

ČERNO BÍLÉ SVĚTY



**Tatiana
Podolinská,
Tomáš
Hrustič(eds.)**

**Rómovia
v majoritnej
spoločnosti
na Slovensku**

Čierno-biele svety

Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku

**Tatiana Podolinská,
Tomáš Hrustič (eds.)**

Bratislava 2015



VEDA



Ústav etnológie
Slovenskej akadémie vied

Publikácia vznikla v rámci projektu

VEGA 2/0014/11

„Rómovia v majoritnej spoločnosti:

výskum modelov vzájomného spolužitia“

a s finančným príspevom projektu

VEGA 2/0099/15

„Nálepka Róm – emické a etické reflexie

a ich spoločenské dopady“.

ETNOLOGICKÉ ŠTÚDIE 23

Recenzenti:

Martin Fotta, PhD.

PhDr. Michal Vašečka, PhD.

Kimmo Granqvist, PhD.

Prof. Mgr. Milan Kováč, PhD.

Editori:

Mgr. Tatiana Podolinská, PhD.,

Ústav etnológie SAV, Bratislava

Mgr. Tomáš Hrustič, PhD.,

Ústav etnológie SAV, Bratislava

Autori:

© Andrej Belák, Jan Červenka,

Milan Hrabovský, Richard Filčák,

Andrej Findor, Jan Grill,

Markéta Hajská, Tomáš Hrustič,

Eva Krekovičová, Pavel Kubaník,

Zuzana Maďarová, Arne Mann,

Kvetoslava Matlovičová,

Elena Marushiakova, Eva Mazárová,

Alexander Mušinka,

Alexandra Ostertágová, Zuzana Panczová,

Tatiana Podolinská, Vesselín Popov,

Daniel Škobla, 2015

© Ústav etnológie SAV, Bratislava 2015

© VEDA, vydavateľstvo SAV, Bratislava 2015

preklad © Mgr. Judita Takáčová

jazyková korektúra © Emil Borčín

dizajn a grafická úprava © Matúš Hnát

ISBN 978-80-224-1413-5

6	EDITORSKÁ POZNÁMKA (TATIANA PODOLINSKÁ, TOMÁŠ HRUSTIČ)
10	Čierno-biele svety. Idey, optiky, koncepty a výzvy (TATIANA PODOLINSKÁ)

I. „ČIERNO-BIELE POLITIKY“

II. KDE A AKO ŽIJEME?

	Diskurzy, postoje a možnosti participácie		Socioekonomické obrazy dvoch rôznych svetov
40	1. Anticiganizmus ako bariéra k in- klúzii Rómov (MILAN HRABOVSKÝ)	146	1. Historické premeny štruktúry medzikultúrnych vzťahov. Formy spolužitia v prípade Tarkoviec na východnom Slovensku (JAN GRILL)
60	2. Vplyv orientalizmu vo vede a v politike na spolunažívanie Rómov s majoritnou spoločnosťou (ELENA MARUSHIAKOVA, VESSELIN POPOV)	172	2. Segregovaní Rómovia a zdravotné politiky: etické a praktické rozpory (ANDREJ BELÁK)
84	3. Morálne základy sporu o sociálnu spravodlivosť na Slovensku (ANDREJ FINDOR, ZUZANA MAĐAROVÁ, ALEXANDRA OSTERTÁGOVÁ)	208	3. Emické vnímanie úžery v segre- govaných rómskych osadách na východ- nom Slovensku (TOMÁŠ HRUSTIČ)
104	4. „Záleží na nás, ako sa dohodneme“. Prehľad rómskej politickej parti- cipácie na Slovensku (1990 – 2014) (TOMÁŠ HRUSTIČ)	224	4. <i>Atlas rómskych komunit na Slovensku 2013</i> ako pramenná databáza pre analýzu situácie Rómov na Slovensku a jeho potenciál pre ďalšie výskumy a analýzy (ALEXANDER MUŠINKA, KVETOSLAVA MATLOVIČOVÁ)

248	5. „A studňu si nechali zamrznúť...“. Lokálne mocenské pole a prístup obyvateľov rómskych osád k pitnej vode (DANIEL ŠKOBLA, RICHARD FILČÁK)	284	OBRAZOVÁ PRÍLOHA
264	6. <i>Ade, káj amen dživas/</i> „Tu, kde žijeme“ (k interpretácii a vnímaniu priestoru u Rómov z Gelnice na prípade vybraných sídelných celkov) (EVA MAZÁROVÁ)		

III. AKO O SEBE HOVORÍME?

	Jazykové a sociálne obrazy Róma ako nástroje na udržiavanie sveta „čiernych“ a sveta „bielych“		
416	5. Obrazy Žida a Róma v humoristicko-satirickom časopise <i>Kocúr</i> (ZUZANA PANCZOVÁ)		
324	1. „Cikán, Gypsy & Rom“ – dynamika pojmenovávania Romů v rôznych diskurzoch (JAN ČERVENKA)	438	6. Etnické stereotypy ako zdroje vtipov o Rómoch (ARNE B. MANN)
346	2. <i>Gažikanes vaj romanes?</i> Jazykové postoje olašských Romů jedné východoslovenské komunity ke třem místně užívaným jazykům (MARKÉTA HAJSKÁ)	480	7. „Si Róm a môžeš byť kým chceš!“ Redefinícia <i>romipen</i> v pentekostálnom pastoračnom diskurze (TATIANA PODOLINSKÁ)
		524	RESUMÉ
374	3. „Hra na knížky“. Poznámky k akvizíci slovenštiny v Gavu (PAVEL KUBANÍK)	546	LITERATÚRA
398	4. Komická figúrka Róma na Slovensku v premenách času. Na príklade anekdot a karikatúr (EVA KREKOVIČOVÁ)	574	ZOZNAM ILUSTRÁCIÍ V OBRAZOVEJ PRÍLOHE
		576	REGISTRE
		588	O AUTOROCH

Editorská poznámka

Kniha, ktorú čitateľ dostáva do rúk, vznikala niekoľko rokov v Ústave etnológie Slovenskej akadémie vied, odkiaľ pochádza aj jadro autorského kolektívu. Väčšina textov je úplne nová, doteraz nepublikovaná, pripravená špeciálne pre potreby tejto publikácie. Niektorí autori dáta pre svoje príspevky zhromaždili v rámci iných projektov, čo je vždy uvedené v prvých poznámkach ich textov. Predkladaná publikácia ako celok je hlavným výsledkom grantového projektu VEGA 2/0014/11 *Rómovia v majoritnej spoločnosti: výskum modelov vzájomného spolužitia*. Keďže sa finalizácia diela predĺžila aj do roku 2015, do rukopisu sme napokon doplnili dve nové kapitoly, ktoré už boli pripravené v rámci ďalšieho projektu VEGA 2/0099/15 *Nálepka „Róm“ – emické a etické reflexie a ich spoločenské dopady*.

Publikáciu tvoria slovenské a české texty. České príspevky sme vzhľadom na predpokladanú bezproblémovú jazykovú kompetenciu slovenčiny a češtiny odbornej obce v Čechách i na Slovensku nechali v pôvodnom znení. Dva texty od autorov Eleny Marushiakovej, Vesselina Popova a Jana Grilla boli pôvodne akceptované i recenzované v anglickom jazyku. Recenzné pripomienky i všetky korektúry boli vnášané už do slovenských prekladov pôvodných textov. Na tomto mieste patrí naše poďakovanie prekladateľke Judite Takáčovej za kompetentný preklad terminologicky náročných špecializovaných odborných textov. V tomto smere sa ukázala zložitost' a potrebnost' prekladov z anglického jazyka do slovenčiny. V prípade niektorých termínov, najmä v texte Jana Grilla, sme sa nemohli oprieť o predchádzajúci slovenský precedens, a tak sa terminológia, resp. preklad miestami rodili v intenzívnej diskusii editorov a autora textu, a to napriek jazykovej kompetencii autora v českom i slovenskom jazyku.

Editori pri redakčných prácach okrem formálnych znakov textov (spôsob citovania literatúry a odkazov na pramene, používania kurzívy či citácií priamej reči informátoriek a informátorov, odkazov na tabuľky, grafy a obrazovú prílohu) do určitej miery jednotili a upravovali štylistický charakter textov, aby publikácia pôsobila v záverečnom výsledku ako pokiaľ možno koherentný celok. Niektoré príspevky majú viac charakter odborného textu, iné sú striktne vedecké. Túto jemnú dištinkciu (voľbu druhu odbornej výpovede) sme upravovali len minimálne. Podobne sme citlivo upravovali a viac-menej rešpektovali osobitosť autorských štýlov. Predložené texty sú tak výsledkom troch priebežných a štvrtej finálnej editorskej korektúry, dvoch autorských (vrátane zapracovania recenzných, editorských a jazykových pripomienok) a dvoch jazykových korektúr. V tomto smere patrí naše poďakovanie všetkým autorom i jazykovému redaktorovi publikácie Emilovi Borčinovi z VEDY, vydavateľstva SAV, za ústretovosť a trpezlivosť v zdanlivo „nekonečnom príbehu“ finalizácie rukopisu publikácie.

Na tomto mieste tiež patrí naše veľké poďakovanie recenzentom publikácie Kimmovi Granqvistovi (Department of Finnish, Finno-Ugrian and Scandinavian Studies, Romani Language and Culture, University of Helsinki), Martinovi Fottovi (School of Anthropology and Conservation, University of Kent), Michalovi Vašečkovi z Fakulty sociálnych vied Masarykovej univerzity v Brne a Milanovi Kováčovi z Katedry porovnávacej religionistiky FiF UK v Bratislave za cenné komentáre a recenzné pripomienky k autorským rukopisom.

V publikácii sme sa museli vyrovnáť s pre nás nie úplne samozrejmým rozhodnutím, ako budeme písať (a vnímať) v textoch frekventovaný výraz „Neróm“.¹ Ako v odbornej literatúre používané alternatívy sa ponúkali zápisy „neróm“, resp. „ne-Róm“ a „neRóm“. V českom pravopise sme sa po diskusii s autormi českých príspevkov rozhodli rešpektovať českú ortografickú normu, v ktorej je stanovený zápis „Nerom“ (podobne ako „Nečech“, „Neněmec“).² Podobná diskusia prebehla i medzi autormi slovenských textov. Napokon sme ako editori prijali úzus, že budeme v tomto smere rešpektovať slovenskú pravopisnú normu.³ V celej publikácii preto konzekventne používame v slovenčine výraz „Neróm“ a v češtine výraz „Nerom“.

Pre korektnosť tu však uvedme (podľa nášho názoru opodstatnené) protiargumenty niektorých autoriek a autorov voči takémuto postupu, ktorý vníma výraz „Neróm“ ako etnonym, hoci je zrejmé, že takáto etnicita nejestvuje a ani sa s ňou nikto systematicky neidentifikuje. V súlade s týmto argumentom by sa teda buď malo používať malé „n“ vo výraze „neróm“ (ako všeobecné meno príslušníka antropologicky vymedzovanej skupiny a pendant rómskeho výrazu „gádžo“), alebo by sa takéto označenie nemalo vôbec používať. V prospech výrazu „ne-Róm“, resp. neRóm, možno argumentovať veľmi podobne, teda vnímaním „ne-Róma“ ako člena antropologicky vymedzenej skupiny, ktorá môže jednak pozostávať z viacerých etnín a jednak nemusí byť vnímaná primárne na etnickej báze. Je to teda opisné vyjadrenie širokej skupiny/skupín ľudí, ktorých spoločnou charakteristikou je, že nie sú Rómovia. Ortografia veľkého „R“ v prípade jestvujúceho etnika Róm/Rómovia potom už len rešpektuje pravopisnú normu písania etnonymov ako vlastných mien. (Podobným spôsobom celú problematiku rieši anglosaská norma, ktorá ustalať ortografický zápis „non-Roma“.)

Na zváženie bolo i použitie veľkého „G“ vo výraze „Gádžo“, ak je použitý v rovnakom kontexte ako „Neróm“ (v prípadoch kontextuálnej významovej ekvivalencie oboch termínov). Napokon sme sa však opätovne vo všetkých kontextoch použitia rómskeho označenia pre Neróma – „gádžo“ pridržali pravopisnej normy oboch jazykov a konzekventne ho v celej publikácii píšeme s malým „g“.⁴ Niektorí autori používajú pri tomto výraze kurzívu, ak chcú zdôrazniť jeho rómsky pôvod. Slovo „gádžo“ má napokon niekedy len „metaforický význam“, resp. Rómo-

¹ Diskusia sa prirodzene týka aj výrazov „Nerómka“ a „Nerómovia“.

² K tomu pozri internetovú jazykovú príručku Ústavu pro jazyk český AV ČR, v.v.i. <http://prirucka.ujc.cas.cz/?slovo=Ne%C4%8Dech&Hledej=Hledej#bref1> (navštívené 6. 8. 2015): „S veľkým písmenom se píšu i obyvatelská jména utvořená od spojení přídavného a podstatného jména, třebaže se v tomto spojení přídavné jméno píše s malým písmenem: *střední Čechy* – *Středočech*, *západní Evropa* – *Západoevropan*. S veľkým písmenem se rovněž píšu výrazy s předponami (např. *ne-*, *ultra-*, *pro-*), pokud se základové slovo píše s veľkým písmenem (např. *Nečech*, *Ultračech*, *Proevropan*)“.

³ Pozri napríklad <http://slovník.azet.sk/pravopis/slovník-sj/?q=Neslovák>, <http://www.rozhlas.sk/Slovak---Neslovak-Rom---Nerom?l=1&c=o&i=20873&p=1> (navští-

vené 6. 8. 2015). Opreli sme sa aj o konzultáciu s jazykovednou poradňou Jazykovedného ústavu Ludovíta Štúra (Iveta Jančová, jazykovedná poradňa JÚLŠ, č. l. JP-114/09, zo dňa 21. 1. 2009; za láskavé sprostredkovanie odpovede ďakujeme Marekovi Hojsíkovi): „Pomenovanie *Neróm* sa píše v uvedenej podobe s veľkým začiatočným písmenom, rovnako ako napr. podobne utvorené pomenovania *Neslovák*, *Exrakúšan*, *Praslovan* (porov. Pravidlá slovenského pravopisu, kap. Mená ľudí a živých bytostí, aj na www.juls.savba.sk).“ 6. 8. 2015).

⁴ Pozri <http://prirucka.ujc.cas.cz/?slovo=Gad%C5%BEO&Hledej=Hledej>: „gadža, -i m <cik> (z hľadiska Romů) označení pro neromského spoluobčana“ (navštívené 6. 8. 2015) a „gadžo a mn. č. ovia muž. r.; gadžovský; gadžovský prísl“ pozri <http://slovník.azet.sk/pravopis/pravidla-pravopisu/?q=Gad%C5%BEO> (navštívené 6. 8. 2015).

⁵ K tomu pozri <http://prirucka.ujc.cas.cz/?slovo=Ne%C4%8Dech&Hledej=Hledej#bref1>: „Existuje skupina podstatných jmen, která lze chápat jako vlastní i jako obecná, a psát je proto jak s veľkým, tak s malým počátečním písmenem. O způsobu psaní rozhoduje význam. Náleží sem: a) jména Žid/žid, Mongol/mongol, Cikán/cikán. Velké písmeno se píše, pokud tato jména označují příslušníky národa, malé písmeno tehdy, jestliže označují příslušníky antropologické skupiny: mongol, cikán nebo náboženského vyznání: žid. Ke jménu Cikán/cikán: již delší dobu se jako oficiální název pro označení příslušníka národa používá výraz Rom“ (navštívené 6. 8. 2015).

⁶ Podobne ako pri výrazoch „černoch“, „beloch“ a „indián“ (v oboch jazykoch sa vnímajú ako všeobecné pomenovania príslušníka antropologickej skupiny.

⁷ Editori na tomto mieste ďakujú aj Viktorovi Elšíkovi, ktorý im v emailovej korešpondencii poskytol cennú konzultáciu k ortografii spomínaných výrazov.

⁸ „Slovo *Rom* (slovenská varianta *Róm*) jako pojmenování označující obecně všechny romské skupiny ve světě má sice řadu nevýhod, v současném českém a slovenském diskurzu (...) má však největší potenciál neutrality, bezpříznakovosti, což souvisí i s jeho zažitím v řadě stylových vrstev, zejména za poslední dvě dekády. Tím by se jevílo jako nejvhodnější základní termín, protože označovanou populaci nejméně interpretuje. K němu musejí samozřejmě v některých kontextech (například historickém či při některých parafrázích, případně i tam, kde je potřeba skutečně tyto termíny vymezit proti sobě) přistupovat pojmy *Cikán/Cigán* či exonyma z jiných jazyků“ (pozri príspevok Jana Červenku v tejto publikácii).

via a aj Nerómovia ho zvyknú používať v otvorene pejoratívnom význame. Zároveň je ešte dôležité spomenúť, že niektorí autori používajú tento termín s dĺžňom na „a“ („gádžo“) a niektorí autori s krátkym „a“ („gadžo“). V týchto prípadoch sme použitie slova s dĺžňom alebo bez dĺžňa nechali v podobe, ktorú použili samotní autori.

V prípade výrazov „cigán“ („cigáň“)/„Cigán“ („Cigáň“) sme sa opäť držali platných pravopisných úzov. Výraz Cigán/Cigáň s veľkým začiatočným písmenom nechávame, iba ak bolo použité v rámci výpovede v priamej reči a informátor mal na mysli príslušníka etnika (často zámerne v hanlivom duchu). V prípade autorskej výpovede všade dôsledne používame v tejto súvislosti výraz Róm.⁵ Výraz „cigán“ („cigáň“) s malým „c“ používame všade tam, kde sa vníma ako všeobecné označenie príslušníka antropologicky vymedzenej skupiny ľudí.^{6,7} Tomuto problému sa napokon v publikácii venuje samostatný príspevok Jana Červenku. Autor sa v ňom podrobne venuje problematike používania etnonymu Róm a korektným možnostiam prekladu anglického výrazu „Gypsy“ do češtiny i slovenčiny. Okrem iného tiež upozorňuje na citlivosť k historickému kontextu a navrhuje pre kontexty staršie ako polovica 20. storočia zvažovať aj použitie historicky korektných etnonymov „Cigán“, resp. „Cigáň“ v neutrálnom význame.⁸

V publikácii sme zjednotili spôsob používania kurzívy. *Kurzíva* sa používa v prípade názvov diel a časopisov, v prípade prvého výskytu názvov termínov, pojmov a teoretických konceptov (pre ďalší výskyt už autor môže použiť úvodzovky alebo obyčajný font). Z jazykov je vyhradená pre rómske a latinské výrazy. Výpovede rómskych informátoriek a informátorov, ak boli v slovenčine alebo miestnom nárečovom dialekte, ostali vyznačené ako priama reč (v úvodzovkách) bez kurzívy. V zásade sme sa vyhýbali kombinácii úvodzovky a kurzívy, teda duplicitnému grafickému označeniu priamej reči.

Výsledná forma grafiky obálky i publikácie sa zrodila z dlhších inšpiratívnych diskusií s grafikom Matúšom Hnátom. Filozofia obálky je tak ladená v duchu filozofie publikácie. Grafika jednoznačne vyjadruje dva vnútorne podobne konštruované koncepty dvoch rôznych svetov. Zrkadlovosť a protistojnosť, resp. protisvetovosť týchto svetov je vecou *ars poetika* umelca. Návrh obálky aj farebnosť publikácie sa zámerne obmedzuje na zjednodušujúcu čiernobielu optiku. Svet, ktorý nepoznáme, resp. nepoznáme z vlastnej skúsenosti, máme tendenciu vnímať ako svet inverzný, svet, ktorý je opakom toho „nášho“. Je to tajuplný svet. Je neznámy, potenciálne nebezpečný a s veľkou pravdepodobnosťou aj zlý. Máme tendenciu si ho zjednodušovať a démonizovať. Alebo naopak – romanticky idealizovať. Zároveň nás niečím odpudzuje i priťahuje a radi by sme otvorili jeho trinástu komnatu alebo aspoň nazreli do jej kľúčovej dierky. Veríme, že to čitateľovi umožní práve táto knižka.

Editorská poznámka

Kniha, ktorú čitateľ dostáva do rúk, vznikala niekoľko rokov v Ústave etnológie Slovenskej akadémie vied, odkiaľ pochádza aj jadro autorského kolektívu. Väčšina textov je úplne nová, doteraz nepublikovaná, pripravená špeciálne pre potreby tejto publikácie. Niektorí autori dáta pre svoje príspevky zhromaždili v rámci iných projektov, čo je vždy uvedené v prvých poznámkach ich textov. Predkladaná publikácia ako celok je hlavným výsledkom grantového projektu VEGA 2/0014/11 *Rómovia v majoritnej spoločnosti: výskum modelov vzájomného spolužitia*. Keďže sa finalizácia diela predĺžila aj do roku 2015, do rukopisu sme napokon doplnili dve nové kapitoly, ktoré už boli pripravené v rámci ďalšieho projektu VEGA 2/0099/15 *Nálepka „Róm“ – emické a etické reflexie a ich spoločenské dopady*.

Publikáciu tvoria slovenské a české texty. České príspevky sme vzhľadom na predpokladanú bezproblémovú jazykovú kompetenciu slovenčiny a češtiny odbornej obce v Čechách i na Slovensku nechali v pôvodnom znení. Dva texty od autorov Eleny Marushiakovej, Vesselina Popova a Jana Grilla boli pôvodne akceptované i recenzované v anglickom jazyku. Recenzné pripomienky i všetky korektúry boli vnášané už do slovenských prekladov pôvodných textov. Na tomto mieste patrí naše poďakovanie prekladateľke Judite Takáčovej za kompetentný preklad terminologicky náročných špecializovaných odborných textov. V tomto smere sa ukázala zložitost' a potrebnost' prekladov z anglického jazyka do slovenčiny. V prípade niektorých termínov, najmä v texte Jana Grilla, sme sa nemohli oprieť o predchádzajúci slovenský precedens, a tak sa terminológia, resp. preklad miestami rodili v intenzívnej diskusii editorov a autora textu, a to napriek jazykovej kompetencii autora v českom i slovenskom jazyku.

Editori pri redakčných prácach okrem formálnych znakov textov (spôsob citovania literatúry a odkazov na pramene, používania kurzívy či citácií priamej reči informátoriek a informátorov, odkazov na tabuľky, grafy a obrazovú prílohu) do určitej miery jednotili a upravovali štylistický charakter textov, aby publikácia pôsobila v záverečnom výsledku ako pokiaľ možno koherentný celok. Niektoré príspevky majú viac charakter odborného textu, iné sú striktne vedecké. Túto jemnú dištinkciu (voľbu druhu odbornej výpovede) sme upravovali len minimálne. Podobne sme citlivo upravovali a viac-menej rešpektovali osobitosť autorských štýlov. Predložené texty sú tak výsledkom troch priebežných a štvrtej finálnej editorskej korektúry, dvoch autorských (vrátane zapracovania recenzných, editorských a jazykových pripomienok) a dvoch jazykových korektúr. V tomto smere patrí naše poďakovanie všetkým autorom i jazykovému redaktorovi publikácie Emilovi Borčinovi z VEDY, vydavateľstva SAV, za ústretovosť a trpezlivosť v zdanlivo „nekonečnom príbehu“ finalizácie rukopisu publikácie.

Na tomto mieste tiež patrí naše veľké poďakovanie recenzentom publikácie Kimmovi Granqvistovi (Department of Finnish, Finno-Ugrian and Scandinavian Studies, Romani Language and Culture, University of Helsinki), Martinovi Fottovi (School of Anthropology and Conservation, University of Kent), Michalovi Vašečkovi z Fakulty sociálnych vied Masarykovej univerzity v Brne a Milanovi Kováčovi z Katedry porovnávacej religionistiky FiF UK v Bratislave za cenné komentáre a recenzné pripomienky k autorským rukopisom.

V publikácii sme sa museli vyrovnáť s pre nás nie úplne samozrejmým rozhodnutím, ako budeme písať (a vnímať) v textoch frekventovaný výraz „Neróm“.¹ Ako v odbornej literatúre používané alternatívy sa ponúkali zápisy „neróm“, resp. „ne-Róm“ a „neRóm“. V českom pravopise sme sa po diskusii s autormi českých príspevkov rozhodli rešpektovať českú ortografickú normu, v ktorej je stanovený zápis „Nerom“ (podobne ako „Nečech“, „Neněmec“).² Podobná diskusia prebehla i medzi autormi slovenských textov. Napokon sme ako editori prijali úzus, že budeme v tomto smere rešpektovať slovenskú pravopisnú normu.³ V celej publikácii preto konzekventne používame v slovenčine výraz „Neróm“ a v češtine výraz „Nerom“.

Pre korektnosť tu však uvedme (podľa nášho názoru opodstatnené) protiargumenty niektorých autoriek a autorov voči takémuto postupu, ktorý vníma výraz „Neróm“ ako etnonym, hoci je zrejmé, že takáto etnicita nejestvuje a ani sa s ňou nikto systematicky neidentifikuje. V súlade s týmto argumentom by sa teda buď malo používať malé „n“ vo výraze „neróm“ (ako všeobecné meno príslušníka antropologicky vymedzovanej skupiny a pendant rómskeho výrazu „gádžo“), alebo by sa takéto označenie nemalo vôbec používať. V prospech výrazu „ne-Róm“, resp. neRóm, možno argumentovať veľmi podobne, teda vnímaním „ne-Róma“ ako člena antropologicky vymedzenej skupiny, ktorá môže jednak pozostávať z viacerých etnín a jednak nemusí byť vnímaná primárne na etnickej báze. Je to teda opisné vyjadrenie širokej skupiny/skupín ľudí, ktorých spoločnou charakteristikou je, že nie sú Rómovia. Ortografia veľkého „R“ v prípade jestvujúceho etnika Róm/Rómovia potom už len rešpektuje pravopisnú normu písania etnonymov ako vlastných mien. (Podobným spôsobom celú problematiku rieši anglosaská norma, ktorá ustalať ortografický zápis „non-Roma“.)

Na zváženie bolo i použitie veľkého „G“ vo výraze „Gádžo“, ak je použitý v rovnakom kontexte ako „Neróm“ (v prípadoch kontextuálnej významovej ekvivalentnosti oboch termínov). Napokon sme sa však opätovne vo všetkých kontextoch použitia rómskeho označenia pre Neróma – „gádžo“ pridržali pravopisnej normy oboch jazykov a konzekventne ho v celej publikácii píšeme s malým „g“.⁴ Niektorí autori používajú pri tomto výraze kurzívu, ak chcú zdôrazniť jeho rómsky pôvod. Slovo „gádžo“ má napokon niekedy len „metaforický význam“, resp. Rómo-

¹ Diskusia sa prirodzene týka aj výrazov „Nerómka“ a „Nerómovia“.

² K tomu pozri internetovú jazykovú príručku Ústavu pro jazyk český AV ČR, v.v.i. <http://prirucka.ujc.cas.cz/?slovo=Ne%C4%8Dech&Hledej=Hledej#bref1> (navštívené 6. 8. 2015): „S veľkým písmenom se píšu i obyvatelská jména utvořená od spojení přídavného a podstatného jména, třebaže se v tomto spojení přídavné jméno píše s malým písmenem: *střední Čechy* – *Středočech*, *západní Evropa* – *Západoevropa*. S veľkým písmenem se rovněž píšu výrazy s předponami (např. *ne-*, *ultra-*, *pro-*), pokud se základové slovo píše s veľkým písmenem (např. *Nečech*, *Ultračech*, *Proevropa*)“.

³ Pozri napríklad <http://slovník.azet.sk/pravopis/slovník-sj/?q=Neslovák>, <http://www.rozhlas.sk/Slovak---Neslovak-Rom---Nerom?l=1&c=o&i=20873&p=1> (navští-

vené 6. 8. 2015). Opreli sme sa aj o konzultáciu s jazykovednou poradňou Jazykovedného ústavu Ludovíta Štúra (Iveta Jančová, jazykovedná poradňa JÚLŠ, č. l. JP-114/09, zo dňa 21. 1. 2009; za láskavé sprostredkovanie odpovede ďakujeme Marekovi Hojsíkovi): „Pomenovanie *Neróm* sa píše v uvedenej podobe s veľkým začiatočným písmenom, rovnako ako napr. podobne utvorené pomenovania *Neslovák*, *Exrakúšan*, *Praslovan* (porov. Pravidlá slovenského pravopisu, kap. Mená ľudí a živých bytostí, aj na www.juls.savba.sk).“ 6. 8. 2015).

⁴ Pozri <http://prirucka.ujc.cas.cz/?slovo=Gad%C5%BEO&Hledej=Hledej>: „gadža, -i m <cik> (z hľadiska Romů) označení pro nerómského spoluobčana“ (navštívené 6. 8. 2015) a „gadžo a mn. č.ovia muž. r.; gadžovský; gadžovský prísl“ pozri <http://slovník.azet.sk/pravopis/pravidla-pravopisu/?q=Gad%C5%BEO> (navštívené 6. 8. 2015).

⁵ K tomu pozri <http://prirucka.ujc.cas.cz/?slovo=Ne%C4%8Dech&Hledej=Hledej#bref1>: „Existuje skupina podstatných jmen, která lze chápat jako vlastní i jako obecná, a psát je proto jak s veľkým, tak s malým počátečním písmenem. O způsobu psaní rozhoduje význam. Náleží sem: a) jména Žid/žid, Mongol/mongol, Cikán/cikán. Velké písmeno se píše, pokud tato jména označují příslušníky národa, malé písmeno tehdy, jestliže označují příslušníky antropologické skupiny: mongol, cikán nebo náboženského vyznání: žid. Ke jménu Cikán/cikán: již delší dobu se jako oficiální název pro označení příslušníka národa používá výraz Rom“ (navštívené 6. 8. 2015).

⁶ Podobne ako pri výrazoch „černoch“, „beloch“ a „indián“ (v oboch jazykoch sa vnímajú ako všeobecné pomenovania príslušníka antropologickej skupiny.

⁷ Editori na tomto mieste ďakujú aj Viktorovi Elšíkovi, ktorý im v emailovej korešpondencii poskytol cennú konzultáciu k ortografii spomínaných výrazov.

⁸ „Slovo *Rom* (slovenská varianta *Róm*) jako pojmenování označující obecně všechny romské skupiny ve světě má sice řadu nevýhod, v současném českém a slovenském diskurzu (...) má však největší potenciál neutrality, bezpříznakovosti, což souvisí i s jeho zažitím v řadě stylových vrstev, zejména za posledních dví dekad. Tím by se jevílo jako nejvhodnější základní termín, protože označovanou populaci nejméně interpretuje. K němu musejí samozřejmě v některých kontextech (například historickém či při některých parafrázích, případně i tam, kde je potřeba skutečně tyto termíny vymezit proti sobě) přistupovat pojmy *Cikán/Cigán* či exonyma z jiných jazyků“ (pozri príspevok Jana Červenku v tejto publikácii).

via a aj Nerómovia ho zvyknú používať v otvorene pejoratívnom význame. Zároveň je ešte dôležité spomenúť, že niektorí autori používajú tento termín s dĺžňom na „a“ („gádžo“) a niektorí autori s krátkym „a“ („gadžo“). V týchto prípadoch sme použitie slova s dĺžňom alebo bez dĺžňa nechali v podobe, ktorú použili samotní autori.

V prípade výrazov „cigán“ („cigáň“)/„Cigán“ („Cigáň“) sme sa opäť držali platných pravopisných úzov. Výraz Cigán/Cigáň s veľkým začiatočným písmenom nechávame, iba ak bolo použité v rámci výpovede v priamej reči a informátor mal na mysli príslušníka etnika (často zámerne v hanlivom duchu). V prípade autorskej výpovede všade dôsledne používame v tejto súvislosti výraz Róm.⁵ Výraz „cigán“ („cigáň“) s malým „c“ používame všade tam, kde sa vníma ako všeobecné označenie príslušníka antropologicky vymedzenej skupiny ľudí.^{6,7} Tomuto problému sa napokon v publikácii venuje samostatný príspevok Jana Červenku. Autor sa v ňom podrobne venuje problematike používania etnonymu Róm a korektným možnostiam prekladu anglického výrazu „Gypsy“ do češtiny i slovenčiny. Okrem iného tiež upozorňuje na citlivosť k historickému kontextu a navrhuje pre kontexty staršie ako polovica 20. storočia zvažovať aj použitie historicky korektných etnonymov „Cigán“, resp. „Cigáň“ v neutrálnom význame.⁸

V publikácii sme zjednotili spôsob používania kurzívy. *Kurzíva* sa používa v prípade názvov diel a časopisov, v prípade prvého výskytu názvov termínov, pojmov a teoretických konceptov (pre ďalší výskyt už autor môže použiť úvodzovky alebo obyčajný font). Z jazykov je vyhradená pre rómske a latinské výrazy. Výpovede rómskych informátoriek a informátorov, ak boli v slovenčine alebo miestnom nárečovom dialekte, ostali vyznačené ako priama reč (v úvodzovkách) bez kurzívy. V zásade sme sa vyhýbali kombinácii úvodzovky a kurzívy, teda duplicitnému grafickému označeniu priamej reči.

Výsledná forma grafiky obálky i publikácie sa zrodila z dlhších inšpiratívnych diskusií s grafikom Matúšom Hnátom. Filozofia obálky je tak ladená v duchu filozofie publikácie. Grafika jednoznačne vyjadruje dva vnútorné podobne konštruované koncepty dvoch rôznych svetov. Zrkadlovosť a protistojnosť, resp. protisvetovosť týchto svetov je vecou *ars poetika* umelca. Návrh obálky aj farebnosť publikácie sa zámerne obmedzuje na zjednodušujúcu čiernobielu optiku. Svet, ktorý nepoznáme, resp. nepoznáme z vlastnej skúsenosti, máme tendenciu vnímať ako svet inverzný, svet, ktorý je opakom toho „nášho“. Je to tajuplný svet. Je neznámy, potenciálne nebezpečný a s veľkou pravdepodobnosťou aj zlý. Máme tendenciu si ho zjednodušovať a démonizovať. Alebo naopak – romanticky idealizovať. Zároveň nás niečím odpudzuje i priťahuje a radi by sme otvorili jeho trinástu komnatu alebo aspoň nazreli do jej kľúčovej dierky. Veríme, že to čitateľovi umožní práve táto knižka.

Čierno-biele svety. Idey, optiky, koncepty a výzvy

Tatiana Podolinská

Text kapitoly vznikol vďaka finančnej podpore projektu VEGA 2/0099/15 *Nálepka „Róm“ - emické a etické reflexie a ich spoločenské dopady.*

Ústav etnológie SAV, Bratislava
tatiana.podolinska@savba.sk

Publikácia *Čierno-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku* prichádza na slovenský a český odborný trh po sústredenom úsilí jej autorov a editorov. Ide o rozsiahle a systematické dielo, vychádzajúce z originálnych výskumov zameraných na rómske štúdiá naprieč spoločenskými a humanitnými disciplínami (etnografia, sociálna a kultúrna antropológia, aplikovaná a angažovaná antropológia, filozofia, história, sociológia, lingvistik a religionistika).¹ Naším cieľom nebolo podať vyčerpávajúci pohľad či prehľad o rómskych štúdiách na Slovensku, čo napokon nie je dosť dobre ani možné. Išlo nám skôr o interdisciplinárne, z rôznych strán nasvietené výsledky aktuálnych výskumov v tejto oblasti. Našou podmienkou akceptovania rukopisu do publikácie boli nielen originálne interpretované dáta z autorských výskumov (terénnych, archívnych a iných), ale aj práca s aktuálnymi teoretickými konceptmi zo sociálnych a humanitných vied. Snažili sme sa dodržať paritný balans medzi okruhmi tém, medzi disciplínami (spoločenské a humanitné), ako i metódami.² Pri príprave knihy sme požiadali o spoluprácu aj českých kolegov a prizvali sme aj jednu expertku a dvoch expertov zo zahraničia. Naším cieľom bolo zostaviť čo najkompetentnejší kolektív autoriek a autorov, ktorí sa aktuálne venujú rómskym štúdiám na Slovensku alebo ktorí robili výskumy medzi Rómami na Slovensku.

Autori sa počas prípravy publikácie viackrát stretli, aby si vzájomne oponovali teoretické koncepty, metodologické postupy a priebežné zistenia svojich výskumov.³ Napriek pôvodnej snahe hľadať najvhodnejší nosný teoretický koncept, resp. prístup sme napokon zvažili, že takáto snaha by pre publikáciu bola v konečnom dôsledku kontraproduktívna a zbytočne reduktívna.

Pre diapazón tém sme napokon zvolili tri základné ideové okruhy.⁴ Spektrum metód i teoretických prístupov sme nechali celkom otvorený, plne rešpektujúc variabilitu tém i odlišné metodologické prístupy jednotlivých vedeckých disciplín.⁵

1. Úrovně a optiky

V politickej praxi, v bežnom jazyku, ale i vo vedeckej literatúre zameranej na rómske štúdiá sú termíny *inklúzia*, *integrácia*, *exklúzia*, *segregácia*, *marginalizácia* mimoriadne exponované. Často

¹ Posledné systematické dielo tohto druhu v slovenčine vyšlo v roku 2002 – pozri Vašečka ed., 2002. V európskom priestore s podobne interdisciplinárnym zameraním pozri publikáciu Stewart, Rövid eds., 2010.

² Pozri bližšie časť 3. tejto kapitoly.

³ Medzinárodný odborný seminár k projektu VEGA 2/0014/11 *Rómovia v majoritnej spoločnosti: modely vzájomného spolužitia*, 1. 10. 2013, Dom Európskej únie, Bratislava a pracovný workshop v rámci Týždňa vedy a techniky na Slovensku, 13. 11. 2013, Dom Európskej únie, Bratislava, pozri: <http://www.uet.sav.sk/?q=sk/workshop-romovia-v-majoritnej-spolocnosti-formy-vzajomneho-spoluzitia> (navštívené 6. 8. 2015).

⁴ Pozri časť 1.1. tejto kapitoly.

⁵ Pozri časť 2. tejto kapitoly a texty jednotlivých autoriek a autorov.

⁶ Ak aj máme pocit, že „neutrálna“ realita, realita „očistená“ od nánosov diskurzov, existuje, ide len o naturalizovanú verziu reality. J. Fiske ponúka takúto odpoveď: „Fyzická realita [síce]

sa používajú bez bližšej definície, akoby každý vedel, o čom sa hovorí. Aj v celkom praktickej rovine však jestvuje viacero rovín pohľadu. Vyhlásenia typu: „Rómov chceme integrovať, hľadáme a testujeme efektívne modely!“, ale rovnako aj vyhlásenia typu: „Zbúrajme rómske osady!“ a „Sociálnu dávku si treba odpracovať“ sa v praxi často používajú ako súčasť predvolebnej kampane a ich proponenti sa nimi snažia získať politický kapitál.

Naším cieľom bolo v istom zmysle tieto termíny „odkúzliť“, poukázať na to, že koncepty bežnej praxe, politické a vedecké koncepty sú neraz prepletené a zaťažené mnohými predsudkami. Aj tie zdanlivo „neutrálne“⁶ sa zmenou optiky (toho, kto sa díva) naplňajú iným obsahom, sú historicky, kontextovo, situačne, ale i komunikačne závislé a môžu slúžiť ako nástroje vylúčenia a zdôraznenia sociálneho dištancu skúmaných skupín.⁷

Na úrovni používanej optiky táto publikácia cielene pracuje metódou kombinácie tzv. *emického* („emic“) a *etického* („etic“) prístupu. Diskusia na margo týchto prístupov sa začala v lingvistike v 50. rokoch 20. storočia a dá sa povedať, že je dodnes veľmi živá (pozri napr. Headland, Pike, Harris eds., 1990). Jestvuje množstvo definícií oboch prístupov,⁸ v zásade však platí, že *emický prístup* približuje žitú, „domorodú“, subjektívnu, vnútornú, tzv. „insiderskú“ optiku. Často pracuje induktívnym postupom, smerom *zdola-nahor* („bottom-up“), používa mentálne schémy a slovník skúmaných etník/skupín/jednotlivcov.⁹ *Etický prístup* je pohľadom zvonka, z pozície „outsidera“, používa často deduktívne postupy a považuje sa aj za formu výskumu *zhora-nadol* („top-down“). Tento prístup sa snaží väčšinou vopred zvonku formulovať a následne overovať konceptuálne schémy tak, aby boli platné širšie, naprieč skupinami, etnikami a kultúrami. Vo všeobecnosti sa zvykne identifikovať s „vedeckou“ pozíciou, avšak – prirodzene – obe pozície sú vedecké, len používajú iné optiky a postupy (Morris et al., 1999). V tejto publikácii sme kládli mimoriadny dôraz na približovanie práve emickej úrovne a autori, ktorí ju použili, prinášajú vo svojich prácach celkom nové zistenia. V textoch nepracujeme s „ideálnym modelom“ emického prístupu, t. j. kriticky reflektujeme, že nami prinášaná optika „nie je celkom čistá“, ale hneď dvojito „kontaminovaná“, či už z „etickej“, bádateľskej úrovne (výskumník prichádza do

mimo diskurzu jestvuje, diskurz je však jediným prostriedkom, ako sa k nej môžeme dostať“ (1993: 14 – 15). Takéto chápanie vzťahu reprezentácie (diskurzu) a reality však nie je negáciou reality.

⁷ Myšlienka, že žiadna prediskurzívna, prekulturná realita, „akýsi politicky neutrálny povrch, na ktorom kultúra pôsobí“ (Butler, 1999: 11) neexistuje – všetko kreované, ale i „len“ reflektované človekom je (p)označené kultúrou – je kľúčovým prínosom postštrukturalistického myslenia. Podľa predstaviteľov sociálneho konštruktivizmu Petra L. Bergera a Thomasa Luckmanna (1999) si to, že realita je premenlivým, mocensky presadzaným konštruktom, viazaným na „kolektívne vedomie“ istého spoločenstva a vznikajúce i zanikajúce s ním, v každodennom živote uvedomujeme (autori to nazývajú *objektívizáciou*, angl. „objectivation“, konštruovanej reality), no v bežnom zmysle z pragmatických dôvodov narábame s realitou ako s objektívne jestvujúcou entitou („tvárime sa, že realita prosto je“), čo je nevyhnutnosťou našej existencie ako sociálnych subjektov (viac v Bočák, 2010).

terénu s určitými konceptmi a schémami), alebo z vlastnej „emickej“ kultúrnej podmienenej úrovne bádateľa, z ktorej si so sebou prináša kultúrne podmienené spôsoby uvažovania a súdy (napr. morálne a estetické). Napokon, domnievame sa, že vedecky validné a originálne dáta vznikajú práve na rozhraní používania oboch prístupov, čoho príkladom, ako dúfame, je práve táto publikácia. Čitateľovi prináša originálne témy, kritické reflexie súčasných diskurzov, emické konfrontácie etických pohľadov a tematicky sústredené aplikácie teoretických konceptov na konkrétne lokality.

1.1. Hlavné „koše“ ideí a tém

Tematicky je publikácia členená do troch základných okruhov. Prvý okruh (I.) „Čierne-biele politiky“. Diskurzy, postoje a možnosti participácie sa venuje jednak postojom majoritného obyvateľstva (laickej i odbornej verejnosti) voči Rómom a jednak možnostiam rómskej populácie participovať na úrovni tvorby regionálnych i národných politík. *Exklúzia* býva často vnímaná najmä ako miera sociálnej a priestorovej segregácie. Rovnako by sme ju však mohli definovať subtilnejšie ako mieru možnosti participácie na mainstreamových sociálnych aktivitách (štátny i občiansky sektor), mieru možnosti podieľania sa na tvorbe politík a opatrení a mieru parity pri tvorbe a smerovaní mediálneho diskurzu. Uvedená miera participácie potom určuje, do akej miery sa skupina podieľa na deľbe „všeobecnej moci“ a významne determinuje jej možnosť (či nemožnosť) vytvárania kultúrnych a sociálnych (auto)reprezentácií vlastnej skupiny.¹⁰ Ak je niektorá skupina prevažne pasívnym objektom diskurzu a opatrení väčšiny, automaticky sa ocitá v nevýhodnejšom postavení. Väčšina jej môže vyčleniť pozíciu *asociálnej skupiny* (M. Hrabovský) alebo pozíciu *exotickej* či *marginalizovanej skupiny* (E. Marushiakova, V. Popov). Podobne jej môže priradiť status *sociálnej parazitnej skupiny*, ktorá si za svoje znevýhodnené postavenie môže sama a v skutočnosti len zneužívať sociálne cítenie väčšiny, čo môže mať významné praktické spoločenské konsekvencie (A. Findor, Z. Maďarová, A. Ostertágová), alebo pozíciu skupiny od ktorej sa očakáva, že sa bude správať podobne ako väčšinová spoločnosť či iné etnické menšiny, t. j. pozíciu *jednotnej skupiny* (T. Hrustič).

⁸ Pri tzv. *tematickej analýze* sa napríklad používa *etický* a *emický* kód. Tie spájajú časti textu podľa určitých schém a vzorov. Etický kód je odvodený od predchádzajúceho výskumu literatúry alebo vedeckého výskumu, zatiaľ čo emický kód vystupuje na základe samotných dát, slovami a logikou samotných respondentov (viac v Healand, Pike, Harris eds., 1990).

⁹ Výhodou tohto prístupu je, že často prináša nové, prekvapivé zistenia.

¹⁰ *Reprezentácia* je komplexná symbolická forma zastupujúca „realitu“, relatívne ustálený výsledok subjektívnej a intersubjektívnej zdieľanej transformácie „reality“; pojem však tiež zahŕňa samotnú prax, presnejšie systém praktík re-/produkcie zástupných symbolov (Bočák, 2006: 100). *Sociálna reprezentácia* je systém zdieľaných hodnôt a presvedčení, ktoré pomáhajú usporadúvať skutočnosť a umožňujú odovzdávanie konštruktov tejto povahy v rámci komunikačnej výmeny (pozri napríklad Farr, Moscovici, 1984 alebo Novák, 2009). *Kultúrne reprezentácie* sa zvyknú chápať ako kolektívne zdieľané sociálne reprezen-

Na tomto mieste je potrebné zdôrazniť, že tieto pozície si nevytvára skupina sama (väčšinou na to nemá príležitosť a do veľkej miery i rezignuje na podobnú ambíciu). Sú to kultúrne a dobovo podmienené (hetero)reprezentácie majority o minoritnej skupine, ktoré jej okrem určitého statusu priradujú aj roly a s nimi spojené agendy. Autorky a autori v tomto tematickom okruhu tak veľmi plasticky ukazujú, ako sa v skutočnosti často príčina zamieňa s dôsledkom a ako reprezentácia skupiny môže slúžiť na jej ďalšie znevýhodňovanie.

Tak Milan Hrabovský vo svojom príspevku *Anticiganizmus ako bariéra v inklúzii Rómov* (s. 40 – 58) vysvetľuje, ako bola priradením vlastnosti (dedičnej) *asociálnosti* ku skupine „Cigánov“ v nacistickej ideológii ospravedlnená legitimita agendy majoritnej spoločnosti na úplnú elimináciu tejto skupiny. Okrem historického exkurzu tohto konceptu odhaľuje jeho skryté i menej skryté podoby v súčasnom verejnom i politickom diskurze a považuje ho za hlavnú prekážku *inklúzie*.¹¹ M. Hrabovský (slovami Gordana W. Allporta, 2004) objasňuje, že logickou agendou permanentne vylučovanej skupiny môže byť voľba stratégie nekonania, ľahostajnosti, až agresie odstrkovanej skupiny.¹² Podľa M. Hrabovského hlavnou prekážkou úspešnej inklúzie Rómov do majoritnej spoločnosti je odmietanie uznania náročnosti ich „cigánskeho príbehu“.

Pomyselným lakmusovým papierikom testovania ochoty majority zohľadňovať kontext svojho spoločenského úspechu je testovanie ochoty podeliť sa o svoje prebytky so skupinami s menej šťastným alebo náročnejším životným príbehom. Autorský tím Andreja Findora, Zuzany Maďarovej a Alexandry Ostertágovej vo svojom príspevku s názvom *Morálne základy sporu o sociálnu spravodlivosť na Slovensku* (s. 84 – 103) v tejto súvislosti aplikoval teóriu *morálnych základov* na slovenský kontext, pričom testoval mieru vplyvu morálnych intuitívnych očakávaní na koncept *sociálnej spravodlivosti*. Na dvoch komparačných vzorkách skupín z majoritnej spoločnosti – prostredie mimovládnych organizácií (MVO) a tzv. „široká verejnosť“ – v dotazníkovej akcii autori empiricky merali päť škál zodpovedajúcich piatim morálnym základom. Zisťovali tak, či dve testované skupiny vykazujú odlišné morálne cítenie a či táto odlišnosť vplyva na ich koncept

tácie, v rámci určitej skupiny „najchytľavejších“, resp. procesu zabúdania najodolnejších reprezentácií (Sperber, 1996). V texte sa rozlišuje medzi „auto-“ a „heteroreprezentáciami“ skupiny. *Autoreprezentácie* sú symbolické zástupné formy skupiny, ktoré o sebe vytvára vlastná skupina. *Heteroreprezentácie* sú reprezentácie, ktoré o danej skupine vytvára iná skupina.

¹¹ *Sociálnu inklúziu* sme sa spolu s T. Hrustičom pracovne pokúsili definovať ako „sociálne začlenenie jednotlivca alebo skupiny. Pôvodne externý/outsiderský/marginalizovaný jednotlivec (skupina) sa ocitá v internom priestore väčšinovej skupiny (spoločnosti) a reálne získava možnosť participovať na tvorbe jej kapitálov. Sociálnou inklúziou sa väčšinová spoločnosť snaží znížiť sociálny konflikt/napätie s vylúčenými jednotlivcami alebo skupinami. V zásade závisí od miery uzavretosti interného priestoru prijímateľskej skupiny (spoločnosti); väčšinou bez intervencie a vôle väčšinovej skupiny (spoločnosti) k otvoreniu vnútorného priestoru pre „outsiderov“ ich sociálna inklúzia nie je možná“ (Podolinská, Hrustič, 2010: 162).

sociálnej spravodlivosti. Výsledky výskumu poukazujú na prepojenosť oboch konceptov. Presvedčenia o tom, že Rómky a Rómovia zneužívajú sociálny systém a sú zvyhodňovaní poberaním sociálnych dávok (postoj „širokej verejnosti“), sa vo verejnej diskusii dostávajú do konfliktu s presvedčeniami o tom, že rómske obyvateľstvo je na Slovensku dlhodobo a systematicky znevýhodňované (postoj MVO). Celkom praktickým a priamo aplikovateľným záverom štúdie je zistenie, že príslušníčky a príslušníci MVO používajú vo svojom mediálnom diskurze odlišnú sadu morálnych základov ako ich auditórium – „široká verejnosť“, čo v konečnom dôsledku môže spôsobovať, že ich mediálne stratégie sa môžu míňať svojho účinku, keďže nekonvenujú s morálnymi intuitívnymi očakávaniami „širokej verejnosti“.

Elena Marushiakova a Vesselin Popov vo svojej kapitole s názvom *Vplyv orientalizmu vo vede a v politike na spolunažívanie Rómov s majoritnou spoločnosťou* (s. 60 – 83) poukazujú na dve odlišné tradície konštruovania reprezentácií rómskych skupín v odbornej obci.¹³ Tie sa potom často premietajú aj do politickej praxe. Prvá z nich, paradigma *exotizácie*, stojí na konštruovaní identity „čistého rómstva“, zdôrazňovaní prvkov inakosti, kontrastných prvkov či anti-prvkov sveta rómskych skupín. Pripisovanou žiaducou agendou rómskych skupín je potom zákonite „zamrznutie“ v čase a v kultúre vlastnej inakosti. V politickom diskurze sa tak validita a legitimita rómskych skupín často podmieňuje napĺňaním rôznych etnicko-kultúrnych špecifik – napr. špecifickým jazykom, kultúrou, odevným kódom, zvykmi, rituálmi, konceptom čistoty a pod.¹⁴ Daný prístup však podľa autorov prehliada stáročia koexistencie a „žitie“ rómskych skupín „v“ majoritnej spoločnosti, čo sa zákonite prejavuje vo forme adaptácie a plynulého preberania rôznych prvkov majoritnej kultúry. Paradigma *marginalizácie* zase prisudzuje rómskym skupinám výhradne status sociálne znevýhodnených skupín spoločnosti. Autori upozorňujú, že takéto jednostranné vyzdvihovanie prístupu zaostalosti/znevýhodnenosti na úkor zohľadnenia etnickej a kultúrnej diferencie pôsobí jednak ako stabilizácia sociálneho dištancu rómskych skupín a jednak so sebou ruka v ruke prináša ako preferovanú agendu asimiláciu a splynutie s majoritnou spoločnosťou. Agenda „bezzásluhového“ poskytovania pomoci s cieľom pozdvihnutia „špeciálne“ rómskych skupín vedie podľa E. Marushiakovej a V. Popova k nežiaducej eskalácii protirómskych nálad. Podľa oboch autorov je „prípád Rómov vynikajúcim

¹² V tomto kontexte sa žiada dodať, že menej diskutovaný problém „antigadžizmu“ možno vnímať aj ako reakciu na „anticiganizmus“, hoci v oboch prípadoch je potrebné zvážiť, do akej miery ide o prirodzené, vopred obranné a opozitne konštitutívne postoje oboch skupín a do akej miery sú interaktívnym produktom (pozri aj príspevok A. Beláka v tejto publikácii). *Antigadžizmus* by sme mohli charakterizovať ako vnímanie väčšinovej spoločnosti (*gadžov*) ako bytostne (esen- ciálne, vrodene, nezmeniteľne) nekultivovanej, amorálnej a nečistej, nepriateľskej a zlej spoločnosti, ktorej sa treba vyhýbať a z hlúposti ktorej možno preto bez- trestne ťažiť.

¹³ K tomu pozri aj Mayall, 2004: 219 – 251 a Stewart, 2013.

¹⁴ K tomu viac v Mayall, 2004: 187 – 218.

príkladom toho, ako môže jeden národ existovať v dvoch dimenziách: ako osobitá etnická komunita a zároveň ako časť spoločnosti ako celku“ (s. 81).

Tomáš Hrustič svojím príspevkom *Záleží na nás, ako sa dohodneme* (s. 104 – 142) uzatvára prvý tematický okruh publikácie. Venuje sa v ňom komentovanému prehľadu rómskej politickej participácie na Slovensku od r. 1990 až do r. 2014. Autor konštatuje zložitý vývoj rómskej politickej participácie na porevolučnej politickej scéne. Jej relatívne stále slabé zastúpenie pripisuje jednak nechote k spolupráci zo strany majoritných politických elít a jednak nejednotnosti a rivalite rómskych politických strán a lídrov. Pri interpretácii týchto tendencií T. Hrustič konštatuje, že majorita predpokladá, že Rómovia sa budú združovať najmä v rómskych politických stranách a budú mať vlastnú jednotnú reprezentáciu (s. 107). Fakt, že rómske politické strany väčšinou nie sú schopné pritiahnuť dostatok rómskych voličov, sa potom zo strany majority vníma ako neschopnosť rómskej etnickej mobilizácie. T. Hrustič však perspektívu obracia a vysvetľuje oboje jednak ako prirodzený dôsledok historicky mladej evolúcie rómskej politickej scény a jednak ako priamy dôsledok spoločenskej situácie, v ktorej sa rómska menšina na Slovensku nachádza. Spomína tiež viaceré príklady z volebných kampaní, keď etnické argumenty dokázali zmobilizovať rómskych voličov.

Druhý okruh tém (**II.) Kde a ako žijeme? Socioekonomické obrazy dvoch rôznych svetov** prináša 6 príspevkov z pera 8 autoriek a autorov, ktorí z pohľadu viacerých disciplín približujú sociálne a ekonomické postavenie rómskych komunít na Slovensku.

Jan Grill vo svojom príspevku s názvom *Meniaca sa štruktúra medzikultúrnych vzťahov* (s. 146 – 171) prináša dynamický a štruktúrovaný opis modelu vzájomného spolužitia Rómov a Nerómov v konkrétnej lokalite. Venuje sa skúmaniu mocenských asymetrií a medzikultúrnych vzťahov s ohľadom na meniace sa socioekonomické postavenie Rómov a Nerómov v lokálnych konšteláciách. Všíma si najmä zmenu historického vzorca ekonomickej závislosti na báze klient – patrón, cez socialistického ro- botníka až po náhly vzostup nezamestnanosti v súvislosti s post-socialistickou transformáciou a ekonomickou krízou od 90. rokov minulého storočia. J. Grill poukazuje na ekonomickú mobilitu miestnych Rómov, ktorí začiatkom 21. storočia volili ako stratégiu prežitia migráciu do zahraničia (na rozdiel od tendencie Nerómov sťahovať sa za prácou skôr do okolitých miest). Autor precízne vyhodnocuje dosah migrácie a opätovného návratu Rómov „domov“ a všima si zmenu asymetrií moci a hierarchií nielen medzi Rómami a Nerómami, ale aj medzi samotnými Rómami. Autor v závere prináša pohľad na aktuálne „obrátenu“ rekonfiguráciu predchádzajúcich etnicky ukotvených hierarchií moci a náhlu situačnú neistotu, s ktorou sa v dôsledku takej- to zmeny (výpadku z role „silnejšieho“) konfrontuje lokálne väčšinové obyvateľstvo.

Andrej Belák sa vo svojom príspevku s názvom *Segregovaní Rómovia a zdravotné politiky: morálne a praktické rozpory* (s. 172 – 207) sústreďuje na etnografický výskum rozdielov v zdraví medzi Rómami a Nerómami a na skúmanie dôvodov zlyhávania vytýčených politík vyrovnávania týchto rozdielov. Autor v prvom rade upozorňuje na fakt, že podľa neho nie sú tieto politiky eticky korektne formulované, čo podľa autora našťastie istým spôsobom „zachraňuje“ situácia, že sa na ne neviažu praktické agendy. V jestvujúcich návrhoch opatrení tak chýbajú prakticky uskutočniteľné implementačné postupy. Podľa A. Beláka sú však v texte analyzované opatrenia v rozpore s dvoma etickými i praktickými princípmi, ktoré považuje za zásadné: 1) *princíp participácie* (t. j. plnohodnotné začlenenie samotných dotknutých osôb/skupín do procesu implementácie) a 2) *relačný prístup* (t. j. sledovanie konkrétnych kombinácií príčin spôsobujúcich nepomery v zdraví v lokálnych podmienkach). Neuplatňovanie týchto princípov pri konštituovaní návrhov opatrení a pri dizajnovaní ich implementácie v praxi je podľa neho nielen neetické (Rómovia sú pasívnymi objektmi opatrení politík majoritnej spoločnosti), ale navyše je to aj dôvod ich neúspešnosti a nerealizovateľnosti v praxi. Na základe svojich dlhodobých etnografických pozorovaní A. Belák konštatuje, že Rómovia a Nerómovia majú odlišné koncepty *dobrého života*, z čoho sa odvíjajú aj odlišné koncepty *zdravia* a *chorôb*. Autor poukazuje na zistenia, že Rómovia väčšinou nie sú ochotní vzdať sa niektorých črt svojho „dobrého života“ v prospech posilnenia svojho zdravia.

Všeobecnejšie by sme mohli konštatovať, že v emickej rovine diskurzu je koncept dobrého života medzi Rómami do určitej miery *nadradený* konceptu zdravia. Pre majoritnú populáciu je typickejšie skôr preferovanie diskurzu¹⁵ zdravého spôsobu života,¹⁶ ktorého „logickým“ dôsledkom je nepreferovanie či vzdávanie sa zdraviu škodlivého spôsobu života.

A. Belák ukazuje, že diskurzívny diktát nadradenosti konceptu zdravia nie je vôbec samozrejmý a automaticky „logický“.

Podobne tvorcovia vyrovnávacích politík zdravia nezoohľadňujú alebo málo zohľadňujú kontextuálnu špecifickosť rómskych pacientov a determinanty, ktoré priamo vplyvajú na stanovenie diagnózy i včasnosť a úspešnosť liečby, ako napríklad: *etnické stigmy* (a s nimi spojené obavy z diskriminácie), (možnú) *nedostatočnú jazykovú kompetenciu v slovenčine* (a tiež neaktívny formálny komunikačný kód), *odlišný kultúrny aparát* (kon-

¹⁵ Na tomto mieste je potrebné opätovne zdôrazniť, že diskurz funguje zároveň ako režim reprezentácie a režim konania (Fairclough, 1992: 63).

¹⁶ Aj tu je potrebné reflektovať, že diskurz o zdravom spôsobe života v majoritnej spoločnosti je tiež mnohotvárný a pripomína skôr „trh“, na ktorom si každý môže vybrať druh „dobrého“ života podľa svojho osobného vkusu. Medicínske odporúčania sa tu miešajú s marketingom obchodných firiem propagujúcich svoje zaručene „zdravé“ výrobky, silnie diskurz „biopotravin“ popri už „zavedenom“ alternatívnom diskurze o vegetariánskej, makrobiotickej, surovej a oddelenej strave i spôsoboch liečby (homeopatické, ezoterické a mnohé iné).

cept jedla, čistoty, intimity a pod.) a v neposlednom rade aj *sociálne determinanty* (napr. nedostatok financií, neochota podstúpiť na dlhšie obdobie odlúčenosť od rodiny) a mnohé iné.¹⁷

Neznalosť týchto skutočností a emických perspektív je potom podľa autora hlavným dôvodom neúspechu opatrení vyrovnávania rozdielov v zdraví. V tejto súvislosti poukazuje na prospešnosť a potrebnosť kvalitatívnych výskumov zameraných na výskum emických konceptov (v tomto prípade zdravia a dobrého života), ktoré by *predchádzali* dizajnovaniu vládnych politík a národných stratégií. Na základe svojich doterajších zistení A. Belák tvrdí, že medzi oboma diskurzmi (konceptmi) jestvujú aj vzájomné prieniky, ktoré by bolo potrebné ďalej rozvíjať; Rómovia napríklad diskurzívne reflektujú dôležitosť „odstraňovania bolesti“ a „predlžovanie života“ (s. 207).

Tomáš Hrustič vo svojom príspevku *Úžera v segregovaných rómskych osadách na východnom Slovensku* (s. 208 – 223) na základe dlhodobého etnografického výskumu a svojich opakovaných pobytov vo viacerých lokalitách na Slovensku argumentuje, že život dlhodobo chudobných ľudí si vyžaduje vyvinutie a udržiavanie adekvátnych ekonomických stratégií. Tieto stratégie sú na emickej úrovni skupiny akceptované, prijímané a rozvíjané ako korektný druh obojstranne výhodného obchodu. Ekonomický produkt „úžery“, teda požičiavania na vysoký úrok, je v emických morálnych intenciách hodnotený ako prejav vnútroskupinovej solidarity a vzájomnej pomoci. T. Hrustič argumentuje, že požičiavanie peňazí na vysoký úrok veriteľmi je v komunitách žijúcich v koncentrovanej generačnej chudobe vnímané ako efektívny spôsob finančného investovania, pričom ide neraz o jediný dostupný spôsob sociálnej mobility. Úžerník je tak schopný pretransformovať svoj ekonomický kapitál na lokálnu politickú moc a iné formy symbolického kapitálu.¹⁸

Alexander Mušinka a Kvetoslava Matlovičová v príspevku s názvom *Atlas rómskych komunít na Slovensku 2013 ako pramenná databáza pre analýzu situácie Rómov na Slovensku a jeho potenciál pre ďalšie výskumy a analýzy* (s. 224 – 246) po úvodnom objasnení metodiky zberu dát približujú vybrané aspekty a zistenia z tohto plošného mapovacieho výskumu. Výskum tohto typu umožňuje zachytiť dynamiku určitých javov (v porovnaní s predchádzajúcim podobným výskumom z r. 2003 až 2004 (Radičová et al., 2004)). Predstavuje nielen mimoriadne cenné makrodáta, a je tak podľa autorov vhodný na adresnejšie dizajnovanie vládnych politík a opatrení, ale slúži aj ako východisková alebo komparačná báza pre pokračujúce, špecifickejšie vedecké výskumy. Autori upozorňujú napríklad na odlišné zastúpenie Rómov v jednotlivých krajo-

¹⁷ R. Atkinson hovorí o *kumulatívnom znevýhodnení* (pozri Bussemaker, 1999: 158).

¹⁸ K tomu pozri aj Podolinská, Hrustič, 2010: 108 – 113.

jímavé považujú aj spresnenie prezentovania rómskych subetnických skupín v rámci Slovenska. Výskum napríklad ukazuje, že skupina olašských Rómov sa vyskytuje len v niektorých okresoch, primárne západoslovenského regiónu, čo je v rozpore so zaužívanou predstavou o ich dominancii najmä na juhu Slovenska. Výskum ekonomických aktivít medzi Rómami napríklad priniesol zistenia, že Rómovia sú ekonomicky aktívni vo všetkých krajoch, pričom ich aktivita proporčne zodpovedá ich regionálnemu zastúpeniu. Plošné zistenia však tiež ukázali, že vzdelanostná úroveň rómskej populácie je veľmi nízka (v porovnaní s majoritným obyvateľstvom). V tomto smere je nepochybne zaujímavé, že distribúcia Rómov s vyšším vzdelaním sa ukazuje v rámci rómskych komunít rovnomerná.

Daniel Škobla a Richard Filčák v kapitole „*A studňu si nechali zamrznúť...*“ *Lokálne mocenské pole a prístup obyvateľov rómskych osád k pitnej vode* (s. 248 – 262) analyzujú dáta o nedostatočnom prístupe časti obyvateľov rómskych komunít k pitnej vode a vyhodnocujú ich ako doklad o hĺbke sociálneho vylúčenia rómskej populácie na Slovensku. Obmedzený prístup k vode podľa autorov zásadným spôsobom determinuje „podmienky bývania, zdravotný stav, výživu, hygienu, školské výsledky a dochádzku detí, ako aj celkovú kvalitu medziľudských vzťahov“ (s. 251). Na základe viacerých konkrétnych uvedených príkladov na úrovni obcí autori veľmi kompetentne poukazujú na príklady lokálneho zneužívania moci a manipulácie zo strany starostov, v dôsledku čoho sa mnohým Rómom napriek centrálnym ekonomickým intervenciám nezlepšil alebo dokonca zhoršil prístup k pitnej vode. Autori sa nespokojujú iba s aplikáciou teoretického konceptu na dáta terénnych výskumov, ale v závere poukazujú na praktické slabiny tzv. *územného princípu cielenia projektov* (aj na úrovni európskych politík aktuálne presadzovaný tzv. „area-based approach“). Argumentujú, že „hoci sa územný princíp cielenia intervencií prezentuje ako spravodlivý a vyvážený, explicitný dôraz cielenia na určité územie bez ohľadu na sociálnu a etnickú diferenciáciu tohto územia a rozdielne individuálne a skupinové záujmy jeho obyvateľov môže v dôsledku asymetrických mocenských vzťahov prechýliť pomyselnú misku váh výrazne v neprospech mocensky slabšej skupiny, ako sú napríklad Rómovia“ (s. 262). D. Škobla a R. Filčák upozorňujú, že konfigurácia aktérov v rámci *lokálneho mocenského poľa*¹⁹ vopred determinuje smerovania, resp. presmerovania externých rozvojových intervencií tak, aby primárne prinášali prospech najmocnejším aktérom prípadne záujmovým skupinám nerómskych občanov obce.

Príspevok Evy Mazárovovej *Ade, káj amen dživas/„Tu, kde žijeme“ (k interpretácii a vnímaniu priestoru u Rómov z Gelnice na príklade vybraných sídelných celkov)* (s. 264 – 283) je minisondou do vnútra dvoch rómskych sídelných celkov v Gelnici. Autorka skúmala mentálne, v priestore jasne definované hranice medzi skupinami

s odlišným sociálnym statusom. Na výskume plotov ako priestorových bariér ukázala, že oddeľujú nielen etnicky rozdielne skupiny Rómov a Nerómov, ale aj statusovo rozdielne skupiny Rómov. V prvom prípade (tzv. „Cigánsky dvor“) majoritná spoločnosť vníma centrum mesta ako verejný priestor, resp. verejnú reprezentáciu s majoritne definovanými prvkami „normality“ a „estetiky“. Estetika verejného vkusu, t. j. predstava centra mesta ako najreprezentatívnejšej časti celého mesta, je zjavne nezlučiteľná s realitou „kolonizovania“ a „domestifikácie“ práve tejto časti rómskymi obyvateľmi. Koncept „verejného priestoru“ tak splýva s jeho privilegovaným vlastnením majoritným obyvateľstvom, čím jednoznačne naráža, resp. vopred vylučuje koncept osvojenia si tohto priestoru inou skupinou. Autorka upozorňuje, že čím bližšie k stredu „verejného priestoru“ zasahuje rómska zóna „domova“, tým podráždenejšie majorita reaguje, a tým exponovanejšie sú jej prejavy (s. 283). Vysokými múrmí a plotmi či úplným priestorovým vyčlenením sídel niektorých skupín Rómov z mesta sa jasne demonštruje sociálne nadradený postoj majoritného obyvateľstva. Podľa autorky, „každodenné zažívanie takto nastavených priestorových skutočností má nepochybne dehumanizujúce konotácie, stavia takto vydelených ľudí do pozície *neludí*, hlboko vplýva na ich vlastné pocity sebaucty a potvrdzuje v nich vedomie minimálnej hodnoty ich Bytia v majoritnej spoločnosti“ (op. cit., kurzíva T. P.). V druhom prípade (prípád „Dolinky“) si autorka všíma skôr manifestný charakter plota oddeľujúceho lokálne jednu rómsku rodinu od druhej. Okrem okázalého manifestovania nadradeného sociálneho postavenia, resp. pozície sociálneho dištancu jednej z nich voči druhej však tento plot neplní reálnu optickú ani priestorovú bariéru.

Tretí okruh tém s názvom **(III.) Ako o sebe hovoríme? Jazykové a sociálne obrazy²⁰ Róma ako nástroje udržiavania sveta „čiernych“ a sveta „bielych“** sa skladá zo siedmich príspevkov. Tento pomerne koherentný celok približuje primárne sociolingvistickú a žánrovo diskurzívnu perspektívu v rómskych štúdiách. Väčšina príspevkov sa venuje výskumu jazykových a grafických foriem sociálnych reprezentácií spôsobom konštrukcie heteroobrazu Róma, ale aj konštrukcií autoobrazov vo vnútri rómskych skupín.

Jan Červenka vo svojom príspevku *Cikán, Gypsy & Rom – dynamika pojmenovávaní Romů v různých diskurzích* (s. 324 – 345) upozorňuje na dynamickosť a komunikačnú kontextualitu pojmov, ktorými vo vedeckom i bežnom diskurze zvykne označovať príslušníkov rôznych rómskych skupín. Autor upozorňuje, že v závislosti od významového kontextu môže ísť o *nacionymum*, *etnonymum*, alebo *socionymum*. V kontrapunkte s niektorými inými názormi²¹ tvrdí, že nesamozrejmosť alebo nemožnosť nájdania spoločného *autononyma* pre všetky rómske skupiny ešte nemusí znamenať ne-

²⁰ Pojem „obraz“ tu vnímate v definícinej zhode s pojmom „sociálna reprezentácia“.

¹⁹ K tomu viac v časti 2. tejto kapitoly.

²¹ K polemike pozri jeho text v tejto publikácii.

existenciu spoločnej identifikácie. Označenie „Róm (Rómovia)“/„Rom (Romové)“ považuje za najvhodnejšie, resp. najneutrálnejšie (s najmenším počtom negatívnych askripcií) v súčasnom slovenskom i českom majoritnom diskurze. V emickej rovine navrhuje ako nóvum v rómskych štúdiách rozlišovať ako *autonymum* označenie toho, ako sa osoba (Róm) sám *označuje*, a ako *endonymum* označenie toho, za čo sa osoba *považuje* (čím sa napríklad rešpektuje situačný a kontextový dualizmus/paralelizmus používania pojmov „Róm“ a „Cigán“ samotnými Rómami). J. Červenka prízvukuje nevyhnutnosť skúmania pomenovania „Róm (Rómovia)“ v príslušných dobových komunikačných kontextoch (napr. rešpektovať a skúmať diskurzívnu zmenu používania slov „Róm (Rom)“ a „Cigán (Cikán)“ približne od 60. rokov 20. storočia. Vystriha tiež pred mechanickým prekladom anglického slova „Gypsy“ slovenským „Cigán“ a českým „Cikán“, keďže národné kontexty rôznych jazykov sú podľa neho nesúmerateľné. Aj preto záverom odporúča rozvoľnenie zdanlivo pevných väzieb prekladových ekvivalentov a flexibilitu prekladu v závislosti od komunikačného, historického a národného kontextu.

Markéta Hajská vo svojom príspevku s názvom *Gažikanes vaj romanes? Jazykové postoje olašských Romů jedné východoslovenské komunity ke třem místně užívaným jazykům* (s. 346 – 373) načrtáva jazykovú situáciu v rómskej komunite v kontexte *dominantného plurilingvizmu*, teda situáciu, v ktorej dochádza k výrazne častejšiemu používaniu jedného jazyka (konkrétne olašskej rómčiny) ako iných (severocentrálna rómčina, slovenčina a šariština). M. Hajská sa zameriava na jazykovú doménu slovenčiny, resp. šarištiny z emického hľadiska a ukazuje, s akými statusmi sa spájajú a v akých situáciách sa medzi miestnymi olašskými Rómami používajú. Pri analýze prestíže a používania jazykových kódov autorka potvrdzuje, že jazyk a jeho aktívne používanie v sebe zároveň nesie demonštráciu etnickej príslušnosti a viacerých sociálnych a spoločenských statusov²² (s. 373). Použitím emickej perspektívy autorka prichádza k zaujímavému a na poli sociolingvistických štúdií novátorskému zisteniu, že vnímanie prestíže jednotlivých jazykov vo viacjazyčnom prostredí je silne suicentrické a etnocentrické: každá jazyková skupina považuje svoj jazykový kód za najprestížnejší (s. 372). Ďalším cenným autorkiným zistením je, že osvojenie každého ďalšieho nerómskeho jazyka je rovnaké (nezávisle od druhu tohto jazyka), avšak zásadne sa líši od osvojenia si ďalšieho rómskeho dialektu (s. 373). Etnické napätie má podľa autorky jednoznačný vplyv na jazykové kompetencie Rómov v slovenčine: čím sú kontakty častejšie a bezproblémovejšie, tým väčšia je kompetencia Rómov v slovenčine alebo miestnom dialekte slovenčiny.

Pavel Kubaník vo svojom príspevku „*Hra na knižky*“. *Poznámky k akvizícii slovenštiny v Gavu* (s. 374 – 397) približuje osvojovanie si slovenského jazyka róm-

²² K tomu pozri napríklad N. Austina (1962), ktorý konštatuje, že jazyk je nielen nositeľom významov, ale aj nástrojom sociálneho konania.

skými deťmi v školskom a predškolskom veku formou spontánnej hry v rómskej osade. Upozorňuje, že stratégia nerómskych učiteľov vplývať na rodičov rómskych detí, aby aktívne v mimoškolskom čase posilňovali kompetenciu svojich detí v slovenskom jazyku, sa míňa efektu. Pozorovaním spontánnych aktivít detí školského veku v mimoškolskom čase v domácom prostredí rómskej komunity dospieva k záveru, že hra na školu („hra na knižky“) je v skutočnosti dôležitým zdrojom upevňovania a získavania kompetencií slovenčiny u rómskych detí. P. Kubaník upozorňuje na nevyužívaný potenciál „vrstovnickej socializácie“ a učenie slovenčiny „rómskym spôsobom“, t. j. v prirodzenom kontexte, pozorovaním a participáciou na každodennom živote. „Hra na knižky“ je tak podľa neho svojbytným detským spôsobom vyrovnávania a vstrebávania kultúrnych rozdielov, s ktorou sa deti stretávajú v prostredí majority, v ich prípade školy (s. 397).

Eva Krekovičová v kapitole s názvom *Komická figúrka Róma na Slovensku v premenách času. Na príklade anekdot a karikatúr* (s. 398 – 415) sleduje sociálne reprezentácie príslušníkov rómskej minority z pohľadu majoritného obyvateľstva na Slovensku. Obraz Róma/Rómov si všíma prostredníctvom figúrky komického hrdinu v prostredí dvoch žánrov: *karikatúry* a *anekdoty*. Autorka prichádza k záveru, že v slovenskej karikatúre nie je obraz Róma (v porovnaní s vtipom) príliš frekventovaný. Postava Róma nie je centrálnym objektom politickej karikatúry, častejšie tam vystupuje ako súčasť „pozadia“. Naproti tomu v anekdotách patrí komická postava Róma k stabilnej a relatívne početnej zložke repertoáru, frekventovanej prakticky dodnes. Skúmaný materiál potvrdzuje dlhodobé pretrvávajúce konkrétne spôsoby zobrazenia a existenciu komického hrdinu Róma ako špecifický variant tejto univerzálnej kategórie. Niektoré jeho atribúty (napr. hlad, chudoba, paródia modlenia) pretrvávajú v prameňoch z územia Slovenska viac ako tristo rokov. Ako na nóvum však autorka upozorňuje na zmenu v konštruovaní obrazu Róma od „cudzieho“ k „nepriateľovi“ a vynorenie sa princípu dehumanizácie (ako extrémneho pólu nepriateľského postoja). Oba javy interpretuje ako trend zhoršovania postojov majority k Rómom.

Osobitnú skupinu tvoria pre internetový vtip špecifické, ale i prostredníctvom ústneho podania šírené anekdoty s motívmi Rómov. Autorka upozorňuje na celkové „zosurovenie“ humoru. V tomto smere je však podľa nej potrebné zohľadniť osobitý spôsob komunikácie na internete (anonymita používateľov, asynchrónna technická komunikácia atď.). Sledované reprezentácie a postoje sú anonymné deklamácie určitej časti majoritnej populácie, konštruované s konkrétnym zámerom – pobaviť diváka, poslucháča. Autorka zdôrazňuje, že nemusia odrážať reálne postoje ani reprezentovať postoje majoritnej spoločnosti ako celku.

Zuzana Panczová sa vo svojej kapitole venuje porovnaniu historických konštrukcií obrazu Róma a Žida v humoristicko-satirickom časopise *Kocúr* (s. 416 – 436).

Z jej výskumu historických reprezentácií týchto dvoch etnických menšín na Slovensku vyplýva, že pred rokom 1939 sa tu objavujú skôr v polohe pomerne pozitívne alebo neutrálne ladených hrdinov, ktorých konanie nie je podmienené ich etnickou príslušnosťou, alebo ako reprezentanti skupiny „iných“, nie však „nebezpečných“. Po roku 1939 sú však už reprezentovaní ako „cudzí“ a „nepriateľský“ element, pričom v ich reprezentáciách sa odrážajú aj nim priradené odlišné sociálne roly: kým Židia so spoločenskou mocou kalkulujú a pohybujú sa priamo v prostredí jej vykonávania, Rómovia ju nadobúdajú skôr v zmysle spontánne konajúcej alebo manipulovanej skupiny (s. 435). Z. Panczová konštatuje, že v prípade Róma jednoznačne prevažuje obraz komickej figúrky, no zároveň je Róm zobrazovaný ako mentálne, sociálne i morálne menejcenný (s. 436). Autorka upozorňuje, že obrazy oboch etník boli zároveň symbolmi ich spoločenskej i morálnej menejcennosti, pričom slúžili ako diskurzívne nástroje zavrhnutia. Z. Panczová si všíma aj tvorbu špecifickej kategórie „nie my“, tzv. „bieli Židia“ a „bieli Cigáni“, čo boli označenia pre morálne diskvalifikovaných príslušníkov majority. Ako upozorňuje, táto špecifická kategória bola v diskurze vlastnej skupiny hodnotená v ešte negatívnejšom svetle ako kategória „pôvodných iných“. Vychádzajúc z komparatívnej analýzy autorka konštatuje, že obrazy Rómov i Židov vo vtipoch a ich ilustráciách zodpovedali línii známej z iných dobových folklórnych i autorských prameňov. Politické karikatúry sa týkali takmer výlučne Židov, pričom otvorenejšie propagovali antisemitský diskurz, slúžiaci dobovej propagande. Rómovia sa naproti tomu ukazujú ako etnikum z hľadiska propagandy nie veľmi zaujímavé, ich obraz vôbec nereflektuje rómsky holokaust ani iné formy vojnových perzekúcií. Autorka tak vlastne upozorňuje, že Rómovia na základe tohto výskumu vystupujú ako „komunita“ na okraji záujmu majority, ich obraz nie je frekvencovaný ani sa jednoznačne neprofilujú v kategórii „spoločenského“ nepriateľa dobovej majoritnej spoločnosti.

Kapitola Arne B. Manna s názvom *Etnické stereotypy ako zdroje vtipov o Rómoch* (s. 438–479) tematicky plynulo nadväzuje na dva predchádzajúce príspevky, pričom si programovo všíma a vyhodnocuje špecifický literárny žáner – vtip. Autor konštatuje, že humorné rozprávania pred rokom 1989 aj internetové vtipy jednoznačne vyjadrujú superioritu Nerómov, pričom Rómov ponížujú a zosmiešňujú. Kým pred rokom 1989 títo vystupujú ako „komická figúrka“, „neškodní hlupáci“ a nahliada sa na nich „s láskavým humorom“ (Krekovičová, 2009: 490–491), po roku 1989 sa stretávame s oveľa ofenzívnejším typom humoru a prudko narastá ich rasistické zafarbenie, upierajúce Rómom štatút plnohodnotného „človečenstva“. Po žánrovej stránke A. B. Mann upozorňuje na objavenie nového typu, tzv. *anekdotickej hádanky* a častejšie používanie dialogickej formy. A. B. Mann konštatuje, že primárnou látkou vtipov o Rómoch po roku 1989 sú esencalizujúce kultúrne, sociálne a etnické stereotypy.

Stretávame sa tu s tematikou zneužívania systému sociálnych dávok, neriadenej sexuality (vrátane incestu), priveľkého počtu detí, figurujú tu tiež „typicky“ rómske vlastnosti ako znížený inteligenčný koeficient, lenivosť, resp. neochota hraničiaca s neschopnosťou pracovať, kriminalita, zlá hygiena a pod. A. B. Mann konštatuje dramatický kvantitatívny nárast vtipov v kategórii „rasizmus“, ktoré stavajú Rómov do pozície nepriateľov spoločnosti, pričom nezakryte hlásajú násilie a upierajú Rómom právo na život.

Na tomto mieste sa v súvislosti s predchádzajúcimi príspevkami E. Krekovičovej a Z. Panczovej žiada dodať, že tento vývoj je do veľkej miery logickým vyústením historicky podmienenej situácie. Etnicky esencalizovaná reprezentácia „Rómov“ si v podstate „vymenila“ pozíciu s dovtedajšou reprezentáciou „Židov“, resp. diskurzívne nastúpila na „uvolnenú pozíciu“. Ako nevyhnutný dôsledok holokaustu po druhej svetovej vojne sa Židia náhle ocitli na periférii slovenského verejného diskurzu. Do ich roly v konštitutívnom procese konštruovania skupiny „my“ (na spôsob vymedzovania sa voči skupine „iných“ a spôsobom získavania zásluh v boji voči skupine „cudzie“ a „nepriateľov“) tak bola diskurzívne dosadená skupina „Rómov“, resp. „Cigánov“.

Príspevok Tatiany Podolinskej s názvom „*Si Róm a môžeš byť kým chceš!*“ *Redefinícia romipen*²³ v *pentekostálnom pastoračnom diskurze* (s. 480–522) uzatvára tretí tematický okruh aj celú publikáciu. Jadrovo sa venuje konštrukcii *romipen* v pastoračnom diskurze troch letničných a charizmatických denominácií pôsobiacich medzi Rómami na Slovensku. T. Podolinská ukazuje, ako na „mezoúrovni“ (pastoračný diskurz) dochádza ku konštrukcii *romipen* postupom vyprázdnenia obsahu pôvodnej reprezentácie. Na základe princípu diskontinuity sa tak konvertovaný Róm môže „odstrihnúť“ nielen od svojho individuálneho osobného, ale aj stigmatizovaného skupinového „cigánskeho príbehu“.

²³ Koncept „rómsťva“, „rómskej identity“.

2. Koncepty

Na úrovni vedeckého diskurzu²⁴ sa v rómskych štúdiách stretávame s celým radom doposiaľ neuzavretých diskusií súvisiacich sriedavo s akceptovaním či odmietaním rôznych všeobecnejších konceptov: koncept národa, etnicity, skupiny, predstavovanej komunity, koncept *romipen*, diasporické a migračné formy identity, koncept identifikácie, koncept kultúry chudoby, koncept kultúry závislosti, koncept tradičnej kultúry a mnohé iné.²⁵ V tejto publikácii sme nechceli opakovať ani rezumovať konceptuálne ani metodologické kliše. V tomto smere bolo preto pre jednotlivých

²⁴ „Diskurz“ tu vnímame ako konzistentnú sústavu/systém reprezentácií (Bočák, 2010), jestvujúci tak v rovine komunikácie, ako aj v rovine konania.

²⁵ K tomu viac v časti 2. tejto kapitoly a texty jednotlivých autorov v tejto publikácii.

autorov výzvou pokúsiť sa hľadať vhodné teoretické koncepty a konfrontovať ich s vlastnými zisteniami.

Ako už bolo zmienené v úvode tejto kapitoly, autori pracovali s rôznymi teoretickými konceptmi a používali odlišné metódy výskumu i analýzy dát. V prvom tematickom okruhu autor Milan Hrabovský zámerne pracuje s filozoficky inšpirovaným konceptom *somatizácie*, umožňujúcim mu vyhnúť sa pojmom ako „etnicita“, „skupina“ a „rasa“, ktoré považuje za nevyjasnené, resp. ešte stále v procese diskusie (pozri poznámku 3 v jeho texte). Pri vysvetľovaní konceptu *anticiganizmu* (v historickom či súčasnom kontexte) argumentuje, že v tomto prípade nejde iba o predsudky a stereotypy, nepochopenie alebo generalizáciu negatívnej skúsenosti, ale o konanie voči Rómom, ktoré je založené na „somatizácii“ („vtelení“/„zosobnení“/„zhmotnení“) istej sociálnej a spoločenskej situovanosti (s. 43). Uvedený koncept M. Hrabovského korešponduje so všeobecnejšími konceptmi etnicity sociálnych teoretikov, ktorí tvrdia, že ľudia majú tendenciu esencalizovať, teda ontologizovať pojmy ako „rasa“, „národ“, „etnicita“ a vnímať ich v primordiálnom zmysle. Rogers Brubaker hovorí v tejto súvislosti o *skupinovitosti* („groupism“ (2002: 163 – 189), Benedict Anderson zase uvažuje o *predstavovaných komunitách* („imagined communities“, 1983). Na tieto koncepty odkazujú vo svojich štúdiách aj viaceré autorky a autori v tejto publikácii (T. Hrustič, E. Marushiakova, V. Popov, J. Grill a T. Podolinská). M. Hrabovský vo svojej kapitole upozorňuje na praktickú nebezpečnosť konceptu *anticiganizmu*, ktorý predpokladá, že príslušníci určitej sociálnej alebo etnickej skupiny/komunity sú *apriori* natoľko („biologicky“, resp. geneticky) determinovaní a zaťažení touto príslušnosťou, že akékoľvek integračné a emancipačné opatrenia sa vopred musia nevyhnutne minúť účinku (domnelo vrozené sklony k asociálnosti, kriminalite, amorálnosti, nehygienickosti a pod.).

Elena Marushiakova a Vesselin Popov približujú, ako sa v rómskych štúdiách ešte stále implicitne pracuje s konceptom *orientalizmu* (pozri Said, 1978). Sebareflexia antropologického i etnografického výskumu v posledných rokoch kriticky identifikovala tendenciu vedcov vnášať do skúmania iných kultúr vzorce, koncepty a optiku ich vlastnej kultúry. Tento koncept navyše do veľkej miery stojí na odlišných tradíciách etnografického, resp. antropologického výskumu v jednotlivých krajinách. Kým v bývalých socialistických krajinách (krajiný súčasnej strednej a juhovýchodnej Európy) sa pestoval koncept „národnej etnografie“, úzko spojenej so skúmaním lokálnej tradičnej, prevažne vidieckej kultúry (tzv. ľudová kultúra), v krajinách západnej Európy sa vychádzalo skôr z „koloniálnej/post-koloniálnej“ tradície skúmania iných, cudzích, exotických (a v podtexte primitívnych) kultúr. Tieto odlišné tradície sa potom implicitne premietli aj do rómskych štúdií. V prípade krajín bývalého socialistického bloku sa na úrovni štátnej ideológie presadzovala až toporná

snaha „aproximovať“ Rómov k obrazu dobrého „socialistického“ občana a radšej netematizovať, nepriznať a potichu vygumovať etnickú inakosť v etnicky a ideologicky monolitnom národnom štáte (k tomu tiež pozri kapitolu J. Grilla v tejto publikácii). Vo vedeckom diskurze (ale i v spoločenskom diskurze) sa to podľa autorov predkladanej kapitoly prejavuje v podobe paradigmy *marginalizácie*, v ktorej sa Rómovia vnímajú iba ako špecifická vrstva spoločnosti (s. 68). Stretávame sa tak s vnímaním Rómov ako „našich spoluobčanov“, definovaných sociálno-ekonomickými termínmi ako „marginalizované komunity (občania)“, „sociálne vylúčení jedinci“, „segregované komunity“ a pod. Na druhej strane železnej opony to zase bola snaha Rómov vnímať najmä ako osobitnú a špecifickú komunitu/kultúru, čo autori kapitoly interpretujú ako paradigmu *exotizácie* (op. cit.). Obe tieto paradigmy E. Marushiakova a V. Popov vnímajú ako prejavy orientalizujúceho prístupu, ktorý považujú za hlavnú prekážku bezproblémového spolužitia Rómov a majority v Európe.

Andrej Findor, Zuzana Maďarová a Alexandra Ostertágová pracovali vo svojej štúdii s teóriou morálnych základov Jonathana Haidta a Craiga Josepha (2004), založenej na piatich morálnych základoch – starostlivosť, férovosť, lojálnosť, autorita a posvätnosť. J. Haidt uvádza, že morálne usudzovanie je kombináciou vrozenosti a sociálneho učenia, cieľom ktorého nie je hľadanie pravdy, ale vytváranie funkčných sociálnych vzťahov (2013a: 294). Teória morálnych základov predpokladá intuitívny charakter morálnych úsudkov, ktorý spočíva v presvedčení, že človek *najskôr* morálne posudzuje, a až *potom* hľadá strategické, racionálne zdôvodnenie svojich súdov. Intuícia (vrátane emócií) tak predchádza motivovanému uvažovaniu. Podľa tejto teórie je takmer nemožné ovplyvniť (výlučne) pomocou racionálnych a vecných argumentov také postoje ľudí, ktoré sú založené na ich intuitívnych úsudkoch. Ďalším dôležitým východiskom teórie morálnych základov je tvrdenie, že vzhľadom na vysokú variabilitu sociálnych skúseností a výziev musíme v praxi počítať s *pluralitou morálnych matíc*. Autori štúdie tvrdia, že uznanie rôznorodosti morálnych úsudkov ako empirického faktu, môže prispievať k prekonávaniu konfliktov. Kombináciu testovania morálnych základov s testovaním rôznych typov postojov (politické, ideologické a iné) považujú za heuristicky prínosnú, s vysokým aplikačným potenciálom pri zefektívňovaní medziskupinovej komunikácie.

Tomáš Hrustič vo svojom príspevku o politickej participácii Rómov hľadá teoretické koncepty, ktoré by mu pomohli zdôvodniť nedostatočne silnú schopnosť rómskych elít na Slovensku konceptualizovať rómsku identitu na globálnejšej – národnej úrovni. Využíva koncepty P. Vermeerscha (2003: 881) a Z. Baranyho (1998: 309) argumentuje na jednej strane nedostatkom skúseností politických reprezentácií, ako aj politických kompetencií rómskych voličov a na druhej strane etnickou rôznorodosťou a veľkou heterogenitou rómskej populácie na Slovensku. Spolu

s autormi konceptov konštruovania etnicity (identity) T. Hrustič konštatuje, že etnické skupiny musíme prestať vnímať ako „reálne entity, ktorým môžu byť pripísané záujmy a agendy“ (Brubaker, 2002: 164), ale skôr sa zamerať na „úlohu aktivistov, organizácií, politických inštitúcií a politických diskurzov pri vytváraní etnických skupín“ (Vermeersch, 2003: 880).

Jan Grill približuje koncepty podmiennej akceptácie „človečenstva“ Rómov v období socializmu: a) koncept *asimilácie*, implicitne predpokladajúci kultúrnu superioritu slovenského národa („biely svet“), podľa ktorého bolo potrebné čo najrýchlejšie vstrebať odlišné prvky („čierny svet“) akýmkoľvek prostriedkami (prevýchovou, presídlením, sterilizáciou...) a b) *multikultúrnejší prístup*, ktorý akceptoval iba vybrané prvky rómskej odlišnosti, aj to len do tej miery, ak neboli v rozpore s dominantnými hodnotami a etikou majoritnej spoločnosti (s. 153). Túto podmiennečnú spoločenskú akceptáciu, posilňujúcu asymetrické postavenie Rómov voči zvyšku spoločnosti, autor glosuje slovami: „Staň sa *skroteným*, teda užitočným, štátu prospešným občanom a my ťa akceptujeme ako človeka“ (op. cit.). Túto homogenizujúcu logiku vysvetľuje aj v súvislosti s nacionalizáciou verejného priestoru v rámci konceptu tzv. *národného poriadku vecí*. Táto logika *apriori* predpokladá naturalizovanú jednotu jedného národa, jednej kultúry a jedného územia (Malkki, 1995, 1997; Gupta, Ferguson eds., 1997; Brubaker, 2002) (s. 150). Pri konceptualizácii súčasného vývoja medziskupinových vzťahov v ním skúmanej lokalite sa autor vo pred dištancuje od zjednodušujúcich modelov konštruovaných výhradne pozdĺž etnických hraníc Rómovia verus Nerómovia. J. Grill používa relačný analytický aparát inšpirovaný dielom Pierra Bourdieho (Bourdieu, Wacquant, 1992; Bourdieu, 1986, 2000) a bádateľov inšpirovaných jeho praxeologickým prístupom (Hage, 2000, 2003) (s. 149). Vo svojej štúdii tak pracuje s Bourdieho konceptom *polja*, ktoré vníma ako priestor mocenských asymetrií s odlišnými „hracími“ pozíciami, v závislosti od množstva a kvality zdedeného, nahromadeného a investovaného kapitálu.

Kapitola Andreja Beláka bližšie predstavuje emický koncept „dobrého života“, pričom autor ozrejmuje aj zložité procesy konštrukcie a (ne)stability tohto konceptu. Približuje tiež zvnútra emickú hierarchiu skupiny na princípe *gizdy/gizdavosti* (róm-sky termín *gizda* autor voľne prekladá ako „hrdosť“), ktorá predstavuje výšku „zdedeného“ postavenia (s. 187). Autor na základe množstva svojich pozorovaní počas dlhodobého a opakovaného pobytu vo viacerých rómskych lokalitách konštatuje, že Rómovia pri opise svojho „rómstva“ či „dobrého rómskeho života“ postupovali spôsobom vymenovávania činností, ktoré robili najradšej, paralelne so spontánnym zdôrazňovaním ich „rómskosti“, resp. „negadžovskosti“. V prípade prieniku činností zdôrazňovali odlišnosť ich realizácie Rómami a Nerómami. Autor sa však jasne vymedzuje voči konštrukcii „rómskeho“ iba na spôsob jednoduchého odmie-

tania „gadžovského“, na spôsob antisveta či kontrakultúry, alebo interpretovanie tejto čiastočne konštitutívnej opozitnosti ako „antigadžizmu“.

Príspevok Tomáša Hrustiča s názvom *Emické vnímanie úžery v segregovaných rómskych osadách na východnom Slovensku* (s. 208 – 223) jednoznačne upozorňuje na sklony majority definovať „racionalitu“ a „normalitu“ bielou optikou. Autor aplikuje koncept internej logiky *nepísaných pravidiel* správania v závislosti od sociálneho statusu, resp. ekonomickej triedy (Payne et al., 2010; Collins et al., 2009; Banerjee, Dufflo, 2007) na život v segregovaných a sociálne vylúčených rómskych komunitách na Slovensku. Približuje tak miestne nepísané ekonomické pravidlá, pričom upozorňuje, že sa neriadia morálnymi súdmi strednej triedy majoritnej spoločnosti. Viacerí autori úspešne poukázali, že hodnoty, pravidlá správania, ekonomické stratégie, praktické zručnosti a tiež morálne súdy sa priamo viažu na sociálny status jednotlivca a jeho členstvo v určitej triede/skupine. Tak by člen „vyššej triedy“, nezorientovaný v nepísaných pravidlách „strednej“ a „nižšej triedy“, mal veľké problémy so začlenením sa do týchto tried/skupín; podobne to, prirodzene, platí aj naopak (Payne et al., 2010). Okrem aplikácie konceptu nepísaných pravidiel na prostredie rómskych komunit T. Hrustič ponúka doplnenie/spresnenie starších definícií konceptu *romipen*, stojacich primárne na rodinnej báze a pokrvných väzbách. Na základe trvalo zhoršenej socioekonomickej situácie v segregovaných rómskych osadách v období post-socializmu autor tvrdí, že táto situácia sa odrazila aj na prehodnotení konceptu *romipen*: „Chudoba, hospodárenie s peniazmi a ochota požičať si na vysoký úrok sa zdá ako kľúčový faktor pri vytváraní identity, ktorý smeruje k emickej redefinícii etnicity (konceptu *romipen*) na ekonomickom princípe“ (s. 223).

V úvode svojho príspevku Alexander Mušinka a Kvetoslava Matlovičová zdôvodňujú validitu oboch dnes uplatňovaných prístupov pri zbere tzv. etnických dát. Prvým je princíp *etnickej seba-deklarácie*, t. j. etnicita, s ktorou sa niekto identifikuje a ku ktorej sa hlási. Autori počet Rómov uvádzaný Štatistickým úradom SR v rámci pravidelných sčítaní ľudu nepovažujú za podhodnotený, naopak, upozorňujú, že je korektný, pretože prináša aktuálne zistenia o počte Rómov, ktorí sa považujú za Rómov, a aj sa tak verejne deklarujú.²⁶ Druhá spomínaná perspektíva pracuje s *kvalifikovanými odhadmi* o počtoch ľudí, ktorí sú na Slovensku *vnímaní* ako Rómovia. Tento prístup sa zvyčajne označuje termínom *pripísaná etnicita*.

Otázku, ktorá z uvedených perspektív je lepšia a ktorá horšia, nepovažujú autori za relevantnú. Obe perspektívy podľa nich prinášajú rovnako kvalitné a závažné dáta, pričom však obe odpovedajú na iné výskumné otázky a reprezentujú realitu etnickej skupiny z iných perspektív. Oba prístupy odlišuje nielen použitá metodika, ale

²⁶ V tomto zmysle však upozorňujú, že by bolo vhodnejšie umožniť respondentom, aby deklarovali aj viac ako etnicitu, resp. aby mohli deklarovať preferovanú etnicitu či explicitne nevymenovávať národnosti, ale nechať priestor na vyjadrenie aj respondentovi a pod. (s. 228).

aj možný spôsob použitia (či používania) výsledných štatistických dát a odhadov.²⁷

Daniel Škobla a Richard Filčák podnikli vo svojej štúdii odvážny krok, ako sklbiť zistenia viacerých plošných výskumov v rómskych komunitách na Slovensku o ich prístupe k pitnej vode s vhodným teoretickým konceptom a praktickými odporúčaniami. Vo svojej štúdii kriticky reflektujú tú časť sociologickej a etnografickej tradície, v rámci ktorej sa chudoba a zlé životné podmienky Rómov vysvetľujú kultúrnymi faktormi.²⁸ Tak kritizujú koncept *tradičnej kultúry* Rómov (napr. Jakoubek, Hirt eds., 2008), ktorý predpokladá, že Rómovia ako etnická skupina majú predmoderný systém hodnôt, stojaci predovšetkým na skupinovej solidarite a na organizačnom princípe príbuzenstva (s. 252). Podobne polemizujú s genericky príbuzným konceptom *kultúry chudoby* (Lewis, 1996), adaptovaným na rómske komunity (Jakoubek, Hirt eds., 2008), ktorý rómsku kultúru redukuje na súbor skupinových adaptačných stratégií a praktík prežitia v generačnej chudobe v pozícii trvalého sociálneho vylúčenia (op. cit.). D. Škobla a R. Filčák tieto koncepty odmietajú ako konfúzne a nedostatočne explikačné. Namiesto nich navrhujú ako vhodný analytický nástroj použiť koncept *poľa*, resp. *lokálneho mocenského poľa* (Bourdieu, 1998, 2005). Toto pole je priestor plný protikladov a vzájomných antagonizmov, kde jednotliví hráči disponujú jednak odlišnými sociálnymi a symbolickými kapitálmi a jednak sa ocitajú v odlišných pozíciách tak z hľadiska moci, ako aj z hľadiska príležitostí. Podľa autorov tento koncept umožňuje pochopiť prevažujúce sociálne praktiky na lokálnej úrovni a fakt, že produkujú a reprodukovujú marginalizované postavenie Rómov. Najsilnejší „hráči“ lokálneho poľa sa úplne prirodzene snažia fixovať ostatných „hráčov“ v nevýhodnejších pozíciách. Centrálnie dizajnované opatrenia s cieľom zlepšenia prístupu obyvateľov k pitnej vode by preto mali pri implementácii zohľadňovať, že ich úspech či neúspech bytostne závisí od konkrétnych konštelácií asymetrií v rámci lokálneho mocenského poľa.

Eva Mazárová vo svojej štúdii efektívne využíva metódu skúmania emických reprezentácií priestoru pomocou tzv. *mentálnych máp*.²⁹ Ide vlastne o individuálne mentálne reprezentácie, ktoré nie sú vo vzťahu *homomorfie* ani *izomorfie* so zobrazovanou

²⁷ Otázka validity dát získaných dvoma odlišnými spôsobmi je však len jednou stranou širšej a dlhšej diskusie o *etike zberu etnických dát*. Autori sa k tejto téme na inom mieste vyjadrili takto: „V otázke vnímania Rómov možno za kľúčovú považovať istú terminologickú nevyjasnenosť. (...) Spočíva v presvedčení (na odbornej úrovni dnes už prekonanom), že akékoľvek zisťovanie rasy, jazyka, sociálneho pôvodu atď. vedie k diskriminácii“ (Matlovičová, Matlovič, Mušínska, Židová, 2012: 1). „Doteraz nie je celkom presne vyjasnený prístup k štatistickému zberu etnických údajov“ (Marcinčin, Marcinčinová, 2009: 7).

²⁸ K tomu pozri napríklad aj štúdiu P. Dráľa (2009: 190 – 224). P. Dráľ okrem konceptu *kultúry chudoby* približuje aj úskalia *konceptu odkázanosti* (Murray, 1984; Mead, 1986).

²⁹ K definícii pozri viac Čermáková, Pasternák, 2012: 56 – 57.

³⁰ K pozíciám konštruktivismu a esencionalizmu pozri viac kapitolu T. Podolinskej v III. okruhu tejto publikácie.

realitou (rôzne stupne korešpondencie reality a kartografických máp/modelov). Analýza preferovaných (aj vynechaných prvkov) umožňuje čitateľovi nazrieť do intímneho vnímania priestoru „domova“ očami ich obyvateľov. E. Mazárová sa vo svojej štúdii inšpiruje konceptom konštrukcie *sociálneho Ja* jedinca, ktorý na svoju plnohodnotnú existenciu potrebuje zažívať pozornosť a uznanie okolia (Todorov, 1998: 102; Berger, 1991). Podobne ako J. Skupnik vo svojej eseji o socio-psychologickej dynamike marginalizácie hovorí o rómskej osade (gete) ako o „protisvetoch“, „protispoločnostiach“, resp. „ostrovoch alternatívnych významov“ (2004: 116 – 117), E. Mazárová si všíma „svet“ na jednej a „svet“ na druhej strane plotu, pričom plot samotný vníma ako zhmotnenú hranicu dvoch mentálne odlišných svetov.

Príspevky v treťom okruhu tém prispievajú na jednej strane do všeobecnej diskusie o konštruovaní konceptov etnicity (a národa), na druhej strane posúvajú ďalej internú diskusiu v sociolingvistiky a v neposlednom rade si všímajú procesy skupinovej identifikácie a kontextuality charakteru sociálnych reprezentácií v závislosti od literárneho žánru. Jan Červenka vo svojom konceptuálne viacvrstvovom príspevku napríklad jednoznačne polemizuje so zjednodušeným pohľadom vychádzajúcim z konštruktivistických premís,³⁰ ktorý na základe nejestvovania spoločného autoetnonyma zdôvodňuje aj nejestvovanie rómskeho národa. V tomto zmysle úplne korešponduje s názorom R. Brubakera, ktorý tvrdí, že napriek tomu, že k etnickým skupinám musíme pristupovať v deesencializujúcej perspektíve, neznamená to, že si môžeme dovoliť vyhlasovať, že nejestvujú. R. Brubaker o nich hovorí ako o *kategóriách praxe* (2003: 375 – 385).

Markéta Hajska vo svojej štúdii prichádza k záveru o efektívnosti používania emických perspektív. Z tohto uhla polemizuje so zavedeným „etickým“ delením jazykov na funkčne vysoké a nízke kódy. Jej výskum ukazuje, že nie je možné vytýčiť jednoznačnú škálu jazykových postojov podľa prestíže od najvyšších k najnižším, podobne ako nejde jednoznačne niektorému jazyku priradiť vysoký a nízky kód. Doterajší „etický“ prístup k *diglosii* (dvojazyčnosti) tak považuje za problematický a kultúrne zaťažný, keďže „neakcentuje odlišný hodnotový systém spoločnosti, ktorá nie je založená na tradícii úcty k scholarizácii a vzdelanostnej tradícii“ (s. 373).

Na predchádzajúce dva príspevky konceptuálne nadväzuje aj text Pavla Kubaníka. Poukazuje na odlišný spôsob *akvizície* (osvojovania) rómskeho a cudzieho jazyka medzi rómskymi deťmi a dôležitosť prirodzeného osvojovania slovenčiny formou vrstovnickej socializácie v prirodzenom prostredí metódou hry. Konceptuálne nadväzuje na tzv. *sociológiu detstva* (Montgomery, 2009; Corsaro, 2005), ktorá dieťa vníma ako aktívneho účastníka.

Trojlistok autoriek a autora – Eva Krekovičová, Zuzana Panczová a Arne B. Mann – si všíma jednak vplyv žánru (vtip, anekdota, karikatúra) na výslednú formu

reprezentácie a na druhej strane upozorňuje na špecifický charakter internetového diskurzu, ktorý nemožno ani plošne stotožniť s celkovým verejným diskurzom, ani mu priradiť jednoznačné aplikácie v rovine konania. Všetci traja autori tiež efektívne pracujú s teóriou *skupinovej identifikácie*. Tá sa etablovala na prelome 70. a 80. rokov ako súčasť sociálnej psychológie a antropológie (Tajfel, 1978; Tajfel, Turner, 1986). Myslenie v stereotypoch je podľa tejto teórie úplne prirodzenou formou percepcie sveta. Obraz „iného“ plní zásadnú konštitutívnu funkciu pri vytváraní obrazu o vlastnej skupine. Veľmi často sa do neho premietajú negatívne alebo aspoň negatívnejšie atribúty. Metóda „znižovania“ a „znegatívňovania“ statusu skupiny „iných“ sa často používa na „vyzdvihovanie“ a „spozitívňovanie“ skupiny „svojich“. Autori pracujú aj s konceptom skupiny „nepriateľa“. Kým obraz „iného“ a „cudzieho“ môže slúžiť ako konštitutívny prvok skupiny „našich“ na opozitnom princípe, obraz „nepriateľa“ sa tvorí s cieľom upevňovania a osvedčovania sa skupiny; nepriateľ sa pritom často stáva terčom agresie, ktorá je vopred ospravedlnená (Košťálová, 2012: 72; Panczová, s. 418).

Príspevok Tatiany Podolinskej uzatvára tretí tematický okruh aj celú publikáciu. Predstavuje jednak teoretický príspevok na margo prebiehajúcej odbornej diskusie o konštrukciách rómskej identity. Autorka si všíma, ako sa na „etickej“ úrovni pracuje s faktormi etnicity a kultúry a ako plnia funkciu konštitutívnych markerov. Z úrovne vlastného výskumu následne analyticky opisuje emický proces konštrukcie rómstva na spôsob neesencializovanej kategórie „človečenstva“. Tá má množstvo dobrovoľných/nepovinných rómskych prvkov, nie je však nimi bezvýhradne definovaná. Pentekostálni pastori sa mimoriadne ostro konfrontujú s argumentmi o „vrodených“ črtách chudoby, asociálnosti, zaostalosti, neschopnosti integrácie, lenivosti a neschopnosti pracovať. Rómovia sú podľa nich schopní úspešne podnikáť, motivovať svoje deti k dosahovaniu životných výsledkov, sú schopní projektovať svoju budúcnosť a ekonomické trajektórie mimo dlžníckeho kruhu úžery. T. Podolinská si všíma, že skupina, ktorú pastori konštruujú a svojou charizmou aj udržujú, nie je elitným uzavretým klubom uväzneným v rasovej alebo etnickej ideológii. Konštitutívny prvok skupinovej identity „Božieho ľudu“ nie je definovaný na pokrvnej, statusovej, etnickej ani rasovej úrovni. Základom členstva je žitie v súlade s učením Biblie a podieľanie sa na živote novej skupiny, novej rodiny (teda zboru).

3. Metódy

Autori publikácie používali pestrý register kvantitatívnych i kvalitatívnych metód v kombinácii s archívnym výskumom či diskurzívnou analýzou historických i súčasných prameňov. Stretávame sa tak so sociografickým mapovaním metódou kvalifikovaných odhadov na základe *pripísanej etnicity* (A. Mušinka, K. Matlovičová),

s dotazníkovou metódou (A. Belák, A. Findor, Z. Maďarová, A. Ostertágová, D. Škobla, R. Filčák), metódou rekurzívnej abstrakcie (A. Belák), archívnym výskumom historických materiálov (M. Hrabovský, J. Grill, E. Krekovičová, Z. Panczová), diskurzívnou analýzou internetových dokumentov (A. B. Mann, E. Marushiakova, V. Popov), metódou pološtruktúrovaných interview a zúčastneného pozorovania (J. Grill, A. Belák, T. Hrustič, M. Hajska, P. Kubaník, T. Podolinská), metódou orálnej histórie (J. Grill), diskurzívnou analýzou etnonymov (J. Červenka), stacionárnym kvalitatívnym výskumom (J. Grill, A. Belák, T. Hrustič) a viaclokalitnou etnografiou (A. Belák, T. Hrustič, E. Mazárová, T. Podolinská; čo sa týka definície, pozri nižšie v texte).

Príspevok Eleny Marushiakovej a Vesselina Popova zámerne provokatívnym spôsobom otvára dve „horúce“ témy metodológie výskumu v rómskych štúdiách: a) tendenciu niektorých výskumníkov (neprimerane) preferovať/vyzdvihovať stacionárne kvalitatívne výskumy v jednej lokalite (rodine) a b) anonymizáciu lokality výskumu.

Podľa spomínaných autorov je v podstate nemožné generalizovať takto získané dáta, pričom ide o mechanické uplatňovanie metodologickej paradigmy západnej antropológie začiatku 20. storočia, ktorá diktovala „povinný“ dlhodobý výskum v exoticknej lokalite. Argumentujú jednak kontextuálnou znalosťou výskumníka (je to typ „antropológie doma“), jednak potrebou plošnejšie získaných dát (nielen jedna lokalita). V tomto duchu môžeme konštatovať, že ich postrehy korešpondujú s u nás ešte menej známymi metodologickými konceptmi tzv. *viaclokalitnej etnografie* („multisited ethnography“; Falzon, 2009) a *viacvrstvovej etnografie* („multilayered ethnography“; Merchant, Willis, 2012), ktorá sa zaciela na zachytenie výpovedí zo všetkých societálnych vrstiev skúmanej komunity. Najnovšie etnografické trendy uprednostňujú sebareflexívny prístup a používajú viacnásobné a prelínajúce sa výskumnícke optiky („multiple and intersecting identity“, op. cit.); čo dosahujú zaradovaním/prizývaním „insiderov“ do výskumníckych rolí. Ak by sme sa mali vrátiť k meritu tohto paragrafu, dlhodobé, podobne ako krátkodobé (viaclokalitné či viacvrstvé a pod.) výskumy majú svoje opodstatnenie, a to v závislosti od témy a dizajnu výskumu.

E. Marushiakova a V. Popov podobne v záujme etiky výskumu kriticky reflektujú tendenciu anonymizovať skúmané lokality či používať vymyslené kryptogramy. Podľa autorov takto získané tvrdenia jednak strácajú vedeckú validitu (argument neoveriteľnosti) a jednak ich výpovedná hodnota je obmedzená iba na predmetnú lokalitu. V tomto kontexte možno konštatovať, že v zásade možno voľiť „americký prístup“, t. j. v písomnom informovanom súhlase si vypýtať súhlas informátora, akým spôsobom možno v budúcnosti získané dáta použiť.³¹ V takom prí-

³¹ Pozri posledný schválený etický kódex Americkej antropolologickej asociácie (AAA), dostupný na internete <http://www.aaanet.org/profdev/ethics/upload/Statement-on-Ethics-Principles-of-Professional-Responsibility.pdf> (navštívené 10. 8. 2015).

pade je použitie mien lokality i informátorov právne ošetrené a vopred dohodnuté. Na Slovensku i v Čechách momentálne bežne používaný postup anonymizácie bude musieť v budúcnosti zrejme podstúpiť sebareflexiu v zmysle rešpektovania požiadavky validity a komparovateľnosti získaných dát i v zmysle zabezpečenia skutočnej ochrany kódovaných dát a lokalít pred ich dekodovaním.³²

³² Otázka etiky výskumu a anonymizácia dát i lokalít je nepochybne predmetom dlhšej diskusie na inom a tejto téme samostatne venovanom fóre.

Dva svety?

Názov *Čierno-biele svety* sme pre túto publikáciu volili zámerne provokatívne. Po určitom zvažovaní sme sa rozhodli použiť slovo „čierno-biele“ s rozdeľovníkom (či spojovníkom, opäť v závislosti od uhla pohľadu).

Domnievame sa, že tu publikované texty podnietia ďalšiu diskusiu, pretože našim cieľom nebolo zodpovedať všetky otázky ani reagovať na všetky aktuálne témy. Jedným z posolstiev tejto knižky môže byť azda to, že potrebujeme detailne skúmať *emické*, vnútorné pohľady *všetkých* zúčastnených strán pomysleného dialógu v ich konkrétnych podobách a v lokálnych podmienkach. Je potrebné zdôrazňovať, že v žiadnom prípade nejde o „dva“ monolitné a „protistojné“, v kontrapozícii konštituované svety. Zjednodušene povedané, čierny svet sa nachádza „vo vnútri“ bieleho sveta. V skutočnosti ide o množstvo lokálnych, zložito štruktúrovaných mikrosvetov „vo“ vnútri verejného priestoru (pozri mikrosundu „Cigánsky dvor“), symbolicky ohraničeného hranicami Slovenskej republiky. V tomto smere sa viacerým autorom osvedčila práca s konceptom *poľa* a *symbolického kapitálu* od Pierra Bourdieho. Podobne pomerne často rezonoval *deesencializovaný koncept etnicity* od Rogersa Brubakera. Autorky a autori tiež efektívne pracovali so skúmaním *diskurzu* formou *sociálnych reprezentácií*, pričom ich tvorbu uchopovali prostredníctvom teórie *skupinovej identifikácie*.

Tak ako nie sú monolitné hlasy vo vnútri „majoritnej spoločnosti“ (pozri kauza MVO verzus široká verejnosť, ktorá ukázala pluralitnosť morálnych matíc vo vnútri väčšinovej spoločnosti), nie sú monolitné ani vo vnútri rómskych skupín (pozri prípad „Tarkovce“, „Borovany“, „Dolinka“). Len nepredpojatým skúmaním viacerých vrstiev majoritného diskurzu a jeho konštitutívnych sociálnych reprezentácií sa môžeme dopracovať napríklad k porozumeniu (a predchádzaniu) nárastu antiganizmu v krajinách strednej a východnej Európy. Moralizujúce a plošné diskusie väčšinou produkujú len staré známe (čiernobiele) kliše.

Publikácia nabáda k vhodným kombináciám kvantitatívnych, kvalitatívnych a historických metód. Výzvou pre rómske štúdiá na Slovensku ostáva napríklad výs-

kum podľa sociálnych úrovní (makro-, mezo-, mikroúrovní)³³ alebo výskum agend (tzv. „agenda setting“ a „agenda melding“),³⁴ alebo „inkluzívny výskum“, začleňujúci „insiderov“ do polohy výskumníkov, a, prirodzene, mnohé ďalšie.

Publikácia ukazuje, že aj tie najlepšie myslené centrálné politiky (prístup k pitnej vode, vyrovňovanie zdravia, aktivistické mediálne diskusie o sociálnej spravodlivosti), ak nerešpektujú napr. empirickú heterogénnosť morálnych súdov, konceptov zdravia a dobrého života, vnútornú logiku požičiavania na vysoký úrok, odlišné spôsoby osvojovania slovenčiny a rómčiny, sociálnu a kultúrnu determinovanosť a rôznu mieru ochoty „objektov“ týchto opatrení na nich participovať, sa dostávajú do slepej uličky.

Ako zdôrazňujú viaceré autorky a autori tejto publikácie, podobne sa do slepej uličky dostáva samotný akademický výskum, ak kriticky nereflektuje definíčné preberanie obsahov reprezentácií z bežného jazyka/diskurzu. Viaceré štúdie v publikácii explicitne preukazujú, že rozlišovanie *etickej* a *emickej* perspektívy je dôležité nielen pri nastavovaní vládnych politík a pri ich lokálnej implementácii, ale je tiež mimoriadne dôležité a užitočné pre napredovanie samotného vedeckého diskurzu.

„Etická“ analytická rovina výskumu je často „kontaminovaná“ len domnelo neutrálnymi obsahmi z emickej roviny majoritnej skupiny (pozri napr. sociolingvistický výskum jazykových kódov a prestíže jazykov alebo aplikovanie konceptu orientalizmu v rómskych štúdiách). „Normalita“ sa vo vedeckom i bežnom diskurze väčšinou zakotvuje do sveta európskej bielej strednej triedy a tento referenčný rámec sa nie vždy explicitne a kriticky reflektuje. Podobne sa nezohľadňuje vôľa či nevôľa konkrétnej menšiny (rómskych skupín) byť integrovaná, a ani jej vlastná predstava o podobe tejto integrácie. V tomto smere sa vie málo alebo takmer nič o vnútroskupinových *emických hierarchiách*, resp. *konštruovaní emických autoreprezentácií*. Ako ukazujú niektorí autori v tejto publikácii, *konštruujú sa skôr na spôsob gravitácie okolo skupinového vkusu a preferencií každodenného života na pozitívnom princípe špecifickosti (toto robia iba/najmä Rómovia) a negatívnom princípe opaku (toto Rómovia nerobia alebo robia inak). Emicky konštruovaná rómska identita však môže nadobúdať aj etnicky nespútané formy a mať voľnodefiničný charakter neesencializovanej kategórie „ľudskosti“*.

Predkladaná publikácia aktívne nabáda odborníkov v rómskych štúdiách, aby sebareflexívne uvažovali o predsudkoch, resp. kultúrne zaťažených konceptoch a spôsoboch uvažovania, ktoré vnášajú do poľa svojho výskumu. Podobne aktívne a sebavedomo by mali ponúkať kvantitatívne a detailné kvalitatívne zistenia svojich výskumov pre spoločnosť. Jednou z významných výziev je tiež prevzatie zodpoved-

³³ Teóriu odlišných sociálnych rovín ako úspešného nástroja skúmania dynamiky spoločenských javov do spoločenských vied zaviedol teoretik výskumu sekularizácie Karel Dobbe-laere (2002).

³⁴ Pozri napr. štúdiu M. Ragasa a M. Robertsovej (Ragas, Roberts, 2009).

nosti za kreovanie verejného a politického diskurzu (pozri napr. nesamozrejmosť používania etnonymov a ich prekladov do národných jazykov). Pôvodne čisto vedecké konštruktivistické a esencialistické prístupy môžu v zjednodušujúcej podobe vo verejnom diskurze produkovať celkom čiernobiele obrazy a prispievať k zhoršovaniu medziskupinových interakcií a nárastu extrémizmu s rasistickým (pod)tónom. Etické a politické konzekvencie akademického diskurzu (pozri stať o anticiganizme) môžu byť výzvou na ďalšie bádanie na tomto poli. Vedecké kategórie sa stávajú kategóriami praxe (a, pochopiteľne, naopak). Tieto obojsmerné prúdenia sa nedajú zastaviť, je potrebné ich však neustále kriticky reflektovať a citlivo zvažovať možné etické dopady.

1. Anticiganizmus ako bariéra k inklúzii Rómov

Milan Hrabovský

„... ale pretože tá vec až sem dospela...“
(Aischylos, Eumenidy, 480b)

Ústav európskych štúdií a medzinárodných vzťahov,
Fakulta sociálnych a ekonomických vied,
UK Bratislava
milan.t.hrabovsky@gmail.com

Problematika *anticiganizmu* rastie na význame. Aj povrchnejší pohľad na rôzne štúdie a materiály vytvárané na pôde Európskej únie poukazuje na – nazvime to isté zdesenie, že v európskych spoločnostiach existuje skupina ľudí, ktorých životné podmienky vykazujú vysokú mieru chudoby, nedostatku a núdze. Život v tzv. „osadách“, v situácii biedy, chudoby, negramotnosti, nedostatku hygieny a katastrofálnych podmienok bývania, znamená, že už nečelíme iba problému na úrovni osobnej skúsenosti, ale na úrovni celej spoločnosti. Snahy o ucelené riešenie tejto situácie však opakovane zlyhávajú.

