

klíčová slova: politika, Romové, etnicita, identita, politik, romství, Rom, stát, rodina, politické strany, antropologie, etnografie, moc, rasismus

Vydání knihy je podpořeno z prostředků Katedry sociologie a prostředků Ústavu populačních studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity.

Odborně posoudili Mgr. Štěpán Ripka a PhDr. Michal Vašečka, Ph.D.

Vydalo **SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON)** v koedici s Masarykovou univerzitou, Praha a Brno 2014.

Vydání první.

Ediční řada Knižnice Sociologické aktuality, 33. svazek.

Rediguje Alena Vodáková.

Jazykový redaktor Robin Ujfaluši. Odpovědná redaktorka Alena Miltová.

Návrh obálky, grafická úprava a sazba studio Designiq.

Vytiskla tiskárna Aleš Zápotocký – az servis, Mendíků 9, Praha 4.

Adresy vydavatelů:

Alena Miltová, Rabyňská 740/12, Praha – Kamýk.

Jiří Ryba, U Národní galerie 469, Praha – Zbraslav.

Adresa nakladatelství:

Jilská 1, 110 00 Praha 1

slon@slon-knihy.cz

www.slon-knihy.cz

Copyright © Irena Kašparová 2014

Copyright © Masarykova univerzita 2014

ISBN 978-80-7419-157-2 (Sociologické nakladatelství /SLON/, Praha)

ISBN 978-80-210-6874-2 (Masarykova univerzita, Brno)

Irena
Kašparová

Politika romství
romská politika

Knižnice Sociologické aktuality
Praha – Brno 2014



klíčová slova: politika, Romové, etnicita, identita, politik, romství, Rom, stát, rodina, politické strany, antropologie, etnografie, moc, rasismus

Vydání knihy je podpořeno z prostředků Katedry sociologie a prostředků Ústavu populačních studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity.

Odborně posoudili Mgr. Štěpán Ripka a PhDr. Michal Vašečka, Ph.D.

Vydalo **SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON)** v koedici s Masarykovou univerzitou, Praha a Brno 2014.

Vydání první.

Ediční řada Knižnice Sociologické aktuality, 33. svazek.

Rediguje Alena Vodáková.

Jazykový redaktor Robin Ujfaluši. Odpovědná redaktorka Alena Miltová.

Návrh obálky, grafická úprava a sazba studio Designiq.

Vytiskla tiskárna Aleš Zápotocký – az servis, Mendíků 9, Praha 4.

Adresy vydavatelů:

Alena Miltová, Rabyňská 740/12, Praha – Kamýk.

Jiří Ryba, U Národní galerie 469, Praha – Zbraslav.

Adresa nakladatelství:

Jilská 1, 110 00 Praha 1

slon@slon-knihy.cz

www.slon-knihy.cz

Copyright © Irena Kašparová 2014

Copyright © Masarykova univerzita 2014

ISBN 978-80-7419-157-2 (Sociologické nakladatelství /SLON/, Praha)

ISBN 978-80-210-6874-2 (Masarykova univerzita, Brno)

Irena
Kašparová

Politika romství

romská politika

Knižnice Sociologické aktuality
Praha – Brno 2014



klíčová slova: politika, Romové, etnicita, identita, politik, romství, Rom, stát, rodina, politické strany, antropologie, etnografie, moc, rasismus

Vydání knihy je podpořeno z prostředků Katedry sociologie a prostředků Ústavu populačních studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity.

Odborně posoudili Mgr. Štěpán Ripka a PhDr. Michal Vašečka, Ph.D.

Vydalo **SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON)** v koedici s Masarykovou univerzitou, Praha a Brno 2014.

Vydání první.

Ediční řada Knižnice Sociologické aktuality, 33. svazek.

Rediguje Alena Vodáková.

Jazykový redaktor Robin Ujfaluši. Odpovědná redaktorka Alena Miltová.

Návrh obálky, grafická úprava a sazba studio Designiq.

Vytiskla tiskárna Aleš Zápotocký – az servis, Mendíků 9, Praha 4.

Adresy vydavatelů:

Alena Miltová, Rabyňská 740/12, Praha – Kamýk.

Jiří Ryba, U Národní galerie 469, Praha – Zbraslav.

Adresa nakladatelství:

Jilská 1, 110 00 Praha 1

slon@slon-knihy.cz

www.slon-knihy.cz

Copyright © Irena Kašparová 2014

Copyright © Masarykova univerzita 2014

ISBN 978-80-7419-157-2 (Sociologické nakladatelství /SLON/, Praha)

ISBN 978-80-210-6874-2 (Masarykova univerzita, Brno)

Irena
Kašparová

Politika romství

romská politika

Knižnice Sociologické aktuality
Praha – Brno 2014



MASARYKOVA UNIVERZITA

Fakulta sociálních studií

602 00 BRNO

602 00 BRNO



Ediční rada **SOCIOLOGICKÉHO NAKLADATELSTVÍ (SLON)**:

Luděk Brož, PhD. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Prof. PhDr. Miloš Havelka, CSc. (Univerzita Karlova)

Prof. PhDr. Jan Holzer, Ph.D. (Masarykova univerzita)

PhDr. Helena Kubátová, Ph.D. (Univerzita Palackého)

† Prof. PhDr. Miloslav Petrušek, CSc. (Univerzita Karlova)

PhDr. Jiří Šafr, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Mgr. Zuzana Uhde, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Ing. Alena Vodáková, CSc.

Obsah

Existuješ svými pouty – úvodní poznámka k tématu identity	7
Kapitola 1. Politika romství	25
Jak se tvoří Rom(ství)	25
Romové jako národnostní menšina – právní definice a její vývoj	38
Definice pod vlivem...	43
Pod vlivem evolucionismu	44
Pod vlivem teorií rasy a rasismu	47
Pod vlivem asimilace	51
Pod vlivem integrace a multikulturalismu	53
Kapitola 2. Možnosti politicky aktivních Romů v politické kultuře majority	59
Protihráči a pravidla hry	59
Etnoemancipační proces národotvorby	69
Romský nacionalismus	69
Romské národní obrození	84
Romské politické hnutí	90
Romské politické hnutí před listopadem 1989	91
Romské politické hnutí po listopadu 1989	94
Romská občanská iniciativa	95
Další vybraná romská politická hnutí	103
Politické strany majority a Romové	112
Kapitola 3. Romská politika: perspektiva politické antropologie	123
Rodina – zdroj politického kapitálu	126

Místo původu jako zdroj politického kapitálu	137
Autorita, politik a politická autorita	146
Stát jako kontext politického chování	156
Kapitola 4. Homo politicus Romus	173
Štefan Daniel – ani ryba ani rak	174
Martin Oračko – normale Romale	191
Marián Mirga – sám voják v poli	203
Josef Červeňák – věrný idealista	215
Jeden dva tři... opravdu bratři?	228
Pár slov závěrem	237
Apendix I. Homo politicus Romus – přehled vybraných kritérií	243
Apendix II. Několik poznámek k narativním rozhovorům	244
Bibliografie	257
Jmenný rejstřík	271

Existuješ svými pouty – úvodní poznámka k tématu identity

Po pádu komunismu v roce 1989 zachvátila Romy – tak jako celou společnost – značná euforie, co se týče nejrůznějších pozitivních vizí do budoucna. Romové začali být společensky i politicky viditelní, usedli v parlamentu, našli své místo v médiích. Jejich jednota nebyla zpochybňována. O dvacet let později můžeme konstatovat, že očekávaná masová mobilizace Romů se ale v prostoru České republiky nekonala a nekoná. O to zajímavější jsou její úspěchy na mezinárodní politické scéně.¹

Ve svých textech vycházím z předpokladů, že romství není objektivní, ve společnosti existující veličina, kterou lze uchopit v její danosti a aplikovat na vybrané osoby. Právě naopak – je to konstrukt situacně proměnlivý a jeho užití slouží různým mocenským účelům. Mým záměrem je upozornit na jeho manipulovatelnost především na poli politickém. Předkládaný přístup staví na té tradici sociálních věd, jež vnímá etnickou identitu jako jednu z mnoha forem sociální organizace společnosti, nikoliv jako definitivní soubor vlastností vybrané skupiny.² Romství, podobně jako češství, ma-

1 Srovnej Vermeersch 2006: 3.

2 Srovnej např. Barth 1969, Eriksen 2002, Vermeersch 2006.

ďarství či němectví, jako jedna z mnoha forem možných identit jeq. notlivce, je tedy záležitost vztahová a představuje mocný soubor vazeb, skrze které jednotlivci konstruují příběhy o sobě samých, o vzájemném propojení a odloučení.

Etnografie³ politiky (u) Romů, kterou nyní držíte v ruce, vychází z předpokladu odlišnosti Romů od majority (nejen) na poli politickém⁴ a na základě toho zjišťuje, co je to romská politika. Zkoumá různé projevy politické angažovanosti Romů a zachycuje kontexty, které jsou podnětem k těmto aktivitám. Na individuální rovině analyzuje atributy romského politika s důrazem na jeho narativní konstrukci vlastní identity a staví je do kontrastu s pohledem majority. V neposlední řadě charakterizuje romství jako fluidní identitu s politickým a mocenským potenciálem. Ten je demonstrován na čtyřech reálných příbězích romských politiků, které všechny odpovídají na otázku, proč je pro politika zajímavé definovat sám sebe jako Roma.

Je-li romství fluidní identita, bude se formulovat v souvislosti s různými kontexty různě. Nejednotnost a nestálost identity osobnosti či dokonce skupiny osob je přirozeně zakotvena v množství kontextů, ze kterých je odvozena. Je proto třeba hned v úvodu předznamenat, že snaha o zachycení celistvosti reality je už svou podstatou nereálná, vždy dílčí a omezená; zaměříme se zde na jedno pole –

3 Metodologie použitá pro získání dat, která tvoří základ tohoto textu, je specifikována v příloze. Jedná se o kombinaci dlouhodobého zúčastněného pozorování a z něj vzešlých materiálů, rozhovorů a sekundární analýzu textů. Snaží se zachytit Roma-politika v jeho celistvosti, v syntéze pozorovaného, artikulovaného a žitého. *Etnografie* jako metoda i výsledný text tuto celistvost dle mého nejlépe zachycuje i prezentuje.

4 Pro argumenty podporující tvrzení, že politická kultura zkoumané entity je značně ovlivněna především její historií i širším pojetí kultury, viz např. Almond a Verba 1963, Nosál 2004, Skalník 2004a.

a to pole politické.⁵ Mým záměrem však není omezit se pouze na vnímání politického pole optikou dominantního pohledu majority, ale po vzoru politické antropologie rozšířit tento pohled také o optiku jiných relevantních, byť menšinových hlasů.

Vermeersch (2006:4) poukazuje na to, že „pouhá existence etnické odlišnosti je vnímána jako příčina politické mobilizace na bázi sdílené etnicity; a následné etnické skupiny jsou přijímány jako „protagonisté“ této mobilizace, nikoliv jako její produkt“. Je to právě tento politický rozměr romské identity, který je vedle již zmiňovaných kontextů v popředí mého zájmu. Nebo jinak – snažím se „objasnit, jak se stává *romství jako politická kategorie* určující optikou pro zakoušení světa, kultury a identity své i jiných.“⁶ Jednotlivec není pouhým objektem kultury a sociální reality; přestože jsou jeho zkušenosti konstituovány sociální realitou, současně ji i sami konstituují. Člověk je aktivním tvůrcem i pasivním příjemcem svého habitu a jeho místo je právě uvnitř tohoto kruhu.

Koncept identity je, přinejmenším v posledních dvaceti letech, tématem velice oblíbeným u celé řady sociálních vědců a napříč sociálně vědními disciplínami. Sociální antropologie pracuje s pojetím identity coby konstruktem produkovaným diskurzem v konkrétním čase a prostoru a s ním spojenou mocí, institucemi, jazykem a následnou subjektivizací a internalizací. V této knize se snažím o symbiózu tématu identity. Zatímco první tři kapitoly pojednávají o moci, institucích i jazyku, poslední část se věnuje především osobní rovině poznané a deklarované identity, vyjádřené formou narativního rozhovoru. Z konceptuálního hlediska zcela záměrně opomím, a tím si zároveň uvědomuji nedostatky s tím spojené, zohlednění psychoanalytických a psychosociálních vztahů spojených

5 Srovnej Bourdieu 1994/1998.

6 Brubaker 2002: 167, cituje jej Vermeersch 2006: 5. Kurziva vlastní, místo ní používá Brubaker v originále termíny „racial, ethnic or national terms“.

s konceptem identity. Vzhledem k tomu, že tato oblast sociálních věd není mou domovinou, přenechávám zde pole působnosti jiným, kompetentním osobám.⁷

Jedním ze základních paradoxů nevědeckého přemýšlení o identitě je umělé oddělení jedince od společnosti, ve které žije.⁸ Jednotlivec a společnost jsou vnímány jako dva oddělené fenomény, kdy jeden představuje konkrétní fyzickou realitu, zatímco společnost jen fyzicky neuchopitelné abstraktum. V souladu s takovou představou znázorňuje ego éterickou substanci, ohraničenou a existující uvnitř fyzické schránky jednotlivce. Na této filozofické rovině vnímání své vlastní identity jakožto jednotlivce nepocítujeme problém. Ten nastane, přeneseme-li argument na úroveň národa a identity národní. Zde je slabost umělé dichotomie zcela patrná na příkladu neslučitelnosti hodnot, kdy na jedné straně stojí jednotlivce jako nejvyšší autorita pro určování hodnot a potřeb, na druhé straně stojí kolektivita ve formě deklarovaného národa, která si rovněž nárokuje tuto svrchovanost rozhodování. Společnost versus jednotlivce jako dvě oddělené formy jedné existence jsou opět spojeny v myšlence národa, i když pravda poněkud násilně a bez filozofického zakotvení, což často zavdává příčinu k propuknutí nesouhlasu či přímo konfliktů mezi stoupenci jedné i druhé formy svrchovanosti.⁹

Na úrovni sociologického diskurzu, narozdíl od laického vnímání, byla popsána statická poloha jednotlivce i společnosti dávno překonána již v přístupu jednoho ze zakládajících otců této vědní disciplíny T. Parsonse, který na jednotlivce pohlížel optikou neoddělitelného procesu jeho tvorby a v souvislosti s ostatními jednotlivci, existujícími v souvztažné vzájemnosti. Jednotlivec ani společnost nepředstavují v sociologii statické prvky, ale naopak – jsou to

7 Srovnej např. Klein 1946/1986, Winnicott 1971, Rustin 1991, Giddens 1994.

8 Srovnej Elias 1968/1978: 221.

9 Ibid.

aktivní procesy vzájemně se ovlivňující ve své spolutvorbě. Jednotlivec již není vnímán jako souhrn fyzického obalu a substantivního ega uvězněného uvnitř, ale jako jednotlivec s osobností otevřenou vlivu jiných. Vzájemná závislost jednoho člověka na druhém je to, co je navzájem spojuje ve společnost. Jedinec existuje svými pouty k druhým lidem.¹⁰ Z tohoto důvodu nemůžeme přemýšlet o jednotlivci v rovině jednotlivosti, bez souvztažnosti ke společnosti, ve které žije.

Fascinace osobností člověka je především produktem evropské filozofie pozdně osmnáctého století. V romantickém pojetí je každý jednotlivec charakterizován svou vlastní individuální hloubkou, zrcadlící se v jeho duši a odrážející se v jeho vášních, kreativité a vůbec v jeho celkové morální podstatě. Takový náhled na osobnost je radikálně pozměněn v době modernity, v Evropě rámované kapitalismem a protestantskou pracovní morálkou, kdy se těžiště podstaty osobnosti přesouvá z niterných hloubek do jeho schopnosti rozumového zpracovávání informací, promítající se v jeho vírách, názorech a vědomých záměrech. Do jisté míry je jak romantické, tak moderní pojetí osobnosti uzavřený kompletní celek, který v jádru své definice *apriori* vylučuje každou kritiku. Nedostatečný totiž může být pouze jednotlivý člověk a jeho osobní/osobnostní kapacita, nikoliv pojetí člověka jako takového. Paradoxem zůstává, že ve světle těchto dvou definic je podstata lidské aktivity velice omezená, neboť obě definice připouští a nabízí pouze její velice omezené chápání.

Důraz na osobnost jednotlivece a fascinace, s jakou k ní evropská filozofie přistupuje, se často zdá být v porovnání se zbytkem světa extrémní až škodlivá. Sociální antropologie poskytuje řadu příkladů, kdy „pravdy“ a přijímaná „fakta“ v jedné kultuře nepředstavují nic jiného než pouhý „folklor“ v kultuře jiné. Zatímco v jedné

10 Parafraze citátu A. de Saint-Exupery z knihy Malý princ.

společnosti je individualismus vyzdvihovanou vlastností jedince, v jiné společnosti může být zcela zatracován. Za všechny jmenujme např. práci C. Geertze (1973), v níž autor popisuje svůj výzkum na Bali, kde jednotlivec hraje v dění společnosti minimální roli.

Sociální antropologie nás učí uvědomovat si, že informace přijímané společností jako fakta jsou nanejvýš kulturně relativní a jako taková představují víc než cokoliv jiného pouze ustálené společenské konvence nebo dokonce mýty dané doby. Hranice mezi biologickou a kulturní relativitou je velice úzká, pokud ne přímo nedefinovatelná, neboť i taková diagnóza, jako je autismus či psychopatie, stanovená na základě neschopnosti osobnosti projevit strach, lásku nebo smutek, se ve světle antropologova pohledu na fenomén osobnosti stává nanejvýš kulturně relativní.

Obdobně přistupují sociální vědy i k popisu kultury Romů. V následujících kapitolách mimo jiné poukážu na to, že v minulosti literatura o Romech předpokládá identity formované skrze vztahy zcela opomíjela a přinášela tvrzení nesoucí se v čistě evolucionistickém a s ním souvisejícím asimilačním tónu. Relativita je zohledněna v sociálních vědách a v literatuře především v postmoderním myšlenkovém proudu a ten v romistické literatuře¹¹ povětšinou chybí.¹² V širších sociologických souvislostech s důrazem na identitu osobnosti se jí velice obsáhle a kriticky věnuje ve své práci *The Saturated Self* například K. J. Gergen (1991/2000). Postmodernismus pro něj představuje dobu, ve které jednotlivec přestává přemýšlet a věřit v sebe sama jakožto v osobu nezávislou na vztazích,

11 Jako romistická literatura jsou v této práci souborně označovány vědecké texty z oblasti historie, sociálních věd, romistiky, lingvistiky a etnologie, které mají jako společné téma romskou kulturu.

12 Snad s výjimkou textů plzeňské antropologické školy – např. Jakoubek 2004 a další – které však nepracují s postmoderní teorií v její celistvosti, ale vypichují pouze její nekonstruktivistickou část.

ve kterých je ukotven. Zemře-li člověk, neumírá především jeho tělo, ale zanikají sociální svazky, jejichž je součástí. V této postmoderní době lidé existují v neustálém konstruování a rekonstruování své reality; vše, co si mohou navzájem vyjednat, je povoleno. Realita nepředstavuje pevný celek, jemuž se všichni snažíme přiblížit, ale fluidní množinu pravd, mezi nimiž neexistuje žádné objektivní pojítko, logická návaznost nebo dokonce vzájemnost. Postmodernismus představuje dekonstrukci svého myšlenkového předchůdce a zavrhuje jeden univerzálně přijímaný význam, pravdu, autoritu či rozum. Jeho program nevytváří uzavřenou množinu akceptovatelných hodnot (Gergen 2000: 231–278).

