

Světy se zrcadlem

Marginalizace a integrace z hlediska sociopsychologické dynamiky společnosti*

JAROSLAV SKUPNIK**

Ústav etnologie FF UK, Praha

Reflected Worlds: Marginalisation and Integration from the Perspective of the Socio-psychological Dynamics of Society

Abstract: This article looks at the marginalization of the Roma from the perspective of socio-psychological dynamics of society. The author takes the specific case of Roma settlements in Slovakia, where he has conducted anthropological research, to illustrate how the mechanism of marginalisation functions. Drawing on the work of Tzvetan Todorov and Peter L. Berger, he argues that at the heart of human sociability – the ability and necessity to live among others – is the constant human need for attention and recognition from others. This basic human need affects the socio-psychological dynamics of society, including the marginalisation as well as integration of some of its groups. This need for attention and recognition leads to the emergence of complex ‘counter-worlds’ or ‘counter-societies’, with their alternative value systems. The Roma settlements and urban ghettos represent such counter-worlds that provide their inhabitants with attention, recognition, positive self-interpretation, and confirmation of their values. If the inhabitants of these counter-worlds are unable to fulfil this need anywhere else, then their integration into wider society cannot be achieved.

Keywords: Roma, Roma settlements, marginalisation, social integration, socio-psychological dynamics, Slovakia.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 1: 133–147

* Finální podoba této práce vznikla v rámci grantu Grantové agentury České republiky č. 404/06/0884. Jejím jádrem je text příspěvku pro sborník David Scheffel, Alexander Mušinka (eds.). *Rómska marginalita* (Prešov: CAV 2004). Za pomoc s transkripcí šarišského dialektu (respektive směsi šarištiny, slovenštiny a v některých případech češtiny, kterou se mnou nejčastěji moji informátoři hovořili) děkuji Alexandru Mušinkovi a za korekci výrazů v romštině Janu Červenkoví a Jiřímu Posovi.

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: PhDr. Jaroslav Skupnik, Ph.D., Ústav etnologie FF UK, Celetná 20, 110 00 Praha 1, e-mail: jaroslav.skupnik@ff.cuni.cz.

I.

Pro oblast východního Slovenska je typické relativně vysoké procento dlouhodobě sedentarizovaných Romů,¹ koncentrovaných ve zvláštních sídlištích nazývaných většinou osady, lokalizovaných často na okrajích jednotlivých obcí. Vytvářejí tak specifická geograficky segregovaná ghetta: osady leží často na pozemcích s nejasnými vlastnickými vztahy, na půdě, která je či v době jejich vzniku byla v podstatě nevyužitelná, jako jsou například záplavové oblasti, bývají mnohdy mimo intravilán obce, nebo se mezi osadou a vesnicí rozprostírá alespoň různě rozsáhlá nezastavěná oblast.² Tato prostorová segregace mezi „černými“ a „bílými“, jak starousedlíci dichotomii Rom/ne-Rom artikulují, bývá také symbolem segregace sociální. Hranice osady, ať už jsou definovány jakkoliv, by běžný „bílý“ za normálních okolností nikdy nepřekročil a o světě za těmito hranicemi kolují různé, často hrůzostrašné historky. Světy, které přes svou relativní blízkost jsou odděleny tak výraznými a neprostupnými sociálními hranicemi, pochopitelně produkují a reprodukují odlišnou kognitivní i emocionální logiku, která stojí za vzájemně nepochopitelným a konfliktním jednáním.

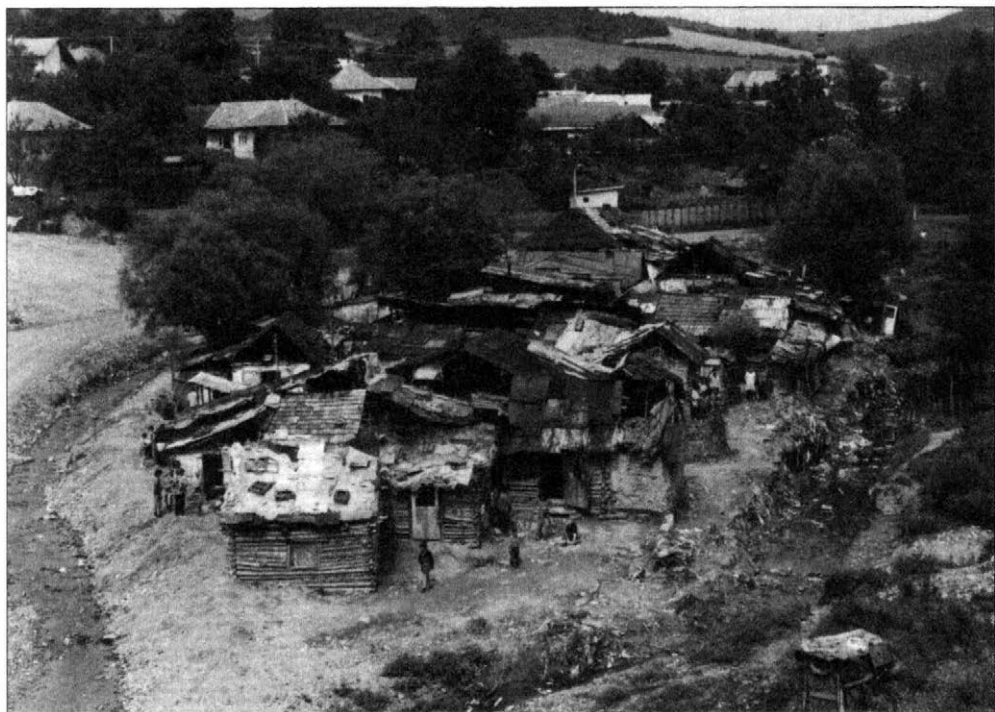
V jedné z takovýchto rurálních osad jsem v letech 1998–1999 prováděl antropologický terénní výzkum. Na dobu více než roku jsem se ubytoval ve volné části domu asi sedmdesátileté vdovy, a stal se tak relativně účastným pozorovatelem života obyvatel romské osady. S nimi jsem sdílel svůj i jejich běžný život: od každodenního jídla po rozhovory, od mé pomoci s vyplňováním jim užitečných dokumentů po jejich pomoc se sestavováním mně potřebných příbuzenských a genealogických diagramů.