Zároveň sme svedkami toho, že či už tzv. „aktivisti“,¹ ale aj výskumníci bývajú obviňovaní z istého „salónneho intelektualizmu“, čím sa myslí, že nechápu zložitost' problému, že nemajú reálne skúsenosti (napríklad z tzv. „osád“) alebo dokonca že téme vôbec nerozumejú, lebo nežijú v susedskom vzťahu s Rómami. Najväčší problém sa ukazuje v tom, že aktivisti a výskumníci bývajú označovaní za akúsi „druhú stranu“; za tých, ktorí údajne nevidia (alebo nechcú vidieť) problematiku prejavu a konanie vychádzajúce z prostredia Rómov. Sú považovaní za – údajne – bezvýhradných obhajcov Rómov až do tej miery, že sa im vyčíta akási „sleposť“ voči konaniu Rómov. V extrémnom prípade sú dokonca označovaní za „rasistov“. Čelíme preto situácii, že (niekedy) samotní výskumníci alebo aktivisti zlyhávajú v ozrejmovaní svojich cieľov.

Takisto sa začínajú objavovať príspevky vyzývajúce na reflexiu rasizmu u Rómov. Článok Lukáša Krivošíka v časopise *.týždeň* (2014) vychádza z téz černošských intelektuálov, ako sú Shelby Steele (*A Dream Deferred*, 1998), John McWhorter (*Losing the Race*, 2001; *Authentically Black*, 2003) alebo Jason L. Riley (*Please Stop Helping Us: How Liberals Make It Harder for Blacks to Succeed*, 2014). Uvedení autori upozorňujú na fakt, že napriek masívnym programom zameraným na pomoc „čiernym“ a prekonanie najhorších foriem rasizmu stále nedochádza k pozdvihnutiu „čiernych komunít“ v USA (v porovnaní s vynaloženou snahou). Podľa týchto autorov prijali „čierne komunity“ maladaptívne stratégie, vychádzajúce z pozície obetí vonkajších podmienok (*identita obetí*), vzdelanie začali považovať za „bielu vec“ (*identita anti-intelektualizmu*), a tým odmietli prijať zodpovednosť za svoj život (*identita pasivity*). Jediným riešením, ako uvádza napríklad Shelby Steele, je, že „... bieli sami nemôžu byť

¹ Pojem „výskumník“, („odborník“, „expert“) „aktivista“ používam v celej štúdii ako zástupné označenie aj pre výskumníčky, odborníčky, expertky a aktivistky, či už ide o oblasť akademickej obce, MVO alebo verejnej správy.

² V záujme plynulejšieho čítania textu neuvádzam pojem „rasa“ v úvodzovkách, i keď tento pojem je na základe mnohých štúdií vyhlásený za neobjektívny a nevedecký. Úvodzovky ponechávam iba v prípadoch, kde by mohlo dôjsť k nepochopeniu toho, že „rasa“ je zavádzajúci a nevedecký pojem. Viac o tomto probléme v monografii *Rasová mytológia* (Hrabovský, 2011).

zainteresovaní do riešenia tých problémov. To môžu urobiť iba čierni“ (Steele, 1998: 52).

Kritika týchto názorov smerovala k tomu, akoby si sami „čierni“ „dopredu“ a dobrovoľne vybrali uvedené identity, ktoré sú príčinou maladaptívnych stratégií. Autori prehliadli dlhé historické dianie a existenciu ideológií, ktoré „čiernych“ do týchto rolí vohnali. Odmietnutie maladaptívnych foriem identity je určite dôležitým faktorom v inklúzii, no nemôžeme podceňovať alebo neuvádzať relevantné dáta, ktoré dokazujú, že „bieli“ môžu považovať „cigánov“ za „menejcenný biologický druh“, ktorý sa nikdy nedokáže „rozvinúť“.

Predkladaná štúdia, aplikujúc túto kritiku na slovenské podmienky, vychádza z tvrdenia, že pokiaľ v slovenskej spoločnosti pretrváva chápanie „cigánov“ ako „menejcenného a odlišného biologického druhu“, ani konanie a snaha Rómov o „pozdvihnutie“ nebude úspešná. Z tohto dôvodu sa štúdia venuje problému anticiganizmu cez „rasovú“² optiku. Ponúknem viacero argumentov na obhajobu presvedčenia, že anticiganizmus je vytváraný na rasovom základe. Anticiganizmus totiž nie sú predsudky a stereotypy, nepochopenie alebo generalizácia negatívnej skúsenosti, ale konanie voči Rómom, ktoré vychádza zo *somatizácie*³ istej sociálnej a spoločenskej situovanosti. Totiž pokiaľ by nejaký príslušník majority preukazoval rovnakú mieru chudoby, negramotnosti alebo nedostatku, nie je jeho sociálna a spoločenská situácia *somatizovaná* tak, ako sa to deje u Rómov. Stručne povedané, sociálne situovanie Rómov je vysvetľované ich rasou, kým pri Nerónoch je ich sociálne situovanie vysvetľované spoločenskými alebo politickými okolnosťami.

Cieľom tejto štúdie nie je obviňovať politikov, napádať a kritizovať prácu policajných zložiek, kritizovať prácu expertov a špecialistov z tretieho sektora či odborníkov. Skôr ide o návrh jednotnej línie v tom zmysle, že zo „začarovaného kruhu“ už uvedených problémov nie je možné vyjsť, ak sa budú používať rasové pojmy a rasové kategórie.

Samotný pojem *anticiganizmus* ešte nie je vžitý do takej miery, aby bolo hneď zrejmé, akú oblasť opisuje. Táto štúdia preto ponúkne aj definíciu tohto pojmu. Pri hľadaní definície pojmu anticiganizmu som čerpal z textov Jean-Paula Liégeoisa (*Rómovia,*

³ Koncept „somatizácie“ som vypracoval v rámci môjho doktorandského výskumu, ktorého výsledkom bola doktorská práca (publikovaná v roku 2011 vo vydavateľstve Kalligram pod názvom *Rasová mytológia*). Keďže oblasť výskumu, v ktorej som sa pohyboval, bola sociálna filozofia, pokúsil som sa definovať problém „rasy“ z odlišných základov, ako sú antropologické alebo sociálne vedy. Využil som grécky pojem *σωμα* („soma“: telo, telesnosť) na opis javu, keď sa isté sociálne správanie vysvetľuje „telom“, a nie sociálno-spoločenským kontextom. Koncept „somatizácie“ považujem za heuristicky významný, keďže umožňuje vyhnúť sa pojmom ako *etnicita*, *skupina* a taktiež pojmu *rasa*, pri ktorých, podľa môjho názoru, neustále panuje príliš široká diskusia a nie vždy jednoznačná zhoda. Zároveň grécky význam pojmu *σωμα* neoznačuje iba fyzický výzor, ale celú osobnosť, individualitu; osobu v celej jej životnej totalite (Liddell, Scott, 1875). To znamená, že rasizmus sa nechce zmocniť iba fyzického výzoru, iba etnicity alebo iba skupinového zadelenia, ale chce sa zmocniť celej bytosti v jej totalite, dejinách, prežívaní, charaktere a dokonca aj v jej minulosti, prítomnosti a budúcnosti.

cigáni, kočovníci, 1995), Katrin Simhandlovej (Simhandl, *Western Gypsies and Travellers*, 2004). Cenné zdroje som objavil v príspevkoch zborníka *Rómovia a druhá svetová vojna* (2006) a prednáške Gernota Haupta („Anticiganizmus“ a teológia oslobodenia Rómov, 2008). Prístupnou formou bola spracovaná aj informačná brožúra Rady Európy a Európskej komisie *Dost! Dosta! Prekonaj predsudky – spoznaj Rómov!* (2008). Dôležité boli publikácie *School as Ghetto* (2009) a *Iná realita* (2011). Závažný zdroj som našiel aj v práci bádatelky Anneke Winckelovej, ktorá sa zamerala na vysvetlenie samotného anticiganizmu vo svojej štúdii *Antiziganismus. Rassismus gegen Roma und Sinti im vereinigten Deutschland* (Winckel, 2002).

Problém anticiganizmu by nemal byť redukovaný iba na farbu pleti. Človek s istou farbou pleti dokáže za istých spoločenských okolností uniknúť z „pasce“ farby, ale nedokáže preklenúť spojitost s vlastnou históriou, skupinou či svojím pôvodom. Nedokáže uniknúť z pasce vlastného dejinného príbehu, veľkého rozprávania (μυθῆναιν – „mythénein“). Takže bez ohľadu na farbu pleti, výšku vzdelania či odmietanie sa identifikovať s istou skupinou daný človek nedokáže uniknúť z „cigánskeho“ príbehu, kam ho radí imaginácia majority. Anticiganizmus je tak príkladom „väzniacej ideológie“. Ideológia, ako ju chápe sociálny teoretik Anthony Giddens (2000: 376), je zdrojom symbolickej moci, pretože pomáha vytvárať súbor myšlienok a názorov, ktoré sa aplikujú na akýkoľvek predmet záujmu. Ak sa predsudky a stereotypy spoja s príbehom, dochádza k tomu, že daná skupina bez ohľadu na jej skutočný spôsob života, bez ohľadu na jej snahu navždy zostane väzňom príbehu, ktorý sa vôkol nej vytvoril.

Predkladaná štúdia sa z tohto dôvodu pokúsi ukázať, že práve anticiganizmus ako typ rasistickej ideológie berie svojimi tvrdeniami o Rómoch ako „menejcennej, asociálnej rase“ celej spoločnosti možnosť považovať Rómov za ľudské bytosti, ktoré sú schopné pozdvihnúť a schopné niesť zodpovednosť za svoj vlastný život.

1. Anticiganizmus – definícia a historický kontext

Pojem *anticiganizmus* a jeho konkrétny obsah ešte nie je na Slovensku jasne definovaný. Rada Európy a Európska komisia uvádza:

„Na Slovensku ešte stále neexistuje ustálený pojem, ktorý by komplexne pomenoval javy súvisiace s predsudkami a stereotypmi voči Rómom; pravdepodobne to súvisí s tým, že takéto postoje sa považujú za natolko bežné a tvoriace súčasť spoločenskej normy, že ani nepotrebujú samostatné pomenovanie“ (*Dost! Dosta!...*, 2008: 5).

Pokiaľ ide o samotný pojem, antiziganizmus je čoraz viac používaný v nemeckých štúdiách; v anglických štúdiách sa môžeme stretnúť s viacerými pojmami

„Antiziganism“, „Antigypsyism“, „Antiromanism“ a „Romaphobia“. Z tohto dôvodu nie je možné pochopiť vnútorný obsah anticiganizmu bez porozumenia myšlienky *asociálnosti*. Pred definovaním samotného pojmu anticiganizmu by sme teda mali analyzovať rasistický kontext aj tohto konceptu.

1.1. Koncept „asociálnosti“

Najmohutnejší teoretický a právnický aparát okolo myšlienky *asociálnosti* vybudovali počas rokov 1933 – 1945 nacistickí rasoví teoretici. Kľúčovým princípom nacistického rasového „Weltanschauung“⁴ bola premena významu „sociálneho“ na „biologické“ – jednotlivec mal nadobudnúť pocit, že jeho „sociálne šťastie“ sa odvíjalo len od toho, že bol súčasťou tohto „organizmu“ („rasy“). Tobias Schmidt-Degenhard (2008) uvádza, že elitní doboví predstavitelia z odborov psychiatrie, psychológie, genetiky a antropológie ponúkli idey a uviedli do praxe konceptualizácie, z ktorých sa vytvárali techniky sociálneho inžinierstva nastickej „rasovej hygieny“ („Rassenhygiene“). Hovorili o „osudovej otázke“ odstrániť z „Volk“ a „Reich“ „neplodné prvky“, takzvané „protirasy“ („Gegenrassen“), čo sa stalo veľkou ambíciou nacistického lekára Roberta Rittera (1901 – 1945).

Robert Ritter začal skúmať tzv. „dedičných asociálov“ v nemeckých regiónoch. „Objavuje“ kategóriu tzv. „utajených slabomyselných“ („getarnten Schwachsinnigen“), čím vytvoril pre nacistov psychiatrickú „skupinu“, pre ktorú odporučil „rasovo hygienické“ opatrenia (Schmidt-Degenhard, 2008: 16 – 17). Táto kategória ohrozovala akúsi kolektívnu existenciu, ktorú nacisti v kontexte „novej biológie“ považovali za „vitálnu (životnú) rasu“. „Vitálna rasa“ („Vitalrasse“) predstavovala kvázi biologickú skupinu ponúkajúcu reprodukčný potenciál, čo znamenalo nadradenosť konceptu „rasy“ nad konceptom spoločnosti. Národ a spoločnosť boli len „dodatkom“ k „rasovému organizmu“. Rasa sa stala nielen „biologickým“, ale aj ideovým princípom nastickej politiky. Hannah Arendtová uvádza, že podľa Hitlerovho výnosu z 9. augusta 1941 zakazoval Hitler používanie termínu „nemecká rasa“, pretože by to viedlo k „obetovaniu rasovej idey ako takej v prospech obyčajného národnostného princípu a k deštrukcii dôležitých pojmových predpokladov celej našej rasovej a ľudovej politiky“ (Arendtová, 1996: 560). Boria Sax (2003) upozorňuje, že nacisti nebudovali štát ako *politický* celok, ale ako „živé spoločenstvo“. Štát mal mať podobu organizmu, ktorý prirovnávali k „embryu“, a tak ako počas vývoja embrya odumrie mnoho buniek, aj mnohí ľudia neprospeievajú životu tohto „organizmu“.

Nacizmus je tak exemplárnym konceptom, ktorý jednoznačne uprednostňuje a privileguje rasovú otázku pred štátom

—
⁴ Termín, ktorý označuje istý „svetový pohľad/názor“, teda komplexnú a úplnú predstavu alebo pochopenie sveta z nejakého konkrétneho uhla pohľadu alebo stanoviska.

a národom (tento fakt dodnes nie je dostatočne zdôrazňovaný). Spoločenské dôsledky vyplývajúce z tohto princípu znamenali pre „dedične nespôsobilých“ zákaz existencie (Schmidt-Degenhard, 2008: 26). Tento strach z „degenerácie“ preniesol rasovú hygienu až do legislatívnej praxe nacistického režimu. Anahid S. Rickmann zdôrazňuje, že nacistický štát sa rozhodol „chrániť“ tzv. genetické zdravie a rasovú čistotu identifikovaním skupín, ktoré sú „cenné“, a tých, ktoré sú „menejcenné“. Na úrovni štátnej politiky to znamenalo vytvorenie akejsi „organického jednoty rasy“, definovanej (pseudo)biologickými kritériami s cieľom „hygieny – čistoty“ spoločenstva – vrátane takých „očistných“ prostriedkov na dosiahnutie tohto cieľa ako prenasledovanie, až likvidácia nositeľov menej hodnotného „genetického materiálu“ (Rickmann, 2002: 5). Koncept „hygieny rasy“ v podstate počítal s reálnou fyzickou likvidáciou, teda vyvraždením tých, ktorí nezapadali do skupiny „cennej“ rasy. Amorálnosť vyvražďovania bola ospravedlnená a odôvodňovaná (kvázi)odborným a „vedeckým“ slovníkom.

Slovník nacistov, ako poukázal Victor Klemperer, sa usiloval prepísať sociálne a spoločenské vzťahy do akejsi „zoológie“, kde sa ľudská bytosť mení na ľudský materiál („Menschenmaterial“), zložený z kostí, lebky a mäsa (Klemperer, 2000: 138). Dodnes takýto jazyk môže priťahovať, lebo ponúka istú „mystifikáciu“, skrytosť, až tajuplnosť, ale preniknutie pod túto vonkajšiu fasádu ukazuje surový a hrubý jazyk vylučovania, diskriminácie a genocídy. Už len v pojme „eutanázia“ sa ukazovala ilúzia v podobe „dobrej smrti“, v skutočnosti šlo o „odstránenie cudzích rás“, teda vyžívanie na vraždenie.

Rasová hygiena však nebola zavedená počas nacistického režimu. Jej inštitucionalizáciu musíme hľadať už vo Weimarskej republike. V rokoch 1890 až 1933 sa rasová hygiena etablovala ako veda – dedičstvo medicínskych výskumov. V tomto období vzniká *Deutschen Gesellschaft für Rassenhygiene* („Nemecká spoločnosť pre rasovú hygienu“), ktorá mala za cieľ skúmať dedičnosť v rasových termínoch. Do popredia sa dostávajú pojmy a koncepty ako dedičná choroba, psychicky chorý a kriminálnici. Svojevoľná aplikácia Darwinových teórií, predovšetkým „prírodného výberu“, znamenala v podaní rasových hygienikov „ochranu“ spoločenstva pred „nespôsobilými“. Rasoví hygienici sa síce odvolávali na „prírodu“, ale aktívnym prvkom v „selekcii“ sa neskôr stal samotný nacistický štát.

Masové vraždenie nacistického režimu nieslo jednoznačné črty „zoopolitiky“ – „biopolitiky“. Štát definovaný Hitlerom v knihe *Mein Kampf* mal preto „vyrábať“ organizmus telesne (biologicky) a mentálne „podobných“ bytostí (Schmidt-Degenhard, 2008: 48). V tomto bode môžeme vidieť neskoršiu úlohu Roberta Rittera, ktorý prijatím myšlienok rasovej hygieny stanovil, že „asociálne skupiny“ (kam zaradil Rómov) sú skupiny „antibiologické“.

Nacisti prijatím chápania, že sociálne je to isté ako „biologické“, mohli akúkoľvek skupinu vyhlásenú za asociálnu považovať za ohrozenie „biologického zdravia“ nastickej spoločnosti. *Asociálnosť* sa dostala na rovnakú úroveň ako „dedičná choroba“.

1.2. Robert Ritter a anticiganizmus

Nacisti veľmi svojsky pracovali s hypotézou, že „Cigáni“ („Zigeuner“) pochádzajú z Indie. Pripúšťali, že Rómovia pochádzajú zo severnej Indie, ktorú opustili pred takmer 1 000 rokmi, migrovali do Európy cez Malú Áziu na Balkán a okolo 15. storočia prišli do strednej Európy, kde však netvorili jednotný národ, ale viacero kmeňov, z ktorých každý mal vlastného kráľa a dialekt (Arad, 2006: 159). Z hľadiska nastickej rasových teórií však indický pôvod znamenal dôkaz „árijského pôvodu“, a teda odkaz na „vyššiu rasu“. Pre nacistov preto predstavovali Rómovia „rasovú dilemu“: na jednej strane pôvod Rómov znamenal, že patria k „nadradenej árijskej rase“, na druhej strane narážali na zakorenené predsudky, stereotypy a negatívny obraz Rómov, ktorý sa pokúsili nejako teoreticky, resp. pseudovedecky zdôvodniť (op. cit.).

Nemecký eugenik Hans F. K. Günter stanovil, že „Cigáni“ si ponechali črty z nordickej vlasti, ale v dôsledku kočovného života „zmiešali svoju krv“, čím stratili svoju „čistotu“ (op. cit.). Napriek tomu existovali rozpory, pretože rasové teórie neumožňovali Rómov „odstrániť“. Riešenie priniesol nacist Robert Ritter, keď vyhlásil „Cigánov“ za „asociálny prvok“. Podľa Rittera sa Cigáni križili s „menejcennými rasami“, a tak došlo k „bastardizácii“ („Zigeunerbastardproblem“) (Burleigh, Wippermann, 2010: 122). Ritter tiež „vynašiel“ teórie o „dedičnom sklone“ ku kriminalite. Rómov rozdelil na „čistých“ a „zmiešaných“. Tým pre nacizmus definoval „Cigánov“ ako rasovú kategóriu „podľudí“ („Untermenschen“), ktorí ohrozujú zdravie nemeckej populácie a národa („Volksgemeinschaft“). Podľa Rittera mali „zmiešaní Cigáni“ („Mischlingen Zigeuner“) „nekvalitnú krv“, a tým stratili svoj „árijský pôvod“. Takýchto „Cigánov“ považoval za „primitívnych“ a „asociálnych“ ľudí, ktorí nie sú schopní adaptovať sa na „civilizovaný život“.

Ritter stanovil, že deväťdesiat percent „Cigánov“ nebolo čistými „cigánmi“. Podľa nastickej rasovej teórie táto údajná „nečistota“ a „križenie“ spôsobovala sklon k „asociálnemu“ a kriminálnemu správaniu (Mann, 2012). Ritter ako riešenie odporučil sterilizáciu a uzavretie do kolónií. Podľa nariadenia Heinricha Himmlera zo 16. júla 1937 sa mala „cigánska otázka“ riešiť „rasovo“. Dňa 21. septembra 1939 usporiadal Reinhard Heydrich poradu v Berlíne, ako realizovať „konečné riešenie cigánskej otázky“. Nakoniec Adolf Eichmann navrhol, aby sa „cigánska otázka“

riešila spolu so „židovskou otázkou“, čím začali deportácie Rómov do koncentračných táborov (Burleigh, Wippermann, 2010: 124).

Tento „princíp“ môžeme pozorovať aj počas vojnovnej Slovenskej republiky, kde vyhláška ministerstva vnútra z 18. júna 1940 určila pojem „cigán“: „pod Cigánom sa má rozumieť podľa § 9 nariadenia s mocou zákona č. 130/1940 Sl. z. iba ten príslušník cigánskej rasy, pochádzajúci z nej po dvoch rodičoch, ktorý žije životom kočovným alebo usadlým síce, avšak sa vyhýba práci“ (Úradné noviny, 1940). Slovenská definícia „cigána/Cigána“ sa tak priklonila k nacistickému vymedzeniu „asociál“, ktorý stál na rasovom základe.

Vraždenie Rómov znamenalo, že nacisti nepovažovali „nadradené rasy“ („Herrenrasse“) za „biologicky“ rovné. Kľúčovým faktorom pre nacistov bolo „miešanie krvi“. Ak niektorí členovia „Herrenrasse“ miešali svoju krv s „nižšími rasami“, boli hodnotení ako „menejcenní“. Kým Rómovia sa vnímali ako ohrozenie „krvi“ *nadradenej rasy*, Židia sa považovali za úhlavného nepriateľa, za *protirasu* („Gegenrasse“) (Götz, 2006: 224). Vraždenie Rómov sa nieslo v duchu ochrany „krvi“, v zmysle ohrozenia „socializmu dobrej krvi“. Rómovia zaradení medzi „asociálov“ („asoziale Personen“) tvorili najmenej „hodnotnú“ skupinu, ktorá mala byť deportovaná a zlikvidovaná (op. cit.). Robert N. Proctor upozorňuje, že nacisti rozlišovali medzi „užitočnými“ a „neužitočnými“ jedincami. „Užitoční jedinci“ mali tvoriť základ „zdravej rasy“ a „podradné indivíduá“ ako chorí, slabí, hendikepovaní, Rómovia a Židia túto „rasu“ ohrozovali. Ochrana „biologického zdravia rasy“ – („Rassenhygiene“) – znamenala likvidáciu „chorých rás“ (Proctor, 2009: 26).

1.3. „Nemiešanie krvi“

Faktor *nemiešania krvi* je dodnes kľúčovým prvkom každej rasistickej teórie. I keď existuje ustálený názor, že základom pre rasové teórie je hierarchizácia ľudských rás, bola to práve myšlienka údajnej *nezlučiteľnosti* (nemožnosti asimilácie) medzi rasami, ktorá patrí k najdeštruktívnejším prejavom rasizmu.

Myšlienka asociálnosti má svoj ideologický pôvod v teórii „nemiešania krvi“, ako ju v 19. storočí zadefinoval francúzsky diplomat Arthur Gobineau (1816 – 1882). Ako uvádza Miloslav Szabó, rané rasové teórie síce hlásali rozdielnosť ľudských rás, ale zároveň postulovali potrebu ich asimilácie: „Jedným zo zásadných kritérií ideológie moderného rasizmu je však práve otázka asimilácie, jej akceptovanie respektíve odmietanie“ (Szabó, 2007: 82). Podľa Gobineaua však dávni, heroickí predkovia ctili *zákon prírody*, ktorý je ľuďom vrodený. Ide o „ducha izolácie“ („l'esprit d'isolement“), akýsi vnútorný „tajný odpor“ alebo „prirodzený odpor“ proti miešaniu krvi. Dobré aj zlé vlastnosti národa sa strácajú „miešaním krvi“. Obrániť sa proti

„smrteľnej chorobe spoločnosti a civilizácie“ je možné vtedy, keď národy „zostávajú zložené z rovnakých národných elementov“, teda z „rovnakej čistoty krvi“ a odmietajú túto „národnú krv“ miešať. Až vtedy tvoria podľa Gobineaua civilizáciu alebo „sociálny organizmus“. Ale ak krv národa neudržiava dostatočný stupeň pôsobnosti pôvodnej rasy, predovšetkým v procese miešania krvi, národ umiera (Gobineau, 1967: 59).

Témy „nemiešania krvi“ a „odporu k asimilácii“, ktoré Gobineau definoval vo svojej knihe *Essay sur l'inégalité des races humaines* („Esej o nerovnosti ľudských rás“, 1855), natrvalo ovplyvnili všetky nasledujúce rasistické teórie. Aj keď vo Francúzsku nemala jeho kniha taký ohlas ako predpokladal, v Nemecku zaznamenala mimoriadny úspech. Gobineauove myšlienky o nerovnosti ľudských rás začal v Nemecku popularizovať okruh stúpcov Richarda Wagnera, predovšetkým manžel jeho dcéry, britský spisovateľ Houston Stewart Chamberlain (1855 – 1927). Vo svojej knihe *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts* („Základy 19. storočia“, 1899) sa priamo prihlásil k myšlienke Arthura Gobineaua, že miešanie krvi je „zločin proti prírode“. V roku 1923 a 1927 navštívil H. S. Chamberlaina v Bayreuthe začínajúci politik Adolf Hitler. Chamberlainove názory ovplyvnili aj nacistického ideológa Alfreda Rosenberga, ktorý v roku 1930 uverejnil knihu *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts* („Mýtus 20. storočia“). H. S. Chamberlain zároveň patrí medzi tých málo autorov, ktorých Adolf Hitler v knihe *Mein Kampf* priamo uvádza ako svoju inšpiráciu. Ako uvádza Szabó, Rosenberg pozmenil niektoré tézy Chamberlainovej argumentácie v prospech „náboženstva krvi“, kde „Neskazená krv dodáva svojmu nositeľovi takmer telepatické schopnosti a umožňuje mu bezprostredný kontakt s transcendentnom“ (Szabó, 2007: 86).

1.4. „Konečné riešenie“

Ritterove výskumy „potvrdzovala“ nemecká antropológka a psychologička Eva Justinová (1909 – 1966). Pracovala ako asistentka Roberta Rittera vo Výskumnom ústave pre rasovú hygienu a populačnú biológiu („Rassenhygienische und Bevölkerungsbiologische Forschungsstelle“). Vo svojej dizertácii s názvom „Životná história cudzorodo vychovaných cigánskych detí a ich potomkov“ (*Lebensschicksale artfremd erzogener Zigeunerkinde und ihrer Nachkommen*, 1943), ktorú písala pod patronátom Eugena Fishera, etnológa Richarda Thurnwalda a samotného Roberta Rittera, skúmala tzv. „detských cigánskych miešancov“, pričom po skončení jej „výskumu“ boli deti poslané do koncentračného tábora Auschwitz-Birkenau.

Vo svojej dizertácii si stanovila za cieľ objasniť otázku „asociálov“ („Asozialenfrage“) a „menejcenných“ („Minderwertige“) a vylúčiť „primitívne genotypy“ v „ne-

meckom národnom tele“ (Justin, 1943: 5). Naznačila, že pri inej „cudzej rase“ – Židoch – existuje kritérium jednoznačného rasového zaradenia, pri „Cigánoch“ neexistuje, a preto je potrebné zvážiť ich pôvod, spôsob života a celkový fyzický výzor (op. cit.: 35). Na základe Ritterových záverov vyhlásila „Cigánov“ za asociálnu skupinu, ktorá sa nedokáže sociálne, a teda rasovo, zaradiť do národného celku. V tomto prípade je dôležité mať na zreteli, že nacistické teórie používaním pojmu „sociálne“ nereferovali na sociálne kategórie (napr. úroveň vzdelania, majetku, postavenia), ale na „biologické“ vlastnosti danej skupiny. Justinová vyzývala na zastavenie všetkých vzdelávacích programov a odporúčala riešenie cez policajnú väzbu. Zdôrazňovala, že „cigánsky problém“ („Zigeunerproblem“) nie je porovnateľný so „židovským“. Židia vystupujú ako jednoznačne identifikovaná „protirasa“, „Cigáni“ však ohrozujú národné spoločenstvo („Volk“) „skrytejšie“, keďže sú „miešanci“, „bastardi“ („Mischlingen“). Justinová preto navrhla začať so sterilizáciami a deportáciami (op. cit.: 119 – 121).

Nacisti dôsledne používali pojem „Cigán“ („Zigeuner“), pretože sa s ním spájali jednoznačne negatívne konotácie. Wolfgang Sofsky uvádza, že nacisti vydali proti Rómom zákony podobné antisemitským norimberským zákonom, čím z Rómov vytvorili *minorité fatale* („osudová menšina“) bez práv a ochrany. Rómovia boli zaradení do rasovej kategórie „podľudí“ („Untermenschen“) (Sofsky, 2006: 131). Pojem „Zigeuner“ („Cigán“) sa využil ako kategória pre „rasovo menejcenných ľudí“. V roku 1942 tak dochádza k deportácii Rómov v zmysle „kriminálnej a rasovej prevencie“ do vyhladzovacieho tábora Auschwitz-Birkenau v sekcii B–II. Birkenau.⁵

2. Anticiganizmus v dnešnom diskurze

Parafrázujúc Zygmunta Baumana, anticiganizmus je problémom „moderného sveta“. Pokiaľ „moderný svet“ definuje človeka ako samostatnú ľudskú bytosť, ktorá sa má prispôbiť spoločnosti, a pritom sa neprihliada na podmienky, v ktorých žije (chudoba, negramotnosť, nedostatok hygieny, nedostatočné ubytovanie a pod.), potom sa tí, ktorí sú „neprispôsobiví“, začnú chápať ako údajne „beznádejne odolní voči kontrole a imúnni proti všetkým pokusom vyliečiť ju“ (Bauman, 1991: 65). Ak sa preceňujú tzv. osobné talenty, charakter alebo rovnosť šancí a neprihliada sa na sociálny a spoločenský kontext, v ktorom je možné tieto vlastnosti rozvíjať, potom môže dôjsť na výzvy k odstráneniu, až likvidácii „neprispôsobivých“ (asociálnych).

K tomuto bodu smeruje kritika z kruhov vedcov aj „aktivistov“ (napríklad z mimovládneho sektora). Pokiaľ sa „neprispôsobivosť“ (asociálnosť) vysvetľuje prostredníctvom termínov ako

⁵ Po druhej svetovej vojne a vraždení Rómov tak jednoznačne treba brať do úvahy tieto rasové a negatívne konotácie etnonymu Cigán, resp. cigán.

„krv“, „kultúra“, „gény“, „vrodenosť“ alebo „rasa“, vytvára sa chápanie akejsi „nevyhnutnosti“ a „nezmeniteľnosti“. Vzniká tak dojem, že „neprispôsobivosť“ je „večnou“ súčasťou danej skupiny (Rómov) a nemožno ju zmeniť nijakými opatreniami. Obvinenia z „neprispôsobivosti“ a „asociálnosti“ sú preto závažné. Jicchad Arad (2006) upozorňuje, že to bola práve myšlienka „asociálnosti“, ktorá pomohla nacistom vyhlásiť Rómov za „votrelcov“, za tých, ktorí ohrozujú spoločnosť, lebo „asociálnosť“ mala príliš blízku spojitost s údajnou „biologickou menejcennosťou“.

Ako upozorňuje Hristo Kyuchukov, pokiaľ hovoríme o samotnom pojme anticiganizmus, je dôležité tento pojem písať bez spojovníka (anticiganizmus), pretože použitie spojovníka by znamenalo akceptovať slovo „cigán“ ako zmysluplnú, reálne existujúcu skupinu. Podobne, ako by použitie spojovníka v slove „anti-semitizmus“ vytváralo zo slova „semitizmus“ presne tú rasovú skupinu, o ktorú usilovali nacisti (Kyuchukov, 2012).

Pri oboch pojmoch boli *najskôr* vytvorené negatívne obsahy (predstavy), ktoré sa následne použili na skupinu definovanú týmto obsahom či už v podobe „semitov“, alebo „cigánov“. Anticiganizmus tak znamená, že „anti“ je zamerané na (falošne a negatívne definovanú) skupinu „cigánov“. Anticiganizmus je pojem, ktorý opisuje intenciu (zámer) samotných konajúcich proti Rómom, kde slovo „ciganizmus“ odhaľuje, prečo k útoku na Rómov dochádza: je to útok na skupinu ľudí zneuctených a dehonestovaných označením „cigáni“. Anticiganizmus je konanie, ktoré si *vopred* negatívne zadefinuje skupinu, ktorú označí pojmom „cigáni“, keďže táto primárna definícia slúži na ospravedlnenie sekundárneho vylučujúceho alebo násilného konania. Andrej Findor taktiež upozorňuje, že „na prírodu sa odvolávajúce metaforý“ obsahujú „značný legitimitačný a argumentačný potenciál“ (Findor, 2011: 67).

V tomto prípade je anticiganizmus identický s rasistickým profilovaním. Ako príklad môžeme uviesť slová Thomasa Jeffersona z jeho knihy *Notes on the State of Virginia* (1785), kde v časti *Laws* zdôvodnil otroctvo takto: „... že čierni, či už pôvodom odlišná rasa, alebo odlišná časom a okolnosťami, sú podradení bielym vo vrodených schopnostiach tela a mysle... Tento poľutovaniahodný rozdiel vo farbe, a azda aj v schopnostiach, je silná prekážka v emancipácii týchto ľudí...“ (1785: 270).

V prípade rasizmu najskôr dochádza k zápornému vymedzeniu „čiernych“, v prípade anticiganizmu k zápornému vymedzeniu „cigánov“, a následne sa vyvodzuje „oprávnené konanie“. Kým v 18. storočí písal Thomas Jefferson o nemožnosti emancipácie „čiernych“, v 21. storočí čelíme inštitucionálnej diskriminácii, núteným sterilizáciám, školskej segregácii, vylúčeniu z trhu práce či getoizácii „cigánov“.

V tejto optike sa potom „cigán“ (alebo „černoch“) stáva odlišným „biologickým druhom“. Pokiaľ sa v politickom alebo mediálnom diskurze pri konštrukcii termínu „cigán“ operuje s takouto definíciou termínu „rasa“, ide v skutočnosti

o rasizmus. Keďže rasy neexistujú ako „biologické druhy“, ale existujú ako zámer (konštrukt) konkrétneho človeka (skupiny či spoločnosti), ktorý odopiera nejakej „somatickosti“ (najčastejšie farbe pleti) ľudské vlastnosti, členov tejto skupiny chápe ako menejcenné, podradné bytosti, ktoré nemajú právo na ľudské zaobchádzanie. Rasizmus si sám a svojvoľne konštruuje neexistujúce „biologicky menejcenné bytosti“ (rasy), na ktoré následne útočí. To znamená, že začleňovanie ľudí do rasových skupín nemá nijaké vedecké opodstatnenie. Pri hodnotení rasovej nenávisti sa nevychádza z existencie rás, ale z osobitného motívu človeka (intencie), ktorý sám umelo konštruuje istý obraz negatívnej rasy a považuje ho za reálny, a preto voči takto definovaným skupinám ľudí smeruje svoje nenávistné konanie.

Rada Európy a Európska komisia preto navrhuje rozlišovať medzi *anticiganizmom* ako typom rasistickej ideológie a *romofóbiou* ako istým sociálnym fenoménom, ktorý sprevádzajú nenávistné prejavy, vychádzajúce zo strachu, predsudkov, stereotypov a rôznych mýtov navrstvených okolo Rómov:

„Jedným z najvýraznejších črt romofóbie je, že aj ľudia, ktorí nemali nikdy bližší osobný kontakt s Rómami, dokážu veľmi podrobne opísať, akí Rómovia sú: ako vyzerajú, ako žijú a ako sa správajú. Veľmi často je správanie jedného z nich zovšeobecnené na všetkých ostatných Rómov. Prvky (negatívneho) správania sa považujú za atribút rómskej kultúry, nie za vlastnosť konkrétneho človeka“ (*Dost! Dosta!...*, 2008: 8).

Änneke Winckelová uvádza, že pojem „anticiganizmus“ označuje nepriateľský postoj k Rómom, no základom pre tento nepriateľský postoj je *obraz* „Cigána“ zložený, podľa nej, z ôsmich stereotypov: „kriminalita, deti, hygiena, poverčivosť, primitivnosť, kmeňové príbuzenstvo, osady, kočovníci“ (Winckel, 2002: 148). Zásadným prvkom anticiganizmu však nie sú negatívne skúsenosti, rôzne predsudky alebo stereotypy spojené s touto typológiou, ale *somatizovanie* týchto vlastností *vylučne* pre skupinu Rómov. To znamená, že aj keby sa napríklad na nejakého príslušníka majority dali uplatniť niektoré prvky z tohto stereotypného obrazu (napr. kriminalita + poverčivosť + nízka hygiena), jeho životná situácia by nebola „somatizovaná“, ako je tomu v prípade Rómov. Z tohto dôvodu je *mechanizmus* anticiganizmu identický s mechanizmom rasistického profilovania.

Wulf D. Hund uvádza, že primárnym motívom anticiganizmu je vzájomné prepojenie sociálnej a spoločenskej situácie s jej somatizovaním, teda isté správanie dostáva svoju „telesnú“, „fyzickú“ podobu. Závažným zdrojom tejto *sociálnej somatizácie* sa stala nacistická myšlienka „asociálov“, ktorí údajne nie sú schopní budovať spoločnosť a civilizáciu. Tento proces smeroval až k postulovaniu tzv. „cigánskeho génu“ („Das Zigeuner-Gen“), ktorý určil každú osobu s týmto „duševným ukazovateľom“ („psychischen Kennzeichen“) za „cigána“ (Hund, 1999: 91 – 92).

Uvedený „cigánsky gén“ bol zavíšením celej palety predsudkov a stereotypov. Wulf D. Hund dodáva, že chápanie spoločnosti v somatických termínoch vedie k masívnej sociálnej diskriminácii, kde je asociálna skupina vykreslená v podobe „cudzieho telesa v rámci spoločnosti“, na ktoré už nemajú byť používané sociálne a finančné zdroje, ale má sa smerovať k „vylúčeniu“ (op. cit.: 92 – 93). Prepojenie asociálnosti so somatickosťou smeruje k finálnemu rasistickému programu a k tomu, že *nijaké* sociálne a spoločenské opatrenie (vzdelanie, podpora, výchova, afirmatívna akcia atď.) nebudú schopné toto „cudzie telo“ zmeniť.

V prípade rasizmu aplikovaného na „čiernych“ vidíme identické fungovanie. Devätnáste storočie zdedilo vplyvnú predstavu *veľkej reťaze bytia*, ktorej princíp *continuity* chápal všetky formy života ako spojené, bez medzier. Problém nastal v prechode medzi opicou a človekom. Tento chýbajúci *kontinuálny* prechod ranné antropologické vedy obsadili „černochoom“. Pokiaľ opica predstavovala zaostalý a nevyvinutý „typ“ ľudskej bytosti, odkaz na „opičieho černochoa“ podsúval „černochoom“ nerozvinutý a zaostalý „stupeň“ človeka. „Černocho“ prestal byť plnohodnotným človekom. Prepojenie „černochoa“ a opice znamenalo, že bez ohľadu na intelekt, pracovitost' či charakter, bol „černocho“ považovaný za „zaostalú formu človeka“.

Obidve rasistické prepojenia, „zaostalá forma človeka“ somatizovaná pre „čiernych“ a asociálnosť somatizovaná pre „cigánov“, znamenajú, že v prípade anticiganizmu máme do činenia s rasizmom, ktorý však nie je natoľko otvorený ako v prípade „čiernych“, čo kladie prekážky pre jednoznačné identifikovanie anticiganizmu ako jednej z foriem rasizmu.

Anticiganizmus preto môžeme definovať ako uvažovanie, ktoré pripisuje istej sociálnej a spoločenskej situovanosti „telesnosť“, teda somatizuje túto situovanosť výlučne pre skupinu definovanú ako „cigáni“. Presnejšie povedané, táto somatizácia vedie k postoju, že napríklad chudoba a kriminalita je vysvetľovaná ako dôsledok „biologických“ (telesných, somatických) „daností“ „cigánov“.

Hlavným problémom s anticiganizmom preto nie sú údajné alebo reálne rozdiely medzi ľudskými skupinami, ale to, že anticiganizmus práve z dôvodu, že patrí medzi formy rasistickej ideológie, *odmieta plnohodnotné* zapojenie Rómov do spoločnosti. Pojmy ako „asociálnosť“, „neschopnosť asimilácie“, „nepriateľnosť“ alebo „menejcennosť“ sú len sofistikovane zahaleným rasizmom, vystupujúcim v maske údajného objektívneho opisu správania sa Rómov. Parafrázujúc amerického ekonóma Thomasa SOWELLA, môžeme preto uviesť, že anticiganizmus (podobne ako rasizmus) je zameraný iba na hľadanie rozdielov medzi „rasami“, pričom poukazuje *iba* na to, ako sa marginalizované menšiny odlišujú a ako zaostávajú. Avšak skutočným testom toho, či nám naozaj záleží na vylúčených skupinách, je to, či sa pýtame, ako by sa mohli menej ekonomicky úspešné a menej sociálne rozvinuté

skupiny zlepšiť aby sa stali viac produktívne, súťaživé a efektívnejšie (Sowell, 2013: 44). A anticiganizmus, podobne ako rasizmus, si túto otázku nemá záujem klásť.

3. Tri prístupy k riešeniu problému rasovej nenávisti

Podľa môjho názoru dnes čelíme otázke, *ako je možné, že sme dopustili, aby v bohatých západných spoločnostiach jestvovala skupina ľudí, ktorých životné podmienky vykazujú takú hrozivú mieru chudoby, nedostatku a núdze?* Odpovede na túto otázku sa rôznia, a to v závislosti od konkrétneho prístupu. V zásade by sme ich mohli rozdeliť na tri hlavné: „biologizmus“, extrémizmus a „kontextuálnosť“.

3.1. „Biologizmus“

Pri analýze problému anticiganizmu je potrebné poukázať na predstavu spoločnosti, v akej sa rodí predstava „biologických“ rás. Rasové chápanie ľudských bytostí sa nerodí vo vákuu. Takmer vždy vzniká v istom kultúrno-ideologickom ovzduší, ktoré Aly Götz (2007) nazýva „totálnym biologizmom“. „Biologizmus“ sa nerodí iba v extrémistickej spoločnosti, ale – ako uvádza Klaus P. Fischer (2000) – v istom kultúrno-intelektuálnom prostredí, ktoré vidí ľudské bytosti ako „rasy“, ako „biologické“ jednotky, ktoré „súperia“ o zdroje a „súťažia“ v konkurenčnom „boji“. Prednosť majú „dravci“, pričom dochádza k pohrdaniu slabšími a vylúčenými. V tomto spoločenskom prostredí má údajne „každý rovnú šancu“, a tým, ktorým sa v tomto „boji“ nedarí, nekladie prekážky okolité prostredie (spoločnosť), ale môže za to ich údajná „lenivosť“, „charakter“, „nezáujem“, „príživníctvo“, „vrodenosť“ alebo „asociálnosť“.

V takomto kultúrno-intelektuálnom prostredí sa rodia predstavy *sociálneho darvinizmu*. Tento pojem po prvýkrát použil v roku 1880 Emil Gautier v knihe *Le Darwinisme sociale* („Sociálny darvinizmus“). Sociálny darvinizmus použil Darwinovu teóriu o prežití „najschopnejšieho“ („survival of the fittest“) na ľudskú spoločnosť. Tvrdil, že tak ako „v prírode“, aj v spoločnosti lepšie prispôsobení (adaptovaní) jedinci zvíťazia a tí druhí („slabí“ a „neschopní“) prehrávajú. Dôsledky tejto teórie, známej ako *eugenika*, Darwin odmietol. Sociálny darvinizmus tvrdil, že potreba starať sa o chorých, hendikepovaných alebo bezvládných (teda „neschopných“) je „proti prírode“, zachováva pri živote „slabých“ a ľudstvo vedie k degenerácii. Teória, ktorá sa zaoberala evolúciou života, sa *nepodložene* použila na spoločnosť. „Biologické“ pojmy sa zavádzajúco preniesli na opis spoločnosti.

„Biologizmus“ sa snaží presadiť názor, že situácia v osadách je zapríčinená „génmi“ alebo „rasou“ Rómov. Tento prístup obhajuje presvedčenie, že za problémy

môže údajná „vrodená náchylnosť“ Rómov ku kriminalite, lenivosti, podvodom a asociálnosti. „Biologizmus“ tvrdí, že „rasu“ Rómov nemožno „kultivovať“ výchovou, vzdelaním alebo zmenou prostredia. „Biologizmus“ podsúva mylný postoj „nemennej dedičnosti“ a „trvalých génov“ a vychádza z presvedčenia o nemennosti „cigánskej skupiny“ („rasy“), ktorá už len svojou prítomnosťou ohrozuje majoritu. „Biologizmus“ pridáva „rase Rómov“ isté nemenné vlastnosti (napr. lenivosť, nízke IQ, asociálnosť atď.), a čo je najdôležitejšie a najzávažnejšie, zároveň tým tvrdí, že *nijaké* sociálne a spoločenské opatrenia (vzdelanie, podpora, výchova, afirmatívna akcia atď.) nebudú schopné túto nemennú vlastnosť zmeniť. To môže znamenať, že tí, ktorí navštevujú osady (či už ide o policajné zložky, sociálnych pracovníkov, alebo ide o susedské vzťahy), podľahnú emocionálnemu vplyvu situácie v osadách a môžu tvrdiť, že za to môže „biologická vrozenosť“ Rómov. „Biologizmus“ je efektívny tým, že dáva okamžitú odpoveď („Rómovia si za to môžu sami“), redukcii problémov na jednu príčinu („môžu za to „vrodené vlastnosti Rómov“), a tým vytvára zdanie „riešenia“. V neposlednom rade, ako uvádza Gordon W. Allport (2004), „biologizmus“ ponúka klamlivú psychologickú úľavu od frustrácie, hnevu, dlhodobých sociálnych konfliktov, strachu, ekonomickej neistoty a toho, že človek, ktorý tieto konflikty prežíva, pod náporom ich rozsahu stráca nádej na ich riešenia.

Zároveň je potrebné upozorniť na zneužívaný rozmer „klanovej súdržnosti“. Pokiaľ dochádza k systematickému vylučovaniu nejakej skupiny na okraj spoločnosti, daná skupina si – slovami Gordana W. Allporta (2004) – vypestuje sumu *racionalizácií* (zdôvodňovaní), ktoré začnú väčšinovú spoločnosť chápať ako nekultivovanú, nevzdelanú a necivilizovanú. Táto situácia môže vrcholiť v tom, že odstrkovaná skupina začne za všetky svoje problémy viniť väčšinovú spoločnosť a zvolí stratégiu nekonania, ľahostajnosti, až agresie. Ako uviedol Malcolm X, predstaviteľ hnutia afroamerických moslimov: „Integračná šálka kávy nie je dostačujúcou platbou za štyristo rokov otroctva“ (Malcolm X, 1963).

„Biologizmus“ použitý na Rómov môže znamenať, že na základe ich „vrodenosti“ nie sú schopní sa „sociálne prispôbiť“, a z toho dôvodu je zbytočné sa o nich starať, pretože problémom nie je spoločnosť, ale ich údajná „genetická“ lenivosť (asociálnosť) alebo nezáujem. To môže viesť k situácii, o ktorej píše Lilla Farkasová: „... inštitucionálna diskriminácia opisuje kolektívne zlyhanie organizácií poskytovať vhodné a profesionálne služby Rómom bez mimovoľných predsudkov, ignorancie, sebeckosti a rasových stereotypov“ (Farkas, 2007: 7).

Pokiaľ teda nedôjde k zmene „biologického uvažovania“ o Rómoch, pravdepodobne sa budú problémy iba prehlbovať.

Práve sem mieri kritika tejto štúdie. Poukazuje na fakt, že riešenie situácie v osadách je možné dosiahnuť postupným odstránením tohto „biologického“ po-

hľadu. Rasová („biologická“) terminológia bráni v reálnych riešeniach, ktoré by mohli priniesť prospech *celej* spoločnosti. Treba neustále zdôrazňovať, že jestvujú mnohé spoločenské a ekonomické problémy integrácie, resp. emancipácie Rómov v súčasnej spoločnosti. Kritika prístupu „biologizmu“ znamená pochopenie, že zo „začarovaného kruhu“ uvedených problémov nie je možné vyjsť cestou rasizmu, rasových pojmov a rasových kategórií.

3.2. Extrémizmus

Tematizácia situácie v tzv. „osadách“ v termínoch ako „chudoba“, „negramotnosť“, nedostatok hygieny môže zároveň tvoriť „obranú argumentáciu“ extrémistov.⁶ Poukázaním na túto situáciu sa extrémisti pokúšajú zakryť svoj skutočný zámer: deštrukciu systému a vytvorenie nového systému založeného na rasových kategóriách.⁷ Korupcia alebo nefunkčnosť demokratických inštitúcií a populistická orientácia politických strán často ponúka extrémistom vytúženú legitimitu. Nemajú záujem na odstránení korupcie alebo zlepšení demokracie, ale na vytvorení nového represívneho systému. Naznačené problémy nechápu ako objektívny a skutočný problém, ktorý preniká *celou* spoločnosťou, ale usilujú sa tieto problémy pripísať v ich chápaní jednej konkrétnej rasovej („biologickej“ – etnickej) skupine. Zdanlivo úprimné hodnoty patriotizmu, slušnej spoločnosti alebo štátu bez korupcie sa končia pri skutočnosti, že ohrozenie týchto hodnôt prisudzujú nejakej rasovej skupine.

3.3. „Kontextuálnosť“

Kritika „biologizmu“ a extrémizmu tak vedie k pochopeniu, že mnoho ľudí vníma nejaký predsudok a diskrimináciu za „veky nemennú“ a domnieva sa, že vyhovuje všetkým zúčastneným. Gordon W. Allport (2004) uvádza, že ľudia so silnými predsudkami často popierajú, že nejaké majú. Iným problémom je, že aj ľudia bez predsudkov často zatvárajú oči pred krivdami a predsudkami iných, aby nenarušili vlastnú pohodlnosť. Opakovanou prekážkou sa stáva, že človek s vyšším spoločenským statusom *prehliada kontext* svojho spoločenského úspechu: že vyrastal v ústretočných podmienkach, s menšími prekážkami a odmieta vidieť náročnosť

⁶ Irena Bihariová z občianskeho združenia *Ludia proti rasizmu*, z osobného rozhovoru.

⁷ Napríklad: „Disponujeme obmedzenými zdrojmi a stojíme tvárou v tvár globalizovaným elitám a organizovaným etnickým skupinám, ktorých zdroje sú vskutku enormné. V tejto nerovnej bitke môžeme pomýšľať na dosiahnutie svojich cieľov jedine vtedy, ak budeme vo svojich aktivitách dostatočne efektívni, uplatníme múdru taktiku a premyslenú stratégiu, a zároveň vynaložíme veľké úsilie. Z vyššie zmieneného vyplýva, že Paretov princíp funguje i vo sfére rasového nacionalizmu“ (Sallis, 2014). Alebo vo vyhlásení Ľudovej strany Naše Slovensko: „Sociálnu politiku postavíme na princípe zásluhovosti a odstránime zvýhodňovanie nielen cigánskych príživníkov pred slušnými ľuďmi. Parazitom, ktorí odmietnu pracovať, nedáme zadarmo vôbec nič – žiadne domy, dávky, ani príspevky“ (Desatoro Ľudovej strany Naše Slovensko, 2012, bod 2.).

zaradenia sa do spoločnosti pre rôzne menšiny a ostrakované skupiny. Nevníma vlastné predsudky a tvrdí, že „každý má rovnakú šancu“. Svoje postoje mení až pri nejakej zásadnej situácii, ktorá zasiahne jeho vlastný život, ako sa to stalo napríklad počas veľkej hospodárskej krízy (1929). Pred touto krízou existovali početné skupiny, ktoré presadzovali názor, že úspech, blahobyť a dobré pracovné miesto sú dôsledkom šikovnosti a inteligencie. Kríza však zlikvidovala pracovné miesta a priviedla ku krachu mnohých ľudí. Spoločenský status sa preto často odvíja od *kontextu* priaznivých spoločenských a ekonomických podmienok, a nie iba od šikovnosti a inteligencie jedinca.

„Kontextuálnosť“ znamená uznať druhým *náročnosť* vlastného životného príbehu. Poukazuje na celú stavbu hodnotového systému: že problémy, ktorýmkoľvek čelil pri získavaní vzdelania, pri získavaní práce, a problémy v zaradení sa do spoločnosti sú pre skupiny žijúce v prostredí extrémnej chudoby takpovediac umocnené na druhú.

Záver

V slovenskej spoločnosti aktuálne silnejú názory, ktoré tvrdia, že za problémy, ktorým Rómovia čelia, sú výhradne zodpovední iba Rómovia. Hovorí sa o „maladaptívnych stratégiách“ Rómov, pričom sa prehliada, že v slovenskej spoločnosti rovnako existuje chápanie „cigánov“ ako „menejcenného a odlišného biologického druhu“. Samozrejme, odmietnutie maladaptívnych stratégií je dôležitým faktorom v inklúzii a tlak na Rómov bude pravdepodobne narastať. Kritika tohto pohľadu však odhaľuje, a to sa pokúsila preukázať predložená štúdia, že problémy, ktorým Rómovia čelia, sa vysvetľujú cez „gény“, „krv“, „kultúru“, „vrodenosť“ alebo „rasu“, a vytvára sa tak chápanie akejsi „nevyhnutnosti“, teda, že „neprispôsobivosť“ je „večnou“ súčasťou Rómov a nemožno ju zmeniť nijakými opatreniami.

Anticiganizmus nevzniká ako izolovaný rasistický program. Skôr ho môžeme priradiť k problémom „moderného sveta“. Moderný, konkurenčný a individualistický pohľad na ľudskú spoločnosť často neprihliada na zložitosť zaradenia sa do spoločnosti pre ostrakované skupiny, žijúce navyše „v pasci“ generáčnej chudoby. V tejto atmosfére, keď sa nadmerne *preceňujú* tzv. osobné talenty, inteligencia, charakter alebo rovnosť šancí a neprihliada sa na *sociálny a spoločenský* kontext, v ktorom je možné tieto vlastnosti rozvíjať, potom môže dôjsť na výzvy na odstránenie, až zničenie tzv. „neprispôsobivých“ („asociálnych“) skupín. Rovnako je potrebné upozorňovať na nebezpečnosť konceptov „asociálnosti“ a „rasy“, ktoré vedú k formulácii tvrdení, že *nijaké* sociálne a spoločenské opatrenia (vzdelanie, podpora, výchova, afirmatívna akcia atď.) nebudú schopné túto „neprispôsobivú skupinu“ zmeniť. *Pokiaľ bude*

narastať presvedčenie, že za problémy môže údajná „vrodená náchylnosť“ Rómov ku kriminalite, lenivosti, podvodom a asociálnosti, budú sa problémy pravdepodobne iba prehĺbovať.

Skutočným problémom anticiganizmu je, že si neželá *reálne* zapojenie Rómov do spoločnosti. Ak začnú prevažovať tvrdenia, že Rómovia nemôžu dosiahnuť žiadny pokrok, že je to iba „bezmocná“, „príživnícka“, „menejcenná“ a „asociálna rasa“, potom práve tieto tvrdenia prispievajú ku krachu inkluzívnych programov. Predstaviť Rómov ako „menejcennú“, „intelektuálne zaostalú rasu“ vyhovuje (nielen) rasistom z dôvodu, že si potom môžu na takejto „rase“ kompenzovať svoju nenávisť a osobné zlyhania.

Súčasťou riešenia situácie v osadách je preto systematické odstraňovanie a neprijímanie anticiganistického „biologického“ pohľadu. Anticiganistická („biologická“) terminológia bráni v reálnych riešeniach, ktoré by mohli priniesť prospech celej spoločnosti. Musíme preto odmietnuť všetky tieto anticiganistické názory na Rómov ako na „neschopnú“, „menejcennú“, „asociálnu“ či „lenivú“ skupinu. Musíme trvať na opaku: *Rómovia sú schopní sa plnohodnotne, intelektuálne, kultúrne aj spoločensky začleniť do spoločnosti.*

2. Vplyv orientalizmu vo vede a v politike na spolunažívanie Rómov s majoritnou spoločnosťou

Elena Marushiakova, Vesselin Popov

Ústav pre etnológiu a folkloristiku
s Etnografickým múzeom,
Bulharská akadémia vied,
Sofia, Bulharsko
studiromani@geobiz.net

V uplynulých desaťročiach zaznamenal koncept *orientalizmu* Edwarda Saida (1978) hlboký transformačný vplyv na celý sektor spoločenských vied a humanitných odborov. Podľa jedného zo základných princípov tohto konceptu novodobá západná (post-koloniálna) veda zaujato interpretuje Východ pohľadom zvonka, keďže v skutočnosti neskúma samotný predmet výskumu, ale svoje vlastné predstavy o ňom. Koncept orientalizmu bol jednými autormi prijatý nadšene, inými kriticky. Kniha Edwarda Saida však napriek kritike inšpirovala sériu prác o rôznych regiónoch a národoch vrátane prehodnotenia postojov voči menšinám či dokonca voči vlastnému ľudu (Buchowski, 2006: 463 – 482). V tejto súvislosti sa v západnej antropológii za posledných približne 20 rokov uskutočnil určitý druh kolektívnej introspekcie a sebareflexie, ktorý možno obrazne nazvať nemeckým pojmom „Vergangeheitsbewältigung“, koloniálnej minulosti disciplíny a prehodnotenie metód tendenčnej politickej analýzy cudzích kultúr, ich interpretácií a zdôvodňovania (Scheffel, 1993: 21 – 28).

Tieto všeobecné tendencie k „Vergangeheitsbewältigung“ sa dotkli aj rómskych štúdií. V poslednom čase sa na rôznych odborných fórach čoraz častejšie opakovane volá po prehodnotení práce niekdajších romológov (nazývaných podľa mena najstaršej medzinárodnej organizácie the *Gypsy Lore Society* „starými gypsyloristami“). Medzitým sa už aj objavili prvé publikácie tohto druhu (Montesino, 2001: 1 – 23; Ashplant, 2004: 154 – 165; 2007: 11 – 57). Oveľa dôležitejšia a naliehavjšia ako analýza minulých chýb a hľadanie odplaty za staré hriechy rasistického prístupu vedcov z 19. storočia je však, podľa nášho názoru, potreba kritickej analýzy aktuálneho stavu vedeckých prístupov súčasných odborníkov z našej oblasti. Určitý druh „Vergangeheitsbewältigung“ obdobia po druhej svetovej vojne sa uskutočňuje v rámci štátnej politiky a programov – aspoň na deklaratívnej úrovni – v krajinách „východnej Európy“ (t. j. v krajinách bývalého socialistického spoločenstva); tu je evidentné kategorické odsúdenie „komunistickej asimilačnej politiky“. V bývalých „západných krajinách“ sa zase stretávame so zavrnutím zjavných prípadov porušovania ľudských práv Rómov, ako napr. nútené sterilizácie a odoberanie rómskych detí rodinám v škandinávskych krajinách a vo Švajčiarsku (Huonker, 2009: 167 – 174).

Problém orientalizmu v rómskych štúdiách je potrebné vnímať v širšom kontexte. Samozrejme, v popredí stoja problémy orientalizmu pri štúdiu samotných rómskych komunít. Nemenej zaujímavá by však bola aj analýza orientalistického prístupu k autorom, ktorí pochádzajú zo skúmaných komunít (alebo ich zámerné zanedbávanie).

Popri tom je možno až prekvapujúce, že orientalistický prístup sa premieta aj do iných oblastí, napr. vo vzťahu k vedcom bývalého východoeurópskeho komunistického bloku. Po prvýkrát bol tento problém nastolený v 90. rokoch 20. storočia (Jakubowska, 1993). V posledných rokoch sa o ňom zoširoka diskutuje v rámci viace-

rých polemík o možnosti rozvoja sociálnej antropológie vo východnej Európe (Hann, 2005: 194 – 200; Buchowski, 2004: 5 – 14; 2008: 161 – 187). Prirodzene, v tomto kontexte sa uvedené diskusie týkajú priamo aj tých autorov z východnej Európy, ktorí pracujú v oblasti rómskych štúdií.

Problém orientalizmu v oblasti rómskych štúdií však nie je (a nemôže byť) čisto akademickým problémom. Spoločným javom je konečná závislosť a prepojenie medzi vedeckým prístupom (a tým aj výsledkami výskumu) a faktormi, ktoré sú pre vedu „externé“ (v našom prípade sú to základné spoločensko-ideologické paradigmy). Veda nie je, a ani nemôže byť, ostrovom „čistých objektívnych poznatkov“, neustále sa vyvíja v rámci všeobecného spoločensko-ideologického kontextu a vždy, aspoň do určitej miery, od neho závisí.

V tomto článku sa pokúšame venovať bližšie niekoľkým závažným problémom (bez nárokov na úplnosť), ktoré vyplývajú zo spoločensko-ideologických paradigiem, do ktorých sú Rómovia zasadzovaní za uplynulých približne 20 rokov transformácie vo východnej Európe, zohľadňujúc pri tom aj otázky orientalizmu. Samozrejme, všetky krajiny v tomto regióne a v nich žijúce rómske komunity sú jedinečné a majú špecifické charakteristiky, existuje však dostatok spoločných črt a modelov (z hľadiska akademických poznatkov, ako aj z hľadiska prístupov nadnárodných vlád, národných vlád, politik, programov a projektov mimovládnych organizácií), ktoré nám umožňujú skúmať problém zo všeobecného hľadiska.

Naším cieľom je venovať sa rôznym prístupom a metodologickým problémom, ktoré sa ukázali pri štúdiu rómskych komunít žijúcich vo východnej Európe, a spôsobom, ako sa tieto problémy premietajú do politik zameraných na tieto komunity a v konečnej platnosti ako toto všetko vplýva na spolužitie Rómov s majoritou.

1. Kto sú Rómovia?

Prvým krokom pri každom výskume a v každej politike je definovanie subjektu alebo inými slovami spresnenie toho, o koho ide. V našom prípade teda ide o odpoveď na otázku: Kto sú Rómovia?

Problém sa začína už pri terminológii – pojem „Rómovia“, ktorým sama seba označuje významná časť tejto komunity, sa považuje za jediný politicky korektný termín už približne 20 rokov. Niekdajšie označenia rôznych rómskych komunít v jazyku majoritnej spoločnosti vo východoeurópskom regióne, teda „Cigáni“, „Cikáni“, „Cyganie“, „Čigonai“, „Čigāni“, „Cigany“, „Țigani“, „Αθηγανοί“, „Цигани“, „Цыгане“ atď., sa zvyčajne prekladali (a občas sa ešte vždy aj prekladajú) do angličtiny ako „Gypsies“. Slovo „Gypsies“ sa však v anglicky hovoriacom svete vrátane vedeckej terminológie používa na označenie rôznych nomádskych komunít bez ohľadu na ich

etnický pôvod a identitu (Hancock, 2010: 95 – 96). V celej východnej Európe pojem „Cigáni“, „Cikáni“, „Cyganie“ atď. však v žiadnom prípade neoznačuje spoločenstvá charakterizované výlučne ich spôsobom života, ale ide o jasne vymedzenú a osobitú etnickú komunitu. Tu by sme radi aspoň v zátvorke poznamenali, že aj pojmy etnická skupina či etnické spoločenstvo, etnická komunita alebo aj všeobecne etnicita majú iný význam vo „východoeurópskych“ a iný v „západných“ spoločenských vedách, pričom pojem *ethnos* sa na Západe nepoužíva vôbec, čo veci ešte viac komplikuje.

Po zmene politického režimu v roku 1989 boli miestni vedci konfrontovaní so situáciou, že ak chcú byť pochopení západnými kolegami a získať prístup k rôznym finančným prostriedkom na výskum, musia sa naučiť používať „západnú“ terminológiu a „západný“ akademický žargón.

Ako sa však ukazuje, takéto „naučenie sa“ nevedlo k odstráneniu rozdielov a miestny prístup k Rómom je aj naďalej v protiklade s postojmi „západných“ kolegov. Otázka „Kto sú Rómovia?“, ktorá bola položená v rámci notoricky známeho prieskumu chudoby v post-socialistickom období vedenom známym americkým sociológom maďarského pôvodu Ivanom Szelenyim (Emigh, Szelenyi, 2001; Szelenyi, 2001), je pre východnú Európu úplne nezmyselná. Ako sme už uviedli, vo verejnom diskurze celého regiónu jestvuje jasná predstava o „Cigánoch“ („Cikánech“, „Cyganie“, „Țigani“, „Циган“, „Цыгане“ atď.) už niekoľko storočí ako o samostatnej, jasne vymedzenej etnickej komunite so spoločným pôvodom, teda každý vie, „kto sú oni“. Problémy v tomto ohľade sa preto môžu objaviť len pri identifikácii určitých jednotlivcov mimo sociálneho prostredia, v ktorom sa narodili a vyrastali, ale v žiadnom prípade nie vo vzťahu k celej komunite. Vo východnej Európe sú „Cigáni“ („Cikáni“, „Cyganie“, „Țigani“, „Цигани“, „Цыгане“ atď.), podobne ako ktorákoľvek iná komunita tohto druhu, vnímaní iba v primordiálnom význame a vždy len v rámci etnického diskurzu (tak ako ktorékoľvek iné etnické spoločenstvo). Inými slovami, tu ak sa niekto narodí ako „Cigán“ (alebo s iným podobným miestnym označením), tak aj ním zostane po celý svoj život (podobne ako jeho predkovia a potomkovia), a ten, kto sa nenarodil ako „Cigán“, sa ním nijakým spôsobom nemôže stať.

Rómovia vo východnej Európe (rovnako ako ostatné národy a etnické skupiny obývajúce toto územie) vnímajú sami seba a taktiež sú vnímaní „inými“ výlučne v rámci etnického diskurzu. Dôvod spočíva v tom, že myšlienky konštruktivismu a občianskeho národa vo východnej Európe sa v prevažnej väčšine prípadov ich naplnenia zredukovali na koncepciu *národného štátu*, ktorý sa v praxi považuje najmä za *etnonárod* (po rozpade Juhoslávie a ZSSR je Ruská federácia jedinou výnimkou v tomto smere). Práve preto každý novovytvorený národný štát (od 19. storočia dodnes) je zahľadený predovšetkým do svojej minulosti a iniciuje proces aktívneho zahrnutia tejto minulosti do mytológie národnej histórie. V tejto časti sveta je história vo

výrazne väčšom rozsahu ako kdekoľvek inde nielen vedou, ale zároveň aj súčasťou tejto národnej mytológie. V tomto zmysle tu každý národ dodnes premieta do súčasného sveta svoju verziu „slávnej minulosti“. V jednotlivých krajinách proces vytvárania novej etno-národnej komunity – aj ak prebieha podľa občiansko-národného modelu budovania štátu – nadobúda v konečnom dôsledku formu primordializmu. Čo sa týka Rómov samotných, pokusy niektorých vedcov o zadefinovanie odpovede na otázku „Kto sú Cigáni?“ alebo „Kto sú Rómovia?“ v rámci spoločenskej praxe sa často vnímajú ako snaha iných (Nerómov) o prevzatie „zodpovednosti za ich identitu“ (Hancock, 2010: 274), čím ohrozujú ich postavenie v spoločnosti.

Vo všeobecnom spoločenskom a politickom kontexte východnej Európy možno Rómov považovať (rovnako ako ktorýkoľvek iný národ v regióne) za *predstavovanú komunitu* („imagined community“; Anderson, 1983), ktorá však (na rozdiel od iných národov) je „predstavovaná“ nie vlastnými príslušníkmi, ale ostatnou časťou obyvateľstva, v prostredí ktorého žijú už po stáročia. Z tohto dosť paradoxne vyplýva, že hranice tejto komunity v zmysle pojmu Frederica Bartha (ed., 1969) v skutočnosti neurčujú jej príslušníci, ale väčšinové obyvateľstvo, a preto bez ohľadu na sebavnímanie Rómov a na ich identitu (resp. minimálne takú, akú by chceli ukázať verejnosti) oni budú vždy vnímaní a posudzovaní (v rôznych životných situáciách) jedine ako „Cigáni“.

Odpoveď na otázku, či možno Rómov považovať za jednotnú etnickú komunitu na globálnej úrovni, alebo treba na nich pozeráť skôr ako na množstvo samostatných spoločenstiev, z ktorých každé môže mať inakší etnonym a iný materinský jazyk, a to nielen rôzne dialekty rómčiny, ale aj arménčinu, arabčinu, turečtinu, gréčtinu, albánčinu, rumunčinu, maďarčinu, ukrajinčinu, španielčinu atď. (Fraser, 1992; Marushiakova, Popov, 2001c: 33 – 53; Kenrick, 2004), bola a je predmetom subjektívneho prístupu jednotlivých autorov a zároveň aj prameňom neutíchajúcich sporov medzi jednotlivými odborníkmi (Matras, 2005: 53). Nie je nezvyčajné (nielen vo východnej Európe, ale aj inde vo svete), že väčšinové obyvateľstvo považuje za Cigánov určité komunity, ktoré si sami zvolili „inú“ ako cigánsku alebo rómsku identitu. Stretávame sa tu s javom, ktorý sme teoreticky definovali vo svojich starších prácach ako *preferovaná etnická identita* (Marushiakova, Popov, 1997), t. j. prijatá, vybraná cudzia identita je verejne deklarovaná alebo aj skutočne žitá (zažívaná). V súčasnosti dokonca môžeme pozorovať aj ďalší krok v premene rómskeho etnického povedomia, a tým je proces aktívneho budovania nových identít (Marushiakova et al. 2001). V mnohých prípadoch sa môžeme stretnúť s absenciou nielen povedomia o celocigánskej/celorómskej jednote (ktorá zato ale môže existovať na určitých úrovniach identity), ale niekedy aj s absenciou akýchkoľvek poznatkov o existencii iných skupín v rámci rómskej komunity, ako to bolo donedávna v prípade malej skupiny Zargarov v Iráne, ktorí ešte pred niekoľkými desaťročiami vôbec nevedeli, že vo svete okrem nich žijú aj iní Rómovia (Marushiakova, Popov, 2010).

Z dôvodu neexistencie vhodného zastrešujúceho pojmu pre rómske komunity a pre komunity, ktoré samy seba za rómske nepokladajú, ale sú za také pokladané inými, mnohí odborníci so zjavným konsenzom akceptujú anglický pojem „Gypsies“. Napriek akceptácii anglického pojmu však pretrváva rozdielny obsah. Bolo by nemysliteľné, aby sa vo východnej Európe objavila celá kniha venovaná otázke „Kto sú Cigáni?“, v ktorej by sa už na prvej strane uvádzalo, že je to otázka, na ktorú nejestvuje odpoveď (Mayall, 2004), pretože tento problém, podobne ako všetky ostatné podobné otázky, je z hľadiska východnej Európy jednoducho irelevantný, úplne nezrozumiteľný, a preto aj bezvýznamný. Z obrovského množstva odborníkov, ktorí používajú pojem „Gypsy“, jedine Yaron Matras sa ho pokúsil duálne definovať, a tak nájsť určitý kompromis pri jeho používaní: „Pojem Gypsy zachytáva subjekty s dvoma rôznymi významami“. *Gypsy 1* definuje sociálny jav komunit kočovníkov alebo komerčných nomádov bez ohľadu na ich pôvod a jazyk. *Gypsy 2* je akoby obľúbeným anglickým prekladom súboru etnonymov, ktoré používajú skupiny, ktorých jazyk je určitou formou rómčiny (Matras, 2005: 53). Takáto precíznosť je skôr výnimkou z pravidla, vo väčšine prípadov vo vedeckých prácach vidíme len jednoduché mechanické nahrádzanie slova *Cigáni* („Gypsies“) slovom *Rómovia* („Roma“), a čoraz viac autorov si ani len nerobí starosti s rozmyšľaním o vhodnosti alebo nevhodnosti politicky správnej terminológie.

Podobnú situáciu pozorujeme aj na úrovni nadnárodných a v poslednom čase aj národných politík. Môžeme vymenovať početné pokusy politikov na úrovni EÚ aj Rady Európy vyriešiť túto terminologickú otázku a nájsť vhodnú terminológiu a definíciu.

Najlepšiu ilustráciu terminologického vývoja z hľadiska európskych politík môžeme nájsť v publikáciách európskych inštitúcií (najmä Rady Európy a neskôr aj Európskej komisie). V roku 1987 Rada Európy vydala knihu prof. Jeana-Pierra Liégeoisa pod názvom *Gypsies and Travellers* („Cigáni a kočovníci“); v roku 1994 bolo publikované jej druhé, revidované a doplnené vydanie pod názvom *Roma, Gypsies and Travellers* („Rómovia, Cigáni a kočovníci“); v roku 2007 sa objavilo tretie vydanie, tentoraz už pod názvom *Roma in Europe* („Rómovia v Európe“) (Liégeois, 1987; 1994; 2007). Je zrejme, že postupom času slovo *Rómovia* („Roma“) získalo na význame ako pojem, ktorý sa považuje za politicky korektný (keďže staršie exonymá boli vyhlásené za urážlivé) a jediný správny. Zároveň je zrejme, že aj tento výraz je problematický, a preto sa čoraz viac dokumentov týchto dvoch dôležitých európskych inštitúcií začína terminologickým vysvetlením toho, čo treba chápať pod politicky korektným pojmom „Roma“, pričom každý takýto dokument ponúka svoju vlastnú interpretáciu. Stačí pripomenúť posledné (zatiaľ!) dve „oficiálne“ definície, aby sme mali predstavu o ich nedostatočnej relevantnosti pre objektívne exi-

stujúce reality. V nedávno prijatom Európskom rámci pre národné stratégie inklúzie Rómov sa uvádza: „Pojem ‚Rómovia‘ sa používa – podobne ako v iných politických dokumentoch Európskeho parlamentu a Európskej rady – ako súhrnný pojem, ktorý zahŕňa skupiny ľudí, ktorí majú viac-menej podobné kultúrne charakteristiky, ako napríklad Sintovia, Kočovníci (‚Travellers‘), Kalé, Ľudia na ceste (‚Gens du voyage‘) atď., či už ide o usadlých ľudí alebo nie...“¹ (*European Framework...*, 2011). Táto definícia je skresľujúca, pretože Rómovia, ktorí žijú napr. v strednej a východnej Európe, majú „viac-menej podobné kultúrne charakteristiky“ ako okolité majoritné obyvateľstvo v oveľa väčšej miere ako v porovnaní s inými skupinami, napr. Sintami, „Kočovníkmi“ („Travellers“), Kalé, „Gens du voyage“ atď.

O nič lepšia ani presnejšia nie je definícia vo Vyhlásení Výboru ministrov o vzostupe protirómskych nálad a rasového násillia proti Rómom v Európe, prijatom 1. februára 2012: „Pojem ‚Rómovia‘ sa používa Európskou radou vzhľadom na Rómov, Sintov, Kalé a príbuzné skupiny v Európe, vrátane Kočovníkov a východných skupín (*Dom a Lom*), a zahŕňa širokú rôznorodosť skupín, ktorých sa týka, vrátane osôb, ktoré sa samoidentifikujú ako ‚Gypsies‘“² (*Declaration...*, 2012). Anglické slovo *Gypsies* sa tu používa v niekdajšom význame kočovnej komunity. Pretrvávajúci stereotyp o Rómoch ako večných kočovníkoch možno ešte lepšie vidieť vo francúzskom preklade tej istej definície: „Le terme Roms utilise au Conseil de l'Europe designe les Roms, les Sintes (Manouches), les Kale (Gitans) et les groupes de population apparentes en Europe, dont les Voyageurs et les branches orientales (Doms, Loms); il englobe la grande diversité des groupes concernés, y compris les personnes qui s'auto-identifient comme Tsiganes et celles que l'on designe comme Gens du voyage.“ („Termín Rómovia používa Rada Európy na pomenovanie Rómov, Sintov (Manušov), Kale (Gitanov) a skupín obyvateľstva, ktoré je prítomné v Európe, vrátane Kočovníkov a východných skupín (*Dom a Lom*); pokrýva širokú rozmanitosť zúčastnených skupín, vrátane tých, ktorí sa sami označujú ako Cigáni, ako aj tých, ktorí sú označovaní ako „Ľudia na ceste“).

Môžeme sa len čudovať, ako sa takéto definície môžu používať ako základ pre reálne politiky, keďže okrem iného vo východnej Európe žijú veľké skupiny, ktoré nie sú ani „Kočovníkmi“, ani sa samy neoznačujú ako „Cigáni/Tsiganes/Gypsies“, obyvateľstvo ich však za Cigánov považuje (a tak k nim aj pristupuje!).

¹ Originálne znenie v angličtine: „The term ‘Roma’ is used – similarly to other political documents of the European Parliament and the European Council – as an umbrella term which includes groups of people who have more or less similar cultural characteristics, such as Sinti, Travellers, Kalé, Gens du voyage, etc. whether sedentary or not...“

² Originálne znenie v angličtine: „The term ‘Roma’ used at the Council of Europe refers to Roma, Sinti, Kale and related groups in Europe, including Travellers and the Eastern groups (Dom and Lom), and covers the wide diversity of the groups concerned, including persons who identify themselves as ‘Gypsies’.“

Ako vyplýva z týchto definícií, na úrovni európskych inštitúcií nie je ani dnes jasné, „kto sú Rómovia“, a prístup k nim sa zakladá na stáročia starých stereotypoch. Situácia na úrovni jednotlivých národných štátov však nie je oveľa lepšia. Niektoré národné stratégie neponúkajú žiadnu definíciu (napr. *Stratégia...*, 2011), iné sú rovnako absurdné ako už uvedené. Ilustruje to napríklad prípad bulharskej národnej stratégie, ktorá definuje Rómov takto: „V tomto dokumente sa používa označenie Rómovia ako súhrnný pojem pre bulharských občanov, ktorí sú v zraniteľnej sociálnej a ekonomickej situácii, ktorí sa identifikujú ako Rómovia, a pre občanov, ktorí sú v podobnej situácii, ktorých tak definuje okolité obyvateľstvo, bez ohľadu na ich sebaurčenie“ (*Национална стратегия...*, 2012). Inými slovami, osoba, ktorá sa nenachádza v zraniteľnej sociálno-ekonomickej situácii, a to bez ohľadu na jej sebaurčenie, pôvod, materinský jazyk atď., sa nemôže považovať za Róma.

Logicky z toho vyplýva legitímna otázka, či je vôbec možné dosiahnuť úspešnú realizáciu národných a nadnárodných politík, ak sú založené na stratégiách a programoch, o ktorých nie je jasné, na koho sa zameriavajú.

2. Orientalizujúce prístupy k rómskym komunitám

Po neadekvátnej definícii subjektu ďalší problém z hľadiska vedy aj politik súvisí s nesprávnym pochopením špecifického charakteru existencie rómskych komunít. Rómske komunity vo východnej Európe nie sú hermeticky izolovaným a sebestačným sociálnym a kultúrnym systémom. Vždy existovali minimálne v „dvoch dimenziách“ alebo v dvoch rovinách súradníc: ako samostatná komunita a ako spoločnosť (najmä ako jej etnicky založená neoddeliteľná súčasť v rámci príslušného národného štátu). Metodologickým východiskom tohto nášho postulátu je základný princíp založený na juxtapozícii *spoločenstvo – spoločnosť* („Gemeinschaft“ – „Gesellschaft“), ktorý bol navrhnutý už koncom 19. storočia (Tönnies, 1887). Toto rozlíšenie v našom prípade nepoužívame v zmysle, s ktorým pôvodne prišiel jeho autor, ale s pozmeneným obsahom, pozbaveným evolučnej hierarchie, ako charakteristiku vzťahov medzi dvoma simultánne existujúcimi typologickými javmi prepletenými v rámci nerozlučnej jednoty.

Nezachytenie podstaty rozdielu medzi „spoločenstvom“ (komunitou) a „spoločnosťou“ a prepojení medzi nimi má za následok zahrnutie rómskych komunít do rámcov dvoch základných paradigiem, ktoré možno zhrnúť ako z jednej strany *paradigma marginalizácie*, v rámci ktorej Rómovia sú vnímaní iba ako špecifická spoločenská vrstva spoločnosti, a *paradigma exotizácie*, keď sa k nim pristupuje iba ako k osobitnej komunite. V oboch prípadoch môžeme hovoriť o dvoch prepojených výskumných paradigmách, ktoré vyvierajú z prizmy orientalizmu.

Keď sa na Rómov hľadí iba ako na súčasť príslušnej sociálnej štruktúry spoločnosti, do popredia sa dostávajú problémy ich marginalizácie, ktoré sú zvyčajne vnímané na pozadí sociálnych a ekonomických súvislostí. Keď sú Rómovia vnímaní v prvom rade ako zvláštna etnická komunita a keď je ignorovaný všeobecný kultúrny kontext a jeho sociálne rozmery, logicky dochádza k ich exotizácii. Hoci to môže vyznievať paradoxne, nie je nezvyčajné, že posledné dva spomínané prístupy, ktoré stoja na prvý pohľad v protiklade, sa v skutočnosti môžu spájať a dokonca aj dopĺňať, najmä pri diskusii o konkrétnych politikách a projektoch vládnych a verejných štruktúr a/alebo občianskych združení na rôznych úrovniach. A tieto dve hlavné paradigmy sú prítomné aj vo vedeckom výskume a v skutočnosti predurčujú aj prístup vedcov k rómskym komunitám, a tým aj výsledky skúmania a ich vedecký výklad.

2.1. Rómovia ako komunita na okraji

Rómovia nepochybne tvoria dôležitý segment obyvateľstva východnej Európy. Sotva by mohol ktokoľvek pochybovať o tom, že sociálne problémy Rómov sa prehĺbili a zintenzívnili počas tzv. obdobia transformácie, t. j. počas sociálnych a ekonomických zmien v 90. rokoch 20. storočia a začiatkom 21. storočia. V celom regióne sa niekdajšie dobre známe faktory z minulosti zintenzívnili v dôsledku významnejších súčasných faktorov (medzinárodné inštitúcie, mimovládne organizácie, donorské organizácie a v poslednom čase aj eurobyrokratická mašineria z Bruselu). Za uplynulých 20 rokov sa „rómska otázka“ stala veľkou módou pri realizácii rôznych projektov na úrovni vládnych politík, mimovládnych organizácií (MVO) alebo vedeckého výskumu. Všetky tri oblasti navzájom súvisia a prekrývajú sa, čo je pochopiteľné vzhľadom na rozsah vplyvu vo všetkých troch oblastiach identických spoločenských a ideologických paradigiem. Uvedená paradigma v tomto prípade vedie k ich vnímaniu ako marginalizovanej komunity.

V ťažkom období transformácie sa „rómska otázka“ a rómske problémy preklapili do konceptu sociálnej nerovnosti samotnej rómskej komunity. Realizoval sa veľký počet projektov MVO zameraných na odstránenie tejto nerovnosti, ktoré boli neskôr nasledované národnými programami a potom aj projektovými líniami Európskej únie. Rómski aktivisti z východnej Európy združení v politických stranách a/alebo MVO nedokázali v konečnom dôsledku zvládnuť alebo aspoň zmierniť základné tendencie pri vypracúvaní kľúčových konceptov a vzniku projektov a programov. To je aj dôvod narastajúcej nespokojnosti s výsledkami alebo ešte skôr s neexistenciou akýchkoľvek výsledkov. Rómski aktivisti čoraz častejšie hovoria o „cigánskom priemysle“ („Gypsy industry“), ktorý sa živí rómskymi problémami a nepokúša sa ich naozaj riešiť, lebo by prišiel o svoj zdroj príjmov.

Tento prístup je založený na základnej premise, že s Rómami by sa nemalo zaobchádzať ako s „normálnou komunitou“ s vlastnou identitou a etnickou kultúrou, ale ako so silne marginalizovanou komunitou, ktorá vo veľkej miere neakceptuje spoločenské štandardy a ktorá si vyžaduje neustálu osobitnú starostlivosť a sociálny patronát. Tento prístup nie je originálnym výtvorom „cigánskeho priemyslu“, ale bol základom takmer všetkých doterajších štátnych politík „integrácie“ rómskych komunít na celom svete. Pre všetky tieto politiky je príznačná absencia akýchkoľvek pozitívnych výsledkov. „Nová doba“ je zvyčajne stavaná do protikladu s predchádzajúcim obdobím alebo inými slovami „čas demokracie“ je videný ako protiklad k tzv. „času totality“, avšak z hľadiska štátnych politík voči Rómom medzi obidvoma obdobiami badať jasnú následnosť a kontinuitu. Počas druhej polovice 20. storočia bola v tzv. „komunistických krajinách“ regiónu napriek množstvu rozdielov medzi jednotlivými krajinami jedna základná, identická politická línia, a tou bolo úsilie o integráciu „Cigánov“ („Cikánů“, „Цигани“, „Цыган“ atď.) do socialistickej spoločnosti. Táto snaha o spoločenskú integráciu sa chápala ako prvý krok na ceste k ich etnickej asimilácii, čo jednotlivé krajiny aj vo väčšej alebo menšej miere, otvorene deklarovali.

Pri analýze národných programov a stratégií zameraných na riešenie tzv. *cigánskej otázky* v jednotlivých komunistických krajinách si nemožno nepovšimnúť, že všetky boli vo svojej podstate rovnaké (Gronemeyer, 1983: 43 – 183; Szabo, 1991; Jurová, 1993 a 1996; Crowe, 1996; Marushiakova, Popov, 1997 a 2007: 125 – 156; Achim, 1998; Lysá, 1999; Guy, 2001). Významná je aj skutočnosť, že štátne rómske programy a stratégie, ktoré vznikli v období transformácie v jednotlivých krajinách bývalého socialistického tábora, sú si taktiež podobné. Ale navyše podobnosť vykazujú nielen navzájom, čo je viac-menej pochopiteľné, ale ešte prekvapujúcejšie je to, že sa mimoriadne podobajú aj na programy, ktoré boli schválené a realizované v predchádzajúcom historickom období. Samozrejme, existujú rozdiely v ideologickom zdôvodňovaní a frazeológii, ale okrem toho tu vidíme vo veľkom rozsahu aj rovnaké alebo aspoň výrazne podobné aktivity, plánované s cieľom riešenia konkrétnych problémov v oblasti zamestnanosti, bývania, školstva a vzdelávania, zdravia, vrátane problémov rómskych žien (ktoré sú dnes najnovším „hitom“). V súčasnosti plánované a realizované aktivity a projekty zamerané na riešenie rómskych problémov (vrátane nových európskych programov a projektov) sú z nedávnej minulosti tak dôverne známe, že sa ich výsledky dajú ľahko predvídať. Tu by sme mohli uviesť početné príklady prístupu k Rómom ako k marginalizovanej komunite, ale stačí, ak spomenieme iba slovenskú národnú stratégiu (*Stratégia...*, 2011), v ktorej sa síce uvádza, že „rómska populácia žijúca na Slovensku je etnicky, sociálne aj kultúrne rozmanitá“ (s. 17), ale v celom texte sa neustále opakujú slovné spojenia ako „sociálne vylúčená“, „marginalizované rómske komunity“ a dokonca aj „komunity vní-

mané ako rómske“, čo *de facto* stavia pojmy Rómovia a marginalizácia na rovnakú úroveň.

V novej situácii po rozpade „východného bloku“ aj vedecký výskum vo väčšine prípadov sleduje túto všeobecnú spoločenskú a ideologickú paradigmu. Počas uplynulých približne dvadsať rokov boli publikované desiatky, ak nie stovky väčšinou (ale nielen) sociologických štúdií (ak vezmeme región ako celok), ktoré sa zameriavajú na sociálne a ekonomické problémy Rómov alebo – aby sme to vyjadrili korektnejšie – na ich marginalizované časti (Tomova, 1995; Jakšić, Bašić, 2005; Ringold, 2000; Ringold et al., 2005; Lysá, 1999; Vašečka ed., 2002; Zamfir, 1993; Zoon, 2001 a, b; *The Roma...*, UNDP, 2002; *Face of Poverty...*, UNDP, 2005). Myslíme si, že nie je potrebné zachádzať do detailov a interpretovať záujmy inštitúcií zadávajúcich tieto štúdie (Svetová banka, UNDP, sieť Nadácií pre otvorenú spoločnosť atď.), ktorých cieľom je zdôvodňovať potrebu budúcich projektov a aktivít, ktoré prinášajú očakávané výsledky, t. j. výsledky, ktoré potrebujú. Ak si zvolíme priamočiarejšie vyjadrenie, použijeme slovenskú verziu porekadla známeho v rôznych obdobiach v celom regióne: „Čí chlieb ješ, toho pieseň spievaj“. Nemožno očakávať, že veľkí donori ako Svetová banka, UNDP alebo sieť nadácií „otvorenej spoločnosti“, ktorých hlavným poslaním a často aj dôvodom ich existencie je „odstraňovanie problémov“, budú podporovať výskum a publikácie, ktorých závery by mohli byť v protiklade s týmto základným poslaním. Dnes teda existujú napríklad desiatky sponzorovaných publikácií o obrovských problémoch Rómov v oblasti bývania, ale len dve (nesponzorované) knihy sa venujú tzv. „rómskym palácom“, t. j. Rómom, ktorí nemajú žiadne problémy s bývaním (Calzi et al., 2007; Andresoiu, Ciocazanu, 2008).

Počas uplynulých 20 rokov sa objavila celá séria sociologických štúdií, ktoré sú si veľmi podobné z hľadiska prístupu a výsledkov, pričom niektoré z nich sa venovali Rómom v rôznych krajinách východnej Európy, kým iné boli súhrnom vývoja v celom tomto regióne. Uvedené štúdie a prieskumy sa využívajú ako vedecké podklady potrebné na ďalší rozvoj tejto projektovej oblasti (Rómovia a ich problémy) a *de facto* potvrdzujú a legalizujú paternalistické poslanie „cigánskeho priemyslu“. Okrem toho badať aj určitú následnosť vo vedeckých štúdiách podobného typu, ktoré boli charakteristické aj pre predchádzajúcu historickú dobu a v ktorých sa tiež zdôrazňovali sociálne a ekonomické problémy „Cigánov“ a hľadali spôsoby ich riešenia. Z tohto hľadiska je osobitne významným prípad známeho sociológa Istvána Keménya, jedného z otcov modernej sociológie v Maďarsku a dlhodobého predsedu Maďarskej sociologickej asociácie, ktorého práce v oblasti rómskych štúdií z čias socializmu sa v minulosti považovali za klasický referenčný materiál a jeho práce z obdobia post-socializmu sa považujú za povinný prameň aj v súčasnosti (pozri napr. Keményi ed., 2005). Niektoré z takýchto štúdií sú spracované mimoriadne kvalitne

a osvetľujú závažné problémy, iné sú menej hodnotné alebo aj len povrchné a nedbalo uskutočnené.

Odhladiac od otázky kvality, ich samotné množstvo potvrdzuje paradigmu marginalizácie a ovplyvňuje takto aj diskurz decíznej sféry v prístupoch k Rómom, najmä pri absencii alternatívnych výskumov, ktoré by sa venovali výskumu rómskych komunít alebo ich častí, ktoré nie sú na okraji spoločnosti, alebo ktoré by skúmali jedno aj druhé.

A navyše počas posledných dvoch desaťročí v oblasti skúmania Rómov z východnej Európy začína vznikať nová vedecká disciplína, ktorú realizujú často mimovládne organizácie, ale aj niektoré medzinárodné organizácie a inštitúcie, a taktiež niektoré európske projekty. V našich podmienkach je ju zatiaľ ťažké definovať konkrétnym menom a metodikou, keďže ide o osobitný druh výskumu, ktorý pracovne nazývame *MVO veda* („NGO science“). Pre predstaviteľov tejto oblasti je charakteristické, že majú rôzne akademické pozadie, niekedy sú dokonca bez vedeckej prípravy. Časté sú prípady, keď podľa vzoru tzv. „Native/Indigenous science“ v Spojených štátoch, Kanade a Austrálii jedinou kvalifikáciou takých autorov je ich rómsky pôvod a ovládanie angličtiny. Z formálneho hľadiska je metodika, ktorú používajú, interdisciplinárna (vrátane práva, sociológie, politológie atď.), často sa však nesprávne používa pri zbere dát, a preto je ťažko overiteľná a zvyčajne dospieva k tendenčným záverom. Typické projekty uskutočnené v rámci tzv. „MVO vedy“ sa uskutočňujú podľa jednotnej schémy – na zhromažďovanie údajov sa používajú MVO, podľa možnosti rómske, nimi zozbierané dáta hodnotia príslušní „experti“ a na ich základe vyvodzujú závery.

Aby sme predišli nedorozumeniam, radi by sme zdôraznili, že v žiadnom prípade nechceme tvrdiť, že väčšina rómskych komunít nezápasí s veľkými sociálnymi a ekonomickými problémami. Takéto štúdie často reflektujú do určitej miery reálne a existujúce problémy rómskych komunít, existujú však aj štúdie, ktoré sú z metodického hľadiska pochybné (najmä pokiaľ ide o výber respondentov, používanie oficiálnych štatistík atď.). Kľúčový problém však spočíva inde – v reálne prítomnej hrozbe, že celok sa zamení za časti, t.j. že na celú etnickú komunitu sa bude hľadiť len cez jej problematickú časť a v dôsledku toho Rómovia už nebudú považovaní a akceptovaní ako odlišná etnická komunita so špecifickou etnickou kultúrou. Na tomto mieste sa nám žiada citovať známeho rómskeho aktivistu z Českej republiky Ivana Veselého, ktorý nám v osobnom rozhovore na túto tému povedal: „Je to akoby niekto skúmal somrákov na Václavskom námestí a potom by hodnotil podľa nich všetkých Čechov.“

Je viacero príkladov, ktoré toto potvrdzujú. Jeden známy medzinárodný výskum zameraný na chudobu a etnicitu v strednej a východnej Európe, uskutočnený

pod vedením zástupcov maďarskej sociologickej školy (Maďari a maďarskí emigranti, ktorí sa vrátili zo zahraničia), pripomenul myšlienky a závery už dávnejšie známej teórie o „kultúre chudoby“. Rómovia ako celok v tomto výskume sú opísaní ako osobitná „podtrieda“, ako nositelia nie ich špecifickej etnickej kultúry, ale „kultúry chudoby“ (Szelényi, 2001; Emigh, Szelényi, 2001). Podobný sociologický výskum sa realizoval aj v iných krajinách regiónu vrátane Rumunska, Bulharska, Poľska a Ukrajiny.

Vplyv tohto druhu štúdií môžeme evidovať v početných projektoch, programoch, ale aj v národných stratégiách. Ako príklad môžeme opätovne uviesť národnú stratégiu SR: „Rómska populácia žijúca na Slovensku sa podľa výskumov pravidelne objavuje medzi skupinami najviac ohrozenými chudobou, sociálnym vylúčením a diskrimináciou. Pri tomto etniku sa kombinujú viaceré znevýhodnenia: vyskytuje sa u nich chudoba previazaná s demografickými podmienkami, chudoba vytváraná nezamestnanosťou, chudoba zapríčinená vykonávaním nízko kvalifikovanej a nízko platenej práce, či nedostatkom vzdelania a diskrimináciou. Rómska populácia ako chudobou ohrozená skupina sa explicitne spomína aj v politických dokumentoch a akčných plánoch SR na potláčanie chudoby či sociálneho vylúčenia“ (*Stratégia...*, 2011: 14).

Tieto závery o Rómoch ako nositeľoch „kultúry chudoby“ sa priamo týkajú aj niektorých novovytvorených akademických škôl, napr. sociologickej školy v Srbsku, ktorá definuje Rómov nielen ako nositeľov „kultúry chudoby“, ale ako špecifickú „etnotriedu“, pričom túto formuláciu si osvojili aj niektorí autori (politickí vedci a dokonca etnológovia) zo západnej Európy (Mitrović, 1990; Mihok, 1996, 1999; Mitrović, Zajić 1998; Đorđević, 2003; Boscoboinik, Giordano 2005).

Žiada sa poznamenať, že výsledky výskumu v oboch prípadoch viac-menej sledujú kontroverznú a často kritizovanú teóriu západnej antropológie, s ktorou ako prvá prišla antropológička Judith Okelyová a ďalej ju rozvíjali jej nasledovníci. Podľa tejto teórie Cigáni nie sú etnickou komunitou, ktorej predkovia migrovali z Indie, ale ich pôvod je založený na aglomeráte rôznych marginálnych častí európskeho obyvateľstva (aglomerát ľudí, ktorí boli vyčlenení zo spoločnosti počas priemyselnej revolúcie) (Okely, 1983; Lucassen, Willems, Cottaar, 1998). Inými slovami, dnes sme dospeli znovu k tomu, na čo sa zameriavala aj politika a aj veda už v čase komunistickej nadvlády – k popieraniu rómskej etnicity, čo bolo aj v minulosti prvým krokom smerom k asimilácii.

Zahrnutie rómskych štúdií do tejto kľúčovej spoločenskej a ideologickej paradigmy vedie k menej očakávanému, napriek tomu však úplne prirodzenému výsledku – k celkovému posunu vedeckých hodnôt a k znehodnoteniu spoločenskej funkcie vedy. V uplynulom desaťročí sa pevne ukotvil trend, podľa ktorého naj-

populárnejšími a najviac citovanými odbornými textami o Rómoch z východnej Európy sú v skutočnosti publikácie „MVO vedy“ (ich rozširovanie v masovom rozsahu cez internet zabezpečuje jednoduchý, rýchly a lacný prístup k nim). V rámci našej práce so študentmi a doktorandmi za posledné roky môžeme, podobne ako Ian Hancock, povedať, že „od nich opakovane počúvame, že nedokážu povedať, či zdroje, z ktorých čerpajú pre svoje vlastné štúdie, sú spoľahlivé, alebo nie“ (Hancock, 2010: 193 – 194). Pri prehľade zoznamu literatúry v rôznych štúdiách, magisterských a dokonca aj doktorandských prácach vidíme jasnú prevahu tohto druhu publikácií z dielne mimovládneho sektoru. A čo je ešte frustrujúcejšie, tento druh „MVO vedy“ sa zdá najdôležitejším pre tých, ktorí rozhodujú o rómskych politikách. Nie je potrebné strácať čas uvádzaním príkladov, ktoré ilustrujú tento trend, stačí si iba zbežne pozrieť, aké tituly sú citované v rôznych správach Európskej komisie a ďalších európskych štruktúr. Preto by nás nemalo prekvapovať, že keď sa v tomto druhu publikácií diskutuje o pôvode Rómov, ako referenčný materiál sa cituje článok pochádzajúci z pera bývalej šéfky Európskeho centra pre práva Rómov. A problém tu nie je ani tak v dehonestovaní vedeckého poznania (čo však nie je až také bezvýznamné z hľadiska vedeckého rozvoja), ako skôr v tom, že základné politiky zamerané na riešenie problémov Rómov na národnej a európskej úrovni sú v skutočnosti vypracúvané na základe „MVO vedy“.³

A čo je možno ešte horšie, v poslednom období sa čoraz viac šíria prípady, keď dokonca aj vedci z etablovaných akademických inštitúcií začínajú pristupovať k rómskej téme s cieľom uspokojiť „spoločenské potreby“ a výskum robia prostredníctvom údajov, metódami a aparátom „MVO vedy“. Na ilustráciu nám postačí uviesť najnovšie škandály opísané nedávno Huub van Baarom (van Baar, 2013: 5 – 8), týkajúce sa štúdie, ktorá vznikla na Salfordskej univerzite (Brown, Scillion, Martin, 2013) vo Veľkej Británii, a výskumného projektu zadaného holandskou policajnou akadémiou (Siegel, 2013).

³ Samozrejme, ako z každého pravidla, aj tu sú možné výnimky, t. j. dajú sa výnimočne nájsť aj kvalitné štúdie, spĺňajúce vedecké kritériá, ktoré vznikli v rámci MVO, ale v danom prípade hovoríme o prevládajúcich trendoch.

2.2. Rómovia ako exotická komunita

Paralelne s už analyzovanou hlavnou spoločenskou paradigmou existuje aj ďalšia, ktorá je na prvý pohľad protikladom predchádzajúcej. Ide o paradigmu, ktorá je veľmi populárna v západnej (najmä anglosaskej) antropológii a ktorá vykresľuje Cigánov/Rómov ako komunitu, ktorú charakterizuje jedinečnosť a neopakovateľná osobitosť (v spôsobe života a v kultúre). Začiatky tohto prístupu možno nájsť v čase, keď sa zrodili aj vedecké disciplíny sociálnej/kultúrnej antropológie, respektíve etnografie/etnológie, „v Británii zo začiatku 19. storočia, keď sa rómskej populácii v tejto krajine

začala venovať značná pozornosť, keďže sa predpokladalo, že zachováva tak veľmi chýbajúci a zoširoka zromantizovaný predindustriálny spôsob života“ (Hancock, 2010: 95). Ich vznik a obsah sa však odlišovali, keďže boli predurčené kultúrnymi a historickými regiónmi, v ktorých vznikli a rozvíjali sa. Vo východnej Európe v podmienkach etnonárodných štátov a väčšinou pod vplyvom Herderových ideí o „Volksgeiste“ sa pozornosť vedcov tohto obdobia zameriavala najmä na „vlastný“ národ, vlastnú históriu a etnokultúrne tradície, kým vo veľkých koloniálnych ríšach (najmä v Británii) sa pozornosť venovala predovšetkým „iným“, exotickým spoločnostiam žijúcim mimo metropol. Hoci Rómovia sú v prvom rade Európania, ich romantický obraz vo verejnom povedomí umožnil, hoci oneskorene, ich zaradenie do paradigmy anglosaskej antropológie, pričom táto vedecká tradícia sa ukázala ako mimoriadne odolná a z globálneho hľadiska si udržiava dominantné postavenie aj dnes. Východoeurópsky prístup zo svojej strany taktiež zapríčinil dlhodobý slabší záujem odborníkov o Rómov, ktorí nepatrili do paradigmy „vlastný národ“, avšak v prípadoch, keď sa im veda začala venovať, pristupovala k ich výskumu podľa utvrdenej, preskúšanej metodológie, t. j. výskum dejín, tradície a kultúry Rómov sa robil takým istým spôsobom ako výskum okolitého, majoritného obyvateľstva.

Súčasná dominancia anglosaského prístupu vo vzťahu k Rómom vo východnej Európe je nerozlučiteľne spätá s kontextom zmien v tomto regióne za uplynulých 20 rokov. Otázka metodológie sa stala kľúčovým článkom v zápase o dobytie nového výskumného trhu, oslobodeného spod nadvlády marxistickej ideológie. Dovtedajšie vedecké tradície a úspechy v regióne boli vymazané ako celok, zvyčajne s nálepkami „marxistický“, „nacionalistický“ alebo dokonca „rasistický“, a uvoľnené miesto následne zaplnil „nový antropologický prístup“. Pri sledovaní týchto cieľov sa realizoval (a naďalej sa realizuje) veľký počet projektov; organizovalo sa množstvo letných škôl a postgraduálnych stáží s jediným cieľom: vzdeláť a formovať novú generáciu antropológov, ktorí by boli vo svojej práci oslobodení od dedičstva komunistickej minulosti. Nie je náhoda, že na úplne prvom stretnutí v rámci jedného takéhoto projektu, ktorý bol financovaný ako rozsiahla iniciatíva v rámci programu Marie Curie Európskej únie pod názvom „Podpora antropológie v strednej a východnej Európe“, najdôležitejší princíp pre tých, ktorí by sa chceli stať „naozajstnými“ antropológmi, bol formulovaný – ako uvádzali niektorí účastníci – takto: vyhýbať sa kontaktom s miestnymi vedcami v krajinách, kde bude prebiehať ich výskum. Z hľadiska rómskych štúdií to však boli v konečnej platnosti zbytočne investované peniaze a úsilie. V dôsledku takéhoto prístupu vo východoeurópskom regióne vznikla generácia, ktorá už je síce nielen menej „marxistická“, ale ktorá považuje za úplne zbytočné čítať autorov z nedávnej alebo vzdialenejšej minulosti. Tým sa však nestali automaticky modernými antropológmi; skôr to obmedzilo ich schopnosti a výsledky ich výskumnej

práce. Vo východnej Európe sa objavil len veľmi obmedzený počet štúdií z pera vedcov žijúcich v tomto regióne, ktoré by sa mohli považovať za „skutočnú antropológiu“ podľa západných štandardov. Najbežnejšie sú publikácie, v ktorých sa autori deklarujú za antropológov, avšak sú to skôr len ich napodobnitelia a väčšinou nie sú schopní ponúknuť nové myšlienky a koncepty, a ešte menej sú schopní dosiahnuť výsledky, ktoré by stáli za to. Žiada sa nám však na okraj poznamenať, že našťastie ešte stále sú vedci, ktorí sú kritickí voči uvedeným paradigmám na „Východe“ i na „Západe“ a ktorí produkujú kvalitné vedecké práce, pričom týchto výnimiek v poslednom čase spolu s ustupujúcim šokom z transformácie neustále pribúda, nemení to však zatiaľ stále dostatočne všeobecný obraz.

Dôvodom neschopnosti východoeurópskych etnografov stať sa „pravými antropológmi“ je fakt, že Rómov vo východnej Európe väčšinové obyvateľstvo (vrátane miestnych výskumníkov) napriek všetkému nedokáže vnímať ako „cudzie“. Môžu sa síce považovať za „iných“, postoje k nim môžu obsahovať rôzne aspekty negatívosti (posilnené najmä v období transformácie), ale napriek tomu boli, sú a zostanú „našimi“, a len veľmi ťažko môžu byť vnímaní ako cudzia, exotická komunita. A naozaj, čo môže byť exotického na komunite, ktorej tradície a zvyky vo veľkej miere kopírujú tradície a zvyky väčšinového obyvateľstva (alebo sú nimi prinajmenšom v značnej miere ovplyvnené)? Navyše v mnohých prípadoch práve Rómovia uchovávajú a rozvíjajú zvyky a tradície majoritnej populácie, pre ktorú sú tieto zvyky a tradície už len historickým dedičstvom. Z tohto hľadiska je pre miestnych vedcov z východnej Európy veľmi problematické akceptovať také teórie, ktoré stavajú rómsku kultúru do protikladu (Stewart, 1997: 257) alebo dokonca do rozporu (Streck, 2003: 159 – 179) s *gadžami* (Nerómami) a ich kultúrou.

Ponúkneme len jeden príklad na ilustráciu exotizujúceho prístupu v antropológii. Pred niekoľkými rokmi vyšiel článok dvoch amerických antropológiek, ktoré viac ako tri desaťročia skúmali rómske komunity, potomkov migrantov z Balkánu žijúcich v USA. S určitým stupňom sebakritiky jedna z autoriek píše, že „bola trochu zarmútená“, keď sa po niekoľkých desaťročiach výskumov dozvedela, že oslava srbskej *slavy* (deň určitého svätca, ktorý bol považovaný za patróna príslušného rodu) „sa ukázali byť totožné“ s rómskou *slavou* (Gropper, Miller, 2001: 99). Toto priznanie je v skutočnosti priamym dôsledkom zamerania výskumu výlučne na Rómov, a to bez minimálneho záujmu o kultúrny kontext, v ktorom ich predchodcovia žili. Sotva existuje taký odborník na balkánske štúdiá vrátane vedcov zo Spojených štátov, ktorý by nevedel, aký je význam tohto sviatku pre Balkáncov (a najmä pre Srbov). A navyše diskusia o *slave* v balkánskych štúdiách bola jednou z najväčších tém počas niekoľkých desaťročí na konci 19. a v prvej polovici 20. storočia, keď jednou zo základných zásad srbskej národnej ideológie bolo „tam, kde je *slava*, tam je

Srb“. A je zrejmé, že nebude a nemôže existovať odborník na balkánske štúdiá, bez ohľadu na to, aké vzdelanie absolvoval, či sa špecializoval na antropológiu, alebo nie, ktorý by k „slave“ pristupoval ako k exotickej „cigánskej“ tradícii. Exotizácia rómskych komunit je možná len vtedy, keď sa k nim pristupuje ako k izolovanej komunite bez zohľadnenia spoločenských rozmerov. Rómovia ako komunita však vždy boli súčasťou spoločností vo východnej Európe, v ktorých žijú alebo žili v minulosti. V podstate celý ich spôsob života si vyžaduje spoločenskú symbiózu, keďže si zarábajú na živobytie, zaplňajúc určitý sociálny a ekonomický priestor, a, prirodzene, nemôžu byť izolovaní od všeobecného spoločenského a kultúrneho kontextu. Z tohto hľadiska je možnosť postaviť Rómov do paradigmy exotizmu v našom kontexte odsúdená na neúspech. Rómske komunity, ktoré žijú vo východnej Európe už po stáročia, dosiahli relatívne oveľa väčší stupeň spoločenskej integrácie v porovnaní s ich súkmeňovcami v západnej Európe a v Novom svete, takže by len veľmi ťažko mohli byť zaradení do exotickej paradigmy západných vedcov, dúfajúcich, že je možné nájsť idealizovaného „skutočného Róma“, ktorý, ako poznamenal Ian Hancock (2010: 95), v skutočnosti vlastne ani neexistuje nikde inde. Najbežnejší dojem, ktorý západní vedci nadobúdajú o časti rómskych komunit v krajinách východnej Európy a ktorý opakovane počúvame, je, že „toto nie sú skutoční Cigáni/Rómovia“, oni sú „asimilovaní“ atď., a preto často skúmanej komunite nanucujú svoje vlastné teoretické vízie bez akéhokoľvek pokusu verifikovať ich údajmi z terénnych výskumov, alebo v niektorých prípadoch si dokonca zatvárajú oči pred údajmi, ktoré sú v rozpore s ich teóriou. A kým pre západného vedca je predsa len možné zostať v rámci orientalizmu, v prípade miestnych odborníkov, ktorí žijú v spoločnej realite s Rómami, sa táto možnosť ešte stále zdá neprijateľná.

Skutočnosť, že vedci z východnej Európy žijú v realite, ktorú skúmajú, spochybňuje ďalší základný princíp antropológie týkajúci sa metodiky terénneho výskumu. Pevne ukotveným základom antropológie od čias Bronislawa Malinowského je pravidlo, že terénny výskum musí byť dlhodobý, keďže výskumník by sa mal usadiť priamo v teréne (medzi príslušníkmi skúmanej komunity). Tento prístup je však bezvýznamný z pohľadu východoeurópskych vedcov, ktorí žijú po celý život v rovnakom priestore (spoločnosti) s Rómami, a problémom pre nich nie je to, ako sa „včleniť“ do terénu, ale skôr to, ako sa od neho „odpútať“, t. j. ako si vytvoriť určitý odstup od skúmanej komunity a od všeobecného sociálneho kontextu s cieľom umožniť objektívnu a spoľahlivú vedeckú analýzu a interpretáciu.

Pre nás však výskumy, počas ktorých výskumník žije niekoľko mesiacov v nejakej dedine a potom napíše zovšeobecňujúco o Cigánoch alebo Rómoch ako celku, majú len veľmi obmedzenú platnosť, týkajú sa len konkrétnej rómskej komunity a konkrétnej osady. Podobné výskumy nemajú, a ani nemôžu mať, osobitnú hod-

notu ako súhrnný výskum o Rómoch; nemajú ju ani len v rámci jednej krajiny, niečo ešte ak zahŕňajú viacero krajín, a to nielen vzhľadom na heterogenosť Rómov ako komunity, ale aj s ohľadom na rôznorodé podmienky v jednotlivých spoločnostiach, v ktorých žijú. Na základe dlhodobého pobytu a výskumu na jednom mieste by sa dali napísať stovky aj tisíce štúdií, pričom niektoré by sa vo väčšej alebo menšej miere opakovali a s inými by nemali takmer nič spoločného. Podobné štúdie môžu byť veľmi hodnotné ako prípadové štúdie, no ak nie sú podložené všeobecnejšími podkladovými poznatkami o iných rómskych komunitách a o krajine súčasného a minulého života skúmanej skupiny, nemôžu priniesť nové závažné poznatky a neponúknu súhrnnejšie a podrobnejšie závery o Rómoch ako celku.

Podobne je to aj s ďalším princípom súčasnej antropológie – s anonymizáciou miesta výskumu a komunity. Pre vedcov žijúcich v regióne je akákoľvek anonymizácia bezpredmetná, keďže každý, kto pozná dobre daný terén, by ľahko odhalil skryté miesta a názvy. Utajovanie týchto miest vytvára dôvodné pochybnosti o hodnovernosti daného výskumu a vedie k podozreniu, že sa anonymizuje s cieľom obmedziť možnosti verifikácie informácií a – ako sa ukázalo v smutne známom prípade Marta Baxa – môže sa použiť aj na falzifikáciu výsledkov terénneho výskumu (Baud, Legene, Pels, 2013). A navyše – anonymizácia miesta výskumu a skúmanej komunity nevyhnutne vedie k zovšeobecňovaniu výskumných údajov z jednej prípadovej štúdie na celú komunitu (Sheffel, 2012: 143 – 146) a podľa nášho názoru anonymizácia je potrebná, iba ak sa týka konkrétnych ľudí a ich osobných údajov, a aj to nie vždy, napr. často sme sa stretli s prípadmi, že naši informátori si vyslovene priali, aby ich mená boli uvedené.

Podľa nás je odôvodnená obava, že anonymizácia doplnená sebareflexiou výskumníka povedie k zániku antropológie ako vedy a k jej transformácii na špecifický beletristický žáner, čo však v konečnej platnosti môže vytvoriť nespoľahlivý obraz reality a môže negatívne ovplyvniť vzájomné spolužitie s takto vytvorenou fiktívnou komunitou.

Prenesenie tejto exotizujúcej paradigmy do oblasti sociálnej politiky má za následok to, že Rómovia už dnes často nie sú vnímaní a nezaobchádza sa s nimi ako s komunitou rovnocennou so všetkými ostatnými etnickými komunitami. Hľadá na nich ako na komunitu, ktorá si vyžaduje veľmi osobitný prístup, ktorý bude brať do úvahy mimoriadnu špecifickú rómsku etnickú kultúru a prispeje k jej zachovaniu a rozvíjaniu. Z komparatívnej analýzy národných programov, ktoré boli nedávno schválené a realizované vo východnej Európe, jasne vyplýva, že ich hlavný cieľ a ich konkrétne aktivity nesmerujú k zachovaniu rozmanitosti, ale skôr k premosteniu a odstráneniu rozdielov medzi Rómami a inými národnosťami v rôznych oblastiach obklopujúcich prakticky celý spoločenský život vrátane právneho systému,

zamestnanosti, bývania, zdravotnej starostlivosti, vzdelania atď. (t. j. všetky oblasti, ktoré by sa minimálne zo súčasného pohľadu len ťažko mohli považovať za súčasť tradičnej etnickej kultúry nielen Rómov, ale akýchkoľvek iných národov). Vytúžená sociálna integrácia na jednej strane a dôležitosť zachovania rómskej etnickej kultúry na druhej strane sú v závažnom vzájomnom rozpore, čo neustále vychádza na povrch a stáva sa zrejším v rôznych situáciách. V tejto súvislosti ponúkame niekoľko príkladov. Najvýraznejším príkladom je proces školskej desegregácie, ktorej sme svedkami už niekoľko rokov, resp. ktorý sa predpokladá v rôznych krajinách východnej Európy. V rámci tohto procesu sú rómske deti vyberané zo segregovaných škôl (na územnom alebo inom princípe) a presúvané do „zmiešaných“ (mainstreamových) škôl. Často sa zabúda na to, že vlastne desegregácia prebiehala na mnohých miestach dlho predtým, ako sa o nej začalo hovoriť a písať aj úplne spontánne, keď mnohí rómski rodičia posielali svoje deti do lepších „necigánskych“ škôl. Myšlienka *riadennej desegregácie* však vznikla až v novšom čase medzi rómskymi aktivistami, ktorí boli ovplyvnení skúsenosťami Spojených štátov s desegregáciou Afroameričanov. Jej najzarytejšími oponentmi, aspoň v počiatočnom období, boli zástupcovia medzinárodných a národných inštitúcií a MVO, ktoré zvyčajne dôvodili, že rómske deti stratia v zmiešaných školách svoju identitu a etnickú kultúru. Inými slovami, odporcovia desegregácie v skutočnosti chceli udržať problematickú situáciu bezo zmien, pretože projekty realizované v segregovaných školách sú v značnej miere atraktívne a lukratívne. Ak ďalej rozvineme túto logiku, jedinou šancou na prežitie Rómov ako špecifickej etnickej komunity by mala byť úplná segregácia a izolácia ich osád alebo etnických obytných štvrtí. Tento prístup vedie k absurdným situáciám, napr. v Bulharsku v roku 2003 ministerstvo školstva prijalo v rámci oficiálnej štátnej stratégie vzdelávania zásadu desegregácie, zároveň s tým sa však financovali a podporovali segregované školy v rámci projektu PHARE Európskej únie. Táto absurdná situácia pokračuje až doteraz, keď sa takmer po desaťročí sporov stala desegregácia široko akceptovaným „správnym prístupom“, a dokonca aj organizácie, ktoré začali svoje aktivity *de facto* podporou segregácie, dnes realizujú projekty pod heslom desegregácie (Russinov, 2013; Rostas ed., 2012).

Uplatnenie exotizujúcej paradigmy v oblasti sociálnej politiky vedie aj k najnovšej tendencii v „demonizácii Rómov ... ako kultúrneho zdroja ich vlastných problémov a hrozby pre ich okolie, v ktorom žijú“ (Grill, 2012b: 51). Čoraz častejšie nielen počujeme, ale aj čítame, niekedy dokonca aj v odbornej literatúre, že rómskej kultúre je neznáma hodnota vzdelania, že pravidelná práca a zamestnanie sú v protiklade k rómskej kultúre, že rómske hospodárstvo je založené na kategórii „mať šťastie“ (Stewart, 1997: 241; Piasere 1990), a preto úplne logicky vyznievajú také „hlášky“, akými bolo vyhlásenie európskej komisárky pre spravodlivosť, základné

práva a občianstvo Viviane Redingovej, ktoré zaznelo v rozhovore s ňou po Euro-news 16. januára 2014: „Rómovia sa musia chcieť integrovať, musia si priať žiť normálnym životom.“

V rámci tejto exotizujúcej paradigmy a v mene zachovania „inakosti“, a teda aj rozmanitosti a jedinečnosti rómskej etnickej kultúry, väčšina rómskych národných programov a mnohé európske projekty, ako aj projekty mimovládneho sektora sú založené na princípe stigmatizácie, t.j. oddelenia rómskej komunity, a taktiež na princípe premostovania tohto oddelenia s pomocou „rómskych mediátorov“ v rôznych oblastiach verejného života, napr. v oblasti vzdelávania, zdravotnej starostlivosti, sociálnej politiky a administratívy. Rómom je prisudzovaná úloha „asistentov“ (asistent učiteľa, asistent policajta atď.). Je potrebné zdôrazniť, že takýto prístup sa vzťahuje výlučne na Rómov, nie však na iné etnické menšiny vo východnej Európe. Opäť sa zdôvodnenie tohto prístupu zvyčajne odvoláva na jedinečnosť a odlišnosť rómskej etnickej kultúry. V zmysle tohto prístupu sú Rómovia natoľko osobití, že pravidlá, ktoré pre nich platia, by mali byť odlišné od pravidiel, ktoré platia pre ostatných. Ak sa vyskytnú výhrady k tomuto prístupu, tie pochádzajú od individuálnych rómskych aktivistov v rôznych krajinách regiónu a zostávajú bez ohlasu. Oveľa väčšia je však vrstva tzv. „povoláním Rómov“, ktorí nachádzajú profesionálne uplatnenie ako mediátori v rámci svojej komunity a v rôznych verejných štruktúrach (administratívnych, vzdelávacích, zdravotníckych atď.), pre ktorých princíp mediácie je vlastne zárobkovou možnosťou. Ide o veľmi pohodlný prístup pre verejné štruktúry, ktoré obhajujú princíp mediácie, keďže im pomáhajú ušetriť robotu, a v prípadoch, keď je potrebné nájsť riešenie nejakého problému, sa môžu riadiť zásadou „tieto problémy si majú riešiť Rómovia sami“.

Aké sú korene všetkých týchto rozporov? Je pravdou, že Rómovia nerozumejú svojim záujmom a potrebujú „dobrých bielych bratov“ na to, aby rozhodovali namiesťo nich o tom, čo je pre nich dobré a zlé? Ak to dovedieme do logického konca, je jasné, že rozmanitosť a etnická jedinečnosť Rómov by sa najlepšie ochránila vtedy, keby žili oddelene v rezerváciách, kam by ich „bieli bratia“ mali možnosť prichádzať pozorovať mimoriadnu a jedinečnú cigánsku/rómsku etnickú kultúru, a potom by sa mohli odobrať spokojne domov s pocitom, že urobili všetko možné pre zachovanie rómskej identity a kultúry. Ani v najmenšom nezveličujeme, všetkým sú nám dobre známe podobné situácie na príklade iných etnických spoločenstiev v rôznych častiach sveta. A čo sa týka Rómov, už sme mali možnosť evidovať prvé kroky týmto smerom. Napríklad v roku 2002 slovenská politická strana ANO (Aliancia nového občana) predostrela v rámci svojej plánovanej vládnej politiky návrh v podobnom zmysle: plánovalo sa pretvoriť rómske osady na izolované jednotky podľa vzoru izraelských kibucov. Niektoré prvky tohto programu sú prítomné aj v návrhu slovenského ministerstva práce z roku 2011.⁴

V tejto súvislosti je mimoriadne významný aj príklad mladých rómskych aktivistov z východnej Európy, pre ktorých predstaviteľ Svetovej banky zorganizoval v roku 2006 návštevu Nového Zélandu (sic!) s cieľom zoznámenia sa s miestnym modelom práce s menšinami. Jedna z rómskych aktivistiek sa vrátila z Nového Zélandu s myšlienkou, podľa ktorej by sa vo vzťahu k Rómom mala uplatňovať „osvedčená prax“ Nového Zélandu voči „Maorom“, pre ktorých bola vytvorená možnosť zachovať si svoj jazyk a tradičné povolania v rámci svojich rezervácií, kde môžu vykonávať svoje rituály, tance atď. pred zahraničnými turistami a udržať si takto svoju špecifickú kultúru a zachovávať svoju komunitu.