V souvislosti s Romy to znamená, že postmodernismus přináší do diskuze představu o dekonstrukci – spíše než konstrukci – jednotlivé romské identity, čímž aktivně podkopává pravdy těch, kteří na opaku vystavěli nejen své teorie, ale i kariéry. Pokud bychom však zůstali pouze u této interpretace postmoderních teorií, chyběla by nám její důležitá část. Na pesimistický postmoderní proud těsně navazuje celá řada pozdně postmoderních autorů (např. M. Kundera, S. Rushdie či již citovaný K. J. Gergen), kteří se ve svém díle z této destrukce vymanili a začali ji vnímat jako prostor pro tvořivou metamorfózu. Z určité perspektivy tudíž představuje postmodernismus nové možnosti pro identitu osobnosti, které nejenže udrží, ale i obohatí život lidské společnosti.

Filozofická síla postmoderní doby spočívá především v tom, že vytváří nový slovník a tím i perspektivu, ze které je vnímán a přijímán de-objektivizovaný jednotlivec. Smysl individuální lidské existence, ohrožované skupinou jiných jednotlivců, se stává nikoliv konfliktem jednotlivce a skupiny, ale konfliktem mezi několika různými formami vztahovosti. Nevolíme již mezi svobodou a různými formami zatěžující zodpovědnosti, ani mezi individuální nezávislostí a vztahovou závislostí, ale mezi různými formami vzájemnosti. Poslední kapitola této knihy přináší příběhy romských politiků,

kteře dokládají i opačnou zkušenost. Ne všichni jsou ochotni (svou) existenci takto vnímat. Skupina skrze reálnou podobu jednotlivců nabývá reálný obrys, který je snadnější vnímat jako dominantní prvek identifikace v porovnání s abstraktní formou reálně existujících vztahů. Skupina deklaruje sílu, kterou narozdíl od vztahů jedinec ochotně a snadno rozeznává.

Domnívám se, že to však není postmodernismus, co hýbe světem. Přes jeho vysoký praktický i filozofický potenciál, i přes jeho promítání se do literatury krásné i sociálně-vědní je to dle mého především modernistická perspektiva se svým důrazem na pokrok, individualismus a hledání stability a jistoty, která i nadále dominuje současné západní kultuře. Tím je vytvářeno stávající napětí mezi modernistickými hodnotami a nezávislostí proklamovanou a podporovanou novými technologiemi. Jsme neustále zváni k hledání nových a nových možností a podnětů, které jsou však již z podstaty filozofie svého vzniku chvilkové a nestabilní.

Východisko z trvajících vnitřního i společenského napětí spatřuje Gergen právě a především v postmoderním nahlížení světa a vlastní identity, který je zároveň v souladu s kulturním relativismem i multikulturalismem. Užívá dokonce Bachtinův termín *heteroglosie* (Bakhtin 1981) v tom smyslu, že postmodernismus vyzývá k heteroglosii lidské existence – tj. existence v rámci multiplicity hlasů vyskytujících se uvnitř možností lidskosti. Zároveň předznamenává, že postmodernismus neukončuje západní fascinaci sama sebou, ale naopak, vyzývá k další fázi výzkumu sebe sama v průběhu doby a napříč kulturami, s tím rozdílem, že již nehledá zřejmou koherenci lidských činů z historické perspektivy. Identita osobnosti představuje kolektivitu mnoha „jáství“ bez reference k nějakému stabilnímu a jednotnému egu. V současném světě, v němž vedle sebe existuje celá řada forem významů a spirituality, je to jediný možný způsob, jakým se může jednotlivec „smysluplně pohybovat pluralistickým vesmírem“ (Gergen 2000: 249).

Postmodernismus tedy vnímá identitu a její utváření především optikou vztahů a vztahovosti. V souladu s tímto trendem zmiňuje S. Hall (et al., 1996) zajímavou charakteristiku identity, která ani v jeho pojetí není vnímána esencialisticky, ale právě naopak – strategicky a pozičně. Koncept identity nepředstavuje stabilní zakotvené „jáství“, které se rozvíjí v průběhu doby od svého daného počátku do svého daného konce, bez možnosti „uhnout z předurčené cesty“. Není to žádné neměnné jádro osobnosti – ale právě naopak. Pro Halla je identita fluidní a fragmentovaná konstrukce vlastního „já“, konstruovaná navíc nikoliv jedním, ale celou řadou faktorů, stojících často v opozici k sobě navzájem. Nezřídka jsou tyto faktory produktem a součástí celé řady diskurzů, situací a pozic. Spletitost identity navíc podléhá neustálé historizaci, změně a transformaci.

V souvislosti se specifickou sdílenou identitou kolektivní, kterou je i námi sledovaná identita romská, to znamená, že neexistuje její neměnná, prehistorická, počáteční forma, od které bychom mohli odvozovat následující stadia. Je utopické hledat její podstatu sdílenou všemi členy a ukrytou kdesi pod povrchem jejich osobností, přestože tyto sdílejí podobnou historii či společné předky. Jednotná sdílená kolektivní identita, ukrytá jako poklad pod povrchem manifestovaných rozdílů a individuálních přesvědčení a výkladů reality, neexistuje.

Argumentace Halla je velice jednoduchá: chceme-li rozumět identitě, pochopíme ji na základě analýzy konkrétního diskurzu, ve kterém vzniká. To obnáší studium a pochopení historických a institucionálních souvislostí, jakož i současného rozložení a uplatňování moci. A zde se dostáváme k oné předznamenané charakteristice konceptu „identity“. Její tradiční pojetí předznamenává inkluzivitou. Vyslovíme-li pojem „identita“, pak si laická většina vybaví především sdílené charakteristiky, něco, co nás s ostatními spojuje, co je „identické“ čemusi jinému. Rozhodujícími pojmy jsou zde „podobnost“, „stejnost“ a „inkluze“. Hall však deklaruje opak.

Vzhledem k tomu, že identita je konstruována v průběhu diskurzu spojeného s konkrétní formou moci, musí být nutně postavena na exkluzi a odlišnosti. Předznamenává jednotu, konstruovanou na základě odlišnosti – tj. vzniká primárně s identifikací toho, co/kdo nejsem, než s tím, co/kdo jsem. Obdobný paradox je spojován např. i s fenoménem nacionalismu, jak ukážu v následujícím textu, neboť tento, zcela logicky, operuje právě a především s konceptem jednoty, postaveném na domnělé sdílené kolektivní identitě, formované v opozici vůči „jinému“.

„Jednota proklamovaná konceptem identity je *de facto* konstruována hrou exkluze a moci a představuje výsledek nikoliv přirozené nevyhnutelné prapůvodní totality, ale naturalizovaného předznamenávaného procesu vyloučení“ (Hall 2000: 18). Tím Hall koncept identity výrazně obohacuje. Identita je konstruována skrze rozdílnost, zároveň je neustále destabilizována tím, co sama ze svého obsahu vylučuje. Jde o průsečík dvou faktorů. „Identita se stává pozicí, kterou musím jakožto subjekt přijmout za svou, zatímco vždy vím, že se jedná o formu reprezentace, kterážto je vždy konstruována s určitými nedostatky, napříč odlišnostmi, z pozice toho druhého, a proto nikdy nemůže být adekvátní, identická pro všechny subjekty, které jsou na její tvorbě zainteresovány“ (Hall 2000: 14).

Diskuze o existenci identity jako soudržného celku či pluralitních realit a vztahovostí však nekončí vítězstvím druhé zmiňované verze na poli sociálních věd. Jak upozorňuje Bourdieu (1987), sociální svět i nadále ztotožňuje „normalitu“ s identitou vnímanou jako konstantu zodpovědné osobnosti, která je předvídatelná nebo alespoň srozumitelná jiným na základě své osobní životní historie. Ve světle tohoto přesvědčení představuje život jednotlivce ucelený příběh, jehož jednotlivé epizody na sebe navazují na základě určitého vzorce srozumitelného společnosti. Snaha o racionalizaci událostí vlastního života a jejich poskládání v jeden celek je podpořena biologickou svébytností jednotlivce a demonstrována např. při

tvorbě vlastní biografie. V té se jednotlivec stává ideologem a historikem vlastního života, vypichuje jednotlivé události, zamlčuje jiné a skládá je v jeden celek, podbarvený dobovým diskurzem. Bourdieu argumentuje, že jako hlavní jednotící prvek – vedle biologické svébytnosti – funguje jedna z mála objektivních konstant v životě člověka, a tím je jeho jméno (Bourdieu 1987).

Vnímáme-li v souvislosti s Bourdieovou teorií jméno jakožto instituci identifikace osobnosti, pak se zcela jistě jedná o konstantu v prostoru a čase, která představuje svého nositele jako neměnnou jednotku, nepodléhající změnám biologickým ani sociálním, identitu osobnosti *per se*. Jméno jednotlivce představuje ono dlouho hledané neměnné jádro osobnosti, které je oficiálně uznáváno úřady a státním aparátem, čímž sebe sama legitimuje jako logické pojítka pro multiplicitu identit člověka a jeho manifestací. Identita takto sociálně připsaná a akceptovaná představuje permanenci ukrytou za roztříštěností žitých realit a světů (Bourdieu 1987: 5).

Vedle této osobnostní identity však poskytuje jméno i identitu kolektivní, neboť jej lze objektivně zařadit do časoprostorových vztahů předků jeho nositele. V souvislosti s Romy má tento fakt dalekosáhlé důsledky, neboť stigma, které je často spojeno s některými romskými jmény, ovlivňuje jejich životy doslova od kolíčky po hrob. Často se vlastní jméno Romů v interakci s majoritou vytrácí úplně a místo toho získávají pouze anonymní kolektivní označení Rom/ka, v horším případě Cikán/ka, čímž je převážná část jejich vlastní identity zcela zatlačena do pozadí identitou kolektivní. Nezřídka se u Romů proto setkáváme s fenoménem přejmenovávání. Nejčastější forma představuje přejímání příjmení po *gadžovském*¹³ partnerovi, jedná-li se o mezietnický svazek; dochází ale i k přejmenování romských rodin, kdy romské příjmení

13 *Gadžo* je označení, které Romové používají pro všechny osoby, které nemají romský původ – bez rozdílu etnické, státní či jiné příslušnosti. V textu knihy po-

je změněno na příjmení neutrální. Romové, kteří tak činí, věří, že to zvyšuje jejich možnost získání práce a zaměstnání, snižuje diskriminaci dětí ve školách a působí důvěryhodněji při jednání se státní správou. Z toho je patrné, že osobnost nositele jména neexistuje ve vztahovém vakuu, ale právě naopak. Jeho identita, získaná spolu s jeho jménem, je spoluutvářena jinými a nemůže být proto vnímána jako uzavřený, ohraničený celek. Obdobně jako tomu bylo s jinými znaky identity osobnosti, i zde je patrná dualita zdání a reality. Zatímco jméno osobnosti poskytuje pocit výjimečnosti a svěbytnosti, které jsou zdánlivě potvrzovány institucemi a administrativním aparátem, ve skutečnosti pouze prohlubuje sít sociálních vztahů jednotlivce, jež se následně na tvorbě jeho identity podílejí.

Nezbývá než konstatovat, že s příjemně jednoduchou argumentací za použití příjemně jednoduché dichotomie, užívané dříve v sociálních vědách často ve spojitosti s identitou osobnosti – tj. tělo versus duše, či příroda versus kultura – již dnes zcela jistě nevystačíme. Vliv psychoanalýzy a zkoumání podvědomí nás antropology odvádí od přiřazení duše do sféry kultury. Foucault (1984) a jeho následovníci kritizují pojetí těla v myšlenkové dominantě přírody. Určující podstatou našeho smýšlení o identitě již není spojující metanarace, jakýsi grandiózní příběh o souvislostech a jednotnosti, ale naopak řada relativních, roztržitých a často na sobě zcela nezávislých a logicky nenasazujících kontextů, artikulovaných vědomě i podvědomě, verbálně i neverbálně. V souladu s touto myšlenkou navrhuje německá socioložka Gabriele Rosenthal (1997a) radikální krok: zbavme se termínu *identita*, který je zavádějící a nepřesný, a používejme termín *biografie*. Ten lépe vystihuje složitou hru kontextů, vlivů a proměn, kterým tento fenomén během na-

užívám toto označení v souladu s významem, který v romštině má, neboť čeština nedisponuje odpovídajícím termínem. *Gadžo* je každý, kdo není Rom.

šeho života prochází. „Identita nespočívá v sounáležitosti se skupinou, ale v sounáležitosti s relevantní biografickou historií na pozadí specifické rodinné historie, která je zároveň zasazena do různých kolektivit sociálního světa a promítá aktivní volbu existujících, i když limitovaných možností“ (Rosenthal 1997a: 37). V souznění s tímto pojetím identity byly zpracovány i příběhy romských politiků, z nichž čtyři jsou obsaženy v závěru této publikace; ale dříve než se do nich ponoříme, nahlédneme do zákulisí prostoru a času, ve kterých se utvářely.

První kapitola se věnuje Romům pohledem majority optikou nejrozumnějších aktuálních definic Romů a romství v legislativě a v odborné literatuře. V úvodu v krátkosti představuji vývoj konceptu „národnostní menšina“, nejprve obecně a poté v souvislosti s legislativou České republiky ve vztahu k Romům. Upozorňuji na filozofii, která stojí na pozadí tohoto konceptu i na praktické dopady na poli politickém, kulturním i sociálním, které se s konceptem národnostní menšiny pojí.

Vedle legislativního vymezení romství skrze prizma „národnostní menšiny“ stojí romství konstruované skrze romskou a romistickou literaturu. Zde se zabývám analýzou dominantních diskurzů v odborné literatuře a vyzdvihuji především prezentovanou heterogenost Romů, která – přestože je jejím deklarovaným cílem přinést pravdivější informace o životě Romů – do značné míry slouží jako mocenský nástroj vybraných romských skupin s konkrétním politickým a společenským dopadem.

Závěrečná část první kapitoly se věnuje sociálním teoriím, které ovlivňují nahlížení majority na Romy, ať již mezi řádky odborné literatury či v textech legislativy. Koncept dvojí hermeneutiky (Giddens 1996) je zde velmi zřetelný, neboť zatímco se všechny uvedené teorie rodily na poli vědeckém, jsou dnes součástí diskurzu veřejného, laického. Zároveň zde poukazují i na jistou rigiditu tohoto hermeneutického prizmatu, který ne vždy funguje na

tolik pružně, aby do sebe zapracoval změny na jednom či druhu poli. Příkladem je soustavné slučování teorií rasy s teorií rasismu, která – ačkoliv dlouho překonaná na úrovni vědecké – nadále tentně dlí v řadě sociálně-vědních prací a zcela otevřeně se zabývá lela v diskurzu veřejném.

Druhá kapitola představuje možnosti politicky aktivních Romů¹⁴ v politické kultuře majority. Zasazuje politika-Roma do kontextu stávající politické kultury většinové společnosti, zkoumá jeho příležitosti, volby i strategie. Diskuze se otevírá krátkou definicí jeho spoluhráčů – respektive protihráčů na dominantní politické scéně. Stručně se věnuje politickému prostoru majority, jeho vývoji a hlavním vlivům, které jej formovaly. Následující text se již plně věnuje mapování participace Romů v politickém prostoru ČR. Část *Romská politická hnutí* reflektuje práci romisty J. Krčíka (2002) a zřehledňuje aktivity Romů na poli politickém především v období 90. let 20. století. V přímé souvislosti zde vedle sebe stojí porevoluční euforie osvobozené společnosti, politická otevřenost ze strany domácí i zahraniční majority, finanční lukrativnost politické práce a věčně nezodpovězená otázka romské identity, manipulace, etnicity a stereotypů (Okely 1996). Podkapitola věnující se aktivitám Romů v řadách politických stran majority již nedokládá manipulaci stereotypů, ale jejich čistou akceptaci majoritními politiky. Mizivý počet Romů aktivních ve stranách majority je škatulkován do boxů menšinové politiky, tematiky sociální práce či jiných s menšinou souvisejících agend, což dokládá přetrvávající etnizované pojetí politiky majoritními vůdci.

Zbývající část kapitoly se věnuje etno-emancipačnímu hnutí Romů. Nejprve představují romský nacionalismus a jeho současnou

14 *Politicky aktivní Rom* je moje označení Roma, který má zájem o aktivní účast v politickém životě komunity, ve které žije. Nabízí se mu především standardní účast v politických stranách a hnutích na komunální i celorepublikové úrovni.

podobu podtrhující jeho východní, tj. etnické pojetí (Smith 1991), na kterém se do značné míry podílejí nejen Romové, ale často především většinová společnost formou např. cílených finančních dotací, či přijetím a kodifikováním určité verze romské historie. Na příkladech z literatury ukazují, jak determinující je tato forma pojetí národa, neboť na předpokladu společného původu esencionalizuje kulturu, a jednotlivce tak ztrácí možnost volby. Romský nacionalismus tím však získává na politické síle a vlivu, neboť obdobným způsobem vnímá svůj národ i majoritní společnost, čímž *per se* legitimizuje existenci národa romského. Paradoxem nacionalismu zůstává, že přestože se jedná o filozoficky velmi chatrný argument, jeho politický vliv je stále značný.

V neposlední řadě zmiňuji i romské národní obrození, hnutí svou podstatou kulturně zaměřené, nicméně s přímými politickými dopady, zvláště pro konstrukci romského nacionalismu. V této souvislosti upozorňuji na státní finanční podporu romské kultury a kulturního obrození – např. založení a dotace pro Muzeum romské kultury, pořádání festivalů romské hudby a tance, obnovu romských řemesel, ale i podporu sebeorganizace romských středoškolských a vysokoškolských studentů nebo kodifikaci romského jazyka a historie. Lepselter (1998) v tomto smyslu upozorňuje, že romistická literatura hovoří o Romech jako o symbolu celistvosti, jejichž hlas představuje nostalgické srdce ztraceného světa, se kterým se ztratila i část světa dominantní majority, a tudíž je i v našem zájmu jeho znovuoobjevování.

Giddens (1996) označuje spojení jedince a struktury konceptem *praxis*. Zabýváme-li se hledáním praxis ve vztahu Romové a politika, narazíme záhy na mnohvrstevnost tohoto vztahu. V první řadě je potřeba položit si otázku, co to vlastně romská politika je. Politická antropologie se ve svých analýzách soustředí především na tři ukazatele politického jednání: a) materiální a symbolické zdroje coby manipulátory moci, b) politickou autoritu a způsob je-

jího předáváníí a c) stát jakožto kontext pro analýzu chování zkoumané skupiny.¹⁵

Třetí kapitola sleduje výše uvedenou logiku politické antropologie a rozkrývá symbolické zdroje moci nejprve v souvislosti s romskou rodinou a následně s prostorem či místem, odkud jedinec pochází. V této kapitole vycházím především z dat získaných během svého ročního pobytu v romské osadě na Slovensku, jakož i ze sekundární analýzy dostupné literatury. Argumentuji, že rodina a místo původu jsou dva stěžejní zdroje (nejen politické) autority v romské politice, zároveň si však v kontextu státu coby prostoru pro politické chování Romů všímám jejich proměn a důsledků, které tyto proměny znamenaly. Z prostorových důvodů se zde nezabývám vznikem státu, ale soustředím se na způsob, jakým stát Romové zažívají (Herzfeld 1992; Bourdieu 1999; Brubaker 1992; Geertz 1980; Verdery 1996; Navaro-Yashin 2002). Na příkladu asimilačních praktik komunistického režimu ilustruji fakt, že stávací situaci Romů není nutno chápat pouze jako dokonalé vítězství státu, který dokázal vytvořit úplnou závislost svých občanů na sobě samotném. Naopak – soudobý stav můžeme chápat jako klasický příklad brikoláže, jak o ní hovoří Lévi-Strauss (1964–1971). Svou byrokratickou nedokonalostí nechává stát prostor pro manipulaci, kdy formu resistance vůči jeho praktikám může představovat i jejich bezmezná dokonalá „švejkovská“ akceptování. (Srovnej např. Cowlshaw 1993; Hobsbawm a Ranger 1997; Gardner a Lewis 1996; Seymour 2006.)