Osada patřila k obci ležící mezi Prešovem a Sabinovem,³ ve které v době mého výzkumu žilo na 1200 obyvatel ve více než třech stovkách typických zděných domů na celkové rozloze kolem 1600 hektarů. Obec měla „standardní“ občanskou vybavenost: nacházel se v ní obecní úřad, obecní škola, pošta, kostel, tři obchody potravinovým zbožím, jedno řeznictví a uzenářství a dvě veřejná pohostinská zařízení, starší „krčma“ a novější „bar“. V obci fungoval jeden

¹ Přesné procentuální vyčíslení je poněkud komplikované. V cenzu roku 2001, kdy volba národnosti byla individuální záležitostí každého jedince, se k romské národnosti hlásilo pouhých 1,7 % obyvatelstva, což znamená 89 920 lidí [Štatistický úrad SR 2002], ale Romové při cenzech z mnoha důvodů neuvádějí svoji národnost jako romskou. Odhady postavené na údajích shromažďovaných v rámci samospráv a státní správy jsou rovněž nejisté. Běžné seriózní odhady uvádějí, že na Slovensku žije kolem 300 000 až 400 000 Romů [Haviarová, Vaňo 2002: 480], nejnovější *Atlas rómskych komunit na Slovensku* [Radičová 2004: 10–11] se přiklání k odhadu 320 000 Romů. Ať už jsou ale odhady jakékoliv, nejvyšší koncentrace Romů je vždy sledována v jižní části středního Slovenska a na Slovensku východním.

² *Atlas rómskych komunit na Slovensku* [Radičová 2004: 13] na základě výsledků dotazníkového šetření uvádí 11 % koncentrovaných osídlení v obcích, 22 % na okrajích obcí a 18 % osídlení od domovských obcí výrazně vzdálených či oddělených fyzickými bariérami různého druhu.

³ Administrativně spadá pod okres Prešov.



*Jedna z romských osad na východním Slovensku.
foto: Jaroslav Skupnik; 1998*

agrotechnický podnik, stále ještě běžně nazývaný „družstvo“ (podnik transformovaný z původního Jednotného rolnického družstva, JRD). Ten také v této době býval a dodnes je největším místním zaměstnavatelem (nepočítáme-li současný obecní úřad, který zaměstnává místní nezaměstnané na takzvaných veřejně prospěšných pracích financovaných ze státní pokladny). Většina produktivního obyvatelstva dojížděla za pracovními příležitostmi do okolních měst. Tato část obce byla místními označována jako „valal“, vesnice.

Vedle toho se v dolní části obce, na ploše o rozměrech přibližně 30 x 100 metrů vymezené nevelkou říčkou a jejím ještě menším levobřežním přítokem, nacházela romská osada,⁴ nazývaná jednoduše „osada“ či „cigánská osada“. Na tomto prostoru se tísnilo kolem padesáti obydlí přibližně tří set místních Romů. Až na několik málo starších, už polorozpadlých domů z nepálených cihel byla většina těchto obydlí postavena bez jakéhokoliv příslušného povolení. Typickým stavebním materiálem byly kmínky listnatých stromů z okolních lesů a remíz-

⁴ Podle slov starosty obce prý tento pozemek technicky ani k obci nepatří, protože z důvodu své polohy v řečišti spadá pod správu Povodí Hornádu.

ků, obvykle nepřesahující průměr patnácti centimetrů. Spáry mezi kmínky byly vymazány lepenicí – směsí jílovité hlíny a slámového odpadu. Střechy, které téměř vždy postrádaly uzavření štítu, byly pokryty všemožnými materiály od rozřezaných plechových sudů po igelitové pytle. Novější stavby byly obvykle vystavěny v těsném sousedství domů nejbližších příbuzných, obvykle přímých předků nových stavitelů, kteří zakomponovali jednu vnější stěnu původního obydlí do půdorysu „novostavby“. Rozměry obydlí zřídka kdy přesahovaly 3 x 4 metry, spíše byly menší, s jedinou obytnou místností, maximálně s prostorem rozděleným na malou kuchyň s kamínky či sporákem na vaření a sousední „ložnici“. Kouř obvykle odváděly plechové kouřovody vyústěné do stěn obydlí či vyvedené stropem na půdu, zřídka kdy až na střechu. Podlahy nejčastěji tvořila udusaná hlína, obvykle překrytá linoleem. Elektřina se většinou vedla provizorními kabely z jednoho ze čtyř domů oficiálně připojených k elektrorozvodné síti a vybavených elektroměrem. Všechny příbytky v osadě postrádaly jakékoliv sociální zařízení a nebyly napojeny ani na vodovod, ani na kanalizaci. K mytí sloužily lavory, kbelíky a někdy dětské vaničky. Voda se donášela ve vědrech a použitá vylévala přímo před obydlí. K urinaci se využívala jakákoliv méně viditelná místa v okolí, k defekaci místa zrakům ještě poněkud vzdálenější. V osadě neexistovala žádná sociální vybavenost.

II.

Materiální chudobu svého světa Romové jasně vnímali a pochopitelně se snažili z ní vymanit. Uvědomovali si také, že oni sami a jejich místo ve společnosti je posuzováno i skrze podobu jejich světa, že i jim jsou připisovány stejné atributy jako jemu: chudoba, zanedbanost, špína, zoufalství, hádavost, marginálnost po všech stránkách a ve všech smyslech... A tak se samozřejmě snažili svůj materiální stav zlepšit a svou sociální pozici změnit přesunem za osadní hranice. Druhá strana pak uplatňovala celou řadu strategií, jak jim zabránit v průniku do světa za potokem, anebo jak je dostat zase zpátky.

Jednou mne moje asi čtyřicetiletá romská sousedka spiklenecky zavolala k sobě domů:

„Chodzce tu, ja vam daco ukažem! Pozrice še jak tu byvam, ja aj muj muž aj céry aj žec,“ a její ruka v gestu náznaku obkroužila místnost tři krát tři metry. „Šak to ňe je možné, tak žic!“

A pak mi vyprávěla svůj příběh o cestě z osady a zase zpátky. Před několika lety se jí podařilo přestěhovat se do Lučence do romské komunity, kde už žila její sestra. Na svůj sociální vzestup byla náležitě hrdá – „šicko som mala, aj pračku automaticku, aj kupel'ku, aj zachod, splachovací...,“ popisovala ho v idiomech statusových symbolů materiální prosperity.

Potom se ale musela vrátit – jejího syna nechtěli přijmout do žádné místní základní školy, protože v obvodu ani jedné neměla trvalé bydliště. K trvalému

pobytu jí obecní úřad v místě odmítl zaevidovat – kdo by si chtěl přihlásit „cigána“ navíc, a rozšiřovat tak seznam potenciálně problémových osob? A pouze škola v trvalém bydlišti má povinnost přijmout dítě do třídy. Kdyby však dítě neposílala do školy, státní správa by zasáhla a dítě by jí bylo odebráno a umístěno v dětském domově. Zbývalo jí tak vybrat si mezi slušným bydlením, ale bez dítěte, nebo si dítě udržet, ale vrátit se do osady.

