

ROMOVÉ:  
KULTUROLOGICKÉ ETNOL  
STUDIE

Marek Jakoubek, Tomáš Holý

*Publikace vychází s podporou Nadace OSF Praha  
(Program East-East)*

**REVIZE 2008**

MASARYKOVA UNIVERZITA V BRNĚ  
Fakulta sociálních studií  
Ústřední knihovna  
Gorkého 7  
602 00 BRNO

## **ROMOVÉ: KULTUROLOGICKÉ ETUDY**

Editoři: © Mgr. Marek Jakoubek

© Mgr. Tomáš Hirt

Jazykové korektury: Mgr. Helena Koubková

Vydavatel: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o.,  
Kardinála Berana 1157/32, 301 00 Plzeň, [www.alescenek.cz](http://www.alescenek.cz)

Tisk: Jaroslav Samek, Dolnokubínská 1451, 393 01 Pelhřimov

# ROMSKÁ ETNICKÁ KOMUNITA JAKO POLITICKÝ PROJEKT: KRITICKÁ REFLEXE<sup>1</sup>

Tomáš Hirt

V současné době se v České republice v souvislosti s populací běžně značovanou jako „Romové“ hojně uplatňuje výraz „komunita“ (resp. plurál – „komunity“), a to v akademickém i politickém diskurzu. Zarážejícím je, že v převážné většině odborných textů či politických dokumentů vztahujících se k „romské problematice“ není dotyčný pojem relevantně omezen a jen málokdy je jeho použití smysluplně zdůvodněno<sup>2</sup>. Uváděním bývá tu v singuláru, tu v plurálu, aniž by přitom bylo jednoznačně řečeno, jaký okruh lidských subjektů či sociálních vztahů jím je označen. Každý občan je tak odkázán na svůj selský důvtip, když má například porozumět tomu, že Rada vlády pro záležitosti romské komunity (jedné komunity) realizuje Program sociálního začleňování romských komunit<sup>3</sup> (tedy více komunit), přičemž poprvé se výrazem „romská komunita“ míní patrně etnická skupina jako celek a podruhé zřejmě obyvatelstvo jedné sociálně vyloučené enklávy, resp. ta jeho část, která je považována za Romy. Vzhledem ke zjevné konceptuální nejasnosti daného pojmu a nejednoznačnosti v jeho používání je cílem přítomné stati 1) představit koncept komunity v perspektivě současných společenských věd, 2) analyzovat možné konsekvence jeho uplatnění ve vztahu k tzv. romské populaci či ve vztahu k sociálně vyloučeným enklávám. Bází následujících úvah je pak přesvědčení, že volbou kategorií a jednotek předjímáme a spoluvytváříme povahu problémů, které se jejich prizmatem vyjeví, přičemž nereflektované uchopení tzv. romské populace skrze kategorii *komunity* (resp. *etnické komunity*) považujeme za naveskrz nešťastné.

Text je dílčím výstupem projektu „Dlouhodobý stacionární terénní výzkum sociálně vyloučených romských komunit“, který realizuje Katedra antropologie FHS ZČU v Plzni na základě zakázky MPSV ČR – HS 108/03.

Například v tzv. Bratinkově zprávě (Příloha k usnesení vlády ze dne 29. října 1997 č. 686, oddíl „důvodová zpráva“) se uvádí, že pojem „komunita“ předkladatelé zvolili „v zájmu formální návaznosti vládní politiky, neboť pod tímto názvem se vláda zabývala již několika materiály“. Nicméně jedná se o jeden z mála dokumentů, ve kterém je vůbec nějaké zdůvodnění uvedeno.

Viz: <http://wtd.vlada.cz/vrk/vrk.htm> – vymezení činnosti Rady vlády ČR pro záležitosti

## 1. „Komunita“ v perspektivě sociálních věd

Ačkoli je koncept komunity ve společenských vědách poměrně zhusta tematizován, není k dispozici jeho jednoznačné konsenzuální vymezení, ale množství různých, třebaže navzájem se často překrývajících definic, což je ovšem stav příznačný pro většinu obecných antropologických konceptů (např.: kultura, etnicita, identita...). Pojem komunita vplynul do společenskovedního diskurzu v souvislosti s evolucionistickou intelektuální tradicí evropského romantismu, kdy byl spojován se stadiem společenského vývoje, pro které je charakteristická homogenní sociální organizace založená v lokální tradici, rodinných vazbách, připsaných statusech, kolektivismu a vztahu k půdě, čili s „tradiční“ společenskou situací, která byla vystřídaná vnitřně diverzifikovaným systémem „moderních“ sociálních vztahů, vyznačujících se umělostí, individualismem, specializovaností, dohodou, nestálostí a krátkodobostí.<sup>4</sup> Za původce tohoto rozlišení bývá označován především Ferdinand Tönnies, který uvedené typy společenského uspořádání klasifikoval v proslulé dichotomii jako *Gemeinschaft* (komunita, pospolitost) a *Gesellschaft* (společnost).<sup>5</sup> Ačkoliv se Tönnies i ostatní společenskovední teoretici tohoto konceptu ve svých dílech většinou snažili vyhnout hodnotícím soudům, ulpěl na pojmu komunita romanticky laděný pozitivní nádech evokující představu idylických pospolitostních vztahů.<sup>6</sup>

V myšlenkové tradici tzv. klasické antropologie je koncept komunity obvykle charakterizován několika klíčovými atributy<sup>7</sup>: 1) společná sociální struktura (komunita tvoří sociální organismus, který je odlišitelný od jiných sociálních organizmů, resp. je relativně autonomním celkem funkčních sociálních vztahů), 2) společný zájem členů komunity a jednota při dosahování cílů (např. ekonomických či náboženských), 3) vědomí odlišnosti, 4) fyzická koncentrace příslušníků komunity na jednom teritoriu. Různí autoři se pak liší v důrazu, který kladou na jednotlivé z těchto atributů, přičemž pojem komunita vztahují jak k venkovským lokálním společenstvím<sup>8</sup>, tak k městským sub-populacím<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Srv. Rapport, N., Overing, J.: *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, Routledge 2000, heslo: Community, str.: 63–64.

<sup>2</sup> Srv. Tönnies, E.: *Community and Civil Society*, Cambridge 2001, str. 22–51.

<sup>3</sup> Srv. Rapport, N., Overing, J.: *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, Routledge 2000, heslo: Community, str.: 65.

<sup>4</sup> Srv. Rapport, N., Overing, J.: *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, Routledge 2000, heslo: Community, str.: 62.

<sup>5</sup> Např.: Redfield, R.: *The Little Community, and Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press 1960, str.: 4.

<sup>6</sup> Geertz, M.: *The Eclipse of Community*, Harper 1964, cit in: Rapport, N., Overing, J.: *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, Routledge 2000, heslo: Community, str.: 63.

Významný posun v pojetí konceptu komunity přináší zejména dnes klasické dílo<sup>10</sup> *The Symbolic Construction of Community* (1985), v němž Anthony P. Cohen polemizuje s dosavadní představou, podle níž jsou komunity substanciálními entitami, „věcmi o sobě“ či „objektivně“ existujícími v rámci sociálních interakcí. V souladu s doktrínou sociálního konstruktivismu naopak tvrdí, že se jedná o mentální konstrukce, které jsou dány praktikou aktérů či badatelů, a nikoli řádem věcí; stejně jako jakékoli jiné skupiny se i komunity utvářejí a existují primárně v hlavách lidí, ne ve vnějším světě. A. P. Cohen, inspirovaný E. Barthem<sup>11</sup> (1969), obrací pozornost studiu symbolické hranice oddělující komunitu od okolního světa, resp. studiu toho, jak jsou hranice různých komunit stanoveny a udržovány v kontextu konkrétních podmínek. Oproti dosavadním způsobům chápání konceptu komunity je toto pojetí *interakční a procesuální*, přičemž důraz je kladen spíše na kategorii *symbolu* než na kategorii *struktury*. To znamená, komunity jsou podle A. P. Cohena konstruovány skrze svůj vztah k vnějším societám odděleným pomyslnou hranicí a že samotná hranice je *sociálním produktem*, jehož důležitost kolísá v závislosti na situaci, a dokonce se průběhu času může zcela změnit, posunout či rozplynout. Pro symbolické vymezení komunit je pak podstatný způsob konstruování stejnosti dovnitř rozdílnosti navenek, resp. znaky, které jsou využity při zakládání distinkce „my“ versus „oni“. Tyto znaky či rozhraničující symbolické motivy označuje P. Cohen jako *boundary markers*, na což navazuje Richard Jenkins tvrzením, že právě *boundry markers* vymezují pole sociálních interakcí, v němž se dříve odvíjí sdílený pocit sounáležitosti čili *sociální identita*.<sup>12</sup>

## Komunita, etnicita a identita

V současné době je pojem komunita využíván nejen ve vztahu k lokálními společenstvím, náboženským, profesním či jiným zájmovým usku-

<sup>10</sup> Cohen, A. P.: *The Symbolic Construction of Community*, Routledge 1985.  
<sup>11</sup> Barth, E.: Introduction, in: Barth, E. (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries: Social Organization of Culture Difference*, George Allen and Unwin 1969, str. 9–38.  
<sup>12</sup> Jenkins, R.: *Social Identity*, Routledge 1996, str.: 104–118, srv. též pozn. č. 12.  
V podobném smyslu se vyjadřuje též R. Fardon, který tvrdí, že: „Etnické hranice oddělují všechno to, o čem si lidé myslí, že oddělují.“ (Fardon, R.: *African Ethnogenesis: Myths to the Comparability of ethnic Phenomena*; in: Holy, L.: *Comparative Anthropology*, London: Basil Blackwell 1987, str. 176). Srv. též Baudrillard, J.: *Amerika*, Dauphin 1990, str. 158. Termín *simulakrum* používá M. Jakoubek v souvislosti s označením „komunita“ (Srv. Jakoubek, M.: *Romové: konec (ne)jednoho mýtu*, Socioklub (v tisku)).  
<sup>13</sup> Srv. Wilson, R.: *Identity and History of the Maya-Q'eqchi'*, in: *Man*, Vol. 28, No. 1 (Mar. 1993), str.: 122.  
<sup>14</sup> Srv. Handelman, D.: *The Organization of Ethnicity*, *Ethnic Groups*, vol. 1, str.: 187–200, (1993).

pením, ale zejména v souvislosti s nejednoznačnou kategorií *etnicity*, jejíž empirický referent je přinejmenším problematický. Navzdory tomu je ovšem termín *etnikum* dnes více než jindy využíván k označení různých lidských populací, čerpaje z nahodilé konfuze konceptu rasy, kultury a identity. V analytickém smyslu tak dotyčný pojem chápeme spíše jako *simulakrum*<sup>13</sup>, třebaže s úžasem sledujeme jeho mimořádný emocionální a politický účinek. Koherenci tohoto ryze subjektivního fenoménu tedy spatřujeme výhradně v lokálním a situačním kontextu, a nikoli na systematické úrovni.<sup>14</sup> Vraťme se ale k souvislosti kategorie etnicity s konceptem komunity. Obecně vzato, chápeme „komunitu“ jako specifickou organizační formu a „etnicitu“ jako jednu z možných ideologií, která této organizační formě poskytuje symbolický rámec a mýtickou matérii, zkrátka *hranici*. Elementy této ideologie, čili *boundary markers* etnické komunity, ovšem nejsou zcela arbitrární, ale odvíjí se od historického, politického a sociálního kontextu, v němž se konkrétní etnická ideologie utváří.<sup>15</sup>

Užitečnou typologii klasifikující kolektivity etiketizované jako etnika nabízí Don Handelman (1977)<sup>16</sup>, jehož pojetí se odvíjí od míry intenzity a vnitřní provázanosti sociálních vztahů uvnitř takto označovaných „skupin“. Na jedné straně Handelmanovy škály stojí *etnická kategorie* čili typ, který referuje k populaci, jež je askribována kontrastním etnickým termínem, přičemž dané označení si většina členů uvědomuje a akceptuje jej. V rámci takto identifikované kolektivity se nicméně nevyskytují sociální vztahy založené na etnickém principu, třebaže příslušnost k etnické kategorii může sehrávat roli při interakci označených s neoznačenými. Druhým typem je podle Handelmana *etnická síť (network)*, která navíc předpokládá, že na etnické bázi jsou mezi členy sítě distribuovány určité informace, například ty, které se týkají možného zaměstnání či výdělků. Etnické sítě jsou nicméně decentralizované (acefalické), spíše se rozpadají do dyád a postrádají jakýkoli organizační nexus. Třetí typ představuje *etnická asociace*, ve které jsou interakce uskutečňované podél etnických linií intenzivnější, asociace jsou schopny organizovaně artikulovat společný zájem a kolektivně jej dosahovat. A konečně *etnická komunita* je v Handelmanově pojetí vnitřně strukturovanou politickou společenstvem, která je plně založena v etnickém principu a usiluje o institucionalizovanou autonomii.

<sup>15</sup> Srv. Wilson, R.: *Identity and History of the Maya-Q'eqchi'*, in: *Man*, Vol. 28, No. 1 (Mar. 1993), str.: 122.

<sup>16</sup> Srv. Handelman, D.: *The Organization of Ethnicity*, *Ethnic Groups*, vol. 1, str.: 187–200, (1993).

Kategorie *komunity* a *etnicity* bývá spojována s kategorií *kolektivní identity*, o níž se obvykle předpokládá, že tvoří jakýsi bytostný fundament, přizvané emocionální pojivo, od kterého se existence komunity (resp. etnicity komunity) jakožto systému specifických sociálních vztahů odvíjí. Abner Cohen<sup>17</sup> oproti tomu tvrdí, že *etnická organizace* je nejvladnějším *raison d'être* *etnické identity*, to znamená, že nejprve musí být vyprodukován symbolický a institucionální rámec, v němž se tento typ identity vůbec může stavět. Etnická koheze stejně jako prožitek sounáležitosti aktérů (intencí „my“) jsou pak podle Abnera Cohena aktuálně utvářeny skrze sociální politické procesy probíhající zejména v souvislosti se soupeřením o neostatkové zdroje. Ačkoliv se etnická identita z hlediska aktérů jeví v daném momentu vždy jako statická, neměnná a přirozená, je pouhou funkcí aktuálního nastavení sociální struktury, resp. je výsledkem práce se symbolickými prvky, které konkrétní etnicitu a potažmo etnickou identitu teprve zakládají a udržují, přičemž tyto prvky se v závislosti na podmínkách čase mění.<sup>18</sup>

### Komunitarismus<sup>19</sup> aneb „Komunita“ v politických službách

Jak jsme již naznačili, při studiu konceptů jako *komunita*, *etnicita* či *entita* je podstatné důsledně odlišovat *hledisko praxe* od *hlediska analytického*.<sup>20</sup> První z nich představuje *lidový model* čili perspektivu aktérů, které se komunita (resp. etnická komunita) jeví jako přirozená, ontologicky zakotvená entita. Druhé hledisko spočívá ve vnější optice analytického sociálně-konstruktivistického modelu, skrze něž se etnická komunita jeví jako coby moderní *kategorie*, která se ustavuje a vystupuje do popředí v konkrétních historických a společenských podmínkách. Používáme-li této souvislosti slovo *kategorie*, pak máme na mysli, že etnické komunity

Srv. Eriksen, T. H.: *Small Places, Large Issues*, Pluto Press, str. 268.

Srv. Wilson, R.: 'Identity and History of the Maya-Q'eqchi', in: *Man*, Vol. 28, No. 1 (Mar. 1993), str.: 121.

Komunitarismus představuje nejvýraznější proud multikulturalistické politické koncepce, přičemž v převážné části autorovi dostupných pramenů jsou termíny multikulturalismus a komunitarismus používány coby synonyma. V přítomném pojednání se ale podržíme výrazu *komunitarismus*, a to jednak proto, že tento pojem evokuje odkaz na koncept *komunity*, a za druhé proto, že v souladu s aktuálním trendem do multikulturalistického diskurzu řadíme i další myšlenkové proudy, například tzv. *kritický multikulturalismus*, které se zde uvedeným vymezením komunitarismu nespájají.

Srv. Brown, D.: *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics*, London: Routledge, str. 6.

Hobsbawm, E.: 'What is Ethnic Conflict and how does it Differ from Other Conflicts?', in: *Revolutions and Multinational Operations*, No. 2, June 1994, str. 27-46.

jsou pouze *způsobem*, jakým se lidé od sebe rozhodli odlišovat<sup>21</sup>, pomyslnými (imagined<sup>22</sup>), sociálně konstruovanými pospolitostmi, a nikoli „objektivně“ existujícími entitami.

Dosud jsme akcentovali především hledisko analýzy představované současným diskurzem společenských věd. Koncept etnické komunity ovšem není jen předmětem dekonstrukce, ale především politickým argumentem, který naopak vychází z toho, jak se etnické komunity jeví z hlediska praxe, čili těm, kteří se buď se považují za členy některé z nich a o toto své „členství“ aktivně pečují, a nebo těm, kteří skrze kategorii etnicity zalíží nějakou kolektivní křivdu. A tak třebaže se domníváme, že užitečnost konfuze konceptu etnicity coby *nástroje* zkoumání je rovna nule, chápeme jej jako moderní ideologický projekt, který nachází záštitu v *komunitaristické* politické doktríně, podle níž je právě příslušnost k *etnické komunitě* primární charakteristikou jednotlivce. Komunitarismus totiž staví na předpokladu, že morálku, sdílené hodnoty, jakož i lidství vůbec lze rozvíjet pouze v kontextu etnické komunity a její kultury.<sup>23</sup> V perspektivě radikálního komunitarismu jsou tyto – substanciálně chápáné – kulturní rozdíly hluboce, nepřeklenutelně zakořeněné a etnické pospolitosti jsou pojímány jako odvěké primordiální entity, které mají právo na politické „sebeurčení“ v kontextu národních států i globální situace. Komunitarismus je tak implicitně, zato však *sensu stricto*, etnocentrický, neboť předpokládá, že etnicita je univerzální a přirozený sociální organizační princip.<sup>24</sup>

Komunitaristická doktrína je pod palbou kritiky i v dalších ohledech. Liberálové (např. A. Finkelkraut<sup>25</sup> a C. Gombár<sup>26</sup>) jí vytýkají, že stojí v rozporu s koncepcí lidských práv, neboť nadřazuje princip autonomie skupiny nad princip individuální svobody a komunitním leaderům (etnokratům<sup>27</sup>) tak poskytuje politickou moc nad jednotlivci a nevyhnutelně vede k *etnicizaci*<sup>28</sup> různorodých sociálních vztahů a procesů, které původně jakékoli „etnické“ příznaky zcela postrádaly. Ustavení autonomních politických jedno-

Anderson, B.: *Imagined Communities*, Verso 1983.

<sup>17</sup> Srv. Eriksen, T. H.: *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, str. 146; srv. též Grillo, R. D.: *Pluralism and the Politics of Difference*, Clarendon Press 1998, str. 194–215.

<sup>18</sup> Srv. Lozoviuk, P.: K problematice etnické indiference, in: *Český lid* 84, 1998, č. 3, str. 201–212.

<sup>19</sup> Srv. Finkelkraut, A.: *Destrukce myšlení*, Atlantis 1993.

<sup>20</sup> Gombár, C.: *O národe, etniku a štáte*, Kaligram 2000.

<sup>21</sup> Autorem výrazu *etnokrat* je maďarský myslitel Csaba Gombár, který jej vymezuje jako člověka, který čerpá moc z rostoucí etnicizace společnosti (Gombár, C.: *O národe, etniku a štáte*, Kaligram 2000, str. 106).

<sup>22</sup> Etncizace: využívání kategorie etnicity k interpretaci společenských jevů, které pri-

ek (komunit) na principu primordiální etnicity může v důsledku směřovat k nemožnosti takto konstituovaná společenství svobodně opustit, protože v tomto typu politického uspořádání jsou jedinci spojováni s etnickou nálepkou, ať chtějí, nebo ne. V této souvislosti pak vyniká zejména rozpor mezi voluntaristickým pojetím etnické či národnostní příslušnosti, na kterém stojí koncepce nediskriminující otevřené liberální občanské společnosti.

Skrze komunitaristický předpoklad apriorní existence etnických skupin (komunit) dochází rovněž k esencializaci konceptu kultury, jíž komunitaristé implicitně pojmají jako stabilní, uzavřenou a neměnnou, přičemž předpokládají existenci jakéhosi pouta mezi jednotlivcem a konkrétní kulturou (resp. společností), které leží hluboko v lidské povaze<sup>29</sup>. A právě toto pouto si komunitarismus klade za cíl chránit, což ovšem vede k velmi problematické představě, že etnické komunity jsou přirozenými rámci „svých“ navzájem oddělených kultur, a zároveň rámci, kde samozřejmou primární sociální identitou jednotlivců je identita etnická. Tento předpoklad je ovšem z hlediska shora uvedených koncepcí, jakož i z hlediska současného chápání konceptu kultury<sup>30</sup>, přinejmenším problematický. Splynutí rámce kultury a identity v etnické komunitě je ideálním cílem či výsledkem ideologické masáže, a nikoli výchozí či přirozenou situací. Jedná se o identický proces, který je Gellnerem popsán v souvislosti s utvářením národů.<sup>31</sup> Komunitarismus tedy nechrání žádné archaické emocionální pouto mezi jednotlivcem a jeho etnickou komunitou či kulturou, ale teprve přispívá k jeho ustavení a posílení; je hnacím motorem etnoemancipačních snů a zároveň kanálem, do něhož se potajmu vlévají nacionalistické politické proudy. Je proto potřeba mít na zřeteli, že když se tento „multikulturalismus“ zaštiťuje kulturním pluralismem či relativismem, jedná se v první řadě o pluralitu „etnických původů“<sup>32</sup>, jež navíc sám pomáhá konstruovat, a nikoli o pluralitu životních strategií a konceptů aktuálně sdílených v různých dimenzích komplexní společenské situace. Ta je totiž mnohanásobně pestřejší, než přetíženi etnické optiky vůbec umožňuje zahlédnout. Ačkoliv

<sup>29</sup> Srv. Kymlicka, W.: *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, str. 92–93.

<sup>30</sup> Příhodnou definici poukazuje na soudobý posun v chápání konceptu kultury poskytuje Brian Fay: Kultury nejsou ani koherentní, ani homogenní, ani jednoznačné, ani bezkonfliktní. Jsou neodmyslitelně mnohojazyčné, rozporuplné, proměnlivé a otevřené. Součástí kultury je nepřetržitý proces přepisování a transformace, v němž se nově potvrzují, proměňují, vytlačují, zpochybňují, odmítají a předefinovávají jejich rozmanitě a často protikladně náplně. (Fay, B.: *Současná filosofie sociálních věd: multikulturní přístup*, Slon 2002, str. 79).

<sup>31</sup> Gellner, E.: *Nacionalismus*, CDK 2003, str. 17.

<sup>32</sup> Srv. Radtke, F. O.: 'Multiculturalism in Welfare States: The Case of Germany', in Rex, J.

hlásá opak, redukuje komunitarismus mnohost společenských diferencí na jedinou diferencí – etnickou.<sup>33</sup>

#### 4. Konstrukce romské komunity

Podstatným rysem a zároveň klíčovou strategií etnorevitalizačních hnutí tedy je, že své cíle prezentují coby svá východiska, což nepochybně platí i o projektu *romské etnické komunity*. Ve většině současných děl referujících ke kategorii „Romové“ tak neschází – více či méně explikovaný – předpoklad, že se jedná o ohraničenou pospolitost s jednotnou a svébytnou kulturou, v němž se kolektivní identita i povaha sociálních vztahů odehrává primárně na bázi primordiální etnicity. Romista Ctibor Nečas například příznačně uvádí, že: „Přirozená lidská pospolitost, jakou je etnická skupina Romů, je vymezena systémem neoddelitelně prostoupených odlišností: a) determinací sociálně politickou, tj. rozvrstvením skupiny ve společenské struktuře a jejím postavením ve větším celku, b) determinací etnokulturní, která se projevuje ve svébytných dimenzích jazyka, tradic, komunitního života a soudržnosti, c) determinací historickou, tj. postupným rozvojem skupiny v čase a prostoru.“<sup>34</sup> Takřka identickou představu formuluje i další představitelka téhož oboru Eva Davidová: „Za etnickou kulturu je obvykle považován svébytný etnický, skupinový, národnostní nebo národní ráz kultury projevující se ve specifice tzv. materiální a duchovní kultury. Na jedné straně jsou to tradiční i současná měnící se specifika v komplexu způsobu života a kultury Romů; na straně druhé mezi základní etnické znaky patří tzv. etnické vědomí, vědomí sounáležitosti a naopak etnické odlišnosti od neromů, vědomí společného původu, etnická identita a hlavně vztah a identifikace se svým romstvím.“<sup>35</sup> Citovaným tezí je potřeba rozumět jako nástrojům *symbolické konstrukce komunity*, dlouhodobému ideologickému plánu, a nikoli jako popisu něčeho empiricky prokazatelného. Ačkoli je však tento plán v samotných počátcích svého plnění, neřku-li ve stadiu příprav, bývá jeho předpokládaný *výsledek* paradoxně využíván coby *východisko* evropské<sup>36</sup>, státní i lokální politiky, jako i akademické rozpravy na dané téma. Smyslem následujícího textu je proto poukázat na propastnou odchylku ideologického projektu romské komunity od sociokulturní situovanosti většiny rodin a jednotlivců považovaných za Romy,

<sup>33</sup> Srv. Budil, I.: „Mexifornia“ a soudobá kritika multikulturalismu, in: Hirt, T., Jakoubek M.: *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: antropologická perspektiva*, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o. 2004 (v tisku).

<sup>34</sup> Nečas, C.: *Romové v České Republice včera a dnes*. Univerzita Palackého 1999, str. 4.

<sup>35</sup> Davidová, E.: *Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 17.

<sup>36</sup> Srv. Kymlicka, W.: *Demokracie, Evropa a mezinárodní instituce* (Praha, str. 11).

i v té souvislosti se zamyslet nad důsledky, které může etnorevitalizační víze maskovaná v převleku za empiricky fundované poznání vnést do integrační a sociální politiky.

## 5. *Boundary markers* romské komunity

E. Hobsbawm<sup>37</sup> považuje za Archimédův bod a počátek úspěšného procesu konstrukce etnických skupin volbu *jména*, jež potenciální komunitě poskytuje ústřední distinktivní znak, který zprostředkovává vědomí jednoty směrem dovnitř a vědomí odlišnosti navenek. V případě zde pojednávaného politického projektu se jedná o název „Romové“, který první Mezinárodní romský kongres (IRC) schválil v roce 1971 jako označení šestnácti kulturně i jazykově poměrně výrazně odlišných endogamních skupin, jež byly většinou zvenčí nazývány pejorativem „Cikáni“ a jeho jinojazyčné ekvivalenty (na stejném kongresu byla příznačně schválena i „romská“ vlajka a hymna). Po dvaceti pěti letech však E. Davidová uvádí, že „názvem Rom se [...] nenazývají všichni Romové“<sup>38</sup>, z čehož lze – mimo jiné – usuzovat jednak na míru dosavadního úspěchu hnutí mezi potenciálními recipienty a jednak na nesamozřejmost výchozího předpokladu o jednotné *romské* „etnické identitě“ a „vědomí sounáležitosti“. Kategorie „Rom“ je přitom exponenty romské etnické ideologie traktována coby *endoetnonymum*, i to patrně na základě faktu, že se jedná o slovo objevující se v různých jazycích či jazykových varietách, jimiž potenciální členové *komunity* hovoří. Živitelé tohoto slova, jehož referentem je význam „člověk“, resp. „muž“ či „manžel“, ovšem v drtivé většině nesdílí ideu etnicity coby svůj nativní integrační princip, čili se jedná možná o *endo-nymum*, ale pochopitelně (za tím) nikoli o *endoetnonymum*<sup>39</sup>.

