Vylučujúca povaha utvárania českej národnej identity v súvislosti s rómskym obyvateľstvom

The Exclusive Nature of the Construction of the Czech National Identity in Relation to the Roma Population

Michaela Stejskalová

ABSTRACT This theoretical paper deals with identity construction in the Czech society that involves demarcation between the dominant group and the minorities with whom they share a common territory, especially the Roma ethnic group. This demarcation necessarily involves practices through which 'the others' are displaced and kept out of the mainstream of society, and the legitimisation of these practices. In this paper the method of identity construction through the opposing characteristics and the nature of Czech national identity (continually endangered and questioned in its basic features) are seen as the basic sources of this demarcation. This reveals one of the fundamental roots of the non-inclusivity of Czech society, which predominantly touches the most vulnerable Roma ethnic group. Exclusion takes place through the reference to Roma unwillingness to work and fulfil the duties of fully-fledged Czech citizens and through reference to their different (inferior) culture that hinders their integration into the mainstream of society.

KEY WORDS identity construction, practices of social exclusion, symbolic boundaries, stigmatisation, Czech national identity, Roma exclusion

Úvod

Pri pokuse charakterizovať spoločnosť neskorej modernity¹ píše väčšina sociológov, ekonómov a politológov o rizikách, neistote a zmenách globálneho charakteru. Všetky tieto faktory môžu mať vplyv na to, že v súčasnosti dochádza k sociálnej exklúzii spôsobom, akým sa to doteraz nedialo. Najčastejšie je sociálna exklúzia považovaná za dôsledok zlyhania systémových štruktúr, ktoré držali spoločnosť pohromade, teda legislatívneho systému, trhu práce, sociálneho štátu a rodiny a komunity. Je však aj prirodzeným dôsledkom individualizácie a rastúcej sociálnej diferenciacie. Táto stať sa ale zameriava na vplyv utvárania identity v neistých podmienkach na vylučovanie určitých skupín obyvateľstva z hlavného prúdu spoločnosti.

Sociální studia. Katedra sociologie FSS MU, 4/2012. S. 45–65. ISSN 1214-813X.

¹ Označenie spoločnosti neskorej modernity používame v texte čisto ako deskriptívny pojem označujúci súčasnú spoločnosť, aby sme sa vyhli teoreticky zaťaženejším termínom druhej modernity, postmodernity či reflexívnej modernity.

Mareš (2006) hovorí o štyroch základných faktoroch, ktoré stoja pri vzniku sociálnej exklúzie, a to: a) odmietnutie majority integrovať určitých jedincov alebo skupiny ľudí; b) odmietnutie určitej skupiny integrovať sa a jej tendencia uzatvárať sa v kultúrne vymedzených enklávach; c) charakteristiky určitých jedincov, ako napríklad nízka úroveň kultúrneho kapitálu; a d) štrukturálne príčiny brzdiace integráciu, napríklad veľké nerovnosti. Táto stať sa pochopiteľne zameriava na prvé dva faktory, pretože práve ony sú spojené s utváraním identity v podmienkach súčasnej spoločnosti a súčasne sa vzájomne posilňujú a prispievajú k prehľbovaniu sociálnej exklúzie.

Špecificky sa zameriame na *národnú identitu*, pretože práve tá má vplyv na to, do akej miery sú jej nositelia ochotní prijať alebo naopak odmietajú tých, ktorí pochádzajú z iného kultúrneho či sociálneho prostredia. Pocit ohrozenia vlastnej identity je spravidla sprevádzaný reakciou, ktorá má svoj odraz v rámci celej spoločnosti, a to buď v podobe snáh o integráciu a multikultúrne spolužitie na jednej strane, alebo na druhej strane v podobe rasizmu a nacionalizmu.

Zvláštnu pozornosť budeme ďalej venovať utváraniu českej národnej identity na základe vymedzovania sa voči všetkým „tým druhým“, ktorí s českým etnickým obyvateľstvom zdieľajú spoločné teritórium, predovšetkým voči etnickým Rómom, pretože tí, ako si neskôr ukážeme, sú v Česku skupinou najviac ohrozenou a trpiacou sociálnym vylúčením.

Príčiny tohto vylučovania budeme nazerať kultúrnou optikou cez tvorbu identít a formovanie hraníc a vyjdeme pritom z konštruktivistickej teórie, podľa ktorej nie je sociálna realita objektívne daná, ale je sústavne utváraná a potvrdzovaná v procesoch sociálnych interakcií medzi jednotlivými aktérmi (Berger a Luckmann 1999).

Sociálna exklúzia ako najrozšírenejšia forma nerovnosti v spoločnosti neskorej modernity

Koncept sociálnej exklúzie ovládol diskurz spoločenských vied a politických rozhodnutí približne v 70. rokoch 20. storočia. Dovtedy sa na tematizovanie sociálnych nerovností používal predovšetkým koncept chudoby, ktorý však postupne nestačil na opísanie všetkých dimenzií dotýkajúcich sa životov jednotlivcov a skupín obyvateľstva. Súčasne v sebe niesol prvok obviňovania chudobných z ich chudoby. Koncept sociálnej exklúzie naopak odkazuje k neosobným mechanizmom, ktorými dochádza k vylučovaniu ľudí z hlavného prúdu spoločnosti, pretože títo ľudia majú len veľmi obmedzené možnosti sa vylučovaniu brániť (Levitas 1998; Young 2003).

Sociálna exklúzia je v súčasnosti definovaná ako vylúčenie jedincov a sociálnych kolektív z ekonomického a sociálneho života, a tým aj z možnosti podieľať sa na právach a povinnostiach spojených s príslušnosťou k určitej spoločnosti. Ocítajú sa tak v pozícii kultúrnej alebo sociálnej izolácie, a to práve v dôsledku nerovnomerného podielu na zdrojoch spoločnosti, v ktorej majú status občana (Mareš 2006). Za kľúčový prínos konceptu sociálnej exklúzie sa považuje upozornenie na horizontálnu diferenciáciu spoločnosti – nejde úplne o stupňovanie nerovností, ale skôr o mechanizmy, ktoré spôsobujú vylúčenie zo štandardu považovaného v danej spoločnosti za bežný (Room 1995; Townsend 1979). „Bežný štandard“ v konkrétnej spoločnosti môže byť charakterizovaný rôzne – od určitej kvality bývania,

sociálnych vzťahov, cez prístup ku vzdelávaniu, zdravotníckej starostlivosti či ďalším dôležitým inštitúciám, až po aktívnu kultúrnu a občiansku participáciu.

Podľa týchto „štandardných“ charakteristík života sa definujú aj dimenzie, na ktorých môže dochádzať k vylučovaniu. Tieto dimenzie bývajú niekedy označované ako formy sociálnej exklúzie – často analyzovanými a opisovanými sú predovšetkým ekonomické a priestorové vylúčenie (Byrne 1999). Medzi ďalšie sledované dimenzie patrí kultúrna, politická a sociálna, ale rozlišovaný býva aj druh vylúčenia podľa toho, či sa týka jednotlivcov, skupín alebo komunít (Percy-Smith 2000). Giddens (1994) k uvedeným dimenziám pridáva vylúčenie z reflexívneho zaradenia do širšieho sociálneho usporiadania a vylúčenie z bezpečia. Dôležitou podobou je aj vylúčenie z mobility v priestore, ktoré sa obzvlášť týka priestorovo segregovaných komunít.

Menej spomínaná, ale nemenej dôležitá je symbolická dimenzia sociálnej exklúzie, ktorá spočíva v stigmatizácii a odmietaní skupín či jednotlivcov, ktorí nejakým spôsobom nezapadajú do predstavy majority o „normálnom“ jednaní. Symbolická exklúzia sa odohráva predovšetkým v rovine verbálneho vydeľovania sa vyjadrovaním rôznej miery odmietania a odporu (Rabušic 2000). Je založená na vytyčovaní symbolických hraníc, ktorými sa jedinci a skupiny navzájom kategorizujú a na základe ktorých spolu súperia, či hľadajú spoločné znaky. Symbolické hranice sú používané na presadzovanie, udržiavanie a legitimizáciu sociálnych hraníc a tie sa prejavujú práve v nerovnom prístupe k zdrojom a v nerovnej distribúcii príležitostí. V tejto stati sa budeme venovať práve tejto forme exklúzie, pretože „môže byť často na počiatku vyloučení sociálneho a fyzického, nebo ho prínejmenším legitimizuje“ (Mareš 2004: 20).² Symbolickou exklúziou tiež strácajú vylúčení moc nad tým, ako sú vnímaní majoritou, pretože obraz, ktorý o nich majoritná spoločnosť generuje, má špecifický mýtotočivný potenciál a tvorcovia tohto obrazu nemajú žiadne relevantné informácie o vylučovanej skupine a ani ich nepotrebujú (Sibley 1995). Symbolickú exklúziu tak môžeme chápať ako vylúčenie z možnosti určiť a utvárať vlastnú identitu.

Neekonomické príčiny sociálnej exklúzie v spoločnosti neskorej modernity

Sociálna exklúzia je bezpochyby spojená s kontextuálnymi podmienkami v danej spoločnosti a predovšetkým s ich ekonomickými charakteristikami. Tento druh príčin sociálnej exklúzie je však už teoreticky dobre podložený (Byrne 1999; Hills a kol. 2002; Room a kol. 1997). Nebudeme sa teda venovať základným štrukturálnym príčinám sociálnej exklúzie, ale zameriame sa skôr na mechanizmy, ktorými sú tí, čo majú byť vylúčení, vyberaní, vylučovaní a následne udržiavaní v situácii sociálneho vylúčenia.

Young (1999) opisuje premenu súčasnej spoločnosti ako premenu z inkluzívnej spoločnosti na exkluzívnu, pretože jej dôležité štruktúry sa už nesnažia o začlenenie a „napravenie“ prípadov odchyľujúcich sa akokoľvek od normy – tieto prípady sú totiž v dôsledku štrukturálnych zmien stále častejšie, a preto nie je už úplne možné a výhodné snažiť sa o ich

² Michaels (2006) považuje napríklad exklúziu a nerovnosti vo všeobecnosti za priamy dôsledok predsudkov, stigmatizácie a symbolickej exklúzie a nie za dôsledok zlyhania sociálnych štruktúr.

začlenenie. Je tak jednoduchšie ich oddeliť a vylúčiť³, než upravovať spoločenské štruktúry. Aby bolo možné oddeliť a vylúčiť určitých ľudí, je potrebné ich definovať ako iných, a potom pracovať na vytvorení a udržiavaní sociálnych a symbolických hraníc, ktoré bezpečne určujú „ich“ aj „naše“ miesto v spoločnosti (Šanderová 2009). Podľa Baumana (2007) došlo k redefinícii úlohy štátu – vzdáva sa svojej úlohy v ekonomickej aréne a redukuje svoju sociálnu rolu na rozširovanie a posilňovanie trestnej intervencie, čím priamo aj nepriamo prispieva k sociálnej exklúzii.