Tak jsem se dozvěděl o jedné aktivní strategii manipulace se zákonem původně zabezpečujícím ochranu zájmu dítěte k tomu, aby byly chráněny zájmy úplně jiné skupiny. Je to jedna ze strategií, která drží všechny aktéry na jim odpovídajících místech v systému vzájemných vztahů – segregovaně „bílé“ v „bílém“ a „černé“ v „černém“ světě, jedny ve valalu, druhé v osadě.

Další takovou strategií zabraňující Romům fyzicky opustit jejich osadní svět, prostor, do kterého jsou vykázáni, je jakási nepsaná smlouva o solidaritě mezi jejich ne-romskými sousedy. I když se ve vsi objeví dům k prodeji, majitel ho za žádnou – ani extrémně atraktivní – cenu neprodá Romům. Jak říká jedna východoslovenská anekdota, která tuto situaci reflektuje, nejhorší čtyři slova, která prý může člověk (tj. ne-Rom) od Roma slyšet, by byla „Dobre rano, pan sušed!“ [viz také Mušinka n. d.]. Domy tak mohou i několik let chátrat, než si najdou své nové a opět ne-romské majitele.

Porušení této nepsané smlouvy by s největší pravděpodobností mělo za následek ostrakizaci přestupníka z jeho původní domovské komunity. Jeden vesničan, majitel nemovitosti zděděné po rodičích, udělal něco velmi nezvyklého a vybral si manželskou partnerku v romské osadě. Tu si pak přivedl do rodičovského domu. Už před svou volbou nepatřil k vesnické honoraci, a po tomto kroku se jeho společenský status ve vsi ještě snížil. Je chladně ignorován do té míry, že jeho téměř veškeré sociální kontakty jsou redukovány na vztahy s příbuznými jeho manželky z osady. Ti mnohdy spíše než v osadě žijí v jeho domě s ním.

Pokud se také někdy podaří nějakému osadnímu Romovi obejít vesnickou „segregační smlouvu“ a koupit dům ve valale, přivede si nový majitel nemovitosti s sebou obvykle svou širší rodinu. „Zrobce tak, že by zme mohli isc byvac z osady het, het od ciganoch, lem ja a moja rodzina,“ bývala relativně častá žádost o pomoc v době, kdy mí romští hostitelé ještě přesně nechápali, jaká je vlastně moje pozice v obou světech. A i žena z osady bydlela nakonec v Lučenci v romské komunitě se svými příbuznými. Pryč z osady, ale se svými mnohdy velmi početnými nejbližšími, byly ony klíčové podmínky. To, o co se moji romští známí snažili, nebyl totální odchod do ne-romského světa, ale změna postavení v souvislosti s místem, ve kterém žijí a podle kterého jsou posuzováni. Ostatní aspekty svého světa – jeho sociální ukotvení – si ale nakonec vždy brali s sebou.

Právě tento aspekt sociální dynamiky teritoriální desegregace uvádějí aktivní praktikanti i tiší akceptanti segregačních strategií oficiálně jako příčinu svého odporu k prolínání obou světů. „Kedz puščice jedneho cigana, za chvíľu ich tam bude sto, bo še vam tam nacaľahu a namnoža še jak patkaňe,“ shrnul tuto dynamiku jeden starý vesničan do majoritního kategorického imperativu.

Konkrétní příklady, které jsem uváděl výše, i migrační procesy v makroperspektivě mu zdánlivě dávají za pravdu: i když se lidé z osad dostanou za jejich fyzické hranice, vytvoří často podobný kulturní svět v novém prostoru. Romové si ho také přinesli s sebou, když po druhé světové válce osídlovali degermanizované české pohraničí a průmyslová centra jako noví tovární dělníci – a vytvořili nová městská ghetta, přestože zdánlivě všechny parametry byly dimenzovány tak, aby došlo k jejich úspěšné integraci.

Tato dynamika – kdy evidentně chybí zjevné segregační strategie a mechanismy nebo kdy je jejich existence popírána – se zvenčí vysvětluje různě. Místní průpověď uvedená v předchozím odstavci odkazující k subhumánním behaviorálním rysům jejich obyvatel je jedním z běžných lidových vysvětlení. Pro ne-romské sousedy osady, obyvatelé „bílé“ vesnice, je nepochopitelné, jak vůbec mohou jejich romští sousedé v takovémto ubohém, bídném, nehygienickém a nelidském světě žít a proč nežijí jinak či neodejdou žít jinak jinam. Pokud jsou upozorněni na segregační tlaky zvenčí, jichž jsou sami původci, popírají je, anebo odkazují právě k situacím, kdy tyto přímé mechanismy chyběly: „Za komunistov mohli robiť ako všetci, a keby robili celý život ako ja, mohli mať to isté, ako ja,“ vysvětloval mi jednou jeden vesničan. Celá situace je pro ně tak obtížně pochopitelná, že s odkazem na místo a jeho podmínky je obyvatelům osad upíráno jejich lidství a v subhumánních termínech se o nich také hovoří: množí se prý jako potkani, jsou špinaví jako prasata, žerou (a ne jí) jako hovada, vypadají jak opice, smrdí jako tchoři... Jednou mne jeden vesničan přesvědčoval – ve spravedlivém hněvu, protože mu prý zase ukradli brambory – že by se prostě také měli jako potkani jedem vyhubit. O svých romských sousedech jsou vesničané přesvědčeni, že „nežijí jako lidé, ale jako zvířata“. To, že takovýto nelidský svět vytvářejí a že v něm zůstávají, je v očích mnoha lidí zvenčí připravuje o nejzákladnější lidské aspekty jejich identity. Co jiného než deficit jejich lidství by mohlo být příčinou existence osadního světa?

Publicistické, popularizační a odborné práce obsahují méně razantní sémantiku a přinášejí humanisticky korektnější explanace příčin diferencí ve způsobu života. Často je jako příčina „specifičnosti systému základních hodnot a modelů životního směřování“ uváděna specifická romská „mentalita“ či romská „duše“ – u Romů je „kolektivní“ existence nadřazena individuálním zájmům a jsou daleko více psychicky navázáni na „pospolitý“ život a na rodinu, bez které nemohou být [za mnohé viz např. Davidová 1995: 95–107; v popularizované podobě Sekot 2004: 2–3]. Nikoli subhumánní charakteristiky, ale takováto specifická mentalita tíhnoucí ke kolektivnosti a pospolitosti života by pak podle těchto názorů byla příčinou toho, že nežli by její nositelé měli žít v materiálně bohatém světě mimo osadu bez svých „velkorodin“, raději se do svého původního, materiálně chudého osadního světa vrací. Jako jeden mladý Rom z osady, Ciral. Ten byl po velkém úsilí (mnoha sociálních pracovníků) shledán schopným základní vojenské služby a dokonce narukoval. Prošel úspěšně poddůstojnickým školením a byla mu nabídnuta možnost stát se vojákem z povolání. Celá rodina byla na takovýto

úspěch ve „velkém bílém světě“ pyšná. Sociální pracovníci také. Po roce byl Círal zpátky v osadě. Natrvalo a na podpoře.