Symbolická konstrukce komunity se ovšem obvykle neopírá pouze o ustavení společného jména, ale i o další *boundary markers*<sup>40</sup>. Co se týká „Romů“, je příslušnost k dotyčné kategorii symbolizována rovněž fyziognomickými rysy, přičemž podstatné v této souvislosti je, že určení tělesných charakteristik coby distinktivního znaku rozhodně není nutnou výstavou každého etnorevitalizačního hnutí. V souladu s koncepcí A. P. Cohena tedy důraz na barvu těla chápeme jako arbitrární, konvenční symboliza-

ci, a nikoli jako příznak primordiálního pouta. V případě utváření romské etnicity je však motiv fyzické odlišnosti akcentován velmi silně, což je primárně způsobeno zejména tím, že na základě tohoto znaku dochází k intenzivní stigmatizaci ze strany odběratelů majoritních nacionálních ideologií, zejména ve středoevropském prostoru posedlém kategorií pokrevního „původu“, a sekundárně faktem, že ideologové romské etnicity tento typ dichotomizace, jakož i substanciální pojetí skupin akceptují. V důsledku výrazného přetížení tohoto „tělesného“ symbolického mezníku tak v případě romské etnorevitalizace dochází k navázání termínu „Rom“ primárně na kategorii antropologického typu, což v kombinaci s již pojednaným předpokladem jednoty kultury a identity v etnické komunitě nevyhnutelně znamená kontaminaci politického projektu romské etnické komunity implicitním rasismem, což mnoha citacemi z prací exponentů romského hnutí a pronikavou analýzou dokládá M. Jakoubek<sup>41</sup>.

Nedílnou součástí uvažovaného procesu, jako i většiny ostatních etnických i nacionálních ideologií, je projekce kategorie etnicity (resp. národa) do období před zahájením revitalizačního procesu (resp. do období a kontextů, v nichž tato kategorie prokazatelně nemá žádnou relevanci), a to prostřednictvím konstrukce jednotné historie, společných zvyků a mýtů čili celé soustavy symbolických motivů, které jsou *coby tradice* různými kanály (např. vzdělávání, média, festivaly) šířeny za účelem ustavení a potvrzení distinktivního symbolického rámce *imaginární komunity*, ve kterém mají potenciální participanté tohoto politického projektu vytvořit vnitřně koherentní integrovanou pospolitost. Pro účely přítomného pojednání se nebudeme zabývat jednotlivými komponentami této mytologie, neboť jsme tak učinili na jiném místě<sup>42</sup>, za podstatné nicméně považujeme zaměřit se na lidské subjekty, které jsme označili jako „potenciální participanté“. Nově vytvořená *tradice* je totiž nejen směřována, ale jako „etnická kultura“ či „dějiny“ rovnou připisována populaci identifikované *jménem* čili „Romům“, tedy všem osobám, které se vyznačují příslušným *antropologickým typem*, nehledě na to, v jakých aktuálních sociokulturních podmínkách žijí, jaké jsou jejich aspirace, potřeby či preference, a zejména nehledě na to, co se v rodinách „Romů“ doopravdy traduje.

<sup>37</sup> Hobsbawm, E.: What is Ethnic Conflict and how does it Differ from Other Conflicts?, in: *Peacekeeping and Multinational Operations*, No. 2, June 1994, str. 37–38.

<sup>38</sup> Davidová, E.: *Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 16.

<sup>39</sup> Okolnostem hledání *endoetnonym* u společností, které nejsou organizovány na principu etnicity, se věnuje P. Lozoviuk (Lozoviuk, P.: K problematice etnické indiference, in: *Český lid* 84, 1998, č. 3, str. 201–202).

<sup>40</sup> M. Jakoubek, M.: *Romové: konec(ne)jednoho mýtu*. Socioklub 2004 (v tisku).

<sup>41</sup> Hobsbawm, E.: 'Introduction: Inventing traditions', in: Hobsbawm, E., Ranger, T.: *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press 1983, str. 1–14.

<sup>42</sup> Hart, T., Jakoubek, M.: 'Konstruktivistická analýza některých aspektů romské nacionální mýtotvorby', in: Jakoubek, M., Poduška, O.: *Romské osady v kulturologické*

Stejně je tomu i s *jazykem*: nově vyprodukovaná spisovná romština je „Romům“ předepsána jako jazyk *jejich etnika*, aniž jim tito lidé mluví nebo chtějí mluvit a aniž – jak jsme již uvedli – sdílejí vidění světa skrze kategorii etnicity či národa. Spisovný jazyk „Romů“ coby etnické skupiny je tedy rovněž symbolickou, nicméně konstitutivní součástí politického projektu romské komunity. Navázání představy jednotného *etnického* jazyka na kategorii „Rom“ pak zároveň vyvolává dojem, že nemluví-li „Rom“ *romsky*, odcizuje se (a nebo je zvenčí odcizován) svému etniku. Toto poměrně obvyklé přesvědčení je ovšem v kontextu revitalizačního hnutí zastřešeného komunitaristickou doktrínou potřeba chápat normativně: „Rom“ *by měl* mluvit romsky. Korelace mezi používáním *romštiny* v každodenním styku a mírou akceptace etnické ideologie je pak u „Romů“ – paradoxně – spíše negativní: ti, kteří zatím nebyli osloveni politickým projektem romské komunity, převážně hovoří některou z jazykových variet, které byly využity při tvorbě spisovného jazyka a poté poníženy na jeho dialekty,<sup>44</sup> a naopak ti, kteří dotyčné hnutí produkují, obvykle běžně nekomunikují ani „dialektem“, ani spisovnou romštinou. Spisovnou romštinou ovšem etnokraté, jako i další exponenti etnorevitalizačního hnutí, používají coby nástroj performativních<sup>45</sup> výpovědí, jejichž cílem je ustavovat a potvrzovat symbolickou *hranici* oddělující Romy coby *etnikum* (resp. *národ*). Příkladem těchto performativů jsou názvy „romských“ občanských sdružení, překlady (sic!) článků v „romských“ periodících do romštiny, dvojjazyčné informativní letáky a nebo různá přísloví, motta či provolání používaná v odborných i politických textech či proklamacích.

## 6. Koncept romské komunity coby *boundary marker*

Specifickým *boundary markerem* je v případě romské etnorevitalizace samotný termín *komunita*,<sup>46</sup> jehož uplatnění má podobný průběh i parametry. A tak navzdory tomu, že v současném politickém i akademickém diskurzu je dotyčný pojem vyhrazen takřka výhradně „Romům“, je představa, že „Romové“ tvoří *etnickou komunitu* (dle Handelmanovy klasifikace<sup>47</sup>), analogická iluzorní představě, že nositelé příslušného antropologic-

kého typu (již) sdílí a nebo v minulosti sdíleli jednotnou (etnickou) tradici. Obraz romské *komunity* je tedy zatím pouze politickou (komunitaristickou) fikcí, symbolem diference, který je ovšem vyvinut a podporován státní mocí.<sup>48</sup> Populace, k nimž má výraz romská komunita referovat, jsou totiž v drtivé většině primárně organizovány podle jiných společenských vzorců, než poskytuje etnický princip (Petr Lozoviuk v této souvislosti hovoří o „etnické indiferenci“)<sup>49</sup>, a navíc – jak ukazují současné výzkumy<sup>50</sup> – netvoří jednotné, vnitřně strukturované společenství schopné kolektivní (zájmové či politické) akce přesahující rámec širší příbuzenské skupiny, ale nesourodý konglomerát jednotlivců či rodin, které se navzájem výrazně liší z hlediska socioekonomické situovanosti i kulturní a jazykové výbavy.

Jak jsme již uvedli v úvodu, používá se výraz romská komunita stále častěji i v plurálu coby označení těch obyvatel sociálně vyloučených enkláv v různých obcích ČR, kteří spadají do kategorie „Rom“. U takto koncipovaných „lokálních romských komunit“ však panuje identická situace jako na úrovni „celku“: třebaže obyvatelé vyloučených sídel bývají označováni jako „Romové“ a žijí v těsné vzájemné blízkosti, zpravidla nesdílí jednotnou lokální sociální organizaci založenou na etnickém, ani na žádném jiném principu.<sup>51</sup> Ba naopak, tyto „komunity“ jsou většinou přechodnými, sociálně anomickými útvary, agregáty, v nichž se spíše než etnická ideologie reprodukuje „kultura chudoby“<sup>52</sup>. Přihlédneme-li zároveň k faktu, že dotyčná sídliště jsou namnoze vyprodukována a udržována ze strany místních úřadů či městských úřadů, a nikoli volbou samotných aktérů, není absence jakéhokoli jednotného *komunitního* systému sociálních vztahů nikterak překvapivá. Za zmínku v této souvislosti rovněž stojí, že ačkoli idea etnicity sociálně vyloučeným enklávám (zatím) neposkytuje vnitřní integrační princip, dodává jejich (často voleným) stvořitelům jednoduchý nástroj stigmatizace, neboť *etnické stigma* je často jedinou kvalifikací pro odřazení osob do situace sociálního a prostorového vyloučení.

<sup>44</sup> Viz výše.

<sup>45</sup> Srv. níže.

<sup>46</sup> Srv. Lozoviuk, P.: 'K problematice etnické indiference', in: *Český lid* 84, 1998, č. 3, str. 201–212.

<sup>47</sup> Uherek, Z. a Novák, K.: 'Etnická identita Romů', in: Vašečka, I.: *Čačipen pal o Roma: Súhrn správa o Romoch na Slovensku*, Bratislava 2002; Jakoubek, M.: *Romové: konec(ne)jednoho mýtu*, Socioklub (v tisku).

<sup>48</sup> Srv. Moravec, Š.: 'Etnicita poskytovatelé'.

<sup>49</sup> Viz Lewis, O.: 'The Culture of Poverty', in *Scientific American*, sv. 215, č. 4, 1966, str. 19–25; srv. též Novák, K. A.: 'Tradice versus regres' in: Jakoubek, M., Poduška, O.:

<sup>44</sup> Srv. Jakoubek, M.: *Romové: konec(ne)jednoho mýtu*, Socioklub 2004 (v tisku).

<sup>45</sup> *Performativ* je podle J. L. Austina výpověď maskovaná coby deskriptivní či informativní sdělení, ačkoliv jejím smyslem není něco sdělit nebo konstatovat, ale *vykonat*. Za příklad Austin uvádí např. výrok „Křtím tuto loď jménem *Královna Alžběta*“. Opakem performativu je pak podle Austina *konstatativ*. Austin, J. L.: *Jak udělat něco slovy*, Filosofia 2000, str. 19–23).

<sup>46</sup> Jenkins, R.: *Social Identity*, Routledge 1996, str. 107.



Interpretace sociálně vyloučených sídel obývaných etnicky stigmatizovanými osobami či rodinami skrze kategorii „lokální romská komunita“ může zároveň vést k zajímavému paradoxu<sup>53</sup>: často totiž můžeme slyšet nebo číst informaci, že „místní romská komunita je rozhádaná“, což vyvolává negativní dojem neschopnosti „Romů“ domluvit se „mezi sebou“. Tento dojem však není způsoben výskytem alarmujícího množství sousedských neshod, ale chybným předpokladem, že místní „Romové“ jsou na etnickém principu nutně svázáni poutem vzájemné solidarity, a že by tudíž měli být *coby komunita* jednotní. Romantizující představa romské komunity tak v očích místní veřejnosti zbytečně mobilizuje inverzní obraz *špatné komunity*. Symbolická konstrukce se nicméně daří: my nejsme oni a oni nejsou my – nadměrné množství chudých občanů v naší obci není výsledek špatné politiky místního establishmentu, ale *romská komunita*.

Dalším důsledkem tohoto modu uvažování je, že místní „Romové“ *coby* „komunita“ mají (mají mít) jakéhosi *komunitního* leadera, předáka, který je schopen „komunitu“ reprezentovat a formulovat společný zájem všech jejích „členů“. Mnoho místních úřadů vedeno touto představou se chce s „Romů“ prostřednictvím takového zástupce domluvit a zjistit, co „komunita“ potřebuje. Vzhledem k absenci jednotné sociální organizace a vzhledem k vnitřní roztržitosti většiny sociálně vyloučených útvarů do navzájem nekomunikujících *příbuzenských* celků asi není potřeba zvlášť zdůrazňovat, že tyto iniciativy notoricky krachují. V daném kontextu se ovšem jedná o znamenitý příklad toho, jak chybná etnizující konceptualizace zakotvená v představě „komunity“ vede k chybnému modelu veřejné politiky.<sup>54</sup>

Etnicizace sociálních distancí však není výsadou jen lokálního veřejného mínění a etnorevitalizačního hnutí, ale překvapivě i recentních studií z oboru sociální práce, v nichž se obvykle celkem samozřejmě operuje s předpokladem, že „Romové jsou sociálně vyloučená komunita“<sup>55</sup> a že se tudíž „... romská realita promítá do vztahu k sociálnímu pracovníkovi. Ten může být vnímán jako vítaná pomoc, nebo naopak jako někdo cizí, kdo by se neměl vměšovat do 'věcí, po kterých mu nic není“<sup>56</sup>. V čem spočívá nejen specifický průmět *romské reality*, fundamentální odlišnost od jiných

<sup>53</sup> Na tento zajímavý fakt mne upozornila kolegyně Lenka Budilová.

<sup>54</sup> Tento chybný předpoklad se vyskytuje jak ve vztahu k sociálně vyloučeným enklávám v ČR (mnoho různých příkladů ve svých přednáškách uvádí Š. Moravec), tak v případě tzv. romských osad na Slovensku, kde představa „vajdy“ *coby* „komunitního leadera“ maří různé rozvojové projekty, jako i snahy místních úřadů. (Srv. Jakoubek, M.: *Romové: konec (ne)jednoho mýtu*, Socioklub 2004 (v tisku).

<sup>55</sup> Např.: Navrátil, P. (a kol.): *Romové v české společnosti*, Portál 2003, str. 208.

<sup>56</sup> Tamtéž, str. 202.

klientů, kvůli které je potřeba „Romy“ na základě efemérního kritéria *etnicity* diferencovat i jako odběratele sociální služby, nevíme, a sami autoři uvedené teze nám nepomáhají, neboť jistotu *etnické* diference čerpají výhradně z – v kontextu sociální práce – irelevantních buditelských klišé.<sup>57</sup> Jisté však je, že i úvahy tohoto typu přispívají k symbolické konstrukci romské komunity podobně jako grantová podpora „romských“ *komunitních* center a škol, instalace „romských“ poradců, „romských“ pedagogických asistentů a realizace dalších „romských“ či „komunitních“ aktivit. Pro jasnost uvedme, že v žádném případě netvrdíme, že lidem, kteří se ocitli v *sociálních* potížích, by neměla být poskytnuta profesionální asistence. Jejím kritériem by ovšem měla být individuální potřebnost, a nikoli segregující idea kolektivní etnicity.

## 7. Podmínky členství v romské komunitě

Cílem veškerých nacionálních či etnorevitalizačních hnutí je zajistit si legitimitu odkazem k co největšímu množství potenciálních participantů, pochopitelně v adekvaci k povaze historického, politického a sociálního kontextu, ve kterém se diferenciací *komunity* odehrává. Za fundamentální kritérium „členství“ jsou tak v případě různých nacionalismů či revitalizačních hnutí považovány jiné *boundary markers*. Obecně se většinou jedná o 1) ty, které hnutí v daných podmínkách zajistí co nejvíce odběratelů (jsou nejvíce akceptovatelné), 2) ty, které ve chvíli zrodu hnutí referují k nejmanifestnějším jevům, 3) ty, které *coby boundary markers* sdílejí i okolní society, od nichž se vznikající komunita má dichotomizovat. Takovým klíčovým kritériem může být v různých situačních kontextech například religiozita, způsob obživy, teritorium, místo (stát) původu, délka pobytu na daném území, jazyk nebo fyzický vzhled. Identifikace počtu možných odběratelů je pochopitelně podstatná i pro legitimizaci romského hnutí. A tak takřka každý písemný produkt konstruktérů romské etnické komunity příznačně začíná uvedením početnosti „Romů“, a to obvykle podle následujícího (a nebo velmi podobného) syžetu: *Podle kvalifikovaných odhadů žije na světě asi 8 milionů Romů, v Evropě asi 4,5 milionů Romů a v České republice asi 200–300 tisíc Romů. K romské národnosti se přihlásilo necelých 12 tisíc lidí, ale tento údaj „neodpovídá reálnému stavu“<sup>58</sup>, protože mnozí své romství „skryli“<sup>59</sup>, a to díky špatné zkušenosti s „gádžovskými seznamy“<sup>60</sup>. Většinou se*

<sup>57</sup> Srv. Moravec, Š.: *Etnicita poskytovatele* (tento sborník).

<sup>58</sup> Navrátil, P. (a kol.): *Romové v české společnosti*, Portál 2003, str. 12.

<sup>59</sup> Tamtéž, str. 12.

<sup>60</sup> Navrátil, P. (a kol.): *Romové v české společnosti*, Portál 2003, str. 22.

ak neuvádí, na základě jakých kritérií byl uvedený odhad proveden. Jilo u odpověď ovšem skýtá Návrh Konceptce romské integrace (2004), kde se uvádí, že „příslušníkem romské komunity je *de facto* každý, koho majorita považuje za příslušníka této sociálně a etnicky definované skupiny identifikuje“<sup>61</sup>, domníváme se tedy, že oficiálním definičním kritériem pro členství v romské komunitě je lidový stereotyp „cikána“<sup>62</sup> a že onou tajemnou „kvalifikací“ neznámých odhadců je senzitivita vůči barvě pleti či antropologickým rysům. Ale vážně: primární askribce členství v romské komunitě na základě tohoto *boundary markeru* je z hlediska potřeb etnorevitalizačního hnutí zcela logická, protože žádné jiné „kritérium“ nespĺňuje lépe výše uvedené podmínky klíčového odlišení vznikající komunity. Navrch by uplatněním tohoto kritéria (např. jazyk, nomádský způsob života, sociální vyloučení či dobrovolné přihlášení se k „národnosti“) hrozilo buď, že vně revitalizačního projektu zůstanou především jeho hlavní exponenti, a nebo naopak, že se etnokraté ocitnou ve svém hnutí osamoceni. Výhodná je ovšem tato hranice i pro vládní struktury, neboť jim poskytuje možnost odsunout do periferie *ethnicity* to, co by jinak na veřejnosti trčelo coby memento nešetrné sociální politiky<sup>63</sup> – chudinské čtvrti. V tzv. Bratinkově zprávě se sice uvádí, že: „prosazování některých konkrétních programů zaměřených na zlepšení situace příslušníků romské komunity leckdy vázne na argumentu, dle něhož jakýkoli specifický přístup k etnicky a národnostně vymezené skupině odporuje občanskému principu. Tato interpretace v některých případech může sloužit jako alibistická obrana před požadavky na řešení etnických problémů“<sup>64</sup>, vzhledem k výše uvedenému se však domníváme, že jde o pravý opak: alibistické je skrytí „reálných problémů“ za etnickou nálehu.

Symbolická hranice oddělující „členy“ etnické komunity (resp. etnický kurz jako takový) je etnokraty pečlivě střežena, přičemž jakékoli veřejné či institucionální konání „Romů“, které odporuje etnické ideologii, je drobeno „diskurzivní kontrole“<sup>65</sup> stejně jako zdůrazňování jiných principů či konceptů společenské organizace, než představuje komunitaristická *okracie*. V „romském“ časopise Amaro Gendalos se tak můžeme dočíst, „Řešením [lichvy] nemůže být pouze represe a také ne pouze tradiční sociální práce. Nezbytnou podmínkou úspěchu boje proti lichvě je

<sup>61</sup>dst. 1.4.

<sup>62</sup>rv. Kováts, M.: Politika romské identity (tento sborník).

<sup>63</sup>rv. Kováts, M.: Politika romské identity (tento sborník).

<sup>64</sup>z tzv. Bratinkova zpráva: Příloha k usnesení vlády ze dne 29. října 1997 č. 686, oddíl

1. dostupnost půjček i pro sociálně slabé za slušných podmínek – věc, kterou většina rádobyřešitelů vesměs opomíjí. Především sem by měly být směřovány prostředky, které jsou z nejrůznějších zdrojů, včetně státních, poskytovány na řešení tzv. romské otázky. Plošná pomoc těm nejslabším, nikoli podpora individuálního vzestupu. K čemu jsou romskému národu tzv. integrování, to znamená dobrovolně asimilování a majoritou vybraní jedinci, nízorně ukazuje případ Martiny Pokutové.<sup>66</sup> Tato „lustrace“ mladé „Romky“ názorně poukazuje na fakt, že koncept romské komunity představuje uzavřenou „společensví diskurzu“<sup>67</sup> (ve foucaultovském smyslu), jehož „doktrína“ váže jedince k určitým typům vypovídání<sup>68</sup>, čili podrobuje subjektivity diskurzu povinnosti diskurzivního jednání.<sup>69</sup> Diskurz je přitom předepřipraven „skupině“ (těm, které odděluje *hranice*) – v našem případě „Romům“ – a pod hrozbou *vyloučení* zakazuje „členům“ všechny ostatní typy jednání i vypovídání.<sup>70</sup> Producenti a strážci tohoto *etnického diskurzu* pak často operují s kategorií zrady, odcizení a asimilace, které vztahují například k „Romům“ pracujícím pro „gádžovské“<sup>71</sup> organizace<sup>72</sup> či k tzv. integrovatelným „Romům“, kteří se na romském hnutí nepodílí. Dalším předmětem tazantního odmítnutí *romským etnickým diskurzem* jsou například i od-

<sup>66</sup>Foucault, M.: 'Řád diskurzu', in: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*, Svoboda 1994, str. 32.

<sup>67</sup>Polák, J.: 'Hrabivý Skot a ti druzí', in: *Amaro Gendalos*, č. 6, 2003. Na vysvětlenou dodejme, že Martina Pokutová se „dopustila“ toho, že coby „Romka“ pracovala pro organizaci, jež získala prostředky od bankovního domu Provident Financial, který poskytuje krátkodobé půjčky využívané chudou „romskou“ populací. Dotyčná zároveň působí ve sdružení Atinghanoi, které stojí na okraji etnorevitalizačního hnutí a netají se liberálnějšími stanovisky a distancí od radikálních představitelů etnické ideologie, což, domníváme se, je pravým důvodem citované ostrakizace. (Srv. též pozn. č. 67).

<sup>68</sup>Foucault, M.: 'Řád diskurzu', in: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*, Svoboda 1994, str. 22.

<sup>69</sup>Foucault, M.: 'Řád diskurzu', in: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*, Svoboda 1994, str. 23.

<sup>70</sup>Srv. Foucault, M.: 'Řád diskurzu', in: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*, Svoboda 1994, str. 23.

<sup>71</sup>„I zírál jsem jak tele na nová vrata, jak Romka vychvaluje Provident,“ uvádí autor úvodníku citovaného v pozn. č. 66 v souvislosti s M. Pokutovou.

<sup>72</sup>Oblíbený a často užívaný termín etnokratů referující k „ne-Romské“ populaci, jehož původním významem je *sedlák*.

<sup>73</sup>Tento typ ostrakizace například brání některým profesionálům působícím v oboru sociální práce a spadajícím do kategorie „Rom“ ve výkonu jejich povolání například pod hlavičkou Společnosti při ČT – Člověk v tísni, o. p. s., neboť jsou etnokraty v lokalitách, kde působí, osočováni z toho, že „už nejsou Romové“, a nebo je vůči nim vztahováno hanlivé označení „kokos“, které znamená *navrch černý, vespod bílý*. (Osobní sdělení Jana Černého, ředitele terénních programů Společnosti při ČT – Člověk

orné<sup>73</sup> či publicistické<sup>74</sup> texty, které dekonstruuji kategorii etnicity či problematizují koncept komunitarismu. Důvod je prostý: moc potenciální elity, jakož i sláva etnosofů jsou na etnický diskurz pevně navázané a s jeho upadkem klesá i jejich symbolický (a mnohdy nejen symbolický) kapitál. Dotyčný způsob obrany diskurzu je vlastní všem etnickým či nacionálním ideologiím primordialistického ražení; české „národní obrození“ například v souvislosti s těmi, kteří nesdíleli (či nechtěli sdílet) českou nacionální ideologii, operovalo s příznačnou kategorií „odrodilec“.

### 3. Vnější faktory konstrukce romské komunity

A. P. Cohen, ačkoliv nevylučuje i spolupůsobení vnějších politických a ekonomických faktorů, je přesvědčen, že symbolické ohraničování probíhá především zevnitř potenciální komunity.<sup>75</sup> Pro konstrukci *romské komunity*, a to na lokální, státní i evropské úrovni, je naopak příznačné, že probíhá především zvenčí okruhu předpokládaných účastníků.<sup>76</sup> Vedle obvyklých aktivit *etnokratů*, jimž z ustavení etnické komunity či skupiny plyne příležitost získání symbolického, politického či ekonomického kapitálu, se totiž na produkci tohoto politického projektu podílejí i představitelé různých akademických oborů, kteří učinili ohniskem svého zájmu „Romů“ nebo jiné „etnické minority“, čili *etnosofové*, kteří *etnokratům* poskytují quazi-empirický substrát jejich politických snah. Etnosofy tedy můžeme takové myslitele, kteří své bádání odvíjí od představy apriorní existence etnických skupin a na ně vázaných substanciálních kultur.

Další přísun symbolického stavebního materiálu, jakož i parcelu pro samotnou stavbu, pak – z výše uvedených důvodů – poskytuje státní, ale lokální a evropská politika, která v pojednávaném kontextu obvykle představuje jakýsi „hybrid“ mezi etnickým komunitarismem a občanským libe-

<sup>73</sup> Výrazná kritika ze strany etnokratů a etnosofů se snesla například na sborník *Romové v kulturologické perspektivě* editorů Jakoubka a Podušky.

<sup>74</sup> Ostré odmítnutí si rovněž vysloužil komentář Tomáše Pojara *Příliš drahá česká ghetto*, ve kterém autor mj. uvádí: „Začněme se na věc dívat jako na problém sociální a nikoli etnický nebo kulturní ... Dost bylo podpory spolků, plesů a jiných obrozeneckých radováněk.“ (MF Dnes, 20. června 2003) V reakci Ivana Veselého *Je třeba skracovat se státním paternalismem* (Amaro Gendalos 7–8/2003) se pak mj. vyskytuje příznačná řečnická otázka: „Proč je mu [Pojarovi] najednou státní paternalismus bližší než práva a svobody národnostních menšin, která jsou zatím pouze deklarována, aniž by byla zákonem zaručena jejich vymahatelnost?“

<sup>75</sup> Sr v. Banks, M.: *Ethnicity: Anthropological Constructions*, Routledge 1996, str. 144.

<sup>76</sup> Na tento rozpor mne upozornil kolega Michal Růžička. K tématu podílu „ne-Romů“ na romském etnorevitalizačním hnutí srv. též Jakoubek, M.: *Romové: konec(ne)jedno-*

ralismem. Na této hybridní optice pak například stojí různé vládní, regionální i místní instituce (rady, komise), dokumenty a koncepce, které se na jedné straně zaštiťují občanským principem a na straně druhé deklarují například to, že „svými opatřeními bude vláda sledovat, aby emancipačnímu úsilí Romů nebyly ve společnosti kladeny překážky a aby bylo naopak podporováno“<sup>77</sup>. Avšak nejpodstatnější příspěvek vládní politiky ke konstrukci romské komunity na bázi primordiální etnicity je rezignace na voluntaristické pojetí národnostní příslušnosti, jíž zákonodárce zdůvodňuje tím, že „pojem ‘romská (národnostní) menšina’ [nelze] používat na označení pro většinu občanů romského etnika“, a k nahrazení tohoto konceptu právě kategorií *romská komunita*. Touto symbolickou demarkací tak stát možná nevratně odsouvá část svých občanů do sféry vlivu etnické ideologie, čili za shora uvedené *boundary markers*, a to ať chtějí, nebo ne.