Tento i ďalšie príklady naskoľujú otázku, nakoľko a či je vôbec možné, aby nejaká etnická komunita (v našom prípade Rómovia) pretrvala v dnešnom globalizovanom svete zamrazená v podobe, ktorú niekto (nejasné kto) označil za ich tradičnú, osobitú a typickú iba pre nich (nebudeme tu zachádzať do teoretickej diskusie o tom, že vlastne každá tradícia v zásade vzniká ako modernizácia minulosti). V tomto zmysle je otázka zachovania etnickej identity a etnokultúrnych tradícií rómskej komunity zmysluplná len vtedy, keď je zohľadnený širší kontext všeobecných spoločenských a kultúrnych procesov odohrávajúcich sa nielen na národnej, ale aj na globálnej úrovni.

Záver

Domnievame sa, že *základný problém v spoložití medzi Rómami a väčšinou korení v duchu orientalizmu, ktorý vedie k nepochopeniu osobitosti* (v žiadnom prípade však nie jedinečnosti) *Rómov ako etnospoločenského a etnokultúrneho fenoménu*. Prípad Rómov je vynikajúcim príkladom toho, ako môže jeden národ existovať v dvoch dimenziách: ako *osobitá etnická komunita* a zároveň ako *časť spoločnosti ako celku*. Vždy, keď sa tieto dve dimenzie spoja alebo keď jedna nahradí druhú, dospievame k tomu, o čom sme diskutovali – k prístupu k jednej celej etnickej komunite ako k marginalizovanej skupine (ak odvrhneme komunitnú dimenziu) alebo ako k úplne exotickému skupine (ak nebudeme brať do úvahy ich príslušnosť k spoločnosti ako celku). Zmiešavanie oboch dimenzií je hlavný dôvod dvojitého prístupu k Rómom, uplatňovaného v rôznych politikách, ako aj v akademickom výskume.

Vyššie opísaný orientalizujúci prístup vo vedeckom výskume a v politikách ovplyvnil spolunažívanie Rómov s majoritou a zapríčinil, že s postupom času sa v celej Európe sformovalo presvedčenie, že Rómovia sú populácia, ktorá je marginalizovaná, chudobná a žije v podmienkach „tretieho sveta“, a tým pádom je zároveň aj exotická. Z tohto dôvodu v rámci prístupového procesu Európskej únie sa základným predpokladom pre prijatie do Únie pre väčšinu krajín v regióne stala aktívna

⁴ Pozri <http://www.sme.sk/c/6002972/ako-vyzeraju-mapy-chudoby.html> (navštívené 10. 9. 2014).

štátna politika zameraná na riešenie problémov Rómov, pričom tento prístup si postupne osvojila celá politická elita v príslušných krajinách. Týmto spôsobom sa sformoval nový koncept o *rómskej komunite, ktorej prináležia osobitné výsady, o ktoré sa oni sami nezaslúžili*. Tento koncept sa zasa stal základom pre rozvíjanie proticigánskych postojov a stereotypov, ktoré sa pevne udomácnili vo vedomí verejnosti a stali sa odôvodnením pre všetky zlyhania počas obdobia transformácie v novej európskej realite. Takto, aj tie najlepšie zámery zlepšiť situáciu Rómov viedli absurdným spôsobom k znovuzrodeniu a k transformácii stáročia starých stereotypov o rómskej komunite ako parazitoch, čo bolo základom ich prenasledovania v stredoveku v západnej Európe a ktoré v konečnom dôsledku viedli ku konečnému riešeniu uplatňovanému nacistami počas druhej svetovej vojny. Práve tento nový koncept vo veľkej miere legitimizuje vznik a rozvoj početných zjavne nacionalistických a pronacionalistických strán v celom regióne strednej a juhovýchodnej Európy počas uplynulého desaťročia a prispieva k posilneniu protieurópskych nálad v regióne. V dôsledku toho, že majorita je presvedčená, že Rómovia zneužívajú osobitné výsady, mnohé realizované politiky a projekty vyšli nazmar a ich realizácia iba posilnila ešte viac skryté, silne rasistické názory a pocity majority. A navyše v protirómskej rétorike nacionalistických strán možno pozorovať nový vývoj a vo verejných posolstvách sa objavujú nové trendy. V priamej súvislosti s tým sa zmenila jednoduchá protirómska rétorika v médiách a politické posolstvá v porovnaní s tými, aké sme poznali z obdobia pred vstupom do Únie. Priamych protirómskych rasistických sloganov je čoraz menej (alebo v niektorých oblastiach úplne vymizli). Nahrádzané sú zjavne etnicky „neutrálnymi“ politickými sloganmi, napr. „všetci občania by mali pracovať“, „Jobbik pomôže všetkým, ktorí budujú Maďarsko, bez ohľadu na ich farbu“ (predseda strany Gábor Vona), alebo „Spoločne za slušný a bezpečný život na Slovensku“ (heslo protestného pochodu Slovenskej pospolitosti v Bratislave v r. 2012) a ďalšie.

Z formálneho hľadiska nie sú tieto hlavné politické posolstvá namierené proti Rómom a vo všeobecnosti vyznievajú občiansky veľmi zodpovedne. Ak ich však chápeme v danom kontexte a v konkrétnej situácii, v skutočnosti je jasné, že sa týkajú vyslovene Rómov (a sú aj vnímané ako protirómske). O tomto novom trende vo vývoji protirómskych nacionalistických strán a hnutí v strednej Európe svedčia napr. masové demonštrácie a pochody na Slovensku v Bratislave a v maďarskom Miškolci zo 7. októbra 2012, ktoré organizovali Slovenská pospolitosť a Jobbik (Hnutie za lepšie Maďarsko). V stave vzrástajúcej sa vlny populizmu si v podmienkach vážnej ekonomickej krízy tento prístup k Rómom a k ich problémom osvojili takým alebo onakým spôsobom všetky politické strany v strednej a východnej Európe, čo neprispieva k potláčaniu protirómskych postojov v spoločnosti. Nech už sú tieto postoje vyjadrené v akejkoľvek podobe, nielenže nevymizli, ale naopak, rozšírili sa a získali nový rozmer. Politické eli-

ty v strednej a juhovýchodnej Európe sa často opierajú o koncept založený na tvrdení o osobitnom, privilegovanom postavení Rómov, čo slúži ako zásterka pre ich vlastné zlyhanie pri riešení skutočných problémov Rómov, ospravedlňujúc tak svoju politiku v prospech sociálnej integrácie Rómov (alebo ešte častejšie jej imitácie) ako vyvolanú tlakmi zvonka (zo strany Európske únie, USA a početných medzinárodných organizácií a inštitúcií).

Prijatie Európskeho rámca pre národné stratégie inklúzie Rómov, ktorá zaväzuje členské štáty Európskej únie aktualizovať ich národné stratégie riešenia problémov Rómov, medzi inými posilňuje v povedomí verejnosti strednej a juhovýchodnej Európy obraz veľmi osobitného, privilegovaného postavenia Rómov. V tomto smere majú veľký vplyv početné verejné vyhlásenia zástupcov národných vlád v rôznych krajinách regiónu, ktoré naznačujú fantastické čísla; hovoria o desiatkach miliárd eur, ktoré sa majú vynaložiť do roku 2020 na rôzne programy a projekty zamerané na Rómov. V skutočnosti tu ide o skreslené informácie o príležitostiach, ktoré ponúka Sociálny fond Európskej únie. V tomto prípade však nie je také dôležité, či verejnú mienku zámerne manipulujú niektorí politici, alebo či to spôsobuje nepochopenie finančných mechanizmov EÚ, ale význam má to, ako to vplýva na verejnú mienku v krajinách strednej a juhovýchodnej Európy. Negatívne dôsledky tohto prístupu európskych inštitúcií už pociťujú predvídavejší rómski aktivisti v strednej a juhovýchodnej Európe. Z tohto hľadiska je jasné jednoznačné posolstvo rómskych aktivistov z roku 2011, ktorí na stretnutí so zástupcami Európskej komisie v Bulharsku, venovanom rómskym otázkam, vztýčili transparenty vyzývajúce zastavenie všetkých európskych programov a projektov pre Rómov. Hlavným posolstvom tejto verejnej akcie bolo dať najavo, že všetky „prorómské“ politiky, zvýhodňovanie menšín, programy a projekty v skutočnosti túto komunitu segregujú a sú vážnou prekážkou jej skutočnej sociálnej integrácie a zároveň vhodným alibi pre neriešenie existujúcich problémov Rómov ako rovnocenných občanov v krajinách strednej a juhovýchodnej Európy, ktorými sú (alebo by mali byť).

Ak záver tohto posolstva vyjadríme inými slovami, mohol by znieť takto: ide o *požiadavku na rovnaký, neorientalizujúci prístup*. Orientalizmus v akademických kruhoch a v politikách vo vzťahu k Rómom je hlavnou prekážkou bezproblémového vzájomného spolunažívania medzi Rómami a väčšinovou spoločnosťou.

Z anglického jazyka preložila Judita Takáčová

3. Morálne základy sporu o sociálnu spravodlivosť na Slovensku¹

Andrej Findor, Zuzana Maďarová,
Alexandra Ostertágová

¹ Tento text je súčasťou výskumného projektu, ktorý bol podporený Ministerstvom školstva SR v rámci APVV grantovej schémy č. APVV-o88o-12 „Využitie poznania pri príprave dokumentov v tvorbe verejnej politiky“.

Univerzita Komenského v Bratislave,
Fakulta sociálnych a ekonomických vied
andrej.findor@fses.uniba.sk

Univerzita Komenského v Bratislave,
Fakulta sociálnych a ekonomických vied
zuzana.madarova@fses.uniba.sk

Univerzita Komenského v Bratislave,
Filozofická fakulta
ostertagova@gmail.com

„Kľúčovým problémom sa stáva polarizácia spoločnosti, povedal prezident.“ – „Fico polarizuje spoločnosť, tvrdí politológ.“ – „Kto nás polarizuje na homofriendly a homophobic?“ – „Chudáci Rómovia alebo zlí Cigáni?“³

Mediálne titulky naznačujú, že vyostrovanie názorov sa stáva neprehliadnuteľným javom v spoločnosti na Slovensku. Polarizačné tendencie možno dlhodobo sledovať vo verejných diskusiách o ľudských právach rómskeho obyvateľstva, sexuálnych menšín, o rodovej rovnosti či sociálnej spravodlivosti. Súčasťou javu a zároveň jeho dôsledkom je vzájomné nepochopenie, nemožnosť diskusie a neschopnosť hľadať efektívne riešenia. V tejto situácii môže byť prínosné pozrieť sa na podstatu aktuálnych sporov z pohľadu, ktorý na Slovensku ešte nie je etablovaný – z pohľadu teórie *morálnych základov*, ktorá ponúka možnosti empiricky skúmať asymetrický vzťah medzi intuitívnymi morálnymi súdmi a morálnym uvažovaním. Rozpoznanie morálnej plurality, teda rozmanitosti morálneho cítenia, ktorá stojí v centre teórie, môže zohrať dôležitú úlohu v pochopení a potenciálnom zmiernení spoločenských konfliktov vrátane sporu o sociálnu spravodlivosť. Ako príklad tohto sporu môže slúžiť zákon o pomoci v hmotnej núdzi,⁴ ktorý bol novelizovaný v novembri 2013. Ilustruje dva spôsoby chápania sociálnej spravodlivosti: chápanie sociálnej spravodlivosti ako zásluhovosti, ktoré sa napokon presadilo aj v zákonnej úprave, a chápanie sociálnej spravodlivosti ako rovnosti príležitostí, o ktoré sa zasadzovali predovšetkým predstavitelky a predstavitelia ľudskoprávných mimovládnych organizácií. O akých morálnych základoch možno v súvislosti s týmito dvoma pozíciami uvažovať? O aké morálne základy sa opiera verejnosť, ktorá podľa reprezentatívnych prieskumov podporuje smerom k sociálne vylúčeným Rómkam a Rómom reštriktívne politiky a prechováva voči nim silný sociálny dištanc (Gallová-Kriglerová, Kadlečíková, 2012)? Môže teória morálnych základov pomôcť k postupnému prekonávaniu týchto sporov?

² Úvodná a teoretická časť textu do veľkej miery vychádza z publikovaného konferenčného príspevku (Findor, Maďarová, Ostertágová, 2014).

³ TASR. *Kľúčovým problémom sa stáva polarizácia spoločnosti, povedal prezident*. 1. 1. 2014. Dostupné na: <http://www.teraz.sk/slovensko/prezident-prihovor-novy-rok/69319-clanok.html>; TASR. *Kiska nemá politické skúsenosti, Fico polarizuje spoločnosť, tvrdí politológ Marušiak*. 22. 3. 2014. Dostupné na: <http://www.aktuality.sk/clanok/249670/kiska-nema-politicke-skusenosti-fico-polarizuje-spolocnost-tvrdi-politolog-marusiak/>; RAUČINOVÁ, M. *Kto nás polarizuje na homofriendly a homophobic?* 5. 2. 2014. Dostupné na: <http://www.postoy.sk/content/kto-nas-polarizuje-na-homofriendly-homofobic>; JAŠKO, L. *Komentár: Chudáci Rómovia alebo zlí Cigáni?* Dostupné na: <http://www.aktuality.sk/clanok/246859/komentar-chudaci-romovia-alebo-zli-cigani/> (navštívené 11. 6. 2014).

⁴ Zákon o pomoci v hmotnej núdzi a o zmene a doplnení niektorých zákonov č. 599/2003 Z. z.

1. Teória morálnych základov

Vývoj teórie morálnych základov bol z veľkej časti reakciou na dielo zakladateľa modernej morálnej psychológie Lawrence Kohlberga a jeho presvedčenie, že univerzálne zdieľanou morálnou normou (základom), ktorej postupný vývoj môžeme sledovať u detí, je spravodlivosť (Graham et al., 2013: 59). Feministická psychologička Carol Gilliganová na základe kritiky *androcentrizmu* Kohlbergovej práce zdôrazňovala v súvislosti s morálnym usudzovaním starostlivosť, ktorej význam vo svojej práci potvrdil aj Elliot Turiel (op. cit.). Kultúrny psychológ Richard Shweder rozšíril uvažovanie o univerzálne platných morálnych základoch o ďalšiu dimenziu, keď písal o troch morálnych jazykoch ako o etike autonómie, etike komunity a etike božskosti (op. cit.). Antropológ Alan Fiske doplnil zoznam morálnych základov o štyri vzťahové modely odporované zo sociálnych vzťahov: komunálne zdieľanie, zoradenie podľa autority, zhoda podľa rovnosti a trhové ocenenie (op. cit.: 60). Pred desiatimi rokmi Jonathan Haidt a Craig Joseph (2004) formulovali teóriu založenú na piatich morálnych základoch – starostlivosti, férovosti, lojálnosti, autorite a posvätnosti.

Haidtova a Josephova teória morálnych základov vychádza z *nativizmu*, podľa ktorého je morálne usudzovanie ľudskému druhu vrodené – slovami neurovedca Garyho Marcusa „vopred, pred skúsenosťou usporiadané“ (Marcus v Haidt, 2012: 131). Tento „prvý koncept morálnej mysle“ je výsledkom adaptívnych tlakov pôsobiach počas procesu ľudskej evolúcie (2013: 64 – 65), zároveň je však neustále dotváraný kultúrnymi vplyvmi a, ako upozorňujú Jesse Graham et al., je od neho odvodená samotná metafora morálneho základu, keďže aj v stavebníctve základy reprezentujú prvotný plán budovy, ktorý sa ešte môže meniť (Graham et al., 2013: 64 – 65). Vychádzajúc z tézy o kultúrnom učení a z predpokladu vzájomného vytvárania a pretvárania kultúry a psychiky (Shweder v Graham et al., 2013: 63), Haidt uvádza, že morálne usudzovanie je kombináciou vrodenej a sociálneho učenia, cieľom ktorého nie je hľadanie pravdy, ale vytváranie funkčných sociálnych vzťahov (Haidt, 2013a: 294).

Teória morálnych základov predpokladá intuitívny charakter morálnych úsudkov, ktorý spočíva v presvedčení, že človek najskôr morálne posudzuje a až potom hľadá strategické, racionálne zdôvodnenie svojich súdov. Intuícia (vrátane emócií) tak predchádza motivovanému uvažovaniu. V tejto súvislosti Haidt používa metaforu slona a jazdca (2006). V zaužívanej metafore koňa a jazdca nahrádza koňa slonom, aby upozornil na asymetrický vzťah intuitívnych morálnych súdov a morálneho uvažovania. Slon je v porovnaní s koňom o toľko silnejšie zviera, že ani najskúsenejší jazdec si nemôže byť vždy istý svojou plnou kontrolou nad ním. Paralelne s tým je

často takmer nemožné ovplyvniť pomocou výlučne racionálnych a vecných argumentov také postoje ľudí, ktoré sú založené na ich intuitívnych úsudkoch.

Ďalším dôležitým východiskom teórie morálnych základov je aj empirický a normatívny pluralizmus, ktorý uvádza, že vzhľadom na veľkú variabilitu sociálnych skúseností a výziev – sociálnu komplexnosť – je rôznorodosť „morálnych matíc“ empirickým faktom. Inšpirovaný Isaiahom Berlinom však Haidt odmieta relativizmus, ktorý poníma morálnu diverzitu ako cieľ sám osebe, a naopak presadzuje myšlienku pluralizmu, ktorý prostredníctvom uznania morálnej rôznorodosti môže prispievať k lepšiemu porozumeniu a prekonávaniu konfliktov (op. cit.: 134 – 138).

Teória morálnych základov našla široké využitie v skúmaní politických postojov a ideologických preferencií hlavne v kontexte americkej politiky (Feinberg, Willer, 2013; Graham, Nosek, Haidt, 2012; Haidt, Graham, Joseph, 2009; Iyer et al., 2012; Koleva et al., 2012). Ako osobitne efektívna sa ukázala kombinácia výskumu prostredníctvom *Dotazníka morálnych základov* s inými typmi dotazníkov, ktoré umožňujú testovať predikčnú schopnosť *Dotazníka morálnych základov* vo vzťahu ku konkrétnym politickým postojom alebo ideologicky definovaným pozíciám (Iyer et al., 2012; Koleva et al., 2012).

1.1. Spôsob merania morálnych základov

S cieľom empirického merania morálnych základov vyvinuli Jonathan Haidt, Jesse Graham a Brian Nosek *Dotazník morálnych základov* (MFQ30) (Graham et al., 2011). Dotazník obsahuje päť škál (v súčasnosti sa empiricky overuje niekoľko ďalších), ktoré sú ekvivalentné piatim morálnym základom – *starostlivosť/ubliženie* – *férovosť/podvádžanie* – *lojálnosť/zrada* – *autorita/podrážvanie* – *a posvätnosť/úpadok*.⁵ Formálne sa dotazník rozdeľuje na dve časti, z ktorých každá obsahuje odlišný typ otázok, no obe merajú všetkých päť morálnych základov. Prvá časť dotazníka sleduje mieru dôležitosti konkrétnych tvrdení pri morálnom usudzovaní, v druhej časti vyjadrujú respondentky a respondenti súhlas alebo nesúhlas s jednotlivými výroky. Odpovede sa v oboch častiach zaznamenávajú prostredníctvom päťstupňovej likertovej škály, ktorá umožňuje vyjadriť úplnú nedôležitosť až mimoriadnu dôležitosť výroku či rozhodný nesúhlas až rozhodný súhlas s tvrdením. Dotazník obsahuje 30 otázok. Na predstavenie dotazníka v súvislosti s teóriou morálnych základov ďalej stručne priblížime päť morálnych základov s otázkami, ktoré na ne v dotazníku odkazujú.

Najviac skúmaným morálnym základom je *starostlivosť/ubliženie*. Ilustrovať ho možno prostredníctvom pocitu hnevu a rozhorčenia, ktorý v mnohých ľuďoch vyvoláva obraz znázor-

⁵ V pôvodnom anglickom znení: „care/harm – fairness/cheating – loyalty/betrayal – authority/subversion – sanctity/degradation.“

ňujúci ubližovanie dieťaťu alebo mláďaťu (Haidt, 2012: 131 – 134). V prvej časti dotazníka sa tomuto morálnemu základu venujú tvrdenia, ktoré sledujú, do akej miery je pri morálnom usudzovaní ľudí dôležité to, „či niekto emocionálne trpel“ a „či sa niekto postaral o slabého alebo zraniteľného človeka“. Druhá časť dotazníka adresuje starostlivosť/ubliženie napríklad otázkou, do akej miery participantky a participantí súhlasia alebo nesúhlasia s tvrdením, že „súciť s trpiacimi je najdôležitejšia dobrá vlastnosť“ alebo „jednou z najhorších vecí je ublížiť bezbrannému zvieraťu“.⁶

Rovnocenné vzťahy a spoluprácu medzi jednotlivými aktérmi a aktérkami, ako aj potrestanie porušenia pravidiel zabezpečuje morálny základ *férovosť/podvádžanie*. Princíp recipročnej výmeny, známy aj ako heslo „niečo za niečo“, má zároveň posilňovať dôveru a vzájomnú odkázanosť ľudí (op. cit.: 134 – 138). Dotazník tento princíp sleduje v odpovediach na otázky, do akej miery je pri rozhodovaní sa o ne/správnosti javu dôležité, „či sa s niektorými ľuďmi nezaobchádzalo inak ako s ostatnými“, prípadne mierou súhlasu s tvrdením „najdôležitejším princípom pri tvorbe zákonov je, aby sa s každým zaobchádzalo spravodlivo“.

So vzťahmi vo vnútri skupiny, predovšetkým so zabezpečením vnútroskupinovej kohézie, súvisí aj tretí morálny základ *lojálnosť/zrada*. Skupine dáva šancu na presadenie sa v medziskupinovej súťaži, je súčasťou vytvárania a uchovávanania hraníc skupiny a poskytuje základ pre praktiky skupinovej inklúzie a exklúzie (op. cit.: 138 – 141). V dotazníku sa naň sústreďuje napríklad miera vplyvu toho, „či niekto prejavil lásku k svojej krajine“, na rozhodovanie sa o ne/správnosti určitého javu. Zároveň na lojálnosť/zradu odkazuje tvrdenie „človek by mal stáť za svojimi príbuznými aj vtedy, keď urobili niečo zlé“, s ktorým majú participantky a participantí vyjadriť mieru ne/súhlasu.

Podobne ako predchádzajúce aj štvrtý morálny základ sa vzťahuje na sociálne vzťahy. *Autorita/podrážvanie* reguluje sociálne vzťahy a spoluprácu medzi hierarchicky nadradenými a podradenými sociálnymi aktérmi. Ako zdôrazňuje J. Haidt, bez morálnej autority, ktorú často sprevádzajú v rôznej miere etablované vzťahy poslušnosti a podriadenosti, je nepredstaviteľná legitimita moderných inštitúcií (op. cit.: 142 – 146). Štvrtý morálny základ meria otázka, do akej miery ovplyvňuje rozhodovanie sa o ne/správnosti určitého javu to, „či niekto preukázal nedostatok rešpektu k autoritám“, ako aj rozhodovanie, do akej miery účastníčka či účastník výskumu súhlasia s tvrdením „keby som ako vojak nesúhlasil s rozkazmi veliteľa, poslúchol by som, pretože je to moja povinnosť“.

Piatym morálnym základom je *posvätnosť/úpadok*, ktorý sprevádzajú pocity zhnusenía a odporu voči nečistým fyzickým a symbolickým predmetom.

⁶ K morálnym základom uvádzame len ilustračné príklady z dotazníka, nie všetky položky, ktoré na jednotlivé základy odkazujú.

Môže byť reakciou na život vo svete plnom biologických patogénov a parazitov a obyčajne sa prejavuje prostredníctvom dodržiavania procedúr rituálnej čistoty. Vzhľadom na variabilitu ľudských sociálnych skúseností a výziev môže ísť o zákaz konzumácie bravčového alebo hovädzieho mäsa, zákaz „znečisťovania“ tela a duše predmanželským sexom alebo uprednostňovanie konzumácie ekologicky „čistejších“, „prírodnejších“ biopotravín (op. cit.: 146 – 153). V prvej časti dotazníka možno posvätnosť/úpadok merať napríklad otázkou o vplyve toho, „či niekto porušil zásady mravnej čistoty a slušnosti“ na morálne usudzovanie a v druhej časti dotazníka smeruje k tomuto morálnemu základu tvrdenie „ľudia by nemali robiť nechutné veci ani vtedy, keď sa tým nikomu neublíži“.

Uvedené morálne základy sú predmetom empirického testovania. J. Haidt spolu s kolegami a kolegyňami dokonca vypísali výzvu, v rámci ktorej finančne odmenia každú osobu, ktorá empiricky spochybní ktorýkoľvek z existujúcich základov alebo navrhne a empiricky preukáže nový morálny základ. Najpresvedčivejšou kandidátkou na nový morálny základ bola doteraz dvojica *sloboda/útlak* (op. cit.: 170 – 186), s ktorou sme pracovali v dotazníkovom prieskume, ktorý predstavujeme v ďalšej časti tejto práce. Morálny základ *sloboda/útlak* je odvodený od morálneho základu *férovosť/podvádzanie*. Pôvodná škála morálneho základu *férovosť/podvádzanie* obsahovala aj koncept rovnosti ako rovnosti príležitostí. Prvotné testovanie tejto škály pôvodnými autormi dotazníka však poukázalo na odlišný morálny obsah *férovosti* a *podvádzania*. Pri *férovosti/podvádzaní* namiesto rovnosti ako rovnosti príležitostí mnohí respondenti a respondentky intuitívne posudzovali jednotlivé výroky z hľadiska primeranosti (proportionality) alebo zásluhovosti (op. cit.: 146 – 153). Hoci Haidt vo svojej knihe *The Righteous Mind* uvádza *slobodu/útlak* ako šiesty, neskôr doplnený morálny základ, v neskorších textoch je opatrnejší a spomína aj ďalšie návrhy na nové morálne základy: *efektívnosť/mrhanie*, *vlastníctvo/krádež*, *úprimnosť/klamstvo* (Graham et al., 2013: 104).

Pôvodná verzia *Dotazníka morálnych základov* je prístupná širokej verejnosti prostredníctvom internetovej stránky MoralFoundations.org. Psychometrické vlastnosti pôvodného dotazníka overovala rozsiahla štúdia, v ktorej sa okrem reliability nástroja overovala aj externá validita. Výsledky tohto overovania naznačujú pomerne dobrú vnútornú konzistentnosť nástroja, porovnateľnosť s (čiastočne) paralelnými inými nástrojmi a výsledky sčasti potvrdzujú aj predpokladanú existenciu piatich nezávislých faktorov. Hoci exploračná faktorová analýza naznačila dva faktory, ktoré rozdeľujú dotazník podľa konzervatívno-liberálnej osi („liberálny“ faktor sýtia škály *starostlivosť/ubliženie* a *férovosť/podvádzanie* a „konzervatívny“ sýtia škály *lojálnosť/zrada*, *autorita/podrávanie* a *posvätnosť/úpadok*), testovanie empirických údajov prostredníctvom konfirmačnej faktorovej analýzy naznačuje lepšiu

zhodu pre päťfaktorové riešenie. Ďalšie výskumy potvrdzujú tiež predikčnú validitu dotazníka vzhľadom na predikciu politických postojov a názorov (Graham et al., 2011).

Dotazník morálnych základov sa v súčasnosti využíva v mnohých empirických výskumoch (napríklad Graham et al., 2009; Feinberg, Willer, 2013 a ďalšie) a jeho prístupnosť všetkým záujemkyniam a záujemcom o využitie dotazníka vo výskume či na účely prekladu naznačuje jeho celosvetový potenciál. Internetová stránka MoralFoundations.org obsahuje v súčasnosti 39 jazykových mutácií dotazníka.

Prvú slovenskú verziu dotazníka vytvorili Andrej Findor, Alena Kluknavská a Zuzana Maďarová. Autorkami a autorom zatiaľ poslednej verzie dotazníka sú Alexandra Ostertágová, Zuzana Maďarová a Andrej Findor.⁷

2. Mimovládne organizácie a široká verejnosť

Podľa teórie morálnych základov možno predpokladať, že morálne intuície ľudí z rôznych sociálnych skupín sa budú líšiť. Zatiaľ čo ľudia s liberálnymi politickými postojmi by mali skórovať vysoko na škálach *ubliženie/starostlivosť*, *férovosť/podvádzanie* a *sloboda/útlak*, ľudia s konzervatívnymi postojmi by mali mať vyššie skóre na škálach *autorita/podrávanie*, *lojálnosť/zrada* a *posvätnosť/úpadok*. Rozdiely medzi liberálnymi a konzervatívnymi postojmi pritom možno na Slovensku pozorovať aj v súvislosti s pretrvávajúcimi konfliktmi o sociálnu spravodlivosť. V nich sa na jednej strane profilujú zástancovia a zástankyne spravodlivosti ako rovnosti (a vyrovnávania) príležitostí, ktorých nájdeme predovšetkým vo sfére mimovládnych organizácií. Na strane druhej zase stojí chápanie spravodlivosti ako primeranosti, ktoré reprezentuje prevažujúci politický diskurz spolu s prevládajúcimi spoločenskými postojmi, ktoré sa prejavujú najmä v diskusiách o marginalizovaných skupinách (Gallová-Kriglerová, Kadlečíková, 2012). Presvedčenia o tom, že Rómkovia zneužívajú sociálny systém a sú zvýhodňovaní poberaním sociálnych dávok, sa vo verejnej diskusii dostávajú do konfliktu s presvedčeniami o tom, že rómske obyvateľstvo je na Slovensku dlhodobo a systematicky znevýhodňované. Na základe teórie morálnych základov a vychádzajúc z tohto spoločenského a politického prostredia na Slovensku sme sa rozhodli realizovať prieskum, ktorý by prostredníctvom *Dotazníka morálnych základov* mapoval morálne základy v skupine respondentov a respondentiek z ľudskoprávných mimovládnych organizácií a v skupine zastupujúcej tzv. širokú verejnosť. Predpokladali sme pritom, že respondenti a respondentky z ľudskoprávných mimovládnych organizácií sa vo svojom morálnom hodnotení menej opierajú o kon-

⁷ Viac informácií o procese adaptácie dotazníka v prostredí Slovenska, vlastnostiach jeho položiek a internej a diskriminačnej validite jeho škál je dostupných v práci Findora, Maďarovej a Ostertágovej (2014).

zervatívne morálne základy (a teda skórujú nižšie na škálach autorita/podrávanie, lojálnosť/zrada a posvätnosť/úpadok) než ľudia reprezentujúci širokú verejnosť. A zároveň – že sa respondenti a respondentky z ľudskoprávných mimovládnych organizácií opierajú o liberálne morálne základy (a teda skórujú vyššie na liberálnych škálach starostlivosť/ublíženie, férovosť/podvádzanie a sloboda/útlak) viac než ľudia reprezentujúci širokú verejnosť. Morálne základy respondentov a respondentiek z ľudskoprávných mimovládnych organizácií sme porovnávali s morálnymi základmi skupiny označenej ako široká verejnosť prostredníctvom viacnásobnej analýzy variancie (MANOVA).

Pre lepšiu ilustráciu rozdielov v spôsobe, akým skúmané skupiny chápu a konceptualizujú sociálnu spravodlivosť, sme ďalej sledovali ich postoje k problematike prerozdelenia dávok v hmotnej núdzi prostredníctvom χ^2 testu početností. Predpokladali sme pritom, že ľudia pôsobiaci v mimovládnych organizáciách častejšie zastávajú taký postoj k prerozdeleniu dávok v hmotnej núdzi, ktorý odráža princíp spravodlivosti ako rovnosti a vyrovnávania príležitostí, a naopak, že ľudia reprezentujúci širokú verejnosť sa skôr prikláňajú k prerozdeleniu dávok na princípe zásluhovosti, teda princípe odrážajúcom konceptualizáciu sociálnej spravodlivosti ako primeranosti.

Nášho prieskumu sa zúčastnilo spolu 298 ľudí vo veku od 18 do 74 rokov, z toho 56,9% žien a 43,1% mužov. Z mimovládnych organizácií, ktoré sa venujú skúmaniu a presadzovaniu ľudských práv sociálne, kultúrne a politicky vylúčených a znevýhodnených ľudí na základe rodu, etnicity, náboženstva, sexuálnej orientácie a štátnej príslušnosti, bolo oslovených 77 ľudí. Väčšina oslovených z mimovládnych organizácií pôsobí v Bratislave, malá časť v Prešovskom a Košickom kraji. Jednotlivé MVO sme zvolili zámerne na základe ľudskoprávnej agendy, ktorej sa venujú, respondentky a respondentov sme ďalej oslovovali na základe dostupnosti. Druhú časť výskumnej vzorky tvoria respondentky a respondenti z rôznych krajov Slovenska, rôznych sociálnych prostredí a profesií.⁸

V skúmanej skupine ľudí z mimovládnych organizácií bol vyšší podiel žien (71%) ako vo vzorke zastupujúcej širokú verejnosť (52,0%).⁹ Obe skúmané skupiny sa najvýraznejšie odlišovali z hľadiska vzdelania. Podiel respondentov a respondentiek, ktorí

⁸ Len malú časť vzorky tvoria študentky a študenti vysokých škôl. Považujeme za dôležité na to upozorniť, pretože, ako uvádza Joe Henrich a jeho kolegovia (Henrich, Heine, Norenzayan, 2010), využitie vysokoškolských študujúcich ako skúmanej vzorky je častým problémom psychologických výskumov s vážnymi dôsledkami a skreslením. Jednotlivé respondentky a respondentov preto oslovovali študentky a študenti FSEV UK s inštrukciou, aby sa sústredili na ľudí, ktorí neštudujú na vysokej škole a ani nepatria do vekovej kategórie charakteristickej pre študentov a študentky vysokých škôl.

⁹ Vychýlenie zodpovedá rozdielnemu zastúpeniu žien a mužov v mimovládnom sektore.

¹⁰ Vychýlenia zodpovedajú rozdielnej vzdelanostnej štruktúre v týchto spoločenských skupinách.

¹¹ Za spoluprácu pri zbere dát ďakujeme Anne Dráľovej a Alene Chlebovcovej.

študujú na strednej škole alebo majú ukončené najvyššie stredoškolské vzdelanie, bol výrazne vyšší vo vzorke reprezentujúcej širokú verejnosť (46,1%) ako u ľudí z ľudskoprávných mimovládnych organizácií (1,3%). Podiel respondentov a respondentiek, ktorí študujú na vysokej škole alebo majú ukončené vysokoškolské vzdelanie druhého a tretieho stupňa, bol výrazne vyšší u ľudí z ľudskoprávných mimovládnych organizácií (70,1% a 28,6%) ako v skupine označenej ako široká verejnosť (47,5% a 4,6%).¹⁰

Zber dát prebiehal od septembra 2013 do februára 2014 a zabezpečovali ho okrem autoriek a autora tohto textu aj ďalšie spolupracovníčky,¹¹ ako aj študenti a študentky kurzu Politická komunikácia na Fakulte sociálnych a ekonomických vied UK.

Tabuľka 1:
Výskumná vzorka z hľadiska veku a rodu

M – priemer
SD – štandardná odchýlka

	VEK		ROD			
	Min.	Max.	M (SD)	Ženy	Muži	Iné
Spolu	18	74	38,8 (-12,6)	57 %	43 %	0 %
Široká verejnosť	18	74	40,5 (-0,9)	52 %	48 %	0 %
Mimovládne organizácie	22	61	33,9 (-1,1)	71 %	28 %	1 %

Tabuľka 2:
Výskumná vzorka z hľadiska vzdelania

	Neukončené SŠ	Štúdium alebo ukončené SŠ	Štúdium alebo ukončené VŠ 2. stupňa	Štúdium alebo ukončené VŠ 3. stupňa
Spolu	1,4 %	34,3 %	53,4 %	10,9 %
Široká verejnosť	1,8 %	46,1 %	47,5 %	4,6 %
Mimovládne organizácie	0 %	1,3 %	70,1 %	28,6 %

Zdroj: Andrej Findor, Zuzana Maďarová, Alexandra Ostertágová

2.1. Morálne základy a politické postoje

Prieskum morálnych základov a politických preferencií sme realizovali prostredníctvom *Dotazníka morálnych základov* a prostredníctvom *Dotazníka politických postojov*, ktorý sme vytvorili na mapovanie vyjadrených postojov k sporným politickým, spoločenským a kultúrno-etickým otázkam. Respondenti a respondentky mali v tomto dotazníku označiť tvrdenia, ktoré vyjadrujú ich postoje k deviatim témam: interrupcia, prisťahovalectvo, výskum kmeňových buniek, účasť žien v politike, ochrana životného prostredia, manželstvo párov rovnakého pohlavia, Turecko ako členská krajina Európskej únie, jazykové práva menšín, nárok na dávku v hmotnej núdzi. Konkrétne k téme „Nárok na dávku v hmotnej núdzi“ si respondentky a respondenti mali vybrať jedno z tvrdení, ktoré najpresnejšie vyjadruje ich postoj k tejto téme: „A) Nárok na dávku v hmotnej núdzi by mali mať všetky osoby v hmotnej núdzi, pretože povinnosťou štátu je garantovať minimálne podmienky na prežitie a ľudskú dôstojnosť; B) Nárok na dávku v hmotnej núdzi by mali mať iba tie osoby, ktoré sa aktívne snažia zlepšiť svoju životnú situáciu; C) Nárok na dávku v hmotnej núdzi by nemal mať nikto; D) Nevieť.“¹² Tento dotazník bol inšpirovaný dotazníkom Spasseny P. Kolevy a jej kolegov (*Political Attitudes Questionnaire*; Koleva et al., 2012). Odpovede na otázky v dotazníku politických postojov sme zámerne konštruovali ako výroky reprezentujúce konkrétne postoje, pretože otázky vyžadujúce odpovede na likertovej škále pri „abstraktných témach ako politika pôsobí vágne a zmätočne“ (op. cit.: 189).

¹² Možnosť, že dávky v hmotnej núdzi by nemal dostávať nikto, nezvolil nikto z opýtaných, a preto v ďalšej analýze nevystupuje. S možnosťou „nevieť“ sme v analýze zaobchádzali ako s chýbajúcou hodnotou premennej (túto možnosť pritom zvolilo len 6 ľudí, t. j. 2%).

3. Problémy a potenciál dvoch „morálnych svetov“

Medzi skupinou ľudí, ktorí pracujú v ľudskoprávných mimovládnych organizáciách, a skupinou reprezentujúcou širokú verejnosť sa ukázali štatisticky významné rozdiely takmer vo všetkých škálach *Dotazníka morálnych základov*. Skupina z mimovládnych organizácií skórovala na liberálnych škálach férovosť/podvádzanie ($F = 4,844$; $p \leq 0,01$)¹³ a sloboda/útlak ($F = 136,662$; $p \leq 0,001$) významne vyššie než skupina zastupujúca širokú verejnosť. Naopak, skóre v skupine mimovládnych organizácií bolo významne nižšie v konzervatívnych škálach lojálnosť/zrada ($F = 92,161$; $p \leq 0,001$), posvätnosť/úpadok ($F = 95,200$; $p \leq 0,001$) a autorita/podrávanie ($F = 82,093$; $p \leq 0,001$) než v skupine širšej verejnosti. Porovnanie rozdielných škálových skóre medzi oboma skupinami ilustruje **Tabuľka 3** a **Graf 1**.

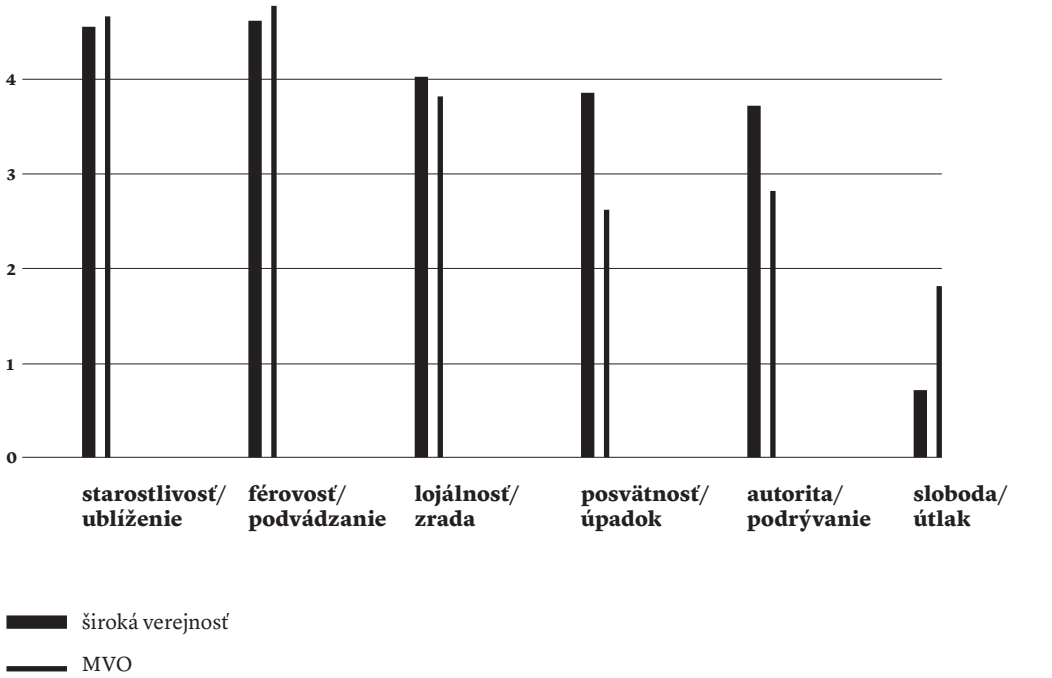
¹³ Hodnota p vyjadruje pravdepodobnosť, s akou možno zistený rozdiel medzi porovnávanými skupinami pripísať náhode. Teda čím je hodnota p nižšia, tým nižšia je i pravdepodobnosť, že rozdiel, ktorý sa ukázal medzi sledovanými skupinami, je náhodný (napr. je dôsledkom nedostatkov vybranej vzorky a pod.).

Tabuľka 3:
Porovnanie skupiny reprezentujúcej širokú verejnosť (ŠV) a skupiny reprezentujúcej mimovládne organizácie (MVO) z hľadiska priemerného skóre na škálach *Dotazníka morálnych základov*

	starostlivosť/ ublíženie		férovosť/ podvádzanie		lojálnosť/ zrada		posvätnosť/ úpadok		autorita/ podrávanie		sloboda/ útlak	
	ŠV	MVO	ŠV	MVO	ŠV	MVO	ŠV	MVO	ŠV.	MVO	ŠV	MVO
M	4,57	4,64	4,60	4,77	4,03	3,82	3,84	2,59	3,73	2,80	0,72	1,83
SD	(0,74)	(0,70)	(0,61)	(0,53)	(0,62)	(0,72)	(1,00)	(0,83)	(0,80)	(0,73)	(0,68)	(1,00)
F	0,511		4,844*		92,161***		95,200***		82,093***		136,662***	

* $p \leq 0,05$; ** $p \leq 0,01$; *** $p \leq 0,001$
M – priemer
SD – štandardná odchýlka
F – výsledok F-testu

Graf 1:
Porovnanie skupiny reprezentujúcej širokú verejnosť a skupiny reprezentujúcej MVO z hľadiska priemerného skóre na škálach *Dotazníka morálnych základov*



Zdroj (Tabuľka 3 a Graf 1): Andrej Findor, Zuzana Maďarová, Alexandra Ostertágová

Dotazníkový prieskum teda čiastočne potvrdil, že predstaviťky a predstavitelia ľudskoprávných mimovládnych organizácií sa vo svojich morálnych intuíciiach silnejšie opierajú o liberálne základy než ľudia, ktorí sa v mimovládnych organizáciách neangažujú, žijú a pracujú mimo Bratislavu a dosiahli nižší stupeň vzdelania.

Čo znamenajú tieto rozdiely v morálnych základoch ľudí pracujúcich v ľudskoprávných organizáciách a širokej verejnosti? Jednu z dostupných odpovedí ponúka samotný J. Haidt, ktorý sa snažil vysvetliť rozdiely v morálnych základoch medzi americkými konzervatívami a liberálmi. Rozdiely v ich skóre na jednotlivých škálach *Dotazníka morálnych základov* sú takmer totožné s rozdielmi, ktoré dosiahli predstaviťky a predstavitelia širokej verejnosti a ľudskoprávných mimovládnych organizácií v našom prieskume. Zatiaľ čo ľudia z mimovládnych organizácií (americkí liberáli) mierne prevyšujú širokú verejnosť (amerických konzervatívov) na škálach starostlivosť/ublíženie a férovosť/podvádzanie, výrazne strácajú na zvyšných troch základných škálach posvätnosť/úpadok, lojálnosť/zrada a autorita/podrávanie. Tento nepomer v nasýtení jednotlivých škál považuje Haidt za „konzervatívnu výhodu“ (Haidt, 2012: 155 – 186), ktorá umožňuje americkým konzervatívcom spoločensky (a politicky) ťažiť z bohatšej a rovnomernejšie rozloženej morálnej matice. Netreba však zabúdať, že škály lojálnosť/zrada, autorita/podrávanie a posvätnosť/úpadok sa v rôznych sociálnych prostrediach využívajú na zabezpečenie vnútroskupinovej kohézie, legitimacy sociálnych inštitúcií založenej na vzťahoch poslušnosti a podriadenosti a v neposlednom rade na ritualizovanom oddelení čistých a nečistých fyzických a symbolických predmetov či javov (a žiadalo by sa dodať aj ľudí). Tieto základy sa tak vo významnej miere podieľajú na mechanizmoch sociálneho vylúčovania a začleňovania – poskytujú morálne východiská pre sociálnu reguláciu toho, kto bude patriť do skupiny („in-group“) a kto bude stáť mimo nej („out-group“). Kritiku „konzervatívnej výhody“ ako mechanizmu sociálneho vylúčovania predstavil vo svojej práci Joshua Greene, ktorý spochybnil Haidtovo presvedčenie o kompromisnom prekonaní morálneho predelu, vedúcom naprieč spoločnosťou v USA. Podľa J. Greena predstavitelia a predstaviťky amerického konzervativizmu by nemali byť charakterizovaní ako ľudia, čo „kladú špeciálny dôraz na autoritu, posvätnosť a lojálnosť“, ale mali by byť skôr označení ako „kmeňoví lojalisti a lojalistky, ktorí sú verní svojim autoritám, svojmu náboženstvu a sami sebe“ (2013: 340). Greene ich neskôr prirovnáva k iným sociálne konzervatívnym kmeňom vrátane európskych nacionalistov a nacionalistiek (op. cit.).

Ak by sme teda nadviazali na takéto chápanie európskych nacionalistických skupín, môžeme sa pozrieť na ich praktiky a politiky sociálneho vylúčenia. Podľa Michaela Stewarta (2012b) sa vo viacerých európskych krajinách (nielen v krajinách

strednej a východnej Európy) sústreďujú predovšetkým na Rómky a Rómov. Súčasná celoeurópska vlna protirómskej politiky má byť pritom zapríčinená nárastom xenofóbnych nálad, pocitom sklamaní z politických elít a fungovania politických inštitúcií, ako aj straty suverenity a demokratického dohľadu (Stewart, 2012a: xxxviii).

Na druhej strane morálny základ sloboda/útlak sa aktivuje ako reakcia na rôzne snahy o obmedzenie slobody, sústreďovania politickej, ekonomickej či symbolickej moci v rukách určitých ľudí alebo skupiny ľudí. „Kým pôvodné spúšťače tohto základu zahŕňali strelbu a tyranov, k súčasným spúšťačom patrí čokoľvek, čo sa javí ako nelegitímne, obmedzujúce slobodu jednotlivca“ (Haidt, 2012: 1714). Ľudia skórujúci na liberálnych škálach *Dotazníka morálnych základov* podľa Haidta (2012) uplatňujú morálny základ sloboda/útlak pri práci s marginalizovanými skupinami ľudí, čo v kontexte nášho výskumu platí pre skupinu ľudí z prostredia ľudskoprávných mimovládnych organizácií. To vedie k presadzovaniu ľudských a občianskych práv či rovnosti, pričom rovnosť sa chápe niekedy ako rovnosť príležitostí, inokedy ako (reálna) rovnosť výsledkov.

Príklad uplatňovania týchto odlišných morálnych základov ponúka práve spor o sociálnu spravodlivosť, v ktorom strana zastúpená predovšetkým mimovládny-
mi organizáciami reprezentuje sociálnu spravodlivosť ako nastoľovanie rovnosti znevýhodnených skupín obyvateľstva a ochranu pred sociálnym útlakom – chudobou a sociálnym vylúčením, zatiaľ čo druhá strana zastúpená najmä dominujúcim politickým diskurzom (Chudžíková, 2011) a podporovaná všeobecnou verejnou mienkou (Gallová-Kriglerová, Kadlečíková, 2012) chápe sociálnu spravodlivosť ako primeranosť. Podľa Jarmily Lajčákovej z mimovládnej organizácie Centrum pre výskum etnicity a kultúry by „bolo pokrytecké podporovať (či už otvorene alebo skryto) etnicitu majoritnej skupiny a pritom ignorovať, že práve neprináležanie k majorite, resp. príslušnosť k minorite je dôvodom znevýhodnenia. Ako píšem v texte venovanom dočasným vyrovnávacím opatreniam (DVO), množstvo krajín zvolilo afirmatívne opatrenia, či iné formy tzv. preferenčného zaobchádzania ako spôsob naprávania nerovností, a to pomerne úspešne. Aj keď politika DVO nie je bez rizík, je to odskúšaný štandardný nástroj na vytváranie príležitostí pre menšiny, aby sa aj ony mohli účastniť na moci, prestíži a bohatstve, ktoré je neprimerane akumulované práve u dominantnej skupiny“ (Lajčáková, 2012b: 2). V podobnom duchu sa vyjadruje aj spolupracovník mimovládnej organizácie Rómsky inštitút Marek Hojsík: „Problémy bývania, vzdelávania, zamestnanosti, zdravotného stavu a ďalšie sú vo vzájomnom dialektickom vzťahu a vzájomne sa podmieňujú: deti vyrastajúce v nevyhovujúcich bytových podmienkach nemajú potrebné zázemie pre prípravu do školy (popri iných problémoch spojených so vzdelávaním), takže sa zvyšuje riziko ich neúspechu pri získavaní kvalifikácie a následného vylúčenia z trhu práce; uchádzači o zamestnanie,

ktorí nie sú schopní kvôli zlým bytovým podmienkam dodržiavať osobnú hygienu v primeranom rozsahu alebo majú kvôli nim zhoršený zdravotný stav, majú slabšiu konkurencieschopnosť na trhu práce (...) nemajú zdroje potrebné na to, aby si svoje problémy (...) riešili sami a tieto problémy musí riešiť štát“ (Hojsík, 2008: 8).

Takéto chápanie férovosti ako rovnosti príležitostí či výsledkov a ochrany pred útlakom nemusí korešpondovať s chápaním férovosti u ľudí, ktorí lepšie skórujú na konzervatívnej škále *Dotazníka morálnych základov*, a to práve s chápaním férovosti ako primeranosti či zásluhovosti. Naopak, na morálne základy týchto ľudí by mohli pôsobiť politické skupiny odkazujúce na zneužívanie podpory sociálne odkázaných skupín obyvateľstva vrátane zneužívania dávok v hmotnej núdzi. „Musíme radikálne zmeniť konkrétne zákony upravujúce systém sociálnych dávok. Ten, kto nepracuje, sa musí mať podstatne horšie ako ten, kto je ochotný pracovať aspoň na aktivačných prácach. Ten sa zase musí mať podstatne horšie ako ten, kto chodí riadne do zamestnania. Jednoducho, nepracovať sa nesmie oplatiť“ (Kužma, 2010). V podobnom duchu sa vyjadril aj súčasný splnomocnenec vlády Slovenskej republiky pre rómske komunity Peter Pollák: „Ľudia nebudú mať koláče bez práce. Sociálne odkázaní ľudia nebudú môcť páchať priestupky s vedomím, že nemusia platiť pokutu ako všetci ostatní. Ak deti sociálne odkázaných rodičov budú ubližovať svojim spolužiakom a učiteľom, príspevok za dochádzku do školy ich rodičia nedostanú.“¹⁴ Proti takémuto chápaniu spravodlivosti ako zásluhovosti sa znova stavia Jarmila Lajčáková: „Tvorcovia zákona nemôžu s vážnou tvárou tvrdiť, že zavedenie princípu tzv. zásluhovosti pre poberateľov dávky v hmotnej núdzi rieši komplexný problém nezamestnanosti chudobných Rómov. Ťažko si predstaviť, že v regióne s minimálnymi šancami na zamestnanie pomôže Rómovi alebo Rómke, ktorí majú na krku sériu exekúcií a stigma nezodpovednosti, to, že budú participovať na takýchto nútených prácach pre obec“ (Lajčáková, 2013).

Základný princíp týchto vyjadrení, ktoré ilustrujú názory oboch strán sporu o definovanie sociálnej spravodlivosti, možno sledovať aj v našom *Dotazníku politických postojov*. Až 80% osôb pôsobiacich v ľudskoprávných mimovládnych organizáciách sa stotožnilo s vyjadrením: „Nárok na dávku v hmotnej núdzi by mali mať všetky osoby v hmotnej núdzi, pretože povinnosťou štátu je garantovať minimálne podmienky na prežitie a ľudskú dôstojnosť.“ Z ľudí zastupujúcich v našom prieskume širšiu verejnosť sa naopak až 75% stotožnilo s postojom: „Nárok na dávku v hmotnej núdzi by mali mať iba tie osoby, ktoré sa aktívne snažia zlepšiť svoju životnú situáciu.“ Tieto výsledky testované prostredníctvom Pearsonovho testu početností χ^2 boli štatisticky významné (Pearsonovo $\chi^2 = 78,698$; $p \leq 0,001$ pozri **Tabuľku 4**).

¹⁴ Zdroj: http://www.minv.sk/?spravy_rk&sprava=riesenia-a-navrhy-romskej-reformy-suv-parlamente (navštívené 11. 6. 2014).

Tabuľka 4:
Porovnanie postojov k prerozdeleniu dávok v hmotnej núdzi medzi širokou verejnosťou a ľuďmi pracujúcimi v MVO

	ŠV	MVO
Nárok na dávku v hmotnej núdzi by mali mať všetci, povinnosťou štátu je garantovať minimálne podmienky na prežitie a ľudskú dôstojnosť.	22,7 %	80,0 %
Nárok na dávku v hmotnej núdzi by mali mať iba tie osoby, ktoré sa aktívne snažia zlepšiť svoju situáciu.	75,0 %	18,7 %
Neviem.	2,3 %	1,3 %

Zdroj: Andrej Findor, Zuzana Maďarová, Alexandra Ostertágová

Postoj k politikám dávok v hmotnej núdzi, v ktorom sa odzrkadľuje chápanie spravodlivosti ako rovnosti príležitostí, vyjadrujú predovšetkým ľudia pochádzajúci zo skupiny ľudskoprávných organizácií, teda ľudia skórujúci vysoko na liberálnych škálach *Dotazníka morálnych základov* a nízko na konzervatívnom spektre morálnych základov. Zároveň ľudia, ktorých možno vo väčšej miere opisovať ako predstaviteľov a predstaviteľky širokej verejnosti, si predstavujú sociálnu spravodlivosť (minimálne v rámci politik prerozdelenia dávok v hmotnej núdzi) ako primeranosť a pridelenie dávok v hmotnej núdzi podmieňujú princípom zásluhovosti. Táto skupina skóruje v *Dotazníku morálnych základov* vyššie na škálach zaznamenávajúcich konzervatívne morálne základy.

4. Morálne základy sociálneho vylúčenia a začlenenia

Na aký typ verejnej argumentácie budú teda odpovedať ľudia, ktorí nepatria k úzko špecifickej skupine ľudí z mimovládnych organizácií? Pravdepodobne práve na argumentáciu, ktorá obsahuje chápanie spravodlivosti ako primeranosti. Zároveň to môže zo strany širokej verejnosti naznačiť väčšie nepochopenie, až odmietnutie takej argumentácie, ktorá odkazuje na chápanie spravodlivosti ako rovnosti príležitostí, a teda často argumentácie ľudskoprávných mimovládnych organizácií. Takéto predpoklady si vyžadujú ďalšie skúmanie a rozsiahlu diskusiu o ich úlohe pri riešení rôznych

sociálnych sporov. Zdá sa, že politické strany v rámci svojej komunikácie využívajú práve konzervatívny typ argumentácie, ktorý identifikuje poberateľov a poberateľky neprímernej (a tým neférovej) sociálnej pomoci ako jasne rozpoznateľnú etnickú skupinu, ktorá nepatrí do väčšinového národného spoločenstva. Ako naznačili napríklad predvolebné kampane pred parlamentnými voľbami v rokoch 2010 a 2012, spôsoby reprezentácie poberateľov dávok v hmotnej núdzi sú etnizované a stotožňujú „zneužívateľov“ sociálneho systému s obyvateľmi marginalizovaných rómskych komunít. Takéto reprezentácie pritom už nie sú doménou výlučne radikálnych nacionalistických strán a hnutí, ako je Slovenská národná strana (SNS) alebo Ľudová strana – Naše Slovensko (ĽSNS) (**Obr. I.3.3**), ale aj etablovaných demokratických strán¹⁵ (**Obr. I.3.1 a 2**). Prerozdeľovanie a etnizácia prijímajúcej skupiny sú teda dôležitými aspektmi jedného sociálneho javu. V tejto súvislosti možno siahnuť po štúdiu Lauren R. Pratherovej (Prather, 2013), ktorá si kladie otázku, prečo ľudia podporujú prerozdeľovanie a ako sú pritom ovplyvnení národnosťou recipientov a recipientiek. Vychádza z údajov, podľa ktorých žije v USA dvakrát viac ľudí, čo si želajú, aby vláda obmedzila pomoc pre chudobných v zahraničí, ako tých ľudí, ktorí sú presvedčení, že vláda by mala obmedziť pomoc pre chudobných amerických občanov (Pratherová, 2013: 2). V snahe analyzovať túto averziu verejnosti voči zahraničnej pomoci Pratherová rozlišuje tri mechanizmy, ktoré vysvetľujú podporu alebo odmietanie prerozdeľovania: presvedčenia o inštitúciách, presvedčenia o recipientoch a recipientkách, ako aj presvedčenia o morálnosti prerozdeľovania (op. cit.: 3).

Ak zohľadníme uvedené Haidtove, Greenove, Stewartove a Pratherovej úvahy, otvára sa nám nový analytický rámec na skúmanie úlohy morálnych súdov a hodnotení v otázke schvaľovania alebo odmietania sociálneho prerozdeľovania vrátane poskytovania dávky v hmotnej núdzi pre členov a členky marginalizovaných rómskych komunít. Tento rámec by mohol pomôcť identifikovať a analyzovať morálne základy presvedčení týkajúce sa málo výkonných inštitúcií na rôznych úrovniach vládnutia, ktoré sú výsledkom post-komunistickej transformácie a prebiehajúcej európskej integrácie. Ďalej by mohol umožniť rozlišovať morálne základy prerozdeľovania ako takého (napríklad jeho férovosť) a morálne základy týkajúce sa recipientov a recipientiek sociálnej pomoci. Takéto rozlišovanie sa javí ako nevyhnutné pre zodpovedanie otázky, nakoľko je podpora alebo odmietanie sociálnej pomoci (vrátane dávok v hmotnej núdzi) späté s etnickou, národnou alebo rasovou príslušnosťou prijímajúcej skupiny. Inými slovami: akú úlohu zohráva príslušnosť k skupine Nerómov a Nerómok a príslušnosť k skupine Rómov a Rómov pri posudzovaní spôsobilosti a oprávnenosti na sociálnu pomoc (pomoc v hmotnej núdzi). Výskum morálnych základov ako jedného z mechanizmov sociálneho vylučovania

a začleňovania by sa tak mohol stať komplementárnou súčasťou vysvetlenia nástupu a dynamiky protirómskeho diskurzu a v lepšom prípade aj nástrojom na jeho postupné zmierňovanie.

4.1. Prekonávanie medzier v morálnej empatii

Medzi ľuďmi pracujúcimi v ľudskoprávných mimovládnych organizáciách a ľuďmi, ktorých možno považovať za reprezentujúcich širokú verejnosť, sa ukázali štatisticky významné rozdiely takmer vo všetkých škálach *Dotazníka morálnych základov*. Ľudia z mimovládnych organizácií skórovali vyššie na liberálnych škálach férovosť/podvádzanie a sloboda/útlak než ľudia zo skupiny reprezentujúcej širšiu verejnosť. Naopak, skóre ľudí z mimovládnych organizácií bolo významne nižšie v konzervatívnych škálach lojalnosť/zrada, posvätnosť/úpadok a autorita/podrážanie než u ľudí zo širšej verejnosti. Existencia takýchto dvoch „morálnych svetov“ a ich na prvý pohľad nezmieriteľné rozdiely týkajúce sa posudzovania férovosti poskytovania sociálnej pomoci (vrátane dávok v hmotnej núdzi) na Slovensku sa môžu stať zaujímavou príležitosťou na prekonávanie hodnotových (morálnych) sporov.

Pri pohľade na kritiku mimovládnych organizácií zo strany verejnosti na Slovensku možno nájsť výčitky, že bez znalosti miestnych pomerov chcú z Bratislavy riešiť lokálne „problémy s Rómami“ a že k tejto snahe ich motivujú hlavne štedré eurofondy, z ktorých neprímeraná časť ide na ich réžiu a iba malá časť skončí v cieľovej skupine. Široká verejnosť zase zo strany mimovládnych organizácií býva často označovaná ako skupina neznalých či nevedomých ľudí, ktorá uprednostňuje vlastnú nereprezentatívnu osobnú skúsenosť a prehliada odborné argumenty a vedecké fakty. Negatívny postoj širokej verejnosti voči Rómom a Rómkam sa reprezentuje ako motivovaný latentným a niekedy aj manifestným rasizmom (vrátane etnických alebo rasových predsudkov a stereotypov). Napriek tomu, že takýto opis je značne zjednodušený, upozorňuje na nedostatočnú vzájomnú schopnosť pochopiť zámery a presvedčenia „tých druhých“. Takúto neschopnosť vcítiť sa „do kože“ iných ľudí nazýva Simon Baron-Cohen „slepotou mysle“ („mind-blindness“) (Baron-Cohen v Ditto, Koleva, 2011: 332). S ňou úzko súvisí „medzera v morálnej empatii“ súvisiaca s morálnymi reakciami, ktoré sa odlišujú od tých našich. Ako vo svojej štúdiu uvádza Peter H. Ditto a Spassena P. Koleva, intuitívne moralizujúci ľudia majú tendenciu prisudzovať „postojové rozdiely nie odlišným morálnym senzibilitám, ale dostupnejším sociálno-kognitívnym konštruktom, ako sú intelektuálna nedostatočnosť a zlovoľný úmysel“ (Ditto, Koleva, 2011: 332). Prekonanie takejto medzery v morálnej empatii komplikuje existencia „skreslenej férovosti“ („biased fairness“), ktorú experimentálne skúmali viacerí autori a autorky a ktorá odkazu-

je na našu neuvedomovanú tendenciu uprednostňovať také podnety a informácie, ktoré potvrdzujú našu individuálnu (a čo je ešte dôležitejšie) aj kolektívnu príslušnosť k jednej zo strán sporu (Greene, 2013: 83 – 89).

Podľa Haidtovho intuitivistického prístupu je morálka niečo, čo cítime ešte pred tým, ako myslíme, a tieto morálne reakcie sa potom pokúšame *post hoc* argumentačne zdôvodňovať podľa toho, ako si to vyžaduje konkrétna sociálna situácia a okolnosti. Ako ukazuje prieskum Nadie Y. Bashirovej a jej kolegýň a kolegu, negatívne stereotypy o aktivistoch a aktivistkách sú často hlavnou prekážkou zabráňujúcou presadeniu sociálnej zmeny, ktorú sledujú (Bashir et al., 2013). Prvým krokom k zmierneniu či prekonaniu „nezmieriteľných hodnotových rozdielov“, k produktívnemu uznaniu morálnej plurality a k presadeniu všeobecne prospešnej sociálnej zmeny sa preto javí osvojenie si „ťažko získanej empatie pre morálne intuície našich politických protivníkov a protivníčok, ktoré môžu viesť k menej zhubným (a možno aj produktívnejším) interpretáciám ich charakteru, motivácií a politických preferencií“ (Ditto, Koleva, 2011: 332). Je nutné doplniť, že aj jednostranná snaha o empatiu väčšinou vedie k vytvoreniu rôzne silných recipročných sociálnych vzťahov. Táto skutočnosť je obzvlášť dôležitá v prípadoch rozdielne vnímanej sociálnej nespravodlivosti, ktorej čelia mnohé európske spoločnosti. „Bohaté, komplexné a vzájomne prepojené sociálne siete vzájomného rešpektu“ sú spoločensky udržateľným prostriedkom v boji proti patogénnym formám sociálnej neistoty, ktorá je prameňom rôznych foriem extrémizmu (Fiske, 2013: 611).

Záver ako ďalší začiatok

V tomto príspevku sme predstavili teóriu morálnych základov ako potenciálny analytický rámec na skúmanie sociálnych sporov a *Dotazník morálnych základov* ako vhodný nástroj takéhoto skúmania. Výsledky realizovaného prieskumu naznačili *rôzne morálne základy dvoch skúmaných skupín*, a to skupiny reprezentovanej ľuďmi z ľudskoprávných mimovládnych organizácií a skupiny ľudí reprezentujúcich širokú verejnosť.

Poukázanie na takéto rozdiely v morálnom usudzovaní môže viesť k *efektívnejšiemu hľadaniu spôsobov vzájomného porozumenia* a skvalitňovania medziskupinových vzťahov. Takisto môže viesť k účinnejšej komunikácii ľudskoprávnej agendy vo verejnej diskusii. Jedným zo záverov aplikácie teórie morálnych základov na problematiku rozdielov v konceptualizácii sociálnej spravodlivosti by teda mohlo byť odporúčanie, aby mimovládne organizácie vo svojej argumentácii a sebaaprezentácii *kládli dôraz aj na ďalšie morálne základy než férovosť/podvádzanie a ublíženie/starostlivosť*.

Na druhej strane takéto odporúčanie vedie k minimálne dvom vzájomne previazaným závažným problémom, s ktorými by sa bolo nutné (a otázne je, či vôbec možné) v praxi vyrovnávať. Tieto problémy súvisia najmä s otázkou, *ako a či vôbec zahrňať konzervatívne morálne základy do verejnej komunikácie mimovládnych organizácií*. Pokiaľ totiž ťažiskové myšlienky a hodnoty ľudskoprávných mimovládnych organizácií vychádzajú z liberálnych morálnych základov, možno položiť otázku: *Ako do verejných kampaní, ktoré presadzujú anti-militantné a anti-autoritárske hodnoty, začleniť napríklad morálny základ autority?*¹⁶ Aj ďalšie položky sýtiace konzervatívne spektrum morálnych základov zahrňajú hodnoty, ktoré ľudskoprávne mimovládne organizácie vo svojej argumentácii nielen zámerne nepoužívajú, ale dokonca sa voči nim vymedzujú.¹⁷

Druhý a oveľa závažnejší problém s uplatňovaním konzervatívnych morálnych základov v rétorike ľudskoprávných organizácií súvisí s etickou rovinou verejných aktivít mimovládnych organizácií. Ak by sa aj podarilo zahrnúť do mediálnej prezentácie ľudskoprávných organizácií morálny základ autorita/podrávanie, problémom zostáva, nakoľko by takáto prezentácia vyjadrovala hodnotové východiská organizácie. Napríklad ak predpokladáme, že nárok na životné minimum je ľudským právom, ktoré by malo byť priznané každej jednej ľudskej bytosti ako ochrana pred utrpením a ponížením plynúcim z extrémnej chudoby, možno preberať diskurz zásluhovosti ako princípu sociálnej spravodlivosti? Je možné urobiť to s cieľom osloviť širšiu verejnosť a zároveň nereprodukovať prevažujúci diskurz, voči ktorému vystupujeme?

Tieto a mnohé ďalšie otázky je potrebné podrobiť ďalšiemu skúmaniu, ako aj teoretickej a filozoficko-normatívnej reflexii, treba testovať uplatniteľnosť využitia teórie morálnych základov v komunikácii mimovládnych organizácií. Predkladaný text je čiastkovým výstupom dlhodobého výskumu, ktorý je na svojom začiatku, o ktorom si však aj napriek tomu trúfame povedať, že má (nielen) v prostredí Slovenska veľký akademický aj aplikačný potenciál.

¹⁶ V *Dotazníku morálnych základov* meraný prostredníctvom miery súhlasu s tvrdením „Keby som ako vojak nesúhlasil s rozkazmi veliteľa, poslúchol by som, pretože je to moja povinnosť.“

¹⁷ Príkladom môže byť porušovanie mravnej čistoty a slušnosti (morálny základ posvätnosť/úpadok), ktoré je v súčasnom dominantnom diskurze konzervatívnych aktérov občianskej spoločnosti sýtené napríklad obsahom formy spoluzitia ľudí rovnakého pohlavia. Otázkou teda zostáva, ako (a či) využiť mravnú čistotu v argumentácii za rovnaké občianske a ľudské práva LGBTQI ľudí.

4. „Záleží na nás, ako sa dohodneme“.

Prehľad rómskej politickej participácie na Slovensku (1990 – 2014)¹

Tomáš Hrustič

¹ Analýza terénnych dát a finalizácia štúdie bola realizovaná vďaka finančnej podpore v rámci projektu VEGA 2/0099/15 *Nálepka „Róm“ – emické a etické reflexie a ich spoločenské dopady*.

Kapitola o účasti Rómov na súčasnom politickom dianí sa nedá začať inak, ako spomienkou na udalosti nežnej revolúcie v novembri 1989 a úryvok z vyhlásenia práve sa formujúcej Rómskej občianskej iniciatívy (ROI), v ktorom okrem iného stálo: „Bratia a sestry Rómovia! Prebudte sa! Prišiel deň, na ktorí naši predkovia dlhé roky čakali. Ten deň je tu. Rómovia, ktorí žijú v našej krajine, môžu prvýkrát zobrať svoj osud do vlastných rúk. Teraz záleží na nás, ako sa dohodneme, ako budeme držať spolu a čo spravíme pre naše deti. Spojme sa s ľuďmi, ktorí sú ochotní nás počúvať. Ide o Občianske fórum...“ (Pečínka, 2003: 2). Toto vyhlásenie bolo súčasťou príprav na založenie Rómskej občianskej iniciatívy (ROI), ktorá zároveň mobilizovala Rómov na účasť v revolučných udalostiach. Zakladatelia ROI 26. novembra 1989 prehovorili po boku zástupcov Občianskeho fóra k státisícovému davu na Letenskej pláni v Prahe. V revolučnom nadšení dav skandoval: „Ať žijí Romové!“ (op. cit.).

Dnes, s odstupom 25 rokov, môžeme skonštatovať, že táto „nežná“ revolučná vlna trvala len krátko, no aj napriek tomu priniesla rómskej politickej participácii doposiaľ nezopakované úspechy. Vtedajšia novoformujúca sa politická moc, najmä v podobe Občianskeho fóra (OF) v Českej republike a Verejnosti proti násiliu (VPN) na Slovensku, akceptovala rómskych zástupcov, ponúkla im spoluprácu a zvoliteľné miesta na kandidátke v prvých slobodných voľbách. Výsledkom bolo, že Rómovia mali svoje zastúpenie vo Federálnom zhromaždení a v národných radách ČR a SR. Žiaľ, boli to úspechy na dlhé obdobie posledné.

Možno skonštatovať, že politická participácia Rómov bola len zrkadlom celkového postavenia Rómov v spoločnosti. Po politickej a trhovej transformácii Rómovia zažívali drastický sociálny a ekonomický prepád, ktorý sa prehlboval vďaka prudko rastúcej nezamestnanosti a nízkej vzdelanostnej úrovni. Vyčlenenie z majoritnej spoločnosti sa len zosilňovalo, rozširovali sa a vznikali nové osady, ktoré postupne upadali do začarovaného kruhu generačnej chudoby. Vrátiac sa k duchu novembrového vyhlásenia ROI, všetky snahy o politickú participáciu Rómov („zobrať svoj osud do vlastných rúk“) zlyhávali na dvoch zásadných faktoroch: rozštiepenosti a nejednotnosti rómskej reprezentácie („záleží na nás, ako sa dohodneme, ako budeme držať spolu“) a na odmietaní a ignorovaní zo strany majoritných politických elít („spojme sa s ľuďmi, ktorí sú ochotní nás počúvať“). S výnimkou porevolučných mesiacov sa však, bohužiaľ, na Slovensku ani v Českej republike nenašiel politický subjekt, ktorý by bol ochotný Rómov počúvať. Preto je novodobá história rómskej politickej participácie veľmi zložitá, namáhavá, kľukatá a jej výpočet stojí a padá jednak na prehliadaní, až odmietaní zo strany politických elít a jednak na nejednotnosti, rozštiepenosti a vzájomnej rivalite rómskych lídrov. A niekde medzi týmito mantinelmi sa postupne rodila a rodí snaha o podieľanie sa na správe vecí verejných, mobilizácia mnohých Rómov na lokálnej, regionálnej aj národnej úrovni, a taktiež prvé

výsledky v podobe úspešných rómskych poslancov obecných zastupiteľstiev, starostov až po mladých Rómov na vysokých pozíciách v štátnej správe.

V tejto kapitole sa pokúsim zmapovať tieto cesty z dvoch perspektív. V prvej časti načrtnem vývoj rómskych politických strán v 90. rokoch a ich snahu ovplyvňovať politické dianie na Slovensku. V druhej časti sa pokúsim pozrieť na účasť rómskych kandidátov vo všetkých typoch volieb a zameriam sa na spôsob ich prezentácie, volebné kampane a reflexiu ich úspechu či neúspechu. Pre potreby tohto textu budem politickú participáciu Rómov vnímať v mierne zúženej perspektíve z pohľadu účasti Rómov vo voľbách, pričom si budem všímať najmä vývoj rómskych politických strán na Slovensku od 90. rokov po súčasnosť. Politická participácia Rómov má pochopiteľne širšie dimenzie, napríklad cez pôsobenie mimovládnych organizácií, postupné emancipačné snahy a ovplyvňovanie politického diania prostredníctvom občianskeho aktivizmu. Navyše deklarovaná snaha o integráciu Rómov má v 90. rokoch 20. storočia tendencie pokračovať v asimilácii Rómov a väčšina politik, no rovnako aj nastavenie majority vníma odlišnosť Rómov ako hrozbu (Lajčáková, 2007: 71 – 74). Tieto tendencie môžeme vnímať aj v majoritnom pohľade na politickú participáciu Rómov, keď pod vplyvom stredoeurópskeho prostredia so silným, historicky podmieneným sklonom k „znárodňovaniu etnickej príslušnosti“ (Brubaker, 2010: 8) majoritná spoločnosť predpokladá, že Rómovia sa budú združovať najmä v rómskych politických stranách a budú mať jednotnú reprezentáciu (aspoň do takej miery ako napríklad politická reprezentácia maďarskej menšiny na Slovensku). Samozrejme, politická participácia menšín sa môže uberať buď cestou tvorby menšinových, respektíve etnických politických strán, alebo cestou snahy o spoluprácu s majoritnými politickými stranami a majoritnými politickými štruktúrami. V prípade politických snáh Rómov na Slovensku možno doložiť obe tendencie, pričom obe majú svoju legitimitu a – z pohľadu danej menšiny – svoje výhody i nevýhody.

Na nasledujúcich stranách ukážem, že rómske politické hnutie väčšinou nebolo schopné pritiahnuť dostatočný počet voličov a stúpcov. Ako poukazuje Vermeersch (2003: 881), príčiny tejto skutočnosti mnohí vidia v tom, že Rómovia sú mimoriadne heterogénnou skupinou a na vyšších úrovniach nemajú silnú etnickú identitu (Barany, 2002a: 203). Barany (1998: 309) však tvrdí, že neúspech etnickej mobilizácie Rómov má okrem slabej rómskej identity viacero príčin, napríklad nedostatok predchádzajúcich skúseností s politikou či neschopnosť ich politických organizácií. Vermeersch (2003: 881) argumentuje, že etnická rôznorodosť a heterogenita môže byť chápaná nie ako príčina nejednotnosti, ale naopak, ako jej dôsledok. Jeho argument, vychádzajúci z Brubakera (2002), spočíva v tom, že schopnosť veľkej mobilizácie rómskych skupín je veľmi slabá nie pre domnelé všeobecne nízke etnické povedomie, ale pre nedostatočný kľúčový faktor politického organizovania, ako sú strategické

diskusie medzi elitami, ako ponímať (konceptualizovať) rómsku identitu, ako podporovať a propagovať toto jej ponímanie (konceptualizáciu) a ako sa na základe toho organizovať (Vermeersch, 2003: 881). Znamená to, že sa nemôžeme sústreďovať na „etnické skupiny“ ako na predpokladané „reálne entity, ktorým môžu byť pripísané záujmy a agendy“ (Brubaker, 2002: 164), ale skôr sa zamerať na „úlohu aktivistov, organizácií, politických inštitúcií a politických diskurzov pri vytváraní etnických skupín“ (Vermeersch, 2003: 880). Väčšina rómskych lídrov, ktorí zohrali vo formovaní vývoja rómskej politiky kľúčovú úlohu, prirodzene vnímali Rómov ako skupinu, ktorá by mala konať jednotne ako celok, a teda by mala prirodzene voliť rómsku stranu ako stranu, ktorá háji ich etnické záujmy. Nevnímali teda Rómov ako kategóriu, ktorá má len potenciál túto svoju *skupinovosť* („groupism“) naplniť obsahom, ktorý je pripisovaný etnickým kategóriám (Brubaker, 2002: 173).² V prípade skupín sa pýtame, čo skupiny chcú, požadujú a na čo aspirujú; ako premýšľajú o sebe a o iných a ako konajú vo vzťahu k iným skupinám. Máme tendenciu chápať ich esencionalizujúcim jazykom a pripisovať im identitu, aktérstvo, záujmy a vôľu. V prípade kategórií, podľa Brubakera, sa pýtame skôr na procesy a vzťahy. Zaujímať sa o to, ako konajú ľudia a organizácie vo vzťahu k etnickým a národným kategóriám, ako sa takéto kategórie používajú v distribuovaní a organizovaní procesov a vzťahov, a ako sa kategórie inštitucionalizujú a s akými dôsledkami (op. cit.: 183).

1. Vývoj rómskych politických strán na Slovensku³

Už v čase nežnej revolúcie v novembri 1989 bol založený prípravný výbor Rómskej občianskej iniciatívy (ROI), v ktorom boli zastúpení Rómovia z vtedajšieho kultúrneho, spoločenského a politického diania. Vedúcou osobnosťou, ktorá sa angažovala na založení ROI, bol Emil Ščuka. Túto prvú rómsku politickú stranu zaregistrovali v marci 1990. V prvých fázach, vďaka revolučnému nadšeniu a eufórii, vznikali regionálne i lokálne stranícke bunky v celom Československu. Nové slobodné politické ovzdušie umožnilo etno-politickú mobilizáciu, čo znamenalo aj mobilizáciu rómskych elít

² Je dôležité zdôrazniť, že to platí o všetkých skupinách/etnických skupinách, nielen o Rómoch, ale aj o Slovákoch, Maďaroch atď. V prípade Rómov je však proces formovania spoločnej etnickej identity radikálne kratší (pozri aj Barany, 1998) v porovnaní s podobnými procesmi, ktoré naplňali napríklad kategóriu „Slovák“ a ktoré intenzívnejšie začali prebiehať už v druhej polovici 19. storočia (na detailnejšiu analýzu tohto procesu pozri Findor, 2009; Vörös, 2009). V prípade Rómov na Slovensku môžeme tieto procesy intenzívnejšie vnímať len od začiatku 90. rokov 20. storočia, tak ako to napokon opisuje aj táto kapitola.

³ Vývoj rómskych politických strán na Slovensku v 90. rokoch 20. storočia bol vcelku kvalitne spracovaný v niekoľkých textoch (Sobotka, 2003; Šebesta, 2002; Rybová, 2002). Pre ucelenosť tejto kapitoly spomeniem viaceré kľúčové udalosti z tohto obdobia, pričom budem čerpať najmä z uvedenej literatúry, no doplním ich aj o niektoré vlastné postrehy. Pri opise vývoja po roku 2002 a najmä po roku 2005 sa opriem

(Vermeersch, 2003: 882). ROI, ako bolo spomenuté už v úvode, dokázala vytvoriť plodnú spoluprácu s OF i VPN a pre novoformujúce sa politické elity bola relevantným partnerom reprezentujúcim záujmy Rómov. Vďaka spolupráci s OF a VPN boli v roku 1990 zvolení do Federálneho zhromaždenia štyria členovia ROI. Zo slovenských Rómov sa stal poslancom federálneho parlamentu Gejza Adam. Na kandidátnej listine VPN bola do Slovenskej národnej rady zvolená Anna Koptová. Okrem zástupcov ROI boli do Federálneho zhromaždenia zvolení aj Rómovia, ktorí kandidovali za Komunistickú stranu Slovenska (neskôr Strana demokratickej ľavice), Vincent Danihel a Karol Seman (Rybová, 2002: 76).

Postupne sa však toto rómske hnutie začínalo drobiť a vznikali ďalšie rómske subjekty a organizácie.⁴ Pochopiteľne, z federálnej ROI sa vyčlenila Rómska občianska iniciatíva SR.⁵ Rómovia sa chystali uspieť v parlamentných voľbách v roku 1992. Spočiatku jestvovali snahy o zostavenie spoločnej kandidátnej listiny a diskutovalo sa o vytvorení spoločnej organizácie, ktorá by tieto snahy zastrešovala. Podobne ako v Čechách aj na Slovensku sa mala táto strešná organizácia volať Rómsky národný kongres (Sobotka, 2003: 23), no nakoniec sa nedospelo k dohode a vo voľbách kandidovali samostatne ROI (ktorá zastrešila aj Úniu rómskej občianskej iniciatívy v SR) a Strana práce a istoty, ktorú väčšinou tvorili Rómovia, no nešlo o rómsku etnickú stranu (Rybová, 2002: 76).

Je dôležité spomenúť, že na Slovensku začal dominovať aj silný nacionalistický diskurz, najmä vo vymedzovaní sa voči Čechom, a po osamostatnení Slovenskej republiky v roku 1993 aj voči Maďarom a maďarskej politickej mobilizácii. Po rozpade Československa a oslabení vplyvu OF a VPN, vďaka ktorým mali Rómovia zastúpenie v parlamentoch oboch krajín, prestala rómska reprezentácia na národnej úrovni takmer existovať. Rómske elity z času na čas dostali priestor v médiách, ale „priepasť, ktorá bola medzi nimi a ich potenciálnou voličskou základňou, sa neustále zväčšovala“ (Vermeersch, 2003: 884). Túto skutočnosť napokon dokazujú aj volebné výsledky rómskych politických strán v porevolučnom období a vlastne až do súčasnosti.

Vývoj rómskych politických strán na Slovensku stojí a padá na osobnostiach rómskych lídrov, ich schopnostiach spolupracovať a tendenciách vyčleňovať sa, inými slovami, heterogénnosť rómskych politických strán reflektuje osobné vzťahy a súperenie medzi Rómami, ktorí sa deklarovali za lídrov rómskych strán a komunit.

najmä o pozorovania z vlastných výskumov a dáta z rozhovorov s niektorými rómskymi lídrami. Od roku 2006 mám možnosť byť v pravidelnom kontakte s rómskymi lídrami na Slovensku vďaka programu Národného demokratického inštitútu pre medzinárodné záležitosti (NDI), zameraného na podporu politickej participácie Rómov na Slovensku.

⁴ Tento proces drobenia veľmi dobre opisuje Pečínka, ktorý uvádza viaceré príčiny delenia tohto spočiatku jednotného hnutia (Pečínka, 2003: 4–5). ROI samozrejme fungovala ďalej, no vznikali ďalšie rómske strany a hnutia.

⁵ Oficiálna skratka je ROISR, no pre zjednodušenie budem ďalej v texte uvádzať skratku ROI.

Vzájomné vzťahy rómskych lídrov, napríklad Gejzu Adama, Jána Kompuša, Ladislava Fízika či Alexandra Patkolóa, výrazným spôsobom ovplyvnili a formovali rómsku politickú scénu na Slovensku.

V prvých rokoch existencie samostatnej Slovenskej republiky bol najsilnejšou postavou Rómskej občianskej iniciatívy SR Ján Kompuš. Spočiatku zastával názor, že ROI ako najsilnejšia rómska strana by mala zjednotiť ďalšie rómske subjekty a pokúsiť sa o samostatnú účasť v parlamentných voľbách v roku 1994. Neskôr však sám J. Kompuš viedol ROI k spolupráci so silnými majoritnými stranami, osobitne s Mečiarovým Hnutím za demokratické Slovensko (HZDS). Vo voľbách v roku 1994 ROI síce kandidovala samostatne, no ďalej úzko spolupracovala s HZDS, ktoré na kampaň ROI poskytlo aj finančné prostriedky (Jurová, 1998). Viacerí rómski lídri s týmto postupom nesúhlasili a tvrdili, že rómska strana nemôže získať potrebných 5% na zvolenie do parlamentu, zastávali preto názor, že Rómovia by mali uzavrieť dohodu so silnými politickými stranami a kandidovať na ich zoznamoch (Šebesta, 2002: 298). Rómski lídri ako Ladislav Fízik, Viliam Zeman či Tibor Matta uzavreli pred voľbami v roku 1994 dohodu s Demokratickou úniou (DÚ) a viacerí kandidovali na kandidátke tejto strany. V podstate sa oba prúdy od seba nelíšili, všetci si uvedomovali nevyhnutnú potrebu spolupráce so silnou majoritnou stranou.⁶ Výsledkom bolo, že vo voľbách v roku 1994 sa do Národnej rady SR nedostal ani jeden Róm. ROI celkovo získala 0,67% a kandidáti za DÚ nemali dostatočný počet preferenčných hlasov. Rozkoly na rómskej politickej scéne sa ďalej prehĺbili. Spolupráca ROI s HZDS však priniesla nomináciu Jána Kompuša do Rady vlády pre národnosti a dostal tiež pozíciu na sekretariáte Splnomocnenca vlády SR pre občanov, ktorí potrebujú osobitnú pomoc. Bola to paradoxná situácia, pretože vládny úradník zároveň hájil záujmy Rómov v Rade vlády pre národnosti (Šebesta, 2002: 299).

V roku 1996 bola založená ďalšia rómska politická strana, ktorá zohrávala na rómskej politickej scéne významnú úlohu, Rómska inteligencia za spolunažívanie (RIS), z ktorej sa v roku 2000 vyprofilovala Rómska iniciatíva Slovenska, fungujúca dodnes (Klímová, 2002). Vymedzujúc sa voči ROI a HZDS sa spočiatku RIS pod vedením Mareka Baláža profilovala ako opozičná strana, čo pochopiteľne viedlo ku konfliktom s ROI a vládnu mocou (Jurová, 1998; Šebesta, 2002: 299). Navyše sa osobné spory vyhrotili aj vo vnútri strany a po odstúpení Mareka Baláža z funkcie sa predsedom RIS stal Ladislav Fízik.

Napätie medzi ROI a RIS ovplyvnilo aj vyjednávanie rómskych politických subjektov o spolupráci v parlamentných voľbách v roku 1998. Kľúčovými subjektmi v týchto debatách boli ROI, RIS a Strana ochrany práv Rómov (SOPR), ktorá

združovala Rómov z maďarských oblastí južného Slovenska. Predsedom SOPR bol Jozef Ravasz. RIS a ROI sa však nepodarilo dohodnúť. Výsledkom bolo, že do volieb nekandidovala ani jedna rómska strana samostatne a navyše rozkoly nastali aj v ROI, keďže jej predseda Ján Kompuš sa ocitol na kandidátke HZDS na 61. mieste a z ROI vystúpil. Viacerí rómski lídri to vnímali ako zradu, iní ako múdry a logický krok (Šebesta, 2002: 299). Na kandidátku HZDS bol zaradený aj predseda SOPR Jozef Ravasz (na 88. miesto). Na druhej strane RIS pod vedením Ladislava Fízika uzavrela dohodu o spolupráci so Slovenskou demokratickou koalíciou (SDK). Predmetom dohody, ktorú podpísal Mikuláš Dzurinda, bolo, že v prípade víťazstva SDK sa Rómovia uplatnia v pozíciách ako poradcovia a úradníci na ministerstvách, no predstavitelia RIS nekandidovali na kandidátke SDK (op. cit.).

Ján Kompuš však 7. septembra 1998 tragicky zahynul pri dopravnej nehode vo Zvolene a volieb sa, bohužiaľ, nedožil.⁷ Na osobnosť Jána Kompuša rómski lídri aj sociálni vedci a historici nazerajú rôzne. „Je nepochopiteľné a zároveň tragédiou rómskeho etnika, ale pritom symptomatické pre politicko-spoločenské pomery na Slovensku v 90. rokoch, ako sa počas uplynulých rokov udržal na čele a získaval si prívržencov neúspešný a málo vzdelaný rómsky líder... Od roku 1997 čoraz otvorenejšie prihlasovanie sa ROI k HZDS dokladá hĺbkou úpadku aj v rómskych stranách“ (Jurová, 1998). Toto kritické konštatovanie romistky Anny Jurovej odráža aj postoje niektorých z vtedajších reprezentantov RIS. Pre nich bol Kompuš zradca, ktorý zapredal ROI a nechal sa využiť Mečiarom a HZDS (op. cit.). Bez toho, aby som osobnosť Jána Kompuša hodnotil, musím uviesť, že spolupráca s vládnu mocou, predstavujúcou HZDS a Mečiara, ktorá v tom čase bola takmer absolútna, bola pre snahy o splnenie požiadaviek Rómov legitímna.⁸ V každom prípade si Kompuš na Mečiara vybudoval dobré osobné väzby a ten, zdá sa, Kompuša uznával ako rómskeho lídra. Ilustruje to aj fakt, že sa zúčastnil na Kompušovom pohrebe v Medzeve, kde ho označil za „najtalentovanejšieho rómskeho politika v nedávnom období“ (op. cit.).

Počas výskumov mi mnohí lokálni a regionálni rómski lídri, najmä v regiónoch východného Slovenska, potvrdili, že Kompuša vnímajú v pozitívnom svetle. Oceňujú, že sa mu začiatkom 90. rokov podarilo stabilizovať ROI, získať okolo seba silných regionálnych a lokálnych lídrov a navyše byť – z ich pohľadu – relevantným partnerom pre HZDS. Pri mnohých rozhovoroch

⁷ Michal Šebesta uvádza veľmi zaujímavú skutočnosť, že prvú pomoc bezprostredne po havárii vo Zvolene Kompušovi poskytol predseda Ladislav Fízik, ktorý sa ako náhodný chodec stal svedkom nehody (2002: 311).

⁸ Otázne je, s akými pohnútkami do tohto dialógu s ROI a s Kompušom vstupovali HZDS a jeho predseda Vladimír Mečiar. Sledovali najmä možnosť lacným spôsobom získať rómske hlasy, zaviazat si časť rómskych lídrov alebo im išlo o niečo iné? Na tomto mieste je vhodné uviesť aj paralelu so stratégiou HZDS v období pred voľbami v roku 2010 a 2012, keď hnutie upadalo a preferencie boli veľmi hlboko pod prahom zvoliteľnosti. Ako uvádzam ďalej v tejto kapitole, HZDS úzko spolupracovalo s viacerými regionálnymi rómskymi lídrami v snahe získať čo najviac rómskych hlasov.

o Jánovi Kompušovi ho jeho pamätníci, najmä na lokálnej úrovni, až glorifikovali a označovali za „jediného rómskeho politika, ktorý mal šancu zjednotiť Rómov“, pričom premýšľali, „kde by bola rómska politika dnes, keby Ján Kompuš predčasne nezahynul“. K tomuto idealizovaniu rozhodne prispela aj jeho tragická smrť počas volebnej kampane a medzi mnohými Rómami dodnes kolujú rozličné konšpiračné naratívy o tom, že autonehoda nebola náhodná, i úvahy nad tým, kto mohol stáť za jeho smrťou.

Po voľbách v roku 1998 sa ukázalo, že ani dohoda RIS s SDK, ale ani spolupráca ROI s HZDS nepriniesla očakávané výsledky. HZDS nedokázalo zostaviť vládu a Jozef Ravasz na ich kandidátke získal len 3 110 preferenčných hlasov, čo ani zďaleka nestačilo na zvolenie do parlamentu. SDK ako vládna strana iniciovala vznik Úradu splnomocnenca vlády SR pre rómske komunity, no napriek očakávaniu lídrov RIS nebol do tohto úradu dosadený jej nominant Tibor Loran, ale Vincent Danihel, vtedajší predseda Slovenského helsinského výboru (Šebesta, 2002: 303).

Navyše tento krok vniesol rozkol aj do samotných radov RIS. Tibor Loran, vtedajší podpredseda RIS, vyhlásil, že spojenie s SDK bol omyl a že jej predseda a nový premiér Mikuláš Dzurinda ich podviedol,⁹ zatiaľ čo predseda RIS Ladislav Fízik bol umiernenější a naopak so svojim krídlom v strane sa snažili presvedčiť premiéra, aby za splnomocnenca vymenoval jeho.¹⁰ Ich diametrálne odlišné názory napokon viedli k rozdeleniu RIS na dve frakcie (reprezentované oboma rivalmi). Vznikli dve paralelné vedenia, z ktorých si každé uzurpovalo právo na nástupníctvo pôvodnej RIS. Napriek niekoľkým pokusom o zjednotenie napokon frakcia okolo Tibora Lorana a Alexandra Patkolóa premenovala svoje krídlo na Rómsku iniciatívu Slovenska s pôvodnou skratkou RIS a Fízikova frakcia začala používať skratku RIZS a ponechali si pôvodný názov strany, teda Rómska iniciatíva za spolunažívanie (op. cit.). Rozkol viedol napokon k zaujímavému obratu, keď nový predseda RIS Alexander Patkoló formálne zrušil dohodu s SDK a v októbri 2000 podpísal dohodu o spolupráci s Vladimírom Mečiarom a HZDS (op. cit.).

Napriek neustálym rozkolom stále dochádzalo k istým pokusom o skonsolidovanie rómskej politickej scény, ktoré vyústili až do vzniku občianskeho združenia Parlament Rómov SR (PR) v roku 2001. Toto združenie malo ambíciu byť „najvyšším orgánom reprezentujúcim rómsky národ v SR“ (op. cit.: 304). Popri parlamente vznikol aj výkonný orgán PR – Rada Rómov

⁹ Loran doslova vyhlásil: „Plnili sme dohodu, ale premiér tejto vlády nás podviedol.“ Citované podľa internetového vydania denníka *SME* zo 6. 5. 1999: <http://www.sme.sk/c/2187920/devat-romskych-politickych-stran-a-hnuti-sa-spojilo-do-koalicie-stazuju-sa-na-dzurindu.html#ixzz3OKmlq2g1> (navštívené 24. 7. 2014).

¹⁰ Ako Loran, tak aj Fízik sa odvolával na „dohodu o predvolebnej a povolebnej spolupráci medzi RIS a SDK“. Citované podľa internetového vydania denníka *SME* zo 6. 2. 1999: <http://www.sme.sk/c/2178522/podla-ris-by-mal-byt-splnomocnencom-vlady-pre-otazky-romov-jej-predseda-l-fizik.html> (navštívené 24. 7. 2014).

a Rómsky súd. Za predsedu Parlamentu Rómov SR bol zvolený v máji 2001 Ladislav Fízik, zároveň boli vymenovaní ďalší funkcionári. Po formálnej stránke PR tvorilo 156 rómskych organizácií a združení (Rybová, 2002: 74), no takmer celý rozhodovací proces bol zúžený len na jeho vedenie. Vznik tohto občianskeho združenia však vniesol zásadný rozkol do vnútra najstaršej rómskej politickej strany v SR od pádu socializmu – ROI. Jej predseda Gejza Adam vyhlásil, že jediným orgánom reprezentujúcim Rómov a „skutočným zástancom chudobných“ je ROI (Šebesta, 2002: 304). Na sneme ROI koncom roku 2001 bol neskôr Adam odvolaný a predsedom ROI sa podľa tohto snemu stal Milan Mižič. Adam však výsledky snemu označil za nelegitímne a naďalej viedol svoju frakciu strany. ROI prechádzala takmer identickým procesom ako RIS pred rokom (op. cit.).

Tieto výmeny názorov a mocenské konflikty sa zdajú mimoriadne komplikované a chaotické a s odstupom času je veľmi náročné nájsť vo vzájomných vzťahoch rómskych lídrov jasný systém. Navyše pred regionálnymi voľbami v roku 2001 dochádza k rozkolu aj vo vnútri Parlamentu Rómov SR. Vedenie parlamentu malo dohodu s ROI vedenou Milanom Mižičom, že do volieb pôjde rómska reprezentácia pod hlavičkou ROI. Fízik však mal snahu založiť nový politický subjekt, ktorý by zjednotil rómskych lídrov. To bolo označené ako porušenie dohody a Fízik bol z vedenia Parlamentu Rómov odvolaný a nahradený Milanom Ščukom (Rybová, 2002: 75).¹¹ Fízikovi sa zakrátko podarilo dohodnúť s niektorými menšími rómskymi politickými stranami a v polovici októbra 2001 zaregistrovali Stranu rómskej koalície v SR (SRK SR).

Podobná situácia na rómskej politickej scéne ako pred voľbami 1998 sa zopakovala aj pred parlamentnými voľbami 2002, čiže nedošlo k celoplošnej dohode o vzájomnej spolupráci rómskych politických strán. Táto snaha stroskotala na neochote ROI a RIS dohodnúť sa na spoločnom predsedovi (Šebesta, 2002: 305). RIS mala sľúbené miesta na kandidátke HZDS a nemala záujem o spoluprácu s ROI, hoci jej predseda Alexander Patkoló vyhlásil, že pre dohodu s HZDS má podporu 16 rómskych politických strán.¹² Milan Ščuka, nový predseda ROI, toto Patkolóovo vyhlásenie spochybnil¹³ a za ROI deklaroval dohodu s 12 menšími rómskymi politickými stranami, s ktorými postavili spoločnú

¹¹ Fízik napriek odvolaniu naďalej vystupoval v mene PR. Nový predseda Milan Ščuka a predseda ROI sa od Fízikovho konania dištancovali a takéto konanie považovali za „klamanie občanov rómskej národnosti a označili ho za deštruktívne. Napriek všetkému sme presvedčení, že myšlienka vyvolania krízy v PR a pokus o jeho rozbitie nepochádza od Fízika, uviedli. Za pôvodcu označili neurčitý okruh ľudí, ktorý si nepraje zjednotenie Rómov ako politickej sily a sociálno-kultúrnej entity a preto ovplyvňuje jednotlivých rómskych lídrov.“ Citované podľa internetového vydania denníka *SME* z 24. 9. 2001: <http://www.sme.sk/c/116777/podla-scuku-fizik-nemal-opravnenie-zvolat-snem-romskeho-naroda.html#ixzz3OL3SjJAF> (navštívené 24. 7. 2014).

¹² Patkoló po rokovaní s poslankyňou HZDS Katarínou Tóthovou vyhlásil, že „HZDS ako jediný politický subjekt akceptuje Rómov ako občanov tejto republiky a chce im dať možnosť participovať na jej riadení“. Citované podľa internetového spravodajstva Changenet zo 17. 6. 2002: <http://www.changenet.sk/print.stm?vid=187&cmd%5B187%5D=x-187-20329> (navštívené 24. 7. 2014).

volebnú kandidátku. Fízikova SRK SR uzavrela dohodu s ďalšími menšími rómskymi stranami¹⁴ a kandidovali samostatne pod hlavičkou Politické hnutie Rómov na Slovensku – ROMA (Rybová, 2002: 79). ROI vo voľbách získala 0,29% (celkovo 8420 hlasov) a ROMA o niečo menej, 0,21% (6234 hlasov). Predseda RIS Alexander Patkoló ako 75. na kandidátke HZDS získal 366 preferenčných hlasov.

1.1. Dopad legislatívnych zmien na rómske politické strany

Z hľadiska politickej participácie Rómov na Slovensku zohrali veľký význam dva zákony prijaté v roku 2004 a 2005. Najskôr bol schválený nový zákon o voľbách do Národnej rady Slovenskej republiky. Dôležitou zmenou bolo, že jednotlivým kandidátom na kandidačných listinách stačilo v rámci prednostného hlasovania získať len 3% hlasov z celkového počtu hlasov pre danú politickú stranu na to, aby mohli postúpiť vyššie vo výsledkoch strany a eventuálne získať mandát do NR SR.¹⁵ Oproti pôvodnej hranici 10% tak nový zákon ponúkal výraznejšiu možnosť na „prekrúžkovanie sa“ do parlamentu. Výrazne sa tak zvýšili šance aj pre rómskych kandidátov, aby v budúcich voľbách využili možnosti preferenčného hlasovania. Ďalšou zmenou, ktorú priniesol tento zákon, bolo to, že kandidujúce strany museli zložiť pri podaní kandidátnej listiny kauciu vo výške 500 000 slovenských korún.¹⁶ Toto obmedzenie zamedzilo uchádzať sa o hlasy voličov najmä malým stranám so slabou členskou základňou a výrazným spôsobom sa to týkalo aj rómskych politických strán.

Vo februári 2005 bol schválený nový zákon o politických stranách a politických hnutiach,¹⁷ ktorý udeľoval povinnosť už existujúcim politickým stranám obnoviť registráciu a stanovoval nové pravidlá registrácie politických strán a politických hnutí. Znamenalo to, že nová politická strana, ktorá sa chcela na Slovensku registrovať, musela vyzbierať okrem iného 10 000 podpisov od občanov, ktorí súhlasia s registráciou tejto strany.¹⁸ Zmena zákona viedla k likvidácii drvivej väčšiny rómskych politických strán, ktoré dovtedy na Slovensku existovali. Politické strany, ktoré boli založené pred prijatím tohto zákona, museli do 30. sep-

13 „ROI kritizuje najmä skutočnosť, že RIS nešpecifikovala a neuviedla, ktoré rómske organizácie a akého typu sa zúčastnili bratislavského stretnutia a z tohto dôvodu považuje vyjadrenia predsedu RIS za irelevantné.“ Citované podľa internetového vydania denníka SME zo 16. 6. 2002: <http://www.sme.sk/c/574694/roi-povazuje-vyhlasenia-ris-o-podpore-16-romskych-subjektov-za-zavadzajuce.html#ixzz3OLEblpck> (navštívené 24. 7. 2014).

14 Rómska občianska jednota (ROJ) a Strana sociálnej demokracie Rómov na Slovensku (SSDR).

15 Zákon o voľbách do NR SR 333/2004 Z. z., paragraf 44, odsek 6. Táto suma predstavuje približne 16 600 eur.

16 Op. cit., paragraf 18, odsek 4, písmeno b).

17 Zákon o politických stranách a politických hnutiach 85/2005 Z. z.

18 Op. cit., paragraf 6, odsek 4, písmeno a).

19 Op. cit., paragraf 34.

tembra 2005 podľa jeho paragrafu 34 doručiť Ministerstvu vnútra SR vyhlásenie o adrese sídla strany podpísané štatutárnym orgánom a vyhlásenie o spôsobe, akým štatutárny orgán koná v mene strany.¹⁹ Túto povinnosť z existujúcich rómskych strán splnili len dve – Rómska iniciatíva Slovenska (RIS) a Strana rómskej koalície v Slovenskej republike (SRK SR).²⁰ Všetky strany, ktoré túto povinnosť nesplnili, sa ocitli v likvidácii; od októbra 2005 išlo o sedemnást rómskych politických strán (pozri **Tabuľka 1**).

Tabuľka 1: Prehľad rómskych politických strán, ktoré sa v roku 2005 ocitli v likvidácii

	NÁZOV STRANY	SKRATKA	ŠTATUTÁR
1	Demokratická aliancia Rómov v SR	DAR	Ladislav Pongo
2	Demokratické hnutie Rómov v Slovenskej republike	DHR	Ladislav Šaňa
3	Hnutie olaských Rómov Slovenska	HORS	Jozef Konti
4	Maďarské demokratické hnutie Rómov v SR	MDHR	Jozef Balogh
5	Politické hnutie Rómov na Slovensku – ROMA	ROMA	Ladislav Fízik
6	Rómske kresťanské demokratické hnutie v SR	RKDH	Viktor Nagy
7	Rómsky kongres Slovenskej republiky	RKSR	Zoltán Berko
8	Rómska národnostná strana	RNS	Emil Šarkózy
9	Rómska občianska iniciatíva SR	ROISR	Milan Mižič
10	Rómska občianska jednota Slovenskej republiky	ROJ SR	Jozef Berki
11	Strana demokratickej jednoty Rómov	SDJR	Ján Čonka
12	Strana integrácie Rómov na Slovensku	SIR	Koloman Gunár
13	Strana ochrany práv Rómov na Slovensku	SOPR	Karol Čorba
14	Strana rómskych demokratov v SR	SRD	František Guláš
15	Strana Rómov Slovenska	SRóS	Rudolf Čonka, Ivan Mirga a Ľudmila Gabčová
16	Strana sociálnej demokracie Rómov na Slovensku	SSDR	Dezider Oláh a Tibor Baláž
17	Únia – Rómskej občianskej iniciatívy v SR	Ú-ROI	Mikuláš Horváth

Zdroj: Register strán Ministerstva vnútra SR

ROI, ktorej sa nepodarilo znovu zaregistrovať, však zostala aj naďalej politicky aktívna v rámci spolupráce so stranou Smer. Spolupráca sa začala už vo voľbách do orgánov samosprávnych krajov (VÚC) v roku 2005, keď vytvorili predvolebnú dohodu, v ktorej niektorí členovia ROI súhlasili, že podporia Smer-SD, ak ako odplatu začlenia ich návrhy do volebného programu Smeru.²¹ Za Smer-SD napokon neúspešne kandidoval vo voľbách do VÚC v roku 2005 aj Jozef Červeňák, líder ROI. Táto spolupráca pokračovala aj v parlamentných voľbách 2006, pred ktorými ROI na zjazde v Košiciach odhlasovala podporu Smeru. Jozef Červeňák viackrát rokoval s Robertom Ficom a niektoré požiadavky ROI sa tiež dostali do volebného programu Smeru. Červeňák sa stal vedúcim členom tímu Smeru so zameraním na kampaň medzi Rómami. Na spoluprácu ROI, ktorá bola v likvidácii, so Smerom, veľmi ostro zareagoval predseda RIS Alexander Patkoló. Vydal tlačové vyhlásenie, v ktorom varoval politické strany pred „podvodníkmi, ktorí klamú o existencii členskej základne neexistujúcej rómskej politickej strany a ich cieľom je vylákať od politických strán pre seba čo najviac peňazí a materiálnych výhod“.²² Samozrejme, lídri ROI sa od tohto tvrdenia rezolútne dištancovali a pohrozili, že podajú na Patkolóa trestné oznámenie za ohováranie.²³ Po voľbách však entuziazmus ROI opadol, keďže dohoda so Smerom sa nenaplnila.²⁴ Červeňák sa na čas utiahol z politického života a regionálna sieť ROI postupne prestala fungovať. Po tom, ako sa strana v roku 2005 dostala formálne do likvidácie, bol to aj praktický zánik najsilnejšej rómskej politickej strany 90. rokov na Slovensku.

1.2. Nástup novej generácie rómskych lídrov

Ako môžeme na základe doterajšieho výpočtu vidieť, rómsku politickú scénu v 90. rokoch 20. storočia a v polovici prvej dekády 21. storočia reprezentovala generácia lídrov, ktorých do veľkej miery charakterizovala história vzájomných sporov a osobných mocenských ambícií. V rómskych politických stranách ani na politickej scéne dovtedy nezohrávali významnú úlohu mladšie generácie Rómov a Róмок. Ako spomína Klára Orgovánová, splnomocnenkyňa vlády SR pre rómske komunity v rokoch 2001 – 2007,

²⁰ Podľa dát Národného demokratického inštitútu. Zdroj: archív NDI Slovensko. Avšak aj Strana rómskej koalície v SR prestala existovať, keďže v roku 2006 strana zmenila štatutárneho zástupcu, štatút, aj názov na Jednotné Slovensko (podľa Registra strán Ministerstva vnútra SR, <http://www.ives.sk/registre/detailuplnyps.do?action=uplny&formular=nazov&id=153100>; navštívené 20. 7. 2014). Je zaujímavé, že takýto spôsob vzniku politickej strany sa stal po prijatí zákona o politických stranách a politických hnutiach 85/2005 Z. z. jednou z ciest, ako obísť povinnosť vyzbierať 10 000 podpisov. Takýmto spôsobom vznikli viaceré politické strany. Mediálne známe je napríklad pretransformovanie Strany priateľov vína na Ľudovú stranu – Naše Slovensko, do ktorej vstúpili členovia rozpustenej extrémistickej Slovenskej pospolitosti. Podobným spôsobom prebral napríklad Kresťanskú ľudovú stranu (KLS) v roku 2013 rómsky aktivista Štefan Mirga a za túto stranu v komunálnych voľbách v roku 2014 kandidovali prevažne Rómovia. Pôvodne bola Kresťanská ľudová strana stranou, kde figurovali paradoxne viacerí sympatizanti extrémnej pravice, po „odkúpení“ strany ju však jej nové vedenie nepremenovalo a stále figuruje pod týmto názvom.

„ukázalo sa, že robenie systematickej a cieľavedomej politiky nebolo vtedajším lídrom vlastné a zrejme aj to bolo jedným z dôvodov, prečo sa mnohí mladí a vzdelaní Rómovia do politiky nehrnuli“ (Orgovánová, 2013: 36). Aj tu však postupne dochádzalo ku generačnej výmene, keď generácia rómskych tridsiatnikov so skúsenosťami z mimovládnych organizácií a štátnej správy založila v júli 2005 organizáciu Nová rómska generácia (NRG). Zakladajúcimi členmi boli mladí rómski intelektuáli, aktivisti a pracovníci štátnej správy, medzi inými Peter Pollák, Eduard Čonka, Andrea Bučková, Štefan Šarközy či Lýdia Bariová. Myšlienkou na založenie organizácie združujúcej generáciu mladých Rómov sa zakladatelia zaoberali už niekoľko rokov. Nešlo o politické hnutie, hoci najmä Peter Pollák mal konkrétne politické ambície. Ich snahou bolo najmä ovplyvňovať verejnú politiku, pracovať s mladou generáciou Rómov a podieľať sa na budovaní rómskeho mimovládneho sektora.²⁵ Pred voľbami v roku 2006 sa snažili osloviť všetky veľké politické strany a prostredníctvom individuálnych stretnutí a verejných výziev presadiť, aby majoritné strany do svojich volebných programov zahrnuli aj návrhy na riešenia problémov Rómov.²⁶ Ambíciou NRG nebolo vytvoriť samostatne etnický profilovaný subjekt, ale ponúkať spoluprácu existujúcim stranám a vládnyim inštitúciám. NRG taktiež vyzvalo politické strany, aby nekupovali hlasy chudobných Rómov a v spolupráci s OZ Občianske oko monitorovalo aj priebeh parlamentných volieb v roku 2006. Členovia NRG Peter Pollák a Štefan Šarközy spolu so Stanislavom Danielom založili v roku 2007 Inštitút rómskej verejnej politiky (IRVP), ktorý sa sústreďoval najmä na monitoring verejných politík týkajúcich sa Rómov a vyvíjal tiež advokačné aktivity, kde sa snažili presadiť niektoré zmeny v prijímaných zákonoch, ktoré by sa mohli týkať Rómov.²⁷ IRVP v spolupráci s etablovanými mimovládnymi organizáciami, napríklad s Nadáciou Milana Šimečku, vypracovali odpočty programového vyhlásenia vlády SR v roku 2007 a 2008 (Daniel ed., 2007, 2008).²⁸ Napriek týmto sympatickým snahám sa však nepodarilo NRG, a ani IRVP stabilizovať a vybudovať členskú základňu, hoci v danom období predstavovali novú alternatívu voči staršej generácii rómskych lídrov a postupne sa dokázali presadiť v mediálnom priestore a udávali smerovanie vo verejnom diskurze o róm-

²¹ Informácie na základe osobného rozhovoru s Jozefom Červeňákom, august 2006.

²² Citované podľa internetového vydania denníka *SME* z 15. 3. 2006: <http://www.sme.sk/c/2633129/chce-podat-trestne-oznamenie-na-predsedu-ris-alexandra-patkoloa.html> (navštívené 20. 7. 2014).

²³ Op. cit.

²⁴ Informácie na základe osobného rozhovoru s Jozefom Červeňákom, august 2006.

²⁵ Z osobného rozhovoru s Petrom Pollákom, február 2007.

²⁶ Podľa internetového vydania magazínu *Romano nevo lil* zo dňa 19. 5. 2006: <http://2006.rnlweb.org/modules.php?name=News&file=article&sid=4490> (navštívené 19. 6. 2014).

²⁷ Informácie čerpám z osobných skúseností a rozhovorov s členmi NRG a IRVP.

²⁸ Oba odpočty predstavovali na vtedajšie pomery precízne vypracované dokumenty, sledujúce jednotlivé body programového

ských politikách. Väčšina aktivít však stála na jednotlivcoch, ktorí mali aj iné pracovné povinnosti a úväzky. NRG aj IRVP vo svojej organizačnej štruktúre pripomínali skôr elitný klub najsilnejších rómskych aktivistov mladej generácie, ako organizáciu schopnú cieľavedome a dlhodobo budovať svoje kapacity a vplyv.

1.3. Vznik nových rómskych politických strán

Po voľbách v roku 2006 sformoval vládnu koalíciu najsilnejší Smer s Hnutím za demokratické Slovensko (HZDS) a Slovenskou národnou stranou (SNS). Vplyv a pozícia Úradu splnomocnenkyne vlády SR pre rómske komunity postupne zoslabli, po odvolaní Kláry Orgovánovej v roku 2007 sa splnomocnenkyňou stala Anina Botošová, ktorú neskôr, ešte počas tej istej vlády, vystriedal Ľudovít Galbavý. Zmenil sa taktiež štatút úradu a Orgovánovej nasledovníci nemali dostatočne silnú politickú podporu, aby presadili priaznivejšie opatrenia. Rómovia ako národnostná menšina spadali pod kompetencie podpredsedu vlády SR pre ľudské práva a národnostné menšiny Dušana Čaploviča. Na toho mal relatívne veľký vplyv bývalý predseda ROI Gejza Adam, ktorý sa síce z politiky stiahol a venoval sa viac vedeniu súkromnej umeleckej školy, no na Čaplovičov úrad ako poradkyňa podpredsedu vlády nastúpila jeho dcéra Erika Adamová. Po krátkej odmlke však Gejza Adam začal postupne znovu revitalizovať svoje regionálne kontakty a v júni 2009 oficiálne zaregistroval Stranu rómskej koalície (SRK).²⁹ Pripravnému výboru sa podarilo vyzbierať takmer 18 000 podpisov a splniť všetky náležitosti na úspešnú registráciu. Adam deklaroval, že základnou ambíciou strany je osloviť predovšetkým stredoškolsky a vysokoškolsky vzdelaných Rómov a ponúknuť tak majoritným stranám partnerstvo pri zlepšovaní podmienok rómskych komunít na Slovensku.³⁰ Gejza Adam dokázal využiť najmä bývalú sieť regionálnych lídrov ROI, ktorí mu zbierali podpisy a mnohí z nich sa stali aj členmi strany. Z Adamovej strany to bol logický a strategický krok. Využitím rómske regionálne siete, zároveň nastolil istú opozíciu voči jedinej fungujúcej rómskej strane, Patkolóovej RIS, ktorá bola, najmä na východnom Slovensku, vnímaná ako „bratislavská“ strana.³¹

vyhlásenia, ktoré by mohli mať dosah na Rómov a hodnotili ich z pozície toho, do akej miery vláda SR jednotlivé body splnila alebo nesplnila. Zverejnenie oboch odpočtov sprevádzala pomerne veľká mediálna pozornosť. Informácie o odpočtoch sa objavili v printových médiách a zazneli aj v televíznom spravodajstve. Pozri na príklad internetové vydanie denníka *SME* zo dňa 5. 11. 2008: <http://www.sme.sk/c/4160805/mimovladky-romskych-problemoch-vlada-viac-rozpravanez-naplina-sluby.html> (navštívené 18. 4. 2014) alebo internetový spravodajský portál Aktuálne.sk zo dňa 6. 11. 2008: <http://aktualne.atlas.sk/vlada-romoch-viac-rozprava-ako-plni-sluby/slovensko/spolocnost/> (navštívené 18. 4. 2014).

²⁹ Názov strany silne pripomína Stranu rómskej koalície na Slovensku, ktorú založil Ladislav Fízik. Aj v tomto kroku (podľa mňa) môžeme vidieť stopy vzájomnej rivality medzi oboma lídrami.

³⁰ Podľa internetového vydania denníka *Košický korzár* zo 14. 7. 2009. Dostupné na internete: <http://kosice.korzar.sme.sk/c/4932284/vznikla-strana->

História vzájomnej rivality a osočovania na rómskej politickej scéne sa však opakovala, hoci registrácia SRK bola len v právnej fáze. Už pri zakladaní strany Gejza Adam ostro zaútočil v tlačovom vyhlásení na vtedajšiu splnomocnenkyňu vlády SR pre rómske komunity Aninu Botošovou, ktorú obvinil z neefektívneho mŕňania peňazí a neschopnosti využiť štrukturálne fondy Európskej únie.³² Naopak, na SRK zaútočil ešte pred jej založením aj predseda RIS Alexander Patkoló. O novej strane vyhlásil, že majú ambície „ovládnúť finančné prostriedky určené na riešenie rómskej problematiky a že v prípravnom výbore strany sú niektorí členovia, ktorí boli právoplatne odsúdení za úžeru“.³³ Gejza Adam na odvetu vyhlásil, že nebude komentovať človeka, ktorý za „dvadsať rokov v rómskej politike nič neurobil, a len múti vodu“.³⁴

Gejza Adam veril, že SRK v parlamentných voľbách v roku 2010 získa minimálne 3% hlasov a že sa mu vďaka tomu podarí postupne vybudovať najsilnejšiu rómsku stranu. Zároveň ostro kritizoval tých Rómov, ktorí plánovali kandidovať za majoritné politické strany tvrdiac, že títo ľudia zradili Rómov na Slovensku a nezaslúžia si, aby boli volení.³⁵ No aj napriek verejnému osočovaniu predstavitelia dvoch hlavných a konkurenčných rómskych strán vstúpili do rokovania o spoločnom postupe v parlamentných voľbách v roku 2010. Dôležitou súčasťou tohto rokovania bol Jozef Červeňák. Podľa jeho slov³⁶ drvivá väčšina delegátov oboch strán lobovala pre vytvorenie jednotnej rómskej aliancie pre parlamentné voľby a na sneme v Košiciach predseda RIS Alexander Patkoló bol ochotný vzdať sa svojej pozície volebného lídra a vyzval lídra SRK Gejzu Adama, aby spravil rovnaké gesto. Rokovania však opäť narazili na osobnú rivalitu a napokon stroskotali. Do volieb tak kandidovala len SRK, ktorá napokon získala 0,27% (6 947) hlasov.

V roku 2009 sa na rómskej politickej scéne začal objavovať ďalší subjekt: najskôr ako občianske združenie Únia Rómov Slovenska (ÚRS), verejne reprezentované Františkom Tankom. Tanko deklaroval, že ÚRS združuje viac ako 190 rómskych organizácií po celom Slovensku. Zoznam organizácií však nikdy nepredložil a viacerí rómski aktivisti toto číslo spochybnili. František Tanko zohral úlohu aj pri odstúpení Aniny Botošovej z pozície splnomocnenkyne vlády SR, keďže deň pred zasadaním vlády zvolal tlačovú

romskej-koalície-predsedom-sa-stal-gejza-adam.html#ixzz2w32 TJZ4l (navštívené 19. 6. 2014).

³¹ Predseda RIS Alexander Patkoló je z Bratislavy, rovnako aj vtedajšie vedenie strany. Na základe terénneho výskumu a rozhovorov viem, že to viacerí regionálni rómski lídri na strednom a východnom Slovensku vnímali veľmi citlivo a kriticky.

³² Gejza Adam vyhlásil, že „pani Botošová nevie podľa nás využiť finančné prostriedky a štrukturálne zdroje, ktoré by mali slúžiť rómskej menšine na jej pozdvihnutie, a teraz je na to čas. Preto si myslíme, že na tento post nepatrí.“ Citované podľa internetového vydania denníka *SME* zo dňa 28. 2. 2009: <http://www.sme.sk/c/4328996/o-zalozeni-strany-romskej-koalicie-rozhodol-pripravny-vybor.html> (navštívené 20. 7. 2014).

³³ Citované podľa internetového vydania denníka *Nový čas* zo dňa 2. 3. 2009: Dostupné na internete: <http://www.cas.sk/clanok/108099/romske-politicke-strany-sa-pochytili.html> (navštívené 20. 7. 2014).

konferenciu, na ktorej tvrdil, že splnomocnenkyňa zneužila svoje kompetencie pri udeľovaní dotácií z grantovej schémy, keď financie pripadli aj združeniu, ktorého bola údajne sama členkou.³⁷ Tá obvinenie rázne odmietla s tým, že v čase pridelenia dotácií už nebola členkou predmetného združenia, no aj napriek tomu na druhý deň na zasadnutí vlády sama abdikovala s odôvodnením, že nesúhlasí s politikou Dušana Čaploviča voči Rómom. František Tanko sa stal verejnosti známy ako večný kritik vládnej moci. Krátko po odvolaní Botošovej kritizoval aj podpredsedu vlády Dušana Čaploviča a jeho napojenie na Gejzu Adama³⁸ a s touto kritikou pokračoval aj po zmene vlády v roku 2010, keď sa stala premiérkou Iveta Radičová, a aj po voľbách v roku 2012, keď sa stal premiérom opäť Robert Fico. Tankove politické ambície napokon vyústili do založenia politickej strany. V roku 2010 začal intenzívne zbierať potrebné podpisy a v novembri 2010 bola na Ministerstve vnútra SR zaregistrovaná Strana rómskej únie na Slovensku (SRÚS).

