

Konec Romů v Česku?

Kacířské eseje plzeňských antropologů

PAVEL BARŠA*

Jakoubek, Marek. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu. Tractatus culturo(mo)logicus*. Praha: Socioklub.

Jakoubek, Marek, Poduška, Ondřej. 2003. *Romské osady v kulturologické perspektivě*. Brno: Doplněk.

Jakoubek, Marek, Hirt Tomáš. 2004. *Romové: kulturologické etudy*. Plzeň: Aleš Čeněk.

Abstract: The End of Roma in the Czech Republic? Heretical Essays of Anthropologists from Plzeň

A network of young anthropologists, based mainly at the Faculty of Arts of the University of West Bohemia in Plzeň, published recently several books which have shattered established views on Roma. According to one of the leading figures in the group, Marek Jakoubek, Czech Roma do not exist as „a people“ or as „an ethnic group“. Their traditional culture, which developed in their Slovak settlements, has been destroyed by migration to the Czech lands. But even in Slovakia they did not make for an ethnic group, since they had always lacked a common identity. It is even more the case in the Czech Republic where they have become part of an excluded social underclass. The practical consequence of this thesis is far reaching: policies which have conceived of the problems of co-existence between Czechs and Roma in ethnic terms should be reformulated into social terms. What middle class Czechs and their elites identify as another ethnic group, is in reality a „culture of poverty“ (O. Lewis) with fragments of vanishing traditional culture of Roma village settlements. The article appreciates the main thrust of the argument. It claims, however, that spokespersons of the group, such as Jakoubek and another young scholar from the same university Tomáš Hirt, throw the child out with the bathwater, when they completely deny the importance of the symbolic aspect of exclusion – the collective stigmatization of the excluded as „Roma“ or „Gypsies“ – and, as a consequence, deny any utility of practices of multiculturalism which are able to cope with it.

Keywords: Roma, ethnicity, social exclusion, multiculturalism.

* Autor působí na Ústavu politologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Poštovní adresa: FF UK, U Kříže 8, 158 00 Praha 5; e-mail: pavel.barsa@ff.cuni.cz.

Mysleli jste si, že existují lidé, kteří kdysi dávno přišli z Indie, mají rozeznatelné fyzické rysy, vlastní jazyk, zvyky a zvláštní mentalitu a říkalo se jim dříve Cikáni, dnes Romové? Mýlili jste se. Je to mýtus vytvořený českou většinou. Jeho jádrem je představa, že pokrevnímu původu a fyzickým rysům s ním spjatým, odpovídá zvláštní prožívání světa (mentalita) a způsob života (kultura). Tato představa je terčem knihy mladého kulturního antropologa z Fakulty humanitních studií Západočeské univerzity v Plzni Marka Jakoubka. Jakoubek dokládá, že čeští romisté (specialisté na Romy) i romologové (ti, co o nich píšou z hlediska jiných disciplín) tuto představu recyklují pod rouškou vědy. To, že z ní vychází i oficiální politika integrace Romů, umožňuje podle něj vysvětlit její dosavadní neúspěšnost.

Podle této zavedené představy, nazvané Jakoubkem mýtem, je každý Rom nositelem skupinové esence – romství. Kultura Romů pak je výsledkem společného života těchto individuálních nositelů. Jakoubek navrhuje, abychom se na věc podívali z opačného konce: nemáme již vysvětlovat kulturu z povahy lidí (údajně spjaté s jejich fyzickými rysy), ale naopak povahu lidí z kultury, do níž jsou socializováni. Kulturu přitom Jakoubek chápe jako celkovou strukturu sociální organizace. Jedině pochopíme-li kulturu takto, dostaneme se podle něj ke zdrojům nesnázi soužití příslušníků většiny s příslušníky menšiny, identifikované jako „romská“. Kořenem problémů je to, že principy sociální organizace většiny a této menšiny jsou protikladné. To alespoň dokládá jeho analýza kultury slovenských romských osad, z nichž pochází většina českých Romů či jejich předků.

Sociální systém romské osady je strukturován podle linie subetnické (Rumungři vs. Olaši), podle linie rituální /ne/čistoty („žuže“ vs. „degeši“) a především podle linie endogamních rodů, jejichž hranice se překrývají s prvními dvěma děleními. Rod („fajta“) se skládá z mnoha „komplexních“ rodin, které zahrnují nukleární rodiny každé generace. Subetnická, rituální i rodová dělení jsou hierarchická – příslušníci jedné skupiny se chápou jako nadřazení příslušníkům skupiny na druhé straně dělicí linie. Původně se hranice rodu shodovaly s hranicemi osady. To však bylo násilnými přesuny a zásahy většinové společnosti (zvláště po druhé světové válce) narušeno, takže v současnosti překřičují hranice rodů hranice osad. Hierarchie proniká také vnitřní strukturou komplexní i nukleární rodiny – pól nečistoty je zastupován ženou před menopauzou, pól čistoty mužem. Všechny romské osady sdílejí s různými variacemi tento systém sociální organizace – sdílejí tedy jednu kulturu. To však neznamená, že sdílejí kolektivní identitu ve smyslu jediného „my“. Hranice takového my totiž tvoří rod, nikoliv příslušnost subetnická (např. Olaši) nebo etnická (Romové). Vůči příslušníkům jiného rodu může mít člen dané skupiny větší odpor než vůči gádžům.

