

Marek Jakoubek (Pílzno, Czechy)

PRZYCZYNY „ROMSKIEJ” PRZESTĘPCZOŚCI

Niniejszy tekst próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy istnieje specyficzna przestępczość romska. Artykuł jest rezultatem badań realizowanych na zamówienie Wydziału Bezpieczeństwa Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Republiki Czeskiej, których przedmiotem miała być specyficzna „romska” przestępczość. W piśmie ministerialnym powiedziano nad to:

Zakładamy, że istnieje coś takiego [jak specyficznie romska przestępczość – *przyp. red.*]. Przy czym pod pojęciem przestępczości niespecyficznej rozumiemy taką, która jest udziałem kogokolwiek, kto używa podobnych sposobów (na przykład kradzieże w sklepach). Zakładamy, że specyficzną przestępczością, jest owa działalność popełniana przez jakąś szczególną grupę, w tym przypadku przez Romów. Specyficzną przestępczością są tedy takie rodzaje wykroczeń, których inne grupy nie popełniają, jak również szczególnie sposoby, których inni nie używają. Na takim opisie specyficznej przestępczości nam przede wszystkim zależy”.

Odpowiednie badania prowadzono od lipca do grudnia 2005 r., a ich terenowa część była realizowana w typowych okolicach Ustí nad Łabą i Karlovych Varach. Chociaż to studium opiera się na konkretnych poszukiwaniach w określonych miejscowościach, jest przede wszystkim próbą zaprezentowania całości badań i ich rezultatów na poziomie ogólnym. Celem jest więc określenie ogólnych parametrów analizowanych praktyk społecznych. Równocześnie tekst stara się objaśnić koncepcję i terminologię warsztatu badawczego, niezbędnego do uściślenia zakresu badań, odpowiadającego zakresowi przedmiotu.

1. OKREŚLENIE OBSZARU ROZWAŻAŃ ALBO ODNIESIENIE DO SPECYFICZNEJ KULTURY

Jeżeli skupimy się na specyficznej „romskiej” przestępczości, nie unikniemy pytania o to, kto jest „Romem”. Zgodnie z tytułem tego rozdziału, odpowiedź na pytanie o specyficzną „romską” przestępczość będzie się opierać na kulturowym wyodrębnieniu badanej grupy. Najprościej mówiąc, za „Romów” będziemy uważać nosicieli specyficznych wzorców kulturowych lub odrębnej kultury, określonej przez nas, jako „tradycyjnie romską”. Takie ograniczenie różni się w wielu aspektach od popularnego określenia Rom/Cygan i umożliwia przyjęcie ściślejszych kryteriów.

Wyodrębniając odpowiednią grupę nosicieli specyficznej kultury („Romów”) przyjmujemy, że ta grupa jest określana tylko stałymi kryteriami, przy czym inne spojrzenia są w tym wypadku nieważne. Innymi słowy, problematyką „romskiej” przestępczości będziemy się zajmować od strony kultury, a inne determinanty (językowe, antropologii fizycznej) zostawimy na boku. Tych uwarunkowań oczywiście nie lekceważymy, trwamy jednak przy tym, że odnoszą się do innego tematu. Podstawą wyboru takiej koncepcji jest dążenie do maksymalnego dystansowania się od wszelkich pojęć wychodzących z uprzedzeń, że przestępczość jest dziedziczna, czyli że „Romowie” mają przestępczość we krwi itd., które są w naszym społeczeństwie poglądem stereotypowym. Wychodząc z definicji o niegenetycznym charakterze kultury zakładamy, że ta koncepcja i odpowiadający jej zakres są wielce odpowiednim polem do ujęcia „romskiej” przestępczości, ponieważ (mylne i niebezpieczne) uprzedzenia zostają odrzucone *a priori*.

Aby jednak w tym kontekście nie doszło do nieporozumień, pozwolimy sobie zebrać w skrócie podstawowe atrybuty kultury w ujęciu antropologicznym. Standardowa koncepcja nauk społecznych wychodzi z założeń, że kultura jest:

Niedziedziczna. Kultura jest tedy *wyuczona*, jest przez każdego osobnika od narodzenia w ciągu życia *oswajana* w procesie socjalizacji, ewentualnie enkulturacji. Kultura nie jest instynktowna, wrodzona albo przenoszona biologicznie, dlatego *objaśnienia ze stanowiska dziedziczności są niedopuszczalne w problematyce kulturowej*¹. „Romowie” tutaj *nie zostaną wyodrębnieni ze względu na specyficzne znamiona ciała* (ciemna barwa skóry, włosów, oczu itd.), ale tylko i wyłącznie przez partycypację w odpowiedniej

1. G. P. Murdock, *The Science of Culture* [w:] *Idem, Culture and Society*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1969, s. 66.

(romskiej) kulturze, przy czym znajomość tejże uzyskali bądź wychowaniem w dzieciństwie, bądź późniejszą socjalizacją.

Przekazywana. Inaczej mówiąc: *Kultura jest socjalna*². Kultura nie może więc istnieć bez odpowiadającej jej społeczności³, prościej mówiąc: każdej oryginalnej kulturze odpowiada swoista społeczność. Rzeczywiście, *kultura jest sposobem żywota charakterystycznym dla danej społeczności*⁴, w jej ramach jest przekazywana, przechowywana, wymagana etc. Między określoną kulturą a konkretną społecznością panuje wzajemna zależność, jedna odpowiada drugiej i tylko jej, przeto kto nie jest członkiem społeczności, nie jest też nosicielem kultury „tej” społeczności. Jeżeli jest tak, że (dana) kultura potrzebuje i wymaga (konkretnej) społeczności, jest oczywiste, że osobnik przejmuje kulturę grupy, w której się znajduje i egzystuje. W naszym przypadku będziemy więc hipotetycznie pojmować specyficzną (romską) przestępczość jako przejaw konkretnej kultury danej społeczności, za jej członków zaś będziemy uważać tylko te osoby, które partycypują w strukturach i przekazach tych społeczeństw: informacyjnych, finansowych, komunikacyjnych, krewniczych, moralnych i innych.