2. Participácia Rómov vo voľbách

Po tomto veľmi stručnom opise historického vývoja rómskych politických strán a ich snáh o získanie vplyvu na najvyššiu politiku na Slovensku sa zameriam na niektoré konkrétne voľby a účasť Rómov na volebnom procese.³⁹ Väčšina dát, ktoré budem uvádzať, pochádza z môjho vlastného terénneho výskumu, pokiaľ nie je uvedené inak. Ešte pred tým je však dôležité zdôrazniť, že nie je možné určiť presný počet rómskych kandidátov, keďže takéto informácie na Slovensku nie sú štatisticky evidované. Z toho dôvodu ide vo veľkej miere o kvalifikované odhady, ktoré boli generované na základe informácií z terénu prostredníctvom osobných a neformálnych kontaktov Národného demokratického inštitútu pre medzinárodné záležitosti (NDI) a dát z časopisu *Romano nevo lil* (č. 552 – 556) a iných doplnkových zdrojov.

2.1. Voľby do NR SR

Vývoj rómskych politických strán v novodobej histórii samostatnej Slovenskej republiky nám ukázal, že rómske politické strany nemajú prakticky žiadnu šancu uspieť vo voľbách do Národnej rady Slovenskej republiky (NR SR). Jediná šanca pre rómskych

³⁴ Op. cit. S odstupom času je zaujímavé sledovať argumenty a protiarargumenty konfliktných strán, v histórii sa opakujú a len kopírujú osobnú animozitu a rivalitu zainteresovaných.

³⁵ Z osobného rozhovoru, marec 2010.

³⁶ Z osobného rozhovoru, máj 2010.

³⁷ „Rómovia žiadajú abdikáciu Botošovej, vraj si pridělila dva granty.“ Citované podľa internetového vydania denníka *Pravda* zo dňa 9. 6. 2009: Dostupné na internete: <http://spravy.pravda.sk/domace/clanok/162110-romovia-ziadaju-abdikaciju-botosovej-vraj-si-pridelila-dva-granty/> (navštívené 28. 7. 2014).

³⁸ Pozri viac článok „Botošovej odchod“ v internetovom vydaní magazínu *Romano nevo lil* zo 16. 6. 2009. Dostupné na internete: <http://2009.rnlweb.org/modules.php?name=News&file=article&sid=16282> (navštívené 28. 7. 2014).

³⁹ Pozri aj Hrustič, 2012a.

kandidátov je, ak kandidujú z vysokej pozície na zozname kandidátov veľkej politickej strany a sú tak na zvoliteľnom mieste, čo je však zatiaľ len málo pravdepodobné. V novodobej histórii Slovenska bol po prvý raz zvolený rómsky poslanec do NR SR až v parlamentných voľbách v roku 2012 práve vďaka tomu, že ho majoritný politický subjekt dal na zvoliteľné miesto.⁴⁰ Vo volebnom systéme na Slovensku nemáme na žiadnej politickej úrovni vyhradené miesta pre zástupcov menšín a politická strana musí dosiahnuť hranicu 5% hlasov na celoštátnej úrovni, ak sa chce dostať do parlamentu. Rómske politické strany dosahujú vo všeobecnosti len veľmi nízke preferencie, ktoré sa pohybujú hlboko pod hranicou jedného percenta. A zároveň vo veľkých slovenských politických stranách nepôsobí veľa Rómov.

V parlamentných voľbách v roku 2002 kandidovali dve rómske politické strany. Rómska občianska iniciatíva (ROI), ktorá nominovala 91 rómskych kandidátov, a Politické hnutie Rómov na Slovensku – ROMA, ktoré sa snažilo zjednotiť niekoľko menších rómskych politických strán, nominovalo 44 kandidátov. Ich výsledky však boli predvídateľné a neprekonali preferencie z predvolebných prieskumov verejnej mienky. ROI získala 0,29% a Politické hnutie Rómov na Slovensku – ROMA dosiahlo úroveň 0,21% z celkového počtu hlasov. V roku 2002 kandidovalo tiež niekoľko rómskych kandidátov na kandidátnych listinách majoritných politických strán. Strana maďarskej koalície (SMK) nominovala troch Rómov na pomerne vysokých miestach kandidátky medzi 30. a 40. miestom a Hnutie za demokratické Slovensko (HZDS) nominovalo jedného Róma na 75. mieste (bol to predseda RIS Alexander Patkoló). Jeden rómsky kandidát kandidoval aj za Smer-SD zo 144. miesta na zozname kandidátov (Pečinka, 2009: 60 – 61).

V parlamentných voľbách v roku 2006 svojich kandidátov nepostavila žiadna rómska politická strana. Na druhej strane sa počet rómskych kandidátov na zoznamoch majoritných strán zvýšil z 5 v roku 2002 na 12 v roku 2006. Avšak z týchto dvanástich kandidátov len traja kandidovali za stranu, ktorá mala aspoň nepatrnú šancu dosiahnuť prah zvoliteľnosti, a to strana Slobodné fórum (SF), a navyše boli umiestnení veľmi nízko na zozname kandidátov, prakticky bez šance na dobrý výsledok. Ďalší kandidovali za Hnutie za demokraciu (HZD), ktoré postavilo viacerých Rómov aj na vysoké miesta kandidátky, no podľa väčšiny predvolebných prieskumov, mala táto strana veľmi nízku šancu dosiahnuť prah zvoliteľnosti. Niekoľko Rómov kandidovalo ešte za okrajové politické strany. Ani SF, ani HZD nedosiahli výsledok, ktorý by sa blížil k piatim percentám a počet preferenčných hlasov pre rómskych kandidátov v týchto stranách bol tiež veľmi nízky, keďže najvyšší počet preferenčných hlasov vôbec (897) získal známy hudobník Ján Berky na kandidátke HZD.

V roku 2010 participácia Rómov na parlamentných voľbách zaznamenala istý posun, keďže na zoznamoch veľkých politických strán kandidovalo viac rómskych

⁴⁰ Zvolený bol Peter Pollák, ktorý kandidoval z 8. miesta na kandidátnej listine hnutia Obyčajní ľudia a nezávislé osobnosti (OĽaNO).

kandidátov a zároveň niektorí z nich boli na vyšších pozíciách kandidátnych listín. Rómskych kandidátov takto postavilo napríklad Kresťansko-demokratické hnutie (KDH) a Most-Híd, novozaložená politická strana, zložená prevažne z politikov pod vedením Bélu Bugára, ktorí sa odčlenili od Strany maďarskej koalície (SMK). Strana deklarovala budovanie „mostov“ medzi menšinami a etnickými skupinami na Slovensku. Dosiahnuté výsledky rómskych kandidátov v týchto stranách boli trochu lepšie ako pred štyrmi rokmi, aj keď nezískali dostatok preferenčných hlasov na to, aby sa „prekrúžkovali“ na zvoliteľné miesto. Valéria Lakatošová bola najvyššie postavenou rómskou kandidátkou a zároveň najvyššie postavenou rómskou ženou na kandidátnych listinách všetkých majoritných politických strán. KDH ju nominovalo z 29. miesta a získala 2 254 preferenčných hlasov, čo bol relatívne pozoruhodný výsledok, keďže išlo o pomerne málo známou kandidátku. Most-Híd nominoval štyroch rómskych kandidátov. Stanislav Vospálek, spoluzakladateľ strany, bol umiestnený na 30. mieste (získal 1 109 preferenčných hlasov) a Peter Pollák kandidoval zo 40. pozície a získal 2 139 hlasov na celoštátnej úrovni. Dvaja ďalší kandidáti hlásiaci sa k rómskej menšine,⁴¹ umiestnení nižšie na zozname, získali výrazne nižšie množstvo hlasov (Richard Daniš 870 hlasov a Jozef Brindzák 148 hlasov). Dvaja rómski kandidáti kandidovali za Hnutie za demokratické Slovensko (HZDS) Vladimíra Mečiara. Gejza Milko získal 5 716 hlasov na celoštátnej úrovni a Ladislav Gažík dostal 1 407 hlasov. V tomto prípade však boli zaznamenané špekulácie, že HZDS organizovaným spôsobom kupovalo rómske hlasy na mnohých miestach po celom Slovensku.⁴² Niekoľko rómskych kandidátov kandidovalo aj za ďalšie malé majoritné strany bez výrazných výsledkov. Jediná rómska politická strana, ktorá sa uchádzala o priazeň voličov v týchto parlamentných voľbách, bola Strana rómskej koalície (SRK), ktorá nominovala 120 Rómov a Rómok. Celkovo táto strana získala 6 947 hlasov na celoštátnej úrovni, čo tvorilo výsledok 0,27%.

Najviditeľnejšou a lokálne najsilnejšou kampanou rómskeho kandidáta v parlamentných voľbách v roku 2010 bola kampaň Petra Polláka, ktorý kandidoval za stranu Most-Híd. Pollák kandidoval dvakrát v regionálnych voľbách (2005 a 2009) a bol schopný zostaviť tím skúsených dobrovoľníkov. Staval na svojich predchádzajúcich skúsenostiach z volebných kampaní. V národnej kampani sa chcel zamerať prevažne na rómskych voličov a dúfal v dostatok preferenčných hlasov, ktoré by ho posunuli do parlamentu (odhadoval, že dostatočný počet by mohol byť od 7 000

do 10 000).⁴³ Vo svojej kampani tiež spájali ďalších silných rómskych kandidátov z regionálnych volieb a staval na zručnostiach ich tímov a dobrovoľníkov. Pollák však zvolený nebol, no aj napriek tomu dosiahol najlepší výsledok zo všetkých kandidátov Mostu-Híd z prešovského regiónu.

O dva roky neskôr vláda Ivety Radičovej predčasne padla a nové voľby boli naplánované na marec 2012. V porovnaní s voľbami v roku 2010 badať v účasti Rómov mierny pokrok vrátane rómskych kandidátov na zoznamoch majoritných strán. Novozaložené politické hnutie s názvom Obyčajní ľudia a nezávislé osobnosti (OLaNO) umiestnilo na svoju kandidátku štyroch Rómov a z nich dala na ôsme, podľa predvolebných preferencií zvoliteľné miesto rómskeho kandidáta Petra Polláka, ktorý v roku 2010 kandidoval za Most-Híd. Doposiaľ to bolo historicky najvyššie umiestnenie rómskeho kandidáta na listine majoritnej strany so šancou na dosiahnutie hranice zvoliteľnosti do parlamentu. Za toto hnutie kandidovali aj ďalší rómski kandidáti, známy rómsky hudobník Igor Kmeťo bol na 22. mieste, Marcel Koky z Veľkej Lomnice na 84. mieste a so skúsenosťami z regionálnych volieb v roku 2009 za okres Bardejov kandidoval Albín Cina na 88. mieste. Most-Híd nominoval sedem rómskych kandidátov. Na 29. mieste na ich kandidátke kandidovala rómska aktivistka Ingrid Kosová zo Zvolena. Ostatní Rómovia boli umiestnení na nižších miestach zoznamu. KDH postavilo dvoch rómskych kandidátov: Miroslava Baníka na 50. mieste a Alexandra Patkolóa ml. na 100. pozíciu. Štyria kandidáti sa objavili na listine Strany maďarskej koalície (SMK) z nižších miest. Je zaujímavé, že Vladimír Mečiar, predseda Ľudovej strany – Hnutie za demokratické Slovensko (ĽS-HZDS), nominoval deväť rómskych kandidátov. Najvyššie na ich kandidátke bol poslanec VÚC v Košickom kraji Gejza Milko (na 15. pozícii kandidátky) a tiež ďalší rómsky poslanec VÚC v Prešovskom kraji Miroslav Daňo (na 50. mieste). Za menšiu stranu Slobodné fórum – Robíme to pre deti kandidovala bez šance na zvolenie do parlamentu, novinárka a dokumentaristka Denisa Havrľová. Z celkového počtu 24 kandidujúcich strán svojich kandidátov postavila len jedna rómska politická strana, Strana rómskej únie na Slovensku (SRÚS), ktorú založil František Tanko v roku 2010.

Parlamentné voľby v roku 2012 priniesli významný prelom vo výsledkoch rómskych kandidátov. Peter Pollák z OLaNO získal 6 072 preferenčných hlasov, čo je najvyšší počet hlasov pre rómskeho kandidáta v slovenskej histórii, ak porovnávame všetky typy volieb, a bol tak ako vôbec prvý Róm od vzniku Slovenskej republiky v roku 1993 zvolený do Národnej rady Slovenskej republiky. Ďalší rómski kandidáti nedosiahli významnejšie výsledky. Igor Kmeťo za OLaNO získal 1 692 hlasov, Albín Cina za rovnakú stranu 618 hlasov a Marcel Koky 442. Ingrid Kosová za Most-Híd získala 846 preferenčných hlasov. Miroslav Baník za KDH mal 1 045 hlasov a Alexander Patkoló ml. 415 hlasov. Jediná rómska strana v týchto voľbách, Únia Rómov

⁴¹ Uvedené podľa internetového vydania denníka *SME* z 10. 4. 2010. Dostupné na internete: <http://www.sme.sk/c/5322308/most-hid-nekupujte-romske-hlasy.html> (navštívené 29. 7. 2014).

⁴² Údajné kupovanie hlasov touto politickou stranou bolo hlásené aj v médiách v priebehu volebného dňa, podľa internetového vydania denníka *Rožňavský korzár* z 12. 6. 2010. Dostupné na internete: <http://korzar.sme.sk/c/5419913/poslanecky-kandidat-za-hzds-priznal-zvazanie-volicov.html> (navštívené 29. 7. 2014).

⁴³ Z osobného rozhovoru, máj 2010.

na Slovensku, získala celkovo 2 891 hlasov, čo predstavovalo 0,11% hlasov.

Tieto výsledky ukazujú, že rómsky kandidát má zatiaľ na Slovensku reálnu šancu byť zvolený do NR SR len za podmienky, že bude kandidovať na zvoliteľnom mieste kandidátky silnej majoritnej politickej strany. Peter Pollák vďaka zručnostiam a uplatneniu skúseností získaných pri predchádzajúcich, z pohľadu výsledkov neúspešných kampaní, bol schopný vytvoriť dobrý a fungujúci volebný tím, zároveň mohol čerpať významnú podporu svojej politickej strany, ktorá mu pomohla realizovať úspešnú a víťaznú kampaň, zameranú nielen na voličov z prevažne rómskej strednej triedy, ale aj na nerómskych voličov.

Voľby v roku 2012 vyhral s veľkou prevahou Smer-SD, a tak dokázal zostaviť vládu samostatne bez koalície s inými stranami. Predseda vlády Robert Fico sa už krátko po voľbách vyjadril, že „rómsky problém na Slovensku nevyriešime bez toho, aby sme na európskej úrovni presadili isté ústupky z hľadiska rozsahu ľudských práv“.⁴⁴ Naznačil tým represívnu rétoriku, ktorú si jeho vláda smerom k Rómom rýchlo osvojila a túto rétoriku potvrdil aj presunutím Úradu splnomocnenca pre rómske komunity pod sekciu Ministerstva vnútra SR (MV SR),⁴⁵ a minister vnútra SR Robert Kaliňák pri tejto príležitosti vyhlásil, že musí platiť princíp „najprv povinnosti a potom práva“.⁴⁶ Paradoxne, za splnomocnenca vlády SR pre rómske komunity vláda vymenovala práve opozičného poslanca Petra Polláka. Tento krok sa dal interpretovať viacerými spôsobmi. Jednak ako signál, že vládna strana Smer-SD nechce prebrať zodpovednosť za riešenia na verejnosti tak citlivo vnímanej problematiky a jednak ako krok smerom k rómskym komunitám a zároveň opozičným stranám, keďže za splnomocnenca vymenovali prvého rómskeho poslanca v ére samostatnosti SR a zároveň opozičného poslanca. Pollák sa tak stal od 1. septembra 2012 splnomocnencom vlády SR pre rómske komunity a zároveň si zachoval post poslanca NR SR. Avšak nasledujúce mesiace potvrdili skôr to, že hlavným motívom tohto nečakaného kroku bol viac prvý motív,⁴⁷ keďže Úrad splnomocnenca spolu s MV SR prezentovali viaceré represívne opatrenia a silovú rétoriku, z ktorých bola najviac kritizovaná reforma vyplácania dávok v hmotnej núdzi a povinnosť pre ich poberateľov si tieto dávky odpracovať.⁴⁸

⁴⁴ Citované podľa internetového deníka *Pravda* z 1. 4. 2012. Dostupné na internete: <http://spravy.pravda.sk/domace/clanok/173867-ficoromsky-problem-nevyriesime-bez-ustupkov-v-ludskych-pravach/> (navštívené 15. 3. 2014).

⁴⁵ Dovtedy Úrad splnomocnenca pre rómske komunity podliehal podpredsedovi vlády SR pre ľudské práva a národnostné menšiny, no keďže bola táto funkcia zrušená, od 1. 9. 2014 prešiel úrad pod silový rezort Ministerstva vnútra SR.

⁴⁶ Pozri viac tlačovú správu MV SR. Dostupné na internete: <http://www.minv.sk/?tlacove-spravy&sprava=vlada-vymenovala-noveho-splnomocnenca-pre-romske-komunity> (navštívené 20. 5. 2014).

⁴⁷ Peter Pollák si bol pri rozhodovaní, či ponúknutú pozíciu prijme, vedomý rizika, že v prípade neúspechov bude niesť zodpovednosť najmä on (aj napriek tomu, že Úrad splnomocnenca je najmä poradný orgán a nemá veľa výkonných kompetencií). Podľa jeho slov sa rozhodoval medzi možnosťou pohodlne

2.2. Voľby do orgánov samosprávnych krajov

V historicky prvých voľbách do orgánov samosprávnych krajov (ďalej len „voľby do VÚC“) v roku 2001 kandidovalo 126 rómskych kandidátov. Pôvodne sa na voľby pripravovali rómski lídri jednotne prostredníctvom iniciatív, ktoré boli organizované cez OZ Parlament Rómov SR, avšak po zaregistrovaní Strany rómskej koalície v Slovenskej republike (SRK SR), založenej Ladislavom Fízikom, sa jednotnú kandidátnu listinu nepodarilo zostaviť (Šebesta, 2002: 308). Svojich kandidátov napokon postavilo viacero rómskych politických strán – Rómska občianska iniciatíva (ROI), Strana rómskej koalície v SR (SRK SR), Rómska iniciatíva Slovenska (RIS), Demokratická aliancia Rómov (DAR), Rómska občianska jednota SR (ROJ SR) a Strana demokratickej jednoty Rómov (SDJR). Je zaujímavé, že podľa dostupných údajov Rómovia nekandidovali za parlamentné politické strany a len dvaja Rómovia sa uchádzali o hlasy voličov ako nezávislí kandidáti.⁴⁹ Práve nezávislí kandidáti dostali najväčší počet hlasov. Július Grulyo vo volebnom obvode Košice-okolie získal 1 319 hlasov a Vojtech Kókény vo volebnom obvode Rimavská Sobota dostal 1 239 hlasov (op. cit.). Ladislav Fízik, zakladateľ SRK SR, neúspešne kandidoval v Banskobystrickom VÚC aj za župana a získal 2 489 hlasov. V Košickom kraji kandidoval na post župana bez nádeje na zvolenie podpredseda ROI Milan Ščuka so ziskom 2 158 hlasov. Žiadni Rómovia neboli zvolení ani za poslancov VÚC.

Vo voľbách do orgánov samosprávnych krajov v roku 2005 kandidovalo 39 rómskych kandidátov v ôsmich krajoch Slovenska.⁵⁰ Oproti voľbám v roku 2001 je to výrazný pokles. Je pravdepodobné, že úbytok rómskych kandidátov mohol byť zapríčinený výrazným zredukovaním rómskych politických strán po povinnej obnove registrácie politických strán podľa nového zákona o politických stranách a politických hnutiach č. 85/2005 z februára 2005. Ako už bolo spomenuté, preregistrovali sa len Rómska iniciatíva Slovenska (RIS) a Strana rómskej koalície v SR (SRK SR). Ostatné rómske politické strany zanikli. Rovnako je možné, že k menšiemu počtu rómskych kandidátov prispelo aj sklamanie z predchádzajúcich volieb do VÚC (Dzúriková, 2006). Siedmi rómski kandidáti sa vo voľbách do VÚC roku 2005 uchádzali

sediť v parlamentnej opozícii bez nejakej reálnej možnosti presadiť zmeny a medzi možnosťou zobrať úlohu splnomocnenca a prístupíť na určité kompromisy s vládou stranou, no zároveň si zachovať možnosť pokúsiť sa presadiť návrhy, s ktorými do parlamentu vstupoval (išlo najmä o vyrovnanie pozemkov pod rómskymi osadami a snahy o zamedzenie neoprávneného umiestňovania rómskych detí do špeciálnych škôl). Uvedené na základe osobného rozhovoru s Petrom Pollákom v októbri 2012.

⁴⁸ Všetky kroky Úradu splnomocnenca pod vedením Petra Polláka sa nedajú vnímať len na základe represívnej rétoriky. Úrad inicioval aj viaceré opatrenia, ktoré majú šancu zaznamenať pozitívny dosah na zmierenie sociálneho vylúčenia a zvýšenia zamestnanosti v rómskych osadách. Čo sa týka komplexného hodnotenia vládnych krokov smerom k rómskym komunitám za dva roky Ficovej vlády, pozri správu Nadácie Milana Šimečku Rómovia vo verejných politikách – odpočet druhého roka vlády. Dostupné na internete: http://issuu.com/nadacia_milanasimecku/docs/issuu_odpocet_2014/o (navštívené 2. 11. 2014).

o hlasy ako nezávislí, dvadsaťdva kandidátov išlo na kandidátnych listinách SRK SR a deviati kandidovali za majoritné politické strany. V roku 2005 neboli zvolení žiadni Rómovia do orgánov v samosprávnom kraji.

Počet rómskych kandidátov vzrástol v krajských voľbách v roku 2009, keď kandidovalo približne 80 rómskych kandidátov. Väčšina kandidovala na listinách dvoch rómskych politických strán: 46 kandidátov postavila novozaložená Strana rómskej koalície (SRK), ktorú založil Gejza Adam, a 23 kandidátov postavila Rómska iniciatíva Slovenska (RIS). Súčasne niekoľko Rómov kandidovalo na listinách majoritných politických strán ako Most-Híd, Slobodné fórum (SF), Agrárna strana vidieka (ASV), resp. ako nezávislí kandidáti.⁵¹ Tieto voľby do VÚC priniesli prvé úspechy Rómov, keďže boli zvolení dvaja rómski kandidáti. Miroslav Daňo v okrese Vranov nad Topľou (Prešovský kraj) sa uchádzal o hlasy na kandidátke SRK a Gejza Milko v okrese Rožňava (Košický kraj) kandidoval za Ľudovú stranu – Hnutie za demokratické Slovensko (LS-HZDS). Obaja zvolení zástupcovia boli v tom čase na rómskej politickej scéne skôr neznámymi postavami, avšak stali sa prvými Rómami, ktorí boli zvolení do parlamentov vyšších územných celkov na Slovensku. Ich úspech znamenal nádej, že by sa mohli aktívnejšie hájiť potreby rómskych komunít v regionálnej politike.

Je zaujímavé, že v roku 2009 môžeme vidieť výrazné zvýšenie počtu hlasov, ktoré získali rómski kandidáti v krajských voľbách. V roku 2005 len päť rómskych kandidátov získalo viac ako 1000 hlasov a v roku 2001 to boli len dvaja kandidáti. Avšak v roku 2009 až 13 rómskych kandidátov získalo vyše 1000 hlasov (viac pozri **Tabuľka 2**). Toto zvýšenie by mohlo znamenať, že viacerí rómski lídri dokázali potvrdiť svoje postavenie vo svojich okresoch a krajoch. Navyše výraznú podporu vo svojich komunitách, hoci neboli zvolení, získalo aj niekoľko nových a perspektívnych lídrov.

Pokrok rómskych kandidátov je badateľný v niekoľkých rovinách. Napríklad v roku 2005 bol najúspešnejším rómskym kandidátom Peter Pollák a ako nezávislý kandidát sa stal prvým náhradníkom regionálneho parlamentu v Košickom kraji za okres Spišská Nová Ves. Pollák získal 1 757 hlasov, čo bolo približne 15% zo všetkých rómskych hlasov v jeho volebnom obvode, a na zvolenie mu chýbalo 178 hlasov. Jeho kampaň (podobne ako kampane niektorých ďalších rómskych kandidátov) a výsledky však „znamenalí výrazné zlepšenie oproti predchádzajúcim voľ-

⁴⁹ Stratégiou niektorých rómskych strán v komunálnych a regionálnych voľbách je naverbovať čo najviac ľudí na svoje kandidátky. Tieto strany zväčša nemajú pevnú a stabilnú regionálnu štruktúru. Viacerí ľudia v teréne sa mi v osobných rozhovoroch zdôverili, že od rómskych strán nedostali žiadnu podporu v kampani a tiež po voľbách, v prípade zvolenia do obecných zastupiteľstiev, počítali deficit komunikácie a absenciu akejkoľvek, aj informačnej, podpory.

⁵⁰ Pre zaujímavosť, z tohto počtu kandidátov kandidovalo šesť rómskych žien.

⁵¹ Tentoraz bolo z celkového počtu rómskych kandidátov 13 žien.

bám a ukázali progresívny trend možných budúcich volebných úspechov Rómov“ (Dzúriková, 2006). Pollák mal vypracovaný solídny volebný program, ktorý sa zameriaval na potreby rómskych komunít s ohľadom na kompetencie krajských samospráv. Počas jeho kampane mu pomáhalo viac ako 70 dobrovoľníkov z rómskych osád v okrese. Jeho volebný tím viedol kampaň založenú na priamej komunikácii s voličmi a ako jeden z prvých kandidátov na Slovensku robil kampaň „od dverí k dverám“,⁵² ktorá sa ukázala byť veľmi úspešná aj v prostredí segregovaných rómskych osád na Spiši (v tom čase išlo o prvú systematickú kampaň „od dverí k dverám“ v rómskych komunitách na Slovensku). Aj keď nebol zvolený, jeho kampaň a výsledok zarezoňoval v mnohých rómskych a nerómskych organizáciách na Slovensku, ako aj na regionálnej politickej scéne. Na Pollákovu kampani v týchto voľbách bol citeľne výrazný vplyv pôsobenia Národného demokratického inštitútu (NDI), ktorý na Slovensku v roku 2004 rozbehol program rómskej politickej participácie, v rámci ktorého poskytovali školenia a konzultácie rómskym aktivistom a kandidátom. Kampaňový tím Petra Polláka bol vyškolený NDI a v týchto aktivitách NDI pokračovalo aj v ďalších voľbách.

V krajských voľbách v roku 2009 Peter Pollák kandidoval znova (tentoraz za politickú stranu Slobodné fórum).⁵³ Pokračoval v podobnej kampani a zaznamenal zlepšenie v niektorých aspektoch. Navyše Pollák a členovia jeho kampaňového tímu sa podelili o svoje skúsenosti s ďalšími rómskymi kandidátmi v iných krajoch a okresoch na Slovensku,⁵⁴ ako boli napríklad Albín Cina za volebný obvod Bardejov (kandidoval za RIS), Radoslav Ščuka za volebný obvod Kežmarok (RIS) či Vladimír Sendrei, známy rómsky hudobník a aktivista, kandidujúci za volebný obvod Poltár (ako nezávislý kandidát). Všetky tieto kampane do veľkej miery potvrdili úspešné trendy z roku 2005. V roku 2009 tak viacerí rómski kandidáti postavili svoje kampane okolo solídnych volebných programov a stavili na priamu a cieleňú komunikáciu s voličmi a systematickú kampaň od dverí k dverám aj v tých najchudobnejších rómskych osadách. Všetci títo kandidáti tiež verejne podporovali vedenie slobodných a spravodlivých volebných kampaní a svojim voličom zdôrazňovali, aby nepredávali svoje hlasy. Napriek tomu úsiliu ani jeden z rómskych kandidátov nebol zvolený. Peter Pollák však dosiahol ešte väčšie percento (1 986 hlasov v roku 2009) hlasov ako v roku 2005. Albín Cina získal 1 369 hlasov, a hoci to nestačilo na zvolenie, vďaka podpore rómskych lídrov a komunít z celého okresu sa mu podarilo zmobilizovať veľký počet róm-

⁵² Kampaň založená na priamej komunikácii s voličmi, keď kandidát osobne obchádza domácnosti („od dverí k dverám“) a osobne komunikuje s potenciálnymi voličmi (O'Day, 1999: 34 – 40). Pollák v tejto kampani so svojim tímom obišiel všetky rómske osady v okrese Spišská Nová Ves, čo znamená, že osobne navštívil väčšinu rómskych domácností v okrese.

⁵³ Rozhodol sa kandidovať za politickú stranu, pretože ako nezávislý kandidát nemal možnosť dosadiť členov okrskových volebných komisií, ktorí by dozerali na sčítavanie hlasov.

⁵⁴ Školenia a sieťovanie týchto kandidátov opäť zabezpečovalo NDI.

ských voličov a jeho 1 369 hlasov znamenalo takmer 30% všetkých rómskych voličov v okrese Bardejov. Podobne aj Vladimír Sendrei (okres Poltár) a Radoslav Ščuka (okres Kežmarok) viedli podobné kampane a získali významný počet hlasov. Radoslav Ščuka dostal 1 104 hlasov vo voľbách v roku 2009 a v porovnaní s jeho 352 hlasmi v rovnakom obvode vo voľbách v roku 2005 zaznamenal výrazný posun. Aj keď tieto počty nestačili na zvolenie, napriek tomu boli kandidáti schopní vo svojich okresoch zmobilizovať veľa rómskych komunít a voličov.

Vo voľbách do VÚC v novembri 2013 kandidovalo 58 rómskych kandidátov, čo znamená, že v porovnaní s voľbami z roku 2009 (približne 80) tento počet klesol. Kandidovali všetky tri zaregistrované rómske politické strany – Strana rómskej únie na Slovensku (SRÚS, František Tanko), Strana rómskej koalície (SRK, Gejza Adam) a Rómska iniciatíva na Slovensku (RIS), ktorej vedenie po abdikácii Alexandra Patkolóa prevzal Václav Kappel. RIS však postavila len jedného kandidáta v Bratislavskom kraji a tentoraz nepostavila viacerých kandidátov na východnom a strednom Slovensku. Podľa viacerých indícií to znamená, že jej pozícia sa postupne oslabuje a siete, ktoré mala RIS, postupne preberá SRÚS, resp. SRK. Za SRÚS kandidovalo 19 a za SRK 14 kandidátov. Ďalších postavili menšie strany (Kresťanská ľudová strana 6 kandidátov,⁵⁵ Strana moderného Slovenska 3 kandidáti). Z parlamentných politických strán nominovali Rómov len Smer-SD (2 kandidáti) a Most-Híd (1 kandidát). Siedmi Rómovia kandidovali ako nezávislí. Z tohto celkového počtu do VÚC volieb kandidovali len štyri rómske ženy.

V týchto voľbách bol zvolený za poslanca Košického samosprávneho kraja Stanislav Vospálek (Most-Híd) za okres Spišská Nová Ves. Rómsky podnikateľ Vospálek je zakladajúcim členom strany Most-Híd a do kampane investoval pomerne veľké množstvo finančných prostriedkov. Podarilo sa mu zmobilizovať veľký počet voličov v obciach ako Markušovce, Smižany, Bystrany, Žehra a ďalšie, pričom získal 2 909 hlasov. Vo veľkej miere sa mu podarilo stavať na sieťach, ktoré mal v tomto okrese vybudované Peter Pollák. Paralelne však dokázal ťažiť z klesajúcej popularity Petra Polláka, ktorý ako splnomocnenec vlády SR pre rómske komunity v roku 2013 prezentoval niekoľko nepopulárnych

⁵⁵ Ide o veľmi pozoruhodnú stranu, pretože v jej čele staja viacerí Rómovia, štatutárom je rómsky aktivista Štefan Mírka a strana sa snaží dávať priestor viacerým rómskym kandidátom na celom Slovensku. Pozri aj poznámku č. 20 v tejto kapitole.

⁵⁶ Pri mojich návštevách rómskych osád a v rozhovoroch s mnohými ich obyvateľmi som si v priebehu roku 2013 a 2014 vypočul veľa ostrej kritiky na Petra Polláka. Väčšina z nej smerovala k tomu, že Pollák bol mediálnou tvárou opatrení, ktoré presadzovali povinnosť odpracovať dávku v hmotnej núdzi. V rámci kritiky zdôrazňovali, že nechcú poberať dávky, ale chcú riadnu prácu. V Spišskej Novej Vsi, odkiaľ Pollák pochádza, sa dokonca odohral incident, pri ktorom sa nespokojný Róm Pollákovi vyhrážal smrťou, pretože mu novým zákonom „znemožnil pracovať načierno“. Citované podľa internetového portálu *Pluska* zo dňa 26. 8. 2014. Dostupné na internete: <http://www.pluska.sk/spravy/z-domova/pollak-boji-zivot-vyhrazali-mi-smrtou.html> (navštívené 25. 9. 2014).

opatrení.⁵⁶ Obhájiť zvolenie do regionálneho parlamentu sa nepodarilo Gejzovi Milkovi v okrese Rožňava, ktorý tentoraz kandidoval za stranu Smer-SD a získal 1 292 hlasov, kým Miroslav Daňo, poslanec prešovského VÚC v období 2009 – 2013, v týchto voľbách nekandidoval.

Z pohľadu počtu hlasov a kvality kampane dosiahol veľmi zaujímavé výsledky v okrese Rimavská Sobota Vojtech Szajkó, mladý stredoškolský učiteľ, ktorý kandidoval ako nezávislý kandidát, a svoju kampaň postavil na programe podpory stredných škôl. Dokázal osloviť veľký počet po maďarsky hovoriacich Rómov v okrese, keď získal 2 605 hlasov, prekonal viacerých silných regionálnych politikov, ktorí kandidovali za parlamentné strany, a stal sa tretím náhradníkom do poslaneckého zboru v Banskobystrickom kraji. Szajkó na príprave svojej kampane takisto spolupracoval s NDI a Petrom Pollákom a ťažil tak z predchádzajúcich skúseností iných rómskych kandidátov vo VÚC voľbách. Podarilo sa mu získať aj podporu od väčšiny rómskych starostov v okrese Rimavská Sobota. Szajkova kampaň bola založená na priamej komunikácii s voličmi a podľa reakcií voličov bola mimoriadne efektívna. Rimavská Sobota je špecifická tým, že ako okres má najvyšší počet zvolených rómskych starostov (v období 2010 – 2014 to bolo 10 starostov z celkového počtu 30 na Slovensku) a tí pred regionálnymi voľbami intenzívne diskutovali o jednotnej podpore pre rómskych kandidátov. Zároveň bol tento diskurz prenesený aj na najnižšiu úroveň prostredníctvom priamej komunikácie s voličmi, keď v kampani od dverí k dverám kandidát Vojtech Szajkó (čo je však dôležité, nielen on, ale aj ďalší, ako Vojtech Kőkényi či Csaba Horváth) spolu s miestnymi starostami diskutovali s voličmi o podpore rómskych kandidátov, ich význame pre Rómov v regióne a o nevyhnutnosti mobilizácie rómskych voličov, ktorí, ako ukazovali predchádzajúce volebné výsledky, sa nedokázali, na rozdiel od maďarských voličov (dôležitých pre región Rimavskej Soboty), dostatočne zmobilizovať a podporiť svojich kandidátov na regionálnej úrovni.⁵⁷ Viedlo to k silnej a aj pre mňa osobne prekvapivej mobilizácii voličov s vysokým počtom hlasov pre Vojtecha Szajka, ktorý sa tak vo voľbách do VÚC stal podľa počtu hlasov druhým najsilnejším rómskym kandidátom na Slovensku.

⁵⁷ Tento etnický diskurz vedený regionálnymi elitami prebehol aj počas regionálneho predvolebného stretnutia rómskych lídrov, keď došlo k výmene názorov medzi zúčastnenými aktérmi, čo sa ukázalo ako silný mobilizačný faktor. Dôležitú úlohu v tejto mobilizácii zohral kandidát na regionálneho poslanca a dlhoročný rómsky líder Vojtech Kőkényi, ktorý počas tohto strategického stretnutiarazil cestu spolupráce s etablovanými regionálnymi stranami v podobe rómskej podpory aj pre vybraných nerómskych kandidátov týchto strán (voliči v okrese mohli voliť až 6 kandidátov). Tohoto stretnutia však predchádzalo ešte ďalšie stretnutie, keď prebehla diskusia o generálnej výmene regionálnych rómskych lídrov a väčšina účastníkov stretnutia pomerne nediploomaticky žiadala Vojtecha Kőkényia, aby podporil mladších kandidátov a sám už pre svoj vek nekandidoval. Žiadosť V. Kőkényia o podporu vybraných kandidátov nerómskych strán v miestnosti vyvolala veľmi silnú odmietavú reakciu a pobúrenie („Gadžovské strany sú v politike dlho, majú moc a peniaze, dostatok voličov a my Rómovia ich ešte máme podporovať,

Ako už bolo uvedené, v rokoch 2009 a 2013 vo voľbách do VÚC zarezonovali dosiahnuté výsledky viacerých rómskych kandidátov, ktorí sa zamerali vo svojich kampaniach na priamu komunikáciu s voličmi a techniku „od dverí k dverám“, čo sa vo viacerých lokalitách ukázalo efektívnou stratégiou. Ďalšou dôležitou skutočnosťou z hľadiska participácie Rómov je aj to, že na týchto okresných volebných kampaniach sa podieľali aj mnohí mladí a nastávajúci rómski aktivisti. Tí získali cenné skúsenosti a siete pre ich ďalšiu prácu a budúce kampane, pretože viacerí z nich neskôr kandidovali na pozície poslancov vo voľbách do samospráv obcí či na pozície starostov. Pre väčšinu majoritnej verejnosti, ktorá na aktívnu účasť Rómov vo voľbách zväčša hľadá cez prizmu kupovania a predávania svojich hlasov, boli tieto kampane signálom, že aj napriek podozreniam z masívneho kupovania hlasov v mnohých rómskych osadách na Slovensku môžu byť niektorí rómski kandidáti úspešní aj vďaka odmietnutiu podieľať sa na kupovaní hlasov a inom neetickom správaní a vďaka poctivému oslovovaniu voličov. A tiež naopak – dosiahnuté výsledky (počet získaných hlasov) z týchto kampaní poukazujú na to, že rómski voliči aj zo segregovaných osád vedia hlasovať bez toho, aby „predali“ svoje hlasy. Na druhej strane však z terénu zazneli od viacerých rómskych respondentov viaceré upozornenia na prípady kupovania hlasov. Je zrejmé, že najmä v segregovaných rómskych osadách je kupovanie a iná manipulácia s voličmi atraktívnym a efektívnym nástrojom na získavanie hlasov.

Tieto trendy vo voľbách do VÚC poukazujú na niekoľko zaujímavých skutočností. Rómski kandidáti, ktorí plánujú viesť kampane v segregovaných rómskych komunitách, by sa mali zamerať aj na prevenciu kupovania hlasov, najmä v extrémne chudobných, marginalizovaných a sociálne vylúčených komunitách. V opačnom prípade je veľmi pravdepodobné, že budú čeliť sklamaniam v posledných fázach kampane, keďže môžu v týchto volebných obvodoch stratiť hlasy. Potenciál získať voličské hlasy v takýchto lokalitách majú práve tí kandidáti, ktorí v daných obciach a osadách s komunitami pracujú dlhodobejšie a ľudia vnímajú ich výsledky. Navyše sa ukazuje, že šanca na zvolenie sa zvyšuje, ak sa rómski kandidáti zamerajú aj na nerómskych voličov. Vo viacerých prípadoch získali rómski kandidáti aj hlasy

keď máme vlastných schopných kandidátov?!(“). Približne 40 lídrov z väčšiny obcí z okolia začalo intenzívne debatovať, ako podporiť len rómskych kandidátov. Tento moment podľa mňa zohral obrovskú úlohu práve v mobilizácii Rómov aj na tej najnižšej úrovni, pretože sa to odohrávalo za účasti lokálnych lídrov z veľkého počtu obcí v okrese, navyše boli súčasťou sporu dva atraktívne diskurzy (diskurz o podpore či nepodpore majoritných strán, ktoré pre Rómov v regióne doposiaľ nič nespravili, a diskurz o generáčnej výmene rómskej reprezentácie). Zúčastnení o tejto udalosti a diskusii debatovali doma vo svojich lokalitách a intenzívne to tak prenášali aj na potenciálnych rómskych voličov. Navyše neskôr po tomto stretnutí s termiénom blížiacich sa volieb Vojtech Kőkény spravil úprimné gesto a v rámci svojej kampane podporil ďalších rómskych relevantných kandidátov (Vojtech Szajkó a Csaba Horváth) v okrese, čím sa znásobil efekt mobilizácie rómskych voličov. Informácie o tejto udalosti čerpám z priameho zúčastneného pozorovania (Rimavská Sobota, 13. 10. 2013) a rozhovorov s regionálnymi lídrami.

od tejto skupiny voličov, čo bolo vidieť na príklade volebných okrskov, kde nežijú Rómovia. Ukazuje sa, že je veľmi efektívne staviť na priamu komunikáciu s voličmi a kampane „od dverí k dverám“ s cieľom mobilizovať väčší počet voličov. Takéto závery z kampane do VÚC volieb vzišli zo stretnutia dobrovoľníkov na kampani kandidáta do VÚC za okres Poprad Richarda Kokyho, ktorý toto stretnutie zvolal s cieľom zhodnotiť kampaň a poďakovať sa svojim dobrovoľníkom. Na stretnutí sa zúčastnili dobrovoľníci z rómskych osád v Batizovciach, Vydrníku a Veľkej Lomnici. Podľa ich vyjadrenia bolo veľmi pôsobivé, keď Koky robil kampaň vo vybranej osade v spoločnosti rómskych dobrovoľníkov z iných obcí, pretože to v danej osade demonštrovalo silnú podporu aj od iných Rómov v okrese. Takýmto spôsobom podľa nich vznikala pocit spolupatričnosti s daným kandidátom a ukazovalo to jeho silný potenciál. Zároveň však zdôraznili, že každá osada a obec, ktorú navštívili, je špecifická a je dôležité modifikovať prístup pre každú obec a zároveň zapájať do kampane ľudí z každej obce, a tak rozšíriť tím dobrovoľníkov.⁵⁸

Tabuľka 2:
Prehľad rómskych kandidátov, ktorí vo VÚC voľbách získali nad 1000 hlasov

MENO KANDIDÁTA	OKRES	STRANA	POČET ZÍSKANÝCH HLASOV	POČET HLASOV POTREBNÝCH NA ZVOLENIE
VÚC voľby 2001				
Július Grulyo	Košice-okolie	NEZÁVISLÝ	1 319	2 415
Vojtech Kőkény	Rimavská Sobota	NEZÁVISLÝ	1 239	4 047
Jozef Berki	Rimavská Sobota	ROJ SR	1 190	4 047
Vojtech Gyorgy	Rimavská Sobota	ROJ SR	1 065	4 047
VÚC voľby 2005				
Peter Pollák	Spišská Nová Ves	NEZÁVISLÝ	1 757	1 935
Jozef Červeňák	Košice-okolie	HZD, Smer	1 257	2 205
Ladislav Čonka	Vranov nad Topľou	KSS, LB,	1 067	1 850
		ES-HZDS,		
		PSNS, SZS,		
		ZSNS		
Ondrej Berki	Rimavská Sobota	RIS	1 151	3 202
Vojtech Kőkény	Rimavská Sobota	NEZÁVISLÝ	1 053	3 202

MENO KANDIDÁTA	OKRES	STRANA	POČET ZÍSKANÝCH HLASOV	POČET HLASOV POTREBNÝCH NA ZVOLENIE
VÚC voľby 2009				
Gejza Milko	Rožňava	HZDS	2 906	bol zvolený
Miroslav Daňo	Vranov nad Topľou	SRK	2 491	bol zvolený
Ladislav Čonka	Vranov nad Topľou	SRK	2 273	2 491
Štefan Kaliaš	Vranov nad Topľou	SRK	2 022	2 491
Alfonz Kaliaš	Vranov nad Topľou	RIS	1 988	2 491
Jozef Horváth	Vranov nad Topľou	SRK	1 501	2 491
Peter Pollák	Spišská Nová Ves	SF	1 986	2 254
Stanislav Vospálek	Spišská Nová Ves	Most-Híd	1 158	2 254
Alexander Horváth	Košice-okolie	Most-Híd	1 623	2 697
Albín Cina	Bardejov	RIS	1 369	3 352
Ondrej Berki	Rimavská Sobota	RIS	1 264	3 062
Jozef Berki	Rimavská Sobota	RIS	1 204	3 062
Vojtech Kökény	Rimavská Sobota	SRK	1 067	3 062
Radoslav Ščuka	Kežmarok	RIS	1 104	1 908

VÚC voľby 2013

Stanislav Vospálek	Spišská Nová Ves	Most-Híd	2 909	bol zvolený
Vojtech Szajkó	Rimavská Sobota	NEZÁVISLÝ	2 605	2 927
Július Grulyo	Košice-okolie	NEZÁVISLÝ	1 596	2 006
Gejza Milko	Rožňava	SMER-SD	1 292	1 533
Alfonz Kaliaš	Vranov nad Topľou	SRÚS	1 139	2 453
Florián Giňa	Sabinov	NEZÁVISLÝ	1 092	2 150
Richard Koky	Poprad	NEZÁVISLÝ	1 089	2 434
Vojtech Kökény	Rimavská Sobota	SRK	1 083	2 927
Ivan Hriczko	Košice-okolie	NEZÁVISLÝ	1 064	2 006
Csaba Horváth	Rimavská Sobota	NEZÁVISLÝ	1 029	2 927
Miroslav Kaliaš	Vranov nad Topľou	SRK	1 005	2 453

Zdroj: Štatistický úrad Slovenskej republiky, Voľby do orgánov samosprávnych krajov <http://slovak.statistics.sk> (navštívené 20. 7. 2014)

Porovnanie výsledkov rómskych kandidátov v parlamentných a regionálnych voľbách potvrdilo, že národné voľby sa výrazne líšia od volieb do VÚC aj v spôsoboch správania sa voličov a v rozhodovacích procesoch, ku ktorým tiež významným spôsobom prispieva volebný systém. Spomeniem znova príklad Petra Polláka, ktorý bol v regionálnych voľbách schopný získať takmer 2 000 hlasov v jednom okrese a v parlamentných voľbách o rok neskôr v tom istom okrese získal len 399 hlasov. Príčina tohto drastického poklesu by mohla spočívať v tom, že v regionálnych voľbách môžu voliči hlasovať za viac kandidátov naprieč politickým spektrom a v parlamentných voľbách si voliči môžu vybrať len jednu špecifickú politickú stranu a hlasovať za jej kandidátov. Pri rozhovoroch s rómskymi voličmi v deň volieb mi mnohí z nich tvrdili, že chcú hlasovať aj za Petra Polláka a tiež za Roberta Fica. Keď zistili, že takéto dvojité hlasovanie nie je možné, museli urobiť neľahké rozhodnutie. A výsledky potvrdili, že mnohí Rómovia (inak voliči Petra Polláka) skôr hlasovali za Smer-SD, zastúpené Robertom Ficom, alebo v menšej miere za iné politické strany. To potvrdzuje, že na národnej úrovni sa rómski voliči radšej rozhodli skôr v prospech overených a silných politikov, ako pre nové a neznáme tváre, aj keď tým prišli o zvoleného rómskeho kandidáta v parlamente. Tento trend sa potvrdil ešte v roku 2005 v prieskume rómskej politickej participácie NDI, ktorý ukázal, že v národných voľbách majú Rómovia tendenciu hlasovať za silné majoritné politické strany.⁵⁹ Naopak v lokálnych a regionálnych voľbách majú Rómovia tendenciu rozhodovať sa podľa povesti konkrétnych kandidátov.⁶⁰ Rómski kandidáti by sa mali zamerať na tvorbu silného programu a posolstva, ale tiež sa zamerať viac na nerómskych voličov. Ako ukázala kampaň Petra Polláka v roku 2012, existuje veľa nerómskych voličov, ktorí sú ochotní podporiť silného rómskeho kandidáta na kandidátke silnej politickej strany.

2.3. Voľby do samosprávy obcí a miest⁶¹

Prieskum politickej participácie a politických názorov v rómskych komunitách, ktorý zrealizoval Národný demokratický inštitút pre medzinárodné záležitosti (NDI) v roku 2005, potvrdil, že lokálne samosprávy predstavujú pre Rómov na Sloven-

⁵⁸ Spracované na základe kolektívneho rozhovoru s kampaňovými dobrovoľníkmi z rómskych osád v Batizovciach a Veľkej Lomnici po neúspešnej kampani Richarda Kokyho v okrese Poprad. Rozhovor sa uskutočnil 27. 1. 2014.

⁵⁹ *Roma political participation...*, 2005.

⁶⁰ Op. cit.

⁶¹ Pre podrobnejšiu analýzu rómskych kandidátov v komunálnych voľbách pozri viac Benč et al. (2013). Táto publikácia ponúka aj veľmi cenný emický pohľad zvolených rómskych starostov a poslancov obecných zastupiteľstiev na svoje pôsobenie v komunálnej politike.

⁶² *Roma political participation...*, 2005: 40.

⁶³ Op. cit.: 15.

⁶⁴ Nebudem tu podrobnejšie analyzovať kompetencie samospráv po decentralizácii a jej následný vplyv na situáciu Rómov. Medzi najdôležitejšie kompetencie obcí, ktoré sa priamo týkajú rómskych komunít, možno zaradiť kompetencie

sku najdôveryhodnejšiu úroveň politiky.⁶² Ukazuje to aj volebná účasť vo voľbách do lokálnej samosprávy, ktorú majú Rómovia v porovnaní s inými voľbami na Slovensku najvyššiu. Dokonca v porovnaní s celkovou volebnou účasťou v komunálnych voľbách v roku 2002 (49,51%) dosiahla volebná účasť Rómov v týchto voľbách 67,1% pri integrovaných Rómoch a 82,2% pri Rómoch zo segregovaných osád.⁶³ Rómski respondenti majú na základe spomínaného výskumu pocit, že môžu mať na lokálnych politikov aspoň nepatrný vplyv, pretože starostov a poslancov obecných zastupiteľstiev poznajú osobne. Dôležitosť obecných samospráv zvyšuje aj skutočnosť, že po decentralizácii vládnej moci má obecná politika kompetencie, ktoré sú pre mnohé rómske osady kľúčové.⁶⁴ Z vlastných terénnych skúsenosti viem, že pri neformálnych rozhovoroch o ich každodenných problémoch obyvatelia rómskych osád najčastejšie referujú o vzťahoch s miestnym starostom alebo starostkou a ochote obecného zastupiteľstva vypočuť si ich názory a riešiť vzniknuté situácie. Náznorným príkladom dokazujúcim toto výnimočné postavenie samospráv sú mnohé obce, ktoré prijali úspešné opatrenia a Rómom rovnako ako všetkým obyvateľom v obci postupne stúpa kvalita životnej úrovne a spolunažívania.⁶⁵

Ďalším dôležitým aspektom lokálnej politiky je skutočnosť, že Rómovia majú veľký záujem kandidovať do obecných samospráv. Potvrdzujú to aj výsledky komunálnych volieb a narastajúci počet rómskych kandidátov i zvolených rómskych poslancov obecných zastupiteľstiev a starostov. Lokálna politika je tak pre mnohých Rómov dosiahnuteľnou metou. Rozličné odhady naznačujú rovnomerne stúpajúci počet Rómov, ktorí kandidujú vo voľbách do obecných samospráv, a tiež počet Rómov, ktorí sú zvolení. Napríklad v komunálnych voľbách v roku 1998 kandidovalo odhadom 254 rómskych kandidátov a z nich bolo 56 zvolených do obecných zastupiteľstiev. Zároveň bolo zvolených 6 rómskych starostov (Šebesta, 2002: 308). V komunálnych voľbách v roku 2002 sa počet rómskych kandidátov zvýšil na viac ako 756, z toho bolo 158 Rómov zvolených (Pečínka, 2009: 61). Vo voľbách v roku 2006 už kandidovalo viac ako 1 600 rómskych kandidátov a viac ako 220 z nich sa stalo obecnými poslancami.⁶⁶ Rovnako stúpol počet rómskych kandidátov v komunálnych voľbách v roku 2010.⁶⁷

v oblasti sociálnej pomoci, školstva (predškolské zariadenia a základné školy), územné plánovanie a stavebný poriadok. Viac pozri Pilát, 2002.

⁶⁵ Viaceré príklady dobrej praxe obecných samospráv sú opísané v publikácii *Podarilo sa* (Mušínska, 2012).

⁶⁶ Údaj pochádza z odhadov Národného demokratického inštitútu (NDI) a *Romano nevo fili*. Keďže na Slovensku neexistujú štatistiky, ktoré by mapovali etnickú príslušnosť politických kandidátov, tieto odhady vznikali na základe podrobných zberov údajov v teréne v súčinnosti s rómskymi médiami a lokálnymi rómskymi aj nerómskymi mimovládnyimi organizáciami a samosprávami. Preto je pravdepodobné, že tieto odhady predstavujú spodnú hranicu počtu rómskych kandidátov a mnohí Rómovia, ktorí kandidovali, nie sú v týchto odhadoch zahrnutí.

⁶⁷ Odhad Národného demokratického inštitútu, podľa interných správ NDI.

⁶⁸ Strana sociálnej solidarity (SSS) sa neдекlarovala ako rómska etnická strana, no bola založená krátko pred voľbami mladými

V roku 2010 postavili svojich kandidátov na pozície starostov a poslancov obecných samospráv tri rómske politické strany: Rómska iniciatíva Slovenska (RIS), Strana rómskej koalície (SRK) a Strana sociálnej solidarity (SSS).⁶⁸ Rómovia okrem týchto strán kandidovali aj na kandidátnych listinách majoritných politických strán (najčastejšie Smer-SD, SDKÚ-DS, Most-Híd, ĽS-HZDS, KDH atď.). Veľká časť rómskych kandidátov sa uchádzala o hlasy voličov ako nezávislí. Podľa odhadov NDI sa celkový počet rómskych kandidátov oproti voľbám z roku 2006 minimálne zdvojnásobil. Veľa ich taktiež kandidovalo na pozície starostov obcí. Podľa mojich odhadov to bolo v roku 2010 asi 120, čo je tiež takmer dvojnásobný nárast oproti roku 2006, keď na pozície starostov kandidovalo približne 60 Rómov.

Čo sa týka výsledkov, v roku 2010 bolo na Slovensku zvolených 30 rómskych starostov v porovnaní s 19 rómskymi starostami z roku 2006. Piaty z nich boli zvolení za Stranu rómskej koalície (SRK), po štyroch rómskych starostoch získali Most-Híd, Smer-SD a ĽS-HZDS, po dvoch mali SDKÚ-DS a Rómska iniciatíva Slovenska (RIS) a po jednom starostovi získali SMK a HZD. Dvaja rómski starostovia boli zvolení ako nezávislí kandidáti a štyria za rôzne koalície politických strán. Väčšina z týchto starostov bola zvolená na strednom a východnom Slovensku. Navyše po prvýkrát v histórii Slovenska bola zvolená za starostku rómska žena, Mária Oračková v Lomničke v okrese Stará Ľubovňa.

V porovnaní s voľbami z roku 2006 sa takisto zvýšil počet zvolených rómskych poslancov v obecných zastupiteľstvách. Kým v roku 2006 to bolo približne 220 Rómov, v roku 2010 ich bolo zvolených už 415.⁶⁹ Čo je zaujímavé, menej ako jedna tretina z nich kandidovala za rómske politické strany a ich koalície, zvyšok zvolených rómskych poslancov kandidoval za majoritné politické strany alebo ako nezávislí kandidáti. Znamená to, že väčšina zvolených Rómov kandidovala za majoritné strany (Hrustič, 2013: 57). Dokazuje to, že mnohí Rómovia majú veľký potenciál rokovať a vytvárať aliancie s lokálnymi štruktúrami majoritných politických strán a majú osobné väzby na predstaviteľov lokálnych štruktúr týchto strán. Ak sa bližšie pozrieme na rozdelenie stránickej príslušnosti zvolených rómskych starostov a poslancov v roku 2010 (ak, pochopiteľne, nevezmeme do úvahy rómske

rómskymi lídrami z Košíc (Tibor Horváth a Ivan Hriczko) a v prevažnej miere za ňu kandidovali Rómovia z mnohých obcí východného Slovenska.

⁶⁹ Predchádzajúce odhady NDI, Úradu splnomocnenca vlády SR pre rómske komunity a rómskych lokálnych a regionálnych organizácií hovorili o viac ako 330 zvolených rómskych poslancoch (Hrustič, 2013). Podľa výsledkov *Atlasu rómskych komunit na Slovensku, 2013* (ďalej *Atlas 2013*), ktorý predstavuje dosiaľ najrozsiahlejšie mapovanie rozličných aspektov rómskych lokalít na Slovensku, bolo však v roku 2010 zvolených 415 rómskych poslancov obecných zastupiteľstiev v 197 obciach. Zber dát pre *Atlas 2013* sa realizoval prostredníctvom vyškolených anketárov, ktorí navštívili každú obec so zastúpením rómskeho obyvateľstva a údaje o poslancoch obecného zastupiteľstva mali priamo od zamestnancov obecného úradu. Preto je pravdepodobné, že tieto údaje sú oveľa presnejšie ako všetky predchádzajúce odhady. Viac o metodike zberu dát pre *Atlas 2013* pozri v záverečnej správe (Mušínska et al., 2014) a bližšie predstavenie jednotlivých dát pozri v kapitole od A. Mušínsku a K. Matlovičovej v tejto publikácii.

politické strany), zistíme, že Rómovia majú stranické preferencie, ktoré približne kopírujú preferencie politických strán v majorite.⁷⁰

V roku 2010 stúpol aj počet obcí a miest, v ktorých Rómovia kandidovali a v ktorých boli zvolení do volených pozícií. Rómovia boli zvolení do obecných zastupiteľstiev v 197 obciach⁷¹ na Slovensku v porovnaní s 95 obcami z roku 2006. Mierne stúpol aj počet rómskych žien, ktoré boli zvolené do obecných zastupiteľstiev, a to z 11 rómskych poslankýň z roku 2006 na približne 20 v roku 2010. Z celkového počtu zvolených Rómov do obecných zastupiteľstiev je to však len 6%, čo je stále veľmi nízke zastúpenie žien. Môže to byť pravdepodobne spôsobené tradičným postavením ženy v rómskych komunitách, kde majú ženy v prvom rade zastupovať miesto matky a vychovávateľky detí.⁷² V porovnaní s celkovým zastúpením žien v politickej sfére je zastúpenie rómskych žien v politike oveľa hlbšie poddimenzované.⁷³

Pre potreby tejto publikácie už nebolo možné detailne analyzovať voľby do obecných samospráv v novembri 2014, no uvediem aspoň predbežné odhady počtu zvolených rómskych poslancov a starostov. Na základe odhadov NDI bolo do obecných zastupiteľstiev zvolených viac ako 400 Rómov v približne 140 obciach.⁷⁴ Zároveň bolo zvolených 34 rómskych starostov, čím sa ich počet v porovnaní s predchádzajúcim volebným obdobím mierne zvýšil. Dvadsaťjeden z nich bolo znovuzvolených, z čoho sa dá usudzovať, že voliči boli s ich prácou spokojní. Jedenásť rómskych starostov bolo zvolených za rómske politické strany (SRK – 7, RIS – 2, SRÚS – 2), sedemnášť za majoritné politické strany a koalície (Smer-SD – 6, Právo a spravodlivosť – 4, Most-Híd – 2, SMK – 2, Strana moderného Slovenska – 1, Strana TIP – 1, Koalícia SRK/SMK – 1) a šiesti kandidovali ako nezávislí. Znovu bola zvolená za starostku jedna rómska žena, Mária Oračková z Lomničky v okrese Stará Ľubovňa.

V prípade zvolených rómskych poslancov dominovala strana Smer-SD, keď 60 z nich kandidovalo práve za túto stranu. Za rómske politické strany kandidovalo 104 rómskych poslancov (SRK – 53, SRÚS – 39, RIS – 12).⁷⁵ Tridsaťsedem rómskych poslancov získala strana Most-Híd, 33 Právo a spravodlivosť, 21 Rómov bolo zvolených za spomínanú Kresťanskú ľudovú stranu (KLS), 18 Rómov za SDKÚ-DS, 15 za SMK, 13 za stranu SIEŤ Radoslava

⁷⁰ Túto tému veľmi dobre spracoval aj Michal Vašečka. V období 1998 až 2002, ktoré si podrobnejšie všima, však u rómskych voličov výrazným spôsobom oproti ostatným politickým stranám dominovalo HZDS a osobnosť Vladimíra Mečiara (Vašečka, 2002b: 37).

⁷¹ Podľa *Atlasu 2013*. Predchádzajúce odhady hovorili o 130 obciach, kde boli Rómovia zvolení (Hrustič, 2013). Preto je pravdepodobné, že aj odhadovaný počet obcí z roku 2006 uvedený v texte je podhodnotený.

⁷² Rodové vzťahy u Rómov sú vcelku citlivou témou a rómske rodiny na Slovensku môžeme len ťažko označiť za vyslovene patriarchálne alebo vyslovene matriarchálne. Je zrejmé, že pozícia a autorita ženy v rodine postupne narastá s počtom jej detí a vnúchat. Muži však skôr reprezentujú rodinu smerom navonok. O ambivalentnosti patriarchálneho a matriarchálneho modelu rodiny pozri napríklad Scheffel, 2009.

⁷³ Štatistický úrad SR uvádza, že v roku 2010 bolo na pozíciách starostov a primátorov v SR

Procházku, 12 za Stranu moderného Slovenska, 11 za KDH. Menej Rómov bolo zvolených za ďalšie strany ako TIP, KSS, NOVA atď. Čo je však veľmi prekvapujúce, len 30 z týchto rómskych poslancov kandidovalo ako nezávislí kandidáti. Pri porovnaní s predchádzajúcimi komunálnymi voľbami, keď približne jedna tretina zvolených Rómov boli nezávislí kandidáti, je to veľmi výrazný pokles. Niekoľko mesiacov pred voľbami, keď sa mnohí potenciálni kandidáti len rozhodovali, či vôbec kandidovať, mi mnohí z nich rozprávali, že chcú kandidovať za nejakú politickú stranu a ako dôvod uvádzali, že jedine tak budú mať možnosť navrhovať svojich nominantov do okrskových volebných komisií.⁷⁶ A ako mi v osobnom rozhovore uviedlo množstvo potenciálnych kandidátov, obávali sa, že ak nebudú mať vo volebných komisiách svojich zástupcov, potom by mohlo dôjsť k rozličným volebným podvodom. Viacerí sa odvolávali na skúsenosti z predchádzajúcich volieb, resp. na údajné negatívne skúsenosti iných rómskych kandidátov. Bez toho, aby som posudzoval oprávnenosť týchto obáv, ma prekvapila ich rozšírenosť, keďže ich rovnako vyjadrovali rómski kandidáti v okresoch Poprad, Kežmarok, Rimavská Sobota, Bardejov, Košice-okolie, Michalovce, Prešov, Spišská Nová Ves. Aj keby časť z nich nebola podložená skutočnosťou, veľa to vypovedá o vzťahoch na lokálnej úrovni a o subjektívnych (často, žiaľ, objektívnych) pocitoch spoločenského vylúčenia Rómov v obciach, v ktorých sa narodili, vyrastali a kde stále žijú. Veľa rómskych kandidátov vyjadrovalo v rozhovoroch svoje pocity neistoty z toho, že majorita v obci ich neprijme a Nerómovia urobia všetko preto, aby ich zvoleniu zamedzili.⁷⁷ Podľa mňa to bol jeden z hlavných dôvodov, prečo v komunálnych voľbách 2014 prevládol medzi rómskymi kandidátmi trend kandidovať za akúkoľvek politickú stranu aj napriek tomu, že mnohí kandidáti k týmto stranám nemali žiadne predchádzajúce väzby, respektíve vzťah. Takým spôsobom sa ocitlo mnoho rómskych kandidátov na kandidátkach aj málo známych a netradičných politických strán, ako napríklad Právo a spravodlivosť, TIP, Strana moderného Slovenska, Kresťanská ľudová strana a podobne.

Zdá sa, že v prípade zvolených rómskych poslancov do obecných zastupiteľstiev ide o relatívne veľké čísla a Rómovia sú v obecných zastupiteľstvách zastúpení dostatočne. Ak si však

22,4% žien (Holubová, 2010: 3).

⁷⁴ Upozorňujem, že tak ako vo voľbách v roku 2010 ide len o hrubé odhady. Tento odhad bol robený na základe výsledkov volieb podľa jednotlivých obcí, kde je zastúpená populácia Rómov na základe porovnávania mien poslancov, ktorí boli zvolení v predchádzajúcom volebnom období, a výskytu rómskych priezvisk typických pre jednotlivé lokality. Zároveň sa udaje porovnávali s rómskymi organizáciami a kontaktními v jednotlivých lokalitách. Je pravdepodobné, že ak by sa robilo podrobné zisťovanie ako v prípade *Atlasu 2013*, toto číslo by sa výrazne zvýšilo.

⁷⁵ Aj na základe týchto výsledkov vidieť, že RIS postupne ustupuje zo svojej pozície.

⁷⁶ Podľa zákona č. 346/1990 o voľbách do orgánov samosprávy obcí totiž nezávislí kandidáti nemôžu nominovať svojich zástupcov do volebných komisií, ktoré dohliadajú na priebeh volieb a členovia okrskových komisií aj počítajú hlasy. Túto právomoc majú len politické strany, ktoré v danej obci nominovali svojich kandidátov.

uvedomíme absolútne čísla, tak vo voľbách do orgánov samosprávy obcí v roku 2010 bolo zvolených 2 907 starostov a primátorov a 21 020 poslancov obecných a mestských zastupiteľstiev.⁷⁸ Pri celkovom počte 2 924 obcí a miest na Slovensku boli Rómovia zvolení v 197 obciach, čo v percentuálnom vyjadrení znamená 6,7% obcí a miest na Slovensku. Podľa *Atlasu 2013* žijú Rómovia v 1 070 obciach (s viac ako 30 rómskymi obyvateľmi) a mestách na Slovensku (Mušinka et al., 2014: 12), čo tvorí približne 37% obcí a miest. V prípade starostov ide o percentuálny podiel zvolených rómskych starostov približne 1% a v prípade poslancov obecných zastupiteľstiev je to približne 2% rómskych poslancov. Ak žilo v roku 2013 podľa odhadov *Atlasu 2013* približne 400 000 Rómov (op. cit.: 16), hovoríme o podiele približne 7,5% Rómov v rámci celkovej populácie Slovenska. Z tohto hľadiska je podiel zvolených Rómov v orgánoch obcí a miest skutočne veľmi nepatrný a o ideálnom a reprezentatívnom zastúpení sa ešte v žiadnom prípade nedá hovoriť (Hrustič, 2013: 58).

Je zrejmé, že v niektorých obciach, v ktorých Rómovia tvoria väčšinu, má vplyv na úspech rómskych kandidátov aj demografický faktor. Štatistiky však ukazujú, že počet obcí, v ktorých získali Rómovia v roku 2010 v obecnom zastupiteľstve väčšinu poslancov, nie je až taký vysoký. V deviatich obciach získali Rómovia v obecnom zastupiteľstve všetky mandáty⁷⁹ a v 32 obciach získali v obecnom zastupiteľstve väčšinu. Pripomínam, že počet obcí, kde boli Rómovia zvolení, je 197 (Mušinka et al., 2014). Celkový počet rómskych poslancov, ktorí boli zvolení v 32 obciach, kde získali Rómovia väčšinu v obecnom zastupiteľstve, je 146, spolu s deviatimi obcami, kde Rómovia kompletne ovládli obecné zastupiteľstvo, je to 198 rómskych poslancov. Znamená to, že takmer viac ako polovica zo 415 rómskych poslancov v roku 2010 bola zvolená v obciach, kde Rómovia nedokázali získať väčšinu hlasov, a teda sa dá predpokladať, že išlo o obce, kde nie je rómska väčšinová populácia. Tento argument podporuje aj to, že v 139 obciach zo 197 boli zvolení do obecného zastupiteľstva len jeden alebo dvaja Rómovia. Zároveň je potrebné zdôrazniť, že ak tvoria Rómovia v obci väčšinu populácie, neznamená to automaticky, že obsadia aj väčšinu v obecnom zastupiteľstve, respektíve budú mať v obecnom zastupiteľstve aspoň nejakých zástupcov.⁸⁰ Vo voľbách buď kan-

⁷⁷ Viacerí uvádzali, že členovia komisií v minulosti znehodnotili platné hlasovacie lístky tým, že tam dodatočne zakrúžkovali ďalších kandidátov a hlasovacích lístok, na ktorom je zakrúžkovaných viac kandidátov, ako je možné zvoliť do obecného zastupiteľstva, je automaticky neplatný.

⁷⁸ Uvádzané ešte za rok 2010, keďže dáta o rómskych kandidátoch za rok 2014 ešte nie sú úplné. Zdroj: Štatistický úrad Slovenskej republiky: <http://volby.statistics.sk/oso/oso2010/sr/tab1.jsp?lang=sk.htm> (navštívené 25. 11. 2013).

⁷⁹ Údaje podľa *Atlasu 2013*. Kompletne rómske obecné zastupiteľstvo bolo v týchto obciach: Stráne pod Tatrami, Jurské, Lomnička, Čičava, Nitra nad Ipľom, Čakov, Martinová, Sútor, Lipovec. Spolu bolo v týchto deviatich obciach zvolených 49 rómskych poslancov.

⁸⁰ Spomeniem napríklad obce Kecerovce, Jánovce, Veľká Lomnica vo voľbách v roku 2010, či Rudňany vo voľbách v roku 2014.

⁸¹ Pozri aj Hrustič, 2013.

diduje veľký počet rómskych kandidátov, alebo sa rómske hlasy triešťa a Rómovia sa nedokážu dohodnúť na jednotnej podpore najsilnejších kandidátov. Vo veľkej väčšine lokalít, kde bývajú Rómovia, nejde o „komunity“ v skutočnom význame tohto slova. Skôr môžeme hovoriť o viacerých „komunitách“ rodín a rodinných zväzkov žijúcich vedľa seba a len veľmi ťažko sa tieto rodiny vedia dohodnúť na spoločnej lokálnej reprezentácii. Skôr majú šancu uspieť, ak sa rodiny dohodnú na viacerých kandidátoch, ktorí by reprezentovali najdôležitejšie rodiny.⁸¹ Demografická prevaha Rómov v obci automaticky neznamená, že Rómovia budú zvolení do obecného zastupiteľstva.

Záver

Na predchádzajúcich stranách som ukázal, že ani za takmer 25 rokov sa nepodarilo rómskym lídrom na slovenskej politickej sfére výraznejšie presadiť. Ako náznaky progresívneho trendu môžeme vnímať zvolenie prvého Róma do Národnej rady SR a stúpajúci počet rómskych poslancov a starostov na komunálnej úrovni, no ich počty stále nie sú adekvátne k celkovému počtu Rómov na Slovensku. Dôvody tohto stavu sú rovnaké, ako som naznačil v úvode. Na úrovni mainstreamových politických strán, až na málo výnimiek v poslednom období, stále prevláda nedôvera k intenzívnejšej spolupráci s rómskymi politikmi, a to bez ohľadu na to, či ide o vzdelaných rómskych intelektuálov, ktorí sa vyrovnávajú bežnému štandardu politickej scény alebo ho prevyšujú. Očakávania majority, že Rómovia dokážu vytvoriť jednotnú politickú reprezentáciu, nie sú podložené reálnym základom.

V kontexte tejto kapitoly je však dôležitá otázka: Dá sa neschopnosť zmobilizovať veľký počet rómskych voličov v zmysle masívnejšej skupinovej/etnickej mobilizácie pripísať zlyhaniu rómskych elít? Prirodzene, dvadsať rokov intenzívnejších či menej intenzívnych snáh o presadenie sa Rómov na politickej scéne na Slovensku možno vnímať ako postupné učenie sa a osvojovanie si zručností rómskych lídrov a elít, navyše v prostredí, keď ich politickí rivali a potenciálni partneri (etablované mainstreamové strany) majú obrovský historický aj sociálno-politický náskok.

Ako ukázala táto kapitola, v krátkej histórii rómskej politiky na Slovensku sa dá identifikovať niekoľko momentov, ktoré naznačili veľký potenciál na intenzívnejšiu mobilizáciu Rómov:

1) Počas nežnej revolúcie a krátko po nej sme mohli vidieť náznaky rómskeho hnutia inšpirovaného eufóriou mladej demokracie, keď sa začali vytvárať regionálne a lokálne siete ROI po celom Československu, a rómske elity sa vďaka tejto energii mobilizovali a aktivizovali.

2) Hoci som sa tomuto fenoménu v tejto kapitole nevenoval, náznak masívnej mobilizácie Rómov na etnickom základe prebehol koncom roku 2004 (tzv. rómske

nepokoje), keď ako reakcia na reformy sociálneho systému začali Rómovia intenzívne protestovať po celom území Slovenska. Po nasadení armády SR boli protesty potlačené, a nemohli sa tak rozvinúť do masívnejšieho hnutia.⁸² Avšak aj v prípade týchto rómskych protestov sa dá uplatniť argument, že vzbury neboli výsledkom konania jednej skupiny (etnickej skupiny Rómov), ale boli podľa všetkého už v zárodkoch organizované lokálnymi lídrami.

3) Náznaky istého potenciálu organizovanejšej mobilizácie Rómov priniesli aj niektoré kampane v regionálnych a lokálnych voľbách, vedené najmä mladšou generáciou miestnych rómskych lídrov.

Opísané regionálne volebné kampane môžu naznačovať, že v prípade aktívneho zapojenia väčšieho počtu regionálnych rómskych elít je možná aj širšia mobilizácia rómskych voličov. Ako ukázali viaceré príklady z volebných kampaní,⁸³ *ak boli kampaňové diskurzy postavené na etnických argumentoch*, teda zdôrazňovali rómsku etnicitu („sme Rómovia, Rómovia by mali voliť Rómov, stále nám vládli gadžovia, ak chceme, aby sa pre Rómov veci zmenili k lepšiemu, musíme tam mať svojich ľudí“), a zároveň došlo k synergickému zapojeniu väčšieho počtu regionálnych a okresných elít, mali veľký mobilizačný potenciál. Príklad kampane z Rimavskej Soboty vo VÚC voľbách 2013 tento argument dokladá, pretože tam nešlo len o volebnú kampaň a mobilizáciu jedného kandidáta, ale o dlhodobé diskusie medzi lokálnymi elitami a rómskymi aktivistami s jasným cieľom vo voľbách zmobilizovať rómskych voličov.

Ako som však už zdôraznil v úvode, *pre rómsku politickú participáciu nie je dôležitá len mobilizácia Rómov na etnickej báze, ale aj schopnosť rómskych lídrov vstupovať do aliancií a získavať si rešpekt majoritných strán a politikov*. Aj v tejto oblasti kapitola priblížila niekoľko zaujímavých momentov, ktoré naznačili silný potenciál rómskych lídrov:

1) Doteraz z hľadiska počtu zvolených Rómov bola najúspešnejšia aliancia ROI s OF a VPN počas prvých slobodných volieb v roku 1990.

2) Významná z tohto hľadiska bola aj séria dohôd rómskych politických strán s majoritnými stranami (HZDS/ROI – parlamentné voľby v roku 1994 a 1998, SDK/RIS – 1998; HZDS/RIS – 2002; Smer/ROI – 2006). Pri týchto dohodách je však symptoma-

⁸² Podľa Marušáka a Singera (2009: 186) išlo o prvú masívnejšiu mobilizáciu Rómov na Slovensku. Presné organizačné podnety, ktoré viedli k protestom, nie sú jasné, no často sa uvádzajú tri vysvetlenia: 1) protesty boli vyvolané na podnet úžerníkov, ktorí tieto vzbury skryte organizovali, keďže sa im po reformách výrazne zúžili potenciálne zdroje príjmov; 2) za vznik protestov boli zodpovedné rómske mimovládne organizácie a 3) bola za to nepriamo zodpovedná vláda, keďže podcenila komunikáciu s marginalizovanými skupinami, ktorých sa mali reformy dotknúť. Podľa Marušáka a Singera však zohrali dôležitú úlohu všetky tri prvky (2009: 194).

⁸³ Napríklad Spišská Nová Ves (kampaň Polláka v r. 2005, 2009 a Vospálka v r. 2013); Kežmarok (kampaň Ščuku v r. 2009); Bardejov (kampaň Cinu v r. 2009); Vranov nad Topľou (kampaň Daňa v r. 2009); Rimavská Sobota (kampaň Szajka v r. 2013).

tické, že všetky zlyhali, respektíve boli po voľbách porušené práve väčšinovými stranami. Navyše pri žiadnej z týchto dohôd nedokázali majoritné strany postaviť nikoho zo zástupcov svojich rómskych partnerov na zvoliteľné miesto na volebné kandidátky. Z tohto pohľadu sa to javí ako snaha o využitie rómskych strán pred voľbami a snaha o získanie rómskych voličov pre tieto mainstreamové strany.

3) Najaktuálnejším výsledkom aliancie s majoritnou politickou stranou bolo zvolenie Petra Polláka do NR SR práve vďaka spojenectvu s Matovičovým OLaNO-m. Je však dôležité zdôrazniť, že pri zvolení Polláka do NR SR išlo o kombináciu vplyvu majoritného politického hnutia s veľkou šancou na dosiahnutie päťpercentného kvóra potrebného na zvolenie do parlamentu a „charizmy“ Petra Polláka, ktorý si za 6 rokov pokusov o presadenie sa v regionálnej a národnej politike naakumuloval dostatočný politický a sociálny kapitál. V tejto aliancii je však významnou skutočnosťou to, že Róma zobral na zvoliteľné miesto politik a politický subjekt, ktorý je celým politickým spektrom, všetkými majoritnými politickými stranami a veľkou časťou majoritnej verejnosti vnímaný ako politický „exot“ a „netradičné“ politické hnutie, keďže ide o zoskupenie nezávislých osobností a jednotlivcov bez uceleného spoločného programu. Spolupráca Petra Polláka s OLaNO-m je tak podľa môjho názoru len zvýraznením skutočnosti, že v takmer 20-ročnej histórii samostatného Slovenska *majoritné politické strany vytrvalo ignorovali rómskych lídrov a politikov, spolupracovali s nimi len vo veľmi limitovanej miere a Rómovia neboli členmi majoritných politických strán na najvyššej úrovni*.

Navyše marginálnu rolu rómskej politickej reprezentácie ešte umocňuje fakt, že väčšinová populácia vníma rómskych politikov najmä na lokálnej úrovni ako hrozbu. V tomto kontexte je však demokraciu ohrozujúci skôr výrok predsedu vlády SR Roberta Fica: „Máme obce, kde nám tak prudko stúpa počet rómskych spoluobčanov, že zrazu zisťujeme, že budú môcť voliť vlastných primátorov, vlastných starostov.“⁸⁴ Je zrejmé, že na komunálnej úrovni sa postupne presadzujú aj rómski politici, no v majorite prevláda neustála nedôvera k ich kompetenciám a prínosu pre obecné politiky, čo dokladá verejný diskurz napríklad v podobe obmedzení pasívneho volebného práva pre kandidátov na starostov a primátorov z dôvodu vzdelanostných limitov, čo vyvrcholilo v lete 2014, keď bol prijatý nový volebný zákon obsahujúci podmienku vzdelanostných limitov pre kandidátov na pozície starostov a primátorov. Našťastie Ústavný súd SR na podnet niektorých opozičných poslancov NR SR platnosť vzdelanostných limitov pozastavil s odôvodneným podozrením na protiústavnosť, a tak

⁸⁴ Tento výrok, v ktorom nepriamo označil stúpajúci počet rómskych volených zástupcov ako hrozbu, vyriekol navyše v kontexte prednášky, v ktorej tvrdil, že pre vyriešenie rómskeho problému bude musieť Slovenská republika na európskej úrovni presadiť ústupky z hľadiska rozsahu ľudských práv. Citované podľa internetového portálu *Aktuálne.sk* zo dňa 1. 4. 2012. Dostupné na internete: <http://aktualne.atlas.sk/fico-bez-ustupkov-v-ludskych-pravach-romsky-problem-nevyriesime/slovensko/politika/> (navštívené 15. 3. 2014).

mohli v novembrových komunálnych voľbách kandidovať všetci kandidáti. Zarážajúca na tom však bola verejná diskusia, ktorá vzdelanostné limity pripisovala najmä rómskym starostom a kandidátom na starostov, keďže Rómovia sú majoritou na Slovensku považovaní všeobecne za menej vzdelaných⁸⁵ bez ohľadu na to, že aj medzi majoritou bolo veľa starostov bez stredoškolského vzdelania.

—
⁸⁵ Podľa údajov NDI v skutočnosti však len traja zo zvolených tridsiatich rómskych starostov nemali ukončené stredoškolské vzdelanie.

1. Historické premeny štruktúry medzikultúrnych vztáhov. Formy spolužitia v prípade Tarkoviec na východnom Slovensku

V politických diskusiách na Slovensku sa tzv. „rómska otázka“ často artikuluje spoločne s pojmom „spolužitie s Rómami“. Kým mnohí aktivisti a politickí činitelia sa pokúšajú sformulovať niekoľko všeobecných modelov vzájomného spolunažívania Rómov a ich nerómskych susedov v nádeji, že sa im podarí vytýčiť určité politické prístupy s celonárodným dosahom, v skutočnosti sa vie len veľmi málo o lokálnych a regionálnych špecifikách spolunažívania podmienených historickým vývojom v konkrétnych vidieckych a mestských oblastiach Slovenska. Z času na čas politici a pracovníci mimovládnych organizácií (MVO) prezentujú príklady „dobrej praxe“ poukazovaním na úspešné príbehy, kde „integrácia Rómov funguje“. Tieto prípady sa často vyzdvihujú ako ojedinelé a skôr výnimočné, sú však vnímané s nádejou, že predstavujú cestu k zmene kopírovaním týchto modelov aj v iných regiónoch Slovenska.

Tieto spôsoby uvažovania však zásadne prehliadajú socioekonomické asymetrie a odlišný historický rozvoj v jednotlivých regiónoch a medzi rómskym a nerómskym obyvateľstvom na Slovensku. Okrem toho tieto prípady zostávajú uzavreté v rámci etnizovanej binárnej vízie reprezentácie sociálnej reality a vzťahov pozdĺž línie „Rómovia verzus Nerómovia“. Táto vízia na druhej strane zatienňuje ďalšie významné faktory, ktoré sú podstatné pre pochopenie historicky vytváranej sociálnej diferenciácie a zakorenených hierarchií, ktoré nemusia nevyhnutne zodpovedať predpokladaným etnickým hraniciam. Namiesto toho, aby sme začali prístupom zhora nadol a teoretizovali o modeloch „spolunažívania“ zo všeobecného hľadiska, vychádzajúc z modelu dvoch existujúcich sociálnych zoskupení, táto kapitola sa zameriava na konkrétnu dynamiku na lokálnej úrovni a usiluje sa poskytnúť historicko-etnografickú rekonštrukciu rôznych spôsobov spolužitia a komplexných prepojení sociálnych vzťahov v meniacich sa zoskupeniach a hierarchiách.

Cieľom tejto kapitoly je prezentovať historicky informovanú etnografickú štúdiu obce na východnom Slovensku. Na rozdiel od mnohých iných štúdií zameraných na priestorovo marginalizované osady a segregované oblasti obývané Rómami (často na Spiši – pozri napr. Budilová, Jakoubek, 2005; Kužel, 2000; Jakoubek, Hirt eds., 2008) tento príspevok je mikroštúdiou konkrétnej dediny Tarkovce, ktorá sa nachádza v prihraničnom regióne v blízkosti Maďarska a Ukrajiny na juhovýchode Slovenska.¹ V dedine žijú Rómovia v priestorovo izolovanej oblasti (*Taboris*), v uliciach obývaných najmä rómskymi rodinami „medzi“ *Taboris* a centrom dediny, niektoré rodiny žijú rovnako aj vedľa nerómskych obyvateľov v centre obce (*Pro gav*). Prípád Tarkoviec sa tak zdá odlišný od iných lokalít, kde Rómovia obývajú jasne vymedzené, priestorovo vylúčené sídelné celky, tzv. osady.

Táto kapitola sa začína opisom historického vývoja tohto modelu priestorovej a sociálnej organizácie, v ktorej väčšina Nerómov symbolicky a priestorovo obýva centrum obce. Zmiešaný model, v rámci ktorého sa niektorí Rómovia dostali do postavenia bezprostredných susedov, viedol k sociálnej diferenciácii a lokálnym hierarchiám medzi miestnymi Rómami a Nerómami, ako aj medzi samotnými Rómami. Zároveň vytvoril určité formy výmeny, spôsoby interakcie a spôsoby spolunažívania v rámci asymetrických vzťahov pozdĺž symbolickej kategorizácie Rómovia verzus Nerómovia, ako aj rôznych iných vektorov diferenciácií a spôsobov začleňovania. V príspevku poukážem na historické premeny, ktoré sa udiali v 20. a 21. storočí v ekonomických stratégiách a spôsoboch priestorového usporiadania.

Druhá časť môjho príspevku sa zameria na dôsledky a vplyvy masívnej etnizácie chudoby a nezamestnanosti v 90. rokoch 20. storočia, na vlnu žiadania o azyl a migrácie Rómov za prácou koncom 90. rokov a začiatkom 21. storočia a na miestne spôsoby spolunažívania. A nakoniec osobitnú pozornosť budem venovať nedávnej reštrukturalizácii súčasného spoločenského usporiadania a priestorovej reorganizácii. Všímať si budem najmä najnovšiu rómsku migráciu z vidieka do mestského prostredia v Británii a v Českej republike, sprevádzanú aj migráciou miestnej nerómskej mladšej generácie v snahe hľadať nové sociálne a ekonomické príležitosti. Tieto dva procesy, zvýraznené prejavovaním zmeneného sociálneho statusu v podobe okázalej spotreby v rodinách úspešných rómskych migrantov vracajúcich sa zo zahraničia, viedli k čoraz väčšej viditeľnosti Rómov v centre (v príspevku sledovanej) dediny a k zmene spôsobov vnímania vzájomného spolunažívania, susedských vzťahov i spôsobov interakcie medzi Rómami a Nerómami.

Z teoretického hľadiska sa táto kapitola zámerne odchyľuje od analytický a politicky nadmerne používaných a často vágne definovaných konceptov inklúzie/exklúzie, resp. zovšeobecňujúceho teoretizovania o „modeloch“ a namiesto toho využíva relačný analytický aparát inšpirovaný dielom Pierra Bourdieho (pozri napr. Bourdieu, Wacquant, 1992; Bourdieu, 1986, 2000) a bádateľov inšpirovaných jeho praxeologickým prístupom (napr. Hage, 2000, 2003; Wacquant, 2009).²

Z hľadiska metodiky tento príspevok vychádza z rozsiahleho súboru dát získaných počas mojej dlhodobej etnografickej práce v teréne v rokoch 2006 až 2008 a následných opakovaných pravidelných návštev v teréne. Okrem zúčastneného pozorovania som viedol neformálne rozhovory a zaznamenával orálnu históriu. Je

¹ Autor textu pozmenil skutočný názov dediny, ako aj mená aktérov.

² Táto kapitola sa nebude zameriavať na zobrazenie meniacich sa foriem vzťahov prostredníctvom statických modelov rómskych verzus nerómskych skupín, ale skôr sa nimi budem zaoberať ako situačne vsadenými formami kategorizácií v rámci nerovnomerne rozdelených foriem moci. Môj prístup bude založený na skúmaní týchto kategórií v rámci kontinua meniacich sa foriem sociálnej diferenciácie a pozícií aktérov v rámci *sociálneho poľa* Tarkoviec. V texte budem používať koncepty „sociálneho poľa“ a „foriem kapitálu“, ako ich postuloval P. Bourdieu (Bourdieu, 1986; Bourdieu, Wacquant, 1992).

potrebné poznamenať, že som sa zameriaval najmä na Rómov z Tarkoviec. Zároveň som však rozvíjal široké spektrum vzťahov s nerómskymi obyvateľmi dediny a zozbieral som množstvo dát prostredníctvom neformálnych diskusií a rozhovorov s nimi.³ Etnografické údaje a klasifikačné matrice miestnych aktérov som porovnával s oficiálnymi úradnými záznamami, ktoré som získal z miestnych obecných záznamov a regionálnych archívov. Táto metodika mi umožnila analyticky prepojiť rómske kategorizácie rozdelenia obce s nerómskymi a tieto následne porovnať s oficiálnymi záznamami o spôsoboch spolunažívania a historickom vývoji obce.

1. Obec Tarkovce

Tarkovce sa nachádzajú v blízkosti ukrajinských a maďarských hraníc v juhovýchodnom cípe Slovenska. Je to jedna z obcí na Zemplíne s najväčším zastúpením rómskeho obyvateľstva. Podľa obecných štatistík Rómovia v r. 2006 tvorili 57% obyvateľstva.⁴ Demografický profil obce sa za uplynulých 40 rokov zmenil: v r. 1977 počet Rómov podľa oficiálnych štatistík dosahoval 30,1% obyvateľov Tarkoviec.⁵ Tento demografický vývoj odráža väčší demografický vzostup rómskych skupín, ako aj migráciu mladých nerómskych slovenských generácií do väčších miest na Slovensku počas uplynulých desaťročí.

Z historického hľadiska sa obec vždy rozprestierala na hranici medzi väčšími geopolitickými jednotkami. Pred druhou svetovou vojnou a počas nej sa obec nachádzala na hranici medzi polonezávislým slovenským štátom a maďarským územím a mala významnú menšinu židovského obyvateľstva.⁶ Hoci mnohé susediace obce sú po maďarsky hovoriace, počas druhej polovice 20. storočia sa oficiálnym a prevládajúcim jazykom Tarkoviec stala slovenčina. Súviselo to s nacionalizáciou verejného priestoru ukotveného v tzv. *národnom poriadku vecí* („national order of things“). Táto homogenizujúca logika *apriori* predpokladala naturalizovanú jednotu „jedného národa – jednej kultúry – jedného územia“ (pozri Malkki 1995, 1997; Gupta, Ferguson eds., 1997; Brubaker, 2002). Hoci sa obec nachádza na jazykovej hranici rozdeľujúcej po slovensky a maďarsky hovoriace územia Slovenska, väčšina obyvateľov obce (Rómovia i Nerómovia) v súčasnosti hovorí a identifikuje sa ako Slováci a má slovenské občianstvo.

³ Hoci text vychádza z niektorých týchto údajov, táto kapitola ponúka hlbšiu analýzu transformácie a diferenciácie v rámci rómskych rodín v Tarkovciach. Z dôvodu priestorového obmedzenia som menšiu pozornosť venoval analýze jednotlivých rozdielov medzi nerómskymi obyvateľmi Tarkoviec. Som si tohto obmedzenia vedomý a v žiadnom prípade to neznamená homogenitu nerómskych obyvateľov alebo prehliadanie rozdielov a hierarchií medzi nimi.

⁴ Táto informácia bola zverejnená vo forme oficiálneho oznamu o zložení obyvateľstva, vyvešeného na obecnom úrade.

⁵ Táto informácia vychádza z archívnych materiálov, ako aj z osobnej komunikácie s osobami, ktoré v danom období pracovali pre obec.

⁶ Počas druhej svetovej vojny však všetci Židia utiekli alebo boli deportovaní.

Väčšina miestnych Rómov hovorí okrem slovenčiny aj východoslovenským rómskym dialektom.⁷ Rodiny, ktoré sa samy považujú za integrovanejšie, to dokladajú aj tým, že so svojimi deťmi hovoria po slovensky.⁸

V prípade použitia etnologickej a antropologickej klasifikácie väčšina tarkovských Rómov patrí do skupiny, ktorá sa občas označuje ako *Rumungro Roma* („Rumungri“) a možno ju klasifikovať aj ako (pod)skupinu patriacu do tzv. *Slovensko Roma* („slovenskí Rómovia“), ktorí žili na Slovensku minimálne od 16. storočia (Horváthová, 1964). V obci žije aj niekoľko príslušníkov *Ungrika Roma* (po maďarsky hovoriacich Rómov), ktorí sú zvyčajne z pôvodne po maďarsky hovoriacich lokalít. Mnohí z nich prišli do Tarkoviec po sobášoch s tarkovským slovenským Rómom/Rómkou.

Tarkovskí Rómovia však nepoužívajú tieto klasifikačné vzory rovnakým spôsobom ako sociálni vedci. Ich použitie je často kontextovo závislé a mení sa rovnako, ako sa v praxi strácajú medzi týmito kategóriami hranice. Najbežnejším výrazom, ktorým sa táto skupina sama označuje, sú Rómovia, resp. „naši Rómovia“ (*amare Roma*), či kategória odvodená z príslušnosti k Rómom z obce Tarkovce alebo k širšej rodine, nazývanej *fajta*. Menej často sa označujú aj ako *Slovensko Roma*. Jedinou podskupinou Rómov žijúcich v Tarkovciach, ktorí sa považujú za odlišných od ostatných tarkovských Rómov, je niekoľko rodín tzv. *Korytari Roma*, ktorí hovoria po rumunsky (a po slovensky) a žijú v rámci jedného priestoru na okraji obce. V tejto súvislosti je potrebné poznamenať, že môj výskum sa nezameriaval na týchto niekoľko rodín rómskych korytárov žijúcich v Tarkovciach.

2. Politiky multikultúrnych vzťahov v strednej a východnej Európe: multikultúrne a asimilačné režimy v rámci tzv. „národného poriadku vecí“

Pred tým, než sa budem venovať konkrétnejšiemu vývoju medzikultúrnych vzťahov v Tarkovciach, je potrebné urobiť krátku kontextovú poznámku o meniacich sa formách multikultúrnych konceptov a (re)konfigurácii postavy tzv. „neovládateľného“ Róma na Slovensku v 20. storočí. Pri použití pojmu „neovládateľný“ vychádzam z Hageovho chápania „neovládateľnosti“ ako „vlast-

⁷ Podľa lingvistického výskumu vedeného Michaelom Beniškom je rómsky dialekt, ktorým hovoria Rómovia v Tarkovciach, historicky najbližší tzv. užhorodskému rómskemu dialektu. Existujú aj historické vzťahy a sobáše medzi Rómami z Tarkoviec a Užhorodu (na Ukrajine). Táto informácia vychádza z osobnej komunikácie s Michaelom Beniškom (jún 2011). Intenzita prepojení bola spojená s regionálnym vývojom až do druhej svetovej vojny a klesla po vzniku nových geopolitických hraníc v povojnovom období. Hoci tieto prepojenia (alebo aspoň povedomie o nich) neprestali existovať, ich intenzita sa výrazne oslabila po tom, ako sa skomplikoval prechod cez hranice. Táto poznámka je sformulovaná vďaka cenným poznatkom Tomáša Hrustiča a Michaela Beniška.

⁸ Táto kategória rodín spája svoje rozhodnutie aj s určitou sociálnou mobilitou a predstavou o budúcnosti svojich detí, ktorá odráža vnímanie seba samých ako ľudí na určitej (implicitne lepšej) „úrovni“.

nosti, ktorá sa preukáže vtedy, keď niečo „uniká“ zo vzťahu medzi vládnym aparátom a tým, čo má tento aparát riadiť“ (Hage, 2010: 237). Táto vlastnosť je však vždy relačná (t.j. odvodená od povahy a mocenskej dynamiky určitých vzťahov).

Miestnu situáciu v Tarkovciach je potrebné vnímať v širšom kontexte historicko-geopolitických premien a kryštalizácie národno-politickej vízie a rozdelenia priestoru v strednej a východnej Európe. Tento historický vývoj mal vplyv na formy politiky usporiadania medzikultúrnych vzťahov v tejto oblasti, ktorá je dnes územnou súčasťou Slovenska. Osobitne dôležité je zvážiť v tomto uhle pohľadu polohu Tarkoviec v blízkosti hraníc a ich marginálnu pozíciu v rámci národného priestoru. Z historického hľadiska sa obec nachádza v kultúrno-rozmanitom regióne, ktorý sa skladá z niekoľkých sociálnych, etnokultúrnych, jazykových a náboženských zoskupení. Hoci vieme identifikovať multikultúrnú a jazykovú rozmanitosť v období minimálne do druhej svetovej vojny, paralelne tu môžeme pozorovať aj postupné účinky nacionalizácie od vzniku Československa v r. 1918. Napokon sa idea „národného poriadku vecí“ (Malkki, 1995) zasadila do jednotného rámca vymedzeného hranicami národného štátu.⁹

Počas povojnovej rekonštrukcie sa slovenský jazyk a etnicita stali dominantným princípom spoločenskej organizácie („národného poriadku vecí“) a Rómovia jedinou „viditeľnou“ menšinou v Tarkovciach. S nádejami spojenými s nástupom socializmu v Československu sa postavenie Rómov zmenilo. Hoci tento asimilačný režim maňazovania medzikultúrnych vzťahov osciloval s obdobiami väčšieho politického uznania rómskej politiky (pozri Donert, 2008a; 2010), pre socialistické obdobie je vo všeobecnosti charakteristické popieranie logiky odlišnosti. Rómovia boli oficiálne vyhlásení za *rovnocenných*, pričom sa prijímali rôzne asimilačné opatrenia ich zapájaním do výrobného a pracovného procesu. Tento prístup sa zmenil po páde socializmu a boje za väčšie politické uznanie Rómov ako menšiny sa pretavili do razenia *tézy o ich odlišnosti*, s ktorou sa stretávame v post-socialistických politických diskurzoch. To na druhej strane znamenalo, že Rómovia začali zohrávať negatívnejšiu úlohu „obetného baránka“ a boli čoraz častejšie vnímaní ako „neovládateľné“ subjekty v rámci národného štátu. Tento posun v oficiálnom štátnom diskurze, politike a riadiacom aparáte („governing apparatus“) medzikultúrnych vzťahov medzi rôznymi skupinami je treba zohľadniť aj pri analýze procesu transformácie medzikultúrnych vzťahov v Tarkovciach. Zároveň ho však nemožno vnímať ako lineárny proces, pri ktorom jedna forma riadiaceho aparátu nahrádza druhý. Napriek zmenenej ré-

⁹ Korene týchto myšlienok je nepochybne nevyhnutné hľadať v 19. storočí, v období vlasteneckých a národnobuditeľských hnutí (pozri Brubaker, 1996). V 20. storočí sa však príslušnosť jednotlivca ku skupine začala merať ako samostatná, singulárna kategória etnonárodnej príslušnosti (napr. Slovák, Maďar, Žid, Cigán). Vyvrcholenie národného princípu rozdelenia a nárast protimenšinových nálad viedli k hrôzám druhej svetovej vojny a k etnicky definovaným politikám. Väčšina Židov bola deportovaná alebo utiekla a živobytie a samotná existencia Rómov boli ohrozené.

torike a diskurzívnym sporom v politickej sfére od začiatku 90. rokov 20. storočia *asimilačný spôsob riadenia a multikultúrnejší prístup* koexistovali a vzájomne sa prelínali. Bolo to tak najmä v prípade trvalejších dispozícií a každodennej praxe aktérov štátu a organizácií, ktorých pozícia a vnímanie rómskej „inakosti“ sa príliš nezmenili. To sa odrazilo jednak na: 1) vnímaní samých seba, najmä „bielych Slovákov“, ako legitímne dominantného kultúrneho zoskupenia, ktoré sa cíti oprávnené chrániť spoločenský a morálny poriadok národa (v zmysle *predstavovanej národnej „komunity“*); a 2) uznaní etnokultúrnej rómskej odlišnosti jedine do tej miery, do akej nie je v rozpore s dominantnými kľúčovými hodnotami a etikou, hlásaných v rámci slovenského „národného poriadku vecí“. Tento spôsob uznania však implikuje, že pred možnosťou uznania „integrácie“ je „kultúru“ iných (v tomto prípade Rómov) v prvom rade potrebné „domestifikovať“ a „skrotiť“, aby sa eliminovali všetky aspekty, ktoré sú definované (bielymi slovenskými subjektmi) ako sporné a neovládateľné (pozri Hage, 2010: 248). Pre post-socialistický vývoj na Slovensku je vo všeobecnosti charakteristické, že s príchodom socioeconomickej krízy a neoliberálnych reforiem sa čoraz viac „bielych Slovákov“ vymedzuje voči štátu, ktorý obviňuje z príliš veľkej „tolerancie“ v diskusiách o rómskej „otázke“ (aj na úrovni EÚ), a považuje za legitímne vziať spravodlivosť „do vlastných rúk“. ¹⁰ Prípád Tarkoviec je však v rámci východného Slovenska trochu osobitý. Líši sa od iných lokalít, kde nerómska väčšina vníma Rómov negatívne pre ich chudobu a údajnú lenivosť a zneužívanie štedrości štátu. ¹¹ Na rozdiel od iných lokalít sa niektorým tarkovským Rómom nielenže podarilo socioekonomicky zmeniť dlhodobé hierarchie, ale si aj symbolicky vydobýť iné pozície vo verejnom priestore obce. V tomto zmysle odmietli byť akceptovaní väčšinou prostredníctvom už existujúcich asymetrických vzťahov mocenského aparátu (v intenciách logiky „staň sa *skroteným*, teda užitočným, štátu prospešným občanom a my ťa akceptujeme ako človeka“). ¹²

3. Historické premeny interkultúrnych vzťahov

3.1. Tarkovce pred obdobím socializmu

Pred nástupom socializmu žili všetci Rómovia v Tarkovciach v geograficky vzdialenej osade, nazývanej *Taboris* (v rómčine). Tento priestorový útvar sa nachádzal približne 2 km od stredu ob-

¹⁰ Možno to sledovať i na rastúcej popularite extrémistických a nacionalistických strán a politikov (pozri Stewart ed., 2012).

¹¹ Táto predstava je veľmi skreslená vzhľadom na pretrvávajúce punitívne opatrenia a politiku slovenskej vlády počas uplynulého desaťročia, kde je vyplácanie sociálnych dávok podmienené vykonávaním pracovnej „aktivizácie“ (pozri Drál, 2006).

¹² Ako príklad tejto logiky môžeme uviesť rôzne ľudské festivaly, kde sú rómski hudobníci často pozitívne „oslavovaní“ nerómskym publikom. Na druhej strane rómske deti spievajúce piesne na uliciach nemusia byť vnímané rovnako pozitívnym spôsobom, naopak, sú častým terčom negatívnej kritiky zo strany nerómskej spoločnosti.

ce a nemal vybudovanú základnú infraštruktúru. Hranica medzi rómskymi a nerómskymi obyvateľmi obce bola jasne priestorovo a symbolicky vymedzená a postavenie Rómov (ako aj rozdiely medzi nimi) bolo ovplyvnené ich priestorovou izoláciou. Aj vzťah medzi Rómami a Nerómami bol asymetrický, keď miestni „gadžovia“ zastávali jednoznačne spoločensky, ekonomicky a symbolicky dominantné postavenie.

Tento rozdiel sa jasne prejavoval aj v sociálno-ekonomickom poriadku a hierarchii. Rómovia vykonávali rôzne manuálne práce a zvyčajne poskytovali špecializované služby majoritnému nerómskemu obyvateľstvu (napr. výroba košíkov). V Tarkovciach sa vykryštalizovali dve hlavné povolania Rómov: sezónne práce v poľnohospodárstve pre bohatších nerómskych roľníkov a výroba nepálených hlinených tehál. Obe činnosti boli ekonomicky závislé od bohatších nerómskych Slovákov a zároveň vytvárali dlhodobé vzťahy závislosti a formy spolunažívania založené na princípe patrón – klient. Poľnohospodárske práce mali sezónny charakter.

Okrem toho niektoré rómske ženy chodievali na každodenné pochôdzky so šatkou ovinutou okolo pliec a chrbta, čo by sme vo všeobecnosti mohli charakterizovať ako formu žobrania či skôr pýtania almužny; označovalo sa to ako *zajda*.¹³ Ženy chodili a pýtali (*mangen*) od nerómskych roľníkov z Tarkoviec a susedných dedín nejakú materiálnu a finančnú pomoc. Takto Rómovia z času na čas pracovali pre roľníkov za jedlo, oblečenie alebo peniaze. Podoby vzťahov boli tak skôr nejasné, keď sa ich snažíme definovať analyticky z hľadiska druhov výmeny alebo foriem darovania.¹⁴

3.2. Premena na socialistických občanov

Podobne ako iní Rómovia v strednej a východnej Európe boli aj tarkovskí Rómovia od 50. rokov predmetom rôzneho stupňa socialistickej politiky asimilácie a presídľovania.¹⁵ Na Rómov sa zameriavali viaceré intervenčné programy s cieľom začleniť ich do pracujúcej triedy. Asimilácia sa mala dosiahnuť pomocou rôznych vzdelávacích programov, účasti na pracovných činnostiach, zmenami v bývaní a riadeným presídľovaním, pričom cieľom všetkých

¹³ Termín „zajda“ možno doslova preložiť ako „kus plachty“ alebo „plachietka“, ktorú mali rómske ženy uviazané okolo chrbta a v ktorej nosili rôzne veci (pozri Hübschmannová, s.d.). Treba však poznamenať, že nerómski obvatelia používali rovnaký výraz na označenie tejto pomôcky na nosenie a prenášanie vecí (pozri Pariková, 1979).

¹⁴ Samotní Rómovia nikdy nepoužívali výraz „žobranie“. Zaznamenal som ho len v slovenčine ako označenie tejto stratégie prežitia.

¹⁵ Čo sa týka štúdií o štátnej politike zameranej na „občanov cigánskeho pôvodu“ za socializmu, pozri práce Jurovej (1993, 1996), Manna (1988), Pavelčíkovej (2004), Sokolovej (2008), Scheffela (2005) a Guya (1977, 1998). Novšie vynikajúce podanie sociálnej histórie Rómov, rómskeho aktivizmu a politiky identity v období socialistického Československa ponúka Donertová (Donert, 2008a).

¹⁶ Viac Guy (1977); čo sa týka maďarského prípadu, pozri Stewart (1997: 112–133).

týchto opatrení bolo pretvoriť „občanov rómskeho pôvodu“ na riadnych socialistických občanov.¹⁶ Jedným zo spôsobov riadenia tejto zmeny bola likvidácia rómskych osád a rozptýlenie rómskych pracujúcich v socialistických pracovných kolektívoch (Jurová, 1993). Tieto zmeny realizovali miestne národné výbory v obciach, ktorých konkrétne praktiky boli často chaotické a mali ďaleko od ideálov hlásaných centrami štátu (Guy, 1977). Socialistický štát začal realizovať rôzne programy zamerané na rozvoj infraštruktúry v Rómami obývaných oblastiach, pričom Tarkovce neboli v tomto smere žiadnou výnimkou. Podobne ako v iných lokalitách sa však verejne hlásané „prebiehajúce“ programy realizovali rôznymi spôsobmi a ružový obraz mal často trhliny v podobe rôznych praktík pri ich realizácii.

V oficiálnych obecných dokumentoch Tarkoviec z neskorého obdobia socializmu si možno všimnúť dve opakujúce sa témy: 1) nedostatočná implementácia socialistických plánov a „pokrokových“ programov v praxi; 2) prípady niekoľkých tzv. „problematických“ rodín, ktoré nenasledovali cestu k socialistickému občianstvu (t. j. z hľadiska štátu zlyhávali v zabezpečení pravidelnej školskej dochádzky svojich detí alebo zlepšovaní „hygienických návykov“ atď.). V týchto dokumentoch si možno prečítať požiadavky členov miestnych obecných výborov zodpovedných za otázky „cigánskych občanov“ alebo „občanov cigánskeho pôvodu“, za riešenie problému rozbitých ciest alebo nefunkčného verejného osvetlenia v časti obce obývanej Rómami. Z opakujúcich sa správ vyplýva dlhodobé zaostávanie za dôsledným riešením tejto otázky a zavádzaním infraštruktúrnej zmeny podľa socialistického plánu, sľubujúceho „žiarivé zajtrajšky“. Druhý vyššie uvedený bod poukazuje na diferenciáciu medzi rôznymi Rómami v Tarkovciach. Kým pri mnohých rodinách štátni úradníci oceňovali „dostatočný pokrok“ v rámci socialistickej civilizačnej misie, pri iných konštatovali absenciu, resp. zanedbávanie účasti na budovaní socialistickej spoločnosti. Táto diferenciácia ovplyvnila hierarchie v rámci sociálneho sveta tarkovských Rómov a sebaidentifikáciu vo vzťahu k ostatným Rómom. Niektoré z týchto odlišností boli kategorizované ako dôsledok väčších civilizačných úspechov v zmysle „žiť na úrovni“ na rozdiel od životov „zaostalých“ ľudí (*zaostalo nίpos*). Štátna kategorizácia sa často premietala do lokálnej kategorizácie Rómov. Toto odlišenie vyjadrovalo subkategorizáciu socialistického štátu „občanov cigánskeho pôvodu“, ktorí žili s oficiálnym štátnym prísľubom rovnosti za podmienky, že budú navštevovať školu, získajú vzdelanie, zapoja sa do produktívnej pracovnej činnosti a dosiahnu tak sociálnu mobilitu v rámci predstáv socialistickej spoločnosti. Tento prísľub dosiahnutia „normálneho života“, zbaveného stigmy „cigánstva“, sa však ukázal ako chvilíkový a skôr iluzórny (najmä po páde socializmu).¹⁷

Podľa oficiálnych záznamov z národných výborov sa „likvidácia starých cigánskych osád“ v ČSSR uskutočnila v 60. a 70. rokoch 20. storočia (pozri Donert, 2008a:

288).¹⁸ Snaha štátu zlikvidovať rómske osady sa vnímala ako boj proti prežitkom „zaostaleho“ spôsobu života (pozri Jurová, 1993; Donert, 2008a) z minulosti. Štát ponúkol motivačný systém na pomoc chudobným Rómom pri sťahovaní a budovaní vlastných domov v rámci dedín alebo aspoň bližšie k dedinám, ktoré boli do 60. rokov obývané najmä nerómskym obyvateľstvom. Týmto spôsobom sa viacerým tarkovským Rómom podarilo „vybaviť“ peniaze z rôznych štátnych pôžičiek, zabezpečiť materiál a postaviť si tehlové domy v blízkosti centra obce. Kombináciou svojpomoci, štátnych pôžičiek a ďalších foriem podpory sa mnohí tarkovskí Rómovia presťahovali zo „starej cigánskej osady“ do iných častí obce. Niektoré rodiny stavali v častiach ďaleko od ich niekdajšieho *Taboris* a vybudovali nové ulice, ktoré sa napájali na časti Tarkoviec obývaných nerómskymi obyvateľmi obce. Išlo väčšinou o rómske rodiny, ktoré mali záujem o určitú formu sociálnej mobility a chceli zmeniť svoj sociálny status. Výstavba nového domu a sťahovanie rodín zo starej osady sa neraz diali za vzájomnej pomoci širšej rodiny (*fajty*). Rozšírené príbuzenské siete často fungovali ako dobrovoľná pracovná sila a vzájomne si pomáhali pri stavbe domov, za čo sa neskôr navzájom revanšovali.¹⁹ Tieto väzby medzi širšou rodinou a ich vnímanou sociálnou mobilitou a stavaním domov často pôsobili ako akýsi morálny a motivačný kompas pre rozhodnutie postaviť si podobný dom, ako majú ich príbuzní.²⁰

Socialistickú úlohu zbúrať starú cigánsku osadu, ktorá bola priestorovo odstránená zo stredu obce, sprevádzala artikulácia diferenciácie medzi rodinami, ktoré sa vysťahovali, aby si postavili nový dom, a tými, ktoré zostali žiť v starej osade až dovtedy, kým neboli nútené odtiaľ odísť. Kým rómske rodiny, ktoré sa sťahovali ako prvé, štátni predstavitelia chválili ako „pokrokových“, „vyspelých cigánskych občanov“, rodiny, ktoré zostali v starej osade a ktoré boli presídľované ako posledné, boli vnímané ako viacej „problematické“ a „zaostalé“. Tieto rodiny boli presídlené do domov na novovybudovaných uliciach v Hukote (periférna časť, ktorá sa čoskoro stala známa ako „nová cigánska osada“).²¹

Na výstavbu domov štát hľadel ako na akýsi ukazovateľ pokroku socialistického projektu, z hľadiska uvedených rodín

¹⁷ Podobne ako v prípade opísanom v príspevkoch Horváthovej (Horváth, 2012) a Kovaiovej (Kováč, 2012), vychádzajúcich z terénnej práce v Maďarsku, kategória „Cigán“ bola v socialistickej rétorike skôr tabuizovaná a väčšina Rómov bola vedená k práci tak, aby si osvojila socialistické predstavy o sociálnej mobilite a vzdialila sa od toho, čo sa považovalo za zaostalý spôsob života, stelesnený v ich „cigánstve“.

¹⁸ Tieto tvrdenia podporujú zistenia z môjho archívneho výskumu. Podľa zápisnice z rokovaní Miestneho národného výboru v Tarkovciach miestni poslanci považovali proces „rozptýlenia cigánskych obyvateľov v našej obci za uspokojujúci“ (Zápisnica Občianskeho výboru v Tarkovciach pre cigánskych obyvateľov, Inv. číslo: 106 – 118, Kartón 14, dňa 17. 5. 1974).

¹⁹ Práve na tento druh vzájomnej pomoci počas stavebných (a iných) prác si ľudia nostalgicky spomínajú aj dnes. V kontexte post-socialistickej migrácie boli tieto druhy vzájomnej výpomoci a podpory narušené a symptomatické nariekanie, že „brat už nepozná brata“, charakterizuje asymetrické formy súčasných vzťahov a asymetrických foriem podpory.

to však bol signál ich vlastnej úspešnej aktivity („vybavovania“) a sociálnej mobility (pozri Grill, 2015). Tento svoj úspech Rómovia komentovali tvrdením, že „aj za socializmu sme vedeli, ako žiť“ a „žili sme na [dobrej] úrovni [v zmysle životných štandardov]“. Toto poznanie nemuselo nevyhnutne znamenať určité jasne definované spôsoby „ľsti“ a života na úkor dominantnej gadžovskej spoločnosti v rámci „štedrého“ socialistického štátu (pozri napríklad aj kapitolu A. Beláka v tejto publikácii).²² Zároveň nemuselo ani znamenať bezpodmienečné osvojenie si integračnej/asimilačnej logiky majoritnej spoločnosti. Domnievam sa, že Rómovia si selektívne osvojili niektoré z predpokladov socialistickeho projektu pokroku smerom k „modernosti“ (ktorý socialistic-kí „inžinieri pokroku“ kládli do určitého protikladu k zaostalému „cigánskemu spôsobu života“), pričom súčasne udržiavali praktický zmysel rómskej identity ako morálne nadradenej. Presnejšie povedané, namiesto vnímania tohto procesu z hľadiska subverzie gadžovskej logiky (ako uvádzajú niektoré rómske etnografie – pozri Grill, 2015) alebo, naopak, úplného stotožnenia sa s asimilačnou gadžovskou logikou, sprevádzaného pokusom o únik pred stigmatizovaným „cigánstvom“, si tarkovskí Rómovia (vystavení tlaku hegemonickéj socialistickej spoločnosti) selektívne osvojili a pragmaticky použili len určité prvky noriem v sociálnom poli majoritnej spoločnosti.²³ Tento socialistický prístup a priestorové praktiky presídľovania premenili nielen priestorové rozdelenie, ale v podstatnej miere aj sociálnu diferenciáciu tarkovských Rómov.²⁴ Rómske rodiny, ktoré sa vysťahovali zo starej osady, sa prezentovali majoritnými nerómskymi Slováckmi ako príklady dobrých a „neproblematických“ Rómov, ako usilovných a „prispôsobivejších“. Aj niektoré z týchto rómskych rodín si osvojili túto kategorizáciu a seba samých vnímali ako ľudí, ktorí žijú „na [dobrej civilizačnej] úrovni“ a ktorí sú „kultúrnejší“ (*kulturneder nípos*) v porovnaní s ostatnými tarkovskými Rómami, ktorí prišli žiť do Hukotu po zbúraní starého *Taboris*.²⁵

„Kultúrnejšie“ rómske rodiny, z ktorých sa – z pohľadu ostatných Nerómov – stávali socialistickí občania, mali tendenciu rozvíjať lepšie vzťahy s nerómskymi susedmi ako tí Rómovia, ktorí obývali *Taboris*. Tieto rómske rodiny zvyčajne ašpirovali, aby ich deti navštevovali „normálnu“ základnú školu (a nie „osobit-

²⁰ Používajúc Bourdieho analytický slovník (1986), možno sledovať ako rozšírené rodinné väzby predstavovali akumulovaný objem *sociálneho kapitálu*. Potenciálnu účinnosť sociálneho kapitálu nazhromaždeného v *sociálnom poli*, ktorý pozostával najmä zo vzťahov s inými príbuznými alebo nepříbuznými Rómami, je potrebné vnímať spolu s inými formami sociálneho kapitálu a väzieb vytváraných na pracoviskách, s obecnými mocenskými štruktúrami alebo inými mocnými gadžami a gadžovskými inštitúciami. V záujme aktivácie sociálneho kapitálu mimo sietí príbuzných a nepříbuzných Rómov je potrebné disponovať dostatočným *kultúrnym kapitálom* uznaným majoritnými Nerómami, ktorý je nevyhnutný na dosiahnutie ich cieľov a „vybavenie“ vecí v socialistickej spoločnosti. Napríklad spôsob správania sa, či je daná osoba vnímaná ako spoľahlivý pracovník, či sa rodina prezentuje ako „kultúrna“, „poriadna“ s dobrými spôsobmi, a usilujúca o presadenie a pozitívnu pozíciu v kategorizácii mocnejších *gadje*. Tieto úzko prepojené formy sociálneho a kultúrneho kapitálu sa ukázali nielen ako dôležité pre dosiahnutie pocitu smerovania

a mobility smerom k „plnohodnotnejšiemu životu“ v rámci socialistickej spoločnosti, ale často slúžili aj ako odrazový mostík na migrovanie do západoeurópskych krajín v post-socialistickom období.

—
21 Na rokovaní miestneho národného výboru pre cigánskych občanov, ktoré sa uskutočnilo 11. 3. 1975 v Tarkovciach, jeden z miestnych tarkovských Rómov, ktorý sám patrila medzi „vyspelých cigánskych občanov“, sa v diskusii sťažoval na „udržiavanie hygieny na rómskych sídliskách a v osadách“, pričom uviedol, že „najväčší neporiadok v blízkosti cigánskych domovov a verejných priestranstiev je na tzv. ulici Hukot, ktorá je takmer rovnaká ako stará rómska osada“ (Zápisnica Občianskeho výboru v Tarkovciach pre cigánskych obyvateľov, Inv. číslo: 238 – 245, Kartón 14, zo dňa 11. 3. 1974. Regionálny archív Michalovce).

—
22 Tieto praktiky a znalosti by sa zároveň dali situovať aj do

kontextu neskej socialistickej spoločnosti, v ktorej československí občania často vnímali štát ako subjekt, ktorý im ponúkal rôzne výdobytky a výhody. Možný ponúka zaujímavú sociologickú štúdiu o tejto téme a rozoberá napríklad populárne heslo „kto nekradne, okráda svoju rodinu“ z daného obdobia socializmu (1999: 30 – 59). Prípád Rómov preto treba zvažovať v rámci širšej „ekonomiky výhod“ („economy of favours“) v kontexte majoritnej spoločnosti v období neskeho socializmu.

—
23 Použitím termínu *pole* nemám na mysli dva kategoricky odlišné a vymedzené spoločenské priestory (pre definíciu kategórie *sociálne pole*, pozri Bourdieu, 1990, 2000; Bourdieu, Wacquant 1992). Tieto *sociálne polia* sú skôr vzájomne konštituované a prepojené a môžu sa aj prekrývať.

—
24 Miestnu sociálnu diferenciáciu a hierarchiu medzi tzv. „zaostalými“ a „vyspelými cigánskymi občanmi“ si miestni politickí

predstavitelia všimali s prekvapením (často predpokladali homogénnosť cigánskych občanov): „Vyspelí cigánski občania nepreukazujú žiaden záujem o stretávanie sa so svojimi zaostalými spoluobčanmi“ (Zápisnica zo zasadania Výboru pre cigánskych občanov v rámci miestneho národného výboru v Tarkovciach, 27. 1. 1983).

—
25 Donertová (Donert, 2010) opisuje kategóriu *kultúrnosti a jej úrovne* ako dôležitý faktor pri vnímaní integrácie počas druhej polovice obdobia socializmu v Československu.

—
26 Pre obmedzený priestor sa v tomto príspevku nemôžem venovať tejto téme podrobnejšie.

—
27 Viac o historicky vybudovaných sympatiách, ktoré mnohí slovenskí Rómovia prechovávali voči Čechom vďaka rôznym pracovným príležitostiam v českých priemyselných a banských mestách, a rozprávania o tom, že s nimi ich nerómski kolegovia zaob-

chádzali v období socializmu dôstojne, rovnako a s úctou, možno nájsť v Lackovej autobiografii (Lacková, 2000: 117 – 122). Z rozprávania a spomienok slovenských Rómov cestujúcich do Čiech v povojnových rokoch citiť vzrušenie a nadšenie. Lacková živo zachytila nádeje spájané s migráciou do „zasľúbenej zeme“. Vo svojej autobiografii spomína na radostnú rétoriku z čias, keď sa „Čechy otvorili“ (op. cit.: 117). Dôvodom na migráciu zo Slovenska do českých regiónov boli lepšie pracovné príležitosti a podľa nadšených správ rómskych migrantov aj rovnocennejšie zaobchádzanie s Cigánmi (op. cit.: 118). V záujme dosiahnutia úspechu sa rodiny rozhodli migrovať: „Ako sa medzi nimi hovorí, *odoj manuš džal, kaj leske feder* – človek ide za svojím šťastím – a tak sa všetci rozptýlili po celej krajine idúc za lepšími platmi a lepším životom“ (op. cit.: 135). Podobne ako uvádza Lacková, aj tarkovskí Rómovia často hovorili, že človek sa neustále usiluje o lepší život: „Človek chce stále žiť lepšie“ (*o manuš furt feder kamel te dživen*).

nú“, resp. tzv. „cigánsku“ školu). Tak sa dostávali bližšie k sociálnemu a morálnemu svetu Nerómov a získavali tak viac sociálneho a kultúrneho kapitálu, ktorý uznával majoritný nerómsky svet. Pokiaľ ide o samotných Rómov, ich vnímanie tohto procesu bolo rozdielne.²⁶

V dôsledku socialistického projektu zameraného na zahrnutie Rómov do „pracujúcej triedy“ sa mnohí tarkovskí Rómovia stali „mobilnými“ robotníkmi, ktorí často migrovali v rámci práce pre štátne podniky. Od 60. rokov boli zamestnávaní ako murári, stavbári alebo robotníci v priemyselnej výrobe. Okrem toho niektorí Rómovia a Rómky pracovali na socialistických družstvách. Hoci väčšina z nich zastávala nižšie pracovné pozície, mnohí tarkovskí Rómovia ukončili v období socializmu stredné odborné vzdelanie a boli zamestnaní v štátnych podnikoch, cestovali za prácou a zvyčajne trávili niekoľko týždňov až mesiacov mimo svojich domovov.

