

Tatiana Podolinská, Tomáš Hrustič (Bratysława, Słowacja)

## DYNAMIKA RELIGIJNOŚCI ROMÓW NA SŁOWACJI – DROGA KU INTEGRACJI CZY WYKLUCZENIU SPOŁECZNEMU?

Na Słowacji coraz częściej mówi się o aktywnej działalności misyjnej różnych Kościołów i ruchów religijnych w społecznościach romskich. Wstępne informacje z terenu oraz częściowe badania<sup>1</sup> wykazały, że wiele z tych misji ma znaczący wpływ na zmianę sposobu życia Romów w wykluczonych społecznie romskich osadach. W 2010 r. w Instytucie Etnologii Słowackiej Akademii Nauk, 20-osobowa grupa badaczy<sup>2</sup>, pod kierownictwem Tatiany Podolinskéj i Tomáša Hrustiča, realizowała projekt ‘Integracja społeczna Romów poprzez religijność’ (*Sociálna inklúzia Rómov*

---

<sup>1</sup> M. Kováč, A. B. Mann (red.), *Boh všetko vidí – duchovný svet Rómov na Slovensku*, Chronos, Bratislava 2003; T. Podolinská T., *Boh alebo satan? Úloha nového náboženského hnutia Slovo života v polarizácii rómskej kolónie v Plaveckom Štvrtku*, „Slovenský národopis“, 2003, t. 51, nr 1, s. 4-31; *Eadem*, *Religious Identity, Process of Christianization and Misssionary Strategies among the Roma in Slovakia* [w:] *Penser l'Europe, Seminaire international. Religion and European Culture*, Bucharest 2004, s. 69-75; *Eadem*, Podolinská T., „Chocolate Mary” – *Roma Christianity as ethnic and cultural approximation of Christianity among the Roma in Slovakia*, „*Ethnologia Actualis Slovaca*”, 2007, t. 7, nr 7, s. 60-75; *Eadem*, *Nová rómska duchovná identita. Charizmatické hnutia medzi Rómami na Slovensku* [w:] G. Kiliánová, E. Kowalská, E. Krekovičová (red.), *My a tí druhí. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít v moderných spoločnostiach. Región strednej Európy*, VEDA, Bratislava 2009, s. 175-216; *Eadem*, *The Religious Landscape in Post-communist Slovakia*, „*Anthropological Journal of European Cultures*“, 2010, Vol. 19, No. 1, s. 85-101; Podolinská T., Hrustič T., *Boh medzi bariérami. Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou*, Ústav etnológie SAV, Bytča, Coreta 2010; L. Grešková (red.), *Pastorácia Rómov (Hľadanie rómskeho Boha)*, Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, Bratislava 2009.

<sup>2</sup> Grupa badawcza w kolejności alfabetycznej: M. Bobáková, M. Černáková, A. Čonková, M. Demeter, D. Djurišičová, Z. Faragulová, A. Fukas, A. Grand, T. Hrustič, E. Hrustičová, A. Kováčik, K. Pániková, T. Podolinská, O. Poduška, H. Renczesová, M. Šimonová, M. Štefanec, J. Štofej, M. Varga, L. Vavreková.

*náboženskou cestou* – nazwana od akronimu projektem SIRONA 2010)<sup>3</sup>. W ramach projektu sporządzono mapę wszystkich czynnych aktualnie religijnych misji, działających wśród Romów na Słowacji, a następnie stała się ona pomocą przy badaniu stopnia integracji społecznej aktywnych religijnie Romów, przy zastosowaniu do tego zestawu pewnych ustalonych wskaźników integracji społecznej. Celem wstępnych badań było zmapowanie wszystkich aktualnie istniejących i działających wśród Romów na Słowacji (zarówno oficjalnie zarejestrowanych, jak i nieoficjalnych) Kościołów, związków wyznaniowych, ruchów i stowarzyszeń o charakterze religijnym. Celem kolejnych badań (jakościowych) było zaś zarejestrowanie charakteru zmiany społecznej w romskich społecznościach, które uległy wyraźnej zmianie religijnej<sup>4</sup> i przyjrzenie się, czy ta zmiana prowadzi do integracji społecznej.

Badania wstępne opierały się na wywiadach kwestionariuszowych, które określiły motywacje, lokalizacje oraz doświadczenia, związane z duszpaństwem Romów w Republice Słowackiej. Jakościowe badania terenowe założone zostały na kilku „paralelnych” wzorach; naszą docelową grupą badawczą nie byli tylko pojedynczy aktorzy religijnej zmiany, ale także zewnętrzni obserwatorzy/„świadkowie” tej zmiany. Naszym celem nie było wyznaczenie „obiektywnego stopnia” społecznej integracji. Szukaliśmy natomiast odpowiedzi na pytania: Co konkretnie zmienia się w życiu Romów, którzy poddają się zmianie religijnej? Czy ta zmiana ma wpływ na ich życie społeczne i zachowanie? Jak te zmiany odbiera społeczeństwo większościowe, mieszkające w sąsiedztwie? Czy przemiana religijna wpływa na integrację społeczną Romów?

Podstawowa hipoteza projektu zakładała, że tylko „subiektywny stopień” (stopień percepcji) wpływania zmiany społecznej na pojedynczych romskich aktorów i nieromskich współobywateli jest warunkiem, który umożliwia „zobiektywizowanie” zmiany społecznej, tj. jej realny transfer do takiej formy integracji społecznej Romów, jaką reprezentuje społeczeństwo

---

<sup>3</sup> Zob. T. Podolinská, T. Hrustič, *Boh medzi bariérami. Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou*, Ústav etnológie SAV, Coreta, Bytča 2010. Publikacja dostępna w Internecie na stronie: <[http://www.uet.sav.sk/download/socialna\\_inkluzia\\_Romov\\_nabozenskou\\_cestou.pdf](http://www.uet.sav.sk/download/socialna_inkluzia_Romov_nabozenskou_cestou.pdf)> [dostęp: 7.08.2011 r.].

<sup>4</sup> Zmiana religijna może się przejawiać jako zmiana w wyznaniowej przynależności, albo jako zmiana w sposobie partycypacji w życiu religijnej społeczności, lub też jako zmiana w intensywności przeżywania wiary. W studium w większości dokumentowaliśmy te przypadki, w których dochodziło do zintensyfikowania lub zaktywizowania religijności/pobożności danej jednostki (grupy). Pojęcie „zmiany religijnej” obejmuje jednak również procesy osobistego (grupowego) „ostygnięcia” religijnego (wg T. Podolinská, T. Hrustič, *Boh medzi bariérami. Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou*, Bytča 2010, s. 162).

większościowe Słowacji<sup>5</sup>. Ponieważ najczęstszymi powodami wykluczenia społecznego Romów na Słowacji są obustronne stereotypy, oparte na „subiektywnych założeniach”, badanie zmiany *postrzeganej subiektywnie przez obie strony* było dla nas kluczowe.

Zanim jednak przejdziemy do interpretacyjnej części studium, przedstawimy w skrócie podstawowe dane, jakie zgromadziliśmy w ramach badań terenowych.

## 1. WSTĘPNE BADANIA

### 1.1. Mapa

We wstępnej fazie badań, związanej z tworzeniem mapy, odnaleźliśmy 14 zarejestrowanych i 5 niezarejestrowanych<sup>6</sup> religijnych grup, które funkcjonują wśród Romów na Słowacji w ok. 130 miejscach.

Zarejestrowane Kościoły i związki wyznaniowe aktualnie działające wśród Romów na Słowacji (skrót):

1. Kościół Apostolski<sup>7</sup> (Apoštolská cirkev) – (AC)
2. Społeczność Bahaitów Republiki Słowackiej (Bahájske spoločenstvo v SR) – (B)
3. Kościół Chrześcijan Baptystów (Bratská jednota baptistov) – (BJB)
4. Kościół Adwentystów Dnia Siódmego (Cirkev adventistov siedmeho dňa) – (CASD)
5. Ewangeliczny Związek Braterski (Cirkev bratská) – (CB)
6. Kościół Jezusa Chrystusa Świątych w Dniach Ostatnich (Cirkev Ježiša Krista Svätých neskorších dní) – (CJKSND)
7. Kościół Ewangelicko-Augsburski (Evanjelická cirkev augsburského vyznania) – (ECAV)
8. Kościół Ewangelicko-Methodystyczny (Evanjelická cirkev metodistická) (ECM)

<sup>5</sup> A dokładniej, możemy mówić o zwiększonym włączaniu społecznie wykluczonych Romów/romskich społeczności do społeczności lokalnych.

<sup>6</sup> Liczba ta oczywiście ulega zmianom, np. w czasie pisania niniejszego artykułu (rok po realizacji badań terenowych) dowiedzieliśmy się, że w romskiej osadzie w Jasovie (powiat ziemski Koszyce) już od kilku miesięcy realizuje działania na rzecz społeczności stowarzyszenie ‘Czyste Życie’ (Čistý život), które jest gałęzią Kościoła Scjentologicznego. Zob. więcej np. na stronie internetowej stowarzyszenia w portalu Facebook: <<http://www.facebook.com/pages/Cesta-ku-%C5%A1%5%A5astiu/150104991679373>> [dostęp: 7.08.2011 r.].