Protiargumentem vůči výše uvedenému nicméně zůstává, že Romové – obdobně jako většina majority – přijímají abstraktní stát jako fakt, nezpochybňují jeho konstitutivní myšlenky, naopak je přejímají a snaží se naplňovat zažitou terminologií v souvislosti s vlastním etno-emanipačním procesem. I v jejich podání tak stát

15 Srovnej Kurtz 2001.

nabývá na sakrálnosti a nedotknutelnosti, a pokud selže, hledá se viník (podobně jako je tomu i v náboženství) na úrovni personální – mezi sociálními pracovníky, učiteli, úředníky nebo politiky.

Závěrečná, čtvrtá část je věnována jednotlivým příběhům romských politiků, respektive jejich narativní konstrukci vlastní identity. Hledají odpověď na otázku, v čem je pro ně romství v politice důležité. Jsme zde svědky momentální rekonstrukce vlastní biografie, jasně omezené časem, místem setkání, věkem, pohlavím a mírou známosti setkávajících se osob i historicky a prostorově vymezeným politickým polem. Jednotliví politici zde vybírají z možností, které jim nabízejí minimálně dvě politické kultury,¹⁶ a přestože se laikovi mohou jevit možnosti různých kombinací jako nekonečné, opak je pravdou, jak bylo nastíněno v úvodních třech kapitolách. Politické divadlo (Abélés 2004) a role politika (Goffman 1963) do značné míry standardizují složitý boj o moc, vliv a autoritu do zaběhnuté rétoriky i rituálů, kterým jistě porozumí i čtenář stojící vně romské i politické kultury.

16 Politická kultura Romů a politická kultura majority.



Kapitola 1

Politika romství

Jak se tvoří Rom(ství)

Kdo je Rom? Tato otázka, zdá se, poslední dobou sužuje řadu oficiálních vědců, politiků, novinářů, státních úředníků, zaměstnavatelů, majitelů restaurací a celou řadu dalších obyvatel převážně z řad majoritní společnosti naší republiky. Jakoby vzduchem léta visící jistá esenciálnost, podle které se od sebe Romové a ti druzí navzájem odliší. Předsudky jsou živeny nejen stereotypy ze strany majoritní společnosti, ale i Romy samotnými.¹⁷ Přestože „kdo je Rom, přece každému jasné“, dojde-li na lámání chleba, je často zřetelná situační podmíněnost, kterou každý z nás v tu či onu chvíli uplatňuje. Tato selektivita je vázána k prostoru, času, profesi, míře vzd

17 Klíčová (2005) ve své studii uvádí:

KK: Když já řeknu, že jsem Romka, proč mně řeknete, že nejsem?

I: Podle řeči. (...) A ještě je tam hodně prvků.

R: Stačí jenom se podívat na toho člověka a stačí jedno slovo vypustit z úst.

Z: Jé, i, víte, ten čuch (smích), víte, ten pohyb jeho, toho Cigána, ten sled, ta chůže, ta mi to ukáže, ta mi to ukáže.

KK: A co když byl třeba vychovanej, adoptovanej v neromské rodině?

R: Může být, může tam být od malička a do padesáti let, a přijde po padesáti letech a ještě my řekneme, že to je Cigán.

I: To se pozná no něco vrozeného u toho Roma, nevím, jak u těch mladších, to nevím, jo, možná oni dva to potvrdí mně.

R: My jsme dobrý psychiatři. (smích)

lání a mnoha dalším indikátorům. Jsou místa, kde Romy nehledáme, nečekáme a kde nás jejich přítomnost přinejmenším vyvede z míry – například v profesních zaměstnáních, na řídicích postech, v divadlech a mnohde jinde. Naopak jsou místa, kde je přítomnost Romů přímo očekávána a kde i cizinec tmavší pleti zapadne bez většího vysvětlování, proč že to vlastně do České republiky přijel a co tu dělá.

V naší zemi žije mnoho *Romů*. Termín zdánlivě bez problémů užívaný ve veřejném i politickém diskurzu s sebou přináší v praxi řadu zádrhelů, nejasností a pro některé dokonce nepřijemností. Současná politika a stát vyžadují definice a jména coby zástupné symboly, neboť právě na nich jsou vystavěny a jejich prostřednictvím fungují. Definice Roma, respektive definice vlastností nebo politických a historických okolností, které tvoří „romství“ jednotlivce, je předmětem následující kapitoly.

Historické prameny dokládají, že Romové byli dlouhodobě nositeli výlučně orální kultury. Jejich kosmologie i mýty byly předávány ústní formou z generace na generaci. Teprve v průběhu 20. století můžeme rozpoznat zvýšený zájem literátů a vědců – nejprve z řad majority, příležitostně však i z řad Romů samotných – o písemné zaznamenávání tradic, kultury a způsobu života Romů. Rekonstrukce (a často rovněž i konstrukce) romské kultury, historie i celého bytí proběhla tudíž relativně nedávno a svým způsobem trvá dodnes. Vědci, literáti i novináři vytváří svým selektivním způsobem obraz Roma, který je dále reprodukován skrze média a vzdělávací systém do povědomí širší společnosti. Romové a majorita žijí i dnes především odděleně a literatura (ať již krásná nebo vědecká) představuje často jedinou alternativu ke stereotypnímu obrazu Roma, získávanému skrze kusé informace v médiích a náhodná setkání na veřejnosti. Jaký je tedy Rom z písma zrozený?

Téma *Romové* spadá v kontextu České republiky do zvláštní kategorie hospodské debaty, ve které je každý odborníkem s vlastní

zaručenou zkušeností a praxí. Stačí vyslovit slovo *Romové* a společenská konverzace se rázem změní na monolog iniciativního samozvance, který zbylé osoby obšťastní přednáškou na téma „Kdo jsou to Romové“ (není nutno dodávat, že většinou s negativním podtextem i závěrem). V přímém rozporu s tím zůstává fakt, že přátelstvím či alespoň známostí s konkrétním Romem/Romkou se může pochlubit mnohem nižší procento populace, z čehož jednoznačně vyplývá, že většinu informací o Romech přebírá majorita zprostředkovaně, z povrchního anonymního kontaktu, popřípadě reprodukuje zavedené stereotypy.

Dnes žije v České republice dle odhadu odborníků asi 150 až 200 tisíc Romů, i když nejnovější oficiální statistiky, vycházející z posledního sčítání lidu, hovoří o počtu znatelně nižším.¹⁸ Označení *Romové* zde zastupuje řadu romských skupin, které se od sebe liší nejen společenským postavením, ale i jazykem, kulturou či hodnotovým systémem. Stojí za povšimnutí, že jednotlivé romské skupiny, jakož i romisté, sociální vědci a pracovníci na vzájemné odlišnosti upozorňují prostřednictvím své činnosti či publikací. Většinová společnost však tyto rozdíly vnímá málo, neboť místa vzájemných setkávání Romů s majoritou jsou značně omezena. Škola referuje o Romech výjimečně a útržkovitě, přátelství mezi Romy a majoritou nejsou běžná, mezietnické svazky spíše zvláštností. Média hlavního proudu ze své podstaty o Romech referují kuse a bez kontextu. Ze strany většinové společnosti tak vzniká nesprávný po-

18 V případě této části kapitoly jsou převzata data z dostupné odborné literatury, tj. vycházím z nejrůznějších (a často nespecifikovaných) definic *Roma* tak, jak s nimi pracovala řada sociálních vědců, sociálních pracovníků či politiků předemnou. Tyto odhady pochází především z řad majority a nemusí nutně vyjadřovat prožívanou identitu daných jednotlivců a respektovat přání osob označených zde majoritou jako *Romové*. Jedná se v tomto případě o identitu *Roma* tzv. askriptivní, tj. připsanou zvenčí, nevypovídající nic o identitě sdílené.

žadavek vystupování a zastupování romské komunity coby homogenního celku.¹⁹

Připomeneme-li si výše uvedenou absenci Romů v médiích i stále převládající orální charakter romské kultury, zůstává odborná literatura jedním z mála zdrojů primárních informací o Romech, které jsou veřejnosti i Romům samotným dostupné. Stojí za zamyšlení, jakým způsobem a co se o Romech píše v odborné romistické literatuře a jak tento způsob ovlivňuje obraz Roma, který je tímto médiem veřejnosti prezentován.

Většina romistických textů začíná zacílením předmětu svého zájmu, tj. vymezením romské skupiny, a shoduje se v tom, že rozdíly mezi jednotlivými romskými skupinami jsou značné. Jejich historie, tradice a způsob života se od sebe liší natolik, že není možné tuto pravdu zastírat zdánlivou antropologickou podobností.

Přestože Romové se na území Českých zemí pohybují již více než 500 let, skupina, která na našem území žije usedlým způsobem života nejdéle, se v odborných textech nazývá *moravští Romové*, ne-

19 Svě tvrzení v této části opírám o vlastní terénní výzkum z let 2000–2009, během něhož jsem se s těmito názory setkala. Uvědomuji si jeho mnohoznačnost – na jedné straně stojí Romové, kteří mezi sebou rozlišují, přinejmenším na olašské a „naše“ (z pohledu tzv. slovenských Romů), současně působí romisté a odborníci, kteří publikují a ve své podstatě formulují a tím i vytváří odlišnosti mezi Romy a tvoří rozlišovací kategorie. Ty jsou následně přejímány obroditeli romské kultury, ať už jsou to Romové či nikoliv, a nejrůznější formou propagovány na veřejnosti. Míra a účelnost propagace je však těmito obroditeli hodnocena jako nedostatečná, veřejnost ji nevstřebává, popř. neakceptuje či pracuje s ní neúměrně představám obroditelů, kteří si následně stěžují opět u romistů a popularizátorů romské specifčnosti (např. prostřednictvím médií). Frustrace je zpětně zaváděna do veřejného diskurzu, čímž je podporováno přijetí původních dělicích kritérií, odlišujících od sebe jednotlivé romské skupiny. Nejedná se tedy o žádné historicky dané rigidní kategorie, ale pouze o produkt určitého diskurzu, vytvořeného ve výše specifikovaném prostoru a čase.

boť první osady Romů, které zde byly zakládány, se nacházejí právě na Moravě.²⁰ Jejich předkové, stejně jako předkové všech ostatních romských skupin, přišli z Indie a jejich usazování v Českých zemích, způsob života, tradiční řemesla i utrpení během druhé světové války je zpracováno v řadě jiných, na toto téma zaměřených publikacích.²¹ Přes některé faktografické odlišnosti se autoři shodují v důrazu na usedlý způsob života a na integraci moravských Romů do české společnosti. Jejich detailní zkoumání – jehož výsledky někteří Romové prezentují jako fakt a jiní jako záměr²² – je doloženo řadou fotografií, historických dokumentů či soupisů obyvatel. Téměř dokonalé prozkoumání a zmapování skupiny moravských Romů se zdařilo především díky nevelké početnosti jejích členů, jakož i přehledné prostorové koncentraci (dle soupisu lidu z roku 1925 žilo na našem území 2246 Romů, oproti tomu na Slovensku 62 192 Romů, viz Lhotka 1999: 25).

Stojí za povšimnutí, že moravští Romové jsou považováni za výjimečné proto, že jsou ze všech romských skupin nejvíce asimilovaní – tj. nejvíce naplňují evolucionistická očekávání majority a přizpůsobují se jejímu obrazu a představám „vyšší kultury“. To je dokládáno obrazovým a listinným materiálem, který většinová společnost „umí číst“ a „přijímá“ jako dostatečný důkaz. Fotografie, soupisy a archivní záznamy dokládají míru asimilace moravských Romů a zároveň tvoří jádro jejich výjimečného postavení mezi ostatními skupinami, které se jím pochlubit nemohou.

Hned v úvodu je však potřeba poznamenat, že rozdělení Romů do skupin je do značné míry nahodilé a neexistují mezi nimi interní

20 Např. osady nacházející se nedaleko moravských obcí Bohusoudov, Oslavany, Svatobořice či Černovice na Moravě.

21 Více na toto téma viz např. Raichová a kol. 2001, Nečas 1999, Lhotka 1999, Horváthová 1998.

22 Viz např. příběhy Štefana a Mariána v poslední kapitole této knihy.

ostré hranice. Rovněž terminologie je mnohdy uměle vytvořená romisty a sociálními vědci a není uznávána a užívána některými Romy. Je zde jasný mocenský tlak či boj mezi zástupci jednotlivých romských rodin: „Můj táta se narodil na Moravě, ale za moravského Roma se nepovažuju, je to umělá kategorie, kterou si vytvořil Štefan pro to svoje sebeprosazování“ (Marián, únor 2005).²³ Je jasné, že ve světle stávající literatury je výhodné z hlediska akceptace majoritní populací poukazovat na svůj původ právě mezi moravskými Romy, neboť právě ti vykazují známky asimilace a integrace do majoritní společnosti v největší míře a jako takoví jsou i zainteresovanou majoritou kladně přijímáni.

Druhou skupinou Romů zmiňovanou v romistické literatuře, početně méně významnou skupinou než moravští Romové, jsou potomci německých Romů zvaní *Sinti*, kteří podobně jako moravští Romové z velké většiny zahynuli během druhé světové války v koncentračních táborech. Před 2. světovou válkou žili především v českém pohraničí a v Praze, kam přicházeli z nejrůznějších oblastí Německa, kde dnes stále tvoří velkou část z celkové romské populace.

I pro tuto skupinu je typické vyčleňování se z širší romské společnosti, patrné především v jejich domovském kontextu Německa, kde oficiální název pro Romy zní „Sinti und Roma“ (Sinti a Romové). Sinti jako skupina se považují za natolik odlišné od Romů, že jsou označováni zvláště, nicméně zároveň natolik spřízněni (především historickou zkušeností holocaustu), že jejich jména stojí vedle sebe. Důležitou roli zde hraje i zvýšená vlna migrace Romů do Německa v průběhu devadesátých let minulého století ze států bývalého východního bloku a především bývalé Jugoslávie. Tito Romové, značně kulturně odlišní, žijí na mnohem nižší sociální úrovni a stylem svého života v ničem nepřipomínají asimilované německé

23 Ibid.

Romy, kteří zde žili před druhou světovou válkou. Rozdílným pojmenováním Sinti a Romové je zde zachyceno víc než pouhý rozdíl v původu. Být Sinti znamená vyšší sociální i společenské postavení i akceptaci majoritní společností – tj. obdobnou výhodu, jakou v českém kontextu používají moravští Romové.²⁴

Další odlišnou skupinu z pohledu romistů i Romů samotných tvoří Romové olašští. Z důvodů vysoké míry uzavřenosti této skupiny vůči okolnímu světu disponuje romistická literatura pouze nepatrnými úlomkami znalostí o jejich způsobu života a kultuře.²⁵ Jejich dávnou domovinou je dle romistické literatury rovněž Indie, ale velkou část své evropské historie prožili ve Valašském a Moldavském knížectví, což jsou historická území v oblasti dnešního Rumunska.²⁶ Do Českých zemí přišli olašští Romové v době, kdy již většina moravských Romů žila z příkazu císařovny Marie Terezie usedlým způsobem života. Olaši se tím od ostatních Romů velmi lišili a navíc si s sebou přinesli odlišné tradice, zvyky, jazyk, způsob odívání i životní filozofii a hodnoty. Svůj kočovný způsob života si olašští Romové uchovali až do roku 1959, kdy byl zákonem zakázán,²⁷ v omezené míře jej však praktikují dodnes. Uzavřenost, odlišnost a vyčleňování se olašských Romů od ostatních přetrvává do dnešní doby.

Každý systém se olašské Romy snažil předělat pro své potřeby, ke svému obrazu, ti se mu však vymykali. Kočovný způsob života jim umožnil utéct před nacistickými lágry v mnohem větší míře,

24 Pro srovnání viz <http://www.sintiundroma.de/>, rozcestník prezentace německých Romů a Sinti s centrem v Heidelbergu.

25 Srovnej Horváthová 2001, Raichová 2001, Davidová 1995.

26 Horváthová, 2001. Autorka v tomto textu provádí podrobný rozbor etymologie výrazů *Vlachi* a *Olaši* a zabývá se vymezením historického původu této části romské komunity.

27 Zákon č. 74/58 Sb. *Zákon o trvalém usídlení kočovných osob*.

než se to podařilo Romům žijícím usedlým způsobem života. Izolace od okolního světa působila jako konzervant pro jazyk, tradice i sociální systém, což znamená, že olašští Romové mají dodnes svého krále, jazyk bez čechismů a tradiční rodinný systém postavený na odlišných genderových rolích.

V českém kontextu disponujeme pouze velice omezenými informacemi o olašských Romech. Většina jich pochází z vypořizovaného, nikoliv sdíleného vědění. Je to dáno uzavřeným charakterem skupiny, kdy osoba zvenčí nemá možnost přístupu dovnitř skupiny a osoba zevnitř skupiny vnitřní informace neprozradí, neboť by tím byla skupinou zavržena nebo zcela exkomunikována. To se týká výzkumníků jak z řad majoritní populace, tak i neolašských Romů-výzkumníků. Romistické texty se v souvislosti s olašskými Romy soustředí především na popis viditelného, prezentovaného ve srovnávacím kontextu, který nastiňuje jasné známky kontinuity. Ženy stále nosí dlouhé sukně zahalující nohy, krátké vlasy u ženy stále zviditelňují její nevěru, zlaté šperky stále znamenají způsob prezentace majetku a postavení jejich nositelek, ženy si stále přivydělávají předpovídáním budoucnosti, muži si stále mezi sebou volí svého krále. Narozdíl od Sinti či moravských Romů jsou olašští Romové v textech prezentováni mnohem více exoticky a s nádechem romantické nostalgie po zašlých časech. Jako by byli zahaleni tajemstvím, které snoubí pohádkovost i nebezpečí.²⁸

To značí, že zatímco moravští Romové jsou uznáváni za svou vysokou míru asimilace, olašští Romové jsou vyzdvižováni za nejvíce zachovalou „původní“ romskou kulturu. Je potřeba si povšimnout, že jejich umně budovaná pozice romské elity mezi romskými skupinami stojí především na absenci informací. Romisté reprodukují amalgám vypořizovaného a „vypuštěného“ jednotlivými olašskými zástupci (např. v době olašských pohřbů, svateb či volby krále se

28 Srovnej Horváthová 2001, Davidová 1995.

v médiích objevují informace o této skupině především v souvislosti s movitostí aktérů), každodenní žitá zkušenost olašských Romů však zůstává romistům i veřejnosti skryta.

Nejpočetnější skupinou Romů, žijící v současné době na našem území, a zároveň skupinou, o které se toho z romistické literatury dozvídáme nejvíc, jsou *slovenští Romové*, v odborných textech někde také nazýváni *servíke Roma*. Do Čech a na Moravu přišli po druhé světové válce ze Slovenska, kde vlivem historických událostí nezažili katastrofu holocaustu v takové míře, jako tomu bylo v protektorátních zemích a v Německu. Po opětovném poválečném spojení Česka a Slovenska přicházeli – at již dobrovolně či pod taktovkou tvrdých donucovacích opatření tehdejší vládnoucí garnitury – do průmyslových center a vysídleného pohraničí Čech a Moravy. Většina se stala obětí sociálního inženýrství společnosti, řízeného komunistickou vládou, aniž se mohli podílet na výběru místa či délky svého nového pobytu. Tato (ne)dobrovolná migrace Romů ze Slovenska do Čech a na Moravu probíhala v několika vlnách a trvala až do 70. let minulého století.