Za prácou obvykle cestovali v rámci socialistického Československa, niektorí Rómovia však pracovali aj v rôznych sovietskych satelitných štátoch. Aj tento druh migrácie za prácou bol rodovo diferencovaný, keď muži pracovali najmä v stavebníctve a ženy boli zamestnávané ako šičky. Pri mnohých príležitostiach tarkovskí Rómovia hrdo vyhlasovali: „My sme vybudovali Košice“, pričom sa odvolávali na prácu na socialistickom projekte výstavby niekoľkých sídlisk v krajskom meste Košice. Niektoré rodiny sa presťahovali do Čiech na dlhšie a usadili sa najmä v priemyselných oblastiach bývalých Sudet a pohraničia (Ostravsko, severné Čechy). Tieto rodiny udržiavali väzby so svojimi príbuznými v Tarkovciach. Bez ohľadu na to, či sa presťahovali do Čiech len dočasne, alebo natrvalo, tento druh pohybu sa vnímal veľmi pozitívne a v ranom socialistickom období boli Čechy selektívne zobrazované ako zasľúbená krajina pre mnohých slovenských Rómov.²⁷

Začiatkom 21. storočia vnímali tarkovskí Rómovia rozprávania o práci za socializmu nejednoznačne. Jednomyselne súhlasili s tým, že za socializmu bývali „vy-nikajúcimi robotníkmi“ (*bare robotníka*). Toto konštatovanie súhlasilo s oficiálnou socialisticou ideológiou oslavujúcou kult robotníkov. Na jednej strane socialistická politika často viedla k ich nútenému začleňovaniu do pracovného procesu, v rámci ktorého sa nachádzali na spodku pracujúcej triedy. Často sa podieľali na ťažkých a fyzicky náročných prácach. Na druhej strane však skúsenosti zo spoločnej práce na týchto pracoviskách a stabilný príjem, ktorý za socializmu dostávali, boli neraz základom ich pozitívnych spomienok a pocitu lepšieho života (vo vzťahu k súčasnosti). Platilo to najmä o mužoch, pre ktorých rôzne pracovné úspechy, cestovanie a s tým súvisiace dobrodružstvá predstavovali odrazový mostík na demonštráciu ich mužskej identity na verejnosti (pozri Horváth, 2005: 45).

V závislosti od kontextu a obecnstva podávali rôzne príbehy z prác za socializmu – od spomienok na ťažké časy a produktívne pracovné úspechy po anekdoty

a historky o dobrodružstvách, ktoré zažívali mimo práce. Čo je dôležité, tieto príbehy boli zosilnené faktom, že vypovedali o udalostiach, ktoré zažili po boku ďalších tarkovských Rómov a nerómskych Slovákov a Čechov na pracovisku i mimo neho. Často sa tak dialo napriek tomu, že minimálne v teoretickej rovine socialistickí ideológovia riešenia „cigánskej otázky“ zdôrazňovali, že rómski pracujúci by mali byť rozptýlení v rámci ich pracovných brigád. Rómovia mali pracovať po boku kvalifikovaných nerómskych pracovníkov, aby si skvalitnili zručnosti a osvojili si novú pracovnú etiku (pozri napr. Davidová, 1965). V každodennej československej realite daného obdobia však mnohí tarkovskí Rómovia nakoniec skončili v rovnakých pracovných skupinách (op. cit.: 77 – 78; Jurová, 1993). Často spomínali na svoju prácu za komunizmu s tým, že mali okolo seba „dobrú spoločnosť“ a že tvorili dobrú „partiju“. Mnohí nerómski Slováci z Tarkoviec pozitívne spomínali na to, ako za socializmu autobusy vyzdvihli každé ráno „našich Rómov“ a odviezli ich do práce v meste.

Okrem oficiálnej sféry socialistickej práce mnohé rómske rodiny pestovali zeleninu pre vlastnú spotrebu alebo na predaj iným Rómom, ako aj na iné formy výmeny v rámci socialistickej čiernej ekonomiky. Niektorí tvrdili, že ich rodičia a starí rodičia sa „naučili gazdovať od gadžov“. Pojem „gazdovať“ sa týkal spôsobu hospodárenia a pestovania zeleniny a ovocia vo vlastnej záhrade a všeobecnejšie spôsobov vedenia domácnosti a hospodárenia s peniazmi. Zo všeobecnejšieho hľadiska to rovnako implikovalo aj „vedieť ako žiť“, čo bolo v rozpore s vnímaním správania ostatných Cigánov, ktorí boli považovaní za sociálne marginalizovaných, symbolicky nižšie postavených a „zaostalejších“ (*degeši*), žijúcich na opačnom konci rómskeho priestorového a symbolického kontinua (napr. Rómovia z iných dedín alebo Rómovia žijúci v chudobnejších častiach Tarkoviec, napr. v Hukote).

Okrem účasti na socialistickej práci a vo výrobnom procese štát organizoval pre svojich socialistických občanov celý rad aktivít, pričom Rómovia neboli v tomto smere žiadnou výnimkou. Štátne inštitúcie tak usporadúvali rôzne voľnočasové podujatia, na ktorých sa zúčastňovali Rómovia a ktoré poskytovali priestor na interakciu s Nerómami. Počas môjho terénneho výskumu na tieto voľnočasové aktivity Rómovia často spomínali s určitou nostalgiou. Uvedené podujatia boli interpretované ako doklad toho, že štát sa „staral“ a prispieval k všeobecnému pocitu, že „za komunizmu sa nerobili žiadne rozdiely medzi ľuďmi [medzi Rómami a Nerómami]“, ako na to poukazovali niektorí tarkovskí Rómovia. Hoci miestni obecní poslanci a starostka Tarkoviec v rozhovore z leta 2013 tvrdili, že „tu nerobíme žiaden rozdiel [medzi Rómami a Nerómami]“, veľa Rómov malo pocit, že v období post-socialistickej transformácie sa s nimi zaobchádzalo v rôznych kontextoch a vo vzájomnej interakcii rozdielne.

4. Nezamestnanosť po páde socializmu a nové formy migrácie

Po období socializmu postihlo celý východoslovenský región zatváranie fabrík, podnikov a pád družstiev. Hoci tieto zmeny zasiahli väčšinu obyvateľov tohto regiónu, Rómovia nimi boli dotknutí ešte viac, keďže sociálna a ekonomická kríza sa zintenzívnila výskytom etnicko-rasovej diskriminácie na trhu práce, čo malo vplyv aj na medzikultúrne vzťahy v Tarkovciach. Väčšina Rómov začala pracovať načierno v rôznych neformálnych zamestnaniach, keďže sa stali oficiálne nezamestnanými. Pracovných príležitostí na oficiálnom trhu práce bolo pomenej, pričom v ponuke boli skôr dočasné a menej isté pracovné miesta. Štát realizoval niekoľko reforiem, ktoré prispeli k zhoršeniu sociálnej a ekonomickej situácie Rómov na východnom Slovensku.

Oživenie etnicko-rasovej diskriminácie bránilo Rómom v prístupe k väčšine pracovných miest, ak len nedisponovali dostatočnými sociálnymi konexiami na potenciálnych zamestnancov alebo v kombinácii s inými formami kultúrneho kapitálu (napr. vzdelanie, spôsob obliekania sa atď.). Čoraz viac Rómov sa dostalo do oficiálnej kategórie „dlhodobo nezamestnaných“, v dôsledku čoho začali spájať štátne sociálne dávky s rôznymi neformálnymi zárobkovými stratégiami – „fuškami“ (*pro kalo*, „práca načierno“). Tie dopĺňali klesajúcu výšku štátnej sociálnej podpory. Ich kombinovanie tak predstavovalo spôsob „ako vyžiť“.

Kým ženy viac-menej zostávali v Tarkovciach v domácnostiach alebo vykonávali príležitostné práce, veľa mužov začalo migrovať za prácou ako stavební robotníci alebo pomocní pracovníci na stavbách. Počas 90. rokov začali mnohí muži pracovať u miestnych rómskych podnikateľov, a to na projektoch výstavby železníc a diaľnic v Čechách. Miestni rómski podnikatelia sa ukázali ako kľúčoví zamestnávateľia Rómov a zároveň začali zohrávať prominentnejšiu úlohu v miestnej politike obce. Pochádzali z Tarkoviec a vybudovali firmy zamerané na stavebné práce v Českej republike. Rómski robotníci pracovali v Čechách zvyčajne niekoľko týždňov, až mesiacov a následne sa vracali späť do Tarkoviec (Grill, 2009). Takýto druh cyklickej migrácie za prácou s dlhými obdobiami v Čechách a krátkodobými návštevami Tarkoviec sa stal jednou z najbežnejších socioekonomických stratégií na prežitie chudobnejších rómskych mužov v Tarkovciach. Získané financie sa rodiny snažili investovať do svojich obydlí v pôvodnej obci.

Podobne ako Rómovia aj mnohí nerómski obyvatelia obce si zvolili cestu migrácie. Začali migrovať do krajských centier alebo do hlavného mesta Bratislavy, do Čiech i do zahraničia.²⁸ Na rozdiel od Rómov mala ich migrácia odlišnú dynamiku, keď sa najmä mladí ľudia sťahovali do mestských oblastí a spájali svoju dlhodobú budúcnosť s mestským životom a ekonomickými príležitosťami v meste.

Mnohí tarkovskí Rómovia boli zároveň súčasťou vlny žiadateľov o azyl v západnej Európe, ktorá sa začala koncom 90. rokov minulého storočia a trvala do začiatku 21. storočia. Väčšine z nich azyl udelený nebol, a tak sa vrátili späť na Slovensko. Len malá menšina zostala v krajinách, kde požiadali o azyl.

Zhoršujúca sa sociálna a ekonomická situácia sa radikálne zmenila po vstupe Slovenska do EÚ (v máji 2004). V zime 2004 začala slovenská vláda zavádzať sociálne reformy, ktoré obmedzili štátne formy podpory a vyvolali vlnu sociálnych nepokojov (Marušák, Singer, 2009). To len posilnilo presvedčenie mnohých Rómov, že situácia na Slovensku sa stáva neúnosná a svoje nádeje vložili do možnosti vycestovania na Západ. Odvtedy sa stala obec svedkom rozsiahlej migrácie do zahraničia, ktorá bola v korelácii s čoraz obmedzenejšími formami sociálnej podpory zo strany štátu a zvyšovania punitívnych politík a reforiem politiky zamestnanosti zameraných na chudobných. Tento vývoj a zhoršujúce sa životné podmienky Rómovia z Tarkoviec často komentovali tvrdením že „na Slovensku sa nedá [vyžiť]“.

Po vstupe Slovenska do EÚ začalo veľa Rómov migrovať do Veľkej Británie ako legálni migranti za prácou (Grill, 2012a). Popri zmenených politických a právnych rámcoch už štátne úrady nepovažujú rómskych migrantov za rómskych žiadateľov o azyl alebo ilegálnych migrantov, ale za slovenských občanov a plnohodnotných členov Európskej únie s oficiálnym právom na pobyt a prácu vo Veľkej Británii. Od r. 2004 do dnešného dňa má väčšina tarkovských Rómov nejakú skúsenosť s migráciou a mnohým z nich sa podarilo zlepšiť si finančnú situáciu (aj keď nie všetkým v dlhodobej perspektíve). Viacerí investovali svoje zárobky do kúpy domu, rekonštrukcie starého domu alebo do kúpy auta. Ich materiálne investície a prezentovanie svojich úspechov na verejnosti v podobe farebných zrekonštruovaných domov, okázalých rodinných osláv alebo nových áut prispeli k radikálnej reštrukturalizácii symbolickej hierarchie v Tarkovciach. Samotní Rómovia vnímajú priestorovú mobilitu a premiešanie častí obce, ktoré boli pôvodne obývané najmä bielymi Nerómami, veľmi pozitívne. Vo vzťahu k nerómskemu obyvateľstvu tak hrdo verejne demonštrujú zlepšenie svojej ekonomickej a symbolickej situácie.

Uplynulá dekáda, najmä spojenie prehlbujúcej sa socioekonomickej krízy a migrácie rómskych a nerómskych obyvateľov obce do zahraničia, významne prispeli k reorganizácii medzikultúrnych vzťahov v rámci dediny. V ďalšej časti textu sa preto zameriam na vplyv migrácie a na prílev ekonomického (a iného) kapitálu získaného prostredníctvom migrácie a investovaného v rámci obce.

—
²⁸ Je potrebné poznamenať, že migrácia z východného Slovenska má dlhé historické korene a vždy fungovala ako jedna z hlavných stratégií prežitia v čase krízy. Koncom 19. storočia, začiatkom 20. storočia (pozri Mann, 1980), ako aj v 90. rokoch sme boli svedkami niekoľkých migračných vln do USA. Prvotné vlny vytvorili transnacionálne väzby a cesty, pričom niektoré z nich mali svoje pokračovanie v post-socialistickom období. Až na niekoľko ojedinelých prípadov sa však miestni Rómovia nezúčastňovali na tejto migrácii v širšom meradle.

5. Dvojitý efekt migrácie: zlepšenie sociálnej a ekonomickej situácie, sociálna diferenciácia a zmenené asymetrie

Hoci sa migrácia za prácou ukázala v prihraničných východoslovenských oblastiach ako jedna z možných stratégií úniku pred chudobou, v mnohých prípadoch ešte viac prehĺbila sociálne rozdiely a viedla k narušeniu a premene príbuzenských a susedských vzťahov medzi Rómami. V Tarkovciach zostali „pozadu“ mnohí. Sú to tí, ktorí nemigrovali za prácou, alebo tí, ktorí sa vrátili z migrácie ešte chudobnejší. Paralelne s procesom symbolického i ekonomického rastu úspešnej časti tarkovských Rómov tu prebiehal komplementárny proces ekonomickej i sociálnej diferenciácie statusu tých, ktorým sa to nepodarilo, resp. tých, ktorí nemigrovali.

V tomto kontexte je potrebné podotknúť, že transformácia predchádzajúcej sociálnej kategorizácie a klasifikácie ovplyvnila vzťahy nielen medzi Rómami a Nerómami, ale aj medzi samotnými Rómami. A tak Rómom, ktorí nemigrovali alebo neuspeli v migračnom procese, často chýbali rôzne formy kapitálu a sociálnych kompetencií, aby tak učinili. Často sa sťažovali na nedostatok pomoci zo strany svojich príbuzných a kritizovali bohatších príbuzných za to, že sa stali *barikane* („povýšeneckí“) a že „*fajta* už nie je tým, čím bývala“. Na druhej strane, tí, ktorí v migrácii finančne uspeli a pomohli svojim príbuzným, často obviňovali ostatných z toho, že „nevedia, ako žiť“ a že sa nechopili príležitostí, ktoré sa im ponúkali.²⁹

Niektorí úspešní migranti poukazovali aj na to, že „už za socializmu vedeli, ako žiť“. Svoj úspech v migrácii tak považovali za výsledok dlhodobého pestovania určitých schopností a životného štýlu „na úrovni“.³⁰ Požiadavka na historickú kontinuitu a na sebaidentifikáciu s „kultúrnejšími Rómami“ často zaznievala z úst rómskych rodín, ktoré migrovali medzi prvými. Väčšina z nich pochádzala z rodín, ktorých rodičia a starí rodičia sa vysťahovali zo starých cigánskych osád a žili *pro gav* (v centre dediny) alebo na uliciach v blízkosti centra. Z mnohých pohľadov sa považovali za lepších, ako boli hukotskí Rómovia (žijúci v *Taboris*). Toto priestorové rozdelenie sa niekedy prekrývalo s moralizujúcim kontinuum medzi „našími Rómami“, ktorí boli považovaní za dobrých, a stigmatizovanými „problematickými Rómami“, na čo často poukazovali nerómski obyvatelia obce. Základy tejto klasifikačnej matrice a hierarchie hodnôt sa vykryštalizovali za socializmu. Takto vytvorené hierarchie, ktoré sa do určitej miery odrážali v sebareflexii a v materiálnych aspektoch sociálneho života a životných štandardoch jednotlivca, boli relatívne

—
²⁹ Otázka pomoci alebo nedostatočnej pomoci sa často stala predmetom morali-zujúcich sporov medzi rodinami a priateľmi.

—
³⁰ V tomto potom vnímali aj svoju odlišnosť od tých, ktorí nedosahovali túto „úroveň“ a ktorých migrácia bola často vnímaná ako nestabilná, turbulentná a neúspešná.

pevne ukotvené v miestnom spoločenskom poriadku v období socializmu a počas 90. rokov.

Popri tom, ako migrácia do Veľkej Británie naberala na intenzite a stávala sa zaužívanou stratégiou prežitia, niektorí Rómovia žijúci v centre obce alebo na uliciach v blízkosti centra obce začali pomáhať svojim príbuzným a priateľom z oblasti Hukotu. Niektorí Rómovia z Hukotu rovnako investovali peniaze zarobené v zahraničí do rekonštrukcie svojich domov alebo do nákupu nových domov v centre dediny.³¹ Samotná kúpa domu od gadža sa tak vnímala nielen ako spochybnenie a zmena zaužívaných medzietnických hierarchií medzi Rómami a Nerómami, ale zároveň pretvorila predchádzajúce hierarchie medzi tarkovskými Rómami. Na jednej strane to Rómovia (a do určitej miery aj Nerómovia) vnímali pozitívne. Naznačovalo to určitý predpokladaný „pokrok“ v podobe vyššej „úrovne“ existencie; únik pred kolektívnou stigmu obyvateľov marginalizovaných častí obce (považovaných za chudobnejších, sociálne na nižšej úrovni a zaostalých). Na druhej strane to etablovanejší Rómovia (t. j. tí, ktorí boli Nerómami vnímaní ako „slušní“, „na úrovni“ či „prispôsobiví“) s históriou spolunažívania s Nerómami počas niekoľkých desaťročí a ich nerómski susedia obce vnímali skôr negatívne. Voči Rómom z Hukotu použili pôvodne „etablovaní“ Rómovia esencionalizujúcu kategorizáciu, pričom ich neraz charakterizovali ako tých, ktorí „hoci už možno majú peniaze“, ale „ešte stále majú hukotské maniere (*maňira*)“. Hlásali odlišnosť od novoprišielcov zo stigmatizovanej štvrte obce a mimovoľne prijali rovnakú moralizujúcu kategorizáciu, akú používali Nerómovia voči generickej stereotypnej predstave „cigánov“ na Slovensku.³² Podobne aj Nerómovia sa odvolávali na morálne a sociálne vlastnosti Rómov z Hukotu a automaticky u nich predpokladali neporiadok, hluk a očakávali narušenie zabehnutej siete vzťahov a spoločenského poriadku. Zároveň poukazovali na odlišnosť od iných Rómov, ktorí boli vnímaní pozitívne (napr. ako „prispôsobiví“). Túto odlišnosť možno badať aj v predchádzajúcej diskusii o „skrotení“ kultúrne iných. Členovia etablovaných rómskych rodín, ktoré boli často akosi viac asimilované alebo sa viac prispôbili dominantnému poriadku obdobia socializmu, boli Nerómami považovaní za „dobrých Rómov“. Boli vnímaní ako odlišní, ale nie nevyhnutne negatívnym smerom. Svojím spôsobom boli zahrnutí do kategórie „našich Rómov“, ktorá sa vzťahovala na usilovných a vo všeobecnosti neproblematických Rómov (často v protiklade so všeobecne negatívnym obrazom neovládateľných „Cigánov“).³³

³¹ Táto stratégia a aspirácia tak bola identická pre väčšinu Rómov v Tarkovciach bez ohľadu na ich sociálne postavenie.

³² Ohľadom podobného druhu klasifikácie a deklarovaných odlišností vo „vyspelosti“ verzus „zaostalosti“ rómskych skupín obývajúcich východoslovenské mesto pozri Hrustič, 2011, 2015; a texty T. Hrustiča v tejto publikácii.

³³ Nedávne sťahovanie rómskych rodín do centra obce tak spochybnilo nielen symbolickú dominanciu Nerómov, ale súčasne zmenilo dovtedajšie hierarchie medzi jednotlivými rómskymi rodinami v Tarkovciach.

Dokonca aj chudobnejší Rómovia, ktorí nemigrovali alebo sa vrátili chudobnejší ako predtým, niekedy nachádzali spôsoby ako zmeniť svoje sociálne a ekonomické postavenie vďaka pomoci, ktorú dostávali od svojich migrujúcich príbuzných v zahraničí, alebo vydobytím si určitého miesta u vracajúcich sa migrantov, pre ktorých začali pracovať ako pomocní robotníci. Prílev peňazí zo zahraničia do obce vytvoril ekonomické väzby a závislosť od zahraničných miest, ako aj nové pracovné príležitosti v lokálnom kontexte Tarkoviec. Vďaka tomu, že mnohí rómski migranti, ktorí sa vrátili zo zahraničia, investovali do rekonštrukcie svojich obydľí alebo do stavania nových domov, sa mnohí chudobní Rómovia mohli zamestnať ako lacná pracovná sila na rôzne práce (pomoc pri rekonštrukcii domov atď.). Viacerí rómski migranti si zároveň najímajú nerómske stavebné firmy na rekonštrukciu svojich domov a obhospodarovanie ich okolia. Táto voľba bola niekedy považovaná za obrátenie predchádzajúcej hierarchie a mocenských vzťahov, v rámci ktorých Nerómovia vždy využívali Rómov ako lacnú pracovnú silu. Ako to poniektorí opísali vlastnými slovami, „karta sa obrátila“ (*karta previsardža*). Ako ironicky poznamenal jeden môj rómsky priateľ, keď sa pozeral na zrenovované fasády niekoľkých rómskych domov na ulici, „predtým Rómovia pracovali pre gadžov, a teraz pozri, gadžovia pracujú pre Rómov“.

5.1. „Karta sa obrátila“: rómsky pohľad v analytickej perspektíve

Počas môjho terénneho výskumu tarkovskí Rómovia často zdôrazňovali svoju túžbu uniknúť pred historickou marginalizáciou prostredníctvom možnosti, ktorú ponúkala migrácia: „my sme vždy boli ponížovaní od Gadžov“ (*amen furt samas poňižimen od Gadžov*), ale migrácia „nám teraz dala šancu“ (*kanake hin amen šanca*). Ich úsilie o lepší život sa odohráva v hracom poli zložitých hierarchií a historicky zakorenených nerovností, a to ako medzi rómskym a nerómskym svetom (pričom nerómsky svet sa často prekrýva so štátnymi inštitúciami), tak aj medzi tarkovskými Rómami (t. j. „našími Rómami“) a v neposlednom rade aj medzi „našími Rómami“ a inými rómskymi skupinami. Je potrebné mať na pamäti, že toto neustále zaujímanie určitej morálnej a sociálnej pozície sa vždy deje vo vzťahu k iným Rómom v sociálnom poli s určitou „preddefinovanou“/primárne danou pozíciou, resp. sociálnym statusom. Práve tu si človeka všimajú, chvália alebo ním opovrhujú, je však stále „v hre“ o uznanie (pozri Bourdieu, 2000: 189).³⁴

³⁴ V zmysle Bourdieho konceptu o formách kapitálu (1986) by sme ich v danom kontexte migrácie mohli zhrnúť takto: a) *sociálny kapitál* – nazhromaždený objem sociálnych kontaktov, ktoré možno aktivovať v kontexte migrácie (napr. príbuzenské a priateľské väzby využívané na účely migrácie); b) *ekonomický kapitál* – objem finančných prostriedkov, ktoré sú k dispozícii na investovanie do migračného procesu; c) *kultúrny kapitál* – forma kultúrnych poznatkov (napr. poznanie jazyka, informácie o tom, ako sa orientovať v novom urbánnom kontexte a v štátnom systéme vo Veľkej Británii, ako si „vybaviť“ dokumenty na úradoch atď.).

Úspešné kombinácie týchto foriem kapitálu sa odrazili vo finančnom úspechu v procese migrácie, ako aj v akumulácii *symbolického kapitálu* v boji o uznanie druhých.³⁵ Toto uznanie sa prejavilo najmä v rómskom sociálnom poli, ale aj v širšom sociálnom poli Tarkoviec vrátane Nerómov. Vzťah medzi týmito dvoma sociálnymi poľami by sa mohol považovať za formu obšiahnutia („encompassment“) a vzájomného spoločného tvorenia (a prepájania). Zápas o symbolické uznanie zároveň prebieha v rámci nadnárodného sociálneho poľa tarkovských Rómov. Niektoré z najväčších investícií, a tým aj dôsledky pre pozície „v hre“ (aby sme parafrázovali Bourdieho), sa však udiali práve v obci Tarkovce. Práve tu vracajúci sa migranti ukazovali, „čo dokázali“ (*so dokazindžal*) kúpou, rekonštrukciou domu alebo vo forme pomoci chudobnejším príbuzným.

Skúsenosti z migrácie priniesli Rómom z Tarkoviec aj to, že vnímanie seba samých a ich pozícia voči slovenským Nerómom sa radikálne zmenila na základe skúseností z rôznych štátov, inštitúcií a rozmanitosti susedov a zoskupení, s ktorými sa stretávali počas svojich migračných ciest. Túto formu kapitálu nazvem *kozmpolitným kapitálom*, ktorý možno považovať za určitú formu symbolického kapitálu (Bourdieu, 1986; 2000). Predchádzajúce skúsenosti, ktoré boli pre Rómov normálne, boli náhle konfrontované so skúsenosťami získanými počas migrácie. Vracajúci sa rómski migranti navyše pragmaticky využili túto novú skúsenosť a nazhromaždený „kozmpolitný kapitál“ pri každodenných stretnutiach na Slovensku. Napríklad: keď vracajúci sa migrant nebol spokojný s tým, ako lekár ošetril jeho príbuzného v nemocnici v susednom meste, kriticky poznamenal: „Toto by sa v Anglicku nikdy nestalo!“ Táto poznámka sa týkala osobného zaobchádzania nerómskeho zdravotníckeho personálu s rómskymi pacientmi, ako aj kvality liečby. V tomto zmysle bolo použité „Anglicko“ v kontexte morálne nadradenej krajiny. Úspešný „kozmpolitný“ migrant tak na vzťahu „zaostalej úrovne“ zdravotníckeho systému a provinčného charakteru Slovenska poukázal na diskriminačné zaobchádzanie s Rómami na Slovensku.

Na rozdiel od mnohých nerómskych súputníkov začali úspešní rómski migranti investovať do rekonštrukcie svojich domov, kúpy áut a vo všeobecnosti do prezentácie svojho lepšieho postavenia. Ako niektorí Rómovia poznamenali: „V minulosti by na nás ani neboli pozreli... ale dnes dokonca aj gadžovské dievčatá dvoria našim chlapcom [t. j. Rómom].“ Toto konštatovanie zvýraznilo vnímanú zmenu hierarchií zdôraznením čohosi, čo v minulosti takmer ani neexistovalo.

³⁵ Čo sa týka ďalších prác využívajúcich koncept kapitálu a prác P. Bourdieho v rámci skúmania Rómov na Slovensku a v Českej republike, pozri napr. Podolinská, Hrustič, 2010; Abu Ghosh, 2008a.

5.2. Meniace sa časy: pohľad nerómskych obyvateľov obce

V určitých kontextoch všeobecné zlepšenie sociálnej a ekonomickej situácie a samotnú rekonštrukciu domov ocenili aj nerómski obyvatelia obce. Niektorí uviedli: „Naši Rómovia boli vždy zruční. Podarilo sa im zarobiť si v Británii, hoci museli ťažko pracovať.“ Niektorí obyvatelia obce tvrdia, že to tak bolo stále, keďže „naši Rómovia vždy vedeli, ako žiť“ a „žili na [dobrej civilizačnej] úrovni“. Ďalší Nerómovia z obce to čiastočne prisudzujú výsledku ich migrácie, ktorá „ich pozdvihla“, resp. minimálne „aj tých, ktorí boli predtým zaostalejší“.

Miestna starostka v lete 2013 napríklad vykresľovala miestnych Rómov v pozitívnom svetle, čo vyjadrila tvrdením, že „naši Rómovia vždy pracovali“, „vždy žili na úrovni“. Svoje rozprávanie pretvárala opisom medzietnických vzťahov, ktoré charakterizovala ako bezproblémové [súžitie]. Je dôležité, že zdôrazňovala rozdiel medzi „našimi Rómami“ s pozitívnym nábojom (porovnaj Kobes, 2012) a „zaostalými Rómami“ z iných miest. Občas poznamenala, že „takých tu veľa nemáme“. V niektorých prípadoch však pri absencii záznamníka alebo formálneho kontextu predsa len rozlišovala medzi Rómami a Nerómami vyjadreniami ako: „však viete, akí sú“. Rovnako rozlišovala medzi „prispôsobivými“ a „zaostalými“ rodinami.

Pozitívny obraz o „našich Rómoch“ bol vyvažovaný poznámkami a vyjadreniami týkajúcimi sa charakteru ich zárobkových stratégií v zahraničí. Niektorí nerómski obyvatelia ich obviňovali z toho, že sú „špekulanti“, ktorí si „vybavili pôžičky“ a prišli peniaze späť na Slovensko. Niektorí poznamenali: „A ako zarobili peniaze [v Británii]?... Myslíte si, že poctivou prácou? ...[Sú to] špekulanti.“ Týmto vyjadreniami dávali najavo zaužívaný postoj voči Rómom ako priekupníkom, ktorí svoje bohatstvo nikdy nezískali „poctivou“ prácou. Predstava „poctivej práce“ bola vždy spájaná s ťažkou fyzickou prácou (poctivo, vlastnými rukami zarobenými peniazmi).

Miestni Nerómovia si zároveň uvedomovali, že migrácia prevrátila symbolické, spoločenské a priestorové hierarchie a mocenské vzťahy. Tento nepomerný vývoj, keď Rómovia začali byť vnímaní prostredníctvom ich väčšieho bohatstva a investovania do dediny, bol sprevádzaný zvyšujúcim sa počtom mladých Nerómov, ktorí sa odsťahovali z dediny hľadajúc prácu v mestách a v iných regiónoch. To malo vplyv na demografický vývoj, ako aj na miestne inštitúcie. Konkrétne dve školy v obci zápasili s udrжанím si počtu detí. Súviselo to s odchodom rómskych rodín, ale aj s odchodom a so všeobecným poklesom počtu nerómskych detí. Kým relatívne donedávna hlavná škola v obci nepreukazovala veľký záujem o zapojenie väčšieho počtu rómskych žiakov, s klesajúcim počtom nerómskych detí sa to zmenilo. „Hlavná“ škola tak začala zrazu konkurovať tzv. „osobitnej“ škole, ktorú navštevovali najmä rómske deti.

Niektorí Nerómovia naznačovali, že Rómovia začali získavať silnejšie pozície v lokálnej mocenskej hierarchii obce. Možno to opísať v zmysle koncepcie Ghassana Hagea *o relačnej závislosti* (2002) a *existenciálnej mobilite* (2005). Rómovia vnímali svoju mobilitu smerom do zahraničia a návrat, následné okázalé ukazovanie bohatstva na verejnosti prostredníctvom rôznych rekonštrukcií domov, nákladných rodinných osláv (svadba, krstiny a pod.) a predmetov materiálnej spotreby ako svoj existenciálny a sociálny pohyb smerom „nahor“ a „vpred“ (Grill, 2012a). V tomto kontexte vnímali Nerómovia svoju pozíciu ako viac statickú či pomalšiu, resp. zaostávajúcu (v porovnaní s miestnymi Rómami). Toto *emické*, ale aj *etické* vnímanie mocenských vzťahov niekedy vzbudzuje u Nerómov pocit, ktorý možno ilustrovať výrokom „si už veľa dovoľujú, Cigáni“. Toto konštatovanie som zaznamenal v rôznych kontextoch, vo všeobecnosti sa však vzťahovalo na dojem, že Rómovia sa správajú ako dominantná sila v obci. Napríklad niektorí mladí chlapi sa tak vyjadrovali o „veľkej“ rómskej skupine v krčme, do ktorej predtým chodievali najmä Nerómovia a ktorej sa predtým Rómovia skôr vyhýbali. Ďalším príkladom je vnímanie „agresívneho“ šoférovania Rómov v silných nových autách, preháňajúcich sa po obci. Takéto vnímanie radikálnej zmeny sa prejavilo vo svetle predchádzajúcej asymetrie, v rámci ktorej Rómovia skôr chodili pešo alebo na bicykli.³⁶ Nevyslovenou domnienkou väčšiny „bielych Slovákov“ v obci tak je predpoklad, že oni sú legitímnejšími príslušníkmi národa, čiže aj celej obce.

6. Inštitúcie, moc a participácia

Meniaca sa štruktúra medzikultúrnych vzťahov sa prejavila aj v posune vzťahov medzi inštitúciami a Rómami, ale aj v rómskej participácii v inštitucionálnom rámci ovládanom predtým Nerómami. Kým väčšina zamestnancov je stále nerómskeho pôvodu, v poslednom období sme svedkami nárastu rómskej participácie v miestnej politike. V prípade Tarkoviec to ilustruje silnejšie postavenie rómskeho podnikateľa Lukyho. Ten vybudoval stavebnú firmu, pričom väčšinu zákaziek zabezpečoval v Českej republike. Postupným rozvojom a rastúcou prosperitou jeho podnikania, zamestnávaním mnohých tarkovských aj netarkovských Rómov, vzrástol aj jeho politický vplyv na spoločenský a politický život v obci. Počas uplynulých osem rokov sa spolu s ďalšími Rómami stal členom obecného zastupiteľstva a v nedávnom období dokonca zástupcom starostu obce. Jeho vplyv na politické rozhodnutia, zosilnený finančnou pomocou, sa stal veľmi dôležitým.

³⁶ Toto vyjadrenie poukazuje na to, ako niektorí nerómski obyvatelia obce vnímajú určité spochybnenie ich predtým jednoznačne dominantnej pozície konaním tých, ktorí boli donedávna v postavení ovládajúcich.

Luky podporoval a organizoval rôzne verejné podujatia. Niektoré len pre vlastných zamestnancov a ich rodiny, iné aj pre všetkých Rómov v Tarkovciach. Zároveň finančne podporuje oživenie miestneho futbalu s rómskymi hráčmi (inicioval znovuzaloženie B-tímu pre Rómov). Vďaka jeho podpore futbalový tím ožil a dostal sa do tej istej futbalovej triedy, v ktorej hrá aj tarkovský futbalový A-klub (tzv. *Áčko*). Treba poznamenať, že A-tím tvoria najmä nerómski a len niekoľkí rómski hráči. V posledných rokoch sa však ukázalo, že rómsky tím „B“ sa nielenže dostal na rovnakú úroveň, ale dokonca vážne siaha na prvenstvo z hľadiska kvality a dosiahnutých výsledkov.

Na úrovni obce si možno všimnúť narastajúci vplyv špecifických sociálnych sietí ovládaných Lukym a jeho prívržencami. Zároveň však narastajúca povest tarkovských Rómov na regionálnej úrovni nepriniesla veľké zmeny. Pri rozhovoroch väčšina oficiálnych predstaviteľov označovala tarkovských Rómov za problematických, napríklad aj z toho hľadiska, že mnohí z nich sa neodhlásili a neoznámili úradom, že odchádzajú do zahraničia. Z času na čas niektorí úradníci na adresu vracajúcich sa migrantov, ktorí sa hlásili na obvodnom úrade práce, ironicky poznamenali: „Prečo ste sa vrátili, keď je vám v Anglicku tak dobre? V Anglicku nebolo všetko zadarmo, čo!?“

Všeobecne možno konštatovať, že hoci reakcie a vnímanie rómskej migrácie miestnymi Nerómami boli nejednoznačné, existuje všeobecný konsenzus uznávajúci meniace sa postavenie a miestne vžitú hierarchiu v súvislosti s nedávnou rómskou a nerómskou migráciou (či už videné pozitívne, alebo negatívne).

Záverečné poznámky

Cieľom tejto kapitoly bolo preskúmať, ako sa mocenské asymetrie a medzikultúrne vzťahy transformovali vo vzťahu k rôznym socioekonomickým vzťahom medzi Rómami a Nerómami v konkrétnej lokalite. Osobitne som sa zamerlal na historické procesy, ktoré sa odohrali od skončenia druhej svetovej vojny, a na transformáciu sociálnej diferenciácie, socioekonomických vzťahov a vnútorných hierarchií v obci Tarkovce. Táto kapitola priblížila historickú transformáciu typu socioeconomickej závislosti, keď starší model založený na vzťahu medzi *patrónom* a *klientom* v období socializmu nahradil model socialistického robotníka. Vznik socialistického štátu priviedol Rómov do sféry výrobných činností a obmedzil ich predchádzajúce formy neformálnej závislosti od Nerómov, založenej na princípe patrón – klient. Po pri zaručení príjmu zo zárobkovej činnosti na oficiálnom trhu práce socialistický štát zároveň organizoval rôzne aktivity, pri ktorých sa Rómovia a Nerómovia stretávali. Išlo o voľnočasové aktivity i aktivity na pracovisku, ktoré mali za cieľ vytvárať nové

formy spoločenských väzieb a medzikultúrnych vzťahov. Socialistický štát zároveň vypracoval súbor politík a stimulov, ktorými chcel Rómom zabezpečiť oficiálnu prácu a čo najviac z nich dostať preč z „cigánskych osád“. V rámci Tarkoviec vystaňovanie niekoľkých rodín z osady do priestorov bližšie k centru obce alebo v samotnom centre obce sa premietlo do vzniku hierarchií, ktoré vytvorili morálnu kategorizáciu medzi rôznymi druhmi Rómov (z pohľadu rómskych aj nerómskych obyvateľov obce). Tie sa vyvinuli za socializmu a pevne sa ukotvili ako morálne odlišnosti medzi rôznymi Rómami v Tarkovciach.

V rámci kapitoly som poukázal na to, ako sa tento „spoločenský poriadok“ (resp. „miestny poriadok vecí“) kryštalizoval a ako dodnes pôsobí v Tarkovciach ako klasifikačná matica v sociálnom poli. Zároveň som analyzoval meniace sa formy medzikultúrnych vzťahov po náhlom vzostupe nezamestnanosti a ekonomickej krízy od 90. rokov minulého storočia a po rómskej migrácii začiatkom 21. storočia. Prehlbovanie sociálnej a ekonomickej krízy a neoliberálnych reforiem realizovaných štátom viedli k rozsiahlej migrácii a k narastaniu rozdielov medzi chudobnejšími a bohatšími, medzi Rómami a Nerómami, a k zmene hierarchií medzi Rómami a Nerómami v súvislosti s prílevom kapitálu získaného prostredníctvom migračného procesu. Vracajúci sa rómski migranti prispeli ku zmene sociálneho a symbolického charakteru obce.

V dôsledku lokálne špecifickej historickej trajektórie sa súčasné formy medzikultúrnych vzťahov medzi Rómami a Nerómami v Tarkovciach zdajú odlišné od zovšeobecnenej reprezentácie podávanej médiami a prítomnej v bojoch na politickom poli. Hoci postava „neovládateľného Cigána“ je významným aktérom vo verejných diskusiách a formuje vnímanie Rómov na Slovensku Nerómami, ak chceme pochopiť historicky situovanú konšteláciu medzikultúrnych vzťahov a štrukturálnych nerovností formujúcich tieto vzťahy, je potrebné uskutočniť ďalší empirický výskum v konkrétnych lokalitách. Na lokálnej úrovni môžeme nájsť mnohoraké odlišnosti a rozdiely v kategorizáciách Rómov a Nerómov, niektoré z nich by sa dali formulovať pomocou etnokultúrnych a iných pojmov. Napríklad si možno všimnúť, nakoľko rozdielne sa vytvára miestny pojem „naši Rómovia“ v protiklade so všeobecne negatívnym obrazom o „Cigánoch“ (ako kolektívne označenie prekrývajúce sa so stigmatizovanou „neovládateľnosťou“).

Napriek zdokumentovanému nárastu proticigánskych nálad a pravicového extrémizmu v celej strednej a východnej Európe (pozri napr. Stewart ed., 2012), tieto zmeny je potrebné skúmať v ich konkrétnych podobách a v konkrétnej praxi, v lokálnom prostredí a kontextoch, a nielen cez zovšeobecňujúce diskusie a modely. Inak riskujeme, že budeme len reprodukovat čiernobiele obrazy, ktoré prispievajú k opakovaniu dominantných mainstreamových politík a aktivistických diskusií.

Hoci zhoršujúce sa medzikultúrne vzťahy a sociálno-ekonomická situácia sa týkajú mnohých Rómov a Nerómov na Slovensku, k čomu nepochybne prispieva celkový ústup sociálneho štátu a nárast punitívnych stratégií štátu voči chudobným občanom, v iných oblastiach badať zmeny k lepšiemu. Prízrak „neovládateľného Cigána“ sa však nemusí nevyhnutne týkať vlastností iných, ale je skôr odvodený od vzťahu medzi tými, ktorých dominantné postavenie nebolo z ich pohľadu nikdy aktuálne, a tými, ktorých privilegované „biele“ miesto nebolo nikdy spochybňované (porovnaj Hage, 2010: 252). Vo vzťahu k Tarkovciam som poukázal na to, že sociálna a ekonomická kríza a neoliberálna reštrukturalizácia zasiahla všetkých obyvateľov obce (bez ohľadu na to, nakoľko nepomerne a odlišne). Obyvatelia sa tak museli vyrovnat so spoločenskou krízou a búrlivými zmenami. Kým niektorí Rómovia poňali migráciu ako jednu z mnohých ciest vedúcich k sociálnej a existenciálnej mobilite (porovnaj Grill, 2012a), mnohí ďalší, i Nerómovia, takú možnosť nemali a zostali uväznení v podmienkach znovuvzkriesenej etnickej a rasovej diskriminácie a chudoby. To zároveň vyvolalo dvojité účinné narastajúcej sociálnej diferenciácie a súčasne (pre niektorých chudobných Rómov) získavania výhod z úspechu lepšie situovaných rómskych migrantov.

Táto kapitola navyše ukázala, že tarkovskí rómski migranti nielen migrovali, ale aj významne investovali svoje zarobené peniaze späť do materiálnych a symbolických foriem uznania v obci. Ich investície zmenili dlhodobé hierarchie medzi Rómami a Nerómami. Z optického hľadiska zároveň takéto formy okázalej spotreby zatienili migráciu nerómskych obyvateľov dedín do miest na Slovensku a v zahraničí. Kým Rómovia oslavovali svoj úspech a občas charakterizovali tento proces metaforou „karta sa obrátila“, teda vnímali ho ako rekonfiguráciu predchádzajúcich rasovo založených mocenských hierarchií (niektorí dokonca tvrdia, že žijú na lepšej úrovni ako mnohí Nerómovia), na druhej strane začali niektorí Nerómovia (často s nevôľou) vnímať „pohyb“ Rómov smerom nahor, uvedomujúc si tak zreteľne svoju vlastnú, čoraz neistejšiu situáciu. Hoci nerómski obyvatelia obce konštatovali v otázke celkovej sociálnej mobility svoje zaostávanie, v procese sebaidentifikácie postupovali relačne: jednak porovnávaním s náhle viditeľným posunom v socio-ekonomickom a symbolickom postavení niektorých rómskych migrantov, jednak porovnávaním s inými nerómskymi slovenskými priateľmi a spoluobčanmi, ale, čoraz viac, aj porovnávaním ich vzťahu k štátu. Na základe týchto línií porovnávania sa ich vlastná spoločenská existencia dostáva zo sociálneho a ekonomického hľadiska do oveľa neistejšieho postavenia ako kedykoľvek predtým.

Z anglického jazyka preložila Judita Takáčová

2. Segregovaní Rómovia a zdravotné politiky: etické a praktické rozpory¹

Andrej Belák

¹ Na vznik tejto publikácie bola Fakultou humanitných štúdií Univerzity Karlovej v Prahe poskytnutá *Inštitucionálna podpora na dlhodobý koncepčný rozvoj výskumnej organizácie* (MŠMT-2014).

„Osobne som do príprav a realizácie kvalitných intervenčných štúdií vložil nesmierne množstvo času a energie. Mnohé boli koncepčne brilantné a implementované najlepšie, ako sa len dalo. No žiadnej sa nepodarilo uspieť. Po mnohých skľučujúcich rokoch a analýzach príčin neúspechu som dospel k nasledujúcemu názoru: My z verejného zdravia máme pre ľudí dôležité správy, lenže ľudia majú svoje životy, ktorým sa musia venovať. Medzi takýmito dvoma záujmami býva často obrovská priepasť.“

S. Leonard Syme, epidemiológ (Trostle, 2004; preklad A. B.)

Lekárska fakulta Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach
Medicínske centrum Groningen, Groningenská univerzita
Fakulta humanitných štúdií, Karlova Univerzita v Prahe
andrej.belak@upjs.sk

2. Segregovaní Rómovia a zdravotné politiky: etické a praktické rozpory¹

Andrej Belák

¹ Na vznik tejto publikácie bola Fakultou humanitných štúdií Univerzity Karlovej v Prahe poskytnutá *Inštitucionálna podpora na dlhodobý koncepčný rozvoj výskumnej organizácie* (MŠMT-2014).

„Osobne som do príprav a realizácie kvalitných intervenčných štúdií vložil nesmierne množstvo času a energie. Mnohé boli koncepčne brilantné a implementované najlepšie, ako sa len dalo. No žiadnej sa nepodarilo uspieť. Po mnohých skľučujúcich rokoch a analýzach príčin neúspechu som dospel k nasledujúcemu názoru: My z verejného zdravia máme pre ľudí dôležité správy, lenže ľudia majú svoje životy, ktorým sa musia venovať. Medzi takýmito dvoma záujmami býva často obrovská priepasť.“

S. Leonard Syme, epidemiológ (Trostle, 2004; preklad A. B.)

Lekárska fakulta Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach
Medicínske centrum Groningen, Groningenská univerzita
Fakulta humanitných štúdií, Karlova Univerzita v Prahe
andrej.belak@upjs.sk

„Šukár bala nagélované a zlaté zuby
veľký pupek báro kár ti dám do huby
kopačky s výskokom a ostré nože
od malička nás to zaujíma pane Bože.

[...]

Čórky a penáze a biele kone

vstávať do roboty jako kokot tak to né

úrad práce detské veci a podobné oné

sme deti vetra celý život sme šade slobodné.

[...]

Neplatím alimenty decká mám po celom svete

satelit na streche som kráľ a žijem v gete

sme hazardéri ale to vy asi nechápete

mám svoje zákony a nerobíme to čo chcete.

[...]

Mám piči čo si myslia o mne gadže

žijem kráľovský život v mojom svete a nikto mi nerozkáže,

idem si bez rešpektu pre svoj cieľ

som ten čo buduje svoj cigánsky sen.“

Rytmus, rapper (2006)

² K špecifikosti biomedicínskej tradície z pohľadu (medicínskej) antropológie pozri napr. Hahn, Kleinman, 1983; Lock, Nguyen, 2010. V texte budem pre zjednodušenie namiesto pojmu „zdravotný stav“ používať len tvar „zdravie“.

³ V porovnaní s ostatnou populáciou podľa týchto zdrojov majú byť u tunajších Rómov chorobnosť i úmrtnosť v takmer všetkých bežne skúmaných ohľadoch výrazne horšie, pričom väčšina rozdielov má stúpať práve najmä s mierou segregácie. Špecifické tu má byť zároveň aj zloženie zdravotných problémov (resp. úmrtnosti), napr. čo do poradí celkovej významnosti jednotlivých chorôb (resp. príčin úmrtia). Z konzistentných prehľadov pozri napr. Cook et al., 2013; Šprocha, 2014.

⁴ T. j. ako je to možné, keď telá členov ľubovoľných ľudských skupín zdieľajú predpoklady na rozvinutie z klinického hľadiska takmer identických fyziológií. Samotné vysvetlenie spočíva v historicky odlišnom vystavovaní konkrétnych skupín iným kombináciám a intenzitám tzv. „patofyziologických a protekčných fak-

Na druhej strane k skúmaniu od počiatku pristupujem s epistemologickými predpokladmi, výskumnou stratégiou, metódami konštrukcie dát a etickými záväzkami typickými skôr pre sociálnu antropológiu. Čo a ako ľudia robia, chápem ako príčinné neoddeliteľné od toho, v akých podmienkach žijú, i od toho, ako tieto podmienky sami chápú. A keďže oboje býva od miesta k miestu špecifické a premenlivé, porozumenie ľudskému konaniu v akomkoľvek zmysle si predstavujem ako možné vždy len na základe znalosti súčasne oboch týchto pomyselných pólov konkrétnych situácií.⁶ Na skúmanie detailov a príčin príspevkov jednotlivých druhov potenciálne významných aktérov preto volím stratégiu dlhších osobných návštev každodennosti ich konkrétnych (starostlivo vybraných) prípadov. Pri následnej tvorbe interpretačných opisov a vysvetlení daných praxí vychádzam v prvom rade z priamych pozorovaní a z diskusií s navštívenými ľuďmi.⁷

Moju výskumnú trajektóriu odštartovala konkrétne etnografia zameraná na medicínsky významné praktiky v segregovanej rómskej osade (2004 – súčasnosť).⁸ Na ňu som nadviazal plošnejším kvalitatívnym výskumom každodenných problémov v prevádzkach zdravotného systému v oblastiach s vysokou hustotou rómskeho osídlenia (2013).⁹ V súčasnosti pokračujem etnografiou programu mediácie zdravia pre segregované rómske komunity, na ktorom spolupracujú mimovládne organizácie, ministerstvá, lokálne samosprávy i súkromné subjekty. A v priebehu posledných dvoch rokov som sa okrem toho popri zúčastnenom pozorovateľovi pozvoľna stal i pozorujúcim účastníkom – interným konzultantom medzinárodného tímu biomedicínskych expertiek a expertov, ktorý sa dlhodobo venuje produkcii socioepidemiologických štúdií o Rómoch u nás.¹⁰

Ako som sa v terénoch čoraz viac približoval k otvorene politickým aktérom (angažované mimovládne organizácie, štátne úrady, miestne samosprávy, politické strany a pod.), musel som sa postupne začať oboznamovať aj s aktuálnymi agendami vyrovnávania rómsko-nerómskeho nepomeru v zdraví u nás.¹¹ Čo som našiel, ma naladilo značne skepticky. Vytýčené politiky mi svorne pripadajú ako morálne nelegitímne a prakticky naivné. So zámerom otvoriť odbornú diskusiu sa v nasledujúcom texte pokúsím predovšetkým systematicky vysvetliť práve tieto svoje skeptické dojmy.

torov“. Tieto faktory predstavujú pestrú zbierku všetkého, čo populačné štúdie (a prípadne experimenty) dosiaľ systematicky potvrdzujú ako pre ľudské telo škodlivé, resp. povzbudivé vždy a všade, naprieč kontextami. Zahŕňajú napr. špecifické mutácie, hladiny stresových hormónov v krvi, žiarenia v prostredí, nedostatky živín a liekov atď. „Prispievať k zdravotným nepomerom“ v duchu tohto výkladu príčin znamená prispievať k nerovnomernej distribúcii ktorýchkoľvek z takýchto faktorov (napr. Berkman, Kawachi, 2000; Krieger, 2011; McMichael, 2002).

⁵ Presnejšie, vychádzam z posledných systematických zhrnutí štatistických dokladov o tom, s akými „sociálnymi determinantmi“ rozdiely vo vystavovaní jednotlivým faktorom v industrializovanom svete najčastejšie súviseli v posledných zhruba 50 rokoch (pozri napr.: *Closing the gap...*, 2008; *Review of social determinants...*, 2013). Ako „potenciálne významní aktéri“ sa podľa nich vo všeobecnosti javia najmä: samotní ľudia, o ktorých zdravie ide; ľudia angažovaní v inštitúciách zdravotného systému; miestni i centrálni

Úvod

Od roku 2004 skúmam, ako, prečo a ktorí konkrétni aktéri môžu prispievať k výraznému nepomeru v zdraví medzi segregovanými Rómami a Nerómami na Slovensku. Vo viacerých ohľadoch ide od počiatku o projekt otvorene zameraný a inšpirovaný biomedicínsky. Pod „nepomerom v zdraví“ rozumiem rozdiely v „zdravotnom stave“, t. j. v parametroch, prostredníctvom ktorých zdravie vymedzuje práve „vedecká medicína“. ² Svoj predpoklad, že tento nepomer u nás existuje, zakladám najmä na plošných zberoch publikovaných podľa biomedicínskych štandardov. ³ Z inej biomedicínskej literatúry preberám teoretický konsenzus o tom, ako je možné, že podobné rozdiely vôbec vznikajú. ⁴ A napokon z biomedicíny čerpám aj tipy na potenciálne významných aktérov, to znamená na zoskupenia ľudí a vecí, aké sa na takýchto nepomeroch zvyknú podieľať v dnešnom industrializovanom svete. ⁵

politickí zástupcovia, úradné autority; podnikatelia a pracovníci mimovládnych organizácií. (Neintencionálne aktérstvo neupieram ani „ne-ľuďom“. Predpokladám však, že i o ňom sa dá po pri osobnom pozorovaní každodennosti dozvedieť najviac práve prostredníctvom orientácie na porozumenie zainteresovaným ľuďom – pozri epistemologické východiská ďalej.)

⁶ T. j. porozumeniu, či už v zmysle precítenia („Verstehen“), alebo vyslovene praktickom („Erklärung“). Ide o epistemologické predpoklady štruktúralno-konstruktivistické, dnes v sociálnych vedách prijímané zrejme najširšie (pozri napr. Archer, 2000; Bourdieu, 2000; Giddens, 1984). I všetky vyššie uvedené „doklady“, „vysvetlenia“ a „typy“ som z biomedicíny prebral a preberám výhradne po metodologickej revízii príslušných zdrojov pri zohľadnení ich primeranosti podľa takýchto predpokladov. Omnoho menej záväzne beriem napríklad „štatistické doklady“ štúdií, ktoré neštandardizujú vlastné postupy konštrukcie dát priamo vo vzťahu ku konkrétnej cieľovej populácii.

—
⁷ Tam, kde je to možné, získané pozorovania a tvrdenia zároveň priebežne konfrontujem s inými zdrojmi i medzi sebou navzájom. Podrobujem ich polemikám, drobným experimentom, rekonštruujem k nim históriu, analyzujem súvisiacu strategickú dokumentáciu a pod. Priebežne sa snažím reflektovať a odstraňovať alebo aspoň v opisoch zviditeľňovať možné vplyvy mojej vlastnej prítomnosti, resp. jej povahy, napr. mocenská pozícia, teoretické predpoklady (Stöckelová, Ghosh, 2013). Pokiaľ ide o etiku výskumu, navštívených ľudí priebežne konfrontujem s autentickými zámermi, predbežnými závermi a verejným životom finálnych záverov a pri prezentáciách čohokoľvek výskúmaného sprostredkúvam bez ohľadu na záujmy publik aj zaznamenané výhrady – pochopiteľne so súčasným prihovorom sa za city a práva dotknutých (Christians, 2005; Fassin, 2013b).

—
⁸ Belák, 2005.

—
⁹ Belák, 2013.

—
¹⁰ Dalo by sa hovoriť o postupnom rozvinutí viacvrstvého etnografického výskumu („multi-layered research“):

„[Tradičnejší] viaclokálny výskum („multi-sited research“) možno opísať ako horizontálny v tom zmysle, že zahŕňa rozšírenia geografické. Iným spôsobom posudzovania mnohopočetnosti lokalít pozorovania je posudzovanie jej vertikálnosti, čiže toho, koľko rozličných úrovní alebo miest výskum študuje v danej spoločnosti. Zatiaľ čo horizontálny prístup poukazuje na rôznorodosť lokalít, vertikálny odkrýva rôznorodosť perspektív“ (Fassin, 2013a; preklad A. B.).

—
¹¹ Keďže aj tie by teoreticky mohli významne ovplyvňovať praxe aktérov, ktorých sa týkajú (pozri napr. Mosse, 2005; Rottenburg, 2009).

—
¹² K predbežnému posúdeniu potenciálnej kauzálnej významnosti aktérov pozri úvod tejto kapitoly. Vláu SR do analýzy zahŕňam ako právne najvyšší exekutívny orgán v krajine a súčasne orgán zodpovedný za zosúladienie práva na Slovensku s právom Európskej únie; ďalej Úrad splnomocnenca ako právne najvyšší poradný orgán Vlády SR špecificky vo vzťahu k Rómom; Úrad verejného zdravotníctva ako právne najvyššiu štátnu autoritu v oblasti verejného

zdravia a jednotlivé mimovládne organizácie ako aktérov v oblasti zdravia Rómov u nás dlhodobo najangažovanejších. V prípade podnikateľských subjektov na Slovensku sa zdá, že zdravotný stav špecificky Rómov dosiaľ plošnejšie ovplyvňujú takisto len prostredníctvom práve verejných inštitúcií (ovplyvňujúc napr. podobu povinného zdravotného poistenia alebo liekovej politiky) a neziskových organizácií (podporujúc napr. konkrétne rozvojové a výskumné projekty).

—
¹³ Pôvodná deklarácia, samotná i jej novšie verzie, hovoria vždy zároveň aj o ďalšom ciele, a to o odstránení diskriminácie. Tento cieľ však býva súčasne chápaný a predpisovaný aj ako jeden z prostriedkov znižovania rozdielov. Hoci nejde o vyslovenú duplicitnosť (nediskriminácia môže byť cieľom aj sama o sebe), v texte z týchto dôvodov pre zjednodušenie pracujem len so znižovaním rozdielov, akoby šlo o jediný cieľ.

V prvej časti priblížim samotné aktuálne politiky vyrovnávania. Najskôr ponúknem zhrňujúcu kritickú analýzu súvisiacich programových dokumentov z dielní potenciálne najvýznamnejších aktérov. Následne sa pristavím pri tom, čo a ako sa z takto vytýčených politik aktuálne (ne)realizuje.

V druhej časti sprostredkujem svoje doterajšie zistenia o tom, ako u nás zrejme vyzerá logika medicínsky signifikantných praxí v mnohých segregovaných rómskych osadách. Začnem zhrnutím vlastného etnografického výskumu z jedinej lokality. Vzápätí sa podelím o niektoré z odborne publikovaných indícií, na základe ktorých sa domnievam, že zistenia z tohto výskumu by mohli platiť aj pre mnohé iné osady (minimálne) na Slovensku.

V tretej časti sa zameriam na predvedenie priamo avizovaných etických a praktických rozporov. Najskôr upriamim pozornosť na principiálne konflikty medzi prvami vytýčených politik a logikou praxe v osade, v ktorej som mal možnosť žiť ako etnograf (resp. i v osadách podobných). A napokon zhrniem, ako sa s rozpormi rovnakého druhu na Slovensku reálne stretávajú profesionáli a profesionálky vybraných prevádzok zdravotného systému.

1. Zdravotné politiky

1.1. Kritická analýza deklarácií politik vyrovnávania

1.1.1. Etické aspekty

Hlavný programový dokument, v ktorom vláda SR vymedzuje zásady svojej politiky špecificky vo vzťahu k Rómom, je *Stratégia Slovenskej republiky pre integráciu Rómov do roku 2020* (ďalej *Stratégia...*, 2011). Ide zároveň o dokument, v ktorom vláda SR zladuje svoj postup v oblasti vyrovnávania rómsko-nerómskych nepomerov s prístupmi Európskej únie a nadnárodných mimovládnych organizácií. Na jeho príprave sa podieľali aj Svetová banka (SB) a Rozvojový program OSN (*United Nations Development Programme* – UNDP). S týmto dokumentom by *de lege* mali zosúladiť svoju činnosť všetky ostatné podriadené orgány štátnej správy vrátane Úradu splnomocnenca vlády SR pre rómske komunity (ďalej len Úrad splnomocnenca) a Úradu verejného zdravotníctva (ÚVZ).¹²

Vo vzťahu k zdraviu sa tu ako cieľ deklaruje priblíženie horšieho zdravia Rómov k lepšiemu zdraviu Nerómov. Deklarácia nadnárodnej iniciatívy *Dekáda rómskej inkľúzie 2005 – 2015*, ktorá dokument inšpirovala a ku ktorej sa vláda SR svojím podpisom pripojila, hovorí doslova o „znížení neakceptovateľných rozdielov“ (*Declaration of the Decade...*, 2005), zatiaľ čo *Stratégia SR pre integráciu Rómov do roku 2020* o „znížení rozdielov v zdravotnom stave medzi Rómami a väčšinou populáciou“ (*Stratégia...*, 2011).¹³

Ako naznačuje už samotná formulácia, ide o cieľ odôvodňovaný primárne právami Rómov. Existujúce rozdiely môžu byť pre Rómov neakceptovateľné, čím by dochádzalo k porušovaniu ich práva na rovnaké príležitosti bez ohľadu na pôvod. *Stratégia* v tomto zmysle vlastné snaženie o zníženie rozdielov vo všeobecnosti ďalej spresňuje ako snahu o „uznanie základných práv ľudí žijúcich v chudobe a čeliacich sociálnemu vylúčeniu, umožnenie im dôstojného života a aktívnej účasti na živote v spoločnosti“ (*Stratégia...*, 2011). Slovenská kancelária UNDP podobne hovorí o sledovaní „skutočnej integrácie a zlepšenia životných podmienok Rómov“ v zmysle zabezpečenia takých možností, aké má dnes väčšina Nerómov (Filadelfiá, Gerbery, 2012).

Aby argumentáciu právami nebolo možné v praxi vyprázdniť a zneužiť, je potrebné zabezpečiť, aby sa konkrétne pokusy o ich implementáciu – v tomto prípade vytýčený cieľ, priebeh a výsledky vyrovnávania – nedostávali do konfliktu s autentickými záujmami a kritériami spokojnosti samotných dotknutých Rómov (pozri napr. Drgonec, 1996). S cieľom zvýšenia vlastnej právnej i morálnej legitimacy v tomto zmysle citované agendy „aktivizujúcej pomoci“ siahajú po koncepte participatívnosti, t. j. po podpore záväznej spolupráce samotných konkrétnych problematizovaných ľudí. „Rómovia celkovo, či rómske komunity bez ohľadu na mieru ich marginalizácie, by mali byť súčasťou rozhodovacích procesov,“ píše sa v *Stratégii* pod hlavičkou „princípu partnerstva“ (*Stratégia...*, 2011).

To sa však deje len v rovine rétorickej. V žiadnom z uvedených dokumentov sa nenachádzajú inštrukcie, ako tento princíp realizovať v praxi. A v žiadnom z nich sa neformuluje ani absencia či potreba takýchto inštrukcií. Vo vytýčených koncepciách tak zostáva nezodpovedaných mnoho z etického hľadiska kritických otázok.¹⁴

Napríklad z akých dôvodov pokladajú niektorí Rómovia za neprijateľné ktoré *aspekty rozdielov vo svojom zdravotnom stave*? Na túto otázku sa pokúšajú z analyzovaných deklarácií priamo odpovedať len autori *Stratégie*. Robia to však skratkovito a paušalizujúco, používajúc dva argumenty: 1) podľa prieskumov má bližšie nešpecifikované priblíženie preferovať väčšina Rómov, a 2) tí z nich, čo dané priblíženie prípadne nechcú, robia tak len v rámci (neprimeranej) sebaobrany.

„Hlavným zistením všetkých doterajších výskumov je, že rómska populácia má k majorite oveľa priaznivejší vzťah ako majorita k rómskej populácii. Rómska populácia vníma majoritu ako súčasť svojho sociálneho sveta, resp. sama seba chce vnímať ako

¹⁴ O vyprázdňovaní a zneužívaní nielen argumentácie práva-mi, ale i priamo konceptu participácie existuje množstvo dnes už klasických monografií z oblasti „antropológie rozvoja“, napr. Cooke, Kothari eds., 2001; Giri, Van Ufford eds., 2003; Lewis, Mosse eds., 2006. Pre konštruktívne odpovede na tieto empirické kritiky pozri napr. Hickey, Mohan eds., 2004; Kelty, Panofsky, 2014.

súčasť majority. Veľká časť Rómov tak považuje príslušníkov majoritnej spoločnosti za svojich, čo naznačuje vysokú mieru identifikácie sa s majoritnou populáciou. Rómska populácia často považuje Slovákov za referenčnú skupinu, s ktorou by sa radi identifikovali.“[...] „Dobrovoľná segregácia skupiny má obranný charakter.“(*Stratégia...*, 2011).

Prieť sa o validite týchto „všetkých doterajších výskumov“ nie je možné, pretože autori *Stratégie* ich zdroje neuvádzajú. Argumentácia plošnými prieskumami vo vzťahu k segregovaným Rómom však čo do validity predstavuje postup vo všeobecnosti značne problematický. Jednak je tu totiž dobre zdokumentovaná regionálna tradícia realizácie medzietnických prieskumov bez predbežnej validácie za účasti skúmaných (priamo týkajúce sa zdravia pozri napr.: Cook et al., 2013; Hajioff, McKee, 2000; Koupilova et al., 2001). Zároveň existuje množstvo indícií o rezervovanosti a úmyselnom zavádzaní zo strany segregovaných Rómov vo vzťahu k príležitostným vyslancom „majorít“, a to špeciálne práve na úrovni formálnejšej komunikácie čo sa týka zdravia Rómov; pozri napr. Lacková, Hübschmannová, 1997, alebo pomerne čerstvé skúsenosti samotného ÚVZ (*Hodnotiaci správa...*, 2008; *Program podpory zdravia...*, 2011).

Predpoklad o prípadnom seba-vylučovaní ako výhradne (neprimeranej) obrannej stratégie zas pôsobí príliš nerealisticky vo svetle viacerých komplexnejších teórií a súvisiaceho empirického výskumu vylúčenia (pozri napr.: Bourdieu et al., 1999; Das et al., 2001; Li, 2007). „Ak je marginalita relatívnou kategóriou,“ zhŕňa v tomto duchu výstižne Abu Ghosh, „ak skutočne sprostredkúva to, čo naznačuje – vzdialenosť od centra [...] – potom musí existovať toľko pojatí marginality, koľko existuje pojatí vzdialenosti, a, vskutku, koľko existuje koncepcií vzťahovania sa k centru“ (2010). Ak by aj občasne zaznamenávané otvorené rómsko-nerómske antagonizmy na nejakej úrovni mali preukázateľne predstavovať rómsku adaptáciu na diskrimináciu Nerómami,¹⁵ ani na takomto základe by ešte nebolo možné vylúčiť napríklad existenciu s ňou spojených relatívnych výhod známych práve – a len – Rómom samotným a opodstatnených (a motivujúcich) práve – a len – z ich pohľadu.

Ďalej: ktorí z naozaj nespokojných Rómov aké *čiastkové ciele* a aké *intervencie, postupy vyrovnávania* považujú za akceptovateľné? V čom je (pre koho) z dôvodu priblíženia (akého) napríklad akceptovateľné pristúpiť na zmeny (aké) vo vlastnom uvažovaní a praktikách? Pre koho je neproblematické povedzme podrobovanie vlastných detí výchove iného typu, než akou prešiel

¹⁵ V apológiach „pro-rómskych“ aktivistov sa napr. bežne objavujú sugescie o jednoznačne formujúcom vplyve historických krívd voči Rómom (pozri napr. Hancock, 2002). Vývoj rómsko-nerómskych vzťahov však u nás nie je ani zďaleka jasný a vzhľadom na absenciu a nepravdepodobnosť existencie autentických prameňov o súvisiacom prežívaní a rozhodovaní na rómskej strane si ťažko predstaviť, ako by sa vôbec mohol stať jasnejším i kedykoľvek v budúcnosti (Crowe, 1996; Fraser, 1992).

sám? Bez navrhnutia postupu na získavanie a záväzné zapracovanie autentických odpovedí na otázky tohto druhu hrozí, že navrhované programy namiesto podpory inklúzie (vytvárania možností pre takých Rómov, akými sami chcú byť dnes) podpora alebo iniciujú skôr asimilačné tlaky (svojvoľné nútenie Rómov, aby sa prispôsobili takým možnostiam, na akých má dnes záujem niekto iný) (porovnaj s McGarry, 2012).

Programové dokumenty podriadených štátnych inštitúcií poverených kompetenciami špecificky zameranými na Rómov, resp. na zdravie Rómov (pozri nižšie) prípadné obavy z dosiaľ uvedených nedostatkov len ďalej opodstatňujú. Namiesto návrhov, ako prakticky realizovať deklarovaný princíp participácie dotknutých Rómov na spolurozhodovaní o obsahu a realizáciách konkrétnych zámerov a opatrení, zdôrazňujú ich spoluzodpovednosť za úspešné realizácie a výsledky vopred pripravených agend. V priebežne improvizovanom programe Úradu splnomocnenca pre rómske komunity sa dokonca objavuje anticipácia nedostatočnej spolupráce Rómov a otvorená podpora represívnych opatrení v takýchto prípadoch.¹⁶ ÚVZ vo svojich posledných dvoch „programoch podpory zdravia znevýhodnených rómskych komunit“ otvorene uvažuje o partnerstve takisto len v inštrumentálnom zmysle: „Na základe skúseností komunitných pracovníkov verejného zdravia obyvateľa z osád skôr poslúchnu prosbu ako príkaz“ (*Hodnotiaca správa...*, 2008). Parametre úspešnej „spolupráce“ sa tu rámčujú dokonca v kultúrno-evolučných pojmoch: „Dôležité je, aby bola zdravotná výchova realizovaná zrozumiteľným a primeraným spôsobom vzhľadom na kultúrnu a vedomostnú úroveň znevýhodnenej rómskej komunity“ [(*Program podpory zdravia...*, 2011) kurzíva doplnená A. B.].

Oba úrady okrem toho v protiklade k *Stratégii*, z ktorej by *de lege* mali primárne vychádzať, otvorene odôvodňujú svoje programy predovšetkým ochranou ostatnej spoločnosti pred Rómami. Zatiaľ čo súčasný splnomocnenec zvykne verejne podporovať mediačný program *Zdravé komunity* odkazmi na zdravotnú bezpečnosť „majority“, úvod k poslednej verzii programu ÚVZ zdôrazňuje neprípustnosť súvisiacich ekonomických strát: „Zhoršený zdravotný stav obyvateľov segregovaných a separovaných rómskych osídlení a lokalít oproti majoritnej populácii sa vo zvý-

¹⁶ Zdroj: http://www.minv.sk/?10zasad_RR (navštívené 10. 11. 2014). Čo je v priamom rozpore už so *Stratégiou*: „Predložená stratégia je založená na potrebe prechodu od pasívnej starostlivosti štátnych a samosprávnych orgánov smerom k aktivizujúcej pomoci. Tento prechod však nemá mať podobu reštriktívnych opatrení uplatňujúcich sankcie“ (*Stratégia...*, 2011).

¹⁷ K vyjadreniam splnomocnenca pozri napr.: [http://slovensko.rtv.s.sk/clanok/spolocnost/k-veci-nezamestnanost-mladych?](http://slovensko.rtv.s.sk/clanok/spolocnost/k-veci-nezamestnanost-mladych?currentPage=3) (navštívené 10. 11. 2014). Bezpečnostné argumenty a argumenty o „stratách z vylúčenia“ (pozri tiež Marcinič, Marcinčinová, 2010) je pochopiteľne možné používať i výhradne takticky, t. j. na získanie podpory skutočne alebo domnele poškodzovaných – čo nie je možné *apriori* vylúčiť ani v jednom z uvedených prípadov. Riziko takéhoto prístupu spočíva v tom, že podporuje vnímanie práva na emancipáciu ako prinajlepšom nutného zla (pozri tiež Lajčáková et al., 2011).

šenej miere podieľa na zvýšených nákladoch spoločnosti na liečbu, pracovnú neschopnosť, hospitalizáciu a invaliditu“ (*Program podpory zdravia...*, 2011).¹⁷

Konkrétne postupy, prostredníctvom ktorých jednotlivé inštitúcie navrhujú rozdiely znižovať, kombinujú antidiskriminačné opatrenia smerované na Nerómov, opatrenia zavádzania špecifických služieb pre Rómov a opatrenia sledujúce zmeny správania Rómov. Koexistujú tu tak napríklad opatrenia ako „podpora prístupu k zdravotnej starostlivosti“, „zabezpečenie pravidelnej deratizácie“ a „zvyšovanie zdravotného povedomia“ (Filadelfiová, Gerbery, 2012; *Stratégia...*, 2011). Na pozadí absencie návrhov praktických mechanizmov na rozlišovanie toho, kde a pre koho je čo „akceptovateľné“, ide o koexistenciu na prvý pohľad zmätočnú. Inkluzívnejšie opatrenia ako zavádzanie špecifických služieb predstavujú cestu ako okolnosti súčasných podôb života Rómov fixovať. Antidiskriminačné a osvetové opatrenia však súčasne uvažujú s ich odstraňovaním prostredníctvom asimilácie správania (v prvom prípade Nerómov a v druhom Rómov samotných). Na ktorých úrovniach a kde sa však majú oba druhy tlakov v dlhodobom horizonte stretnúť? Akých Rómov a aké možnosti to chcú jednotlivé inštitúcie dlhodobo podporovať? Ako rozpoznajú vlastný úspech v zmysle „akceptovateľnosti“?

Potenciálne vnútorné rozpory sa tu pritom vyskytujú nielen v rámci, ale i za hranicami domény zdravia. V *Stratégii* napríklad narazíme na ideu preškoľovania zdravotníckeho personálu na iné spôsoby komunikácie. Tieto sa však zároveň majú stať v princípe zbytočnými v dôsledku zmien na rómskej strane, dosiahnutých osvetou v osadách. Pri konfrontácii zámerov naprieč „oblasťami“ zistíme, že ľuďom s osvetou pozmeňovaným zdravotným povedomím treba zároveň umožniť „podporu rozvoja identity“ pod hlavičkou vzdelávania, či prípadne, že existujúce segregované osady, v ktorých je potrebné zlepšiť infraštruktúru kvôli hygiene, treba zároveň ako také postupne likvidovať pod heslom „podpory odstránenia segregácie v bývaní“.

Namiesto otvorenej a inštruktívnej odpovede v duchu primárne emancipačného odôvodnenia vlastného cieľa (v tom zmysle, že a ako by takéto otázky mali mať možnosť priebežne za seba zodpovedať konkrétni dotknutí ľudia) samotná *Stratégia* pasáže o kritériách vyhodnocovania vlastného úspechu uzatvára implicitnou podporou celkovej asimilácie. Trvalá podpora nových možností sa tu totiž nijako nezvažuje ani v prípade vlastných návrhov špecifických podporných opatrení: „V ideálnej rovine dôjde k stavu, že služby pre marginalizované rómske komunity už nebudú potrebné“ (*Stratégia...*, 2011). Špecifické služby sa tak na pozadí asimilačných opatrení koncepcne stávajú nástrojmi len na dočasné zmiernovanie rozdielov.

Tento implicitne asimilačný prístup *Stratégie* je v programoch jednotlivých poverených úradov prítomný explicitne. Na úrovni konkrétnych zámerov tu jednoznačne dominujú prevýchovné opatrenia. Napríklad ÚVZ si na roky 2009 – 2015

vytýčil nasledujúce „najnaliehavejšie úlohy“: „Vyčlenenie finančných prostriedkov, rozšírenie počtu komunitných pracovníkov v oblasti zdravotnej výchovy, cielené vyhľadávanie prirodzených lídrov vnútri komunity a systematickú a dlhotrvajúcu elementárnu zdravotnú výchovu (zameranú na osobnú hygienu, prevenciu infekčných ochorení, sexuálne a reprodukčné zdravie – zodpovedné rodičovstvo, manipuláciu s potravinami, orientáciu v značení potravín, ochranu životného prostredia, prevenciu úrazov a nehôd, práva a povinnosti pacienta, zdravotné poistenie, preventívne prehliadky a starostlivosť o dieťa)“ (*Program podpory zdravia...*, 2011).

Podobne aj pôvodne mimovládny mediačný program *Zdravé komunity* Platformy na podporu zdravia znevýhodnených skupín (dnes formálne podporovaný aj Úradom splnomocnenca a inak predstavujúci zďaleka najdlhšiu, najsystematickejšiu a najparticipatívnejšiu zdravotnícku iniciatívu pre vylúčené rómske spoločenstvá u nás) sa sám deklaruje ako program predovšetkým „osvetový“. Jeho výkonní agenti, „terénni asistenti osvetu zdravia“, sa na jednej strane majú najímať priamo z vylúčených lokalít, no na strane druhej majú okrem sprostredkovania zdravotnej starostlivosti a pomoci s infraštruktúrou na Rómov i „výchove pôsobiť“.¹⁸

1.1.2. Praktické aspekty

Pokiaľ ide o výklad príčin rozdielov v zdraví medzi Rómami a Nerómami, *Stratégia* sa explicitne pokúša prekročiť klinickú perspektívu (obmedzujúcu sa na opis aktuálneho nadmerného vystavenia Rómov konkrétnym patofyziologickým faktorom), a sústreďuje sa viac na „multidimenzionálne vylúčenie“, v ktorom vidí príčinu samotnej kumulácie expozícií práve na rómskej strane (*Stratégia...*, 2011).¹⁹ Vyčerpávajúce vymenovanie všetkých možných rozmerov vylúčenia (ekonomického, kultúrneho, priestorového, symbolického, politického, sociálneho atď.) celý výklad prakticky stotožňuje s aktuálnymi biomedicínskymi viacúrovňovými modelmi nerovnomernej distribúcie zdravia (*A Conceptual Framework...*, 2007; *Closing the gap...*, 2008; pozri tiež úvod tejto kapitoly).²⁰ Podľa oboch výkladov môže k nepomeru v zdraví medzi

¹⁸ Zdroj: <http://www.ppzssk/> (navštívené 10. 11. 2014).

¹⁹ V rámci opisu samotného disproporčného vystavenia faktorom dokument v súlade s biomedicínskou literatúrou (pozri úvod tejto kapitoly) cituje „nedostatočnú úroveň zdravotného a sociálneho povedomia; nízky štandard osobnej hygieny; nízky štandard komunálnej hygieny, bývania a ekologickej rizikovosti prostredia“, „nedostatočnú výživu“, „zhoršenú reálnu dostupnosť zdravotnej starostlivosti“, „narastajúce závislosti“ a „genetickú záťaž“ (*Stratégia...*, 2011).

²⁰ Ostatné analyzované dokumenty (s výnimkou citovanej správy UNDP) svoje teoretické východiská týkajúce sa príčin rómsko-nerómskeho nepomeru explicitne neuvádzajú.

²¹ „Princíp [komplexnosti] je založený na potrebe sústrediť úsilie a prostriedky tak, aby bola zabezpečená komplexnosť a primeranosť zvolenej sociálnej intervencie“ [(*NAP Dekády...*, 2011) kurzíva doplnená A. B.]. V prípade *Stratégie* podľa

Rómami a Nerómami súčasne prispievať dlhý rad ďalších povahou pestrých okolností, resp. aktérov: od štátnej legislatívy cez predsudky ostatnej populácie, diskriminačné praktiky na trhu práce, segregačné praktiky vo vzdelávaní až po nedostatok informácií a rezistenciu zo strany samotných rómskych spoločenstiev. Autori zároveň zhodne upozorňujú, že takéto abstraktné a spleťté zhrnutia sú samy o sebe prakticky príliš nejednoznačné a ťažko použiteľné. Popri indíciách o potenciálne vplyvných aktéroch z nich pre politiky verejného zdravia vyplýva len to, že pre úspech v konkrétnych situáciách je potrebné sledovať konkrétne usporiadania a aktivity a funkčné riešenia navrhovať operatívne podľa nich.²¹

Ako však bolo možné vytyčiť už z príkladov jednotlivých opatrení v predošlej časti tejto kapitoly, v rovine návrhov konkrétnych postupov sa od takto chápanej komplexnosti príčin všetky programy značne odklňajú. Opäť (t. j. podobne ako v prípade konceptu participácie) ani *Stratégia* samotná, ani žiaden iný z analyzovaných podkladov neponúka inštrukcie na to, ako pri určovaní a uchopovaní miestnych usporiadaní a aktivít postupovať. A opäť ani jeden z dokumentov neformuluje ani absenciu a potrebu takýchto inštrukcií. Namiesto dodržania a praktického rozvinutia prvotne deklarovaného teoretického východiska *Stratégie* tak jednotlivé programy pristupujú k návrhu konkrétnych opatrení plošne, akoby disponovali nejakým platným všeobecne funkčným kauzálnym modelom.

Drvivá väčšina opatrení je pritom orientovaná na boj priamo s jednotlivými najčastejšími patofyziologickými expozíciami (z pohľadu teoretických premís *Stratégie*, predstavujúcimi len najčastejšie symptómy), a to predovšetkým prostredníctvom pokusov o ovplyvnenie správania samotných exponovaných. Popri zavádzaní dočasných špecifických služieb preventívneho charakteru (najmä čo sa týka environmentálnych expozícií a vo vzťahu k infekčným chorobám) sa tu uvažuje hlavne s osvetou a represiou proti prípadnej súvisiacej nekonformnosti (ohľadne všetkých možných expozícií v domnelej kompetencii exponovaných, ako sú hygienické štandardy, nevyvážená strava, ale čiastočne i genetickej záťaže). Pokiaľ ide o teoreticky možné príčiny nadbytku expozícií na rómskej strane (z pohľadu premís *Stratégie* príčiny

všetkého ide o reflektovanie azda najmohutnejšieho trendu v súčasných aplikovaných sociálnych vedách (z teoretických úvah pozri napr.: Dépelteau, Powell eds., 2013; Emirbayer, 1997). Súčasné teoreticky a teoretici sociálnej epidemiológie dnes v analogickom duchu hovoria konkrétne o potrebe (návratu) „ekosociálnej perspektívy“ (Krieger, 2011; McMichael, 2002; Susser, Stein, 2009). Autority z oblasti verejného zdravia zase o nutnosti lepšej „kontextualizácie“ (Beaglehole, Bonita, 2004; *A Conceptual Framework...*, 2007). Aplikovaní medicínski antropológovia a antropologicky volajú po „kultúrnej epidemiológii“ (Trostle, 2004) či „biokultúrnom výskume“ (Dressler, 2005) a sociológovia a sociologicky medicíny po „posune od skúmania zdravotného správania k skúmaniu zdravotných praktík“ (Cohn, 2014). Základná idea zostáva naprieč disciplínami spoločná: fyzika ľudského správania je nerealizovateľná a univerzalistické modelovanie má podľa nich byť z praktických dôvodov do budúcnosti (opäť) viac dopĺňané priebežným mapovaním konkrétnejšieho.

naopak kritické), deklarácie buď nenavrhujú vôbec nič, alebo len vágne a triviálne antidiskriminačné opatrenia.

Popri „zabezpečovaní pravidelnej deratizácie v segregovaných rómskych osídleniach“ (dočasná špecifická služba) sa tak napríklad v programe Úradu splnomocnenca, čo sa týka zámeru „znižiť výskyt infekčných ochorení“, ráta už len s „edukáciou a šírením zdravotnej osvetu a informovanosti medzi príslušníkmi a príslušníkmi marginalizovaných rómskych komunít so zámerom ovplyvniť prevalenciu zaočkovania“ a s „monitorovaním organizácie zberu a vývozu tuhého komunálneho odpadu v marginalizovaných rómskych komunitách“ (triviálne antidiskriminačné opatrenie) (NAP Dekády..., 2011). Program ÚVZ i projekt *Zdravé komunity* sa vo svojich deklaráciách na úrovni konkrétnych postupov takisto sústreďia predovšetkým na sprostredkovanie lepšej preočkovanosť a na zmeny správania samotných segregovaných Rómov (NAP Dekády..., 2011; *Stratégia...*, 2011).²²

Z pohľadu súčasnej teórie podpory zdravia (napr.: Labonte, Laverack, 2008; Nutbeam, Harris, Wise, 2010) takýto postup (t. j. plošné intervencie zamerané na zmenu „so zdravím spojeného správania“ cieľovej populácie prostredníctvom „osvetu“ a podmieňovania represiou) predstavuje regres ku klasickému a z dôvodu malej dlhodobej účinnosti postupne opúšťanému rozvojovému prístupu paternalisticky modelovaných klinických intervencií v komunitách.²³ Znamky prílišnej jednostrannosti a schematickosti takehoto prístupu sú pritom často evidentné už v samotných citovaných deklaráciách. Formulácie opatrení proti takým expozíciám, na kompenzáciu ktorých zatiaľ neexistuje hotový funkčný servis (na spôsob priebežného odvážania smetí), sú celkom vágne. Samotné odporúčania v takýchto prípadoch spočívajú len v opätovnom vymenovaní expozície s dodatkom, že je potrebné sa s ňou nešpecifikovaným spôsobom vyrovnáť.²⁴

1.2. Kritický prehľad praxe politik vyrovnávania

Útržkovité verejne dostupné vyjadrenia od zainteresovaných a prehľadové správy o stave praxe vyrovnávania (pozri príklady ďalej) sa zhodujú: na Slovensku od Nežnej revolúcie takmer žiadna plošnejšia systematická prax zdravotného vyrovnávania neexistuje.²⁵

²² Prípadné návrhy opatrení z dielni jednotlivých inštitúcií v iných oblastiach (vo vzťahu k nepomerom vo vzdelaní, nezamestnanosti a pod.) sú čo do svojho zamerania na symptómy a svojej schematickosti analogické (NAP Dekády..., 2011; *Stratégia...*, 2011). Prakticky úplná absencia politicko-ekonomickej agendy v programoch ÚVZ môže vzhľadom na opačné súčasné odporúčania Svetovej zdravotníckej organizácie – WHO (*Closing the gap...*, 2008) pôsobiť na prvý pohľad až paradoxne. Historicky však o záhadu nejde: podobne ako inde v regióne, kompetencie štátnych autorít pre túto oblasť boli od pádu komunizmu zámerne plynule zužované v rámci transformácie štátu neoliberalným smerom (Belák, 2013; Kringos et al., 2013). Výklad verejného zdravia ÚVZ sa tak v protiklade k základnej vlastnej misii postupne priblížil práve k výkladom radikálne trhovým. Pozri napr. aj analýzu Tuneu pre INEKO (2013), v ktorej sa otvorene navrhuje chápať slovenské zdravotníctvo ako štandardne efektívne na základe zanedbania prítomnosti chudobných Rómov.

Systematická realizácia zdravotných opatrení vytýčených explicitne vo vzťahu k Rómom vládou SR v *Stratégii* v roku 2011 sa dosiaľ nezačala. Aktuálna verzia programu je nateraz súčasťou agendy Úradu splnomocnenca, ktorý však ako orgán primárne poradný (a v gescii ministerstva vnútra) na jeho realizáciu nemá kapacity. Ako zodpovedné inštitúcie sú za väčšinu konkrétnych opatrení v dokumentoch formálne naďalej označované striedavo ÚVZ a Ministerstvo zdravotníctva SR. Ani jeden z úradov však s ničím podobným v dohľadnom období nepočíta (pozri aj: Kosoová, Oravec, Gabčová, 2013; Lajčáková, 2012a). Vlastné programy vyrovnávania z dielne ÚVZ (*Hodnotiaca správa...*, 2008; *Program podpory zdravia...*, 2011) sa konali skúšobne v niekoľkých okresoch približne dva roky a od roku 2011 bez oficiálneho vysvetlenia nepokračujú.

Intenzívnejšie aktivity na zmiernenie rómsko-nerómskej zdravotnej disparity sa tak v súčasnosti na Slovensku vyčerpávajú už spomínaným mediálnym programom *Zdravé komunity*. Tento pôvodne lokálny program sa jeho vedenie v ostatných rokoch pokúša prostredníctvom rokovaní s ďalšími aktérmi (predovšetkým niekoľkými ministerstvami a Úradom splnomocnenca) etablovať ako plošnejší. Oslovované inštitúcie však dlhodobo odmietajú požadovanú odbornú a finančnú spoluúčasť, a to aj napriek obsahovému i formálnemu súladu iniciatívy s ich vlastnými deklaráciami i so *Stratégiou*, ako aj napriek značnému rezervoáru skúseností na strane realizátorov z predchádzajúcej pilotnej fázy programu v rézii mimovládnej organizácie ACEC.²⁶ V kontraste so situáciou inde vo východnej Európe (*Roma Health Mediators...*, 2011; *Roma health mediation...*, 2013) je tak manažment programu popri improvizovanej organizácii samotnej mediácie nútený v niekoľkýchmesačných intervaloch bojovať napríklad o (minimálne) mzdy svojich hlavných výkonných pracovníkov, asistentiek a asistentov v osadách – jediných segregovaných Rómov dlhodobo participujúcich v zdravotných programoch vyrovnávania vôbec.

Svoju neangažovanosť formálne kompetentní a zodpovední úradníci a zdravotníci v tejto oblasti bežne (neoprávnene) odôvodňujú údajnou neexistenciou a legislatívnou neprípustnosťou zberu etnických štatistík.²⁷

²³ Ako naznačilo prvé motto kapitoly, k otváraniu sa relačnejšiemu uvažovaniu dnes núti epidemioológov práve vratké historické úspechy výhradne klinicky orientovaných intervencií (Susser, Stein, 2009; Trostle, 2004).

²⁴ Dočasné zníženie rómsko-nerómskeho zdravotného nepomeru za čias neskoršieho komunizmu zvyknú profesionálni i laickí komentári vyzdvihovať ako jednoznačný úspech komplexnej represívnej prístupu zo strany štátu. Presné údaje však citované nebývajú a v dôsledku odstránenia externých tlakov a štátneho dozoru nad nimi malo následne v priebehu deväťdesiatych rokov dôjsť k opätovnému oddialeniu (Ginter et al., 2005; Koupilova et al., 2001; Šaško, 2002; Zeman, Depken, Senchina, 2003). Situácia v celom regióne strednej a východnej Európy mala byť v týchto ohľadoch podobná (Fésüs et al., 2012; Hajioff, McKee, 2000).

²⁵ Zhodujú sa aj s informáciami z anonymizovaných rozhovorov, ktoré som realizoval v roku 2013 priamo s praktikmi a praktičkami naprieč zdravotným systémom

2. Segregovaní Rómovia

2.1. Etnografia (medicínsky významných) praktík v osade

2.1.1. Miešanie metód

V roku 2004 som sa v rámci diplomového projektu podujal skúmať každodenné praktiky obyvateľov segregovanej rómskej osady, teoreticky signifikantné pre ich zdravotný stav, s metodickou výbavou medicínskeho antropológa, to znamená etnograficky. V nasledujúcej časti stručne priblížim, ako som postupoval a k čomu som dospel.²⁸

Miesto na výskum som vybral na juhu stredného Slovenska na základe prechádzajúcej vlastnej sociografie všetkých segregovaných vidieckych osídlení v oblasti s veľkosťou dvoch okresov tak, aby vybraná osada nepôsobila extrémne v žiadnom zo zaznamenaných ohľadov. Vo vybranej osade žilo približne 250 ľudí, ktorí sa považovali za Rómov (v príľahlej obci približne 600 Nerómov), bola fyzicky i sociálne segregovaná, socioekonomicky stratifikovaná a prvým jazykom jej obyvateľov bola rómčina.

Od augusta uvedeného roku išlo v mojom podaní najskôr o napodobňovanie etnografie takpovediac klasickej, t. j. o nepretržitý dlhodobý pobyt v jedinej skúmanej lokalite a postupné zapájanie metód podľa inštrukcií zo základných kurzov a učebníc sociálnej antropológie (napr. Baker, 1999; Murphy, 1989). Niekoľko mesiacov som sa venoval výhradne nadväzovaniu osobných vzťahov s domácimi počas denných návštev osady z nerómskeho zázemia v blízkej dedine (učenie sa miestnemu dialektu rómčiny, konverzácie, výmeny drobných služieb a pod.). Nasledovalo zostavovanie genealógií, písanie denníka, rekonštrukcia histórie osady a príľahlej obce z miestnych prameňov. O niečo neskôr som prijal post učiteľa v „rómskej triede“ na miestnej základnej škole, pustil som sa do testovania vzoriek miestnej pitnej vody, zberu a kontrolných prepočtov účteniek, nahliadania do zdravotných kariet miestnych obyvateľov, neformálnych rozhovorov s ich lekármi a pod. Približne po polroku som podľa milo zveličených komentárov miestnych mal nadobudnúť status „domáceho“: v osade som disponoval vlastnou posteľou, smel som bezvýhradne participovať na

(v rámci výskumu: Belák, 2013; pozri aj záverečnú časť tejto kapitoly).

²⁶ Zdroj: <http://acec.sk/> (navštívené 10. 11. 2014).

²⁷ Pozri dištancujúce sa verejné reakcie ministerstva zdravotníctva pri akejkoľvek medializácii údajov o horšom zdravotnom stave a horšom servise pre Rómov, napr. v súvislosti s kritickým príspevkom R. Sivého v denníku *SME (Skúmal, prečo je zdravie..., 2014)*. Počas anonymizovaných rozhovorov mi nepripustnosť vedenia etnických štatistik „z dôvodu ochrany osobných dát“ ako argument za svoju nezúčastnenosť opakovane uvádzali mnohí vedúci pracovníci naprieč celým systémom zdravotníctva (Belák, 2013). Hoci v mnohých prípadoch nemusí ísť o primárny motív, vo svetle dosiaľ odborne publikovaného sa oba postoje javia ako alibistické. Expertných dokladov o pomerne horšom zdravotnom stave Rómov u nás i o horšej dostupnosti zdravotníckych zariadení pre nich je dnes množstvo (pozri úvod tejto kapitoly) a neopodstatnenosť argumentov

každodenných aktivitách rozšírenej rodiny a s najbližšími miestnymi som bežne viedol konverzácie intímneho charakteru. Dospel som k pocitu, že aj zo strany ostatných obyvateľov voči mne úplne vymizla pôvodná ostražitosť a zvýšená pozornosť. V rámci „mojej“ domácnosti a širšej rodiny sme sa začali dobre zabávať na tom, čo všetko nezmyselné mi kto zámerne narozprával v priebehu prvých pár mesiacov, keď som ešte bol „cudzí“.

V priebehu prvého roka teda šiel nad rámec bežného etnografického výskumu (Hammersley, Atkinson, 2007) len môj dôraz na javy signifikantné z pohľadu biomedicínskej teórie pri pozorovaní a príležitostne v rozhovoroch. V snahe systematickejšie sa zorientovať v neprebernom množstve vlastných pozorovaní, s úmyslom zachytiť miestnu variabilitu biomedicínsky signifikantných praktík a prediskutovať ich determinanty priamo s miestnymi som posledné dva mesiace (august a september 2005) zasvätil reprezentatívnejšie organizovaným rozhovorom, štruktúrovaným priamo podľa matrice medicínskych tém.

Systematicky som „vypovedal“ napokon vzorku 28 konzultantov z 10 domácností (z celkového počtu 47 domácností), získanú bez odmietnutia reprezentatívne naprieč tromi najväčšími miestnymi *fajtami* (pozri napr. Kobes, 2009b), tromi socioekonomickými a tromi „symbolickými“ vrstvami. Prvú stratifikáciu som zostavil z dôvodu teoretickej významnosti socioekonomických ukazovateľov z pohľadu sociálnej epidemiológie (pozri napr.: Marmot, Wilkinson, 2006), a to podľa konzultovaných odhadov majetnosti a vybavenosti domácností od „najmenej“ cez „bežne“ po „najviac bohaté“ (*o barvalipe*). Druhú stratifikáciu som navrhol ako podklad na zachytenie miestnych symbolických vzťahov nadradenosti a podradenosti, rozlišovaných podľa miery *gizdy* („hrdosti“, „snobstva“) jednotlivcov či rodinných línií, ktoré sa zdali v každodennom živote významnými (podrobnejší opis pozri ďalej). O predbežné zatriedenie domácností do tejto stratifikácie som požiadal nezávisle troch miestnych konzultantov, a to podľa miery *gizdy*, ktorá bola podľa nich verejne pripisovaná jednotlivým domácnostiam. Kompromisné výsledné rozdelenie (po dosiahnutí konsenzu konzultantov o výslednom zaradení niekoľkých domácností „na hranici“ vrstiev) triedilo domácnosti od „najmenej“ po „najviac“ *gizdave*: 1) *gizdave/báre Roma* (snobskí/

o neprípustnosti zberu a etnického triedenia dát explicitne vysvetľuje napríklad *Európske centrum pre práva Rómov* (ERRC): „Zatiaľ čo niektoré štáty argumentujú tým, že v zbieraní a publikovaní dát rozdelených podľa etnicity im bráni legislatíva EÚ o ochrane osobných dát, nie je tomu tak. Príklady dobrej praxe, pokiaľ ide o zbieranie dát rozdelených podľa etnicity, sa dajú nájsť v rámci EÚ vrátane Veľkej Británie. Britská legislatíva nielenže umožňuje zber senzitívnych etnických dát, ale určuje ho ako všeobecný právny záväzok. Zber etnických dát je tam bežný a nekontroverzný. Súčasne sú tam zavedené zábezpeky na ochranu súkromia jednotlivcov a zábrany zaisťujúce, aby sa takéto dáta zbierali a používali výhradne na legitímne účely“ (preklad A. B., *Hidden Health Crisis...*, 2013).

²⁸ Postup počiatkovej fázy výskumu opisujem podrobnejšie preto, lebo nebol celkom tradičný a dosiaľ nebol nikde publikovaný. Pôvodne išlo o diplomový projekt na Katedre antropológie a genetiky človeka Prírodovedeckej fakulty Univerzity Karlovej v Prahe.

hrdí Rómovia); 2) *normálne/bežne Roma* (normálni Rómovia); a 3) *džungale/bibach/melale Roma/degeša* (škaredí/zlí/špinaví/nečistí Rómovia). Obe zaradenia jednotlivých domácností som spätne kontroloval i s respondentmi rozhovorov.²⁹ Vlastnými respondentmi záverečného prieskumu boli prevažne ženy, ktoré – vzhľadom na zanedbateľnú zainteresovanosť mužov, detí a starcov v zdravotných témach i praktikách – spoločne predstavovali približne tretinu celej teoreticky vhodnej populácie v osade.

Samotnú matricu biomedicínskych tém na rozhovory som zostavil podľa príručky pre praktizujúcich lekárov *Vademecum Medici* (Šašinka, Nyulassy, Badalík, 2003). Výsledná rozsiahla osnova vodiacich otázok (pozri Apendix D v Belák, 2005), pripravená vopred s pomocou členov rodiny blízkeho konzultanta, sa skladala z vodiacich otázok v miestnej hovorovej rómčine a tematicky zahŕňala všetky úrovne súčasnej biomedicínskej abstrakcie – od anatomických pojmov cez etiológie chorôb po definíciu zdravia WHO. Systém členenia tejto osnovy na samotné témy bol v prúde vlastných rozhovorov z mojej strany zámerne prítomný len implicitne.

Postup kladenia otázok bol pri všetkých témach rovnaký: pri každej som začínal overovaním a upresňovaním miestnej sémantiky jednotlivých termínov (biomedicínskych i laických), pokračoval som požiadavkami na opisy súvisiacej bežnej praxe (i historicky), zisťovaním súvisiacich osobných preferencií opytovaných a končil som diskusiami odôvodňovania súladov i nesúladov súvisiacich miestnych praktík s príslušnými medicínskymi teóriami a odporúčaniami. V prípade vnútorných logických rozporov v odôvodňovaní respondentov alebo ich rozporov s mojimi vlastnými predchádzajúcimi pozorovaniami som sa púšťal do neformálnych polemík (oboje bolo v prvých fázach rozhovorov pomerne časté najmä s klesajúcou osobnou blízkosťou konzultovaných ku mne). Práve od polemických diskusií odôvodňovania a od následného vzťahnutia prípadných rozdielov v odôvodňovaní k jednotlivým stratifikáciám (pri analýze) som si sľuboval pochopenie determinánt jednotlivých praktík v ich podobách a vzájomných vzťahoch, teda pochopenie logiky daných výsekov miestnej praxe. Predpokladal som, že ak sa mi podarí preniknúť za deklaratívne odpovede, autentické

²⁹ Jednotlivé osoby v tej istej domácnosti mohli byť považované za *gizdavé* do inej miery (podľa rodinného pôvodu), no spoločným životom sa mala *gizdavosť* menej *gizdavých* zvyšovať smerom k úrovni viac *gizdavých*. Domácnostiam tak bol systematicky prisudzovaný status podľa *najgizdavejších* členov. Posudky ako *gizdavo*, *melalo*, ale i *romano a gadžikano* (pozri nasledujúcu podkapitolu) bývali v bežnej reči súčasne používané aj povrchnejšie, na rétorické zhadzovanie ostatných či vyvyšovanie sa v konkrétnych situáciách. Na pozadí tejto skutočnosti sa uvedená stratifikácia môže na prvý pohľad javiť ako príliš vykonštruovaná, reifikujúca. Pri rozhovoroch (i návratných) o povahe celých domácností však v podaní miestnych obyčajne išlo o konzistentnejšie zaradenia – napríklad už pri prvotnej kontrole s respondentmi (na moje značné začudovanie) zatriedenia domácností nevyvolávali takmer žiadne polemiky a málokto sa ohradzoval aj voči zaradeniu svojej domácnosti bez ohľadu na to, o ktorú vrstvu šlo (jediné dva protesty voči prinízkemu zaradeniu som zaznamenal od príslušníkov jednej domácnosti

motívy samotné budú približovať a vysvetľovať miestne praktiky dostatočne vyčerpávajúco.³⁰

Nadobudnutý materiál som bezprostredne po ukončení prvého roku výskumu podrobil analýze tzv. *rekurznomu abstrakciou* (pozri napr. LeCompte, Schensul, 2013). Táto metóda spočíva v opakovanom čítaní zaznamenaných výpovedí a postupom zhrňaní ich zmyslu so zameraním na zachovanie odlišných druhov. Takto som skonštruoval prehľad celkovej miestnej variability v sémantike, praktikách, preferenciách a odôvodneniach (ne)súladov praktík s biomedicínskou teóriou a odporúčaniami ohľadne vybraných tém. Získaný prehľad som napokon vzťahol k uvedeným stratifikáciám s cieľom určiť prípadné tendencie v odôvodňovaní, korelujúce s príslušnosťou domácností k jednotlivým stratifikačným vrstvám (demografickým, resp. skupinám) a nerefektované v rozhovoroch. S komentármi o najjednoduchších tendenciách v rámci opísanej variability a s príkladmi konkrétnych výpovedí som prácu následne obhájil (Belák, 2005).³¹ Lokalitu som po ukončení opísanej fázy výskumu pravidelne navštevoval ďalších 6 rokov (časom v role manžela jednej úžasnej miestnej ženy) a prvotné zistenia s miestnymi priebežne ďalej konzultujem, prehlbujem a dopĺňam podnes (niekoľkí domáci medzičasom čítali aj samotnú citovanú prácu).

2.1.2. Miestna logika medicínsky významných praktík

Vďaka opísanej schematizácii už môj pôvodný materiál naznačoval nielen celkovú variabilitu miestnych medicínsky signifikantných praktík, ale i to, ktoré z nich a prečo boli v osade zdieľané všeobecne a ktoré sa do akej miery líšili podľa príslušnosti domácností v jednotlivých stratifikačných vrstvách a skupinách (op. cit.). Tieto prvotné zistenia som neskôr (2006 až súčasnosť) ďalej precizoval nasledujúcim spôsobom.

Vo všeobecnosti najväčšie rozdiely sa na mieste zdali medzi domácnosťami inak postavenými v rámci „symbolickej“ hierarchie, konštruovanej podľa úrovne pripisovanej *gizdy*. Naopak medzi rovnako postavenými domácnosťami z rôznych *fájt* som výraznejšie rozdiely nezaznamenal. Špecifiká podľa pohlavia

v druhej vrstve). Minimálne v horizonte generácie sa tak zdalo, že ide o pomerne rigidné sociálne štruktúry. Za upozornenie na dôležitosť tejto dištinkcie ďakujem Janovi Grillovi.

³⁰ Výpovede som zaznamenával písomne, teda nie doslovne, no s dôrazom na zachytenie ich zmyslu a použitých miestne špecifických jazykových zvrátov. Ochota miestnych rozprávať sa a detailnosť rozhovorov kolísali výraznejšie, len čo sa týka sexuality (opäť najmä v závislosti od miery mojej osobnej blízkosti s respondentkami). Čo do rôznorodosti pojatí sa všetky témy postupne zdali vyčerpané s možnou výnimkou mimoriadne pestrých improvizovaných postupov pri menej závažných chorobách u najchudobnejších.

³¹ Hoci išlo o postup pôvodne značne improvizovaný, pokiaľ ide o analógie s metódami z medicínskej antropológie, záverečný štruktúrovaný prieskum možno opísať ako aplikovanú etnomedicínu, využívajúcu rekonštrukcie širšie poňatých individuálnych „explanačných modelov chorôb“ (Kleinman, 1980; Kleinman, Benson, 2006) (pozri široký

a veku, predstavujúce v poňatí miestnych výnimky, uvediem na príslušných miestach.

Ako potvrdili i ďalšie súvisiace pozorovania a diskusie, socioekonomická hierarchia v praxi hierarchiu „symbolickú“ doslova len kopírovala. Konzultanti jednak do jej vrstiev jednotlivé domácnosti zatriedovali rovnako (najmenej *gizdavé*, „hrdé“ boli zároveň označované za najmenej „bohaté“ atď.). Zvýšená starostlivosť ľudí o parametre, ktorými bola socioekonomická hierarchia voľne vymedzovaná (solventnosť, úroveň infraštruktúry, prípadne formálne vzdelanie, zamestnanie a pod.), zároveň bývala vysvetľovaná najmä potrebou príslušníkov domácností vykazovať opodstatnenosť svojho postavenia práve v hierarchii symbolickej, nie (samozrejmom) príťažlivosťou samotných socioekonomických výhod. Napríklad väčšia snaha plánovať dostatočné príjmy alebo vytvárať dostatočné zásoby potravín bývala typicky odôvodňovaná *gizdavosťou* rodiny, nie (samozrejmom) výhodnosťou vyšších príjmov. Opačná argumentácia sa objavovala skutočne len veľmi zriedkavo (v prípadoch obzvlášť rozhodných pokusov o zmenu spoločenského postavenia). Na druhej strane postavenie jednotlivcov v „symbolickej“ hierarchii sa chápalo ako „zdedené“ (bez rozlišovania biologickej dedičnosti a vplyvu socializácie údajne na vzdialenosť minimálne niekoľkých generácií).³² Alternatívne a inverzne k atribútu *gizdavosti* bol v osade v rovnakých kontextoch zároveň používaný prívlastok „rómskosti“: väčšia *gizdavosť* osôb, domácností i praktík teda vždy zároveň korelovala s ich menšou „rómskosťou.“

Medzi medicínsky významné praktiky, ktoré sa naprieč úrovňami miestnej „symbolickej“ hierarchie (a tým pádom i hierarchie socioeconomickej) **líšili najmenej**, patrili:

1) Chápanie rómskeho tela a vkusu ako prirodzene (*od prirodi*) odlišných od nerómskych, najmä čo do obmedzenejších vlastných schopností. Ako rozdiely pri tom miestni najčastejšie zdôrazňovali svoju menšiu schopnosť znášať bolesť, väčší strach zo smrti a mŕtvych, svoju väčšiu chorľavosť (napr. detí) a svoje menšie mentálne kapacity (napr. vo vzťahu k formálnemu vzdelávaniu). Ako špecifiká svojho prirodzeného vkusu zdôrazňovali najmä svoju fyzickú neschopnosť zniesť nerómske zvyky spojené so stravovaním (napr. zohrievanú stravu) a sexualitou (napr. nahotu na verejnosti).³³

tematický záber a najmä logiku kladenia otázok) a plošnejšie mapovanie na spôsob „tematicky sústreďenej entografie“ (Knoblauch, 2005; Pelto, Pelto, 1997) (pozri klasický sociologický rozvrhnutie a uskutočnenie celého prieskumu).

³² V pôvodnej práci som z tohto dôvodu obe hierarchie zlúčil a na zjednodušenie som hovoril menej špecificky len o troch „sociálnych vrstvách“ (Belák, 2005).

³³ Veci, ktoré miestni zvykli označovať ako „hnusné“ (*hnusne*), sa do istej miery prekrývali s vecami v tradičnej romitickej literatúre spájanými s rituálnou nečistotou (pozri napr. Horváthová, 1964; Lacková, Hübschmannová, 1997). V osade som však žiadne podobné naratívy nezaznamenal a miestni svoj odpor tohto druhu opisovali ako vyslovene telesný.

2) Záujem o znalosť medicínskych interpretácií a odporúčaní čo sa týka tzv. „ťažkých/hrozných ochorení“ (*phare/džungale nasvalipna*). Išlo o miestnu kategóriu, do ktorej všetci naprieč hierarchiami zaraďovali tie ochorenia, ktoré významne a dlhodobo narúšali preferovaný bežný životný štýl chorého (podrobnejšie pozri „dobrý (rómsky) život“ ďalej). Táto kategória v medicínskom poňatí korelovala so závažnými chronickými a smrteľnými ochoreniami.

3) Takmer absolútna dôvera v „pravdivosť“ (*čacipe*) väčšiny medicínskych vysvetlení, vo funkčnosť medicínskych postupov a v schopnosť medicínskych profesionálov. V poslednom ohľade tendencia platila až na výnimky týkajúce sa konkrétnych lekárov a lekárk, odôvodňované ich zlou povestou alebo zlými vlastnými skúsenosťami s ich správaním. Inak bežné, pomerne horšie zaobchádzanie s Rómami personálom bolo pritom väčšinou konzultovaných považované za „neprijemné“, ale „normálne“. (Sporadické extrémnejšie prejavy diskriminácie a rasizmu sa riešili vyhýbaním sa konkrétnym osobám alebo prevádzkam.)

4) Nedodržovanie biomedicínskych odporúčaní (vrátane prevencie a rekonvalescencie) týkajúcich sa „ťažkých ochorení“.

5) Poňatie „bežných/lahkých ochorení“ (*lahke/bežne nasvalipna*) ako prijateľných, v zmysle úplného nezáujmu o ich prevenciu a sústredenia sa len na potláčanie ich symptómov. Išlo o miestnu kategóriu kontrastnú k „ťažkým“ ochoreniam, teda o kategóriu zahrňajúcu ochorenia, ktoré preferovaný bežný životný štýl chorého nenarúšali. V medicínskom poňatí korelovala s menej závažnými prechodnými ochoreniami a symptómami.

6) Poňatie zdravia v kontexte vlastného života výhradne ako prostriedku. Na mieste napríklad panoval všeobecný konsenzus spokojnosti so zdravotne problematickou starobou a skorým úmrtím ako primeranými cenami za celkovú kvalitu života.

Chápanie rómskych a nerómskych tiel ako odlišných bývalo na príkladoch jednotlivých aspektov odôvodňované osobnými skúsenosťami. Záujem o znalosť medicínskych interpretácií „ťažkých ochorení“ a súvisiacich stavov býval odôvodňovaný na jednej strane „veľkým“ strachom o život a z bolesti a na druhej silnou dôverou v medicínu. Táto dôvera samotná však pritom nebola primárne odôvodňovaná ani tak osobnou skúsenosťou so súvisiacimi medicínskymi úspechmi alebo tréningom medicínskych profesionálov a profesionálok, ako skôr rasovou nadradenosťou Nerómov. Zdravotnícki profesionáli a profesionálky mali (tak ako ostatní Nerómovia) „prirodzene“ disponovať podstatne väčšími schopnosťami, pokiaľ ide o „zložité veci“. Nedodržovanie medicínskych odporúčaní týkajúcich sa „ťažkých ochorení“ (v kontraste s „veľkým“ strachom z bolesti a smrti a s úplnou dôverou v medicínu) i celkové inštrumentálne poňatie vlastného zdravia boli odôvodňované nezlučiteľnosťou

„prílišnej starostlivosti“, resp. samotných konkrétnych odporúčaní (úprava stravy, hospitalizácia, dlhodobé liečebné procedúry a pod.) so všeobecne zdieľanou preferenciou či neodolateľnosťou „dobrého (rómskeho) života“ (*lačo dživipe vaš o Roma/romano dživipe/lačo dživipe*). Na odôvodňovanie prijateľnosti „ľahkých ochorení“ podobne používali argument o neschodnosti „prílišnej starostlivosti“. Zároveň tu však odpadali argumenty o problematickosti súvisiacich štandardných medicínskych postupov (keďže tieto pri ľahších ochoreniach neboli v konflikte s preferovaným miestnym životným štýlom) a pribúdali argumenty o zanedbateľnom dosahu takýchto ochorení.

Medzi medicínsky signifikantné praktiky, ktoré sa naprieč úrovňami miestnej „symbolickej“ hierarchie (a tým pádom i hierarchie socioekonomickej) **líšili najviac**, patrili:

- 1) Záujem o znalosť, znalosť a používanie medicínskej terminológie.
- 2) Záujem o znalosť, znalosť a dodržiavanie odporúčanej liečby v prípade „ľahkých ochorení“.
- 3) Povrchné pokusy o dodržiavanie medicínskych odporúčaní v prípade „ťažkých ochorení“. O povrchné pokusy pritom išlo tak z hľadiska samotných praktizujúcich, ako i z medicínskeho hľadiska – typicky sa napríklad ukončovali príliš rýchlo, prípadne ich potenciálne efekty bývali vedome priebežne rušené inými aktivitami (napr. pravidelné stavy akútnej hyperglykémie v dôsledku vedomého porušovania stravovacích odporúčaní popri inzulínovej liečbe).

Všetky tieto druhy praktík pribúdali so stúpajúcim postavením v oboch hierarchiách. Smerom nadol pritom vytrácajúcu sa medicínsku terminológiu, znalosti a liečebné praktiky nenahrádzovali ani tak špecificky rómske pomenovania, koncepty a spôsoby liečby, ako skôr pestrá kombinácia *ad hoc* individuálnych improvizácií (dočasne zdieľaných nukleárnymi rodinami) a prebierok z laickej medicíny miestnych Nerómov (napr. laické názvy chorôb a praktizovanie herbálnej liečby).³⁴

Odlišné miery súladu v uvedených typoch praktík s medicínskymi štandardmi a odporúčaniami bývali (podobne ako v prípade vyššej starostlivosti o socioekonomické parametre) primárne odôvodňované odlišnou mierou striedavo *gizdavosti* a „rómskosti“ jednotlivých domácností, resp. osôb, nie súvisiacimi so ziskami v zdravotnej oblasti (tie sa chápali ako samozrejmé). Väčšia konformnosť zdravotných praktík vyššie postavených mala byť dôsledkom a dokladom predovšetkým ich „zdedenej“ väčšej *gizdavosti*, resp. menšej „rómskosti“, nie ich (samozrejme) záujmu o vlastné zdravie.

³⁴ Magické praktiky a stavy, sporadicky opisované v literatúre o slovenských Rómoch ako zdravotné (napr. topenie žeravých uhlíkov, počarovanie – o *dokeribe* alebo stavy „z očí“), neboli miestnymi podľa ich vlastných slov „už“ ani príliš bežné, ani považované za fenomény z oblasti zdravia (porovnaj s: Horváthová, 1964; Lacková, Hübschmannová, 1997).

Napríklad v prípade nedodržiavania medicínskych odporúčaní pri „ľahkých ochoreniach“ s klesajúcim postavením pribúdali argumenty na jednej strane o objektívnom nedostatku potrebných prostriedkov rôzneho druhu (od nízkych príjmov cez nízku funkčnú gramotnosť po zlú reálnu dostupnosť zdravotníckych prevádzok) a na strane druhej o tom, že daná miera starostlivosti už je pre daných ľudí „príliš *gizdavá*“, resp. nerómska. Zároveň však samotný nedostatok prostriedkov malo byť zo strany miestnych ťažké preklenúť opäť aj z dôvodu nedostupnosti možností, ktoré by boli akceptovateľné pre „ozajstného Cigáňa/Róma“, resp. ktoré by si nevyžadovali „prílišnú *gizdavosť*“.³⁵

V inverzne paradoxnej situácii, čo sa týka uvedených zdravotných praktík, sa ocitali vyššie postavení ľudia, teda ľudia pre vlastnú „zdedenú“ *gizdavosť* schopní a nútení „sa viac starať“. Na jednej strane sa viac činili a dosahovali i viac cenených príležitostí ako nižšie postavení, no súčasne takto riskovali v očiach druhých i vlastných stratu svojej „rómskosti“. To bolo dobre zreteľné napríklad z odôvodňovania povrchnosti vlastných pokusov o dodržiavanie medicínskych odporúčaní v prípade „ťažkých ochorení“, aké pribúdali so stúpajúcim postavením v hierarchiách (nižšie postavení sa tu zväčša nepokúšali o nič ani povrchne). Popri „veľkom“ strachu zo smrti a bolesti a popri dôvere v miestnych zdravotníkov mohol mať vyššie postavený „ťažko chorý“ Róm vďaka svojej *gizdavosti* i prostriedky dopracovať sa k diagnóze špecialistu a podstúpiť odporúčanú liečbu. No ani ten obyčajne nedokázal a/alebo nechcel prestať byť Rómom až do takej miery, že by „zniesol“ „takú dlhú“ a „zložitú“ liečbu, s „takou riedkou“ nemocničnou stravou, „bez rodiny“ atď.

Významné výnimky zo všetkých opísaných tendencií sa týkali predovšetkým zdravotných ťažkostí detí (cca do 10 až 13 rokov) a starších ľudí (cca nad 50). Tu bola medicínska starostlivosť typicky poskytovaná a dodržiavaná v rámci aktuálnych možností vždy (hoci starší sa asistencii často bránili) a v akútnejších prípadoch mobilizácia potrebnej praktickej solidarity (napr. poskytnutie auta) prekračovala dokonca aj inak sociálne takmer nepriedušné hranice *fájt*. Požiadavky na „rómskosť“ či (*ne*)*gizdavosť* praktík ohľadne zdravotného stavu sa teda vzťahovala hlavne na ľudí produktívneho veku (a o niečo prísnejšie na mužov, pretože „prílišné dbanie o vlastné zdravie“ bolo naprieč hierarchiami zároveň považované za prejav zženštilosti v pejoratívnom zmysle).

³⁵ Vysvetlenia nedostatku „dobrých“ pracovných príležitostí tak napríklad popri požiadavkách na pozície skutočne otvorené aj pre Rómov (t. j. aj potom, keď sa osobne dostavia) obsahovali aj značne nadštandardné požiadavky (pre danú geografickú oblasť v danom čase): na rovnostárske zaobchádzanie zo strany nadriadených a spolupracovníkov, dostatok voľného času tráveného s rodinou, sumu pláce podstatne prevyšujúcu príjmy zo sociálnej podpory napriek absencii kvalifikácie a pod. Podobné nastavenie či nastavenie latiek by bolo možné ukázať aj pre ostatné oblasti (na výhradách voči charakteru štandardne dostupných škôl, zdravotníckych zariadení a pod.). Trvanie na podobných podmienkach sa s klesajúcim postavením typicky vo všetkom stupňovalo – a s ním i izolácia „rómskejších“ od reálne dostupných príslušných externých zdrojov.

2.1.3. „Dobrý (rómsky) život“ a jeho (ne)stabilita

Miestne praktiky teoreticky významné pre zdravotný stav sa teda zdali byť organizované v súlade s predstavami a vteleniami *predstav* („embodiment of concepts“) miestnych o „dobrom (rómskom) živote“. Konkrétni ľudia pritom zároveň kládli špecifický dôraz, resp. pociťovali potrebu klásť väčší alebo menší dôraz na „rómskosť“ či (ne)*gizdavosť* svojho konania v závislosti od výšky svojho „zdedeného“ postavenia. Ako však miestni Rómovia konštruovali obsah samotných týchto pojmov?

„Dobrý (rómsky) život“ býval v rozhovoroch i bežne v osade opisovaný v zásade pomocou vymenovávaní činností, ktoré domáci zjavne i deklarovali robili najradšej, napríklad: konverzácia a klebetenie s blízkymi, kolektívne subsistenčné aktivity (zber, lov, domáce majstrovanie, vyhľadávanie ekonomických príležitostí), návštevy príbuzných, požívanie veľkých porcií „rómskeho jedla“ (*romano hábe*) a ťažkých „gádžovských jedál“,³⁶ počúvanie „cigánskej muziky“ a tanec s popíjaním a fajčením, neustále žartovanie (najmä na erotické, až sexuálne témy alebo zdôrazňujúce bláznivosť konkrétnych osôb), večerné kolektívne debaty o živote a pod.

³⁶ Jedlá na báze veľa múky a lacného mäsa a mäsité jedlá pečené a vyprážané, chápané ako „panské“ a sýtejšie.

Pri opisoch a pochvalovaní si všetkých takýchto činností však miestni zároveň neustále spontánne (t. j. zďaleka nielen voči mne) zdôrazňovali ich „rómskosť“, resp. „cigánskosť“, či „negádžovskosť“. Priebežné diskusie (opäť nielen so mnou) týkajúce sa konkrétneho obsahu týchto prívlastkov samotných sa pritom v drivej väčšine končili odkazmi na nižšiu senzúalnu a/alebo morálnu kvalitu toho, ako tie isté veci robia gádže (*hnuseder/goreder/džungaleder*). Istá nejasnosť panovala v tom, či malo ísť o kvalitu nižšiu objektívne, t. j. prípadne zaregistrovateľnú, registrovanú a ľutovanú i Nerómami samotnými, alebo vnímateľnú, vnímanú a zásadnú len pre Rómov – na základe ich špecifickej prirodzenosti. Práve predstavy miestnych o nerómskom, „gádžovskom živote“ (*gadžikano dživipe*) sa tu teda javili ako emočne silne nabitý zdroj negatívnej inšpirácie: z pohľadu miestnych najšpecifickejšie a kľúčové aspekty „dobrého (rómskeho) života“ sa čo do svojho konkrétneho obsahu v každodennosti zdali odvodzované a rozvíjané v cielenom protiklade k spôsobom gádžov.