Finanční, ale i ideologickou podporu etnorevitalizačnímu projektu rovněž poskytují různé nadace přerozděluující většinou prostředky EU či globálních filantropů, které komunitaristickou inspirací svých programů vychází vstříc budování symbolického ohraničení „romské“ *etnické komunity*, a to i navzdory tomu, že se zhusta hlásí ke konceptu občanské, resp. otevřené společnosti. Zaměření grantových programů přitom plně určuje, co bude obsahem předložených projektů: platí-li se budování komunity, bude se komunita. Jakousi exekutivní součástí třetího sektoru, která za peníze filantropů převádí komunitaristické vize do praktického života, jsou pak vedle tzv. „romských“ občanských sdružení řízených etnokraty i tzv. „promské“<sup>78</sup> nevládní organizace, které realizují rozličně zaměřené „komunitní“ projekty, jejichž cílovou skupinou jsou „Romové“. Za významnými pro povahu etnoemancipačního hnutí v této souvislosti považujeme výraznou nevráživost etnokratů vůči druhé kategorii organizací, která se ovšem projevuje zejména ve chvíli, kdy dochází ke konkurenci při *fundraisingu*.<sup>79</sup>

Posledním, avšak velmi významným vnějším faktorem symbolické konstrukce romské komunity je *etnické stigma*, jímž je kategorie „Rom“ obtěžbana. Etnická stigmatizace „Romů“ má kořeny ve snížené schopnosti veřejnosti zahlížet komplexitu společenské situace prizmatem jiných – méně vylučných – kategorií, než je *etnicita* či *národnost*. Vzhledem k emocionální i politické zatíženosti těchto kategorií pak není divu, že produktem stigmatizace je velmi vypjaté segregáčnické jednání. Za nanejvýš nešťastný však po-

<sup>77</sup> Návrh Koncepce romské integrace (2004), odst. 1. 10.

<sup>78</sup> K diferencí romských a pro romských nevládních organizací srv. tzv. Bratinkova zpráva – Příloha k usnesení vlády ze dne 29. října 1997 č. 686, odst. B.

važujeme fakt, že na pozicích stejného stigmatu zakládá svoji existenci samotné etnorevitalizační hnutí (obrací se k těm, kteří byli a mnohdy stále jsou označováni termínem „Cikán“), tak státní politika („Romem“ je ten kdo je za něj považován)<sup>80</sup>. Konstrukce romské komunity tak vzniká na bázi lidového modelu „Cikána“, přičemž právě pro subjekty vymezené tímto stereotypem etnická ideologie podporovaná komunitaristickou doktrínou nachystala reifikovanou etnickou kulturu, předpis jednotné pospolitostní organizace a primordiální pouto etnické identity.

## 9. Romská komunita a identita

Etnická organizace předchází etnické identitě, tvrdí Abner Cohen, což v našem případě znamená, že pocit sounáležitosti se „skupinou“ traktovanou coby „Romové“ vzniká a zesiluje se zároveň s postupující úspěšností projektu romské komunity. Zahlízet svoji společenskou situaci optikou kategorie etnicity není nic samozřejmého a „přirozeného“, ale výsledek ideologického působení, kterému v případě „Romů“ napomáhá jednak to, že etnicita skýtá snadnou emocionální odpověď na složité existenciální otázky spojené s podřadným sociálním postavením, a jednak skutečnost, že etnická kategorie „Rom“ je fabrikovaná jako homologická s kategorií „Cikán“, již značná část „romské“ populace internalizovala. Nutno ovšem dodat, že pouze jako kategorií, nikoli jako organizační princip či bázi vzájemné solidarity. Jinými slovy: označení „Cikán“ neimplikuje vzájemnou sounáležitost stigmatizovaných subjektů, ale pouze vědomí příslušnosti ke kategorií v Handelmanově<sup>81</sup> pojetí, čili nezakládá sociální identitu (ve smyslu integrace subjektu do „skupiny“), ale je spíše aspektem identity individuální. Zkrátka: není-li skupiny, není ani skupinové (sociální) identity. Matoucí je v této souvislosti fakt, že odběratelé jiných nacionálních ideologií „Cikány“ vnímají jako „skupinu“ vidí (ovšem většinou z nich nevlastní optikou kategorie etnicity). Romská etnická ideologie totiž teprve skrze konstrukci symbolické hranice tuto skupinu – coby skupinu (v etnickém<sup>82</sup> smyslu) – kon-

<sup>80</sup> V této souvislosti považujeme za nutné dodat, že si plně uvědomujeme, že lidé, kteří jsou za Romy považováni okolím, jsou na základě toho jako „Romové“ diskriminováni. Tím se stávají subjektem sociální politiky (nebo konkrétní intervence). Zároveň chápeme, že taková definice „Roma“ je pro tvůrce sociální politiky nebo intervence užitečná a smysluplná, resp. že tvůrce sociální politiky zaměřené na specifické potřeby „Romů“ nemá na vybranou, jak subjekt své politiky definovat. Poukazujeme nicméně na nezamýšlené důsledky nekritického uplatňování této definice. (Za upozornění na tento fakt děkuji Š. Moravcovi).

<sup>81</sup> Viz výše.

<sup>82</sup> Etnická identita a komunita

stituuje, a tím umožňuje od této hranice odvinout emocionální vazbu subjektu aktéra ke kolektivitě, která je touto hranicí oddělena. Ačkoli se tedy romské etnorevitalizační hnutí často zaštiťuje nutností ochrany původní romské identity, dochází díky jeho působení k tomu, že moderním konceptem identity etnické jsou pomalu převrstvovány mechanismy kolektivní identifikace, které jsou v současné době vlastní různým „romským“ populacím, rodinám či jednotlivcům.<sup>83</sup>

## 10. Závěr: symbolická demontáž romské komunity

Pod protektorátem donorů, aktivistů a politiků tak dochází k pravému opakovanému integraci, jíž si vládní politika klade za „naléhavý úkol“<sup>84</sup>: k symbolické agregaci stigmatizované populace a její segregaci do imaginární „zlaté klece“ komunity, kde ji čeká nadvláda etnokratů a povinná asimilace do etnicky utvořené etnické kultury vyprodukované etnosofy. Tomuto stavu se nedá předjet ani vytvářením pozitivního obrazu o „Romech“ na bázi etnické kategorizace, ani vyvracením jednotlivých „předsudků“ poskytováním informací o etnické kultuře, ani realizací programů, jejichž ohniskem budou ex definitione „Romové“. Takové aktivity onu symbolickou hranici v důsledku nejspíše potvrdí, třebaže ji možná zároveň učiní o trochu romantičtější. Smyslem sociální a vzdělávací politiky by však nemělo být okrašlování segreganční linie, ale její prostupnost, jíž lze dosáhnout jedině relativizací kategorie, na jejímž základě se stereotypizace a stigmatizace odehrává. Chceme-li tedy odstranit „předsudky“ či diskriminační jednání, je nezbytné zavřít kohout, který těmto zpozdilým jevům dodává živiny, což je možné jedině deetnicizací a denacionalizací veřejného prostoru, jakož i našeho pohledu na svět. Obsah vzdělávání, sociální práce i politiky proto doporučujeme koncipovat s ohledem na skutečné potřeby jednotlivců a rodin, a ne s ohledem na virtuální potřeby imaginárních komunit.

<sup>83</sup> Srv. Uherek, Z. a Novák, K.: 'Etnická identita Romů', in: Vašečka, I.: Čačipen pal o Roma: Súhrn správa o Romoch na Slovensku, Bratislava 2002; srv. též Jakoubek, M.: Romové: konec(ne)jednoho mýtu, Socioklub (v tisku).

# ROMOVÉ, EVROPA A MEZINÁRODNÍ INSTITUTE<sup>1</sup>

Roman Krištof

## 1. Úvod

**Romská etnika** jsou zastoupena (snad s výjimkou Malty) na území všech nynějších pětadvaceti států Evropské unie (dále jen „unie“), která obrysem svých hranic zabírá území civilizačního okruhu sebeidentifikujícího se jako Západ, jehož společenské zřízení odvozuje své uspořádání od latinské části Římského impéria (s výjimkou Řecka a Kypru), která sdílela společné děje vymezování se církevní a světské moci (a jejich finálního oddělení), reformaci, protireformaci, osvícenství a budování *národních* států.

**Právní postavení** romských etnik, co se týče přiznání kolektivních práv, se ve státech unie výrazně odlišuje. Pro zjednodušení lze rozdělit unijní státy na ty, které uznávají koncept národnostních menšin, a ty, jejichž právní tradice a ústavy takového uznání neumožňují. Rozdělení na zmíněné dvě skupiny odráží odlišný vývoj formování států západní části unie, které v podstatě v dnešních hranicích kulturně unifikovaly své obyvatelstvo na začátku novověku (XVI. – XVII. stol.), tj. dominantní politická centra mocensky a taktéž kulturně ovládly periferie a vytvořily národy, za jejichž součástí jsou považovány i etnické skupiny, které by na východě unie byly chápány jako národnostní menšiny. To je zvláště příklad Francie a Španělska. Východní státy unie, jejichž proces budování státu probíhal o dvě století později (XIX. – XX. stol.), nedosáhly povětšinou takové míry kulturní dominance svých politických center a přiznávaly již při svém vzniku zvláště svým příhraničním menšinám různé soubory práv. Takováto menšinová práva, jejichž úhelným obsahem jsou práva užívání menšinového jazyka v úředním jednání a ve státním školství a nárok na finanční podporu kulturních aktivit, byla poté v posledních dekádách v dnešních východních unijních státech poskytována a vztahována rovněž na romské etnikum.

**Sociální postavení** romských etnik v unii lze z větší části popsat jako živoření na okraji společnosti. Týká se to jak romských subetnických sku-

<sup>1</sup> Část I. je založena na autorově příspěvku (v rámci spolupráce na grantovém projektu Právní postavení Romů v jednotlivých zemích Evropské unie RB 10/2/03 Ministerstva zahraničních věcí ČR) vypracovaném pro Jihočeskou univerzitu v Českých Budějovicích.

pin usedlých v bohatých severozápadních státech unie, tak i těch, jež jsou početněji zastoupeny v nových státech východních. Romská etnika, ať již po staletí sedentarizovaná nebo dodnes polokočovná, mají v podmínkách ekonomické soutěže a sociálního státu postupně se etablojícího v zemích unie minimální šanci na kolektivní sociální vzestup. Jednotlivci při společenském vzestupu z valné části ztrácejí své *romství*<sup>2</sup>, zvláště pokud je to vzestup uskutečňovaný skrze různé typy administrativních institucí, a *romství* zachované v sociálně vyloučených enklávách, ať již jsou to venkovské osady nebo příměstská ghetta, se mění vlivem sociálního státu v kulturu závislosti, která se typově v nejzdevastovanějších lokalitách blíží *kultuře chudoby*, popsané v díle amerického kulturního antropologa Oscara Lewise.

**Evropské státy s nejpočetnějším zastoupením romských etnik**, tedy Rumunsko, Bulharsko, Srbsko a Makedonie, proklamují za prioritu své současné zahraniční politiky vstup do unie. Po jejich případném vstupu lze očekávat zvýšený tlak na celoevropské řešení problematiky romské sociální inkluze (integrace) a požadavek většího důrazu na **podporu rozvoje romské identity jakožto svébytné evropské menšiny**. Lze jen obtížně predikovat, jak se s tímto požadavkem unie, která by případným dalším rozšířením na východ ztrácela vnitřní kohezi, bude vyrovnávat. Požadavek po zvláštním, celounijním opatření či statutu by byl jistě vznesen i pro konfesijně-etnickou menšinu muslimskou, jak již naznačuje recentní studie Institutu otevřené společnosti (OSI), která postavení obou menšin srovnává.<sup>3</sup>

**Současné trendy ve vnímání romských etnik** se nedají odloučit od probíhající diskuze o roli konceptů multikulturalismu (či interkulturalismu) v sjednocující se Evropě. Náplň těchto diskuzí však nutně překračuje meze tohoto příspěvku. Heslovité užívání pojmu multikulturalismus se stalo zaklínadlem či sloganem probíhajících diskuzí o postavení menšin v unijních státech, zvláště pak při procesu přijímání nynějších nových patnácti států. Pojmová nejasnost výše zmíněných konceptů nutí k alespoň rámcovému vymezení vnímání romských etnik v probíhajících diskurzích:

- Diskurz o romském národu – vychází z tendence vnímat lidské skupiny kolem nás stejně, jako vnímáme samy sebe, respektive lidskou skupinu, ke které přináležíme, nebo jsme přiřazováni. Vzhledem k tomu, že naprostá většina badatelů, politiků, úředníků či lidskoprávních aktivistů zabývajících se romskou problematikou sami Romové nejsou a přísluší

<sup>2</sup> „Romipen“ – soubor hodnot a kódů jednání tradičního romského společenství.

<sup>3</sup> In: Monitoring the EU Accession Process: Minority Protection, Volume II, Case Studies in Selected Member States (France, Germany, Italy, Spain, United Kingdom); OSI, Budapešť, 2002.

k některému z etablovaných evropských národů (disponujících v různé míře tzv. „vysokou kulturou“), převládá u nich touha vidět Romy jako národ, který musí jaksí zákonitě projít „národovotným“ vývojem, kterému **jest noblesním** napomoci. Za Romy jsou pak považováni všichni, kteří mají nějaké společné antropologické rysy, za které je většinou přimárně považována tmavší pigmentace kůže. Takovýto přístup lze považovat za rasismus naruby a reflektuje spíše neexistenci multirasové společnosti, zvláště ve východních státech unie.

- Diskurz o romské kultuře – váže se přímo k diskurzu předcházejícímu, pokud pokládáme za přirozené, že Romové jsou jednotný národ (jsou přece všichni černí), pak musí mít i jednotnou kulturu, která je zprostředkována jednotným jazykem, tradicemi, dějinami, apod. Pokud se jazyka, tradic, dějin, apod. nedostává, je to jen díky staletím pronásledování a útlaku. Na romská etnika je tu nasouván chomout jednotné kolektivity, kterou nikdy nezažívala, neboť společné dějiny z mnoha příčin nevytvářela. Romské etnické skupiny nikdy nevytvářely „kulturu vysokou“, která vyžaduje kontinuální vnímání a vytváření svých dějin, v které jejich příslušníci přesahují svou smrtelnost v identifikování se s ději minulých generací a v reflexi těchto dějů. Jednotná kultura jako systém hodnot a vztahů nemůže být vytvářena vysoce heterogenním společenstvím romských etnických skupin, kde každý jednotlivec má a zná nejbližší či vzdálenější historii svého rodu (velkorodiny), nikoliv národa (tj. všech Romů, jejichž jazyk se dá přiřadit k společnému indickému kořenu). Pod pojmem kultura je však v dnešní Evropě rozuměn často spíše folklórní či umělecký projev. Je otázkou, do jaké míry je úspěšně proveditelný pokus o vykonstruování celoevropské romské vysoké kultury (tj. dějin), se kterou by se identifikovaly další generace.

### **Romské elity jako aktéři vytváření postavení Romů v Evropě**

*„Rozvíjející se agenda cikánského aktivismu není ničím méně než zrušením národního státu“<sup>4</sup>*

Nicolai Gheorghe a Thomas Acton

*„Zatím Evropská komise usiluje a vypadá to že bude opět usilovat o velmi rozvojový přístup k Romům. Tudiž musíme v Radě Evropy posílit přístup*

<sup>4</sup> „The unfolding agenda of Gypsy activism may be nothing less than the abolition of the nation-state“ str. 69; In: Between the past and future, Citizens of the world and nowhere, Nicolae Gheorghe and Thomas Acton, edited by Will Guy, University of Hertfordshire Press, 2001, str. 56.

*Evropské komise proti rasismu a intoleranci ECRF<sup>5</sup> a Rámcové úmluvy a vybalancovat tento trend. Rolí OBSE je posílení boje proti rasismu ve státní administrativě.“<sup>6</sup>*

Nicolai Gheorghe

*„Zmenšující se role státu a nástup supra-nacionálních struktur, v první řadě Evropské unie, ruší bariéry mezi jednotlivými národními státy a dává šanci vytvoření netradičních forem národní existence reprezentovaných například hlou a teritoriálního národa“.<sup>7</sup>*

Ivan Veselý

Výsostně důležité se jeví k jakému důrazu se přikloní reálně se formulují romské aktivistické hnutí, ať již je jeho formování výsledkem jakýchkoliv (třebas i uměle vytvořených) procesů; zda budou upřednostňovat téma rasismu, diskriminace a reprezentace, anebo rozvojové programy k zamezení ghettoizace romských lokalit. Téma reprezentace, respektive zaručení participace na etnickém principu, je však natolik lákavé, že zřejmě převládá. Recentní debata organizovaná americkým Projektem pro etnické vztahy (PER) v polském Jadwisinu v dubnu 2003 poukázala na vysokou míru fragmentace názorů: „Za hlavní téma setkání v Jadwisinu zvolili organizátoři otázku sebeurčení. Věřili, že prostor k výměně názorů romské reprezentaci pomůže uvědomit si právní rámec sebeurčení a do budoucna rozlišovat mezi reálnými a nereálnými požadavky. Mezi romskými vůdci se o něčem takovém dosud nediskutovalo a neexistovaly ani žádné snahy usilující o revizi prohlášení Romů k vlastnímu sebeurčení. Některé návrhy nebo myšlenky nabývaly podoby snadno přijatelných sloganů, ale Romové ani jejich sympatizanti neprojevali příliš znalosti o jejich přesném obsahu.“<sup>8</sup> Záznam ze zasedání, na kterém byla přítomna velká část mezinárodní romské elity, zřetelně poukazuje k nesamozřejmosti panevropského procesu, který je dirigován se-

<sup>5</sup> European Commission against Racism and Intolerance.

<sup>6</sup> „So far, the EC has been pursuing and looks like it will again pursue a very developmental approach to Roma. That is why in the CoE we have to reinforce the ECRI approach and Framework Convention approach to balance this trend out. The OSCE role is to strengthen the combat against racism in the state administration (Gheorghe 2003: INT) Eva Sobotka, Mobilising International Norms: Issue Actors, Roma and the State, PhD Dissertation, Lancaster University, 2003 (překlad výňatku: R. Křištof), str. 91.

<sup>7</sup> „The diminishing role of the state and the emergence of supra-national structures, first of all the European Union, tears down barriers amongst particular nation states and give chance for creation of non-traditional forms of national existence represented by instance by the idea of atteritorial nation“. Ivan Veselý, příspěvek k semináři v Jadwisinu, 2003.

<sup>8</sup> Romové a otázka sebeurčení: zdání a skutečnost, Jadwisin, 15.–16. duben 2002, Project on ethnic relations (PER), překlad: Jakub Krčík, str. 11.

shora snahami transnacionálních organizací a aktivistických skupin. V případě představitelů Evropského centra pro práva Romů (ERRC) jde o snahu naroubovat zkušenosti z boje za občanská práva amerických černochů (*american civil rights movement*) na podmínky romské situace v Evropě a součástí nabídky je taktéž zkušenost židovské diaspory při vzniku nadnárodního hnutí: „(...) *Není to jen organizační metoda sionismu, která má potenciál využití v romském hnutí – podstatné výzvy sionismu, jako například prolomení prvotní loajality Židů vůči národním státům jiných národů a vznik židovských patriotů a židovské politické scény, jsou téměř totožné s výzvami, kterým dnes čelí romští aktivisté.*” (Claud Cahn)<sup>9</sup>

Jistá míra hledání se odráží zvláště v aktivitách Mezinárodní romské unie (IRU), která již od svého vzniku koketovala s postavením Romů jako indické menšiny. „*Malá skupina v čele s prezidentem IRU podnikla v roce 2001 návštěvu Indie. Romům byla během návštěvy nabídnuta možnost získat oficiální postavení indické menšiny. Mohli získat status, který mají všechny indické menšiny v zahraničí, a to včetně pasů. Pro některé členy delegace to tehdy znamenalo splnění celoživotního snu. Prezident IRU nicméně nabídku odmítl s argumentem, že malé skupině romských zástupců nepřísluší učinit okamžitě rozhodnutí bez konzultace s romskými komunitami, organizacemi a Parlamentem IRU. Navíc se objevila obava, že by něco takového mohlo vést gádže k energickému vyhoštění Romů nebo alespoň k výzvám, aby opustili jednotlivé země a vrátili se do Indie. Mimo to by Romové se statusem indické menšiny jen těžko prosazovali požadavek, aby byli uznáni za svébytný národ. Možnost získat postavení indické menšiny je mezi některými lidry stále zvažovaná. Například jednotlivci z Kosova, kteří žijí v Jugoslávii, dodnes vystupují v zájmu uznání Romů za indickou diasporu.*”<sup>10</sup> Indická peripetie naznačuje, že v případě romských předáků nejde o teoretizování, nýbrž o hledání modelu spolupráce s autoritou, jejíž mocenské možnosti by mohly zaštitit jejich postavení a vyjednávací pozici vůči lokální moci, obdařit je novými právy. Ne nadarmo autor návrhu romské aterritoriality, italský politik a současně komisař IRU pro zahraničí Paolo Pietrosanti, našel inspiraci pro svou ideu v suverénním řádu maltézských rytířů, kteří bytí pozbyli vlády nad svým ostrovem, požívají diplomatických uznání od jiných států. V důsledku jde o hledání partnera, který umožní uznání a reprezentaci. Miliardová Indická republika je sice potenciálně silným aktérem mezinárodní politiky, avšak vize indických pasů nebyla seznána dostatečně užitelná. Snaha o zvláštní evropský statut je zjevně lákavější. Jak uvedl Nicolai Gheorghe: „*Myšlenku*

<sup>9</sup> Tamtéž, str. 27.

<sup>10</sup> Tamtéž, str. 15.

*teritoriálního národa ve skutečnosti prosazují romští představitelé proto, aby svému národu zajistili extrateritoriální (nadnárodní) práva.*”<sup>11</sup>

## 2. Mezinárodní instituce a romská tematika<sup>12</sup>

(Obsahem této kapitoly je náčrt zhodnocení recentních snah o integraci Romů ze strany evropských států, mezinárodních a romských (či pro-romských) organizací. Integraci zde rozumím postupy, jejichž cílem má být začlenění Romů do společnosti. Nehodlám hodnotit, do jaké míry je touto integrací (integracemi) v důsledku myšlena asimilace nebo nako-lik je pojem integrace s asimilací synonymní.<sup>13</sup> Sledovaným obdobím je zejména poslední dekáda, tj. od prvního komplexního dokumentu Rady Evropy z roku 1993.<sup>14</sup>

Relevantními aktéry integračního procesu Romů jsou jednak státy samotné, mezinárodní, či přesněji mezivládní organizace jako je Rada Evropy a Organizace pro bezpečnost a spolupráci v Evropě (OBSE) a supra-národní Evropská unie, potažmo Evropská komise, jakožto aktér vzhledem k faktu rozšíření finálně zásadní. Do procesu však často vstupují další tělesa, jako je Organizace spojených národů (OSN) a její agencie (zvláště UNHCR, UNESCO, UNICEF, UNDP), Mezinárodní organizace pro migraci (IOM), Světová banka, Rozvojová banka Rady Evropy a v neposlední řadě množství nevládních organizací působících mezinárodně, ať již jde přímo o výtvar privátní filantropie, jako je Institut otevřené společnosti (OSI) mezinárodního financiera Georga Sorose a z něj se odvíjející agencie jako je Evropské centrum pro práva Romů (ERRC) a další. Na mezinárodním poli působí fakticky dvě romské organizace, Mezinárodní romská unie (IRU) a Romský národní kongres (RNC).

Dalším relevantním aktérem je mechanismus monitoringu Rámcové úmluvy o ochraně národnostních menšin Rady Evropy (dále jen Rámcové úmluvy).<sup>15</sup> Možnost garance kolektivních (tj. v tomto případě menši-

<sup>11</sup> Tamtéž, str. 16.

<sup>12</sup> Téma kapitoly již autor zpracoval v příspěvku do projektu Analýza sociálně ekonomické situace romské populace v České republice s návrhy na opatření, č. HS91/02, MPSV, Socioklub (2003): „Romové, Evropa a její instituce” a ve výzkumném projektu RB 11/17/03 Ministerstva zahraničních věcí ČR “Finská iniciativa” návrh na ustavení Evropského romského fóra (ERF). Části příspěvků jsou do kapitoly zpracovány.

<sup>13</sup> Synonymizace pojmů integrace a asimilace se např. vyskytuje v dokumentech UNHCR.

<sup>14</sup> Doporučení Parlamentního shromáždění Rady Evropy č. 1203 z r. 1993, zpracované Josephine Verspaget pověřenou Výborem pro kulturu a vzdělávání.

<sup>15</sup> Česká republika Rámcovou úmluvu ratifikovala 18. prosince 1997 a ta vstoupila v platnost 9. listopadu 2000.

nových) práv<sup>16</sup> má při aplikaci na romské skupiny v signatářských státech Rámcové úmluvy, respektive ve státech, kde vstoupila ratifikací v platnost, vážné diskrepance. Rámcovou úmluvou garantovaná kulturní a jazyková práva jsou pro varietu rodových kultur a jazykových kultur Romů stěží uplatnitelná.<sup>17</sup> Romský tisk vychází z 90% v majoritním jazyce, jinak by byl cílové skupině nesrozumitelný, stejně tak je majoritní jazyk užíván při výuce předmětů v romských školách, neboť (i kodifikovaná) romština není pro výuku většiny předmětů použitelná. Z pohledu budování romského národa je však nejzávažnější stipulace práva spoluúčasti při rozhodování o záležitostech týkajících se života menšiny. Na jeho základě vznikají participativní modely poradních orgánů vlád či regionů, které jsou nevyhnutelně quasi-expertně/represenzativní. V případě Romů je účast, tedy jmenování do takovýchto orgánů, věcí prestiže (osobní a rodové). Odmítnutí jmenovat zástupce určité významné *velkorodiny (patrimoniální fajty)* je bráno od státních (či samosprávných) institucí jako urážka a nepochopení. Expertní znalostí jmenovaných poradců je totiž v první řadě jejich etnický původ, respektive antropologický typ. Vzhledem ke kastovnícké povaze romských skupin je pak přání „mějte se rádi a spolupracujte“ ze strany organizátorů (tj. státních či municipálních úředníků) takovýchto participačních sesí často groteskní. Romové však berou účast (či neúčast) v participačních orgánech velmi vážně. Budto považují činnost a programy participačních orgánů za asimilační a hodné opovržení a usilují o jejich zrušení, nebo, v případě že jsou jejich členy či jsou zastoupeni v jejich sekretariátech a dokážou manipulovat těmito tělesy, za prostředek k uskutečňování nacionalizujících vizí.<sup>18</sup>

Doporučení Poradního výboru pro plnění Rámcové úmluvy Rady Evropy k situaci Romů vzhledem k článku 4. a 6. však nijak nereflakuje reálnou situaci romských skupin: „Romové jsou menšinou, která by měla být uznána na národní a mezinárodní úrovni, ale zároveň vyjadřujeme znepokojení ohledně diskriminace, které jsou Romové vystaveni v různých člen-

<sup>16</sup> Rámcová úmluva přímo kolektivní práva nezaručuje. Vysvětlující zpráva (Explanatory Report) uvádí, že kolektivní práva nejsou předpokládána (envisaged), ochrana národnostních menšin může být dosažena ochranou práv jednotlivce, který je členem menšiny. Rámcová úmluva však neponuje zavedení kolektivních práv. See in: In: Roma and the Council of Europe's Framework Convention for the Protection of national minorities, str. 16.7, Romani Criss, ISBN 973-99773-4-0 (2002).