Většina textů popisuje počátky přesídlování slovenských Romů do Čech a na Moravu jako velice rozjitřenou, téměř násilnickou dobu s výrazně odlišnou atmosférou, než jaká obklopuje existenci např. moravských Romů v tehdejším předválečném Česku. Texty si rovněž dávají záležet na popisu rozdílnosti uvnitř skupiny slovenských Romů. Zdůrazňují různé životní úrovně, společenské postavení, míru udržování tradic, jazyk či dialekt. V různé míře přejali hodnoty majoritní společnosti a snaží se do ní zapojit. Mají různé profese a postavení – zkrátka tvoří společnost, která má jak svou elitu, tak i zástup svých chudých, sociálně slabých či dokonce nepřizpůsobivých. Mohli bychom bez nadsázky říci, že se struktura společnosti slovenských Romů ničím neliší od struktury většinové společnosti. I zde najdeme bohaté i chudé, elitu i spodinu, vzdělané i negramotné.

Příspěvky romistické literatury na téma *slovenští Romové* je možno shrnout do několika bodů. V prvé řadě je z textů patrná bída a nízká životní úroveň v předválečném období na Slovensku, v porovnání se situací v Čechách a na Moravě, která do značné míry přetrvává v romských osadách na Slovensku dodnes. Samostatnou kapitolou je násilný komunistický rozptyl Romů z osad po celém území Československa v období 50. až 70. let minulého století, spojený s asimilačními tlaky na všech úrovních romského života a následné (ne)vyrovnání se s touto změnou. Posledním bodem je pak důraz na různorodost současné romské populace pocházející ze Slovenska, kde vedle sebe často stojí lékař, student, dělník, kovář i nepřizpůsobivý.

Slovenští Romové vycházejí z dostupné literatury jako nejproblematictější skupina. Narozdíl od moravských Romů je jich mnoho, a tím se okamžitě stávají anonymní. Nemohou doložit své historické kořeny na našem území – tak jako moravští Romové – skrze historicky zpracované rodinné ságy, zdůrazňující akceptaci a soužití. Nemohou svou přítomnost v Čechách vysvětlit obdobně jako Sinti, tj. útekem před Hitlerem a jeho vyhlazovacími praktikami. Narozdíl od olašských Romů existuje o jejich současném i původním životě řada informací, takže nemohou zakrýt ani vyvrátit ztrátu svého jazyka, některých životních hodnot, autority. Neveselá postavička komunisty poničeného slovenského Roma je tedy v současné romistické literatuře resuscitována prostřednictvím důrazu na bájnou indickou historii, podtrhující společný původ Romů prostřednictvím etnoemancipačního projektu budujícího romský národ na bázi společné etnicity, nebo ještě jinak, přiznáním mu jeho svébytné, zvláštní kultury s důrazem na respektování kulturního relativismu.

Je patrné, že rozdílné historické osudy jednotlivých romských skupin je předurčují k výrazným odlišnostem. Olašští Romové mají svého krále, soud a zákony, ostatní skupiny nikoliv. Moravští Ro-

mové i slovenští Romové se angažují ve veřejné politice, olašští Romové nikoliv. Liší se jazykem, liší se žebříčkem svých životních hodnot. Nejsou a nechtějí být jednotní a brání se homogenitě, kterou po nich většinová společnost vyžaduje.²⁹ Pro zjednodušení si je majorita pojmenovala sama pro sebe nejprve Cigáni, později (oficiálně 1971, prakticky po roce 1989) převzala etnonym Romové.³⁰ Nedostatečně zodpovězenou otázkou zůstává, do jaké míry je jejich romství (*romipen*) pojítkem a důvodem pro kolektivní identitu postavenou do opozice vůči majoritní společnosti.

Promyšlení výše uvedených romských skupin v romistické literatuře vychází ponejvíc z tzv. biologického, či esenciálního pojetí etnicity Romů. Staví na známých faktech společného původu v Indii, odvozovaného od lingvistické, kulturní a fyzikálně-antropologické evidence. Esenciální pojetí etnicity Romů v romistické literatuře vychází z předpokladu jejich společného biologického základu, vlastněného kdysi dávno v bájné pravlasti a pozapomenutého během dlouhého putování. Předpokládá existenci primordiální kultury, která byla časem zapomenuta, nebo naopak konzervována, a kterou je třeba nyní obnovit. Proto i mnoho aktivit řady neziskových i státních organizací pracujících pro Romy či s Romy je zaměřena tímto směrem. Je kodifikován jazyk, jehož vysoká forma povstala kompilací řady dialektů; jsou sbírány a vydávány pohádky, pověsti a písně; předměty materiální kultury jsou muzealizovány, vznikají historické sondy probádávající archivy, kroniky a jiné písemnosti, ze kterých je následně extrahována historie Romů. Ve své podstatě kopíruje taková představa filozofii biologické jednoty a sounáleži-

29 Více na toto téma viz Raichová a kol. 2001.

30 Otázkou zůstává, do jaké míry je tato změna nosná. Přestože je to jistě důležitý krok v projektu nové multikulturní společnosti, tak jak je např. popsána Baršou (1999), ve veřejném diskurzu byl často jeden termín nahrazen druhým, aniž by se významově proměnil jeho obsah.

tost, na které byly vystavěny evropské národy v průběhu 19. století. Romové si nyní mají projít svým národním obrozením se vším, co k tomu patří: slabá a do značné míry asimilovaná elita, stavějící své kariéry na aktuální příležitosti k buditelství, uměle vytvořený jazyk i historie, shánění předmětů do muzejních vitrín, odmítání tohoto trendu zbytkem romské populace a nárek angažovaných intelektuálů nad nevzdělaností a nezájmem většiny. Bude-li jejich představa naplněna, můžeme očekávat formování skupiny, etnicity a národa Romů ryze na bázi evropského nacionalismu 19. století, který ji vy-
mezí vůči svému okolí v souladu s ideologií té doby.

Konkurenční teorie pojímá etnicitu Romů nikoliv jako biologicky danou, nýbrž jako specifický, historicky a prostorově daný konstrukt a odmítá snahy o rekonstrukci romského národa jako falešné, zavádějící a mocensky podmíněné. Spíše než podobnost zdůrazňuje rozdíly ve faktech, na kterých esenciální teorie etnicity staví své základy, a své tvrzení dokládá řadou výzkumů, které sdílenou jednotu romství vyvrací.³¹ Vnímáme-li etnicitu Romů jako konstrukt, pak na počátku nestojí zapomenutá etnická komunita Romů, ale naopak. Uměle nastolená ideologie romské etnicity překrývá stávající kolektivní identifikace jiného druhu než etnického. Stoupenci konkurenční teorie konstruktů upozorňují, že etnická jednota Romů, cíl celého snažení, je v esencialistickém pojetí prezentován jako východisko, které umožňuje a ospravedlňuje nastartování mocenské hry. V jejich pojetí je univerzálně sdílené romství utopickým konstruktem smyšleným hrstkou romistů, romské elity a oportunistických osobností z řad podnikatelů, intelektuálů a nevládní sféry, nahrávající přání majority, která chce situaci řešit po svém, a proto si hledá takového partnera, který je pro ni uchopitelný a pochopitelný. Jednotný (i když smyšlený) romský národ tato kritéria splňuje. Esenciální pojetí etnicity je zde tudíž postaveno

31 Viz např. Klíčová 2005; Jakoubek 2004; Jakoubek a Hirt 2004.

před zřejmý paradox, neboť odkazuje na to, že chce-li se romský národ jako partner v politickém či společenském dialogu uplatnit, musí nastoupit cestu majority.

Zastánci teorie konstruktů nabádají ke zcela odlišnému přístupu vnímání romské kultury, než jakou nabízí esenciální báze národnostní – totiž vnímat ji ne na základě evolucionistického pojetí vývoje kultur, do kterého spadá i národně-emancipační vývoj, ale vnímat ji jako kulturu zcela odlišnou a svébytnou, kulturu, která má svůj vlastní vývoj, své vlastní hodnoty – např. jako „kulturu romských osad“.³²

Z obecného hlediska představuje konstruktivistické pojetí etnicity Romů velice výraznou a hodnotnou teorii, neboť osvobozuje od evolučního schématu, které doposud v naší romistické literatuře převládalo. Osvobozuje i od etnocentrismu a nahrává politicky proklamovanému multikulturnímu pojetí národa, neboť se již nejedná o to, aby jedna kultura dostihla a vyrovnala se druhé, ale stojí tu vedle sebe dvě hodnotově různé, přesto ve své podstatě rovnocenné kultury. Zároveň zůstává doposud málo podložena primárními daty, neboť stávající studie těží především z dat získaných v osadách na Slovensku, nikoliv na území České republiky. Proto i přenesení významů a tvorba teorií na základě těchto dat vypovídá spíše o situaci v zemi našich sousedů než u nás. Nelze akceptovat připomínku, že většina Romů přišla na naše území právě z těchto osad, neboť časový posun i výměna venkovského prostředí za městské aglomerace jistě nezůstaly beze stop, což však tyto teorie nezohledňují.

Odborná literatura nenabízí jednoduchý celistvý obrázek Romů. Spíše zrcadlí dva důležité a vlivné proudy, které ukazují na zcela odlišné chápání identity a jiné vnímání toho, co lidi spojuje a odlišuje, případně jaká je jejich individuální možnost se na tvorbě

32 Viz např. Jakoubek 2004.

svého vlastního *já* podílet. Biologičtí deterministé pasují člověka do pasivní role: etnická identita je tvořena šablonou danou především jazykem a předky. Konstruktivisté naopak zdůrazňují aktivní podíl člověka a kultury, ve které žije. Upozorňují na situační rámování jednání i vjemů v prostoru i čase, a tím dávají naději na změnu těm, kteří po ní touží. Konstruktivisté představují své myšlenky veřejnosti jako teorie a metody, biologičtí deterministé spíše jako *fakta* a *data*. A jsou to dle mého názoru stále fakta a data, co formuje celospolečenskou diskuzi především. Bohužel.

Romové jako národnostní menšina – právní definice a její vývoj

Tak jako vědci, literáti a novináři tvořili v průběhu dvacátého století obraz Roma a jeho romství, zabývala se politická a právnická reprezentace majority tvorbou a náplní konceptu *menšina*. „Prvním předpokladem zkoumání účinných vstupů do rozporných ekonomických, sociálních, politických a etických vztahů, které s touto skutečností souvisí, je správné vymezení obsahu pojmu *menšina* (minorita). To je však zatím více úkolem než výsledkem společenskovědního výzkumu“ (Adamová, Křížkovský 2002: 1, kurziva vlastní). Politická teorie a praxe celé řady společností se potýká již řadu let s fenoménem, jakým je přítomnost a působení menšiny na jejím území. Za povšimnutí stojí, že pro většinu společností představují menšiny větší či menší problém.

Úsilí o řešení problému *menšiny* se prosazovalo v těsné spojitosti s požadavkem sebeurčení a mezinárodního konsensu. Již Locke, Kant, Fichte a jiní filozofové se ve svých úvahách zabývají otázkou sebeurčení, na počátku dvacátého století pak z jejich myšlenek čerpal především americký státník Woodrow Wilson při tvorbě své mezinárodní politické koncepce, která vznikla z pod-

nětu hledání nejlepšího řešení mocenských vztahů v Evropě i ve světě oslabením velkých říší a monarchií a vznikem řady menších státních útvarů. Vhodným politickým prostředkem se jevila pro tento účel americká *doktrína sebeurčení*. Tato politická koncepce však čelila značným úskalím, neboť v řadě středoevropských států se v důsledku Versaillských dohod vytvořila početná německá minorita, čímž nabyl problém menšin nové, těžko řešitelné dimenze, a mnohde vyústil v extrémní nacionalistické ideologie a jim odpovídající antidemokratické a antihumánní politické aktivity (Lord 1999).

V důsledku těchto událostí, a také v souvislosti s vyhocenou etnickou situací spojenou s nově vzniklým státem Izrael, byla Organizace spojených národů nucena vytvořit právní definici *menšiny*. Stalo se tak v roce 1950, kdy Vyšetřovací výbor komise pro lidská práva OSN přijal definici *menšiny*, která se však ukázala jako nejednoznačná a následně si prošla pestrým vývojem v čase i prostoru. V době svého vzniku zahrnoval termín *menšina* jen ty skupiny populace, které si chtěly zachovat stálou etnickou, náboženskou a jazykovou tradici nebo charakteristiky zřetelně odlišné od ostatní části populace. Značné rozšíření definice nastalo v roce 1979, kdy byla *menšina* stejnou institucí definována jako početně menší skupina státu v nedominantní pozici³³, jejíž členové mají státní příslušnost tohoto státu, skupina disponující³⁴ etnickými, náboženskými a jazykovými charakteristikami, které ji odlišují od zbytku popu-

33 Důležitým se stává počet – tj. počet fyzických členů skupiny musí být menší, než jaký vykazuje majorita. Druhým kritériem je „nedominantní“ (tj. rovnocenná či podřízená) pozice uvnitř mocenského rozvrstvení státu.

34 Nestačí již pouze „chtít si zachovat“ náboženské, etnické, jazykové či jiné tradice, jak tomu bylo v roce 1950, nyní je třeba těmito odlišnostmi již dopředu disponovat.

lace, a vykazující vědomí solidarity³⁵, zaměřené na ochranu vlastní kultury, tradice, náboženství nebo jazyka.

Další upřesnění nastalo v roce 1985, kdy se k definici přidává vedle již existujících kvalit i motivace, byť jen implicitní, s kolektivní vůlí přežít a dosáhnout rovnosti s většinou, jak ve skutečnosti, tak i podle zákona (Lord 1999).

Problematikou pojmu *menšina*, a zejména *národnostní menšina*, se od doby svého vzniku často zabýval i Stálý dvůr mezinárodní spravedlnosti. Jako podstatné aspekty určil:

1. usídlení v určité oblasti, přičemž zůstává otázkou, zda příslušníci národnostních menšin musí mít státní příslušnost státu, ve kterém žijí;
2. existence charakteristických znaků, kterými se odlišují od většiny národa, jako je rasa, náboženství, jazyk, tradice ap.;
3. pocit solidarity, který společenství udržuje pohromadě;
4. přání dále předat znaky identity na děti, a tím zajistit trvání této identity.³⁶

Podobně jako v definici formulované Organizací spojených národů, i Stálý dvůr mezinárodní spravedlnosti zde spojuje existenci objektivních prvků s nutnými subjektivními kritérii. V kontextu České republiky lze v souvislosti se shora uvedenou problematikou odká-

³⁵ V porovnání s předcházející definicí se přidává nutnost soudržnosti mezi potenciálními členy menšiny, kterou aktivně prokazují tím, že společně usilují o udržení své odlišnosti.

³⁶ Scheu, H. Ch., *Ochrana národnostních menšin podle mezinárodního práva*, Praha 1998, s. 19, citováno in: Adamová, Křížkovský 2002: 2. Definice národnostní menšiny byla podána Stálým dvorem mezinárodní spravedlnosti v případě řešení vztahů řecko-bulharských komunit následovně: „skupina osob žijících v dané zemi či místě, která sdílí stejné náboženství, jazyk, rasové znaky a tradice na základě dobrovolné solidarity a se snahou a záměrem vzájemně si pomáhat při uchování svých tradic, víry i náboženské praxe a předávat ji svým dětem v souladu se zvyklostmi a v duchu své rasy.“ Citováno tamtéž.

zat i na *Slovník českého práva*, který obecně definuje menšinu jako část obyvatelstva státu lišící se od většiny jeho obyvatel etnicky, národnostně, rasově nebo nábožensky.

Je zřejmé, že pojem sebeurčení je jak v rovině národnostních menšin, tak i v rovině politických systémů nevyjasněný a jeho obsah a limity platnosti nejednotné. To vede mimo jiné k tomu, že řada politických rozhodnutí i mocenských postupů vykazuje jiné výsledky než původně zamýšlené. Ani v sociálně-vědním diskurzu tomu není jinak. I zde je pojem *menšina* nejednoznačný, kategorií téměř *par excellence*, kdy každý teoretik *menšiny* pracuje s poněkud jiným konceptem a jiným úhlem pohledu. Obecně však lze shrnout, že ať tak či onak, vychází z jedné z následujících premis:

1. V nejširším slova smyslu vyjadřuje *menšina* početně malou část společenského celku, skupinu, která je z hlediska daného celku v menšině. Zájem přitom není soustředěn na její sociální složení, ale jde o to, zda má společensky či politicky dominantní nebo podřízené postavení.
2. V užším slova smyslu se jedná o menší část určité společnosti, lišící se zpravidla od majority původem, národností, náboženstvím, kulturou, jazykem ap.
3. Menšiny jako seskupení protikladné většině v rámci určitého společenského, zejména politického systému, například v zastupitelských orgánech státu, v politických stranách, spolcích, občanských hnutích, které se zpravidla neustále mění. V některých případech mohou mít i relativně trvalý charakter, například v rovině stranických systémů, když dojde k tzv. zmrazení linií konfliktu.
4. Menšiny v pojetí skupin, které se cítí být společensky zneuznávány nebo politicky omezovány, i když v daném společenském uspořádání z čistě početního hlediska mohou tvořit i většinu.³⁷

37 Adamová, Křížkovský 2002: 1.

Je patrné, že v souvislosti s výše uvedenými možnostmi lze považovat Romy z určitého hlediska a s užitím určité definice za *menšinu*. K tomu získali v ČR v roce 1991 navíc i charakteristiku *národnostní*. Ani *národnostní menšina* však není termín bez své vlastní historie. Podívejme se v krátkosti alespoň na její nedávný vývoj v legislativě ČR.

Jedním z prvních náznaků snahy o definici tohoto termínu je *Koncept přístupu vlády k otázkám národnostních menšin* ze dne 9. února 1994, kde je pojem *národnostní menšina* vymezen jako společenství osob, které splňují současně následující znaky:

1. trvale žijí v České republice a jsou jejími občany;
2. sdílí etnické, kulturní a jazykové znaky, odlišné od většiny obyvatel státu;
3. projevují společná přání být považováni za národnostní menšinu v zájmu uchování a rozvíjení vlastní identity, kulturních tradic a mateřského jazyka;
4. mají dlouhodobý, pevný a trvalý vztah ke společenství, žijícímu na území České republiky.

Jedná se však pouze o nezávazný návod, nikoliv právní definici *národnostní menšiny*. V době, kdy byl Romům přiznán status *národnostní menšiny*, tedy v roce 1991, nebylo nikde v českém právním řádu jmenovitě stanoveno, jaké menšiny v České republice žijí, nebo které skupiny obyvatelstva stát za menšiny uznává. Pokud jde o definici pojmu *národnostní menšina*, ta vycházela z definic vytvořených v orgánech Organizace spojených národů.