Adaptacyjna. Znaczy to, że konkretny kształt jakiegokolwiek kultury wynika z *dostosowania do konkretnego środowiska, które dana społeczność zajmuje*. Każda kultura nabywa swoje własności w procesie adaptacji do otoczenia, przy czym większość jego składników gra w tym procesie określone zadanie; jeżeli jest inaczej, to jakaś część kultury okaże się w danym środowisku niefunkcjonalna, wtedy często dochodzi do jej stopniowej marginalizacji, aż wreszcie zaniku. Kultura jest więc wyraźnie „dynamiczna” a jej poszczególne działy, podobnie jak całość – mogą okazać się w nowym środowisku (na przykład dzięki migracji danej grupy lub zmian wywołanych upływem czasu) niefunkcjonalne, a zatem niemożliwe do zachowania.

2. G. P. Murdock, *Fundamental Characteristic of Culture* [w:] *Ibidem*, s. 81.

3. A. L. Kroeber, *The Nature of Culture* [w:] *Idem, Anthropology. Culture Patterns and Processes*, A Harvest/HBJ Book, New York and London 1963, s. 60.

4. R. Linton, *The Cultural Background of Personality*, Appleton-Century-Crofts, INC, New York 1945, s. 30.

2. TRADYCYJNA ROMSKA KULTURA – PIERWSZE ŹRÓDŁO „ROMSKIEJ” PRZESTĘPCZOŚCI

Za pierwsze źródło „romskiej” przestępczości uznajemy przemijające relikty tradycyjnej kultury romskiej.

2.1. Typowe cechy tradycyjnej romskiej kultury

W tekście tym posługujemy się pojęciem tradycyjnej romskiej kultury. Źródłowa wartość tej koncepcji spoczywa w idealnie typowym (w Weberowskim sensie), ogólnym ujęciu, umożliwiającym porównanie różnorodności konkretnych sytuacji w poszczególnych miejscowościach i prowadzenie rozbioru danej tematyki na ogólnym poziomie. Ponieważ celem niniejszego artykułu jest analiza ogólnych znamion „romskiej przestępczości”, oczywistym jest, że przyjęta koncepcja pozwala dokładnie i adekwatnie ją przeprowadzić.

Podstawą tradycyjnej romskiej kultury jest socjalna organizacja, której bazą jest pokrewieństwo (podstawową jednostką romskich osad są wszak specyficzne krewniacze skupiska⁵). Pokrewieństwo funkcjonuje tutaj jako swoisty idiom, przez nie są wyrażane (i legitymizowane) wszystkie inne stosunki, należące na przykład do sfery ekonomicznej, politycznej czy moralnej⁶.

2.1.1. Problem prawdy i jej pojmowanie w tradycyjnej romskiej kulturze (w opozycji do pojęć społeczności większościowej)

Rodzinne wartości stanowią dla większości Romów absolutną podstawę⁷, do nich należy także prawda. W miejsce wierności prawdzie (w sposobie jej pojmowania większościowego społeczności) spotykamy się w romskich osadach z ideałem wierności rodzinie. Prawda nie jest w romskiej osadzie rozumiana, jako wartość niezależna od rodzinnych więzi, lecz im w pełni podlega. Dla mieszkańców romskich osad (ewentualnie nosicieli odpowiedniej kultury) prawda rzeczywistości nie jest oceniana neutralnie, nie dotyczy

5. Zob. L. Budilová, *Cigánská příbuzenská skupina. Antropologická perspektiva* [w:] P. Mareš, O. Hofírek i in., *Sociální reprodukce a integrace: ideály a meze*, Masarykova univerzita a Mezinárodní politologický ústav, Brno 2007, s. 203–221.

6. M. Jakoubek, *Romové – konec (ne)jediného mýtu. Tractatus Culturo(mo)logicus*, Socioklub, Praha 2004.

7. A. Fraser, *Cikáni*, Nakladatelství lidové noviny, Praha 1998, s. 254.

jej kategoria „obiektywna”, znajdująca się poza dobrem lub złem, ale na opak – prawda jest dla nich moralnie obciążona (prawda jest dobra), a więc nie uwierzą, że mogłaby szkodzić, jakkolwiek by się o prawdzie mówiło (dalej się przekonamy, że rozstrzygającym punktem prawdy, tożsamym z dobrem czy sprawiedliwością jest w romskiej osadzie rodzina). Innymi słowy, prawda nie jest w romskiej osadzie pojmowana jako „obiektywna”, lecz rozumie się ją w kategoriach „relatywnych”, w etymologicznym znaczeniu słowa „odnoszące się do” – subiektu (tutaj jest to rodzina), jego zamiarów, nadziei i celów. *Prawdziwe jest więc tutaj to, co jest (jednocześnie) dobre (dla rodziny).*

2.1.2. Problem odpowiedzialności

W romskiej kulturze tradycyjnej jednostka jest silnie zakorzeniona w rodzinnych powiązaniach. Tożsamość nie jest rozumiana, jako niezależność osoby, ale jako jasna pozycja w obrębie rodziny. W związku z tym rysem kulturowym istnieje odmienny stosunek do osobistej odpowiedzialności człowieka. Upraszczając można powiedzieć, że w romskiej osadzie jednostka (członek rodziny) nie odpowiada za swe czyny; odpowiedzialność przyjmuje rodzina, jako całość. Zbiorowa tożsamość wyraźnie dominuje tutaj nad tożsamością indywidualną, tak że jest możliwa zamiana poszczególnych członków danej rodziny między sobą. Dlatego przynależny do rodziny jest w romskiej osadzie *zastępowalny innym jej uczestnikiem*⁸. Jeśli na przykład członek rodziny dopuści się występku, rodzina (względnie rodzinny autorytet) sama określi, kto za czyn poniesie odpowiedzialność. Często bywało, że *zamiast rzeczywistego winnego, przez ogół [...] rodziny wybrany zostawał zastępca, któremu kara mniej zaszkodziła niż winnemu*⁹; dlatego każdy członek rodziny musi być gotowy, aby *wziąć na siebie skutki karalnego czy innego aspołecznego zachowania (podać się za przestępcę, brać winę na siebie...)*¹⁰, ale tegoż samego może oczekiwać, gdy on sam będzie winny.