<sup>17</sup> Tamtéž: kolektivní rozměr je zohledněn v článku 10, 11 a 14 a váže se k jazykovým právům v oblastech obývaných osobami příslušejícími k národnostní menšině.

<sup>18</sup> Na základě průzkumu periodik národnostního tisku v ČR a SR z let 1997–2003, zápisů ze zasedání Rady vlády ČR pro záležitosti romské komunity a Rady vlády pro národnostní menšiny z let 1998–2003.

ských státech Rady Evropy.<sup>19</sup> Diskriminaci a exkluzi jsou romské skupiny nepochybně vystaveny po celé Evropě. Ačkoliv exkluze jistě podporuje skupinovou výlučnost diskriminovaných a nesporně může přispívat k etnogenezi skupiny, neshledávám důvody, jak k zabránění exkluze a diskriminace může přispívat uznání Romů jako menšiny na národní a mezinárodní úrovni. Řešením exkluze mohou být integrační praktiky, individuálními diskriminačními případy by se měl efektivně zabývat soudní systém. Silná heterogenní povaha romských skupin, úspěšné ekonomické začlenění některých a hluboký sociální propad jiných odporuje celostním pojetím, která vyplývají z Rámcové úmluvy. Je ostatně signifikantní, že Rámcová úmluva národnostní menšinu nedefinuje;<sup>20</sup> definice národnostních menšin (pokud vůbec existují) jsou v členských státech Rady Evropy natolik rozdílné, že by pokus o její celoevropské definování zhatil samotný proces vytváření Rámcové úmluvy, otevřená k podpisu v r. 1995 a vešle v platnost v r. 1998.<sup>21</sup>

Protože koncept Romů jako evropské menšiny je jádrem (finských) snah po ustavení jejich evropské reprezentace („fóra“), je záhodno zpřehlednit pozici členských států Rady Evropy k Rámcové úmluvě s ohledem na romskou menšinu: v daném kontextu není překvapivým shledat, že Finsko jako jediný stát informuje ve zprávě o plnění Rámcové úmluvy o (explicitně) kolektivních právech určených romské menšině.<sup>22</sup> Jen některé státy, jako Maďarsko, Česká republika, Slovensko, Moldávie, Švédsko aj. uznávají romskou národnostní menšinu. Ve Velké Británii není pojem národnostní menšina právně definován, užívá se však ustanovení tzv. Zákona o rasách (Race relation act) z r. 1976: „... skupina osob definovaná barvou, rasou, národností (včetně občanství) nebo etnickým nebo národnostním původem ... Cikáni a Travellers v Severním Irsku jsou tímto zákonem rovněž považováni za rasovou skupinu.“<sup>23</sup> Maďarsko informovalo o „praktickém

<sup>19</sup> In: Roma and the Council of Europe's Framework Convention for the Protection of national minorities, str. 6, Romani Criss, ISBN 973-99773-4-0 (2002).

<sup>20</sup> Rada Evropy, the FCNM Explanatory Report.

<sup>21</sup> V květnu 1992 byl Řídícímu výboru pro lidská práva (CDDH) Rady Evropy zadán úkol vypracovat specifické právní standardy k ochraně národnostních menšin. K tomuto vytvořil CDDH výbor expertů (DH-MIN), který měl při vytváření návrhu norem mít na paměti komplementaritu práce Rady Evropy a tehdejší Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě (CSCE, dnes OSCE, v češtině užívaná zkratka OBSE); 8. září 1993 byl předložen Výboru ministrů návrh různých právních úprav: CDDH potvrdil nedosažení konsensu na výkladu pojmu „národnostní menšina“.

<sup>22</sup> In: Roma and the Council of Europe's Framework Convention for the Protection of national minorities, str. 25, Romani Criss, ISBN 973-99773-4-0 (2002).

<sup>23</sup> Rada Evropy, CoE Doc ACFC/SROV. (99) 13, str. 2, 1999: „... a group of persons defined by colour, race, nationality (including citizenship) or ethnic or national origin. ... Gypsies and Travellers in Northern Ireland are also considered a racial group under the Act“.



přijetí Capotortiho definice<sup>24</sup> národnostních a etnických menšin. Pod  
jsou za národnostní a etnické menšiny považovány všechny skupiny  
které žijí v Maďarsku alespoň sto let; reprezentují početnou menšinu v  
pulaci země; jejich členové jsou maďarští občané; liší se od zbytku oby  
telstva jazykem, kulturou a tradicemi; vědomě prokazují sounáležitost  
lenou k zachování výše uvedeného a k ochraně svého historického dě  
tví".<sup>25</sup> Rakousko, Estonsko a Švýcarsko uvádějí v deklaraci o přístupu  
k Rámcové úmluvě definici národnostních menšin odvislou od občanství  
(podmínka občanství při posuzování příslušnosti k národnostní menšině  
je rovněž praktikována v ČR), což není stipulováno v Rámcové úmluvě  
motné nebo v její Vysvětlující zprávě. Dánsko jako národnostní menšinu  
uznává pouze Němce ve Šlesvicku-Holštýnsku a Romy nezmiňuje. Kypr  
uznává pouze koncept náboženských menšin.

Dalším tělesem relevantním pro postavení menšin je Evropská le  
mise proti rasismu a intoleranci (ECRI), která ve svých kontrolních m  
chanismech generuje zprávy o přistoupivších státech, kde se pojednáv  
o Romech jako o: tradiční menšině (Finsko); jedné z několika menšin (Itálie  
a Rakousko), jedné z národnostních menšin (Ukrajina, Polsko a Sloven  
sko); nebo „romské menšinové komunitě“ (druhá zpráva o Slovensku)  
menšině (Česká republika); znevýhodněné menšinové skupině (Rumun  
sko); ohrožené skupině (Portugalsko a Bulharsko); jak menšině tak i ko  
munitě (Albánie); Romech/Cikánech (Chorvatsko, Moldavsko a Norsko)  
romské/cikánské komunitě (Chorvatsko); komunitě Jenish (Švýcarsko)  
a populaci (Francie).<sup>26</sup>

S rozpadem sovětského bloku a s počátkem snah bývalých komunle  
tických zemí získat členství v evropských institucích získala romská pro  
blematika novou dimenzi a promenšinová lobby v západní Evropě novou  
potenci k prosazování svých vizí. Romové ve státech středovýchodní Ev  
ropy se počátkem devadesátých let stali nesporně nejviditelnější skupinou,  
na které byly zjevné důsledky přechodu těchto zemí z řízených ekonomik

<sup>24</sup> F. Capotorti: Etudes des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses. Nations Unies, New York, 1991.

<sup>25</sup> Rada Evropy, CoE Doc Hungarian initial report, Article 3-1999: „... Practically adopted so-called Capotorti definition for the definition of national and ethnic minorities. According to this, national and ethnic minorities are all groups of people that have lived in Hungary for at least a century; they represent a numerical minority in the country's population by their own language, cultures, and traditions; they demonstrate a consciousness of an affinity that is aimed at preserving all of these and expressing and protecting the interest of their historical communities.”

<sup>26</sup> Tamtéž, seznam hodnocení ECRI, str. 27.

b volnému trhu. Situace byla ještě umocněna rozpadem Jugoslávie a ob  
fandou válkou mezi jejími nástupnickými státy a etniky. Migrace Romů  
z východu Evropy do západních zemí a jejich žádosti o azyl vytvořily  
politikum, které vyneslo projednávání romské problematiky na úroveň  
mezivládních jednání.<sup>27</sup> Zájem východních států o členství v Radě Ev  
ropy přinesl příležitost pro aparát této mezivládní organizace zaujmout  
rolu mentorů. Expertízy Rady Evropy však od počátku trpěly vnitřním roz  
porem: zkušenosti jejich expertů byly omezeny na znalost prostředí ko  
čovných nebo polokočovných cikánských (a často i necikánských) spo  
lečenství evropského západu, ztotožnění romské identity s nomadismem  
a neznalostí realit a vývoje snah o integraci Romů v zemích východních.  
Cigán, ať keď necestuje, zostáva kočovníkom. Preto treba skôr hovoriť  
o Cigánoch a kočovníkoch, ktorí sa usadili, ako o usadených Cigánoch  
a kočovníkoch, pretože usadenie je pre nich iba provizórna situácia, ktorá  
lepšie zodpovedá prvému výrazu. Sú to ľudia, pre ktorých pohyb zostáva  
základom života. Kočovníctvo je viac filozofia ako konanie.<sup>28</sup> Takto před  
ním západním expertem<sup>29</sup> formulované východisko, které je v různých po  
dobách skryto v postojích promenšinové lobby, nutně ústilo v kontradikci  
s realitou početných romských společenství na východě kontinentu. Pa  
radoxně takovéto stanovisko naopak posiluje zažitě předsudečné posto  
je velké části majorit, kdy obtíže při spoluzití s Romy jsou přičítány jejich  
„kočovnické“ přirozenosti, dle předsudku snad až geneticky podmíněné.  
Vita v dědičnou kočovnickou mentalitu Romů a snaha o zachování kočov  
nických společenství v západní Evropě vede ve svých důsledcích k udržo  
vání příslušníků takovýchto společenství na okraji společnosti.<sup>30</sup> Na mezi  
narodním poli pak k trapným situacím, kdy je doporučováno v zemích se  
sedenterizovanou romskou populací vyhrazovat parkoviště pro nomádké  
karavany apod. Důraz na udržování kultury tradiční společnosti u Romů  
(ať již kočovných nebo usedlých) je ve svých důsledcích kontraproduktivní  
pro rozvoj individua, pro emancipaci žen a pro celou (evropskou) společ  
nost. Zabráňuje přístupu k užívání práv garantovaných ústavami a zákony  
evropských zemí, jako je právo na vzdělání (umožňující přístup k informa  
ci) a právo svobodně rozhodovat o své národnosti.

Jednání mezi Německem a Rumunskem o následné repatriaci Romů, etc. (1991/2).

<sup>27</sup> Jean Pierre Liégeois: Rómovia, cigáni, kočovníci; str. 73; Copyright Rada Evropy 1995, druhé revidované vydání (první 1985). Informačné stredisko o Rade Európy, Bratislava, 1997.

<sup>28</sup> Jean-Pierre Liégeois přednáší na Univerzitě René Descarta v Paříži, je vedoucím Centra pro výzkum cikánské problematiky. Od začátku osmdesátých let úzce spolupracuje s Radou Evropy a Evropskou komisí.

<sup>29</sup> Viz úlevy ve školní docházce kočovnických dětí ve Velké Británii, etc.

Mnohá doporučení Rady Evropy a Evropské komise pak vedou k tificiálním počinům vlád tzv. kandidátských zemí, ústí v budování sybolistních struktur, respektive k implementaci často nepraktických (a proveditelných) programů a konceptů, které mají vést k posílení romského společenství ("empowerment"), v důsledku však způsobují jejich oslabení a zhoršení šancí na integraci s majoritou. Část romské elity je tak ponoukána k přebírání vzorců chování národněobrozeneckých elit středověké Evropy 19. a 20. století a formuluje nacionální program, podporovaný romantickými vizemi expertů na udržování kočovného života. Poptávají vždy akumuluje nabídku. Hledají-li se romští vůdcové (tzv. lídři), bude vytvoření a dodání.

Zatímco do ghett zatlačená romská společenství tradiční kultury pomalu získávají spíše rysy kultury chudoby, experti a expertízy evropských institucí chtějí jejím rozvojem (či spíše zachováním) zajistit sociální vzestup Romů. Důraz na participaci Romů v rozhodovacím procesu vede k jejich těžko vyhnutelné korupci, protože je příkazem tradiční společnosti být především loajální ke svému rodu a rodině, nikoliv k imaginární národnostní menšině či národu. Do stadia vzniku veřejného zájmu se tradiční romská společnost, kterou chtějí experti ve svých doporučeních zachovat, nemohla dopracovat. Výběrová řízení na „romské projekty“ za „proaktivní participace“ Romů samotných se pak nutně stávají fraškou dohod mezi účastníky. Tak mýtus participace pohřbívá často dobře míněné záměry. Veřejná kontrola nad využitím takovýchto finančních prostředků, zvláště pak nad efektivitou a smysluplností a důsledcích jejich využití, je minimální. Financuje se tak výroba časopisů<sup>31</sup> a brožur, které jsou čteny pouze svými výrobci, z peněz evropských poplatníků jsou uskutečňovány programy, po jejichž realizaci není ani stopy.<sup>32</sup> Uvolněnými dotacemi tak vznikl „romský průmysl“, jak jej nazval předseda Romského národního kongresu Rudko Kawczynski, který je ovšem sám jeho součástí. Při kritice „romského průmyslu“<sup>33</sup> samotnými představiteli romských elit je ovšem zřejmé, že za jeho hlavní vadu na kráse pokládají účast majorit při distribuci na romskou

<sup>31</sup> Tituly tzv. romského národnostního tisku v ČR, psané z 95% v češtině, bez kontroly distribuce, s aktivistickým čtenářstvem z velké části složeným z příslušníků majority (stejně tak i redakce periodik).

<sup>32</sup> Viz program PHARE 97, vznik informačního centra v Rokycanech.

<sup>33</sup> „The generous influx of money into the region through the auspices of the Western private foundations has led to an adjoining phenomenon, that many Romani intellectuals cynically refer to as „ethno-business“ or „Gypsy industry“. In: *Between the past and future, In the name of the Roma*, Nidhi Trehan, edited by Will Guy, University of Hertfordshire Pttress, 2001, str. 139.

integraci uvolňovaných prostředků nebo dokonce že příslušníci etnických majorit jsou mezi jejich recipienty. Tito „gádžové“, tedy rituálně nečistí sedláci, kteří se tak dokonce sami sebemrškačsky nazývají, jsou nutnými a neovídanými partnery. Jsou však tyto prostředky na integraci nebo spíše na polivo pro národovecké běsnění? Není logické, že recipienti prostředků pro integrační programy je užívají pro vlastní vzestup ze zbedačelého prostředí a nárokují si hlavně potvrzení uznání své odlišnosti, kteréžto uznání jim přinese fondy na její rozvíjení? Tento začarovaný kruh potvrzování odlišnosti vyúsťuje nakonec v nárok na administraci veškerých prostředků plymoucích do romských lokalit, ať již jsou to dávky sociálního zabezpečení, a to v případech lichvářských klanů, nebo integračních projektů, a to v případech etnobusinessu.

Doporučení a programy hlavních mezinárodních organizací činných na poli romské integrace neidentifikují příčiny sociálního propadu Romů v středovýchodní Evropě, nebo je identifikují mylně. Jejich doporučení a praktická činnost usilují o zvyšování romské spoluúčasti na rozhodovacím procesu a k vytváření romské reprezentace, finálně na evropské úrovni. Nadějný se zdá být důraz na sociální inkluzi marginalizovaných skupin, zjevný z recentních dokumentů Evropské unie.

Rada Evropy a její sekretariáty jsou bezesporu jedním z hlavních profluentů romantického pojetí Romů a kultu menšin. Oč se rozšiřováním Evropské unie snižuje její význam a přijetím v Čechensku válčícího Ruska za členský stát též morální kredit, o to usilovněji je favorizována vize Evropy etnik, jakési melanže zájmových skupin, regionů a všemožných menšin (etnických, jazykových a konfesijně-jazykových) před Evropou jakožto umí států. Byť je Štrasburk na území Francouzské republiky, země striktně spojené s prosazováním občanského principu, rezonují zdi Paláce Evropy květnatými projevy jeho odpůrců. Zpráva „O cikánech v Evropě“, objednaná výborem pro kulturu a vzdělávání u nizozemské levicové poslané Josephine Verspaget, vedla po svém přijetí v lednu 1993 k usnesení Parlamentního shromáždění Rady Evropy, které prohlásilo Romy/Cikány za „skutečnou evropskou menšinu“ (*a true European minority*). Netuším, proč si Evropa uzurpuje Romy za svou skutečnou menšinu, když velká část z nich nežije v Evropě, nýbrž na všech kontinentech. Pro nejpočetnější skupinu je „druhou kolébkou“ balkánský poloostrov, jehož evropskost se začala projevovat v 19. století, kdy národy Osmanské říše inspirovány evropským nacionalismem s gusem napodobovaly jeho přivlastnění si státu. O skutečné evropskosti svého menšinového postavení většina Romů skutečně nic netuší. V roce 1995 vypracovala Verspaget zprávu pro

Výbor Rady Evropy pro migraci (CDMG), která je plná naprosto nových a sebevědomě prezentovaných, leč ničím nepodložených tvrzení. Martin Kovats uvádí: „Zpráva tvrdí, že lid známý jako Cikáni ... přišel dlouhým pochodem ze severní Indie před sedmi stoletími ... Jazykem je romština (1995:1) což má víc co do činění s touhou homogenizovat Romy/Cikány než s jakýmkoliv seriózním bádáním. Přestože ličba historie Cikánů je historií diskriminace, exkluze a perzekuce (1995:1), zpráva poté uvede, že hlavním důvodem (vysoké romské nezaměstnanosti) jsou důsledky změn ... v posledních padesáti letech, které přinutily Romy opustit tradiční typy subsistence, a že až do konce druhé světové války Cikáni plnili specifickou funkci v rurálním světě, kde zastávali řadu tradičních řemesel ... která byla všechna kompatibilní s jejich nomádkým stylem života (1995:4). Zpráva tvrdí, že rozdíl mezi Romy/Cikány východní a západní Evropy jsou kvůli komunismu (1995:2) a specificky kvůli politice vůči Romům v oné periodě.“<sup>34</sup> Na diletantismu zprávy samé by nebylo nic až tak špatného, kdyby nevedla k chybné identifikaci příčin a důsledků zoufalé situace Romů.

V doktorské práci zaměřené na využívání (mobilizaci) mezinárodních norem při formování *romské politiky (Roma policy)*<sup>35</sup> Eva Sobotka shrnuje: „Rada Evropy a Organizace pro bezpečnost a spolupráci v Evropě jsou mezivládními organizacemi ovlivňujícími proces formování *romské politiky (Roma policy)*, operují v symbolické, bezzubé rovině, avšak zdá se, že plní deklarované poslání rozšiřovat společenství států, které sdílejí stejné hodnoty a ideje lidských práv. Evropská unie, vybavená mocným nástrojem kodaňských kritérií, vyžadujících stabilitu menšinových a lidských práv, právní stát a instituce garantující demokracii v kandidátských státech, měla signifikantní vliv na změnu *romských politik*.“<sup>36</sup> Členské státy Evropské unie, které přijaly v Kodani v roce 1993 kritéria vstupu pro kandidátské země, by však samy, zvláště v oblasti práv menšinových, při aplikaci kritérií neobstály. Některé klíčové země Evropské unie koncept menšinových práv, respektive národnostních menšin, vů-

<sup>34</sup> „The report asserts ... In: Between the past and future, Martin Kovats, The emergence of European Roma Policy, edited by Will Guy, University of Hertfordshire Press, 2001, p. 100.

<sup>35</sup> Termín *romská politika (Roma policy)* užívaný Evou Sobotkou uvádím vždy kurzívou jakožto její terminus technicus (termín *policy* je obtížně přeložitelný do češtiny a zdálo by se někdy vhodné uvádět spíše *pro-romská politika*, atd.), pracovní překlad výňatku: R. Krištof.

<sup>36</sup> Eva Sobotka, Mobilising International Norms: Issue Actors, Roma and the State, PhD Dissertation, Lancaster University, 2003 (překlad výňatku: R. Krištof).

leč ve svých ústavních normách nemají a neuznávají a jsou důslednými zastánci občanského principu. Zjevné pokrytectví této mentorské pozice pak částečně zakalilo atmosféru přístupových jednání a jejich mediální odrazy. Požadavek týkající se explicitně ochrany menšin reflektoval převládající přesvědčení v zemích Evropské unie, že oblast kandidátských států je oblastí ekonomické a společenské nestability, vyúsťující při vstupu do unie v tlak menšin. Viditelným tématem jednání o splnění kritéria ochrany menšin se však téměř exkluzivně stali Romové a jejich situace.

Eva Sobotka dále uvádí: „Romská tematika byla formulována v rámci síti (network), což je blízké ideji podnikání. Síťování (network logic), původně vyvíjená ze snah několika filantropických organizací (tj. German Marshall Fund, Carnegie Foundation, Soros Foundation) ovlivnit společensko-politické dění v postkomunistických společnostech středovýchodní Evropy, vytvořilo lidskoprávní organizace a organizace zastánců romských práv v tomto regionu. Během devadesátých let byla síťová produkce formulací (network logic of formulating concerns) nad situací Romů posílena nadnárodním propojením právně zaměřených organizací (advocacy organisations) a užívajících mechanismů mezinárodních smluv OSN a Rady Evropy k otevření tematiky porušování lidských práv a formování politiky vůči Romům. Následně síťování (network logic) smazalo do velké míry rozdíl mezi nevládní a vládní sférou a významně přispělo nejen k budování transnacionálního společenského prostoru, ve kterém jsou pravidelně diskutována romská témata, ale též vneslo nové aktéry do politické debaty. V neposlední řadě pak síťování posílilo (empowered) Romy v středovýchodním regionu Evropy, takže analytici věnovali zvýšenou pozornost studiu vzrůstajícího „romského hnutí“.<sup>37</sup> Samotná obtížnost převedení jazyka diskurzu romských témat obvyklého v mezinárodních kruzích (viz *Internationals*) však vypovídá spíše o propastnosti mezi lokálním diskurzem romské tematiky a jeho mezinárodní podobou. Zdá se však, že pokud se dá mluvit o posílení (empowerment) Romů, pak se toto posílení vztahuje pouze k posílení pozice romských aktivistů začleněných do sítě a nekoreluje s deklarovaným postavením Romů jako etnicko-sociálních skupin.

**Působení Transnacionální radikální strany** v romských tématech se netýká přímo finské iniciativy a ustavování ERF, avšak je významnou součástí vytváření mezinárodní romské „politiky“ a přímý vliv jejich

<sup>37</sup> Eva Sobotka, Mobilising International Norms: Issue Actors, Roma and the State, PhD Dissertation, Lancaster University, 2003 (překlad výňatku: R. Krištof), str. 4.

exponentů na IRU, ke které je Ministerstvo zahraničních věcí ČR vázáno Memorandem o spolupráci,<sup>38</sup> nelze pominout. Komisař pro zahraniční styky IRU a aktivista Transnacionální radikální strany, italský politik Paolo Pietrosanti, je osnovatelem ideje a teritoriálního romského národa, která se stala nosným konceptem IRU, vyjádřeným v Deklaraci národa v jejím pražském kongresu v květnu 2000. Pietrosanti se k „Finské iniciativě“ vyjadřuje kriticky, proces ustavování Evropského romského fóra napadá pro jeho zjevný nedostatek legitimacy. Tento postoj je ve shodě s pozicemi Transnacionální radikální strany, která zdůrazňuje „demokratický deficit“ evropských nadnárodních struktur, který by měl být odstraněn přehodnocením tradičních konceptů, jako je stát a národ. Politika je podle Pietrosantiho oblastí, která se v Evropě vyvíjí nejpomaleji a měla by tudíž být akcelerována.<sup>39</sup> Romové svou a teritorialitou naplňují více než ostatní ideu evropského občanství, které je vytvořeno smlouvami o Evropské unii, avšak pouze parciálně a subsidiárním způsobem,<sup>40</sup> jsou tedy vhodným nositelem akcelerace politiky, vedoucí k federalizaci Evropy a docílení primarity evropského občanství nad jeho nynějším subsidiárním charakterem (tj. od občanství členských států odvozeným). To by však znamenalo radikální změnu evropských institucí a emancipační romské hnutí může podle Pietrosantiho takovouto změnu podnítit.<sup>41</sup>

Nicolae Gheorghe je sám o sobě institucí. Činnost **Kontaktní bodu pro Romy a Sinty (CPRSI) ODIHR/OBSE** je *de facto* pokusem o realizaci jeho vizí, směřujících k vytvoření nadnárodní romské platformy. Podle Gheorgheho by takováto platforma měla být uznána za subjekt mezinárodního práva, avšak k jejímu vytvoření je třeba zkonstruovat novou společnou romskou identitu, která by tomuto požadavku odpovídala. Takovéto „vytváření“ identity by mělo být hlavním cílem romského aktivismu, který by měl přispět k posunu od hlediska, které situaci Romů považuje za řešitelnou postihem a prevencí diskriminace. Aktivisté by však měli veřejně upozorňovat na existenci problémů spojených s postavením Romů a posílit tak poptávku po řešeních a tyto nabízet.<sup>42</sup> Gheorghe však kriti-

<sup>38</sup> Memorandum of Understanding and Cooperation between the International Roman Union and Ministry of Foreign Affairs of the Czech Republic, 4. 4. 2001.

<sup>39</sup> „In Europe, however, politics is the slowest sector of human activity, and this characteristic has always been dangerous“ In: „Ich bin ein Zigeuner“, dosud nepublikovaný článek Paola Pietrosantiho určený pro bulletin „Roma rights“ Evropského centra pro práva Romů (ERRC) v Budapešti.

<sup>40</sup> Tamtéž: „that is contemplated by the treaties by the treaties of Union, but unfortunately only to a partial extent and in a subsidiary manner“.

<sup>41</sup> Rozhovor s Paolem Pietrosantim, Řím, prosinec 2003.

kuje proces uznávání Romů za národnostní menšiny, podporovaný částí romských elit, protože pak je romská identita prezentovaná jen jako jedna z etnopolitických identit budovaného anebo manifestovaného pluralismu ve východní Evropě. Koncept národnostních menšin má spíše tendenci potvrzovat legitimitu států fungujících na etnickém základě nebo dokonce zastírat skutečný stav.<sup>43</sup> Jde vlastně o typ romské politiky identity, inspirovaný tradicí východoevropského kulturního nacionalismu. Nutno poznamenat, že tato kritika není obsažena v oficiálních dokumentech kontaktního bodu ODIHR. Gheorghem prezentovaný transnacionalismus je dřívejšího data. Již ve zprávě určené pro Evropskou komisi z r. 1993 navrhuje (společně s Liégeoisem) zřízení „Romského/Cikánského partnerství na evropské úrovni“,<sup>44</sup> kde je zdůrazněna transnacionální podstata romské identity. Prezentovaný transnacionalismus odpovídá pojetí rozptýleného, a teritoriálního národa. Ten se nejlépe prosadí v interakci s ne-národnými a nadnárodními institucemi, které mohou přispět k nové identitě, mimo koncept národních států a mimo stávající diskurz o diskriminaci. Práce v zájmu transnacionální identity předpokládá vytvoření oficiální organizace „dostatečně kvalifikované, aby mohla reprezentovat zájmy lidu“.<sup>45</sup> Nejbliže je mu kanadské (Kymlickovo) pojetí mozaikového multikulturalismu, neboť střípky romských osídlení mohou dle Gheorgheho vize tvořit mozaiku romského národa.

