

Michaela Stejskalová

Sociálna konštrukcia identity ako jedna z príčin sociálnej exklúzie v súčasnej českej spoločnosti

Social construction of the identity as a one significant cause of the social exclusion within the contemporary Czech society

Táto teoretická stať sa venuje príčinám sociálneho vylúčovania z českej spoločnosti. Nevenuje sa však vo vedeckých kruhoch všeobecne akceptovaným príčinám sociálnej exklúzie, teda zlyhaniu systémových štruktúr, ktoré držali spoločnosť pohromade. V práci kladieme skôr dôraz na spôsoby utvárania identity v spoločnosti neskorej modernity, ktoré k sociálnemu vylúčovaniu nemalou mierou prispievajú. Zisťujeme, akým spôsobom je utváranie identity ovplyvňované globalizáciou pôsobiaceou na národný štát a jeho obyvateľov. Stať akcentuje tiež potrebu ďalšieho upevňovania symbolických hraníc českého národa, a to predovšetkým prostredníctvom vymedzovania sa voči ostatným skupinám žijúcim na území Českej republiky. Toto vymedzovanie sa priamo odráža v praktikách, ktorými sú „iní“ vytesňovaní a udržiavani mimo hlavného prúdu spoločnosti a prispieva k legitimizácii týchto praktík v spoločnosti. Stať tak ukazuje na jedny zo základných príčin neinkluzívnosti českej spoločnosti, ktorá sa najviac dotýka práve najzraniteľnejšej rómskej etnickej skupiny.

This theoretical paper deals with the causes of social exclusion from the Czech society. However, it doesn't put much stress on scientifically generally accepted causes of social exclusion, namely the failure of basic system structures that held the society integrated. On contrary, we put stress on the ways of creation of the identity in the conditions of late modern society that are significantly contributing to the processes of social exclusion. We analyse the ways in which is the identity constitution influenced by the pressure of globalisation on the national state and its inhabitants, as well as we draw the attention to the need of strengthening of symbolic boundaries of Czech nation especially through the practices of demarcation between "us" and all the other groups living in the Czech society. This demarcation is directly reflected in practices through which are "the others" displaced and kept out of the main stream of society and it also contributes to the legitimisation of these practices within society. This paper shows another basic cause of social exclusion from the Czech society, which is mostly influencing the most vulnerable Roma ethnic group.

Kľúčové slová: konštrukcia identity, praktiky sociálnej exklúzie, globalizácia, symbolické hranice

Key words: identity construction, practices of social exclusion, globalisation, symbolic boundaries

Úvod

Pri pokuse charakterizovať spoločnosť neskorej modernity píše väčšina sociológov, ekonómov a politológov o rizikách, neistote a zmenách globálneho charakteru. Všetky tieto faktory môžu mať vplyv na to, že v súčasnosti dochádza k sociálnej exklúzii spôsobom, akým sa to doteraz nedialo. Najčastejšie sa sociálna exklúzia považuje za zlyhanie systémových štruktúr, ktoré držali spoločnosť pohromade, teda legislatívneho systému, trhu práce,

sociálneho štátu a rodiny a komunity. Je však aj prirodzeným dôsledkom individualizácie a rastúcej sociálnej diferenciacie. Táto stať sa zameriava na utváranie identity v týchto neistých podmienkach, predovšetkým na utváranie národnej identity, a jeho vplyv na vylučovanie určitých skupín obyvateľstva z hlavného prúdu spoločnosti.

Sociálna exklúzia je bezpochyby spojená s kontextuálnymi podmienkami v danej spoločnosti a predovšetkým s ich ekonomickými charakteristikami. Tento druh príčin sociálnej exklúzie je však už teoreticky dobre podložený (Byrne, 1999; Hills et al. 2002; Room et al. 1997). My chceme zamerať pozornosť čitateľa na príčiny, ktoré s ekonomickou situáciou priamo nesúvisia a majú skôr charakter podmienok vyplývajúcich zo vzťahov medzi skupinami v rámci spoločnosti.

Mareš (2006) hovorí o štyroch základných faktoroch, ktoré stoja pri vzniku sociálnej exklúzie, a to: a) odmietnutie majority integrovať určitých jedincov alebo skupiny ľudí, b) odmietnutie určitej skupiny integrovať sa a jej tendencia uzatvárať sa v kultúrne vymedzených enklávach, c) charakteristiky určitých jedincov, ako napríklad nízka úroveň kultúrneho kapitálu a d) štrukturálne príčiny brzdiace integráciu, napríklad veľké nerovnosti. Táto stať sa zameriava na prvé dva faktory, pretože sa vzájomne posilňujú a prispievajú k prehĺbovaniu sociálnej exklúzie a práve tieto dva faktory sú spojené s utváraním identity v podmienkach súčasnej spoločnosti. Zvláštnu pozornosť budeme venovať českej národnej identite a jej utváraniu na základe vymedzovania sa voči všetkým „tým druhým“, ktorí s českým etnickým obyvateľstvom zdieľajú spoločné teritórium.

1. Sociálna exklúzia ako najrozšírenejšia forma nerovnosti v spoločnosti neskorej modernity

Koncept sociálnej exklúzie ovládol diskurz spoločenských vied a politických rozhodnutí približne v 70. rokoch 20. storočia. Dovtedy sa na tematizovanie sociálnych nerovností používal predovšetkým koncept chudoby, ktorý však postupne nestačil na opísanie všetkých dimenzií dotýkajúcich sa životov jednotlivcov a skupín obyvateľstva. Súčasne v sebe niesol prvok obviňovania chudobných z ich chudoby. Koncept sociálnej exklúzie naopak odkazuje k neosobným mechanizmom, ktorými dochádza k vylučovaniu ľudí z hlavného prúdu spoločnosti, pretože títo ľudia majú len veľmi obmedzené možnosti sa vylučovaniu brániť (Levitas, 1998; Young, 2003).

Za kľúčový prínos konceptu sociálnej exklúzie sa považuje upozornenie na horizontálnu diferenciaciu spoločnosti, a teda na nerovnomerný podiel určitých jedincov a

skupín na zdrojoch dostupných v danej spoločnosti bez ohľadu na ich triednu príslušnosť¹ - nejde úplne o stupňovanie nerovností, ale skôr o mechanizmy, ktoré spôsobujú vylúčenie zo štandardu považovaného v danej spoločnosti za bežný (Room, 1995; Townsend, 1979). „Bežný štandard” v konkrétnej spoločnosti môže byť charakterizovaný rôzne - od určitej kvality bývania, sociálnych vzťahov, cez prístup ku vzdelávaniu, zdravotníckej starostlivosti či ďalším dôležitým inštitúciám až po aktívnu kultúrnu a občiansku participáciu.

Podľa týchto „štandardných” vlastností života sa definujú aj dimenzie, na ktorých môže dochádzať k vylučovaniu. Tieto dimenzie bývajú niekedy označované ako formy sociálnej exklúzie - často analyzovanými a opisovanými sú predovšetkým ekonomické a priestorové vylúčenie (Byrne 1999). Medzi ďalšie často uvádzané patrí kultúrna, politická a sociálna dimenzia, ale často sa rozlišuje druh vylúčenia aj podľa toho, či sa týka jednotlivcov, skupín alebo komunít (Percy-Smith 2000). Menej spomínaná, ale nemenej dôležitá je symbolická dimenzia sociálnej exklúzie, ktorá spočíva v stigmatizácii a odmietaní skupín či jednotlivcov, ktorí nejakým spôsobom nezapadajú do predstavy majority o „normálnom” jednaní. Giddens (1994) k týmto dimenziám pridáva vylúčenie z reflexívneho zaradenia do širšieho sociálneho usporiadania a vylúčenie z bezpečia. Dôležitou podobou je aj vylúčenie z mobility v priestore, ktoré sa obzvlášť týka priestorovo segregovaných komunít. Nepopierateľným faktom však je, že všetky tieto formy či dimenzie často pôsobia v životoch vylúčených kumulatívne a znemožnenie prístupu k zdrojom na jednej z dimenzií exklúzie často znemožňuje prístup k zdrojom aj na ďalších dimenziách, čím sa rozdiely medzi jednotlivými segmentmi spoločnosti len zväčšujú a prehlbujú. V tejto stati sa budeme venovať predovšetkým symbolickej exklúzii, ktorá „môže byť často na počátku vyloučení sociálneho a fyzického, nebo ho přinejmenším legitimizuje²” (Mareš 2004: 20).

2. Neekonomické príčiny sociálnej exklúzie v spoločnosti neskorej modernity

Ako sme už uviedli, nebudeme sa venovať základným štrukturálnym príčinám sociálnej exklúzie, ale zameriame sa skôr na mechanizmy, ktorými sú tí, čo majú byť vylúčení vyberaní, vylučovaní a následne udržiavaní v situácii sociálneho vylúčenia.

Young (1999) opisuje premenu súčasnej spoločnosti ako premenu z inkluzívnej spoločnosti na exkluzívnu, pretože jej dôležité štruktúry sa už nesnažia o začlenenie a

¹ Keller (2011) dokonca hovorí o zániku triedneho rozdelenia v postindustriálnej spoločnosti.

² Michaels (2006) považuje napríklad exklúziu a nerovnosti vo všeobecnosti za priamy dôsledok predsudkov, stigmatizácie a symbolickej exklúzie a nie za dôsledok zlyhania sociálnych štruktúr.

„napravenie“ prípadov odchyľujúcich sa akokoľvek od normy - tieto prípady sú totiž v dôsledku štrukturálnych zmien stále častejšie, a preto nie je už úplne možné a výhodné snažiť sa o ich začlenenie. Je tak jednoduchšie ich oddeliť a vylúčiť, než upravovať spoločenské štruktúry. Podľa Baumana (2007) došlo k redefinícii úlohy štátu - vzdáva sa svojej úlohy v ekonomickej aréne a redukuje svoju sociálnu rolu na rozširovanie a posilňovanie trestnej intervencie, čím priamo aj nepriamo prispieva k sociálnej exklúzii. Aby bolo možné oddeliť a vylúčiť určitých ľudí, je potrebné ich definovať ako iných a potom pracovať na vytvorení a udržiavaní sociálnych a symbolických hraníc, ktoré bezpečne určujú „ich“ aj „naše“ miesto v spoločnosti (Šanderová 2009).