W kulturze romskich osad obowiązuje w znacznej mierze prawo winy kolektywnej, tak więc *błąd, który popełniła jednostka, traktuje się, jako błąd całej rodziny*¹¹. Ta sama zasada obowiązuje i w przeciwnym przypad-

8. M. Hübschmannová, *Několik poznámek k hodnotám Romů* [w:] *Romové v ČR*, Socioklub, Praha 1999, s. 32.

9. *Ibidem*.

10. K. Večerka, *Romové a sociální patologie* [w:] *Romové v ČR*, Socioklub, Praha 1999, s. 433.

11. J. P. Liégeois, *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Academia Istropolitana, Bratislava 1995, s. 75; E. Šúryová, *Rómovia a kriminalita*, „Sociológia” nr 33 (5) 2001, s. 476.

ku, godny szacunku czyn członka rodziny zwiększa prestiż jej całej. Bez względu na to, czy czyn jest dziełem jednostki, czy grupy, mówi się o nim w pojęciu zbiorowym: *zrobili to Czerweniakowcy*. Podmiotem akcji jest cała rodzina i na nią spada cała odpowiedzialność. Równocześnie jednak w romskiej osadzie to rodzina jest za wszystko odpowiedzialna, nie jednostka. Rodziny, w romskiej osadzie *nie można traktować jako skupiska jednostek, ale jako całość, która wobec swojego otoczenia występuje wspólnie*¹².

Rodzina (ewentualnie rodzinny autorytet) ma też możliwość anulowania decyzji (i płynących z niej zobowiązań) swojego członka, który potem poddaje się werdyktowi, a osobiste zobowiązanie przestaje być dla niego ważne i po rodzinnym *veto* nie czuje się absolutnie odpowiedzialny. Tak więc, *jeżeli Rom coś obieca, a jego rodzina z tym się nie zgodzi, nie czuje się związany obietnicą*¹³.

Reasumując: moralność w romskiej osadzie nie jest problemem jednostki, uwarunkowanej jej cechami osobistymi, które przejawiają się w czynach, ale zależy od całej rodziny, której jest członkiem; moralność jest zależnością kolektywną, jej podmiotem jest rodzina, jako całość.

2.1.3. Problem moralności, czyli rodzina – podmiot i wzorcowy punkt norm moralnych

Cała problematyka wartości i norm w kulturze romskich osad charakteryzuje się tym, że normy moralne są egzekwowane tylko w stosunku do członków rodziny, a nie względem innych rodzin, innych romskich grup czy w stosunku do populacji większościowej. „In-group” – zamkniętą grupę tworzą tylko członkowie rodziny. W tym sensie jest moralnie dopuszczalne oszukiwać i okradać wszystkich innych. *Gdy Cygan ukradnie coś Cyganowi z innej grupy [subetnicznej – przyp. aut.] albo człowiekowi pochodzenia niecygańskiego, uznaje się to za chwalebny uczynek. Nic złego nie widzi się ani w okłamywaniu obcego Cygana: „Rumungrowi nie musi się dotrzymać słowa, gadzowi również”*¹⁴. Przecież szczególnie *te predzał gadzeske pre godi* (‘podejść’, ‘okłamać gadźa) było zawsze wartościowane, jako drobne zwycięstwo nad nie-swym¹⁵. Zdarzały się kradzieże i inne przejawy pas-

12. E. Šúryová, *ibidem*.

13. H. Frištěnská, P. Višek, *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, VCVS, o.p.s., Praha 2002, s. 128.

14. J. Marušiáková, *Vztáhy medzi skupinami Cigánov*, „Slovenský národopis” nr 36, 1988, s. 66-67.

15. M. Hübschmannová, *idem*, s. 32.

żytnictwa popełniane na nie-Romach [...], uważane [w przeciwieństwie do sytuacji, gdy ich celem byłby członek własnej grupy – *przyp. aut.*] [...] za korzystne dla grupy¹⁶.

Tak zwaną „my-grupę”, utworzoną z członków formacji krewniaczej, możemy uznać za H. Bergsonem za *społeczność zamkniętą*, której definicyjnym znakiem jest właśnie to, że w każdej chwili liczy ona określoną liczbę jednostek i wyklucza innych¹⁷, w przeciwieństwie do *społeczności otwartej*, w której partycypuje (choćby tylko potencjalnie) cała ludzkość.

Obie społeczności różnią się między innymi właśnie swoim rozumieniem moralności, przy czym między *społecznością otwartą* a *zamkniętą* nie ma rozdziału stopniowego, ale *mentalny*¹⁸, ponieważ moralność *społeczności otwartej* jest (według tej koncepcji) obowiązująca dla całej ludzkości; w *społeczności zamkniętej* moralność dotyczy tylko jej członków – i tak właśnie jest w romskich (krewniaczych) grupach.

2.2. W jaki sposób przytoczone cechy związane są z przestępczością?

Nosicielami tradycyjnej romskiej kultury są przede wszystkim członkowie konkretnych rodzin. Konkretna rodzina (albo jej członkowie) – i tylko ona – przedstawia dla danej jednostki „moralną komunę”, bowiem jest jej członkiem. Etyczne zasady obowiązujące w jej ramach nie odnoszą się do osób spoza granic rodziny. Znaczą to, że choć w obrębie „moralnej komuny” obowiązują ściśle etyczne zasady, jak na przykład: *nie kradnij, nie oszukuj, nie kłam* i tak dalej, których przestrzeganie wymusza społeczna kontrola, połączona z wyraźnymi sankcjami za ich naruszanie, *do osób spoza grupy krewniaczej te zasady się nie odnoszą*. Oszukać niespokrewnione osoby, okraść je czy okłamać – takie czyny są dopuszczalne, z takimi czynami nie wiąże się etycznych norm akceptowanych i wymaganych w ramach własnej grupy krewniaczej.

