

politicky atp.): považuje-li badatel etnickou identifikaci dané populace za méně významnou než některý jiný druh kolektivní identity, zařadí populaci spíše mezi etnie než mezi národy;

- na tom, přizná-li badatel atribut národa veškeré populaci spojené občanskou příslušností k témuž státu, anebo vyhradí-li jej pouze pro státně se vymezující etnickou populaci (v prvním případě, jako u Smítche, jsou Britové, občané všech departementů meziválečné Francie a Čechoslováci až do rozdělení národem, zatímco Angličané, Skotové, meziváleční Alžírčané a Češi před rozdělením jsou, resp. byli, etniemi; v druhém případě jsou Britové, Čechoslováci, „Američané“ samostatnou kategorií („státní národ“), od národa etnicky vymezeného odlišnou.

Klasifikační zařazení dané populace obvykle zahrnuje i kvantifikující hodnocení; posuzuje se, jak „silné“ je národní cítění či uvědomění, o kolik je silnější nebo slabší než jiné kolektivní či hodnotové identifikace, kolik sociálních vrstev (šlechta/vzdělanci/prostý lid) či jaké procento obyvatel je sdílí, atp. Při notorické absenci reprezentativních údajů, vyjádřených ve standardních měřitelných jednotkách, jsou badatelé nuceni používat odhadů, které kvantitu jevu vyjadřují velmi neurčitě (v čítance se to pochopitelně jen hemží různými „většinou“, „v podstatě“, „značně“, „částečně“, „silně“ či „slabě“ atp.). Vzhledem k subjektivitě těchto kvantifikačních soudů není divu, že se badatelé v klasifikaci populací často a silně neshodnou.

Čtenáře z četby historické a vůbec společenskovední literatury dostatečně otrlé rozpětí názorových divergencí nepřekvapí, ostatní čtenáře by však bylo možná záhodno v úvodu na ně předem upozornit. Také zařazení závěrečné studie, která by – byť postrádající originality a autorského renomé – vnesla do daného terénu pojmový pořádek a přehled, by nebylo od místa; čítanková koncepce a omezený stránkový rozsah publikace by to však zřejmě nedovolily. Stačil by proto aspoň odkaz na studii podobného rázu (jedna

taková: Berndt Estel: „Grundaspekte der Nation“. In: Estel B., Mayer T. (Hg.): *Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1994, str. 13–81).

Přes náročnost četby plynoucí z obsahu textů a z mnohotvárnosti prezentovaných pohledů lze čítanku v rámci daného účelu a možností označit za zdařilou a její vydání přivítat. Jako bohatá švédská mísa intelektuálních chuťovek pojednávajících o svrchovaně aktuální a závažné problematice by se mohla setkat s živým ohlasem nejen mezi odborníky, nýbrž i v daleko širším okruhu kulturně zvědavých a občansky odpovědných zájemců. V každém případě by si látku v čítance obsaženou měl osvojit – třeba z *faute de mieux* – každý, kdo hodlá na veřejném fóru cokoli ceknout k tématům v ní pojednávaným.

Lubomír Kotačka

Marek Jakoubek, Ondřej Poduška (eds.):
Romské osady v kulturologické perspektivě
Brno, Doplněk 2003, 174 s.

Jedním z důvodů, proč vědecké sborníky bývají jen zřídka recenzovány, je jejich tematická různorodost a namnoze metodická disparátnost, přičemž prostor jednotlivým autorům obvykle nedovoluje hlouběji precizovat klíčové body jejich analýz. S částečnou výjimkou druhé charakteristiky to platí i o posuzované publikaci, avšak její zcela zřejmý aktuální sociopolitický význam, stejně jako novost pohledu ji nejen dovolují v tomto ohledu považovat za výjimek potvrdzující pravidlo, ale dokonce vedou k jisté shovívavosti i v řadě bodů, vůči nimž lze vznést zásadní námítky (příkladem mohou být četné znalosti toliko „z druhé ruky,“ devalvující například použití lewisovského konceptu „kultury chudoby“ na s. 33–40, teoreticko-metodicky neodpovědné užití pojmu „historická antropologie“ na s. 55, nebo občasně redakční omyly typu „Claude“ {ve skutečnosti Lucien} Lévy-Bruhl na s. 100 atd.).