Teprve v roce 2001 vstupuje v platnost *Zákon o právech příslušníků národnostních menšin č. 273/2001 Sb.*, který po více než deseti letech naplňuje a provádí ustanovení Listiny základních práv a svobod. Zákon definuje *národnostní* (odlišení od etnické menšiny je zřejmě záměrně opomenuto) *menšinu* jako „společenství občanů České republiky žijících na území současné České republiky, kteří se odlišují od ostatních občanů zpravidla společným etnic-

kým původem, jazykem, kulturou a tradicemi, tvoří početní menšinu obyvatelstva a zároveň projevují vůli být považováni za národnostní menšinu za účelem společného úsilí o zachování a rozvoj vlastní svébytnosti, jazyka a kultury a zároveň za účelem vyjádření a ochrany zájmů jejich společenství, které se historicky utvořilo.“³⁸

Vývoj ve všech sférách a dimenzích diskurzu týkajícího se definice *menšiny*, a v důsledku toho i *národnostní menšiny*, se ubírá jedním směrem, totiž sloučením subjektivních a objektivních kritérií při svém určení. Nestačí vykazovat shodný jazyk a kulturu, pokud její uživatelé nejeví známky soudržnosti a vůle zachování svébytnosti. Obdobně přihlášení se k národnosti při sčítání lidu samo o sobě nezakládá vznik národnostní menšiny. Podstatné je, aby zároveň byly naplněny i objektivní znaky příslušnosti k dané menšině, to znamená, aby se příslušná národnost odlišovala kulturními tradicemi, etnickými, náboženskými či jazykovými rysy. Právě tato dvojakost poskytuje prostor k ambivalenci, která zahaluje charakter *národnostní menšiny* a otevírá prostor sporům o jeho oprávněné užívání v souvislosti s těmito či jinými skupinami obyvatelstva. Zároveň je však tato dvojakost podstatou definice samotné, čímž se právě ambivalence a nejednoznačnost stává jejím základním charakterovým znakem a jako takovou je jí potřeba vnímat a s ní pracovat.

Definice pod vlivem...

Romové to se svou identitou mají o něco složitější než jiné menšiny. V dobách komunismu jako samostatná menšina *de jure* neexistovali, zatímco *de facto* byl předpoklad jejich odlišnosti základním kamenem mnoha zvláštních ideologických, politických a sociálních na-

38 Anotace Zákona č. 273/2001 Sb.

řízení, která měla zaručit jejich asimilaci. Po pádu komunistického režimu se situace obrátila. Od roku 1991 mohou Romové deklarovat svou odlišnost i prostřednictvím zvláštní kategorie „romská národnost“, která je součástí celorepublikového censu, nicméně jen o pár let později se začínají objevovat dohady a názory (a to jak na poli politickém, tak i mezi sociálními vědci), že alespoň v některých ohledech byl přístup komunistického režimu k Romům správný – že žádný romský národ neexistuje a že se skutečně jedná o skupinu lidí podobných si spíše svým sociálním postavením než jakkoliv jinak.³⁹ Následující část poskytuje základní přehled vlivných sociálních teorií, které dle mého názoru rozšířily svůj vliv za hranice akademických institucí do laických debat a významným způsobem ovlivňují přemýšlení o skupinové identitě a odlišnosti kultur i jednotlivců.

Pod vlivem evolucionismu

Socio-kulturní evolucionismus, někdy též nazývaný sociální darwinismus, spočívá na dvou základních předpokladech. Ten první je, že společnosti jakožto živé organismy jsou celky uspořádané z funkčně integrovaných částí. Tyto celky procházejí růstem i úpadkem, diferenciací i integrací. Na počátku všech celků stojí jedna homogenní nediferencovaná struktura, která se později rozvíjí v komplexní a vnitřně diferencované samostatné formy. Tím druhým předpokladem je úzké propojení této teorie s *laissez-faire* individualismem a spočívá v převzetí doktríny přirozeného výběru a její aplikace v lidské společnosti. V souladu s myšlenkami socio-kulturního evolucionismu jsou chudí, nemocní nebo méně schopní považováni za „nevhodné“ a pro zdravý růst a vývoj společnosti se počítá s je-

³⁹ Viz odborná debata v celostátním tisku Barša 2005, Elšík 2005, Jakoubek 2005.

jich odstraněním (Seymour-Smith 1986: 105), naproti tomu individualismus, modernita, věda a hodnoty s nimi spojené se staly synonymem pro pokrok, růst, cestu kupředu, vzhůru, k lepším zítřkům.

Tato teorie, přestože ve výše uvedené formě podmíněna Darwinovými objevy v přírodních vědách, nebyla pro evropskou společnost nikterak nová. Již v době osvícenství byla hojně rozšířena mezi filozofy myšlenka progresivního pokroku společenských forem, v 18. století pak mezi francouzskými a skotskými filozofy morálky⁴⁰ byla evoluční témata hojně zmiňována.

Počáteční evoluční schémata se označují jako *unilineární*, neboť předpokládají, že všechny lidské skupiny se vyvíjí podle jednotného řádu, i když různým tempem. Z toho plyne, že současné „primitivní“ skupiny jsou reprezentanty předešlých stádií vývoje rozvinuté lidské společnosti. Unilinearitě výrazně nahrává západní lineární pojetí času, kdy se vše odvíjí od narození Krista dopředu a dozadu po jedné přímce. Odchováni touto tradicí, přemýšlí většina Evropanů v naznačené časoprostorové přímce. Není proto koncepčně náročné představit si a vlastním konstruktem vnímání času i následně potvrdit evoluční vývoj světa, teorii stále populární, přestože velmi problematickou.

Dnešní život v České republice vykazuje vysoký stupeň monokulturalismu. V důsledku druhé světové války jsme přišli o početnou menšinu německou i židovskou, komunismus nás izoloval od okolního světa téměř hermeticky, rok 1993 přinesl rozloučení se Slováky. Zůstali Romové, přišli Ukrajinci a Vietnamci. Kontakt mezi námi a těmi „jinými“ je většinou situační a povrchní, proto i názory takto utvářené odrážejí především tyto charakteristiky.⁴¹ Vedle masových médií představovala právě sociálně-vědní literatura

⁴⁰ Např. Montesquieu či Ferguson.

⁴¹ Nicméně velmi silně zakořeněné, a to jak na straně majority, tak i na straně menšin.

prostor, skrze který se mohlo vyplnit a zaplnit informační vakuum, jemuž většinová společnost v souvislosti s Romy čelí.

Teorie socio-kulturního evolucionismu je pro svůj okázalý etnocentrismus dnes mezi sociálními antropology již používána pouze zřídka. Výjimku tvoří neomarxisté a kulturní ekologisté,⁴² kteří ji však nepřijímají bez výhrad a nadále ji modifikují. Proto nepřekvapí prolnutí teorie evolucionismu s jistými politickými ideologiemi, především marxismem, socialismem a komunismem. Toto propojení má v československém časoprostoru přímou souvislost s Romy, neboť v evolucionistickém duchu se nesla i většina z této doby pocházejících sociálně-vědních prací věnovaných Romům. Romská kultura je v nich vnímána jako „nezralá“, „zaostalá“, „ustrnulá“, s „archaickými přežitky“, vykazuje „anachronický životní styl“, prochází „vývojovými stádii“, trpí „historickým a kulturním opožďením“.⁴³ Podobné myšlenky a názory se přirozeně odrážejí především v diskurzu, který je v této souvislosti vědci a následně i politiky, majoritou i některými romskými aktivisty a politiky užíván. Přestože z vědeckého hlediska je již přežitý, zůstává i nadále zakoreněný ve většině myslí obyvatelstva naší republiky, politiky a sociální vědce nevyjímaje.⁴⁴ Nepohlížíme na romskou kulturu a společnost jako na „jinou“, ale pouze jako na „zaostalou“, kterou je třeba „pozvednout“ na úroveň většiny. „*Jinakost Romů a romské kultury byla tedy degradována na zaostalost v jejich vývoji, nutně končícím stádiem majoritní společnosti.*“ (Jakoubek 2004: 85).

42 Za všechny např. M. Sahlins, R. Rappaport, L. A. White, M. Harris aj.

43 Pro širší pojednání a hlubší příklady tohoto argumentu viz Jakoubek 2004: 82–91.

44 Ibid.

Pod vlivem teorií rasy a rasismu

Sdílený stereotyp Roma pro *gadžovskou* většinu představuje značnou odlišnost od sebe sama – a to nejen domnělou odlišnost na poli kulturním, jak bylo naznačeno výše, ale především odlišnost fyzickou. Většina etnických Čechů je přesvědčena, že dovede fyzicky odlišit Roma od *gadže* (a vice versa) a promítá své stereotypní názory i chování do vztahů s těmito „jinými“. Zatímco rasové teorie představují na poli sociálně-vědním již víceméně uzavřené a překonané téma, ve veřejném diskurzu na své důležitosti neztratily. Osobně je považují za nejdůležitější činitel, který ovlivňuje vztah mezi majoritou a Romy.

Na začátku vědeckého zkoumání rasy byla viditelná rozdílnost mezi lidmi, která po řadu století podněcovala zvědavost vědců a vyzývala k prozkoumání. Morton, Darwin, Blumenbach a celá řada dalších věnovala mnoho let zkoumání lidské rozdílnosti. Existuje však zásadní rozdíl: sociální darwinismus je vystavěn na psychické jednotě lidstva, která předpokládá a umožňuje kvalitativně shodný vývoj všem skupinám lidí po celém světě. Naproti tomu rasismus a jeho stoupenci věří v nadřazenost určitých skupin. V jejich přesvědčení se zde snoubí fyzické jevy (jakými je např. odlišná barva kůže) s jevy společenskými, jako např. přítomnost demokracie, průmyslové revoluce či monoteistického náboženství. V případě, že tyto společenské jevy zaujímají na evolučním žebříčku vyšší příčky, pak skupiny obyvatelstva, které jsou s těmito jevy spojeny, jsou rasově hodnotnější.

Přesvědčení a víra, která hlásala biologickou nadřazenost bílé rasy nad všechny ostatní, sahá až do 17. století a je úzce svázána s kolonizačními pokusy nejrůznějších evropských velmocí. Budeme-li hodně zjednodušovat, mohli bychom argumentovat, že toto přesvědčení vzniklo, aby ospravedlnilo zotročování kolonizovaných evropskými mocnostmi. Bylo navíc, zrovna tak jako celý kolonizační

proces, podpořeno tehdejší křesťanskou ideologií, která hlásala, vzhledem k tomu, že *očividně* nejsme všichni stejní, nemusíme ani být rovni. Toto vizuální hledisko zde hrálo velice důležitou roli, neboť věda nebyla na takové úrovni, aby skrze ni bylo možné potvrdit veškeré hypotézy, plynoucí z vizuálních rozdílů.

Domněnka biologické nadřazenosti kolonizátorů vyplývá také z pokroku, kterého dosáhli oproti kolonizovaným zemím například v ohledu technickém (zboží a vynálezy) nebo politickém (přínos demokracie). Domnělé vymoženosti, které kolonizátoři do svých kolonií importovali, sloužily zároveň i jako ospravedlnění jejich přítomnosti či náplast na jejich špatné svědomí.

Fascinace přírodními vědami masově postihla v průběhu 19. století většinu tehdejších vědců. Jejich měření, vážení a podrobnému zkoumání se nevyhnul ani člověk. Lidé byli klasifikováni podle svých nejvýraznějších rysů, tj. podle vzhledu a fyziognomických znaků, jako například velikost a tvar lebky (z čehož se mylně usuzovalo na intelekt člověka). Zájem o tento fenomén podnítily také hrůzy výzkumů a pokusů, které se odehrávaly během druhé světové války.

Na základě výsledků tohoto systematického zabývání se fenoménem rasy bylo v průběhu 50. a 60. let zjištěno, že v rámci jedné rasy se vyskytuje více odchylek, než kolik jich je možno identifikovat mezi rasami navzájem. Základní předpoklady konceptu rasy, totiž že jednotlivé rasy se od sebe výrazně biologicky liší, byl tak od základů zbořen. Z těchto důvodů se velká část sociálních vědců ve svých dílech snaží vyvarovat používání tohoto pojmu, neboť přestože jeho biologický základ je zcela vyvrácen, neustále tyto představy navozuje. V neposlední řadě v sobě stále ještě snoubí pejorativní význam s biologickou nadřazeností.

Přestože kořeny rasových teorií sahají hluboko do historie, jako politická doktrína byl rasismus aplikován i v období relativně nedávném. Bílá kůže, blond vlasy či modré oči jsou synonymum pro nadřazený arijský typ, který nejenže toto hrůzné období přežil, ale

pro mnohé „jiné“ se stal i příkladem žádoucí fyzické krásy⁴⁵, a to do té míry, že i ti, kteří kvůli tomuto přesvědčení umírali (např. Romové), dnes do značné míry akceptovali, či byli nuceni akceptovat, tento stereotyp krásy a dle svých možností se jej snaží naplňovat. Příkladem za všechny může být např. vyprávění E. Lackové (1997), která uvádí, že pokud měla dívka bílou pleť, honosila se často přezdívkou *papiňori* (husička), což nebyla přezdívkou hanlivá, ale naopak velmi pochvalná, neboť být bílá jako husa bylo snem mnoha romských dívek. Naopak hanlivá byla přezdívkou *kal'i, kal'o*, (černá, černý).

Seriózní sociální věda již teorie rasy zavrhl a opustila.⁴⁶ To však neznamená, že byly vymýceny i z veřejného diskurzu – ten naopak funguje mnohem rigidněji než vědecké prostředí. Důležité je zde upozornit na směřování teorií rasy s rasismem, který v souvislosti s Romy, obdobě jako evolucionismus, přežívá i nadále nejen ve veřejném diskurzu, ale i v sociálních vědách – a to jak odkazem např. k „antropologickému typu“ Roma,⁴⁷ tak i tím, že biologický rasismus vystřídal rasismus kulturní, projevující se výše uvedenou formou evolucionistických hodnocení, což je forma kulturní patologie (Pinkus 1994: 70).

Můžeme-li se stále ještě setkat s rasistickými projevy soukromých osob, pak v oficiálním diskurzu je dnes rasistický tón veřejně odsuzován. Přesto i zde jej lze příležitostně vysledovat v jeho skryté, institucionální formě. Příkladem toho může být např. Zákon č. 40/1993 Sb. o nabývání a pozbývání státního občanství České republiky, který obsahoval mimo jiné podmínku pětileté beztržnosti a přihlášení se k trvalému pobytu nejméně dva roky před roz-

45 Pro bližší pojednání o tomto tématu viz Synnott 1993.

46 Srovnej Banton 1977: 169.

47 Blíže viz Jakoubek 2004: 85.

dělením federace. Jak již bylo zaznamenáno jinde,⁴⁸ schvalující orgány si musely být „přínejmenším vědomy disproportčního dopadu těchto klauzulí na romskou populaci“.⁴⁹ Až o tři roky později a především z důvodů nátlaku mezinárodní komunity vyšla novela zákona, která tento rasistický podtext odstranila.

Mohla bych se teď věnovat řadě vysvětlení teorií rasismu v souvislosti s Romy, omezím se však z prostorových důvodů na dvě. Fanon (1967) spatřuje kořeny rasistických teorií především v ekonomických nerovnostech. Můžeme-li definovat v rámci společností skupinu osob, která je jako celek ekonomicky slabší, popř. z nějakého důvodu závislá ekonomicky na majoritě, slouží jako obětní beránek. Jako taková je viníkem řady problémů, souvisejících vždy úzce se státními výdaji. V praktickém důsledku se pak mísí teorie rasy (fyzická odlišnost Romů) s rasistickou teorií (jejich domnělou kulturní patologií), čímž se rodí rasismus. Jiné vysvětlení poskytuje Balibar (1991a, 1991b), který spatřuje kořeny rasismu v procesu kolonizace a skrze ni se rodícího nacionalismu. Kolonizátor vystupuje vůči kolonizovanému jako jednotný celek, bez ohledu na realitu, a tlačí kolonizovaného do podobné identifikace, opět bez ohledu na realitu. Taková identita, vytvořená uměle, čistě pro politické účely, s sebou přináší i vnímání a (ještě podstatněji) artikulaci vzájemných rozdílů, s nimiž úzce souvisí i vnímání vlastní nadřazenosti, potažmo rasismus, např. opět ve formě kulturní patologie kolonizátorů a kolonizovaných. V Balibarově pojetí je důležité, že se jedná o oboustranný proces – tj. kulturní patologie je připisována nejen kolonizovaným, ale i kolonizátorům. V souvislosti s Romy je tento přístup snadno aplikovatelný např. ve světle procesů romského nacionalismu, o kterém je pojednáno ve druhé kapitole této knihy.

48 Srovnej Barša 1999: 273.

49 Ibid.

Na začátku příběhu o rase byla viditelná rozdílnost, která pro většinu populace nemízí ani ve chvíli, kdy její filozofické odůvodnění vědecky vyvrátíme. Osobně vnímám vizuální rozdíly, které mezi většinou Romů a majoritou nepopíratelně existují, jako příčinu s mnoha důsledky, přinášející s sebou spíše negativní dopady pro obě strany. Ztotožňuji se s přesvědčením, že „rozdílnost může vzejít z rovnosti, ale rovnost z rozdílnosti vzejít nemůže“ (Malik 1996: 4). Jakým způsobem lze odstranit rasismus a s ním spojenou rozdílnost z veřejného diskurzu, přetrvávají-li viditelné rozdíly? Na to nám sociální věda zatím návod neposkytuje.

Pod vlivem asimilace

„Akceptovatelní Romové jsou ti, kteří jsou asimilovaní.“ Obdobně formulovaný závěr jednoduše vyvodíme z většiny vládních nařízeních a opatření vůči Romům z doby komunistického působení a do značné míry to platí o vládních politikách dodnes. Toto přesvědčení je navíc příležitostně mediálně podporováno „pozitivními příklady“ úspěšných Romů – lékařů, televizních moderátorů, učitelů, studentů, kteří vedle své zásluhy fungování jako pozitivní model pro mladší generace zároveň dokazují podstatu asimilační myšlenky, tedy že to skutečně jde, když se chce, a pokud to nejde, není vinna myšlenka, ale lidé sami. Asimilační teorie a z ní vycházející asimilační politika jsou přímým důsledkem evolucionistického diskurzu; podrobně bude jejich užití v praxi popsáno níže v souvislosti s romskou rodinou, místem pobytu, autoritou i státem, a tak se zde omezím pouze na krátké shrnutí. Teorie asimilace stojí na předpokladu, že problém „zaostalé“ romské menšiny bude vyřešen ve chvíli, kdy přijme za své kulturu a hodnoty „pokrokové“ většiny. V dobách minulých se s tímto trendem setkali Romové ve větší míře přinejmenším dvakrát. Poprvé to bylo v období habsburské monarchie za vlády Marie Terezie, která uplatňovala asimilační po-

litiku v oblasti vzdělání, výchovy, jazyka, oděvu, náboženství a celkového způsobu života, často i s použitím násilných metod. Podobně se zachoval komunistický režim v letech 1948–1989. Ani zde neprobíhalo vše pouze pokojnou cestou, jak dokazuje řada dobových dokumentů a fotografií.⁵⁰

Asimilační trendy komunistického režimu jsou zřejmé jak z tištěných zákonů, tak z praxe. Romové nebyli uznáni za samostatnou menšinu, byl jim pouze (bez bližší právní specifikace) přiznán statut etnické skupiny. Nebyl podporován romský jazyk ani jiné znaky odlišnosti, vyjma hudebního a tanečního folklóru, který navenek reprezentoval jakousi „toleranci“ komunismu vůči svému „jinému“. Specifičnost Romů nebyla podporována ani zakládáním samostatných spolků a sdružení, vyjma krátkého trvání Svazu Cíkáň-Romů (1969–1973) a jeho obdoby na Slovensku, který však byl ve chvíli, kdy se stal příliš politickým a nezávislým subjektem, vyšší politickou mocí zrušen.