V súčasnosti je však stále ťažšie určiť, kde končíme „my“ a začínajú „tí druhí“, a to je jedným z dôvodov, prečo trváme na rozdieloch a oddeľovaní práve tam, kde by bolo možné nájsť spoločné charakteristiky a postaviť na nich dialóg medzi skupinami. Úzkosť z toho, že nie je možné sa dostatočne vymedziť, núti k posilňovaniu symbolických, ale aj reálnych hraníc, a to aj v podobe stále výraznejšieho nacionalizmu či rasizmu. Na myšlienke dôrazu na rozdiely a ich oslavovania je postavená aj idea multikulturalizmu ako cesty spolužitia rozličných kultúr v jednej spoločnosti (Bauman 2006; Eriksen 2007; Young 1999). V podmienkach národného štátu založeného na predstave spoločného pôvodu všetkých príslušníkov národa však takto nastavené spolužitie nie je prakticky realizovateľné, a navyše priamo prispieva k sociálnej exklúzii.

Identita – sociálne utváraná, ohrozovaná a potvrdzovaná

Otázka identity a jej zachovania či utvárania je v súčasnosti veľmi diskutovanou témou nielen vo vedeckých prácach, ale aj v politických rozhodnutiach. Brubaker a Cooper (2000) identifikovali päť spôsobov,⁴ akými býva identita používaná a definovaná v rámci sociálno-vedného výskumu. Autori sú ale súčasne presvedčení o tom, že by sa koncept identity nemal používať v analýzach vôbec, pretože je príliš nejasný na to, aby mal reálne využitie. V našom prípade však budeme identitu chápať podobne ako Berger s Luckmannom (1999: 131) tak, že je objektívne definovaná „jako umiestnení v určitom svete a môže byť subjektívne osvojena pouze zároveň s tímto svetom“. Chápeme ju teda ako sociálne definovanú a subjektívne internalizovanú. Podľa Eriksena (2007) je identita vždy relačná a situačná a stále znovu a znovu vyjednávaná, ale súčasne môže byť aj vnútená.⁵

Zároveň je však identita v spoločnosti neskorej modernity veľmi vzácny tovar a tak nepremeškáme jedinú príležitosť, aby sme si ju nejakým spôsobom potvrdili. Primárnou príčinou tejto túžby po jasnej a istej identite je ontologická neistota (Beck 2000; Sennett 2004)

³ Na tento fenomén upozorňuje aj Wacquant (2008, 2009) v súvislosti s fenoménom kriminalizácie chudoby a uzatváraním černošského obyvateľstva do geta alebo väzenia a vôbec s celkovým segregovaním tých, ktorí nejakým spôsobom vybočujú z toho, čo je všeobecne považované za „normálne“.

⁴ Identita je chápaná buď ako identifikácia a kategorizácia, teda zaradenie jednotlivcov či skupín v rámci spoločenských štruktúr, alebo ako seba-porozumenie a vlastná sociálna pozícia jednotlivcov, prípadne ako výsledok procesov sociálnej konštrukcie a vyjednávania (Brubaker a Cooper 2000: 6–8).

⁵ Napríklad v prípade národnostných a etnických menšín, ktorých príslušníci by mali záujem prijať identitu dominantnej skupiny, ale nie je im to umožnené.

a z nej vyplývajúci pocit ohrozenia, ktorý je nutné nejakým spôsobom neutralizovať. Podľa Sibleyho (1995: 6) je vnútorný strach, ktorým súčasný človek trpí, externalizovaný v spojení s nejakou vonkajšou hrozbou, pričom touto externalizáciou človek paradoxne získava pocit bezpečia. Problémom identity v súčasnej dobe podľa Baumana (2004) je to, že je úlohou, ktorú musia ľudia naplniť počas svojho života⁶ a teda nie je dopredu daná. Ľudia sa musia nielen niekam zaradiť, ale aj vytvoriť miesto pre svoje zaradenie. Keďže je táto situácia veľmi neistá, boj o identitu⁷ a jej utváranie je stále zúfalejší.

Kolektívna identita je potom predovšetkým o pocite spolupatričnosti, o tom, čo nás spája s niektorými ľuďmi a odlišuje od iných. Cudziu skupinu potrebujeme na to, aby sa vo vlastnej skupine mohla upevňovať spolupráca a solidarita. V minulosti cudzinci skutočne našu identitu potvrdzovali, v dobe neskorej modernity ju však ohrozujú, pretože kultúry nielen existujú vedľa seba, ale vzájomne sa prelínajú, a to sa potom „jediné správne“ morálne normy určujú ťažko (Young 1999). Formovanie identity sa stalo problematickým predovšetkým s nástupom modernity, pretože tá ničila rozdiely, ktoré museli byť preformulované, aby sa udržala ich integrujúca a súčasne vylučujúca funkcia (Bauman 2010; Eriksen 2007; Schlee 2002). Ukazuje sa, že „pri pokusech ohraničiť seba sama ako skupinu se pokoušejí kultúrne budovateľé vypracovať seznamy svých kulturních charakteristik. Při bližším pozorování se ukazuje, že originality, na kterých trvají, jsou buď reprezentativní, nebo exkluzivní“ (Eriksen 2007: 27), a ich povaha záleží len na rozhodnutí tých, ktorí majú v spoločnosti moc, pretože „minimálne rozdiely v kultúrnych vlastnostiach môžu byť symbolicky zvýznamnené a zároveň relatívne heterogénne prvky môžu byť skombinované do jedného celku tým, že sa zdôrazní, čo majú spoločné“ (Schlee 2002: 9). Ak je navyše vlastná skupina priveľká, musí sa veľmi snažiť, aby mala reálny dopad na realitu, v ktorej jej členovia žijú: „Ve velké vlastní skupině nemá žádná snaha o vzbuzení loajality nadějí na úspěch, neprovází-li ji praktické nepřátelství k nějaké cizí skupině“ (Bauman a May 2004: 45). Toto *praktické nepriateľstvo* sa môže prejavovať rôzne. V prvom rade predsudkami a neochotou pripísať členom cudzej skupiny akúkoľvek pozitívnu vlastnosť. Rovnako je možná aj otvorená nenávisť. V tomto kontexte nie je morálnym prehreškom – je predsa namierená voči cudzím. Nakoniec je možné až vyhýbanie sa akémukoľvek kontaktu s cudzími a ak s nimi musíme žiť, tak aspoň snahou odsunúť ich niekam mimo pole každodennej interakcie.

Dá sa čakať, že „nepriateľ“ nenechá tento prístup bez odozvy a bude na nepriateľské správanie odpovedať rovnako, čím len znovu potvrdí našu predstavu o svojej „zlej“ podstate, a takto sa ocitnú obe skupiny v kruhu nekončiacich roztržiek. Podľa Younga si mladí muži, ktorým bol odopretý prístup k práci, vytvorili „identitu, ktorá je odmietajúca a vylučujúca, vylučujú ostatných agresivitou a odmietnutím a na oplátku sú vylučovaní a odmietaní ostatnými“ (1999: 13). Netreba teda zabúdať ani na to, že aj cudzia skupina si potrebuje utvárať

⁶ Podobne chápe identitu aj Sennett (2004), keď píše o identite *Do It Yourself* – ako o projekte „Urob si sám“.

⁷ Ku kríze identity dochádza u vylúčených, ale aj v jadre spoločnosti, pretože nikto nie je považovaný za úplne bezúhonného – hľadáme pevné a ostré kontúry a nachádzame len nejasné obrysy, a to dokonca aj u rodiny a priateľov (Young 1999: 24).

svoju identitu – na základe vymedzenia voči našej skupine. Pokiaľ totiž nie je nepriateľ jasne definovaný, oslabuje to solidaritu v rámci skupiny (Eriksen 2007).

Je pochopiteľné, že za týchto podmienok je viac než dôležité udržiavať symbolické a iné hranice medzi „nimi“ a „nami“. Tieto hranice sú sociálne, psychologické a fyzické štruktúry, ktoré vytvárajú rozdiely medzi dominantnou skupinou a vonkajšími skupinami (Gamson 1997: 181) a súčasne sú kultúrnymi zdrojmi a komunikačnými nástrojmi v rozličných politických bojoch – to ako sú v týchto bojoch používané, priamo formuje povahu sociálnej exklúzie (Williams 1995). Sayer hovorí o morálnych hraniciach ako o hraniciach, ktoré „nám dávajú dôvody odmietnuť a znemožniť druhých, zároveň vyjadrujú, na aké zásluhy má skupina, ku ktorej patríme, platné nároky, pričom odmietame veriť, že tí druhí by mohli mať rovnaké nároky“ (Sayer 2005: 184).

Najjednoduchším spôsobom udržiavania hraníc je systematická konštrukcia iných ako osôb nehodných jednania, ktoré je bežné so všetkými ľudskými bytosťami, a to prostredníctvom presadzovania nenávisťnej propagandy⁸ (Kallen 2004). Pretrváva spojenie vzhľadu a morálnych charakteristík – tí, čo majú byť vylúčení, sú v ľudovom diskurze spájaní s odlišnou farbou pleti, chorobou alebo prírodou: „Dominantný diskurz ich definuje v súvislosti s telesnými charakteristikami a konštruuje ich telá ako škaredé, špinavé, nečisté, kontaminované alebo choré“ (Young 1990: 126).

V európskom prostredí sa obyvatelia najčastejšie vymedzovali voči vyznávačom islamu,⁹ ale v súčasnosti sa objavuje aj vnútorný nepriateľ v podobe imigrantov, azylantov a Rómov (Pieterse 2002). Títo „vnútorní nepriatelia“ v našej spoločnosti spochybňujú to, čo my považujeme za jasne dané a nemenné, už len svojou prítomnosťou a každodenným fungovaním v našej spoločnosti. Preto máme tendenciu brániť hranice pred ich vpádom, aby sme nemuseli znovu a znovu legitimizovať naše sociálne usporiadanie, hodnoty a normy (Bauman 2011). Najschodnejším riešením tejto situácie je systematická stigmatizácia „tých druhých“ a následné vylúčenie,¹⁰ ak nie mimo našu spoločnosť, tak aspoň mimo jej najdôležitejšie štruktúry, s tým, že očakávame, že nezačlenené skupiny *našu* spoločnosť rýchlo opustia. Kríza identity teda vedie k sociálnej exklúzii, ale sociálna exklúzia rovnako spôsobuje krízu identity tým, že vlastná identifikácia vylúčených nie je otázkou ich slobodnej voľby.