To je podle Jakoubka základní argument proti snaze české většiny jednat s Romy jako se sjednocenou etnickou skupinou. Za údajnými představiteli Romů se totiž vždy skrývá jeden z mnoha rodů, který maximalizuje svůj vliv, prestiž a výhody získávané od institucí většinové společnosti právě tím, že mluví jménem všech Romů. Ve skutečnosti mu však zájmy ostatních Romů jsou ukradené. Není to zapříčiněno zlou vůlí jednotlivců, ale kulturou, do níž jsou socializováni. Ta je totiž nedefinuje primárně jako Romy, nýbrž právě jen jako členy určitého rodu. A pokud mluví jménem Romů lidé více či méně vyvázaní z rodových vazeb, pak je podle Jakoubka jejich „reprezentativnost“ už úplnou fikcí. Definujeme-li totiž Romy kulturou, a nikoliv kulturu Romy, pak takoví mluvčí již nejsou Romy: nesdílejí totiž výše načrtnutou romskou kulturu, jejímž základním organizačním principem je právě příslušnost k rodu.

Konec multikulturalismu?

Nahrazení „mýtického“ pojetí Romů Jakoubkovým pojetím „kulturologickým“ podkopává koncepci multikulturního soužití české většiny s romskou menšinou. Tato koncepce vychází z představy integrace příslušníků romského etnika do většinové společnosti ve smyslu rovných práv a životních příležitostí na trhu práce a podnikání i v politické participaci a reprezentaci. Vedle plnohodnotného zapojení do české společnosti mají mít Romové možnost pěstovat zvláštní skupinovou identitu, postavenou na vědomí o společném původu a historii a na udržování kulturního dědictví v podobě pohádek, písní a tanců a možná i standardizovaného jazyka. Podle multikulturalistů nemá být zapojení Romů do české společnosti podmíněno popřením romské kultury a jejich asimilací do kultury české, ale má být založeno na spojení a doplnění dvou kulturních identit: příslušnosti k českému občanskému národu na straně jedné a příslušnosti k romskému etniku na straně druhé. Za model může sloužit duální či „pomlčková“ identita (*hyphenated identity*) rozvinutá v posledních desetiletích minulého století v některých imigrantských i evropských zemích, v nichž si Židé, Poláci, Indové či Arabové udržují na jedné rovině své etnické povědomí a soudržnost a na jiné rovině se bez problémů stávají Američany, Kanadany či Brity.

Z Jakoubkova hlediska nedává koncept multikulturalismu smysl: definujeme-li totiž kulturu jako celkový systém sociální organizace, pak je nasnadě, že takové souběžné sdílení dvou kultur příslušníky jedné skupiny není v principu možné. Tím spíše, jsou-li organizační principy kultur ve vzájemně vylučujícím vztahu. Aby se nositelé kultury romských osad mohli stát příslušníky slovenského či českého občanského národa, musejí přestat být nositeli kultury romských osad: musejí nahradit kolektivismus příbuzenských vztahů (rodiny a rodu) individualismem občanských vztahů, představu o přirozené nerovnosti mezi jednotlivci (např. muž/žena) a skupinami (čistí/nečistí, Olaši/Rumungři) představou o přirozené rovnosti lidí. Musejí prostě vyměnit život v uzavřené společnosti založené na skupinovém statusu životem v otevřené společnosti založené na smlouvách jednotlivců. Chtějí-li se integrovat, nezbyvá Romům než opustit jejich *tradiční kulturu* a přejmout *moderní kulturu* většiny.

To ostatně tuší i čeští multikulturalisté, když Romům navrhnou, aby uskutečnili stejnou proměnu, jakou si prošli oni. Češi nedovedou pochopit romské obyvatele jinak než jako variantu sebe samotných. Protože oni se z negramotných sedláků proměnili na měšťany a kulturu vesnických společenství nahradili konstruktem etnické a národní identity (uchovávací původní způsob života pouze ve zfalšované podobě folklorních festivalů a etnografických exponátů), totéž požadují po nich. Heslo multikulturního začlenění nositelů kultury romských osad tak skrývá projekt vymazání jejich radikální „jinakosti“ – její sražení na mustr etnické (v horším případě národní) identity. Z tohoto hlediska je multikulturalismus pouze zastřenou formou asimilacionismu.

Mýlil by se však ten, kdo by předpokládal, že Jakoubkova kniha bude zakončena výzvou k ochraně oné původní jinakosti. Neúprosná logika jeho teoretické osnovy, podle níž je každý kulturní systém definován svou celkovou strukturou a jakékoliv propojení s ostatními systémy ho hrozí zničit, staví před nás pochmurnou alternativu „my“, a nebo „oni“. Na přebalu knihy se dočítáme stručné shrnutí Jakoubkova kréda: „Naivní víra, že kultury všech marginálních skupin jsou pro naši kulturu a stát obohacením, se ukazuje jako lichá. Základní principy některých z nich hrozí naší kulturu a její hodnoty zničit a rozvrátit ... To platí zejména o oblasti

lidských práv, která jsou jedním z úhelných kamenů evropského kulturního dědictví. Tradiční a zvyklosti, které jsou s nimi v rozporu, se musí těmto právním a civilizačním normám přizpůsobit a podřídít. Koncepce bezbřehé xenofilie znamená jistou cestu do pekel.“ Místo zapírajícího se asimilacionismu multikulturalistů navrhuje tedy Jakoubek asimilacionismus otevřený.

Orientalismus

Když asimilace, tak do čeho? Jakoubkova odpověď zní: do většinové společnosti, která již nahradila kolektivistický princip pokrevní příbuznosti občanským principem smlouvy. Do společnosti, v níž je každému měřeno stejně podle jeho zásluh, a nikoliv podle toho, k jakému klanu patří. Do společnosti, jejíž pravidla neberou v úvahu zvláštní skupinový původ jednotlivce, ale chápou ho v obecných kategoriích člověka a občana. Je česká společnost takovým univerzalistickým prostorem, v němž nehraje roli barva kůže a údajný etnický či národní původ? Pokud ano, pak má pravdu Jakoubek, a nejlepší by skutečně bylo příslušníky oné diskriminované menšiny asimilovat. Bylo by to ostatně k jejich dobru – vysvobodilo by je to z kmenového bytí, učinilo by to z nich konečně svobodné jednotlivce. Nositelé partikulární skupinové esence by se stali nositeli univerzální esence lidství. Z Roma (ale třeba i z černocho, Araba či Vietnamce) by se stal „člověk jako takový“. Taková občanská asimilace by zároveň byla aktem sebeobrany české liberální společnosti, kterou ohrožují hodnoty nepřizpůsobených skupin.