Poprvé v historii se důležitým pomocníkem v asimilační politice stalo zřízení silného sociálního státu. Stát nabízel (z finančního hlediska) výhodné převzetí péče o občana od kolíčky po hrob – ať již formou sociálních dávek či institucionalizované péče. Svým doslova návykovým působením si zajistil kontrolu nad všemi svými občany v míře dosud nevidané. U mnohých z nás přetrvává tato závislost dodnes.⁵¹

50 Viz např. kapitola *Bydlení*, in Davidová 1995.

51 Jedná se především o mentální závislost na centralizovaném systému řízení společnosti, která se projevuje například v současných sporech o institucionalizované porodnictví, podíl na zdravotní péči, školné, důchodové zabezpečení, podporu v nezaměstnanosti a další.

Z praktického hlediska se asimilační politika projevovala v polovičatě provedeném⁵² sociálním inženýrství, majícím za úkol „napravit“ nerovnoměrné rozložení romského obyvatelstva, způsobené důsledky II. světové války. Migrace (často nucená) a s ní spojený rozpad konkrétních romských vesnic či osad předznamenal a položil základy nikoliv osvojení si hodnot majority, jak se předpokládalo, ale právě naopak. Vedl k (ať již k zamýšlenému či nechtěnému) uzavření Romů do ghett⁵³ a tápání v nově nastoleném životním stylu. Tento výsledek zcela jistě představoval problém jak pro Romy, tak pro většinovou společnost. Ambivalence a tápání pramenilo ze schizofrenního tvrzení, že ačkoliv romská „jinakost“ oficiálně a právně neexistovala, byla zároveň velice konkrétně a prakticky řešena, vymítána a asimilována.⁵⁴ Vše se dělo v tichosti, bez vysvětlování nebo dokonce veřejné diskuze. Romové se stali objektem sociální politiky bez větší možnosti rezistence.

Pod vlivem integrace a multikulturalismu

Konkurenční a zároveň do značné míry kompatibilní⁵⁵ teorií asimilace se stala teorie integrace, v České republice ve větší či menší míře uplatňovaná po roce 1989. Přestože i v tomto případě je přesná

52 Romům bylo poskytnuto převážně hmotné zabezpečení, chyběla však systematická vzdělávací práce jak na straně samotných Romů, tak i na straně majority. Přestože je asimilační teorie vystavěna na předpokladu rozdílnosti kultur, a měla by proto obsahovat vzdělávací mechanismy v případě, že má jedna kultura dosáhnout úrovně jiné kultury, asimilační politika komunistického režimu s tímto nepočítala. Výsledkem se stal těžko identifikovatelný kulturní hybrid, vzdálený předpokládaným důsledkům.

53 Srovnej Klíčová 2005, Barša 1999: 272, 277.

54 Srovnej Barša 1999: 272.

55 Každá integrační politika v sobě musí obsahovat možnost dobrovolné asimilace, jinak se stává diskriminační.

definice diskutabilní,⁵⁶ existuje jistá premisa, ze které lze i zde vycházet: jedná se o akceptaci odlišnosti menšin v oblastech nedůležitých pro fungování politického zřízení, ve kterém tyto menšiny žijí. Z politického hlediska se jedná o takovou dimenzi zákona, která by respektovala svébytnosti menšin (pak se jedná o pluralismus) nebo aktivně programově podporovala jejich odlišnost (pak hovoříme o multikulturalismu). Integrací Romů se v tomto smyslu rozumí „plnohodnotné začlenění romské komunity do společnosti, při zachování většiny kulturních specifik a odlišností, které tuto komunitu charakterizují a které si přeje zachovávat, pokud tyto odlišnosti nejsou v rozporu se zákonem České republiky“.⁵⁷

Polistopadové období s sebou přineslo pro všechny občany naší země, Romy nevylímaje, řadu změn hospodářských, společenských, kulturních i politických. Pro Romy, vzhledem k jejich nízkému sociálnímu postavení, měly tyto změny častěji negativní dopady než pro většinu společnosti. Pozitivní změnou bylo oficiální (i když často pouze oficiální) odmítnutí rasistických a diskriminačních praktik, nebo obecně pozitivně přijímané „povyšení“ Romů na národnostní menšinu (1991), což s sebou přineslo přinejmenším uvolnění finančních prostředků na podporu kultury.⁵⁸ V ostatních oblastech však postupuje současný režim nanejvýš pomalu a příležitostně dokonce i nedemokraticky (viz výše zmiňovaný zákon

56 Pro řadu příkladů a pochopení tohoto fenoménu viz např. sborník *Romové v České republice* (1999).

57 Usnesení vlády č. 279 ze 7. dubna 1999, jímž byl schválen *Návrh koncepce politiky vlády vůči příslušníkům romské komunity, napomáhající jejich integraci do společnosti*. Bez bližší oficiální definice zůstává, co přesně je myšleno kulturními specifiky a odlišnostmi. Náplň těchto kategorií je ponechána veřejnému a politickému diskurzu.

58 Příkladem může být podpora vzniku Muzea romské kultury, finanční podpora romského tisku a řady folklorních aktivit, podpora vybudování památníku v Letech u Písku a další.

o nabývání občanství ČR). V oblasti vzdělání učebnice a osnovy základních i středních škol o Romech (či jiných menšinách obecně) nadále víceméně mlčí.⁵⁹ I v jiných oblastech sociálního, politického a kulturního života hodnotí řada autorů situaci Romů dnes jako situaci vyloučené či dokonce segregované populace.⁶⁰

S odstupem času je jasné, že asimilační ani rasová politika nepřinesla očekávané výsledky. Různé formy a stupně integrace se jeví jako další možnost řešení stávající situace, neboť „Čeští Romové i etničtí Češi se po roce 1989 přihlásili k ideálům občanské svobody, rovnosti a solidarity. Vyloučení Romů je v rozporu s těmito hodnotami. Proto je změna situace věcí všech občanů této země, nejen Romů samotných... Projekt multikulturní integrace Romů od Čechů vyžaduje, aby v definici českého politického národa uvolnili prostor i pro Romy a jiné menšiny. Češi budou muset prostě přestat považovat český stát za vlastnictví své etnické skupiny, podobně jako potomci anglických osadníků nepovažují Spojené státy americké za stát Anglosasů, přestože se tam mluví převážně anglicky a převládá tam protestantské křesťanství“ (Barša 1999: 280 a 283).

Multikulturalismus je vystavěn na budování duální identity, kdy na jedné straně stojí univerzální rovina občanské identifikace a na straně druhé její konkrétnější rovina kulturní. Je patrné, že zde nestačí, aby se pouze menšina přizpůsobila většině, ale i většina musí přizpůsobit svou společnost menšinám. V České republice toto přizpůsobování probíhá nanejvýš pomalu a často zcela chybí v politických programech jednotlivých vládních stran. Zároveň je jasné, že nestane-li se tak, pak se výzvy Romům, aby místo budování své národnostní komunity hledali své místo v orálně proklamované, avšak

59 Srovnej Barša 1999: 275n. a Čaněk 1996.

60 Srovnej např. Barša 1999: 264–299; Navrátil a kol. 2003; Kašparová, Sidropulu Janků, Ripka 2008.

prakticky neexistující multikulturní společnosti majority, budou jevit jako maskovaná asimilace.

Alternativou multikulturní integrace je prohlubování segregace v podobě rozvinutí do politického programu nacionalismu a posilování etnických odlišností. Po zkušenostech v Jugoslávii, Turecku, Irsku, Iráku či na Blízkém východě je třeba hodnotit tuto cestu jako nanejvýše nebezpečnou a člověku nepřátelskou. Přestože multikulturalismus ve výše navržené formě představuje „zradu národa, tak jak byl etablován v 19. století v době svého vzniku“, představuje takto „univerzálně inkluzivní společnost definitivní konec cesty ke svobodě“ (Barša 1999: 295).

Akademickou diskuzí o integraci multikulturalismu, která již v současné době protkla i praktický politický diskurz, byl znovuotevřen problém definice Romů a obnažena nejasná terminologie, se kterou se v této rovině pracuje.⁶¹ Na jedné straně byla oficiálně zrušena předlistopadová polooficiální evidence Romů, kterou prováděly národní výbory, na druhé straně přetrvává poptávka po konkretizaci občanů, jejichž situaci je třeba řešit – ať už na úrovni praktické vládní politiky, různých vyrovnávacích a rekvalifikačních programů či z důvodů mezinárodní diskuze o tomto tématu.

Právní vyjasnění termínu *národnostní menšina*, definované zákonem 273/2001 Sb., a možnost přihlášení se k romské národnosti, kterou nevyužilo tolik osob, jak se předpokládalo, celou debatu ještě značně zkomplikovalo. V souvislosti s počtem Romů žijících v ČR se v současnosti pohybujeme mezi odhady, jejichž rozdíl činí řádově statisíce osob. Neuškodí poznamenat, že tento rozdíl nepředstavuje pouze výsledek akademických sporů, ale přináší s sebou konkrétní dopady na praktickou politiku vlády, finanční přerozdělování prostředků, mocenské boje a ve výsledku i na život konkrétních občanů.

61 Srovnej Hirt 2004.

Rom z písma zrozený již spatřil světlo světa. Tento obraz však nevykresluje pouze jednotlivce, ale hned celý národ, v němž je každá postava ztvárněna jinak podbarvenou vědeckou teorií. Řada z nich je dnes již překonána a na vědecké půdě zamítnuta, alegorického Roma však tvoří dál. V jeho ztvárnění se mísí esencialita s konstruktem, objektivita se subjektivitou. Rom z písma zrozený oplývá dynamikou a pohybem a jeho definice je cokoliv, jen ne uzavřena. Obdobně je tomu i s pojmem *menšina*, jehož vývoj je z pohledu legislativy a práva nejednotný a záměrně nepřesný. Přestože vývoj ve vymezení směřuje ke sloučení subjektivních a objektivních kritérií pro určení pojmů, zůstává tato obojetnost prostorem pro ambivalenci dané definice, ale současně i jejím základním charakteristickým znakem.

rovněž z toho úhlu pohledu, do jaké míry je pro dominantní společenský a politický diskurz přijatelná osoba, která je současně Romem a zároveň českým vlastencem. Pokud se zdá tato představa absurdní, nabízí se alternativa právě ve formě nacionalistického pojetí sebeidentifikace Romů.

Výše uvedenou dualitu, odlišující od sebe teritorium a kulturu, nacionalismus a vlastenectví, můžeme považovat za jedno z možných vysvětlení netypického přístupu majority k etnoemancipačnímu hnutí Romů. Zatímco jiné menšiny v kontextu střední a východní Evropy spojovaly vlastní etnickou mobilizaci s teritoriálními nároky, u Romů se s tímto požadavkem téměř nesetkáváme, a proto romská menšina jako taková nebyla a není vnímána většinovou vládou ani obyvatelstvem jako narušení teritoriální či politické stability, jako hrozba, které je potřeba čelit. Právě naopak – setkáváme se s tím, že etnoemancipační proces Romů byl především v průběhu 90. let 20. století podporován a pozitivně přijímán, jako bylo kdysi podporováno i národní obrození české kultury. Pozvednutí romského jazyka, kultury a historie na úroveň jazyka, kultury a historie majority je vnímáno a deklarováno jako vůle majority k multikulturální společnosti.⁶⁹

69 Od počátku roku 2000 je správnost tohoto směru opakovaně napadána řadou sociálních vědců, především představitelů sociální antropologie Západočeské univerzity v Plzni. Polemika nad touto debatou není v tomto místě předmětem práce, pro shrnutí diskuze viz např. Barša 2005.

Etnoemancipační proces národotvorby

Romský nacionalismus⁷⁰

Nacionalismus je „jedním z nejméně teoreticky probádaných konceptů současného světa“ (Chatterjee 1993: xi). Jakkoliv je odsuzovaný a negativně vnímaný, není překonaným politicko-kulturním jevem, ale právě naopak. V současné době se nacházíme uprostřed nacionalistické éry; existence nacionalistických tendencí je faktem a skutečným jevem, který ovlivňuje vztahy mezi jednotlivci, skupinami, národy i státy. Je třeba se věnovat tomuto tématu proto, že v současném moderním světě je vnímán jako určitá „norma“, je považován za „normální jev“, nikoliv pouze za projev politické patologie. Jeho výskyt je všudypřítomný, prolíná a zasahuje do existence a podob všech současných euro-amerických kultur a nevyhýbá se ani Romům.

Jak již bylo předznamenáno v předchozí části této kapitoly, politická kultura v České republice tradičně spojuje nacionalismus s jinými kulturami, nikoliv sama se sebou, vnímá jej negativně a odsuzuje jej. Nejdůležitější nezodpovězenou otázkou, která svou podstatou zároveň úspěšně maří veškeré snahy nejednoho filozofa i politologa snažícího se nacionalismus teoreticky uchopit, zůstává vztah mezi jednotlivcem a jeho národním „egem“, či přesněji – národní identitou. Intelektuální ukotvení nacionalismu je velmi chabé a vybízí spíše k zavržení než přijetí tohoto konceptu, neboť pod záštitou národní identity jsou jednotlivci ochotni vzdát se svých vlastních svobod a znásilnit svobodu druhých, pošlapat občanská,

70 Tato část kapitoly čerpá z výzkumu romského nacionalismu, podpořeného Open Society Institute v Budapešti. Text byl částečně publikován autorkou pod divčím jménem Raichová ve studii k tomuto projektu, která vyšla pod názvem *Romové a nacionalismus?* pod záštitou Muzea romské kultury v roce 2001.

náboženská i jiná práva menšin, které jejich národ není schopen úspěšně absorbovat (Smith 1991: 17).

Fenomén nacionalismu, národa a s ním spojené hodnoty vládnou světové politice současného světa. Od skončení druhé světové války prožíváme historicky první období, ve kterém velká část lidstva po celém světě zaujala podobný politický postoj, jemuž kraluje nacionalismus. Zatímco středověkým ideálem mnoha panovníků byla nekonečná říše táhnoucí se od východu po západ, v níž se soustředila veškerá rozmanitost lidstva, události Francouzské revoluce tuto myšlenku univerzální lidské povahy zaměnily za ideály spojené s exkluzivitou, realizované v prostoru národního státu.

V praxi se setkáme s nacionalismem nejrůznějšího charakteru, lišícím se specifickými historickými podmínkami a sociální strukturou společnosti, ve které se zrodil. Neměli bychom se však při jeho studiu nechat strhnout těmi, kteří tvrdí, že pouze zeměpisný či historický kontext nacionalismus určuje, neboť se zde setkáváme s fenoménem, který je kontextem dobarvován, nikoliv výlučně utvářen. Vzhledem k tomu, že se jedná o fenomén velice komplikovaný, nevyhneme se přitom problematizaci konceptů jako *čas*, *rasismus* či *historie*.

Nacionalismus se prezentuje coby myšlenka sahající hluboko do historie lidstva, ale zatím představuje výhradně moderní sentiment, který je navíc produktem historických, společenských a filozofických skutečností a směřů v Evropě. Jeho celosvětová akceptace znamená, že se Evropě konečně podařilo do značné míry vnútit světu to, co se nepodařilo formou výbojných středověkých výprav ani kolonizačních snah, totiž vlastní světonázor, určovaný vědou, filozofií a specifickým chápáním času a historie. Tento moderní sentiment však není všemi kulturami přijímán a do společnosti vtělován vždy stejným způsobem. Tím, že je vázán na kontextuální specifika různých skupin-národů, v sobě nutně zahrnuje i prostor pro variace. Nacionalismus se tak může jevit jako fenomén mnoha

podob a tváří, kdy lokální odlišnosti kamuflují společný kořen této myšlenky. Vzniká napětí, které však fenomén nacionalismu neníčí, nýbrž živí, protože jeho existence a přežití je založeno právě na dualismu vztahu mezi jeho moderními občansko-evropskými atributy a těmi, které se váží k etnické specifčnosti, přirozenosti a tradici daného národa.

Historický vývoj nacionalismu je zčásti souběžný s historickým vývojem konceptů, jako je například *čas*, *historie* či *rasa a rasismus*, zejména v kontextu evropské vědy a filozofie 18. a 19. století. Důležitou roli v tomto období sehrála i mladá, evropská, právě se rodící antropologie – věda, která se institucionalizovala během období evropských koloniálních rozmachů. Ve svých počátcích byla předzvěstí evolučních myšlenek převzatých z přírodních věd, které vzápětí ovládly také sféru věd sociálních.

Univerzálním jevem prvotních antropologických studií je skutečnost, že badatelé považovali historii a s ní spojovanou kontinuitu a vývoj za něco, co lze spojit pouze s jejich evropskou kulturou, o čemž však nemůže být řeč v souvislosti s kulturami „těch druhých“. Fabian (1983) upozorňuje na to, že tato skutečnost je patrná již v jazyce, jakým antropolog tyto skutečnosti vykresluje – nazývá je „primitivními“, vnucuje jim nutnost „akulturace“, popisuje je v jejich stále trvajících „etnografické současnosti“, tj. vesměs koncepty časově podbarvenými. Obdobným způsobem jsou některými autory⁷¹ popisováni Romové. Obzvláště v textech vznikajících před a těsně po roce 1989 je v romistické literatuře patrná snaha o představení „etnografické současnosti“ a s ní spojené „exotičnosti“ Romů, žijících v odlišném prostředí např. slovenských romských osad či českých příměstských ghett.

71 Nejedná se pouze o antropology, kterých pracuje v českých realitách jen málo. Jedná se především o autory z jiných disciplín – např. etnografy (E. Davidová), historiky a historičky (C. Nečas, J. Horváthová), psychology (P. Říčan) a jiné.

Vědecká reflexe⁷², vystavená na takových základech a vybavená výše popsanými filozofickými koncepty, hledala proto známky historie jenom na určitých místech a v určité formě. Historie musela jevit známky chronologie a být uspořádána lineárně, nesměla obsahovat „subjektivní“ popis událostí. Stalo se proto, že velké většiny skupin, které své události v tomto smyslu nezaznamenávají – a Romové jsou jednou z nich – byla historie odepřena, nebo ji vědci pro ni rekonstruovali či dokonce zkonstruovali. Skupiny sjednocené myšlenkou etnika nebo národa, s vlastní zapsanou historií, disponují hmatatelným důkazem své existence, který může působit pozitivně na jejich sebeidentifikaci a zároveň je uvádí do prostředí již existujícího mezinárodního společenství, fungujícího právě na principech rovnosti národů.

Přestože hodnocení historie jako vědy přinášející „objektivní“ informace již v současné sociální vědě neobstojí, ve veřejném diskurzu přetrvává punc neochvějné pravdy a objektivní reality tak, jak ji historie prezentuje do značné míry dodnes. Často slyšíme, že historie nám umožňuje soudit minulost, v jejím světle hodnotit současnost a snažit se o vylepšení budoucnosti. Nejedná se zde o nic jiného než o artikulaci historie jako mocenského nástroje, poplatného soudobé ideologii, který se projevuje například tím, že v souladu s měnící se dominantní ideologií se mění školní učebnice a s nimi i momentální historická interpretace minulých událostí.⁷³ Aby překonala výše uvedený problém, začala antropologie ve svých studiích zohledňovat dva zásadní přístupy ke studiu historie. Vedle klasického způsobu vnímání historie, jejíž tvorba je výsadou vědce-historika a zároveň ideologie, ve které jsou informace tří-

⁷² Záměrně zde užívám obecného označení, neboť v českém kontextu se v souvislosti s tématem Romů prolíná celá řada vědních disciplín – např. etnografie, sociální i fyzická antropologie, historie, sociální politika a další.