⁸ Young (1999: 110) v tejto súvislosti hovorí o demonizácii iných – to nám ponúka ontologickú istotu, legitimizuje naše privilégia, umožňuje nám viniť druhých a je základom pre „tvorbu“ obetných baránkov.

⁹ Podľa Bhabha (1998) boli hranice Európy sociálne konštruované tým, kde končila západná kresťanská tradícia a začínali ortodoxné náboženstvá a islam.

¹⁰ Podľa Baumana (2006: 73) má manéver vylúčenia dvojakú funkciu – na jednej strane oddeľuje skupiny, ktoré sú považované za príliš zakotvené vo vlastných spôsoboch jednania na to, aby mohli stratiť stigmú inakosti, a na druhej strane sa používa ako hrozba, aby vyvolal nadšenie pre asimiláciu.

Krehká národná identita

Základnou myšlienkou národného štátu je, že skupina zdieľajúca etnicitu definovanú otvoreným zoznamom kritérií by mala mať možnosť spravovať spoločné územie. Za základný utvárajúci princíp národného štátu považuje Beck (2007b) princíp *bud'-alebo*, ktorý vedie ku konštrukcii cudzieho a nepriateľa navonok, rovnako ako k nútenej asimilácii, vyhánaniu a ničeniu kultúr a životného spôsobu odchyľujúceho sa od predpokladanej normy smerom dovnútra. Aj Marx (2002) je presvedčený, že exklúzia je jedným zo základných spôsobov budovania národa. Gellner (2003) rozlišuje dva typy národného štátu, podľa toho, na akom princípe si jeho obyvatelia definujú národ – buď na základe krvi, teda etnicity a spoločného pôvodu, alebo na základe práva, teda na občianskom princípe. Príslušnosť k národu je vždy implicitnou či explicitnou prerekvizitou plnohodnotnej občianskej identity s náležitými možnosťami sociálneho uznania a verejnej participácie. Národy definované na základe spoločného pôvodu majú obzvlášť exkluzivistickú povahu, pretože príslušnosť k želanej kolektivitě sa tam nedá nijak získať, ani zaslúžiť – jedinou šancou, ako sa stať jej skutočne právoplatnou súčasťou, je sa do nej priamo narodiť tým „správnym“ rodičom.

Západný nacionalizmus je založený na individuálnej slobode a racionálnom kozmopolitizme (Marx 2002). V strednej Európe sa síce operuje s právnym konceptom občianstva, ale jeho skutočným obsahom je idea „ľudu“ – jedná sa o partikularistický etnický nacionalizmus. Aj občianske národy však často „vyžadujú, aby sa etnické minority buď úplne vzdali, alebo aby aspoň preniesli do súkromia niektoré dôležité prvky svojej jedinečnej identity ako cenu za získanie občianstva a jeho výhod“ (Nedelsky 2003: 88). Habermas (1999: 113) upozorňuje na napätie medzi univerzalizmom egalitárnej právnej komunity a partikularizmom komunity spojenej dejinným osudom, ktoré je zabudované do samotnej podstaty národného štátu. Dochádza potom k zámernému vytváraniu rozdielov medzi tými, ktorí si zaslúžia byť súčasťou demokracie a vládnutia, a tými, ktorí nie¹¹ – Alexander (1998) to označuje ako diskurz binárneho uvažovania na úrovni motívov, vzťahov a inštitúcií a upozorňuje na to, že samotné kvality slobody, ktoré mali zaručovať demokratickosť rozhodnutí a života v občianskej spoločnosti, prispievajú k útlaku.

Keď vezmeme do úvahy, ako vznikali súčasné národné štáty a národy ako pomyselné spoločenstvá (Anderson 2003; Hroch 2009), je snaha o udržanie ich existencie a vplyvu pochopiteľná, pretože do ich konštrukcie bolo vložené príliš veľké množstvo energie (Amos a Weissberg 1999). Dnes je národ – kombinácia „zjavnej reality“ jazyka so silnými pocitmi prestíže prepletenými s takmer rovnako silnými pocitmi strachu a nádeje – takmer nepopierateľný a je nedielnou súčasťou obrazu moderného sveta (Elwert 2002: 50). Etnicita a iné formy zjednocovania nie sú však dostatočne pevné na to, aby sa na nich dali položiť základy národa. Aj napriek snahám o zjednocovanie je rozdielnosť stále prítomná a tí, ktorí sú iní, sú z danej politickej pospolitosti vylučovaní – podľa Marxa (2002) predovšetkým v záujme posilnenia solidarity v rámci vlastnej skupiny, ale aj v dôsledku predsudkov a stereotypov o „cudziach“.

¹¹ Vždy je to legitimizované predstavou určitej nedostatočnosti u tých, ktorým majú byť práva odopreté – potom k tomuto odopretiu práv dochádza pre ich vlastné dobro.

K exklúzii prispieva aj fakt, že národná identita je špecifickou formou identity, pretože na rozdiel od iných identít, u ktorých máme možnosť si voliť, boli národné identity konštruované ako jedinečné a nevyjednávateľné – mali jasný cieľ nárokovat' si monopolistické právo na určovanie hraníc medzi „nami“ a „nimi“ (Bauman 2005). Národná identita je podľa Müllera (2008) konštruovaná v atmosfére ohrozenia – jeho prostriedkom je odlišnosť a zdrojom sú „tí druhí“. Kolektívne identity takýchto zoskupení začínajú hneď po svojom vynorení žiť vlastným životom, majú vlastnú historickú dynamiku a odrážajú sa v skutočnom živote – môžu byť síce vysnívané, ale už nie je také jednoduché ich zase zrušiť (Schlee 2002: 8).

Tvorba a udržiavanie národného štátu a k nemu sa vzťahujúcej solidarity sa v súčasnosti odohráva v podmienkach globalizácie, čo ešte umocňuje proces sociálnej exklúzie v spoločnosti neskorej modernity, pretože prispieva nemalou mierou ku spochybňovaniu známych hraníc – v dôsledku prepájania sveta a oddelenia priestoru a času (Bauman 2002; Giddens 2003) sa mení nielen vnímanie priestoru, ale aj pôvodne jasne daných hraníc. Podľa Becka (2007b) však globalizácia nepriniesla očakávaný obrat k univerzalizmu a s miznutím hraníc sa stále objavuje viac potreba vymedzovania sa voči ostatným. Dochádza k celkovému oslabovaniu vplyvu národných štátov, a to nielen na medzinárodnej, ale predovšetkým na národnej úrovni, čo je chápané ako ohrozenie ťažko nadobudnutej národnej suverenity (Kahn 2001). Pluralizmus hodnôt ako výsledok migrácie a diverzifikácie subkultúr spôsobil, že nebolo možné udržať absolutistické štandardy a exkluzívny svet potreboval rozvinúť nové mechanizmy sociálnej kontroly (Young 1999: 65). Globalizácia nezrušila rozdiely medzi centrami a perifériami, rozvinutými a rozvojovými krajinami, ale skôr prekonala informačnú priepasť, ktorá medzi týmito oddelenými svetmi panovala pred jej príchodom. V zmysle (želaného) spôsobu života však pravdepodobne došlo k zmazaniu rozdielov, pretože moderný spôsob života sa rozšíril prakticky do všetkých kútov planéty. Pri rozpúšťaní národných štátov v transnacionálnych zoskupeniach a vplyvoch tak nedochádza k odstráneniu sociálnych nerovností, „ale presne k opaku – ku zrodu radikálnejších, nových ‚kozmpopolitných‘ foriem sociálnej nerovnosti, na ktoré (zatiaľ) nemáme žiadne vhodné inštitucionálne odpovede“ (Beck 2007a: 692).

Spoločenské odpovede na rastúcu diverzitu – rasizmus, nacionalizmus a multikulturalizmus

Život v spoločnosti so sebou prináša okrem nerovností aj množstvo systémových rozporov, na ktoré sú jedinci nútení hľadať biografické riešenia (Beck 2000). Mullard (2004) nás upozorňuje na stále rastúci počet jedincov, ktorí necítia spojenie s politickou, ekonomickou ani kultúrnou sférou spoločnosti a ich život je charakterizovaný bezmocnosťou. Podľa Baumana už „vrtochy trhu úplne stačia na to, aby podkopali základy existenčnej bezpečnosti a držali nad väčšinou obyvateľstva tieň sociálnej degradácie, zahanbenia a exklúzie“ (2011: 52). Reakciou na ohrozenie býva často práve rastúci rasizmus a nacionalizmus, na druhej strane sa však objavila aj snaha o rovnocenné spolužitie viacerých kultúr v podobe multikulturalizmu, ale ako si ukážeme, nevedla príliš k inklúzii, skôr naopak.

Podľa Younga (1999) si stále viac uvedomujeme riziká a všetko, čo okolo nás nie je v poriadku, a médiá v nás tieto zistenia len utvrdzujú, preto máme potrebu hľadať obetného

baránka – niekoho, koho môžeme spraviť zodpovedným za to, čo nemôžeme ovplyvniť. Obetným baránkom pre frustrácie dominantnej skupiny sa stávajú väčšinou etnické a náboženské skupiny a cudzinci: „Býva to jisté kritérium výberu za obeť v každej spoločnosti a ve svojej podstate existuje vo všetkých kultúrach. Není spoločnosti, ktorá by svoje menšiny i všetky špatne integrované alebo prosté odlišné skupiny nevystavovala nejakej forme diskriminácie, ne-ľi priamo perzekúcie“ (Girard 1997: 26). Obetný baránok je zvolený preto, že je „prítomný, viditeľný a neschopný odporu. Slúži na premiestnenie agresie istej časti dominantnej skupiny, ktorá je príliš silná na to, aby mohla byť vylúčená“ (Marx 2002: 115). Na druhej strane Bauman (2007) upozorňuje na možnosť, že vylúčenie sa môžu stať nebezpečnými triedami, pretože ich vylúčenie a nemožnosť jeho zvrátenia z nich robí členov spoločnosti, ktorým nezáleží na dodržiavaní noriem, keďže im nič neprinášajú, čím vlastne ohrozujú morálny poriadok v danej spoločnosti. Takéto ohrozovanie identity zvnútra je ešte nebezpečnejšie než ohrozovanie ľuďmi, ktorí sú mimo našej spoločnosti, pretože relativizujú hodnoty nami považované za jediné platné, iným spôsobom života, a to priamo v našej blízkosti.