**Arbitrárnost konstruktů romství.** Každá etnicita je do jisté míry konstrukt. Avšak záleží na tom **kdo** ji konstruuje, je to konstrukt dominantní majority, vědců, politiků, nebo subjektů této připisované etnicity, Romů samotných? Mnozí autoři odkazují k „nacionalistickému“ projektu konstrukce romství romskou mezinárodní elitou v letech sedmdesátých (kongres v Londýně 1971). Zůstává však otázkou, do jaké míry jsou aktivity těchto mezinárodních romských elit autentickou snahou romských aktérů samotných, či nakolik jsou vyvolány romistickým diskurzem, jehož aktéři zpravidla Romové nejsou. Poslední dekáda je pak ve znamení angaž-

<sup>43</sup> In: Gypsy politics and Traveller identity, edit. by Thomas Acton, university of Hertfordshire press, 1997: „So we put pressure on governments to create a need for more knowledge but on the other hand we ourselves have to produce that knowledge in order to meet the requirement ...“, str. 157.

<sup>44</sup> Tamtéž: „the true concept of national minority is only a by-product of nation-state-building ... ethnic minority policies are exhibited as if in a display cabinet, like a showcase in international politics to make sure that the Council of Europe and the western democracies think that things are good in eastern Europe“, str. 160.

<sup>45</sup> Extract from a report for the European Commission DGV- 1993, str. 3.

<sup>46</sup> Tamtéž, str. 162.

má transnacionálních organizací a fundací, které buďto hledají téma, jak je to v případě OSI, snažícího se naroubovat rétoriku a praxi poválečného amerického hnutí za občanská práva černochů (civil rights movement) na situaci Romů středovýchodní Evropy, nebo je postavení Romů vhodným politikem při procesu přijímání tzv. kandidátských zemí do Evropské unie. Zjevná je snaha úřednického aparátu Rady Evropy vyprofilovat se budováním evropské romské reprezentace a uniknout tak postupnému pádu do bezvýznamnosti v situaci *de facto* rozšířené Evropské unie. Rovněž angažovaná institucí jako je Světová banka nebo Rozvojová banka v Paříži, vyrábějících reporty hovořící o nutnosti participace romských mezinárodních elit a snažících se tak nabídnout státům své ne vždy ekonomicky nejvýhodnější finanční služby, je motivováno spíše snahou o úspěšnou zakázku, nežli propracováním participačního modelu. Dovolím si kapitolu zakončit úryvkem z díla Seyly Benhabib: „Praktická autonomie, v morální a politické sféře, je definována jako schopnost umožňující volbu a ovládání podmínek své narativní identifikace. ... Užívajíc tento dialogický a narativní model konstituce identity, navrhuji definovat skupinové identity mnohem více dynamicky a tvrdím, že při reflektování politiky identity/diference bychom se měli méně soustředit na to, co skupina je, avšak více na to, co političtí vůdci takovéto skupiny **požadují** ve veřejné sféře.“<sup>46</sup>

### 3. Poušť za zrcadlem aneb opus romského národnostního tisku<sup>47</sup>

V poslední části tohoto příspěvku se zaměřím na odraz mezinárodních aktivit kol romského diskurzu na domácí české scéně. Budu referovat o recentních člancích časopisu Amaro Gendalos (Naše zrcadlo), který je měsíčním periodikem romského národnostního tisku, jehož náklady jsou z velké části hrazeny pravidelnou každoroční vládní dotací. Mezinárodní závazek naplňování práva šířit informace v jazyku národnostní menšiny

<sup>46</sup> Seyla Benhabib, *The Claims of Culture*, Princeton University Press, 2002: „Practical autonomy, in the moral and political sphere, is defined as the capacity to exercise choice and agency over the conditions of one's narrative identification. ... Using the dialogical and narrative model of identity constitution, I propose to define group identities much more dynamically and to argue that in reflecting upon politics of identity/difference, our focus should be less on what the group *is* but more on what the political leaders of such groups **demand** in the public sphere.“ str. 16, překlad úryvku v textu R. K.

<sup>47</sup> Téma kapitoly již autor zpracoval v příspěvku do projektu Analýza sociálně ekonomické situace romské populace v České republice s návrhy na opatření, č. HS91/02, MPSV, Socioklub (2003): „Romové, Evropa a její instituce“.

tak dal prostor k zajímavému dialogu, jehož aktéři ovšem krom jednoho (I. Veselý) nejsou etničtí Romové a který je veden v češtině, ale to již asi patří k paradoxům daného tématu.

Záříjové číslo Našeho (tj. romského) zrcadla (2003) vzešlo pod vedením nového šéfredaktora, známého anarchistického aktivisty Jakuba Poláka, a začíná polemikou vydavatele periodika Ivana Veselého s ředitelem společnosti Člověk v tísni Tomášem Pojarem. Veselý Pojarovi vyčítá, že ve svém komentáři **Příliš drahá česká ghetta** (MF Dnes, 20. 6. 03) „označuje za hlupáky ty, kdo si přejí, aby se Romové dostali ze svých problémů sami“ a že je mu „státní paternalismus bližší než práva a svobody národnostních menšin, které jsou zatím pouze deklarovány, aniž by byla zákonem zaručena jejich vymahatelnost“. Další výroky Pojara nálepkuje jako „sofistikovanější verze oblíbené argumentace českých xenofobů“. Jádrem Pojarova komentáře je přítom věcný argument, že vytěšňování chudých (v ČR jsou to hlavně etničtí Romové) do ghatt, přichází v konečných důsledcích naší společnost draho a že podpora romských sdružení věnujících se obrozeneckým radovánkám, písním a tancům tento proces nezastaví. Práva národnostních menšin jsou jazyková a kulturní, ne sociální. Práva sociální jsou pro všechny občany stejná. V tom, že vznik ghatt má dva kořeny – sociální a etnický, má Veselý jistě pravdu. Avšak etnicita má s právy a svobodami národnostních menšin pramálo společného. Není svobodnou volbou, je antropologickou daností. Romským obyvatelům ghatt, domů hrůzy, všech těch mexik a bronxů, je národnostní politika státu a aspirace romských politiků hluboce lhostejná. Mají právo rozhodovat si o své národnosti sami a k romské menšině a jejich vůdcům se nehlásit, jak z většiny činí (při sčítání lidu v r. 2001 se k romské národnosti přihlásilo necelých 12 000 lidí). Možná vědí proč. **Romští politici jim totiž nabízejí potvrzení jejich sociálního vyloučení, segregaci namísto integrace.** Vědí totiž, že pokud chtějí vystupovat jako zástupci Romů, pak čím hůře, tím lépe. Čím více budou Romové od společnosti izolováni, tím větším potenciálem k manipulaci budou. Své záměry Veselý potvrzuje v dalším článku záříjového Amaro Gendalos **Je třeba nově definovat cíle romského hnutí**, kde podává „návrh 5-bodového programu pro romské hnutí neseného hlavní ideou – emancipace místo integrace.“ V bodě 2 navrhuje: „Proces vytěšňování a soustředování do ghatt obrátit ve prospěch Romů. V ČR lze využít stávajícího zákona o obcích – menšinové referendum vyústující v ustavení samostatné obce.“ Takováto forma emancipace však nutně vede k segregaci.

V anonymním sloupečku Aktuality zmíněného čísla Amaro Gendalos je dále napaden místopředseda vlády Petr Mareš, protože pro posluchače Ra-

diófora uvedl (28. 7. 03), že součástí jeho vládní odpovědnosti „jsou národnostní menšiny nebo Romové“. Mareš se tak prý snaží „deetnizovat, odnárodnit romskou problematiku“. Pokud by nebylo chudých z gheft, nebyla by romská problematika zmiňována. Právě o tyto chudé se dnes vede pro veřejnost neviditelný boj. V boji jde, jak zní známý citát: o peníze až v první řadě. Romská etnoelita si nárokuje být až v první řadě příjemcem státních dotací na odstranění sociálního vyloučení Romů. Někteří jim ale vadí, že o společnost Člověk v tísní, která odmítá angažmá v romském národním obrození proklamovaném romskými politiky jako je Veselý a nárokuje roli v omezování sociálního vyloučení chudých z gheft. Ze jsou v jejich terénním programu zaměstnání většinou Romové? Jsou to zrádci a odpadlíci. Jak například naznačuje šéfredaktor Amaro Gendalos Jakub Pokutová v článku *Hrabivý Skot a ti druzí*, kritizujícím Romku Martinu Pokutovou zjevně především právě proto, že je Romkou, neboť článek, ve kterém Martina Pokutová vystupuje jako zástupce PR agentury v článku napadené firmy Provident Financial, uzavírá varovným připomenutím: „K čemu jsou romskému národu tzv. integrování to znamená dobrovolně asimilování a majoritou vybraní jedinci, názorně ukazuje případ Martiny Pokutové“. Nacionalismus vždy trpí potřebou kádrovat, určovat, kdo přináší či nepřináší, potřebuje nepřítele.

Vrcholným příspěvkem čísla je stať Jany Chalupové, bývalé pracovnice Kanceláře prezidenta republiky, nazvaná **Vážený Človče v tísní, kde je za nepřítele označen Systém**, pro jistotu s velkým S. „Každěmu dokážeš vysvětlit, že se musí chovat řádně a jednat podle obecně sdílených norem. Potom nebude mít základní existenční starosti. Toto mu nabízí Systém. ... Ty se kvalifikuješ jako ten, abys mu nabídl řešení, ale pouze pod podmínkou, že on učiní první krok ke své nápravě, k nápravě situace, za kterou je on sám – ať už z jakýchkoliv důvodů – odpovědný. ... Jestliže definuješ situaci vyloučených tímto způsobem, jednáš ve skutečnosti ve prospěch Systému. ... ukážíš své chudé a bezmocné klienty ve prospěch Systému za příslib lepší budoucnosti jejich, a možná jejich dětí“. Oproti systému je stavěn „Životní svět“, s velkým Ž, který „je svět našich zkušeností, zděděné a sdílené zkušenosti, životního stylu. ... Tvůj Životní svět je jiný než Tvých klientů. Víš jistě, že chtějí totéž co Ty, že neznají jiný a pro ně lepší způsob jak žít?“

V létě 2003 proběhla z iniciativy financiera Georga Sorose, jím založeného Institutu otevřené společnosti (OSI) a Světové banky mezinárodní konference o Romech, na které se zavázali představitelé několika vlád k uskutečnění „desetiletí romské obrody“. Krom deklarací referujících o odhodlanosti vlád řešit sociální exkluzi Romů na něm zazněl i „kacířský“

příspěvek komisařky EU Anny Diamantopoulouové, v kterém bylo snad poprvé porušeno tabu nedotknutelnosti posvátných krav tradice a kultury: „To, že zde před vámi dnes stojím a říkám vám to, není pro mě snadné ani příjemné. Ale řeknu vám to. Nezbyvá mi než vám to říci. V situaci, kdy se základní lidská práva a určité historické tradice či zvyklosti nacházejí v konfliktu, je nutné, aby se tradice přizpůsobily, neboť to jsou principy ochrany lidských práv, které musí převládnout. A v jednom z nejbohatších regionů světa není na počátku 21. století přijatelné, aby se objevovaly případy prodeje mladých dívek za účelem sňatku – případy, kdy je jím bráněno v přirozeném citovém a tělesném vývoji. Neméně nepřijatelné je, aby se s malými chlapci a dívkami zacházelo jako s dospělými, když to jsou ještě děti. Takové zacházení jim brání v získání takového vzdělání, které budou potřebovat, aby mohli vybudovat lepší budoucnost.“<sup>48</sup>

Několik měsíců poté proběhla v médiích zpráva o vynuceném sňatku 12 leté dcerky romského kalderašského krále Florina Cioaby s patnáctiletým chlapcem v rumunské Sibiú. Komisařka Evropské unie Diamantopoulouová nato uvedla, že si Rumunsko nebude moci požádat o dotace na integraci Romů, pokud bude tolerovat porušování lidských práv svých občanů. Rumunské úřady poté sňatek zrušily. Český romista Zbyněk Andrš tuto událost vyhodnotil následně: „... Kalderašové lpí na svých tradicích a zvykovém právu. Právě tyto skupiny, které jsou nositeli romské identity, mohou sehrát pozitivní roli v situaci, kdy rozpad tradičního romského společenství přináší problémy, které stát není schopen řešit. Kalderaši mají v romském světě prestiž a je velkou chybou snažit se dezintegrovat i je a jim podobné skupiny Romů. To by měly mít na paměti státy EU, pokud myslí svá slova o multikulturním přístupu k menšinám vážně. Paragraf 33 Kodaňského dokumentu ukládá členským státům OBSE, aby přijaly opatření na ochranu etnické, kulturní, jazykové a náboženské identity národnostních menšin na svém území; a vytvořily podmínky pro podporu této identity. Pokud v Evropě nezavládne skutečný respekt k odlišnosti, který předpokládá nejenom dobrou vůli, ale i znalost sebe a „těch druhých“, bude multikulturalita pouhý žvást ...“<sup>49</sup>

Možná je multikulturalita pouhý žvást, co je však z komentáře romisty Andrše zjevné, je tendence romantizovat tradiční rodové struktury, zabráňující procesu individuace a fakticky ujařmující své příslušníky. O reflexi lidských práv nebo občanské společnosti u těchto klanových společenství

<sup>48</sup> Projev Anny Diamantopoulouové, Konference Světové banky o Romech, Budapešť, 30. červen 2003, Překlad: MPSV ČR.

<sup>49</sup> Zbyněk Andrš, Svatba v Sibiú, Amaro Gendalos, č. 10, str. 9, 2003.

snad ani nemluvě. Vzhledem k probíranému tématu je však Andrův komentář symptomatický spíše argumentací využívající citace z mezinárodního tzv. Kodaňského dokumentu, kdy je členským státům ukládáno „Ukolovat státy podle deklaratorních prohlášení různých nadnárodních organizací je oblíbenou činností lobby příznivců *politics of identity* (politiky identity). Delegace států jsou na mezinárodních konferencích manipulovány sekretariáty organizací jako je OBSE nebo Rada Evropy, které jsou plny příznivců trendů označovaných jako *political correctness* (politické správnosti – tj. jediné správnosti). Atmosféra jednání na mezinárodních fórech někdy připomíná náboženský rituál odříkávání mantry posvátných textů a běda tomu (členu delegace nebo třeba i státu), kdo se hloupě ptá, například je přesněji míněno ochranou etnické, kulturní nebo náboženské identity. Jedná se rovněž o nový fenomén angažmá tzv. „*internationals*“, tj. zaměstnanců různých mezinárodních institucí a korporací, v romské problematice. *Internationals* jsou sami skupinou, jež začíná mít znaky etnicka jejich jazykem je angličtina (respektive její podoba jakožto mezinárodního komunikačního prostředku), náboženstvím *political correctness* (politická správnost) a *multikulturalita* (vzpírající se bližší definici). Operují stejným hodnotovým žebříčkem, orientují se na produkty *international entertainment industry* (mezinárodního zábavního průmyslu) a ve svých působících, nejzřetelněji v mezinárodních protektorátech jako Kosovo nebo Bosna/Hercegovina, se vymezují vůči *locals*, tedy místním, byť jde třeba o zaměstnance stejných institucí.

Dalším kultem je delegování programů pomoci sociálně deprivovaným romským komunitám na různé nevládní neziskové organizace (NNO – NGO), jejichž neziskovost je v mnoha korupčních případech zpochybnitelná a v neposlední řadě svou činností pro sebe vytváří podnikatelé v neziskovém sektoru často lukrativní zaměstnanecké pozice. Jejich lukrativnost je zvláště patrná při uskutečňování mezinárodních programů pomoci. Nídhí Trehan ve svém eseji „Ve jménu Romů?“ uvádí že plat pracovníka NNO (často z okruhu *internationals*) sponzorované mezinárodními fondy je měsíční plat místních (tj. východoevropských) profesionálů.<sup>50</sup> V eseji dále uvádí, že „NNO podnikatelé jsou často zastánci naivních ideologických agend založených na populárních konceptech, jako například: posilnění (*empowerment*), lidská práva, udržitelnost; aniž by tyto koncepty spo-

<sup>50</sup> Nídhí Trehan, In the name of the Roma? In: Between past and future, str. 137 „... the salary of a young NGO worker in the region, especially those NGOs sponsored directly by international private foundations, is several times that which some local professionals earn“.

jovali s opravdovými potřebami lokálních komunit.“<sup>51</sup> Nevládkarismus je další posvátnou krávou, ačkoliv zvláště na mezinárodní úrovni nemá „řada NNO financovaných přímo západními dárci přímou podporu mezi lokálními aktivisty.“<sup>52</sup> To však nijak nezabraňuje tomu, aby se pořádaly stovky k ničemu nevedoucích kulatých stolů, diskusních fór a konferenční průmysl vzkvétal.

#### 4. Objednávka národního hnutí<sup>53</sup>

Využívání mezivládních organizací typu Rada Evropy a OBSE, respektive jejich sekretariátů romskými (nebo spíše pro-romskými) aktivisty k formulaci *romských politik* vede k dojmu, že mezinárodní romské hnutí není toliko virtualitou. Jde však spíše o hnutí nositelů národní agitace, nikoliv o hnutí etnické skupiny, která se ocitá spíše v primordialistickém stadiu národního vědomí. Okruh aktérů se pak zjevně orientuje na témata rasové diskriminace a reprezentace, nežli na rozvojové strategie mající za cíl sociální inkluzi Romů. Jak dokládá interview Evy Sobotka s předním romským aktivistou Nicoallem Gheorghem, vedoucím kontaktní kanceláře pro Sinti a Romy OBSE (ODIHR): „*Zatím Evropská komise usiluje a vypadá to že bude opět usilovat o velmi rozvojový přístup k Romům. Tudiž musíme v Radě Evropy posílit přístup ECRF<sup>54</sup> a Rámcové úmluvy a vybalancovat tento trend. Rolí OBSE je posílení boje proti rasismu ve státní administrativě.*“<sup>55</sup>

V případě implementace rozvojových strategií totiž ztrácí síťování (network logic) manévrovací prostor a uplatnění. Koho zajímá zacyklený diskurz rasismu při řešení rozvoje obce, budování chráněných dílen, programu výstavby bytů a obydlí, zaměstnanecké politiky, která nemůže být

<sup>51</sup> Tamtéž: „NGO entrepreneurs and donors often subscribe to naive ideological agendas based on popular concepts, for example, empowerment, human rights, or sustainability, without connecting them to the real needs of local communities,” str. 137.

<sup>52</sup> Tamtéž: „... number of NGOs financed directly by Western donors do not enjoy grass-roots constituency support. ...” str. 138.

<sup>53</sup> Téma kapitoly již autor zpracoval v příspěvku do projektu ve výzkumném projektu RB 11/17/03 Ministerstva zahraničních věcí ČR „Finská iniciativa“ návrh na ustavení Evropského romského fóra (ERF). Části příspěvků jsou do kapitoly zapracovány.

<sup>54</sup> European Commission against Racism and Intolerance (ECRI).

<sup>55</sup> „So far, the EC has been pursuing and looks like it will again pursue a very developmental approach to Roma. That is why Indie the CoE we have to reinforce the ECRI approach and Framework Convention approach to balance this trend out. The OSCE role is to strengthen the vombat against racism in the state administration (Gheorghie 2003: INT) Eva Sobotka, Mobilising International Norms: Issue Actors, Roma and the State, PhD Dissertation, Lancaster University, 2003 (překlad výňatku: R. Křištof), str. 91.

omezena na vytváření míst romských poradců a financování politického aktivismu a agitace?

„Kooptace schopných příslušníků menšin komunistickým režimem umožnila kádr romských aktivistů a intelektuálů dosáhnout vzdělání. Část tohoto kádru nyní vystupuje s kampaní za své soukmenovce, kteří jsou vystaveni problémům „transice“.<sup>56</sup> Jednou z nejotevřenějších institucí bývalých komunistických států východní Evropy byla armáda, která se tak stala prostředkem sociálního vzestupu pro velké množství nynějších romských aktivistů. Způsob myšlení a kolektivistické tendence, pocity vyloučení z ostatní společnosti se pak promítají i do postojů aktérů romského hnutí. „Zmenšující se role státu a nástup supra-nacionálních struktur, v první řadě Evropské unie, ruší bariéry mezi jednotlivými národními státy a dává šanci vytvoření netradičních forem národní existence reprezentovaných například ideou aterritoriálního národa“.<sup>57</sup>

Romské organizace s přesahem působnosti do více států, byť zjevně v jádru působnosti územně omezené, jako je například Romský národní kongres (RNC) na Německo a Mezinárodní romská unie (IRU) na středovýchodní Evropu, pracují s premisou, že Romové jsou národ a na základě tohoto tvrzení formulují politické požadavky statusového charakteru: jde především o snahu, aby se Romové stali subjektem mezinárodního práva a byli reprezentováni svou organizací (třebas i v účelové alianci). Romský národní kongres má představu přijetí Charty romských práv jednotlivými státy. Mezinárodní romská unie (IRU) spíše tenduje k vyhrazení křesel pro své zástupce v mezinárodních organizacích, tak jak je tomu v případě jiných národních států.

Pokud se přední romský aktivista a úředník OBSE Nicolai Gheorghe na různých fórech táže, zda Romové chtějí asimilaci, integraci, separaci nebo emancipaci, jde o čistou rétoriku. Romské (či pro-romské) hnutí od počátku usiluje o emancipaci. Otázkou však zůstává, zda jde o emancipaci jednotlivců, nebo kolektiv (národa). A zda emancipace kolektivní usiluje o integraci do daných společenství jednotlivých států, nebo o segregaci,

<sup>56</sup> „The co-optation of able members of minorities by the former Communist regimes had enabled a cadre of Roma activists and intellectuals to gain an education. Part of this cadre now came forward to campaign for their own people facing the problems of „transition“.

<sup>57</sup> „The diminishing role of the state and the mergence of supra-national structures, first of all the European Union, teras down barriers amongst particular kation states and give chance for creation of non-traditional forms of national existence represented by instance by the idea of atteritorial nation“ Ivan Veselý, příspěvek k semináři v Jadwisinu, 2003“.

kteřá vybuduje mozaiku romských prostorově oddělených komunit, jejichž předáci pak budou usilovat o zastoupení nejen v národních, nýbrž i mezi národních strukturách. Zda chtějí budovat romský evropský ateritoriální národ (proč pak jen evropský?), který by však byl složen z mozaiky teritorií, nebo spíše ghatt (mahalas, etc.).

Na semináři o romské kulturní identitě (Štrasburk, 2003) uvedl Osman Balič, romský starosta v srbském městě Niš: „Romové se na Balkáně stali etnotřídou, v níž se vyvinula chudoba jako kulturní model“ a vyzdvihl nutnost aktivní transformace romské kultury ve vztahu k modernitě, namísto toho, aby byli (Romové) modernitou pasivně drceni.<sup>58</sup>

Jak uvádí přední český odborník na nacionalismus, profesor Miroslav Hroch, byl v primordialistickém pojetí, převažujícím od poloviny 19. až do poloviny 20. století „národ odvěkou kategorií, jejíž objektivní existenci je možno a nutno oživovat, poněvadž je specifickou hodnotou lidského rodu. Odtud snaha určit národ objektivními rysy a znaky v jejich kombinaci od politických státních vazeb až po *pouto krve*“.<sup>59</sup> Ačkoliv se dlouho zdálo, že vlivem úděsných zkušeností s fašismem a nacismem byl názor, že národ je odvěkou pospolitostí krve či dokonce rasy, opuštěn a že zavládla shoda, že národ nelze definovat výlučně jazykem a etnicitou a že primární je subjektivní postoj příslušníků národa, tedy svoboda přihlášení se ke své národní či etnické příslušnosti, setkáváme se v případě procesu ustavování Evropského romského fóra s opačným stanoviskem. Příslušníci různých subetnických romských skupin a evropští kočovníci (travellers) jsou aktéry procesu *finské iniciativy* přiřazování k národu, o jehož budování většina z nich nijak neusiluje či ani netuší.

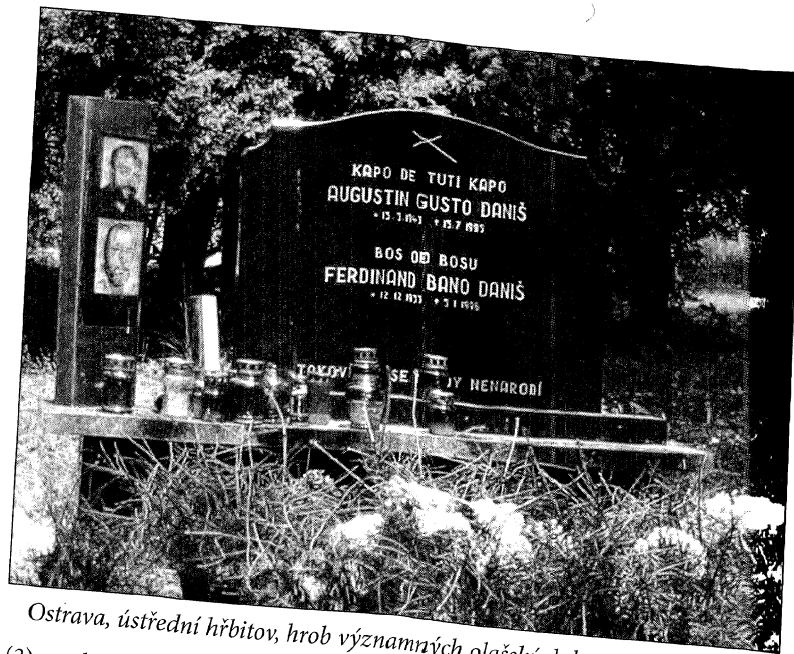
**Historii přístupů k Romům** lze pro komplexnost celkové situace v Evropě popsat toliko v obecných ideálních typech jednotlivých modelů. Protože největší počet Romů je dodnes v Evropě zastoupen na území tří bývalých impérií: rakousko-uherského, ruského a tureckého a většina romských uskupení v západní Evropě (s výjimkou Iberského poloostrova) jsou rovněž potomci migrantů z tohoto území (19.–20. století), je možné užít klasifikaci Marushikavové a Popova,<sup>60</sup> podle níž (1) otomanské Turecko zachovávalo *status quo* mezi skupinami obyvatel (tzv. millety), tedy i vůči Romům; (2) Rakousko-Uhersko uskutečňovalo jejich paternalistickou kontrolu v jejich „nejlepším zájmu“, vedoucí k jejich asimilaci;

<sup>58</sup> In: Jan Jařab, zpráva ze služební cesty do zahraničí, Štrasburk 15.–17. září 2003.

<sup>59</sup> Pohledy na národ a nacionalismus, Miroslav Hroch (ed), SLON, Praha 2003, str. 14.

<sup>60</sup> In: Historical and ethnographic backround: Gypsies, Roma Sinti, Elena Marushikava and Vesselin Popov; str. 44–45.





Ostrava, ústřední hřbitov, hrob významných olašských bosů. Květen 2004.

(3) carské Rusko nijak nezasahovalo do jejich života, kromě sporadických pokusů o kontrolu. Tyto přístupy se dodnes odrážejí ve formování politik nástupnických států rozpadlých impérií vůči Romům i ve vztazích mezi Romy a majoritou. Zvláště na Balkáně je dochován přístup **tradiční**, typický pro pre-industriální období, kdy mají Romové odlišný status, zachovalý jazyk a kulturu, jsou však viděni jako součást společnosti. Nejsou problémem, „neboť vědí, kde je jejich místo“. Tento vývoj rovněž vysvětluje početnost tamních romských společenství. Přístup **národní** se objevuje již v osvícenství a stává se dominantním v éře moderních národních států, včetně tzv. socialistické éry. Jedná se o přístup asimilační, ať již uplatňovaný formou násilné prostorové integrace nebo sociální emancipace. Jeho výsledkem byla ztráta původního jazyka a do velké míry i prvků tradiční etnické kultury, rovněž však velký počet Romů, kterým se dostalo (a to již po generace) vzdělání, kvalifikace a odpovídajícího společenského zařazení.