⁷³ Srovnej např. Ugrešičová 1995/1999.

děny a selektovány, rozlišuje i historii *emickou*. Pod tímto pojmem je shromažďována neformální paměť jednotlivců, samotných akterů událostí. Zaznamenává orální historii, vyzdvihuje vědce z jeho vlastní akademické přítomnosti a ukazuje, že prožívání historie není univerzální ani chronologicky ani zeměpisně. Ve chvíli, kdy je čas lokalizován a historicky zařazen, přesahuje totiž pojem *historie*.

Obzvláště důležité je emické pojetí historie v souvislosti s Romy, a to hned z několika důvodů. Jakoby mimochodem upozorňuje na fakt, že historie Romů, jak ji dnes známe a jak je prezentována, pochází téměř výhradně z pera historiků-*gadžů*, kteří ji z pozice svého vzdělání a autority rekonstruovali na základě historicky doložitelných informací (např. záznamy v archivech, kronikách, účtech, cestopisech), pocházejících opět od *gadžů*. Pouze výjimečně bylo totiž možné se v minulosti setkat s Romem/Romkou, kteří by uměli psát a zanechali tak po sobě výpovědi o sobě samých v jakékoliv formě. Jejich historické zkušenosti nebyly předávány z generace na generaci v písemné podobě, ale převážně orální formou, kterou však dříve historici nezaznamenávali, neboť nepatřila mezi uznávané historické prameny. Z toho plyne, že historie Romů, jak ji v dnešní době známe, je dílem nanejvýš jednostranným a pravděpodobně velice zkresleným, na čemž nic nemění fakt, že v současné době přibývá historiků-Romů, kteří se na rekonstrukci romské historie podílejí.⁷⁴

Zde je nutno podotknout, že oba příklady prezentují modelovou situaci a skutečnost představuje většinou podíl obou těchto přístupů na vytváření jedné či druhé verze historie. Oba směry mají své výhody a úskalí, přesto však užívání emické formy historie zůstává i v současné době převážně na rovině experimentu antropologů a části historiků. Emický přístup charakterizuje jednotlivce a svým osobním přístupem mu dává punc jedinečnosti, zatímco

⁷⁴ Z těch nejvýznamnějších jmenujme Janu Horváthovou nebo Martina Cichého.

etický přístup⁷⁵ tuto osobní zkušenost začleňuje do širších prožitků a událostí, které pojí více jednotlivců, ba dokonce celou skupinu či národ. Vytváří iluzi společného, kolektivního prožívání událostí, a tím i sdílených zkušeností a hodnot. Utváří a zároveň apeluje na předpokládané společně sdílené univerzální kvality a hodnoty dané skupiny, a to jak kulturního, tak i biologického rázu.

Pojetí a prezentace společné historie je pro etnickou emancipaci a s ní spojený nacionalismus Romů klíčové. Historie Romů, tak jak dnes existuje ve své etické podobě, je bez problémů a hlubší reflexe přijímána a šířena „etnopolitickými podnikateli“,⁷⁶ kteří tím, že operují s etnickou terminologií, zároveň pracují na jejich uznání a potvrzení. Etnická historie je podstatou svého vzniku – tj. tím, že byla tvořena historiky-odborníky – přijímána Romy i větší novou společností jako reálná a objektivní. Fakt, že v ní chybí podíl Romů, nebyl dlouho problematizován ani jednou skupinou.⁷⁷

Nacionalismus je fenomén starý přibližně 200 let. Jeho počátky spadají do období krvavých bojů Francouzské revoluce a následného chaosu utváření ostatních států Evropy, nikoliv do doby bájných mýtů, kde existence národů již byla idylicky vyřešena a zaznamenána v příbězích. Přes známá fakta zůstává mýtus bájně existence národů stále populární. Proč tomu tak je a kdo má z toho prospěch? Klasik nacionalistických studií Anthony Smith (1991) v tomto směru rozlišuje dva proudy nacionalismu, dva ideální modely, které

75 Etické zde ve smyslu „vytvořené historiky a odborníky a oficiálně uznané“, rozdíl od historie *emické*, která je tvořena jednotlivými aktéry. Jedná se o standardní sociálně-antropologickou terminologii z oblasti antropologie historie a času (v angličtině *etic* versus *emic*).

76 Tento termín používá Brubaker (2002: 167), v originále hovoří o *ethnopolitical entrepreneurs*.

77 Tvorba a vývoj historie Romů tak kopíruje ustavování historie řady mimoevropských národů, jak je popisuje například T. Mitchell (1988) nebo E. Wolf (1982).

se však v reálném životě prolínají.⁷⁸ „Západní“ model nacionalismu můžeme ve světle Smithovy argumentace shrnout jako koncept, který vyžaduje společné historické teritorium a právně i politicky unifikovanou skupinu lidí, kteří sdílejí společné přesvědčení o vzájemné rovnocennosti a společné kultuře. Za povšimnutí stojí, že tento model není ukotven v předpokládané biologické spřízněnosti členů národa. V souladu s tímto modelem je možné si svůj národ zvolit, není nutné se do něj narodit, jak je tomu v případě konceptu „východního“ nacionalismu.

Model „východního nacionalismu“ ve Smithově pojetí zdůrazňuje především původní komunitu členů jednoho národa tvořících jednu „super-rodinu“. Někteří teoretici jej rovněž nazývají *etnickým konceptem národa*, neboť hlavní důraz je kladen na společný původ jeho členů (Smith 1991: 10–11). Tento pohled znamená, že příslušnost každého jednotlivce k určitému národu je jednou pro vždy pevně daná a není možné ji měnit. Fiktivní rodina národa je spojována historicky podloženými rodokmeny a genealogiemi, na jejichž tvorbě a zviditelnění se podílejí místní intelektuálové. Důležitou roli v tomto procesu hraje rovněž fakt, že veškeré informace jsou šířeny v rodném jazyce, což znamená, že rodný jazyk, kultura a tradice v tomto etnickém modelu nacionalismu přebírají spojující roli, výsadní postavení a kritérium pravdy, kterou v západním modelu hraje právo.⁷⁹

Role místního intelektuála a buditele je zde nezastupitelná. To on se v počátcích stará o šíření informací vytvářejících národ. Sbírá, tiskne a šíří báje, pohádky a mýty (odkazující na počátek etické historie), zkoumá a rekonstruuje dávný způsob života svého

⁷⁸ Zde je nutno upozornit, že základní model dvojího pojetí nacionalismu není svým původem výlučně Smithův, ale pracují s ním již mnozí před ním – za všechny zmíním např. H. Kohna (1965).

⁷⁹ Srovnej Smith 1991: 12.

národa skrze folklór a tradice (jako výraz materiální a duchovní kultury). Jeho činy utužují pouta a vztahy jednotlivých členů k fiktivní rodině národa, což se navíc děje skrze rodný jazyk, opět fenomén unikátní pouze pro příslušníky jednoho národa.

V této teorii zaujímá důležité místo esence primordiality, konceptu, který poprvé použil C. Geertz ve své knize *Interpretation of Cultures* (1973). Primordiální charakter člověka předpokládá, že jeho určité kvality existují a přetrvávají navzdory jeho vlastní přirozenosti, navzdory času. Historicita národa je proto skrze primordialitu legitimní, přestože nemohou být doloženy konkrétní doklady o jeho odvěkém přetrvávání. Primordialismus rovněž zaručuje určitou exkluzivitu členů jednoho národa a zcela odmítá jakékoli argumenty spojené s faktem mísení a hybridizace kultur, které se snaží ukázat, že nic jako „čistá“ kultura neexistuje.⁸⁰

V určitém slova smyslu prosvítají skrze zarputilé hledání společných předků a jednotné historie Romů prvky biologického nacionalismu, který jako koncept spatřil světlo světa společně s dynamicky se vyvíjejícími přírodními vědami a s koncepty, jako je *rasa* či *rasismus*, v průběhu 19. století. Přestože způsob, jakým většina kultur západní Evropy chápe v současnosti „národnost“, se pojí spíše s politickým konceptem postaveným na svobodné volbě občana a jeho individualitě, stojí na pozadí tohoto předpokladu často fenomén, který bychom mohli nazvat moderním voláním rodu, či „tribalismem“. Ten do konceptu národnosti promítá politickou i duševní spřízněnost na základě společných předků, společného rodu, společné krve a zceluje tím obraz národa jako „fiktivní super-rodiny“ (Smith 1991: 12). Původ rodiny-národa je zaznamenán v kosmologii každé skupiny. Klade důraz na kontinuitu rodokmenů a genealogií, jež sledují svého předka až do doby bájně, která již není popsána historií etickou, ale mýty a bájemi. Hranice mezi historií a bájí je

80 Srovnej Bhabha 1990: 1–7.

zde téměř nezaznamenanatelná (Smith 1991: 22). Pro stoupence nacionalismu je společný biologický základ národa stále nejdůležitějším faktorem, který předurčuje lidský charakter. Právě na základě obdobných přesvědčení bylo možné realizovat genocidy v nejrůznějších částech světa a Romy samotné postihl v období 2. světové války. Paradoxem zůstává, že společné utrpení pro mnohé podtrhlo a legitimizovalo myšlenku a podstatu právě domnělé biologické spřízněnosti, na jejímž základě jsou vystaveny nejen teorie rasismu, ale například i nacionalismu či etnicity.

Právě u konceptu etnicity bych se ráda na chvíli zastavila a upozornila na jeho časté překrývání a zaměňování s předešlými dvěma zmíněnými – tj. s konceptem rasy a národa. Jedním z možných důvodů, proč dochází ve veřejném diskurzu k překrývání výše uvedených kategorií, je fakt, že všechny tři do značné míry evokují předpoklad primordiální esence-kvality jednotlivce, existující mimo prostor i mimo jeho vlastní přirozenost. Na základě této logiky stojí etnická příslušnost (podobně jako i příslušnost k určité rase nebo národu) mimo volbu jednotlivce. Druhým extrémem promýšlení etnicity může být její zakotvení v situačním zarámování, které spatřuje příslušnost k určitému etniku ve vlastním chápání sama sebe, v přístupu a v sentimentu každého z nás.⁸¹ Mezi těmito dvěma extrémními modely existuje i model středu, v němž je etnicita přijímána jako kombinace obou výše zmíněných – kombinace historických i symbolických kulturních atributů dané skupiny. V souladu s tímto kompromisem definuje Smith etnickou skupinu jako „kulturní kolektivitu, která klade důraz na společné mýty původu a historickou paměť“ (Smith 1991: 21), přičemž *kolektivita* v sobě obsahuje dva aspekty historičnosti – historická paměť je stěžejní pro nastolení kontinuity každé etnické skupiny a zároveň každá z těchto skupin je produktem určitých historických tlaků a předmě-

81 Srovnej např. Smith 1991: 20, či Barth 1969.

tem historické změny. Podobně jako nacionalismus i etnicita v sobě obsahuje paradox v symbióze povědomí trvanlivosti a zároveň neustálé změny.

Ve Smithově argumentaci jsou hranice mezi etnickou skupinou a národem úzké, přesto je jejich identifikace možná. I když příslušnost k etnické skupině (stejně jako k národu) vyžaduje v prvé řadě vymanění se z pout vzájemných příbuzenských vztahů, zůstávají tyto v popředí našeho zájmu v souvislosti s etnicitou, zatímco v souvislosti s národem ustupují do pozadí: jednotlivec může být institucionálně naturalizován jako člen určitého národa, a tím se stane členem fiktivní super-rodiny, ale do své etnické skupiny se musí narodit. „Etnicita je naprogramována do kultury a fyzických prožitků jednotlivce, zatímco národnost v sobě obsahuje paradox hluboké zakořeněnosti a zároveň je stále více otevřená volbě jednotlivce“ (James 1996: 11–16).

Navzdory výše popsané lákavé dichotomii zastávám názor, že etnicita – obdobně jako rasa či národ – je sociální konstrukt, který má s biologii a genetickou dědičností pramálo společného. Na této definici nic nemění fakt, že etnicita – narozdíl od národnosti – může být vědomá i nevědomá. Smith (1991: 20) v tomto kontextu užívá termíny *etnická komunita* a *etnická kategorie*. Etnická kategorie vykazuje malé či neexistující povědomí o vlastní kolektivitě, zatímco etnická komunita povědomí jednoty cítí silně a jedná v souladu s ním. V souvislosti s Romy můžeme Smithův argument interpretovat tak, že etnický se Romem již rodím, zatímco být členem romského národa si volím. Národnostní otázka zde není sporná, neboť tento přístup umožňuje aktivní podílení se jednotlivce na tvorbě národa. Sporné však zůstává, v jakém smyslu je možno chápat etnické kategorie jako výraz kolektivní identity – jak již bylo řečeno výše, osobně se přikláním k názoru, že identita je záležitost vztahů, výsledek vzájemného dialogu mezi mojí vlastní představou o mně samotném a představami, které o mně mají druzí. Jestliže chápeme

eticitu jako situaci, do které se člověk rodí, získáme sice relativně jednoduše rozeznatelnou a tím i politicky užitečnou kategorií identifikace jednotlivce, zároveň tím však podporujeme výše kritizovaný primordialismus, a tím do značné míry likvidujeme duální povahu identity jedince. Kdo tedy rozhoduje o tom, zda jsem Rom či ne?

Přestože má Smithova definice etnické identity značné trhliny, je pro svou jasnost a jednoduchost hojně využívána jak politiky z řad Romů (viz např. na jiném místě knihy uvedená vize romského parlamentu), tak i politiky z řad majority (např. v minulosti parlamentně úspěšné pravicové hnutí M. Sládka).

Tato terminologická nejistota a zároveň možný příklad zaměňování národa s etnicitou je dokonale vystižen ve výsledcích posledních dvou sčítání lidu v České republice, které proběhlo v letech 2001 a 2011. V obou vyvstal jasný nepochopitelný poměr mezi počtem osob, které se k romské národnosti přihlásily, a mezi vědci odhadovaným počtem Romů žijících v ČR. Zatímco statistiky pracují s číslem deklarujícím národnost, neoficiální odhady svou kategorizaci neprozrazují. Není jasné, zda tyto údaje mají na mysli příslušníky národa, etnické komunity nebo etnické kategorie, proto je velice těžké rozlišovat, v kterých případech se jedná o projevy nacionalismu a kdy se setkáváme pouze s projevem etnické emancipace.

Pro potřebu další analýzy, která se věnuje romskému nacionalismu, jsem proto zvolila již výše zmíněné přesvědčení, že „chování, diskurz a instituce jsou nacionalistické ve chvíli, kdy hlásají přirozenost, nevyhnutelnost a autoritu národa, národního státu a národní identity a kdy vyžadují politickou činnost, která v sobě integruje politiku, kulturu a osobní existenci jednotlivce“ (Szaló 1998: 255). Záměrně se vyhýbám přesnému vymezení hranice mezi etnickou skupinou či národem, na druhé straně a ve světle výše uvedené analýzy zvažuji veškeré atributy, které tyto fenomény utváří.

Zjišťujeme, že paradoxů spojených s nacionalismem je poněkud víc. Jeho politický vliv a moc není vyvážen odpovídajícím filo-

zofickým základem myšlenky, která je chudá a nesouvislá. Nejenže v sobě pojí zdánlivě neslučitelné představy o své odvěkosti a zároveň moderním chápáním světa, obsahuje v sobě současně atributy etnické i občanské, abstraktní i moderní. Pokud má nacionalismus v dnešním světě obstát, musí nutně oslovovat své stoupence na obou úrovních své existence – sociálně-politické a kulturně-psychologické. Je jasné, že z takového širokého záběru musí vzniknout bezpočet definic, které teoretikové nacionalismu produkují. Jak tedy můžeme zjistit, zda existuje nějaký romský nacionalismus či nikoliv? Použijí v této fázi opět práci A. D. Smitha, který z nepřehledného množství definic a atributů nacionalismu (jak jej popisují další sociální vědci) vytvořil pět hlavních kategorií, podle kterých je nacionalismus:

- 1) proces formování a udržení národa či národního státu;
- 2) vědomí příslušnosti k národu a k národnímu sentimentu, společně s přáním jeho bezpečnosti a prosperity;
- 3) jazyk a symbolismus národa a jeho rozhodující role pro orientaci v okolním světě;
- 4) ideologie, která zahrnuje existující kulturní doktrínu, národní vůli a předpoklady pro uskutečnění národní vůle a národní touhy;
- 5) sociální a politické hnutí, jehož cílem je uskutečnění národní vůle a národních cílů (Smith 1991: 72).

Všechny tyto definice vyjadřují určitý typ ideologie či systému významů, jehož sdílené chápání je podporováno vědomě cílenými aktivitami, jako je například kodifikace jazyka, struktura gramatiky, vytváření jazykových a kulturní asociací, či politickými symboly jako např. státní hymna či vlajka. Z tohoto hlediska je relativně snadné určit, které etnikum přerostlo v národ a které ne, stačí pouze zkontrolovat, zda uspokojuje veškeré výše zmíněné požadavky a vnímá výše zmíněné symboly.

V tomto smyslu není pochyb o tom, že Romové procházejí v současné době procesem, který vykazuje známky nacionalismu. Mají vlastní, částečně kodifikovaný jazyk, utváří společnou historii, mýty a tradice, jakož i politické symboly včetně vlajky a hymny. Slaví svůj mezinárodní den.⁸² Smith se domnívá, že národní symboly, kroje a ceremonie jsou nejmocnějším a nejtrvanlivějším aspektem nacionalismu, neboť symbolismus legitimizuje transformaci každé „nízké“ kultury do pozice „vysokých“ kultur, legitimizuje její přerod z „orální“ na „písemnou“, aby se tím umožnilo zachovat pro další generace nenahraditelné kulturní i společenské hodnoty (Smith 1991: 77). Takto viděno, nacionalismus již není pouze ideologie či systém sdílených symbolů, ale stává se formou kultury.

Budeme-li pokračovat v duchu této argumentace, pak jazyk, společná kultura a artefakty jako hmotné doklady kultury, to vše vytváří a přináší jasné svědectví o spřízněnosti Romů jako členů jednoho národa a zároveň dostatečně vysvětluje vnímání sebe sama jako velké „fiktivní“ rodiny, čímž je uspokojena jedna ze tří kategorií lidské existence a s ní souvisejících sociálních vztahů – a to kategorie fyzické existence, metafora společného původu.

Politické symboly (romská vlajka či hymna) překračují hranice a pojí Romy – občany různých států světa – v jeden celek. Pravidelně se opakující události (např. Mezinárodní den Romů či romská pouť v Saint Maries de la Meer ve Francii) přispívají k myšlence historické kontinuity a tradice, čímž je uspokojena druhá kategorie lidské existence – trvání v čase.

Třetí a jedinou spornou kategorií zůstává zeměpisný prostor. Romové nemají vlastní stát, ani o něj v současné době neusilují. To však ještě nediskvalifikuje nacionalistickou argumentaci. Nabízí se dvě různá vysvětlení: Je možné, že romský nacionalismus, v souladu

82 Od roku 1971, na počest prvního setkání Mezinárodní romské unie, je tento den stanoven na 8. dubna.

s *etnickým*, východním modelem nacionalismu klade větší důraz na etnický koncept národa, na jeho kulturu a komunitu, kterou kultura utváří. Stejným způsobem se prezentoval ve svých počátcích nacionalismus mnoha jiných východních kultur, český nacionalismus nevyjímaje. Identifikace národní kultury předcházela identifikaci národního teritoria. První možné vysvětlení tedy sleduje argument, že romský nacionalismus se vyvíjí stejným způsobem a důraz na vlastní teritorium bude jedním z nejdůležitějších programových bodů budoucnosti.