Podľa Baumana (2010) je exklúzia, sprevádzaná xenofóbiou a diskrimináciou, priamym dôsledkom univerzalistických tendencií, pretože tam, kde sa kultúra stáva jednotnou vďaka povinnej školskej dochádzke a vplyvu médií, je treba vytvárať rozdiely, ktoré odolávajú erozívnej sile spoločenskej a právnej rovnosti a medzikultúrnej výmeny a tiež akýmkoľvek snahám o sebazdokonaľovanie či vlastné sebaurčenie. Tieto rozdiely majú primordiálny charakter a nič, čo ľudia robia, nemôže zmeniť to, čím sú. V súčasnosti síce došlo k posunu od rasových rozdielov ku kultúrnym, ale tie majú rovnako „osudový“ charakter a takmer nie je možné sa z nich vymaniť (Pieterse 2002: 22). Kultúrne rozdiely sa stávajú ľahkou legítimizáciou mocenských stratégií, pretože „iní“ sú utváraní ako reprezentanti nečistej kultúry a prichádzajú o práva zasahovať do diania v našej spoločnosti (Goldberg a Solomos 2002).

Idea univerzalizmu sa síce snaží o začlenenie všetkých, v skutočnosti však má stanovené určité hranice, za ktorými sú oddelení tí, pre ktorých naše pravidlá neplatia. V podmienkach právnej a kultúrnej rovnosti je hrozbou práve pružnosť tejto segregácie, pretože sa priamo dostávame do styku so všetkými tými „inými“, ktorým sme sa doteraz viac než úspešne vyhýbali. V Európskej únii trpia exklúziou predovšetkým migranti pochádzajúci z nečlenských krajín Európskej únie, pretože solidarita v rámci Únie (obzvlášť v období ekonomickej krízy) je priamo závislá na schopnosti vytvoriť európsku identitu. Súčasne je však potrebné zachovať a uznať kultúrnu rozmanitosť členských krajín, pretože ich ochota byť súčasťou tohto zoskupenia je už teraz znížená postupnou stratou nezávislosti od rozhodnutí európskych inštitúcií (McGuinness 2000). Obyvatelia nečlenských krajín tak budú vždy znevýhodnení a diskriminovaní a podľa Scheepersa (a kol. 2002) tieto exkluzívne tendencie narastajú v prípade ekonomickej hrozby, pričom však nie sú dôsledkom kultúrnych rozdielov, ale pocitu ohrozenia vlastného postavenia.

Keďže odlišná kultúra nie je hlavným dôvodom exklúzie, stávajú sa imigranti často obeťou rasistického paradoxu – čaká sa od nich, že sa asimilujú a stanú sa „takými ako my“, ale na druhej strane ani po tom, ako sa vzdajú svojich špecifických kultúrnych charakteristík, ich nedokážeme rovnoprávne začleniť. Barry (2001: 79) vysvetľuje, že nemôžeme čakať pocit solidarity dominantnej skupiny k okrajovým skupinám v spoločnosti, kde je príliš veľa ľudí, ktorí sa často neidentifikujú ani len s národnou kolektivitou a necítia žiadnu empatiu

k svojim spoluobčanom. Pocit solidarity by podľa neho podporili spoločné inštitúcie a rozptyl príjmov dostatočne úzky na to, aby sa žiadna skupina ľudí nemohla zo systému „vykúpiť“. Podľa Michaela je celková ľahostajnosť k nerovnostiam legitimizovaná práve dôrazom na identitu, pretože „svet ľudí, ktorí sú od nás iní, je ďaleko atraktívnejší než svet ľudí, ktorí sú jednoducho chudobní, alebo svet ľudí, ktorí si myslia, že naše základné presvedčenia sú úplne mylné“ (Michaels 2006: 158). Žijeme potom v predstave, že tí, čo sú iní, majú iné kultúrne ciele a očakávania a teda nepotrebujú rovnaké práva a zdroje ako my: „Členovia určitej skupiny tak nemusia trpieť preto, že majú odlišné kultúrne definované ciele, ale preto, že sa im nedarí naplňať všeobecne zdieľané ciele ako dobré vzdelanie alebo život v dobrej štvrti“ (Barry 2001: 305).

Dôraz na identitu sprevádza aj politiku multikulturalizmu. Ten môžeme definovať ako pluralitné spolužitie rôznych kultúr, ktoré sa vzájomne ovplyvňujú a sú úplne rovnocenné v zmysle práv a povinností, ktorými disponujú ich nositelia. Hajer a Uitemark tvrdia, že termín „multikultúrny“ odkazuje k „politikám, ktoré si cenia kultúrnu odlišnosť, chápu integráciu ako dvojstranný proces a vnímajú diskrimináciu a intoleranciu ako vážnu prekážku emancipácie menšín“ (2008: 8). Podľa Sartoriho (2005: 75), jedného z hlavných kritikov multikulturalizmu, je multikulturalizmus naopak veľmi nebezpečná ideológia, pretože konštruje rozdiely, ktoré nie sú nevyhnutne prítomné. Problém nastane predovšetkým vtedy, keď je multikulturalizmus nazeraný ako dôležitá hodnota v danej spoločnosti a funguje ako továreň na rozdiely. „Multikultúrní ideologie vytváří svůj vlastní kulturní terorismus, svoji vlastní představu kultury a svojí vlastní variantu názvu hranic a čistoty. Mnoho členů minorit by upřednostnilo, aby kontinuálně nevystupovali jako členové minorit, ale není jim to umožněno“ (Eriksen 2007: 27). Tento kultúrny terorizmus predkladá súbor symetrických protitvrdení o cudzincovi ako protiklade „nášho“ občana, čo logicky ústi v potrebu vylúčiť tých, ktorí sú úplne iní než my. Multikulturalizmus je okrem toho založený na predpoklade, že odlišné kultúrne vlastnosti sú definičným znakom všetkých skupín (Bauman 2006; Young 1999).

Alexander (2001) tvrdí, že multikulturalizmus bol len nesprávne pochopený, pretože dominantné skupiny si ho vysvetľujú ako systém izolovaných, ale rovnako mocných skupín, čo zaručuje, že žiadna sa nebude musieť prispôbovať. Lenže v spoločnosti nie je moc distribuovaná rovnomerne a bez zdieľaného priestoru sa nemôže prejavovať vzájomná solidarita. Podľa Alexandra (1988) záleží úspech integrácie od toho, či je menšina (*outgroup*) schopná vo svoj prospech mobilizovať práve solidaritu¹² majority (*core-group*). Ochota majority podeliť sa s ostatnými o výhody plynúce z pozície v hlavnom prúde spoločnosti je väčšinou podmienená tým, či menšina prijme za svoje hodnoty väčšinovej spoločnosti – v prípade „ideálneho multikulturalizmu“ táto požiadavka odpadá. V skutočnosti je ale veľmi ťažké získať v spoločnosti neskorej modernity právo nebyť znevýhodňovaný a vylučovaný a často to priamo závisí od toho, do akej miery sú členovia menšiny schopní prekonať či skryť rozdiely medzi sebou a majoritou. Súčasne záleží miera inklúzie od povahy

¹² Alexander ju označuje ako „subjektívny pocit jednoty, ktorý jednotlivci pociťujú voči členom vlastnej skupiny“ (1988: 78). To, že menšina vzbudí tento pocit u majority, je však ťažko predstaviteľné.

spoločenskej štruktúry, ktorá obklopuje ústrednú skupinu. Podľa Alexandera (1988)¹³ rastie pravdepodobnosť úspešnej inklúzie s blízkosťou primordiálnych charakteristík ústrednej skupiny a vonkajších skupín a s diferencovanosťou spoločenských systémov.

Vo všeobecnosti sú možnosti inklúzie „iných“ v dobe tekutej modernity (Bauman 2007) a rizikovej spoločnosti (Beck 2004) veľmi obmedzené už preto, že všetky štruktúry sú premenlivé, takže inklúzia je nanajvýš dočasná a čiastočná. Jedným z riešení problému etnickej a národnostnej identity a ich vylučujúcich vplyvov by mohla byť myšlienka občianskeho národa, pretože podľa Barryho „potrebujeme na podporenie politiky spoločného dobra [len] pocit príslušnosti k celku a zdieľaná národná identita pritom často nie je nutná“ (2001: 80). Barša je presvedčený, že „hranice národného celospoločenského ‚my‘ musí byť rozšíreny tak, aby sa s nimi mohli ztotožniť i ti, ktorí boli dříve díky svým rysům považováni za outsidersy či občany druhého řádu“ (2008: 225). Je otázkou, do akej miery je toto rozšírenie hraníc možné v českej spoločnosti v prípade Rómov ako najvýznamnejších „tých druhých“.

Česká identita a jej utváranie

Aj napriek tomu, že český štát je založený na princípe rovnosti všetkých občanov,¹⁴ nie je toto občianstvo dostatočnou charakteristikou na to, aby sa jedinec mohol považovať za príslušníka českého národa, pretože ten je súčasne definovaný etnickými charakteristikami (Nedelsky 2003). Namiesto spoločného projektu, ktorý by mal potenciál zjednotiť všetkých ľudí žijúcich na území českého štátu, je základom českej národnej identity spomienka na príbeh predkov.¹⁵ Mýtus spoločného pôvodu je zvýznamňovaný, spravovaný a rozvíjaný a inherentne prítomný v sebadefiníciách českého národa.

Česká národná identita je formovaná na základe symbolického kódu prvobytnosti a zdieľaných predpokladov etnickej a kultúrnej homogenity (Holý 2010). Česká spoločnosť bola po rozpade Československa prakticky kultúrne homogénna a odvtedy sa výrazne formuje identita českého národa. Podľa niektorých autorov (Barša 1999; Holý 2010) však prevažovala¹⁶ česká identita už v identite československej, čo umožnilo relatívne pokojný rozpad spoločného štátu, pretože československá identita nebola uspokojivá pre príslušníkov oboch národov. Česi sa potom priblížili nacionalistickému ideálu založenému na zhode politických charakteristík a národných hraníc (Gellner 1993: 12). V sčítaní ľudu z roku 2001 sa ukazuje, že až 94 % obyvateľstva sa hlási k českej, moravskej alebo sliezkej národnosti (ČSÚ 2003: 8). K vysokej homogenite národnostného zloženia českého štátu nás odkazuje aj Baar:

¹³ V tomto texte ešte považoval za ideálny spôsob spolužitia menšín a ústrednej skupiny asimiláciu, preto bola dôležitá blízkosť charakteristík, ktoré sú považované za vrodené. Neskôr (Alexander 2001) túto myšlienku prehodnotil a za ideál považuje multikulturalizmus.