**Současná situace nejpočetnějších skupin Romů**, koncentrovaných ve středovýchodní Evropě, je charakteristická pokračujícím sociálním propadem. Většina je chycena v pasti závislosti na sociálním systému daného státu, prostorově segregovaná, ve špatném zdravotním stavu a společensky deprivovaná. Polokočovné skupiny typické pro západní Evropu na tom ne-

jsou o mnoho lépe, jejich šance sociálního vzestupu jsou však nepoměrně lepší. O takovéto situaci vypovídají desítky studií.<sup>61</sup> Důraz na rozvíjení národní identity v romských komunitách, který je součástí většiny integračních programů panevropské provenience, daný katastrofický stav nevyřeší; domníváme se, že naopak daný stav petrifikuje.

**Past kultury.** Jedním z nejčastějších argumentů pro vytvoření evropského fóra pro Romy a Travellers je argument zachování jejich kultury, která je jedinečná a je součástí společného evropského dědictví. Kultura se stala synonymem identity. Seyla Benhabib charakterizuje většinu současných politik kultury jako „podivnou směs antropologických přístupů demokratické rovnosti všech kulturních forem výrazu a romantického, herderiánského zdůraznění neredukovatelné jedinečnosti každé z těchto forem. Ať již v politice nebo v politických záměrech, při soudních řízeních nebo v médiích, je předpokládáno, že každá lidská skupina má nějaký druh *kultury* a že hranice mezi těmito skupinami a kontury jejich kultur jsou specifikovatelné a relativně snadno zachytitelné. Především je nám však tvrzeno, že je dobré uchovávat a propagovat takovéto kultury a kulturní rozdíly.“<sup>62</sup> Takovéto tvrzení však podle Benhabib mají v základě špatné epistemické předpoklady: (1) kultury jsou jasně určitelné celky; (2) kultury jsou shodné se skupinami populace a nekontroverzní popis kultury lidských skupin je možný; (3) když kultury a skupiny navzájem nekorrespondují, byť existuje více kultur pro danou lidskou skupinu a více skupin, jež mohou vlastnit totožné kulturní rysy, tak to pro politiky či politické záměry nevytváří nijaký problém. Takovéto předpoklady pak podle Terence Turnera vytvářejí „riziko esencionalizace ideje kultury jako vlastnictví etnické skupiny nebo rasy; riskují konkretizování kultur coby oddělených entit přehnaným zdůrazňováním jejich spjatosti a odlišnosti; riskují přehnané zdůraznění interní homogenity kultur způsobem, který potenciálně legitimizuje represivní požadavky komunální konformity; a užíváním kultur jako odznaků skupinové identity tendují k jejich fetišizaci takovým způsobem, který je staví mimo dosah kritické analýzy.“<sup>63</sup>

**Native science** je v zámoří (U.S.A., Kanada) expandujícím oborem prozatím postrádajícím českého ekvivalentu. K. A. Novák navrhuje výraz „domo-

<sup>61</sup> Příklad: Avoiding dependency trap, UNDP, 2002.

<sup>62</sup> Seyla Benhabib, *Claims of Culture*, Princeton University Press, 2002: „... much contemporary cultural politics today is an odd mixture of the anthropological view of the democratic equality of all cultural forms of expression and the Romantic, Herderian emphasis on each form's irreducible uniqueness.“ str. 3.

<sup>63</sup> Tamtéž, str. 4.

rodá věda,<sup>64</sup> vycházejí z prostředí zrodu tohoto oboru, tj. původních obyvatel Ameriky a Austrálie („domorodců“). Romové se nicméně stali předmětem zájmových kruhů, jejichž přístupy jsou pro *native science* (navrhujeme „přirozená věda“) charakteristické. Přirozeným vědcem se člověk nestává, může se jím pouze narodit. Neboť objektem jeho vědy je jeho vlastní kultura, má do ní tudíž vrozený vhléd, který jiní, nevrození do této kultury, postrádají a nemohou nijak nabýt.<sup>65</sup> „Domníváme se, že současná romistika se dopouští podobných přestupků proti vědě. Je zajímavé, že linie *native science* je sledována i z hlediska toho, kdo se může účastnit vědeckého bádání, když přední romisté (po přechodné počáteční fázi, kdy jsme mohli nalézat spíše paralely se zaujetím německých badatelů přelomu 18. a 19. století pro kulturu Slovanů – zaostalou, ale zajímavou a hodnou zachování) museli postupně svoji legitimitu účasti v debatě o Romech dokládat internalizací romství.“<sup>66</sup> Pohled na Romskou problematiku jako na součást boje původních obyvatel (*indigenous people*) o uznání práv ze strany svých uzurpátorů, se bohužel promítá i do implementace rádobí inetrálních programů: např. Agentura Spojených států pro mezinárodní rozvoj (USAID) oznámila svůj záměr ve spolupráci s nevládní organizací Partners for Democratic Change zlepšit situaci Romů, *přemístěných původních obyvatel* („displaced indigenous people“)!<sup>67</sup> Fondy jsou tedy distribuovány za účelem posilování politické reprezentace. Není pak překvapivé, že do současné revize české vládní Koncepce romské integrace zasahuje údajný kanadský odborník na integraci Inuitů.<sup>68</sup>

Z dílny radikálního konstruktivismu romských nacionalistů vychází tudíž nový opus, „evropský romský národ“, který je „nejevropštější“, protože je přítomen všude v Evropě, bez ohledu na to, že je přítomen téměř všude jinde na světě. Potřeba jeho zastoupení na evropské úrovni, tj. v evropských institucích, je mimo jiné zdůvodňována právě jeho početností, která je „větší, než u některých etablovaných národů“. **Jsou v nějakém reálném vztahu romští exponenti „Finské iniciativy“ (změřené na vytvoření evropské romské reprezentace) k uváděným počtům Romů v Evropě? Nejsou a nemohou být.** Všechna dostupná data o participaci Romů na politických akcích, ať již se jedná o romské politické strany, účast na konferencích a světových sjezdech, až po přihlášení se při národních censech mlu-

<sup>64</sup> In: K. A. Novák, Romové, nacionalismus a rozvojové programy (tento sborník).

<sup>65</sup> Viz: The Processes of Native Science, <http://www.Tapestryweb.org/nativescience/processes.html>.

<sup>66</sup> In: K. A. Novák, Romové, nacionalismus a rozvojové programy, str. 406.

<sup>67</sup> Viz: [http://www.partnersczech.cz/USAID/index\\_USAID.html](http://www.partnersczech.cz/USAID/index_USAID.html).

<sup>68</sup> In: zápis z porady romských členů Rady vlády ČR pro záležitosti romské komunity dne 29. 4. 2004 v Praze.

ví o opaku, ba dokonce o opačné tendenci. Romové jako emancipující se jednotlivci, kterým se daří vymanit se z objetí vazeb tradiční společnosti svých velkorodin, ve velké většině tendují k integraci do občanské společnosti svých domovských států (pokud se o ní dá hovořit), nežli k emancipaci zaměřené na budování romského národa.<sup>69</sup> Exponenti romského nacionalismu, byť jim nikdo nemůže upírat právo považovat se za příslušníky romského národa, tak jak je prezentován Romským národním kongresem, nejsou ke svým „masám“ v reprezentačním vztahu.<sup>70</sup> Tradiční romská společnost by jejich argumentaci vůbec nerozuměla. Michal Tošner na základě recentního výzkumu ve východoslovenských romských osadách uvádí: „Různorodé romské elity nemobilizují etnickou základnu, ale orientují se na jiné cíle, než je řešení problémů romské minority jako celku a utváření psané vysoké romské kultury efektivně šířené mezi etnickou základnou, tedy o budování národa. Vzdělání a integrování Romové se často od minority zcela distancují. Nestávají se jejími reprezentanty, neboť v důsledku diverzifikace romských skupin a přetrvávajícího významu primordiálních vazeb nemají ničí mandát. Pokud se snaží řešit *romskou otázku*, tak bez návaznosti na potřeby Romů v jednotlivých lokalitách. Elity, které jsou uvnitř lokalit, se snaží využít své pozice k získům a zvýšení životního standardu, které nabízí chudoba ostatních, tedy formou lichvy. V tomto smyslu romský nacionalismus neexistuje, a proto není adekvátní pojímat Romy skrze kategorii národa.“<sup>71</sup>

**Lze se domnívat, že současní romští exponenti panevropských snah spíše vyplňují objednávku ze strany neromských aktérů,** především pak mezinárodních evropských organizací, než že by usilovali o tendenci podobnou té, která byla typická pro budování moderních národů v procesu industrializace XIX. století. Pokud bychom zde položili otázku kladenou Ernestem Gellnerem: „Jaká vlastnost či prvek v povaze kultury a organizace způsobuje, že někdy – ovšem ne vždy – vzniká nacionalismus?“<sup>72</sup>; pak lze odpovědět, že rozhodně prvky tradiční romské společnosti nacionalismus nepodmiňují. Nacionalismus jako „politický princip,

<sup>69</sup> Viz Romské listy, Největším nepřítelem Romů jsou Romové, 2003.

<sup>70</sup> Zvláště je pozoruhodné, že „masy“ exponentů Romského národního kongresu (RNC), jehož sídlo a působnost hlavních aktérů je v německém Hamburku, jsou spíše v balkánských státech – představitelé subetnické skupiny Sintů (tj. Romů německé jazykové oblasti, které s k apelativu Rom spíše nehlásí) s RNC nekomunikují.

<sup>71</sup> In: Romské osady v kulturologické perspektivě, eds. Marek Jakoubek, Ondřej Poduška, Doplněk, Brno, 2003, str. 52.

<sup>72</sup> In: Ernest Gellner, Nacionalismus, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2003, str. 17.

který z kulturní podobnosti činí fundamentální sociální pouto<sup>73</sup> se u Romů stěžejší může vyskytnout. Exponenty romského nacionalismu lze spíše nalézt mezi emigranty (jako je předseda Romského národního kongresu Rudko Kawczynski), kteří se díky řadě faktorů vymkli tradiční romské kultuře, avšak ocitli se v konfrontaci s prostředím hostitelské země (balkánští Romové v Německu a Švédsku), ale též i slovenští Romové v České republice (Ondřej Giňa a Grémium romských regionálních představitelů). Chápou se pouze příležitosti či objednávky, léta zpracovávané v mezinárodních institucích.

Zvláštní místo zde musí mít po právu mýtus romského národní obrození.<sup>74</sup> „Ve středoevropském a východoevropském nacionalismu se všude značně rozšířil pojem *buditel*. ... Člověk se musí probudit, uvědomit si však nemusí pravou povahu pozemského usilování a utrpení ani metody, s jejichž pomocí se od nich může osvobodit, ale svou národní identitu a politické imperativy, které z ní vyplývají: chránit národní kulturu tím, že jí opatříme vlastního státního ochránce; odhalit, neutralizovat a vypudit cizince, kteří si ji přejí zničit a znehodnotit.“<sup>75</sup> Domnívám se, že z tohoto domovského rezervoáru čerpají, jako praví východoevropané, i někteří romisté a exponující se Romové – národovci.

Romský nacionalismus je poměrně novým fenoménem. Jeho zastánci jsou v naprosté většině (ne-li exkluzivně) z romských východoevropských skupin, nebo emigranti z tohoto regionu. Konstrukce nové národní ideologie, „užívání obecného názvu „Roma“ pro všechny cikánské subskupiny, aspirace na unii všech Romů, popírání práva na existenci Romů s preferovanou nebo novou, ne-romskou identitou, měnění dimenze romsko-gádžovské dichotomie zahrnující politickou konfrontaci (buďto skutečnou nebo předstíranou), nový přístup k romské historii silně zdůrazňující holocaust a standardizace romského jazyka. Takovýto vývoj přitáhnul velmi úzkou skupinu vzdělaných Romů, nazývaných *mezinárodní Romové* nebo *profesionální Romové*. Někteří z nich teprve nyní znovuobjevují své zapomenuté romské předky (někdy imaginární). Tito jednotlivci nejsou vázaní k žádné specifické zemi, ale k mezinárodní instituci nebo nevládní organizaci, a působí po celém světě (často bez podpory Romů v jejich vlastních zemích).“<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Tamtéž.

<sup>74</sup> Existence procesu romského národního obrození je např. oficiálně potvrzena ve starší verzi české vládní Koncepce romské integrace (2000, zmocněnec vlády Petr Uhl).

<sup>75</sup> Tamtéž, str. 22.

<sup>76</sup> In: Historical and ethnographic background: Gypsies, Roma Sinti, Elena Marushiakova and Vesselin Popov; str. 49, překlad výňatku R. K.

Domnívám se, že budování národa je pouze jednou z možných realizací etnicity Romů. Protože při budování národů „jde o sjednocení kulturního chování příslušníků skupiny a snahu, aby nositeli této kultury byli výhradně příslušníci skupiny“<sup>77</sup> (Plamenatz, 1976), nabízelo by se vysvětlení procesu romské politiky identity coby snahy o kulturní sjednocení a kulturní obohacení jednotlivých romských podskupin. Bylo by tudíž namístě tázat se, jakou roli hraje kulturní jednota v romských společenstvech. Z dostupných informací a pramenů lze hovořit o třech typech „romských kultur“:

- kultura kočovnická, respektive dochované zbytky kočovnických kulturních vzorců, zvláště u olašských Romů (Vlachiko), zejména kalderašských uskupení (tzv. soudy *Kriss*, aj.), spojená s vykonáváním tradičních cikánských řemesel: předpovídání budoucnosti, podomní obchod, sběr šrotu, aj.; nelze sem však zřejmě přiřadit kulturu moderních irských a britských kočovnických skupin, tzv. *travellerů*, neboť již nemá dochovaný jazyk a etnicitu, či přinejmenším se nevztahuje pod etnonymem „Roma“;
- kultura romských osad a kolonií, adaptující se v současnosti na typ neetnické kultury chudoby;
- kultura romských elit, participujících na kultuře majority.

Uvedená klasifikace nenabízí příliš materiálu pro nacionální „kulturkampf“, který by mohl úspěšně imitovat kulturní „obrozenecké“ procesy (východo)evropských národů v minulých stoletích. Každý národ si podle Ernsta Gellenera hledá a vymýšlí svůj „pupek“. Gellner paroduje spor kreacionistů a evolucionistů, zúžením na otázku, zda měl biblický Adam pupek, či ne, dává nekonečné kontroverzi esencialistů a konstruktivistů takovéto resumé: „Jsem toho názoru, že některé národy mají nefalšované a opravdu starobylé pupky, některé si je nechaly vynalézt vlastní nacionalistickou propagandou a některé jsou úplně bez pupků.“<sup>78</sup> Pořízení kulturního „pupku“ bude u nacionalizujících Romů záležitostí obtížnou (a pro jejich sponzory nákladnou). Je tudíž nutné položit si „Schauerovu otázku“<sup>79</sup> v případě budování romského národa bych ji podle autora formulace nazval spíše otázkou „Gabalovou“: „Jsou Romové etnickou menšinou charakteristickou vědomím vlastní identity, jazykem, tradicemi ...“

<sup>77</sup> In: K. A. Novák: „Romové, nacionalismus a rozvojové programy“, str. 403, příspěvek do projektu Analýza sociálně ekonomické situace romské populace v České republice s návrhy na opatření, č. HS91/02, MPSV, Socioklub (2003).

<sup>78</sup> In: Ernest Gellner, *Nacionalismus*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2003, kapitola „Mají národy pupek?“ str. 117–8.

<sup>79</sup> Hubert Gordon Schauer – proslavil se statěmi tážajícími se po smyslu existence českého národa. („Naše dvě otázky“ 1886 v Času).

kohezí, nebo je spojuje spíše etnická, rasová a sociální diskriminační zátěž ze strany většinového prostředí?<sup>80</sup> Domníváme se, že je to rasová, sociální a diskriminační zátěž, která Romy spojuje, respektive, že je žene předsudečná majoritní společnost do houfu a pak do náruče jejich samozvaných a často nacionalizujících vůdců. Není to společná kultura, která by Romy spojovala. Pokud jde o dochovanou tradiční kulturu, či kulturu romských osad, ta Romy spíše rozděluje, neboť je svou podstatou kastovní, rodová a vůči komukoliv mimo širší rodinu uzavřená ... »... přes určitý pocit představitelů vládnoucí-majoritní kultury, že romská identita je v krizi, tomu tak není. Představa o krizi romské identity totiž vychází z apriorní představy, že jedinou správnou a žádoucí skupinovou identitou je taková, která staví na první místo ztotožnění se s etnikem nebo ještě spíše s národem. Toto vyplývá na jedné straně z neschopnosti překonat vlastní kategorizaci světa rozděleného na národy a na druhé straně z výše popsaného vnímání Romů jako homogenní skupiny. ... identita různých romských skupin se konstituuje na jiném než národním (všeromském) principu. Identita je založena spíše na bázi rodové, regionální, možná i některých tradičních zaměstnání. Jediným problémem takové identity je, že není vnímána a respektována majoritou. Další důležitou tezí je existence snahy o naplnění majoritní objednávky částí romské elity, která se snaží romský národ vytvořit. Důsledky takových snah však už formulovány nebyly ...<sup>81</sup>

Odkud však pramení podpora neskrývaně nacionalistických postojů, jak je ve své rétorice na nesčetných jednáních prezentuje předseda RNC Kawczynski? Domníváme se, že částečné vysvětlení lze odvodit od ideologické orientace současného západního liberálního establishmentu, která koresponduje s procesem, popsaným předním teoretikem konstruktivismu Eliem Kedouriem: „V 19. století bylo obvyklé pokládat nacionalismus za pokrokové, demokratické, levicové hnutí. Nacionalisté roku 1848 byli považováni za muže levice; Mazzini byl velmi uctívanou postavou mezi anglickými liberály a radikály a totéž lze říci o maďarském nacionalistovi Kossuthovi; podporovat nacionalistická hnutí v Evropě i jinde se pokládalo za povinnost každého opravdového liberála a humanisty. I když je toto spojení nahodilé (jak uvidíme), rozpoložení myslí, které navodilo, přetrvávalo i do 20. století, v němž si liberálové a socialisté myslí, že jejich principy vyžadují, aby podporovali nacionalistická hnutí, zejména v Asii

<sup>80</sup> Gabal, I.: Zahraniční inspirace k integraci Romů. In: Kolektiv autorů: Romové v České republice, Praha, Socioklub (1999).

<sup>81</sup> In: K. A. Novák: „Romové, nacionalismus a rozvojové programy“, (tento sborník).

a Africe<sup>82</sup> (pojem nacionalismus samotný se však stal „špatným“ slovem, pro třetí svět se užívá národně-osvobozenecký boj). Romští nacionalisté sice nepůsobí v třetím světě, avšak jsou stejným prizmatem vnímání; o romských enklávách se často hovoří jako o ostrůvcích třetího světa a celkový sentiment je stejného rodu.

Co je však typické pro nastupující nacionalizující romské představitele, je snaha o získání informačního monopolu ohledně situace Romů, ústící do stylizace mluvčích „romských mas“. Pozice mluvčích pak slouží k argumentaci priority při získávání zakázek na pořádání kulturních a volnočasových aktivit, nebo přímo podnikatelských zakázek, které se pak snaží vydávat za zaměstnaneckou politiku zaměřenou na romské komunity. V poslední době, kdy se rozvíjí specializované sociální služby v chudinských lokalitách, je to pak ambice vůbec nejzávažnější, tj. ambice stát se poskytovatelem sociálních služeb pro romskou komunitu, fakticky tedy zastupovat úlohu veřejné správy. Při existující poptávce po romských představitelích a romských poskytovatelích služeb ze strany evropských struktur,<sup>83</sup> je tlak dostatečně velký, aby byla objednávka splněna a nabídka vytvořena.

<sup>82</sup> Pohledy na národ a nacionalismus, Miroslav Hroch (ed.), kap. Elie Kedourie, Nacionalismus, Praha, 2003, str. 107.

<sup>83</sup> Viz programy PHARE určené na podporu (pro)romských aktivit, v ČR zadání výběrových řízení NROS.

# ROMOVÉ, NACIONALISMUS A ROZVOJOVÉ PROGRAMY<sup>1</sup>

Karel A. Novák

## 1. Omezení textu

Následující text se pokouší dát odpověď na některé otázky spojené s reálně existujícími tendencemi etablovat jednotný romský národ. Vzhledem k další danosti – diskriminaci a marginalizaci těch, kteří jsou označováni za Romy<sup>2</sup>, budou tyto národovorné procesy poměřovány vzhledem k účelnosti v procesu změny tohoto nerovnoprávního stavu. Text proto osciluje mezi poměrně teoretickými úvahami o tvorbě národa a relativně technickými popisy konkrétních dopadů na rozvojové procesy.

Mnohé úvahy budou, vzhledem k aktuální terénní zkušenosti autora, vycházet z procesů charakteristických pro Slovenskou republiku, ale domníváme se, že tyto trendy jsou poměrně univerzální a je možné aplikovat je i v českém prostředí. Vstup obou zemí do Evropské unie tyto souvislosti ještě zvýraznil. Velmi blízké příbuzenské vztahy českých a slovenských Romů a z toho vyplývající určitý migrační potenciál je dalším argumentem, proč by se česká vláda měla zamýšlet nad možnostmi společného řešení problémů, které z etnické marginalizace vyplývají.

## 2. Stručný úvod o národu, nacionalismu a etnicitě

Pro potřeby následujícího textu nepovažujeme za nutné rozebírat fenomén nacionalismu ve všech podobách a nuancích, jak ho vnímají různí autoři, ani bohatou historii jeho konkrétních realizací, nicméně je nutné vymezit základní rámec pohledu na nacionalismus, použitý pro účely tohoto článku.

Ponechme stranou nejstarší klasiky úvah o národech a nacionalismu a obraťme se k badatelům takřka současným.

Východiskem pro další uvažování budiž pro nás vnímání národa jako entity vymyšlené a vytvořené člověkem. Národ tedy pro nás nebude cosi světu přirozeného a neměnného. Naopak vnímáme národ jako něco zkonstruovaného za nějakým účelem. Při tomto pohledu se stává stěžejním po-

<sup>1</sup> Stať je dílčím výstupem projektu výzkumu a vývoje č. HS 91/02 MPSV ČR „Analýza sociálně ekonomické situace romské populace“ realizované Socioklubem, O. S.

<sup>2</sup> V celém textu používáme výrazů Rom a Romové při uvědomění si jejich nepřesnosti, která bude na mnoha místech diskutována.

hled právě na tento účel, zda je výhodný a zda je vytvoření národa a přijetí nacionalistické ideologie tím nejlepším prostředkem pro jeho dosažení. Studium účelovosti je legitimní cestou pro naplnění cíle nadpisu textu, tedy pro analýzu národovorných procesů ve vztahu k „romským“ rozvojovým programům.

Z hlediska konstruktivistického přístupu k problému se budeme opírat především o názory B. Andersona<sup>3</sup>, který tvrdí, že „národ je vymyšlenou (zkonstruovanou) politickou skupinou, jejíž podstatou je omezenost a suverenita“, slovem vymyšlený je zde míněna víra, že neznámí lidé stejné kultury a se stejnou historií tvoří společenství. Národ je pro něj politická jednotka zajišťující stabilitu. K nacionalismu říká, že je výsledkem lidské snahy o politickou a teritoriální moc, je pokračováním dřívějších podobných ambicí náboženských a dynastických. Národní identita je založena na naráci národního mýtu, která nahrazuje paměť. V této naráci je tendence volbu nahrazovat osudem. Anderson ovšem nedává odpověď na to, jaký je rozdíl mezi národem a jinou „vymyšlenou“ skupinou (tento druh skupin je přitom obecně nejrozšířenější). Naopak H. Isaacs<sup>4</sup> tvrdí, že národ je cosi přirozeného, je založen na principu „základní skupinové identity“, jejíž postatou je strach z „osamělosti“ (v podstatě se jedná o aplikaci psychoanalýzy). Členové skupiny se cítí ohroženi a snaží se, aby jejich skupina byly silná a dávala jim dostatečnou ochranu. Síla skupiny je potom měřena její soudržností a mocí ovládat skupiny jiné. Issacs tím však neodpovídá na otázku, proč je takovou skupinou zrovna národ a ne nějaká skupina konstituovaná na jiném základě. Ani jeho poznámka o tendenci ovládat jiné není dostatečnou odpovědí, protože podobné tendence je možné pozorovat i u jiných skupin, které se, pravda, velmi často zaštiťují národem jako nezpochybnitelnou, mýtickou a dostatečně silnou entitou. Budiž pro nás tedy důležité, že národ rozhodně může v této podobě vystupovat v myslích lidí a je nutné tento obraz brát v potaz. Podobně nakonec národ popisuje i Ortega<sup>5</sup>.

Pro naše uvažování o účelu však bude nejdůležitějším zdrojem přístup E. Gellnera<sup>6</sup>. Velmi zjednodušeně můžeme říci, že podle něj národy a potažmo národní státy a nacionalismus vznikaly jako nutný předpoklad vzniku moderní společnosti. Do protikladu klade tradiční agrární společnost obsahující „vysokou a nízkou“ kulturu a industriální společnost vyžadující

<sup>3</sup> Anderson, B.: (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso.

<sup>4</sup> Isaacs, H.: (1975) *Idols of the Tribe*, New York, Harper.

<sup>5</sup> Například ve svých knihách *Vzpouza davů nebo Evropa a idea národa*.

<sup>6</sup> Gellner, E.: (1993) (ang. orig. 1983) *Národy a nacionalismus*. Praha, Hřibál.

univerzální kulturu, která vychovává masu lidí schopných mezi sebou bezchybně komunikovat. To je nejlépe zajištěno kulturou národní, garantovanou (národním) státem, který má především monopol na vzdělávací soustavu. (K tomu dodává A. Hastings<sup>7</sup>, že vznik spisovného jazyka je klíčovým bodem konstituování národů, kdy se příslušníkem mohl cítit každý, kdo ho ovládal.)<sup>8</sup> Nacionalismus je potom legitimizací vzniku národa a je využíván při soupeření s jinou kulturou především v soutěži o získání dalších výrobních prostředků. Podobně tento problém vnímá Pomian<sup>9</sup>: „Jeho [Pruska] síla vyplývá ... z vlastenectví obyvatel, ke kterému vede školství, vojenská služba a účast na otevřeném společenském životě.“ Dále svoji tezi zasazuje do časové relace: „Po pádu Napoleona se národ, tzn. národ vybavený národním státem, prosazuje jako nejvyšší forma lidské společnosti.“ Teze některých autorů o přirozenosti národní organizace společnosti přesvědčivě vyvrací Hobsbawm, když striktně odmítnutá koncept předmoderního původu myšlenky národa, a dokládá to příklady z vypůjčování motivů národních mýtů či jejich přímého vymyšlení<sup>10</sup>.