Co ale leží za takovouto kulturně specifickou konstrukcí mentality a kolektivity a jejich reprodukcí? Nebo jinými slovy, a snad přesněji, co leží za touto konkrétní kulturní variantou romské sociability? Co svým obyvatelům vlastně osadní svět poskytuje, že v něm i o své vůli zůstávají, že se do něj vrací, anebo že si ho dokonce berou na nová místa s sebou? V odpovědích se chci zamýšlet nad sociopsychologickou dynamikou marginality a nad důsledky, které sociopsychologická dynamika marginality má pro možnosti integrace.

III.

Tzvetan Todorov se ve své práci *Společný život* zamýšlí nad podstatou lidské sociability, tedy lidské schopnosti vytvářet společnost a žít v ní. Podle jeho názoru leží v jádru této schopnosti „původní lidská neúplnost“. Pouze zvířata a bohové jsou soběstační, říká Todorov s odkazem na Aristotela, avšak člověk, na rozdíl od bohů a zvířat, je ze své podstaty zoufale neúplný a ve svém přežití závislý na jiných lidech. Tato lidská neúplnost v soběstačnosti je pro společnost konstitutivní. Ta vzniká jako její nevyhnutelný důsledek – lidské individuum nezná jiný život než ten společný. Vytvoření společnosti tedy není nahodilostí či schopností ve smyslu volby, ale nutností: sociálnost je vlastně definicí lidského údělu [Todorov 1998: 19–23].

Takto „konstitutivně neúplný“ už člověk přichází na svět. Jeho neúplnost se projevuje v potřebě pozornosti dalších lidských bytostí. Dítě je na druhých nejen biologicky či materiálně, ale i – a to hlavně – sociálně a psychicky závislé. Snad proto také není první vzdálenost, na kterou je dítě schopno zaostřit svůj pohled, dva centimetry, což je vzdálenost k matčině prsní bradavce, ale dvacet centimetrů, což je vzdálenost k matčině tváři. Tuto pozornost druhých⁵ lidé jako původně neúplné bytosti nezbytně potřebují k uvědomění si sebe sama a potvrzení si své vlastní existence: „díívají sa na mňa, teda ja existujem“ [Todorov 1998: 86; zvýraznění v originále]. Při takovémto uspořádání lidského Já a lidských existenciálních mezí se zdá, že by nebylo možné vymyslet si ďábelštější trest nežli žít ve společnosti a zůstat nepovšimnut lidmi, ze kterých je složena. Literárním příkladem tohoto sociálního pekla je například situace vyprávěče z Dostojevského *Zápisků z podzemí* [Todorov 1998: 76–104]. Poskytnutí pozornosti není jen jakousi sociální kratochvílí, ale je uznáním existence jedince. Odmítnutí pozornosti, sociální ignorace, je popřením samotného bytí toho, kdo je ignorován, je popřením jeho existence.

⁵ O sociálním Já, významných druhých a internalizaci jejich obrazu hovořil již dříve také Todorovem rovněž zmiňovaný George Herbert Mead [1934]; o Meadově teorii sociálního Já a jejím rozpracování v sociálních vědách dále např. [Berger 1991: 88–89; Berger, Luckmann: 128–136; Bauman 1997: 31–35].

Pro lidstvo a lidskou sociabilitu je tedy univerzální a konstitutivní to, že narozením vstupujeme ve své původní neúplnosti do sítě mezilidských vztahů, s potřebou a touhou po pozornosti a uznání druhých. Peter L. Berger o tomto všelidském atributu hovoří jako o „dávne(m) lidské(m) puzení po přijetí, sna(ze) někam patřit, žít ve světě s druhými“ [Berger 1991: 105]. I když i negativní pozornost je lepší než žádná, jedinec potřebuje především pozornost pozitivní: „každý... túži... po *súhlasnom* pohľade iného“ [Todorov 1998: 99; zvýraznění J. S.]. Tato touha po pozornosti a uznání ale nikdy nedojde konce – člověk se o její naplnění, stejně jako o utišení hladu, bude neustále, opakovaně a každodenně snažit. Jako takováto životní nezbytnost se snaha o dosažení pozornosti a uznání stává významnou motivací lidských činů.

Z naší každodenní zkušenosti je ale zřejmé, že ne všichni nám souhlasný pohled – pozitivní uznání či potvrzení naší hodnoty – poskytují. Někteří nám ho naopak odpírají, a tak své všední životy žijeme „ve složitém předivu uznání i zneuznání“ [Berger 1991: 90]. Aby lidé pozitivní pozornost a „souhlasné pohledy“ získávali, „vybírají (si) své společníky takovým způsobem, aby podporovali jejich (pozitivní) sebeinterpretaci“ [Berger 1991: 90; srov. také Berger, Luckmann 1999: 144–160]. Je tedy nasnadě, že pokud musíme žít ve společnosti a musíme dosahovat uznání a potvrzení naší hodnoty, budeme se snažit žít s lidmi, kteří nám toto uznání a potvrzení poskytnou.

Jestliže určitá část společnosti, v níž žít musíme, hodnotu jedince neuznává, může být takovéto zneuznání jeho hodnoty vyrovnáváno opačným uznáním či „protiuznáním v jeho bezprostředním společenství“ [Berger 1991: 91]. Absence pozitivní pozornosti či potvrzení hodnoty jedince v jeho širší společnosti může být vyvážena poskytnutím protiuznání v takovéto „společnosti vybraných společníků“. O takovýchto společnostech hovoří Berger jako o protispolečnostech, subkulturách či subsvětech⁶ [Berger 1991: 115]. V těchto protispolečnostech, vytvořených na bázi zcela odlišných definic reality včetně cílů, hodnot, norem atd., mohou být každodenní očekávání a hodnocení většinové společnosti téměř úplně ignorována, a vztahy s ní redukovány na „diplomatické minimum“. Proti-společnosti či subsvěty existují jako ostrovy alternativních významů v moři společnosti, jako ostrovy s alternativními, z hlediska většinové společnosti deviantními hodnotami a systémy uznání, „vytvářejíce tak svět, který je svým významem nekonečně vzdálený světu jejich spoluobčanů“ [ibid.].