Jakoubek sice tvrdí, že je kulturní relativista a že tedy nesoudí poměrnou hodnotu různých kultur. Vysmívá se také evolucionismu, jenž vidí v evropských kulturách dosud nejvyšší stadium vývoje lidského druhu. Explicitní osnovou jeho výkladu však není nějaká *rovnostářská pluralita* heterogenních kultur, ale striktně *hierarchická dichotomie* mezi univerzalistickými a individualistickými principy modernity a partikularistickými a kolektivistickými principy tradičních společností. Česká většina si již užívá moderního individualismu, zatímco kultura romských osad i kultura chudoby (viz dále) stále drží jednotlivce ve svěrací kazajce skupiny. „My“ jsme již přijali princip rovnosti všech lidí jakožto jednotlivců, „oni“ žijí stále ve světě, v němž lidé mají různý status podle toho, do které skupiny se narodili.

Relativní platnost tohoto kulturního rozdílu lze stěží zpochybnit. Jakoubek ho však nepřipustně absolutizuje, když zapomíná vzít v úvahu, že ani čeští občané nejsou ve své většině plně individualizovanými „lidmi jako takovými“, ale patří do zvláštního, etnicky definovaného národa. Toto opomenutí dovoluje Jakoubkovi prezentovat jeho český pohled na Romy jako pohled univerzálního subjektu, který se řídí neutrálními kritérii vědy. Výsledná epistemologická konstelace přesně odpovídá té, kterou popsal Edward Said v souvislosti se západním výzkumem Orientu. Zatímco Orientálec byl považován za výraz *partikulární* skupinové esence, výzkumník se chápal jako svobodný jedinec s bezprostředním přístupem k *univerzálnímu* – objektivnímu a nestrannému – rozumu.

Tento nárok neutrality byl podle Saida falešný. Antropologové a orientalisté nepřicházeli k obyvatelům neevropských společností jako vyslanci univerzálního lidství, ale jako vyslanci velmocí, které tyto společnosti přímo či nepřímo kolonizovaly. Bez materiální, politické a kulturní převahy by nikdy nemohli provádět své výzkumy. Poznání domorodců nebylo součástí

nezainteresované vědy, ale součástí jejich koloniálního podmanění. Jak Saida poučil Michel Foucault, moderní vědění není jen prostředkem moci, ale samo je mocí svého druhu. Tím, že činí z druhého „objekt“ – nesvobodný výraz jeho rasové či kulturní esence – potvrzuje výzkumník sama sebe jako svobodný „subjekt“, který již překonal omezení partikulární skupiny a dosáhl stanoviska univerzálního lidství a neutrální vědy. Objektifikace kulturně odlišného druhého je sama mocenskou operací *par excellence*: přibíjí druhého na pranýř kolektivní esence a nedovoluje mu, aby vrátil subjektu jeho zpředměťující pohled. Žádná reciprocita není možná.

Said v této souvislosti ve svém *Orientalismu* cituje Marxe z 18. *Brumaire Ludvíka Bonaparta*: „Nejsou schopni se reprezentovat sami, musejí být reprezentováni.“ Tomu přesně odpovídá Jakoubkova teze o tom, že není podstatné, jak sobě rozumí obyvatelé romských osad, neboť tím, kdo rozumí jejich bytí, nejsou oni, ale on – vědec, konstruuji abstraktní model jejich kultury. Model představuje strukturu, která řídí jejich jednání i myšlení bez toho, že by si to uvědomovali. Zkoumaní lidé nejsou schopni dobrat se pravdy svého bytí. Její odhalení čeká na výzkumníka.

Aby Jakoubek zdůraznil uzavřenost obyvatel romských osad v jejich kulturní struktuře, navrhuje, abychom jim říkali „kulturomové“. Tím opakuje zakládající gesto, jímž se na přelomu 19. a 20. století vznikající sociální věda rozštěpila na dvě větve – sociologii a ekonomii na straně jedné a antropologii a orientalistiku na straně druhé. První větev měla zkoumat moderní společnosti, v nichž se lidé již osvobodili z nadvlády zvláštních skupinových kultur a stali se svobodnými jednotlivci řídicími svůj život univerzálním rozumem (instrumentálním či normativním). Druhá větev měla zkoumat tradiční společnosti, v nichž lidé ještě tento přechod od zvláštních tradic k všelidskému rozumu – od skupiny ke svobodnému jednotlivci – neučinili. Pro popis chování lidí v prvním typu společností se hodí především statistika, matematické modely a teorie racionálního jednání. Pro popis chování lidí ve druhém typu společností se hodí metody kulturní antropologie – ať již jsou strukturalistické nebo hermeneutické.

Pierre Bourdieu a další antropologové v 60. letech podkopali tuto dichotomii, když začali používat při zkoumání západních společností kulturně-antropologických metod. Univerzalita evropského subjektu i neutralita jeho vědění byly ukázány jako produkty zcela partikulární kultury. Jakoubkovou terminologií řečeno to znamená, že věda o „kulturomech“ je sama jen výrazem skupinového bytí „kulturočechů“ či „kulturoevropanů“. Jenže právě takové tezi se Jakoubek vzpírá *ad nauseam* opakovanými poukazy k „vědeckosti“ svého přístupu: jeho zkoumání nemá být výrazem nějaké partikulární kultury, ale neutrální vědy. Zatímco kulturomové jsou odkázáni do pozice nesvéprávných objektů (ovšem až do chvíle, než budou asimilováni v kulturočechy), mohou se alespoň spolehnout na Jakoubka, že on jakožto čistý subjekt vědy objektivně zachytí nevědomou podstatu jejich existence.