Predstavy o gádžoch a ich živote si pritom miestni Rómovia čo do konkrétneho obsahu vytvárali hlavne kombinovaním vlastných pozorovaní a skúseností s Nerómami z okolia, ústne odovzdávaných príbehov o skúsenostiach Rómov odinakadiaľ a z televízie, najmä komerčných slovenských kanálov (u majetnejších časom pribudol internet). Medzi konkrétne charakteristiky, ktoré pri takto konštruovanom „gádžovskom živote“ označovali a zjavne považovali za najmenej vábne, patrili napríklad: príliš mnoho času tráveného bez blízkych, prílišná podriadenosť a osamotenosť v práci, prílišný strach z budúcnosti a špeciálne o peniaze, prílišná

potreba istôt, záľuba v zložitosti, odpudzujúce zvyky v súvislosti s jedlom a sexualitou, prílišná neúcta k mŕtvym, problémy s vyjadrovaním emócií. Jednotlivé činnosti, veci a atribúty, ktoré nebolo pre miestnych možné vykladať ako „rómske“ v priamom logickom protiklade ku „gádžovským“ (konkrétne rómske obrady, jedlá a pod.), sa vykladali ako „rómske“ jednoducho tým, že ich robili len Rómovia (predstavovali jediné miestne rómske tradície v pravom zmysle slova, aj keď o ich vyslovene uvedomelom udržiavaní by sa nedalo hovoriť ani tu).

Hoci všetky uvedené v princípe radikálne tendencie a vymedzenia považujem za skutočné, v mnohom špecifické, a teda i sociologicky bezprostredne závažné, ich uvedením by som nerád vzbudil dojem, že v žitých praxiach segregovaných rómskych osídlení figurujú ako presné a neochvejné pravidlá, čo i len pokiaľ ide o zdravotne významné praktiky (ani nehovoriac o tom, že by mohlo ísť o tendencie nejako nevyhnutne späté s Rómami alebo výhradne s Rómami). Každodennosť v navštívenej osade pochopiteľne neprebíhala presne podľa schematických konštruktov etnograficko-sociologickej reflexie, na prvý pohľad pripomínajúcich romantizujúcu radikálnu verziu „cigánskeho sna“ podľa Patrika Vrbovského (pozri druhé motto kapitoly). Primeranosť svojho konkrétneho konania miestni i tu neustále vedome podrobili priebežným diskusiam, vyjednávaniu (verejným s ostatnými, súkromným v rodinách i vnútorným so sebou samými) a úpravám skôr jednotlivo a priebežne – vo vzťahu ku konkrétnym ľuďom a veciam v daných situáciách. Aj tu ľudia zostávali voči svojmu okoliu i vlastným vkusom do istej miery slobodní minimálne v tom, čo sa môžu *pokúsiť* urobiť a čo nie.

Celkom bežný tu teda býval napríklad i otvorený vzdor voči „dobrému (rómskemu) životu“. V každej generácii, vrstve i *fajte* boli veľmi časté individuálne i kolektívne pokusy o uvedomelé opúšťanie „rómskych“ spôsobov konania, či už v podobe jednorazových experimentov s jednotlivosťami na spôsob gádžov, alebo v podobe totálnejších zmien prostredníctvom odsťahovania sa z osady. Zaznamenával som aj pokusy (verejne v osade inak omnoho tvrdšie zosmiešňované) presvedčiť ostatných o vyššej než „zdedenej“ spoločenskej úrovni vlastnej domácnosti, „robenie sa *gizdavým*“.

Čo všetko pomáhalo opísané tendencie udržiavať v čase napriek takejto entropii? Ako sa reprodukovali? Okrem prostej zotrvačnosti podmienok (napr. dedenie materiálneho vybavenia domácností a iných štruktúr príležitostí) som zaznamenal aj aktívnu tvorbu a údržbu konformity v duchu ideológie „rómskosti“. Pokiaľ ide o aktivity pod priamou kontrolou miestnych (aj z ich vlastného pohľadu), na jednej strane tu bola uvedomelá výchova detí a na strane druhej verejné disciplinovanie dospelých. Forma väčšiny takýchto tlakov na povahy a správanie druhých pritom spočívala v častom výsmešnom upozorňovaní, že dotčení robia veci „ako gádžovia“ (*sar gádže*),

resp. že by ich mali robiť radšej „ako (poriadni) muži/ženy/Rómovia“ (*sar riadno rom/riadni romni/riadne Roma*), resp., že nemajú byť takí *gizdavi*, atď.

Okrem toho tu však v diskusiách o živote a konkrétnych osudoch zjavne pôsobivo rezonovali aj neustále konkrétne príklady toho, ako zle pre niekoho veci „v skutočnosti“ dopadli, keď si v zmysle predvedených normatívov nedal povedať, alebo mal v súvislosti s tým smolu, a naopak, čo kto kedy získal, keď sa uvedených normatívov držal alebo mal v súvislosti s tým šťastie. Mnoho negatívne prežívaných okolností z takýchto príkladov (často i väčšina) pritom spadalo pod priamu kontrolu skôr Nerómov (opäť aj z pohľadu miestnych). Napríklad rozprávania o hospitalizáciách v nemocnici bývali plné zážitkov o „zbytočných problémoch“, možných „len medzi gádžami“, v zmysle prežívania „ťažkých pocitov“ (*phare valakaske t'ovel*), nepravdivého zaobchádzania a pod. Naopak, prípady, keď sa ľudia „liečili radšej doma“, zdôrazňovali výhody možné „len u Rómov“; napr. absolútnu solidaritu a opateru všetkých ostatných príslušníkov rodiny bez ohľadu na to, či práve išlo o rakovinu, alebo alkoholizmus. Zdalo sa, že takéto príklady mali významný konzervujúci efekt. Popri občasných aktívnych posmešných napomenutiach tvorili podstatnú časť inšpirácie aj pre sebaidentifikáciu detí.

Špecifickosť opísaných medicínsky významných praktík sa teda v čase udržiavala na jednej strane ako súčasť aktívneho rozvíjania ideológie „rómskeho“, resp. súvisiacich vtelených preferencií a potrieb, a na strane druhej ako dôsledok interpretácií bežných (z pohľadu miestnych negatívnych) zážitkov s „gádžovským“ (zahŕňajúcich i konštantné prejavy rasizmu a diskriminácie) a pozitívnych zážitkov s „rómskym“. Oboje spoločne opodstatnenosť ideológie „rómskeho“ neustále „naozaj“ potvrdzovalo.

Reálne prejavy „ideológie rómskosti v protiklade ku gádžovskému“ a „negatívnu inšpiráciu miestnych nerómskymi spôsobmi“ však rozhodne nemožno chápať ako „antigádžizmus“, analogický s anticiganizmom (pozri napr. Stewart ed., 2012). Ako mohlo byť zreteľné zo spomínaných postojov k medicíne a zdravotníkom, vo vzťahu priamo k Nerómom samotným (aj lokálnym) miestni pristupovali skôr v duchu nanajvýš opatrného oportunizmu. Za sebaopsmelujúcimi a stereotypy využívajúcimi stratégiami ostentatívneho sebavedomia sa pri cestách mimo osadu typicky ukrývala nervozita a silná bázeň z neznámeho, málokedy skutočné pohrdanie nerómskym. V bezpečí osady intímne debaty dospelých o gádžoch zasa odkrývali skôr pobavené nepochopenie alebo ľutovanie konkrétnych Nerómov (vrátane mňa samého), než nenávisť a obviňovanie.³⁷ Dobrú ilustráciu, čo sa týka skúseností s diskrimináciou, tu môžu poskytnúť už naznačené postoje miestnych. Nerovné zaobchádzanie na jednej strane príležitostne citovali ako jeden z dôvodov podporujúcich ich konkrétne praktické ťažkosti. No vo všeobecnosti sa však

o diskriminácii častejšie vyjadrovali skôr ako o pochopiteľnej reakcii Nerómov na svoj odlišný prístup, resp. na svoju pomernú neschopnosť dostať požiadavkám Nerómov.³⁸

2.2. Logika (medicínsky významných) praktík v osadách?

2.2.1. Iné etnografie

Uvedený opis logiky medicínsky významných praktík vychádza z empirického materiálu predovšetkým z jedinej lokality. Ide však o zistenia, ktoré vykazujú veľmi silné podobnosti s pozorovaniami väčšiny ostatných antropológov a antropologičiek skúmajúcich segregovaných Rómov a analogické skupiny, v sociologicky najzásadnejšom ohľade: potvrdzujú snahy o systematické vymedzovania „cigánskeho“, resp. „rómskeho“ samotnými segregovanými Rómami aj v cielenom protiklade k spôsobom svojich lokálnych nerómskych susedov.

Idea dôležitosti existencie opozičného momentu voči miestnym podobám nerómskeho života pre organizáciu segregovaných rómskych a cigánskych každodenností – a tým pádom i pre vysvetľovanie ich špecifik – je v sociálnoantropologickej literatúre pomerne stará (Gmelch, 1986; Okely, 1983; Piasere, 1985). Najmä v pôvodných etnografických prácach býva empiricky dokladaná ako opodstatnená naprieč celou Európou (napr.: Casa Nova, 2007; Engebrigtsen, 2007; Gay y Blasco, 1999; Stewart, 1997; Stewart, Rövid, 2010; Tauber, 2006; Williams, 2003). Prieniky tohto druhu výstižne zhrňa P. Gay y Blascová v súvislosti so španielskymi *Gitanos*:

„[...] Gitanos s ostatnými Cigánmi zdieľajú štyri nesmierne dôležité charakteristiky: po prvé preferujú účasť na ekonomických aktivitách, ktoré sami kontrolujú; po druhé zotrvávajú na periférii nerómskych sociálnych, ekonomických a morálnych hierarchií; po tretie vkladajú mnoho námahy do udržiavania svojej odlišnosti od Nerómov a túto odlišnosť posudzujú v morálnych pojmoch; a po štvrté chýba im niečo, čo by bolo možné nazvať ‚trvalým‘ médiom, prostredníctvom, ktorého by mohli kódovať svoju identitu“ (Gay y Blasco, 1999).

³⁷ Lútosť mala u miestnych Rómov vzbudzovať paradoxnú situáciu Nerómov: na jednej strane mali disponovať nesmiernymi možnosťami a schopnosťami a na druhej museli napriek tomu trpieť mizernú kvalitu vlastného života.

³⁸ Všetky opísané schematizácie som pôvodne programovo konštruoval vo vzťahu len k biomedicínsky významnému. Vďaka dodržaniu medicínsko-antropologického zamerania na určovanie miesta a významu zdravia v kontexte života skúmaných som však nutne dospel k predstave o logike miestnej praxe vo všeobecnosti (pozri napr. presahy k tzv. „štruktúrnym determinantám“ už v tomto texte). V pojmoch sociálno-vednej teórie sa tieto konštrukty azda najviac blížila Bourdieho rekonštrukciám vtelennej logiky praxe (*habitus*) (1990, 2000; porovnaj tiež s: Frohlich, Corin, Potvin, 2001; Popay et al. 1998; Williams, 1995) – preto si pre ich súhrnné označenie v názvoch podkapitol vypožičiavam práve tento zvrät. O „embodimente“ či „vtelení“ vkusu, predstáv a pod. v texte hovorím v rovnakých intencióch.

Geograficky najbližšie k nám v podobnom duchu píše o segregovaných olašských Rómoch Michael Stewart: „Cigáni berú predmety, predstavy a činnosti – v Maďarsku kone, vieru v čistotu, obchodovanie na trhu –, ktoré existujú vo vonkajšom svete, a prevracajú alebo pretvárajú ich zmysel vo svoj prospech. Tak vytvárajú špecificky rómsky význam toho, čo to znamená byť človekom“ (1997). „Kultúrna identita Cigánov je konštruovaná skrz opozíciu, nie izoláciu,“ zhrňa, čo sa týka „skupín, ktoré nechcú dnu“, Judith Okelyová (Okely, 2011).

Názorný príklad explanačného potenciálu negatívnej inšpirácie „gádžovským“ v normách a praktikách segregovaných Rómov predstavuje elegantná odpoveď, ktorú tento predpoklad umožňuje poskytnúť na nasledujúce dve páľčivé, no alternatívny-mi teóriami a prístupmi systematicky obchádzané (napr.: Barany, 2002a; Hirt, Jakoubek, eds., 2006) alebo nepresvedčivo riešené (Lucassen, Willems, Cottaar, 1998; Hancock, 2002) historicko-sociologické otázky:

1) Prečo práve tradíciami odlišné segregované rómske komunity na takých vzdialených a odlišných miestach vytrvalo vzbudzujú také podobne extrémne snahy Nerómov o ich asimiláciu? Možno práve preto, že v mnohom (i uvedomele) žijú podľa noriem a ideálov rovnako morálne inverzných ku vzájomne podobným lokálnym normám a ideálom nerómskym. Tým by u svojich susedov mohli vzbudzovať na jednej strane podobné radikálne pohoršenie a na druhej strane podobnú radikálnu záviť.

2) Ako je vôbec možné, že sa segregovaným Rómom tak darí napriek stáročiam takýchto tlakov zostať všade natoľko neasimilovanými? Možno vďaka tomu, že sa im uvedeným spôsobom podobne darí vytvárať a obsadzovať subsistenčné a existenčné niky pre miestnych Nerómov neprístupné. To by im mohlo umožňovať prežívať a žiť podobne z vlastného pohľadu v mnohom spokojne i napriek často takmer totálnemu vylúčeniu z prístupu k „normálnym“ (do)statkom a zdrojom životných istôt.

Ak by tento argument platil – a podľa antropologickej empirie sa zdá, že je to skutočne tak, dal by sa použiť i opačne. Keďže izolovanosť Rómov môže byť z podstatnej miery udržiavaná aj prítomnosťou interného tlaku v komunitách na „rómskosť“, resp. „ne-gádžovskosť“ praktík, všade tam, kde sú rómske osídlenia se-

—
39 K vyčerpávajúcemu prehľadu antropologických diskusií najrozličnejších aspektov podobnosti a rozdielov rómskych, resp. cigánskych spôsobov života pozri Stewart, 2013. Na tomto mieste sa núka protiotázka: Ako si vysvetlíť, že fenomén potenciálne taký významný zostáva celkom skrytý iným metodikám? „Naše pojmy ‚kultúry‘, ‚etnických skupín‘ či ‚národa‘, odpovedá Michael Stewart, „sú tak hlboko zakorenené v schémach odvodených od praktík národných štátov (ktoré sú, alebo sa aspoň snažia byť, homogénnymi, jasne ohraničenými entitami), že rómske komunity sa v ich rámci javia ako anomália“ (Stewart, 2010, preklad A. B.). Skôr než za dôkaz neexistencie negatívnej inšpirácie gádžami na rómskej strane možno jej absenciu vo výkladoch založených na menej intímnych dátach chápať ako prejav inštitucionalizovaného osvieteniského sklonu apriórne považovať akékoľvek prípady antimodernosti za zanedbateľné, iracionálne, dočasné, neživotaschopné praktiky. Vo svetle takéhoto vysvetlenia sa ako nepochopiteľná javí skôr neprítomnosť uvažovania o „antigadžizme“ vo väčšine antro-

gregované (a tým viac, čím viac sú segregované), je v nich rozumné očakávať i prítomnosť tohto tlaku a jeho vplyv na podobu konkrétnych praktík – napríklad i praktík medicínsky signifikantných.³⁹

2.2.2. Plošné dáta

Za ďalšiu indíciu o pravdepodobnej podobnosti mnohých iných osád s miestom opísaným vyššie (minimálne v rámci Slovenska a pokiaľ ide o vyslovene medicínsky významné praktiky) považujem konzistentnú vecnú kompatibilitu opísanej logiky praxe s výsledkami iných, plošnejších výskumov o zdravotnom stave a zdravotnom správaní Rómov u nás. Tento súlad sa navyše týka i zistení, ktoré ich autori a autorky označujú za zvláštne, až paradoxné v kontexte vlastných všeobecnejších teórií (a za ktorými sami často navrhujú hľadať práve odlišnú „rómsku kultúru“ a pod.). Na ilustráciu na tomto mieste upriamim pozornosť práve aspoň na najkrikľavejšie z takýchto zdanlivých „anomálií“, ktoré pôsobia vo svetle opísanej logiky praxe omnoho pochopiteľnejšie:

Zistenia týkajúce sa zdravotne signifikantného *správania* segregovaných Rómov:

a) Väčšia spokojnosť s rovnakým i horším zdravotným stavom (bagatelizácia častejších prechodných ochorení a zdravotných problémov v starobe) (Davidová et al., 2010; Filadelfiová, Gerbery, 2012; Popper, Szeghy, Šarközy, 2009).

b) Pomerne väčší dôraz (pri porovnaní s Nerómami) na starostlivosť o deti (Filadelfiová, 2013b; Popper, Szeghy, Šarközy, 2009).

c) Finančný nedostatok ako najmenej zjavný dôvod nenavštevovania lekárov u najsegregovanejších (Filadelfiová, Gerbery, 2012).

d) Viac starostlivosti bez reálneho efektu u vyššie postavených (podľa socioekonomických (SEP) ukazovateľov, no i v rámci emickejších stratifikácií) (Davidová et al., 2010).

e) Spokojnosť aj s pomerne horším prístupom zdravotného personálu (Davidová et al., 2010).

f) Odmietanie konkrétnych foriem dostupnej zdravotnej starostlivosti u vylúčených Rómov (hospitalizácie, dlhodobé alebo komplikované liečebné procedúry, popôrodná starostlivosť atď.) (Popper, Szeghy, Šarközy, 2009; Jarčuška et al., 2013).

g) Preferencie nezdravých jedál i priamo obezity (bez ohľadu na postavenie podľa SEP) (Davidová et al., 2010; Filadelfiová, 2013b; Popper, Szeghy, Šarközy, 2009).

logických prác z domácej produkcie. Nahliadnutie do metodík však našepkáva, že dôvod tu bude, bohužiaľ, zrejme rovnaký: absolútna väčšina domácich prác vychádza z povrchného poňatia etnografického terénu (krátkodobých, útržkovitých a sprostredkovaných pozorovaní), a nijako alebo len okrajovo sa vzťahuje k ostatným publikovaným etnografiám v regióne a súčasnej antropologickej teórii (citovať tu z kolegiálnych dôvodov nebudem). V textoch z výskumov, ktoré tieto základné požiadavky na antropologickú prácu splňajú lepšie, sa doklady negatívneho sebauvedzovania na rómskej strane objavujú (napr.: Hrustič, 2010c, 2011; Kobes, 2009a, b; Skupnik, 2007).

h) Miera vnímania stresu nižšia a nezávislá od SEP postavení (Davidová et al., 2010).

i) Absencia stresu z porovnávania sa s ostatnými (op. cit.).

j) Neuvádzanie SEP parametrov medzi stresormi (op. cit.).

k) Nižší výskyt užívania návykových látok u rómskych mladistvých (najmä dievčat) v porovnaní s nerómskymi (Bobáková et al., 2012; Kolarčík et al., 2010).

l) Miera promiskuity rovnaká ako u Nerómov napriek absencii štandardných „ochranných faktorov“ (vzdelanie a pod.) (HepaMeta kolektív, 2014).

m) Požiadavky na dostatok pracovných ponúk pre nekvalifikovaných a v mies-
te bydliska (Filadelfiová, 2013b).⁴⁰

Teoreticky prekvapivé zistenia týkajúce sa priamo zdravotného *stavu*:

a) Zďaleka nie všetky rozdiely v zdraví dospelých sa menia s rozdielmi v SEP – či už pri porovnávaní Rómov s Nerómami (napr.: HepaMeta kolektív, 2014; Kolarčík et al., 2009; Sudzinová et al., 2013) alebo Rómov s Rómami v rámci vylúčených komunít (HepaMeta kolektív, 2014).

b) Objektívne ťažšie prežívanie niektorých symptómov pri kardiovaskulárnych ochoreniach (Sudzinová et al., 2013).⁴¹

3. Vzájomné rozpory

3.1. Neprimeranosti deklarácií

politik vyrovnávania

3.1.1. Etické aspekty

Na tomto mieste sa pokúsím spresniť, v čom sa mi (vyššie predstavené) vytyčené politiky vyrovnávania javia vo vzťahu k segregovaným rómskym osadám (podobným osade, ktorú som opísal) ako morálne nelegitímne.

Ak vyjdeme z deklarácií, spoločne vytyčovaný cieľ týchto programov explicitne kladie dôraz na odstránenie rozdielov v súčasnom medicínsky signifikantnom správaní Rómov, a to v zmysle jeho priblíženia k bežnému správaniu Nerómov. Tento prvok sa tu pritom opodstatňuje nanajvýš dvoma paušalizujúcimi argumentmi. Na jednej strane sa postuluje predpoklad (s odvolaním na bližšie nešpecifikované prieskumy), že väčšina Rómov má o zmeny tohto typu sama záujem.

Segregovaní Rómovia, s ktorými som mal možnosť žiť, však svoje každodenné praktiky – rozhodne praktiky medicínsky

⁴⁰ Všetky uvedené tendencie na rómskej strane mi mimovoľne osobne potvrdzovali i zdravotníci počas môjho nadväzujúceho kvalitatívneho výskumu priamo v prevádzkach slovenského zdravotného systému (Belák, 2013) – podrobnejšie pozri v nasledujúcej časti tejto kapitoly. Tak ako v prípade analógií medzi etnografiami pre všetky uvedené „zvláštne“ zistenia existuje množstvo podobných zistení naprieč Európou, napr.: Crondahl, Eklund, 2012; Dion, 2008; Földes, Covaci, 2012; Paulik et al., 2011; Petek et al., 2006; Tesár, 2012; Van Cleemput et al., 2007; Vivian, Dundes, 2004; Voko et al., 2009.

signifikantné – chápali, organizovali a prežívali otvorene najmä v duchu napĺňania a rozvíjania „dobrého (rómskeho) života“, resp. priamo „rómskosti“, pričom obsah týchto pojmov býval do značnej miery inšpirovaný životom miestnych Nerómov *negatívne*. Miestni Rómovia sa (ani) v medicínsky signifikantných praktikách Nerómom nielenže sami otvorene podobáť nechceli, resp. boli presvedčení, že by to nedokázali, ale dokonca sa väčšinou aktívne snažili rozvíjať a dodržiavať normatívy v cielenom protiklade ku „gádžovským“.

Druhý argument, ktorý má legitimizovať asimilačný rozmer navrhovaného cieľa vyrovnávania, je predbežná bagatelizácia prípadného podobného rómskeho nezájmu či odporu tvrdením, že ide len o „obranú reakciu“ v zmysle neprimeranej reakcie na skúsenosti s rasizmom a diskrimináciou.

Miestni segregovaní Rómovia však svoje antagonizmy vo vzťahu k nerómskym predlohám (ani) ohľadom zdravia ako obranu nechápali a neprežívali. Svoje tendencie rozvíjať normatívy a praktiky iným, najčastejšie rôznorodo protikladným smerom považovali naopak skôr za výhodné prostriedky na dosahovanie špecifických relatívnych výhod v protiklade k Nerómom. Pokiaľ ide o prežívanie priamo prejavov diskriminácie či rasizmu (oboje inak v ich životoch bežné), tieto vo všeobecnosti chápali ako do značnej miery pochopiteľné reakcie Nerómov na svoj odlišný prístup, resp. na svoju relatívnu neschopnosť akceptovať mnohé nerómske spôsoby a požiadavky. Bežné spôsoby obrany voči konkrétnym prejavom tu spočívali skôr vo vyhýbaní sa jednotlivým diskriminujúcim a povýšeným jednotlivcom, resp. inštitúciám, než v rozvíjaní identity nespravodlivo ukrivdených a étosu ohrdnutia či pomsty.

Podobnú nekompatibilitu s predstavami a potrebami súvsiacimi s napĺňaním „rómskosti“ vykazujú i prostriedky, ktorými skúmané agendy navrhujú dosahovať cieľ vyrovnávania, t. j. konkrétne opatrenia. Na pozadí úzu „opatrného oportunizmu“ miestnych Rómov vo vzťahu k vonkajšiemu „gádžovskému“ svetu pôsobia ako eventuálne akceptovateľné len plánované opatrenia zavádzania špecifických služieb (napr. zriaďovanie hygienických staníc) a prípadne diseminačné prvky osvetových kampaní (napr. šírenie informácií o civilizačných ochoreniach). No avizované podmieňovanie takehoto servisu trvalejším odklonom miestnych Rómov od „dobrého (rómskeho) života“ (napríklad akceptovaním povinnosti podieľať sa na využívaní a údržbe hygienických zariadení spoločne s príslušníkmi iných

⁴¹ Ku všetkým jednotlivým „anomáliám“ pochopiteľne existujú aj iné možné teoretické vysvetlenia. Tieto však typicky nesedia s niektorými ďalšími pozorovaniami. Napríklad s alternatívnou hypotézou o umiestnení celých vylúčených lokalít (t. j. bez ohľadu na vnútorné vzájomné rozdiely) pod prahom reálneho vplyvu SEP na zdravie možno polemizovať na základe preukázaného plynulého stúpania reálnych možností v týchto prostrediach, čo sa týka starostlivosti so stúpajúcim SEP (Filadelfiová, 2013a, b). Opäť k uvedeným zisteniam epidemiológov o nejednoznačnom vplyve SEP zo Slovenska existuje množstvo analógií aj z iných krajín (Cook et al., 2013; Masseria, Mladovsky, Hernandez-Quevedo, 2010; Voko et al., 2009).

fájt alebo zaviazaním sa k pravidelným preventívnym prehliadkam) už z takýchto postupov robí naopak opatrenia hodné morálneho opovrhnutia „skutočných Rómov/Cigánov“. O prípadných disciplinujúcich aspektoch osvety (napr. výčitky za nedodržiavanie odporúčaní) už ani nehovoriac.

Výnimky z uvedeného by mohli predstavovať azda len požiadavky v súvislosti so zdravím detí a starších a prípadne otvorenejší prístup zo strany jednotlivcov, resp. rodín, ktoré sa pokúšajú o radikálnejšie experimenty s „gádžovským“ životom. Tu sa dá očakávať väčšie pochopenie i prípadného podmieneného tlaku na zmeny správania (napr. hrozby odnímania novorodencov ako formy nátlaku na zmenu starostlivosti o nich).

3.1.2. Praktické aspekty

V nasledujúcej pasáži spresním, v čom sa mi (vyššie predstavené) vytýčené politiky vyrovnávania javia vo vzťahu k segregovaným rómskym osadám (podobným osade, ktorú som opísal) ako prakticky naivné.

Všetky analyzované agendy týkajúce sa asimilácie medicínsky významných praktík segregovaných Rómov počítajú (ako so svojim hlavným nástrojom) s priamym pôsobením na jednotlivcov, a to buď prostredníctvom diseminácie informácií, alebo prostredníctvom podmieňovania zmien v ich správaní represiou.

Nesúlad praktík s medicínskymi odporúčaniami však v osade býval so stúpajúcim postavením preukázateľne nezávislý od množstva informácií (pripomínam, že najmä pri najzávažnejších chorobách, napriek strachu z „ťažkých chorôb“, dôvere v kapacity medicíny a i pri dostatku finančných prostriedkov). Samotný nedostatok informácií (pomerne ku klesajúcemu postaveniu) sa tu zasa zdal skôr vedľajším dôsledkom opäť čiastočne i uvedomelého nasledovania nesúladu s „gádžovským“ životom – za plného akceptovania s tým spojeného celkovo horšieho zdravotného stavu v porovnaní s Nerómami (pozri aj inštrumentálne poňatie zdravia a poňatie rómskych tiel ako prirodzene obdarených menšími schopnosťami). Pokiaľ ide o potenciálnu funkčnosť podmieňovania represiou vo všeobecnosti, na nútené pripodobňovanie (akýchkoľvek) vlastných praktík praktikám nerómskym sa miestni pokúšali vždy čo najdlhšie buď nepristúpiť vôbec, pristúpiť len naoko (*kamukori*), alebo pristúpiť len dočasne.

Nielen morálna prijateľnosť, ale i účinky oboch druhov intervenčných postupov a nástrojov sa teda v prostredí segregovaných osád dajú momentálne reálne očakávať nanajvýš len v značne obmedzených ohľadoch, jednoznačne kompatibilných s vyššie opísanými predstavami „dobrého (rómskeho) života“. (Obdobné obmedzenia možno očakávať, aj čo sa týka postupov zavádzania špecifických služieb.) Nové informácie

o starostlivosti o zdravie a podmieňovanie represiou by tak napríklad eventuálne mohli ovplyvniť prax starostlivosti o deti, starších a pod., resp. prax jednotlivcov a rodín koketujúcich s odcudzením sa „rómskemu“. Aj v týchto značne zúžených medziach je však rozumné predstavovať si zmeny praktík zároveň len v rámci aktuálnych miestnych štrukturálnych obmedzení. Takéto obmedzenia sú pri tom v osadách značné a samotné vytýčené agendy vyrovnávania sa im prakticky vôbec nevevávajú (dôsledok jednostranného zamerania sa programov na správanie Rómov).

3.2. Neprimeranosti prevádzok zdravotného systému

Ako som načrtol v prvej časti tejto kapitoly, prax vyrovnávania podľa analyzovaných programov zatiaľ takmer neexistuje (resp. k tomu málo, čo existuje, sa dosiaľ nerealizovala žiadna systematická evaluácia). Existuje však iná rozsiahla inštitucionalizovaná prax so zameraním na medicínsky signifikantné javy, ktorá s danými programami vyrovnávania čiastočne zdieľa ciele aj metodické predpoklady a ktorá sa so segregovanými Rómami už dávno bežne stretáva. Reč je o praxi sociálno-nešpecifických prevádzok zdravotného systému, ktoré vďaka svojej geografickej polohe pracujú so segregovanými Rómami na dennej báze: od jednotlivých miestnych záchraniek a ambulancií praktických lekárov cez jednotlivé miestne a centrálné nemocnice po konkrétne regionálne úrady verejného zdravotníctva. Z kvalitatívneho výskumu systémových obmedzení takýchto prevádzok, ktorý som realizoval v roku 2013, vyplýva, že principiálne rozpory opísané vyššie nie sú len hypotetické a že si v skutočnosti zrejme už dávno vyberajú svoju daň, a to nielen na zdraví (a nielen) segregovaných Rómov (Belák, 2013).

Pracovníci a pracovníčky zdravotníckeho systému naprieč rozličnými profesiami⁴² (zväčša rozhorčene) priznávajú vo vzťahu k Rómom množstvo špecifických praktických a dlhodobu frustrujúcich problémov, obvykle rastúcich s mierou segregácie. V klinických prevádzkach a záchranných službách boli profesionáli a profesionálky vo vzťahu k rómskym pacientom dennodenne konfrontovaní najmä (podľa autentických formulácií konzultovaných aktérov) s pomerne malou funkčnosťou bežných klinických štandardov (t. j. štandardov ustálených a vyučovaných na základe skúseností s bežnými nerómskymi pacientmi); so špecifickými formami a mierou agresivity rómskych pacientov (tu nielen segregovaných); s nutnosťou poskytovať v ich prípade poradenstvo a sociálnu podporu za hranicami náplne svojich profesií a s ich pomerne nízkymi osobnými a komunálnymi hygienickými štandardmi. Profesionáli a profesionálky populačného výskumu, dozoru a intervencií mali podľa svojich slov špecificky v prípade Rómov podobne čeliť najmä pomerne malej funkčnosti bežných populačných štandardov a politickej preexponovanosti tém zahrňajúcich Rómov.

Ako si oslovení profesionáli vysvetľovali príčiny daných problémov? Na otázky o možných riešeniach aspoň niektorých z uvedených problémov⁴³ uvádzali striedavo návrhy inkluzívne (zamerané na to, ako uľahčovať personálu prácu a zvyšovať jej účinnosť vo vzťahu k takým Rómom, akými sú dnes) i asimilačné (zameralené na to, ako zabezpečiť, aby sa Rómovia stali „normálnejšími“, menej špecifickými). Pri opisoch vlastných pokusov a stratégií vyrovnávania sa s jednotlivými problémami v každodennej praxi však bol pri danom rozlíšení badateľný náznak istých trendov v závislosti od dĺžky praxe, intenzity osobných kontaktov a miery priamej konfrontácie s dôsledkami vlastnej práce, resp. s Rómami.

Skúsenejší a s Rómami či s výsledkami svojej práce častejšie konfrontovaní profesionáli sa mali častejšie púšťať do pokusov a stratégií inkluzívnych, založených na vlastnom postupnom osvojovaní si špecifických zručností, ako napríklad komunikačných štýlov a „trikov“, étosu práce, humoru či jazykových zvrátov (i v rómčine). V prípade všetkých takýchto pokusov o úpravu bežných vlastných pracovných štandardov malo ísť o improvizácie založené na súkromných, individuálnych a neformálnych, priebežne konštruovaných a testovaných behaviorálnych modeloch rómskej inakosti – teda na priebežne experimentálne rozvíjaných predstavách o tom, ako inak Rómovia myslia, cítia, akých (iných) vecí sa boja, po akých (iných) veciach túžia a podobne. Malo ísť o prácu (podľa mnohých nadprácu) zamestnávateľmi neprimerane kompenzovanú, neregulovanú a občas teda i nelegálnu.⁴⁴ Prípadné drobné náklady spojené s improvizáciou zväčša znášali samotní pracovníci (napr. kupovanie kalendárov pre pacientov s cieľom podpory dodržiavania režimov užívania liekov alebo vytváranie fondov na lieky pre najchudobnejších).⁴⁵

Neskúsenejší a s Rómami či s výsledkami svojej práce menej často konfrontovaní profesionáli pri rovnakých otázkach skôr len prejavovali frustráciu alebo apelovali na systematické zavedenie najrozličnejších asimilačných opatrení (k funkčnosti sa niektorí skúsenejší a konfrontovanejší profesionáli vyjadrovali naopak veľmi skepticky).

Aký bol pohľad pracovníkov zdravotného systému na celkovú úspešnosť vlastných praxí vo vzťahu k Rómom? Všetky uvedené problémy absolútna väčšina z nich (vrátane tých najskú-

⁴² Išlo o vzorku vyše 40 ľudí zo 6 lokalít; k podrobnému opisu metodiky a zistení prieskumu pozri pôvodnú publikáciu (Belák, 2013).

⁴³ K priamym otázkam o historickom pôvode zažívanej rómskej inakosti sa konzultovali profesionáli a profesionálky buď zdráhali vyjadrovať (typicky s odkazmi na vlastnú nekompetentnosť), alebo stručne uvádzali názory podobné schematickým komentárom, na túto tému bežne uverejňovaným v médiách (či už rasistické schémy, tvrdiace vrozenosť, alebo schémy paternalistické, vymenúvajúce diskriminačné nedostatky nerómskych inštitúcií).

⁴⁴ Napríklad svojvoľné vyhradzovanie si viacej času na rómskych pacientov a s tým spojené svojvoľné kódovanie takejto práce pre poisťovňu ako práce s telesne hendikepovanými (s úmyslom kompenzovať sa za extra servis).

⁴⁵ Vo svetle citovaných zistení o bežnej praxi pokusov o „nadštandard“ voči segregovaným Rómom a vo svetle nedávno publikovaných podobných

senejších, najangažovanejších a najefektívnejších) chápala ako „systémové“: t. j. ako problémy dlhodobo systematicky neriešené, až neriešiteľné. Priznávali (opäť, nezriedka s osobným rozhorčením) pravdepodobný systematicky slabší efekt činnosti vlastných prevádzok a zariadení špecificky vo vzťahu k zdraviu Rómov. Najmä segregovaným Rómom sa podľa nich malo pre dlhodobé neriešenie uvedených problémov v zdravotníctve bežne dostávať služieb nižšej kvality a menšej účinnosti než Nerómom: od horšej dostupnosti prevádzok a služieb cez nižšiu kvalitu komunikácie personálu, menej presné a úplné diagnózy, menej primerané a horšie dodržiavané programy liečby až po častejšie a zbytočnejšie chronické problémy a predčasné úmrtia. Skeptickí boli aj čo sa týka možných výraznejších dopadov prípadného spetrovania súčasných štandardov, lepšieho tréningu či zvýšenia nasadenia personálu (vzhľadom na množstvo súvisiacich štrukturálnych problémov osád, ktoré klinická prax nemá ako ovplyvniť).⁴⁶

Záver

Vo svojom texte som sa pokúsil vysvetliť, prečo na mňa po rokoch etnografického výskumu rozdielov v zdraví medzi Rómami a Nerómami na Slovensku vytýčené politiky vyrovnávania tohto rozdielu pôsobia ako morálne nelegitímne a prakticky naivné.

Pokus o zaostrenie na realizácie jednotlivých agend ukázal, že prax vyrovnávania u nás už dlhšie v podstate neexistuje. Zatiaľ čo právne najzodpovednejšie a formálne najkompetentnejšie štátne inštitúcie sa v duchu vytýčených programov neangažujú takmer vôbec (odvolávajúc sa najčastejšie absurdne na ochranu súkromia Rómov), mimovládna organizácia, ktorá sa snaží angažovať namiesto nich, bez podpory štátnych inštitúcií trvale zápasí s nedostatkom vlastných prostriedkov i odbornosti.

Následná kritická analýza deklarácií jednotlivých vyrovnávacích programov mohla vzbudiť dojem, že takáto neangažovanosť štátu je zatiaľ paradoxne azda aj lepšia. Všetky analyzované návrhy sa totiž už na úrovni konkrétnych odporúčaní svorne spreneverujú dvom historicky najoriginálnejším a teoreticky najslubnejším metodickým premisám *Stratégie* (premisám prebratým zo súčasného nadnárodného ľudsko-právneho diskur-

indícií od iných autorov (Filadelfiová, Gerbery, 2012; Popper, Szeghy, Šarkozy, 2009) môžu na prvý pohľad zveličene pôsobiť o niečo staršie príspevky aktivistických autorov zaoberajúce sa štandardom prvoplánového rasizmu zdravotníckeho personálu vo vzťahu k Rómom (napr.: Zoon, 2003). V skutočnosti by však pokojne mohlo ísť aj naopak o príspevky, ktoré otvorený rasizmus, pôvodne naozaj rozšírený, nielenže dobre opísali, ale ktoré samotné ho zároveň pomohli plošnejšie zmierniť práve prostredníctvom jeho nekompromisného zverejnenia. O rasizme tohto typu, založenom vyslovene na opovrhovaní pôvodom, mnou konzultovaní profesionáli hovorili ako o „ozajstnom rasizme“. Považovali ho za morálne neprípustný (väčšina pociťovala vnútorné morálne napätie už pre participáciu na systematicky horšom servise pre Rómov), celkovo málo vplyvný (zanedbateľnému počtu zdravotníkov, ktorí sa takto prejavujú, sa mali Rómovia sami systematicky vyhýbať) a vysvetľovali si ho najčastejšie psychologickými problémami samotných rasistov (mali mať celkovo mizantropické povahy, komunikačné problémy aj s Nerómami a pod.).

zu a zo súčasnej sociálnovednej literatúry). Pokiaľ ide o plnohodnotnú participáciu samotných dotknutých ľudí, ani pokiaľ ide o zameriavanie sa na sledovanie konkrétnych kombinácií príčin udržiujúcich nepomery na konkrétnych miestach, programy neponúkajú žiadne inštrukcie, ako tieto dva metodické princípy (participácie a relačného prístupu) realizovať v praxi. Ani v jednom ohľade ďalej nekonštatujú ani absenciu a potrebu takýchto inštrukcií.

Namiesto podpory participácie paušálne podsúvajú teoreticky i čo do evidencie pochybnú konštrukciu o v zásade konformnom cítení, záujmoch a reálnych možnostiach väčšiny dotknutých Rómov ohľadom vopred svojvoľne vytýčených cieľov a prostriedkov vyrovnávania. Takto pozývajú k návratu k právnej i morálnej nelegitímnosti podobných programov z dôb neskoršieho komunizmu. Namiesto podpory relačného prístupu k príčinám rozdielov paušálne označujú za hlavnú príčinu „zdravotné správanie“ či „povedomie“ Rómov, a ako najslubnejšie prostriedky zmeny bez akéhokoľvek odôvodnenia protežujú prevýchovu prostredníctvom osvetu a represie. Takto pozývajú k opakovaniu praktických zlyhaní podobných programov z dôb neskoršieho komunizmu v dlhodobejšom horizonte. Pre svoje neoliberálne zameranie na konanie samotných Rómov pritom zároveň obchádzajú prostriedky, ktorým komunistický režim mohol vďačiť za svoje aspoň čiastočné a dočasné úspechy – direktívy a investície ohľadne existujúcich štrukturálnych znevýhodnení ľudí z osád.

Prostredníctvom schematického priblíženia súvisiacich výsekov každodennej praxe v segregovaných osadách a v prevádzkach zdravotného systému som napokon ukázal, že v prípade oboch kritizovaných ohľadov ide o riziká nielen teoretické, ale i akútne. Predstavy dobrého života, cítenie a bezprostredné možnosti prinajmenšom tých segregovaných Rómov, s ktorými som mal možnosť žiť ako etnograf, boli predstavám, cíteniu a bezprostredným možnostiam, aké (si) o nich sugerujú konštruktéri vyrovnávacích programov, značne vzdialené. Zdá sa, že veľké rozdiely v uvedenom tu vznikajú a pretrvávajú i vďaka tomu, že segregovaní Rómovia sa systematicky a v mnohom spokojne dennodenne pokúšajú rozvíjať svoje predstavy o dobrom živote zo svojho pohľadu aj v priamom morálnom a kvalitatívnom protiklade k „normálnym“ spôsobom gádzov. Inými slovami, vytýčené paušálne predpoklady, zámery a opatrenia v Rómoch teoreticky počítajú s ľuďmi, voči akým sa dnes mnoho segregovaných Rómov samotných v skutočnosti snaží vymedziť alternatívne. Konzultovaní záchranári, zdravotné sestry, lekárnice

⁴⁶ Napriek vyššie uvedeným indiciám o ochote a vynaliezavosti mnohých zdravotníkov a zdravotníčok pri pokusoch o nadštandardné pomáhanie Rómom sa teda moja sondáž zdala potvrdzovať socioepidemiológom známy paradox: bežné zdravotnícke prevádzky samotné bez ohľadu na svoj záujem, súvisiace investície a kultúrnu kompetenciu svojho personálu nielenže zďaleka nedokážu kompenzovať väčšie sociálne rozdiely v zdraví, ale svojou systematickejšie lepšou účinnosťou vo vzťahu k zvýhodneným ich v dlhodobom horizonte naopak často ešte prehlbujú (Betancourt et al., 2005).

i hygienici poskytli svedectvo o tom, ako môže mať nevedomosť o existencii takto radikálnej odlišnosti dopad na prax a výsledky pomáhajúcich inštitúcií. Zdravotný systém, pokúšajúci sa segregovaným Rómom silou-mocou pomáhať so zdravím takým spôsobom, akoby ich zásadná inakosť aktuálne neexistovala, im v skutočnosti pomáha len omnoho horšie ako Nerómom alebo vôbec (čím vzájomné rozdiely v dlhodobom horizonte ďalej prehľbuje). Takýto prístup v každodennosti tlačí mnohých nielen segregovaných Rómov, ale i samotných pomáhajúcich profesionálov do neustálych praktických i morálnych konfliktov a dilem.

Aby som však do odbornej diskusie ohľadne načrtnutého nepozýval len nekonštruktívnou kritikou, na záver by som rád zdôraznil, že z predvedeného nijako nevyplýva, že by misia vyrovnávania rozdielov v zdraví medzi segregovanými Rómami a Nerómami na Slovensku ako taká nemala žiadne morálne opodstatnenie alebo žiadnu nádej na praktickú realizovateľnosť. Práve naopak. Ak sa mi totiž s pomocou kvalitatívnych metód skutočne podarilo poukázať na zásadné etické i praktické neprimeranosti vytýčených politík, pre angažovaných to zároveň zvestuje minimálne dve nádeje.

S pomocou tých istých nástrojov by tým pádom malo byť možné zisťovať aj to, čo je pre ktorých segregovaných Rómov eticky i prakticky primeranejšie. A skutočne, už vo vyššie ponúknutých opisných schémach sa na pozadí kritiky črtajú i konkrétne zásadné prieniky záujmov. Zdá sa napríklad, že aj tí „najrómskejší“ Rómovia považujú odstraňovanie bolesti a predlžovanie života za žiaduce ciele. Ako problematická sa z ich perspektívy javí len „normálna“ cena, ktorú sú za podobné zisky ochotní platiť iní ľudia. A aj v prípade tých „najrómskejších“ sa v ponúknutých schémach dali vybadať parametre samotnej ceny pre nich aktuálne prijateľnej – konkrétne aktuálne podmienky a okolnosti, za akých by na odstraňovaní bolesti zo svojho života mohli dnešní segregovaní Rómovia spokojne spolupracovať okamžite, hoci aj s nami gádzami, postihnutými „záľubou v zložitosti“.

Druhou dobrou správou je skutočnosť, že práve kvalitatívne metódy sú tým, čo (pre ich vzácnu citlivosť pri skúmaní primeranosti) proponenti participácie i relačnejšieho skúmania príčin sociálnych rozdielov už dlhšie odporúčajú nasadzovať závažnejšie. Na posun politík vyrovnávania zdravotných rozdielov medzi segregovanými Rómami a Nerómami smerom zároveň etickejším i praktickejším by teda možno úplne postačilo pokúsiť sa brať vážnejšie základné metodické odporúčania z dávno schválených deklarácií, akou je *Stratégia Slovenskej republiky pre integráciu Rómov do roku 2020*. Azda najakútnejšia otázka do ďalšej diskusie (a prípadne pre ďalší výskum) by preto mohla znieť: prečo sa toto zainteresovaným nedarí?

3. Emické vnímanie úžery v segregovaných rómskych osadách na východnom Slovensku

Tomáš Hrustič

Ústav etnológie SAV, Bratislava
tomas.hrustic@savba.sk

Materiál pre túto štúdiu som získal počas stacionárneho terénneho výskumu v segregovanej rómskej osade na východnom Slovensku v rokoch 2005 – 2006.¹ Tento výskum síce nebol zameraný primárne na ekonomické a finančné správanie, avšak pri celkovej každodennej etnografii v danej komunite som sa pochopiteľne nevyhol ani iným témam, z ktorých – vzhľadom na chudobu a úsilie vyžiť z minima – bola kľúčová práve téma finančného správania sa. A keďže obyvatelia tejto rómskej osady neustále zápasili s konštantným nedostatkom financií, požičiavanie si, často na vysoký úrok, bolo pre mnohých každomesačnou realitou. Moju analýzu opieram najmä o výskum z tejto konkrétnej osady, no počas nasledujúcich rokov a výskumov som sa s fenoménom úžery parciálne stretával ďalej aj v iných lokalitách, čo mi umožnilo reflektovať mechanizmy úžery aj v širšej rovine.

Na nasledujúcich stranách sa zameriam na opis a analýzu úžery v rómskych osadách, na vzťahy medzi úžerníkmi a ľuďmi, ktorí si od nich požičiavajú hotovosť. Predmetom tejto štúdie bude skúmanie *emického* vnímania ekonomických typov závislosti v prostredí koncentrovanej a dlhodobej chudoby v rómskych osadách. Pokúsím sa teda priblížiť nepísané ekonomické pravidlá, ktoré platia v komunitách poznačených generačnou chudobou. V tomto prostredí sa vnímajú ako prirodzené a podliehajú morálnym súdom, ktoré sú odlišné od morálnych súdov majority či strednej triedy.

Svoj výskum som realizoval v malom meste na východnom Slovensku, ktoré malo v čase výskumu približne 6 000 obyvateľov, z toho asi 700 Rómov.² Väčšina Rómov (približne 500) žila v sociálne aj územne vylúčenej osade na okraji mesta, v ktorej stáli rozličné typy obydlií, od jednoduchých murovaných rodinných domov cez bytovky, v ktorých boli tzv. „vybývané“, ale aj zachované byty, až po chatrče a jednopriestorové obydliá z dostupného materiálu (recyklované tehly, kvádre, drevo). V roku 2009 boli navyše skolaudované dva bytové nájomné domy nižšieho štandardu, do ktorých sa presťahovali obyvatelia z najchudobnejšej časti tejto lokality. Rómovia túto osadu väčšinou nazývali „Tábor“, vo vzájomných rozhovoroch používali rómsky ekvivalent *Taboris*, alebo označenie „Tehelňa/Cehelňa“, ktoré poukazovalo na využitie lokality v minulosti. Rómovia v tejto osade sú izolovaní na okraji mesta a v porovnaní s majoritou tvoria pomerne uzatvorenú homogénnu skupinu. V meste ich žije približne 200 aj v dvoch iných menších koncentráciách v nerómskej časti, z ktorých väčšina je príbuzensky previazaná s Rómami z osady. Títo Rómovia žijú v rodinných domoch, ktorých úroveň sa výraznejšie nelíši od domov majority.

¹ Analýza terénnych dát a finalizácia štúdie bola realizovaná vďaka finančnej podpore v rámci projektu VEGA 2/0014/11 *Rómovia v majoritnej spoločnosti: výskum modelov vzájomného spoluzitia*.

² Podľa *Atlasu rómskych komunit na Slovensku z roku 2004*, ktorý realizoval Úrad splnomocnenkyne vlády SR pre rómske komunity, Inštitút pre verejné otázky, agentúra S.P.A.C.E. (Radičová ed., 2004, <http://romovia.vlada.gov.sk/index.php?ID=3556>; navštívené 17. 3. 2014).

Väčšina aktivít obyvateľov osady sa zameriavala na zabezpečenie materiálnej a finančnej existencie. Takmer všetci boli nezamestnaní a poberali dávky v hmotnej núdzi a rozličné formy rodinných prídavkov a iných sociálnych príspevkov, z ktorých dokázali vyžiť len veľmi ťažko. Preto väčšina ľudí potrebovala aj iné zdroje príjmu, ktoré väčšinou pochádzali z nárazových brigád a drobných prác pre obyvateľov širšieho okolia. Ďalším veľmi dôležitým zdrojom príjmu bol aj zber druhotných surovín. Muži investovali mnoho času a energie do zberu železného odpadu, v sezóne zbierali a v špecializovaných zberniach predávali jablká, ktoré rástli popri cestách, ženy zase zbierali a predávali liečivé byliny a plody, ako napríklad šípky či rumanček. Tieto doplnkové príjmy však neposkytovali dostatočné finančné zabezpečenie pre všetkých, a tak väčšina rodín v osade dlhodobo žila v chudobe a väčšiu časť mesiaca zápasili s neustálym nedostatkom financií.³

Ekonomické stratégie ľudí žijúcich v dlhodobej a generačnej chudobe sú odlišné od ekonomických stratégií ľudí zo strednej triedy. Na Slovensku sa to týka aj obyvateľov segregovaných rómskych osád, z ktorých mnohí žijú v *konštantnej chudobe*. Majoritná spoločnosť, ktorá na život v segregovanej osade nazerá cez optiku etnicky založených predsudkov a stereotypov, si o Rómoch myslí, že nie sú schopní hospodáriť s peniazmi, rýchlo minú svoje príjmy na zbytočnosti, následne sa zadlžujú a musia si požičiavať od úžerníkov, ktorým svoje dlhy nevedia splatiť. Ako však dokazujú mnohé ekonomické a sociálne štúdie (Payne, DeVol, Dreussi Smith, 2010; Collins et al., 2009; Banerjee, Duflo, 2007), tento pohľad je charakteristický pre príslušníkov strednej triedy. (Nepísané) ekonomické pravidlá a stratégie ľudí žijúcich v dlhodobej a generačnej chudobe však nie sú nelogické ani iracionálne, sú iba odlišné od tých, ktoré platia v strednej a vyššej triede. Príslušníci strednej triedy za svoj majetok považujú najmä veci materiálneho charakteru, nehnuteľnosti, autá a pod. Ľudia žijúci dlhodobo v chudobe považujú za najväčší majetok ľudí, ktorí ich obklopujú, rodinu. V prípade vzťahu k peniazom je pre strednú triedu dôležité s financiami správne hospodáriť, no obyvatelia chudobných komunit všade na svete ich čo najrýchlejšie minú a použijú (Payne, DeVol, Dreussi Smith, 2010: 50 – 51). V tejto súvislosti je však dôležité spomenúť, že je potrebné rozlišovať medzi tzv. *situácnou* a *dlhodobou* chudobou. Situačná chudoba (chudoba, s ktorou sa najčastejšie stretávame v prípade nerómskych príslušníkov majority) je väčšinou dočasná záležitosť, podmienená náhlou zmenou situácie (rodinná tragédia, úmrtie atď.) (op. cit.: 59 – 63). Jednotlivci a rodiny, ktoré sa v situačnej chudobe ocitnú, sa ešte stále môžu spoľahnúť na svoje „primárne“ (rodinné) a „sekundárne“

³ Mesačný príjem zo sociálnych dávok priemernej štvorčlennej rodiny sa pohyboval okolo piatich až šiestich tisícov korún, v závislosti od rozličných okolností, z ktorých vyplývali nároky na jednotlivé dávky. Je dôležité zdôrazniť, že v tejto štúdii, keďže väčšina dát v nej obsiahnutých pochádza z obdobia pred vstupom Slovenskej republiky do Eurozóny, budem uvádzať sumy v slovenských korunách (konverzný kurz 30,126 Sk za 1 Euro).

sociálne siete (priatelia, kolegovia a pod.). V našom skúmanom prípade však hovoríme o dlhodobej, generačnej chudobe, ktorá má úplne iné charakteristiky a týka sa celých sociálnych skupín, resp. komunít. Sekundárne sociálne siete (profesijného a záujmového charakteru) v segregovaných rómskych osadách na Slovensku absentujú alebo sú zastúpené len v minimálnej miere. Primárne siete vo väčšine rómskych osád zase nedisponujú takmer žiadnym finančným kapitálom, väčšina členov bližšej i vzdialenejšej rodiny žije totiž v dlhodobej chudobe (Podolinská, Hrustič, 2010: 103 – 113). Ľudia nižšej triedy, respektíve ľudia žijúci v dlhodobej generačnej chudobe (v slovenskom kontexte ide najmä o Rómov zo segregovaných osád) si v rámci svojich ekonomických stratégií vyvinuli interné nepísané pravidlá, ktoré podliehajú interným (emickým) morálnym súdom.

1. Kontext výskumu úžery a výskumnícke etické dilemy

Taká citlivá téma, ako je požičiavanie na vysoký úrok (tzv. „úžera“), si vyžaduje vysvetlenie výskumného kontextu a priznanie mojich (počiatočných) morálnych a etických dilem, s ktorými som sa počas tohto výskumu stretával. Keďže som býval priamo v rodine v segregovanej osade, *de facto* som sa stal ďalším členom tejto domácnosti a delil som sa o skromnú izbu so šestnástročným synom hostiteľa. Otec rodiny mal súrodencov, ktorí žili v meste, a ich životný štandard sa výrazne neodlišoval od štandardu nižšej strednej triedy nerómskych obyvateľov v meste: mali murovaný rodinný dom s viacerými izbami, elektrinu, ústredné kúrenie, kúpeľňu a splachovací záchod. V čase výskumu ani jeden z domov v segregovanej osade nemal kúpeľňu alebo sprchu, a tak som rád využil možnosť návštev týchto rodinných príbuzných, kde som sa z času na čas mohol osprchovať. Tieto návštevy boli vždy, pochopiteľne, spojené s posedením a debatami na rozličné témy a čoskoro som zistil, že táto rodina svoj majetok a status nadobudla vďaka tomu, že praktizovala úžerníctvo. Hovorili o tom so mnou vcelku otvorene, resp. to vôbec neskrývali, skôr naopak, boli na to hrdí a vyzdvihovali skutočnosť, že sa svojou vlastnou šikovnosťou dokázali odraziť od absolútneho sociálneho dna v rómskej osade. Spočiatku som to len veľmi ťažko akceptoval, keďže to narážalo na moje osobné morálne nastavenie, a zvažoval som, že túto rodinu prestanem navštevovať. Osobne som mal odpor voči úžerníkom, ktorí v mojich očiach ožobračovali a finančne zneužívali ľudí žijúcich, z môjho uhla pohľadu, v katastrofálnych podmienkach. Zároveň som sa bál, že mi tieto návštevy znemožnia dôverný kontakt s ich „klientmi“ v osade, keďže by som mohol byť spájaný s rodinou úžerníkov. Časom som však pochopil, že na úžeru a úžerníkov musím prestať pozeráť „majoritnými očami“ a práve v mene profesionálneho (an-

tropologického) prístupu k téme skúmať princípy *emických* ekonomických mechanizmov bez aplikovania *etickej* majoritnej optiky. Na to, aby som lepšie porozumel tomuto dôležitému faktoru ekonomiky osady, som sa nemohol tváriť, že úžerníkov budem ignorovať. Postupne som teda rodiny úžerníkov (v meste žili tri, ja som bol v kontakte s dvomi) z času na čas navštevoval a debatoval s nimi o rôznych aspektoch ich života. Často to boli dlhé diskusie o tom, ako vnímajú peniaze, o finančnom správaní Rómov, o ich ekonomickej situácii a ich „úžerníckom živobytí“. A naopak, o závislosti od úžery a o využívaní úžerníckych pôžičiek som sa rozprával aj s ľuďmi z „opačného konca“ interného spoločenského rebríčka osady. Postupne som získal v celku podrobný obraz o význame úžery a postavení úžerníkov v osade.

2. Perspektíva dlžníkov – konštantní a príležitostní dlžníci

Najskôr sa zameriam na systém požičiavania peňazí na vysoký úrok z perspektívy tých, ktorí sú životnými okolnosťami nútení si požičiavať. V tejto skupine dlžníkov alebo klientov úžerníkov budem rozlišovať medzi dvoma typmi dlžníkov. V prvom prípade pôjde o skupinu ľudí, ktorí sú v neustálom vzťahu závislosti od úžerníka (tzv. *konštantní dlžníci*). Sú bez finančnej hotovosti takmer celý mesiac, pretože pri akomkoľvek príjme odovzdajú takmer celú hotovosť úžerníkom, ktorí im nechajú len minimálne čiastky na základné prežitie. A keď túto minimálnu hotovosť minú, tak sú zase nútení požičať si. Úžerník, u ktorého ich dlh konštantne narastá, im ďalšiu pôžičku znovu pripíše k už existujúcemu dlhu a úroky každý mesiac narastajú. Tak sa dostávajú do cyklu neustálej závislosti od úžerníka.⁴ Druhú skupinu tvoria ľudia, ktorí si potrebujú požičať len občas. Tí vedia vyžiť zo svojho mesačného príjmu, no príležitostne si predsa len potrebujú požičať hotovosť, väčšinou z dôvodu rozličných predvídaných či nepredvídaných udalostí, ktoré vyžadujú väčšiu finančnú investíciu (sú to tzv. *príležitostní dlžníci*).

Žiadna rómska osada nepredstavuje jednoliaty homogénny celok a najčastejšie sa rozdeľuje podľa rodinných/klanových vzťahov a z nich odvodenej sociálnej stratifikácie napríklad na základe rituálnej čistoty a nečistoty.⁵ Na základe mojich pozorovaní som zistil, že najmä rodiny v konštantnej závislosti od

⁴ Vzťah medzi úžerníkom a jeho dlžníkom sa dá definovať okrem iného aj cez *koncept dlhu*. David Graeber vo svojej eseji o úlohe dlhu v ľudskej spoločnosti hovorí, že dlh je kľúčovým bodom, ktorý umožnil predstaviť si peniaze v napospol modernom zmysle, a teda umožnil vzniknúť tomu, čo dnes nazývame trh: čiže je to akási aréna, kde môže byť čokoľvek kúpené alebo predané, pretože všetky objekty sú vytrhnuté z ich doterajších sociálnych vzťahov a existujú len vo vzťahu k peniazom (2009: 2).

⁵ V osade, v ktorej som robil výskum, neboli koncepty rituálnej nečistoty zachované až do takej miery ako napríklad v osadách na Spiši alebo Šariši (pozri viac Budilová, Jakoubek, 2005), no ľudia stále implicitne rozlišovali medzi rodinami, ktoré boli „čisté, slušné“, a tými, ktoré boli „špinavé a neslušné“, čo sa prejavovalo napríklad stravovacím tabu.

úžerníkov boli považované za najnižšiu sociálnu vrstvu v osade a najčastejšie sa stávali *konštantnými dlžníkmi*. Rodiny, ktoré dokázali v priebehu mesiaca akumulovať aj iné zdroje ako len sociálne dávky, ktoré si dokázali zohnať príležitostnú prácu a „fušky“, najmä vďaka svojmu lepšiemu sociálnemu kapitálu a väzbami na iných Rómov a Nerómov z okolia, boli považované za „slušnejšie“ a schopnejšie zabezpečiť si relatívne stabilné prežitie. Táto sociálna vrstva sa najčastejšie prekrývala s kategóriou *príležitostných dlžníkov*. Zdá sa teda, že sociálne rozdiely v osade boli postavené na základe ekonomického kapitálu a majetku, a nie až tak na základe rituálnej čistoty a nečistoty.

Ako som už spomenul, finančné potreby ľudí žijúcich v dlhobnej extrémnej chudobe sú radikálne odlišné od potrieb strednej triedy, teda v kontexte lokality výskumu od majority. Rómovia zo segregovaných osád nemajú takmer nijaký prístup k oficiálnym finančným inštitúciám, ktoré tvorí štátny bankový trh. Oficiálny bankový sektor je takmer výhradne nastavený na potreby strednej a vyššej triedy. Je preto príznačné, že finančné služby v chudobných komunitách zaberajú súkromné agentúry, rýchle pôžičky, záložne a podobne.⁶ Je zrejmé, že chudobní ľudia potrebujú peniaze a hotovosť, no štátny systém ich potreby nezahŕňa. Rómovia zo segregovaných osád alebo ľudia žijúci v generačnej chudobe nemajú inú možnosť, len využiť rozličné formy tzv. *okrajového bankovníctva* („fringe banking“), ako sú záložne a rýchle pôžičky; v posledných rokoch sa silne rozmohol aj nákup na splátky a podobne. Mnohé rómske rodiny napríklad využívajú záložne takmer každý mesiac, aby získali nejakú hotovosť v období pred sociálnymi dávkami. Bežná verejnosť vníma negatívne, že aj v tých najchudobnejších osadách sú na strechách chatrčí satelitné tanier; viaceré rómske rodiny investovali do kúpy drahého televízora alebo DVD prehrávača. Počas svojho pobytu v osade som však zistil, že táto relatívne drahá technika má vo väčšine prípadov funkciu komodity, ktorú v prípade núdze môžu založiť do záložne a dopomôcť si tak k istej finančnej hotovosti, ktorá im umožní preklenúť ťažký týždeň do najbližšieho termínu vyplácania sociálnej dávky. V čase ich vyplácania bolo bežné vidieť mnohých ľudí, ktorí sa do osady vracali s televízormi zo záložní. Tradične tú istú funkciu plní aj zlato a rozličné zlaté retiazky a privesky.⁷ Navyše,

⁶ Na podrobnejšiu analýzu tohto fenoménu pozri napríklad štúdiu mapujúcu geografický výskyt záložní a sietí rýchlych pôžičiek v chudobných komunitách amerického Colorada (Gallmayer, Roberts, 2009).

⁷ Počas výskumu som napríklad zaznamenal aj pomerne častú „techniku“ úžerníkov, ktorí chudobným klientom, keďže tí nemali vlastné zlato, požičali zlatú retiazku na to, aby ju mohli založiť do záložne. Z takto založenej retiazky musel klient dať úžerníkovi časť sumy ešte v deň jej založenia (za retiazku dostal v záložni napríklad 1000 korún, z čoho si úžerník nechal napríklad 300 alebo 400 Sk). Klientovi tak zostalo cca 600 korún, no neskôr pri vyberaní retiazky zo záložne musel, pochopiteľne, vyplatiť celú sumu spolu s poplatkom pre majiteľa záložne. Navyše, ak nebol tento klient schopný vyplatiť zo záložne založenú retiazku, spravil tak za neho úžerník, ktorý si tým vyplatil vlastnú zlatú retiazku, no peniaze potrebné na vyplatenie zaúčtoval dlžníkovi ako dlh s vysokým úrokom.

počas výskumu v rokoch 2005 – 2006 som zažil rozmach predaja rozličných tovarov na splátky – od spotrebnej elektroniky až po nábytok. Spoločnosti ponúkajúce splátkový predaj umožňovali nákup relatívne drahých produktov za pomerne nízke mesačné splátky a vyžadovali relatívne nenáročné kritéria ručenia. Klientom stačilo preukázať pravidelný mesačný príjem, respektíve potvrdenie od zamestnávateľa, k čomu však mnohí nezamestnaní Rómovia zo segregovanej osady nemali prístup. Okamžite sa však našli spôsoby, ako to obchádzať, napríklad prostredníctvom koordinátorov aktivačných prác, ktorí mali stabilný príjem od mesta, alebo si dokázali vybaviť falošné potvrdenia o príjme a podobne. Viaceré rodiny sa tak v tomto období dostali k možnosti nakúpiť na splátky nábytok alebo elektroniku, ktorá mohla byť v prípade núdze použitá ako zábezpeka na pôžičku zo záložne. Služby týchto spoločností využívali opäť najmä Rómovia zo strednej spoločenskej vrstvy osady – *príležitostní dlžníci*. Drahá technika teda nie je len vecou statusu, ale plní vysoko efektívnu funkciu v prípade nedostatku finančnej hotovosti a je tak akoby prevenciou pred nevyhnutnosťou požičať si na vysoký úrok od úžerníka.⁸ Najmä *príležitostní dlžníci* sa snažia vyhnúť pôžičke od úžerníka, pretože to považujú za poslednú a pomerne nevýhodnú možnosť. Na druhej strane tí, ktorí patria ku *konštantným dlžníkom*, majú len minimum možností získať hotovosť iným typom pôžičky, keďže nemajú napríklad televízor alebo šperky. Vysoký úrok berú ako fakt, pretože nikto iný by im nepožičal. Navyše, z ich pohľadu je veľká výška dlhu virtuálna,⁹ vo svojich kalkuláciách operujú najmä s tým minimom financií, ktoré im zostáva na prežitie a ktoré si môžu znovu požičať za vysoký úrok od úžerníka (z ich uhla pohľadu je opäť *de facto* virtuálny). *Príležitostní dlžníci* sú však sociálne lepšie zabezpečení, a preto sa snažia v lepších časoch akumulovať zvyšnú hotovosť pre prípad núdze. Operovanie s technikou, šperkami a využívanie sociálneho kapitálu tak tvorí akýsi interný mechanizmus kapitalizácie hotovosti v strednej vrstve v rómskej osade a možnosť pôžičky od úžerníka považujú až za poslednú možnosť.

Je zaujímavé, že väčšina dlžníkov (bez ohľadu na to, či ide o príležitostných, alebo konštantných) si relatívne vysoko cení úžerníka za to, že bol ochotný požičať im práve v situácii, keď by

⁸ Prvé záložne vznikli v stredovekej Číne v budhistických chrámoch ako oficiálny nástroj prevencie zadlžovania chudobných roľníckych rodín u lokálnych dobových úžerníkov (Graeber, 2009).

⁹ Zaujímavú perspektívu na túto skutočnosť môže poskytnúť samotná podstata peňazí ako komodity tak, ako ju definuje sociálny antropológ David Graeber. V prípade peňazí, podľa neho, identita ich predchádzajúcich majiteľov ani povaha transakcií, v ktorých boli pred tým zahrnuté, nijakým spôsobom neovplyvňuje ich hodnotu. Sociálne identity tých, ktorí do transakcie vstupujú, nemusia zohrávať žiadnu úlohu. Graeber hovorí o rozdieloch medzi vnímaním šperkov a cenných predmetov, a peňazí ako takých. Peniaze samy o sebe sa nikdy nemôžu stať ozdobou – šperkom. Môžu len vyznačovať rozdielnosť v kvantitatívnom zmysle: niekto ich má viac, niekto menej. Tu by však Greaber namietal, že peniaze sú podobne ako šperky veľmi často aj identifikované a stotožnené s osobou ich majiteľa, hoci v trochu inom význame. Skôr ako znakom

im nikto iný nebol požičal. Tento vzťah si všímajú aj ďalší autori (Banerjee, Duflo, 2007; Collins et al., 2009; Lewison, 1999; Scheffel, 2010), ktorí sa zaoberajú finančným správaním ľudí žijúcich v generačnej chudobe. Problém, aspoň v časti, je v tom, že chudobní nemajú nijaký zdroj, ktorým by mohli ručiť za pôžičku, a preto im veritelia len veľmi málo dôverujú a zdráhajú sa im požičať väčšie množstvo peňazí. Aj keď nebude pôžička príliš vysoká, nie vždy sa oplatí, a zisk z takejto pôžičky nebude dostatočný na to, aby pokryl náklady na monitorovanie a kontrolu, prípadne iné technické náklady. Výsledkom toho je, že väčšina veriteľov chudobným ľuďom peniaze nepožičia. A práve preto sú to často neformálni veritelia žijúci v každodennom kontakte s dlžníkmi (susedia), ktorí sú ochotní požičať, pretože kontrola a monitorovanie je pre nich relatívne jednoduchá a nenákladná záležitosť. „Problém“ je v tom, že pôžičky u týchto neformálnych veriteľov sú oveľa nákladnejšie, keďže títo nie sú regulovaní a nemajú žiadne vládne garancie. Na druhej strane je tu ich ochota investovať prostriedky do finančne mimoriadne rizikového prostredia (vyššie riziko nevratnosti splátky). Ochotu riskovať si veritelia premietajú do vysokých úrokov, ktoré musia, pochopiteľne, znášať chudobní dlžníci (Banerjee, Duflo, 2007: 152). Túto logiku reflektujú aj rómski úžerníci, čo dokladá výpoveď jedného z nich:

„Ty keď vezneš z banky, a ja mám dom v zálohe a ich nevrátim, tak mi vezmú dom. Ale ja keď ti dám súkromne stotisíc, a my ich nevrátiš, čo ti urobím? A ešte ty mňa udáš, povieš, že beriem od teba interesi a ešte ja pôjdem do basy. Aká je tu záruka? Ale keď štát požičia peneži, tak má záruku. To je jedno s druhým. To je tak, ako keby som povedal, že ty chceš svoju pravdu mať a aj ja chcem svoju pravdu mať. Ty máš svoju mienku, ja mám svoju mienku.“¹⁰

Úver u úžerníkov je teda často spojený s „astronomickým“ úrokom, ktorý variuje od 50 do 100% mesačne. Dlh, ktorý sa z tohto úroku kumuluje, vedie chudobných k závislosti na ich úžerníkoch.

Zaujímavé je, že len čo sa chudobní Rómovia dostali k nejakej možnosti regulárneho zamestnania (napr. koordinátori aktivačných prác) a hoci ich mesačná výplata nepresahovala minimálnu mzdu, snažili sa získať oficiálnu pôžičku z banky. Niektorí z nich aj takéto pôžičky dostali a mohli prekonať „začarovaný kruh“ neustáleho nedostatku hotovosti. Takto získané peniaze investovali do rekonštrukcie

výnimočnosti a špecifikosti sú identifikované so všeobecne skrytým potenciálom ich majiteľa konať (1996: 6). Peniaze sú tak reprezentované ako neviditeľný potenciál, pretože majú schopnosť premeniť sa na akúkoľvek vec. Peniaze predstavujú veľký potenciál pre budúcu konkrétnu vec/akciu, aj keď je to len potenciál, ktorý môže byť zrealizovaný jedine výmenou v budúcnosti (op. cit.: 20).

¹⁰ Všetky výpovede, ktoré v tejto kapitole uvádzam, som získal počas vlastného terénneho výskumu. Kvôli autentickejšiemu som v tomto výroku, ako aj v nasledujúcich zámerne ponechal niektoré termíny v pôvodnom dialekte, napríklad: *interesi* = „úroky“.

obydliu alebo na kúpu nového domu mimo osady, či nákup auta (v niektorých prípadoch peniaze minuli bez premyslenejšej investície). Bol som však svedkom toho, ako sa niektorí ľudia, ktorí dostali pôžičku, snažili túto hotovosť znásobiť tým, že začali požičiavať peniaze na vysoký úrok, hoci predtým neboli úžerníkmi. Táto skutočnosť, podľa mňa, poukazuje na dve zaujímavé zistenia:

1) Oficiálne štátne bankové inštitúcie nezacielujú svoje služby na chudobných ľudí. Je vysoko pravdepodobné, že ak by existovali špeciálne bankové produkty vyvinuté pre finančne insolventných klientov, Rómovia zo segregovaných osád by o ne mali vysoký záujem. V priebehu môjho výskumu sa mi potvrdilo, že len čo mali insolventní Rómovia šancu splniť kritériá na poskytnutie oficiálneho bankového úveru, urobili tak.

2) Požičiavanie peňazí na vysoký úrok zo strany veriteľov je v komunitách žijúcich v koncentrovanej generačnej chudobe vnímané ako efektívny spôsob finančného investovania a vymanenia sa zo „začarovaného kruhu“ chudoby. Ak niekto získa vyššiu sumu peňazí, úžera sa stáva jedným z efektívnych spôsobov sociálnej mobility.

Čo sa nezainteresovanému majoritnému pozorovateľovi zo strednej triedy zdá ako „neracionálne“ rozhodnutie, ktoré logicky vedie len k väčšej a väčšej zadlženosti, to je pre človeka žijúceho v neustálej extrémnej chudobe racionálne správanie,¹¹ ktoré mu zabezpečí hotovosť a prežitie v momente, keď to potrebuje a keď nemá inú možnosť. Rómovia, ktorí si požičiavajú (najmä *konštantní dlžníci*), sú si vedomí, že cena za túto pôžičku je vysoká, no stále sú ochotní ju akceptovať. „Cena“ je rozhodujúcim faktorom rozhodovania pre ľudí v strednej triede a je tak zadefinovaná aj vo väčšine ekonomických teórií. Autori *Portfolios of the Poor* však poukazujú na to, že pre chudobných cena nie je najdôležitejším faktorom a pri rozhodovaní sa zohľadňujú najmä iné determinanty, ako napríklad emočné vypätie pri kontakte s neochotnými úradníkmi, cestovné náklady do mesta, kde je banka, a podobne (Collins et al., 2009). Túto skutočnosť zohľadňujú aj Rómovia, ktorí si požičiavajú od úžerníkov. Napríklad, jeden môj blízky informátor mi vysvetlil, prečo si požičal od úžerníka aj napriek tomu, že vedel o vysokom úroku. Potreboval si požičať, pretože sa mu pokazilo auto, ktoré využíval a ktoré mu poskytovalo popri sociálnych dávkach vedľajší príjem. Občas totiž vozil susedov a známych do blízkeho mesta do nemocnice a na nákupy, a z týchto prepravných služieb mal nepatrný, no dôležitý príjem. Z jeho pohľadu bola pôžička od úžerníka nevyhnutnou investíciou a za ochotu požičať bol danému úžerníkovi vďačný:

¹¹ O relatívnosti racionálneho a iracionálneho správania v súvislosti s finančným rozhodovaním pozri aj štúdiu o výskume rozhodovacích procesov chudobných roľníkov (Ortiz, 2005: 63 – 64). Tento výskum ukázal, že niektoré skutky, ktoré mikroekonomické modely pokladali za iracionálne, boli vskutku racionálne reakcie na podmienky, ktorým čelili roľníci.

„Vlastná rodina ti nepomôže. (...) Mne dal taký Cigán peneži, čo ja še s ním išiel pre úroky biť. Je mi vlastný bratranec, pre úroky, dokonca sme še pobili! A som povedal, že treba mi na pôžičku vyplatíť toto a toto, a človeče, on ti v skrini mal, Tomaš, nie že vychvaľujem, ale on mal v skrini šidzem, alebo ošem tisíc. ,Z tých ti nemôžem dať, lebo to sú pre zákazníkov, zákazník príde, a ja mu musím dať. Ale idzeme do banky.‘ Bez slova! Som mu povedal, potrebujem na toto, a na toto, vrátim ti aj dajaké peneži na vecej. On kázal, ,ja dávam normálne tisíc na tisícpäťsto korún úrok. Päťtisíc ti dám, vrátiš mi šidzem a pol. Nuž, šebe rozдумaj!‘ No dobre, berem, šidaj, idzeme do banky! Vybral, a dal mi peneži. Tomáš, ale taký človek mi dal, čo ja som sa s ním chcel pobíť o peneži! A vlastná rodina by mi nedala... No dal mi na úrok. Ale druhým by som nevrátil s úrokom? Vrátil, ale on mi dal!“

Ľudia, ktorí si požičiavajú peniaze od úžerníkov, si veľmi dobre uvedomujú nevýhodnosť transakcie, no sú v situácii, že aj takáto nevýhodná pôžička im z krátkodobého hľadiska pomôže prekonať komplikovanú životnú situáciu. Na základe skúseností z terénu a z rozhovorov s dlžníkmi môžem konštatovať, že z krátkodobého hľadiska takmer vždy išlo o najvhodnejšiu stratégiu vyriešenia nesolventnosti.

Hranica medzi veriteľmi a dlžníkmi nie je vôbec pevná a jasne stanovená. Mnohí ľudia sú v istej chvíli dlžníci a v inej veritelia/úžerníci. Niektorí sú schopní zarobiť a stabilne profitovať na požičiavaní, na druhej strane je v osade veľká skupina ľudí, ktorí sú od nich konštantne závislí. Počet týchto ľudí na jednom aj druhom póle sa líši od osady k osade, vo všeobecnosti (a logicky) je však oveľa väčší počet tých závislých. *Príležitostní dlžníci* sú však často aj *príležitostnými úžerníkmi*. Niekedy si potrebujú požičať hotovosť, no na druhej strane niekedy majú peniaze navyše a sú ochotní ich požičať. Počas terénneho výskumu som bol prekvapený, že pri každej pôžičkovej transakcii bol prítomný relatívne vysoký úrok. Tento úrok sa vždy líšil v závislosti od toho, či išlo o bližšiu rodinu (nižší úrok – v priemere 20%), alebo príbuzensky vzdialenejších ľudí, kde prevládal úrok od 50 až 100%, čiže pri pôžičke 1 000 korún bolo potrebné vrátiť 1 500 až 2 000 korún. Požičiavanie na úrok bolo mentálne úplne internalizované a ľudia si len veľmi ťažko vedeli predstaviť finančnú operáciu v rámci osady bez úroku.

3. Perspektíva úžerníkov: „slušní cigáni“ a „sprostí cigáni“

Z perspektívy úžerníkov to, čo pre členov majoritnej spoločnosti vyzerá ako kriminálna aktivita, je často vnímané ako jediný spôsob zabezpečenia slušnej existencie z dlhodobého hľadiska. Na moju otázku, prečo úžera nebola v socialistickom režime

taká rozvinutá a po páde socializmu úžera v osadách dominuje, mi jeden z úžerníkov odpovedal veľmi jednoducho: „Pretože vtedy mali ľudia prácu!“ Na základe rozhovorov s obyvateľmi osady vyplynulo, že všetci úžerníci boli niekedy chudobní. Zdá sa, že úžera je vnímaná ako jedna z ciest vymanenia sa z generlačnej chudoby. Alebo inak – ako investovať peniaze vo veľmi rizikovom a nestálom prostredí. Jeden z úžerníkov mi rozprával, ako raz požičal peniaze bratovi bez úroku, no o tieto peniaze prišiel:

„A môže sa taký človek jak on naučiť hospodáriť s peniazmi, keď napríklad vyhrá v Bingu dva milióny? Ja som prišiel, on nemal peneži. Hutorim – dám ti dvacet tisíc, a vrátiš mi moju len – bo to brat... A o tri dni bul tam, kde bul pred tým. Oplatilo sa mi mojich dvadsať tisíc mu dať? Keby som dal dvadsať tisíc, alebo sto, nemám, ale keby som mal, dal by som na termínovaný vklad. Mám kľud, mám pokoj a sú peneži v istote. A mám tam úrok desať, dvanásť percent. A nemám s nikým nič. Žiadna nervozita.“

Tento úžerník nevložil peniaze na termínovaný vklad, hoci mohol. Jeho pointa spočívala v tom, že radšej je ochotný riskovať a žiť v strese, pretože je to oveľa výhodnejšie ako termínovaný vklad. Úžerníctvo je finančný risk. Požičiavať chudobným je veľmi riskantný podnik, ak by sme mali hovoriť v emických termínoch úžerníkov. Vysoké úroky majú znížiť pomer veľkého rizika. A úžerníci sú si veľmi dobre vedomí tejto logiky. Za socializmu nebola žiadna úžera, lebo ľudia pracovali. Ich príjem bol pravidelný, nebola potreba veľkých úrokov, lebo peniaze mohli pri najbližšej výplate vrátiť, teda mali vyššiu kredibilitu. V súčasnosti chudobní Rómovia zo segregovaných osád nemajú pre bankový sektor takmer nijakú kredibilitu. V lokalite, kde som realizoval terénny výskum, boli traja veľkí úžerníci, ktorí mali rozdelených svojich „klientov“ a pôsobili aj v iných lokalitách v širšom okolí. Úžerník tak mal stabilnú klientelu ľudí, z ktorých mnohí boli od neho finančne závislí. Z tejto perspektívy často ide až o akýsi feudálny vzťah,¹² dokonca som sa stretol aj s prípadmi, keď v úžerníckych rodinách žili dvaja či traja ľudia, ktorí neboli súčasťou rodiny a starali sa o bežný, každodenný chod domácnosti. Títo ľudia pochádzali z najnižšieho okraja osadovej spoločnosti a u úžerníka mali strechu nad hlavou a pravidelnú stravu.

Otázka morálky pri úžere v rómskych komunitách má viacero rozmerov. Všetci úžerníci vedia, že ich biznis je z pohľadu majority nemorálny a vzhľadom na zákony Slovenskej republiky ilegálny. Preto sa svoje stratégie snažia racionalizovať. Časté

¹² Na vzťah úžerník – dlžník môžeme s istým nadhľadom nazerať aj cez optiku vzťahu *patróna a klienta*. Patróni sú často práve v spoločnostiach, kde prevládajú niektoré z nasledujúcich predpokladov: výrazný rozdiel v príjmoch, nedostatok pracovných síl, výrazná asymetria v rozdelení moci alebo tam, kde elity kontrolujú zdroje (Platteau, 1995). Patróni budú podporovať len tých klientov, ktorí budú ochotní pristúpiť na ich požiadavky. Tieto vzťahy sú často krehké a napäté. Môžu vydržať len vtedy, ak z nich patróni profitujú a klienti ich potrebujú (Ortiz, 2005: 66).

napríklad je, že o svojich klientoch hovoria dehonestujúco ako o ľuďoch, ktorí nie sú schopní hospodáriť so svojím príjmom: „Sluchaj! Ty si už videl, žeby rozumný nad rozumným zarobil? Len rozumný nad hlúpym.“ V debatách s nimi som vždy bol svedkom nazerania na klientov ako na „debilov a zaostalých hlupákov“, „sprostých Cigánov“, ktorí si nezaslúžia lepšie životné podmienky, pretože nemajú pracovné návyky a nevedia hospodáriť. Často tiež rozprávali príbehy, ako tá a tá rodina zrazu získala väčšiu hotovosť, no už krátko na to prišli za úžerníkom a pýtali pôžičku. Tieto príbehy boli rozprávané so znechutením a opovrhnutím a slúžili ako interný dôkaz toho, že „sprostí Cigáni“ si nezaslúžia nič lepšie. Úžerníci vždy dávali svoje rodiny do opozície k týmto chudákom a tieto príbehy slúžili na utvrdenie sa vo svojich výnimočných schopnostiach, ktoré ich vymedzovali z „osadovej spodiny“. V ich očiach sa vlastnou skromnosťou, pracovitosťou a náročným sporením dokázali z tejto biedy vymaniť a zabezpečiť svojim rodinám dôstojné živobytie.

„A vidíš Cigáni jak žijú. Perše co majú? Automat...¹³ To aj ja keby som tak rozdumoval, tiež by sme nemali čo jesť. Napríklad ja ti poviem jedno. Išli sme tam na futbal, taká partia sme boli, na ČSAD sme boli hladní, tak, že čo si dáme? Polievku a chleba. To je jedno, štyri koruny alebo päť, to nebolo veľa. No, a Šovgor sebe dal risku.¹⁴ To si pamätám furt. A on sa nám smial – vy máte peňeži a ja nie, a vy sebe dáte polievku, a ja risku! Dobre, o nič nejde. Išli sme na druhý turnaj, a on ani na chleba nemal a my mali ďalej na polievku. A to čistá pravda. Mal som ďalej aj na risku, a on nemal nič. A to či ja chyba?... Ja môžem sebe teraz kúpiť šunku za päťsto korún, aj za tisíc. Ale ja ju nekúpim. Mne je dobre, keď zjem klobásu aj za pätnásť korún. Ale mám na jutre!¹⁵ Ale oni tak nerozdumujú. Ale to je ich chyba.“

Toto opovrhovanie dlžníkmi je typické pre väčšinu úžerníkov. V rozhovoroch výrazne rozlišujú medzi svojimi rodinami a „sprostými Cigánmi“. Na príklade polievky a rezňa úžerník zdôrazňuje, že „sprostým Cigánom“ chyba jedna dôležitá vlastnosť – schopnosť finančne plánovať. Na druhej strane, úžerníci sú hrdí na to, že túto vlastnosť majú. Podľa nich je dôležité, že sa vedia vo svojich výdavkoch uskromniť,¹⁶ dokážu plánovať a strategicky investovať. Je zaujímavé, že podobne aj majorita hovorí o Rómoch vo všeobecnosti ako o ľuďoch, ktorí nevedia plánovať dopredu, hospodáriť a žijú len zo dňa na deň. Úžerníci akoby preberali tie-

¹³ Myslí výherné automaty.

¹⁴ *Riska* = „rezeň“ (pozn. autora). *Šovgor* je fiktívna prezývka protagonistu príbehu, v tomto kontexte nejde o „švagra“.

¹⁵ *Na jutre* = „na zajtra“ (pozn. autora).

¹⁶ Počas výskumu som neraz zažil, že v úžerníckej rodine varili len veľmi skromné, no syté jedlo. Napríklad často to bol fazuľový prívarok, zemiakové polievky, omáčky. Neraz mi po takejto návšteve môj spoločník z osady, s ktorým sme na návšteve v tejto rodine boli, povedal s istým opovrhnutím: „Vidíš, koľko majú peňazi a varia len fazuľu!“

¹⁷ Preberanie majoritných stereotypov o Rómoch Rómami je typické aj pre ďalšie

to stereotypy¹⁷ a dávajú im podobný význam. Zároveň, ako som už poukazoval, v zmysle rozdielov medzi dlhodobou chudobnými a strednou triedou (Payne, DeVol, Dreussi Smith, 2010) si úžerníci osvojujú hodnoty bežnej strednej triedy. Na túto skutočnosť poukazuje aj David Scheffel vo svojej štúdii o vzťahu chudobných Rómov zo Svinej a miestnych úžerníkov (2010), z ktorých majú viacerí ambície kandidovať na poslancov obecných zastupiteľstiev, a takým spôsobom posilniť, respektíve pretransformovať svoj ekonomický kapitál na lokálnu politickú moc.¹⁸

4. Vplyv na koncept *romipen* – úžera ako príznakový prvok rómskej identity

Skutočnosť, že väčšina Rómov žije v chudobe a nedokáže prekonať ekonomickú závislosť, spolu s konceptom požičiavania na úroky, je tak hlboko zakorenená v mysliach obyvateľov segregovaných rómskych osád, že sa tento ekonomický modus, založený na konkrétnych nepísaných pravidlách, stal emickým determinantom „cigánskej“ identity. Keď som počas jednej príležitosti diskutoval o rómskej identite (*romipen*), spýtal som sa na rozdiely medzi Rómami a gádžami. Chcel som vedieť, či sa „gádžo“ môže stať Rómom a naopak. Po určitom teoretizovaní moji spoludiskutujúci prišli k nasledujúcemu (pre mňa prekvapivému) záveru:

- 1: Gádžom budeš furt. Budeš inakšie myslieť, budeš inakšie žiť, inakšie riešiť svoj život a Cigánom ty nikdy nebudeš. Hoc by si aj chcel. Toto nie je, že ja ťa pokrstím jak vajda v tom filme¹⁹ a ty budeš Cigánom. Ale nikdy nebudeš Cigánom!
- 2: Ale, čo on by se nestal Cigánom?
- 1: Povahu nemá. Povahu nikdy cigánsku nebudeš mať.
- 2: Povaha še zmení. Povaha še zmení!
- 3: Nie nie, hoc by zobral aj Cigánku za ženu.
- 1: Prispôsobí sa aj špine, aj šickomu sa prispôsobí, ale gádžo bude znac žiť inakšie jak Cigán. Verím tomu, že by si nepristúpil, Tomáš, na úroky! Že by si nešiel požičať peniaze na úroky!
- T. H. (No dobre, čiže jediné kritérium, čo robí Cigána Cigánom je to, že on dáva úroky, alebo si požičiava na úroky?)
- 1: Nie úroky, nie o toto ide. Rozumieš?

rómske skupiny, ktoré majú vnútornú ambíciu integrovať sa medzi majoritu. V inej štúdii píšem o rómskych konverтитoch k svedkom Jehovovým, ktorí sa podobným spôsobom distancovali od Rómov z osád, používajúc pri tom majoritné stereotypy (Hrustič, 2010). Podobný moment opisuje vo svojej dizertačnej práci aj Ľuboš Kovács, ktorý robil dlhodobý terénny výskum medzi Rómami v najchudobnejšom gete v Budapešti. Jeho informátori sa často distancovali od Rómov, ktorí zostávajú na ulici a kšeftujú a vymedzovali sa voči nim ako „slušní a poctiví Cigáni“ (Kovács, 2014).

¹⁸ Ako sme spolu s Tatianou Podolinskou ukázali na príklade vplyvu náboženských konverzií na sociálnu zmenu, v mnohých, najmä charizmatických zboroch, sa úžerníci po konverzii vzdávajú svojich ekonomických aktivít, keďže už majú naakumulovaný dostatočný ekonomický kapitál a preberajú líderské pozície v cirkevných zboroch, čím si posilňujú a zabezpečujú ďalší sociálny kapitál (Podolinská, Hrustič, 2010).

¹⁹ V čase výskumu v televízii vysielali mexickú telenovelu *Cigánky*, na čo naráža môj spoludebatujúci.

- Ty máš svoju gádžovskú hrdosť. Ty by si sa nešiel ponížiť, ty tie peniaze budeš hospodáriť dobre.
- 2: No, pozor to záleží na situácii. Nevieš aká je situácia, pozor. Ja neznam, žeby mal päť dzecí a nemal by dať čo do huby, žeby nešiel pýtať! To zas nehutor toto!
- 1: On by znal hospodáriť.
- 2: A s čím by, more, znal hospodáriť, keď by päť ľudí dostali ošem tisíc korún, jak napríklad ja beriem, mám tri deti, sluchaj. Ja ci vysvetlím. Mám tri deti, už veľké, lebo vidíš, že ja už mám veľké deti. A im treba do školy, topánky im treba do školy, teplo aspoň v zime, beriem osem tisíc korún. Treba im vesty, topánky do školy. Treba v škole platiť, treba im jedzenie, treba na elektriku platiť, a ja zakurim daco, to nepovedz mi, že nemusíš kuric.
- 1: Ale Tomáš povie nie, tak nie.
- 2: Ale keď nebude mať na chlieb? Keľo raz si mi požičal peňeži?!
- T. H. (Dobre, tak to zoberme teraz naopak. Môže sa Cigán stať gádžom?)
- 1: Toto môže. Cigán môže sa stať gádžom! Ani neznaš kedy!
- 3: Nie.
- T. H. (No, teraz ty hovoríš, že áno, a ty, že nie.)
- 2: Nie, ani toto nemôže.
- 1: Povahu nezmení, rozumieš. Lebo ani ty nezmeníš gádžovskú povahu. Ale môže žiť jak gádžo!

Nakoniec moji diskutéri súhlasili so záverom, že schopnosť hospodáriť a spravovať svoj život a peniaze je v tomto kontexte kľúčový determinant rómskej a nerómskej identity. V podstate stotožnili determinant etnicity s determinantom, ktorý rozdeľuje ľudí žijúcich v strednej triede od ľudí žijúcich v generačnej chudobe (Payne, DeVol, Dreussi Smith, 2010). V tomto zmysle je mimoriadne zaujímavé, do akej miery koncept vnímania chudoby prestupuje celým vnímaním konceptu *romipen*. Pre Rómov zo segregovaných osád, ktorí žijú v neustálom nedostatku financií a zdrojov, sa tak spôsob prístupu k finančnej hotovosti často stáva jedným z dôležitých emických znakov ich identity. A požičiavanie na úrok je jedna z ciest, ako sa vymaniť z vlastnej chudoby a zároveň z chudoby iných žiť. Odsťahovanie sa z osady medzi majoritu symbolicky ešte viac zvýrazní dištanc medzi úžerníkmi a ich klientmi, a navyše aj oslabí rodinné a sociálne väzby na osadu ako takú, kde do istej miery stále platia isté princípy rovnostárskej solidarity a reciprocity (Hübschmanová, 1999: 16). Naopak, pre tých, ktorí si požičiavajú a sú životnými okolnosťami nútení si požičiavať, je zdôrazňovanie tohto etnického determinantu spôsobom, ako v chudobe žiť a prisúdiť jej dôležitosť. Inak povedané, je to spôsob, ako sa vymedziť voči gádžom – Nerómom a majoritnej spoločnosti. Segregované rómske osady sú teda miesta, kde sú sociálne

vzťahy predefinované a znovu nastolené podľa dlhu a vo vzťahu k peniazom. Je symptomatické, že dokonca aj etnická identita je definovaná podľa vzťahu k financiám. Pre tradičné rómske rodiny neoslabené katastrofálnymi podmienkami života v chudobe bol základný definičný prvok rómskej identity určený podľa rodinných hodnôt a vnímaním rodinných väzieb (Hübschmannová, 1999a; Budilová, Jakoubek, 2005). Tento základný stavebný prvok rómskej identity však už nefunguje v komunitách extrémnej koncentrovanej a dlhodobej chudoby. Tu je celý sociálny systém založený na vzťahu k peniazom (zdrojom) a na spôsobe hromadenia a odbúravania dlhu.

Záver

Na základe mojich neustálych kontaktov s Rómami zo skúmanej lokality, ako aj s inými obyvateľmi rómskych osád konštatujem, že ich chudoba sa, bohužiaľ, neustále prehlbuje aj vďaka finančnej kríze z rokov 2010 – 2011. Čoraz viac ľudí z osád sa stáva závislejšími od úžery a ich ekonomická závislosť od úžerníkov sa prehlbuje. Represia v boji s úžerou už zo svojej podstaty nemôže priniesť žiadne konkrétne výsledky, a aj v tejto štúdii som ukázal, že pri absencii systémových opatrení a vytvorenia bankových mechanizmov, ktoré by boli dostupné aj chudobným ľuďom, sa s úžerou bojovať nedá. Dovolím si tvrdiť, že *systém úžery je základným prvkom ekonomického systému rómskych segregovaných osád v post-socialistickom období na Slovensku. Ide o emicky stanovené a obojstranne akceptované ekonomické pravidlá, ktoré spĺňajú všetky parametre regulárnej finančnej dohody.*

Práve preto táto téma emicky nepredstavuje až také „tabu“, ako som ja, ako príslušník strednej triedy spočiatku očakával. „Klienti“ na úžerníkov v istom zmysle nazerajú ako na šikovných ľudí, ktorí (keď „prišli k peniazom“) sú ochotní pomôcť tým, ktorí ich nemajú. Často sú úžerníci jediní, ktorí sú im ochotní požičať, a teda pomôcť v situácii, z ktorej by inak nemali východisko. Z hľadiska dlžníkov ide teda o finančnú dohodu, ktorú navyše vnímajú ako prejav istej solidarity. Rómske rodiny, ktoré sú v neustálej závislosti od úžerníkov, boli považované za najnižšiu sociálnu vrstvu v osade. Tie rodiny, ktoré disponujú lepším sociálnym kapitálom, dokážu v priebehu mesiaca žiť aj z iných zdrojov, a nie len zo sociálnych dávok, sú nútené požičiavať si od úžerníkov len príležitostne. A len čo niekto z nich získa väčšiu sumu peňazí, úžera sa stáva jedným z efektívnych spôsobov kapitalizácie a poskytuje možnosť, ako sa v internej klasifikácii rómskej osady posunúť do „strednej“, resp. „vyššej vrstvy“. Navyše v tomto kontexte je dôležité, že *chudoba, hospodárenie s peniazmi a ochota požičať si na vysoký úrok sa zdá ako kľúčový faktor pri vytváraní identity, ktorý smeruje k emickej redefinícii rómstva (konceptu romipen) na ekonomickom princípe.*

4. *Atlas rómskych komunit na Slovensku 2013* ako pramenná databáza pre analýzu situácie Rómov na Slovensku a jeho potenciál pre ďalšie výskumy a analýzy

**Alexander Mušinka (textová časť),
Kvetoslava Matlovičová (mapová časť)**

Ústav rómskych štúdií Prešovskej univerzity, Prešov
alexander.musinka@unipo.sk

Katedra geografie FHPV Prešovskej univerzity, Prešov
kvetoslava.matlovicova@unipo.sk

Vo svojom príspevku by sme čitateľom radi predstavili niektoré vybrané údaje z nedávno skončeného celoslovenského výskumu nazývaného *Atlas rómskych komunit na Slovensku 2013*.¹ Ide o dosiaľ najrozsiahlejší výskum zameraný na sledovanie vybraných ukazovateľov vo vzťahu k rómskym komunitám a príspevok je iba jedným z prvých výberových výstupov výskumu.² Základné zistenia, ako aj stručná metodika výskumu tvoria obsah záverečnej publikácie vydanej v roku 2014 Rozvojovým programom OSN (Mušinka et al., 2014).³ Uvedená publikácia sa primárne orientuje na širšiu verejnosť a nemala ambíciu detailne prezentovať niektoré metodologické a interpretačné rámce výskumu. Predpokladáme, že obsiahle a kvalitou i obsahom rôznorodé zdrojové dáta výskumu budú (a čiastočne už aj sú) dostupné akademickej obci na ďalšie spracovanie, a preto v prvej časti príspevku považujeme za dôležité bližšie objasniť terminologické a metodologické prístupy autorov výskumu, ktoré priamo ovplyvňujú spôsoby spracovania a interpretácie zdrojových dát. Autori príspevku sa podieľali na kreovaní, realizácii a spracovaní *Atlasu 2013* a radi by poukázali na potenciál, ako aj limity spracovávania získaných dát.

Príspevok členíme do troch častí. Vzhľadom na stále živé diskusie o spôsoboch identifikácie cieľovej skupiny v prvej časti objasňujeme rozhodnutie autorov *Atlasu 2013* definovať cieľovú skupinu v termínoch vonkajšej kategorizácie, tzv. *pripísanej identity*, a vyrovnávame sa s niektorými omylmi a nepresnosťami prítomnými v prebiehajúcich diskusiách.

Druhá časť predstavuje uvedený výskum v kontexte relevantných obmedzení jednotlivých dát a ich spracovania vzhľadom na použitú metodológiu.

Tretia časť príspevku na príklade jednotlivých vybraných spracovaných dát prezentuje interpretačné možnosti výskumu. V uvedenej časti sme sa zároveň sústredili na dosiaľ nepublikované výsledky *Atlasu 2013*; konkrétne sme vyčíslili počet Rómov v jednotlivých krajoch a okresoch; počet niektorých subetnických skupín v jednotlivých krajoch a spracovali sme základné zistenia o vzdelanostnej štruktúre rómskych komunít a ekonomických aktivitách Rómov.

¹ Mušinka et al., 2014. Ďalej *Atlas 2013*. Výskum bol realizovaný Rozvojovým programom OSN (UNDP) v spolupráci s Ústavom rómskych štúdií Prešovskej univerzity, Úradom splnomocnenca vlády SR pre rómske komunity (ÚSVRK) a Združením miest a obcí Slovenska (ZMOS) v rámci širšej programovej spolupráce medzi UNDP a Ministerstvom práce, sociálnych vecí a rodiny SR. Samotný zber údajov realizoval Ústav rómskych štúdií Prešovskej univerzity v spolupráci s Krajským centrom pre rómske otázky (KCpRO) z Prešova a trval od septembra 2012 do septembra 2013. Výskum bol realizovaný tímom vyškolených anketárov a anketárov, ktorí mali skúsenosť s prácou v prostredí rómskych komunít a primárne pochádzali z akademickej obce, z mimovládnych organizácií alebo boli lokálnymi aktivistami či predstaviteľmi štátnych inštitúcií.

² *Atlas 2013* sa realizoval ako aktualizácia staršieho *Atlasu 2004* (Radičová ed., 2004). Medzi jednotlivými výskumami okrem časového posunu (aktualizácia *Atlasu*

1. Terminologická poznámka

Keď hovoríme o spolužití majority a minority vo všeobecnosti, jednou z najrelevantnejších informácií v rôznych laických i odborných diskusiách je vzájomné priestorové umiestnenie a početnosť oboch komunít. V prípade vzťahu Rómov a Nerómov na Slovensku sú uvedené otázky vnímané ako ešte aktuálnejšie a relevantnejšie ako pri komparáciách majority s inými minoritami.

Pri určovaní teritoriálneho rozmiestnenia a kvantitatívnych údajov o počte Rómov na Slovensku predstavuje otázka definovania cieľovej skupiny jednu z prvých a najvýznamnejších otázok. Diskusia o otázke, kto je alebo koho považovať za príslušníka cieľovej minority, t. j. za Róma, prebieha v akademickom i laickom prostredí už niekoľko desaťročí. V zásade môžeme skonštatovať, že v súčasnom období nielen na Slovensku existuje niekoľko perspektív, pričom však dominujú dva protichodné prístupy. Prvá perspektíva kladie dôraz na *princíp sebaidentifikácie* každého jednotlivca a druhá perspektíva vychádza z *princípu pripísanej etnicity*. Aj keď sa obe tieto stanoviská veľmi často vzájomne zamieňajú či zmiešavajú, zastávame názor, že ide o dve samostatné perspektívy.

V slovenskom prostredí s konceptom sebaidentifikácie ako určujúcej pri tvorbe a spracovaní etnických štatistík pracuje Štatistický úrad Slovenskej republiky (ŠÚ SR). Ten v pravidelných desaťročných intervaloch v sčítaní obyvateľov, domov a bytov (SODB) zisťuje aj počet príslušníkov jednotlivých národnostných menšín. V rámci sčítania jednotlivcov (alebo jeho právny zástupca) v príslušnej kolónke sčítacieho hárku deklaruje svoju národnosť. Na základe posledného *Sčítania obyvateľov, domov a bytov z roku 2011* (ďalej SODB) Štatistický úrad SR uvádza, že k rómskej národnosti sa prihlásilo celkovo 105 738 osôb.⁴

Počet Rómov uvádzaný Štatistickým úradom SR býva veľmi často, najmä vo verejnom neodbornom diskurze, spochybňovaný a označovaný za podhodnotený a nereálny. Zastávame názor, že podobné tvrdenia nie sú správne a údaje štatistického úradu reálne sú. Jasne totiž ukazujú, koľko ľudí na Slovensku pri príležitosti sčítania deklaruje svoju etnicitu ako rómsku. O vhodnosti použitej metodológie možno, samozrejme, viesť samostatnú diskusiu, tá by však presiahla obsahové zameranie tohto príspev-

2004 sa realizovala po viac ako deviatich rokoch) došlo k významným obsahovým a formálnym zmenám. *Atlas 2004* sa okrem pôvodného účelu, čo predstavovalo plánovanie štátnych a verejných politík, začal neplánovane používať aj pri výkone štátnych politík (napr. prístup k štrukturálnym fondom, Lokálne stratégie komplexného prístupu a pod.), aj preto bolo nevyhnutné nielen aktualizovať existujúce údaje, ale tiež doplniť *Atlas 2004* o lokality, ktoré z rôznych príčin v *Atlase 2004* chýbali. Na základe požiadaviek z praxe bolo nevyhnutné zamerať sa aj na nové typy údajov, ktoré sa pri prvom výskume nezisťovali, resp. neboli detailne spracované. Ide predovšetkým o detailnejšie informácie o jednotlivých osídleniach, o infraštruktúrnem vybavení, legálnosti obydli a pozemkov a pod.

³ Dostupné aj na stránke: http://www.unipo.sk/public/media/18210/Atlas_romskych_komunit_na_Slovensku_2013.pdf (navštívené 1. 8. 2014).

⁴ Zdroj: <http://portal.statistics.sk/files/tab-10.pdf> (navštívené 1. 8. 2014).

ku. Môžeme len naznačiť, že aj drobné zmeny v použitej metodológii štatistického úradu by aj pri zachovaní princípu sebadeklarácie pravdepodobne priniesli odlišné výsledky. Máme na mysli napríklad možnosť deklarovať viac ako jednu etnickú identitu, explicitne nevymenovávať národnosti, ale nechať priestor na vyjadrenie aj respondentovi a pod.

Druhá spomínaná perspektíva neeviduje počty obyvateľov, ktorí sa sebaidentifikujú ako Rómovia, ale pracuje s odhadmi o počtoch ľudí, ktorí sú na Slovensku vnímaní ako Rómovia bez ohľadu na etnicitu uvádzanú v SODB, a obvykle je označovaná termínom *pripísanej etnicity*.

Otázku, ktorá z uvedených perspektív je lepšia a ktorá horšia, nepovažujeme za relevantnú. Obe perspektívy prinášajú rovnako kvalitné a závažné dáta, čo je však zásadné, obe odpovedajú na iné výskumné otázky a reprezentujú realitu etnickej skupiny z iných perspektív. Oba prístupy tak odlišuje nielen použitá metodika, ale aj možný spôsob použitia (či používania) výsledných štatistických dát a odhadov.

Pri bližšom sledovaní každodennej praxe a vyjadrení laikov a mnohých expertov o spolužití Rómov a Nerómov na Slovensku (vo všeobecnosti označovanom ako „rómsky problém“ či „rómska problematika“) zistíme, že dominuje používanie druhej zmienenej perspektívy. Ak napríklad sledujeme otázku vzdelávania alebo zamestnanosti Rómov, každodenná prax v prípade konkrétneho jednotlivca veľmi často nerešpektuje sebaidentifikáciu jednotlivca ako príslušníka rómskeho národa, ale pripisuje konkrétnemu jednotlivcovi rómsku identitu na základe posúdenia druhých (to znamená, že používa perspektívu pripísanej etnicity). To, že sa v praxi vyššie spomínané perspektívy často prekrývajú a prevrstvujú, nevyvracia dôležitosť ich jasného analytického rozlišovania a oddeleného používania v rámci štatistického zisťovania či realizácie iných výskumov.

S rovnakou perspektívou pripísanej etnicity vo vzťahu k jednotlivcom (a celým skupinám) pracuje nielen každodenná prax laikov, ale aj štátne či dokonca európske inštitúcie. Napríklad už v minulom programovacom období bol v Národnom strategickom referenčnom rámci zadaný uvedeným spôsobom termín *marginalizované rómske komunity* (MRK), následne používaný aj v rovnomennej Horizontálnej prioritě marginalizovaných rómskych komunít (HP MRK).

Perspektíva pripísanej etnicity bola východiskom aj v rámci metodológie použitej pri výskume *Atlasu rómskych komunít 2004*⁵ a potom aj v rámci metodológie použitej pri realizácii výskumu nazvaného *Atlas rómskych komunít na Slovensku 2013*.

2. Metodologická poznámka

Ako bolo spomenuté, *Atlas 2013* pracoval s konceptom pripísanej etnicity. V počiatočnej fáze výskumu bolo z celkového počtu 2 890 miest a obcí na Slovensku vytipovaných celkom 1 070 obcí, v ktorých sa na základe predošlých výskumov a dostupných informácií predpokladala prítomnosť aspoň 30 ľudí, ktorí sú okolím vnímaní ako Rómovia. V uvedených obciach sa následne realizoval detailný dotazníkový prieskum,⁶ na základe ktorého vznikol *Atlas 2013*. Považujeme za nutné jednoznačne zdôrazniť, že *Atlas 2013* pracuje s kvalifikovanými odhadmi a nie je z metodologického hľadiska exaktným sčítaním. Odhady poskytovali primárne predstavitelia miestnych samospráv (starostovia, poslanci a zamestnanci obecných a mestských úradov – OcÚ a MsÚ), prípadne iní relevantní informátori, ako sú miestni aktivisti, učitelia, príslušníci policajného zboru, terénni sociálni pracovníci a pod. Použitá metodológia vychádzala primárne z potrieb zadávateľov výskumu. V prvom rade by získané údaje mali slúžiť štátnej a verejnej správe na plánovanie verejných politík smerujúcich k riešeniu tzv. „rómskej problematiky“. Rovnako by *Atlas 2013* mal slúžiť akademickej obci ako zdroj primárnych dát, resp. ako zdroj informácií, ktoré by slúžili na prípravu a plánovanie ďalších (špecializovaných alebo výberových) zisťovaní či výskumov.

Podľa nášho názoru je uvedená metodológia dostatočne reprezentatívna a minimálne pri niektorých kategóriách údajov nám umožňuje hovoriť o situácii v kontexte celého Slovenska. Sme presvedčení, že hoci išlo o zisťovanie iba vo vybraných lokalitách a bola použitá metóda kvalifikovaných odhadov, odchýlka zistených dát nie je štatisticky významná. Napríklad podľa predbežných zisťovaní z roku 2010⁷ existovalo na Slovensku ešte ďalších viac ako 400 obcí, v ktorých bol odhadovaný počet ľudí vnímaných ako Rómov menší ako 30. Celkový súčet obyvateľov vnímaných ako Rómov v uvedených lokalitách bol približne 4 000, čo predstavuje približne jedno percento obyvateľov vnímaných ako Rómov z celkového sledovaného počtu ľudí sledovaných *Atlasom 2013*.

Na druhej strane je potrebné uviesť limity použitej metodológie. Na základe presnosti a relevantnosti výsledných údajov

⁵ Ďalej *Atlas 2004*. Išlo o telefonické zisťovanie realizované Úradom splnomocnenca vlády pre rómske komunity (ÚSVRK) v roku 2010, výsledkov SODB 2011 a schválených Lokálnych stratégií komplexného prístupu (LSKxP) v rámci HP MRK.

⁶ Dotazník sa skladal z troch častí (A, B a C), ktoré obsahovali celkovo viac ako 500 otázok. Dotazník zisťoval údaje o niekoľkých okruhoch problémov. Okrem všeobecných informácií obsahoval sady otázok o infraštruktúre, vybavení, školstve, dostupnosti služieb a zariadení, občianskej a politickej participácii, ekonomických aktivitách, projektových aktivitách a dopĺňajúce informácie (C dotazník). Údaje sa zisťovali samostatne pre úroveň obce (A dotazník), ale aj pre úroveň jednotlivých lokalít, v ktorých bývajú Rómovia (B dotazník).

⁷ V roku 2010 zamestnanci ÚSVRK telefonicky oslovili predstaviteľov všetkých 2 890 miest a obcí na Slovensku s otázkou, či v danej obci bývajú Rómovia (vo význame, ako boli následne definovaní aj pre potreby *Atlasu 2013*). V prípade kladnej odpovede zamestnanci zisťovali ich približný počet a prípadne koncentrované osídlenie v lokalite.

by sme jednotlivé kategórie údajov mohli rozdeliť do niekoľkých skupín. V zásade môžeme skonštatovať, že *Atlas 2013* poskytol „relatívne presné“ odhady týkajúce sa teritoriálneho rozmiestenia rómskych (v zmysle, ako boli definované v rámci použitej metodológie) komunít vrátane ich odhadovanej početnosti, urbanistickej lokácie, infraštruktúrneho vybavenia, využívania infraštruktúry, dostupnosti služieb a pod. V prípade uvedených údajov bola miera „presnosti“ zistených informácií do určitej miery priamo úmerná veľkosti konkrétnej obce či mesta. Čím je obec alebo mesto väčšie, tým je presnosť zistených údajov menšia. Najvýraznejšie odchýlky predpokladáme v prípade odhadov o počtoch Rómov žijúcich v mestách v tzv. rozptyle medzi majoritným obyvateľstvom. Najmä vo veľkých mestách je citovaný údaj takmer nemožné „presne“ zistiť. Aj napriek už spomínaným obmedzeniam sme presvedčení, že po akceptovaní týchto obmedzení získame údaje, ktoré nebudú vykazovať štatisticky relevantnú odchýlku.

Druhou skupinou údajov sú odhady, ktoré považujeme za „relatívne presné“ (v zmysle použitej metodológie kvalitatívnych odhadov), avšak skreslené metodickými nepresnosťami. Ide v prvom rade o odhady početnosti rómskych žiakov v jednotlivých školách. *Atlas 2013* nezískal „kompletné“ údaje zo všetkých škôl navštevovaných žiakmi považovanými okolím za Rómov. V niektorých prípadoch rómske deti navštevujú školy v obciach, v ktorých nie sú rómske komunity, a preto tieto obce (a následne aj školy) neboli zaradené do dotazníkového prieskumu *Atlasu 2013*. Podobne v prípade spádových škôl nebolo možné jednoznačne rozlíšiť medzi odhadmi o počte rómskych žiakov z „domovskej“ obce a zo susedných obcí.

Tretou kategóriou údajov sú údaje, ktoré nezachytávajú komplexný prehľad o aktuálnom stave skúmaných údajov v sledovaných obciach, ale iba znalosti o sledovaných údajoch (problematike) v prostredí obecných/mestských úradov alebo inom informačne relevantnom prostredí (už spomínané školy, aktivisti, mimovládne organizácie a pod.). V tomto zmysle je nutné uvedené údaje vnímať ako minimálne zistené údaje, ktoré možno v teréne kontinuálne dopĺňať. Ide napríklad o informácie o rómskych umelcoch, hudobných skupinách a remeselníkoch alebo informácie o vládnych a mimovládnych projektoch smerujúcich do rómskych komunít a pod. Keďže obecné úrady, a často ani iné inštitúcie, nemajú povinnosť zisťovať uvedené informácie, miera znalostí v konkrétnej lokalite značne variuje. V teréne sme sa počas výskumu stretli so samosprávami, ktoré boli veľmi detailne informované o situácii v obci a rovnako v rómskych komunitách, ale taktiež sme sa stretli so samosprávami, ktoré mali len veľmi slabé a neúplné informácie o sledovaných skutočnostiach.

Do podobnej kategórie údajov radíme aj skupinu neustále sa meniacich informácií. Ide o údaje, pri ktorých sme hneď po skončení dotazníkového prieskumu

zaznamenali výrazné zmeny. Máme na mysli napríklad prítomnosť terénnych sociálnych pracovníkov alebo tzv. zdravotných asistentov v lokalitách. Množstvo terénnych sociálnych pracovníkov, ako aj zdravotných asistentov je závislé od rôznych projektov, ktoré sa začali až po ukončení zberu dát. Vzhľadom na charakter spomínaných aktivít, ktoré sú ešte stále výrazne limitované nepravidelnou grantovou podporou, ani nie je možné predpovedať ich budúci nárast alebo pokles.

Do poslednej kategórie by sme mohli zaradiť údaje, ktoré vykazujú v prípade niektorých obcí známky zjavných nepresností. Nepresnosti sú podobne ako v predchádzajúcom prípade spôsobené mierou informovanosti samosprávy. Ide napríklad o odhady vzdelanostnej štruktúry rómskych komunít (najmä v mestskom prostredí), o vekové rozvrstvenie (aj) rómskych komunít alebo dokonca aj o počty evidovaných nezamestnaných, o počty živnostníkov a podnikateľov a pod. Nepresnosti sa netýkajú len informácií o Rómoch, ale všeobecne informácií o celej lokalite. Najčastejšou príčinou neinformovanosti samospráv bolo pri našom zisťovaní neuvedenie si relevantnosti a možného potenciálu zisťovaných údajov pre samotnú obec. Iba zriedka sme sa v teréne stretli so situáciou, že obce o zisťovaných údajoch vedia, ale programovo ich nechcú zisťovať.

Aj napriek uvedeným obmedzeniam získal *Atlas 2013* pravdepodobne najrozsiahlejšiu databázu informácií o rómskych komunitách na Slovensku. Zároveň dodávame, že jednoduché mechanické spracovanie jednotlivých typov údajov nebude vždy možné a interpretácia si bude vyžadovať značnú odbornú a remeselnú zručnosť a senzitivitu spracovateľov a analytikov.

Dobрым príkladom dôležitosti odbornej zručnosti a opatrnosti je často pripomínané porovnanie údajov *Atlasu 2004* a *Atlasu 2013*. Ako už bolo uvedené aj v samotnej publikácii *Atlasu 2013* (Mušinka et al., 2014: 67) porovnanie oboch zmienených informačných zdrojov nie je možné bez dôkladného analytického spracovania obidvoch databáz. Dôvodom sú odlišnosti vychádzajúce zo subjektívnych a objektívnych dôvodov. Medzi subjektívne dôvody patrí kvalita odhadov jednotlivých informátorov. Ako sa uvádza v záverečnej publikácii: „Od prvých výskumov v roku 2003 došlo medzi samosprávami, aktivistami, štátnymi inštitúciami k mnohým zmenám (pozitívnym aj negatívnym), ktoré viedli k skutočnosti, že odhady situácie sa zmenili. Jasne viditeľné je to napríklad v prípade obcí, kde sa aj vďaka pôsobeniu terénnych sociálnych pracovníkov odhady počtu Rómov značne upresňujú“ (op. cit.: 67). Ďalším zo subjektívnych dôvodov je napríklad odlišné kategorizovanie urbanistických celkov (primárne v kontexte hraničných prípadov) zo strany samospráv a výskumníkov. Príkladom môže byť určenie, či je konkrétna koncentrácia na okraji obce, alebo je segregovaná. Rovnako nie je v mnohých prípadoch možné objektívne posúdiť, kedy možno prítomnosť Rómov považovať za „koncentráciu“ a kedy za

„bývanie v rozptyle“. Zároveň obe databázy nepracujú s identickým výberom obcí. Na jednej strane *Atlas 2004* nasledoval niektoré obce a mestá s rómskou komunitou a na druhej strane, ako už bolo uvedené, *Atlas 2013* nerealizoval detailný dotazníkový prieskum v obciach, kde bol odhadovaný počet Rómov nižší ako 30.

Zároveň by sme chceli poukázať na všeobecne známu skutočnosť, že detailné spracovanie údajov (napr. do úrovne obcí alebo okresov oproti prezentovaniu na úrovni celého Slovenska, alebo krajov) môže poskytnúť ďaleko presnejší a menej „skresľujúci“ obraz zistených údajov.

Pravdepodobne najsledovanejším údajom, ktorý sa v rámci *Atlasu 2013* zisťoval, je celkový počet Rómov na Slovensku. V kontexte už spomínanej metodologickej poznámky považujeme tieto údaje za „relatívne presné“ odhady, odzrkadľujúce situáciu na celom Slovensku.⁸ Na základe zistení môžeme skonštatovať, že na Slovensku žije podľa odhadov minimálne 402 810 ľudí, ktorých okolitá majorita vníma ako Rómov. V kontexte celkového počtu obyvateľov Slovenska k 31. decembru 2012 (podľa údajov Štatistického úradu SR to bolo 5 410 836 obyvateľov) tvorí odhadovaný podiel Rómov 7,44%. Na základe skúseností z predošlých výskumov, ako aj na základe verifikácie náhodnej vzorky dotazníkov, ktorú sme realizovali v procese zbierania údajov, môžeme skonštatovať, že štatistická odchýlka oproti reálnemu stavu môže podľa našich odhadov predstavovať rádovo 2 – 2,5% (t. j. maximálne 10 000 ľudí). V uvedenom čísle odchýlky sú započítané obce, ktoré sa z dôvodu nízkeho počtu Rómov do *Atlasu 2013* nedostali, alebo odchýlky spôsobené nepresnými odhadmi počtu primárne integrovaných Rómov v mestách.

⁸ A to aj napriek tomu, že si plne uvedomujeme „výberovosť“ vzorky (1 070 obcí), s ktorou *Atlas 2013* pracoval a limity, ktoré vytvára použitá metodológia, t. j. kvalifikované odhady.

3. Niektoré vybrané údaje z *Atlasu 2013*

3.1. Početnosť a teritoriálne rozmiestnenie Rómov na Slovensku

Pri sledovaní a prezentácii výsledných údajov je vhodné brať do úvahy aj detailnosť súhrnných a prezentovaných výsledkov. *Atlas 2013* prezentuje zistené výsledky iba do úrovne krajov a na detailnejšie výstupy (vzhľadom na primárny účel jeho použitia a kapacitné možnosti) rezignoval.

Dobрым príkladom odlišnosti vnímania zistených výsledkov v závislosti od prezentovanej perspektívy je jeden z primárnych údajov sledovaných v *Atlase 2013*, ktorým je počet a teritoriálne rozmiestnenie Rómov na Slovensku.

Detailné výsledky o počtoch Rómov na Slovensku a ich percentuálnom zastúpení v jednotlivých krajoch ukazuje **Tabuľka 1**.

Tabuľka 1:
Počet a podiel Rómov v jednotlivých krajoch Slovenska

KRAJ	POČET OKRESOV	POČET OBYVATEĽOV K 31. 12. 2012	ODHADOVANÝ POČET RÓMOV	ODHAD. % PODIEL RÓMOV
Banskobystrický	13	658 490	78 889	11,98
Bratislavský	8	612 682	14 142	2,31
Košický	11	794 025	126 675	15,95
Nitriansky	7	688 400	30 552	4,44
Prešovský	13	817 382	114 207	13,97
Trenčiansky	9	593 159	8 598	1,45
Trnavský	7	556 577	20 936	3,76
Žilinský	11	690 121	8 811	1,28
SPOLU	79	5 410 836	402 810	Ø 7,44

Poznámka: Údaje sú odhady na základe pripísanej etnicity v rámci *Atlasu 2013* a nepredstavujú oficiálne čísla. Počty sa týkajú iba obcí, ktoré boli zaradené do výskumu. Údaje nie sú totožné s dátami SODB 2011.