V súčasnosti je však stále ťažšie určiť, kde končíme „my“ a začínajú „tí druhí“, a to je jedným z dôvodov, prečo trváme na rozdieloch a oddeľovaní práve tam, kde by bolo možné nájsť spoločné charakteristiky a postaviť na nich dialóg medzi skupinami. Na myšlienke dôrazu na rozdiely a ich oslavovania je postavená idea multikulturalizmu ako cesty spolužitia rozličných kultúr v jednej spoločnosti (Bauman, 2006; Eriksen, 2007; Young, 1999). V podmienkach národného štátu založeného na predstave spoločného pôvodu všetkých členov národa však takto nastavené spolužitie nie je prakticky realizovateľné, a navyše priamo prispieva k sociálnej exklúzii.

2.1 Individuálna a skupinová identita v spoločnosti neskorej modernity

Otázka identity a jej zachovania či utvárania je v súčasnosti veľmi diskutovanou témou nielen vo vedeckých prácach, ale aj v politických rozhodnutiach. Brubaker a Cooper (2000) identifikovali päť spôsobov³, akými býva identita používaná a definovaná v rámci sociálno-vedného výskumu. Autori sú ale súčasne presvedčení o tom, že by sa koncept identity nemal vôbec používať v analýzach, pretože je príliš nejasný na to, aby mal reálne využitie. V našom prípade však budeme identitu chápať podobne ako Berger s Luckmannom, tak, že je objektívne definovaná „jako umiestnení v určitom svete a môže byť subjektívne osvojena pouze zároveň s týmto svetom“ (1999: 131, kurzíva autori). Chápeme ju teda ako sociálne definovanú a subjektívne internalizovanú. Podľa Eriksena (2007) je identita vždy relačná a situačná a stále znovu a znovu vyjednávaná, ale súčasne môže byť aj vnútená⁴. Zároveň je však identita v spoločnosti neskorej modernity veľmi vzácnym tovarom a tak

³ Identita je chápaná buď ako identifikácia a kategorizácia, teda zaradenie jednotlivcov či skupín v rámci spoločenských štruktúr, alebo ako seba-porozumenie a vlastná sociálna pozícia jednotlivcov, prípadne ako výsledok procesov sociálnej konštrukcie a vyjednávania (Brubaker, Cooper 2000: 6-8)

⁴ Napríklad v prípade národnostných a etnických menšín, ktorých príslušníci by mali záujem prijať identitu dominantnej skupiny, ale nie je im to umožnené. Viac viď v časti 2.4.

nepremeškáme jedinou príležitosť, aby sme si ju nejakým spôsobom potvrdili. Primárnou príčinou tejto túžby po jasnej a istej identite je ontologická neistota (Beck, 2000; Sennet, 2004) a z nej vyplývajúci pocit ohrozenia, ktorý je nutné nejakým spôsobom neutralizovať. Problémom identity v súčasnej dobe podľa Baumana (2004) je to, že je úlohou, ktorú musia ľudia naplniť počas svojho života⁵ a teda nie je dopredu daná. Ľudia sa musia nielen niekam zaradiť, ale aj vytvoriť miesto pre svoje zaradenie. Keďže je táto situácia veľmi neistá, boj o identitu⁶ a jej utváranie je stále zúfalejší.

Kolektívna identita je potom predovšetkým o pocite spolupatričnosti, o tom, čo nás spája s niektorými ľuďmi a odlišuje nás od iných. Cudziu skupinu potrebujeme na to, aby sa vo vlastnej skupine mohla upevňovať spolupráca a solidarita. V minulosti cudzinci skutočne našu identitu potvrdzovali, v dobe neskoršej modernity ju však ohrozujú, pretože kultúry nielen existujú vedľa seba, ale vzájomne sa prelínajú a to sa potom „jediné správne“ morálne normy určujú ťažko (Young 1999). Formovanie identity sa stalo problematickým predovšetkým s nástupom modernity, pretože tá ničila rozdiely, ktoré museli byť preformulované, aby sa udržala ich integrujúca a súčasne vylučujúca funkcia (Bauman, 2010; Eriksen, 2007; Schlee, 2002). Dochádza k tomu, že čím sú odlišnosti medzi „nimi“ a „nami“ menej jasné a špecifikované, tým viac na nich trváme. „Pri pokusech ohraničiť seba sama jako skupinu se pokoušejí kulturní budovatelé vypracovat seznamy svých kulturních charakteristik. Při bližším pozorování se ukazuje, že originality, na kterých trvají, jsou buď reprezentativní, nebo exkluzivní“ (Eriksen 2007: 27) a ich povaha záleží len na rozhodnutí tých, ktorí majú v spoločnosti moc, pretože „minimálne rozdiely v kultúrnych vlastnostiach môžu byť symbolicky zvýznamnené a zároveň relatívne heterogénne prvky môžu byť skombinované do jedného celku tým, že sa zdôrazní, čo majú spoločné“ (Schlee 2002: 9). Ak je navyše vlastná skupina priveľká, musí sa veľmi snažiť, aby mala reálny dopad na realitu, v ktorej jej členovia žijú: „ve velké vlastní skupině nemá žádná snaha o vzbuzení loajality naději na úspěch, neprovází-li ji praktické nepřátelství k nějaké cizí skupině“ (Bauman, May 2004: 45). Toto *praktické nepriateľstvo* sa môže prejavovať rôzne. V prvom rade predsudkami a neochotou pripísať členom cudzej skupiny akúkoľvek pozitívnu vlastnosť. Rovnako je možná aj otvorená nenávisť. V tomto kontexte nie je morálnym prehreškom - je predsa namierená voči

⁵ Podobne chápe identitu aj Sennet (2004), keď píše o identite *Do It Yourself* - ako o projekte „Urob si sám“.

⁶ Ku kríze identity dochádza u vylúčených, ale aj v jadre spoločnosti, pretože nikto nie je považovaný za úplne bezúhonného - hľadáme pevné a ostré kontúry a nachádzame len nejasné obrysy, a to dokonca aj u rodiny a priateľov (Young 1999: 24).

cudzím. Nakoniec je možné až vyhýbanie sa akémukoľvek kontaktu s cudzími a ak s nimi musíme žiť, tak aspoň snahou odsunúť ich niekam mimo pole každodennej interakcie.

Dá sa čakať, že „nepriateľ“ nenechá tento prístup bez odozvy a bude na nepriateľské správanie odpovedať rovnako, čím len znovu potvrdí našu predstavu o svojej „zlej“ podstate a takto sa ocitnú obe skupiny v kruhu nekončiacich roztržiek. Podľa Younga si mladí muži, ktorým bol odopretý prístup k práci, vytvorili „identitu, ktorá je odmietajúca a vylučujúca, vylučujú ostatných agresivitou a odmietnutím a na oplátku sú vylučovaní a odmietaní ostatnými“ (1999: 13). Netreba teda zabúdať ani na to, že aj cudzia skupina si potrebuje utvárať svoju identitu - na základe vymedzenia voči našej skupine. Pokiaľ totiž nie je nepriateľ jasne definovaný, oslabuje to solidaritu v rámci skupiny (Eriksen 2007).

Je pochopiteľné, že za týchto podmienok je viac než dôležité udržiavať symbolické a iné hranice medzi „nimi“ a „nami“. Tieto hranice sú sociálne, psychologické a fyzické štruktúry, ktoré vytvárajú rozdiely medzi dominantnou skupinou a vonkajšími skupinami (Gamson 1997: 181) a súčasne sú kultúrnymi zdrojmi a komunikačnými nástrojmi v rozličných politických bojoch - to ako sú v týchto bojoch používané priamo formuje povahu sociálnej exklúzie (Williams 1995). Sayer hovorí o morálnych hraniciach ako o hraniciach, ktoré „nám dávajú dôvody odmietnuť a znemožniť druhých, zároveň vyjadrujú, na aké zásluhy má skupina, ku ktorej patríme platné nároky, pričom odmietame veriť, že tí druhí by mohli mať rovnaké nároky“ (2005: 184).

Najjednoduchším spôsobom udržiavania hraníc je systematická konštrukcia iných ako osôb nehodných jednaní, ktoré je bežné so všetkými ľudskými bytosťami, a to prostredníctvom presadzovania nenávisťnej propagandy⁷ (Kallen 2004). V európskom prostredí sa obyvatelia najčastejšie vymedzovali voči vyznávačom islamu⁸, ale v súčasnosti sa objavuje aj vnútorný nepriateľ v podobe imigrantov, azylantov a Rómov (Pieterse 2002). Títo „vnútorní nepriatelia“ v našej spoločnosti spochybňujú to, čo my považujeme za jasne dané a nemenné, už len svojou prítomnosťou a každodenným fungovaním v našej spoločnosti. Preto máme tendenciu brániť hranice pred ich vpádom, aby sme nemuseli znovu a znovu legitimizovať naše sociálne usporiadanie, hodnoty a normy (Bauman 2011). Najschodnejším

⁷ Young (1999: 110) v tejto súvislosti hovorí o demonizácii iných - to nám ponúka ontologickú istotu, legitimizuje naše privilégia, umožňuje nám viniť druhých a je základom pre „tvorbu“ obetných baránkov.

⁸ Podľa Bhabha (1998) boli hranice Európy sociálne konštruované tým, kde končila západná kresťanská tradícia a začínali ortodoxné náboženstvá a islam.

riešením tejto situácie je systematická stigmatizácia „tých druhých“ a následné vylúčenie⁹, ak nie mimo našu spoločnosť, tak aspoň mimo jej najdôležitejšie štruktúry, s tým, že očakávame, že nezačlenené skupiny *našu* spoločnosť rýchlo opustia. Kríza identity teda vedie k sociálnej exklúzii, ale sociálna exklúzia rovnako spôsobuje krízu identity, tým, že vlastná identifikácia vylúčených nie je otázkou ich slobodnej voľby.