Kulturní imperialismus národních většin

Epistemologická konstelace subjektu potvrzujícího si svou svobodu zpředměťováním druhého do podoby objektu se netýkala v 19. století a velké části 20. století jen vztahu Evropanů k Orientálcům a „divochům“, ale také vztahu hegemonické kulturní skupiny modernity – bohatých heterosexuálních bílých mužů – k těm příslušníkům jejich vlastních společností,

kteří ještě nedospěli k plně individualizované a svéprávné existenci. K těmto „menšinám“ – *minority* v angl. i *minorité* ve fr. znamenají nejen kvantitativní menšinu, ale také stav morálně-právní nezletilosti – donedávna patřily ženy, gayové a lesby, mentálně a tělesně postižení i etnické či regionální skupiny ještě neasimilované do občanského národa většiny. Z tohoto hlediska není Jakoubkova teorie kulturomů jako pasivních věšáků na kulturní esenci ničím neobvyklým: příslušníci všech menšin byli v novověké Evropě tak či onak redukováni mužskými občany na nějakou skupinovou esenci, která údajně nedovolovala rozvoj jejich individuální autonomie a činila je závislémi na poručnické péči těchto občanů. Ženy nejsou schopny ubránit se svým vášním, homosexuálové jsou posedlí sexem, příslušníci etnických menšin neschopni opustit kmen. Nikdo z nich není schopen se reprezentovat a tak se jeho reprezentace – vědecké i politické – ujal bílý heterosexuální muž, tedy promiňte „svobodný subjekt“ a „občan“.

Vměstnání vztahu Čechů k těm, které Češi považují za Romy, do dichotomie individualismus/kolektivismus pokračuje v tomto falešném universalismu kulturně hegemonní skupiny. S postupující demokratizací a nacionalizací evropských společností (od počátku 19. století) se tato skupina postupně redefinuje do podoby národní většiny. V západoevropských společnostech se tato většina identifikuje se státem, jehož instituce ovládá a vyhláší svou kulturu za výraz univerzálně lidských hodnot – tedy za výraz hodnot individuální autonomie a rovnosti. Podobně jako byla koloniální expanze Evropanů ospravedlněna jejich povoláním k šíření hodnot univerzální civilizace, je také kulturní imperialismus národní většiny v daném státě legitimován univerzálními principy, které tento stát údajně uskutečňuje.

Asimilace do kultury bílých protestantských mužů v USA byla až do 60. let 20. století obhajována poukazem k americkému krédu svobody a rovnosti pro všechny, nejen pro tyto muže. Největšími obránci občanské jednoty Jugoslávie před rozpadem do etnických státeků byli na začátku 90. let Srbové, tedy etnický národ aspirující v Jugoslávii na dominantní postavení. Největšími kritiky britské „devoluce“ a ustavení skotského parlamentu byli Angličané, jejichž kultura byla po staletí srostlá s institucemi britského impéria. Také etničtí Turci donedávna krvavě potlačovali Kurdy nikoliv jménem tureckého etnika, nýbrž jménem univerzálních principů turecké republiky. Mezi Čechy byste na začátku 90. let našli mnoho těch, kteří se přirozeně identifikovali s československým státem a považovali slovenské pomlčkové války za úchylku zaostalejších spoluobčanů, kteří ještě nepřekonali svou „kmenovou“ příslušnost a místo československého občanství lpí na etnické identitě. To, že se zdála většině Čechů jejich československá příslušnost jaksi přirozenější než Slovákům ovšem nemuselo být dáno jen zaostalostí Slováků, ale prostě tím, že tato příslušnost byla z větší části zaplněna symboly etnického češství – za fasádou občanství se tak skrýval jen jiný kmen.

Modernita není dobou jakýchsi abstraktních občanských společností svobodných jednotlivců, jak by plynulo z Jakoubkovy dichotomie, ale je dobou národních států. Každý, i ten sebeliberalnější národ, zůstává národem – tedy zvláštní skupinou vymezenou proti ostatním skupinám, ať již jsou vně jeho hranic, nebo uvnitř nich. V závislosti na své historii mají různé státní národy různou míru schopnosti zahrnovat a integrovat příslušníky skupin, které nepatří k hegemonické většině. Tato míra je dána tím, co považují za symbolicko-kulturní hranice, oddělující jejich „my“ od ostatních „my“ – tato hranice může být stanovena rasou (jako v případě Američanů před rokem 1964 či Afrikánců před rokem 1994), kombinací pokrevního původu a náboženství (jako v případě Izraelců), kombinací pokrevního původu a jazyka (jako

v případě většiny etnických národů střední a východní Evropy), nebo kombinací území, kultury a politické příslušnosti jako v případě Francie.

Duální identita

Ani občanské národy jako je Francie, Amerika či Velká Británie si nevystačí jen s abstraktními individualistickými principy liberálního práva. Ty jsou zapuštěny do pevného podloží silné kolektivní identity s velmi specifickými a zvláštními obsahy, k jakým patří historické mýty a symboly národní velikosti, jazyk a často také většinové náboženství (jako v Británii), politické hodnoty a instituce. Debaty o multikulturalismu byly od počátku spjaty s otázkou, do jaké míry je podmínkou příslušnosti k liberálním národům (a jejich státům) úplné potlačení dílčích etnických či regionálních skupinových příslušností. Francouzský jakobinismus považoval za podmínku *sine qua non* příslušnosti k francouzskému národu opuštění těchto „kmenových“ příslušností. Britská tradice nepřímé vlády naopak integrovala pod imperiální politickou střechu skupiny, jejichž příslušníci mohli pokračovat ve svém způsobu života a byli spojeni s britskou korunou jen prostřednictvím svých elit.

