
Politika romství

romská politika

Irena
Kašparová



Irena Kašparová
Politika romství – romská politika

muni
PRESS

MASARYKOVA UNIVERZITA



SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

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

Vydání knihy je podpořeno z prostředků Katedry sociologie a prostředků Ústavu populačních studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity. Odborně posoudili Mgr. Štěpán Ripka a PhDr. Michal Vašečka, Ph.D.

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

Vydání první.

Ediční řada Knižnice Sociologické aktuality, 33. svazek.

Rediguje Alena Miltová.

Jazykový redaktor Robin Ujfalúši. Odpovědná redaktorka Alena Miltová.

Návrh obálky, grafická úprava a sazba studio Designiq.

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

Adresy vydavatelů:

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

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

Adresa nakladatelství:

Jilská 1, 110 00 Praha 1

slon@slon-knihy.cz

www.slon-knihy.cz

Copyright © Irena Kašparová 2014

Copyright © Masarykova univerzita 2014

ISBN 978-80-210-8624-1 (online : pdf) (Masarykova univerzita. Brno)

ISBN 978-80-210-6874-2 (brožovaná vazba) (Masarykova univerzita. Brno)

ISBN 978-80-7419-157-2 (brožovaná vazba) (Sociologické nakladatelství /SLON/. Praha)

**Irena
Kašparová**

Politika romství

romská politika

Knižnice Sociologické aktuality
Praha – Brno 2014



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

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

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

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

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

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

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

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

Ing. Alena Vodáková, CSc.

Obsah

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

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

Existuješ svými pouty – úvodní poznámka k tématu identity

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

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

1 Srovnej Vermeersch 2006: 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5 Srovnej Bourdieu 1994/1998.

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

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

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

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

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

8 Srovnej Elias 1968/1978: 221.

9 Ibid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ Srovnej Kurtz 2001.

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

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

16 Politická kultura Romů a politická kultura majority.

Kapitola 1

Politika romství

Jak se tvoří Rom(ství)

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

17 Klíčová (2005) ve své studii uvádí:

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

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

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

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

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

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

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

R: My jsme dobrý psychiatři. (smích)