¹⁴ Občiansky princíp bol nutný, aby bolo možné zahrnúť do vznikajúcej kolektivity českého štátu Čechov, Moravanov aj Slezanov.

¹⁵ Takto definovaný národ však nie je len špecifikom Českej republiky, ale prevláda vo väčšine štátov strednej a východnej Európy.

¹⁶ Podľa všeobecnej mienky stál pri rozpade Československa slovenský nacionalizmus a snaha o emancipáciu, ale nacionalizmus dominantného českého národa býva v týchto príbehoch popieraný, čím sa vlastne potvrdzuje (Holý 2010).

Etnická struktúra populácie Českej republiky patrí v evropskom merítku k nejhomogennejším. Odmyslíme-li si subjektívne podmienenou existenciu moravského a slezského národa (rozdiely medzi cenzy 1991 a 2001 toto tvrzenie potvrdzujú), má Česko nepočetnejšie menšiny – slovenskou a romskou – teritoriálne rozptýlené, stejně jako nepočetnou menšinu německou. (Baar 2001: 16)

Táto situácia sa v súčasnosti pomaly mení: podľa predbežných výsledkov sčítania ľudu v roku 2011 sa k českej národnosti hlási len 86 % tých, čo na otázku odpovedali, ale oproti roku 2001 na ňu v tomto sčítaní odpovedalo asi 15krát menej osôb (ČSÚ 2012: 10). Otázkou je, či osoby, ktoré sa rozhodli neprihlásiť k žiadnej národnosti, boli Čechmi alebo príslušníkmi niektorej z menšín. Prvý prípad by mohol znamenať, že česká národná identita už nemá v sebachápaní Čechov primárne postavenie.

Podľa výskumu národnostných stereotypov, ktorý uskutočnila v rokoch 2005 (Hanzlová a Zaplatílek 2005) a 2010 agentúra Focus, sa Česi vnímajú veľmi pozitívne a ostatným národom, na ktoré sa výskum pýtal, pripisujú aj negatívne charakteristiky. Najviac negatívnych charakteristík si však v roku 2010¹⁷ vyslúžili Rómovia, ktorí sú považovaní za impulzívnych, nespútaných, pomalých a ťažko prispôsobivých. Súčasne ich považovali za vypočítavých a arogantných. Toto korešponduje s Youngovou (1999) demonizáciou iných – vlastnej skupiny pripisujeme tie najlepšie charakteristiky a tým ostatným neveríme a očakávame od nich len to najhoršie (pozitívnejšie sú Čechmi tiež vnímaní obyvatelia susedných krajín, než Vietnami alebo Rómovia, pravdepodobne preto, že je k nim subjektívne pocíťovaná väčšia kultúrna blízkosť). Čo sa týka vymedzovania sa voči iným skupinám, je skoro úsmevné vzájomné vnímanie sa Čechov a Moravanov, nielenže si o tej svojej skupine myslia, že je chytrejšia a lepšia ako tá druhá, ale vykazujú voči sebe aj určitú mieru sociálnej dištancie – v tom zmysle, že ľudia z druhej skupiny by relatívne často nechceli za svojho životného partnera alebo za partnera svojich detí (*Sociální distance* 2010).

Holý upozorňuje na to, že pre Čechov¹⁸ je „národná identita kvalitatívne odlišná od identít, ktoré jedinec prejíma na základe dosažených statusů nebo společenských rolí, které jedinec může s danou identitou přijmout“ (2010: 70). Mala by teda pravdepodobne mať aj iný dopad na život jedinca v spoločnosti než ostatné identity. Česká identita je chápaná ako daná, prirodzená, imperatívna a výlučná a predovšetkým založená na nevyjednávateľných kritériách pokrvnej spriaznenosti. Skutočné „česťstvo“ tak koluje v krvi a nie je možné stať sa Čechom vlastným pričinením, z čoho plynie, že akékoľvek etnické či národnostné menšiny sú z plnoprávnej účasti v skupine definovanej hranicami národa dopredu diskvalifikované.

Národ je v českom poňatí definovaný na základe spoločnej kultúry a jazyka. Spoločná kultúra býva reprodukována prostredníctvom jednotného štátneho školstva, ktoré „nepredáva“ pouze znalosti a povědomí o vysoké národní kultuře, jakou je literatura, drama, hudba a výtvarné umění, ale též sdílené kulturní významy, jež lidem umožňují pochopit svět, ve kterém žijí, vzájemné vztahy, ve kterých se pohybují, a neustálý sled událostí, do kterých jsou zaangażováni“ (Holý 2010: 18). Všetko, čo sa odlišuje od tohto dominantného videnia

¹⁷ Na stránkach agentúry je z roku 2010 k dispozícii len tlačová správa: <http://www.focus-agency.cz/rubrika/novinky>

¹⁸ Bauman (2005) je presvedčený, že pre kohokoľvek je národná identita kvalitatívne odlišná od ostatných identít, ktoré jedinec má alebo môže mať.

kultúry, je chápané len ako zvláštnosť, ktorá však nemusí byť nutne zachovaná, prípadne by mala byť rovno odstránená, pretože komplikuje bežné videnie sveta.

Podľa Šiklové je česká xenofóbia¹⁹ a averzia voči inakosti typickou xenofóbiou „malého národa, ktorý navíc byl po staletí začleňován do větších, svému jazyku a kultuře odlišných celků a v posledních stoletích opakovaně ohrožován ve své identitě“ (1998: 135). Z tohto hľadiska je potreba neustále potvrdzovať svoju identitu a vytvárať hranice medzi všetkými cudzími a inými, čo s nami žijú v jednej spoločnosti, viac než pochopiteľná. Býva však často zneužívaná pre politické ciele: „obratně hraná národní karta se v epoše individualizované společnosti, krize politického stranictví a deficitní občanské participace stává pro oslabené a znejistělé národní vlády rezervoárem voličské podpory a podstatným zdrojem ubývající legitimacy, protože krize identity činí jedince politicky tvárnějšími“ (Müller 2008: 110). Z tohto dôvodu je pre politikov veľmi praktické vytvoriť si vnútorného nepriateľa (či obetného baránka), ktorého obviníme zo všetkého, čo nás frustruje, a sľúbiť, že ho zneškodníme, pretože potom rapidne vzrastá voličská základňa.²⁰ V poslednej časti sa zameriame na to, prečo je týmto vnútorným nepriateľom v českej spoločnosti predovšetkým rómska etnická skupina a aké dôsledky má toto nazeranie pre jej život.

My a „tí druhí“ – rómska etnická skupina ako významný konštitučný prvok českej identity

Pokiaľ prijmem predpoklad, že spoločnosť neskorkej modernity je spoločnosťou obetných baránkov (Beck 2004; Young 1999), je otázkou, aké skupiny a na akých základoch sú ako obetní baránkovia konštruované a akým spôsobom je ich nevýhodné postavenie v českej spoločnosti legitimizované a udržované. Podľa Marxa (2002: 115) je obetný baránok prítomný, viditeľný a neschopný odporu. Národnostná štruktúra českej spoločnosti je stále pestrejšia, a preto by o viditeľné skupiny neschopné odporu nemala byť núdza, lenže sociálne vylučovanie z českej spoločnosti sa najviac dotýka rómskej etnickej skupiny a v tejto časti sa zameriame na hlavné príčiny.

Rómska etnická skupina je jednou z najstarších minorít obývajúcich územie českého štátu a ako taká už od svojho príchodu vzbudzovala v domácich obyvateľoch strach a nevôľu (Hübschmannová 1998). Rómskej skúsenosti naopak dominuje strach z prenasledovania, ktorému čelili ako skupina už po stáročia. Spolu so zavedením povinnej školskej dochádzky

¹⁹ Nikto však nechce byť obviňovaný z rasizmu, takže väčšina viet, ktoré sa nejakým spôsobom dotýkajú spolužitia s minoritami začína „Nie som rasista, ale...“ a pokračuje príbehom o tom, ako sa Rómovia nedokážu prispôbiť životu v českej spoločnosti. Zaujímavým fenoménom, ktorý sledujeme spolu s kolegami, ktorí robia výskumy súvisiace s Rómami, je fenomén jedného Róma alebo distinkcia „naši Rómovia“ x „cudzí Rómovia“. Ten prvý odkazuje k tomu, že každý má vo svojom okolí nejakého „bezproblémového Róma“, proti ktorému nič nemá, takže logicky nie je rasistom. Ten druhý odkazuje k rozdeleniu my x oni, ale ani „naši Rómovia“ nemajú podmienky a príležitosti porovnateľné s majoritou.

²⁰ Tento trend je dobre viditeľný v súvislosti s rómskou menšinou – každý politik, ktorý nejakým spôsobom poukáže na to, ako spolužitie s Rómami nefunguje, automaticky stúpa na rebríčku voličských preferencií.

sa ich postavenie v spoločnosti síce zlepšilo, ale až do pádu komunistického režimu boli objektmi rôzne silných asimilačných snáh. Verejné sociálne služby ako školy či sociálni pracovníci predstavovali pre Rómov predovšetkým spôsob, akým sa ich majorita snaží kontrolovať, a ako uvádza Ringold, práve „nútená a často represívna povaha integračných kampaní podnecovala nedôveru a napätie medzi Rómami a verejnými sociálnymi službami“ (Ringold 2000: 6). Toto napätie a nedôvera je však v súlade s demonizáciou iného pripisovaná za vinu Rómom a prevláda názor, že práve oni sa nechcú zaradiť do českej spoločnosti.

Ako samostatná národnostná menšina boli Rómovia uznaní až po revolúcii v roku 1989. Tým, že sa však k rómskej národnosti prihlásil len zlomok Rómov, neexistoval žiadny právny nárok na to, aby mali napríklad vzdelávanie vo vlastnom jazyku. Frištenská (1999) hovorí o interetnickom konflikte, ktorý sa objavil po oslobodení spod totalitného režimu: na jednej strane bol spôsobený tým, že rómska menšina sa začala ako menšina správať a mať menšinové nároky, čím sa zviditeľnila vo verejnom priestore, a na druhej strane sa zviditeľnili aj niektoré extrémistické postoje majority a ukázalo sa, že Rómovia predstavujú pre majoritu skupinu, voči ktorej sa vždy môže vymedziť a potvrdiť si svoje postavenie a príslušnosť.