Multikulturalismus lze pochopit jako výsledek úsilí vyrovnat se s nedostatky a jednostrannostmi obou modelů. Od jakobinismu převzal požadavek bezprostřední občanské identifikace jednotlivce s národem, od britského komunitarismu zase převzal ideu, že v prostoru občanské společnosti se mohou udržovat a rozvíjet různé dílčí skupinové identity, aniž by to nutně muselo ohrožovat jednotu politického celku. Idea duální identity je výsledkem kritické syntézy dvou krajních pozic. Nepodmiňuje politickou integraci úplnou asimilací, ale jen asimilací částečnou, která nechává na nižší úrovni prostor pro udržování či rekonstrukci nepolitických skupinových příslušností.

Aby se příslušníci přistěhovaleckých či jiných menšin stali plnohodnotnými občany daného národního státu, musejí si osvojit jisté kulturní a morálně-politické minimum, spočívající ve zvládnutí většinového jazyka, znalosti historie, geografie a politických institucí a přijetí základních politických hodnot přijímací liberální společnosti. Tato částečná asimilace však nevylučuje, aby si na nižší, nepolitické úrovni udržovali své zvláštní skupinové rysy, pokud ovšem nejsou v rozporu se základními hodnotami občanského národa, k němuž patří. Skot, Angličan, potomek přistěhovalců z Karibiku či z Indie mohou být všichni loajálními Brity, ale každý je Britem trochu jinak díky zvláštní rovině své identity, která ho váže ke skupině původu. Aby Britové došli k tomuto stavu, bylo ovšem zapotřebí, aby odpojili britskou politickou příslušnost od anglické etnické kultury, s níž byla po staletí úzce spjata, a tak uvolnili v rámci britské identity prostor pro ty občany Británie, kteří nejsou ani Angličany ani Evropany.

I pro Brity s jejich tradicí multietnického impéria bylo takové odpojení bolestné a došlo k němu mimo jiné díky multikulturním politikám, rozvíjeným s různou intenzitou britskými vládami od konce 60. let. Pro Čechy s jejich etnickým národním vědomím bude taková proměna daleko složitější. Příkladem může být Německo, s nímž sdílejí Češi etnickou definici národa a které vykročilo v druhé polovině 90. let právě tímto směrem. Druhou stranou redefinice etnického národa na občanský je snaha o integraci příslušníků menšin. Jsou-li již integrováni – to jest mají-li zajištěna reálná rovná práva a rovné příležitosti – může být intervence

státu minimální (zdá se mi, že v současnosti to platí například pro české Židy nebo Slováky). Jinak tomu však je u těch skupin, jejichž etnická stigmatizace symbolicky stvrzuje jejich sociální vyloučení. To se týká velké části těch, které my Češi identifikujeme jako Romy. V jejich případě by měl stát vedle svých programů sociální inkluze bojovat proti jejich diskriminaci, a zároveň usilovat i o jejich symbolické zahrnutí do českého občanského národa. Asimilace příslušníků této menšiny do občanských hodnot české společnosti by tedy měla jít ruku v ruce s pozitivním uznáním těch rysů jejich skupinové identity, které jsou slučitelné s těmito občanskými hodnotami.

Symbolické uznání odlišnosti menšinových skupin a odpojování občanského od etnického aspektu u národní kultury většiny jsou tedy dvěma stranami jednoho procesu. Budeme-li spolu s Jakoubkem automaticky předpokládat občanský charakter české většinové společnosti, pak se vydáváme nebezpečí, že budeme jménem asimilace do univerzálních občanských hodnot ve skutečnosti asimilovat menšiny do partikulárních hodnot etnického češství. Jistotu, že občanská integrace není pouhou fasádou etnické asimilace, budeme mít až v okamžiku, kdy bude občanský národ České republiky jasně oddělen od etnického národa Čechů. Právě takové oddělení je cílem multikulturalismu.

Je kultura systémem, nebo interakcí?

Zdá se, že taková „de-etnizace“ českého občanství by měla Jakoubkovi, zaklínajícímu se občanským principem, vyhovovat. Nemůže však souhlasit s formou, kterou jí dává multikulturalismus. Důvodem je jeho definice kultury. používá pojem kultury vypracovaný strukturální antropologií v čele s Claude Lévi-Straussem. Tento pojem je holistický a objektivistický. Prvotní je celková struktura, jednotlivci slouží jako její opěrné body. Subjektivní interpretace a prožívání lidí slouží antropologovi jen jako přístupová cesta k objektivní struktuře. Ta však funguje nezávisle na nich a bez jejich vědomí, takřkajíc „za jejich zády“.

Nehledě na orientalistickou osnovu, naznačenou výše, měl takový pojem kultury své nepopíratelné přednosti při analýze původních obyvatel, jejichž relativně malé skupiny představovaly kompletní sociální systém izolovaný od evropské civilizace. S postupujícím propojováním světa bylo takových skupin stále méně. Od 50. let minulého století se antropologové stále častěji potýkali s nezbytností popisovat jejich interakci s okolní, modernizující se společností. V této interakci docházelo k proměně kultur i identity jejich příslušníků. Na popis těchto procesů je však Lévi-Straussův strukturalismus příliš statický a absolutistický: struktura se sama reprodukuje, a nebo zaniká díky nějakému vnějšímu zásahu. Metodologický holismus a objektivismus neumožňují popsat třetí možnost – proměnu struktury. Nepřipouští totiž její zpětnou determinaci změnami v jednání a myšlení lidí, k nimž dochází díky jejich interakci s okolním světem.