2.2 Národný štát v podmienkach globalizácie

Základnou myšlienkou národného štátu je, že skupina zdieľajúca etnicitu definovanú otvoreným zoznamom kritérií by mala mať možnosť spravovať spoločné územie. Za základný utvárajúci princíp národného štátu považuje Beck (2007b) princíp *bud'-alebo*, ktorý vedie ku konštrukcii cudzieho a nepriateľa navonok, rovnako ako k nútenej asimilácii, vyhánaniu a ničeniu kultúr a životného spôsobu odchyľujúceho sa od predpokladanej normy smerom dovnútra. Aj Marx (2002) je presvedčený, že exklúzia je jedným zo základných spôsobov budovania národa. Vo svojich počiatkoch nebol nacionalizmus práve prijateľným pohľadom na svet. Dnes je však národ kombináciou „zjavnej reality“ - jazyka so silnými pocitmi prestíže prepletenými s takmer rovnako silnými pocitmi strachu a nádeje - takmer nepopierateľný a je nedielnou súčasťou obrazu moderného sveta (Elwert 2002: 50).

Gellner (2003) rozlišuje dva typy národného štátu, podľa toho, na akom princípe si jeho obyvatelia definujú národ - buď na základe krvi, teda etnicity a spoločného pôvodu, alebo na základe práva, teda na občianskom princípe. Príslušnosť k národu je vždy implicitnou či explicitnou prerekvizitou plnohodnotnej občianskej identity s náležitými možnosťami sociálneho uznania a verejnej participácie. Národy definované na základe spoločného pôvodu majú obzvlášť exkluzivistickú povahu, pretože príslušnosť k želanjej kolektívite sa tam nedá nijak získať, ani zaslúžiť - jedinou šancou, ako sa stať jej skutočne právoplatnou súčasťou, je sa do nej priamo narodiť tým „správnym“ rodičom.

Západný nacionalizmus je založený na individuálnej slobode a racionálnom kozmopolitizme (Marx 2002). V strednej Európe sa síce operuje s právnym konceptom občianstva, ale jeho skutočným obsahom je idea "ľudu" - je to partikularistický etnický nacionalizmus. Aj občianske národy však často „vyžadujú, aby sa etnické minority buď vzdali, alebo aby preniesli do súkromia niektoré dôležité prvky svojej jedinečnej identity ako cenu za získanie občianstva a jeho výhod“ (Nedelsky 2003: 88). Habermas (1999: 113)

⁹ Podľa Baumana (2006: 73) má manéver vylúčenia dvojakú funkciu - na jednej strane oddeľuje skupiny, ktoré sú považované za príliš zakotvené vo vlastných spôsoboch jednania, na to, aby mohli stratiť stigma inakosti a na druhej strane sa používal ako hrozba, aby vyvolal nadšenie pre asimiláciu.

upozorňuje na napätie medzi univerzalizmom egalitárnej právnej komunity a partikularizmom komunity spojenej dejinným osudom, ktoré je zabudované do samotnej podstaty národného štátu. Dochádza potom k zámernému vytváraniu rozdielov medzi tými, ktorí si zaslúžia byť súčasťou demokracie a vládnutia a ktorí nie¹⁰ - Alexander (1998) to označuje ako diskurz binárneho uvažovania na úrovni motívov, vzťahov a inštitúcií a upozorňuje na to, že samotné kvality slobody, ktoré mali zaručovať demokratickosť rozhodnutí a života v občianskej spoločnosti, prispievajú k útlaku.

Keď vezmeme do úvahy, ako vznikali súčasné národné štáty a národy ako pomyselné spoločensvá (Anderson, 2003; Hroch 2009), je snaha o udržanie ich existencie a vplyvu pochopiteľná, pretože do ich konštrukcie bolo vložené príliš veľké množstvo energie (Amos, Weissberg 1999). Etnicita a iné formy zjednocovania nie sú dostatočne pevné na to, aby sa na nich dali položiť základy národa. „Obrazy spoločnej identity, jednotiacej etnicity a zdieľaného jazyka boli postupne vynaliezané, konštruované a posilňované, často explicitne, aby sa posilnila sociálna kohézia” (Marx 2002: 105). Aj napriek týmto snahám o zjednocovanie je rozdielnosť stále prítomná, a tí, ktorí sú iní, sú z danej politickej pospolitosti vylučovaní - podľa Marxa (2002) predovšetkým v záujme posilnenia solidarity v rámci vlastnej skupiny, ale aj v dôsledku predsudkov a stereotypov o „cudzích”.

K exklúzii prispieva aj fakt, že národná identita je špecifickou formou identity, pretože na rozdiel od iných identít, u ktorých máme možnosť si voliť, boli národné identity konštruované ako jedinečné a nevyjednávateľné - mali jasný cieľ nárokovať si monopolistické právo na určovanie hraníc medzi "nami" a "nimi" (Bauman 2005). Národná identita je totiž konštruovaná v atmosfére ohrozenia - jeho prostriedkom je odlišnosť a zdrojom sú „tí druhí” (Müller 2008). Kolektívne identity takýchto zoskupení hneď po vynorení sa začínajú žiť vlastným životom, majú vlastnú historickú dynamiku a odrážajú sa v skutočnom živote - môžu byť síce vysnívané, ale už nie je také jednoduché ich zase zrušiť (Schlee 2002: 8).

Tvorba a udržiavanie národného štátu a k nemu sa vzťahujúcej solidarity sa v súčasnosti odohráva v podmienkach globalizácie, čo ešte umocňuje proces sociálnej exklúzie v spoločnosti neskorej modernity, pretože prispieva nemalou mierou ku spochybňovaniu známych hraníc - v dôsledku prepájania sveta a oddelenia priestoru a času (Bauman 2002; Giddens 2003) sa mení nielen vnímanie priestoru, ale aj pôvodne jasne daných hraníc. Podľa Becka (2007b) však globalizácia nepriniesla očakávaný obrat k univerzalizmu a s miznutím

¹⁰ Vždy je to legitimizované predstavou určitej nedostatočnosti u tých, ktorým majú byť práva odopreté - potom k tomuto odopretiu práv dochádza pre ich vlastné dobro.

hraníc sa objavuje stále viac potreba vymedzovania sa voči ostatným. Dochádza totiž k celkovému oslabovaniu vplyvu národných štátov, a to nielen na medzinárodnej, ale predovšetkým na národnej úrovni, čo je chápané ako ohrozenie ťažko nadobudnutej národnej suverenity (Kahn 2001). Pluralizmus hodnôt ako výsledok migrácie a diverzifikácie subkultúr spôsobil, že nebolo možné udržať absolutistické štandardy a exkluzívny svet potreboval rozvinúť nové kontrolné mechanizmy (Young 1999: 65). Globalizácia nezrušila rozdiely medzi centrami a perifériami, rozvinutými a rozvojovými krajinami, ale skôr prekonala informačnú priepasť, ktorá medzi týmito oddelenými svetmi panovala pred jej príchodom. V zmysle (želaného) spôsobu života však pravdepodobne došlo k zmazaniu rozdielov, pretože moderný spôsob života sa rozšíril prakticky do všetkých kútov planéty. Pri rozpúšťaní národných štátov v transnacionálnych zoskupeniach a vplyvoch tak nedochádza k odstráneniu sociálnych nerovností, „ale presne k opaku - ku zrodu radikálnejších, nových ‘kozmpolitných’ foriem sociálnej nerovnosti, na ktoré (zatiaľ) nemáme žiadne vhodné inštitucionálne odpovede” (Beck 2007a: 692).

2.3 Rasizmus a nacionalistické tendencie ako ochrana pred hrozbou

Život v spoločnosti so sebou prináša okrem nerovností aj množstvo systémových rozporov, na ktoré sú jedinci nútení hľadať biografické riešenia (Beck 2000). Mullard (2004) nás upozorňuje na rastúci počet jedincov, ktorí stále častejšie necítia spojenie s politickou, ekonomickou ani kultúrnou sférou spoločnosti a ich život je charakterizovaný bezmocnosťou. Podľa Baumana už „vrtochy trhu úplne stačia na to, aby podkopali základy existenčnej bezpečnosti a držali nad väčšinou obyvateľstva tieň sociálnej degradácie, zahanbenia a exklúzie”(2011: 52). Globalizácia však prináša aj ďalšie výzvy - potrebu redistribúcie príjmov, vyrovnanie sa s novými rizikami environmentálnej degradácie, použitie nútených prác, vykorisťovanie migrantov a najrôznejšie formy sociálnej exklúzie (Mullard 2004: 27).

Podľa Younga (1999) si stále viac uvedomujeme riziká a všetko, čo okolo nás nie je v poriadku, a médiá v nás tieto zistenia len utvrdzujú, preto máme potrebu hľadať obetného baránka, niekoho, koho môžeme spraviť zodpovedným za to, čo nemôžeme ovplyvniť. Obetným baránkom pre frustrácie dominantnej skupiny sa stávajú väčšinou etnické a náboženské skupiny a cudzinci: „Býva to jisté kritérium výberu za obeť v každej spoločnosti a ve své podstatě existuje ve všech kulturách. Není společnosti, která by své menšiny i všechny špatně integrované nebo prostě odlišné skupiny nevystavovala nějaké formě diskriminace, ne-li přímo perzekuce“ (Girard 1997: 26). Obetný baránok je zvolený preto, že je „prítomný,

viditeľný a neschopný odporu. Slúži na premiestnenie agresie istej časti dominantnej skupiny, ktorá je príliš silná na to, aby mohla byť vylúčená” (Marx 2002: 115). Na druhej strane Bauman (2007) upozorňuje na možnosť, že vylúčení sa môžu stať nebezpečnými triedami¹¹, pretože ich vylúčenie a nemožnosť jeho zvrátenia z nich robí členov spoločnosti, ktorým nezáleží na dodržovaní noriem, keďže im nič neprinášajú, čím vlastne ohrozujú morálny poriadok v danej spoločnosti. Takéto ohrozovanie identity zvnútra je ešte nebezpečnejšie než ohrozovanie ľuďmi, ktorí sú mimo našej spoločnosti, pretože relativizujú hodnoty nami považované za jediné platné, iným spôsobom života, a to priamo v našej blízkosti.

Podľa Baumana (2010) je exklúzia, sprevádzaná xenofóbiou a diskrimináciou, priamym dôsledkom univerzalistických tendencií, pretože tam, kde sa kultúra stáva jednotnou vďaka povinnej školskej dochádzke a vplyvu médií, je treba vytvárať rozdiely, ktoré odolávajú erozívnej sile spoločenskej¹² a právnej rovnosti a medzikultúrnej výmeny a tiež akýmkoľvek snahám o sebazdokonaľovanie či vlastné sebaurčenie. Tieto rozdiely majú primordiálny charakter a nič, čo ľudia robia, nemôže zmeniť to, čím sú. V súčasnosti síce došlo k posunu od rasových rozdielov ku kultúrnym, ale tie majú rovnako „osudový” charakter a takmer nie je možné sa z nich vymaniť (Pieterse 2002: 22). Kultúrne rozdiely sa stávajú ľahkou legitimizáciou mocenských stratégií, pretože „iní” sú utváraní ako reprezentanti nečistej kultúry a prichádzajú o práva zasahovať do diania v našej spoločnosti (Goldberg, Solomos 2002).