Podľa výskumov, ktoré pravidelne organizuje agentúra Focus, čelia príslušníci rómskej etnickej skupiny najvyššej sociálnej dištancii²¹ od majoritného obyvateľstva (*Sociální distance* 2010). Aj najnovší výskum Centra pro výzkum veřejného mínění (CVVM 2012) dokladá, že vzájomné spolužitie majority s Rómami je českou majoritou vnímané stále negatívnejšie – ako veľmi zlé alebo skôr zlé ho hodnotí až 82 % opýtaných respondentov. Znovu sa však objavil zaujímavý fenomén: osoby, ktoré majú priamu skúsenosť s bývaním v blízkosti Rómov, hodnotia vzájomné spolužitie pozitívnejšie,²² než vychádza celkové hodnotenie spolužitia v skúmanej vzorke. To znamená, že negatívne vnímanie Rómov a vzájomného spolužitia do veľkej miery nie je formované vlastnou priamou skúsenosťou, ale pravdepodobne médiami²³ a všeobecne rozšírenými stereotypmi. Výskum sa tiež venoval otázke, do akej miery si respondenti myslia, že Rómovia majú v niektorých oblastiach života horšie podmienky než väčšinová populácia, a ukazuje, že v porovnaní s minulými rokmi klesá podiel tých, ktorí si myslia, že Rómovia majú horšie podmienky, a to vo všetkých sledovaných oblastiach. Navyše sa podiel tých, ktorí si myslia, že Rómovia majú skôr horšie alebo rozhodne horšie podmienky, pohyboval v tomto roku len okolo 30 % všetkých respondentov – jedinou výnimku tvorili príležitosti pri zamestnávaní, kde horšie podmienky Rómom priznáva až 60 % respondentov.

²¹ To platí nielen v súvislosti s národnostnými menšinami, ale aj so skupinami definovanými odlišnosťou: v roku 2005 boli menej prijímaní než Rómovia len ťažkí alkoholicy, kriminálnici a drogovovo závislí (CVVM 2005).

²² 41 % respondentov, ktorí sa vyjadrili k spolužitiu s Rómami v mieste bydliska, ho hodnotilo ako veľmi dobré alebo dobré a 56 % ako skôr horšie alebo veľmi zlé.

²³ Obrazy v médiách sú síce fiktívne, ale založené na stereotypoch, ktoré sa vyplavujú v sociálnych konfliktoch medzi dominantnou skupinou a menšinami. Média sú základným zdrojom reprezentácií iných – nevyžadujú priamy kontakt, sú konzumované na diaľku, a preto sú často prijímané nekriticky (Sibley 1995).

To, že majoritné obyvateľstvo nie je ochotné priznať, že by Rómovia boli znevýhodnení, a klesajúca tendencia podielu tých, ktorí to ochotní priznať sú, znamená, že majorita si pravdepodobne myslí, že Rómovia si za svoju situáciu môžu sami²⁴ a pokiaľ očakávajú nejakú pomoc od štátu, musia najprv sami zmeniť svoje charakteristiky a správanie. Situáciu Rómov však lepšie vysvetľuje situačná teória chudoby – stačí si len spomenúť na pascu závislosti ako nezamýšľaný dôsledok aktivít sociálneho štátu (Uhlová 2004). Sociálne vylúčenie Rómovia sú v Česku chudobní, nezamestnaní a s nízkym dosiahnutým vzdelaním (Šimíková a Vašečka 2004), čím sa stávajú závislými na sociálnych dávkach, čo je jasnou zámenkou pre stigmatizáciu zo strany majoritného obyvateľstva. Táto stigmatizácia potom umožňuje zaobchádzať s dotknutými osobami ako s menejcennými a neplnohodnotnými členmi spoločnosti – keď máme skupinu, ktorá je menejcenná a zlá, naša skupina musí byť logicky tá dobrá.

Rozdiely medzi Rómami a majoritou sú väčšinou vysvetľované s odkazom na ich odlišnú kultúru, ktorá býva prezentovaná ako niečo, čo nie je možné zmeniť. V českom prostredí sa objavuje snaha spraviť z kultúrnych rozdielov medzi Rómami a majoritou neprekonateľné bariéry.²⁵ Sekyt (2004: 192) označuje túto kultúru ako „rómstvo“, pričom podľa neho zahŕňa predovšetkým od majority úplne odlišný systém individualizácie jedinca, systém skupinovej solidarity a vzájomného zabezpečenia. Súčasne tam však patrí aj určité chápanie sveta a hodnotová orientácia členov rómskej etnickej skupiny. Všetky uvedené charakteristiky sa málokedy prekrývajú s videním sveta, ktoré majú členovia majority, a to je dostatočným dôvodom na to, aby zo svojho streda vylúčila to, čo je tak v rozpore s jej videním sveta. Toto vylúčenie sa potom prejavuje v sťaženom prístupe na trh práce, diskriminácii pri hľadaní bývania, segregácii rómskeho obyvateľstva vo vylúčených lokalitách, či nedostatočnej pripravenosti školského systému na vzdelávanie „iných detí“.

Práve kvôli spôsobu, akým sú Rómovia vnímaní, sa im nedarí u českého „jadra“ vzbudiť solidaritu potrebnú na integráciu a súčasne čelia aj nacionalizmu, ktorý im túto integráciu neumožňuje. Mareš (2003: 66) uvádza, že primárne sú vnímaní ako členovia iného etnika a až sekundárne ako občania, navyše sú majoritou posudzovaní podľa svojej ochoty k asimilácii. Kľúčová však upozorňuje, že:

Romové jsou denně konfrontováni s normativem: „Chovejte se jako Češi ve veřejném prostoru, ale hlaste se ke svému romství...“ Zatímco první apel směřuje k inkluzi jednotlivců do kulturní každodennosti české ústřední skupiny, druhý požadavek nabádá k posílení hranic mezi ústřední a okrajovou skupinou a naznačuje možnost inkluze Romů pouze jako specificky definované sociální formace. Zásadní protichůdnost těchto nároků vyplývá z toho, že oba tyto imperativy jsou vznášeny paralelně a jejich neplnění je tematizováno jako nedostatek vůle ze strany kandidátů inkluze mající za následek odepření mezní solidarity. (Klíčová 2006: 252–253)

²⁴ Tento postoj opisuje Levitas (1998) ako *diskurz morálnej underclass*, ktorý vychádza z predpokladu, že chudobní si môžu za svoju situáciu sami, pretože si vyvinuli súbor morálne neprípustných vzorcov správania, vedúcich k reprodukcii a pretrvávaniu chudoby vo vylúčených lokalitách.

²⁵ Keď sa nedarí jasne určovať hranice, môže to mať až fatálne dôsledky: práve v dobe tesne pred druhou svetovou vojnou sa začali objavovať medzi Rómami v Česku prví vysokoškolsky vzdelaní, čím dochádzalo k postupnému stieraniu rozdielov medzi „nami“ a „nimi“, ktoré viedlo až ku genocíde.

Znovu sa dostávame k rasistickému paradoxu, kedy je na jednej strane vyžadované, aby sa Rómovia správali ako členovia majority,²⁶ ale súčasne sa vyžaduje, aby si zachovali svoje rómske špecifiká, pretože majorita ich potrebuje ako Rómov dokázať rozpoznať.²⁷ Nie sú chápaní len ako tí druhí, voči ktorým sa môžeme vymedzovať, ale sú tematizovaní v ľudovom diskurze vyslovene ako hrozba narúšajúca bezproblémové fungovanie českej spoločnosti.

Čo sa týka identity samotných Rómov, podľa Ramadana (2008: 184) verejná sféra podporuje jej „uznanie“, ale ich sa to priamo nedotýka, pretože svoju identitu odvodzujú skôr od umiestnenia v príbuzenskej sieti a príslušnosti k určitej skupine Rómov a otázka etnickej príslušnosti a národnosti im nič nehovorí. Ako najvýznamnejší druhí sú tak zvýznamňovaní skôr Čechmi²⁸ – Česi si vytvárajú rómsku identitu ako vyhranenú opozíciu, ktorá spolu-vymedzuje ich vlastnú národnú identitu. Rómovia nemajú svoju spoločenskú definíciu identity pod kontrolou, lebo ju plní významami česká majorita. Je pre nich prístupná len akési druhoradé češstvo a nemajú možnosť si svoju identitu voliť, ale je im daná, takže sú v nevyjednávateľnej pozícii.²⁹ Sloboda Rómov v Česku zvoliť si identitu je sústavne okliešťovaná pretrvávajúcou diskrimináciou a strachom z násilia (Nedelsky 2003).

Rómovia sú členmi majority vnímaní optikou predsudkov a stereotypov ako kriminálni, príživníci a osoby zneužívajúce štátny systém sociálnych dávok. V súčasnosti je zo strany štátu snaha regulovať extrémistické postoje a etnickú diskrimináciu, ale na rozpútanie masových demonštrácií proti sociálne neprispôsobivým a Rómom aj tak stačí akýkoľvek individuálny incident (alebo len jeho predstava, ktorá súhlasí so všeobecným vnímaním Rómov) a extrémistické postoje získavajú celoštátny rozmer. Členovia rómskej etnickej skupiny už do veľkej miery rezignovali na možnosť uspieť v majoritnej spoločnosti a tým, že z pohľadu majority nevyvíjajú žiadnu snahu začleniť sa, posilňujú a legitimizujú jej vylučujúce postoje.

Záver

Sociálna exklúzia sa dotýka stále väčších skupín obyvateľstva, čo nie je len dôsledkom ekonomickej krízy, ale aj dôsledkom potreby potvrdzovať a utvárať skupinovú identitu v spoločnosti neskorej modernity. Niektorí jedinci a skupiny nemajú možnosť si svoju identitu

²⁶ V tejto súvislosti sú zvýhodnení tí Rómovia, u ktorých nie je ich etnická príslušnosť viditeľná na prvý pohľad.

²⁷ Keď totiž nedokážeme „iných“ jasne odlišiť, nie je to len ohrozenie našej identity, ale aj pocit bezpečia – keď môžeme niekoho dopredu vyhodnotiť ako riziko, môžeme prijať preventívne opatrenia.

²⁸ Rómovia sú však chápaní ako významní druhí aj v iných európskych krajinách, napríklad tam, kde tvoria významnejší podiel populácie, ale aj v krajinách, kam sa napríklad hŕbie presťahujú (Bancroft 2005).