Není proto náhodou, že v 60. a 70. letech začalo stále více antropologů používat teoretické přístupy, které převrací strukturalistickou perspektivu a snaží se postihnout kulturu z hlediska jednajících lidí, kteří jsou jejími nositeli. Podle čelného představitele tohoto obratu Clifforda Geertze nemá antropologovi jít o odkrytí objektivní struktury řídící jednání lidí bez jejich vědomí, ale naopak o porozumění tomu, jak sami lidé rozumí svému jednání. Na rozdíl od scientistické víry v možnost překročit mnohost *interpretací* a dosáhnout jediné vědecké

explikace je tato hermeneutická – tj. rozumějící – metoda vědomě pluralitní: antropolog není orgánem neutrální vědy, ale jeho úsilí o porozumění jiné kultuře vychází ze souřadnic jeho vlastní kultury a jejich „před-sudků“ a „před-porozumění“. Jeho interpretace toho, jak samu sebe interpretuje jiná kultura („interpretace na druhou“) vyžaduje schopnost kriticky reflektovat a přehodnocovat vlastní kulturní východiska. Antropolog není „nad“ kulturní interakcí jako její nestranný pozorovatel, ale chápe se vědomě jako orgán této interakce.

Paralelně s tímto metodologickým obratem se v 60. a 70. letech rozvíjela nová teorie etnicity, která opustila její pojetí podle modelu předmoderního kmene. Podle této teorie je utváření etnické sounáležitosti vždy již součástí procesů modernizace, pod jejichž vlivem se různé tradiční – na rodu, lokalitě, dialektu či feudálním poddanství založené – skupiny propojují do nového homogenního „my“ na základě mýtu o společném původu. Čelný představitel této teorie Thomas H. Eriksen přitom zdůrazňuje, že pro vytváření takových nových identit jsou často ekonomické a politické faktory neméně důležité než (domnělá) kulturní blízkost. Jinak řečeno: nová identita je často mnohem více důsledkem společných zájmů či ohrožení „cizí“ skupinou než kulturním dědictvím minulosti, za něž se sama vydává. Jak ukázal jiný antropolog Fredric Barth, spíše než z nějakého do sebe uzavřeného kulturního kódu povstává etnická identita z procesů odlišování od jiných identit – z interaktivního nastolování a udržování kulturních dělitek mezi „my“ a „oni“.

Závěr myslitelů tohoto proudu je jasný: každá skupinová kultura je definována svými interaktivně nastolovanými *hranicemi*, nikoliv do sebe uzavřeným *systémem*. Zatímco systémově pojatá kultura nemá jinou možnost, než se buďto reprodukovat ve své stejnosti, nebo zaniknout, interaktivně pojatá kultura podléhá neustálé mutaci. Některé její rysy se rozkládají, jiné se uchovávají v odlišné podobě. Některé prvky cizích kultur jsou osvojeny, jiné naopak zavrženy jako cizí. Hranice kultury a identity se podle okolností zužují či rozšiřují. Jakoubek mate své čtenáře, navozuje-li dojem, že jedinou „vědeckou“ alternativou „mýtického“ pojetí Romů je analýza jejich kulturní identity systémovým způsobem. Opačné křídlo sociální antropologie nabízí daleko užitečnější metody popisu možnostmi, před nimiž stojí obyvatelé slovenských romských osad i jejich potomci v chudých čtvrtích českých měst.

Tyto alternativy se nepředstavují pouze v absolutistické podobě „buď, a nebo“, ale také jako možnosti uzpůsobování, křížení, proměny. Inspirativní příkladem může být transformace židovství v posledních sto padesáti letech. Tradiční kulturní identita židovských obcí, v níž byl judaismus hlavním organizačním principem sociálního života v jeho celku, se postupně zužovala na judaismus jako zvláštní náboženství, vykázané do dílčí sféry moderní společnosti, nebo na židovství jako sekulární etnickou identitu. Náboženská či etnická identita doplňovaly (a stále doplňují) občanskou identitu židovských Čechů, Němců, Francouzů či Američanů. Vedle rozvoje těchto dvou podob duální identity byl úspěšný také projekt budování moderního židovského národa v Palestině, jenž spojuje pokrevně-náboženskou definici židovství s občanskou příslušností k modernímu sekulárnímu státu.

Všechny tři proměny židovství představují hybridizaci a modernizaci původní celostně judaistické kultury a neobstály by tedy před Jakoubkovým ultimátem „buď, a nebo“. S výjimkou ultraortodoxních Židů, kteří se snaží udržet judaismus jako systém řídící všechny aspekty jejich života, by podle Jakoubkovy koncepce žádný z našich židovských současníků nemohl být nazván Židem ve smyslu nositele židovské kultury. Nechceme-li tvrdit, že Židé a židovská kultura dnes již neexistují, pak by bylo lepší takový statický koncept kultury nahradit

konceptem dynamickým, s nímž pracuje hermeneutické a interakcionistické křídlo sociální antropologie.

Ostatně Jakoubek na posledních stránkách své knihy s poukazem na Karla A. Nováka (dnes ředitele odboru regionálních programů Úřadu zplnomocněnkyně vlády SR pro romské komunity) uznává, že z kultury romských osad existují už jen fragmenty začleněné do jiné kultury, jíž je „kultura chudoby“. Podle Jakoubka se tím v zásadě problém nemění, neboť také organizační principy této kultury jsou v ostrém protikladu k principu občanství. Zmiňuje sice, že autor tohoto konceptu Oscar Lewis nepovažoval kulturu chudoby za samostatnou alternativu moderních společností, nýbrž pouze za jejich „subkulturu“, nedomýšlí však ničivý důsledek, které toto vymezení nutně má pro jeho teoretickou osnovu i normativní pozici. Není-li totiž kultura romských osad enklávou tradiční společnosti ve společnosti moderní, ale jen jistým kulturním segmentem této společnosti, pak nemůže být pochopena jako jí vnější a cizorodý systém. Navíc, neexistuje-li již kultura romských osad, jejíž ideálně-typický model Jakoubek s takovou brilancí podává, pak je i jeho odmítnutí multikulturalismu, opřené o předpoklad cizorodosti tradiční a moderní kultury, prázdným rétorickým gestem.