Przypuszczamy, że właśnie w tym stanie rzeczy tkwi jedna z przyczyn „romskiej przestępczości”, ponieważ kradzież, oszustwo, kłamstwo czy też inne przewinienie (z punktu widzenia grupy większościowej) przeciw ludziom, którzy nie należą do rodziny, nie jest moralnym występkiem, albo nie jest w ogóle uważane za godne potępienia, ba odwrotnie! Jak wynika

16. J. Horváthová, *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, MŠMT, Praha 1998, s. 14.

17. H. Bergson, *Dvojí pramen mravnosti a náboženství*, Jan Laichter, Praha 1936, s. 23.

18. *Ibidem*.

z badań różnych grup, to *kradzież* [poza własną grupą – *przyp. aut.*] *różne grupy Cyganów traktowały, jako akt osobistej odwagi i bohaterstwa*¹⁹.

Podsumujmy: specyfika społeczna organizacji tradycyjnej romskiej kultury, której fundamentem jest pokrewieństwo a podstawowymi jednostkami szczególne związki krewniacze, odznacza się, między innymi, oryginalnymi normami w sferze danej kultury. Jej punktem centralnym jest między innymi wyraźnie prorodzinie ukierunkowana moralność, w której normy i zasady etyczne odnoszą się tylko do członków danej grupy (czyli do krewniaków).

* * *

Oprócz wyżej wymienionych zjawisk, które można – w związku z przyczynami przestępczości danych grup – uważać za kluczowe, pokrewieństwo odgrywa znaczną rolę i w innych sferach danej problematyki, dotyczących uczestników tradycyjnej romskiej kultury. Zasada pokrewieństwa ma również tendencję przenikania do większości obszarów, które dotyczą naszego tematu – przestępczości, nawet, jeżeli nie wpływa w jakiś typowy sposób na ich charakter, przebieg czy realizację (sprzedaż i używanie narkotyków, praca na czarno, kradzieże, lichwa itd., itp.). Ta teza obowiązuje zarówno w sytuacji, gdy nosiciele tradycyjnej romskiej kultury popełniają czyny karalne, jak też kiedy są ich ofiarami.

Otóż, jeżeli mówimy o nosicielach tradycyjnej kultury romskiej, musimy się liczyć z wszechobecnością rodziny. Rodzina odgrywa centralną rolę w życiu nosicieli badanej kultury, określa i wpływa na większość ich czynności, życiowych wyborów lub zainteresowań i nie inaczej jest w przypadku uczestnictwa konkretnych osób w sprawach zaliczanych do kategorii przestępczości. Jeżeli nosiciele romskiej kultury tradycyjnej pracują na czarno, będą prawdopodobnie tak czynić w „rodzinnej firmie”. Jeżeli nosiciele romskiej kultury tradycyjnej jeżdżą za granicę, powiedzmy do Niemiec, na złomowiska, po akumulatory samochodowe lub stare meble i domowe urządzenia, będą to robić także w rodzinnej „brygadzie roboczej”. Wyprawa taka składać się będzie (z punktu widzenia jednego z uczestników) z dwóch braci, trzech stryjów (jeden z nich jest jego kumem), dwóch kuzynów, dwóch szwagrów i teścia oraz syna brata, który jest zarazem jego chrześniakiem. Jeżeli nosiciele tradycyjnej romskiej kultury handlują narkotykami, jej członkowie przede wszystkim zadbają o to, aby rodzina „miała dość dla siebie” – do sprzedaży przeznaczona jest dopiero „reszta towaru”. Mamy tu do czy-

19. E. Horváthová, *Cigáni na Slovensku*, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1964, s. 221.

nienia z fenomenem, do którego analogii trudno byłoby szukać w populacji większościowej.

Podobnie jak w powyższych przykładach, rodzina i rodzinne prawo odgrywa ważną rolę w innych działaniach kryminalnych, w których nosiciele tradycyjnej romskiej kultury partycypują, jako przestępcy lub jako ofiary. Konkretnie działania różnią się, społeczny podmiot – rodzina – zostaje. Jeśli więc zastanowić się nad właściwością specyficznej „romskiej” przestępczości, można skonstatować, że to właśnie wszędzie obecna familiarność, przenikająca wszelkie sfery życia wspomnianych grup (zatem i przestępczości) jest owym szukanym komponentem. W świetle analizy uwidacznia się, że cechą romskiej przestępczości jest jej rodzinny charakter.

* * *

Ukazaliśmy wybrane aspekty tradycyjnej romskiej kultury, które mogą być źródłem zachowań, klasyfikowanych w perspektywie większościowej społeczności, jako przestępcze. Opis ten dotyczy modelu tradycyjnej romskiej kultury, inaczej – kultury romskich osad. W konkretnych badanych miejscowościach występują niektóre tylko wątki tego modelu i w praktyce odnotowuje się znaczne od niego odstępstwa.

Chociaż więc mamy dowody na to, że charakter socjalnej organizacji badanych miejscowości wykazuje rysy zbliżone do porządku typowych romskich osad, trzeba pamiętać, że prezentowany model jest kontaminowany wieloma wpływami, które jego zwartość, przejrzystość i możliwości wyjaśniania, w niektórych punktach zaciemniają.

3. KULTURA BIEDY – DRUGIE ŹRÓDŁO „ROMSKIEJ” PRZESTĘPCZOŚCI

O „romskich gettach” mówi się, jako o miejscach socjalnie wykluczonych. I ta perspektywa dokładnie oddaje ich podstawową istotę. Jeżeli potraktujemy *wykluczenie socjalne*, jako całość, złożoną z kilku głównych poziomów, okaże się, że w większości wypadków wybrane miejscowości będą odpowiadać parametrom tej definicji. Znaczna większość mieszkańców „romskich gett” znajduje się w sytuacji przestrzennego, ekonomicznego, socjalnego (w węższym sensie), kulturalnego, politycznego i symbolicznego wykluczenia.