Pro účely následujícího textu je třeba ještě zdůraznit aspekt politické rovnosti příslušníků jednoho národa (ne náhodou je realizace myšlenky národa a vznik nacionalismu kladen do doby francouzské revoluce), který byl kladně vnímán i klasiky liberální teorie. Např. Mises píše, že teprve vznik národů dal základ občanské rovnosti nutné pro rozvoj kapitalismu<sup>11</sup>. I tento aspekt vzniku národa musíme zohlednit při pátrání po legitimitě snah o vytvoření národa, zvláště národa tvořeného občany trpícími pro svůj původ diskriminací. Podobně uvažuje Eriksen<sup>12</sup>, který upozorňuje na nebezpečí nacionalismu, nicméně přiznává mu i integrační potenciál a říká, že v minulém století byl mocným nástrojem ke zrovnoprávnění společnosti. A podobně nakonec i Breuilly<sup>13</sup>, jenž se zabýval hlavně nacionalismem, který vnímá jako formu politiky, tedy jako něco přirozeného, která v soutěži o moc (ve státě) akcentuje etnokulturní kritéria. Domnívá se, že nacionalismus sblížuje stát se svými občany, protože jim pomáhá vytvářet iluzi tradiční komunity, navíc stírá vnímání sociální stratifikace.

<sup>7</sup> Hastings, A.: (1997) *The Construction of Nationhood*. Cambridge, Camb. Univ. Press.

<sup>8</sup> Touto citací se snažíme zdůraznit význam jazyka pro konstituování národa. Tato okolnost bude v dalším textu hojně využívána.

<sup>9</sup> Pomian, K.: (2001) (fr. orig. 1990), *Evropa a její národy*. Praha, MF.

<sup>10</sup> Hobsbawm, E. J., Ranger, T.: (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Camb. Univ. Press.

<sup>11</sup> Mises, L. v.: (1998) (angl. orig. 1927), *Liberalismus*. Brno, Lib. inst.

<sup>12</sup> Eriksen, T. H.: (1991) *Ethnicity versus nationalism*. *J. of Peace Research*, 28/3.

<sup>13</sup> Breuilly, J.: (1982) *Nationalism and the State*. Chicago, Univ. Press

Mluvice o nacionalismu je na místě popsat ho ještě prostřednictvím názorů jiných autorů. Elie Kedourie ve své monumentální práci<sup>14</sup> ukazuje, že nacionalismus (na rozdíl od patriotismu a xenofobie) není nějakou přirozenou záležitostí obecně panujících emocí, ale je intelektuální záležitostí úzké skupiny ideologů, která vede k jasnému politickému chování. Výsledkem tohoto politického chování je potom vznik národa. Pro uvažování o romském nacionalismu je poučné citovat i názory Johna Plamenatz<sup>15</sup>. Ten rozlišuje dva základní typy nacionalismu – západní a východní. Východnímu potom připisuje aspekt uvědomění si vlastní zaostalosti a existence vlastní kultury v kultuře jiné – vládnoucí (v případě Čechů je to například v oblasti německé kultury). Nacionalismus zde slouží jako nástroj vlastního kulturního rozmachu. Je zde snaha zachovat či posílit kulturní identitu vlastního lidu (národa) v prostředí, kdy je pocitováno její ohrožení, a v případě, že je pocitován její nedostatek, či dokonce absence, je zde jasná snaha kulturu změnit – vylepšit nebo úplně vytvořit. Doplňuje, že v tomto případě nemusí být snahou nacionalistů vytvoření vlastního státu, ale jde o sjednocení kulturního chování příslušníků skupiny a o snahu, aby nositeli této kultury byli výhradně příslušníci skupiny. Plamenatzův koncept je v rozporu s konceptem E. Gellnera, a to především v jedné význačné oblasti. Gellner tvrdí, že cílem nacionalistů je vytvoření národního státu, protože teprve v jeho rámci je možné uplatnit neefektivnější formu reprodukce vlastní (národní) kultury – prostřednictvím jednotného školství. Plamenatz se o důležitosti školy jako enkulturační instituce vůbec nezmiňuje. Plamenatz implicitně připouští, že živnou půdou pro nacionalismus je xenofobie, Gellner se drží ryze praktických důvodů vzniku nacionalismu. V dalším textu ještě uvidíme, který přístup je pro popsání nacionalistických projevů romských elit adekvátnější.

Tento krátký teoretický úvod ukončíme stručným přehledem fenoménu etnicity, který můžeme vnímat jako pojem nadřazený pojmu národ, kdy národ je pouze jednou z realizací etnicity.

Diskuse o etnicitě se ubírají podobným směrem, jako je tomu u národa. Jeden významný proud akcentuje spíše hledisko sociálně psychologické. Jako příklad uveďme přístup A. Epsteina<sup>16</sup>, který zdůrazňuje rys etnicity jako identifikačního rámce jedince vycházející z jeho vnitřního vybavení (k tomu dodávají Berger a Luckmann<sup>17</sup>, že „identita se utváří během so-

<sup>14</sup> Kedourie, E.: (1985) *Nationalism*. London, Melbourne.

<sup>15</sup> Plamenatz, J.: (1976) *Two Types of Nationalism*. In Kamenka, E. (ed.) *Nationalism. The Nature and Evolution of Idea*. London.

<sup>16</sup> Epstein, A.: (1978) *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*. London, Tavistock.

<sup>17</sup> Berger, P., Luckmann, T.: (1999) (angl. or. 1966), *Sociální konstrukci reality*. Brno, CDK.

ciálních procesů“, „dějiny jsou utvářeny lidmi s určitou identitou“, je třeba vyhnout se pojmu „kolektivní identita“, nicméně „určité historické sociální struktury dávají vzniknout typům identit“, které mohou být i etnické). Příkladem druhého proudu je A. Cohen<sup>18</sup>, který tvrdí, že etnicita je v podstatě formou politické organizace. Společně s Epsteinem však říká, že etnicita je produktem modernity.

### 3. Etnicita Romů a národ

Před tím, než se vůbec můžeme pustit do jakékoli úvahy o případných projevech nacionalismu mezi Romy, je třeba alespoň v základních rysech vymezit kdož jsou to ti Romové. Problém vymezení, o kom vlastně mluvíme, když mluvíme o Romech, musí řešit většina autorů a dodnes vlastně na tuto otázku nikdo uspokojivě neodpověděl, proto se i v tomto textu musíme (dodejme, že bohužel) vymezením Romů jako skupiny zabývat, nicméně pokusíme se učinit tak krátce, bez ambice vytvořit obecně použitelné vymezení této skupiny.

Naše uvažování bude muset reflektovat dva základní směry. Prvním je vnímání Romů jako skupiny těmi vně a druhým je vlastní sebeidentifikace Romů (je třeba připomenout, že při používání tohoto pojmu na tomto místě vlastně používáme ono první, vnější hledisko).

Majoritou jsou Romové vnímání v zásadě jako homogenní skupina. Vedle tohoto převládajícího názoru existuje celá řada autorů (z řad majority), kteří popisují různé podskupiny uvnitř velké skupiny Romů<sup>19</sup>, ale přes poměrně jemné členění, které je v jejich textech nabízeno, žádný z nich vlastně nepřekročil stín lidového shrnujícího pohledu, tj. že mluví o Romech.

Někteří autoři dokonce popisují a na výsledcích terénních výzkumů dokládají tradiční endogamii<sup>20</sup> některých skupin a uvádějí i další odlišné kulturní znaky včetně rozdílného jazyka, zákazu komensality a dalších. Přesto žádný z autorů toto vnitřní napětí nereflektuje a v konečném důsledku implicitně považuje dělení na skupiny a znaky odlišující skupiny za nějakou ornamentální zajímavost uvnitř jednotné skupiny Romů. Autoři tak

<sup>18</sup> Cohen, A.: (1974) *Two-Dimensional Man*. London, Tavistock.

<sup>19</sup> Touto otázkou se opravdu zabývalo mnoho autorů, a není proto možné ani účelné citovat práce, v nichž je tato otázka reflektovaná. Pro zájemce bude velmi snadné potřebné materiály vyhledat. Jmenujme za všechny alespoň několik nejvýznamnějších autorů: Hübschmannová, Horváthová, Marušiaková, Liégeois a jiní.

<sup>20</sup> Endogamie je přitom některými autory vnímána jako jeden ze základních znaků etnicity, srov. např. Barth, F.: (1969) Introduction. In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Scandinavian University Press.

vlastně odepírají jednotlivým skupinám právo na vlastní vymezení, vlastní okolím respektovanou identitu a přijímají lidové vymezení Romů na základě antropologického typu, asi tak, jak to s použitím citací různých autorů pregnantně formuloval M. Jakoubek: Romové jsou podle těchto autorů „stejní lidé jako všichni ostatní, jen mají jinou barvu pleti“, a tvoří tak „viditelnou menšinu“, definovanou svým „tělesným zjevem“, svou „antropologickou odlišností“ či „antropologickými znaky“, tedy „tmavšíou barvou pleti, vlasov a očí“<sup>21</sup>.

Na první pohled je jasné, že podobné kopírování lidové kategorizace světa je zcela nedostatečné pro formulování jakýchkoli rozvojových a integračních programů, pro které by věda měla vytvářet adekvátní teoretické zázemí. Na tomto poli věda tedy, zdá se, selhala. Přitom adekvátní popis je zcela zásadně potřebný. I. Gabal v příznačně nazvané kapitole Nejasná báze definice integrační politiky – identita Romů<sup>22</sup> formuluje jasný požadavek definování Romů jako jasně vymezené skupiny pro formulování integrační politiky státu a ptá se: „Jsou Romové etnickou menšinou charakteristickou vědomím vlastní identity, jazykem, tradicemi ... kohezí nebo je spojuje spíše etnická, rasová a sociální diskriminační zátěž ze strany většinyvého prostředí ...?“ Úroveň bádání na tomto poli Gabal v následující subkapitole charakterizuje následovně: „Existuje jen velice nejasná představa o povaze vnitřní struktury a organizaci romské menšiny. Není proto zřejmé, zda lze pro romskou menšinu definovat a uplatnit ... celoplošnou integrační politiku, nebo zda má být regionálně, rodově ... specifikována.“ Z uvedených formulací je jasné, že ani autorům, kterým je jasné, že je potřebné Romy nějak lépe popsat a rozdělit, nezbývá než stále používat pro ně nic neřešící termín romská menšina, Rom apod.

Dostáváme se tedy k druhému výše avizovanému směru přemýšlení o Romech jako skupině. Základní otázkou je, zda se sami Romové cítí jako homogenní skupina. Při podobné analýze se nevyhneme přemýšlení o romské skupinové identitě. Tato otázka však byla poměrně nedávno široce rozebírána v dostatečně dostupném textu Etnická identita Romů<sup>23</sup>, nepovažujeme proto za vhodné, byť je toto téma pro následující uvažování zásadní, zatěžovat tento text nějakou detailní analýzou tohoto problému. Spokojme se s krátkým shrnutím závěrů studie.

<sup>21</sup> Jakoubek, M.: (2003) Kacířská esej o (tradiční) romské kultuře. (Nepublikováno).

<sup>22</sup> Gabal, I.: (1999) Zahraniční inspirace k integraci Romů. In kolektiv autorů: *Romové v České republice*. Praha, Socioklub.

<sup>23</sup> Uherek, Z., Novák, K. A.: (2002) *Etnická identita Romů*. In Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku. Bratislava, IVO.

Jednou ze základních tezí studie bylo, že přes určitý pocit představitelů vládnoucí-majoritní kultury, že romská identita je v krizi<sup>24</sup>, tomu tak není. Představa o krizi romské identity totiž vychází z apriorní představy, že jedinou správnou a žádoucí skupinovou identitou je taková, která staví na první místo ztotožnění se s etnikem nebo ještě spíše s národem. Toto vyplývá na jedné straně z neschopnosti překonat vlastní kategorizaci světa rozděleného na národy a na druhé straně z výše popsaného vnímání Romů jako více méně homogenní skupiny. Ve zmíněné studii bylo formulováno, že identita různých romských skupin se konstituuje na jiném než národním (všeromském) principu. Identita je založena spíše na bázi rodové, regionální, možná i některých tradičních zaměstnání<sup>25</sup>. Jediným problémem takové identity je, že není vnímána a respektována majoritou<sup>26</sup>. Další důležitou tezí je existence snahy o naplnění majoritní objednávky částí romské elity, která se snaží romský národ vytvořit. Důsledky takových snah však už reflektovány nebyly a autoři se nevěnovali ani případným projevům nacionalismu. K těmto otázkám se dostaneme v dalších částech tohoto textu.

Konstatujeme tedy, že něco jako romský národ existuje pouze v představách majority<sup>27</sup>, skupinová identita Romů je konstituována na jiném základě, a je tlak majority na naplnění svých představ je dostatečně velký, aby přiměl část Romů tuto objednávku plnit.

#### 4. Připisovaná romská identita – lidový diskurs

„Nejpěžnějším projevem hledání podstaty národní identity jsou představy lidí, které mají o sobě a dalších národech,“ píše Ladislav Holý na

<sup>24</sup> Krize romské identity byl název i jednoho z bodů zadané osnovy pro zpracování studie.

<sup>25</sup> Takové uvažování je adekvátní například u hudebnických rodů, které tradičně tvořily relativně uzavřenou a do značné míry elitní vrstvu.

<sup>26</sup> srov. L. Ozoviuk, P.: (1997) K problematice „etnické indifference“. In Český lid, 84/3, str. 201-212, Ten charakterizuje takzvané etnicky indiferentní skupiny jako takové, „jejichž podoba kolektivní identity beze zbytku neodpovídá našemu očekávání“. Tato „anomálie“ spočívá „v absenci výsadního postavení etnicity jako organizačního kritéria skupiny“. Dále dodává, že taková struktura je často považována etnicky vymezeným okolím za určitý typ retardace a situaci je nutno uvést do standardního stavu v souladu s představami majoritního okolí. Etnicita je tedy věcí vztahu a interakce a etnicky indiferentní skupina musí na objednávku majoritního okolí nějak zareagovat.

<sup>27</sup> Zde je na místě opět zdůraznit, že toto je nutné vnímat spíše jako důsledek zjednodušeného lidového vnímání než jako výsledek seriózních badatelských snah. Takové vnímání věci je velmi jednoduše využitelné pro formulování plošných integračních strategií, které, když selžou, v důsledku posilují negativní stereotyp o celé skupině. Ve všech ohledech konkrétních rozvojových programů je vnímání Romů jako jedné skupiny velmi škodlivé a je opět nutné zmínit, že badatelé pracující na tomto poli nesou za přežívání stereotypních a generalizujících názorů o Romech velký díl odpovědnosti.

úvod kapitoly Autostereotypy a národní tradice<sup>28</sup>. V této větě je obsaženo podstatné, že abych zkonstruoval představu o svém společenství – národu, představu veskrze pozitivní, protože na negativních autostereotypech se vlastní národní mýtus buduje dost nesnadno, potřebuji se vymezit vůči jinému společenství, nejlépe též národu, který ovšem bude vystupovat spíše jako příklad toho špatného. V prostředí Česka a potažmo Slovenska není v současnosti mnoho možností vymezení, protože obě země ztratily mnoho ze své mnohonárodnosti a i tradiční rivalové, v našem případě především Němci, učinili posun takovým směrem, že hledat v nich negativní opozitum je pro soudného člověka poněkud přitažené za vlasy.

Naštěstí nám zůstala poměrně velká romská menšina, která navíc díky systematické a dlouhodobé diskriminaci dnes vykazuje mnoho znaků, na něž je možné poukázat se slovy: „Tak se na ně podívejte, co je to za pronárod, takoví my rozhodně nejsme.“ Pro takové vymezení není samozřejmě účelné nějak zpochybňovat univerzalitu chování druhé skupiny, ale naopak vnímat ji v taxonomicky a systematicky stejné rovině – jako národ. Tlaky na vytvoření romského národa nejsou jenom záležitostí intelektuálů a potvrzování negativních stereotypů není výhradně hlasem plebsu ulice, ale obojí je systémovou záležitostí, dvěma stranami jedné mince, a obojí přehledňuje svět podle nás – Čechů.

#### 5. Tradiční romská kultura – romistický diskurs

Jako reakci na lidový stereotyp můžeme vnímat snahy romistů tento změnit. Už na počátku je na místě říci, že metoda, kterou zvolili, není nejšťastnější. Vydali se totiž často cestou nekritické adorace všeho pozitivního a stejně nekritického omlouvání či dokonce zamlčování všeho, co nemohlo být takto označeno. V určitém ohledu tedy začali připravovat půdu pro národotvorný romský proces, nevšímajíc si toho, že to je právě to, co majorita potřebuje k vědeckému opodstatnění svého předsudku, a pomíjejíc diverzitu toho, co označují za Romy a romskou kulturu.

Určitou paralelu lze najít v činnosti vědního oboru s názvem native science (v češtině bychom snad mohli říci „domorodá věda“)<sup>29</sup>. Tento obor doznává bouřlivého rozvoje především v Kanadě. Vymezuje se proti západní vědě (western science – termín používaný uvnitř diskurzu native science) tím, že oproti ní má ještě něco navíc, a tím je především vhled

<sup>28</sup> Holý, L.: (2001) (angl. or. 1996) Malý český člověk a velký český národ. Praha, SLON.

<sup>29</sup> Roman Křišťof navrhuje termín „přirozená věda“, který odkazuje k dalším aspektům této vědní disciplíny a je možná vhodnější než překlad použitý autorem.



a porozumění, protože exponenty tohoto oboru jsou původní obyvatelé Kanady, kteří říkají, že právě jejich původ je tou pravou legitimací k interpretaci kultury předků. V Kanadě je tento vědní obor velmi významný (soudě podle množství odkazů na internetu), byť se dopouští mnohých vědeckých lapsů. D. Z. Scheffel z University of Cariboo kritizoval<sup>30</sup> především zamlčování určitých fenoménů (např. válek mezi kmeny, existenci otroctví, podřízené postavení žen apod.) ve jménu vytváření dobrého jména původních obyvatel Kanady pro vládnoucí majoritní kulturu.

Domníváme se, že současná romistika se dopouští podobných přestupků proti vědě. Je zajímavé, že linie native science je sledována i z hlediska toho, kdo se může účastnit vědeckého bádání, když přední romisté (po přechodné počáteční fázi, kdy jsme mohli nalézat spíše paralely se zaujetím německých badatelů přelomu 18. a 19. století pro zaostalou, ale zajímavou a zachování hodnou kulturu Slovanů) museli postupně svoji legitimitu účasti v debatě o Romech dokládat internalizací romství<sup>31</sup>. Jedná se však o internalizaci vznikající (konstruované) vysoké romské kultury, případně romantických představ o Romech, a nikoli úděsné reality života romských sídelních ghatt, která je však klíčovou pro vytváření lidového stereotypu, je každodenností pro nezanedbatelnou část lidí označovaných za Romy a je oním zhmotněním na počátku zmíněné diskriminace, kterou jest nutné odstranit.

Největším problémem však nejsou neadekvátní postupy romistiky z hlediska západního pojetí vědy, ale spíše neúčelnost jejich počínání. V tomto textu jsme se rozhodli vše poměřovat potenciální využitelností pro rozvoj a integraci Romů (zde opravdu myšleno všech skupin). Rozvojový potenciál romistických snah je však velmi problematický. Je pravda, že konstruování a podpora vysoké romské kultury jsou částečně využitelné<sup>32</sup>, jak si ukážeme níže, ale obecně toto omezení na ornamentální znaky kultury<sup>33</sup> neříká nic o podstatě společenské organizace, reálném pozadí jevů a dalších věcech nutných k vypracování jakékoli efektivní (a nejlépe participativní) rozvojové strategie.

<sup>30</sup> Přednáška pro obor etnologie na FF UK, Praha, 1998. Blíže pak Scheffel, D. Z.: (2000) *The Post-Anthropological Indian: Canada's New Images of Aboriginality in the Age of Repossession*. *Anthropologica* 42, str. 175-187.

<sup>31</sup> Činí tak například M. Hübschmannová, V. Sekyt a v menší míře mnozí jiní.

<sup>32</sup> Především právě při snahách o konstruování národa.

<sup>33</sup> O velké většině tzv. typicky romských zvyků a dovedností dokonce můžeme na základě autorových terénních výzkumů tvrdit, že jsou univerzálními pro prostředí východoslovenské vesnice jako takové. Exoticky tedy působí pouze na badatele z městského prostředí, který svoje výzkumy provádí výhradně mezi Romy, a nikoli už mezi majoritou v obcích na východě Slovenska.

## 6. První pokus o dekonstrukci romské kultury

Druhým možným pólem pohledu na romskou kulturu je, že tato neexistuje. Hypotézou, že opravdu nějaká jednotná romská kultura neexistuje, se budeme zabývat níže. Nejdříve však diskutujme tezi, že u některých skupin Romů je přítomen kulturní systém, který jim nedává šanci ho opustit a stát se úspěšným v majoritní společnosti, ale který současně není nijak charakteristický pro Romy obecně. Mluvíme zde o fenoménu tzv. kultury chudoby. Domníváme se, že tento kulturní systém<sup>34</sup> je charakteristický pro poměrně početné sídelní lokality, ať jsou to už tradiční romské osady na Slovensku nebo etnicky segregovaná městská ghetta, která jsou zase spíše příznačná pro Českou republiku<sup>35</sup>.

Pro naše uvažování je důležitý fakt, že kultura chudoby se vytvořila jako adaptační mechanismus na extrémní situaci, v níž byli někteří lidé, chce se říci Romové, nuceni přežít<sup>36</sup>. Podmínky, na něž bylo nutné se adaptovat, byly z hlediska našeho pohledu na životní standard podporovaný naší představou o lidských právech tak otřesné, že je můžeme směle označit za nelidské. Člověk však použil zcela lidský prostředek pro své přežití – vytvoření kultury. Tato kultura mu dala efektivní nástroje, jak přežít, a je proto zcela adekvátní a respektovánímhodná. Problémem jsou ony extrémní podmínky života. Ty vygenerovaly životní strategie, které se nám zdají nepřijatelné (a v souladu s výše uvedeným označením pro podmínky) až nelidské<sup>37</sup>. A objektivně vzato jsou opravdu takového druhu a natolik vzdálené naší kultuře, že jejich používání automaticky znamená diskvalifikaci při snahách o zařazení do kultury naší.

Ve srovnání s tímto komplexním systémem potom můžeme prohlásit, že příslušníci romské střední třídy žádnou opravdovou vlastní kulturou nedisponují, protože jejich kulturní vzorce jsou snadno použitelné pro úspěšný život uvnitř kultury majoritní.

Nakonec ještě jedna poznámka k lidem žijícím v kultuře chudoby. Výše jsme uvedli, že jsme v jiné studii nenalezli nějakou krizi romské skupinové

<sup>34</sup> Lze zde opravdu mluvit o kultuře, protože ve vnímání klasika uvažování o kultuře chudoby se jedná o autonomní kulturní systém se všemi parametry, které ho charakterizují, s důrazem na to, že se tento jako správná kultura reprodukuje. Srov. Lewis, O.: (1966) *The Culture of Poverty*, *Scientific American*, sv. 215, č. 4, str. 19-25.

<sup>35</sup> Není zde místo na detailní popis fenoménu kultury chudoby, odkazujeme proto čtenáře na nedávny autorův příspěvek k tomuto tématu: Novák, K. A.: *Romská osada – tradice vs. regres*. In: Jakoubek M., Hirt, T. (eds.): *Romské osady v kulturologické perspektivě*. Brno, Doplněk, 2003, str. 31-40.

<sup>36</sup> Je nasnadě, že při této formulaci vycházíme z kulturně materialistického konceptu.

<sup>37</sup> Používáme tento krajní termín v souladu s výše použitým označením pro životní podmínky.

identity. Tato skupina Romů je výjimkou. Zde o krizi identity můžeme hovořit, ovšem pouze z našeho hlediska a s vědomím, že procesům uvnitř tak odlišného systému, jako je kultura chudoby, vlastně nerozumíme.

## 7. Romové, romské komunity, romské osady

V některých výše uvedených pasážích jsme se už přímo dotkli faktu, že Romy asi nelze vnímat jako homogenní skupinu. Opět se vraťme k integračním koncepcím české i slovenské vlády. V obou zemích je specializovaný útvar, který má řešit problémy Romů. A v obou zemích se v jeho názvu objevuje termín romská komunita. V případě slovenském v čísle množném, v případě českém v čísle jednotném. Množné číslo se zdá být adekvátnějším popisem reality, ale i v Česku se při reálné komunikaci používá číslo množné<sup>38</sup>.

Zdá se tedy, že na úrovni vlád si zodpovědní úředníci alespoň podvědomě uvědomují jistou diverzitu Romů a hovoří alespoň o „komunitách“. Nikde však již není řečeno, co to jsou ty komunity. Jestli jsou to skupiny Romů rozdělené z hlediska lokální příslušnosti, tedy Romové v každé obci tvoří jednu komunitu, nebo zda se jedná o rozdělení na bázi příslušnosti k velkorodině, nebo zda jsou takto označovány komunity vykazující nějakou sociální anebo kulturní podobnost. Jasně definování, co je míněno termínem „romské komunity“, je předpokladem k jasnému formulování státní (ale i nestátní) integrační a rozvojové politiky.

Dovolíme si nabídnout zde jedno možné řešení. Z hlediska jakéhokoli rozvojového programu je neadekvátnější přistupovat k problému v kontextu konkrétní lokality – obce nebo mikroregionu. Všem je přitom jasné, že takováto jednotka neexistuje ve vzduchoprázdnu, a je proto nutné vše přizpůsobovat okolnímu prostředí (např. státu). Při realizaci rozvojových programů, při kterých jde především o rozvoj řečneme lidských zdrojů, je přesná znalost konkrétního kontextu života lidí ještě důležitější. Z hlediska rozvojových programů by tedy taková geografická definice romských komunit dávala velké možnosti lokálním představitelům přesně formulovat konkrétní problémy i jejich řešení. Státní strategie by se potom mohla omezit opravdu jenom na umožnění tohoto procesu a na kontrolu využití prostředků. Při tomto modelu, který mimochodem asi nejvíce naplňuje ideál liberalismu, je navíc velmi představitelné přímé zapojení lidí, jichž

<sup>38</sup> Za všechny uvedme název usnesení vlády ČR z března roku 2003: „... k Informaci o plnění usnesení vlády, týkajících se integrace romských komunit a aktivního postupu státní správy při uskutečnění opatření přijatých těmito usneseními k 31. prosinci 2002“.

se opatření týkají nejen co do jejich naplňování, ale i co do rozhodovacích procesů ve fázi formulace potřeb komunity (a to nejenom romské, ale i komunity celé obce). Navíc je předpoklad, že na lokální úrovni lidé (zde především Romové) vytvářejí legitimnější reprezentace než na úrovni státu, kde je výběr reprezentantů z hlediska fungování demokracie naprosto nepřehledný a můžeme říci, že nelegitimní, protože tzv. romská reprezentace nevzešla z procesu voleb. Romská „reprezentace“ jak v Čechách, tak na Slovensku nereprezentuje žádnou určitou skupinu, které by se musela zodpovídat. To, že s nimi orgány vytvořené demokratickými procesy jednájí, je nesystémové a velmi se to blíží korporativistickému pojetí státní správy (pro srovnání podobné postavení mají odbory).

V oficiálních dokumentech se tedy všeobíhající a současně nic neříkající termín Romové už přestává užívat. Věřme, že tento terminologický posun znamená i postupný posun k důrazu na analýzu konkrétních lokálních kontextů a formulování rozvojových programů na základě takových analýz.