Deset mladých autorů pod zřejmou taktovkou M. Jakoubka (kromě programového eseje *Romské osady – enklávy tradiční společnosti* se podílel i na pěti dalších článcích) se v tomto sborníku pokusilo, na základě zkušeností z terénního antropologického výzkumu v romských osadách na východním Slovensku, doplněných o další poznatky z českých romských komunit, zcela retematizovat problematiku soužití Romů se slovenskou/českou sociální majoritou. Ukázali přitom, jak nedostatečné a namnoze chybné byly dosavadní přístupy odborníků i státních zaměstnanců a zainteresované veřejnosti. Tyto přístupy totiž vycházely buď z implicitních etnocentrických pozic, vedly k požadavku asimilace, jenž se projevuje – dobře míněnými, avšak z antropologického hlediska nešťastnými – nejrůznějšími „rozvojovými programy“, neberoucími do úvahy jinakost romské populace, nýbrž její zaostalost (viz zejm. s. 73). Nebo byly naopak vedeny romantickou snahou o „konzervaci“ folkloristického obrazu romské komunity, jak to dělala etnografie a folkloristika a nejnověji „angažovaná“ romistika (zejm. s. 60–61, 66). Stran sociálních a politických důsledků kombinace obou těchto přístupů, jíž jsme ve vztahu k romské populaci svědky téměř každodenně, autoři nešetří kritikou. Podle jejich názoru se tak z fungujících osad stávají anomické, sociálně patologické útvary „na půli cesty“, ztrativší vlastní sociokulturní zakotvení, avšak nemožoucí přijmout žádné jiné. Expresivnější publicisté by patrně použili výrazu časovaná bomba.

Autoři přitom důsledně vycházeli ze sociálně-antropologického rozumění sledované problematice, jež M. Tošner učinil přímo obsahem své studie (s. 43–55; vzhledem k prolegomenálnímu, teoreticko-metodickému charakteru Tošnerovy práce ovšem považují její umístění doprostřed sborníku za nevhodné). To s sebou sice nese některé specifické epistemologické problémy (spojené kupř. s holistickým přístupem, s. 15, kritizovaným již před lety K. R. Popperem, C. Lévi-Straussem či sociologickými konstruktivisty), umožnilo jim

to však formulaci zcela nových, objevných závěrů, posunujících naše rozumění sledované problematice a připravujících půdu pro její sociálně a politicky akceptovatelné řešení. Na základě významu rituální nečistoty a askribovaného statutu v sociálním fungování romských společenství, zřetelně odlišného od sociální majority, přitom formulovali provokativní tezi, že „obyvatelé romských osad netvoří *specifickou národnostní* menšinu, ... jejich největším *specifikem* je skutečnost, že jsou doposud nositeli kultury, která právě možnost *národnostně* definovaného společenství *ex definitione* neumožňuje“ (s. 30). Romské osady východního Slovenska podle jejich názoru tvoří poslední enklávy tradiční, před-racionální společnosti, stojící v protikladu k principu občanské rovnosti. Příbuzenství a vědomí rituální nečistoty přitom, jak ukázali M. Hajska a O. Poduška, může být doplněno i zdánlivě paradoxním hodnotícím rozlišováním podle barvy pleti, vymezujícím zejména rozdíly mezi „bílými“/„lepšími“ Romy olašskými a „černými“/„horšími“ Rumungry (s. 85–93).

Je přitom zřejmé, že právě a pouze explikace těchto vnitřních, akterských kategorií může umožnit náležité porozumění romské problematice, sociokulturní diferenci Romů vůči majoritě a tím i conceptualizaci našeho budoucího soužití. Nenaplněný předpoklad homogenity romské společnosti a její „standardnosti“ totiž doposavad vedl k upřednostňování samozvaných romských reprezentantů, především na lokální úrovni vládnutí, k vysávání sociálního systému a programů regionálního rozvoje, díky nimž nemnozí (Romové) bohatli na úkor naprosté většiny romského obyvatelstva České i Slovenské republiky. Klíčem k ekonomickým, sociálním a politickým výhodám totiž bylo na jednu stranu příbuzenství a zároveň neznalost, malá angažovanost a konečně i (mnohdy oprávněně) obavy většiny Romů z interakce se zástupci státu a nevládních organizací. Dobře míněná snaha veřejnosti se tak zcela minula účinkem, stávající nerovnosti a nedorozumění spíše ještě prohloubila, než aby jim učinila přítrž. Je-

den příklad za všechny: pražský magistrát aktuálně diskutuje o vybudování tzv. Domu národnostních menšin, kde bude místo i pro Romy. Kdo je však bude reprezentovat, když pojem „romský národ“ je prázdnou floskulí, zastřešující konglomerát hierarchicky uspořádaných a vzájemně namnoze negativně se vymezujících rodinných, klanových, subetnických a dalších skupin, přísně oddělených institutem rituální nečistoty (jeho extrémní podobou je skutečnost, že „čistí“ s nečistými odmítají stolovat, podat si ruce atd.)?!¹