Przewaga mieszkańców „romskich gett” ma wielce ograniczony dostęp do rynku pracy, jest wpychana do szarej sfery ekonomicznej i ogólnie cierpi

na niedostatek kapitału ekonomicznego. Znajduje się w podobnej sytuacji w odniesieniu do kapitału społecznego, bo większość z nich ma tylko skromną – jeżeli nie żadną – „sieć kontaktów” poza związkami krewniczymi. Stąd ich sieci społeczne mają bardzo zamknięty charakter, co między innymi bardzo ogranicza ich udział w instytucjach społeczeństwa większościowego. Nieszczerólny jest też ich kapitał kulturalny, szczególnie widoczny jest brak wykształcenia oraz zawodowych kompetencji. Można również powiedzieć, że gros mieszkańców „romskich gett” pozbawiona jest równego dostępu do praw politycznych, które dostępne są innym. Podobnie, w „romskich gettach” brak formalnych instytucji politycznych, a mieszkańcy „romskich gett” nie uczestniczą w tych instytucjach poza osadami. Na symbolicznym poziomie obywatele osad są stygmatyzowani przez społeczność większością wedle takich kryteriów, jak np. kolor skóry, specyficzny wariant języka mówionego, typowe nazwiska, charakterystyczne komunikowanie się niewerbalne, sposób ubierania itd., traktowanych osobno lub w ich kombinacjach.

3.1. Od socjalnego wykluczenia do kultury biedoty

Spróbujmy pójść jeszcze dalej i stwierdzić, że mieszkańcy socjalnie wykluczonych miejscowości, określanych, jako „romskie getta” są *nosicielami specyficznego wzorca kulturowego*, który jest rezultatem reakcji i adaptacji na długotrwałą biedę, równoznaczną z socjalnym, symbolicznym i przestrzennym wykluczeniem. Tym wzorcem kulturowym jest właśnie *kultura biedoty*. Specyficzny wzorzec kulturowy, postrzegany, jako kultura biedoty, jest więc *rodzajem adaptacji a także reakcji biednych na ich marginesową pozycję w urzędzonym klasowo, wysoce indywidualistycznym, kapitalistycznym społeczeństwie*²⁰, przy czym *wiele rysów kultury biedoty możemy uważać za lokalne, spontaniczne usiłowanie zaspokajania swoich potrzeb, których biednym instytucje i organa społeczności większościowej nie zapewniają dlatego, że biedacy nie są zdolni wykorzystać tych instytucji i nie mogą sobie na to pozwolić, ponieważ są niewykształceni i nieufni*.

Kultura biedoty jest *subkulturą współczesnej zintegrowanej społeczności* i jest od niej w wielu punktach zależna. Z drugiej strony działa, jako relatywnie autonomiczny system, z większością klasycznych atrybutów takiego tworu, *ma własną strukturę i wewnętrzną logikę i własny sposób życia przekazywany w rodzinach z generacji na generację*²¹. Kultura biedoty zatem

20. O. Lewis, *The Culture of Poverty*, „Scientific American” nr 215 (4), 2006, s. 405.

21. *Ibidem*, s. 402.



Dzielnica biedy – Topana (fot. P. Majewski, 2006)

nie jest tylko przykładem cierpienia i bezradności, czyli stanem niedostatku wszystkiego. Jest to kultura w tradycyjnym antropologicznym pojęciu, tedy taka, która dostarcza ludzkim istotom recepty na życie, gotowego zbioru sposobów rozwiązywania problemów i stąd pełni ważną funkcję adaptacyjną²².

Ten charakterystyczny wzorzec, którego jądrem jest zespół alternatywnych wartości i pochodzące od nich zachowania, wprawdzie danym ludziom umożliwia w konkretnym położeniu (prze)żyć i wytrzymać, jednocześnie jednak uniemożliwia wejście do struktur społeczności większościowej. Ci ludzie nie są zdolni „uchwycić szansy” zmiany życiowego stylu, która im się trafi, ani wykorzystać programów proponowanych im czy to przez państwo, czy instytucje pozarządowe. Jeżeli przy tym dojdzie do utrwalenia wzorów kultury biedy (czyli dostosowania się do długotrwałej biedy jako *życiowej strategii*), wtedy ta tendencja może się reprodukować i przechodzić na kolejne generacje, tak że następne pokolenia są na nią całkowicie otwarte.

Za charakterystyczne rysy tego specyficznego systemu kulturowego uważane są zwłaszcza: brak zaufania w stosunku do instytucji państwowych, solidarność ograniczona przede wszystkim do rodziny nuklearnej (czasem rozszerzonej), strategia skierowana na terażniejszość, brak majątku, zamknięty system ekonomiczny charakteryzujący się zastawianiem rzeczy i pożyczaniem pieniędzy na wysokie procenty, wysoka tolerancja w sto-

22. *Ibidem*.

sunku do patologii społecznych i tendencja do ulegania im, wczesne doświadczenia seksualne, wysoka rozrodczość i częste występowanie rodzin/gospodarstw domowych typu matrylokalnego (*domostw, których zdolność do życia zależy od zarobków kobiet, przy czym kontakty mężczyzny z jego prokreacyjną rodziną są zwykle swobodne i niestale; wtedy dla żonatego mężczyzny gospodarstwo matki staje się „domem”*), częste poczucie fatalizmu, w przypadku mężczyzn słabe *ego* przejawiające się samochwalstwem i podkreślaniem własnej męskości itd.

* * *

Jeżeli porównamy wyżej wymienione parametry socjalno-ekonomiczne, a także konkretne (dla danej pojęciowej definicji) wzorce czy ich elementy, ze sposobem życia w przeważającej większości „romskich gett” wraz z ich społecznym kontekstem, konkluzja będzie ewidentna: potraktowanie wzorów zachowań znakomitej większości mieszkańców „romskich gett”, jako składające się na kulturę biedoty – jest zasadne.

3.1.1. Kultura biedoty a Romowie

Wzory zachowań ludzi w „romskich gettach” mogą zostać zakwalifikowane *albo* jako tradycyjna romska kultura (być może jej relikty), *albo* jako kultura biedoty, a sami ludzie również – jako nosiciele tradycyjnej romskiej kultury, lub jako nosiciele kultury biedoty. Z metodologiczno-epistemologicznych względów nie można jednak orzec, że są Romami (w sensie *nosicieli tradycyjnej romskiej kultury*), a *jednocześnie* nosicielami kultury biedoty. Inaczej mówiąc – właśnie z przedstawionych przyczyn, jeżeli myślimy o kulturze biedoty i jej nosicielach, *nie możemy* (jeśli chcemy utrzymać się w ramach przyjętej koncepcji) *już mówić o Romach*.