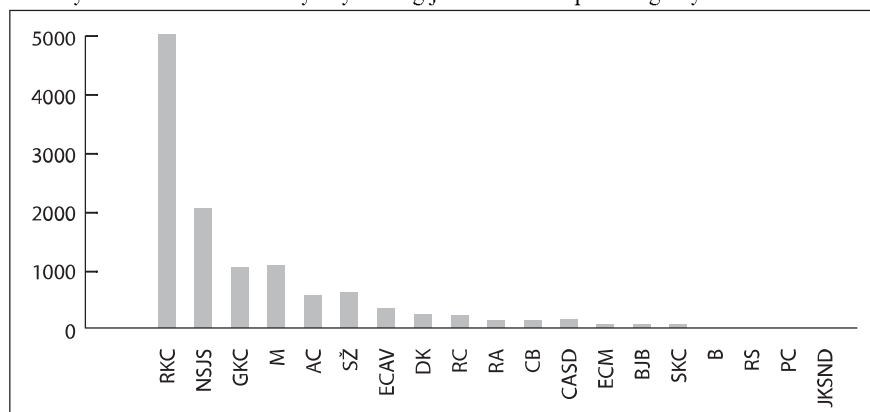
<sup>7</sup> Gdzie to możliwe podajemy oficjalne nazwy Kościołów i związków wyznaniowych w formie, w jakiej istnieją w Polsce – *przyp. tłum.*

9. Kościół Katolicki obrządku bizantyjsko-unickiego, tj. Cerkiew Greckokatolicka (Gréckokatolícka cirkev) – (GKC)
10. Chrześcijański Zbór Świadków Jehowy (Náboženská spoločnosť Jehovovi svedkovia v SR) – (NSJS)
11. Kościół Prawosławny (Pravoslávna cirkev) – (PC)
12. Kościół Ewangelicko-Reformowany (Reformovaná kresťanská cirkev) – (RC)
13. Kościół Rzymskokatolicki (Rímskokatolícka cirkev) – (RKC)
14. Kościół Starokatolicki (Starokatolícka cirkev) – (SKC)

Niezarejestrowane Kościoły i związki wyznaniowe, aktualnie działające wśród Romów na Słowacji (skrót):

15. 'Boży Dom' (Devleskero Kher) – (DK)
16. 'Chrześcijańska Wspólnota *Romani Archa* tj. 'Romska Arka' (Kresťanské spoločenstvo *Romani Archa*) – (RA)
17. 'Chrześcijańska misja *Maranatha*' (Kresťanská misia *Maranata*) – (M)
18. 'Słowo Życia' (Slovo života) – (SŽ)
19. 'Chrześcijańska Wspólnota *Radosne Serce*' (Kresťanské spoločenstvo *Radosné srdce*) – (RS)

Wykres 1. Liczebność aktywnych religijnie Romów w poszczególnych Kościołach



i związkach wyznaniowych Słowacji<sup>8</sup>

Wedle wewnętrznych szacunków poszczególnych Kościołów, w sumie misje romskie mają wpływ na ok. 10 000 Romów. Z uwagi na szacowa-

<sup>8</sup> Opracowane na podstawie kwestionariusza A; Archiwum badań SIRONA 2010.

ną liczbę aktywnych romskich członków<sup>9</sup>, wyróżnia się 5 z nich: Kościół Rzymskokatolicki (5000 aktywnych religijnie członków), Chrześcijański Zbór Świadków Jehowy (2000), Cerkiew Greckokatolicka (1000), ruch zielonoświątkowy *Maranatha* (1000) oraz Kościół Apostolski (500).

## 1.2. Badania jakościowe

Celem części jakościowej badania terenowego, przeprowadzonego w wybranych miejscach, które przedstawiciele poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych uznali za dobre przykłady romskich misji, było dokonanie dogłębnej analizy z zamiarem określenia miary wpływu tychże misji na zmianę społeczną oraz integrację społeczną Romów.

Na początku części, związanej z tworzeniem mapy religijności, wyznaczyliśmy 19 lokalizacji<sup>10</sup>, w ramach których przebadaliśmy razem 15 Kościołów i związków wyznaniowych<sup>11</sup>, działających wśród Romów na Słowacji. Przebadanych 15 lokalizacji reprezentuje miejsca, w których współcześnie umiejscowione są rozliczne Kościoły i religijne ruchy w romskich grupach.

Badanie jakościowe było skierowane do trzech docelowych grup respondentów. Pierwszy typ reprezentowali specjaliści religijni (księża, duchowni, pastory, misjonarze), posiadający swoje placówki w miejscach, w których pracuje się z Romami. Drugą grupę docelową stanowili romscy członkowie Kościołów i religijnych ruchów, czyli Romowie, którzy aktyw-

---

<sup>9</sup> Celowo pominęliśmy tzw. „liczbę wiernych wg metryki”, ale co do liczby aktywnych religijnie, tj. praktykujących romskich członków, oparliśmy się na wewnętrznych danych, pochodzących od kierujących Kościołami i stowarzyszeniami religijnymi.

<sup>10</sup> Dane miejsca są reprezentantami innych misji wśród Romów na Słowacji (w sumie więcej niż 130 miejsc). W zakresie monitorowania społecznej integracji, wywołanej zmianą religijną, było dla nas kluczowym, by wybrać jako docelowe miejsca badań takie, które odniosły *sukces* w prowadzonej przez siebie misji religijnej. Badania jakościowe przeprowadzono w następujących miejscowościach: Sabinov (Kościół Apostolski), Cinobaňa (Kościół Chrześcijan Baptystów), Kežmarok i Žiar nad Hronem (Kościół Adwentystów Dnia Siódmego), Hlinné (Ewangeliczny Związek Braterski), Rankovce (Kościół Ewangelicki), Slavkovce (Metodyści), Čičava (Kościół Greckokatolicki), Ulič (Świadkowie Jehowy), Slovinky (Kościół Prawosławny), Hanušovce nad Topľou (Kościół Rzymskokatolicki), Poštárka w Bardejowie (salezianie, Kościół Rzymskokatolicki), Kecerovce (Boży Dom – Devleskero Kher), Križová Ves (Chrześcijańska Wspólnota *Romska Arka*), Rudňany i Hranovnica (Chrześcijańska misja *Maranatha*), Plavecký Štvrtok i Galanta (Słowo Życia), Zlaté klasy (Kościół Ewangelicko-Reformowany).

<sup>11</sup> Z powodów „odgórných” nie było możliwe przeprowadzenie badania we wszystkich 19 podmiotach wyznaniowych, prowadzących misje w romskich społecznościach na Słowacji. Niektóre wyznaniowe podmioty, które odnaleźliśmy przygotowując mapę ośrodków religijnych, nie wyraziły zgody na przeprowadzenie badania jakościowego.

nie partycypują w życiu religijnym danej społeczności wyznaniowej. Trzecią grupą docelową byli oficjalni przedstawiciele gmin/powiatów (wójt/burmistrz, personel urzędów pracy, nauczyciele, asystenci, pracownicy socjalni) i obywatele, którzy mieszkają w okolicy, ale nie są członkami związków wyznaniowych, do których należą Romowie, lecz mają jednak z Romami kontakt. Podsumowując, w tej części badania zgromadziliśmy 225 (285) wywiadów<sup>12</sup>, 15 (19) zapisów związanych z obserwacją obrzędów religijnych, 15 (19) końcowych sprawozdań z badań.

## 2. INTEGRACJA CZY WYKLUCZENIE?

### 2.1. Integracja społeczna, zmiana społeczna, wykluczenie społeczne (krótkie definicje pojęć)

Mimo że w artykule mówimy o „integracji społecznej”<sup>13</sup>, termin ten jest mocno eksploatowany i właściwie możemy domniemywać, że w naszym przypadku jest słuszniejszym mówić raczej o „zmianie społecznej”<sup>14</sup>. Zmiana ta, jak to ma miejsce u zainteresowanych aktorów i zewnętrznych obserwatorów, postrzegana jest jako pozytywna, ma wysoki potencjał, by wieść do „społecznej integracji” (w sensie: społecznego włączenia się w całość). Z tego punktu widzenia integracja społeczna jest ważnym skutkiem pozytywnej zmiany społecznej. Pozytywna zmiana społeczna nie musi jednak zawsze prowadzić do integracji społecznej. W pewnych warunkach pozytywny efekt zmiany społecznej nie musi się pojawić, czasem objawia się z opóźnieniem – i to nie tylko z powodu barier wyznaniowych, ale przede wszystkim z powodu wzajemnych uprzedzeń. W specyficznych okoliczno-

<sup>12</sup> W grupie badaczy było również 7 studentów z Katedry Porównawczej Religioznawstwa Wydziału Filozoficznego z Uniwersytetu Komenského w Bratisławie. Liczba w nawiasie przedstawia sumę wywiadów, obserwacji i końcowych sprawozdań, które w ramach badań terenowych zgromadzili studenci.

<sup>13</sup> Integracja społeczna: włączenie w społeczność jednostki albo grupy. Pierwotnie zewnętrzna/outsiderska/marginalizowana jednostka (grupa), wnika w przestrzeń grupy (społeczności) większościowej i zyskuje realną możliwość uczestniczenia w tworzeniu jej kapitałów. Poprzez integrację społeczność większościowa próbuje ograniczyć konflikt społeczny/napięcie, związane z wykluczonymi jednostkami lub grupami (zob. T. Podolinská, T. Hrustič, *Boh medzi bariérami. Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou*, Bytča 2010, s. 162).

<sup>14</sup> Zmiana społeczna: zmiana w społecznych zwyczajach, nawykach, kompetencjach, umiejętnościach oraz w zachowaniu jednostki lub grupy. Chodzi o zjawisko dynamiczne, które jako zmianę definiują sami aktorzy lub też aktywni inicjatorzy czy też pasywni obserwatorzy tej zmiany (zob. T. Podolinská, T. Hrustič, *Boh medzi bariérami, op. cit.*, s. 163).

ściach, nawet w przypadku zmiany religijnej, może wystąpić efekt wykluczenia społecznego<sup>15</sup>.