Tyto protisvěty pomáhají svým obyvatelům specifickým uznáním v konstruování a potvrzování identity a sebehodnocení, které mohou být diametrálně odlišné od konstitutivní pozornosti poskytované majoritní společností. Berger uvádí jako příklad dvojí možné hodnocení Žida v antisemitském prostředí majoritní společnosti a v prostředí jeho vlastní „protispolečnosti“: „Svět nevěřících ho

⁶ Berger o nich hovoří také jako o referenčních skupinách [Berger 1991: 103–106]; Todorov tuto problematiku pojednává pod hlavičkou „náhradního uznání“ [Todorov 1998: 117–122].

může uznávat jen jako opovrženíhodného žida, ale toto zneuznání jeho hodnoty může být vyrovnáno opačným uznáním uvnitř samotné židovské obce, kde je třeba považován za největšího talmudistického učence v Lotyšsku“ [Berger 1991: 91]. Skupinové uznání protispolečnosti tak vytváří prostředí, které jedincům v ní žijícím umožňuje skrze uznání a potvrzení jejich hodnoty přijmout a snáze si udržet sebehodnocení a identitu, která je jim v širší společnosti upírána.

IV.

Jako takovýto „hodnotový protisvět“ poskytující „deviantně“ uznání i jedincům, jimž majoritní společnost uznání upírá, je možno nahlížet i romskou osadu či jakékoliv jiné ghetto. Na jejich vzniku se výrazně podílí právě potřeba pozornosti, uznání a potvrzení hodnoty těch, kterým se ho od majoritní společnosti z různých důvodů nedostává. Berger [1991: 92] příhodně podotýká, že když „je individuum přinuceno upřeně se na sebe podívat do zrcadla, které je konstruováno tak, že umožňuje se vidět jako šilhavou zrůdu, musí horečně hledat jiné lidi s jinými zrcadly, aby nemuselo zapomenout, že mělo kdy jinou tvář... lidská důstojnost je záležitostí společenského souhlasu“. Pokud jedno společenské zrcadlo portrétuje někoho jako zvíře, nezbuďte takovému člověku nic jiného než hledat lidi se zrcadly umožňujícími mu zahlédnout i svou lidskou tvář. Nezbuďte mu než jít za takovými lidmi nebo si takovéto lidi přivést s sebou a s jejich pozorností, uznáním a potvrzením budovat svou pozitivní sebeinterpretaci a svou důstojnou lidskou podobu. To, že osady tak svezpě existují a že se do nich jejich obyvatelé často „dobrovolně“ vracejí jako tažní ptáci i navzdory jejich materiální chudobě, je (vedle nezanedbatelných již zmiňovaných přímých diskriminačních tlaků a segregáčnických strategií) strukturálním důsledkem sociopsychologické dynamiky „lidské konstitucionální neúplnosti“ a z ní plynoucí nevyhnutelnosti sociálního života a existenciální nutnosti uznání: osada je sociálně konstruovaným světem, protisvětem či protispolečností poskytující svým obyvatelům uznání v jejich lidskosti a potvrzení jejich obecně lidské hodnoty.

Mimo ni jsou její obyvatelé často vnímáni jako „cikáni“ se všemi negativními konotacemi, které významové pole tohoto slova nese – špinaví, líní, loupeživí, zlodějští, nevzdělaní, záludní, hloupí, podřadní – samozřejmě bez ohledu na to, zdali tyto charakteristiky vykazují, nebo ne. Jsou vnímáni a cítí se jako „šilhavé zrůdy“. Pokud se také někdy mimo osadu vydávají, činí všemožné symbolické kroky, aby takto vnímání nebyli. Jejich snaha o „dobrý dojem“ se mnohdy zdá až směšně marnivá či furiantská. Například výprava do okresního města „te podepsinel pri-davky“ (podepisovat žádosti o přiznání různých sociálních dávek) je akcí spojenou s rozsáhlou osobní investicí počínaje pečlivou hygienou, při níž si i muži myjí a někdy i barví vlasy, pokračuje vyjednáváním s příbuznými a přáteli o vypůjčení nejvhodnějších oděvů a oděvních doplňků pro hlavní aktéry i jejich doprovázející je děti, a konče dojednáváním podmínek finanční půjčky, která má zajistit jak akci samotnou, tak důstojnou sebe prezentaci jejich aktérů v mimoosadním světě.

Za oblečení a vzhled se utratí nemalé částky rodinných rozpočtů, aby se obvykle dostavil jen rozpačitý efekt: „Mojo dzeci tak chodza poumywane a vyoblíkane, Jar-duško, že aňi gadžovske tak ňechodza... a aj tak ľudze povedza, že špinavi cigaňi,“ s rezignací mi nejednou opakovala Maruška, matka sedmi (mnohdy velmi hříšných a s nástupem dospělosti i nejednou soudně trestaných) dětí.

V osadě, ve svém bezprostředním společenství, ve své „společnosti vybraných společníků“ mohou její obyvatelé sice být těmito negativními významy, zneuznáním své hodnoty, obdařování taky – proto ony běžné spory, na které si moji informátoři tak často stěžovali, proto také ona žádost „odisc žic het od ciganoch“. Vedle toho tam ale také mají šanci dosáhnout i uznání, jakého nikde jinde mimo svůj protisvět dosáhnout nemohou: mohou být hodnoceni jako skvělí společníci, šikovní hospodáři, dobří manželé, pozorní rodiče, čestní přátelé... Proto také ona žádost o pomoc při cestě „het od ciganoch“ vždy pokračuje bližší specifikací všech těch, kdo by odcházeli s dotyčným: „odisc žic het od ciganoch, ľem ja a moja ľudze“ – jen já a moji blízcí, jen já a lidé, kteří mi nastavují pozitivní zrcadla. I když si i někteří jejich bezprostřední sousedé mohou obdobně jako vnější svět myslet, že jsou špinaví, nečistí „Roma degeša“, pro jiné budou vždy něčím, čím mimo tyto své vybrané společníky nikdy být nemohou: mohou být „žuže“ či „láche Roma“ – nejen „čistí a dobří Romové“, ale dobří a úctyhodní lidé. A mnohdy jen pro ně budou moci vůbec být prostě lidé.