Idea univerzalizmu sa síce snaží o začlenenie všetkých, v skutočnosti však má stanovené určité hranice, za ktorými sú oddelení tí, pre ktorých naše pravidlá neplatia. V podmienkach právnej a kultúrnej rovnosti je hrozbou práve pružnosť tejto segregácie, pretože sa priamo dostávame do styku so všetkými tými „inými”, ktorým sme sa doteraz viac než úspešne vyhýbali. V Európskej únii trpia exklúziou predovšetkým migranti pochádzajúci z nečlenských krajín Európskej únie, pretože solidarita v rámci Európskej únie (obzvlášť v období ekonomickej krízy) je priamo závislá na schopnosti vytvoriť európsku identitu, pričom je však potrebné zachovať a uznať kultúrnu rozmanitosť členských krajín, pretože ich ochota byť súčasťou tohto zoskupenia je už teraz znížená postupnou stratou nezávislosti od rozhodnutí európskych inštitúcií (McGuinness 2000). Obyvatelia nečlenských krajín tak budú vždy znevýhodnení a diskriminovaní a podľa Shepersa (et al. 2002) tieto exkluzívne

¹¹ V prípade sociálne vylúčených pravdepodobne nie je možné hovoriť o triedach, pretože sa zvyčajne nachádzajú pod akýmkoľvek stratifikačným rebríčkom.

¹² Práve v dobe tesne pred druhou svetovou vojnou sa začali objavovať medzi Rómami prví vysokoškolsky vzdelaní, čím sa dostávame k absencii rozdielov medzi „nami” a „nimi”, ktoré viedli ku genocíde.

tendencie narastajú v prípade ekonomickej hrozby, pričom však nie sú dôsledkom kultúrnych rozdielov, ale pocitu ohrozenia vlastného postavenia.

Keďže odlišná kultúra nie je hlavným dôvodom exklúzie, stávajú sa imigranti často obeťou rasistického paradoxu - čaká sa od nich, že sa asimilujú a stanú sa „takými ako my“, ale na druhej strane ani po tom, ako sa vzdajú svojich špecifických kultúrnych charakteristík, ich nedokážeme rovnoprávne začleniť. Barry (2001: 79) vysvetľuje, že nemôžeme čakať pocit solidarity dominantnej skupiny k okrajovým skupinám v spoločnosti, kde je príliš veľa ľudí, ktorí sa často neidentifikujú ani len s národnou kolektivitou a necítia žiadnu empatiu k svojim spoluobčanom. Pociť solidarity by podľa neho podporili spoločné inštitúcie a rozptyl príjmov dostatočne úzky na to, aby sa žiadna skupina ľudí nemohla zo systému „vykúpiť“. Podľa Michaela je táto ľahostajnosť k nerovnostiam legitimizovaná práve dôrazom na identitu, pretože „svet ľudí, ktorí sú od nás iní, je ďaleko atraktívnejší než svet ľudí, ktorí sú jednoducho chudobní alebo svet ľudí, ktorí si myslia, že naše základné presvedčenia sú úplne mylné“ (Michaels 2006: 158). Dôraz na identitu sprevádza aj politiku multikulturalizmu, ktorá tiež podporuje exkluzivistické tendencie v spoločnosti neskorej modernity.

2.4 Politika multikulturalizmu - z dažďa pod odkvap

Politika multikulturalizmu bola donedávna¹³ považovaná za ideálny spôsob spolužitia rozličných kultúr. Multikultúrna spoločnosť označuje pluralitnú a demokratickú spoločnosť, v ktorej všetci vzájomne rešpektujú kultúrnu identitu a zvyklosti všetkých členov danej spoločnosti. Multikulturalizmus sa potom dá definovať ako pluralitné spolužitie rôznych kultúr, ktoré sa vzájomne ovplyvňujú a sú úplne rovnocenné v zmysle práv a povinností, ktorými disponujú ich nositelia. Hajer a Uitemark tvrdia, že termín „multikultúrny“ odkazuje k „politikám, ktoré si cenia kultúrnu odlišnosť, chápu integráciu ako dvojstranný proces a vnímajú diskrimináciu a intoleranciu ako vážnu prekážku emancipácie menšín“ (2008: 8).

Podľa Sartoriho (2005: 75), jedného z hlavných kritikov multikulturalizmu, je multikulturalizmus veľmi nebezpečná ideológia, pretože konštruje rozdiely, ktoré nie sú nevyhnutne prítomné. Problém nastane predovšetkým vtedy, keď je multikulturalizmus nazeraný ako dôležitá hodnota v danej spoločnosti a funguje ako tovaréň na rozdiely. Takto nastavený multikulturalizmus ignoruje všetko, čo majú kultúry spoločné a zabraňuje medziskupinovej výmene a identifikácii. „Multikulturní ideologie vytváří svůj vlastní kulturní terorismus, svoji vlastní představu kultury a svojí vlastní variantu názvu hranic a čistoty.

Mnoho člena minorit by upřednostnilo, aby kontinuálně nevystupovali jako členové minorit, ale není jim to umožněno” (Eriksen 2007: 27). Tento kulturní terorismus predkládá súbore symetrických protitvrdení o cudzincovi ako protiklade „nášho” občana, čo logicky v ústi v potrebu vylúčiť tých, ktorí sú úplne iní než my.

Na rozdiel od Alexandra (2001), ktorý bol presvedčený, že multikulturalizmus bol len nesprávne pochopený, zastáva Sartori (2005) názor, že je to ideológia nesprávna od svojich základov, pretože jeho zástancovia sa snažia uskutočniť novú víziu spoločnosti, ktorú ale nemajú domyslenú. Podľa Alexandra (2001) vidia zástancovia multikulturalizmu normatívny ideál chybné ako sociálny systém izolovaných, ale rovnako mocných skupín, čo zaručuje každej z nich možnosť žiť svojím špecifickým životným štýlom bez potreby prispôsobovať sa. Multikulturalizmus tak neprispieva k zvyšovaniu solidarity v rámci spoločnosti, pretože izolované skupiny nie sú nútené pristupovať na kompromisy, ani nie sú vzájomne závislé.

Je zrejmé, že v podmienkach izolácie nemôže dochádzať k dialógu medzi skupinami, čím sa len posilňujú vzájomné pocity nepriateľstva medzi dominantnou skupinou a okrajovými skupinami, pretože „pluralizmus bez dialógu je púhou koexistenciou nesúmerateľných svetov a ich strety majú často fatálne následky” (Gál 1998: 36). Skutočné vzájomné porozumenie vyžaduje splynutie „kognitívnych náhľadov, teda náhľadov sveta získaných v priebehu životných skúseností. Aby mohli tieto náhľady splynúť musia byť životné skúsenosti zdieľané, a to nie je možné bez zdieľaného priestoru” (Bauman 2007: 91).

Pôvodnou ideou multikulturalizmu bolo nechať všetkých ľudí rozvinúť vlastnú identitu a svoje rozdiely, a súčasne tolerovať iných. Skĺzla však do potreby oslavovať rozdiely (Fay 2002) a vnucovať ich aj tam, kde nie sú k úžitku. Súčasná ontologická „neistota má tendenciu premieňať multikulturalitu na multikomunitarizmus. Hlboké, či bezvýznamné, významné či sotva postrehnuteľné kultúrne rozdiely sa používajú ako stavebný materiál pri horúčkovitej výstavbe obranných múrov a odpaľovacích rámp pre rakety“ (Bauman, 2006: 107). Dá sa povedať, že Bauman vníma multikulturalizmus ako príčinu vymedzovania sa voči iným kultúram, no nie kvôli podstate multikulturalizmu samotného, ale pretože vedie k vytváraniu komunit, v rámci ktorých sa v izolácii nepriateľstvo voči príslušníkom iných kultúr len utvrdzuje.

Multikulturalizmus je okrem toho založený na predpoklade, že odlišné kultúrne vlastnosti sú definičným znakom všetkých skupín (Bauman, 2006; Young, 1999). Dôsledkom

¹³ Niektorí autori (Alexander, 2001; Barša, 2008; Fay, 2002) ju stále za ideálnu považujú, záleží však na tom, ako je definovaný.

tejto "kulturácie" rozdielov v skupinových identitách sa stáva systematické zanedbávanie iných dôvodov nerovnosti: „členovia určitej skupiny tak nemusia trpieť preto, že majú odlišné kultúrne definované ciele, ale preto, že sa im nedarí naplňať všeobecne zdieľané ciele ako dobré vzdelanie alebo život v dobrej štvrti” (Barry 2001: 305). Je potrebné, aby bolo v multikultúrnej spoločnosti prítomné nielen právo na odlišnosť, ktoré by pre „odlišných“ nemalo žiadne dôsledky v podobe sociálnej exklúzie, ale aj právo na rovnakosť. To znamená, že v prípade, že príslušníci inej kultúry chcú byť integrovaní alebo asimilovaní do väčšinovej spoločnosti, malo by sa im to umožniť.

Podľa Alexandra (1988) záleží úspech integrácie od toho, či je menšina (outgroup) schopná mobilizovať solidaritu¹⁴ majority (core-group) vo svoj prospech. Ochota majority podeliť sa s ostatnými o výhody plynúce z pozície v hlavnom prúde spoločnosti je väčšinou podmienená tým, či menšina prijme za svoje hodnoty väčšinovej spoločnosti - v prípade „ideálneho multikulturalizmu” táto požiadavka odpadá. V skutočnosti je ale veľmi ťažké získať v spoločnosti neskorej modernity právo nebyť znevýhodňovaný a vylučovaný a často to priamo závisí od toho, do akej miery sú členovia menšiny schopní prekonať či skryť rozdiely medzi sebou a majoritou. Súčasne záleží miera inklúzie od povahy spoločenskej štruktúry, ktorá obklopuje ústrednú skupinu. Podľa Alexandra (1988)¹⁵ rastie pravdepodobnosť úspešnej inklúzie s blízkosťou primordiálnych charakteristík ústrednej skupiny a vonkajších skupín a s diferencovanosťou spoločenských systémov.