## 2.2. Wskaźniki integracji społecznej (WIS)

Zebraliśmy zestaw wskaźników społecznej integracji, których obecność badaliśmy później w danych miejscach, w trzech grupach respondentów („liderów religijnych”, „romskich konwertytów”, „zewnątrznych obserwatorów”). Oprócz często używanych „twardych” wskaźników integracji społecznej, jak np. „obecność na rynku pracy”, „posyłanie dzieci do szkoły” i in.<sup>16</sup>, spróbaliśmy na naszej skali ustawić również „miękkie”, tak aby badanie wychwyciło też mniej wyraźne zmiany, które w rzeczywistości wskazują na rozpoczęcie się samego procesu integracji społecznej. Większość ze wskaźników zaproponowali przedstawiciele Kościołów i związków wyznaniowych na etapie tworzenia przez nas mapy religijności. Pelen zestaw WIS, testowany we wszystkich trzech docelowych grupach, obejmował następujące 14 wskaźników<sup>17</sup>:

1. częstsze posyłanie dzieci do placówek oświatowych
2. zmniejszenie zadłużenia
3. zmniejszenie lichwy
4. zwiększenie aktywności przy poszukiwaniu pracy
5. obecność na rynku pracy
6. zmniejszenie stopnia drobnej przestępczości

---

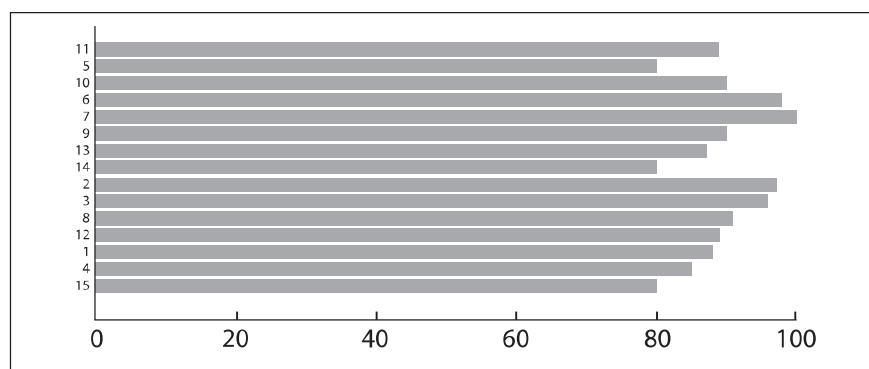
<sup>15</sup> Wykluczenie społeczne: wyłączenie ze społeczności jednostki lub grupy. Czasem definiuje się je jako wyższy stopień marginalizacji, jednak wykluczenie nie musi koniecznie być skutkiem „fazy marginalizacji”. Wykluczona społecznie jednostka (grupa) znajduje się poza obszarem grupy większościowej (społeczeństwa większościowego) i faktycznie nie może uczestniczyć w tworzeniu jej kapitałów. Poprzez wykluczenie społeczne grupa większościowa zmniejsza napięcia wewnątrz niej samej, a podtrzymuje własną harmonię „na koszt” jednostki (grupy) wykluczonej (zob. T. Podolinská, T. Hrustič, *Boh medzi bariérami*, *op. cit.*, s. 162).

<sup>16</sup> Krajowe wskaźniki integracji społecznej były definiowane np. w *Národnej správe o stratégiách sociálnej ochrany a sociálnej inklúzie na roky 2008-2010* (‘Raport krajowy sprawozdanie ze strategii opieki społecznej i integracji społecznej za lata 2008-2010’) lub w sprawozdaniu *Ľýhodnotenie vhodnosti systému indikátorov a ich používania v Operačnom programe Zamestnanosť a sociálna inklúzia* (‘Ocena adekwatności systemu wskaźników i ich używania w programie operacyjnym Zatrudnienie i integracja społeczna’).

<sup>17</sup> Podczas badania respondenci ustalili kolejność poszczególnych wskaźników WIS, wedle ich najczęstszego występowania. Jedną z rubryk kwestionariuszowych była otwarta (pozwalała na podanie „innych” wskaźników). Podczas badania respondenci mogli więc podać własne kryteria i przykłady zmian, które się dokonały w danych miejscach pod wpływem religijnej misji.

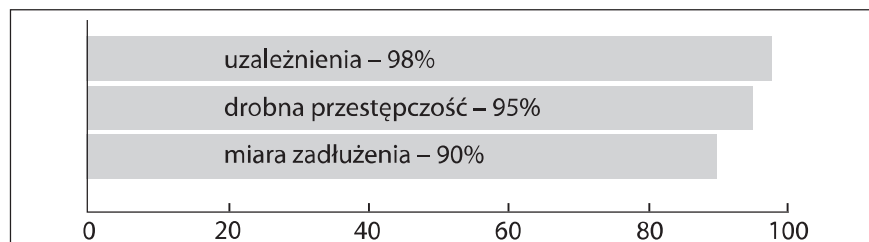
7. zmniejszenie problemów z alkoholizmem i innymi uzależnieniami
8. zmniejszenie stopnia uzależnienia od hazardu
9. zmniejszenie analfabetyzmu
10. rozwój zdolności komunikacyjnych
11. rozwój zdolności społecznych
12. polepszenie kontaktów z innymi Romami (z innych osad)
13. polepszenie kontaktów ze społeczeństwem większościowym
14. usuwanie zasiedziałyh stereotypów
15. inne.

Po opracowaniu danych możemy sądzić o co najmniej 80-procentowej skuteczności poszczególnych wskaźników. Nadto wpływ romskich misji na integrację społeczną zauważyli nie tylko liderzy religijni i romscy konwertyci, ale także ich nieromscy sąsiedzi.



Wykres 2. Wskaźniki integracji społecznej (poprzez religię): po lewej liczba porządkowa wskaźnika 1-15

Do najbardziej skutecznych wskaźników należą: zmniejszenie uzależnień, wyraźne obniżenie ilości drobnej przestępczości i zmniejszenie zadłużenia u tych Romów, którzy zostali członkami ruchów religijnych.



Wykres 3. Najskuteczniejsze wskaźniki integracji społecznej (poprzez religię)



Do najmniej skutecznych (mówimy o 80-procentowej skuteczności) należą wskaźniki, dotyczące usuwania stereotypów oraz obustronnych barier (w tym kierunku jako najważniejszy jawił się czynnik czasu – zmiany, o których mówimy, wymagają czasu).

Poza pełnym zestawem WIS, w osobnej rubryce kwestionariusza umożliwiliśmy respondentom, aby sami, własnymi słowami scharakteryzowali zmianę społeczną, do której doszło pod wpływem zmiany religijnej. Poniżej podajemy sumę odpowiedzi w grupie docelowej konwertytów romskich, którzy swoją zmianę społeczną opisywali za pomocą tychże „wskaźników”. Wskaźniki integracji społecznej, określone jako „inne”:

- polepszenie relacji małżeńskich,
- polepszenie relacji między dziećmi i rodzicami,
- zmiana zachowań konsumenckich,
- zmiana zarządzania w rodzinie,
- zmiana wartości,
- zwiększenie odpowiedzialności za własny sposób życia,
- lepsze postrzeganie siebie, zwiększenie akceptacji siebie,
- zwiększenie aktywności (przy szukaniu pracy, wstępowaniu do rozmaitych sieci społecznych),
- polepszenie zachowania, kultury osobistej i komunikacji,
- zmiana w strategiach życiowych (długoterminowe plany, pozytywne autoprojekcje).

Za najczęstsze respondenci uznali: poprawę relacji małżeńskich i rodzinnych (między dziećmi i rodzicami), zmianę zachowań konsumenckich oraz zmianę zarządzania w rodzinie.

### 2.3. Dyskurs duszpasterski jako narzędzie społeczne

Badanie potwierdziło, że dyskurs duszpasterski może być niezwykle efektywnym narzędziem zmiany społecznej. W praktyce oznacza to, że u konwertytów dochodzi do zmiany tych elementów, na które kładzie się nacisk w danym dyskursie duszpasterskim, np. zwiększa się liczba małżeństw, zawieranych zgodnie z regułami danej religii, czy też liczba bierzmowanych, zmniejsza liczba uzależnionych itd. Czynniki, na które pastor/ksiądz zwraca mniejszą uwagę – pozostają bez zmian. Badanie potwierdziło również, że jeśli praca duszpasterska jest skierowana wyłącznie na jedną grupę społeczną w osadzie (wiekową albo rodzinną), zmiana społeczna następuje wyłącznie w tej jednej grupie. Jeśli duszpasterstwo jest kompleksowe, wówczas i zmiana społeczna jest wyraźna u całej społeczności.

Można konstatować, że dyskurs duszpasterski we względnie niewielkiej perspektywie czasowej i przy wykorzystaniu na początek stosunkowo niewielkich nakładów społecznych, może „uzdrowić” społeczność, podsuwając nie tylko konkretne instrukcje i wymagania, ale i konkretne pozytywne przykłady dla osób, które zmagają się z ciągłymi trudnościami socjalnymi.

Badanie potwierdziło, że wielu pastorów i księży zapewnia kompleksową pomoc społeczną i socjalną w społecznie wykluczonych grupach, ponieważ cierpią one na niedostatek jakichkolwiek usług, przeznaczonych właśnie dla nich. Praca duszpasterzy nie polega więc tylko na działalności religijnej; większość z nich odgrywa rolę mentorów, którzy trudnią się doradztwem w rozmaitych sprawach. Specyfika ich pracy jest zależna od konkretnych sytuacji ludzi, z którymi pracują. Zdają sobie sprawę, że bieda, z którą spotykają się u Romów, to bieda przekazywana z pokolenia na pokolenie, bieda całej społeczności, i jest ona zupełnie innym rodzajem biedy od tej, która, w pewnych sytuacjach, dotyka inne grupy, lub też jest biedą konkretnych jednostek<sup>18</sup>.

Powszechne jest, że ludzie żyjący w trwałym zagrożeniu socjalnym, wybierają innego rodzaju strategie przetrwania, niż osoby, którym nie zagraża niebezpieczeństwo lub znajdują się w nim na krótko. Ludzie z permanentnymi problemami socjalnymi mają również inne priorytety, wartości i cele (ich socjalizacja przebiegała w grupie wykluczonej społecznie, wielu niemal każdego dnia doświadczało zagrożeń, nie mając żadnych widoków na zmianę sytuacji). Poszczególni księża i pastory często formułowali tezę, że skuteczność ich misji w społecznie wykluczonej romskiej grupie jest wprost proporcjonalna do ilości uwagi, którą poświęcają romskiej społeczności. Ze względu na przenoszone z pokolenia na pokolenie „wzory biedy”<sup>19</sup> oraz jednoczesne pokoleniowe przekazywanie w tej społeczności wzorów strategii „życia w biedzie”, pastory i księża są świadomi, że ich misja musi być długoterminowa, intensywna i adresowana do konkretnej społeczności.

My ich uczymy – przykład – przestańcie mówić swoim dzieciom, że nic z nich nie będzie. Mówię... , motywujcie je, powiedzcie im, że mogą powstać, że mogą

---

<sup>18</sup> Bieda pokoleniowa to ubóstwo przynajmniej dwóch następujących po sobie pokoleń. Jej wzory przejawiają się jednak na długo przed tym, jak dana rodzina doświadcza biedy pokoleniowej. Bieda sytuacyjna jest z kolei niedostatkiem dóbr w wyniku konkretnej sytuacji (śmierć, długotrwała choroba, rozwód itd.). Bieda generacyjna posiada swoją własną kulturę, niepisane reguły i system wartości. (...) W biedzie pokoleniowej jednostka reflektuje, że społeczność jest zawsze w jakiś sposób wobec niej dłużna. W biedzie sytuacyjnej odwrotnie, przeważa duma i odmowa pomocy (wg R. K. Payne, P. DeVol, T. Dreussi-Smith, *Mosty z chudoby. Strategie pre profesjonalów a komunity*, Equilibria, Košice 2010, s. 55).