Jedno romské přísloví říká: *Odadženo mardo, so ačhiľa čoro, oda mek goreder, so hino korkoro* – zle je tomu, kdo je chudý, ještě hůře tomu, kdo je sám [Hübschmanová 1991: 6n]. Materiální chudoba je bezesporu nepříjemný stav a není možné ho bagatelizovat; být osamocený je ale tragičtější. Být sám v tomto přísloví neznamená stav poklidu, v němž člověk není nikterak vyrušován ostatními. Být sám znamená nemít nikoho, skrze jehož pozornost a uznání bychom mohli vnímat a zakoušet svoji existenci, svoji individualitu a lidskou kvalitu. Takovéto uznání společnosti potřebujeme, „abychom byli lidmi, měli o sobě představu a měli totožnost“ [Berger 1991: 112]. Je proto lepší být chudý mezi těmi, kdo mě uznávají a oceňují, než být bohatý a „neviditelný“ ve smyslu již zmiňovaného Dostojevského hrdiny, než být sociálně ignorovaný. Bohatství i samota nejsou nezávisle existujícími kvalitami, ale jsou sociálním vztahem.⁷ Jestliže bohatství nezaručuje uznání společnosti a pozitivní potvrzení vlastníka, jestliže nezabraňuje exkluzi ze sociálních vztahů, má samo o sobě pramalou cenu: vlastně bohatstvím v sociálním smyslu není. Nejhorším trestem také není propadnutí majetku, ale vyloučení ze společnosti, samovazba, ostrakizace.

Osada svým obyvatelům sice neposkytuje materiální komfort a pohodlí běžné ve světě kolem ní, ale jako protisvět jim nabízí specifické uznání a potvrzení jejich hodnoty, a tím i pozitivní a individuálně akceptovatelnou identitu a sebe-

⁷ S Frommem [Fromm 1992] bychom mohli říci, že bohatství ani samotu nemohu mít, ale bohatým či osamělým musím být: přesto, že majetek chápeme jako vlastnictví, nepatří, stejně jako lidské bytí do modu vlastnictví, neboť lidé jako sociální bytosti existují ve vztazích, v modu bytí.

hodnocení. Její obyvatelé po materiálním blahobytu samozřejmě také touží, ale mnohdy ve světě osady raději zůstávají a do světa osady se navzdory jejím bídným podmínkám vracejí, protože v ní nejsou sami, nejsou v ní zrudami, ale lidmi. Osada, paradoxně jako místo z mnoha důvodů nedůstojné pro lidskou existenci, je vyjádřením i potvrzením lidské existence a důstojnosti svých obyvatel.

V.

Je zřejmé, že takový pohled na sociopsychologickou dynamiku marginality nabízí také poněkud odlišný pohled na dynamiku integrace: pokud naplnění této základní lidské potřeby – potřeby uznání a potvrzení své hodnoty – obyvatelé osad jinde nedosáhnou, pokud jim ve společnosti je obklopující nebude uznání dostupné, k žádné integraci do ní samozřejmě nedojde. Možná dojde k zlepšení životních podmínek – chatrče nahradí malometrážní byty, potok studna, studnu vodovod... Romové ale budou dále vytvářet protisvěty a protispolečnosti, protisvěty a protispolečnosti osadní, městské či různé jiné, ve kterých nebudou sami a nebudou šilhaví, ale budou v nich spolu s jinými lidmi, kteří jim poskytnou „kyslík naší existence“ [Todorov 1998: 109] – pozornost, uznání a potvrzení jejich hodnoty, bez nichž se stejně jako všichni ostatní lidé dusí.

Proto také nebyly úspěšné dřívější pokusy o „asimilaci“ Romů na základě snah o pouhé zlepšení jejich životních podmínek: v 50. letech představitelé státní správy předpokládali, že „cigánský problém nie je potrebné riešiť osobitnými prostriedkami, že sa vyrieši industrializáciou“ [Jurová 1993: 29]. Ale Romové ze segregovaných slovenských osad, kteří od 50. let přicházeli do českého pohraničí a průmyslových oblastí jako noví tovární a zemědělstí dělníci, si přinesli osadní světy s sebou – a vytvořili nová městská ghetta, segregovaný svět v novém prostoru. Zákon č. 74/1958 Sb., o trvalém usídlení kočujících osob, se pokusil zabránit kontaktům mezi těmito alternativními světy v naději, že omezení vzájemných kontaktů a pohybu Romů povede k jejich začlenění do společnosti. Pokud budou mít to, co my, a pokud se nebudou vzájemně posilovat ve svém „zaostalém“ způsobu života, budou jako my, zněl onen předpoklad. V 60. letech stát materialisticky chápanou asimilacionistickou politiku ještě posílil: roku 1965 byl schválen program „rozptylu a přesunu“ romského obyvatelstva. Změny sociální situace mělo být dosaženo „1. likvidáciou rómskych chatrčí a osád a riešením bytového problému, 2. výchovou rómskej mládeže a zabezpečením školskej dochádzky rómskych detí, 3. zaraďovaním práceschopných mužov do pracovného procesu“ [Jurová 1993: 77]. Přes nemalé finanční prostředky investované do těchto aktivit asimilace ani integrace nebylo v předpokládané míře dosaženo: jak už bylo řečeno, přestože se materiální podmínky Romů oproti původnímu stavu bezesporu zlepšily, nakonec opět vytvořili segregovaná ghetta svých protisvětů, snad jen s trochu lepším materiálním vybavením.

Udělal tak vlastně totéž, co udělala ona Romka z osady provdávší se za

ne-Roma do valalu či co dělají noví romští vlastníci vesnických nemovitostí, podaří-li se jim je získat, nebo co udělala moje informátorka, která žila v romské komunitě ve městě Lučenci v bytě s koupelnou a záchodem – vzali si svůj svět, svět psychosociálních vztahů, ve kterém se jim dostává pozornosti a uznání, s sebou. Při pohledu zvenčí pak pozorovatelé propadají údivu a zoufalství nad tím, že si ti, kdo byli podarováni materiálními statky a kterým se dostalo štěstí civilizačních výtvarků, tohoto pokroku stejně neváží. Takovýto údiv bývá často vyjádřen frází, že „vytrvale setrvávají při starém způsobu života a myšlení“, a vede k přesvědčení o jejich „nepřevychovatelnosti“ a „sociální nepřizpůsobivosti“.

Romská ghetta jsou ale přizpůsobena dané společenské situaci velmi dobře: jsou alternativními světy, poskytujícími svým obyvatelům to, co je pro člověka nejdůležitější – potvrzení lidské důstojnosti. Zdánlivá sociální nepřizpůsobivost je tak vlastně příkladem výrazné sociální adaptivity: dokud nebude možné získat společenské uznání i jinde, budou ti, kterým je upíráno, věnovat nikdy nekončící úsilí vytváření paralelních světů či subsvětů, ve kterých jim poskytováno bude. „Romský problém“ a problém „asociálního chování“ je tak vlastně problém ne-Romů a jejich zrcadlení společenského uznání vůči Romům.