Vo všeobecnosti sú možnosti inklúzie „iných” v dobe tekutej modernity (Bauman 2007) a rizikovej spoločnosti Beck (2004) veľmi obmedzené už preto, že všetky štruktúry sú premenlivé, takže inklúzia je nanajvýš dočasná a čiastočná. Jedným z riešení problému etnickej a národnostnej identity a ich vylučujúcich vplyvov by mohla byť myšlienka občianskeho národa, pretože podľa Barryho „potrebujeme [len] pocit príslušnosti k celku, ale na podporenie politiky spoločného dobra, ale zdieľaná národná identita pritom často nie je nutná” (2001: 80). Barša je presvedčený, že „hranice národného celospoločenského ‘my’ musí byť rozšíreny tak, aby se s nimi mohli ztotožniť i ti, ktorí boli dříve díky svým rysům považováni za outsidersy či občany druhého řádu” (2008: 225). Je otázkou, do akej miery je

¹⁴ Alexander ju označuje ako „subjektívny pocit jednoty, ktorý jednotlivci pociťujú voči členom vlastnej skupiny“ (1988: 78). To, že menšina vzbudí tento pocit u majority, je však ťažko predstaviteľné.

¹⁵ V tomto texte však ešte považoval za ideálny spôsob spoložitia menšín a ústrednej skupiny asimiláciu, preto bola dôležitá blízkosť charakteristík, ktoré sú považované za vrodené. Neskôr (Alexander 2001) túto myšlienku prehodnotil a za ideál považuje multikulturalizmus.

toto rozšírenie hraníc možné v českej spoločnosti v prípade Rómov ako najvýznamnejších „tých druhých“.

3. Česká identita a jej utváranie

Aj napriek tomu, že český štát je založený na princípe rovnosti všetkých občanov¹⁶, nie je toto občianstvo dostatočnou charakteristikou na to, aby sa jedinec mohol považovať za príslušníka českého národa, pretože ten je súčasne definovaný etnickými charakteristikami (Nedelsky 2003). Namiesto spoločného projektu, ktorý by mal potenciál zjednotiť všetkých ľudí žijúcich na území českého štátu, je základom českej národnej identity spomienka na príbeh predkov¹⁷. Mýtus spoločného pôvodu je zvýznamňovaný, spravovaný a rozvíjaný, a inherentne prítomný v sebadefiníciách českého národa.

Česká národná identita je formovaná na základe symbolického kódu prvobytnosti a zdieľaných predpokladov etnickej a kultúrnej homogenity (Holý 2010). Česká spoločnosť bola po rozpade Československa prakticky kultúrne homogénna a odvtedy sa výrazne formuje identita českého národa. Podľa niektorých autorov (Bařša, 1999; Holý 2010) však prevažovala¹⁸ česká identita už v identite československej, čo viedlo k relatívne pokojnému rozpadu spoločného štátu, pretože československá identita nebola dostatočne uspokojivá pre príslušníkov oboch národov. Česi sa potom priblížili nacionalistickému ideálu založenému na zhode politických charakteristík a národných hraníc (Gellner 1993: 12).

V sčítaní ľudu z roku 2001 sa ukazuje, že až 94 % obyvateľstva sa hlási k českej, moravskej alebo sliezskej národnosti (ČSÚ 2003: 8). K vysokej homogenite národnostného zloženia českého štátu nás odkazuje aj Baar: „Etnická štruktúra populácie Českej republiky patří v evropském měřítku k nejhomogennějším. Odmyslíme-li si subjektivně podmíněnou existenci moravského a slezského národa (rozdíly mezi cenzy 1991 a 2001 toto tvrzení potvrzují), má Česko nejpočetnější menšiny – slovenskou a romskou – teritoriálně rozptýlenou, stejně jako nepočetnou menšinu německou“ (2001: 16). Táto situácia sa v súčasnosti pomaly mení: podľa predbežných výsledkov sčítania ľudu v roku 2011 sa k českej národnosti hlási len 86 % tých,

¹⁶ Občiansky princíp bol nutný, aby bolo možné zahrnúť do vznikajúcej kolektivity českého štátu Čechov, Moravanov aj Slezanov.

¹⁷ Takto definovaný národ však nie je len špecifikom Českej republiky, ale prevláda vo väčšine štátov strednej a východnej Európy.

¹⁸ Podľa všeobecnej mienky stál pri rozpade Československa slovenský nacionalizmus a snaha o emancipáciu, ale nacionalizmus dominantného českého národa býva v týchto príbehoch popieraný, čím sa vlastne potvrdzuje (Holý 2010).

čo na otázku odpovedali, ale oproti roku 2001 na ňu v tomto sčítaní odpovedalo asi 15-krát menej osôb (ČSÚ 2012: 10). Otázkou je, či osoby, ktoré sa rozhodli neprihlásiť k žiadnej národnosti, boli etnickými Čechmi alebo príslušníkmi niektorej z minorít. Prvý prípad by totiž pravdepodobne znamenal, že česká národná identita už nemá v sebachápaní českého obyvateľstva primárne postavenie.

Podľa výskumu národnostných stereotypov, ktorý uskutočnila v rokoch 2005 (Hanžlová, Zaplatílek 2005) a 2010 agentúra Focus, sa Česi vnímajú veľmi pozitívne a ostatným národom, na ktoré sa výskum pýtal, pripisujú aj negatívne charakteristiky. Najviac negatívnych charakteristík si však v roku 2010¹⁹ vyslúžili Rómovia, ktorí sú považovaní za impulzívnych, nespútaných, pomalých a ťažko prispôsobivých. Súčasne ich považovali za vypočítavých a arogantných. Toto korešponduje s Youngovou (1999) démonizáciou iných – vlastnej skupine pripisujeme tie najlepšie a tým ostatným neveríme a očakávame od nich len to najhoršie (pozitívnejšie sú Čechmi tiež vnímaní obyvatelia susedných krajín, než Vietnamci alebo Rómovia, pravdepodobne preto, že k nim subjektívne pociťujeme väčšiu kultúrnu blízkosť). Čo sa týka vymedzovania sa voči iným skupinám je skoro úsmevné vzájomné vnímanie sa Čechov a Moravanov, nielenže si o tej svojej skupine myslia, že je chytřejšia a lepšia ako tá druhá, ale vykazujú voči sebe aj určitú mieru sociálnej dištancie – v tom zmysle, že ľudí z druhej skupiny by relatívne často nechceli za svojho životného partnera alebo za partnera svojich detí (Sociální distance 2010).

Holý upozorňuje na to, že pre Čechov²⁰ je „národní identita kvalitativně odlišná od identit, které jedinec přejímá na základě dosažených statusů nebo společenských rolí, které jedinec může s danou identitou přijmout“ (2010: 70). Mala by teda pravdepodobne mať aj iný dopad na život jedinca v spoločnosti než ostatné identity. Česká identita je chápaná ako daná, prirodzená, imperatívna a výlučná a predovšetkým založená na nevyjednávateľných kritériách pokrvnej spriaznenosti. Skutočné „češstvo“ tak koluje v krvi a nie je možné stať sa Čechom vlastným pričinením, z čoho plynie, že akékoľvek etnické či národnostné menšiny sú z plnoprávnej účasti v skupine definovanej hranicami národa dopredu diskvalifikované.

Národ je v českom poňatí definovaný na základe spoločnej kultúry a jazyka. Spoločná kultúra býva reprodukováaná prostredníctvom jednotného štátneho školstva, ktoré „nepredáva pouze znalosti a povědomí o vysoké národní kultuře, jakou je literatura, drama, hudba a

¹⁹ Na stránkach agentúry je z roku 2010 k dispozícii len tlačová správa: <http://www.focus-agency.cz/rubrika/novinky/>.

²⁰ Bauman (2005) je presvedčený, že pre kohokoľvek je národná identita kvalitativne odlišná od ostatných identít, ktoré jedinec má alebo môže mať.

výtvarné umění, ale též sdílené kulturní významy, jež lidem umožňují pochopit svět, ve kterém žijí, vzájemné vztahy, ve kterých se pohybují, a neustálý sled událostí, do kterých jsou zaangażováni“ (Holý 2010: 18). Všetko, čo sa odlišuje od tohto dominantného videnia kultúry, je chápané len ako zvláštnosť, ktorá však nemusí byť nutne zachovaná, prípadne by mala byť rovno odstránená, pretože komplikuje bežné videnie sveta.

Podľa Šiklové je česká xenofóbia a averzia voči inakosti typickou xenofóbiou „malého národa, který navíc byl po staletí začleňován do větších, svému jazyku a kultuře odlišných celků a v posledních stoletích opakovaně ohrožován ve své identitě“ (1998: 135). Z tohto hľadiska je potreba neustále potvrdzovať svoju identitu a vytvárať hranice medzi všetkými cudzími a inými, čo s nami žijú v jednej spoločnosti, viac než pochopiteľná. Býva však často zneužívaná pre politické ciele: „obratně hraná národní karta se v epoše individualizované společnosti, krize politického stranictví a deficitní občanské participace stává pro oslabené a znejistělé národní vlády rezervoárem voličské podpory a podstatným zdrojem ubývající legitimacy, protože krize identity činí jedince politicky tvárnějšími“ (Müller 2008: 110). Z tohto dôvodu je pre politikov veľmi praktické vytvoriť si vnútorného nepriateľa, ktorého obviníme zo všetkého, čo nás frustruje a sľúbiť, že ho zneškodníme, pretože potom rapídne vzrastá voličská základňa²¹. V poslednej kapitole sa zameriame na to, prečo je týmto vnútorným nepriateľom v českej spoločnosti predovšetkým rómska etnická skupina a aké dôsledky má toto nazeranie pre ich život.

4. My a „tí druhí“ - rómska etnická skupina ako významný konštitučný prvok českej identity

Pokiaľ prijmeme predpoklad, že spoločnosť neskorej modernity je spoločnosťou obetných baránkov (Beck 2004; Young 1999), je otázkou, aké skupiny a na akých základoch sú ako obetní baránkovia konštruované a akým spôsobom je ich nevýhodné postavenie v českej spoločnosti legitimizované a udržiavané. Podľa Marxa (2002: 115) je obetný baránok prítomný, viditeľný a neschopný odporu. Národnostná štruktúra českej spoločnosti je stále pestrejšia a preto by o viditeľné skupiny neschopné odporu nemala byť núdza, lenže sociálne vylúčovanie z českej spoločnosti sa najviac dotýka rómskej etnickej skupiny. V tejto časti sa zameriame na hlavné príčiny.