Přes to, co bylo napsáno výše, nemůžeme termín Romové zcela opustit, protože tato generalizace je široce používána jak větší částí majoritního obyvatelstva, tak například i sdělovacími prostředky, které takto takového označení v očích veřejnosti potvrzují a dávají mu zdání něčeho, co popisuje nějakou skutečnost. Na základě tohoto zařazení (které se odvíjí zcela jednoznačně od toho, jak kdo vypadá) jsou potom ti, kdo jsou označeni za Romy, diskriminováni. Pro antidiskriminační programy tedy musíme s tímto označením počítat. Opět si dovolíme jeden návrh. Označení Romové v této chvíli znamená, že negativní stereotyp vytvořený na základě zobecnění některých jevů, které se vyskytují (být rozhodně ne tak masivně, jak se věří) v enklávách chudoby – slovenských romských osadách a českých městských ghettech – je používán bez rozdílu na všechny trochu snědší občany obou zemí. Pro úspěšnost romské střední třídy a pro její rovnocennou participaci ve všech společenských aktivitách je to velký handicap. Proto prvním krokem v zabránění diskriminace by mělo být přesné vymezení toho, co je romské, a toho, co je výsledkem života v extrémních podmínkách vyžadujících zcela jiné modely chování, než je tomu v naší bohaté společnosti.

Je proto nutné jasně popsat kulturu romských osad<sup>39</sup> a deklarovat, že tito lidé se nějak chovají (pro nás, bohaté, obecně nepřijatelně) především proto, v jaké jsou životní situaci. Že oni sami ji nezapříčinili, ale pouze se na ni adaptovali, a současně přiznat, že cesta z tohoto cyklu je dlouhá a obtížná. A na druhé straně deklarovat, že jsou zde i ti, kteří vypadají jinak než my,

<sup>39</sup> Tento termín navrhuje např. Jakoubek. (srov. cit. d.).

ale mají velmi podobnou (možná zjistíme, že totožnou) kulturu a hodnoty, a proto není nutné vykazovat je na okraj. A pokud je i přes to budeme vykazovat, je předpoklad, že se o ně zvýší počet těch, kteří museli změnit svůj hodnotový systém, aby mohli přežít, ale ten jim už bude bránit být takoví, jako jsme my. A zde se ptát, zda je to pro nás dobré a praktické.

## 8. Integrace Romů

Sousloví použité v názvu kapitoly je v posledních letech skloňované při každé příležitosti, kdy se hovoří o Romech. Většina debat o této otázce přitom vychází z výše uvedeného nesprávného a stereotypního předpokladu, že Romové jako celek integrování nejsou. Zapomíná se na to, že velká část Romů by snadno mohla být integrována, kdyby nebyli diskriminováni, nemluvě o těch, kteří integrování podle požadavků majority<sup>40</sup> už jsou, ale jejich diskriminaci to nijak nesnižuje.

Je proto legitimní hovořit o integraci některých romských komunit a je současně nutné přesně říci, které to jsou, a pro každou potom navrhnout zvláštní integrační strategii, jak už bylo diskutováno výše.

Ani integrace na lokální úrovni není bez úskalí. I zde je samozřejmě vztah majoritní a romské komunity určován do značné míry předsudkem, jsou zde historické danosti tradiční diskriminace, která v mnoha případech vyústila v současný nesnadno řešitelný stav lidí žijících v kultuře chudoby. Romská komunita je vnímána jako homogenní celek a například je velmi častý požadavek příslušníků majority, aby si Romové zvolili jednoho mluvčího, vajdu či jak mu budeme říkat, aby nebylo nutné zabývat se individuálními problémy. Tento požadavek je přitom z hlediska občanského principu zcela absurdní<sup>41</sup>. Další velkou limitou lokální integrace je všeobecný materiální nedostatek, integrování Romové by tvořili aktuální konkurenci na trhu práce a při dalších příležitostech čerpání jakýchkoli výhod. Nakonec jest nutné zmínit i symbolickou rovinu. Největšími šířiteli a přesvědčenými zastánci diskriminačních praktik jsou lidé obývající podobné sociální patro jako jimi diskriminováni, tito nejvíce stojí o to, aby se vytvářel pocit, že jsou lidé, kteří jsou na tom ještě hůř, můžou si za to sami a vůbec, že já

<sup>40</sup> srov. Novák, K.A.: (2001) Romové a integrace. K integračnímu očekávání majority. Praha, FF UK, postupová práce na oboru etnologie.

<sup>41</sup> Jako kdyby starosta jedné konkrétní obce na Spiši, který je Rom, a současně i všichni zastupitelé jsou Romové, požadoval po „bílé“ menšině v obci, aby si nejdříve zvolili svého vajdu, a s ním on teprve bude jednat. Tato situace dosud nenastala a ukazuje, alespoň v tomto případě, že romská majorita v obci vykazuje větší pochopení pro principy občanské společnosti.

jsem vlastně ještě pořád elita<sup>42</sup>. Přes tyto a podobné těžkosti je asi opravdu nejdůležitější dělat integraci především na lokální úrovni.

## 9. Afirmativní akce vs. zabránění diskriminaci

V předchozím textu jsme snad dostatečně rozebrali, že z hlediska integrace musíme Romy rozdělit na dvě základní skupiny. Na ty, jejichž kultura koresponduje s kulturou majoritní společnosti, a jsou proto schopni bez problémů participovat v běžných aktivitách majoritní společnosti a úspěšně se podílet na získávání výhod, které tato participace přináší. A na ty, jejichž kultura je natolik odlišná (navrhli jsme například použití termínu kultura romských osad), že takovéto participaci zabraňuje.

Z hlediska integrace a rozvojových strategií je irelevantní, zda se jedná z etnického hlediska o Romy jedné skupiny nebo několika skupin. Na druhé straně právě přisouzená romská etnicita, zatížená negativním stereotypem majority, je příčinou jejich problémů a jejich diskriminace. Diskriminací a z ní plynoucími problémy tedy trpí všichni, kteří jsou označováni za Romy. Pro efektivní integraci nicméně toto konstatování nestačí.

Pro každou z těchto dvou skupin je potom třeba navrhnout zcela rozdílnou strategii integrace z hlediska základních principů. Pro první skupinu by měly být vypracovány strategie vedoucí k omezení jejich diskriminace, kdežto pro druhou skupinu je třeba vytvářet dlouhodobé programy na základě určitého zvýhodňování a změkčování jejich cesty z okraje zpět dovnitř společnosti.

## 10. Romský nacionalismus

Pro pochopení romského národotvorného procesu si všimneme procesu slovenského národního obrození. Konstituování slovenského národa začíná v diskusích o holé existenci této entity. Kollár uznával jen jediný národ – slovanský, případně jednotný československý „kmen“: „netřeba říkat Slovák, Srb ... je třeba se považovat za Slovana, čímž se zabráni oslabení národní velikosti a společného pouta.“ (Kázně a řeči, sv. 2.) Důraz byl kladen na spojení jazyka a národa, a proto byly velké snahy dospět ke společnému slovanskému jazyku (v pojetí Kollára a Šafárika, kteří nechtěli vytvořit jazyk umělý, byl základem jazyk československý, a ostatní „kmeny“ potom mluvily jeho nářečím).

<sup>42</sup> Ve skutečnosti je opak pravdou. Lze předpokládat, že právě ti, kteří diskriminováni nejsou, a přesto jsou na tom sociálně stejně jako ti, co diskriminací trpí, asi nesou za svůj osud větší díl odpovědnosti. Tento fenomén ovšem funguje nejen na lokální úrovni, ale možná ještě více na úrovni národní.

Postupně však už Kollár sám začal hovořit o slovenském národě, jeho konstituování však naráželo na největší problém – nářečovou různorodost slovenštiny. Poté i Šafárik hledá slovenskou identitu uvnitř československého kmene. Jenom velmi postupně (v diskusi čechoslovakistů s bernolákovským směrem slovenského národa jako integrální součástí uherského státu) se prosazovala myšlenka samostatné slovenské identity, jejímž důsledkem byl vznik spisovné slovenštiny. Pro nás důležitým aspektem slovenského národního obrození je fakt, že národ zde byl konstruován takřka výlučně na jazykovém a kulturním základě a nikdo vlastně nikdy neuvažoval o nějakém vlastním národním státě (pravda, v revolučním roce 1848 se určité požadavky na politickou autonomii objevily).

Celý obrozenecký proces se však postupně dostal do stagnace a koncem 19. století mladí vzdělanci v podstatě slovenštinu neutilizovali a slovenština (ovšem nikoli ta spisovná) se udržovala jako komunikační prostředek lidových vrstev. V podstatě až politické rozhodnutí o vytvoření Československa po skončení první světové války zabránilo pravděpodobnému odumření slovenské národní identity<sup>43</sup>.

Je otázkou, zda konstituování romského národa může mít podobný scénář. I zde je problém jazykové různosti jednotlivých romských dialektů. I zde je jen velmi omezená snaha a možnost vytvoření vlastního státu. Citujme zde z Deklarace (romského) národa<sup>44</sup>: „Příslušníci romského národa volají po ustavení reprezentace svého národa, jenž nechce vytvořit stát. ... Jsme národ, sdílíme stejné tradice, kulturu, původ, stejný jazyk; jsme národem. Nikdy jsme neusilovali o vytvoření Romského státu. A nechceme stát ani dnes, kdy nová společnost a nové hospodářství postupně a velmi hmatatelně překonávají význam a adekvátnost státu jako způsobu organizace jednotlivců. ... Úmysl propojit pojetí národa s pojetím státu vedl a stále vede k tragédiím a válkám, pohromám a masakrům. Historie romského národa prochází nedotčena tímto spojením, které již očividně neodpovídá potřebám jednotlivce. My, romský národ, nabízíme lidem náležícím k ostatním národům naši adekvátnost vzhledem k novému světu. ... Nabízíme naši kulturu, naše tradice, které jsou zdrojem vycházejícím z našeho historického odmítání snah o vytvoření státu: nejpřiměřenějším zdrojem povědomí pro současný svět. Proto usilujeme o reprezentaci a nové způsobu zastupování jednotlivců nehledě na jejich příslušnost k jednomu nebo druhému národu.“

<sup>43</sup> Srov. Brock, P.: (2002) (angl. orig. 1976) Slovenské národné obrozenie. Bratislava, Kaligram.

<sup>44</sup> DEKLARACE NÁRODA. Schváleno na 5. Kongresu IRU, 27. července 2000.

Z uvedeného je jasné, že potřeba etablovat národ je pocítována. Je sice deklarováno, že zde není ambice vytvoření vlastního státu, ale níže si ukážeme, že tato ambice v určitém ohledu reálně existuje.

Vraťme se však ještě k na počátku uvedeným teoriím o potřebě vzniku národa. Je jasné, že Romové se musí cítit ohroženi, tím by byla naplněna Issacsova teorie. Pro prosazování práva na rovné zacházení potřebují dosáhnout stability vlastní skupiny a vzhledem k tomu, že historie o jejich skupině mnoho neříká, je nutné vytvořit si vlastní mýtus, tedy to, co uvádí Anderson.

Plamenatzovy myšlenky jsou potvrzeny ve všude přítomné snaze vyrovnat se majoritnímu okolí a komplexu méněcennosti, který je možné pravidelně nacházet v jednotlivých rozhovorech s příslušníky romské elity<sup>45</sup>. Současně pouze při rozhovorech s elitou jsou přítomné myšlenky o romství, romském národu a podobných konceptech, zde jsou potvrzovány myšlenky Kedourieho. Zdá se tedy, že celá škála klasiků formulovala teorie, které jsou pro uvažování o romském národotvorném procesu nějakým způsobem adekvátní.

Není úlohou tohoto textu rozhodnout, který z autorů má nejvíce „pravdy“, ale tento výčet nám mimo jiné naznačuje, že romský národotvorný proces není v obecném kontextu nijak výjimečný, a proto můžeme používat paralely známé od jiných národů.

V předchozím výčtu evidentně chybí E. Gellner, o kterém jsme výše uvedli, že bude pro naše uvažování velmi důležitý. Jeho teorie je dokonce explicitně vyvrácena citovaným textem deklarace. Nicméně v praktických krocích romské elity můžeme sledovat tendence, které s určitou mírou nadsázky můžeme považovat za snahy o vytvoření národního státu. Nejedná se samozřejmě o teritoriální nároky, ale přesto je zřejmé, že exponenti romského národotvorného procesu mají velké politicko-mocenské ambice. V současné době pravděpodobně ještě nemají podobu nějaké politické doktríny, ale již existuje trend, který se projevuje snahou určité části romské elity uzurpovat pro sebe monopol být mluvčími všech Romů. Monopol interpretovat situaci všech Romů má jasné důsledky. Informační monopol znamená politický monopol a především ekonomický monopol. Bez obav můžeme konstatovat, že pozorujeme tendence vytvoření jakéhosi paralelního „státu“ uvnitř Slovenské i České republiky, kde by byla jasně monopolizovaná kontrola všech informačních, ekonomických a politických toků mezi těmito dvěma útvary. V tomto snažení můžeme současně nalézat prvky klíčícího nacionalismu, který je pro naplnění politických am-

<sup>45</sup> Autorovy terénní výzkumy.

bicí elity vznikajícího národa velmi vhodným nástrojem. Kromě této snahy se intenzivně pracuje i na dalších národních atributech – kodifikaci jazyka a konstrukci národního mýtu.

Zde je trochu problém, který však musí být odstraněn, protože národní mýtus je základní symbolickou rovinou pro vytvoření široké a zvnitřnělé etnické identity. Nejdříve si dovolíme menší odbočku. Živá a žitá historie, možná můžeme použít termín historická paměť Romů, je krátkodobá a velmi konkrétní. Tematicky se omezuje především na události v lokalitě a v rodině. Tento fakt potvrzuje výše uvedenou domněnku o prioritní skupinové identitě na bázi rozšířené rodiny a lokálního společenství. Například při vzpomínkách na válku nebyla většina respondentů schopna zasadit své osobní zážitky do širších historických souvislostí, což může vypovídat o velké izolaci aktérů, kdy se k nim kontextové události nedostávaly. Tento stav ale není pro periferii (kterou východní Slovensko nepochybně bylo) nijak výjimečný – události odehrávající se v centru jsou uloženy v kolektivní paměti a vytvářejí časovou osu a kontext osobních zážitků. Události periferie ovšem nejsou v kolektivní paměti obsaženy, vypravěč se musí spoléhat jenom na sebe a často se ocitá v chaosu. Periferie tedy generuje spíše podmínky vhodné pro konstruování lokální a rodové identity a méně vhodné pro budování identity obecné – etnické. Přitom zdroje pro její vytváření jsou naprosto nedostatečné, je jen málo historických pramenů a kusé zmínky v análech jsou chudé na heroické činy mající potenciál stát se vůdčí ideou nového národa. Cesty z toho jsou v zásadě dvě. První je kladení důrazu na tradice nedávné, především folklórního a řemeslného charakteru. Tento směr byl velmi silný i v národním obrození českém a realizoval se, podobně jako je tomu dnes u Romů, především v muzejnictví<sup>46</sup>, tedy v transformaci věcí z takových, jaké jsou, v takové, jaké by měly být. Druhou možnou cestou je využít doložených velkých historických událostí, které však mají většinou charakter velkých pronásledování a dalších perzekucí. Identita konstruovaná na pronásledování a křivdě je však problematická.

Zde je na místě zmínit úlohu majority. V citované práci o etnické identifikaci Romů bylo doloženo, že identita na bázi etnicity nebo na bázi národní není pro Romy v současnosti nijak samozřejmá. Velkou úlohu zde hraje právě majorita, která naopak svět není schopna klasifikovat podle jiného modelu. Národotvorba u Romů se tedy zdá být především reakcí na tuto objednávku. Velkou roli zde hraje i nechuť „bílých“ přijmout Romy jako součást svého národa. Výjimku zde tvoří slovenští Maďaři, kteří se snaží

<sup>46</sup> Máme zde na mysli muzejnictví jako široký fenomén sbírání, konzervování a obnovy, nikoli jen jeho jednu realizaci v institucích „kamenných“ muzeí.

posílit vlastní politické ambice tím, že Romy integrují (alespoň politicky) do vlastního národa. Příznačná je i jazyková identita takto integrovaných Romů, ti už nemluví romsky, ale skoro výlučně maďarsky.

Vraťme se ale k odpovědi Romů na tlak okolního prostředí na vznik romského etnika. Přirozenou reakcí na objednávku většiny je snaha menšiny o její naplnění. Jinak řečeno je to snaha o uvedení věci do řádu tak, jak ho vnímá ten, kdo stanovuje pravidla. Nastolení řádu by potom mělo dát všem rovnou šanci participovat na produktech, které tento řád generuje.

Dostáváme se tím k současnému romskému etnoidentifikačnímu procesu. Použijme paralelu mezi tímto procesem a českým národním obrozením. Nejasnost ve věci, koho je možné považovat za Roma, panovala i v předobrozenských Čechách. V tradiční agrární společnosti nebylo mnoho věcí společných obyvatelům různých regionů či jen různých obcí. Teprve vstupem německých badatelů na scénu se začalo mluvit o českém národě a postupně a později za pomoci českých vzdělanců byl tento národ konstruován. Bylo nutné kodifikovat a vlastně vytvořit spisovný jazyk, bylo nutné vychovat vlastní elitu, bylo nutné vytvořit historický národní mýtus a vše směřovalo k jedinému – vytvořit vlastní národní stát. Romové jsou přesně ve fázi počínajícího národního obrození. Již proběhl proces zájmu majoritních badatelů a začíná se vytvářet vrstva romské vzdělané elity, z níž část participuje na národotvorbě.

Zdá se tedy, že vytváření romského národa je (a bylo to již výše naznačeno) věcí romské elity, která si uvědomuje možnosti, jež z toho plynou. Je nutné říci, že vedle legitimních výhod jsou často využívány i výhody méně legitimní, plynoucí ze snahy uzurpovat si monopol na výklad situace všech Romů (tedy i těch, kteří se příslušníky národa necítí).

Je na zamyšlenou, zda by nebylo užitečné využít energie romských elitních vrstev v jiných aktivitách. K tomu by se ovšem musela především změnit majoritní objednávka a potažmo respekt a tolerance k jinak konstruované identitě.

## 11. Romské a proromské organizace

Uvedená monopolizace adekvátnosti výkladu se v praxi prezentuje činnostmi některých v nadpisu uvedených organizací. Vhodným příkladem se zdá být současná diskuse o terénní sociální práci. Tato sociální služba odvozuje svoji legitimitu z univerzálnosti metody práce s lidmi, kteří se dostali do potíží zabraňujících jim důstojně participovat na životě společnosti. Výsledkem by mělo být tento stav změnit a vyjednat takové podmínky,

aby bylo dosaženo maximální rovnosti příležitostí pro všechny. Rozlišovací hranice pro toho, komu je tato služba poskytována, není dána etnickým klíčem, ale klíčem sociální exkluze. V podstatě je zde do značné míry uplatňována teorie kultury chudoby<sup>47</sup>.

Některé organizace mají tendenci odvozovat legitimitu poskytování této služby od etnicity poskytovatele. Doplňme, slovy M. Jakoubka, od etnicity poskytovatelova těla. Je přitom jasné, že pro práci terénního sociálního pracovníka je nutné být především profesionálem (mít kompetence provádět činnost založenou na majoritním pojetí světa, světa definovaném racionálním popisem), a krom jiného je nutné se dobře orientovat v prostředí majoritních institucí. Tuto schopnost mají především příslušníci romské elity, kteří, jak jsme výše naznačili, již vlastně „romskou kulturu“ nežijí, jsou plně integrováni do života majority a o svých klientech nevědí o nic více než ostatní aktéři majoritní kultury, tedy příslušníci majority. Etnicita těla tady není prvkem znevýhodňujícím, ale současně není ani žádnou legitimací tuto službu (ani jiné služby zaměřené na snižování sociální exkluze romské minority) poskytovat.

Trochu jinou tendenci je současná snaha některých autorů a aktivistů popsanou legitimitu sociální práce zpochybnit z hlediska jejich cílů a nahradit ji specifickým přístupem, který by zohlednil a zachoval romská specifika<sup>48</sup>. Z hlediska snahy o zlepšení možností lidí žijících na okraji společnosti je to tendence, která vlastně integraci brání. Jsou zde totiž formulovány požadavky ohledu na specifika, která jsou jednak pro normální občanskou participaci znevýhodňující<sup>49</sup>, a současně je život strukturálně chudých Romů představován jako pro Romy obecně platný. Takový přístup jenom potvrzuje negativní stereotyp majority a je proto pro jakoukoli integraci Romů škodlivý. Je tedy jasné, že to je přístup neadekvátní, protože chce řešit jiné problémy, nikoli problémy chudoby. Naše interpretace podobných tendencí nemůže být jiná, než že je zde snaha zakonzervovat problém romské chudoby a sociální exkluze, a to pravděpodobně z důvodu utilitárních zájmů skupin a jednotlivců, kteří chtějí z existence tohoto problému dlouhodobě profitovat. Vrátime-li se k předchozím úvahám o paralelním státě – chtějí ve svém státě panovat.

<sup>47</sup> Nakonec i O. Lewis uvádí jako efektivní prostředek boje proti tomuto fenoménu poskytování individuálního sociálního poradenství a intervence.

<sup>48</sup> Explicitně je to vyjádřováno v několika článcích v časopisu Amaro gendalos (č. 7–8, 2003).

<sup>49</sup> Toto je explicitně deklarováno v článku M. Chalupové, která kritizuje podle našeho názoru legitimní snahu „zařadit do systému“ klienty sociálních terénních pracovníků. (viz Amaro Gendalos 7–8/2003).

Ponechme však stranou různé partikulární zájmy, které vedou k postupům podobným výše popsanému, a pokusme se formulovat, jaké jsou systémové příčiny podobných chybných interpretací skutečnosti a potřeb. Základ tkví opět v tendenci odvozovat kompetenci od romství těla, přitom je jasné, že romská elita ví, díky faktické integraci s majoritní kulturou, o kultuře Romů žijících na okraji zrovna tak málo jako jakýkoli příslušník etnické majority. Legitimita poskytovatelů služeb terénní sociální práce (abychom zůstali u jednoho příkladu) je potom odvozena od toho, že si toto omezení uvědomují a předkládají sociálně vyloučeným klientům na zvažení variantu životního stylu, kterému sami rozumějí.

## 12. A znovu integrace

Pavel Barša ve svém článku<sup>50</sup> odmítl uvažovat o integraci Romů v celku a formuloval tři její základní oblasti - kulturní, sociálně-ekonomickou a politickou. Pro každou z nich navrhuje jinou integrační strategii. V současnosti se zdá být stěžejní uvažovat při integračních snahách občanů trpících sociální exkluzí především o druhé oblasti. Zde Barša navrhuje v postatě asimilační praktiky. Toto odpovídá i zjištěním autora<sup>51</sup>, že majorita očekává hlavní přizpůsobení v této oblasti a pro ostatní ponechává poměrně velkou volnost. Pro změnu životní situace Romů obývajících ghetta a romské osady je tato oblast integrace klíčovou a je jimi samými nejvíce akcentována.

Dovolujeme si tedy navrhnout, aby se všechno, co se nějakým způsobem týká problému zlepšení života Romů (etnoidentifikační proces nevyjímaje) ve zmíněných typech segregovaných lokalit, poměřovalo hlavně imperativem dosáhnout jejich plné sociálně-ekonomické integrace jako prvního kroku k úplné integraci. Dosažení integrace v této oblasti vlastně znamená přijetí majoritní kultury. Autonomie v ostatních dvou oblastech je potom již na kvalitativně jiné úrovni. Bude se nejspíš jednat o projevy vlastní identity v rámci široké evropské kultury. Zde již můžeme hovořit o identitě národní, protože právě evropská kultura tento typ identity přednostně produkuje<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Barša, P.: (1998) Soužití Čechů s Romy a teorie integrace. Politologický časopis, 5/3, str. 284–295.

<sup>51</sup> Novák, K. A.: (2001) Stereotyp a integrace – případ Romů (příspěvek k poznání integračního očekávání majority). Praha, FF UK, postupová práce na oboru etnologie.

<sup>52</sup> Uvažování o národní identitě v rámci evropské kultury vychází z názorů P. Baršy. Osobní rozhovor, únor 2004.

### 13. Závěrem

Předešlý text možná kladl více otázek, než kolik poskytl odpovědí, ale snad vyplynulo alespoň tolik, že romský nacionalismus je dnes legitimní pro zájmy romské elity, nikoli pro obyvatele romských osad a sídelních ghett. Vůči jejich obyvatelům dochází spíše k procesu monopolizování interpretace jejich životní situace z hlediska příslušnosti ke stejné tělesnosti, který má vést hlavně k jejich ovládnutí, a tím legitimizovat snahy o vytváření romského národa<sup>53</sup>. Tento proces má mnoho problematických stránek. Přidržíme-li se E. Gellnera, je jasné, že tvorba národa v současnosti nepřináší pro většinu jeho příslušníků mnoho praktických výhod, dále současná segmentace romské společnosti neodpovídá požadavku rovnosti příslušníků národa a hlavně obyvatelé romských osad a městských sídelních ghett v pravém smyslu příslušníky romského národa (tedy útvaru konstruovaného výsostně na principech evropské měšťanské kultury) nejsou, protože jejich život je určován zcela jinými kulturními vzorci, než je tomu u romské elity.

Není účelem tohoto textu apriorně bojovat proti romským národotvorným tendencím, ale spíše poukázat na to, že tyto je nutné poměřovat jejich účelností v procesu integrace chudých a zabránění diskriminace romské střední třídy. Jinak řečeno je nutné poměřovat je účinností v procesu vytváření občanské společnosti.

<sup>53</sup> Moc národa je totiž měřena počtem ovládaných.

## SOCIÁLNÍ SLUŽBY V PROSTŘEDÍ ROMSKÝCH SPOLEČENSTVÍ: PROBLÉM ETNICITY POSKYTOVATELE<sup>1</sup>

Štěpán Moravec

*„Komunitní centra musí dodržovat (zavádět) standardy kvality sociálních služeb. V každém Komunitním centru by měli být k dispozici jako mediátoři pro pomoc při řešení problémů mezi menšinovou komunitou a příslušnými úřady (problematika bydlení, zaměstnání, vzdělání) minimálně dva komunitní/terénní sociální pracovníci, a to jeden romského a druhý neromského původu (alokace 190 000 €).“*

Směrnice pro žadatele programu Nadace rozvoje občanské společnosti „Zlepšení dlouhodobých příležitostí pro Romy“ z r. 2003

V České republice ve druhé polovině 90. let vznikly a nadále vznikají pokusy vytvořit a poskytovat specifické sociální služby pro klienty s romskou etnicitou. Jedná se zejména o „romské asistenty“ „(romské) pedagogické asistenty“, „(romské) terénní sociální pracovníky“ a v širším smyslu výrazu „sociální služba“ zde můžeme zmínit i „romské poradce“ a „koordinátory“.

Mezi některými z aktérů, kteří mají nějakou spojitost s těmito činnostmi – tedy mezi pracovníky státní správy a samospráv, pracovníky nevládních organizací –, existuje přitom nevyslovený předpoklad, že tyto činnosti má vykonávat osoba „romského původu“. Tento text chce upozornit na to, že takový předpoklad není vůbec samozřejmý a jako každá hypotéza by měl být testován. Východiskem textu je autorova zkušenost s managementem terénní sociální práce v prostředí nevládní neziskové organizace, která tuto službu začala v ČR poskytovat mezi prvními. V tomto prostředí se uvedená hypotéza jednoduše nepotvrdila.

### 1. Kdo je Rom?

Jako v mnoha jiných souvislostech, i zde nastává zmatek v tom, co se slovem „Rom“ vlastně rozumí. Zkušenost nás nutí soudit, že většina těch, kteří nějak tematizují etnicitu poskytovatelů sociálních služeb pro romskou klientelu, nemají vůbec ujasněno, v jakém významu slovo Rom používají, ba

<sup>1</sup> Text je součástí studie „Analýza sociálně ekonomické situace romské populace v ČR“, kterou vypracoval Socioklub pro MPSV ČR. V rámci projektu výzkumu a vývoje č. HS 91/02.