<sup>19</sup> Są to wzory społecznych zachowań i reakcji, które bezpośrednio lub pośrednio reprodukcją biedę w następujących po sobie pokoleniach.

być kimkolwiek, że mają taką możliwość! (...) my wierzymy, że w słowach jest moc. Że język jest sterem życia! (...) romskie pieśni wyrosły nie tylko z tej kultury, ale przede wszystkim wyrosły z biedy. (...) i tak ten ster ich języka nieustannie kieruje ich po tym samym okręgu, pokolenie za pokoleniem, pokolenie za pokoleniem, (...) ja daję swoim dzieciom inny kierunek, mówię, możesz być kimkolwiek zechcesz, możesz to naprawić, masz do tego prawo, nie jesteś jakiś pospolity!<sup>20</sup>.

#### 2.4. Dyskurs duszpasterski jako narzędzie religijnej integracji albo wykluczenia

Badanie pokazało, że Kościoły i wspólnoty religijne, działające między Romami na Słowacji, czasami w ramach dyskursu duszpasterskiego proponują religijny „model ekskluzywny”. Ekskluzywny dyskurs duszpasterski różnicuje ludzi na „nas” i „ich” („my”/„oni”), przy tym w grupie „my”, „nasze” jest wartościowane pozytywnie (prawdziwe, skuteczne, sprawne, godne naśladowania i in.). Tego rodzaju dyskurs zachęca do tworzenia zamkniętych religijnych społeczności, działających na zasadzie elitarnych klubów. Badanie dowiodło, że lider grupy religijnej, stosujący dyskurs ekskluzywny, może zwiększyć przewrażliwienie członków owej grupy na różnice, nie tylko religijne, które pojawiają się w kontaktach z ludźmi, niebędącymi członkami tej grupy religijnej. Tak więc ekskluzywna grupa religijna może stopniować albo pobudzać religijne i społeczne napięcia, także w społecznościach z pochodzenia homogenicznych. Dopóki w dyskursie duszpasterskim kładzie się nacisk na nadmierne podkreślanie różnic pomiędzy członkami a nie-członkami wspólnoty (kiedy członkami wspólnoty są przeważnie albo wyłącznie Romowie), wówczas w praktyce bardzo trudno dochodzi do zbliżenia i kontaktów, np. między romskimi członkami społeczności religijnej a nieromskimi mieszkańcami gminy. W zakresie integracji społecznej ukie-runkowany na ekskluzywizm dyskurs duszpasterski działa destrukcyjnie<sup>21</sup>.

Podczas badania spotkaliśmy się także z odwrotnym podejściem, które określiliśmy jako „inkluzywny<sup>22</sup> dyskurs duszpasterski”. Respektuje on wie-

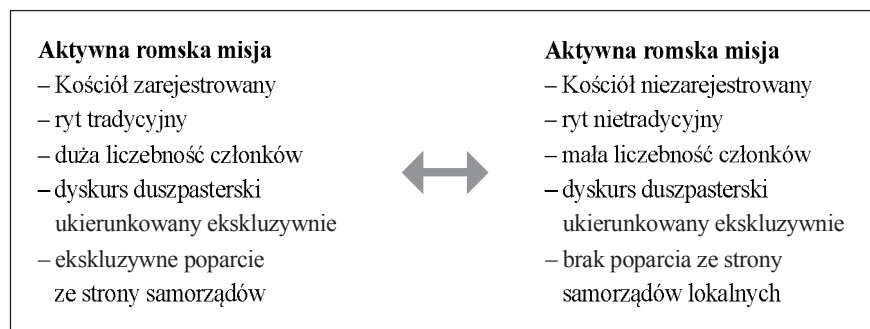
<sup>20</sup> Wywiad SIRONA 2010, lider religijny.

<sup>21</sup> *Dosłownie doznałam szoku... kiedy się mnie pytali, co ja jestem, czy ja jestem katoliczka, tak na mnie naskoczyli, że krzyż to jest znak szatański, a do kościoła mam nie chodzić, bo to grzech, a tam są szatańskie kazania, i dalej... Tak, że to jest największa negatywna cecha tego Kościoła, bo przez to wszystkich odrzucają. Bo tam już ta segregacja nie jest ze strony większości, ale ze strony samych Romów i przyczynia się do powstawania jeszcze nowych przesądów wobec Kościoła!* (Badanie SIRONA 2010, zewnętrzny obserwator).

<sup>22</sup> W języku polskim terminy „ekskluzywny” i „inkluzywny”, które egzystują w języku słowackim, występują w nieco innym, węższym znaczeniu. Tymczasem „ekskluzywny” to nie tylko lepszy od ogółu, odgradzony od niego, ale również wariant pojęcia: „ekskluzja”

łość prawd i dróg religijnych i namawia do tolerancji religijnej. Pastor lub ksiądz zachęca członków swojej wspólnoty do aktywnej współpracy z tymi, którzy nie są członkami danej grupy religijnej. Dyskurs inkluzywny może mieć olbrzymie znaczenie w integracji społecznej wykluczonych jednostek i społeczności. Jeśli w duszpasterskim dyskursie kładzie się nacisk na inkluzywizm, a także na szacunek wobec innych wyznań, w efekcie prowadzi to członków grupy religijnej do większej wrażliwości na różnice w ogóle, co zapobiega konfliktom, do których dochodzi w rodzinach, osadach, jak również na płaszczyźnie kontaktów między romską grupą a mieszkańcami miejscowości, na obrzeżu których położone są osady.

Podczas badania zetknęliśmy się z różnymi przejawami „inkluzywności” i „ekskluzywności” dyskursów duszpasterskich, przy czym wcale nie zależały one od typu danego Kościoła czy społeczności religijnej. Tendencje ku ekskluzywnej formie duszpasterstwa są zwykle charakterystyczne dla poszczególnych pastorów i księży, którzy działają w terenie, gdzie ich Kościół/zwiazek wyznaniowy napotyka na konkurencję religijną<sup>23</sup>. Największe zagrożenie konfliktem powstaje wtedy, kiedy dojdzie do kumulacji następujących czynników:



Wykres 4. Największy potencjał konfliktu w jednej społeczności

tj. wykluczenie (np. społeczne). Podobnie jest z „inkluzyją”, która już znajduje miejsce w słowniku pedagogicznym jako integracja, włączenie – *przyp. tłum.*

<sup>23</sup> Religijne środowisko konkurencyjne występuje wtedy, kiedy w tym samym czasie, w jednym miejscu i w całej społeczności istnieją co najmniej dwa Kościoły lub podmioty o charakterze religijnym, przy czym jeden z nich postrzega ową sytuację jako stan własnego zagrożenia (jednoczesne uczestniczenie członków w życiu konkurencyjnych grup religijnych, odchodzenie członków do innej społeczności religijnej itd.).

Wysoki potencjał konfliktu charakterystyczny jest dla tych miejsc, w których aktywną misję wśród Romów zdecydował się prowadzić wielki Kościół z rytmem tradycyjnym oraz drugi, niezarejestrowany, mały Kościół z nietradycyjnym rytmem. Wszystkie te czynniki mogą (ale w wielu przypadkach nie muszą) prowadzić do dalszej polaryzacji lub wręcz konfliktów, które w przypadkach granicznych wiodą do zamknięcia romskiej misji.

Większościowy Kościół ma wobec tego postawę wyraźnie negatywną. (...) Że ich wciągnęła jakaś sekta, że kto wie, co z nimi będą robić, co im będą do głowy wtykać, jakie będą mieć programy i tak dalej...<sup>24</sup>

Jesteśmy tu nazywani po prostu sektą. Chociaż na nas to działa. Więc jeśli Światło nazywa się sektą, dobra, ale dlaczego to działa, to już nikt nie zapytał!<sup>25</sup>

Niektóre małe, niezarejestrowane religijne społeczności często spotykają się w swoim otoczeniu z negatywną etykietą „sekta”. Kiedy stygmatyzacji etnicznej, której źródłem jest przynależność do romskiej mniejszości, towarzyszy religijna stygmatyzacja (etykietka „sekcjarz”), może dojść do pomnożenia efektu stygmatyzacji oraz do pogłębienia wykluczenia społecznego<sup>26</sup> i to nawet wbrew temu, że życie romskich konwertytów zmieni się na lepsze. Również dla strategii grup religijnych owa stygmatyzacja jest szkodliwa. Występują one zatem o legalizację swojego statusu jako Kościoła zarejestrowanego, a swój dyskurs duszpasterski starają się uczynić pro-integracyjnym (pro-inkluzywnym).

Pomimo że wejście religijnego podmiotu do wykluczonej społecznie romskiej grupy może być źródłem rozmaitych polaryzacji<sup>27</sup>, z badania wynika, że początkowe konflikty zwykle cichną i następuje „podział zadań” i respektowanie wzajemnych pozycji. Liczy się tutaj czas, efekt działania pozytywnej zmiany społecznej oraz wola do pokonywania etnicznych i wy-

<sup>24</sup> Jest to ilustracja sytuacji w pewnym miejscu, gdzie lokalny dominujący Kościół nie prowadził aktywnej działalności wśród Romów do czasu, kiedy na scenę nie wkroczył zielonoświątkowy, niezarejestrowany na Słowacji podmiot religijny. Badanie SIRONA 2010, zewnętrzny obserwator.

<sup>25</sup> Badanie SIRONA 2010, lider religijny niezarejestrowanej religijnej społeczności.

<sup>26</sup> Zob. więcej: T. Podolinská, *Pentecostal Conversion as Factor of Religious Change among the Romanies in Slovakia* [w:] M. Kováč, T. Gál (red.), *Religious Change*, CERES: Chronos, Bratislava 2010.