Co przy tym mamy na myśli, mówiąc o *tych* wzorcach lub elementach wspomnianych kultur? Niektóre rysy tradycyjnej romskiej kultury i kultury biedoty są identyczne (wysoka rozrodczość, niewiara w państwowe instytucje, strategia życiowa skierowana na teraźniejszość, (domowa) przemoc mężczyzn wobec kobiet, brak prywatnego majątku, wspólnota (majątku, finansów, pożywienia etc.) i wszechobecna wzajemność w ramach szerszych (krewniaczych) sieci, znaczna tolerancja do wszelkich typów socjalnych patologii...). Tak więc w każdym przypadku z osobna, jak też i rozpatrując zjawisko ogólnie, niemożliwe jest ostateczne rozstrzygnięcie, co rzeczywiście należy do tradycyjnej romskiej kultury, a co do kultury biedoty; w *rzeczywi-*



Dzielnica biedy – Topana (fot. P. Majewski, 2006)

stości wszakże nie przynależy nigdzie, w tym tkwi jądro danej problematyki, ponieważ te własności, jako elementy romskiej kultury czy kultury biedy nie znajdują się *out there*, ale *jako takie* (czyli zarówno *ich części*, jak też cechy należące...) istnieją jedynie, jako rezultat definicji.

3.2. *Intermezzo* – relikty tradycyjnej romskiej kultury *versus* kultura biedy

Podczas dotychczasowych dociekań o (możliwych) źródłach przestępczości w tak zwanych „romskich gettach”, prezentowaliśmy dwa możliwe schematy interpretacyjne. Pierwszym było spojrzenie na te enklawy, jako na miejsca, w których trwa tradycyjna romska kultura (przesycona wpływami zewnętrznymi), drugim zaś traktowanie mieszkańców tych osad, jako nosiciele kultury biedy. Obie koncepcje różnią się przy tym w punkcie zasadniczym: pierwsza z nich odpowiada sytuacji interpretowanej, jako wyraz specyficznej *tradycji*, druga zaś jest wynikiem aktualnej *adaptacji*. I choć między obu ukazanymi perspektywami istnieje pewne pojęciowe napięcie, fakt ten nie powinien zbytnio dziwić. Oba pojęcia są przecież z wielu powodów organicznie powiązane i owa podwójność jest raczej ułatwieniem w rozumieniu sytuacji, niż przeszkodą.

3.3. Kultura biedy a przestępczość

Mieszkańcom „romskich gett” nie oplaca się legalnie pracować z wielu przyczyn. Przez legalne zatrudnienie rodzina straciłaby przecież pomoc socjalną. Wielu mieszkańców „romskich gett” ma zaciągnięte długi (np. mandaty za wykroczenia drogowe, kradzieże, jazdę bez biletu; nie płaci alimentów, czynszu itp., podejmuje kredyty i pożyczki etc.). Przy legalnej pracy potrącano by im z płacy na poczet ich długów (często tak się dzieje), czego skutki ponosiłaby rodzina, której budżet automatycznie by się zmniejszył. Dla wielu mieszkańców „romskich osad” *życie uzależnione od pomocy socjalnej stało się więc sensowną alternatywą*. Innymi słowy – w ich sytuacji jest *rozumną* rezygnacja z jakichkolwiek prób uniezależnienia się od pomocy państwa²³. Ale, ponieważ zasilek socjalny jest stosunkowo mały, budżet domowy bywa uzupełniany dochodami z innej działalności, często nielegalnymi. Abyśmy jednak zrozumieli sytuację w odpowiedniej perspektywie, wróćmy do pojęcia kultury biedy i spójrzmy na te działania, jako na wyraz adaptacyjnej strategii jednostek w konkretnych warunkach życiowych. Jednym z bardzo ważnych elementów wywołujących, w przypadku nosicieli kultury biedy, potencjalne zachowania, kwalifikowane przez społeczność większościową jako kryminalne, jest fakt, że aby (prze)żyć w danych warunkach, należy przyjąć zbiór wartości oraz związane z nim wzory zachowań, które są odmienne od norm społeczeństwa większościowego i często dość ostro z nimi kontrastują. Jeżeli w większościowym społeczeństwie istnieją wartości i imperatywy (choćby na poziomie niespełnionego ideału), jak np. *nie kraść, nie oszukiwać, nie kłamać*, to są to takie walory, które do życia w „getcie” (albo w kontaktach jego mieszkańców z członkami czy instytucjami społeczeństwa dominującego) są właściwie zbyteczne, a ich respektowanie jest dla jednostki wyraźnie *niezręczne*, a nawet obłożone sankcjami (egzekwowanymi na przykład przez rodziców, rówieśników lub kolegów). Tym samym zachowanie ich podlega społecznej kontroli. Najkrócej: aby ludzie mogli (prze)żyć w warunkach kultury biedy [tj. niskiej klasy społecznej – *przypr. red.*], nie mogą się kierować wartościami i ideałami wyższej od siebie klasy, dlatego że takie zachowanie przyniosło by im więcej szkody niż pożytku.

Opisana sytuacja jest na poziomie strukturalnym dość podobna w odniesieniu do pierwszego źródła „romskiej” przestępczości – tradycyjnej romskiej kultury. W obu przypadkach można za potencjalną skłonność kryminalną (wedle optyki społeczności większościowej) uważać fakt, że dane

23. Por. Z. Konopásek, *Estetika sociálního státu. O krizi reprezentace (nejen) sociálního zabezpečení*, G plus G, Praha 1998, s. 101–102.

osoby nie są uczestnikami większościowego systemu wartości (hierarchia wartości, wiodące ideały etc.), lecz wyznają wartości odmienne i to nie tylko w sensie odmiennej akcentacji lub jej wariacji, ale w sensie odmienności stosunkowo radykalnej (chodzi o *inne* systemy wartości). W obu przypadkach łatwiej mówić o samodzielnym społeczeństwie, które od społeczności większościowej różni się odmiennym normatywnym systemem, przy czym problem (w stosunku do przestępczości członka tego społeczeństwa) polega na tym, że ludzie w obu przypadkach nie czują głębszych moralnych zobowiązań wobec członków grupy większościowej: w ani jednym przypadku członkowie grupy większościowej nie są uważani za członków własnej moralnej wspólnoty, a więc względem nich dopuszczalne są – na poziomie etycznym – jakiegokolwiek zachowania (z którymi nie są związane żadne etyczne zasady, ograniczenia czy sankcje). Podstawowa różnica w danej sytuacji polega na tym, że w przypadku tradycyjnej romskiej kultury sytuacja, normy i zachowania są determinowane *tradycją* a w kulturze biedoty *adaptacją*.