Je ale bohužel jasné, že není úplně jednoduché nabídnout uznání, tedy vážit si někoho, koho si z mnoha důvodů, ať už jakkoli „objektivních“ či „neobjektivních“, vážit nelze – kdo jedná způsobem, který je vnímán jako naprosto nepřipustný, a není ochoten či už možná ani schopen jednat jinak. Požadavek poskytnutí uznání naráží na paradox sociálního původu reality: i když jsou to lidé, kteří ve vzájemných interakcích utvářejí společnost, společnost zpětně utváří je [Berger, Luckmann 1999: 56–70; Berger 1991: 107–112]. Tak i protispolečnosti, stejně jako každá jiná realita, jsou lidským produktem, a pokud svým tvůrcům poskytují to, co v nich hledají a co není možné získat jinde, mají také tendenci reprodukovat samy sebe. Této sebereprodukce je dosahováno tím, že jedinci v protisvětěch jsou enkulturováni hodnotami a normami svého vlastního kulturního světa, ve kterém sledují své vlastní zájmy a cíle – primárně, i když mimo jiné, dosažení pozornosti a uznání. Může se potom stát, a také se stává, že obyvatelé protisvětů vyznávají hodnoty a jednají způsobem, který jim nemůže přinést uznání vnější společnosti, a oni dokonce už o ně ani nestojí. Nebudou se přece neustále ptát na názor zrcadla, které mne ignoruje a hovoří jen o Sněhurce. Ostatně i oné pohádkové královně stačilo jen jedno odmítnutí očekávaného uznání k tomu, aby takové zrcadlo navždy zavrhl a vykázala do světa střepů.

Dlužno přiznat, že mnozí ne-romští sousedé osad se už také individuálně o nabídku pozornosti a uznání pokusili: jeden sociální pracovník spolu se svou ženou po několika měsících práce v osadě pozval jednoho mladého Roma na svatbu své dcery do Čech. Koupili mu nový oblek včetně všech doplňků, zajistili cestu, vybavili kapesným. Jako host v jejich domě jim odcizil něco peněz a relativně bezcenné šperky hostitelky. Ty se po nějaké době další mladík, který je od něj získal, pokusil prodat, zřejmě z neznalosti, právě původní majitelce při jedné z jejích dalších návštěv osady... Podobné příběhy s tématem „zkaženosti, prorad-

nosti a nevědeckosti Cikánů“ zná, a v mnoha případech může i fakticky doložit, mnohý jejich soused. Z logiky sociopsychologické dynamiky společnosti ale není „druhá strana“ skupinou primární loajality, o jejíž uznání má smysl usilovat.

Předivo uznání a zneuznání, ve kterém své životy žijeme, je utvářeno tím, že s některými lidmi a skupinami lidí své cíle sdílíme a s některými se ve svých cílech rozcházíme. V případě extrémního konfliktu zájmů a cílů dvou alternativních světů jsou potom vztahy redukovány na ono „diplomatické minimum“, neprobíhá-li už mezi světy přímo skrytá a nevyhlášená válka. Fyzická segregace osady je vlastně metaforou tohoto diplomatického minima a vztah jedné skupiny ke druhé v mnohém válečné vztahy připomíná: vesnické usedlosti v oblasti v mnohém připomínají pevnosti. Jsou obehnané vysokými ploty, často nechybí ani ostnatý drát nad nimi; masivní „kapury“, vstupní brány, jsou vybaveny ještě masivnějšími řetězy a zámky; za nimi neběhají čivavy tak populární v reklamách na televizních obrazovkách, ale velcí agresivní hlídací psi. V jedné ze sousedních obcí, kde podle odhadů žije až na tři tisíce Romů „proti“ asi tisíci ne-Romů, je policejní stanice jako hraniční pevnost symbolicky umístěna v oblasti styku osady s vesnicí. I když nejsou vedeny oficiální statistiky romské zločinnosti, v reálné každodennosti se s tímto konfliktním stavem běžně počítá: čas od času jsou osady předmětem preventivní razie „kukláčů“, speciální policejní „pátrací“ akce, při níž policisté v doprovodu maskované jednotky vtrhnou do romských příbytků.⁸ Při tomto pátrání po hledaných nebo „hledaných“ je prý často nezbytné použít donucovacích prostředků včetně obušků vůči členům prověřovaných domácností.

Součástí eskalace této skryté války je vyžadování takovýchto zákroků ze strany vnějšího světa či alespoň souhlas s nimi, tiché přitakávání různým rasisticko-xenofobním likvidačním ideologiím i podpora těch, kdo aktivně prosazují různé segregační strategie. V další obci s rozsáhlou romskou osadou v regionu výzkumu zvítězila v obecních volbách kandidátka, která svůj program opřela o zabezpečení pořádku v osadě i mimo ni, o formování (proti)romských hlídek a o „kontrol(u) prisťahovalectv(a) cudzých Rómov“ [Mušínska n. d.: 43]. Hlubší uzavření se do vlastního akceptujícího (proti)světa a semknutí se těch, vůči kterým je takto postupováno, prohloubení jejich disloajality k vnějšímu světu a případně další radikalizace jejich postojů je pak jen následujícím logickým krokem v psychosociální dynamice marginality a marginalizace. Jedna strana bude tvrdit či alespoň podvědomě cítit, že jimi ti druzí pohrdají – a bude mít tento pocit oprávněně. Druhá strana bude tvrdit, že není za co pozitivní uznání nabídnout – a ze svého pohledu budou mít tento pocit oprávněně také.

V situaci takového diplomatického – či už možná válečného – chladu jsou všichni členové obou světů vzájemně vnímáni jako nositelé stejných (negativ-

⁸ V osadě, v níž jsem žil a prováděl svůj výzkum, jsem byl svědkem takovéto razie za rozhradu jednoho rána koncem října 1998. Byli zadrženi tři mladí Romové podezřelí z krádeže a spolu s nimi byl s pouty na rukou předveden i jeden můj kolega zajišťující v osadě humanitární a rozvojovou pomoc, prý kvůli zjištění jeho totožnosti.

ních) charakteristik. Ale ne všichni dosahují plného uznání ve svých vlastních (proti)světech a ne pro všechny je toto cílem. Ne všichni nestojí o uznání ze strany širší společnosti a o vše, co s tím souvisí. Patriarcha a předek téměř všech obyvatel „mé“ osady, starý muž s až uhrančivým výrazem očí, mi při každé mojí návštěvě vždy znovu a znovu hrdě ukazoval svůj starý, ošoupaný řidičský průkaz a vysvětloval: „Mně volaju Vozar, bo som bul vozar tu na JRD. Šicke mňa vtedy potrebovali, bo ja bul vozar... Opytajce še keho chcece, šicki tu na valaľe vam povedza, že mňa maju radzi, bo ja dobry cigan a bul som vozar.“ Vozar je romské i lokálně dialektické označení člověka, který řídí povoz či vůz. Vozar tuto přezdívku získal, protože dlouhou dobu pracoval jako kočí koňského povozu a posléze řidič traktoru v místním Jednotném zemědělském družstvu. Jeho sociální úspěch byl tak nebývalý, že i jeho žena byla přezdívaná po něm – „Voza-raňa“, femininem, odvozeným z maskulina vozar. Podobně jako paní učitelová, ředitelová, továrníková v případě majority v dobách dřívějších...