<sup>27</sup> Przebieg takiego konfliktu oraz przegląd różnych typów polaryzacji, związanych z wejściem religijnej misji do wykluczonej społecznie romskiej grupy, przedstawia np. T. Podolinská, zob. *Eadem*, *Boh medzi vojnovými plotmi. Náboženská polarizácia v rómskej kolónii v Plaveckom Štvrtku* [w:] M. Kováč, A. B. Mann (red.) *Boh všetko vidí, op. cit.*; *Eadem*, *Boh alebo satan?, op. cit.*

znaniowych stereotypów przez zainteresowane strony. Pod wpływem tych wszystkich czynników może się zdarzyć, że grupa romskich konwertytów, początkowo stygmatyzowana, osiągnie stosunkowo udaną integrację społeczną.

## 2.5. Efekt zmiany społecznej *versus* efekt integracji społecznej

Badanie dowiodło, że w zakresie generowania pozytywnej zmiany społecznej najskuteczniejsze są tzw. nietradycyjne misje; w słowackim kontekście misje wywodzą się z zielonościowych lub charyzmatycznych prądów chrześcijaństwa (tj. działających w ramach tzw. wielkich tradycyjnych Kościołów). Walczą przede wszystkim przeciwko zewnętrznemu i wewnętrznemu zadłużeniu swoich członków, przeciwko alkoholizmowi, hazardowi, narkotykom, kradzieżom; uczą swoich członków, jak zarządzać finansami i jak połączyć potrzeby rodzinne z możliwościami materialnymi, motywują ich do szukania pracy i wspierają w podejmowaniu rozmaitych działań. Tego rodzaju ruchy wprowadzają uniwersalistyczną koncepcję, przekraczającą etniczny i społeczny kontekst<sup>28</sup>, nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej i doktrynalnej, ale również w praktyce. Jest oczywiste, że Kościoły, zwalczające etniczne i społeczne etykiety, które przyłgnęły do Romów, budzą ich zainteresowanie. Istotnym czynnikiem jest także „nietradycyjny” ryt i forma wyrażania wiary – osobisty kontakt z Bogiem, zwracanie uwagi na emocje, spontaniczne przeżywanie wiary, demonstrowane za pomocą śpiewu i niezrędko ekstatycznych zachowań.

Rozpatrując intensywność i zakres pozytywnej zmiany społecznej założyliśmy, że najmniej skuteczne były dominujące na danym terenie wielkie (tradycyjne) Kościoły. Badanie potwierdziło, że duszpasterski dyskurs tychże denominacji w większości nie nastawia się w swoim programie na zmianę społeczną/integrację Romów. Nacisk kładą one przede wszystkim na sprawy związane z wiarą („wzrost duchowy”), a co za tym idzie – usuwanie „niedostatków” romskich konwertytów (uczestniczenie w nabożeństwach, zawieranie oficjalnych ślubów, Pierwsza Komunia Święta, bierzmowanie i in.). Praca nad nabywaniem społecznych umiejętności i kompetencji, skuteczne zarządzanie w sytuacjach kryzysowych (alkoholizm, narkomania, wagarowanie, hazard i in.), motywacja w poszukiwaniu pracy, poprawa edukacji i zwiększenie aktywności w działaniach podejmowanych na rzecz społeczności – są postrzegane raczej jako „niekonieczna” nadbudowa, która zależy od dobrej woli i chęci poszczególnych księży. Efekt stabilizacji osiągniętej już pozytywnej zmiany społecznej ma jednocześnie wpływ

<sup>28</sup> Trans-etniczny i trans-socjalny dyskurs.

na orientację niektórych Kościołów wyłącznie na określone grupy wiekowe (zazwyczaj dzieci). Lokalne dominujące Kościoły są częstokroć bierne w misji romskiej, a dzięki konserwatywnemu podejściu – jeszcze bardziej przyczyniają się do tworzenia i szerzenia stereotypowego postrzegania Romów, ponieważ przedstawia się ich jako pasywnych religijnie, niestabilnych i „niereformowalnych”.

Teoretycznie najwyższy potencjał integracji społecznej mają te Kościoły i denominacje, które dominują w lokalnych społecznościach, są odpowiednio znane, tradycyjne<sup>29</sup>. Gdy jednak większość funkcjonuje na zasadzie „grupy zamkniętej” i nie interesuje ich ani społeczna, ani religijna integracja Romów, lub też „zmusza” lokalny Kościół, aby rozpoczął specjalną misję wyłącznie dla Romów (romskie msze, oddzielne spotkania itd.), wówczas może nastąpić zjawisko społecznego wykluczenia<sup>30</sup>.

Małe Kościoły (niezarejestrowane, nietradycyjne, nieznanne, mniejszościowe) mają, co wnioskujemy z naszego badania, wysoki potencjał do generowania stabilnej i szerokok zakresowej pozytywnej zmiany społecznej u swoich romskich konwertytów. A jednak ich możliwości integracji społecznej są stosunkowo niskie. Kiedy lokalna większościowa społeczność postrzega działającą wśród Romów wspólnotę religijną jako „sektę”, jej początkowy potencjał społeczny, mogący skutkować integracją społeczną – staje się wymiennie niski, a w niektórych sytuacjach może wstępować na lokalną scenę z tendencjami, związanymi z góry z wykluczeniem społecznym. W wywołaniu tego zjawiska dużą rolę odgrywają liderzy religijni i to, czy aplikują społecznościom inkluzywny (pro-integracyjny) czy ekskluzywny (pro-wykluczeniowy) dyskurs duszpasterski oraz w jakim stopniu przyczyniają się do szerzenia wśród społeczności większościowej pozytywnych przykładów zmiany i jak układa się im współpraca z lokalnymi samorządami<sup>31</sup>.

Spotkaliśmy się z przypadkami, w których lokalna większość szanowała pracę małych, niezarejestrowanych Kościołów i traktowała je jako efektywne narzędzia zmiany społecznej. W tych sytuacjach doszło (pod wpływem zmiany romskich członków grupy religijnej) do rewizji zarówno

<sup>29</sup> Zazwyczaj chodzi o niektóre z wielkich Kościołów.

<sup>30</sup> Stwierdzenie to nie ma charakteru oceny: wielu księży i pastorów uważa oddzielenie czysto romskiej misji od ogólnego duszpasterstwa za bardzo udane i przynoszące efekty rozwiązanie.

<sup>31</sup> *I oni się nawrócili, przyjęli Jezusa i odpowiedzieli, ale kiedy się nawrócili, wtedy proboszcz poszedł do starostwa i zaczął mówić: to nie są wasze ziemie, jak będziecie chodzić do tego kościoła to my wam te ziemie odbierzemy i gdzie będziecie mieszkać? I jeszcze było tak, że niektórzy przychodzili do mnie i mówili, że ksiądz proboszcz, kiedy widział jakiegoś Roma, mówił mu: Ty na pewno chodzisz do tego XY, idź do niego i niech mi napisze, że ty tam nie należysz!* (Badanie SIRONA 2010, lider niezarejestrowanej religijnej grupy).

etykiety „Rom”, jak i etykiety „sekcjarz”. Początkowy pro-wykluczeniowy typ mniejszościowego Kościoła/wspólnoty religijnej w ostatecznym rozrachunku wcale nie musi wiesć do wykluczenia społecznego, a w konkretnej sytuacji możemy się spotkać z efektem integracji społecznej romskich konwertytów.

### 3. INTEGRACJA SPOŁECZNA *VERSUS* WYKLUCZENIE SPOŁECZNE W TEORIACH NAUK SPOŁECZNYCH

#### 3.1. Społeczność religijna jako hybrydyczny typ sieci społecznej

Badanie pokazało, że jedną z przyczyn efektywności w wywoływaniu zmiany społecznej w wykluczonych społecznościach romskich przez misje religijne jest fakt, że przychodzą one ze szczególnym zapleczem sieci społecznych<sup>32</sup>.

Człowiek może wstępować i być aktywnym w dwóch rodzajach sieci społecznych. Typ tzw. podstawowych (prymarnych) sieci społecznych<sup>33</sup> to cały system stosunków, w którym się człowiek narodził – jego rodzina, krewni, ród. Drugi typ, tzw. wtórnych sieci społecznych<sup>34</sup>, jest generowany przez społeczność, w której ów człowiek żyje – nie są one założone na związkach pokrewieństwa, ale buduje się je na bazie zainteresowań i profesji.

We współczesnej, większościowej społeczności, liczba sieci wtórnych znacznie przewyższa liczbę sieci prymarnych. Tymczasem w socjalnie wykluczonej romskiej społeczności/osadzie oczywistym jest, że dominują sieci podstawowe, obejmujące rodzinę i krewnych. Wtórne sieci społeczne są maksymalnie ograniczone lub w ogóle nie występują. I w niektórych grupach w społeczeństwie większościowym zdarza się, że sieci sekundarne (wtórne) nie funkcjonują, choć trudno mówić w tym kontekście o wykluczeniu. Tymczasem można sądzić, że społeczność większościowa nie wierzy w bezpieczeństwo sieci wtórnych na terenie wykluczonych romskich spo-

---

<sup>32</sup> (...) *Sieci są prezentowane jako bardzo pożyteczny środek przeciwdziałania (poważnym społecznym i moralnym) problemom, jako rodzaj instrukcji, jak przez połączenie jednostek można pomnożyć siły społeczne osób będących w niekorzystnej sytuacji społecznej oraz jak przez nowe formy aktywności obywatelskiej zrehabilitować wartości moralne całej społeczności* (J. Keller, *Nejistota a důvera aneb k čemu je modernitě dobrá tradice*, Slon, Praha 2009, s. 11).

<sup>33</sup> O grupie podstawowej i wtórej zob. np. E. Novotná, *Sociologie sociálních skupin*, Grada, Praha 2010, s. 69.

<sup>34</sup> *Ibidem*.



łeczności i problemu tego nie stara się rozwiązać. Jednocześnie uczestnictwo społecznie wykluczonej osoby we wtórnej sieci społecznej uważa się za pierwszy przejaw jego skutecznego powrotu do społeczności, ponieważ może on w ten sposób przyswoić społeczne nawyki i pozyskać kompetencje, które w procesie jego dalszej integracji społecznej mogą okazać się kluczowe<sup>35</sup>.

W wykluczonych społecznościach romskich spotykamy się z tendencją do słabnięcia prymarnych sieci społecznych i całkowitego braku sieci wtórnych. Zatem religijna grupa jest często jedyną instytucją, która przynosi mieszkańcom romskich osad rzeczywistą możliwość aktywnego uczestnictwa w sieci społecznej. Przynosi ona więc do grupy wykluczonej zasób sieci społecznych, które w jakiś sposób pogłębiają sieci prymarne i (pogłębiają lub tworzą) wtórne.