Etnický nebo sociální problém?

Jakoubkova kniha je jen jedním z nedávných vydavatelských počínů sítě mladých antropologů a sociálních pracovníků, sdružujících se volně jednak kolem Katedry antropologie Fakulty humanitních studií Západočeské univerzity v Plzni a jednak kolem sociálních programů nevládní organizace Člověk v tísni. Dva sborníky – jeden editovaný Jakoubkem a Ondřejem Poduškou, druhý Jakoubkem a Tomášem Hirtem – dávají dobrý přehled o šíři i hloubce záběru této skupiny. Přes různost vzhledů a názorů, které přinášejí autoři příspěvků, převládá až na výjimky teze, že většinová společnost a její politické instituce by měly přestat podporovat utváření *umělé etnické kultury* českých Romů a místo toho začít potírat *kulturu chudoby*, která kvete v zónách sociálního vyloučení. Je pravda, že ti, které my Češi identifikujeme jako Romy, jsou v těchto zónách výrazně nadreprezentováni. Přesto se podle těchto badatelů nejedná o problém *etnický*, nýbrž o problém *sociální*. Peníze, jimiž stát podporuje kulturní emancipaci Romů (podle autorů ve skutečnosti pouze blahobyt určitých středostavovských rodin, které se díky barvě své kůže a původu vyhlásily za jejich reprezentanty) mají jít do programů na překonávání kultury chudoby. Multikulturalismus má být nahrazen sociální prací.

Dáme-li stranou místy až příliš paušální a jedovaté útoky na romské elity, zní argumentace těchto badatelů, podložená terénní sociální prací a mnoha průzkumy na Slovensku a Česku, velmi přesvědčivě. Sklon redukovat otázku soužití většiny s menšinou na český rasismus a vidět jediný všelék v podpoře kulturní a politické emancipace „romského etnika“ či dokonce „romského národa“ je nesporně škodlivý. Vláda by měla přenést těžiště svých integračních politik z pole kulturní identity na pole sociální. Měla by obrátit priority a část prostředků věnovaných doposud na etnické povznesení Romů převést na potírání sociálního vyloučení.

Zdá se však, že úplné popření kulturního a symbolického aspektu vyloučení, k němuž tíhnou někteří autoři plzeňské skupiny, jen nahrazuje jednu jednostrannost jinou. Je prostě faktem, že stigmatizace a každodenní zneuznání určité skupiny českých občanů *jakožto Romů* výrazně snižuje jejich životní příležitosti i jejich sebeúctu, bez níž není možné pokoušet se

úspěšně o zapojení do společnosti. Z druhé strany je české národní vědomí navzdory občanskému duchu naší ústavy stále převážně vědomím etnickým, a tedy předem vylučujícím ty, kteří jsou (lhostejno zda právem či ne) identifikováni jako „jiné etnikum“. (V tomto ohledu je Jakoubkovo tvrzení, že Česká republika se proměňuje „z národního státu Čechů ve stát občanů ČR“ zbožným přáním, nikoliv realitou.)

Co má dělat menšina, která je podrobená české romofobii? Hannah Arendtová jednou řekla, že útočí-li na ni někdo jako na Židovku, bylo by taktickou i morální chybou, kdyby se bránila tím, že žádnou Židovkou není. Podobně můžeme stěží chtít po těch, kteří jsou stigmatizováni jako Romové, aby své pronásledovatele s Jakoubkovou knihou v ruce přesvědčovali, že se mylí, neboť Romové jako etnická skupina neexistují. Pokoušejí-li se někteří z nich pozitivně potvrdit své stigmatizované romství, je to jedna z legitimních strategií sebeobran, popsaná Ervingem Goffmanem v jeho dnes již klasické knize *Stigma*. Otázka po kulturní pravosti takové identity je morálně a politicky irrelevantní – identita Afroameričanů také nemá jiný „kulturní“ podklad než rasismus amerických bělochů.

Pokud nepřijde někdo s lepším receptem na překonávání kulturního a symbolického aspektu vyloučení, pak by bylo nerozumné opouštět jediný, byť nedokonalý lék, který na něj máme k dispozici. Tím je multikulturalismus ve smyslu takové souběžné proměny sebepojetí většiny i menšiny, která umožní příslušníkům menšiny pěstovat duální identitu. Český národ musí rozšířit své hranice tak, aby pojaly i ty, kteří jsou jeho většinou identifikováni jako Romové. Takové kulturní zahrnutí lze podporovat vzdělávacími, kulturními a mediálními akcemi, které reálně i symbolicky potvrzují hodnotu a přínaléžitost romské kultury – pohádek, písní, tanců, romské minulosti a přítomnosti – k české kultuře a českým zemím. Jakoubkův výsměch, že to jsou umělé konstrukty, neobstojí – proč stejně tak nekritizuje neméně umělé konstrukty české národní kultury? Národní divadlo zbořit nenavrhne, proč se mu tedy nelíbí Romské muzeum?

Většina každopádně nemá právo bránit úsilí diskriminované menšiny o její etnickou rekonstrukci. Měla by však podporovat takovou její podobu, která se spokojí s „pomlčkovým“ začleněním do českého občanského národa a nežádá národní emancipaci v plném politickém slova smyslu. Nezbytnost odmítnout romský nacionalismus (hlásaný např. Mezinárodní romskou unií či Romským národním kongresem) neplyne z nějaké vědecké teorie kulturních podmínek vzniku národa – *všechny* národy jsou v té či oné míře konstruktem nacionalistických mýtů –, nýbrž z tragické evropské zkušenosti s nacionalistickými konflikty. Odmítnutí romského nacionalismu však zůstane jen zastřeným výrazem pocitu nadřazenosti české většiny, pokud nebude spojeno se *souběžným* odmítnutím jejího vlastního etnického nacionalismu, a tedy s úsilím o proměnu českého etnického národa do národa občanského a multikulturního.