Zdroj: *Atlas 2013*

Trochu iná situácia nastane, keď sa na vyššie uvedené zistenia pozrieme z pohľadu jednotlivých okresov. V rámci *Atlasu 2013* sme upravili počet okresov na 72. V skutočnosti je na Slovensku 79 okresov. Päť okresov však tvorí mesto Bratislavu a štyri okresy mesto Košice. Pre potreby *Atlasu 2013* sme košické a bratislavské okresy zlúčili do jedného okresu, čím sa počet okresov znížil o 7.

Podľa údajov *Atlasu 2013* sú na Slovensku len 3 okresy, v ktorých neevidujeme žiadne rómske komunity. Ide o okresy Bytča, Námestovo a Tvrdošín v Žilinskom kraji. Ak by sme zoradili jednotlivé okresy podľa počtu Rómov, na „pomyselnom“ prvom mieste by sa ocitol okres Košice-okolie, v ktorom žije podľa odhadov 24 361 Rómov. V prvej desiatke sa až na jednu výnimku nachádzajú iba okresy z Košického a Prešovského kraja. Prezentovanie údajov do úrovne okresov nám potom jasne poukáže na skutočnosť, že spomínanou „výnimkou“ je okres Rimavská Sobota z Banskobystrického kraja, v ktorom býva podľa odhadov 23 969 Rómov a nachádza sa na druhom mieste. Na ďalších miestach evidujeme okres Spišská Nová Ves (Košický kraj) s odhadovanými 21 198 Rómami, okres Michalovce z toho istého kraja s odhadovanými 19 646 Rómami. Až na piatom mieste je evidovaný prvý okres z Prešovského kraja, ktorým je Kežmarok s odhadovanými 18 557 Rómami. Na opačnom konci

zoznamu sú okresy zo západného Slovenska. Ak nerátame už spomínané tri okresy, v ktorých nie je žiadna rómska komunita, potom najmenej Rómov býva v okrese Pezinok (196), Považská Bystrica (250) a Turčianske Teplice (264).

Keď sledujeme percentuálne zastúpenie rómskych komunít na celkovom počte obyvateľov jednotlivých okresov Slovenska, na prvých dvoch priečkach evidujeme okresy z Banskobystrického kraja. V okrese Revúca Rómovia tvoria podľa odhadov 31,54% všetkého obyvateľstva a v okrese Rimavská Sobota 28,25% všetkého obyvateľstva. Na treťom mieste je okres Kežmarok z Prešovského kraja (25,99%), nasledovaný okresmi Gelnica (25,66%) a Rožňava (22,70%) z Košického kraja.

Z celkového počtu 72 okresov sme v 26 okresoch zaznamenali vyššie percentuálne zastúpenie Rómov, ako je odhadovaný celkový priemer na Slovensku. Všetky uvedené okresy sa nachádzajú v troch spomínaných krajoch – Prešovskom (11 okresov), Košickom (8 okresov) a Banskobystrickom (7 okresov). Mimo týchto krajov sa nenachádza žiadny okres, v ktorom by bol podiel Rómov nad celoslovenský priemer.

Detailné informácie o počtoch Rómov a ich percentuálnom zastúpení v jednotlivých okresoch Slovenska poskytuje **Tabuľka 2**.

Tabuľka 2:
Počet a podiel Rómov v jednotlivých okresoch Slovenska

OKRES	KRAJ	POČET OBYVATEĽOV K 31. 12. 2012	ODHADOVANÝ POČET RÓMOV	% PODIEL RÓMOV
Bratislava	Bratislavský	415 589	8 800	2,12
Malacky	Bratislavský	68 517	4 106	5,99
Pezinok	Bratislavský	58 696	196	0,33
Senec	Bratislavský	69 880	1 040	1,49
Dunajská Streda	Trnavský	117 402	7 405	6,31
Galanta	Trnavský	93 628	4 668	4,99
Hlohovec	Trnavský	45 762	1 200	2,62
Piešťany	Trnavský	63 090	887	1,41
Senica	Trnavský	60 690	2 647	4,36
Skalica	Trnavský	46 769	2 320	4,96
Trnava	Trnavský	129 236	1 809	1,40
Bánovce nad Bebravou	Trenčiansky	37 067	1 000	2,70
Ilava	Trenčiansky	60 493	1 122	1,85
Myjava	Trenčiansky	27 353	683	2,50

Nové Mesto nad Váhom	Trenčiansky	62 577	1 701	2,72
Partizánske	Trenčiansky	46 893	806	1,72
Považská Bystrica	Trenčiansky	63 363	250	0,39
Prievidza	Trenčiansky	137 380	2 438	1,77
Púchov	Trenčiansky	44 592	279	0,63
Trenčín	Trenčiansky	113 441	319	0,28
Komárno	Nitriansky	103 973	6 413	6,17
Levice	Nitriansky	114 552	6 907	6,03
Nitra	Nitriansky	159 761	5 343	3,34
Nové Zámky	Nitriansky	143 636	5 724	3,99
Šaľa	Nitriansky	53 101	3 768	7,10
Topoľčany	Nitriansky	72 038	1 011	1,40
Zlaté Moravce	Nitriansky	41 339	1 386	3,35
Bytča	Žilinský	30 611	0	0,00
Čadca	Žilinský	91 521	498	0,54
Dolný Kubín	Žilinský	39 499	426	1,08
Kysucké Nové Mesto	Žilinský	33 260	281	0,84
Liptovský Mikuláš	Žilinský	72 592	3 249	4,48
Martin	Žilinský	97 228	2 012	2,07
Námestovo	Žilinský	60 248	0	0,00
Ružomberok	Žilinský	57 762	829	1,44
Turčianske Teplice	Žilinský	16 306	264	1,62
Tvrdošín	Žilinský	36 010	0	0,00
Žilina	Žilinský	155 084	1 252	0,81
Banská Bystrica	Banskobystrický	111 148	1 800	1,62
Banská Štiavnica	Banskobystrický	16 509	614	3,72
Brezno	Banskobystrický	63 696	6 395	10,04
Detva	Banskobystrický	32 871	1 278	3,89
Krupina	Banskobystrický	22 779	2 461	10,80
Lučenec	Banskobystrický	74 681	13 329	17,85
Poltár	Banskobystrický	22 400	2 498	11,15
Revúca	Banskobystrický	40 326	12 720	31,54
Rimavská Sobota	Banskobystrický	84 837	23 969	28,25
Veľký Krtíš	Banskobystrický	45 280	5 603	12,37
Zvolen	Banskobystrický	68 994	4 547	6,59
Žarnovica	Banskobystrický	26 915	967	3,59
Žiar nad Hronom	Banskobystrický	48 054	2 708	5,64

Bardejov	Prešovský	77 841	10 798	13,87
Humenné	Prešovský	64 109	3 398	5,30
Kežmarok	Prešovský	71 389	18 557	25,99
Levoča	Prešovský	33 372	6 004	17,99
Medzilaborce	Prešovský	12 319	1 532	12,44
Poprad	Prešovský	104 297	11 535	11,06
Prešov	Prešovský	170 532	17 161	10,06
Sabinov	Prešovský	58 450	11 149	19,07
Snina	Prešovský	37 920	2 472	6,52
Stará Ľubovňa	Prešovský	53 140	7 800	14,68
Stropkov	Prešovský	20 824	2 084	10,01
Svidník	Prešovský	33 143	4 409	13,30
Vranov nad Topľou	Prešovský	80 046	17 308	21,62
Gelnica	Košický	31 368	8 049	25,66
Košice-mesto	Košický	240 164	18 162	7,56
Košice-okolie	Košický	121 187	24 361	20,10
Michalovce	Košický	110 899	19 646	17,72
Rožňava	Košický	63 179	14 344	22,70
Sobrance	Košický	22 839	2 732	11,96
Spišská Nová Ves	Košický	98 244	21 198	21,58
Trebišov	Košický	106 145	18 183	17,13
SPOLU	SR	5 410 836	402 810	Ø 7,44

Poznámka: Údaje sú odhady na základe pripísanej etnicity v rámci *Atlasu 2013* a nepredstavujú oficiálne čísla. Počty sa týkajú iba obcí, ktoré boli zaradené do výskumu. Údaje nie sú totožné s dátami SODB 2011.

Zdroj: *Atlas 2013*

Odlišnosť prezentácie zistených údajov je ešte viacej viditeľná v prípade, že na prezentáciu použijeme mapové znázornenie. Ďalej ako príklad spomínanej odlišnej perspektívy uvádzame tri mapy, ktoré prezentujú identické údaje, každá však z perspektívy inej regionálnej jednotky. Prvá prezentuje počet Rómov a ich teritoriálne rozmiestnenie na úrovni jednotlivých krajov Slovenskej republiky (**Obr. II. 8. 1**). Druhá rovnaké údaje prezentuje na úrovni okresov Slovenska (**Obr. II. 8. 2**) a tretia na úrovni jednotlivých obcí (**Obr. II. 8. 3**). V prípade prezentovania údajov do úrovne obcí sme sa v tomto príspevku (vzhľadom na kapacitné možnosti) obmedzili iba na prezentovanie mapového výstupu bez tabuľkovej časti.

3.2. Subetnické skupiny Rómov na Slovensku

Medzi ďalšie relatívne presné dáta patria odhady jednotlivých subetnických skupín Rómov prítomných na Slovensku. Hoci v celoslovenskom kontexte predstavujú menej významný fenomén, bol počet členov jednotlivých subetnických skupín doteraz často diskutovanou témou bez uspokojivej odpovede. Dominantnou subetnickou rómskou skupinou na Slovensku sú Rumungri.⁹ Subetnickú minoritu tvoria olašskí Rómovia. Až doposiaľ neexistoval komplexný výskum, ktorý by zmapoval početnosť a teritoriálne rozmiestnenie spomínanej subetnickej skupiny olaských Rómov na Slovensku, a preto sa pracovalo len s veľmi nepresnými všeobecnými odhadmi. To bol jeden z dôvodov, prečo sme v rámci *Atlasu 2013* sledovali aj prítomnosť rôznych subetnických skupín Rómov. Na základe údajov získaných v teréne môžeme konštatovať, že na Slovensku žije podľa odhadov minimálne 14 244 olaských Rómov, ktorí predstavujú 3,54% zo všetkých odhadovaných Rómov na Slovensku. Prítomnosť olaských Rómov sme zaznamenali v 109 obciach, ktoré uviedli, že v rámci rómskych komunit žijúcich na ich území sú prítomní aj olašskí Rómovia. V 16 obciach sme tieto údaje nezískali a 945 obcí uviedlo, že na ich území olašskí Rómovia nebývajú. *Atlas 2013* jednoznačne potvrdil, že najvyššie zastúpenie olaských Rómov je na južnom Slovensku (Nitriansky a Trnavský kraj), kde sa nachádzajú takmer dve tretiny olaských rómskych komunit.

V troch lokalitách (Zvolen, Veľké Kapušany a Komárno)¹⁰ sme zaznamenali aj prítomnosť Sintov. Celkový počet Sintov na Slovensku podľa odhadov len veľmi mierne prekročí počet 100 ľudí.

Podobne ako v prípade Sintov aj v prípade olaských Rómov je nevyhnutné počítať s určitou odchýlkou, spôsobenou relatívne nízkou všeobecnou znalosťou o rôznych subetnických skupinách Rómov. Môžeme sa preto domnievať, že určitá časť olaských Rómov, primárne v mestskom prostredí alebo medzi Rómami žijúcimi v rozptyle medzi majoritou, nebola identifikovaná. Podľa nášho názoru údaje z *Atlasu 2013* poskytujú dostatočný prehľad o teritoriálnom rozmiestnení a početnosti uvedenej skupiny a môžu slúžiť pri kreovaní detailnejších výskumov zameraných práve na danú subetnickú skupinu Rómov. Prehľad počtu obcí a počtu olaských Rómov v jednotlivých krajoch Slovenska uvádza **Tabuľka 3**.

⁹ Rómovia na Slovensku netvoria kompaktnú skupinu ani v sociálnej, ani v jazykovej, ani v subetnickej rovine. Najrozšírenejšou subetnickou skupinou na Slovensku sú Rumungri, po ktorých (čo do početnosti) nasledujú olašskí Rómovia. Anna Jurová ich definuje takto: „Na Slovensku sú Rómovia zastúpení v najväčšej miere rumungrami, t. j. Rómami usadlými najmenej tristo rokov. Aj keď pôvodne sa toto označovanie vzťahovalo na maďarských Rómov (Ungrov), rozšírilo sa na všetkých usadlých: slovenských – Slovačike Roma a maďarských – Ungrike Roma, podľa jazykového prostredia majoritného obyvateľstva. Rómovia, ktorí na územie Slovenska prišli v devätnástom storočí z rumunského Valašska a až do roku 1959 kočovali, sa sami nazývajú Vlachi, Vlachika Roma, čiže olašskí Rómovia“ (Jurová, 2002: 25).

¹⁰ Vzhľadom na nízku všeobecnú informovanosť o Sintoch môžeme predpokladať, že v ojedinelých prípadoch sa môžu vyskytnúť aj v ďalších, primárne mestských lokalitách. Nepredpokladáme však ich výraznejšie zastúpenie na Slovensku.

Tabuľka 3:
Olašskí Rómovia v jednotlivých krajoch Slovenska

KRAJ	ODHADOVANÝ POČET OBCÍ, V KTORÝCH BÝVAJÚ OLAŠSKÍ RÓMOVIA	ODHADOVANÝ POČET OLAŠSKÝCH RÓMOV
Banskobystrický	17	1 921
Bratislavský	1	50
Košický	9	397
Nitriansky	49	9 520
Prešovský	7	487
Trenčiansky	4	228
Trnavský	20	1 476
Žilinský	2	165
SPOLU	109	14 244

Poznámka: Údaje sú odhady na základe pripísanej etnicity v rámci *Atlasu 2013* a nepredstavujú oficiálne čísla. Počty sa týkajú iba obcí, ktoré boli zaradené do výskumu.

Zdroj: *Atlas 2013*

V uvedenom príspevku sme sa pokúsili v krátkosti predstaviť vybrané údaje zo zisťovania *Atlasu 2013*. Zároveň by sme chceli zdôrazniť, že uvedený výskum má veľký analytický potenciál a jeho výsledky môžu pomôcť nielen lepšiemu pochopeniu situácie Rómov na Slovensku, ale môžu slúžiť ako základná databáza pre ďalšie špecializované a výberové zisťovania. Sme presvedčení, že podrobné komplexné mapovanie jasne poukazuje na odlišné zastúpenie Rómov nielen v jednotlivých krajoch Slovenska, ale v detailnejšej rovine na úrovni okresov alebo obcí (**Obr. II. 8. 1 až II. 8. 3**). Aj keď sa všeobecne prezentuje známy fakt, že najväčšie zastúpenie Rómov je v Prešovskom, Košickom a Banskobystrickom kraji, už pri prezentovaní údajov na úrovni okresov je zrejmé, že aj v uvedených krajoch sú Rómovia geograficky rozmiestnení neproporčne – napríklad v Košickom kraji je v okrese Košice-mesto iba 7,56% zastúpenie Rómov a v okrese Sobrance iba 11,96%; pričom v okrese Gelnica je zastúpenie Rómov až 25,66%; podobne by sme mohli sledovať aj rozdiely medzi okresmi v Prešovskom kraji (od 5,3% v okrese Humenné až po 25,66% v okrese Kežmarok) či v Banskobystrickom kraji (od 1,62% v okrese Banská Bystrica až po 31,54% v okrese Revúca).

Aj napriek metodologickým obmedzeniam *Atlas 2013* jasne ukázal veľmi nízku vzdelanostnú úroveň rómskej populácie a nedostatočnú prítomnosť Rómov so stredoškolským a vysokoškolským vzdelaním v jednotlivých regiónoch. Určitým pozitívom je, že Rómovia s vyšším vzdelaním sú v rámci rómskych komunít na Slovensku prítomní takmer na celom území. Práve táto skutočnosť, podobne ako v prípade ekonomických aktivít, podľa nášho názoru predstavuje nielen výraznú výzvu (je nevyhnutné v krátkodobom a strednodobom horizonte výrazne zvýšiť vzdelanostnú úroveň), ale aj potenciál (napr. skutočnosť, že títo Rómovia môžu slúžiť ako vzor v komunitách) pre ďalšie aktivity.

V prípade ekonomických aktivít zistené údaje naznačujú, že Rómovia sú ekonomicky aktívni vo všetkých krajoch, pričom ich počet v princípe kopíruje ich regionálne zastúpenie. Rovnako uvedené údaje platia aj pre oblasť rómskych nezamestnaných alebo údaje o počtoch Rómov dlhodobo pracujúcich v zahraničí. Podľa nášho názoru práve tieto údaje naznačujú dosiaľ málo využívaný potenciál týchto aktivít. Máme pritom na mysli nielen potenciál v rovine integračných aktivít v rámci rómskych komunít, ale aj potenciál v rámci detailnejších výskumov, ktoré by priniesli presnejšie a viac výpovednejšie údaje.

Zaujímavé je aj výraznejšie spresnenie prezentovania rómskych subetnických skupín v rámci Slovenska, kde sa oproti laicky prezentovaným názorom o dominancii olašských Rómov na juhu Slovenska jasne ukazuje ich zastúpenie len v niektorých okresoch primárne v západoslovenskom regióne. Zároveň mapová príloha (**Obr. II. 8. 5**) ukazuje prítomnosť olašských Rómov aj v severnejších okresoch.

3.3. Vzdelanostná štruktúra rómskeho obyvateľstva

Ako už sme zdôraznili, *Atlas 2013* získal aj údaje, ktoré vykazujú známky zjavných nepresností. Sme presvedčení, že zistené údaje možno použiť a po odbornej analýze môžu predstavovať validnú výpoveď. Ako ilustračný príklad práce s nepresnými údajmi sme zvolili spracovanie údajov o vzdelanostnej situácii v rómskych komunitách na Slovensku a údaje mapujúce ekonomické aktivity sledovanej skupiny obyvateľstva.

Otázka vzdelanostnej štruktúry rómskeho obyvateľstva predstavuje jednu z najčastejšie prezentovaných tém v kontexte tzv. rómskej problematiky. Dlhodobo sa poukazuje na priemerne výrazne nižšie dosiahnuté formálne vzdelanie členov rómskej komunity na Slovensku, ktoré je jednou z príčin horšieho uplatnenia sa na trhu práce. Dosiaľ chýbali komplexné údaje mapujúce danú problematiku. Štátne inštitúcie, akademická obec alebo mimo-

¹¹ Z množstva rôznych publikácií pozri napr. príslušnú kapitolu vo Vašečka ed., 2002: 679 – 756, zborník *Rómske deti v slovenskom školstve* (Salner ed., 2004), prácu M. Portíka *Determinanty edukácie rómskych žiakov* (2003), zborník *Škola pre všetkých?* (Kriglerová, Gažovičová, 2012) a mnoho iných.

vládný sektor obvykle realizovali iba výberové alebo sondážne výskumy.¹¹ Bohužiaľ, ani údaje získané v rámci *Atlasu 2013* biele miesta uspokojivo nezaplnili.

Na výskum vzdelanostnej štruktúry je totiž nevyhnutná iná metodika. Princíp kvalifikovaného odhadu je v danej oblasti, podobne ako v ďalších sledovaných oblastiach, použiteľný iba čiastočne. Dôležitým obmedzením je vyššie spomenuté umiestnenie časti škôl navštevovaných rómskymi žiakmi mimo sledované lokality obývané Rómami. Vzdelanostná štruktúra obyvateľstva (o to viac, ak sa týka Rómov) je pre samosprávy len okrajovou informáciou, ktorú v rámci svojich kompetencií nezisťujú. Okrajové vedomosti samospráv o vzdelanostnej štruktúre obyvateľov sú tak ďalšou príčinou nepresnosti zistení *Atlasu 2013*. Aj v uvedenom prípade platí, že samosprávy menších obcí majú relatívne dobré vedomosti o danej oblasti. So zvyšujúcim sa počtom obyvateľov obce alebo miestnej rómskej komunity presnosť informácií klesá. V prípade miest, žiaľ, musíme konštatovať nízku kvalitu získaných údajov o vzdelaní, napríklad aj v prípade informácií o úrovni najvyššieho dosiahnutého vzdelania. Pokiaľ hovoríme o rómskych absolventoch vysokých alebo stredných škôl alebo o aktuálnych počtoch rómskych stredoškolákov a vysokoškolákov, sú tieto informácie minimálne v prostredí obcí relatívne presné. Bohužiaľ, najmä v prostredí väčších miest podobné informácie absentujú. Obdobný prípad predstavujú aj informácie o základnom vzdelaní. Samosprávy alebo lokálni aktivisti majú veľmi často nepresné údaje alebo nerozlišujú medzi ukončeným či neukončeným základným vzdelaním alebo medzi ukončením špeciálneho vzdelania a pod. V uvedenom smere presnejšie informácie by pravdepodobne mohli poskytnúť jednotlivé Úrady práce, sociálnych vecí a rodiny (ÚPSVAR), ktoré by prostredníctvom svojich pracovníkov(-níčok) mohli kvalifikovane presnejšie odhadnúť vzdelanostnú štruktúru Rómov. Išlo by však opäť len o výberovú štatistiku vzdelanosti tých Rómov, ktorí sú v evidencii ÚPSVAR.

Na základe dotazníkového výskumu pre *Atlas 2013* evidujeme na Slovensku minimálne 726 Rómov s vysokoškolským vzdelaním a minimálne ďalších 486 vysokoškolákov – Rómov. Radi by sme podčiarkli, že ide o minimálne počty študentov a absolventov, lebo z mnohých miest, ako napr. Bratislava, Dunajská Streda, Rimavská Sobota, sme údaje nezískali a z iných miest, ako napr. Košice, Prešov, máme údaje iba z prostredia rómskych lokalít, to znamená, že údaje z prostredia integrovaných Rómov absentujú. Samozrejme, predpokladáme, že práve v tomto prostredí je počet vysokoškolsky vzdelaných ľudí výrazne vyšší. Keď si citované údaje prevedieme do percentuálnej roviny, na Slovensku je minimálne 0,18% Rómov s vysokoškolským vzdelaním a 0,12% aktuálnych rómskych vysokoškolákov. Spolu ide o 1 212 Rómov, ktorí predstavujú 0,3% zo všetkých Rómov na Slovensku. Percentuálny podiel Rómov s vysokoškolským vzdelaním je výrazne nižší ako priemer na Slovensku, ktorý podľa údajov Štatistického úradu SR tvorí 13,8%.

Podobnú situáciu sme zaznamenali aj v prípade stredoškolského vzdelania. Na základe údajov z terénu sme zistili minimálne 23 234 Rómov s ukončeným stredoškolským vzdelaním (vrátane učňovských škôl), ktorí predstavujú 5,77% všetkých Rómov. Minimálne 9 310 Rómov aktuálne navštevuje strednú školu, čo je 2,31% všetkých Rómov. Spolu teda minimálne 32 544 Rómov so stredoškolským vzdelaním tvorí 8,08% všetkých Rómov. Aj citovaný pomer je výrazne nižší ako celoslovenský priemer, ktorý predstavuje 51,2% všetkých obyvateľov Slovenska so stredoškolským vzdelaním (vrátane učňovského).

Logicky opačná situácia je v rovine základného školstva, kde *Atlas 2013* eviduje minimálne 114 871 Rómov s ukončeným základným vzdelaním, čo tvorí 28,52% všetkých Rómov na Slovensku. Žiaľ, mnohé samosprávy nerozlišujú ukončené základné vzdelanie (t. j. ukončené základné vzdelanie v 9. ročníku) a neukončené základné vzdelanie. V časti o počte Rómov s neukončeným základným vzdelaním (t. j. žiaci, ktorí ukončili základnú školu v nižšom ako 9. ročníku) *Atlas 2013* eviduje minimálne ďalších 68 318 Rómov, čo je 16,96% všetkých Rómov. V rámci *Atlasu 2013* sme medzi absolventov základnej školy nezapočítavali súčasných žiakov. *Atlas 2013* zistil aj minimálne 20 072 Rómov, ktorí ukončili tzv. špeciálne základné školy a tvoria 4,98% všetkých Rómov na Slovensku. Keď sčítame počet Rómov s ukončeným či čiastočne ukončeným základným vzdelaním alebo s ukončeným tzv. špeciálnym základným vzdelaním, evidujeme spoločne 203 261 Rómov, ktorí predstavujú až 50,46% všetkých Rómov na Slovensku. Celoslovenský priemer je však iba 15,0% všetkých obyvateľov Slovenska len so základným vzdelaním.

Ako sme už uviedli, vďaka situácii primárne v mestskom prostredí je uvedená vzdelanostná štruktúra značne nepresná. Oveľa presnejšie údaje dostaneme, pokiaľ sa zameriame iba na situáciu v dedinskom prostredí, kde sme získali údaje o vysokoškolskom vzdelaní zo všetkým obcí a v prípade základného školstva sa nám nepodarilo zistiť údaje z 11 obcí, čo však predstavuje len 1,16% sledovanej vzorky.

V dedinskom prostredí evidujeme na Slovensku podľa odhadov celkom 256 039 Rómov, čo je 63,56% všetkých Rómov. Na porovnanie na Slovensku býva v dedinskom prostredí 2 463 064 obyvateľov, čo predstavuje 45,64% všetkých obyvateľov. V dedinskom prostredí podľa údajov *Atlasu 2013* evidujeme podľa odhadov celkovo 361 Rómov s vysokoškolským vzdelaním, teda 0,14% všetkých Rómov bývajúcich v dedinskom prostredí. Zároveň tu evidujeme 248 študentov vysokých škôl, ktorí predstavujú 0,10%. Spoločne v dedinskom prostredí evidujeme podľa odhadov 609 Rómov s prebiehajúcim alebo ukončeným vysokoškolským vzdelaním, ktorí tvoria 0,24% všetkých sledovaných Rómov. Uvedený pomer je až 35-násobne nižší ako celoslovenský priemer. Na slovenských dedinách býva 211 550 obyvateľov s ukončeným vysokoškolským vzdelaním, čo predstavuje 8,59% všetkých obyvateľov dedín.

Výrazne lepšia situácia je v rámci stredoškolského vzdelania. *Atlas 2013* eviduje podľa odhadov minimálne 13 337 Rómov s ukončeným stredoškolským vzdelaním (vrátane učňovského), čo tvorí 5,21% zo všetkých sledovaných Rómov, a ďalších minimálne 5 558 aktuálnych stredoškolákov – Rómov bývajúcich v dedinskom prostredí, t. j. 2,17% zo všetkých sledovaných Rómov v dedinskom prostredí. Súčet počtu absolventov a súčasných stredoškolákov predstavuje minimálne 18 895 Rómov, t. j. 7,38% zo všetkých Rómov žijúcich na vidieku. Keď uvedený pomer porovnáme s celoslovenskými údajmi, zistíme, že v dedinskom prostredí na Slovensku býva celkovo 386 136 ľudí so stredoškolským vzdelaním (vrátane učňovského), čo predstavuje 15,68%.

V rovine základného školstva *Atlas 2013* eviduje v dedinskom prostredí podľa odhadov minimálne 81 745 Rómov s ukončeným základným vzdelaním (t. j. 31,93%), 50 806 Rómov s neukončeným základným vzdelaním (t. j. 19,84%) a 9 513 Rómov s ukončeným špeciálnym základným vzdelaním (t. j. 3,72%). Spolu je to 142 064 Rómov (t. j. 55,49%). Celoslovenský priemer je 19,58%, čo predstavuje 482 240 ľudí bývajúcich v dedinskom prostredí (**Obr. II. 8. 6**).

3.4. Ekonomické aktivity

Na záver sa v príspevku budeme zaoberať oblasťou ekonomických aktivít, ktorá tak tiež tvorí významnú oblasť všeobecného diskurzu o rómskej problematike. Ako sme uviedli v metodologickej poznámke, ekonomické aktivity patria v rámci *Atlasu 2013* do kategórie údajov, ktoré je nevyhnutné primárne vnímať ako minimálne zistené hodnoty (s výnimkou údajov o počtoch ľudí evidovaných na úradoch práce – pozri ďalej). Kvalita údajov je silne závislá od stavu na jednotlivých obecných a mestských úradoch. Počas zbierania údajov sme sa stretli so situáciou, keď obecné samosprávy boli veľmi dobre a presne informované o ekonomických aktivitách občanov vo svojej obci vrátane aktivít samotných Rómov alebo aktivít smerujúcich k rómskym komunitám. Rovnako sme sa, žiaľ, stretli aj s prípadmi, keď samosprávy o uvedených aktivitách mali len minimálne alebo nijaké informácie. Odôvodnene tak predpokladáme, že v teréne sa nachádzajú informácie o ekonomických aktivitách, ktoré sa nám nepodarilo v rámci *Atlasu 2013* zaznamenať. Opäť upozorňujeme, že uvedené informácie sa týkajú iba sledovaných 1 070 obcí.

Zistené údaje jednoznačne potvrdzujú výrazne vyššiu nezamestnanosť Rómov v sledovaných obciach a rovnako veľmi nízku mieru zamestnávania Rómov miestnymi firmami a živnostníkmi. Potvrdil sa aj predpoklad o tzv. aktivačných prácach alebo malých obecných službách, ktoré zostávajú hlavnou pracovnou aktivitou pre Rómov. *Atlas 2013* sa po prvýkrát pokúsil komplexne zistiť počet rómskych firiem a živnostníkov, ale aj kvantifikovať odhad počtu Rómov, ktorí dlhodobo pracujú v zahraničí.

Tabuľka 4:
Ekonomické aktivity Rómov

KRAJ	ODHADOVANÝ POČET REGISTROVANÝCH NEZAMESTNANÝCH	ODHADOVANÝ POČET REGISTROVANÝCH NEZA- MESTNANÝCH RÓMOV	POČET VÝROBNÝCH FIRIEM	CELKOVÝ POČET ŽIVNOSTNÍKOV	POČET RÓMSKÝCH PODNIKATEĽOV ALEBO FIRIEM	POČET AKTÍVNYCH RÓMSKÝCH ŽIVNOSTNÍKOV
Banskobystrický	64 357	30 507	1 617	12 469	89	414
Bratislavský	5 347	1 516	491	12 484	29	69
Košický	81 103	36 005	402	8 757	137	503
Nitriansky	38 948	7 388	563	19 155	83	310
Prešovský	100 802	33 613	1 061	16 850	241	647
Trenčiansky	17 879	2 436	488	4 158	23	89
Trnavský	23 921	6 306	440	19 224	68	294
Žilinský	26 503	3 126	3 399	13 454	10	101
SPOLU	358 860	120 897	8 461	106 551	680	2 427

Podľa údajov z obecných a mestských úradov je v sledovaných obciach 358 860 evidovaných nezamestnaných. Z uvedeného počtu všetkých nezamestnaných podľa odhadov tvorili Rómovia približne jednu tretinu, presne 120 897 nezamestnaných. Upresňujeme, že z 18 obcí sa nám nepodarilo zistiť údaje o všetkých nezamestnaných a z 34 obcí absentujú údaje o nezamestnaných Rómoch. V citovanom prípade musíme skonštatovať, že uvedené čísla sú pravdepodobne zveličené¹² a v mnohých prípadoch sú odhady pravdepodobne odhadmi počtu všetkých ľudí, ktorí sú v danej obci bez práce, ale nemusia byť evidovaní ako nezamestnaní. Aj napriek uvedenému obmedzeniu zistené údaje ukazujú určité všeobecné tendencie a zároveň jasne upozorňujú na potrebu detailných výskumov zamestnanosti, ktoré by vygenerovali presnejšie dáta.

Podľa zistení *Atlasu 2013* pôsobilo v sledovaných obciach minimálne 8 461 výrobných firiem a 106 551 živnostníkov. Z 12 obcí sme nezískali údaje o počte výrobných firiem a z 19 obcí absentujú údaje o počte živnostníkov. Iba v 395 mestách a obciach niektorá z uvedených firiem alebo živnostníkov zamestnáva Rómov. Firmy a živnostníci až v 624 mestách a obciach podľa našich zistení Rómov nezamestnávajú a z 51 obcí sa nám údaje nepodarilo zistiť. Obecné úrady, obecné firmy, štátne

inštitúcie a úrady zamestnávajú Rómov – podľa zistení *Atlasu 2013* – iba v 413 prípadoch. Až v 652 lokalitách uvedené inštitúcie Rómov nezamestnávajú a z 5 obcí sa nám údaje nepodarilo zistiť.

Atlas 2013 eviduje minimálne 680 rómskych podnikateľov alebo firiem, ktoré pôsobia v 118 mestách a obciach. Zo 7 obcí sa nám údaje zistiť nepodarilo. Zároveň *Atlas 2013* eviduje minimálne 2 427 aktívnych rómskych živnostníkov, ktorí pôsobia v 441 lokalitách. Z 20 obcí sme údaje nezískali (**Obr. II. 8. 4**).

Podľa našich zistení v období od januára do augusta 2012 v tzv. aktivačných prácach alebo malých obecných službách zamestnali obecné a mestské úrady v sledovaných obciach mesačne 55 259 ľudí.¹³ Z uvedeného počtu bolo 40 044 Rómov. Pre úplnosť uvádzame, že v sledovanom období bolo v Slovenskej republike podľa údajov Ústredia práce sociálnych vecí a rodiny (ÚPSVAR) vyplatených mesačne priemerne 66 355 aktivačných príspevkov.¹⁴

Tabuľka 5:
Odhad počtu Rómov pracujúcich v rámci aktivačných prác a pracujúcich dlhodobo v zahraničí

KRAJ	PRÍEMERNÝ POČET ZAMESTNANÝCH ĽUDÍ V RÁMCI AKTIVAČNÝCH PRÁC ZA OBDOBIE 01 – 08/2012	KOLKO Z NICH BOLO ODHADOM RÓMOV	ODHADOVANÝ POČET RÓMOV DLHODOBO PRACUJÚCICH V ZAHRAŇICH
Banskobystrický	16 468	12 554	1 671
Bratislavský	136	63	23
Košický	15 279	11 283	9 322
Nitriansky	3 520	1 306	522
Prešovský	18 141	15 992	2 686
Trenčiansky	613	296	138
Trnavský	540	282	226
Žilinský	562	268	141
SPOLU	55 259	42 044	14 729

Poznámka: Údaje sú odhady na základe pripísanej etnicity v rámci *Atlasu 2013* a nepredstavujú oficiálne čísla. Počty sa týkajú iba obcí, ktoré boli zaradené do výskumu. Údaje nie sú totožné s dátami SODB 2011.

Zdroj: *Atlas 2013*

Pravdepodobne po prvýkrát sa *Atlas 2013* pokúsil kvantifikovať počet Rómov, ktorí dlhodobo pracujú v zahraničí. Na základe zistení z terénu eviduje minimálne 14 729 Rómov dlhodobo pracujúcich v zahraničí.

Detailný prehľad uvedených údajov podľa jednotlivých krajov pozri **Tabuľky 4 a 5**.

Záver

V uvedenom príspevku sme sa pokúsili v krátkosti predstaviť vybrané údaje zo zisťovania *Atlasu rómskych komunit Slovenska 2013* a zároveň priblížiť odbornej verejnosti aj určité metodologické a faktografické limity tohto rozsiahleho výskumu. Vzhľadom na širokú škálu údajov, ktoré sa v rámci detailného dotazníkového prieskumu zisťovali priamo v teréne, nie všetky zistené údaje majú identickú výpovednú hodnotu. Práve uvedenie si heterogenity získaných dát je nevyhnutné pre ich korektné interpretovanie. Nebolo možné sa aj na tomto mieste nedotknúť otázok identifikácie cieľovej skupiny, pričom zastávame názor, že delenie kvantitatívnych údajov (alebo odhadov) na „oficiálne“ a „reálne“ nie je v laickom ani akademickom diskurze korektné, pretože veľmi často ide o identicky relevantné dáta, ktoré však boli získané pomocou iných metodologických prístupov.

Na druhej strane – aj napriek spomínaným obmedzeniam – sa domnievame, že uvedený výskum má veľký analytický potenciál a jeho výsledky môžu pomôcť nielen lepšiemu pochopeniu situácie Rómov na Slovensku, ale zároveň môžu slúžiť ako základná databáza na ďalšie špecializované a výberové zisťovania. Sme presvedčení, že podobné komplexné mapovanie jasne poukazuje na odlišné zastúpenie Rómov nielen v jednotlivých krajoch Slovenska, ale v detailnejšej rovine na úrovni okresov alebo obcí (**Obr. II. 8. 1 až II. 8. 3**). Aj keď sa všeobecne prezentuje známy fakt, že najväčšie zastúpenie Rómov je v Prešovskom, Košickom a Banskobystrickom kraji, už pri prezentovaní údajov na úrovni okresov je zrejmé, že aj v uvedených krajoch sú Rómovia geograficky rozmiestnení neproporčne – napríklad v Košickom kraji je v okrese Košice-mesto iba 7,56% zastúpenia Rómov a v okrese Sobrance iba 11,96%, pričom v okrese Gelnica je zastúpenie Rómov až 25,66%; podobne by sme mohli sledovať aj rozdiely medzi okresmi v Prešovskom kraji (od 5,3% v okrese Humenné až po 25,66% v okrese Kežmarok) či v Banskobystrickom kraji (od 1,62% v okrese Banská Bystrica až po 31,54% v okrese Revúca).

¹² V septembri 2013, keď sa ukončil zber údajov v teréne, bol počet evidovaných nezamestnaných na Slovensku podľa údajov ÚPSVAR celkovo 406 498 osôb. Bližšie pozri: http://www.upsvar.sk/statistiky.html?page_id=1247 (navštívené 1. 8. 2014).

¹³ Presné znenie otázky v dotazníku *Atlasu 2013* bolo: „Koľko ľudí bolo priemerne v období 01 – 08/2012 v obci zamestnaných na tzv. aktivačné práce alebo malé obecné služby?“

¹⁴ Bližšie pozri: http://www.upsvar.sk/statistiky.html?page_id=1247 (navštívené 1. 8. 2014).

Zaujímavé je aj výraznejšie spresnenie prezentovania rómskych subetnických skupín v rámci Slovenska, kde sa oproti laicky prezentovaným názorom o dominancii olašských Rómov na juhu Slovenska jasne ukazuje ich zastúpenie len v niektorých okresoch, primárne v západoslovenskom regióne. Zároveň mapová príloha (**Obr. II. 8. 5**) ukazuje prítomnosť olašských Rómov aj v severnejších okresoch. Podľa nášho názoru *Atlas 2013* po prvýkrát priniesol komplexné kvantitatívne terénne odhady o počtoch a rozmiestnení subetnických skupín Rómov na Slovensku, pričom počet olašských Rómov na Slovensku odhadujeme na minimálne 3,54% z celkového počtu Rómov na Slovensku. Z iných subetnických skupín sme v rámci *Atlasu 2013* zaznamenali aj nevelký počet Sintov.

Aj napriek skutočnosti, že v prípade údajov, ktoré vykazujú určitú mieru nepresnosti, nemožno hovoriť o komplexnom zmapovaní sledovaných dát na celom území Slovenska (resp. v sledovaných obciach), podľa nášho názoru aj tieto údaje majú – pri správnej interpretácii – výrazný analytický potenciál, ktorý je dosiaľ iba málo využívaný. Máme pritom na mysli nielen potenciál v rovine integračných aktivít v rámci rómskych komunít, ale aj potenciál v rámci detailnejších výskumov, ktoré by priniesli presnejšie a informačne komplexnejšie údaje. V prípade ekonomických aktivít zistené údaje napríklad jasne naznačujú, že Rómovia sú ekonomicky aktívni vo všetkých krajoch, pričom kvantitatívne zastúpenie ekonomicky aktívnych Rómov na Slovensku v zásade kopíruje ich regionálne zastúpenie. Podobne by sa dali interpretovať aj zistené údaje z oblasti kvantitatívnych odhadov vzťahujúcich sa na počty rómskych nezamestnaných alebo údaje o počtoch Rómov dlhodobo pracujúcich v zahraničí.

Aj napriek metodologickým obmedzeniam *Atlas 2013* jasne ukázal veľmi nízku vzdelanostnú úroveň rómskej populácie a nedostatočnú prítomnosť Rómov so stredoškolským a vysokoškolským vzdelaním v jednotlivých regiónoch. Určitým pozitívom je to, že Rómovia s vyšším vzdelaním sú v rámci rómskych komunít na Slovensku prítomní takmer na celom území. Práve táto skutočnosť (podobne ako v prípade ekonomických aktivít) podľa nášho názoru predstavuje nielen dôležitú výzvu (je nevyhnutné v krátkodobom a strednodobom horizonte výrazne zvýšiť vzdelanostnú úroveň), ale aj potenciál (napr. fakt, že títo Rómovia môžu slúžiť ako vzor v komunitách) na ďalšie aktivity.

5. „A studňu si nechali zamrznúť...“.

Lokálne mocenské pole a prístup obyvateľov rómskych osád k pitnej vode¹

Daniel Škobla, Richard Filčák

¹ Text tejto kapitoly vychádza a nadväzuje na publikované štúdie a predstavuje čiastkové výsledky pripravovanej rozsiahlej správy o vode a marginalizovaných komunitách, ktorú autori pripravujú v spolupráci s European Roma Rights Center.

Inštitút pre výskum práce a rodiny, Bratislava
daniel.skobla@ivpsr.gov.sk

Prognostický ústav SAV, Bratislava
progrfil@savba.sk

Organizácia Spojených národov deklaruje právo na prístup k pitnej vode ako základné a univerzálne ľudské právo.² Bezpečná a pitná voda spolu s prístupom ku kanalizácii sú „ľudskými právami, ktoré sú základom pre plnohodnotný život a pre všetky ostatné ľudské práva“. Podobné princípy sú obsiahnuté aj v slovenskom právnom systéme a Ústava Slovenskej republiky (šiesty oddiel – *Právo na ochranu životného prostredia a kultúrneho dedičstva*) vo svojom článku 44 (1) uvádza, že „každý má právo na priaznivé životné prostredie“. Prístup k vode sa teda spolu s právom nebyť diskriminovaný v prístupe k prírodným zdrojom a nebyť vystavený nepriaznivým environmentálnym vplyvom v dôsledku priemyselnej činnosti, dopravy (a podobne) dá v širšom kontexte chápať ako súčasť základného práva na priaznivé životné prostredie. Verejná správa považuje riešenie problémov dostupnosti pitnej vody pre obyvateľstvo za jednu z dlhodobých priorít a poskytuje na tento cieľ aj praktickú finančnú a organizačnú podporu. *Investičná stratégia SR pre zásobovanie pitnou vodou do roku 2015* počítala pre vodárenské spoločnosti v období rokov 2007 – 2013 s nákladmi na realizáciu plánu verejných vodovodov a kanalizácií vo výške 53 730 mil. Sk (*Koncepcia...*, 2006). Jedným z hlavných finančných nástrojov pre budovanie infraštruktúry spojenej s vodou je aj *Operačný program Životné prostredie (OP ŽP)*, ktorý je základnou bázou pre čerpanie pomoci z fondov Európskej únie pre sektor životného prostredia na roky 2007 – 2013; marginalizované rómske komunity tu boli uvedené ako prvá prierezová priorita. Podporu na budovanie vodárenskej infraštruktúry formou priamych dotácií alebo nízko úročeného úveru dostali z Environmentálneho fondu SR v uplynulých rokoch desiatky obcí.

V tejto kapitole tvrdíme, že napriek pozornosti, ktorá sa na národnej, ako aj medzinárodnej úrovni venuje otázke zabezpečenia obyvateľstva pitnou vodou, je situácia pre veľké skupiny rómskej populácie na lokálnej úrovni problematická. V mnohých obciach existujú problémy spojené s diskrimináciou Rómov v prístupe k vode a v niektorých lokalitách nie je pre Rómov vôbec zabezpečený prístup k pitnej vode.

Nedostatok pitnej vody v prostredí rómskych osídlení chápeme ako problém v kontexte celkového sociálneho vylúčenia rómskej populácie. Rôzne aspekty sociálneho vylúčenia Rómov sú predmetom mnohých výskumov (napr. Guy ed., 2001; Varmeersch, 2003, 2010; Vašečka ed., 2002; Filčák, 2012; *Správa...*, UNDP, 2012; Filadelfiová, 2013b). Rómov ako skupinu najviac ohrozenú chudobou a sociálnym vylúčením charakterizujú aj strategické vládne dokumenty *Národný akčný plán sociálnej inklúzie (NAPs/INCL) 2004 – 2006*, *Národná správa o stratégiách sociálnej ochrany a sociálnej inklúzie pre roky 2008 – 2010*, *Stratégia Slovenskej republiky pre integráciu Rómov do roku 2020*. Tieto materiály upozorňujú na nerovnosti medzi postavením neróm-

² *General Assembly Resolution Recognizing Access to Clean Water, Sanitation as Human Right*. Prijatá 28. 7. 2010.

skej a rómskej populácie, ktoré sa prejavujú najmä vo vyššej miere chudoby, vyššej nezamestnanosti, nižších príjmoch, horšom vzdelaní, horšom bývaní a horšom zdravotnom stave u Rómov v porovnaní so všeobecnou populáciou.

Dva kľúčové dokumenty v oblasti začleňovania marginalizovaných rómskych komunít – *Revidovaný národný akčný plán Dekády začleňovania rómskej populácie 2005 – 2015* (ďalej *NAP Dekády*) a *Stratégia Slovenskej republiky pre integráciu Rómov do roku 2020* (ďalej *Stratégia...*, 2011) – upriamujú pozornosť aj na otázky dostupnosti pitnej vody pre Rómov. *NAP Dekády* v rámci priority Zdravie definuje cieľ č. 3: „zlepšenie prístupu k pitnej vode“, a v rámci Opatrenia č. 3. 1. postuluje: „zabezpečiť dostupnosť zdroja pitnej vody v segregovaných a odlahlých lokalitách“. Medzi hlavnými cieľmi *Stratégie...* (2011) v kapitole D. 2. 4. je aj: „zníženie rozdielu medzi väčšinou populáciou a Rómami v podiele prístupu k bývaniu a inžinierskym sieťam (ako napr. voda, elektrina a plyn)“.

V programovacom období pre štrukturálne fondy Európskej únie 2014 – 2020 v rámci *Operačného programu Ľudské zdroje* sa počíta s uplatnením mechanizmov, ktoré by automaticky oprávňovali obce s rómskymi osadami, v ktorých je nedostatočne rozvinutá infraštruktúra, čerpať finančné prostriedky na dostavbu vodovodu a kanalizácie. V tejto súvislosti je potrebné vidieť aj požiadavky *Smernice EÚ (91/271/EHS)* o čistení komunálnych odpadových vôd. Tá ukladá členským štátom vybaviť všetky lokality s viac ako 2 000 obyvateľmi, v ktorých sa koncentruje osídlenie alebo hospodárska činnosť, sekundárnym čistením komunálnych odpadových vôd.

Analýza nedostatočného prístupu časti obyvateľov Slovenska k pitnej vode je dôležitá pre pochopenie hĺbky sociálneho vylúčenia rómskej populácie. Obmedzený prístup k vode ovplyvňuje podmienky bývania, zdravotný stav, výživu, hygienu, školské výsledky a dochádzku detí, ako aj celkovú kvalitu medziludských vzťahov. Ako ozrejníme v ďalšom texte, bariéry v prístupe k vode navrhujeme analyzovať nie ako izolovaný problém, ale ako otázku lokalizovanú v širšom kontexte asymetrií pri uplatňovaní výkonu moci na lokálnej úrovni.

V teoretickej rovine patrí táto kapitola medzi literatúru, ktorá kriticky reflektuje tú časť sociologickej a etnografickej tradície, v rámci ktorej sa chudoba a zlé životné podmienky Rómov vysvetľujú kultúrnymi faktormi. Namiesto toho upriamuje pohľad na štrukturálne nerovnosti v obciach, kde sú vo významnejšej miere prítomní marginalizovaní Rómovia. Sme si vedomí, že nerovnosti v sociálnom priestore majú viac vektorov (trieda, rod a pod.) a môžu sa pretnúť vo viacerých bodoch. V dôsledku posilnenia priamočiarosti našej argumentácie v rámci tejto kapitoly je náš pohľad zameraný hlavne na etnické rozdelenie.

V prvej časti kapitoly v stručnosti uvažujeme o konceptoch *tradičná kultúra Rómov* a *kultúra chudoby*. Inšpirujúc sa teóriou P. Bourdieho, otvárame otázku štruktúry „sociálneho priestoru“ a atribútov „lokálneho mocenského poľa“ (Bourdieu 1998, 2005).

V druhej časti kapitoly s využitím dostupných kvantitatívnych dát opíšeme situáciu v prístupe obyvateľov rómskych osídlení na Slovensku k vode. Budeme vychádzať z databázy *Atlas rómskych komunit v roku 2013* (ďalej *Atlas 2013*) (Mušinka et al., 2014) a zo štúdií *Rozvojového programu OSN* (UNDP) z roku 2006 a 2012 (*Správa...*, UNDP, 2006 a *Správa...*, UNDP, 2012). V tretej časti kapitoly prinášame empirické zistenia z terénnych výskumov autorov a ich spolupracovníkov, ktoré sa týkajú prístupu Rómov k pitnej vode a niektorých ďalších kľúčových aspektov každodennosti, ako napríklad postavenia Rómov na lokálnom pracovnom trhu. Tie považujeme za kľúčové pre porozumenie sociálnych praktík v asymetrických vzťahoch v rámci lokálneho mocenského poľa.

1. Kontext a východiská

Hoci sa fakty o rómskej chudobe a zlých životných podmienkach časti rómskej populácie v odbornej literatúre akceptujú takmer všeobecne, neexistuje jednoznačný konsenzus v tom, čo je *príčinou* takejto situácie. Ako príčinná premenná sa často tematizuje tzv. *tradičná kultúra Rómov* (pozri napríklad Vašečka ed., 2002; Jakoubek, Hirt eds., 2008). Tento koncept predpokladá, že Rómovia ako etnická skupina majú odlišný, predmoderný systém hodnôt, noriem, zvykov a inštitúcií. Napríklad za najvýznamnejšiu črtu tradičnej rómskej kultúry sa považuje to, že dominujúcim organizačným princípom rómskeho spoločenstva je princíp príbuzenstva. To znamená, že nositeľ tradičnej rómskej kultúry sa primárne cíti byť príslušníkom príbuzenskej skupiny, od ktorej odvodzuje svoju identitu a voči ktorej je prednostne lojálny (Jakoubek, Hirt eds., 2008: 718).³ Takýto systém organizácie spoločnosti (ktorý predstavuje kontrast k modernému individualizovanému) je potom považovaný za príčinu rómskej nekompatibility s majoritnou spoločnosťou, čo okrem iného vo svojich dôsledkoch spôsobuje vylúčenie a chudobu.

Generický príbuzný koncept *kultúry chudoby* (Lewis, 1966)⁴ je založený na predpoklade, že chudobní sú nositeľmi špecifického kultúrneho vzorca, ktorý vznikol v procese ich adaptácie na dlhodobú depriváciu, sociálne a priestorové vylúčenie. Kultúra chudoby je „adaptáciou ako aj reakciou chudobných na ich okrajovú pozíciu v triedne usporiadanej, vysoko individualizovanej kapitalistickej spoločnosti, pričom mnohé znaky kultúry chudoby sa dajú považovať za lokálne, spontánne úsilie uspokojovať potreby“ (Jakoubek, Hirt eds., 2008: 694). Kultúra chudoby sa ako reakcia na zmienené skutočnosti reprodukuje z generácie na generáciu, a tým vytvára svojbytný systém. Definičným znakom kultúry chudoby a jej konštitučným prvkom nie je chudoba ako taká, ale súbor hodnôt a noriem, od nich odvodené postoje a konanie, ktoré zdieľajú osoby v danom spoločenstve (op. cit.).

³ Pozri viaceré štúdie vo Vašečka ed., 2002.

⁴ Pre koncept *kultúry chudoby* v kontexte etnografických výskumov v rómskom prostredí na Slovensku je informatívny teoretický appendix v publikácii Jakoubek, Hirt eds., 2008 a tiež Vašečka ed., 2002.

⁵ Pozri rozhovor s Y. Abu-Ghosh (2008b).

Niektorí autori, ktorí majú skôr kritický postoj ku konceptu *kultúry chudoby*, však upozorňujú na to, že tento nemá dostatočnú analytickú silu, pretože je veľmi nejednoznačný. V rámci „kultúry chudoby“ sa miešajú: štrukturálne ekonomické faktory (napr. nezamestnanosť), sociálno-patologické javy (napr. drogy a alkoholizmus) a racionálne reakcie ľudí na vzniknutú situáciu (napr. migrácia za prácou). Konfúzne je to, že atribúty prisudzované „kultúre chudoby“ sú tvorené tak odpozorovanými empirickými faktami materiálneho charakteru (napr. nedostatok finančných prostriedkov), ako aj kognitívno-psychologickými črtami ako „stádovitosť“, „orientácia na prítomnosť“, neschopnosť šetriť a plánovať.⁵

Samotný empirický fakt chudoby a sociálneho vylúčenia je podľa nášho názoru výsledok určitých štrukturálnych determinantov a sociálnych procesov, a preto sa kritická analýza musí upriamiť na rozbor sociálneho priestoru, v ktorom sú jednotlivci a aktéri situovaní.

V tejto kapitole navrhujeme, že vhodným analytickým nástrojom v diskusii o situácii rómskej populácie na Slovensku je koncept *poľa*. Usmerňovaní teóriou P. Bourdieho (1998, 2005) predpokladáme, že *pole* je silne hierarchizovaný priestor, ktorému dominujú spravidla nerovné mocenské vzťahy. Hlavnou stratégiou subjektov v rámci *poľa* je akumulácia rôznych typov kapitálu, pričom tí, ktorí majú naakumulovanú nejakú formu kapitálu, sú vo výhode. Sociálny priestor je závislý od kapitálu a zároveň konštituovaný kapitálom. Sociálne interakcie a to, čo sa v rámci *poľa* deje, predstavuje pravidelne sa opakujúci obrazec a možno ho do určitej miery predvídať. *Pole* je hierarchicky štruktúrované a jednotlivci v rámci neho nie sú si rovní – niektorí majú dominantné postavenie a rozhodovaciu moc určovať to, čo sa bude diať. P. Bourdieu považuje *pole* za antagonistický priestor, plný vzájomných protikladov a vzájomného boja. Zápas, ktorý tam prebieha, však nemá konečného víťaza a je to nikdy nekončiaci súboj. Napriek tomu, že *pole* je silne hierarchizované, Bourdieu pripúšťa možnosti zmien v jeho rámci. Tieto možnosti sú však limitované tým, že sociálne hierarchie a štruktúry sú spravidla pevné a trvalé (2005).

Ako sme spomenuli na začiatku, fakty o chudobe a sociálnom vylúčení Rómov sú všeobecne známe a empiricky doložené. Na lokálnej úrovni sa zlá situácia Rómov prejavuje subštandardnými podmienkami bývania v segregovaných osadách často bez základnej infraštruktúry. Pri bližšom pohľade na sociálny priestor, v ktorom sú miestni Rómovia lokalizovaní, si však môžeme všimnúť aj absenciu reálnej rómskej politickej reprezentácie alebo jej neproporcionálne nízke zastúpenie a slabé možnosti ovplyvňovať rozhodnutia v rámci obce. Tvrdíme, že forma interakcie medzi Rómami a predstaviteľmi obce je determinovaná primárne konfiguráciou toho, čo Bourdieu nazýva „lokálne mocenské pole“ – relatívne postavenie aktérov a jednotlivcov v rámci neho odráža prevažujúce sociálne hierarchie a nerovnosti.

V tejto štúdii navrhujeme pozeráť na „prístup k pitnej vode“ ako na konkrétny nástroj, ktorý prechádza viacerými poľami. V rámci mocenského poľa zahŕňa prístup k pitnej vode systém sociálnych pozícií aktérov a jednotlivcov štruktúrovaných pozdĺž mocenského postavenia. Lokálne mocenské pole možno chápať ako priestor konfliktov a antagonizmov, ale aj negociácií pri presadzovaní individuálnych a skupinových záujmov. V mocenskom poli, ktoré je kľúčové pre analýzu bariér v prístupe k pitnej vode, pôsobia rôzni aktéri s rôznymi záujmami a zohrávajú kľúčovú úlohu pri formovaní konečného výsledku.

2. Prístup obyvateľov rómskych osídlení k vode vo svetle empirických dát

Na území Slovenska sa nachádzajú rómske osady, v ktorých absentuje vodovod alebo zdravotne vyhovujúce studne. Tieto osady sú často priestorovo segregované – sú oddelené od nerómskej časti obce prírodnou alebo umelou prekážkou a vzdialené až stovky metrov od obce. Obydlia v osade vo svetle zákona často predstavujú „nelegálne“ príbytky – nie sú vedené v katastrálnych záznamoch a nie sú napojené na štandardné inžinierske siete. Spravidla stoja na komerčne nezaujímavých okrajoch obcí (za priemyselnou zónou, pri skládke odpadu či v záplavovej oblasti) alebo na právne nevysporiadaných pozemkoch.

Atlas 2013 (Mušinka et al., 2014) identifikoval 804 rómskych osídlení v 584 obciach, ktoré sa väčšinou nachádzajú v Košickom, Banskobystrickom a Prešovskom kraji. Až takmer tri štvrtiny zo sledovaných 801 osídlení je viac ako z polovice pokrytých verejným vodovodom. V týchto osídleniach verejný vodovod využíva až 76,0% všetkých obydli, ktoré sa v nich nachádzajú. Osemnásť osídlení (2% z celkového počtu) je pokrytých vodovodom iba čiastočne a využíva ho 22% obydli v týchto osídleniach.

Priama úmera medzi dostupnosťou verejného vodovodu a priestorovým vzdialením typov osídlení od obce neplatí v prípade jeho reálneho využívania. Celkovo je využívanie verejného vodovodu v priemere na úrovni 76%. Najviac je verejný vodovod využívaný v osídleniach vo vnútri obce (78%), menej v segregovaných osídleniach (77%) a najmenej v osídleniach na okraji obcí (74%).

Atlas 2013 eviduje 185 osídlení (23% zo všetkých zistených na Slovensku), v ktorých verejný vodovod úplne chýba. Z týchto 185 osídlení je 111 (14% sledovaných osídlení) v obciach, ktoré verejný vodovod majú (úplne alebo čiastočne). V prípade jeho dostupnosti platí, že miera absencie verejného vodovodu závisí od typu osídlenia. Najnižší podiel rómskych osídlení bez verejného vodovodu je vo vnútri obce (11%), horšia situácia je v kategórii na okraji obce (19%) a najhoršia situácia je v kategórii segregovaných osídlení, kde až 41% nemá zavedený verejný vodovod.

Ak sa sústredíme iba na rómske osídlenia, ktoré nemajú vodovod, ale zároveň sa nachádzajú v obciach, v ktorých verejný vodovod je, výrazne najhoršia situácia je

v prípade segregovaných osídlení – až 31% všetkých segregovaných osídlení je bez prístupu k verejnému vodovodu. Spomedzi osídlení na okraji obce je ich 8% a v prípade osídlení vo vnútri obce 6% (op. cit.).

Podľa údajov z výskumu životných podmienok rómskych domácností na Slovensku v roku 2005 bolo napojených na verejný vodovod 46% rómskych domácností, vodu z krytej studne, vrtu alebo pumpy čerpalo 37% a neštandardným spôsobom, t. j. priamo z prameňa, potoka alebo rieky, si vodu bralo 4% rómskych domácností. Najhoršia situácia s napojením na verejný vodovod je zaznamenaná v segregovaných osadách, kde bolo napojených iba 35% domácností. Problematická sa ukázala aj kvalita vody – napriek tomu, že ju rómski respondenti boli nútení konzumovať, 8% z nich ju označilo za nevhodnú na pitie (*Správa...*, UNDP, 2006).

Podľa údajov z roku 2010 malo vodu z verejného vodovodu v príbytku 47% rómskych domácností, z krytej studne vrtu alebo pumpy čerpalo 32% a na zaobstarávanie z potoka či rieky bolo odkázaných 6% rómskych domácností. Dáta poukazujú aj na významné rozdiely medzi rómskymi a nerómskymi domácnosťami. V nerómskych domácnostiach malo vodu z verejného vodovodu viac ako 75% domácností a prakticky žiadna nerómska domácnosť nebola odkázaná na pitie vody z potoka či rieky (*Správa...*, UNDP, 2012).

Spomínané výskumy tiež poukazujú na to, že mnohé rómske domácnosti sú odkázané na zdroje vody u svojich príbuzných, známych, v dedine alebo hospodárskych dvoroch miestnych fariem. Bežná je aj veľká vzdialenosť obydli od zdroja pitnej vody: obyvatelia rómskych osád si pravidelne prinášajú vodu často až zo vzdialeností niekoľko stoviek metrov. Hoci vzhľadom na metodologické rozdiely pri zbere dát nie je možné priame porovnanie výsledkov výskumov v rôznych rokoch, dá sa predpokladať, že situácia s prístupom k pitnej vode v rómskych osadách sa významne nezlepšuje.

Údaje UNDP neumožňujú porovnávať medzi regiónmi, ale *Atlas 2013* indikuje, že celkovo je najlepšia situácia v Trenčianskom kraji, kde má úplné pokrytie verejným vodovodom 92% osídlení, v absolútnych číslach to však zahŕňa iba 12 osídlení. Najhoršie vychádza Košický kraj, kde je verejný vodovod dostupný iba v 67% osídlení, čo predstavuje 153 osídlení. Spomedzi osídlení vo vnútri obce je najlepšia situácia v Trenčianskom a Žilinskom kraji, kde je verejným vodovodom pokrytých 100% sledovaných osídlení tohto typu. Najhoršie sú na tom osídlenia vo vnútri obce situované v Prešovskom kraji, kde miera pokrytia verejným vodovodom dosiahla iba 85%. V rámci osídlení na okraji obce je najlepšia situácia v Nitrianskom a Trenčianskom kraji, kde je úroveň pokrytia 100%; najhoršia je v Košickom kraji, kde má verejný vodovod iba 72% všetkých sledovaných osídlení tohto typu. Najlepšie pokrytie verejným vodovodom majú segregované osídlenia v Žilinskom kraji (100%) a najhoršie je na tom Bratislavský kraj, kde má verejný vodovod iba 33% segregovaných osídlení kraja, čo v absolútnych číslach predstavuje iba jedno osídlenie (Mušinka et al., 2014: 22).

2.1. Prístup rómskych domácností k vode podľa rôznych výskumov

Tabuľka 1:
Hlavný zdroj vody pre domácnosť – porovnanie skupín (v %)

ZDROJ VODY	RÓMSKE DOMÁCNOSTI PODĽA TYPU BYDLISKA				
	GEOGRAFICKY BLÍZKE VŠEOBECNÉ DOMÁCNOSTI (n=350)	RÓMSKE DOMÁCNOSTI (n=723)	SEGREGOVANÉ	SEPAROVANÉ	ROZPTÝLENÉ
Verejný vodovod v domácnosti	80,0	46,8	30,7	57,8	51,7
Potrubie z dvora, záhrady	15,0	9,6	8,4	6,1	14,4
Studňa alebo vrt vo dvore	4,7	18,2	16,4	15,6	22,9
Verejný zdroj v obci	0,0	13,8	27,3	7,4	6,8
Voda z prameňa	0,0	4,6	8,8	4,1	0,8
Voda z potoka	0,0	1,1	3,4	0,0	0,0
Voda u príbuzných/známych	0,3	5,4	5,0	7,8	3,4
Iný zdroj, neuvedené	0,0	0,5	0,0	1,2	0,0
Domácnosti spolu	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Zdroj: Správa..., UNDP, 2012

Tabuľka 2:
Zloženie rómskych domácností podľa vzdialenosti hlavného zdroja vody od obydľia (v %)

VZDIALENOSŤ	SEGREGOVANÉ	SEPAROVANÉ	ROZPTÝLENÉ	SPOLU (n=723)
do 10 metrov	24,3	21,7	20,8	23,1
11 – 50 metrov	36,9	30,4	37,5	35,3
viac ako 50 metrov	38,8	47,9	41,7	41,6
Domácnosti spolu	100,0	100,0	100,0	100,0

Zdroj: Správa..., UNDP, 2012

Tabuľka 3:
Využívanie rôznych zdrojov pitnej vody podľa typu osídlenia a kraja (v %)

KRAJ	VODOVOD				VLASTNÁ STUDŇA				BEZ PRÍSTUPU K PITNEJ VODE				NEŠTANDARDNÝ ZDROJ PITNEJ VODY			
	Koľko % obydľí vo všetkých osídleniach využíva verejný vodovod	Koľko % obydľí v osídleniach vo vnútri obce využíva verejný vodovod	Koľko % obydľí v osídleniach na okraji obce využíva verejný vodovod	Koľko % obydľí v segregovaných osídleniach využíva verejný vodovod	Koľko % obydľí vo všetkých osídleniach využíva vlastnú studňu	Koľko % obydľí v osídleniach vo vnútri obce využíva vlastnú studňu	Koľko % obydľí v osídleniach na okraji obce využíva vlastnú studňu	Koľko % obydľí v segregovaných osídleniach využíva vlastnú studňu	Koľko % obydľí vo všetkých osídleniach nemá prístup k pitnej vode	Koľko % obydľí v osídleniach vo vnútri obce nemá prístup k pitnej vode	Koľko % obydľí v osídleniach na okraji obce nemá prístup k pitnej vode	Koľko % obydľí v segregovaných osídleniach nemá prístup k pitnej vode	Koľko % obydľí vo všetkých osídleniach využíva iný zdroj pitnej vody	Koľko % obydľí v osídleniach vo vnútri obce využíva iný zdroj pitnej vody	Koľko % obydľí v osídleniach na okraji obce využíva iný zdroj pitnej vody	Koľko % obydľí v segregovaných osídleniach využíva iný zdroj pitnej vody
Banskobystr.	60,6	80,9	57,0	43,0	25,4	12,3	30,2	34,7	4,7	3,9	2,8	7,1	9,4	2,9	10,1	15,2
Bratislavský	64,0	84,3	58,3	33,3	24,9	15,7	18,1	66,7	5,5	0,0	11,6	0,0	10,4	0,0	21,9	0,0
Košický	43,0	49,3	49,6	39,4	23,4	31,9	24,3	16,7	10,7	5,2	8,9	16,8	26,2	17,3	22,6	36,8
Nitriansky	57,4	62,8	55,5	44,3	33,6	29,3	36,8	55,7	4,4	6,2	0,8	0,0	10,2	12,8	6,9	0,0
Prešovský	60,9	76,2	63,5	47,9	22,3	19,7	22,2	24,0	8,1	1,2	8,2	11,8	13,3	5,3	11,1	21,4
Trenčiansky	91,5	98,3	99,8	50,0	7,7	0,0	0,0	50,0	0,9	1,7	0,2	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Trnavský	68,2	66,3	79,5	50,0	24,1	24,7	15,7	40,0	2,8	5,7	0,0	0,0	7,7	9,0	4,8	10,0
Žilinský	87,0	100	58,8	100	7,9	0,0	25,0	0,0	2,7	0,0	8,7	0,0	2,4	0,0	7,5	0,0
Slovensko	58,8	69,8	60,1	45,2	23,7	21,7	23,6	25,5	7,2	4,0	6,9	11,1	15,0	8,6	14,1	23,1

Zdroj: Mušínska et al.,2014

3. Prístup k pitnej vode v rómskej osade a lokálne mocenské pole

Poznatky v tejto časti sa opierajú o terénne výskumy autorov a ich kolegov⁶ v rámci hodnotenia dosahu projektov *Európskeho sociálneho fondu* (2012), hodnotenia dosahu projektov z *Regionálneho operačného programu* a *Operačného programu Životné prostredie* (2013) a výskumu bariér v prístupe k pitnej vode v rómskych osadách (2014).⁷ V rámci krátkodobých etnografických pobytov boli navštívené približne štyri desiatky obcí, kde sa vykonali pološtruktúrované rozhovory a improvizované fokusové skupiny s predstaviteľmi obce a rómskymi obyvateľmi obce. Pri počiatočnom zoznamovaní sa so situáciou v obci sa vychádzalo z dostupných údajov, ako sú internetové stránky so záznamami o obci (rokovania samospráv a iné) a s informáciami o realizovaných projektoch. V kapitole sa názvy obcí anonymizovali hlavne z dôvodu zachovania etiky výskumu a ochrany informátorov.

Slabú mocenskú pozíciu Rómov v prostredí obcí a miest na Slovensku vo všeobecnosti dokumentujú dáta z *Atlasu 2013*. V miestnych samosprávach, ktoré boli zaradené do zisťovania *Atlasu*, pracuje celkovo 9 033 poslancov, z ktorých je podľa odhadov 426 Rómov, čo predstavuje necelých 5% zo všetkých poslancov. Najvyšší počet rómskych poslancov v rámci obcí a miest, ktoré boli súčasťou *Atlasu 2013*, je v Prešovskom kraji – 159 rómskych poslancov, ktorí tvoria 8% všetkých poslancov v sledovaných obciach kraja.

Zisťovanie *Atlasu 2013* eviduje 29 starostov, ktorí v čase výskumu deklarovali rómsku národnosť, čo predstavuje necelé 3% zo všetkých primátorov a starostov sledovaných obcí a miest. Ani v jednom kraji na Slovensku však počet Rómov v obecných samosprávach nedosahuje pomerné zastúpenie rómskej komunity v kraji. Najviac rómskych starostov je v Banskobystrickom kraji – 15, čo však tvorí necelých 6% zo všetkých starostov kraja. Na druhom mieste je Košický kraj s 8 rómskymi starostami (vrátane košickej mestskej časti Luník IX), čo predstavuje 3%. V Prešovskom kraji sú rómski starostovia iba v 5 obciach, t. j. iba 2% zo všetkých sledovaných obcí kraja. Z perspektívy našej nedávnej histórie *Atlas 2013* zaznamenáva, že po roku 1990 boli v 339 sledovaných obciach v obecnom zastupiteľstve aj Rómovia, pričom v 188 prípadoch ide o obce, v ktorých v súčasnosti rómskych poslancov nenachádzame vôbec. Zároveň existuje 27 obcí, kde v minulosti pôsobili rómski starostovia, z nich je v súčasnosti 12 obcí vedených nerómskym starostom (Mušinka et al., 2014: 62).

⁶ Autori tejto štúdie boli v rôznom časovom období členmi tímu výskumníkov pracujúcich na zmienených krátkodobých výskumoch. Poznatky získané v týchto výskumoch sú súčasťou kolektívneho úsilia, aj keď za interpretáciu v tejto kapitole berú zodpovednosť výhradne jej autori. Naše poďakovanie patrí nasledujúcim kolegom: Jan Grill, Jakob Hurrle, Marek Szilvasi, Mario Rodriguez Polo, Tomáš Sivák.

⁷ Výskumy boli implementované organizáciami: Rozvojový program OSN (UNDP), Svetová banka (WB), European Roma Rights Center (ERRC).

Bariéry v prístupe Rómov k pitnej vode súvisia s nerovnosťami v rámci lokálneho mocenského poľa. Aby sme analyzovali konfiguráciu aktérov v rámci tohto poľa, v rámci výskumov sme neupierali pozornosť iba na okolnosti bezprostredne súvisiace s pitnou vodou, ale snažili sme sa pozorovať a získavať informácie o rozhodovaní a interakciách medzi Rómami a predstaviteľmi obce vo všeobecnejšej rovine.

Vo všetkých navštívených obciach sme identifikovali neprimerane silnú mocenskú pozíciu a rozhodovaciu právomoc predstaviteľov obce (starostov) vo vzťahu ku kľúčovým oblastiam, ktoré konštituuju každodenný život miestnych Rómov. V kontexte vysokej nezamestnanosti a v dôsledku administratívneho nastavenia projektov z EÚ, majú predstavitelia obce, najmä v menších obciach, veľké rozhodovacie právomoci nad relevantnými okolnosťami každodennosti. Identifikovaná asymetria pri uplatňovaní výkonu moci nachádza svoj výraz v opatreniach verejných politik a v rôznych projektoch realizovaných na lokálnej úrovni podľa toho, ako sú miestni Rómovia situovaní v lokálnom mocenskom poli.

Obec K. s 1 500 obyvateľmi (250 Rómov) má dve rómske osady. Osada za potokom je osada bez štandardnej infraštruktúry: bez vodovodu, verejných či súkromných studní. Miestne hygienické stredisko a práčovňa, ktorá slúžila pre obyvateľov ako zdroj pitnej vody, bola však z nejasných dôvodov uzamknutá a miestni Rómovia boli nútení čerpať vodu na pitie z miestneho potoka. Podľa predstaviteľov obce, s ktorými sme sa zhovárali, si miestni Rómovia spôsobili túto situáciu sami, pretože v osade mali odkrytý vrt vody, ktorí si však „nechali“ zamrznúť. Bližšie nešpecifikovaná forma poškodenia hygienického strediska (zjavné boli vybité okná) bola interpretovaná ako nezodpovednosť, zlý úmysel a neschopnosť Rómov starať sa o zverený majetok. Rétorická požiadavka, aby si to Rómovia z osady „dali znovu do poriadku“, pôsobila nepatrične aj vzhľadom na to, že nebolo jasné, akým konkrétnym spôsobom by si lokálni Rómovia mali dať do poriadku budovu, ktorá je uzamknutá ako nefunkčná a pod výsostnou kontrolou starostu.

Konfigurácia pozícií aktérov v rámci mocenského poľa v obci K. ilustruje aj kauzalitu marginalizácie: 1) Rómovia z osady nemajú zabezpečený prístup k vode; 2) pokiaľ je aspoň čiastočne takáto infraštruktúra k dispozícii (obecná umyváreň a práčovňa), netrvá dlho a s jej prevádzkovaním je v dôsledku rôznych a často predpovedateľných okolností problém;⁸ 3) následne sa na základe preukázateľných faktov (poškodenie budovy) zabráni vstup do umyvárne a stredisko sa stane nevyužívané; 4) čo posluží ako argument zbytočnosti hygienického strediska a vo všeobecnosti dôkaz márnosti investícií pre Rómov.

⁸ Napríklad práčovňa a hygienické stredisko sú postavené v extraviláne, v blízkosti osady, kde je množstvo hrajúcich sa detí. Keďže je tento priestor bez verejného osvetlenia a latentne mimo „kontroly“, skôr či neskôr sa dá sa očakávať jeho poškodenie.

V súvislosti s asymetriou vzťahov v lokálnom mocenskom poli je potrebné reflektovať aj diskusiu o princípoch cielenia rozvojových projektov. Táto diskusia prebieha na medzinárodnom fóre aj na Slovensku a ovplyvňuje znenie niektorých zásadných strategických dokumentov. Základným prvkom územného princípu cielenia projektov⁹ je zámer, aby cieľovou skupinou rozvojových projektov neboli výlučne Rómovia, ale celá lokalita či obec. Zástancovia takéhoto prístupu predpokladajú, že „celoplošný“ záber projektovej intervencie nebude nadmerne „zvýhodňovať“ Rómov a vzhľadom na napätý charakter medzietnických vzťahov sa nerómske obyvateľstvo nebude cítiť diskriminované. Argumentuje sa, že takýmto spôsobom sa vytvoria lepšie podmienky na legitimitu intervencií v prospech Rómov.

S niektorými prvkami územného princípu cielenia projektov sa môžeme stretnúť na medzinárodnej pôde v dokumente Európskej komisie *10 spoločných princípov pre inklúziu Rómov* Rómskej platformy Rady Európskej únie (2009). V jeho Odporúčaní č. 2 sa postuluje: „výslovné, ale *nie výhradné* cielenie politik a programov na Rómov a Rómkov“. Z podobnej logiky vychádzal aj koncept *sociálne vylúčených spoločenských skupín*, ktorý v rokoch 2010 – 2011 presadzoval rezort práce a sociálnych vecí na Slovensku (*Legislatívny zámer...*, MPSVR SR, 2011). Legislatívny zámer zákona o sociálne vylúčených spoločenských skupinách deklaroval: „podporiť zvýšené intervencie štátnych politik do prostredia komunit vyznačujúcich sa koncentrovanou a medzigeneračnou chudobou a nesúcich znaky sociálneho vylúčenia“.

Hoci sa územný princíp cielenia intervencií prezentuje ako spravodlivý a vyvážený, explicitný dôraz cieľiť na určité územie, bez ohľadu na sociálnu a etnickú diferenciáciu tohto územia a rozdielne individuálne a skupinové záujmy jeho obyvateľov, môže v dôsledku asymetrických mocenských vzťahov prechýliť pomyselnú miskú váh výrazne v neprospech mocensky slabšej skupiny – ako sú napríklad Rómovia.¹⁰

S nedostatočným prístupom k infraštruktúre a symbolickou marginalizáciou Rómov priamo súvisia u tých, čo majú moc, predstavy, ktoré sa týkajú pozície Rómov vo vzťahu k pracovnému trhu. V rozhovoroch s predstaviteľmi obcí sme sa stretli s časťou psychologizáciou konania Rómov a ich obviňovania z nedostatočnej aktivity, pasivity a nezáujmu alebo straty pracovných návykov. V realite, na neoficiálnom trhu práce, je však pracovná aktivita Rómov vysoká, aj keď je založená na nerovných podmienkach (Grill, 2014). Ako potvrdil starosta v obci S. H., na neoficiálnom trhu práce Rómovia dostávajú zvyčajne nižšiu mzdu ako Ne-

⁹ „Area-based approach“, ktorý presadzujú niektorí významní nadnárodní aktéri (napr. UNDP, Svetová banka a v poslednom období aj Európska komisia).

¹⁰ Kultúrny antropológ D. Scheffel po rozsiahlych podozdniach v obci Svinia v roku 1998 zaznamenal, že finančná kompenzácia, ktorú štát pridelil pre povodňami postihnuté obce, sa v obci Svinia pre-rozdelila spôsobom, z ktorého primárne profitovali málo postihnuté nerómske časti obce: „voda vzala 50 rómskych chatrčí a... obecna rada... hlasovala za využitie darovaných prostriedkov na odškodnenie hrstky bielych obetí, ktorých pivnice boli zaplavené vodou“ (Scheffel, 2005: 247).

rómovia za rovnaký druh práce. Väčšina týchto prác pre Rómov sú jednorazové, bez legalizácie v podobe oficiálnych dohôd, ktoré neponúkajú dostatočný materiálny ani psychický komfort pre jednotlivcov a ich rodiny.

V praxi sa predstavitelia obce rozhodujú na základe svojich subjektívnych definícií situácie a osobných kritérií, majú dôležité slovo rozhodovať o tom, kto sa môže a kto nemôže zúčastniť na aktívnej činnosti, kto bude, či nebude participovať v malých obecných službách alebo na tej, či onej pracovnej aktivite v rámci obecnej firmy. V podmienkach objektívneho nedostatku práce vo východných regiónoch Slovenska lokálny pracovný trh (malé obecné služby, projekt z *Európskeho sociálneho fondu*, ďalej ESF) predstavuje významnú a často jedinou formálnu zárobkovú príležitosť pre miestnych Rómov. Správanie rómskych pracovníkov, spoľahlivosť či problémovosť sú posudzované na základe osobných kritérií a histórii susedských vzťahov tými, ktorí majú moc. Partikularizmus interakcií v relatívne uzavretom prostredí obce však spravidla zhoršuje postavenie tých jednotlivcov a ich rodín, ktorí sú dominantnými aktérmi považovaní za „problémových“.

Slabé postavenie Rómov v rámci mocenských štruktúr v niektorých navštívených obciach sa prejavilo aj nemožnosťou formovať náplň aktivít a školení v rámci projektov ESF. Podľa vyjadrení miestnych Rómov im rekvalifikačné kurzy neboli užitočné vzhľadom na predošlé vzdelanie a typ práce, ktorú by reálne mohli vykonávať. Praktiky oslabovania mocenského vplyvu Rómov na verejné záležitosti sme pozorovali v obci R., kde sa Rómovia obrátili na obecný úrad s požiadavkou o pomoc pri založení občianskeho združenia. Obec im nepomohla, a tak rómske občianske združenie nakoniec nevzniklo. Slovom starostu: „čím je ich (Rómov) viac a čím sú organizovanejšie, tým je to ťažšie, a uvedomujú si vlastnú silu...“. Toto v skratke vyjadruje mocenské *status quo* a mechanizmy uplatňovania kontroly, ktoré sa tu javia ako reakcia tých, čo majú lokálnu moc na bližšie neidentifikovanú hrozbu zo strany Rómov.

Konfigurácia postavenia aktérov v rámci poľa determinuje aj výsledky plánovania pri infraštruktúrnych projektoch. V sociálnej praxi sa rómska osada zjavne nepovažuje za miesto, ktoré by malo byť cieľom rozvojovej intervencie. Rozhodnutie o tom, kde a ako bude budovaný vodovod alebo kanalizácia, je vykonávané z pozície predstaviteľov moci v obci, ktorí konajú v súlade so skupinovými záujmami a alianciami nerómskej majority občanov a voličov, ktorých sú súčasťou.

Záver

Sociálne vylúčenie je nevyhnutne spojené s priestorovým vylúčením a jedným z jeho prejavov je zvýšená koncentrácia rómskych obydľí v určitých lokalitách, v ktorých

absentujú základné služby a základná infraštruktúra. Priestorový aspekt vylúčenia Rómov je mimoriadne závažný preto, že generuje reťazec kauzalít, ktoré determinujú životné podmienky. Bývanie v chatrčiach z neštandardných materiálov v blízkosti skládky alebo v záplavovej oblasti je výsledkom sociálneho vylúčenia – zároveň však samotné generuje sociálne vylúčenie a celkovú marginalizáciu ich obyvateľov. Predmetom záujmu tejto štúdie bol jeden z častých sprievodných javov priestorovej segregácie, ktorý spočíva v nedostatočnom prístupe k pitnej vode.

Problém rómskych osád s nedostatkom pitnej vody nie je nový. Cieľom tejto štúdie však nebola historická a antropologická sonda do príčin a genézy fenoménu vzniku segregovaných osídlení. Zaujímalo nás predovšetkým to, ako je možné, že napriek všeobecnému záujmu štátu a verejnej správy o zásobovanie obyvateľov vodou a o výstavbu vodovodnej infraštruktúry v prístupe k pitnej vode pre Rómov pretrvávajú bariéry, ktoré niekedy nadobúdajú až extrémne podoby (napríklad existencia jednej studne pre stovky obyvateľov). Znepokojujúce je aj to, že napriek strategickým zámerom na národnej i medzinárodnej úrovni a množstvu preinvestovaných finančných zdrojov pre veľké skupiny Rómov situácia v tomto ohľade zostáva nepriaznivá.

V tejto kapitole sme ukázali, že nedostatočný prístup k základnej potrebe, akou je pitná voda, nie je integrálnou súčasťou *kultúry chudoby* alebo Rómami akceptovaného životného štýlu. Ako explanačný rámec pri skúmaní tohto fenoménu sme použili koncept „poľa“ P. Bourdieho, ktorý umožňuje prístup k pitnej vode ponímať ako nástroj prebiehajúci naprieč viacerými poľami. *Kľúčovým pre analýzu mechanizmov bariér v prístupe k pitnej vode sa nám javí lokálne mocenské pole predstavujúce sociálny priestor, v ktorom fungujú asymetrické mocenské vzťahy.* Tie sa navonok prejavujú aj rozhodnutiami o územných plánoch, miestach výstavby vodovodu a kanalizácie. *Prevažujúce sociálne praktiky v lokálnom mocenskom poli produkujú a reprodukovujú marginalizované postavenie Rómov a prispievajú tak k potvrdzovaniu starých a vzniku nových asymetrií.* Zanedbateľná reprezentácia Rómov v zastupiteľstvách na lokálnej úrovni v praxi znemožňuje šance obyvateľov osád ovplyvňovať akékoľvek rozhodnutia obce vrátane tých, ktoré sa ich bytostne dotýkajú.

Domnievame sa, že *pri navrhovaní politík v otázke zlepšenia prístupu obyvateľov k pitnej vode je nevyhnutné, aby bol tento problém vnímaný v kontexte štruktúry mocenských vzťahov na lokálnej úrovni, ktoré sa v obciach stávajú faktorom uplatňovania alebo sabotovania centrálne dizajnovaných opatrení.* Koncepčné riešenie problému nedostatku pitnej vody pre marginalizovaných Rómov otvára dôležité otázky, ktoré sa týkajú aj toho, akým spôsobom alokovať finančné zdroje na rozvojové intervencie.

6. *Ade, káj amen dživas/*
„Tu, kde žijeme“
(k interpretácii
a vnímaniu priestoru
u Rómov z Gelnice na
príklade vybraných
sídelných celkov)

Eva Mazárová

„Priestor však nie je pre človeka niečo, čo by mu stálo naproti. Nie je to tak, že by boli ľudia a okrem toho priestor. Ak poviem ‚človek‘, myslím tým toho, kto existuje, kto býva, a teda spolu s týmto slovom človek myslím i jeho bytie/pobyt v priestore.“
(Heidegger, preklad z r. 2004: 295)

Občianske združenie eduRoma
evah.mazarova@gmail.com

V tejto kapitole sa pokúsim priblížiť na prvý pohľad možno netradičnú tému. Interpretácie priestoru z pohľadu ľudí, ktorí v ňom žijú, respektíve *žité perspektívy delenia priestoru na blízky* (náš) a *vzdialený*, potenciálne cudzí a nepriateľský. Pri takýchto kategorizáciách priestoru pracujeme aj s perцепciami pocitov *bezpečia* a prirodzene i opačného pocitu – *ohrozenia*. Vytváranie týchto priestorových (niekedy pomyselných, niekedy reálnych) hraníc v podobe bariér je častým výsledkom súžitia dvoch či viacerých skupín, ktoré sa vzájomne vnímajú ako nepriateľské. Každá zo skupín prirodzene háji *svoj priestor*, snaží sa pohybovať prevažne v ňom a pohyb v cudzom, potenciálne nepriateľskom priestore sa snaží obmedzovať na minimum. Často sa však pohyb deje v zónach, ktoré sú verejné a ktoré by teoreticky mali patriť všetkým, a tak z hľadiska klasifikácie priestoru byť akýmsi „neutrálnym územím“. *Ako sa cítia Rómovia v centre mesta a ako ich pohyb v meste vnímajú ich nerómski susedia?* Na konkrétnom prípade priestorového konfliktu medzi Rómami a Nerómami v mestskom prostredí sa pokúsim osvetliť, čo môže byť príčinou takýchto konfliktov, a že „prisvojovanie“ priestoru/ov a ich spomenutá klasifikácia je mimoriadne dôležitá pri chápaní týchto konfliktov.

1. Základné informácie o skúmanej lokalite v súvislosti s miestnymi Rómami

Rómovia žijú takmer v každom meste v spišskom kultúrnom regióne.¹ V skúmanej lokalite – Gelnica – obývajú viaceré kompaktné celky či ulice v rámci mesta,² kde sú prítomné zložitejšie štruktúry súvisiace s pokrvným príbuzenstvom, vyšším či nižším ekonomickým postavením jednotlivých rodín a celých *fájt*.³ Sídelným celkom v meste, v ktorom Rómovia žijú, oni sami dávajú mená odvodené od mena celých rodín, napr. „Bandiovci“, „Pokutovci“, „Girgovci“, „Dunkovci“ či „Dudiovci“.⁴ Z celkového počtu obyvateľov Gelnice (6 290 osôb) predstavuje v súčasnosti rómske obyvateľstvo viac ako 10%. Tento údaj je však nepresný a na mestskom úrade mi ho poskytli až po dlhšom naliehaní, pričom nejde o oficiálny údaj, ale o odhad. Ako dôvod na neposkytnutie exaktných informácií bol uvádzaný zákon o zhromažďovaní údajov 420/2002, v ktorom sa zakazuje evidencia občanov na etnickom

¹ Viac pozri aj *Atlas 2013* (Mušinka et al., 2014), dostupné aj na http://www.unipo.sk/public/media/18210/Atlas_romskych_komunit_na_Slovensku_2013.pdf (navštívené 3. 8. 2014).

² Výskum, z ktorého táto kapitola vychádza, bol realizovaný vo viacerých sídelných celkoch administratívne spadajúcich pod mesto Gelnica, kde žijú tzv. segregovaní Rómovia. Konkrétne išlo o tieto: osada Háj, časť Dolinka na Turzovskej ulici, skupinka rodinných domov na Hnileckej ulici a Cigánsky dvor v centre mesta. V štúdiu sa jadrovú sústreďujem na dve z nich – na Cigánsky dvor a Dolinku, keďže tieto sídelné celky navštevujem najdlhšie, s respondentmi, ktorí tu žijú, sa vzájomne poznáme.

³ Skúmanú lokalitu som sa rozhodla neanonymizovať, pretože by bolo veľmi zložitá anonymizovať tak abstraktnú veličinu, akou je priestor; navyše názvy lokalít v meste sú často (interne medzi Rómami) odvodzované aj od mien celých rómskych rodín. Citlivé informácie, ktoré by akýmkoľvek spôsobom mohli poškodiť meno respondentov, sa v kapitole nenachádzajú a na uvádzanie publikovaných skutočností mám ich zvolenie a súhlas.

základe. *Atlas 2013* (Mušinka et al., 2014)⁵ uvádza odhadovaný údaj v rozmedzí od 10,1% do 20%.⁶

Atlas 2004 (Radičová ed., 2004), ktorého úlohou bolo okrem iného i získať čo najviac informácií o stave rómskeho etnika na Slovensku pre potreby štátnej správy, uvádza pri Gelnici údaj 7,9%. Pozornosť je však sústredená len na sídelný celok osada Háj (ako na segregovanú rómsku osadu). Pre zaujímavosť ešte uvediem, že pri poslednom *Sčítaní obyvateľov domov a bytov z roku 2011* sa k rómskej národnosti v rámci Gelnice prihlásilo iba 80 jej občanov.

1.1. Pár slov k metodike výskumu

Výskum špecializovaný výhradne na zadanú tému – teda interpretáciu a vnímanie priestoru u Rómov v Gelnici – som začala v apríli roku 2012. Išlo o opakovaný krátkodobý kvalitatívny výskum. Opakovane som sa pri ňom vracala k tým istým rodinám, čoho výsledkom sú priateľské a blízke vzťahy s nimi. Týchto rodín bolo celkovo 12, pričom viacero nukleárnych rodín žije v sídelnom celku Dolinka.

Pri získavaní materiálu som používala najmä metódu priameho zúčastneného pozorovania, pri jej realizácii bolo nevyhnutné stráviť čo najviac času s vybranou rodinou, vykonávať s respondentmi bežné denné činnosti. Spolu so svojimi respondentmi som sa pohybovala nielen u nich doma, ale aj mimo „ich primárne žitého priestoru“, teda v meste. Mala som tak možnosť pozorovať ich správanie (i správanie majoritnej časti obyvateľov) a interakcie s priestorom aj pri takých činnostiach, ako je napríklad nakupovanie.

Okrem spomenutých kvalitatívnych metód som použila i metódu analýzy priestoru pomocou tzv. *mentálnych máp*, čo sú vlastne mentálne obrazy informátorov o priestorovom usporiadaní ich miesta bydliska. Metódu mentálnych máp pri výskume používajú viaceré vedné disciplíny – nielen sociológovia, psychológovia, ale napríklad aj geografi, urbanisti a architekti. Z pohľadu kartografov a geografov sa pod mentálnou mapou rozumie grafické (schematické) vyjadrenie predstáv človeka o geografickom priestore, najčastejšie o jeho kvalite alebo usporiadaní. Z hľadiska

⁴ O totožnom princípe hovorí i T. Podolinská v jednej zo svojich štúdií – „rodové (rodinné) prezývky sa odvodzujú viac-menej od príslušnosti k určitej pokrvne vymedzenej skupine, resp. dvoru. Môžu sa odvodzovať z občianskeho mena, ako napr. Szalayovci, Bihárovci a pod., alebo od individuálnej prezývky signifikantného predstaviteľa tejto skupiny“ (Podolinská, 2003: 6). „Každé spoločenstvo používa okrem všeobecne známych názvov aj svoje vlastné, známe len danému spoločenstvu. Je to i pomenovanie vymedzeného priestoru osady podľa rodinného mena“ (Feglová, 1993: 132).

⁵ Zdroj: http://www.unipo.sk/public/media/18210/Atlas_romskych_komunit_na_Slovensku_2013.pdf (navštívené 25. 7. 2014).

⁶ Získavanie spoľahlivých dát o počte Rómov bolo a je takmer vždy spojené s mnohými problémami. „V otázke vnímania Rómov možno za kľúčovú považovať istú terminologickú nevyjasnenosť. (...) Spočíva v presvedčení (na odbornej úrovni dnes už prekonanom), že akékoľvek

vzťahu skúmaného javu k objektívnej (rozumej kartografickej) realite sa vytvorené mentálne mapy delia na dva typy: *komparatívne* a *preferenčné*.⁷

V našom prípade išlo o získanie prvého typu mentálnych máp, t.j. komparatívneho typu. Informátorov som vyzvala, aby nakreslili plánik svojho obydlija a jeho okolia. Tento materiál je cenný práve pre jeho subjektívny charakter, t. j. zachytenie toho, čo kresliaci sám vníma ako podstatné, a naopak, vynechanie toho, čo je z jeho pohľadu nepodstatné.

Pomocou týchto výskumných metód som mohla lepšie pochopiť rámec, ktorým informátori uchopujú priestor „svoj“ (ako privátny, tak skupinový v zmysle „náš“) aj priestor mimo tohto označenia, a tiež opísať a analyzovať ich správanie v ňom. Prvoradým cieľom analýzy bolo zachytenie *emickej* (t. j. vnútornej, rómskej) perspektívy priestoru a sociálnych interakcií v ňom, no uvedomujem si, že toto sa dá len po istú hranicu, ktorú určuje už samotná prítomnosť výskumníka. „Sama povaha pozorovania a bytia pozorovateľa spoluvytvára to, čo bude pozorované“ (Bob, 2004: 74). Tento fakt sa nedá odstrániť pri výskume, a teda by sa mal zdôrazniť i v práci. „Prítomnosť a telo pozorovateľa sa nedá vymazať, zneviditeľniť“, jednoducho tu JE“ (Petráň, 2011: 168).

1.2. Výskumnícka pozícia

Gelnica je mojím rodným mestom, čo pri realizácii výskumu ponúka mnohé výhody, ale aj mnohé nevýhody. Ako pozitívum vnímam dostatočnú znalosť pohľadu miestnych nerómskych obyvateľov mesta na miestnych Rómov. Výhodou je tiež disponovanie detailnými poznatkami o priestorových štruktúrach a častiach mesta, medzi ktoré patria i časti obývané rómskymi rodinami.

Na druhej strane však to, že pochádzam z mesta, kde je realizovaný výskum, predstavuje aj určité komplikácie, napr. v podobe negatívneho pohľadu majority na jeho realizáciu a moju osobu.

Rómske rodiny fakt, že som takisto Gelníčanka, skôr oceňujú a vnímajú ho ako výhodu: „... vecej nam rozumiš. Bo šak vidziš, čo še tu s nami robi!“. S týmto tvrdením možno len súhlasiť, pretože možnosť pozorovať vzťahy, často aj konflikty medzi majoritou a minoritou a ich príčiny, mám oveľa dlhšie ako len počas trvania výskumu.

zistovanie rasy, jazyka, sociálneho pôvodu atď. vedie k diskriminácii“ (Matlovičová et al., 2012: 1). „Doteraz nie je celkom presne vyjasnený prístup k štatistickému zberu etnických údajov“ (Marcinčin, Marcinčinová, 2009: 7).

⁷ *Komparatívne mentálne mapy* „znázorňujú jedincovo vnímanie rozsahu, umiestnenia či tvaru prvkov vo vybranom prostredí, jeho priestorovú orientáciu, typológiu. Mapa sa v tomto prípade vzťahuje na realitu a dá sa hodnotiť jej správnosť a zhodnosť s realitou“. (...) *Preferenčné mentálne mapy* sú skôr obrazom „atraktivity krajiny – priestorových preferencií (resp. nepreferencií)... Tento typ mentálnej mapy vzniká druhotne, prenesením slovných informácií do mapy, ktoré sú vyjadrené pomocou kartogramov, izolónií a anamorfózy... Mapu preferencií nie je možné porovnávať so skutočnosťou, ani posudzovať mieru zhodnosti s realitou...“ (Čermáková, Pasternák, 2012: 56 – 57).

1.3. Terminológia

V texte používam termíny, ktoré označujú jednotlivé priestorové charakteristiky. Pri ich definovaní vychádzam z odborných prác a tiež zo svojho vlastného výskumu. Používané výrazy chápem v zmysle ich nasledujúceho výkladu.

Centrum predstavuje domov, je jadrom, od ktorého sa odvíja ostatné priestorové rozčlenenie. Centrum a *súkromný priestor* by sa dali charakterizovať ako príbytky jednotlivých nukleárných rodín. *Blízky priestor* potom vytvára bezprostredné okolie príbytkov, a toto všetko je respondentmi vnímané ako priestor s označením *náš*.

Priestor s charakteristikou *váš* alebo *ich* je vnímaný ako *vzdialený* či *cudzí*, pričom sa môže nachádzať aj v susedstve *blízkeho* priestoru. *Verejný priestor* je takisto z hľadiska *centra* (teda respondentov) odsunutý na perifériu.

V texte sa vyskytuje aj nejednoznačný výraz *komunita*, ktorého poňatie je potrebné objasniť. V rámci Gelnice jestvuje viacero sídelných celkov, z ktorých väčšina vznikla na základe príbuzenskej stratifikácie gelnických Rómov. Tieto celky majú diferentný charakter, napríklad: dvor, ulica, zoskupenie ulíc, segregovaná rómska osada, a nachádzajú sa v rôznych častiach mesta. Skupiny obyvateľov týchto sídelných celkov v práci kvôli zjednodušeniu nazývam komunitami. Pod týmto pojmom chápem komunitu v užšom zmysle slova ako formu každodenného zoskupenia ľudí, ktorí sú – v tomto prípade – previazaní príbuzenskými väzbami a žijú v bezprostrednej blízkosti, v susedstve. Ich jednotliví členovia majú pocit spolupatričnosti, cielene si pomáhajú. Obyvatelia jednotlivých sídelných celkov/komunit sa často oproti ostatným Rómom v meste vymedzujú „lepšími vlastnosťami“.

Fajta a *famelija* sú ďalšie termíny, ktoré považujem za potrebné vysvetliť. „Slovenská rómčina rozlišuje dve pomenovania pre rodinu – *fajta* a *famelija*. *Fajta* sa niekedy používa na určenie príbuzných z otcovej strany, ale takisto je niekedy pod termín *fajta* zahrnuté aj príbuzenstvo afinné“ (Budilová, Jakoubek, 2008: 42). M. Hübschmannová uvádza, že „kým *famelija* sa rozprestiera do šírky – má rozmer na prvom mieste horizontálny – ďalší ústredný príbuzenský pojem *fajta* (rod) zdôrazňuje vertikálnu líniu. *Fajta pal o dad, fajta pal e daj*/„rod po otcovi, rod po matke“ (Hübschmannová, 1999a: 43). V lokalite sa termín *fajta* používa prevažne na označenie príbuzných z otcovej strany (čo súvisí s prevažne patrilokálnym charakterom usídlenia rodín); *famelija* označuje raz nukleárnu rodinu, inokedy aj širšie príbuzenstvo.

1.4. Vnímateľ priestoru

Z hľadiska stanovenej témy kapitoly je vhodné pozrieť sa najskôr na to, ako svoje každodenné prostredie percipujú jeho obyvatelia a zároveň vnímateľia tohto kon-

krétného priestoru. Vnímateľ je ten, kto odlišuje všeobecný pojem priestoru od priestoru špecifického. To, ako s priestorom zaobchádzame, je ovplyvňované jeho vnímaním; v priestore sa možno vyjadrovať. „Počítame tu s prežívajúcim subjektom, ktorý na prežívaný priestor hľadá akosi ‚zvnútra‘, teda priestor prežíva, ale je ním tiež obklopený, obýva ho“ (Havel, Mitášová, 2004: 156). „Vnímateľ je živá bytosť. Bytosť, ktorú pozorujem, či už zvnútra (som to ja), alebo zvonku (je to niekto iný), a ktorá je javmi spájajúcimi sa s pojmom priestor ovplyvňovaná“ (Šizling, 2004: 56). Javy, na ktoré pojem priestoru poukazuje, sú do istej miery závislé od toho, kto ich vníma. Preto je veľmi zložité formulovať akékoľvek zovšeobecnenia. Dá sa však vyabstrahovať miera dôležitosti, akú pre jedinca predstavuje domov. Humánny geograf Yi-Fu Tuan *domov* interpretuje ako *miesto*, s ktorým je spájaný pocit bezpečia. Rozlišuje pojem *miesto* od pojmu *priestor* – konkrétnejšie miesto vyčleňuje z abstraktnejšieho priestoru. Podľa jeho interpretácie „dom je pre jedinca [vnímateľa – pozn. autorky] bezpečným miestom, zatiaľ čo priestor predstavuje voľnosť“ (Tuan, 1987: 13).

Spomenuté dištinkcie medzi domovom ako *miestom* a okolím či celým mestom ako *priestorom* sa v ponímaní respondentov ešte znásobujú, najmä čo sa týka pocitu bezpečia.

Medzi miestnymi Rómami sa dá postrehnúť istý aspekt strachu či neistoty pri pohybovaní sa v *cudzom* priestore. Existujú časti mesta, ktoré akoby prináležali len etnickým Slovákom, platí v nich nepísané pravidlo, že Rómovia do nich nemajú prístup, respektíve tieto časti mesta navštevujú len výnimočne. Pri týchto príležitostiach sa však správajú neisto alebo naopak hlučne (čo však môže byť takisto prejavom neistoty). Na druhej strane existujú tiež časti mesta, ktoré Neróm navštívi len veľmi zriedka, ak vôbec – „patria“ totiž etnickým Rómom.

Obavy z väčšinovej spoločnosti spôsobujú uzavretie sa pred ňou. Nedôvera a zároveň vedomie, že naokolo je „gádžovský svet“, teda potenciálne nebezpečenstvo, toto uzavretie ešte posilňujú. Jednou z príčin je i spôsob vyčlenenia rómskych príbytkov od ostatných častí mesta, ktorý zabezpečil práve tento „gádžovský svet“. Pomocou sond do dvoch sídelných celkov sa pozrieme bližšie, ako sa to deje.

2. Čierne-biele svety

2.1. Sídelná časť Cigánsky dvor/„Girgovci“

„My sme tu takí jak keby sami pre seba. Tota chudoba, špina jak tu vidíš, všetko proste, jak my tu žijeme, to nikomu nepravem, žeby toto skúsil! Nevravím, že dookola neznam jaké bohatstvo je, ale až tak žeby ľudze žili jak my tu? V jednej chyži aj desiati a nikeho to nezaujíma...“ (Cikňori, 38 rokov)⁸

Priamo v centre mesta sa nachádza jedna z jeho marginalizovaných „štvtí“ – Cigánsky dvor.⁹ Medzi gelnickými Rómami sa dá zachytiť aj pomenovanie „Girgovci“, no označuje len určitú časť dvora, keďže okrem Girgovcov tu bývajú aj Pelikánovci a Kačani-ovci. V rámci mesta je Cigánsky dvor (ďalej aj skrátene ako Dvor) umiestnený medzi dvoma rovnobežnými ulicami – Hlavnou a Slovenskou.

Ide o zoskupenie dvoch starších domov a piatich unimobuniek, ktoré obýva asi 45 ľudí, čo znamená, že v interiéri je pre každého jednotlivca určená veľkosť životného priestoru v priemere asi 3 m². Väčšina dospelých aj detí z Dvora žije už od narodenia „jedno pri druhom“, doma sú takmer neustále vo fyzickom kontakte, najmä do adolescentného veku.¹⁰

Umiestnenie rodinných domov a súboru unimobuniek, kde žijú Rómovia, na Hlavnej ulici v meste sa stalo „trňom v oku“ väčšiny jeho obyvateľov, etnicky patriacich k majorite Slovákov. Hoci skupina Rómov býva priamo v centre mesta, nijako to nezlepšuje ich marginalizovanú pozíciu a sociálne vylúčenie, práve naopak. Ide tu o stret „dvoch svetov“ („sveta majority“ a „sveta minority“), o paradox, keď je sídelný celok výrazne viditeľný a z pohľadu majority nachádzajúci sa v *centre* a v *priestore verejnom*; z pohľadu minority je tento sídelný celok síce takisto v centre, no z jej ponímania je to oveľa viac *centrum* v *súkromnom* ako *verejnom priestore* (keďže je ich domovom).

Konflikt vzniká v dôsledku odlišných konceptov vizualizácie a módov správania sa v priestore označovanom a vnímanom oboma stranami ako *náš*. Rómsko-nerómsky konflikt sa len vy- hrocuje lokalizáciou rómskeho priestoru *domov* do *centra* majoritnej priestorovej zóny. Nerómska majorita tak nie je ochotná akceptovať správanie sa Rómov v ich vlastnom domácom prostredí a ich prispôsobenie sa priestoru v rámci (najmä) finančných možností. Majorita vlastne nie je ochotná akceptovať toto miesto ako domov Rómov vôbec, práve pre fakt, že ide o stred mesta, a podľa verejnej mienky by Hlavná ulica mala byť jeho reprezentatívnu časťou. Teda mala by byť v súlade s estetickými normami majority. Riešením v očiach nerómskej väčšiny by bola likvidácia rómskych príbytkov a presťahovanie ich obyvateľov do osady za mestom, čiže ich priestorová segregácia.

⁸ Mená informátorov uvádzam v kódovanej podobe, používam pritom systém prezývok, ktorý v lokalite medzi Rómami funguje. Jedna osoba môže mať aj dve-tri prezývky. Tie sú známe len určitému okruhu ľudí. O systéme prezývok u Rómov bližšie pozri (Hübschmannová, 2002).

⁹ Ide o pomenovanie, ktoré dvoru dali nerómski obyvatelia Gelnice. Medzi majoritným obyvateľstvom je chápané skôr hanlivo, no napriek tomu som ho v práci použila, pretože Rómovia preň nemajú špecifické pomenovanie. Jeho obyvateľa ho označujú jednoducho – *khere*/„domov“. Ak tento Dvor chce navštíviť niekto z inej časti mesta, povie jednoducho, ku komu ide, a každý vie, kde sa miesto nachádza, pretože sa tu navzájom poznajú takmer všetci Rómovia. Pomenovanie používam tiež kvôli zjednodušeniu, a aj preto, že v lokalite je slovo „Cigán“ medzi Rómami vnímané neutrálne, sami sa takto označujú, v niektorých prípadoch sa dokonca ohradujú voči pomenovaniu Róm.

Túto spoločensky stigmatizovanú skupinu obyvateľov mesta tak Nerómovia mentálne premiestňujú na *perifériu*. Spomenuté medziskupinové postoje a napätia sa premietajú i do reálneho/fyzického priestoru, keďže ten nekorešponduje s mentálnou preferenčnou mapou centra mesta podľa väčšinového, t. j. nerómskeho obyvateľstva.

Nerómovia, ktorí bývajú alebo vlastnia firmy v okolí Cigánskeho dvora, a rovnako i mestské zastupiteľstvo zakrýva „nepriateľný pohľad“ na Dvor vysokými múrmi či rovnako vysokými plechovými plotmi. Dvor je nimi klukato obkolesený z troch strán, zo štvrtej strany sa nad ním dvíha reliéf do svahu. Na vrchu kopca sa nachádza starý neudržiavaný sad patriaci k budove Slovenskej pošty, ktorý nik nenavštevuje. Aj zo štvrtej strany teda Dvor ohraňuje výrazná bariéra.

Výnimkou sú dva rodinné domy, ktoré majú čelnú stranu orientovanú priamo do ulice – jeden do Hlavnej a druhý do Slovenskej ulice. Jeden z nich (stojaci na Hlavnej ulici) sa v minulosti už viackrát stal terčom útokov zo strany Nerómov. Jeho obyvatelia (presnejšie povedané, obyvatelia prednej izby, ktorej okná sú orientované do ulice) sa podľa vlastných výpovedí najmä v noci necítia v dome bezpečne a boli by radšej, keby boli aj oni „zamurovaní“ – t. j. mali dom obkolesený múrmi ako zvyšok ich najbližších susedov a zároveň rodiny. Je zaujímavé, ako sa vedomie nebezpečenstva prejavuje. Práve okná týchto dvoch domov (v porovnaní s inými domami či príbytkami v meste, ktoré patria Rómom) sú večer a v noci najstarostlivejšie zastreté rôznymi improvizovanými materiálmi.

2.2. Pohľad z druhej strany plota

Neostáva však len pri spomenutom spôsobe oddelovania sa obyvateľov Cigánskeho dvora od majority. Práve komunitu Rómov obývajúcú Dvor v centre mesta vnímam ako jednu z najuzavretejších (spomedzi ostatných rómskych komunít v meste) voči nerómskemu obyvateľstvu. Svedčia o tom i výpovede detí, získané na ulici, ako je napríklad táto: „Ku nám nemôže ísť žiaden gádžo, to sa nikdy nestane!“ (7-ročný chlapec). Chlapec slovným spojením „ku nám“ myslel jeden zo spomínaných rodinných domov, kde som sa skutočne nikdy nedostala, hoci obyvateľov Dvora poznám už roky. Ak navštívim Dvor, stretávame sa len v jednej domácnosti, ktorá je podľa miestnych

¹⁰ Psychologické výskumy tvrdia (napr. Heretik, 2012), že každý človek pre seba potrebuje životný priestor s minimálnou veľkosťou 15 m², a ak je osobný priestor dlhodobo menší, začne stúpať agresivita jedinca. Podľa niektorých autorov toto môže vysvetľovať „nadmernú prítomnosť agresivity“ v rómskych sídelných zoskupeniach. Správanie Rómov poznačené agresivitou opisuje a vysvetľuje i D. Scheffel vo svojej monografii: „Ďalším znakom, ktorý je jasne zakorenený v subkultúre osady a ktorý aspoň čiastočne objaňuje dezolátny stav, v ktorom sa táto komunita nachádza, je deštruktívny vzťah k životnému prostrediu“ (Scheffel, 2009: 74). Todorov ponúka aj iné vysvetlenie príčin zvýšenej agresivity u Rómov žijúcich v extrémnych podmienkach: „Agresivitu môžeme vidieť vlastne ako pomstu za odopieranie uznania“ (Todorov, 1998: 66).

najčistejšia, a tým aj najreprezentatívnejšia. Je to vlastne prístavba k rodinnému domu, pre Nerómov tabuizovanému, žije tu – z hľadiska intenzity sociálnych kontaktov s majoritou – asi najotvorenejšia rodina z Dvora. Iba zriedkavo sa dostanem do interiérov piatich unimobuniiek a druhého obytného domu. Nevypustenie do nich je často komentované vetou – „nemám upratané dnuka, podzme radši ku švegerine, (prípadne iné príbuzenské označenie) ona má lepší doma“. Toto si vysvetľujem tak, že sa respondenti hanbia za interiéry príbytkov, najmä za ich nedostatočnú vybavenosť. Taktiež si myslím, že nepriaznivé vzťahy s majoritou ich poznačili natoľko, že „gádžovke“ jednoducho neveria, že nimi po ich videní nebude pohrdať.

Podstatnú príčinu silného uzatvárania sa tejto komunity do seba vidím jednak v polohe Cigánskeho dvora a jednak v spôsobe, akým je Dvor vyčlenený z okolitého prostredia mesta. Svojou lokalizáciou v centre mesta akoby Dvor zavádzal Gelničanom nerómskeho pôvodu, a tak sa jeho obyvatelia stávajú terčom slovných, ale aj fyzických útokov. Takmer denne sú konfrontovaní urážkami (napríklad od predavačiek susediacich potravín), deti, ktoré sa hrajú na ulici pred Dvorom, sa často stretávajú s pohrdavými pohľadmi okoloidúcich. Tieto faktory majú výrazný vplyv na uzavretosť tu žijúcich rómskych rodín. Hoci sa tunajší Rómovia stretávajú s majoritným obyvateľstvom najčastejšie a ich vzájomné interakcie sú najfrekventovanejšie, ich vzťahy sú nepriateľské. Ak by som mala porovnať vzťahy Rómov z Dvora k etnickým Slovákom so vzťahmi Rómov z iných častí mesta k majorite (ak sa vôbec niečo také porovnávať dá), vzájomné relácie sú v prvom prípade horšie a vyhrotenejšie. Teda – hoci Rómovia tu žijúci nie sú marginalizovaní priestorovo, sú významne marginalizovaní sociálne. Možno dokonca tvrdiť, že o čo je poloha Cigánskeho dvora *centrálnejšia*, o to sú sociálne vzťahy viac *astenické*. Z hľadiska majority je obsadenie privilegovaného mestského priestoru sociálne periférnou skupinou obyvateľov neželané a nepripustné. Vzhľadom na výraznú marginalizáciu a zlé sociálne postavenie miestnej skupiny Rómov je pre Nerómov takéto prerozdelenie priestoru mesta neprijateľné.

Ploty a múry pochopiteľne nepomáhajú k zlepšeniu medzi-etnických vzťahov v Gelnici. Mestské zastupiteľstvo problém so skupinou rómskych obydľí, ktoré viditeľne vykazujú známky chudobnej štvrte,¹¹ „vyriešilo“ ukrytím Dvora za tieto ploty a múry. Reakcie tu žijúcich Rómov na ne však nie sú jednoznačne negatívne: ploty z ich zorného uhla pohľadu vytvárajú aj čosi ako pocit bezpečia. Ide o reakciu na situáciu ohrozenia,¹² pričom sme svedkami tzv. „kultúrnej (etnickej) sporulácie“, teda tvorby hraníc v zmysle ochrany s cieľom vytvorenia ostrovov bezpečia (viac v Podolinská, 2009c: 226 – 228).

¹¹ Napr. kumulácia homogénnej sociálnej vrstvy na relatívne malom území; vytváranie tzv. čiernych stavieb a satelitných obydľí; priestorová izolovanosť či oddelenosť štvrte. Jurásková (2004: 70) hovorí, že *kultúra chudoby* sa v konečnom dôsledku prejavuje aj procesom uzatvárania sa a samovyľúčovania.

Z výpovedí viacerých informátorov¹³ sa dá konštatovať ich ambivalentné stanovisko k ohradeniu areálu. Na jednej strane bariéra umocňuje pocit bezpečia, na strane druhej však obyvatelia Dvora dobre vedia, prečo tam je. Pociťujú, že nechcú byť videní, a takto sú zatlačovaní do úzadia diania, si vďaka nej nesú neustále so sebou. Obrazne povedané je to tak, akoby múr či plot nosili stále „v sebe“. Toto sa pochopiteľne premietá do ich správania voči majorite, pretože odopretie pozornosti je zároveň neuznáním plnohodnotnej existencie jedinca. „Človek potrebuje od iných ľudí jednak pozornosť v zmysle uznania svojej existencie a jednak pozornosť v zmysle uznania a potvrdenia svojej hodnoty“ (Todorov, 1998: 102). „Túto pozornosť druhých, ľudia ako pôvodne neúplné bytosti, bezpodmienečne potrebujú k uvedomeniu si seba samého a potvrdeniu svojej vlastnej existencie“ (Skupnik, 2004: 116), v zmysle kladného sebahodnotenia a pozitívnej identity, v tomto prípade azda i pozitívnej etnickej identity.

Jaroslav Skupnik vo svojej štúdii o sociopsychologickej dynamike marginalizácie ďalej tvrdí, že samotná spoločnosť vzniká ako nevyhnutný dôsledok tejto ľudskej „neúplnosti“, pri tvrdeniach o *sociálnom Ja*¹⁴ sa opiera o štúdie sociálnych vedcov, ako napríklad P. Bergera, Z. Baumana či aj tu citovaného T. Todorova. Hovorí o vzniku akýchsi *protisvetov*/subkultúr, kde sú ich príslušníci akoby „uzavretí“ ľudským nezáujmom okolia, čiže väčšinovej spoločnosti. Uzavretá „vlastná kultúra“ vzniká v dôsledku nevšímavosti a apatie zvyšnej society, ňou je potom chápaná s dešpektom. „V týchto *protispoločnostiach* (...) môžu byť každodenné očakávania a hodnotenie väčšinovej spoločnosti takmer úplne ignorované a vzťahy s ňou redukované na „diplomatické minimum“. *Protispoločnosti* existujú ako ostrovy alternatívnych významov v mori svojej spoločnosti (...), tvoriace tak svet, ktorý je svojím významom nekonečne vzdialený svetu ich spoluobčanov“ (Berger, 1991: 115, citované v Skupnik, 2004: 117).¹⁵

„Ako na takýto ‚hodnotový protisvet‘ poskytujúci uznanie aj jedincom, ktorým majoritná spoločnosť uznanie upiera, je možno nahliadať aj na osadu či akékoľvek iné *ghetto*“ (Skupnik, 2004: 118).

Ploty a múry – ako hranice dvoch obsahovo odlišných svetov – nedôverčivosť ešte viac podporujú a exponujú, a to na oboch stranách, ktoré názorne vymedzujú. Ostré a zrejme hranice me-

¹² Podolinská v tejto súvislosti hovorí, že „periférna skupina väčšinou reflektuje ako moment ohrozenia už samotný fakt, že sa vzhľadom na majoritnú-jadrovú-centrickú spoločnosť nachádza v excentrickej pozícii“ (Podolinská, 2009c: 227).

¹³ Napr.: „No keď nám ich tu chceli dať, čo zrobíme? To žeby sa náhodou na nás nemusel dakto pozeráť! Ale šak, aspoň ani my sa na nich nemusíme pozeráť! (Odpľula si). Ale zaš, aspoň fakt máme súkromie. Bo toti, čo tam dole bývajú, vidíš? (Dom s oknami do Hlavnej ulice). Ta to nemajú dobré, nič ich nechráni, iba Boh už!“ (Cikňori, 38 rokov).

¹⁴ „Identita či ‚sociálne Ja‘ je vlastne uznanie, ktoré jediniec dostáva od svojho okolia, od ľudí seba podobných“ (Todorov, 1998: 76 s odkazom na James, 1904: 293).

¹⁵ V zmysle spomenutého možno teda Cigánsky dvor na Hlavnej ulici v Gelnici vnímať ako Bergerov pojem subsveta (Berger, 1991).

dzi oboma svetmi vplývajú na ich vzájomné sociálne interakcie. To, čo primárne vzniklo v mentálnom priestore, je demonštrované v priestore reálnom, následne sa premietá na „javisko diania“ a späť do mentálneho priestoru. Čím sa vlastne efekt hraníc ostro zviditeľňuje, hranice „hrubnú“ a upevňujú sa xenofóbne stereotypy na oboch ich stranách. Toto všetko je ešte posilnené kontrastným charakterom oboch svetov.

2.3. Sídlná časť Dolinka/„Bandiovci“

Thurzovská ulica, na ktorej sa nachádzajú príbytky rómskej rodiny Bandiovcov, tvorí hlavnú prístupovú trasu k Thurzovskému jazeru a tiež k niekdajšej banskej osade Slovenské Cechy.¹⁶ Tieto miesta Gelničania zvyknú nazývať i Dolinka, z čoho je odvodený názov sídelného celku, kde Rómovia bývajú.

Keďže miesto, na ktorom sa súbor unimobuniiek nachádza, je situované priamo na prístupovej ceste k spomínanému jazeru, kde v minulosti boli vychýrené Thurzovské kúpele, mnohých gelnických Nerómov opäť dráždi poloha príbytkov. Podľa ich názoru „Cigáni kazia dobrý dojem, je hanba pre Gelnicu, že ich tu máme“ (Jaroslav, 27 rokov). Predovšetkým sa poukazuje na to, že miestna rómska komunita je „hanbou“ pre turistický ruch, hoci mesto v poslednom dvadsaťročí zaznamenalo výrazný pokles turistických návštevníkov, a na príčine neboli rómske príbytky stojace na jednom úseku Dolinky.

V sídelnej časti Dolinka žije z hľadiska príbuzenských štruktúr Rómov z Gelnice, rodina/rod Bandiovcov. Na pozemku s rozlohou cca 100 m² je umiestnených sedem unimobuniiek s ich prístavbami, býva tu otec rozvetvanej rodiny s družkou a jeho¹⁷ šesť synov s manželkami či družkami a ich deťmi. Komunita má teda výrazne patri-lokálny charakter. Každý z bratov má so svojimi manželkami či družkami najmenej dve a najviac sedem detí, čiže ide o vitálnu komunitu, ktorá sa bude v budúcnosti ešte rozrastať. Z demografického hľadiska tu natalita vysoko prevyšuje mortalitu. Veľkosť pozemku, kde sa rómske príbytky nachádzajú, však už v prípade ďalšieho populačného rastu postačovať nebude.

Aj v Dolinke vyústili medziskupinové vzťahy medzi Rómami a Nerómami do postavenia plotov, ktoré príslušníkov oboch skupín od seba (aspoň symbolicky) oddeľujú v priestore. Osadili ich susedia Bandiovcov (Nerómovia) a v jednom prípade aj „iní“ Rómovia. Neprieľadné ploty z vlnitého plechu z dvoch strán lemujú rómsku komunitu, čím v priestore vyjadrujú odstup ostatnej časti obyvateľov Dolinky. Vizualne sa však želaný efekt stráca, pretože tesne za okrajovými príbytkami sa dvíha svah, na

¹⁶ Ide o názov odvodený z nemeckého „Zechen“, pochádzajúci od nemeckých banských osadníkov (Pásztor, Kaman eds., 2012: 121).

¹⁷ Použila som zámeno „jeho“ pretože týchto synov nemá spolu s terajšou družkou, ale s už zosnulou manželkou.

ktorom je záhrada s domom susedov Bandiovcov a pozemok spolu s unimobunkami z nej vidno ako na dlani. O to významnejšia je potom manifestná funkcia plotu, ktorá v priestore zhmotňuje sociálnu dištanciu a túžbu nielen slovne, ale i v hmotnej realite sa oddeľovať od „rómskeho priestoru“.

Opisujúc špecifickú napätú situáciu medzi rómskymi rodinami v Plaveckom Štvrtku na Záhorí, T. Podolinská si všíma práve túto manifestnú funkciu plotu: „Rozdiel medzi obyčajným a vojnovým plotom je ten, že vojnový plot je postavený z nepriehľadného materiálu (neopracované laty nabité tesne vedľa seba, vlnitý plech a pod.) a je neprimerane vysoký...“ (Podolinská, 2003: 5). Ploty v Dolinke síce nie sú „vojnové“, no až nápadne sa podobajú tým, ktoré Podolinská opisuje, a latentne v sebe tento potenciál nesú.