Možná nám takovýto sociální vzestup přijde směšný. Záleží ale na tom, odkud k němu startujeme. V každém případě odkazuje k diferenciaci zájemců o uznání a k tomu, že mnozí o ně usilují a mnozí jej jsou schopni dosáhnout. A ne všichni jsou neschopni dosáhnout uznání i daleko výraznějšího: většina příslušníků majority nikdy nebyla zvolena do parlamentu, nereprezentovala svůj stát v mezinárodních sportovních zápasech, nevystupovala na světových koncertních pódiiích, nenapsala a nevydala romány a básně, nepublikovala vědecké studie, nesloužila mši, nevydávala noviny, nepracovala v médiích, ale mnozí Romové ano [viz např. Mann 2000], a to i navzdory všem překážkám, které v etnicky hierarchizované společnosti museli překonávat, a navzdory názorům, jimž museli čelit.

Je problémem majority, zdali bude schopna diferencovat a vytvořit systémové struktury, ve kterých bude možno uznání vůbec dosáhnout i dosáhnout jej snadněji. Paradox sociálního původu reality – že společnost utváří jedince a je zase utvářena jimi – tentokrát působí kontrasegregačně a integračně: ti, kteří takového uznání dosáhnou, vlastně zároveň vytvářejí deviační protisvěty původních deviačních protisvětů. Jinými slovy, stanou se referenčními skupinami s definicemi reality, hodnotami a normami, které mohou být kontrastnější k hodnotám a normám segregovaných protisvětů a souladnější s definicemi reality světa vnějšího.

Prvním krokem k takovému otevření sociálních hranic se zdá být kulturní emancipace etnika nabízející symbolické ocenění jeho celospolečenského přínosu, tedy ocenění, kterého je dosahováno i mimo původní segregovaný protisvět. Teprve na základě takového kulturní změny – kulturně-sociálním vzestupem a oceněním získávaným mimo vlastní svět – může být problém, který je v každodenní praxi definován v etnických a rasových kategoriích jako problém „černých“ a „bílých“, transformován na problém pouze sociálně-ekonomický.

Takovýto otevřený systém je opakem uzavřeného systému etnicky hierarchizované a segregované společnosti. Pootevření hranic sociálního ghetta příkla-

dy reálných symbolických zisků za jeho hranicemi je už ale velmi silná alternativa k alternativě uzavřeného osadního protisvěta. Není však možné pootevřít dveře, za nimiž každý, i ten nejschopnější, narazí na zeď zneuznání: nevedou k lepšímu životu, protože nevedou k životu vůbec. „To tam, to ňe život,“ odpověděl mi Ciral, když jsem se ho ptal, proč nezůstal ve světě zrcadel za potokem.

JAROSLAV SKUPNIK přednáší kulturní a sociální antropologii, antropologii příbuzenství, problematiku terénního výzkumu a etnografie na Ústavu etnologie FF UK v Praze. Absolvoval studijní a badatelské pobyty v USA, Polsku a na Slovensku. Realizoval antropologický terénní výzkum v romských osadách na východním Slovensku. Publikoval práce věnující se příbuzenství, sexualitě, kritice biologizujících modelů lidského chování, romské problematice; věnuje se popularizaci kulturní a sociální antropologie.

Literatura

- Bauman, Zygmunt. 1997. *Myslet sociologicky*. Praha: Slon.
- Berger, Peter, L. 1991. *Pozvání do sociologie*. Praha: Správa sociálního řízení FMO.
- Berger, Peter, L., Thomas Luckmann. 1999. *Sociální konstrukce reality*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Davidová, Eva. 1995. *Romano Drom – Cesty Romů 1945–1990*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Fromm, Erich. 1992. *Mít nebo být*. Praha: Naše vojsko.
- Haviarová, Eva, Boris Vaňo. 2002. „Demografické trendy rómskej populácie.“ Pp. 475–502 in Michal Vašečka (ed.). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky.
- Hübschmannová, Milena. 1991. *Moudrá slova starých Romů*. Praha: Apeiron.
- Jurová, Anna. 1993. *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*. Bratislava: Goldpress Publishers.
- Mann, Arne, B. 2000. *Rómsky dejepis*. Bratislava: Kalligram.
- Mead, Herbert. 1934. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mušinka, Alexander. n.d. *Záverečná správa k výskumu bytovej situácie Rómov na Slovensku*. Interní materiál Nadácie Milana Šimečku a European Roma Right Center.
- Radičová, Iveta (ed.). 2004. *Atlas rómskych komunít na Slovensku*. Bratislava: Úrad splnomocnenkyne vlády Slovenskej republiky pre rómske komunity.
- Sekot, Aleš. 2004. „Rómské osady na východním Slovensku: multikulturní výzva.“ *Univerzitní noviny* 11 (4–12): 1–6.
- Štatistický úrad SR. 2002. „Komplexné výsledky SODB 2001.“ *Informačné správy Štatistického úradu SR*. [online] Bratislava: Štatistický úrad SR. [cit. 20. ledna 2007]. Dostupné z: <<http://www.statistics.sk/webdata/slov/infor/1002/tlacinf.htm>>.
- Todorov, Tzvetan. 1998. *Spoločný život*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.

Fakulta sociálních studií
Masarykova univerzita

KATEDRA SOCIOLOGIE

zve absolventy a absolventky
oborů sociologie, sociální a kulturní
antropologie, obecné antropologie,
etnologie, genderových studií,
kulturologie a dalších sociálních
a humanitních disciplín
k doktorskému studiu
v programu „sociologie“.

identita

město

sociální vyloučení

stáří

gender

sociologie kultury

Otevřeno etnografii

generace

globalizace

studia vědy a technologií

etnicita

stárnutí

rodina

sexualita