²⁹ Bauman hodnotí schopnosť a možnosť identifikácie (seba alebo iných) ako významnú súčasť stratifikácie – na jednom póle sú tí, ktorí si môžu voliť svoju identitu, a na druhom póle sa nachádzajú všetci tí, „ktorým bol prístup k voľbám identít zakázaný, ľudia, ktorí nemajú žiadne slovo pri rozhodovaní o svojich preferenciách, a na ktorých sú nakoniec uvalené identity vnútené inými – stereotypizujúce, zahanbujúce, dehumanizujúce a stigmatizujúce identity“ (Bauman 2005: 38).

definovať sami a je im vnucovaná mocnejšími skupinami v spoločnosti. Takto vnútená identita žije potom vlastným životom a ovplyvňuje šance, ktoré jej nositelia majú v danej spoločnosti.

V českej spoločnosti sa táto vnútená identita týka predovšetkým rómskej etnickej skupiny, pretože Rómovia predstavujú skupinu, voči ktorej sa etnickí Česi najčastejšie negatívne vymedzujú. Toto vymedzovanie sa už nie je príliš zdôvodňované odlišnou etnicitou (pretože to by bol rasizmus), ale odkazom na neschopnosť Rómov prispôbiť sa normám bežným v českej spoločnosti a na rómsku kultúru, ktorá je úplne v rozpore s hodnotami a videím majority. Rómovia sú v ľudovom diskurze spájaní s lenivosťou, špinou a chorobami. Takýmto spôsobom je potom legitimizované nielen vnímanie Rómov ako druhoradých občanov, ktorí nemôžu byť považovaní za súčasť českého národa, ale aj ich vylučovanie z miest, v ktorých by bežne dochádzalo k interakciám s členmi majority.

Na sociálnu exklúziu Rómov vplyvajú do určitej miery všetky nami uvedené špecifiká utvárania identít. Sústavná stigmatizácia a diskriminácia zo strany väčšinového obyvateľstva im vnucuje identitu, ktorá vytvára nepriestupné symbolické hranice založené na kategorizácii celej skupiny obyvateľstva ako menejcennej a nedostatočnej prakticky vo všetkých mysliteľných kategóriách. Tým, že Rómovia nemajú svoju vlastnú identitu pod kontrolou, dochádza u nich k symbolickej exklúzii, ktorá je základným predpokladom pre všetky ostatné dimenzie exklúzie – znemožnenie prístupu k zdrojom na jednej z dimenzií exklúzie znemožňuje prístup k zdrojom aj na ďalších dimenziách, čím sa rozdiely medzi jednotlivými segmentmi spoločnosti len zväčšujú a prehlbujú.

Ak sú Rómovia vizuálne odlišiteľní od členov majority, je pre nich veľmi ťažké vzbudiť u majority pocit solidarity, ale pokiaľ dokážu svoju odlišnosť schovať a prekonať počiatočné problémy spojené predovšetkým so vzdelávaním, majú šancu stať sa plnoprávnymi členmi českej spoločnosti. Otázne je, do akej miery dokážu Česi predefinovať hranice celospoločenského „my“ tak, aby bolo do neho možné zahrnúť nielen Rómov, ale aj ďalšie národnostné menšiny žijúce na území českého štátu. Možno by mala integračný potenciál idea európskej identity, ale Rómovia by pravdepodobne boli vylučovaní aj z tejto kolektivity, pretože vlna averzie voči nim sa dvíha po celej Európe. V tomto texte sme ostali na povrchu celého problému, a preto by bolo vhodné viesť hĺbkové rozhovory, ktoré by nám umožnili lepšie pochopiť českú identitu a jej utváranie v súvislosti s ďalšími skupinami žijúcimi na území českého štátu.

Literatúra

- ALEXANDER, Jeffrey C. *Action and its environments: toward a new synthesis*. 1. vyd. New York: Columbia University Press, 1988. ISBN 0-23106209-5.
- ALEXANDER, Jeffrey C. Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society. In ALEXANDER, Jeffrey C. (ed.). *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*. 1. vyd. London: SAGE Publications, 1998, s. 96–114. ISBN 0-76195821-5.
- ALEXANDER, Jeffrey C. Theorizing the 'Modes of Incorporation': Assimilation, Hyphenation and Multiculturalism as Varieties of Civil Participation. *Sociological Theory*, 2001, č. 19, roč. 3, s. 237–249. ISSN 0735-2751.

- AMOS, Dan B., WEISSBERG, Lilliane (eds.). *Cultural memory and the construction of identity*. 1. vyd. Detroit: Wayne State University Press, 1999. ISBN 0-81432753-2.
- ANDERSON, Benedict. Pomyslná společenství. In HROCH, Miroslav (ed.). *Pohledy na národy a nacionalismus: čítanka textů*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 239–269. ISBN 80-8642920-2.
- BAAR, Vladimír. Modely multikulturních společností a národní identita. In ŠRAJEROVÁ, Oľga (ed.). *Otázky národní identity – determinanty a subjektivní vnímání v podmínkách současné multietnické společnosti*. Opava: Slezský ústav Slezského zemského muzea, 2001, s. 10–17. ISBN 80-8622427-9.
- BANCROFT, Angus. *Roma and Gypsy-travellers in Europe: modernity, race, space and exclusion*. 1. vyd. Burlington: Ashgate Publishing, 2005. ISBN 0-75463921-5.
- BARRY, Brian. *Culture & Equality*. 1. vyd. Cambridge: Polity Press, 2001. ISBN 0-74562228-3.
- BARŠA, Pavel. Národnostní konflikt a plurální identita. In BARŠA, Pavel, STRMISKA, Maxmilián. *Národní stát a etnický konflikt: politologická perspektiva*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, s. 11–172. ISBN 80-8595952-6.
- BARŠA, Pavel. Konstruktivismus a politika identity. Odpověď Tomáši Hirtovi a Marku Jakoubkovi. In JAKOUBEK, Marek, BUDILOVÁ, Lenka (eds.). *Romové a Cikáni – neznámí i známí: interdisciplinární pohled*. 1. vyd. Voznice: LEDA, 2008, s. 208–243. ISBN 978-807335119-9.
- BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002. ISBN 80-8642911-3.
- BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*. 1. vyd. Praha: Mladá Fronta, 2004. ISBN 80-2041195-X.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identity*. 2. vyd. Cambridge: Polity Press, 2005. ISBN 0-74563309-9.
- BAUMAN, Zygmunt. *Komunita: Hľadanie bezpečia vo svete bez istôt*. 1. vyd. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2006. ISBN 978-808061225-2.
- BAUMAN, Zygmunt. *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. 1. vyd. Cambridge: Polity Press, 2007. ISBN 978-074563987-1.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2010. ISBN 978-807419028-5.
- BAUMAN, Zygmunt. *Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age*. 1. vyd. Cambridge: Polity Press, 2011. ISBN 978-074565295-5.
- BAUMAN, Zygmunt; MAY Tim. *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. ISBN 80-8642928-8.
- BECK, Ulrich. *What is globalisation?* 1. vyd. Cambridge: Polity Press, 2000. ISBN 978-074562125-8.
- BECK, Ulrich. *Riziková společnost: na cestě k jiné moderně*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. ISBN 80-8642932-6.
- BECK, Ulrich. Beyond class and nation: reframing social inequalities in a globalizing world. *The British Journal of Sociology*, 2007a, roč. 58, č. 4, s. 679–705. ISSN 1468-4446.
- BECK, Ulrich. *Výanalézání politiky: k teorii reflexivní modernizace*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007b. ISBN 978-808642964-9.
- BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. ISBN 80-8595946-1.
- BHABHA, Jacqueline. „Get Back to Where You Once Belonged“: Identity, Citizenship, and Exclusion in Europe. *Human Rights Quarterly*, 1998, s. 592–627. ISSN 0275-0392.
- BRUBAKER, Rogers, COOPER Frederick. Beyond Identity. *Theory and Society*, 2000, roč. 29, č. 1, s. 1–47. ISSN 0304-2421.
- BYRNE, David. *Social exclusion*. 1. vyd. Buckingham: Open University Press, 1999. ISBN 0-33519-974-7.
- CVVM. *Tolerance k vybraným skupinám obyvatel*. [online.] Sociologický ústav: Praha, 2005. [cit. 28.4.2012]. Dostupné z: http://www.cvvm.cas.cz/upl/zpravy/101269s_ov120411b.pdf