3.3.1. Przykład niepłacenia za energię elektryczną w noclegowni

Przytoczymy przykład ilustrujący tezy wyżej wspomniane. Wyobraźmy sobie człowieka, który przeprowadzi się (nie jest ważne, z jakich powodów) do tak zwanej noclegowni dla dłużników. Rzeczywistość noclegowni jest taka, że nikt za prąd nie płaci (dalej nie jest ważne, dlaczego taka sytuacja istnieje). Ponieważ wszyscy potrzebują elektryczności, są („na czarno”) podpięci do instalacji elektrycznej ze wspólnych pomieszczeń. Nasz człowiek, który cały żywot przykładowie płacił za energię, jest zniechęcony całą tą sytuacją i mówi sobie *niepłacąca hołota, więc się nie dziwię, że tutaj skończyli, bo nie płacili. Ja jestem jednak inny, zawsze płaciłem, tutaj jestem przypadkiem i tylko tymczasowo (mimoходом, bardzo częsta postawa nowych lokatorów) i będę oczywiście opłacać elektryczność. Ale gdy dojdzie pod koniec miesiąca do płacenia, okaże się, że nasz człowiek zapłaci podwójnie. Raz za swoje zużycie energii, a ponadto – a tego zupełnie się nie spodziewał – po raz drugi za elektryczność zużytą we wspólnych pomieszczeniach, za którą rachunek rozłożony bywa na poszczególnych najemców. Mieć własny licznik i płacić za zużytą energię (jak to chcą normy społeczności większościowej) jest więc w danych warunkach (przynajmniej ekonomicznie) bardzo niekorzystne. Taki osobnik naraża się ponadto na drwiny innych, którzy bezceremonialnie ową sytuację wykorzystują. Jest oczywiste, że nasz człowiek – nie ze względu na podły charakter, kryminalne skłonności czy nienawiść do większościowej społeczności, ale na podstawie racjonalnej, chłodnej rozważki – w następnym miesiącu zrezygnuje z płacenia za prąd, da*

odłączyć swój licznik, podłączy się do instalacji publicznej i przystosuje się do otaczającej go społeczności.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiliśmy dwa możliwe wytłumaczenia źródeł „romskiej” przestępczości, inaczej mówiąc przestępczości w tak zwanych „romskich gettach”. Po pierwsze – spojrzeliśmy na te enklawy jako na miejsca, w jakich dożywa tradycyjna romska kultura (prześlągnięta obcymi tej kulturze zewnętrznymi wpływami), po drugie – potraktowaliśmy mieszkańców tych socjalnie wykluczonych miejsc jako nosicieli kultury biedy. Wskazaliśmy, że jedną z podstawowych cech różniących te dwie koncepcje jest pierwotne źródło determinujące działania kryminalne. Przy tym pierwsze z nich interpretuje te zachowania, jako wyraz specyficznej *tradycji*, drugie zaś wyjaśnia je jako wynik aktualnej reakcji i *adaptacji* na otaczające środowisko i dane warunki. Czy będziemy sytuację w danych miejscowościach interpretować z perspektywy pierwszej koncepcji czy drugiej, jedno jest pewne, to mianowicie, że ludzie mieszkający w przedstawionych miejscowościach zachowują się tak nie ze złej woli, ale dlatego, że dane zachowanie jest w tych warunkach właściwe, czyli „normalne” (a ponadto wymuszane kontrolą społeczną ze strony grup dominujących). Na poziomie ogólnym jest więc oczywiste, że takie zachowanie w danych warunkach jest sensowne, zrozumiałe, „logiczne” a również – przewidywalne.

Prezentujemy nasze wywody po to, aby wskazać, że częste zjawisko osądzania zachowania osób, żyjących w danych warunkach, jako moralnie niewłaściwe, nikczemne czy po prostu gorsze, jest co najmniej dyskusyjne. Patrząc z odwrotnej perspektywy i w uproszczony sposób stwierdzić należy, że większość z nas, członków społeczeństwa większościowego, zachowuje się w mniej lub bardziej konformistyczny sposób, a wedle powszechnych reguł naszego społeczeństwa, wcale nie jest to dowodem na pozytywne cechy naszej moralności. Nie, my zachowujemy się tak, jak się zachowujemy głównie dlatego, że 1) jesteśmy tak wychowani (determinacja *tradycji*); 2) jest to dla nas raczej wygodne (determinacja *adaptacji*), przy czym jest oczywiste, że gdybyśmy byli wychowani w odmiennej tradycji (choćby tej „tradycyjnie romskiej”), albo byśmy wyrastali lub żyli w innym środowisku (w socjalnie wykluczonej miejscowości), nasze zachowanie lub jego wzory, jak też wartości i normy, od nich też by pochodziły (a ich przestrzeganie byłoby wymuszone społeczną kontrolą), byłoby inne (prawdopodobnie bardzo podobne właśnie tym, które wyżej opisaliśmy jako typowe dla tradycyjnej romskiej

kultury, albo kultury biedy). Innymi słowy: trzeba pamiętać, że mało kiedy wybór systemu wartości, z którego wywodzą się normy własnych zachowań wynika z woli jednostki, przy czym w odniesieniu do analizowanego tutaj „romskiego getta” ta teza sprawdza się w dwójnasób. Niniejsza próba wyjaśnienia źródeł „romskiej przestępczości” mimo wszystko jasno pokazuje, że przyczyny tej przestępczości należą do obszaru *kulturowego*, ewentualnie socjalnego, a więc przestępczość ta nie ma w żadnym przypadku determinacji *biologicznej* („mają to we krwi”). To znaczy, że podstaw tej przestępczości należy doszukiwać się w mechanizmach socjalizacyjnych, determinowanych socjalnym rozwarstwieniem, w żadnym zaś przypadku nie mają one znamion biologicznych.