Wyjątkowy charakter sieci społecznej, przynoszonej przez grupy religijne, polega na jej strukturze rodzinnej (por. zwracanie się do siebie „bracie”, „siostrze” itd.). Ponadto część działań ruchów religijnych ma charakter ponadlokalny (nieograniczający się jedynie do miejsca, w którym żyje wykluczona społeczność), wręcz międzynarodowy, zatem dla członków społeczności religijnych rodzi to możliwość nawiązywania kontaktów poza własną rodziną i lokalną, społecznie wykluczoną grupą. Nawiązywanie tego typu „pomostowych kontaktów”<sup>36</sup> jest jednym z istotnych czynników powrotu do społeczeństwa przez osoby i grupy wykluczone.

Niektóre teorie dzielą sieci społeczne wedle typów więzi, które w nich przeważają. Rozróżniają tzw. słabe i mocne więzi<sup>37</sup>, przy czym silne więzi występują w rodzinach i między ludźmi blisko spokrewnionymi, czy też związanymi emocjonalnie (intensywne doświadczenia społeczne), podczas gdy słabe więzi, formalne i powierzchowne, to więzi z osobami obojętnymi, mało znanymi (przypadkowo, sytuacyjnie, w ramach pracy itd.).

Silne więzi społeczne (więzi rodzinne lub przyjacielskie) są dla nas szczególnie ważne. Stanowią coś w rodzaju „ubezpieczenia” od krytycznych sytuacji, ponieważ nie pozwalają człowiekowi upaść na egzystencjalne dno<sup>38</sup>. Natomiast słabe więzi są o tyle istotne, że dzięki nim możemy osiągnąć większe zyski niż z pomocą więzi silnych<sup>39</sup>. Można również po-

<sup>35</sup> R. K. Payne, P. DeVol, T. Dreussi-Smith, *ibidem*.

<sup>36</sup> Robert Putnam mówi o tzw. kapitale pomostowym (R. D. Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Touchstone Book, New York 2000), który budujemy z jednostkami, pochodzącymi z innej grupy niż ta, z której pochodzimy.

<sup>37</sup> Zob. np. J. Keller, *ibidem*, s. 21, 27-28, 123, 159.

<sup>38</sup> Pomysł Marka Granovettera.

<sup>39</sup> N. Lin, *Social Capital. A Theory of Social Structure and Action*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 26.

wiedzieć, że dzięki słabym więziom możemy dotrzeć do ludzi, którzy stoją w hierarchii społecznej wyżej niż my, a z którymi zazwyczaj nie łączą nas silne więzi rodzinne czy przyjacielskie<sup>40</sup>.

Z tej perspektywy silne więzi są dla nas istotne przy stabilizacji naszej pozycji społecznej, podczas gdy rozwijanie słabych więzi umiejscawia nas w szerszym kontekście społecznym, otwiera przed nami nowe możliwości i umożliwia aktywność nawet w przypadku (początkowego) braku środków. Ze względu na integrację społeczną osób wykluczonych, słabe więzi można zatem interpretować jako bardzo istotne.

Kolejną cechą charakterystyczną sieci prymarnych i wtórnych jest ich otwartość/zamknięcie<sup>41</sup>. Sieć uważa się za otwartą, kiedy wejście do niej jest stosunkowo łatwe (i tylko w niewielkim stopniu determinowane ustalonymi wcześniej czynnikami). Sieć jest natomiast zamknięta, jeśli przystąpienie do niej jest silnie kontrolowane i wymaga spełnienia szeregu określonych, niejednokrotnie trudnych warunków (płeć, wiek, stan posiadania, pochodzenie, wykształcenie, rodzina/ród, pochodzenie etniczne i in.). Socjologowie długo zastanawiali się nad tym, czy dla ludzi bardziej pożyteczne są otwarte czy zamknięte sieci<sup>42</sup>. Aktualnie przeważa pogląd, że zamknięte sieci lepiej służą ochronie i zachowaniu już zdobytych zasobów, z kolei otwarte – zdobywaniu nowych zasobów<sup>43</sup>.

### 3.1.1. Podsumowanie w oparciu o nasz przypadek

Większość sieci społecznych, w społecznie wykluczonych romskich grupach, ma charakter zamkniętych sieci prymarnych, w których przeważają silne więzi. Z punktu widzenia integracji społecznej wykluczonych jednostek/grup, kluczowym mogłoby być wsparcie ze strony otwartych sieci wtórnych, w których istniałyby słabe więzi.

Jeśli chodzi o nasz przypadek, możemy powiedzieć, że *religijne społeczności są hybrydycznym typem sieci społecznej, która może być otwarta lub zamknięta*<sup>44</sup>, w której przeważają słabe rodzaje więzi, w pewnych oko-

<sup>40</sup> J. Keller, *ibidem*, s. 27.

<sup>41</sup> Zob. np. E. Novotná, *ibidem*, s. 43- 45.

<sup>42</sup> Przydatność sieci zamkniętych opisywali Pierre Bourdieu (wzmacnianie dominującej pozycji grupy) i James Coleman (wzmacnianie norm i autorytetów). Natomiast za przydatnością sieci otwartych opowiadał się Mark Granovetter (odgrywają rolę mostów, łączących daną grupę z innymi) oraz Ronald S. Burt.

<sup>43</sup> N. Lin, *ibidem*.

<sup>44</sup> Jej otwartość lub zamknięcie może być ruchome, w zależności od konkretnego podmiotu religijnego. Religijna społeczność z ekskluzywnym dyskursem duszpasterskim i typem członkostwa może być zdecydowanie zamknięta, podczas gdy religijna społeczność z inkluzywnym duszpasterskim dyskursem i typem członkostwa może, na odwrót, być

licznościach mogące pełnić funkcje typowe dla silnych więzi<sup>45</sup>. Religijne społeczności nie tylko ciągle oferują swoim członkom „pomoc w sytuacjach kryzysowych”, ale również zwiększają możliwości pozyskania nowych zasobów, tj. pomagają zastąpić ich początkowy niedostatek. Ich skuteczność w integracji społecznej może również pochodzić z tej pomostowej pozycji pomiędzy członkami.

### 3.2. Kapitał społeczny<sup>46</sup>

Wraz z wejściem wykluczonej jednostki do sieci społecznych znacznie zwiększają się jej możliwości akumulowania kapitału społecznego, co z kolei ułatwia jej dwie rzeczy. Po pierwsze, w sferze materialnej: może nabyć te produkty, których potrzebuje, a których innym sposobem nie mogłaby zdobyć. Po drugie, w sferze symbolicznej korzysta w ten sposób, że jest postrzegana jako członek prestiżowej grupy<sup>47</sup>.

Czym wyższy (szerszy, urozmaicony) jest kapitał społeczny jednostki, tym jest prawdopodobiejsze, że uda się jej zrekompensować niedostatek początkowych zasobów<sup>48</sup>. Dla wykluczonego społecznie człowieka jest absolutnie priorytetowym budować i rozszerzać swój kapitał społeczny.

Teoretycy społeczni rozróżniają dwa rodzaje kapitału społecznego – wiążący i pomostowy.

Kapitał społeczny wiążący (*bonding*) funkcjonuje we wnętrzu homogenicznych grup. Ich członkowie są chętni pomagać sobie nawzajem, mają jednak tendencje, by ignorować potrzeby i zainteresowania wszystkich, którzy nie należą do ich

---

zupelnie otwartą siecią.

<sup>45</sup> Z badania jakościowego widać na przykład, że w przypadku trudnej sytuacji finansowej pewnego członka danej grupy, pozostali członkowie organizowali zbiórki, z których pomoc posłużyła stabilizacji i wyjściu z kryzysu owego człowieka.

<sup>46</sup> Myślmy tutaj o teorii kapitału społecznego Pierre'a Bourdieu: *Kapitał społeczny to zasoby innych ludzi, które możemy angażować do swoich potrzeb, dopóki jesteśmy z tymi ludźmi powiązani i mamy do nich dostęp. (...) Wielkość kapitału społecznego konkretnego człowieka zależy od wielkości sieci kontaktów, z których może on korzystać. Obejmuje on zarówno kapitał ekonomiczny, jak i kulturowy czy symboliczny, reprezentowany przez ludzi, z którymi pozostaje związany* (P. Bourdieu, *Le capital social. Notes provisoires*, „Actes de la Recherche en Sciences Sociales”, 1980, nr 31, janvier, s. 2-3).

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Ruby K. Payne, Philip DeVoli, Terie Dreussi-Smith z pracy pracowników socjalnych wywiedli, że ich klientami są „ubodzy”, tj. uzależnieni socjalnie, dlatego, że nie posiadają zasobów początkowych. Zasoby te dzielą się na finansowe, emocjonalne, intelektualne, duchowe i fizyczne, a ponadto obejmują one również znajomość niepisanych reguł klasy średniej oraz dostęp do systemów pomocowych i wzorów życia (R. K. Payne, P. DeVoli, T. Dreussi-Smith, *ibidem*, s. 17).

grupy. Są zapatrzeni w siebie i w mniejszej lub większej mierze piastują kult własnej odrębności. Dzieje się tak np. w przypadku grup etnicznych czy ekskluzywnych klubów dla wybranych.

Odwrotnie zaś posiadacze kapitału społecznego o charakterze pomostowym (*bridging*) wykazują zainteresowanie pracą społeczną na rzecz ludzi z rozmaitych socjalnych, etnicznych, zawodowych, religijnych i innych jeszcze grup<sup>49</sup>.

W powyższej koncepcji mieści się nadto postrzeganie *formy* kapitału społecznego, jako mającej niebagatelny wpływ na społeczne wykluczenie lub integrację jednostek. Kapitał wiążący gromadzimy poprzez nawiązywanie kontaktów/więzi ze społecznie podobnymi do siebie jednostkami (osoby tej samej klasy społecznej). Tego rodzaju kapitał potwierdza naszą pozycję w danej klasie społecznej. Dla społecznie wykluczonych jednostek, w perspektywie tejże koncepcji, ważne jest, aby swoje stosunki społeczne (swoją kapitał społeczny) budowali wspólnie z jednostkami z „wyższej klasy społecznej”, w naszym przypadku z jednostkami należącymi do społeczności (które nie są z niej wykluczone).