- CVVM. *Romové a soužití s nimi očima české veřejnosti – duben 2012*. [online.] Sociologický ústav: Praha, 2012. [cit. 28.4.2012]. Dostupné z: http://www.cvvm.cas.cz/upl/zpravy/101283s_ov120514.pdf
- ČSÚ. *Národnostní složení obyvatelstva*. [online.] 2003. [cit. 8.4.2012]. Dostupné z: [http://www.scitani.cz/csu/2003edicniplan.nsf/t/57004FD457/\\$File/Kapitola2.pdf](http://www.scitani.cz/csu/2003edicniplan.nsf/t/57004FD457/$File/Kapitola2.pdf)
- ČSÚ. *Předběžné výsledky Sčítání lidu, domů a bytů 2011. Česká republika*. [online.] 2012. [cit. 28.4.2012]. Dostupné z: [http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/950049F8F7/\\$File/pvcr.pdf](http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/950049F8F7/$File/pvcr.pdf)
- ELWERT, Georg. Switching Identity Discourses: Primordial Emotions and the Social Construction of We-groups. In SCHLEE, Günther (ed.). *Imagined Differences: Hatred and the Construction of Identity*. 1. vyd. New York: Palgrave, 2002, s. 33–54. ISBN 1-40396031-3.
- ERIKSEN, Thomas H. *Antropologie multikulturních společností: Rozumět identitě*. 1. vyd. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-807254925-2.
- FRIŠTENSKÁ, Hana. Interetnický konflikt po roce 1989 s ohledem na soužití s Romy. In H. LISÁ (ed.). *Romové v České republice (1945–1998)*. 1. vyd. Praha: Socioklub, 1999, s. 244–266. ISBN 80-9022607-8.
- GÁL, Fedor. Mýty a realita plurality alebo „inakost“ ako stigma. In ŽANTOVSKÝ, Petr (ed.). *Česká xenofobie*. 1. vyd. Praha: Votobia, 1998, s. 36–40. ISBN 978-807220044-3.
- GAMSON, Joshua. Messages of Exclusion: Gender, Movements and Symbolic Boundaries. *Gender and Society*, 1997, roč. 11, č. 2, s. 178–199. ISSN 0891-2432.
- GELLNER, Ernest. *Národy a nacionalismus*. 2. vyd. Praha: Josef Hříbal, 1993. ISBN 80-9013811-X.
- GELLNER, Ernest. *Nacionalismus*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003. ISBN 80-7325023-3.
- GIDDENS, Anthony. *Beyond Left and Right*. 1. vyd. Cambridge: Polity Press, 1994. ISBN 0-74561439-6.
- GIDDENS, Anthony. *Důsledky modernity*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003. ISBN 80-8642915-6.
- GIRARD, René. *Obětní beránek*. 1. vyd. Praha: Lidové noviny, 1997. ISBN 80-7106255-3.
- GOLDBERG, David T., SOLOMOS, John. General Introduction. In GOLDBERG, David T., SOLOMOS, John (eds.). *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. 1. vyd. Malden: Blackwell, 2002, s. 1–13. ISBN 0-63120616-7.
- HABERMAS, Jürgen. *The inclusion of the other: studies in political theory*. 2. vyd. Cambridge: MIT Press, 1999. ISBN 0-26208267-5.
- HAIER, Maarten, UITERMARK, Justus. Performing authority: discursive politics after the assassination of Theo Van Gogh. *Public Administration*, 2008, roč. 86, č. 1, s. 5–19. ISSN 0033-3298.
- HANŽLOVÁ, Martina, ZAPLATÍLEK, Martin. *Kde jsme doma a kdo je naším sousedem?* [online.] Praha: Focus, 2005. [cit. 8.4.2012]. Dostupné z: http://www.focus-agency.cz/press-centrum/?dl_page=1
- HILLS, John, LE GRAND, Julie, PIACHAUD, David (eds.). *Understanding Social Exclusion*. 1. vyd. New York: Oxford University Press, 2002. ISBN 978-019925194-0.
- HOLÝ, Ladislav. *Malý český člověk a skvělý český národ: národní identita a postkomunistická transformace společnosti*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2010. ISBN 978-807419018-6.
- HROCH, Miroslav. *Národy nejsou dílem náhody: příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009. ISBN 978-807419010-0.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. *Můžeme se domluvit. Šaj pes dovakeras*. 3. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 1998. ISBN 80-7067905-0.
- KAHN, Joel S. *Modernity and exclusion*. 1. vyd. London: SAGE Publications, 2001. ISBN 0-76196656-0.
- KALLEN, Evelyn. *Social inequality and social injustice: human rights perspective*. 1. vyd. Basingstoke: Palgrave, 2004. ISBN 0-33392428-2.
- KLÍČOVÁ, Kateřina. Sčítání lidu: Romští Češi nebo čeští Romové. In MARADA, Radim (ed.). *Etnická různost a občanská jednota*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006, s. 221–255. ISBN 80-7325111-6.

- LEVITAS, Ruth. *The inclusive society? Social exclusion and new labour*. 1. vyd. Houndmills: Macmillan Press, 1998. ISBN 0-33373086-0.
- MAREŠ, Petr. Romové: Sociální exkluze a inkluze. *Sociální práce/Sociálna práca*, 2003, roč. 3, č. 4, s. 65–75. ISSN 1213-6204.
- MAREŠ, Petr. Sociální exkluze a inkluze. In SÍROVÁTKA, Tomáš (ed.). *Menšiny a marginalizované skupiny v České republice*. 1. vyd. Brno: Masarykova Univerzita, 2004, s. 15–29. ISBN 80-2102791-6.
- MAREŠ, Petr. *Faktory sociálního vyloučení*. 1. vyd. Praha: Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, 2006. ISBN 80-8700715-8.
- MARX, Anthony W. The Nation-State and Its Exclusions. *Political Science Quarterly*, 2002, roč. 117, č. 1, s. 103–126. ISSN 0032-3195.
- McGUINNESS, Mike. Citizenship and Exclusion in the European Union. In LITTLEWOOD, Paul (ed.), *Social exclusion in Europe: problems and paradigms*. 2. vyd. Aldershot: Ashgate Publishing, 2000, s. 197–217. ISBN 1-84014717-2.
- MICHAELS, Walter B. *The Trouble with Diversity: How we learned to love identity and ignore inequality*. 1. vyd. New York: Holt Paperbacks, 2006. ISBN 0-80508331-6.
- MULLARD, Maurice. *The Politics of Globalisation and Polarisation*. 1. vyd. Northampton: Edward Elgar Publishing, 2004. ISBN 1-84376579-9.
- MÜLLER, Karel B. *Evropa a občanská společnost: projekt evropské identity*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008. ISBN 978-808642984-7.
- NEDELSKY, Nadya. Civic nationhood and the challenges of minority inclusion: The case of post-communist Czech Republic. *Ethnicities*, 2003, roč. 3, č. 1, s. 85–114. ISSN 1468-7968.
- PERCY-SMITH, Janie. Introduction: the contours of social exclusion. In PERCY-SMITH, Janie (ed.). *Policy Responses to Social Exclusion: Towards Inclusion?* 1. vyd. Buckingham: Open University Press, 2000, s. 1–21. ISBN 0-33520473-2.
- PIETERSE, Jan N. Europe and its Others. In GOLDBERGH, David T., SOLOMOS, John (eds.). *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. 1. vyd. Malden: Blackwell, 2002, s. 17–24. ISBN 0-63120616-7.
- RABUŠIC, Ladislav. Koho Češi nechtějí: o symbolické exkluzi v české společnosti. *Sociální studia*, 2000, č. 5, s. 67–85. ISSN 1214-813X.
- RAMADAN, Ivan. Multikulturní politika České republiky ve vztahu k romské komunitě. In JAKOUBEK, Marek; BUDILOVÁ, Lenka (eds.). *Romové a Cikáni – neznámí i známí: interdisciplinární pohled*. 1. vyd. Voznice: LEDA, 2008, s. 180–209. ISBN 978-807335119-9.
- RINGOLD, Dana. *Roma and the Transition in Central and Eastern Europe: Trends and Challenges*. Washington: The World Bank, 2000. ISBN 0-82134801-9.
- ROOM, Graham J. (ed.). *Beyond the threshold: the measurement and analysis of social exclusion*. 1. vyd. Bristol: Policy Press, 1997. ISBN 1-86134003-6.
- SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. 1. vyd. Praha: Dokořán, 2005. ISBN 80-7363022-2.
- SAYER, Andrew. *The Moral Significance of Class*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. ISBN 978-052161640-9.
- SEKYT, Vladimír. Romské tradice a jejich konfrontace se současností. (Romství jako znevýhodňující faktor.) In JAKOUBEK, Marek, HIRT, Tomáš (eds.). *Romové: kulturologické etudy*. 1. vyd. Plzeň: Aleš Čeněk, 2004, s. 188–217. ISBN 80-8647383-X.
- SENNETT, Richard. *Respect in a World of Inequality*. 1. vyd. New York: W. W. Norton & Company, 2004. ISBN 978-039332537-9.
- SCHEEPERS, Peer, GIJSBERTS, Mérove, COENDERS, Marcel. Ethnic Exclusionism in European Countries: Public Opposition to Civil Rights for Legal Migrants as a Response to Perceived Ethnic Threat. *European Sociological Review*, 2002, roč. 18, č. 1, s. 17–34. ISSN 0266-7215.

- SCHLEE, Günther. Introduction. Approaches to 'Identity' and 'Hatred': Some Somali and Other Perspectives. In SCHLEE, Günther (ed.). *Imagined Differences: Hatred and the Construction of Identity*. 1. vyd. New York: Palgrave, 2002, s. 3–32. ISBN 1-40396031-3.
- SIBLEY, David. *Geographies of exclusion*. 1. vyd. New York: Routledge, 1995. ISBN 0-415-11925-1.
- Sociální distance obyvatel ČR vůči jiným národnostem: upřednostňujeme podobnost, blízkost a srozumitelnost*. [online.] Praha: Focus, 2010. [cit. 8.4.2012]. Dostupné z: www.focus-agency.cz/?dl_id=40/Sociln_distance_obyvatel_R_vi_vybranm_nrodnostem_7_10.pdf
- ŠANDEROVÁ, Jadwiga. Takzvaný kulturní obrat v konceptualizaci nerovností. In ŠANDEROVÁ, Jadwiga, ŠMÍDOVÁ, Olga (eds.). *Sociální konstrukce nerovnosti pod kvalitativní lupou*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2009, s. 22–46. ISBN 978-807419015-5.
- ŠIKLOVÁ, Jiřina. Xenofobii překonat kulturou. In ŽANTOVSKÝ, Petr (ed.). *Česká xenofobie*. 1. vyd. Praha: Votobia, 1998, s. 134–137. ISBN 978-807220044-3.
- ŠIMÍKOVÁ, Ivana, VAŠEČKA, Imrich (eds.). *Mechanismy sociálního vyčleňování romských komunit na lokální úrovni a nástroje integrace*. 1. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2004. ISBN 80-7364009-0.
- TOWNSEND, Peter. *Poverty in the United Kingdom: a survey of household resources and standards of living*. 1. vyd. Harmondsworth: University of California Press, 1979. ISBN 0-5200397-6.
- UHLOVÁ, Saša. Dopady asimilační politiky vůči Romům z období reálného socialismu jako jeden z faktorů současného vytváření enkláv sociálně vyloučených obyvatel. In JAKOUBEK, Marek, HIRT, Tomáš (eds.). *Romové: kulturologické etudy*. 1. vyd. Plzeň: Aleš Čeněk, 2004, s. 230–247. ISBN 80-8647383-X.
- WACQUANT, Loïc. *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. 1. vyd. Cambridge: Polity Press, 2008. ISBN 978-0-7456-3125-7.
- WACQUANT, Loïc. *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. 1. vyd. Durham: Duke University Press, 2009. ISBN 978-0-8223-4422-3.
- WILLIAMS, Rhys H. Constructing the public good: Social movements and cultural resources. *Social Problems*, 1995, roč. 42, č. 1, s. 124–144. ISSN 0037-7791.
- YOUNG, Iris M. *Justice and Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990. ISBN 978-0-6911-5262-2.
- YOUNG, Jock. *The exclusive society: social exclusion, crime and difference in late modernity*. 1. vyd. London: SAGE Publications, 1999. ISBN 978-0-8039-8150-3.
- YOUNG, Jock. *Social exclusion*. [online.] 2003. [cit. 9.4.2012]. Dostupné z: http://www.malcolmread.co.uk/JockYoung/social_exclusion.pdf

Autorka

Michaela Stejskalová je doktorskou studentkou sociologie na Fakultě sociálních studií Masarykovy Univerzity v Brně a na University College London v Londýně. Zabývá se především prostorovými aspekty sociální exkluze a stigmatizací romského obyvatelstva a také vzděláváním romských dětí v českých školách.

Kontakt: michaela.stejskalova.12@ucl.ac.uk