Thum. Wojciech Dudziak

LITERATURA:

- BERGSON H., *Dvoji pramen mravnosti a náboženství*, Jan Laichter, Praha 1936.
- BUDILOVÁ L., *Cigánská příbuzenská skupina. Antropologická perspektiva* [w:] P. MAREŠ, O. HOFÍREK i in., *Sociální reprodukce a integrace: ideály a meze*, Masarykova univerzita a Mezinárodní politologický ústav, Brno 2007, s. 203–221.
- FRASER A., *Cikáni*, Nakladatelství lidové noviny, Praha 1998.
- FRIŠTENSKÁ H., VÍŠEK P., *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, VCVS. o. p. s., Praha 2002.
- HORVÁTHOVÁ J., *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, MŠMT, Praha 1998.
- HORVÁTHOVÁ E., *Cigáni na Slovensku*, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1964.
- HÜBSCHMANNOVÁ M., *Co je tzv. cikánská otázka?*, „Sociologický časopis“ nr 2, 1970, s. 105–119.
- HÜBSCHMANNOVÁ M., *Několik poznámek k hodnotám Romů* [w:] *Romové v ČR*, Socioklub, Praha 1999, s. 16–66.
- JAKOUBEK M., *Romové – konec (ne)jednoho mýtu. Tractatus Culturo(mo)logicus*, Socioklub, Praha 2004.
- KONOPÁSEK Z., *Estetika sociálního státu. O krizi reprezentace (nejen) sociálního zabezpečení*, G plus G, Praha 1998.
- KROEBER A. L., *The Nature of Culture* [w:] A. L. KROEBER, *Anthropology. Culture Patterns and Processes*, A Harvest/HBJ Book, New York and London 1963, s. 60–130.

- LEACOCK E. B. i in., *The Culture of Poverty: A Critique*, Simon and Schuster, New York 1971.
- LEWIS O., *The Culture of Poverty*, „Scientific American“ nr 215 (4), 1966, s. 19–25.
- LIÉGEOIS J.-P., *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Academia Istropolitana, Bratislava 1995.
- LINTON R., *The Cultural Background of Personality*, Appleton-Century-Crofts, INC., New York 1945.
- MARUŠIAKOVÁ J., *Vzťahy medzi skupinami Cigánov*, „Slovenský národopis“ nr 36, 1988, s. 66–67.
- MURDOCK G. P., *The Science of Culture* [w:] G. P. MURDOCK, *Culture and Society*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1969, s. 61–77.
- MURDOCK G. P. *Fundamental Characteristic of Culture* [w:] G. P. MURDOCK, *Culture and Society*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1969, s. 80–86.
- ŠŮRYOVÁ E., *Rómovia a kriminalita*, „Sociológia“ nr 33 (5), 2001, s. 417–532.
- VEČERKA K., *Romové a sociální patologie* [w:] *Romové v ČR*, Socioklub, Praha 1999, s. 417–446.

Marek Jakoubek

E RROMENQËRE „KRIMINALITETAQËRE” AŠA

O šerutno pučhipen anda dava artiklo si val ekzistuinel val na jekh specifiko „rromani kriminalitëta”. Anda pesqëri analiza, savi jekhtikanes zumavel te del anglal o pučhipen so si and-i titulo, o avtòri nakhavel angl-i jakh daja tëma andar-i socio-kulturàlo perspektiva. Javëre lavençar, ov dikhel and-o Rroma manušen, so anen jekh specifiko (rromani) kultùra thaj rromani kriminalitëta, sàr jekh specifiko kotor anda lenqëri kultùra. Butedër preciz vakàrindor, sikavel so e Rromenqëri kriminàlo specifika thàvdel katar-o kontàkto maškàr-o Rroma thaj manuša save phiraven jekh gazikani kultùra (and-o konkrëto suro, i Čexitko kultùra). Kadale dikhanesòar, i kontribùcia si jekh bazikani kritika sa e koncepcienqëri, save pakàn aj pakàven so i rromani kriminalitëta si jekh kotor and-e Rromenqëri natùra (isi so phenen „anda lenqëro rat”!). Kadale dikhanesòar, o avtòri zumavel te pučharel e Rromenqëre „kriminalitetaqëre” aša. P-o generàlo nivèli, arakhel duj grùpe aša: 1) aša save si determinuime katar jekh specifiko (viz rromani) kulturàlo tradicia & 2) aša save thàvden katar-e Rromenqëri „integràcia” (varesàr) and-o čexitko akanitko dostipen. I empiriko dokumentàcia avel katar-o rodlàripen, so kòrkorro kerdàs o avtòri pesqëre manglãrdãça maškàr Rromenòe, save bešen and-e Disùtne Slovakiaqëre rromane pere thaj vi and-o kadã-akharde „romane gëtovã” e Čexitkone Republikaòe.

Marek Jakoubek

CAUSES OF „ROMA” CRIMINALITY

The main question of the article is whether there exists a specific Roma criminality. In his study, which primarily answers the above mentioned question, the author examines the issue from the socio-cultural perspective, that is he considers “Roma” as bearers of a specific (i.e. Roma) culture and Roma criminality as a specific part of this culture, or more precisely, as a consequence of the contact of the bearers of this culture with the bearers of the culture of the majority (in this case Czech) society. In this sense, the paper represents a criticism of all the conceptions of Roma criminality based on a presumption that criminal behaviour is part of the Roma nature (“it is in their blood”). In this connection, the author makes an attempt to discover the causes of Roma criminality. At a general level, he identifies two types of these causes: 1) causes determined by a specific (i.e. Roma) cultural tradition and 2) causes resulting from the adaptation of the Roma (in a given sense) to the contemporary situation of the Czech society. The empirical data come from research conducted by the author and his fiancée in Roma settlements in Eastern Slovakia and in the so called “Roma ghettos” in the Czech Republic.