Ze względu na budowanie społecznego kapitału w ramach religijnych społeczności wśród wykluczonych społecznie, jest następnie bardzo istotne, czy ich działalność ma inkluzywny i ponadlokalny charakter, czy zbliża do siebie romskich i nieromskich obywateli oraz czy ich misja ma związek z warstwami społecznymi. Budowanie kapitału społecznego wykluczonej jednostki w grupie religijnej sposobem pro-integracyjnym, jeśli to rozpatrywać z perspektywy koniecznych zasobów, jest niezwykle efektywne: wspólnota religijna poprzez wiarę proponuje człowiekowi pomoc w kryzysowych sytuacjach życiowych, zapewnia mu odpowiednie wzory życiowe, uczy go niepisanych zasad, działających w grupie i doskonali jego techniki pokonywania trudnych sytuacji. Oprócz tego pracuje z jego „emocjonalnymi” (uczenie podstawowych form komunikacji) i „intelektualnymi” (uczenie czytania i pisania) zasobami, których niedostatek bardzo utrudnia codzienną egzystencję.

### **3.3. „Religijne mosty” biedy: droga ku integracji czy wykluczeniu?**

Integracja społecznie wykluczonych i etnicznie marginalizowanych Romów poprzez religię jest procesem dynamicznym, a wpływa na niego wiele czynników. Na początku naszego badania za mające największy wpływ uznaliśmy: 1. typ społeczności religijnej (z potencjałem pro-integracyjnym

---

<sup>49</sup> R. D. Putnam, *op. cit.*

lub pro-wykluczeniowym), 2. dyskurs duszpasterski (inkluzywny, tj. prowadzący do integracji lub ekskluzywny – do wykluczenia), 3. społeczną efektywność misji (intensywność/stopień pozytywnej zmiany społecznej), 4. typ sieci społecznej, występującej w ramach danej grupy religijnej (otwarta albo zamknięta, z przewagą silnych bądź słabych więzi) oraz 5. typ społecznego kapitału, który członkowie mogą osiąść (wiązący tudzież pomostowy).

Zgodnie z takim rozróżnieniem, najwyraźniejszy efekt integracji powinny osiągnąć te Kościoły i związki wyznaniowe, które na scenę religijną wstępują z potencjałem pro-inkluzywnym, stosują inkluzywny dyskurs duszpasterski, wywołują u swoich konwertytów intensywną i trwałą zmianę społeczną i oferują otwartą sieć społeczną, w której przeważają słabe więzi społeczne, umożliwiające jej członkom akumulowanie pomostowego kapitału społecznego. Z tego typu „idealną” kombinacją czynników pro-integracyjnych możemy się spotkać w praktyce niezwykle rzadko, o wiele częściej wystąpi kombinacja różnych czynników, warunkująca ostateczny efekt.

Jeśli więc uznamy np. „wstępne” pro-integracyjne i pro-wykluczeniowe potencjały poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych, działających wśród Romów, zobaczymy, że kolejne czynniki mogą już to wzmacniać początkowy potencjał, już to zupełnie go eliminować. Np. przystąpienie społecznie wykluczonych Romów do grup religijnych z pro-integracyjnym potencjałem (wielkie, tradycyjne, zarejestrowane, większościowe, lokalnie dominujące) może zaowocować zakumulowaniem przez nich pomostowego kapitału społecznego nawet wówczas, gdy ich pozytywna zmiana społeczna nie będzie intensywna. Z tych względów może również dojść do znacznego wzmocnienia słabych więzi. Wyżej wymieniony efekt następuje jednak wtedy, kiedy lokalna religijna społeczność jest siecią otwartą, gotową przyjąć społecznie wykluczonych romskich członków. W tej sytuacji istotny staje się inkluzywny dyskurs duszpasterski, który otwiera społeczeństwo na wszelkie etniczne i społeczne grupy. Ważna jest wówczas także praca nie tylko z romską społecznością, ale i społeczeństwem większościowym<sup>50</sup>. Natomiast wejście społecznie wykluczonych Romów do religijnych grup z początkowym pro-wykluczeniowym potencjałem (małe, nietradycyjne, niezarejestrowane, mniejszościowe, lokalnie niedominujące) wywołuje w większości przypadków akumulowanie lub wzmocnienie kapitału wiążącego – Romowie nawiązują nowe rodzaje kontaktów w ramach swojej rodziny (redefinicja roli małżonków, komunikacji małżeńskiej itd.) oraz w przestrzeni społecznie

---

<sup>50</sup> *Myszę, że jest to bardzo popularny stereotyp, że gdyby Romowie postawili domy ze złota i wszyscy byli wykształceni, to i tak pozostaną ciągle tylko Romami. W pierwszej kolejności trzeba więc walczyć z tymi „przesądami”. Bo kto nie chce widzieć dobra – nie zobaczy go!* (badanie SIRONA 2010, zewnętrzny obserwator).

wykluczonej grupy (większość konwertuje zgodnie z liniami rodzinnymi lub rodowymi, co powoduje wzmocnienie i tak już silnych więzi rodzinnych). Zaangażowanie w „społeczną sieć hybrydyczną”, która z jednej strony zachowała charakter podstawowej sieci, z drugiej zaś funkcjonuje jako klasyczna sieć wtórna, wywołuje nie tylko wzmocnienie „silnych więzi”, ale buduje również sporo słabych więzi, ponieważ w ramach religijnych grup Romowie mogą je nawiązywać z romskimi członkami innych grup/osad oraz nie-Romami, członkami tej samej grupy religijnej. I tak, w niektórych konkretnych przypadkach zwiększenie kontaktów między Romami z innych osad (wizyty na spotkaniach modlitewnych – „słabe więzi”) zaowocowało powiększeniem liczby małżeństw między tymi Romami, a czasami nawet między Romami i nieromskimi wyznawcami<sup>51</sup>. Lokalne wykluczenie społeczne romskich osad prowadzi do tego, że wszelkimi sposobami szukają oni drogi wyjścia z owego wykluczenia, poszukują praktycznych i skutecznych sposobów przezwyciężenia kryzysowych sytuacji, które aplikuje im każdego dnia życie w wykluczeniu. Poprzez akumulowanie kapitału wiążącego w otwartej społeczności religijnej ze słabymi więziami, każdy z nich może znaleźć indywidualną „drogę wyjścia z biedy”.

Badanie wykazało, że także religijne grupy z początkowym potencjałem pro-wykluczeniowym, dzięki intensywnej pozytywnej zmianie społecznej i inkluzywnemu dyskursowi duszpasterskiemu, mogą prowadzić swoich członków do integracji społecznej. Duże znaczenie ma wówczas czynnik czasu, ale bez konkretnych przykładów udanej zmiany społecznej i bez pro-inkluzywnego dyskursu duszpasterskiego do owej integracji by nie doszło. W niektórych badanych miejscach to właśnie większościowe społeczeństwo zaczęło postrzegać Romów w lepszym świetle, a jedną z głównych tego przyczyn była skuteczność; Romowie konwertowali do konkretnego małego Kościoła jeszcze w latach 70. i 80. XX w., a dzisiaj działa w nim aktywnie już drugie czy trzecie pokolenie pierwszych konwertytów<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> [Z żoną poznaliśmy się tak:] Kiedy mamy nasze zjazdy, teraz też niedługo taki będzie, tam się spotykają zbory z każdego województwa, z Koszyc, ze wschodu... a tam spotykają się młodzi, poznają się, dobierają, wszystko... i my też tak się poznaliśmy. (...) Moja matka jest biała, ojciec z pochodzenia Węgier, a ja sobie wziąłem Romkę (SIRONA 2010, nieromski wyznawca). Zob. więcej T. Hrustič, *My nemáme rozdielov. Diskurz o etnicite a identite rómškých a nerómškých svedkov Jehovových na východnom Slovensku*, „Romano džaniben“, 2010, jevend, s. 27-43.

<sup>52</sup> Szkoda, że robicie to badanie tylko po to, żeby publikować, co się tu robi, bo nasi „Cyganie” mogliby być wzorem na całą Słowację. Dlatego, że oni tutaj są w większości Świadkami Jehowy i to ich zmieniło. Nie piją, nie palą, nie przesiadują w karczmach. No tak, pracy tu nie mają, ale tu są wszyscy bezrobotni. Ale mają piękne domy, auta, są porządni... Co się tyczy naszego współżycia we wsi – to nie jest problem. Oni tu przyjeżdżają, nawet nie wiem dlaczego, większość z tych młodych, żenią się tutaj albo wydają, zwyczajnie, ten ich

Zamknięcie grupy i ekskluzywny dyskurs duszpasterski<sup>53</sup> może w istotny sposób eliminować efekt pozytywnej zmiany społecznej i wpływać na wzmocnienie początkowego potencjału pro-wykluczeniowego. Podczas badania byliśmy w miejscowościach, w których integracja społeczna nie nastąpiła pomimo pozytywnej zmiany społecznej Romów. Stało się tak dlatego, że w pewnym momencie zaktywizował się dominujący tam duży Kościół, a obie społeczności religijne, tocząc konkurencyjną walkę, zastosowały ekskluzywny dyskurs duszpasterski, co nieuchronnie doprowadziło do konfliktu<sup>54</sup> (w romskiej osadzie) i pogłębienia barier (między Romami i nie-Romami), wbrew temu, że konwertyci romscy ulegli trwalej zmianie społecznej.

#### 4. WNIOSKI

Badanie SIRONA 2010, dotyczące wpływu zmiany społecznej i możliwości integracji lub wykluczenia społecznego religijnych społeczności, działających wśród Romów na Słowacji, przyniósł następujące wnioski:

- zmiana religijna często powoduje również zmianę społeczną (zestaw 14 wskaźników integracji społecznej dowiódł minimum 80-procentowej skuteczności zmiany społecznej, tj. zmiany nawyków, kompetencji i umiejętności społecznych u Romów, którzy przeszli wyraźną zmianę religijną);
- oceniana pozytywnie zmiana społeczna ma wysoki potencjał doprowadzenia do integracji ze społeczeństwem większościowym (pod warunkiem relatywnie niskich początkowych nakładów finansowych i kadrowych);
- kluczowym momentem zmiany społecznej jest uczestnictwo w sieci/grupie społecznej;
- partycypacja w sieci społecznej umożliwia jednostce/grupie zastąpienie początkowego niedostatku zasobów;
- społeczności religijne rozpoczynają działalność w społecznie wykluczonych grupach ze specyficzną ofertą sieci społecznych, które pozwalają Romom wejść w ich struktury. Oprócz zwiększonej liczby wierzących (kwestia religijności), dochodzi również do wyraźnej poprawy w dziedzi-

---

*partner przyjeżdża do nich...* (SIRONA 2010, zewnętrzny obserwator; w tym przypadku nie utajnialiśmy nazwy związku wyznaniowego).