²¹ Tento trend je dobre viditeľný v súvislosti s rómskou menšinou - každý politik, ktorý nejakým spôsobom poukáže na to, ako spolužitie s Rómami nefunguje, automaticky stúpa na rebríčku voličských preferencií.

Podľa výskumov, ktoré pravidelne organizuje agentúra Focus, čelia príslušníci rómskej etnickej skupiny najvyššej sociálnej dištancii²² od majoritného obyvateľstva (Sociální distance 2010). Aj najnovší výskum Centra pro výzkum veřejného mínění (CVVM 2012) dokladá, že vzájomné spolužitie majority s Rómami je českou majoritou vnímané stále negatívnejšie – ako veľmi zlé alebo skôr zlé ho hodnotí až 82 % opýtaných respondentov. Znovu sa však objavil zaujímavý fenomén: osoby, ktoré majú priamu skúsenosť s bývaním v blízkosti Rómov, hodnotia vzájomné spolužitie pozitívnejšie²³ než vychádza celkové hodnotenie spolužitia vo výskumnej vzorke. To znamená, že negatívne vnímanie Rómov a vzájomného spolužitia pravdepodobne do veľkej miery nie je formované vlastnou priamou skúsenosťou, ale pravdepodobne médiami a všeobecne rozšírenými stereotypmi. Výskum sa tiež venoval otázke, do akej miery si respondenti myslia, že Rómovia majú v niektorých oblastiach života horšie podmienky než väčšinová populácia a ukazuje, že v porovnaní s minulými rokmi klesá podiel tých, ktorí si myslia, že Rómovia majú horšie podmienky, a to vo všetkých opýtaných oblastiach. Navyše sa podiel tých, ktorí si myslia, že Rómovia majú skôr horšie alebo rozhodne horšie podmienky pohyboval v tomto roku len okolo 30 % všetkých respondentov – jedinú výnimku tvorili príležitosti pri zamestnávaní, kde horšie podmienky Rómom priznáva až 60 % respondentov.

To, že majoritné obyvateľstvo nie je ochotné priznať, že by Rómovia boli znevýhodnení a klesajúca tendencia podielu tých, ktorí to ochotní priznať sú, znamená, že majorita si pravdepodobne myslí, že Rómovia si za svoju situáciu môžu sami²⁴ a pokiaľ očakávajú nejakú pomoc od štátu, musia najprv sami zmeniť svoje charakteristiky a správanie. Na Rómov sa ale lepšie hodí situačná teória chudoby – stačí si len spomenúť na pascu závislosti ako nezamyšľaný dôsledok aktivít sociálneho štátu (Uhlová 2004). Sociálne vylúčenie Rómovia sú v Česku chudobní, nezamestnaní a s nízkym dosiahnutým vzdelaním (Šimíková, Vašečka 2004), čím sa stávajú závislými na sociálnych dávkach, čo je výbornou zámenkou pre stigmatizáciu zo strany majoritného obyvateľstva. Táto stigmatizácia potom umožňuje zaobchádzať s dotknutými osobami ako s menejcennými a neplnohodnotnými

²² To platí nielen v súvislosti s národnostnými menšinami, ale aj so skupinami definovanými odlišnosťou: v roku 2005 boli menej prijímaní než Rómovia len ťažkí alkoholicy, kriminálnici a drogoví závislí (CVVM 2005).

²³ 41 % respondentov, ktorí sa vyjadrili k spolužitiu s Rómami v mieste bydliska, ho hodnotilo ako veľmi dobré alebo dobré a 56 % ako skôr horšie alebo veľmi zlé.

²⁴ Tento postoj opisuje Levitas (1998) ako *diskurz morálnej underclass*, ktorý vychádza z predpokladu, že chudobní si môžu za svoju situáciu sami, pretože si vyvinuli súbor morálne neprípustných vzorcov správania, vedúcich k reprodukcii a pretrvávaniu chudoby vo vylúčených lokalitách.

členmi spoločnosti - keď máme skupinu, ktorá je menejcenná a zlá, naša skupina musí byť logicky tá dobrá.

Rozdiely medzi Rómami a majoritou sú väčšinou vysvetľované s odkazom na ich odlišnú kultúru, ktorá býva prezentovaná ako niečo, čo nie je možné zmeniť. V českom prostredí sa objavuje snaha spraviť z kultúrnych rozdielov medzi Rómami a majoritou neprekonateľné bariéry. Sekyt (2004: 192) označuje túto kultúru ako rómstvo, pričom podľa neho zahŕňa predovšetkým od majority úplne odlišný systém individualizácie jedinca, systém skupinovej solidarity a vzájomného zabezpečenia. Súčasne tam však patrí aj určité chápanie sveta a hodnotová orientácia členov. Všetky uvedené charakteristiky sa málokedy prekrývajú s videním sveta, ktoré majú členovia majority.

Práve kvôli spôsobu, akým sú Rómovia vnímaní, sa im nedarí u českého „jadra“ vzbudiť solidaritu potrebnú na integráciu a súčasne čelia aj nacionalizmu, ktorý im túto integráciu neumožňuje. Mareš (2003: 66) uvádza, že primárne sú vnímaní ako členovia iného etnika a až sekundárne ako občania, navyše sú majoritou posudzovaní podľa svojej ochoty k asimilácii. Klíčová (2006: 252-253) však upozorňuje, že:

Romové jsou denně konfrontováni s normativem: „Chovejte se jako Češi ve veřejném prostoru, ale hlaste se ke svému romství...“ Zatímco první apel směřuje k inkluzi jednotlivců do kulturní každodennosti české ústřední skupiny, druhý požadavek nabádá k posílení hranic mezi ústřední a okrajovou skupinou a naznačuje možnost inkluze Romů pouze jako specificky definované sociální formace. Zásadní protichůdnost těchto nároků vyplývá z toho, že oba tyto imperativy jsou vznášeny paralelně a jejich neplnění je tematizováno jako nedostatek vůle ze strany kandidátů inkluze mající za následek odepření mezní solidarity.

Znovu sa dostávame k rasistickému paradoxu, kedy je na jednej strane vyžadované, aby sa Rómovia správali ako členovia majority, ale súčasne sa vyžaduje, aby si zachovali svoje rómske špecifiká, pretože majorita ich potrebuje ako Rómov dokázat' rozpoznať²⁵. Nie sú totiž chápaní len ako tí druhí, voči ktorým sa môžeme vymedzovať, ale sú tematizovaní vo verejnom diskurze vyslovene ako hrozba narúšajúca bezproblémové fungovanie českej spoločnosti.

Čo sa týka identity samotných Rómov, podľa Ramadana (2008: 184) verejná sféra podporuje jej „uznanie“, ale ich sa to priamo nedotýka, pretože svoju identitu odvodzujú skôr od umiestnenia v príbuzenskej sieti a príslušnosti k určitej skupine Rómov a otázka etnickej príslušnosti a národnosti im nič nehovorí. Ako najvýznamnejší druhí sú tak zvyčajne zvyčajne označovaní skôr Čechmi²⁶ - Česi si vytvárajú rómsku identitu ako vyhranenú opozíciu, ktorá spolu-

²⁵ Keď totiž nedokážeme „iných“ jasne odlišiť, nie je to len ohrozenie našej identity, ale aj pocitu bezpečia – keď môžeme niekoho dopredu vyhodnotiť ako riziko, môžeme prijať preventívne opatrenia.

²⁶ Rómovia sú však chápaní ako významní druhí aj v iných európskych krajinách, kde tvoria významnejší podiel populácie, ale aj v krajinách, kam sa napríklad hŕfne presťahujú (Bancroft 2005).

vymedzuje ich vlastnú národnú identitu. Rómovia tak nemajú svoju spoločenskú definíciu identity pod kontrolou, lebo ju spravuje a plní významami česká majorita. Je pre nich prístupné len akési druhoradé češstvo a nemajú možnosť si svoju identitu voliť, ale je im daná, takže sú v nevyjednávateľnej pozícii²⁷.

Sloboda Rómov v Česku zvoliť si identitu je okliešťovaná pretrvávajúcou diskrimináciou a strachom z násilia Nedelsky (2003). Aj podľa Hübschmannové (1998) dominuje rómskej skúsenosti strach z prenasledovania, ktorému čelili ako skupina po stáročia. Spolu so zavedením povinnej školskej dochádzky sa ich postavenie v spoločnosti síce zlepšilo, ale až do pádu komunistického režimu boli objektmi rôzne silných asimilačných snáh. Verejné sociálne služby ako školy či sociálni pracovníci predstavovali pre Rómov predovšetkým spôsob, akým sa ich majorita snaží kontrolovať a ako uvádza Ringold: práve „nútená a často represívna povaha integračných kampaní podnecovala nedôveru a napätie medzi Rómami a verejnými sociálnymi službami“ (2000: 6).

Rómovia boli uznaní ako samostatná národnostná menšina až po revolúcii v roku 1989. Tým, že sa však k rómskej národnosti prihlásil len zlomok Rómov, neexistoval žiadny právny nárok na to, aby mali napríklad vzdelávanie vo vlastnom jazyku. Frištenská (1999) hovorí o interetnickom konflikte, ktorý sa objavil po oslobodení spod totalitného režimu: na jednej strane bol spôsobený tým, že rómska menšina sa začala ako menšina správať a mať menšinové nároky, čím sa zviditeľnila vo verejnom priestore a na druhej strane sa zviditeľnili aj niektoré extrémistické postoje majority. Rómovia sú členmi majority vnímaní optikou predsudkov a stereotypov ako kriminálnici, príživníci a osoby zneužívajúce štátny systém sociálnych dávok. V súčasnosti je zo strany štátu snaha regulovať extrémistické postoje a etnickú diskrimináciu, ale na rozpútanie masových demonštrácií proti sociálne neprispôsobivým a Rómom aj tak stačí akýkoľvek individuálny incident a extrémistické postoje získavajú celoštátny rozmer. Členovia rómskej etnickej skupiny už do veľkej miery rezignovali na možnosť uspieť v majoritnej spoločnosti a tým, že z pohľadu majority nevyvíjajú žiadnu snahu začleniť sa, posilňujú jej vylučujúce postoje.