Třebaže pochopení kultury romských osad v dichotomii tradiční – moderní, kdy instituce tradiční kultury tvoří fundamentální strukturu jejich sociálního fungování, byť jsou zároveň převrstvovány nejrůznějšími výpůjčkami, namnoze ovšem v odlišném kulturním kontextu funkčně proměněnými (na s. 76–78 je uvedena řada příkladů, třeba satelitní antény v domech bez proudu, sloužící zcela zřetelně jako statusové symboly), tvoří hlavní výkladový rámec posuzovaného sborníku, jeho autoři se nesnažili toto schéma paušalizovat. Zdůraznili naopak, že zatímco některé romské osady je vhodné „popisovat jako společnosti tradiční ... jiné jako společnosti kultury chudoby“ ve smyslu známého konceptu O. Lewise (s. 36). Mám za to, že právě tento přístup, zdůrazňující socializaci do prostředí akceptujícího (vlastní) sociální marginalizaci a exkluzi a její replikativní charakter, by mohl být vhodný pro popis životní situace těch českých Romů, kteří žijí *de facto* v ghettech na okrajích měst, zejména v poválečných novoosídlenecích oblastech. Přímou by se tu přitom nabízelo srovnání se situací latinsko-amerického nativního obyvatelstva, zejména v Mexiku, jež se v poslední době stala předmětem zájmu řady ekonomicko-sociologických studií (např. W. F. Morris: *Living Maya*. New York 1987; J. Domínguez [ed.]: *Social Movements in Latin America*. New York 1994). Pro tento výklad by svědčila i „proto-politická“ role genealogických manipulací, zmiňovaná na s. 25, relativizující význam askribovaných charakteristik, ačkoli zase vědomě přijímání majoritních vzorců chování (s. 80)

tzv. kulturu chudoby vylučuje *ex definitione*, nehledě již na to, že tento koncept byl již dávno podroben značné kritice (viz např. N. J. Smelser – R. Swedberg [eds.]: *The Handbook of Economic Sociology*. Princeton – New York 1994, s. 41–42).

Zvláštní pozornost zasluhují kapitoly věnované romské religiozitě, ať již tradiční (ukazované na fenoménu tzv. přísah [manželské věrnosti] u kříže) nebo i současné (odstraňování uhranutí). Autoři v nich chtěli ukázat primárně magický charakter romského přístupu k posvátnu, který podle jejich názoru nedovoluje Romy považovat za křesťany, třebaže se za ně sami považují a formy jejich rituálních aktivit (nikoli již obsah) mají křesťanský charakter. S tímto tvrzením lze jistě polemizovat, neboť značná část nanejvýš venkovské religiozity není funkčně příliš odlišná, stejně jako s analogií přísah u kříže a středověkých ordálů (s. 100n.; mám za to, že by bylo vhodnější přísahy u kříže interpretovat spíše jako akty pokání). Autoři však vedle toho přinesli řadu konkrétních, dosud neznámých poznatků o vývojové dynamice romské zbožnosti i jejím vztahu k majoritě. Jako velmi důležité se jeví například případy religijní exkluze na etnickém základě (s. 104), stejně jako poukaz na romskou „prelogickou“ (Lévy-Bruhl) konceptualizaci léčebného procesu (s. 119). Religiozní kapitoly, byť nejen ony, pak implicitně přinášejí třetí interpretační model „romské otázky“, vedle dosud zmiňované konceptualizace „tradiční“ a lewisovské. Romská kultura není v tomto smyslu plně vysvětlitelná jako relikv předmoderní společnosti, ani jako maladaptace na modernizaci, nýbrž jako funkční konglomerát mezikulturních výpůjček, kulturního převrstvování a přeznačování těchto fenoménů v rámci jejich uplatnění v odlišném sociálním a symbolickém kontextu. Tyto tři typy výkladu nadto nejsou vzájemně kolizní, nýbrž se v řadě ohledů doplňují a vytvářejí tak plastický obraz studované etnosociální skupiny, jež se jeví mnohem věrnějším než všechny dosavadní.

P. Říčan před časem již v názvu své studie trefně naznačil ústřední téma současných