<sup>53</sup> *Większość ich widzi tak, że wcześniej była tam cygańska osada, a teraz jest tam cygańska osada z sektą. Oni natomiast widzą to tak: była tu większość, która nas odrzucała, a teraz jest to większość, która ma zły Kościół* (SIRONA 2010, zewnętrzny obserwator).

<sup>54</sup> Jest interesujące, że możliwy konflikt/polaryzacja są niekiedy postrzegane jako pozytywne i interpretuje się je poprzez symbolikę biblijną. Więcej np.: L. Hrustičová, *Sociálne aspekty misie letničných hnutí medzi Rómami. Príklady zo Spiša* [w:] K. Kardis, M. Kardis (red.), *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernity*, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov 2010, s. 101.

nie umiejętności i nabywania kompetencji społecznych przez ich członków. Umiejętności i kompetencje utrzymują się nawet po ewentualnym odejściu z religijnej wspólnoty;

– wraz ze wstępem do lokalnych grup religijnych, zmienia się charakter romskich sieci społecznych i jakość ich kapitału społecznego. Oba te czynniki są wyjątkowo istotne w sytuacji niedostatku kapitału ekonomicznego (zasoby finansowe, zatrudnienie), z którym spotykamy się zwykle w wykluczonych społecznie osadach romskich;

– największy potencjał integracji społecznej ma ta zmiana religijna tudzież społeczna, która jest odbierana jako pozytywna przez społeczność większościową;

– liczne grupy religijne oferują sieci społeczne, w których Romowie mają możliwość rozwijać *romanipen* (pieśni religijne w języku romskim, *romani* jako język duszpasterski, wychowywanie romskich liderów itd.). Integracja społeczna przebiega wówczas równoległe do powstawania więzi w dotychczas izolowanych romskich społecznościach;

– z perspektywy trwałości zmiany społecznej konwertytów jest idealnie, kiedy przebiega ona w grupie na tym samym poziomie społecznym;

– pozytywna zmiana społecznie wykluczonych Romów nie prowadzi automatycznie do ich integracji ze społecznością większościową. Badanie potwierdziło, że do integracji społecznej dochodzi, kiedy większość zechce zaakceptować zmianę społeczną mniejszości i rzeczywiście „otworzyć” się na wykluczoną społeczność romską.

*Thum. Natalia Gancarz*



## LITERATURA:

- HRUSTIČ T., *Social change and some other factors of religious conversion among Roma in Eastern Slovakia* [w:] M. KOVÁČ, T. GÁL (red.), *Religious Change*, Chronos Bratislava 2010, s. 125-130.
- HRUSTIČ T., *My nemáme rozdielov. Diskurz o etnicite a identite rómskych a nerómskych svedkov Jehovových na východnom Slovensku*, „Romano džaniben“, 2010, jevend, s. 27-43.
- HRUSTIČOVÁ L., *Sociálne aspekty misie letničných hnutí medzi Rómami. Príklady zo Spiša* [w:] K. KARDIS, M. KARDIS (red.), *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernity*, Prešovská univerzita v Prešove, Prešov 2010, s. 95-108.
- KELLER J., *Nejistota a dôvera aneb k čemu je modernitě dobrá tradice*, Slon, Praha 2009.
- KOVÁČ M., JURÍK M., *Religiozita Rómov a aktivity cirkví vo vzťahu k Rómom* [w:] M. VAŠEČKA (red.), *Čačipen pal o Roma – Súhrnná správa a Rómoch na Slovensku*, Inštitút pre verejné otázky, Bratislava 2002, s. 127-143.
- KOVÁČ M., MANN A. B. (red.), *Boh všetko vidí – duchovný svet Rómov na Slovensku*, Chronos, Bratislava 2003.
- LIN N., *Social Capital. A Theory of Social Structure and Action*, Cambridge University Press, Cambridge 2006 [2001].
- MANN A. B., *Rómovia a viera pohľadom etnológa*, „Nové dimenzie“, 2008, t. VI, nr 3, s. 8-10.
- NOVOTNÁ E., *Sociologie sociálních skupin*, Grada, Praha 2010.
- PAYNE R. K., DEVOL P., DREUSSI-SMITH T., *Mosty z chudoby. Stratégie pre profesionálov a komunity*, Equilibria, Košice 2010.
- PODOLINSKÁ T., *Boh alebo satan? Úloha nového náboženského hnutia Slovo života v polarizácii rómskej kolónie v Plaveckom Štvrtku*, „Slovenský národopis“, 2003, t. 51, nr 1, s. 4-31.
- PODOLINSKÁ T., *Religious identity, process of christianization and missionary strategies among the Roma in Slovakia* [w:] *Penser l'Europe, Seminaire international. Religion and European Culture*, Bucharest 2004, s. 69-75.
- PODOLINSKÁ T., „Chocolate Mary“ – *Roma christianity as ethnic and cultural approximation of christianity among the Roma in Slovakia*, „Ethnologia Actualis Slovaca“, 2007, t. 7, nr 7, s. 60-75.
- PODOLINSKÁ T., *Nová rómska duchovná identita. Charizmatické hnutia medzi Rómami na Slovensku* [w:] G. KILIÁNOVÁ, E. KOWALSKÁ, E. KREKVIČOVÁ (red.), *My a tí druhí. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít v moderných spoločnostiach. Región strednej Európy*, VEDA, Bratislava 2009, s. 175-216.

- PODOLINSKÁ T., *The Religious Landscape in Post-communist Slovakia*, „Anthropological Journal of European Cultures“, 2010, Vol. 19, No. 1, s. 85-101.
- PODOLINSKÁ T., HRUSTIČ T., *Boh medzi bariérami. Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou*, Ústav etnológie SAV, Coreta, Bytča 2010.
- PUTNAM R. D., *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Touchstone Book, New York 2000.
- RADIČOVÁ I. (red.), *Atlas rómskych komunit na Slovensku*, Social Policy Analysis Centre, Inštitút pre verejné otázky, Krajské centrum pre rómske otázky, Bratislava 2004.

#### PUBLIKACJE ELEKTRONICZNE:

- Strona internetowa Projektu SIRONA 2010: <<http://www.uct.sav.sk/projektygranty.htm>> [dostęp: 6.08.2011 r.]
- Słowacki Urząd Statystyczny, Słowacki Spis Demograficzny z 2001: <[http://portal.statistics.sk/files/Sekcie/sek\\_600/Demografia/SODB/Tabulky/tab13.pdf](http://portal.statistics.sk/files/Sekcie/sek_600/Demografia/SODB/Tabulky/tab13.pdf)> [dostęp: 6.08.2011 r.]
- OZ Droga ku szczęściu, <<http://www.facebook.com/pages/Cesta-ku-%C5%A1%C5%A5astiu/150104991679373>> [dostęp: 7.08.2011 r.]
- Krajowy raport nt. Strategii Pomocy Społecznej i Wykluczenia Społecznego: <<http://www.socialnainkluzia.gov.sk/si/print.php?SMC=1&id=169>> [dostęp: 8.08.2011 r.]
- Ocena adekwatności wskaźników i ich wykorzystania w Programie Operacyjnym Zatrudnienie i Integracja Społeczna: <<http://www.esf.gov.sk/new/index.php?SMC=1&id=2095>> [dostęp: 6.08.2011 r.]
- Ministerstwo Kultury Słowacji, Wykaz zarejestrowanych Kościołów i związków wyznaniowych: <<http://www.culture.gov.sk/cirkvi-nabozenske-spolocnosti>> [dostęp: 6.08.2011 r.]
- Ministerstwo Spraw Wewnętrznych Słowacji, Informacje o Kościołach i związkach wyznaniowych: <<http://www.civil.gov.sk/archiv/casopis/2002/1312zc.htm>> [dostęp: 6.08.2011 r.]

*Tatiana Podolinská, Tomáš Hrustič*

**KAJ LIŽAL E RROMEN I DINAMÌKA LENQËRE RELIGIOZITETAQËRI  
DR-E SLOVAKÌA – KARING-I INTEGRÀCIA VAL KARING JEKH NEVO  
SOCIÀLO AVRIÇHUDIPEN?**

O artiklo sikavel so iklistilo katar-o rodlàrimàta, save tradine Slovakiaqëre rodlàrne dr-i mal e projektosqëri SIRONA 2010. Nakhavel tel-i analiza ververa sfëre e Rromenqëre zivipnasqëre, pe savenøe keren jizdipen oficalone aj naoficalone khanqerëncqëre misie thaj vi ververa dostimàta dr-e relàcia religialone grupençar. Pal-i skàla e sikavnenqëri pal-i sociàlo integràcia (SSI, gažikanes WIS), dikhlàrdøn o paruvimàta e rromane familienqëre, save si tel-i aktivitëta e religialone misienqëri. Dikhlàrdøn vi e dostipnasqëre relàcie, anda savenøe si somžene o rodlàrdine familie thaj, andar-aja perspektiva, vi o potenciàli e pro-integracialone (pro-inkluzialone) thaj pro-ekskluzialone socialone parametrenqëro.

*Tatiana Podolinská, Tomáš Hrustič*

**THE DYNAMICS OF RELIGIOUSNESS AMONG THE ROMA IN SLOVAKIA – A ROAD TO INTEGRATION OR SOCIAL EXCLUSION?**

The article presents the results of a research conducted by a group of Slovak researchers in the SIRONA 2010 project. Various spheres of life of Roma people influenced by the activity of registered and unofficial churches, religious groups and communities, have been put under analysis. The analysis, based on the indicators of social integration (WIS), referred to the changes affecting Roma societies subject to religious activity. The quality of social networks within the communities was examined, followed by the interpretation of their pro-integrative (pro-inclusive) or pro-exclusive potential.