²⁷ Bauman hodnotí schopnosť a možnosť identifikácie (seba alebo iných) ako významnú súčasť stratifikácie – na jednom póle sú tí, ktorí si môžu voliť svoju identitu a na druhom póle sa nachádzajú všetci tí, „ktorým bol prístup k voľbám identít zakázaný, ľudia, ktorí nemajú žiadne slovo pri rozhodovaní o svojich preferenciách, a na ktorých sú nakoniec uvalené identity vnútené inými – stereotypizujúce, zahanbujúce, dehumanizujúce a stigmatizujúce identity (2005: 38).

Záver

Sociálna exklúzia sa dotýka stále väčších skupín obyvateľstva, čo nie je len dôsledkom ekonomickej krízy, ale aj dôsledkom potreby potvrdzovať a utvárať skupinovú identitu v spoločnosti neskorej modernity. Niektorí jedinci a skupiny nemajú možnosť si svoju identitu definovať sami a je im vnucovaná mocnejšími skupinami v spoločnosti. Takto vnútená identita žije potom vlastným životom a ovplyvňuje šance, ktoré jej nositelia majú v danej spoločnosti.

V českom prostredí sa táto vnútená identita týka predovšetkým rómskej etnickej skupiny, pretože Rómovia predstavujú skupinu, voči ktorej sa etnickí Česi najčastejšie negatívne vymedzujú. Toto vymedzovanie sa už nie je príliš zdôvodňované odlišnou etnicitou (pretože to by bol rasizmus), ale odkazom na neschopnosť Rómov prispôbiť sa normám bežným v českej spoločnosti a na rómsku kultúru, ktorá je úplne v rozpore s hodnotami a videním majority. Takýmto spôsobom je potom legitimizované vnímanie Rómov ako druhoradých občanov, ktorí nemôžu byť považovaní za súčasť českého národa.

Na sociálnu exklúziu Rómov vplývajú do určitej miery všetky nami uvedené špecifiká utvárania identít. Z pohľadu politiky multikulturalizmu im nie je umožnené, aby kontinuálne nevystupovali ako príslušníci menšiny a pokiaľ budú vizuálne odlišiteľní od členov majority, bude pre nich veľmi ťažké vzbudiť u nich pocit solidarity. Ale pokiaľ dokážu svoju odlišnosť schovať a prekonať počiatočné problémy spojené predovšetkým so vzdelávaním, majú šancu stať sa plnoprávnymi členmi českej spoločnosti.

Otázne je, do akej miery dokážu Česi predefinovať hranice celospoločenského „my“, tak aby bolo do neho možné zahrnúť nielen Rómov, ale aj ďalšie národnostné menšiny žijúce na území českého štátu. Možno by mala integračný potenciál idea európskej identity, ale Rómovia by pravdepodobne boli vylučovaní aj z tejto kolektivity, pretože vlna averzie voči nim sa dvíha po celej Európe. V tomto texte sme len veľmi letmo ostali na povrchu celého problému a lepšie pochopiť utváranie českej identity by nám mohli pomôcť kvalitatívne vedené rozhovory.

Literatúra

ALEXANDER, Jeffrey C. *Action and its environments : toward a new synthesis*. 1. vyd. New York: Columbia University Press, 1988. 342 s. ISBN 0-23106209-5.

ALEXANDER, Jeffrey C. Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society. In ALEXANDER, Jeffrey C. (ed.) *Real Civil Societies : Dilemmas of Institutionalization*. 1. vyd. London: SAGE Publications, 1998, s. 96-114. ISBN 0-76195821-5.

ALEXANDER, Jeffrey C. Theorizing the 'Modes of Incorporation': Assimilation, Hyphenation and Multiculturalism as Varieties of Civil Participation. *Sociological Theory*, 2001, č. 19 (3), s. 237-249. ISSN 0735-2751.

AMOS, Dan B.; WEISSBERG, Lilliane (eds.) *Cultural memory and the construction of identity*. 1. vyd. Detroit: Wayne State University Press, 1999. 333 s. ISBN 0-81432753-2.

ANDERSON, Benedict. Pomyslná společenství. In HROCH, Miroslav (ed.) *Pohledy na národy a nacionalismus : čítanka textů*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003. s. 239-269. ISBN 80-8642920-2.

BAAR, Vladimír. Modely multikulturních společností a národní identita. In Šrajerová, Oľga (ed.) *Otázky národní identity – determinanty a subjektivní vnímání v podmínkách současné multietnické společnosti*. Opava: Slezský ústav Slezského zemského muzea, 2001, s. 10-17. ISBN 80-8622427-9.

BANCROFT, Angus. *Roma and Gypsy-travellers in Europe : modernity, race, space and exclusion*. 1. vyd. Burlington: Ashgate Publishing, 2005. 198 s. ISBN 0-75463921-5.

BARRY, Brian. *Culture & Equality*. 1. vyd. Cambridge: Polity Press, 2001. 399 s. ISBN 0-74562228-3.

BARŠA, Pavel. Národnostní konflikt a plurální identita. In BARŠA, Pavel; STRMISKA, Maxmilián. *Národní stát a etnický konflikt : politologická perspektiva*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. s. 11-172. ISBN 80-8595952-6.

BARŠA, Pavel. Konstruktivismus a politika identity. Odpověď Tomáši Hirtovi a Marku Jakoubkovi. In JAKOUBEK, Marek; BUDILOVÁ, Lenka (eds.) *Romové a Cikáni - neznámí i známí : interdisciplinární pohled*. 1. vyd. Voznice: LEDA, 2008, s. 208-243. ISBN 978-807335119-9.

BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002. 165 s. ISBN 80-8642911-3.

BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*. 1. vyd. Praha: Mladá Fronta, 2004. 296 s. ISBN 80-2041195-X.

BAUMAN, Zygmunt. *Identity*. 2. vyd. Cambridge: Polity Press, 2005. 104 s. ISBN 0-74563309-9.

BAUMAN, Zygmunt. *Komunita : Hľadanie bezpečia vo svete bez istôt*. 1. vyd. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2006. 122 s. ISBN 978-808061225-2.

BAUMAN, Zygmunt. *Liquid Times : Living in an Age of Uncertainty*. 1. vyd. Cambridge: Polity Press, 2007. 115 s. ISBN 978-074563987-1.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2010. 330 s. ISBN 978-807419028-5.

BAUMAN, Zygmunt. *Collateral Damage : Social Inequalities in a Global Age*. 1. vyd. Cambridge: Polity Press, 2011. 182 s. ISBN 978-074565295-5.

BAUMAN, Zygmunt; MAY Tim. *Myslet sociologicky : netradiční uvedení do sociologie*. 1.vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. 239 s. ISBN 80-8642928-8

BECK, Ulrich. *What is globalisation?* 1. vyd. Cambridge: Polity Press, 2000. 180 s. ISBN 978-074562125-8.

BECK, Ulrich. *Riziková společnost : na cestě k jiné moderně*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. 431 s. ISBN 80-8642932-6.

BECK, Ulrich. *Beyond class and nation : reframing social inequalities in a globalizing world. The British Journal of Sociology*, 2007a, č. 58 (4), s. 679-705. ISSN 1468-4446.

BECK, Ulrich. 2007b. *Vynalézání politiky : k teorii reflexivní modernizace*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007b. 273 s. ISBN 978-808642964-9.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality : pojednání o sociologii vědění*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. 214 s. ISBN 80-8595946-1.

BHABHA, Jacqueline. "Get Back to Where You Once Belonged" : Identity, Citizenship, and Exclusion in Europe. *Human Rights Quarterly*, 1998, č. 20 (3), s. 592-627. ISSN 0275-0392.

BRUBAKER, Rogers; COOPER Frederick. *Beyond Identity. Theory and Society*, 2000, č. 29, s. 1-47. ISSN 0304-2421.

BYRNE, David. *Social exclusion*. 1. vyd. Buckingham: Open University Press, 1999. 158 s. ISBN 0-33519-974-7.

CVVM. *Tolerance k vybraným skupinám obyvatel*. [online.] Sociologický ústav: Praha, 2005. [cit. 28.4.2012]. Dostupný z:
http://www.cvvm.cas.cz/upl/zpravy/101269s_ov120411b.pdf

CVVM. *Romové a soužití s nimi očima české veřejnosti – duben 2012*. [online.] Sociologický ústav: Praha, 2012. [cit. 28.4.2012]. Dostupný z:
http://www.cvvm.cas.cz/upl/zpravy/101283s_ov120514.pdf

ČSÚ. *Národnostní složení obyvatelstva*. [online.] 2003. [cit. 8.4.2012]. Dostupný z:
[http://www.scitani.cz/csu/2003edicniplan.nsf/t/57004FD457/\\$File/Kapitola2.pdf](http://www.scitani.cz/csu/2003edicniplan.nsf/t/57004FD457/$File/Kapitola2.pdf)

ČSÚ. *Předběžné výsledky Sčítání lidu, domů a bytů 2011. Česká republika*. [online.] 2012. [cit. 28.4.2012]. Dostupný z:
[http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/950049F8F7/\\$File/pvcr.pdf](http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/950049F8F7/$File/pvcr.pdf)

ELWERT, Georg. *Switching Identity Discourses : Primordial Emotions and the Social Construction of We-groups*. In SCHLEE, Günther (ed.) *Imagined Differences : Hatred and the Construction of Identity*. 1. vyd. New York: Palgrave, 2002, s. 33-54. ISBN 1-40396031-3.

ERIKSEN, Thomas H. *Antropologie multikulturních společností : Rozumět identitě*. 1. vyd. Praha: Triton, 2007. 267 s. ISBN 978-807254925-2.