Multikulturní občanství

Podle spolueditora jednoho ze sborníků Tomáše Hirta reprodukuje multikulturalismus všechny neduhy etnického nacionalismu. Autor těchto řádků je naopak přesvědčen, že tomu tak nemusí být, bude-li multikulturalismus používat interakcionistického a dynamického konceptu kulturní identity (naznačeného výše) a pochopí-li se jako integrační, nikoliv segregační koncepce. Uvolnění jistého prostoru pro menšiny ve veřejném životě nemá být pochopeno „odstředivě“

– jako vydělení zvláštních skupin z celku a *proti* němu –, nýbrž „dostředivě“ – jako jejich zahrnutí *do* celku, jako rozšíření hranic společného „my“ tak, aby inkorporovalo i příslušníky těch „oni“, které doposud vylučovalo jakožto „cizí“.

Úkolem většiny je symbolicky i reálně uznat příslušníky menšiny jako plnoprávné a plnohodnotné občany, nikoliv budovat jejich oddělenou skupinovou identitu a oktrojovat její povahu, hranice a budoucí vývoj. Přítakání zvláštní kolektivní příslušnosti tedy není cílem o sobě, ale prostředkem jak pomoci jejím nositelům k začlenění do širší společnosti – toto přítakání má zabránit tomu, aby menšinová identita negativně ovlivňovala rovná práva a příležitosti těch, kteří jsou k ní přiřazováni. Pozitivní přijetí původně stigmatizované identity má podpořit individuální sebehodnocení jejich nositelů, a umožnit tím jejich aktivní zapojení do sociálního života.

Motivace takového multikulturalismu tedy není komunitaristická, jak tvrdí Hirt, ale individualistická: jeho nejvyšším dobrem není rozvoj a uznání zvláštní skupinové kultury, ale nediskriminace, rovná práva a reálně rovné příležitosti jejich nositelů. Uznání jejich skupinové odlišnosti je pouze prostředkem k tomuto cíli. Hirtova kritika se míjí s tímto liberálním multikulturalismem, filosoficky představovaným např. Willem Kymlickou, v zásadě však platí pro multikulturalismus komunitaristický, filosoficky představovaný např. Charlesem Taylorem. Hirtova kritika je ovšem užitečná i pro analýzu nezamýšlených důsledků liberálního multikulturalismu, k nimž dochází tehdy, ztratí-li tato koncepce a její implementace z očí svůj původní cíl a ulpí-li na podpoře skupinové identity pro ni samotnou.

Hirt se mýlí, když sugeruje čtenáři pocit, že multikulturalismus nutně chápe menšinovou identitu jako etnickou. Diskriminace etnické skupiny je jen jedním případem utlačování menšinové životní formy většinou. Proto šlo například ve Spojených státech s hnutím za zahrnutí rasových a etnických menšin od začátku ruku v ruce hnutí za zahrnutí i všech dalších kategorií, které byly vylučovány či marginalizovány hegemonickou kulturou bílých heterosexuálních mužů – žen, gayů a leseb, mentálně či tělesně postižených, nositelů alternativních životních způsobů, starých a dlouhodobě nemocných lidí a posléze např. HIV pozitivních. Nositelé žádné formy lidství nemají být apriori vyloučeni z rovné důstojnosti, a tedy rovných práv a příležitostí.

V tomto smyslu je multikulturalismus jen důsledkem aplikace liberálního ideálu otevřené a pluralitní společnosti na sféru kultury. Výraz „občanský národ“, u nějž chtějí zůstat Jakoubek a Hirt, skrýval po větší část dějin euroamerických společností kulturní nadvládu jedné hegemonické skupiny definované narozením, pohlavím, majetkem, sexuální orientací a dalšími kritérii „normality“ a od počátku 19. století také stále více národní či etnickou příslušností. V liberálním pojetí podtrhává výraz „občanský národ“ ideál společnosti zbavené *politického* útlaku, nevylučuje však, aby se v ní ve skryté podobě reprodukovala kulturní nadvláda norem jedné skupiny nad normami ostatních skupin. Explicitním zdůrazněním plurality různých životních forem naopak výraz „multikulturní občanský národ“ podtrhává ideál společnosti zbavené i tohoto *kulturního* útlaku. Podmínkou integrace příslušníků menšin již nemá být přijetí ideálu „člověka“ a „občana“, jenž odpovídá životnímu způsobu zvláštní skupiny v hegemonní pozici, ale tento ideál sám má být vymezen tak, aby dával prostor i menšinovým životním způsobům.

Na rozdíl od občanské společnosti bílých heterosexuálních mužů jsou v multikulturní společnosti univerzálně závazné jen takové normy, které jsou skutečně přijatelné pro všechny její

občany, ať již pěstují jakýkoliv životní způsob a patří k jakékoliv subkultuře – samozřejmě s výjimkou těch subkultur, které takový respekt upírají ostatním. V takové společnosti má každý uznánu rovnou důstojnost a rovné šance k uplatnění bez ohledu na to, zda je ostatními rozpoznán jako Rom, muslim, gay či HIV pozitivní. I ti, jejichž zvolené i nezvolené rysy existence je řadí na okraje Gaussovy křivky, mají mít zaručen stejný respekt jako ti, kteří náleží k jejímu vrcholu. Z tohoto hlediska je „multikulturní společnost“ jen jiným názvem pro „inkluzivní společnost“ – společnost, v níž si každý může najít své místo, pokud neupírá stejné právo ostatním. Možná že v situaci, kdy slovo „m“ navozuje tolik navzájem protikladných významů a zároveň vzbuzuje tolik protikladných vášní, bychom místo o něm měli diskutovat o tomto ideálu a cestách k jeho uskutečnění.