Druhým možným argumentem zůstává názor, že teritorium je již v romském nacionalismu definované, přestože poněkud jiným způsobem, než je tomu u nacionalismu jiných národů. Nomádství, respektive jeho odkaz, představuje dle romistické literatury jeden ze základních atributů romské kultury. Prostor tedy pro Romy nepředstavuje jeden konkrétní stát či jiná, hranicemi svázaná domovina, kterou se Romové snaží obsadit. Teritorium reprezentuje celá planeta, celý svět. Identifikace Romů s prostorem větším, než je národnostní stát, představuje platnou alternativu k běžně užívaným modelům států národnostních. V souvislosti s politickou participací Romů na mezinárodní politické scéně bude tato alternativa rozebrána později, v závěru této kapitoly.

Holý v tomto smyslu argumentuje, že „vlast není nějaké místo, ale lidé“ a že Češi chápou vlast jako ztělesnění společně sdíleného způsobu života, obyčejů a mentality lidí, se kterými žijí. Tím konstruují vlast jako socio-kulturní prostor (Holý 2001: 163–164). Pokud také Romové, v souladu s tímto argumentem, chápou vlast jako prostor, ve kterém jsou pro ně předvídatelné reakce ostatních jednotlivců a kde znají pravidla přijatelného chování, nežádně leží na vlastní velikosti prostoru. Můžeme zde hovořit v malém měřítku města či kraje, kde sebeidentifikace s lokálním prostorem pro Romy často nahrazuje sebeidentifikaci se symbolickým geografickým prostorem anonymního státu. Můžeme však také hovo-

řit v měřítku mnohem větším, než je samotný stát, např. v relacích světadílů či celé zeměkoule. Argument planety coby teritoria umocňuje fakt, že důležitou část obeznámenosti s prostředím tvoří jazyk, který je ve svém základu pro mnoho Romů na celém světě společný.

Všechny výše zmíněné definice nacionalismu jej představují jako ideologii či systém sdílených významů. Ať již kladou důraz na teritorium či společnou kulturní identitu, nesou v sobě notnou dávku statického primordialismu a pasují jednotlivce do role pasivního příjemce této doktríny. Nacionalismus v tomto směru působí jako fenomén, který umožňuje ze svých řad vylučovat určité nevhodné jednotlivce, nevysvětluje však, proč zatímco jsou jedni vylučováni, druzí mohou být přijímáni.

Tomuto úskalí můžeme čelit, chápeme-li nacionalismus ne jako ideologii, ale jako proces, který jednotlivé kultury utváří. Ve chvíli, kdy jednotlivci přiznáme aktivní podíl na tvorbě tohoto druhu kultury, budeme moci zároveň i vysvětlit, proč jsou jedni touto kulturou přijímáni a jiní ne. První z výše uvedených Smithových definic nacionalismu přitom zdůrazňuje právě proces, nicméně roli jednotlivce v něm ponechává neobjasněnou. Dovolím si tedy její specifikaci: nacionalismus je určitá forma veřejného diskurzu, proces, skrze nějž získává každý jednotlivec aktivní roli při tvorbě a formování celku, označovaného termínem *národ*.

B. Anderson ve své vlivné studii *Imagined Communities* (1983) charakterizuje národ jako společenství v představách. Povědomí o jeho existenci je šířeno a utvrzováno v jednotlivcích prostřednictvím nejrůznějších nástrojů, jako je např. unifikovaný vzdělávací systém, masmédiá, národní památníky a muzea, mapy, statistiky a další. Společně prezentují pomyslné společenství v konkrétních obrysech čísel, náčrtků, sdílených osobních příběhů či tradic a glorifikují minulost, současnost i budoucnost svých členů. Přijímání takové komunity jako skutečné je postaveno – stejně jako náboženství – na víře, která je stimulována již výše zmíněným způsobem.

Můžeme v tomto smyslu připomenout Holého přesvědčení a konstatovat, že nacionalismus utváří národ (Holý 2001: 71).

Tento přístup ke studiu nacionalismu je v souvislosti s Romy velice zajímavý, neboť předpokládá, že Romové nejsou jen pasivními příjemci shora implantované ideologie, ale aktivními tvůrci vlastního nacionalismu. To zahrnuje akceptování některých jeho obecných znaků, zároveň však dává prostor nejrůznějším variacím.

Je patrné, že obě strany – Romové i majoritní společnost – mají zájem na tom, aby Romové byli chápáni jako národ, neboť obě se na tomto diskurzu aktivně podílejí a přispívají k přetrvávající existenci této vysněné komunity. Z toho vyplývá, že obě strany jsou si vědomy své odlišné identity, kterou stávajícím diskurzem posilují. Tím se znovu setkáváme s paradoxem nacionalismu. Viděno z jednoho úhlu pohledu – účast členů majority v národně-emanipačním procesu znamená přiznání rovnocennosti Romů tím, že užíváme univerzální národnostní dialog. Na druhé straně tím dáváme jasně najevo, že rozdíly mezi námi existují, a proto je nutno jednotlivce rozškatalkovat do kategorií národa, kam správně patří.

Romské národní obrození

V současné době jsme v souvislosti s vývojem romské kultury svědky přerodu orální kultury v kulturu „vysokou“. Tato proměna probíhá v několika rovinách zároveň. Zajímavý je především fenomén „národních buditelů“, kteří patří jak do řad rodící se romské inteligence a intelektuálů, tak do skupin majoritní populace, či dokonce cizinců. Důvody k aktivitě těchto buditelů jsou většinou jimi samotnými popisovány jako pocitovaná povinnost přispět k emancipaci Romů, vytvořit prostor pro jejich vlastní seberealizaci, jehož současná absence zapříčiňuje mimo jiné stávající nerovnost mezi Romy a majoritou. Zaznívají ale i názory poukazující na současnou finanční lukrativnost takových počínů a jejich finanční či ka-

riérní ohodnocení.⁸³ Z terénní zkušenosti bych se odvážila tvrdit, že osoby, usilující v tomto hnutí především o vlastní prospěch, jsou stále v menšině, nicméně zcela jistě a celkem pochopitelně existují.

Národní obrození po linii etnické emancipace je velice složitý a křehký fenomén. Na jedné straně je jeho rozvoj žádoucí a měl by být podporován, neboť ti Romové, kteří o tento rozvoj své identity mají zájem, na něj mají plné právo v souladu s právním řádem České republiky. Folklorizace a muzeifikace kultury označené romskými i *gadžovskými* intelektuály jakožto „tradičně romské“ je záměrně podporována státem, neboť napomáhá jasnému vymezení etnické identity Romů, jejíž existence je klíčová pro úspěšné fungování multikulturní společnosti.⁸⁴ Důležitá zde není debata, zda etnicita představuje pouze sociální konstrukt či geneticky předávané jádro, ale skutečnost, že v naší republice existuje skupina osob, která svou jinakost prožívá (ať již intelektuálně či fyzicky) a která se proto s tímto konceptem identifikuje, případně je identifikována.

Jako chybný krok v národním buditelství je naopak vnímán pokus o revitalizaci způsobu života Romů vedeného před industrializací střední Evropy – ať už se jedná o způsob života kočovného či usazeného a spojovaného s provozováním tradičních řemesel. Tato varianta „návratu ke kořenům“ je po vícegenerační diskontinuitě utopická a v postindustriální a urbanizované společnosti také nežádoucí, neboť „rozvoj reálné etnické příslušnosti ve smyslu návratu k tradičnímu způsobu života by stvrdil definitivně jejich [tj. romské] vyloučení“.⁸⁵

Přeroste-li národní buditelství z oblasti kultury do oblasti politické, kde svolává příslušníky jednoho etnika jakožto voliče jednoho druhu, či dokonce jedné jediné politické strany, pak lze hovořit

83 Viz např. Jakoubek 2004.

84 Srovnej Barša 1999: 289.

85 Ibid., závorka moje.

o romském národním obrození, které je součástí širšího nacionalistického diskurzu. Zde se již velmi zřídka setkáváme s podporou ze strany majority, narozdíl od oblasti kulturní emancipace. Národnostní symboly a manipulovaná historie jsou užívány nikoliv k prohloubení vlastního sebevědomí a k silicímu pocitu integrace, ale naopak posilují pocit odlišnosti a segregace. Je zde zdůrazňována biologická rovina etnicity (společné geny, společná krev, společní předci – tedy symboly běžně užívané nacionalisty), která je vysvětlována sociálními konstrukty, jako je např. společná historie, tradice či materiální kultura, přičemž právě konstruktivismus těchto vysvětlení je záměrně zamlčován či dokonce veřejně popírán.

Ať již jsou skutečné motivy buditelů jakékoliv, potvrzuje tento jev výše zmíněnou skutečnost, a sice to, že nacionalismus je v současné době praktikovanou a uznávanou politickou a kulturní hodnotou, že identifikace s všeobecně uznaným národem je základní podmínkou pro uznání rovnocennosti v interakci s okolním prostorem. Romští intelektuálové tento fakt přijímají, majoritní společnost o něm v souvislosti s Romy většinou nepochybuje a neptá se, zda pro Romy existuje jiná alternativa.

Předpokladem přerodu orální kultury v písemnou je kodifikace jazyka a s ním spojené zachycení gramatiky, slovníku a následně vznik jazykových učebnic. Zaznamenaný jazyk je následně užíván v tisku, rozhlase i v televizi, vznikají v něm první filmy či internetové stránky. Nemusí se jednat pouze o menšinovou kulturu a menšinové kulturní produkty. Skrze média a například hudbu se romština dostává i do povědomí majoritní společnosti, jejíž interpreti pracují s prvky romské hudby a jazyka a zapracovávají je do svých písní (např. Zuzana Navarová na albu *Barvy všechny*, nebo skupina Buty na desce *Normale*.) Vybraná romská slova se v určitých lokalitách stávají slangem, který prosakuje do hovorové češtiny a je užíván lidmi bez rozdílu etnické identity – např. *love* (peníze), *more* (oslovení, volně přeložené jako „člověče“).

Romský jazyk se vyrovnává v neposlední řadě ostatním jazykům i tím, že je vyučován ve veřejných institucích. Od počátku 90. let jej zájemci mohou studovat na vysoké škole, ročně přibývá institucí na místních úrovních, kde je možné kurzy romštiny navštěvovat, a tím i přibývá lidí (jak z řad Romů, tak z řad majority), kteří hovoří a rozumí romsky. Vším tím se romština otevírá i jiným než rodilým mluvčím. Přestože se zatím jedná o kroky spíše symbolické, co se týče rozsahu a dosahu, považují je za velmi důležité, neboť romštinu „odtajňují“ a zpřístupňují ostatním.

Podobně jako je kodifikován jazyk, je rekonstruována a kodifikována historie a tradice. Odborníci z řad folkloristů, historiků, archivářů a dalších badatelů vzdělaných většinou společností (tento fakt poskytuje zároveň podporu i kritiku dané věci) vybírají z kvanta informací to podstatné a vytváří oficiální formu etické historie Romů, která ve své podstatě byla již problematizována výše. Ta je pak následně šířena skrze média a vzdělávací systém mezi širokou veřejností, aby byla následně v souladu s logikou dvojí hermeneutiky zapracovávána zpět do etnoemancipačního diskurzu nikoliv jako produkt, ale jako příčina společné interakce.⁸⁶

Legitimita národního obrození by však nebyla úplná, pokud by vedle samotného obsahu nebyla sladována i forma jeho prezentace, resp. institucionalizace. Jak již bylo řečeno výše – romština už není pouze jazykem mluveným, ale i hmatatelným ve své psané podobě a institucionalizovaným v podobě školních osnov a učebních plánů. Totéž se děje i s materiální a duchovní kulturou – vznikají muzea a jiné kulturní instituce,⁸⁷ jejichž cílem je šířit povědomí o této nově vznikající romské kultuře formou, které většinová populace rozumí a přijímá ji jako standardní a své vlastní kultuře rovnocennou.

86 Srovnej Brubaker 2002.

87 Za všechny jmenujme alespoň *Muzeum romské kultury* v Brně, jehož cílem je prezentovat a reprezentovat duchovní i hmotnou kulturu a historii Romů.

Touto unifikací prezentace kultury, bez ohledu na samotný obsah, je symbolicky deklarováno uznání její svébytnosti a rovnocennosti. Právě skrze instituce – a často jenom skrze tyto instituce⁸⁸ – je legitimita menšinové kultury u majority posilována, a tím instituce spolu s médii získávají v etnoemancipačním procesu nezastupitelnou roli, neboť výrazným způsobem přispívají ke tvorbě smyšlené komunity.⁸⁹

Lepselter (1998) v tomto smyslu hovoří o romantizaci romství, spojené především s oslavou kočovného svobodného způsobu života, jež byl zároveň spojován i s důrazem na hodnotné tradice, které zanikly spolu se změnou životního stylu. V ostrém protikladu této romantizaci zůstává mnoha texty zamlčovaná bída a materiální nedostatek. Romantizace probíhá především na poli historicko-sociálně vědním a následně je internalizována samotnými Romy, což obdobně jako v případě etnických Čechů a jejich První republiky vyvolává u Romů upínání se ke ztracenému ideálu.

Pro úspěch národního obrození však nestačí, aby mířilo pouze do řad většinové společnosti – musí získat sympatie a základnu především mezi osobami tvořícími vlastní domnělé řady a obzvláště pak mezi personálním fondem každé ideologie – mezi mladými. Právě oni jsou zárukou pokračování myšlenky do budoucna.⁹⁰ Vedle mládí vykazují jeho zástupci ještě další společný znak, kterým

88 Pro ilustraci např. úryvek z rozhovoru dvou kanadských studentů, kteří během jarního semestru 2006 navštěvovali můj kurz *Ethnic Relations in the Czech Republic* (přeloženo do češtiny): „A Cikáni mají nějakou kulturu?“ – „No jistě, vždyť mají tady v Brně muzeum!“

89 Srovnej Anderson 1981.

90 V 90. letech minulého století hrálo v tomto směru výrazný prim např. sdružení mladých romských intelektuálů, studentů a aktivistů *Athinganoi* se sídlem v Praze, později např. občanské sdružení *Romea*, nebo v polovině roku 2012 zformovaný *Krizový štáb mladých Romů*.

je jistá forma bilingvismu – ať již v kontextu jazykovém nebo převážně v kontextu kulturním. Tito jedinci musí být schopni existovat v obou světech, kulturní kapitál jim umožní legitimizovat jejich autoritu jak mezi Romy, tak i ve společnosti většiny. V praktickém smyslu slova to znamená, že v porovnání se starší generací dosahují mladí Romové kvalit majoritou tradičně uznávaných jako hodnotné – např. ve vzdělání či v umění – a zároveň sebe sama spojují s identitou menšiny. Právě z těchto mladých osob se rekrutují jednotlivci pro politické, kulturní, sociální a jiné posty, které svou podstatou mohou ovlivnit a ovlivňují další směřování romského národního obrození.

Z výše uvedeného je patrné, že romské národní obrození nemůžeme spojovat pouze s aktivitami na poli kulturním a jazykovém, a jakkoliv apolitické se jeho působení může zdát či dokonce prezentovat, opak je pravdou. Způsob, jakým je prezentována romská historie, etnicita a jazyk, do značné míry odráží a kopíruje vlastní historické zkušenosti většinové společnosti. Nevysloveným podtextem kulturně-etnoemancipačního snažení Romů přitom zůstává ona historická zkušenost Čechů a Slováků, kdy kulturní snahy jednoznačně přerostly ve snahy politické emancipace. Romské národní obrození se nesnaží o konceptuální variaci, ale operuje s již zažitými kategoriemi.⁹¹ Forma prezentace zde legitimizuje její obsah.

Výše uvedená analýza současného stavu dokládá, že proces romské mýtotvorby je završený a nic nebrání vzniku moderního romského národa. Je zřejmé, že na politickém poli považují jeho reprezentanti – a to jak Romové, tak i majorita, i když z odlišných důvodů – tento stav za výhodný a podílejí se společně na jeho usta-

91 Srovnej Butler 1999.

vení. V duchu Thomasova teorému⁹² můžeme předpokládat, že romský národ vznikne, nebo ještě lépe – už nyní se stal skutečností.⁹³

Romské politické hnutí⁹⁴

Označení, které nejlépe vystihuje situaci na české politické scéně v souvislosti s Romy po listopadu 1989, není *romská politická strana*, ale *romské politické hnutí*. Zahrnuje totiž nejen uskupení registrovaná od samého počátku jako politické strany, ale také jiné organizace, původně registrované např. jako hnutí či jiné – např. kulturní uskupení, která však v průběhu své (často krátké) působnosti do role politické strany přerostla, nebo o ni alespoň usilovala (např. změnou svých stanov). Politické hnutí rovněž zohledňuje i působnost některých jednotlivců, jejichž vliv, charisma a vůle byly pro formování romské politické scény určující, ačkoliv nikdy sami v politice nevystupovali. Rozhodujícím jevem se v této definici stává nikoliv úzká sebeidentifikace organizace jakožto „politické“ (zde bychom možností naší analýzy vyčerpali příliš rychle, neboť tato skupina je málo početná), ale její usilování o formulaci a prosazování romských zájmů v celé České republice. Na důležitosti nabývá nikoliv aktivita samotná, ale prostor, na který bude mít tato aktivita dopad. To je nanejvýš zajímavé, neboť romistická literatura spojuje úspěšnou politickou aktivitu Romů především s lokální úrovní působnosti, ukotvené v rodinné soudržnosti, zatímco

92 W. I. Thomas, americký sociolog, přišel v roce 1923 s následujícím názorem: „Jestliže je určitá situace lidmi definována jako reálná, pak je reálná ve svých důsledcích.“ Pro bližší vysvětlení Thomasova teorému viz např. Mann 2008.

93 Srovnej také Hirt 2004.

94 Spoluautorem této kapitoly je Jakub Krčík, který sebral data a poskytl je k analýze. Na psaní textu se přímo nepodílel, ale autorizoval jej.

romští politici, jak bude doloženo v závěrečné kapitole této knihy, považují za politické pouze ty aktivity, jejichž působnost je celorepubliková a oficiálně kopíruje aktivity a ambice politických stran majority.

Téma romského politického hnutí je v literatuře málo zpracované a v minulosti se mu věnovalo jen pár autorů. Následující kapitola vznikla ve spolupráci s romistou Jakubem Krčíkem, který vedle práce s archivy romských politických stran pořídil na počátku tohoto tisíciletí také rozhovory s významnými představiteli romských politických hnutí počátku 90. let. Tento materiál, přestože zde není zdaleka vyčerpán ve své úplnosti, představuje emické vnímání historie romských hnutí samotnými aktéry a jako takový doplňuje a často objasňuje data dostupná z informačních zdrojů majority.⁹⁵

Romské politické hnutí před listopadem 1989

Rok 1989 byl mezníkem nejen pro obnovující se opoziční politiku majority, ale i pro politickou angažovanost Romů, obecně představovaných za komunistického režimu jako etnickou skupinu v politické aréně nesvéprávnou. Přesto existovala nepočtená skupina Romů, která s působením ve veřejné sféře před listopadem 1989 jisté zkušenosti měla, a mohla tudíž tyto zkušenosti čerpat v době aktuální potřeby, která po listopadu 1989 nastala.

Politické ambice Romů na území Československa se poprvé objevily v iniciativě slovenských Romů založit *Sdružení slovenských Cikánů* (1948), jejichž navrhované aktivity předložené přípravným výborem hodnotilo slovenské pověřenectvo vnitra jako kulturní a politické působení. Sdružení bylo nakonec z politických důvodů

95 Např. statistiky, volební průzkumy, registry politických stran, komentář tištěných médií.