- FAY, Brian. *Současná filosofie sociálních věd : multikulturní přístup*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002. 324 s. ISBN 80-8642910-5.
- FRIŠTENSKÁ, Hana. Interetnický konflikt po roce 1989 s ohledem na soužití s Romy. In H. Lisá (ed.) *Romové v České republice (1945-1998)*. 1. vyd. Praha: Socioklub, 1999, s. 244-266. ISBN 80-9022607-8.
- GÁL, Fedor. Mýty a realita plurality alebo „inakost“ ako stigma. In ŽANTOVSKÝ, Petr (ed.) *Česká xenofobie*. 1. vyd. Praha: Votobia, 1998. s. 36-40. ISBN 978-807220044-3.
- GAMSON, Joshua. Messages of Exclusion : Gender, Movements and Symbolic Boundaries. *Gender and Society*, 1997, č. 11 (2), s. 178-199. ISSN 0891-2432.
- GELLNER, Ernest. *Národy a nacionalismus*. 2. vyd. Praha: Josef Hříbal, 1993. 158 s. ISBN 80-9013811-X.
- GELLNER, Ernest. *Nacionalismus*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003. 133 s. ISBN 80-7325023-3.
- GIDDENS, Anthony. *Beyond Left and Right*. 1. vyd. Cambridge: Polity Press, 1994. 276 s. ISBN 0-74561439-6.
- GIDDENS, Anthony. Důsledky modernity. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003. 200 s. ISBN 80-8642915-6.
- GIRARD, René. *Obětní beránek*. 1. vyd. Praha: Lidové noviny, 1997. 251 s. ISBN 80-7106255-3.
- GOLDBERG, David T., SOLOMOS, John. General Introduction. In GOLDBERG, David T., SOLOMOS, John (eds.) *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. 1. vyd. Malden: Blackwell, 2002, s. 1-13. ISBN 0-63120616-7.
- HABERMAS, Jürgen. *The inclusion of the other : studies in political theory*. 2. vyd. Cambridge: MIT Press, 1999. 300 s. ISBN 0-26208267-5.
- HAIER, Maarten; UITERMARK, Justus. Performing authority: discursive politics after the assassination of Theo Van Gogh. *Public Administration*, 2008, č. 86 (1), s. 5–19. ISSN 0033-3298.
- HANŽLOVÁ, Martina; ZAPLATÍLEK, Martin. *Kde jsme doma a kdo je naším sousedem?* [online.] Praha: Focus, 2005. [cit. 8.4.2012]. Dostupný z: http://www.focus-agency.cz/press-centrum/?dl_page=1.
- HILLS, John; LE GRAND, Julie; PIACHAUD, David (eds.) *Understanding Social Exclusion*. 1. vyd. New York: Oxford University Press, 2002. 274 s. ISBN 978-019925194-0.
- HOLÝ, Ladislav. *Malý český člověk a skvělý český národ : národní identita a postkomunistická transformace společnosti*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství 2010. 233 s. ISBN 978-807419018-6.
- HROCH, Miroslav. *Národy nejsou dílem náhody: příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009. 315 s. ISBN 978-807419010-0.

HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. *Můžeme se domluvit. Šaj pes dovakeras*. 3. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 1998. 129 s. ISBN 80-7067905-0.

KAHN, Joel S. *Modernity and exclusion*. London: SAGE Publications, 2001. 163 s. ISBN 0-76196656-0.

KALLEN, Evelyn. *Social inequality and social injustice : human rights perspective*. 1. vyd. Basingstoke: Palgrave, 2004. 216 s. ISBN 0-33392428-2.

KELLER, Jan. *Tři sociální světy : sociální struktura postindustriální společnosti*. 2. vyd. Praha: sociologické nakladatelství, 2011. 211 s. ISBN 978-807419044-5.

KLÍČOVÁ, Kateřina. Sčítání lidu: Romští Češi nebo čeští Romové. In MARADA, Radim (ed.) *Etnická různost a občanská jednota*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006, 221-255. ISBN 80-7325111-6.

LEVITAS, Ruth. *The inclusive society? Social exclusion and new labour*. 1. vyd. Houndmills: Macmillan Press, 1998. 223 s. ISBN 0-33373086-0.

MAREŠ, Petr. Romové: Sociální exkluze a inkluze. *Sociální práce/Sociálna práca*, 2003, č. 3, s. 65-75. ISSN 1213-6204.

MAREŠ, Petr. Sociální exkluze a inkluze. In SIROVÁTKA, Tomáš (ed.) *Menšiny a marginalizované skupiny v České republice*. 1. vyd. Brno: Masarykova Univerzita, 2004, s. 15-29. ISBN 80-2102791-6.

MAREŠ, Petr. *Faktory sociálního vyloučení*. 1. vyd. Praha: Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, 2006. 41 s. ISBN 80-8700715-8.

MARX, Anthony W. The Nation-State and Its Exclusions. *Political Science Quarterly*, 2002, č. 117 (1), s. 103-126. ISSN 0032-3195.

McGUINNESS, Mike. Citizenship and Exclusion in the European Union. In LITTLEWOOD, Paul (ed.) *Social exclusion in Europe : problems and paradigms*. 2. vyd. Aldershot: Ashgate Publishing, 2000, s. 197-217. ISBN 1-84014717-2.

MICHAELS, Walter B. *The Trouble with Diversity : How we learned to love identity and ignore inequality*. 1. vyd. New York: Holt Paperbacks, 2006. 241 s. ISBN 0-80508331-6.

MULLARD, Maurice. *The Politics of Globalisation and Polarisation*. 1. vyd. Northampton: Edward Elgar Publishing, 2004. 218 s. ISBN 1-84376579-9.

MÜLLER, Karel B. *Evropa a občanská společnost : projekt evropské identity*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008. 238 s. ISBN 978-808642984-7.

NEDELSKY, Nadya. Civic nationhood and the challenges of minority inclusion : The case of post-communist Czech Republic. *Ethnicities*, 2003, č. 3 (1), s. 85-114. ISSN 1468-7968.

PERCY-SMITH, Janie. Introduction: the contours of social exclusion. In PERCY-SMITH, Janie (ed.) *Policy Responses to Social Exclusion: Towards Inclusion?* 1. vyd. Buckingham: Open University Press, 2000, s. 1-21. ISBN 0-33520473-2.

PIETERSE, Jan N. Europe and its Others. In GOLDBERGH, David T. a SOLOMOS, John (eds.) *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. 1. vyd. Malden: Blackwell, 2002, s. 17-24. ISBN 0-63120616-7.

RAMADAN, Ivan. Multikulturní politika České republiky ve vztahu k romské komunitě. In JAKOUBEK, Marek; BUDILOVÁ, Lenka (eds.) *Romové a Cikáni - neznámí i známí : interdisciplinární pohled*. 1. vyd. Voznice: LEDA, 2008, s. 180-209. ISBN 978-807335119-9.

RINGOLD, Dana. *Roma and the Transition in Central and Eastern Europe : Trends and Challenges*. Washington: The World Bank, 2000. 54 s. ISBN 0-82134801-9.

ROOM, Graham J. (ed.) *Beyond the threshold : the measurement and analysis of social exclusion*. 1. vyd. Bristol: Policy Press, 1997. 266 s. ISBN 1-86134003-6.

SAYER, Andrew. *The Moral Significance of Class*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 256 s. ISBN 978-052161640-9.

SEKYT, Vladimír. Romské tradice a jejich konfrontace se současností. (Romství jako znevýhodňující faktor.) In JAKOUBEK, Marek; HIRT, Tomáš (eds.) *Romové : kulturologické etudy*. 1. vyd. Plzeň: Aleš Čeněk, 2004, s. 188-217. ISBN 80-8647383-X.

SENNET, Richard. *Respect in a World of Inequality*. 1. vyd. New York: W. W. Norton & Company, 2004. 304 s. ISBN 978-039332537-9.

SCHEEPERS, Peer; GIJSBERTS, Mérove; COENDERS, Marcel. Ethnic Exclusionism in European Countries : Public Opposition to Civil Rights for Legal Migrants as a Response to Perceived Ethnic Threat. *European Sociological Review*, 2002, č. 18 (1), s. 17-34. ISSN 0266-7215.

SCHLEE, Günther. Introduction. Approaches to 'Identity' and 'Hatred' : Some Somali and Other Perspectives. In SCHLEE, Günther (ed.) *Imagined Differences : Hatred and the Construction of Identity*. 1. vyd. New York: Palgrave, 2002, s. 3-32. ISBN 1-40396031-3.

Sociální distance obyvatel ČR vůči jiným národnostem: upřednostňujeme podobnost, blízkost a srozumitelnost. [online.] Praha: Focus, 2010. [cit. 8.4.2012]. Dostupný z: www.focus-agency.cz/?dl_id=40/Sociln_distance_obyvatel_R_vi_vybranm_nrodnostem_7_10.pdf

ŠANDEROVÁ, Jadwiga. Takzvaný kulturní obrat v konceptualizaci nerovností. In ŠANDEROVÁ, Jadwiga, ŠMÍDOVÁ Olga (eds.) *Sociální konstrukce nerovnosti pod kvalitativní lupou*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009, s. 22-46. ISBN 978-807419015-5.

ŠIKLOVÁ, Jiřina. Xenofobii překonat kulturou. In ŽANTOVSKÝ, Petr (ed.) *Česká xenofobie*. 1. vyd. Praha: Votobia, 1998, s. 134-137. ISBN 978-807220044-3.

ŠIMÍKOVÁ, Ivana; VAŠEČKA, Imrich (eds.) *Mechanismy sociálního vyčleňování romských komunit na lokální úrovni a nástroje integrace*. 1. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2004. 211 s. ISBN 80-7364009-0.

TOWNSEND, Peter. *Poverty in the United Kingdom : a survey of household resources and standards of living*. 1. vyd. Harmondsworth: University of California Press, 1979. 1216 s. ISBN 0-5200397-6.

UHLOVÁ, Saša. Dopady asimilační politiky vůči Romům z období reálného socialismu jako jeden z faktorů současného vytváření enkláv sociálně vyloučených obyvatel. In JAKOUBEK, Marek; HIRT, Tomáš (eds.) *Romové: kulturologické etudy*. 1. vyd. Plzeň: Aleš Čeněk, 2004, s. 230-247. ISBN 80-8647383-X.

WILLIAMS, Rhys H. Constructing the public good: Social movements and cultural resources. *Social Problems*, 1995, č. 42, s. 124-144. ISSN 0037-7791.

YOUNG, Jock. *The exclusive society : social exclusion, crime and difference in late modernity*. 1. vyd. London: SAGE Publications, 1999. 216 s. ISBN 0-80398150-3.

YOUNG, Jock. *Social exclusion*. [online.] 2003. [cit. 9. 4. 2012]. Dostupný z: http://www.malcolmread.co.uk/JockYoung/social_exclusion.pdf.