Príkladom môže byť i takáto výpoveď: „Toti nad nami už koľkokrát políciu na nás volali! Kec sme še vadzili trochu, abo aj zato, že sme mali hudbu fest pustenú. A my sebe nerobíme nič z toho zatiaľ, ta čo?“ (Popa, 29 rokov). Tu je potrebné zdôrazniť, že susedia, ktorých informátorka označila ako „toti nad nami“, sú tiež Rómovia, no ide o Rómov integrovaných do majoritnej spoločnosti. Ak pochopíme túto súvislosť, funkcia plotu – medzi domom na svahu a obydliami respondentov – naberať ešte výraznejší manifestný a demonštratívny charakter. Rodina „slušných Rómov“ sa nimi dištancuje od skupiny spoločensky segregovaných a „neprispôbivých“ Rómov.

Samotní Bandiovcovia tieto priestorové bariéry vnímajú neutrálne, špeciálne sa voči nim neohradzujú. Výnimkou je len výpoveď jednej informátorky, ktorej prekážali z praktických dôvodov. (Vysoký nepriehľadný plot v kombinácii so sva- hom totiž zabraňuje v určitých hodinách dňa prenikaniu slnečného svetla do in- teriéru.) Jednou z príčin ich indiferentného postoja voči ohradeniu môže byť aj jeho nekompaktnosť a vizuálne splývanie plotov s reliéfom krajiny. Umelé bariéry totiž z bezprostrednej blízkosti vďaka svahu nepôsobia osobitne rušivo, ja sama som si existenciu plotov plne uvedomila až pri pohľade zvrchu (z protiľahlého kopca), keď som sa snažila zakresliť umiestnenie súboru unimobuniiek v rámci širšieho celku. Zo zvyšných dvoch strán pozemok vymedzuje v súčasnosti neobývaný dom a už spome- nutá prístupová komunikácia k Thurzovskému jazeru.

V prípade sídelného celku Dolinka hranice v podobe plotov, cesty či potoka nevyznievajú tak ostro a striktné, ako je to v okolí Cigánskeho dvora, respektíve ide o iný typ hraníc, majú inú príčinu vzniku. Tento fakt som pozorovala aj v odlišnom správaní miestnych Rómov, čo chcem objasniť v ďalšom texte.

2.4. Vplyv určitých špecifik prostredia na susedské vzťahy

„Otvorená hranica“ – ako som si interne spomínanú prístupovú cestu na Thurzov na- zvala – má na rómsku komunitu v Dolinke aj iný (z môjho subjektívneho hľadiska pozitívny) vplyv. Tým, že skupina sídel Bandiovcov je prakticky zo všetkých strán videná a sledovateľná majoritou, čomu významne napomáha analyzovaná poloha cesty, sa vytvára „efekt otvorenosti“ ich obyvateľov voči Nerómom. A, samozrejme, tiež naopak – nerómske okolie by som takisto charakterizovala ako do istej miery voči Rómom z Dolinky otvorené. Aspoň čo sa týka susedského okolia, komunikácia s majoritou je bežná a medzi Rómami a Nerómami sa tu (zriedkavo) našli aj dobré vzťahy.

Juraj Janto dospel vo svojej štúdii o komunikácii a priestore k záveru, že „štruktúra priestoru nie je základným determinantom ľudského správania, nanajvýš ho podporuje alebo limituje; pôsobenie fyzického prostredia ovplyvňujú skôr so- ciálne charakteristiky a osobné kompetencie“ (Janto, 2008: 278). Vplyv usporiadania priestoru na interetnickú komunikáciu sa v skúmanej lokalite do významnej miery potvrdil. Na explikáciu uvádzam porovnanie:

SÍDELNÝ CELOK	PRIESTOROVÉ ŠPECIFIKÁ	ÚROVEŇ KOMUNIKÁCIE
Cigánsky dvor	obkolesenie plotmi, centrálna poloha v rámci mesta	slabá, s nepriateľským charakterom
Dolinka	„len“ manifestné ploty z dvoch strán, okrajová poloha v rámci mesta	dobrá, menej nepriateľský charakter

Nemožno však povedať, že iba samotné prostredie vplýva na charakter a úroveň sused- ských medzietnických vzťahov. Pretože to, čo jestvuje v priestore, má svojho pôvodcu, svojho tvorca a na tvorbu vplývajú predovšetkým mentálne schopnosti jedinca a jeho osobnostné nastavenie. To sa potom premieta do priestoru a následne vplýva na ľudí v ňom žijúcich a na ich vzájomné sociálne vzťahy. „Priestor determinuje sociálne pro- cesy len do takej miery, do akej je jeho účinok sprostredkovaný inými zložkami, najmä spoločenským, osobným a psychologickým nastavením“ (op. cit.).

To, že je rómska komunita v Dolinke viditeľná a videná, má vplyv aj na čistotu okolitého prostredia. Odpad sa nehromadí na kopách, ako je to v niektorých iných sídelných celkoch v Gelnici. Opäť budem Dolinku porovnávať s Cigánskym dvorom. Jeho obyvatelia totiž na okraji Dvora vytvorili hromadu odpadu, čo výrazne kontrastuje so spôsobom nakladania s odpadom v Dolinke; tu Rómovia dôsledne používajú kontajnery. Práve vedomie, že *ich blízky priestor* je denne „na očiach“ a sledovaný i hodnotený majoritou, pozitívne ovplyvňuje jeho charakter. Naproti tomu v Cigánskom dvore nemajú pocit, že sú videní a hodnotení.

Pri porovnaní charakteru okolitého prostredia v Dolinke a v Cigánskom dvore sa vypuklo ukazuje jeho vplyv na konanie v ňom žijúcich ľudí. Bandiovci sú širším prostredím motivovaní prispôsobovať si svoje bližšie prostredie v súlade s okolím. V Dvore v centre mesta sa rómske rodiny naopak cítia byť „ukryté pred zrakmi majority“ a sčasti preto, sčasti pre dôvody, ktoré vysvetľujem slovami M. Hübschmannovej ďalej, sa vo Dvore hromadí odpad, ktorý nie je nik ochotný odpratať. Odlišné správanie sa k odpadu súvisí tiež s príbuzenskou štruktúrou oboch sídelných celkov. V Dolinke sídli výlučne rodina Bandiovcov, zatiaľ čo Dvor v centre mesta obýva viacero rodín (Girgovci, Pelikánovci, Kačaniovcí). Hübschmannová vysvetľuje často mediálne zobrazovaný neporiadok v rómskych štvrtiach takto: „Dotyk *cudzích* odpadkov je poškvŕňujúci, a preto sa zodpovednosť za čistotu priestranstiev prejavuje len tam, kde nie sú pocítované ako *cudzie*: väčšinou v malých osadných komunitách, ktorých členovia sa považujú za jednu *fameliju*“ (Hübschmannová, 1999a: 52, kurzíva E. M.).

3. Čo prezradili mentálne mapy?

Pri analýze priestoru pomocou tzv. mentálnych máp som sa inšpirovala postupom T. Podolinskej (2003). Informátorov som požiadala, aby nakreslili miesto, kde žijú. Zaujímalo ma, ako k úlohe pristúpia, ako uchopia znázornenie prostredia, v ktorom žijú, a čo všetko si vyberú ako dôležité pre nakreslenie. Vo väčšine prípadov žiadosti vyhovelí až po prehováraní a pri kreslení sa na mňa neustále obracali s otázkou: „Je to dobré?“ Očakávali odo mňa, že im poviem, ako má obrázok vyzeráť, bolo preto treba často zdôrazňovať, že dôležitý je práve ich náhľad na miesto, kde žijú.

V nákresoch sa dá sledovať viacero rovín: a) vzťah autora kresby k miestu, kde žije; b) prostredníctvom čoho si respondent tento vzťah utvára; c) umiestnenie nakresleného miesta v kontexte. Tento materiál je cenný najmä pre jeho *emický* charakter.¹⁸

¹⁸ Pri analýze mentálnych máp som spolupracovala s psychologičkou M. Jurikovou.



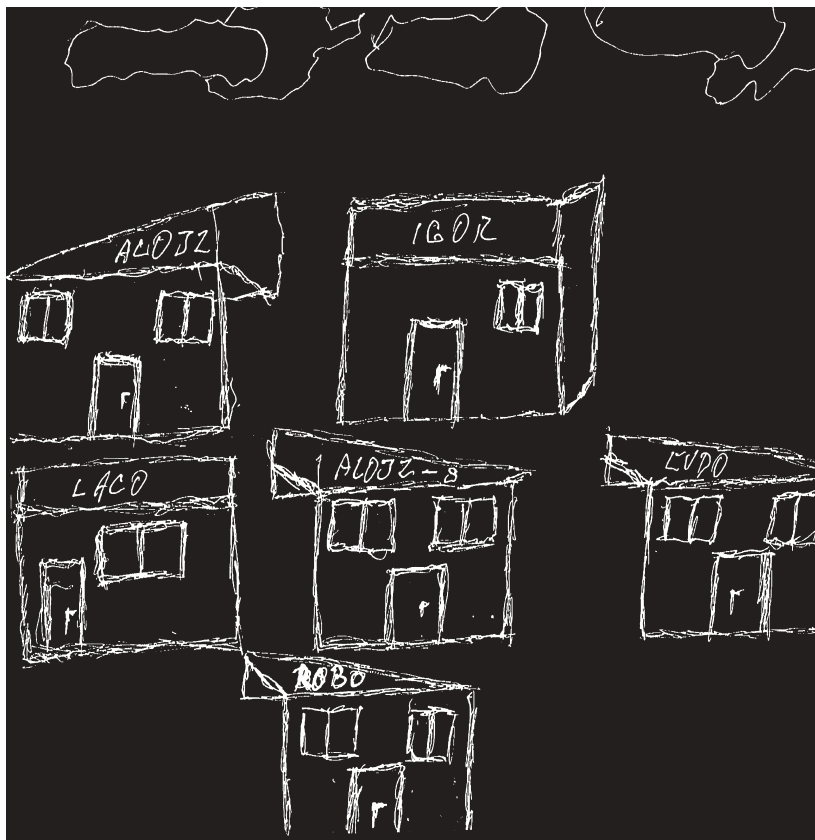
Mentálna mapa 1
Sídlný celok
Dolinka; autorka
29-ročná obyvateľka
Dolinky

Legenda
1 – ženské mená
pri označení
domácností
2 – špeciálne
neoznačené
satelitné obydlia

Mapa 1 je nakreslená výstižne a jasne, spomedzi mentálnych máp, ktoré sa mi počas výskumu v Dolinke podarilo získať, sa táto mapa najviac zhoduje s priestorovou realitou. Obydlia respondentov sú zasadené do kontextu prostredia, mapka pôsobí kompaktným dojmom. Pri označení jednotlivých domácností sa objavujú aj ženské mená, z čoho usudzujem, že informátorka v týchto konkrétnych domácnostiach vníma ako dominantnú v rámci nukleárnej rodiny ženu.

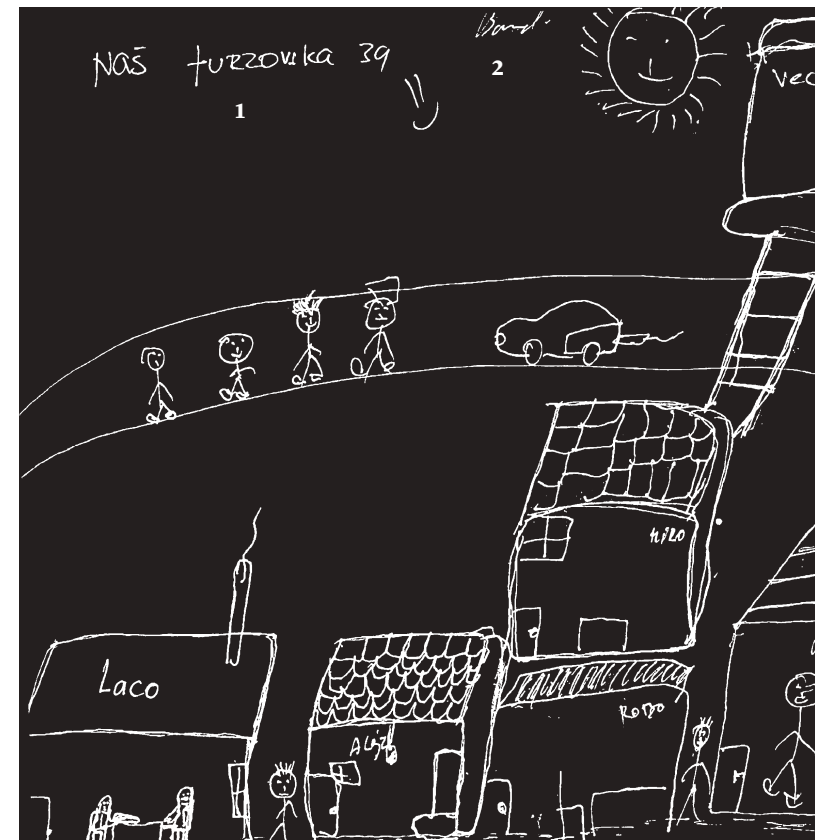
Zaujímavé je, že satelitným obydliam chýba označenie – sídelne neosamostatnené nukleárne rodiny akoby pre respondentku nepredstavovali osobitnú jednotku. Nakreslila ich menšie – z čoho sa dá usudzovať, že im prikladá menšiu dôležitosť v rámci celku.

Most cez potok vedie ponad prírodnú hranicu k *blízkemu* priestoru, ktorý je miestnou komunitou využívaný každodenne. Pre respondentku je dôležitou časťou okolia *centra*. Domy Nerómov, ktoré susedia so sídelným celkom, už respondentka nenakreslila, čo naznačuje astenické sociálne vzťahy medzi dvoma etnikami.



Mentálna mapa 2
Sídlný celok
Dolinka, autor
31-ročný obyvateľ
Dolinky

Príbytky na **Mape 2** sú akoby odrezané od ostatného sveta, „visia vo vzducho-prázdne“, čo opäť môže naznačovať absenciu sociálnych vzťahov s okolím. Na druhej strane obrázok hovorí o blízkosti a zomknutosti jednotlivých nukleárných rodín a o „tenkých hraniciach“ medzi nimi. Do popredia tiež vystupuje výrazne patri-lokálne usídlenie – každá rodina je tu reprezentovaná mužom-otcom, čo je o to zaujímavejšie, že **Mapu 2** kreslil muž. Mimoriadne zaujímavé je, že autor obrázku nezobrazil domácnosti, kde aktuálne otec rodiny chýba (je vo výkone trestu) a doma je len jeho manželka s deťmi. Toto hovorí o vysokej pozícii muža v sociálnej hierar-chii tohto spoločenstva, najmä z pohľadu autora obrázku.



Mentálna mapa 3
Sídlný celok
Dolinka, autor
16-ročný chlapec,
obyvateľ Dolinky

Legenda
1 – adresa
2 – priezvisko „Bandi“

Mapa 3 znázorňuje aktuálnu situáciu diania v momente, keď bola kreslená. Jeho autor príbytky nelokalizoval presne, ale podľa akéhosi vlastného rebríčka oblúbenos-ti ich obyvateľov. Niektoré dokonca vynechal. Vzťahy v rámci rodiny boli pre neho dôležitejšie, ako presná lokalizácia domácností.

Dom, v ktorom býva, umiestnil najbližšie k ceste (v skutočnosti je však od cesty najďalej), čo naznačuje istú otvorenosť voči okoliu a snahu komunikovať s ním. Zno-va však absentuje umiestnenie sídel v kontexte ulice, chýbajú i domy Nerómov, ktoré v Dolinke stoja oproti obydliam Rómov cez cestu a potok. Tento fakt opäť napovedá o sociálnej izolovanosti rómskej komunity v Dolinke.

Zaujímavé je, že chlapec do obrázku zahrnul aj presnú adresu v spojitosti so slovom „Náš“ a priezvisko „Bandi“. Týmto jasne charakterizoval, čo všetko vníma ako *svoj* priestor, i to, že sa s ním identifikuje prostredníctvom svojej *fajty*.



Mentálna mapa 4
Sídlný celok
Cigánsky dvor, autor
10-ročný chlapec,
obyvateľ dvora

Legenda
1 – cestička medzi
príbytkami
2 – príbytky
príbuzných
3 – potraviny
4 – torzo plota

Rozmiestnenie príbytkov na **Mape 4** je kompaktné a poprepávané, zaujímavé je, že do miesta, kde býva, nezahrnul príbytky inej ako svojej *fajty* (v rámci Dvora sú usídlené tri). „Tenké hranice“ medzi jednotlivými domácnosťami, teda blízkosť príslušníkov jednej *fajty*, sú na obrázku demonštrované cestičkou medzi nimi a blízkosťou rozmiestnenia na kresbe.

Chlapec nakreslil aj potraviny stojace v bezprostrednej blízkosti jeho domova ako prvok reprezentujúci „gádzovský svet“, ale zároveň prvok, ktorý vníma ako dôležitý. Vedľa budovy potravín načrtol plot, ktorý je len torzom reálneho plota obkolesujúceho dvor. To môže naznačovať, že chlapec ešte nevníma priestorové vyčlenenie tak striktné alebo tiež to, že sa zaň hanbí. Dom, v ktorom žije so svojou rodinou, nakreslil ako najväčší, reprezentuje totiž *centrum* jeho sveta.

Záver

Táto „minisonda“ do vnútra dvoch rómskych sídelných celkov (Cigánsky dvor a Dolinka) ukázala na lokálne ostro vnímané a v priestore jasne odsledovateľné jestvovanie *mentálnych hraníc* medzi Rómami a Nerómami. Zistenie, že priestorové vydeľovanie tu jestvuje aj medzi sociálne odlišnými skupinami Rómov, napovedá, že ide predovšetkým o statusovú a sociálnu dištanciu. *Ploty ako priestorové bariéry tu spravidla buduje sociálne vyššie postavená skupina voči nižšej.*

Hlavný záver tejto kapitoly preto smeruje k hypotéze, že miera zasahovania do priestoru mesta jeho obyvateľmi zreteľne vypovedá najmä o sociálnych vzťahoch medzi jednotlivými sociálnymi vrstvami. V našom prípade však dochádza k prelínaniu sociálnych vrstiev s etnickými skupinami.

Ak je v tomto prípade „potrebné“ viditeľné oddelenie miesta, kde žijú Rómovia, od ostatnej časti mesta, je to jasný signál toho, že táto skupina má odlišný a pre ohradzujúcu sa skupinu neakceptovateľný sociálny status. Majoritná spoločnosť tak cielene vytvára pre Rómov prostredie, ktoré charakterizuje geografická segregácia a priestorové vyčlenenie. Z jej uhla pohľadu ide o oprávnenú a obrannú reakciu. Táto skutočnosť je jedným z významných faktorov prehľbujúcich sociálnu izoláciu gelnických rómskych komunit. *Čím je miesto sídelného priestoru sociálne nižšej skupiny obyvateľov (v tomto prípade inoetnického – rómskeho – pôvodu) exponovanejšie, tým citlivejšie túto situáciu vníma majoritná skupina obyvateľov a tým viditeľnejšie sú jej reakcie.*

Situácia vychádza zo vzájomného neporozumenia a nedostatku ochoty „pri-zrieť sa veciam bližšie“. Vysokými múrmi a plotmi či úplným priestorovým vyčlenením sídel niektorých skupín Rómov z mesta sa jasne demonštruje sociálne nadradený postoj majoritného obyvateľstva. *Každodenné zažívanie takto nastavených priestorových skutočností má nepochybne dehumanizujúce konotácie, stavia takto vydeľovaných ľudí do pozície „neluďí“, hlboko vplýva na ich vlastné pocity sebaúcty a potvrdzuje v nich vedomie minimálnej hodnoty ich Bytia v majoritnej spoločnosti.*

¹⁹ Komunity, na ktoré sa text kapitoly zameriava.

V prípade sídelne oddelených alebo priestorovo markantne vydeľovaných „rómskych častí“ od „častí nerómskych“ sa výrazne prejavuje aj efekt tzv. začarovaného kruhu. To znamená, že rómske segregované a vyčlenené sídelné časti vznikli na základe slabých sociálnych väzieb s majoritou, v súčasnosti sa dôsledkom toho prerušili aj tie väzby, ktoré jestvovali, alebo sa nevytvorili nové. Tieto časti mesta a ich obyvatelia sú akoby „ponechaní sami na seba“. Tým, že miestni Rómovia¹⁹ aktívne neparticipujú na hospodárskom či kultúrnom živote mesta a na jeho rozvoji, majú skôr pocit diváka, ktorý sleduje dianie v ňom „z druhej strany“, sami sa stavajú do tejto pozície, čo ešte umocňuje striktné priestorové delenie na „naše“ a „ich“ alebo „čierne“ a „biele“.

Obrazová příloha



Obr. I. 3.1
Bilbord SDKÚ-DS
pred parlamentnými
voľbami 2012 (zdroj:
www.infovolby.sk,
navštívené 12. 6. 2014).

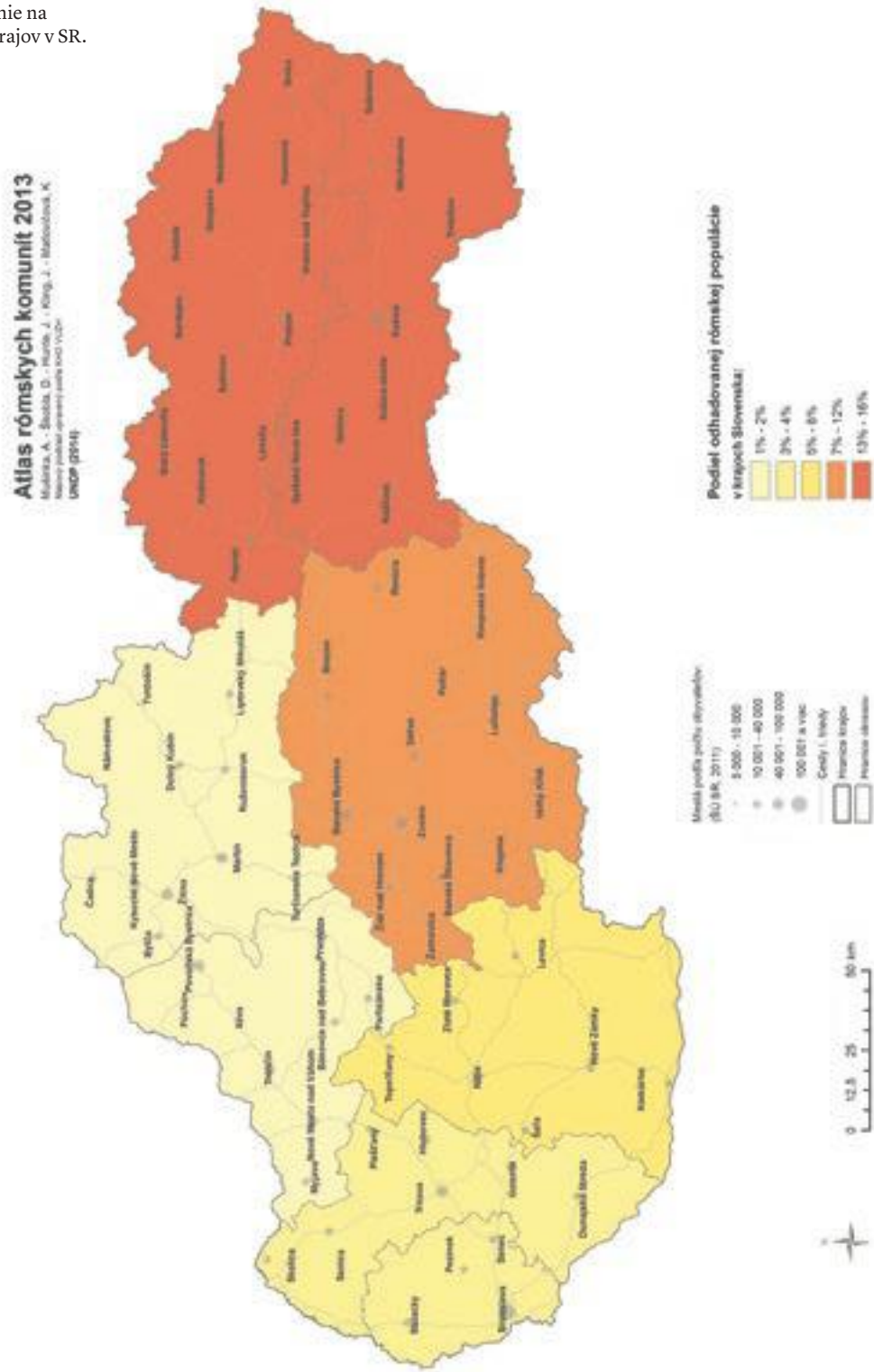


Obr. I. 3.2
Bilbord SDKÚ-DS
pred parlamentnými
voľbami 2012 (zdroj:
www.infovolby.sk,
navštívené 12. 6. 2014).

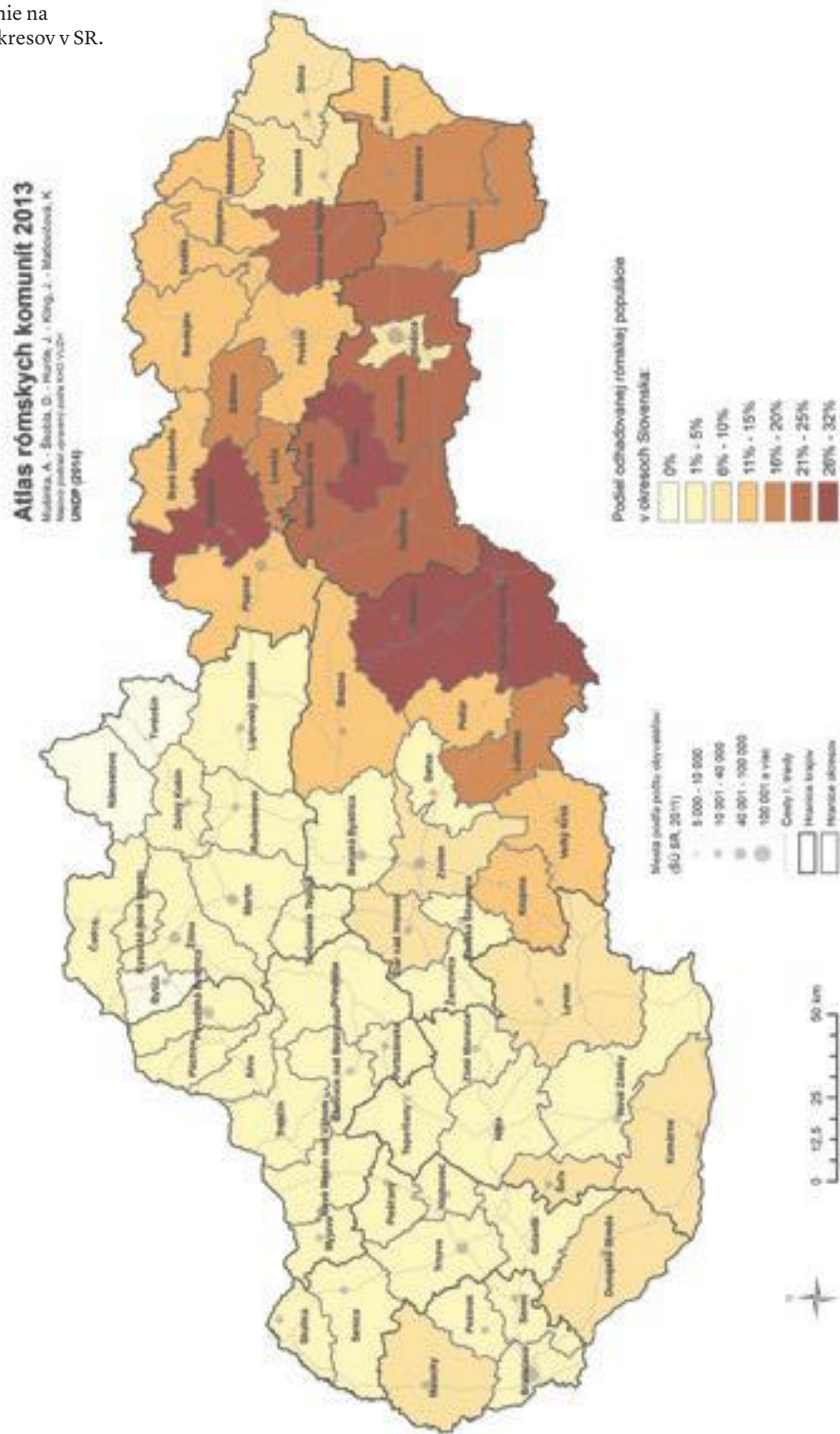


Obr. I. 3. 3
 Bilbord SNS pred
 parlamentnými
 voľbami 2012 (zdroj:
www.sns.sk, navští-
 vené 12. 6. 2014).

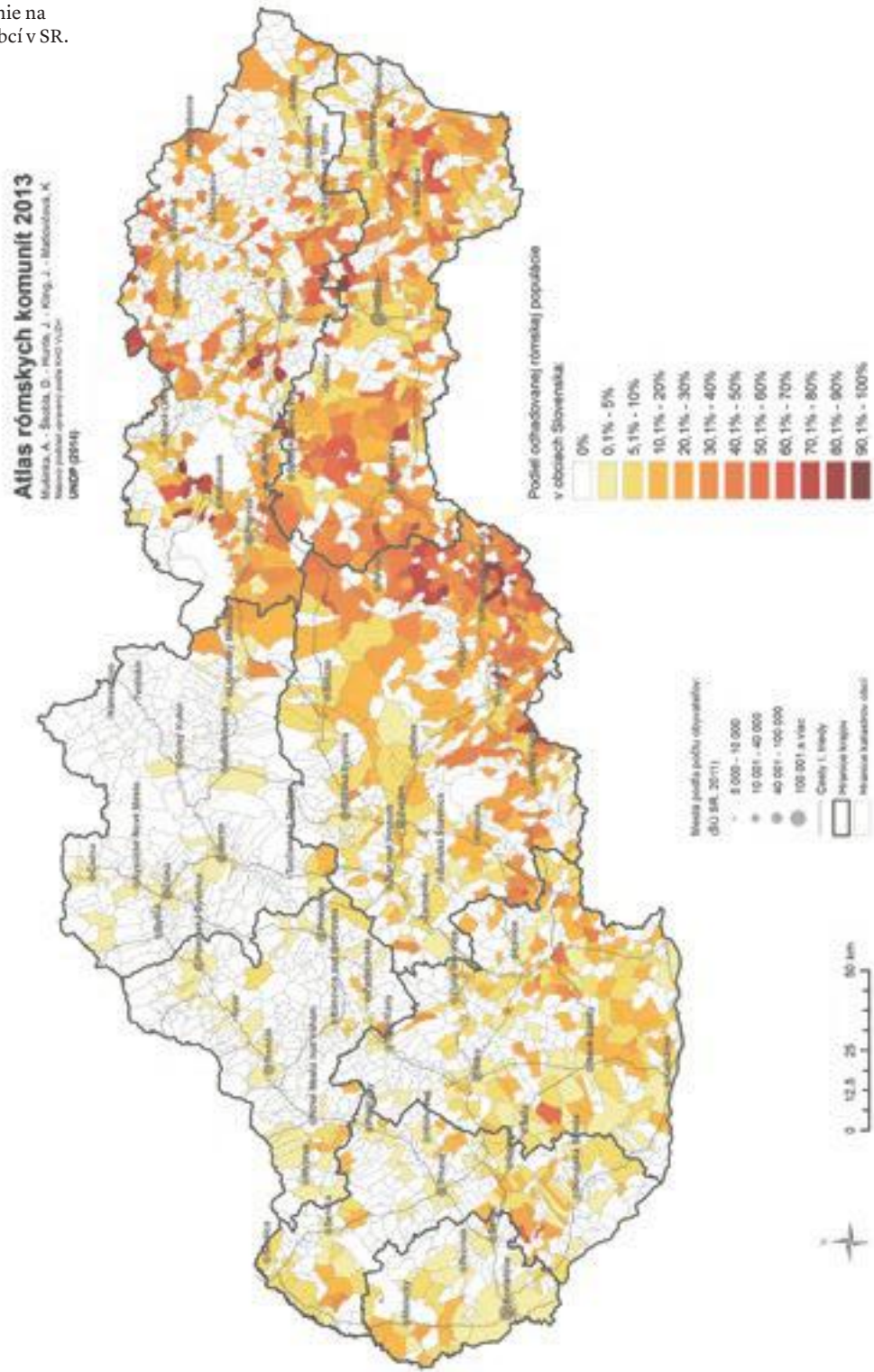
Obr. II. 8. 1
Počet Rómov a ich
teritoriálne roz-
miestnenie na
úrovni krajov v SR.



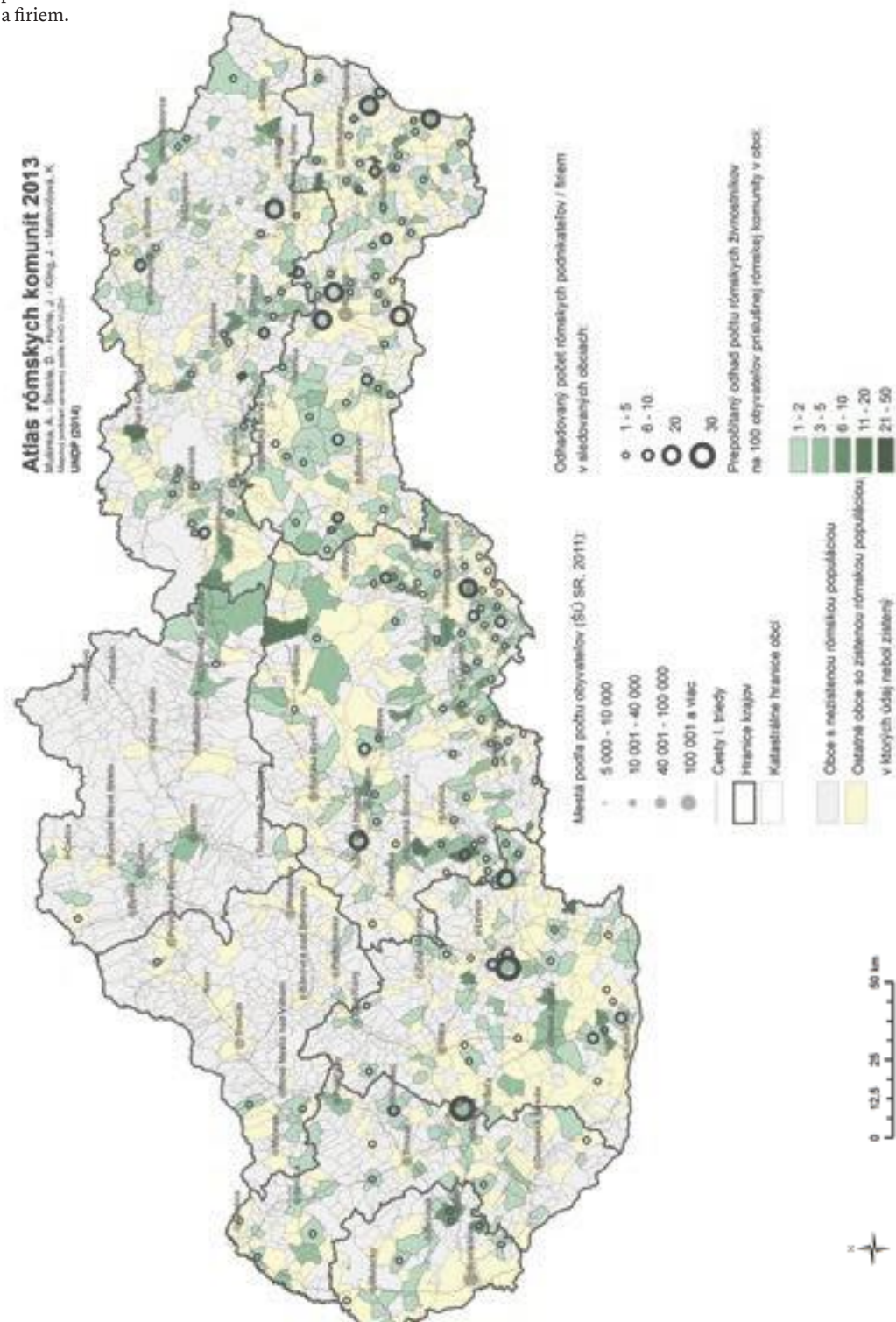
Obr. II. 8. 2
Počet Rómov a ich
teritoriálne roz-
miestnenie na
úrovni okresov v SR.



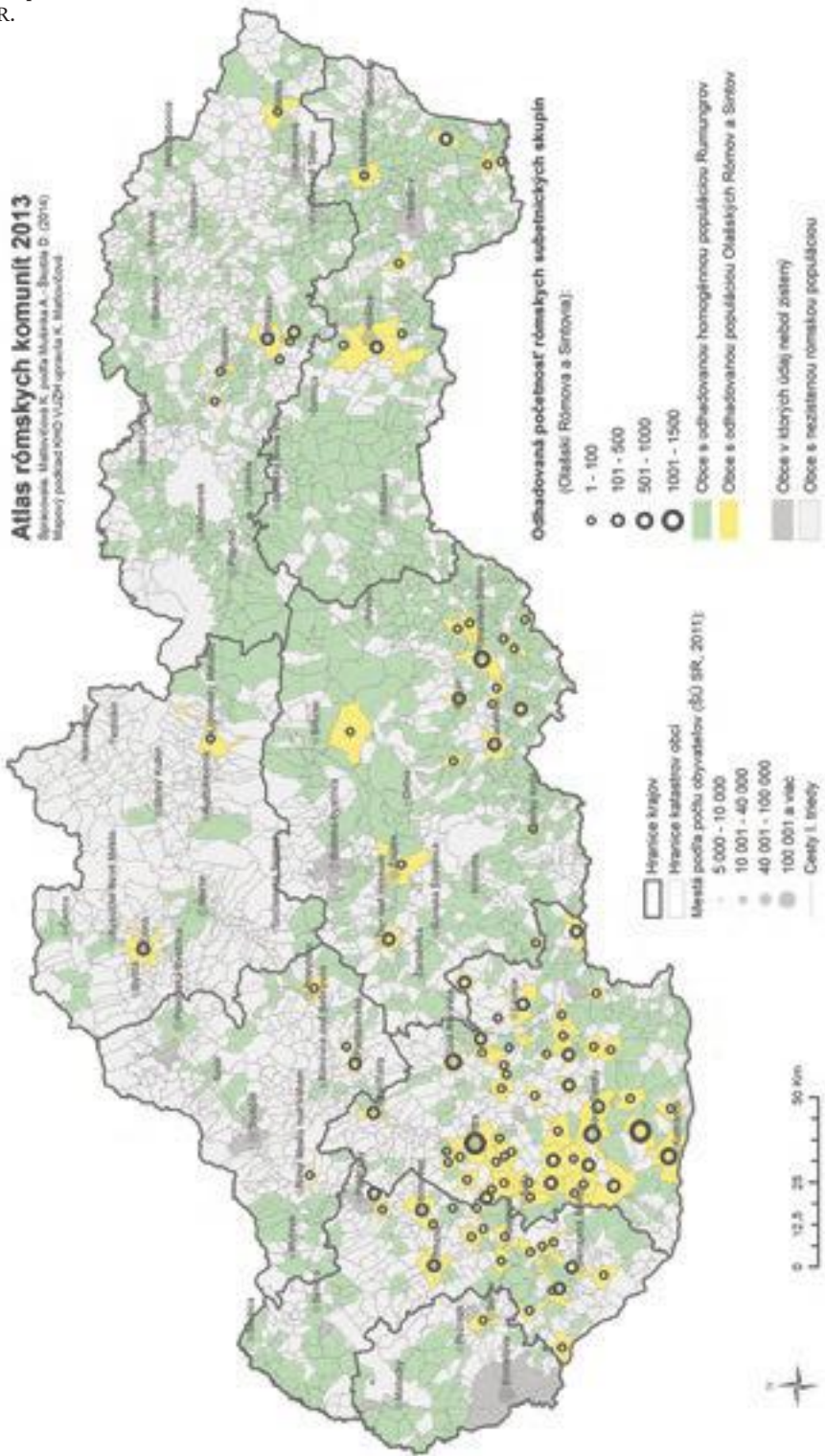
Obr. II. 8. 3
Počet Rómov a ich
teritoriálne roz-
miestnenie na
úrovni obcí v SR.



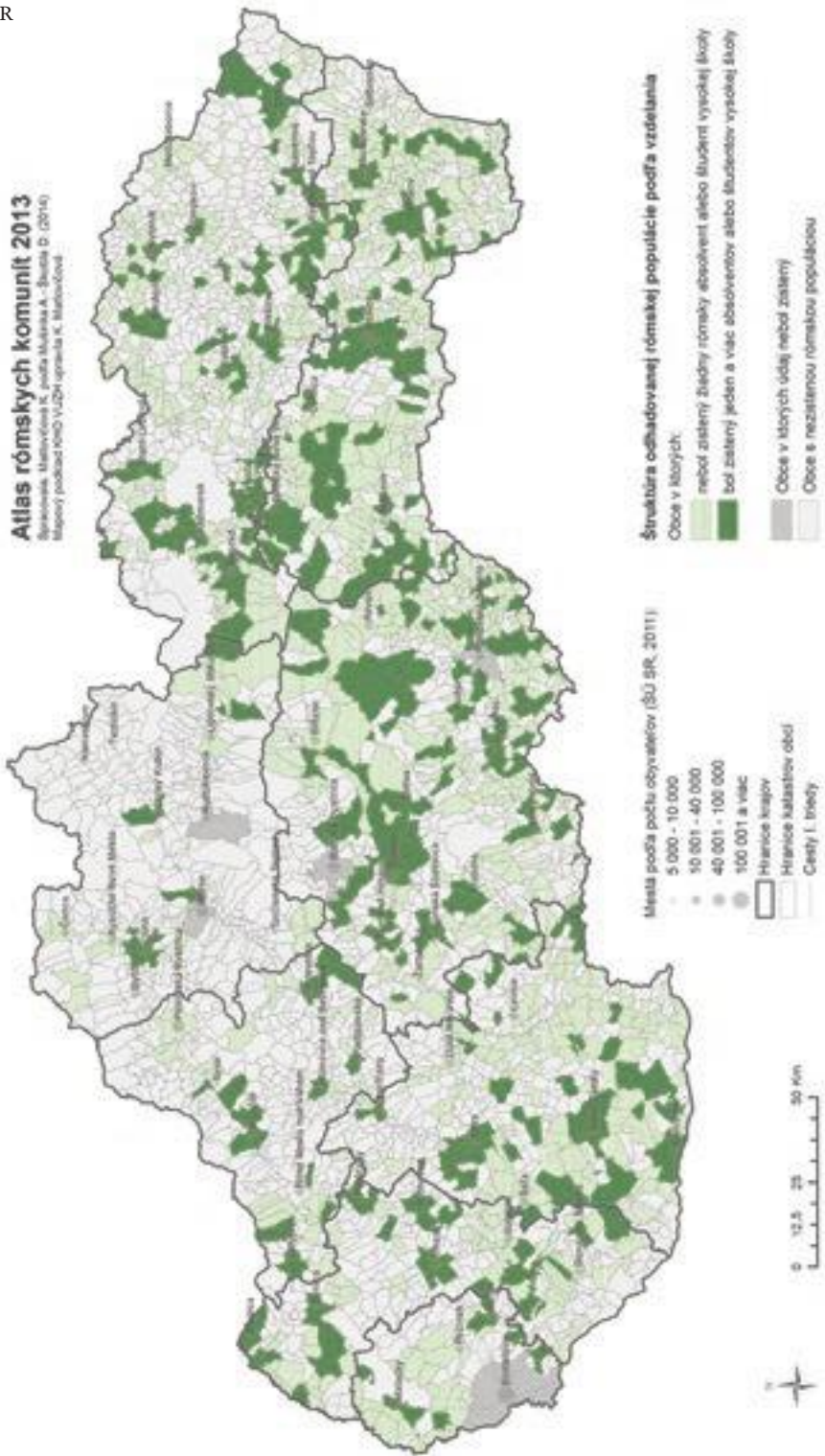
Obr. II. 8. 4
Odhadovaný počet rómskych podnikateľov a firiem.



Obr. II. 8. 5
Zastúpenie sub-etnických skupín Rómov v SR.



Obr. II. 8. 6
Štruktúra rómskej populácie podľa vzdelania (odhady).





Obr. II. 9.1
Jeden kohútik
s pitnou vodou slúži
pre viac ako 200
obyvateľov osady.
Vodu na umývanie
a pranie čerpajú
ľudia z potoka.
(Autor fotografie:
Tomáš Sivák.)



Obr. II. 9.2
Jedna studňa
pre veľkú (900
obyvateľov)
a extrémne
chudobnú osadu
v blízkosti
rozsiahleho
priemyselného
komplexu na
východnom
Slovensku.
(Autor fotografie:
Tomáš Sivák.)



Obr. II. 9.4
Vyšliapaná cestička
vo svahu, ktorú
musia obyvatelia
osady denne absol-
vovať, aby sa dostali
k „rúre“ s vodou.
Keď prší je na nej
blato, v zime je
pokrytá snehom
a ľadom.
(Autor fotografie:
Tomáš Sivák.)

Obr. II. 9.3
Väčšina domácností
zo segregovaného
osídlenia (400
obyvateľov)
v okresnom meste na
strednom Slovensku
nemá inú vodu
ako túto „rúru“,
z ktorej vyteká voda
pochybnej kvality.
(Autor fotografie:
Tomáš Sivák.)



Obr. II. 9.5
V tejto segrega-
vanej osade
(80 obyvateľov) sú
dva voľne dostupné
vodovodné kohútiky,
ale prívod vody je
regulovaný.
(Autor fotografie:
Tomáš Sivák.)



Obr. II. 9. 6
Chlapec z osady
naberá vodu do
varnej kanvice.
V zime či v lete,
v daždi alebo snehu.
Kohútik s tečúcou
vodou v príbytku
je pre mnoho ľudí
samozrejmosťou.
Tu je to luxus.
(Autor fotografie:
Tomáš Sivák.)



Obr. II. 9. 7
Niektoré samo-
správy zamykajú
zdroj vody do
rôznych búdek
a oplotených
priestorov. Voda
je na prídel
v určité hodiny.
(Autor fotografie:
Tomáš Sivák.)

Rovnoprávnosť národností v Uhorsku.



Ružomberská.

Farkasiovská, Astalovská,
potom Fufa, Krémárovská,
Kelemenka, pak Závada,
Kerekeška, také mladá
zunovaly habarky,
zmenily sa v Maďarky.

Po slovensky už nevedia,
maďarčen krumplo jedia,
píjú maďar az kavičku,
radý vidia az šablíčku,
a na glóbu oslavu,
maďar tjáter ihrajú.

Ale vpravme otvorene:
kto že by za zlé vzal žene,
keď si hľadá známost v svete. —
Ťažký vydaj! — však to viete!
Civileho tiež tu už!
Kohokolvek, nech len muž!

Preto veštím na zavierku,
že sa stane v Ružomberku
prvý prípad civileho.
Koho že to nerozhreje?
Uzavrú ju habarky,
slovenské Uj-Maďarky.

Šári Náj.

Oznámenie.

S budúim číslom počneme vydávať ná-
vod naučiť sa po maďarsky.

Naša metóda je celkom nová a origi-
nálna a výsledok istý.

Redakcia „Černokňazníka“.

Valčau: Prečo sa ten váš Leopold Wagner volá
teraz už Wagner Lipótom?

Kláštorčan: Hja bráčok, to je už tak u takých ľudí;
kým sú hladní, volajú sa Leopoldom, a keď sa vypasú
na Slovákoch, premenia sa na Lipótov.

Valčau: Nuž keď je tomu tak, nech si Lipóti
k nemu chodia.

Trufo: „Vlast a Svet“ osvedčuje, že sám papier,
na ktorom sa tlačí, stojí zlatku.

Chmufo: Vrávi pravdu; lebo to, čo je na tom pa-
pieri natlačené, i tak nestojí ani za babku.

Trufo: Ale vláda, že jej za to platí.

Chmufo: Tá môže — z Matičných.

Uhorski cigáni.

Jaj zle je sošiben, všetko sa nie domer,
strany sa pukahú, papie sedávajú.

Ach že si pohlama, hanka zas slojeme;
keď svet pešá trébi, že ale gušujeme.

Neví ste náša, ale starí posta,
súta kasa práva, istota robota.

Pravda je vo vretí, cigáni sme vretí,
smelina gušujeme, že kasa šijeme.

Nikdy sú romina, vždy postiarame,
že stakujeme, že kasa rotikame.

Jaj zle je sošiben, všetko sa nie domer,
uť to aj svet budú: hanka sa rozpadá.

Národná.

V tejto krajine kľesá pešá diera, ku zomoru,
stvorilo diera, a diera sa. „Čo kľesá?“ vyjstí sa jej. Ona:
„Hanka, jemna postara.“ „Kde si si ju vyšla, tem si
chod kľesá!“ My to romina kľesá hanka.

Ona: Dobrá gromina, ušak! Matice, budery, peniaze,
— šak! Nuž, tým dokážu, že ošie si stakmaferná
kasa v ošie prú.

„Kde budú náša na divadle postiarovať Budera
Ušak, uť ja gromina jej roba.“

Chmufo: Krajina kľesá.
Čo romina maďarovať podľa postara tojkej aery?
Maďarovat znamení: Budera, Slovákom šakly a Matice
pohut a tak sromit a nich takých postiarov.

Fox: Pípuš si, Maďaci chodí naš roba vlastná
hanka. — Fox: Ana, to je jako: náša chodí naš postara,
keď postara postara.

Matice: Všetoký teda postara, že maďaci vmeti.
— Pípuš: Ale, Bery Bery, náša kasa serykapa.

Čo je pravda, to je pravda; uť v jomí som pípuš:
že nieť v Bera a Slovákom kľesá postara, náša
uť vretí, a kasa sa postara. To je dika, že ja pípuš
roba postara.

Jako sa máť? — Žia. — Postar? — Chmufo: Ana. — Čo
si je? — Žaláka náša náša, náša si náša. — Vist ty
že, postari ho za krajina postara, jak ti ho pípuš,
bude ti tak náša, že ti stať náša. —

Sromit náša postar Matice.
Čo ošie — ale náša si to za náša sromit — či ošie —
uť to náša náša náša — či si ošie — uť náša
náša náša za to — či ošie — však je to náša náša náša
— či si ošie — uť to i tak náša náša — či si ošie
náša náša?

Tak dika postaroval ten Anšaký žia k tým náša
postarova, náša náša, tak dika si tak som kasa
šak, jako by náša náša. Náša náša ako to: náša
náša náša náša náša náša náša náša náša náša náša
postarova a Tarkov, a je po náša.

Bojka Prada.

Obr. III. 14. 1
Černokňazník, 1894,
1: 5, autor: Mikoláš
Aleš.

Obr. III. 14. 2
Černokňazník, 1876,
1: 4.

ČERNOKŇAŽNÍK

humoristicko-satyrický časopis.

Vyrovnali sa a dostali banku.



Hádajme sa, veselíme sa,
vyrovnali sa Nemci sme sa,
máme banku, banku máme,
nikomu si ju nedáme.

S Nemci sme sa vyrovnali,
už nám našu banku dali,
dali nám ju, máme ju,
všet nám ju už odovzali.

Dostali sme čo sme chceli,
lebo sme my národ smelý,
aj my banku našu máme,
všet sa Rusom už nedáme.

Keď už máme banku našu,
onch boh zlet Kárim pálu,
dáme my mu meder viac,
aby mohol morderovať.

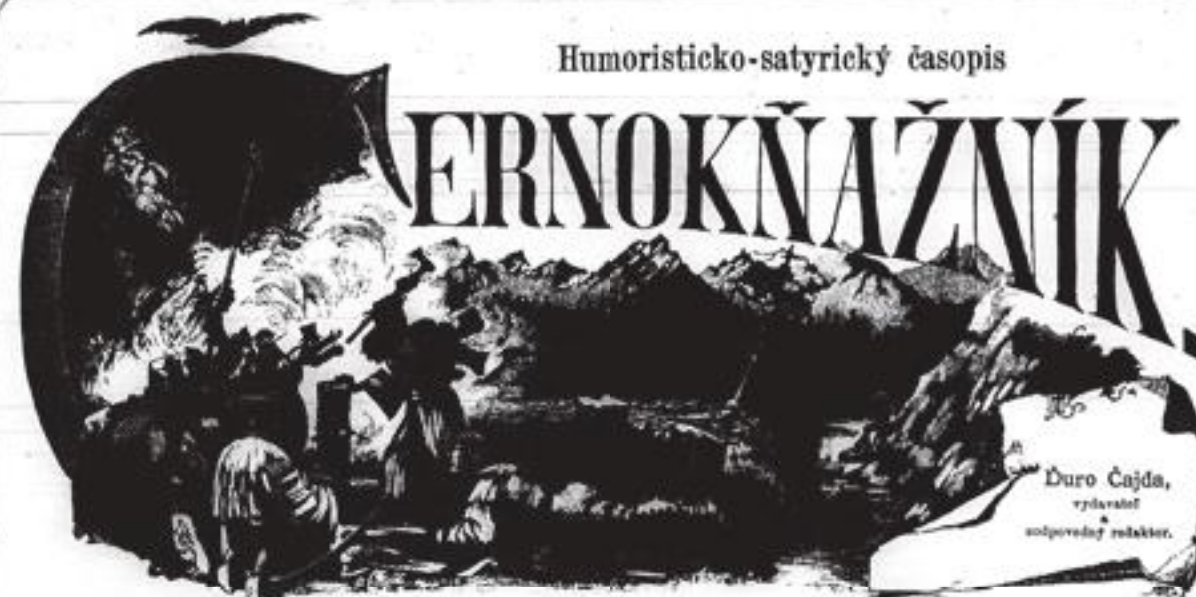
Postavíme všet armádu,
ktorú Rusi neprevládajú,
na tisíc veľkú, na stá,
škonferti a je basta.

Veselíme sa, zaskočíme si,
vykonali banku sme si,
dajme Tisa, dajme všet!
naš nás v svet druhých všet!

Obr. III. 14. 3
Černokňažník, 1877,
2: 9.

Obr. III. 14. 4
Černokňažník, 1886,
4: 25, rómsky primáš
Piťo.

Komická figúrka Róma na Slovensku
v premenách času. Na príklade anekdot a karikatúr



Duro Čajda,
vychovateľ
soprovodný redaktor.

Ročník XI.

V TURČ. SV. MARTINE, 25. APRÍLA 1886

Číslo 4.

Rozpomienky na Piťo

Zahraj, Piťo!

Zahraj Piťo, jak si hrával,
Keď-s' pri našich plesoch stával!
Zahraj mi, vieš, tá citlivá,
Zahraj na tú chvíľu divá.

Trúby nechaj, hraj ticho len!
Trpký, žalostný dnes je deň!
Mnohý za ňé bude mať,
Že si dnes dám vyhrávať.

Však ty len hraj! Čože — nová?
Hraj tá stará Matúšová...
Práve dnes ti sľúbila z umu,
Zabudnúť-s' tá stará dumu?

Či neznaš už jak-s' nám hrával,
Keď-s' pri našich plesoch stával?
Nehľad na bláde mi líce!...
Čo mi je?... Nič!... Hraj trávnicu!

Prečo si mi nie po vlti? ...
— Neptaj sa, čo ma bolí?!
Zahraj — zahraj takú vltu,
Čo by srdce skamenelo?

Čo ti to tie huče hmlá:

„Boly čas, ešte budú?“
„Neplač, že sa sloba ráti?“
— Hoj, ako sa mi zrak máti!

Však neplačem! Never tomu
Že nás vyženú von z domu;
Hraj len, trebárs aj tá rhodná;
„Ešte jednu na rozchodná!“

Tak! veselá hraj — do skoku!
Však nič slzy v mojom oku?
Už prestal's, len basa duni?
Doe ti naraz pukly struny?

Chceš mať novú? — Chceš íť po ne?
Nechaj to tak! V Totier lone.
Nalej nóte v celom svete
Prihodných strán nenájdete!

Láto ti je? Láto veľmi,
Poberáš sa už von dvermi?...
S Bohom! Nepriď už viac dnuď:
Bo mne struna srdeca puká.

L. Sv. Mikuláš, 7, 1886.
Miloslav Dumný — „Nevážno“ Sv. I.

Kto zahrá trávnicu? ...

Znela hudba, ale ovesela
ruka hudcu v serti smeravala,
ľutujú to stá, ba až tisícce:
— Zomrel Piťo! Kto zahrá trávnicu?

Čo si deť, keď trávičku ľala,
prenikajúc hlasom nôtievala...
to nečujú strunou znieť tisícce:
— Zomrel Piťo! Kto zahrá trávnicu?

Kto zanúti lábosti nádeju,
keď od srdca slzyčky sa lejú
bár sa oko smeje, — liari líce:
— Zomrel Piťo! Kto zahrá trávnicu?

Ďalej majú znieť trávnicu v poli,
však sa hudcom má len srdce bolí;
Nezavznie viac ními sál, ulice:
— Zomrel Piťo! Kto zahrá trávnicu?

Budínsky.

V Besednici tót edukatívnych „Sloven-
ských Novín“ od dňa 6. apríla 1886.



„Veru — toť som s tebou kradol Mordkovu jarku!“
srdil sa richtár nad dôverným osloveným.

„Veď ja som váš vicerichtár. Adam Chvojka...“
Pretreli si oči, vzali ho k obloku a poprizerali sa
mu dôkladne.



„Čože sa mi prizeráte?“ riekol rozhnevaný Adam.
„Či ste ma nikdy nevideli?“

„No už vlastnej smrti by sa skôr nazdal, ako vás
takto, kmotre!“ riekol konečne richtár. — Čerti vám
posvietili, za cigáňa sa preobliecť a ešte tvár si zama-
ľovať. Povedzte, čo ste to zmysleli — jako...“

„A ja neviem, kmotre. Dobrým to nebolo: dáka
bosorka... Včera som pekne sedel s Mordkom u Samka.
Vypilo sa, pred poľnou sa išlo. Ja som sa vyvalil vo
valche. A tuto tento nemý čert ma tam vyňchal. Že
by ja o jarke vedel! Povedám, dáka striga...“

„A vera dobre!“ skočila doň richtárka. „Čo nej-
dete domov spať, ako iný poriadny a statočný gazda.
Či sa vám treba po kútoch povaľovať?“

„Len aby moja stará nezvedela toto!“ prosil jich
Adam.

Zakáz Váhu, aby netiekol do Dunaja — zakáz
ohňa, aby nepálil: potom pros Mordkufu, aby zacho-
vala dačo pod pokryvkou. Predpofudní Dora vedela
vietko...

Tažkú mal prácu richtár, kým Adama vysvobodil
z rúk Ferencových. Ťažkú mal Adam prácu, kým sa
odcigánil. Umyl sa, odhodil cigánske kocny, ale „More“
nikdy neodmyje zo seba. V Podháji volajú ho už iba
„More“.

Ištvánovho zata chytli hneď v ten deň. Z jarky
sa našla iba prednia lopatka a z Adamových šiat chýbali
kožušček. Bol už prepitý u žida.

Adam More Chvojka je do dnes vicerichtárom,
ale spáva vždy len doma.
Martin Kukučín.

Tekintetes Csernoknyaznik úr vlascecko-radosný!

Na stokrát Vás po-
zdravujem s čímto mo-
jim vlasceckým li-
stokom. Ja som chvala
Bohu — ba chorý som,
mám vlasceckú ko-
liku od zlosci nad
biskupskou volenciou.
Ale akožeby sa vla-
scecký človek ne-
zlosčil! Pomyšlice si:
nitramedze — pansláv;
trundimmedze — pan-



sláv; oravamedze — pansláv; liptovmedze — pansláv;
turemedze, feneedze — fűpansláv; šeko čupa pan-
sláv; ak to takto projdze — ej neprojdze, kým
som ja po konci. Ke mienk Čefan somrev, roztrhov
sa korbáč na panslávov, a no to miesto chceli im
dac naši vlasceckí páni trscenicu a panslávci povedali:
„nem kel“. No ve vám mi dáme kelu! ja som už pí-
sav pánu Kazovi do Pešce, aby ho nepotvrdiv a aby
dav tú uceránaku autimoniu poreparovac tak, že by
biskupov kezmivelejší edžešlet vymenúvav. Ke má
byc sloboda, nak budze — fene edze meg!

Mvojmú Macíkovi som dav kiahne prešepávate
a spytav som sa dochtora, že z čoho je to tá porcieks.
Povedav mi, že z tcelatec. — Viece čo — reku —
pán dochtór, mvoj Macík je ešte len vlasceček, a
choem, aby boz z neho veľký vlascecek; nuž za-
čepce mu porcieky z vola.

Volakerj dzen som sa opýtav mojej ženy: „Anča,
kde si bola?“ Povedala mi, že sa bola s druhými že-
nami pomodlie pri svatom Jánovi Nepomuckom. Ja som
zav rafiku a vyobšivav som ju. Či — reku — nevieš,
že to boz pansláv? Či chceš moje vlasceckvo meno
pošpacite? Či nevieš, že mi máme svojho maďžar ištvána
a vlasceckých estra svatých?

Onahdzi chodžili po našej dzedzine Ráci s med-
vedzami. Ej — reku — Dušan, ako ci vie toem med-
vedz lašú čardáš! Veru — vraj — vie; aj mi sme
pred dvoma rokmi takto tancovali, ale čím pánom sa
hrkáke už poondžiali.

V dzedzine Hédel, po panslavaky Hiadzel na Pank-
Serv-Bonifáca, 1890.

S najvlasceckejším idvezletom
Oszekanees Mátyás,
felvidzieky vlascecek.

Len zpošovice.



— No Marika, tak sa špíto, čo som ť
veštila, že sa vydáš a narodia sa ti dvojčatá?
— Ale horkýže. Len zpošovice.
— Ako zpošovice?
— Nuž tak, že sa mi narodily dvojčence!

Votebné ozveny.

Kto vyfari na kandidátku, na ktorej vedie
Článok? NIK!

S kým volí učiteľstvo? Učiteľstvo volí a ná-
rodnou stranou, lebo tam kandidátka vedie
RA...ZUS!

Kto prefarí na kandidátku, ktorá vedie Šenit?
Ozvena: HOOVER!

A čo ríka národná demokracia, kde je sa
drúhym miestom Ján Arhonský? NIČ!
A keď je na 18. mieste Krivoš? VOŠ!

**Rozširujte
»Kocúra«!**

Divadlo.

Slovenské nář. divadlo v Bratislave.

15. nov.: „Živá mŕtvola.“ (Na počesť Krá-
pinského úradu) 16. nov.: „Myslite, že sa
chová II. inštalácia správcu...“ 17. nov.:
„Predná nevesta.“ (Na počesť pismbergh-
skej dohody) 18. nov.: „Slutky-zmluky.“ (Na
počesť ukončenia potníkové reformy.)

Kinó.

15. nov.: Režuta: „6 chlapcov hľadí noc-
ľah.“ (Na počesť býv. županov a št. lekárov.)
16. nov.: Tatra: „Vlak príjez.“ (K rozpoimie-
ke katastrofy v Zajed.) 17. nov.: Adlon: „Ja
Frankiek — ty Frankiek.“ (Na počesť Udo-
žala a Soukopa.) 18. nov.: Tatra: „Povinnosť
mŕť.“ (Na počesť bankových akcionárov.)

Není vrana ako vrana.

Není vrana ako vrana,
žena ako žena:
jedna je vždy milá, tichá,
druhá nadradená.

Jedna má vždy skromné šaty,
kameň, švárne lica,
druhá šmrkaje sa, šendli:
hotová opica.

Jedna je sta réva plodná,
deťi kolí nej ľeba,
druhá je sta osemná
piť potoku víba.

Vlak vlas kráčky, rozmet dlhý
chodí mať dnoska všetky,
lepšie miesto šiat na seba
kračce zhrapky, plécky.

C.-A.

Z česko-nemeckej školy.

V škole istej česko-nemeckej obce v Če-
chách, prednášal učiteľ o histórii husitov. I
opýta sa jedného žiaka:

— No, Husit, jaší pak jít vlt, jakou pŕest
zpŕavil husitŕ, když šli do boje?

Husit: mŕš.
Učitel: Tož vzpomeneš si: Kdož jít...
Husit: Kdožese parššŕevŕ!

Obr. III. 14.7
Černokňažník, 1890,
5: 36, autor: Mikoláš
Aleš.

Obr. III. 14.8
Kocúr, 1928, 10: 47,
rómska žena,
žobráčka, veštica.



Obr. III. 14. 9
SME, 2.10.2012,
osada z diaľky,
autor: „Shooty“.

Obr. III. 14. 10
SME, 19.9.2012,
autor: „Shooty“.



Obr. III. 14. 11
SME, 1.10.2012,
autor: „Shooty“.

Obr. III. 14. 12
SME, 23.11.2009,
autor: „Shooty“,
www.shooty.sk.

Cigánska spokojnosť
(Skutočná udalosť.)



Súdili pred vojnou pri trenčianskej sedrii Cigánov. Senátny predseda šarišským nárečím vyhlási rozsudok:
— Balog, vy ste dostali 8 mesiaci, z toho máce 5 mesiaci odsedzené. Ste spokojný?
— Prosím ponižene, slávna trenčianska sedria: s tými 5 mesáči, čo som si už odsedael, s tými som spokojný!



Obr. III. 15. 1
„Cigánska
spokojnosť.
Skutočná udalosť“.
Kocúr, 1927, 9: 72.

Obr. III. 15. 2
Úvodná strana
časopisu *Kocúr*
z roku 1919.

Obr. III. 15. 3
autor ilustrácie:
nezistený. *Kocúr*,
1919, 3: 22.



V rokoch 80-ich bol hlavným slúžnym v Pielňach svojim humorom na široko známy Fodor. Starý pán bol veľkým antisemitom, ale židovská obec, báru celá postavila sa na nohy pri jeho protižidovských kúskoch, nikdy nič nevykonala, ba starý Tisza chváľal sa v susedovní práve Fodocom: že akých on má slúžnych! Nuž, raz prišiel k nemu žid na ponosu. Nadali mu do „smradlavých židov“, i hľadal trestať vinníka. Fodor zatlačil okuliare na čelo, fúkne z fajky a pýta sa ho: Žid, si žid?

— Áno, prešom, som žid.
Fodor obrátil sa ku mestskému tajcháčovi:
— Jánok, ovdaj tobo žida, a povedz, či vonia a či smrdí?
Jánok ide k židovi, ovonia ho a kríi nosom:
— A veru, prosím ponížene, ten žid smrdí!
— Nuž vidíš, žide, — reče Fodor, — že si židom, somal si sám: že smrdíš, dokázal svedok, ergo: si smradlavý žid. Marš!

Armádni dôstojníci za Čatloša.

(Obraz II. August 1944.)



Stoťník Puč: — To je veľkolepé, ako aj deti, Cigáni a tuláci chápú vec odboja.

Podplukovník Fuč: — Áno, ľudskú spodinu treba vyzbrojiť do boja.

Icík Deitelbaum vstúpil do anglickej armády.



Obr. III. 15. 4
„Armádni dôstojníci za Čatloša. (Obraz II. August 1944)“, autor ilustrácie: nevedený. Kocúr, 1945, 1-2: 2.

Obr. III. 15. 5
„Icík Deitelbaum vstúpil do anglickej armády“, autor ilustrácie: nevedený. Kocúr, 1941, 2: 19.

Obr. III. 15. 6
„Z cigánskeho humoru“, autor ilustrácie: neidentifikovaný. Kocúr, 1924, 39: 428.

Z cigánskeho humoru.



Lekár: — Ako ďaleko vidíš?
Cigán: — Tu, až hen ku mure. (Ukazuje prstom.) Na moju dušu, ani ten kliniec vo mure nevidím.

Z vojenskej školy.



Desiatnik: — Ktorý z vás by mi vedel povedať, čo musí byť ten, ktorému pri pohrebe vyrukuje celá posádka?

Silberstein: — Generól!

Desiatnik krúti hlavou.

Kukučka: — Minister národnej obrany!

Desiatnik: — Nie.

Cigán: — ... tá mŕtvy!

Lapoj.

Obr. III. 15. 7

„Z vojenskej školy“.
Kocúr, 1923, 35: 386.

Obr. III. 15. 8

Kocúr, 1937, 3: 38.

Obr. III. 15. 9

„Ludová poézia Zemplína“, autor
ilustrácie: neuvedený.
Kocúr, 1940, 3: 25.

Ročník XVIII.

Ks 1'50.
Číslo 3.

KOCÚR

Ludová poézia Zemplína.



„Od Prelova idze vlak, na ním jedzi Šaňo Mach,
vľáči židzi vykukuju, maju veľky strach.
[Počekať, ty židziku, budeš kopat s motyku,
nebudzeš jest kurecinu, ale zdechlinu. :)]“

Pozor! Jedinečná príležitosť!

Bratia Židia!

Chcete stráviť leto v južnom kráji?

Chcete poznať krásy Palestíny, Madagaskaru?

Chcete lízať med v Kanaáne?

Chcete, aby vám mama zadarmo padala do huby?

Chcete sa kúpať vo vlnách Červeného mora?

Žiadajte ešte dnes prospekty!

Rýchle parolode s oddelenými kajutami pre ortodoxov a neologov!

Pohodlné lehátka pre sedenie: žuť!

Zplatočné lístky sa nevydávajú.

Židom, ktorí hlasovali na ľudovú stranu,

10% sľava!

Najbližšie lode odídu už:

Hitleria: 15. apríla.

Šidoria: 25. apríla.

Sidor Lloyd Limited
Bratislava.

Slovenské národné múzeum.

Národopisné oddelenie.



Slovenskému národnému múzeu v Turči Sv. Martine podarilo sa ešte včas vložiť do špiritusu na pamiatku pre budúcu generáciu Žida a Židovku. (Obidvoch konzervoval prof. Dr. Vojtech Krizka.)



Obr. III. 15. 10

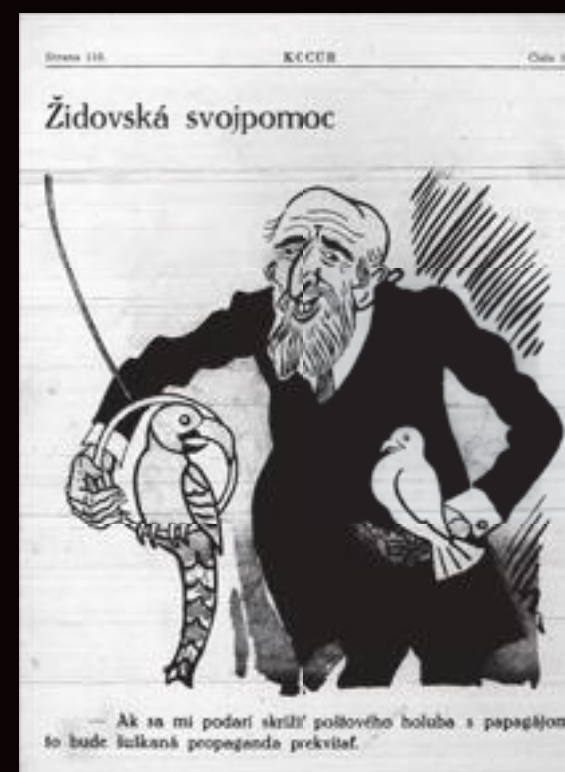
„Slovenské národné múzeum. Národopisné oddelenie“, autor ilustrácie: neuvedený. Kocúr, 1942, 12: 134.

Obr. III. 15. 11

„Do boja za báfušku Stalina“, autor ilustrácie: neuvedený. Kocúr, 1939, 7: 52.

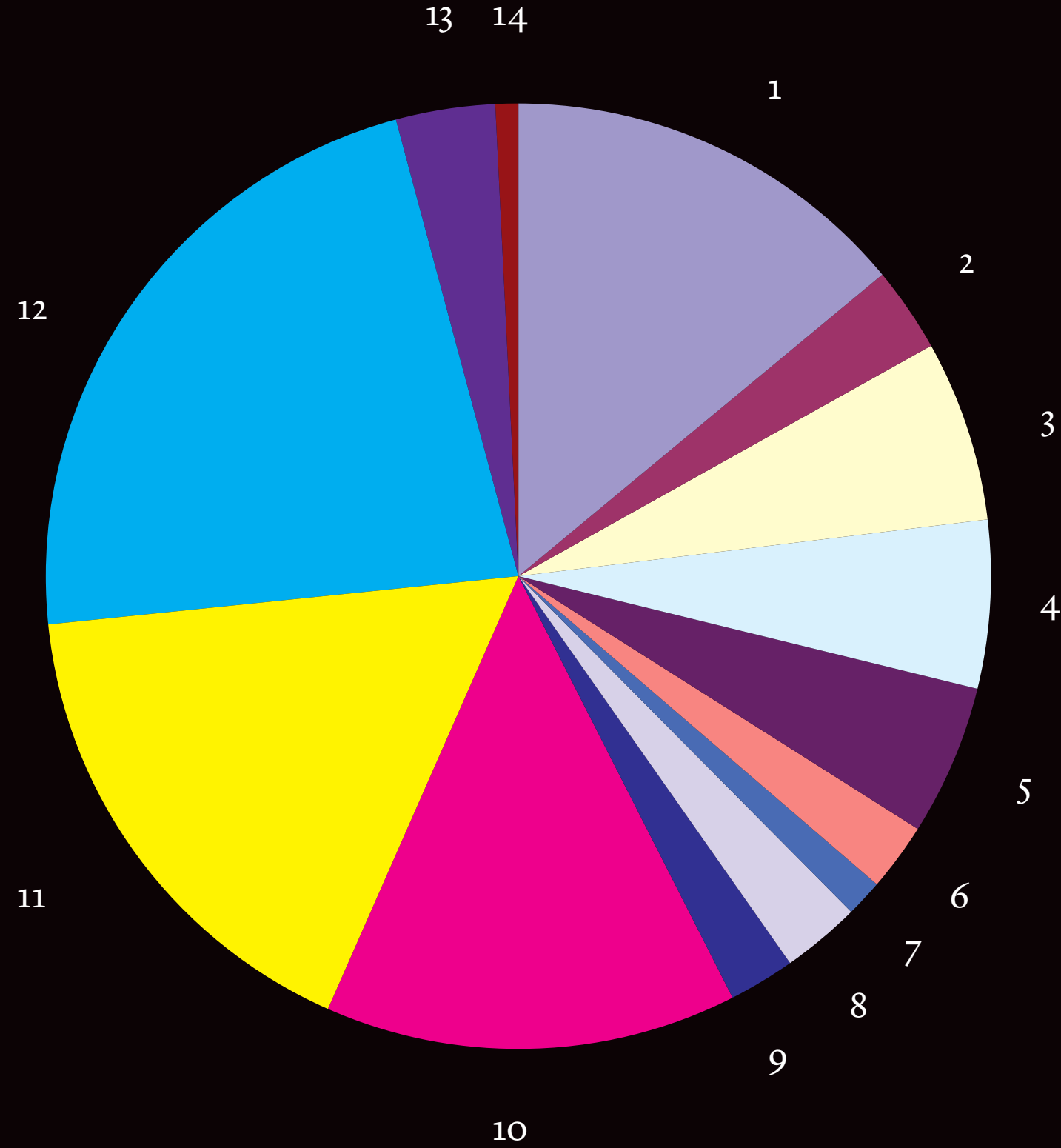
Obr. III. 15. 12

„Židovská svojpomoc“, autor ilustrácie: neuvedený. Kocúr, 1941, 10: 110.



Obr. III. 16. 1
Graf 1: Kategórie
vtipov podľa
obsahujúcich
stereotypov:

- 1. práca
- 2. dávky
- 3. demografia
- 4. sexualita
- 5. hygiena
- 6. vzdelanie
- 7. emigrácia
- 8. farba pleti
- 9. religiozita
- 10. hlupáci
- 11. kriminalita
- 12. rasizmus
- 13. chytráci
- 14. ostatné



1. „Cikán, Gypsy & Rom“ – dynamika pojmenovávání Romů v různých diskurzech¹

Jan Červenka

¹ Tato kapitola vznikla v rámci Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. P10 – Lingvistika, podprogram *Romové v synchronní i diachronní perspektivě*.

Samotné pojmenování lidí, kterými se zabývá tato kapitola, samotná publikace, ve které se text nachází, i celý vědecký obor romistika, je podle mého soudu „nadprůměrně“ nesamozřejmé.

Za část této samozřejmosti může i samozřejmost samotného „denotátu“, nebo spíše pojmu: autoři pojmenovávající Romy se často neshodnou nejen na tom, který výraz je nejvhodnější, ale ani kdo by do pomyslné množiny měl patřit, a ani jak je tato množina vymezena. Obtížně se proto charakterizuje i samo předmětné pojmenování: může jít o *nacionymum*, *etnonymum*, pro někoho *socionymum*. Mnohé zdroje navíc – jak bude ukázáno – používají jako „subetnonymy“, tedy označování některých podskupin romské populace, pojmy, které pro jiné zdroje naopak představují pojmenování všech Romů. Máme potom tedy dvojice pojmů (například *Rom* a *Gypsy*), které první zdroje vymezují proti sobě navzájem (například *Rom* je vymezenou podmnožinou pojmu *Gypsy*), zatímco pro druhé zdroje tyto pojmy znamenají v jistém smyslu synonyma. Dokonce není vždy jasné, jestli dané pojmenování platí skutečně pro populaci, o níž hovoříme (srv. např. diskusi, koho označoval pojem *Athinganoi*, v Rochowová, Matschke, 1998).

Sám se v úvodu své kapitoly v předkládané publikaci nepouštím v relativizaci tak daleko, že bych například zpočátku používal výraz typu „Lidé X“ a dospíval k jakémusi výslednému pojmenování. Jako základní používám pojem *Rom*, ač bude toto pojmenování teprve diskutováno. Pokud ho používám sám (čili nevysvětluji cizí interpretaci), chápu ho ve smyslu sémanticky co nejširším, tedy rozhodně nikoli jako označení vymezené části Cikánů apod.

Ač můj text přesahuje k pojmenovávání Romů v jiných zemích a v jiných romských skupinách ve světě, přeci jen jsou nepoměrně více sledovány různé diskurzy v Česku, s přesahem na Slovensko, a více než jiné skupiny budou zmiňováni tzv. „slovenští Romové“.

1. Autonyma

Pokusme se shrnout nejprve problematiku romských autonym.

1.1. Inventář autonym

Dle V. Elšíka (2006) používají Romové následující *autoetnonyma*:²

Rrom, *Rom*;
Sinto, *Cinto*;
Manuš;
Kalo, *Kaalo*, *Kálo*;

² Rád bych ovšem hned při jedné z prvních citací zdůraznil, že základní četbou k mému textu by měl být celý text Hübschmannové (2003). Ač se můj článek vydává jiným směrem, Hübschmannová v uvedeném textu uvádí tolik relevantních informací k jednotlivým bodům, že by byl můj článek přeplněn citacemi tohoto zdroje, zatímco by z něj „zbyla“ malá mnou necitovaná část.

Romaničhel, *Romaničel*, *Errumančel*, *Romacil*;

Romano.

Záměrně vybírám z Elšíkova seznamu variant „základní autoetnonyma“ a vynechávám „subetnonyma“ jako *Bugurdži* nebo *Balbare*, ač by bylo možno případ od případu dle kontextu diskutovat o tom, že vlastně některé pojmy slouží – nebo při určité interpretaci mohou sloužit – jako prostředek autoidentifikace komunity oproti ostatním populacím.³ Rovněž, pokud mluvíme o inventáři autoetnonym, je již třeba na tomto místě do inventáře přidat autoetnonyma *exoetnonymního* původu, tedy pojmenování ze skupin *Cikán* nebo *Gypsy*.⁴ Tato autonyma jsou samozřejmě většinou používána Romy při komunikaci v majoritních jazycích, jak bude ukázáno v oddílu 1.4.

1.2. Problematika pojetí tématu autonym

Je třeba přiznat, že u některých romských skupin ve světě se můžeme v nejrůznějších podobách setkat s odmítáním společného autonyma *Rom*.⁵ Uvedený jev je třeba podrobit analýze, už proto, že se rozpadá do několika problémů:

1) Jak upozornil V. Elšík (2006),⁶ často i skupiny vymezující samy sebe proti etnonymu *Rom* používají ve spojení se svou identitou nějaké jeho odvozeniny, třeba pro jazyk nebo soubor kulturních norem. Například *romanes* (doslova „romsky“ – tento výraz se vyskytuje u různých skupin v obou zmíněných významech) apod. Nelze proto automaticky a neproblematicky odmítnout identifikaci těchto lidí s pojmem *Rom*.

2) Odmítání společného pojmenování *Rom* pochází ze dvou protichůdných motivací, které bývají většinou v textech dotýkajících se romské identity citovány jen každá zvlášť. Jednak se s odmítáním můžeme setkat ze strany Romů užívajících pro sebe jiná autonyma (*Sintové*, *Manušové*), často ovšem naopak ze strany lidí užívajících právě toto autonymum a odmítajících pod něj zahrnout i mnohé jiné Romy – např. kalderašští nebo mačvajíští Romové v USA vymezující se vůči *non-Roma gypsies*, nebo česko-slovenští *Lováři* (kteří ovšem sami sebe nenazývají *Lovara!*), vymezující se proti tzv. *Rumungrům* (usedlým Romům), sami sebe označující právě autonymem *Rom*. Lze se ovšem domnívat, že při bližším pohledu mohou být tyto romští ne-Romové (např. *Rumungri*) spíše chápáni jako Romové nehodní nést toto jméno, což by

³ Samozřejmě se potom nabízí i legitimní diskuse, proč potom ze seznamu nevyjímám i označení typu *Sinto* nebo *Kalo*. Tyto názvy jsou tradičně považovány za základní alternativy pojmu *Rom/Rrom*, částečně bude tento výběr obhájěn později v tomto textu, a částečně ponechán na budoucí diskusi, v níž by bylo středem pozornosti související téma sebeidentifikace Romů, nikoli samo sebezpojmenovávání.

⁴ Více o nich v oddílu 2., týkajícím se exonym.

⁵ Některým autorům se to dokonce hodí jako jeden z podpůrných argumentů pro teze o neexistenci společné identity romských skupin. Srv. např. Jakoubek, 2005: 65 (úvodní odstavce kapitoly 4.8.).

⁶ A před ním i Hübschmannová, 2003.

odpovídalo řadě stereotypů o usedlých Romech ze strany Romů z olašských skupin.

K složitosti uvedené identifikace srovnejme i pasáž ze Sutherlandové (2014: 36):

„Romové považují za nejdůležitější podmínku příslušnosti k Romům používání *romanes* a dodržování *romanie* (zákonů a tradic), včetně konceptu hanby (*lažav*) a *marime*, o nichž rozhoduje *kris*. Pokud se někdo těmito pravidly neřídí, bude s největší pravděpodobností označen jako Bojaš, *Rom Ameriko* nebo *Nerom*. Toto pojetí také vysvětluje, proč Romové nepovažují Romaničely ani Bojaše za ‚opravdové‘ Cikány, ačkoli jimi bezpochyby jsou.

Nutno ovšem zdůraznit, že v běžné konverzaci nejsou tyto hranice zdaleka tak jasné. Výpovědi o skupinovém dělení závisejí vždy přinejmenším na dvou faktorech: 1) na příslušnosti toho, kdo výpověď činí a 2) na kontextu dané situace, tj. například na tom, zda má informátor daného člověka rád (v takovém případě bude určitě ‚cikánštější‘, nebo je třeba zrovna s danou rodinou ve sporu (v takovém případě člověka označí za ‚méně cikánského‘).“

3) Nemůžeme vyloučit, že protiklad uvedený v bodu 2 může být vzájemně provázán. U Romů totiž hierarchii etnické identifikace nějakým způsobem odpovídá nomenklaturní hierarchie,⁷ a její různá pojetí u různých romských skupin, které jsou navzájem v kontaktu,⁸ může způsobit například potřebu se autonymem odlišit od jiné kontaktní skupiny, která sama nepoužívá žádné subetnonymum a označuje se prostě za Romy.

4) Pro další diskusi bude rovněž důležité, že nesamozřejmost identifikace s autonymem Rom, zejména nesamozřejmost jeho chápání jako společného autonyma pro všechny romské skupiny, nemusí znamenat neexistenci společné identifikace.⁹

5) Uvedená nesamozřejmost společného autonyma *Rom* rovněž pochopitelně nemusí znamenat to, že existuje jiné – přijatelnější – shrnující autonymum, potažmo pojmenování dané populace vůbec.¹⁰

6) Připomínám, že problematika autonym sice má a měla by mít vliv, jak bude daná populace nazývána v různých diskurzech majoritních či dominantně majoritních (například vě-

⁷ Na kterou upozorňuje V. Elšík (2006) na příkladu *Bunkuleš* → *Kalderaš* → *Rrom*.

⁸ Nelze předpokládat, že romská skupina má přehled o romských skupinách ve světě a možné hierarchizaci a kategorizaci těchto skupin. Často bývá důležité vymezení vlastní skupiny, případně těch, se kterými je jedinec v kontaktu, ale ostatní skupiny nejsou vnímány a hierarchizace rozdílů mezi nimi nemusí vůbec odpovídat exaktně (vědecky) definovatelným rozdílům. Jako jeden z mnoha příkladů mohu uvést úryvek z nahrávky ze středního Slovenska z oblasti severocentrální romštiny, reflektující rozdíly v romských dialektech a kladoucí poměrně blízký spišský dialekt severocentrální romštiny vedle dialektu vlašské skupiny, přičemž je zde *emicky* charakterizována romská populace v Praze následovně: P: *Lebo Prahate buter bešen rukoňara* /s/: *Oda hi, pal e Spiša, vichodňara*. /P: *Pal e Spiša*. /Sestra: *Spišiaci, no*. /P: ... *Vichodňara. Aj Vlachs, tie kočové*. /s/: *Oni nečisto rozpravujú, vieš?* (P: „Protože v Praze víc bydlí psojedi.“ /s/: „To ano, ze Spiše, východňári.“ /P: „Ze Spiše.“ /Sestra:

deckém, publicistickém či politickém¹¹), avšak nemusí to být zdaleka rozhodující kritérium, stejně jako nemusí být rozhodujícím kritériem ani sebeidentifikace dotyčných skupin (která je ostatně rovněž nejednotná). *Dokonce může existovat kontext, v němž bude legitimně společně nazývána populace, jejíž části nebo alespoň někteří jejich členové společnou identitu zcela odmítají.*

7) Pojem „autonymum“ není dynamický jen proto, že se u různých romských podskupin liší v několika směrech jeho potřeba, podoba i šíře denotátu, který mělo autonymum označovat. Jde i o to, že novodobý politický diskurz zasahuje a zahrnuje i samotné Romy, a to rozhodně ne vždy jen romské elity či romské reprezentanty, takže se vyvíjí i sebechápání a sebenazývání,¹² stejně jako pojmenování, která daná komunita vyžaduje jako *exonymum*, jak bude ukázáno ve 3. oddílu tohoto textu.

1.3. Problematika emického charakteru etnonym¹³

Zkusme se nyní na problematiku emického pojmenování Romů podívat nejprve nikoli skrze „prosté“, tzv. „nezkažené“ Romy, „členy reálných komunit“ apod., které tolik rádi citují různí badatelé, ale zkusme postihnout, jak dané etnikum pojmenovávají nejrůznější elity a reprezentace, které z něho vycházejí:

Jedna z obecně nejuznávanějších romských mezinárodních reprezentací – „International Romani Union“¹⁴ – IRU – deklarovala na 1. Světovém romském kongresu v Orpingtonu (Anglie) v roce 1971, že jí zastupovaná populace chce být pojmenována slovem *Rom*. Reprezentace se tehdy sešla ještě pod hlavičkou „International Gypsy Committee“, založeného v roce 1965 a právě na kongresu se přejmenovala na „Komiteto Lumniako Romano/International Rom Committee“.¹⁵

Na druhém kongresu¹⁶ se pak organizace přejmenovala na „International Romani Union“ (IRU). Pro naše téma je rovněž důležité, že i ostatní romské reprezentace od 70. let 20. století toto pojmenování používají, a to i přesto, že mohou být k IRU v silné opozici – jde například o „Roma National Congress“.¹⁷ Obdobně užívá pojmenování Rom i „European Roma and Travellers Forum“ (ERTF, „Evropské fórum Romů a travelerů“), zastupující Romy při Radě Evropy, a „European Roma Information Office“

„Spišáci, no.“ /P: „Východňári. A Vlaši, ti kočovní.“ /s: „Oni nečisto mluví, viš?“) Přepis z nahrávky z archivu Semináře romistiky FF UK č. 1998-03-29-01: cca od 1 hod: 16 min.).

⁹ Srv. například Červenka (2002: 76): „V této primární fázi, nezávislé na politické konstrukci národa, jde ještě mezi jednotlivými skupinami spíše o *společné vědomí* romství než o *vědomí společného* romství.“

¹⁰ Takové zkratky, někdy v kombinaci s jinými zkratkami, se často dopouští Jakoubek (např. 2006): „Ano – termín ‚Cikán‘ (*Gypsy*) odkazuje ke skupinám vyznačujícím se charakteristickými rodovými podobnostmi, které se ovšem samy označují celým spektrem názvů (Sinti, Gypsy, Manuša atd.), přičemž termín ‚Rom‘ neužívají a často jej i explicitně odmítají. V tomto užití je pak termín ‚Cikán‘ (alespoň doposud) nezastupitelný a na místě. Naopak snaha přeložit jej termínem ‚Rom‘ je nesprávná.“

¹¹ Ostatně je to v zájmu obou „stran“ a na pocitech „označované“ strany v oficiálním diskurzu záleží: zatímco původně hanlivé pojmenování „Němec“ se stalo oficiálním etno-

nymem, pojmenování „Eskymák“ je považováno za nekorektní a je v oficiálním diskurzu nahrazeno pojmenováním „Inuit“.

¹² Srv. rovněž Červenka, 2002: 77 – 78.

¹³ Ač samozřejmě ve většině kontextů pojem „emické pojmenování“ a „autonymum“ splývá, diskutuji v této kapitole (v souvislosti s oddílem 1.5.) zvlášť i samotnou emičnost autonym – právě vzhledem k případnému majoritnímu jazykovému kódu i majoritnímu diskurzu, do nějž Romové jako tradičně kontaktní a zároveň „podřízená“ minorita vstupují. Bylo by dokonce zřejmě vhodnější, abychom skutečně emické pojmenování, tedy za co se lidé **považují**, nazývali „endonymum“ a proti němu stavěli pojmenování, jakým se lidé **nazývají** – „autonymum“ či dle Hübschmannové (2003) „apelativum“. To však ponechám na nějaký z případných příštích textů.

¹⁴ Též uváděná v romštině jako *Internacionalno romani unija*, dle jiných zdrojů například *Romano Internacionalno Jekhetanipe*, vždy je však součástí adjektivum odvozené od základu „Rom“.

¹⁵ Zdroj: Patrin: <http://www.reocities.com/~patrin/timeline.htm> (ověřeno 18. 9. 2014), Wikipedia – heslo International Romani Union: http://en.wikipedia.org/wiki/International_Romani_Union (ověřeno 18. 9. 2014).

¹⁶ Zdroj: Wikipedia – heslo Romani Congress: http://en.wikipedia.org/wiki/World_Romani_Congress (ověřeno 18. 9. 2014).

¹⁷ Zdroj: http://de.wikipedia.org/wiki/Rudko_Kawczynski (ověřeno 18. 9. 2014).

¹⁸ Pokud nebudeme samozřejmě chápat každou romskou skupinu zvlášť a vylučovat jednotlivé komunity ze zřetele svého i ze zřetele romských reprezentací třeba jen proto, že jejich společnou identitu *apriori* vylučujeme, a že některé komunity třeba samy používají endonymum *Cikán*.

¹⁹ Pluralita médií, hled po nových tématech, svobodné a dostupné prostředí internetu apod.

²⁰ Obyvatelé státu musejí žít ve státě, v němž jsou jejich reprezentací zákonně stanovená různá oficiální

pojmenování včetně názvu státu, případně názvu národa či národů. Romské mezinárodní reprezentace by naproti tomu teoreticky mohly využít „luxusu“ plurality jak co se týče pojetí a velikosti reprezentované skupiny, tak samotného pojmenování této skupiny – nic by tedy nebránilo nějaké romské reprezentaci vystupující proti pojmenování „Rom“ získat vliv.

²¹ Tím nechci říci, že neexistují okrajové organizace jako britská Gypsy Council <http://www.gypsy-association.co.uk> – ověřeno 18. 9. 2014), na jejíž úvodní stránce je navíc v době citace materiál *The Romany diamonds*.

²² Vlastní zkušenost – autor studie se kongresu zúčastnil jako tlumočník.

²³ Na osobní výhody romských reprezentantů jako jedinou motivaci ke konstrukci romského národa rád jednostranně a paušálně upozorňuje například T. Hirt (ve zhuštěné podobě Hirt, Vochocová, 2005).

²⁴ Mohli bychom přeložit jako „Všeobecné sdružení Cikánů Rumunska“.

²⁵ Mohli bychom přeložit jako „Všeobecná jednota Romů Rumunska“.

²⁶ Zakladatel první ze zmíněných organizací, pozn. J. Č.

²⁷ Zakladatel druhé organizace, pozn. J. Č.

²⁸ Apelativum *Cikán* se pak v unijních dokumentech užívá jen v obecně zažitých spojení jako např. „cikánská svatba doprovázena starými cikánskými písněmi a tanci“ (Dobruská, 2010).

²⁹ Srv. zentralrat.sintiundroma.de, (ověřeno 18. 9. 2014).

³⁰ „Kdy už se taky někdy někdo postaví v médiích za cikany! Pravých cikanu je dnes už hodně málo ale romu přibývá, je to pro me urazka. Ziji starou kulturou a jsem cikan!!!!!!!!!! V kanadě byli taky nejdriv indiani, ale pak natives, first nations, pak aboriginals a ted už jsou z nich jen ostatní. Toto nikomu kulturu nevrati ale rozvrati. Jsem hrdej ze jsem cikan a s romama bezte po intregro trajo.“ PITCHEGIG-WANEH, Daniel. 2011: *O nás bez nás*. Hromadný email na adresy romských a romistických médií 8. 3. 2011.

(ERIO, „Evropská romská informační kancelář“), založená v roce 2003 rovněž romskými aktivisty (o ní informuje Laubeová, Kalinová, 2006).

Oproti tomu mi není známa relevantní romská organizace, která by užívala názvů ze skupiny *Cikán* nebo *Gypsy*. Čili lze uvažovat v určitém smyslu o emickém charakteru tohoto pojmenování na základě tvrzení reprezentací a elit.¹⁸ Domnívám se, že žádný emický termín ani nemusí být výsledkem naprosté shody všech členů komunity, a že ho do velké míry určují elity či reprezentace dané komunity. Pokud tedy už v době poměrně rozvinuté romské politiky či aktivismu (2014) a zároveň v době mnoha možností šířit alternativní názory nejen technicky,¹⁹ ale i politicky²⁰ neexistuje alespoň trochu vlivná romská organizace s mezinárodním dosahem, která by používala jiné autonymum²¹ (nehledě nyní na to, jak velkou část Romů pod něj zahrnuje), vypovídá to dle mého názoru o určité převažující vůli, aniž by bylo třeba dělat výzkumy ve všech romských komunitách. Pojem „Rom“ jako politické rozhodnutí respektují i angličtí *Romanichalové*, spoluzakladatelé IRU (jejichž zástupce pan Smith přitom například na 5. kongresu IRU v roce 2000 v Praze²² sám důsledně v angličtině používal pojem *Gypsy*).

Takto masivní používání pojmenování Rom jako oficiálního pojmenování nelze odbýt odkazem na umělost, a nelze ho ani dávat do souvislosti ani s jinými motivacemi romských reprezentantů – z reprezentace Romů mohou plynout výhody,²³ ze samotného používání jména Rom však žádné výhody neplynou.

Není rovněž bez zajímavosti, že nejen v době moderní romské politiky, ale už ve starších dobách romské emancipace se pojmy užívaly v obojí podobě, romismus Rom v majoritních jazycích se dokonce objevuje už ve 20. letech 20. století (srv. Dobruská, 2010: 27 – 29): například v Rumunsku vedle *Asoțiația Generală a Țigănilor din România*²⁴ objevuje konkurenční organizace užívající autonymum *Rom: Uniunea Generală a Romilor din România* (UGRR)²⁵ a je založena knižní edice *O róm*. Vedoucí osobnosti tří zmíněných aktivit ovšem byly neromského původu.

„Za jeden z velmi významných počinů celého romského emancipačního procesu v meziválečném Velkém Rumunsku lze považovat zavedení etnonyma *Rom*. Už Șerboianu²⁶ ve *Výzvě všem Cikánům* naznačil, že jsou *Cikány* jen označováni, ale sami si říkají *Romové*. Lăzărescu²⁷ použil etnonymum *Romové* nejen v názvu nově vzniklé organizace (UGRR), ale v průvodním dokumentu, jimž se stala *Zakládací listina*, vznesl rovněž požadavek na jeho obecné užívání. Stalo se tak vůbec poprvé v historii Romů v Rumunsku. Slovo *Rom* je pak téměř výhradně užíváno ve všech Unií vydaných dokumentech,²⁸ dokonce se začíná vyskytovat i v policejních hlášeních o aktivitách organizace“ (Dobruská, 2010: 29 – 30, kurzivou označil J. Č.).

V předchozích pasážích je navíc třeba zdůraznit i to, že autonymum (a ze strany romských reprezentantů vyžadované exonymum) Rom je používáno i v komunikátech v majoritních jazycích.

Zajímavá je situace v německy mluvících zemích: vzhledem k nechuti *Sintů* sdílet společné autonymum *Roma* se vžil termín *Sinti und Roma*, užívaný v podstatě jako sousloví. Významná organizace – rada *Sintů a Romů* v Německu užívá sama pojmenování *Sinti und Roma*²⁹ a za zajímavé lze považovat, že navzdory pojmové distanci tímto vlastně *Sintové* uznávají společnou identitu.

V komunikaci s nižší mírou oficiality je ze strany Romů situace složitější. Na jedné straně jsou tu romští publicisté (a jiní autoři vyjadřující se veřejně či poloveřejně písmem), kteří vyžadují (zejména v českém a slovenském prostředí) pojmenování *Rom*. Vedle nich existují i hlasy toto jméno odmítající, a můžeme v nich najít určitou škálu, od pseudonymního autora hromadných emailů („Pitcheigigwaneh“)³⁰ k autorovi proslému alespoň jakýmsi vzděláním příbuzným tématu³¹ a publikujícímu v sociálně-antropologických médiích, i když esejisticky („Ferko“).³² V osobních hovorech z posledních více než dvou dekád s Romy³³ (pokud jsou celé rozhovory nebo alespoň jejich příslušné části vedeny v majoritních jazycích) se lze kromě hlášení se části respondentů k autonymu *Rom* rovněž setkat i s explicitním odmítáním tohoto pojmenování. Zajímavé je ovšem rovněž, že se to stává i u osob kompetentních v romštině, které v projevu v romštině autonymum *Rom* samy vždy použijí – zdá se tedy, že se proti slovu *Rom* ohrazují především jako proti romismu v českém komunikátu. To už je ovšem spíše téma pro následující oddíl.

1.4. Romská autonoma v majoritních jazycích a v romštině

V otázce autonym, pokud jsme ji zatím pojímali čistě lexikálně, je samozřejmě zajímavá otázka, kterou jsme dosud pojednali pouze okrajově: ve kterém jazyce je příslušné autonymum použito. Vzhledem k možným vzájemným přejímkám to není samozřejmost a je třeba analyzovat vztah mezi výběrem daného slova a jazykovým kódem celé promluvy. V neromských jazycích bezesporu existuje jak pojem *Rom*, tak *Cikán/Gypsy*.³⁴ V případě užívání romských nářečí majoritních jazyků, jako je třeba jazyk *kaló* užívaný Romy ve Španělsku, je samozřejmě otázkou, zda je budeme chápat skutečně jako majoritní jazyk.

³¹ Sám sebe často označuje „Bývalý student na katedře antropologie v Plzni“ (např. <http://blisty.cz/art/54350.html>, ověřeno 18. 9. 2014).

³² „Cigáni nikdy nebudou mluvit romsky, ale cigánsky, jak jim velí jejich rodová příslušnost a s ní spojená potřeba manifestace odlišnosti“ (Ferko, 2007).

³³ Srv. např. Archiv nahrávek Semináře romistiky FF UK.

³⁴ Nyní samozřejmě odhlížíme od jmen typu *Sinto* apod.

³⁵ Nebo *Sinto* apod.

³⁶ Jurková (2014: 26) uvádí, že „častým obratem“ v současných romských písních je *šukar ciganka* – „pěkná Cikánka“, konkrétně však zmiňuje jen více verzí jediné písně s tímto spojením. Vyhledávání na internetu (ověřeno 18. 9. 2014) nabízí opět jen onu zmiňovanou píseň, která je navíc velmi pravděpodobně jihoevropského původu. Dokonce u jedné z verzí této písně (http://www.youtube.com/watch?v=j_9r9eTrr2o, ověřeno 18. 9. 2014) dodává diskutující Tibor Pokorný následující komentář: „to zneje

V komunikátech v romštině je přirozeně jako autonymum používáno slovo *Rom*³⁵ a mám jen jediný a ještě velmi sporný doklad,³⁶ že pro pojem Roma vůbec existuje přejímka z majoritního jazyka. Slovo *Cikanos* se jinak dle mých zkušeností v severocentrální romštině vyskytuje jen jako citátové slovo (*Phenen pal amende, hoj sam Cikani* – „Říkají o nás, že jsme Cikáni“).³⁷

Pro úplnost připomeňme, že naopak slova původem ze slovenského pojmenování *Cigán* se v severocentrální romštině běžně vyskytují (zejména sloveso *te cigañinel* – „lhát“), ale jak vidíme z příkladu, jde o slova s posunutým – přeneseným významem. Rovněž většinou nejde o substantiva, a uvedené slovo není odvozeno v romštině od slovakismu *Cigan(os)*, nýbrž jde o přejímku odvozeného slovesa. V některých varietách severocentrální romštiny³⁸ jsou sice doloženy dokonce i substantivní podoby, tj. např. *cigános* – „lhář“, *cigánka* – „lhářka“ apod., ovšem jak vidno opět pouze v tomto přeneseném významu. K použití jako etnonymum nemám žádný doklad a sám jsem se s ním ve své praxi nikdy nesetkal.

Zajímavým úkolem by nicméně bylo zjistit, jak je tomu v romštině při pojmenovávání ze strany romských skupin jiných, které pojmenování Rom vyhrazují jen pro určitou užší skupinu – pokud mluvčí z takové skupiny potřebuje použít souhrnný název pro Romy nejen ve svém obvyklém užším, ale i širším slova smyslu.

1.5. Emický charakter a jazykový kód

To, že se v určitých kontextech Romové v majoritním jazyce nazývají Cikán/Gypsy, nemusí znamenat, že lze bez jakýchkoli problémů tato slova označit jako emické termíny.

Musíme si položit otázku, zda vlastně jde o autonoma v nejvlastnějším slova smyslu. Vzhledem k tomu, že nejde o autonymum v mateřštině (či „pramateřštině“, čili jazyce, v němž mluvili či mluví předkové daných mluvčích, kteří v něm bezesporu autonymum majoritního původu nepoužívali), může být takové pojmenování posuzováno jako (synchronně, či alespoň diachronně) pouhý překlad – tedy pouhé vyslovení toho, jak zní dle mluvčího dané pojmenování v majoritním jazyce. Skutečný bilingvista nemusí chtít přejímat z jednoho jazyka do druhého.³⁹

sukar ciganka tak neprirodzene... viem ze to mate oni to trocha vyslovuju inak... zly text mate“.

³⁷ Nemám zde na mysli vyložené citáty, například *Šaj ovav me láche, šaj man láche ikerav, the avka stóm ča oddá Rom, phenen „cigán“*. („Mohu být dobrý, mohu se dobře chovat, stejně jsem jen ten Rom, řeknou ‚cigán‘.“) Nahrávka z archivu semináře romistiky FF UK 2010-05-14-01, cca 21. minuta).

³⁸ Podle M. Beníška (2012, ústní sdělení na základě dialektologického výzkumu, dosud – 2014 – nepublikovaného) například Užhorod nebo Pavlovce nad Uhom.

³⁹ Již v červenci 1991 jsem si při cestě vlakem z východního Slovenska do Prahy všiml paradoxu, že na Slovensku spolucestující Romové mluvili převážně romsky, ale při přechodu do slovenštiny se nazývali *Cigáni*, zatímco v české části tehdejšího Československa začalo přibývat komunikace v majoritním jazyce, ovšem v něm se většinou pojmenovávali jako *Romové*.

⁴⁰ Nabízí se paralela ironického či sebeironického

Další a velmi pravděpodobnou možností je přijetí takového slova s určitou ironií nebo sebeironií. To by dokládal fakt, že mnozí Romové takto se označující se vymezují vůči slovu *Cikán* či *Cigán*, pokud je používáno příslušníkem majority.⁴⁰

Blízko ironickému pólu je pak možné vysvětlení zmiňovaného jevu jako internalizace pejorativního exonyma s určitým hrdým vzdorem. Takovým mechanismem prošla například pojmenování „legionář“ (srv. Němec, 1997) nebo „queer“.⁴¹ Zajímavé v této souvislosti je, že si mnoho Romů jako autonymum v češtině vybírá ještě negativněji znějící podobu „Cigán“ místo standardně českého „Cikán“.⁴²

2. Exonyma

Nyní se podívejme, jak je to s pojmenováními Romů ze strany majority – samozřejmě v majoritních jazycích.⁴³ Zde se samozřejmě nemůžeme spokojit pouze s tvrzením „Němci nazývají Romy tak a tak“, ale chápat téma dynamicky.

Začněme od základu: Jak známo, existují dva základní *etymony*: majoritní pojmenování Romů jsou odvozená buď od pojmenování Egypta (jako je anglické *Gypsy*, španělské *Gitan* apod.), anebo od sekty Athinganoi (jako je české *Cikán*, německé *Zigeuner*, francouzské *Tsigane*, ruské *Cygan* atd.).⁴⁴ Vedle toho samozřejmě existuje řada pejorativních označení z nižších slohových vrstev jako české i slovenské *Cigoš* (modifikace příponou s nelichotivým nádechem) či *briketa* (motivace černou barvou, ale zřejmě používané jen pro Romy), nebo naopak třeba ironizujících či obcházejících politicky korektní terminologii (jako je české sousloví „občané známého původu“⁴⁵ ve slovenštině jeho obdoba „naši spoluobčania“ apod.)

Velmi všeobecně lze říci, že v různých neromských jazycích se v historii na základní stylové rovině ujalo jedno ze dvou zmíněných základních pojmenování a bylo po staletí používáno.

Romismus *Rom*⁴⁶ se dostává do majoritního diskurzu ve světě až ve druhé polovině 20. století, či spíše od jeho 70. let.⁴⁷

Dynamika exonym je následně natolik svázána s problematikou dynamiky romských autonym, že bude většina této tematiky řešena až v dalším oddílu této kapitoly, i za cenu velkého nepoměru velikosti jednotlivých oddílů.

použití vyložené hanlivého exonyma „buk“ či „bukvice“ pro homosexuála (či dnes lépe gaye): Jedno z porevolučních gay sdružení v 90. letech pořádalo sběr bukvic u obce Buk, nebo možná spíše u jiné obce, jejíž jméno je odvozeno od stejného základu: Buková nebo Bukovany – zprávu bohužel nelze dohledat na internetu. Pojmenování „buk“ ve smyslu „gay“ je variantou rovněž hanlivého pojmu „buzerant“, jehož pravděpodobný původ je autorovi rovněž znám, ale jeho vysvětlováním bychom se dostali již zcela mimo zaměření tohoto článku.

⁴¹ RPM 9: revue pro média č. 9, <http://rpm.fss.muni.cz/Revue/Heslar/queer.htm> (ověřeno 18. 9. 2014).

⁴² Není však jisté, že všichni tito lidé vnímají onu diferenci stejně. To potvrzuje i A. Uhlová: „Pokud mluví o sobě, používají v češtině pojmenování *Cigán* nebo *Rom*. Označení *Cikán* vnímají jako pejorativní.“ (Uhlová, 2002: 38, zvýraznění hlásek autorčino, označení kurzivou J. Č.). Dle P. Kubanika (2011, ústní sdělení na základě terénního pozorování) se některým zdá varianta *Cigán* lidovější než *Rom* a přitom ne tak cizí, a ne tak urážlivá

3. Dynamika, kontexty a paradoxy pojmenování Romů

Důležité pro naše téma je zmínit také vývoj jednotlivých pojmů, změny jejich zabarvení a jejich někdy pozoruhodné cesty.

Jako příklad uvedu požívání slova *Cikán* (*Cigán*) a *Rom* v češtině a slovenštině od 60. let 20. století do dneška.

V tradiční komunikaci je mezi Romy v romštině používáno autonymum *Rom*. Ve slovenštině či jejích místních dialekttech – ať už v hovoru mezi Romy nebo mezi Romem a příslušníkem majority – je používáno autonymum *Cigán*. Čili *Rom* jako romismus v češtině nebo slovenštině je slovem druhé poloviny 20. století každopádně, tím myslím i v případě, že mluvčím je Rom. (Samozřejmě by stálo za to sledovat historii slova *Romák*, nicméně to je zřejmě spíše záležitost českého než slovenského prostředí, čili opět poměrně nové slovo.) Rovněž do češtiny Romů proniká s romismem *Rom* vedle standardně utvořeného plurálu *Romové* i romský plurál *Roma*.

Vývoj od konce 60. let 20. století v Česku a Slovensku je následující: lexém *Rom* proniká do češtiny a slovenštiny, resp. do pojmenování ze strany Čechů a Slováků (i když dodnes je v tom často přítomna i ironie, využívání příznakovosti tohoto netradičního slova). V 70. a 80 letech je jeho používání utlumeno.⁴⁸ Od 90. let 20. stol. ovšem postupně s překvapivou rychlostí⁴⁹ převažuje jako oficiální,⁵⁰ a vítězí i na odborném poli.⁵¹ Dochází to tak daleko, že jsou někteří Češi schopni ho užívat i ve vysloveně negativních souvislostech, aniž by využívali negativního potenciálu pojmu *Cikán*.⁵²

Pojem *Cikán* se do současnosti uchoval v oficiálnějších českých diskurzích (a jistě obdobně i slovenských) v následujících případech:

1) V pokleslejší formě diskurzu (například politické rétoriky Miroslava Sládka, vedoucího populistické politické strany SPR-RSČ,⁵³ využívající plně pejorativní nádech pojmenování *Cikán*.

2) U mluvčích, kteří odmítají neologismy, třeba si i zakládají na dobrém vztahu k Romům, atd. např. J. Koudelka,⁵⁴ toto pojmenování může mít i akcesorní význam „starého dobrého světa“ (kromě zmíněného zdroje je takový náznak i ve zmiňovaném filmu *Nejistá sezóna*).⁵⁵

jako *Cikán*. Dle mého názoru by se mohlo jednat i o obdobu nahrazování českého silného vulgarismu „mrdat“ slovakismem „je-bat“, který působí mírněji, přičemž slovenštině je tentýž místní vulgarismus naopak se stejnou funkcí nahrazován bohemismem.

⁴³ Pro úplnost je ovšem třeba připomenout sílicí skupinu neromských romistů ovládajících romský jazyk a používajících v něm samozřejmě pojmenování Rom, které je v této situaci přísně vzato exonymem.

⁴⁴ Tyto skupiny většinou označují zástupně dle anglické a české varianty.

⁴⁵ Podobně jako jsem v případě autonym odkazoval na celý text Hübschmannové, odkazuji zde na velmi podnětné práce Homoláčovy (například 2009).

⁴⁶ Či varianty: slovenské *Róm* s kvantitou bylo zavedeno analogicky se slovenským územním pojmenováním příslušníků národů: Nór, Fin, Francúz a podobně (Jurová, 2011, ústí sdělení). Dále samozřejmě existují varianty Rrom a podobné.

⁴⁷ Přestože pokusy ze strany romských organizací prosadit jeho používání v majoritním jazyce už jsou starší – jak vidíme, v Rumunsku šlo už od 20. léta 20. století.

⁴⁸ Tvrdíme-li, že se *Rom* jako korektní pojem prosazuje převážně po pádu komunismu, respektive že pojmenování *Rom* bylo po likvidaci Svazu Cikánů-Romů v roce 1973 v oficiálním diskurzu zcela zasuto, není to zcela pravda. Používalo se korektně i za normalizace a někdy bylo paradoxně vnímáno i jako součást komunistické novoreči (např. Smoljak, Svěrák, film *Nejistá sezóna*, 1987).

⁴⁹ Například vzhledem k tomu, že vývoj postojů české a slovenské majority k Romům od roku 1989 rozhodně nemá tak jednoznačně pozitivní trend.

⁵⁰ Rovněž na poli mezinárodním, kde je cesta tohoto slova usnadněna nepřítomností jednotné zažité tradice pojmenování u jednotlivých národů, dále zvyklostmi tradice diplomatické, která respektuje partnerovo přání nazývat se v cizím jazyce zvoleným jménem. Z mezinárodní rétoriky vybírám namátkou jako příklad *Dekádu romské inkluze*

(www.romadecade.org, ověřeno 18. 9. 2014). Připomínám, že německy mluvící země mají variantu korektní terminologie *Sinti und Roma* vzhledem ke zmíněné nechuti Sintů sdílet autonymum *Rom*. Alespoň v některých evropských zemích se pojmenování *Rom* prosazuje obdobně české a slovenské situaci, např. ve Finsku (srv. Granqvist, 2014): Romové v komunikaci mezi sebou užívají převážně antonymum *kaale*, dokonce tak označují i jiné Romy (*ulkomaan kaaleet* – „zahraníční Romové“) ale v oficiálnější komunikaci se prosadilo jako endonymum i exonymum slovo *Romani*.

⁵¹ Na čemž později buduje svou odlišnost takzvaná plzeňská škola (Jakoubek, Budilová a další), která programově a ostentativně používá pojmu *Cikán*, což tito autoři odůvodňují sofistikovaněji než např. později zmiňovaný Sládek: srv. jejich sborníky *Cikáni a etnicita* (Jakoubek ed., 2008), *Cikánská rodina a příbuzenství* (Budilová, Jakoubek eds., 2007) atd.

⁵² Jedním z vrcholů takového kontrastu je nápis na tričku na protiromské demonstraci ve Varnsdorfu na podzim 2011: „Oživte Hitlera, zbaví

nás špíny [Romů, J. Č.]. Romové do plynu!“ (srv. Jaroš, 2011). Silně rasistický náboj, za který byla nositelka trička dokonce trestně stíhána, používá i v takové souvislosti slovo *Rom*.

⁵³ Explicitně o pojmenování Sládek v roce 2010: předvolební klip SPR-RSČ na téma *Cikáni*, dostupné na <http://www.youtube.com/watch?v=sCWW8o316Qw> (ověřeno 18. 9. 2014).

⁵⁴ Zdroj: www.rozhlas.cz/historie/1968/_zprava/485858 (ověřeno 18. 9. 2014).

⁵⁵ Op. cit.

⁵⁶ Například Melchor de Marchena „Je považován za jednoho z nejvýznamnějších představitelů tzv. cikánského toque“, zdroj: www.flamenco.cz/?id=bio/melchor_de_marchena (ověřeno 18. 9. 2014).

⁵⁷ Parlamentní listy, diskusní příspěvek Žebráčkové, diskutující s přezdívkou „terej“, čas příspěvku 29. 8. 2011, 22:12:49: <http://www.parlamentnilisty.cz/zpravy/Pane-Necasi-pomozte-nam-prosi-premiera-Romove-206594/diskuse?p=2> (ověřeno 18. 9. 2014).

⁵⁸ Někde na pomezí mezi češtinou Čechů a češtinou Romů je pojmenování první oficiální romské organizace, která musela být včetně názvu v 60. letech 20. století uznána oficiální československou mocí: jeden ze zakladatelů organizace, Anton Facuna, dával již koncem 50. let návrh na založení Svazu československých Romů, bylo mu ovšem řečeno, že se Cikáni musejí nejdříve pozdvihnout, aby si nové jméno zasloužili. To bylo možná také důvodem pozdějšího duálního pojmenování první organizace Svaz Cikánů – Romů (1969), motivované tím, že Cikáni jsou na této cestě (A. Jurová, 2011, ústní sdělení na základě archivního bádání). Další motivací mohla být opatrnost a vědomí nezavedenosti nového slova.

3) Více je pojmenování *Cikán* a jeho odvozeniny užíváno tam, kde zjevně nejde o pejorativní nádech, ale kontext má příznak určité historické tradice pojmu – typicky to bývá v souvislosti hudbou, a často jde právě navíc o hudbu cizích Romů a překlady z cizích zdrojů, které buď ještě nepřijaly pojem *Rom*, nebo by byl tento pojem v daném kontextu nehistorický, nebo má v daném jazyce slovo majoritního původu daleko slabší negativní konotace.⁵⁶

Sám pojem *Rom* ovšem oproti tomu, co bylo dosud ukázáno, může vzbuzovat negativní asociace, a někdy na sebe paradoxně sám poutá protiromský hněv. Nejsou ojedinělé případy, kdy pisatel napadá vše, co mu asociuje novodobé změny ve vztahu vůči Romům. Jako ilustraci ocituji jeden příspěvek z internetové diskuse:⁵⁷

„Prosit Nečase, fuj. Co takhle, kdyby Romové udělali také něco sami o své vůli a pro sebe? Stačilo by, kdyby sami vyčlenili ze své společnosti ty, kteří jsou kriminálníci a distancovali se od nich. S těmi slušnými nemám problém já, a věřím, že ani ostatní lidé. A navíc, ze své zkušenosti vím, že pokud se tito spoluobčané dokážou označit jako všude ve světě titulkem ‚Cikán‘, tak s těmi problémy nejsou. Pokud se ale tituluji ‚Romové‘, tak to jsem vždy ve střehu, protože tito jedinci jsou neprizpůsobiví a netahaví. Navíc téměř všichni mají kriminální minulost. Tyto bych posadil do letadla, a poslal bych je tam, kam by sami chtěli. Ale pouze s jednosměrnou jízdenkou. A byl by tady klid.“

A jak je to s pojmy *Cikán* (*Cigán*) – *Rom* v češtině či slovenštině Romů?⁵⁸

Jak už bylo zmíněno, i v češtině či slovenštině Romů je romismus *Rom* novinkou. V posledních dekádách se ovšem silně šíří. Hlavní motivací k tomu jsou už od roku 1969 právě akcesorní významy, které jsou u slova *Cikán* v majoritních jazycích negativní. Jako motivace pro nahrazení slova *Cikán* bývají ze strany Romů často uváděny příklady negativně zabarvených slov jako „cigánit“ („lhat“) a bohužel hlavně v 90. letech často i velmi nepřesný překlad „*Rom* znamená člověk“, který spíše asociuje romský rasismus, než by přesvědčoval o nutnosti změny pojmenování. Se vzrůstající emancipací Romů v 90. letech prudce vzrůstá ze strany Romů míra vyžadování používání varianty Rom majoritou, zejména v oficiálním diskurzu. V poslední době (možná však už v 90. letech) se ovšem do češtiny samotných Romů v komunikaci mezi sebou šíří pojem *Cikán/Cigán* (možné motivace byly popsány v oddílu 1.3.). Dynamiku tohoto šíření myslím ještě nikdo nezkoumal, moje zkušenost je ovšem taková, že spíš za posledních 10 let přibývá na úkor slov *Rom/Romák*.

Čili nastává paradox: majorita v majoritním jazyce nazývá Romy téměř povinně romismem *Rom*, zatímco Romové se v tomtéž majoritním jazyce nazývají adoptovaným pejorativním autoetnonymem *Cigán*.⁵⁹ Vedle toho nezamlčuji existen-

ci dalšího jevu: mnozí Romové nepřijali pojmenování *Rom* (v češtině či slovenštině), a to nejen ze strany Romů, ale ani ze strany majority, a to ani v oficiálním diskurzu, čímž je paradox svým způsobem dovršen – majorita již nemůže „couvnut“ a vrátit se k předchozímu úzu, protože oba pojmy se již v jejím vlastním diskurzu stylově usadily – *Rom/Róm* jako vyšší a *Cikán/Cigán* jako nižší (a mají jiné akcesorní významy než v totéž jazyce, pokud je užíván Romy). I když romský tisk či romská politika slovo *Cikán* rovněž nepoužije – jako slušná politika a publicistika česká – otázkou je, zda romská politika a publicistika není svou oficialitou v tomto bodě spíše „majoritní“ nebo „diplomatická“ – sami tito příslušníci romských elit si totiž v soukromém hovoru navzájem mohou říci *Cigáni*, jak jsem byl opakovaně svědkem – nesporně s nějakou ironickou konotací zmíněnou v oddílu 1.3.

4. Problematika „správného“ pojmenovávání Romů a akcesorních významů

A nyní se – spíše reflexivně než preskriptivně – pokusme dostat k problému „ideálního“ či „správného“ pojmenovávání Romů. Ten pak má minimálně dvě stránky:

1) jak se „správně“ dané etnikum jmenuje, což bohužel souvisí s tím, jak pojem hierarchizujeme, strukturujeme apod. Už v tom samotném se rovněž projevuje interpretace, zda vůbec různým romským skupinám po světě přiznáváme alespoň částečně společnou identitu. Zde je třeba říci, že skutečně málokdo z badatelů nebo politiků, a to i z těch, kteří se vymezují proti jakémukoli spojování Romů do jedné entity, je ve skutečnosti nepotřebuje společně pojmenovat a společně – nebo v jisté závislosti – také interpretovat či zkoumat.

2) jak ho vzhledem k výše zmíněnému pojmenovacímu paradoxu korektně nazývat tak, aby se neudělalo více škody než užítu a přitom jsme si rozuměli.

Emická terminologie samozřejmě souvisí s oběma kritérii, ale nenadřazujeme ji všemu. Otázka, „jak zní emický pojem pro Roma“ totiž bohužel přináší další otázku, a to „co to je v našem případě emický pojem pro Roma“.

A to samo není samozřejmé:

a) Jde o to, kterou, jak malou nebo jak velkou skupinu Romů jako hlasatele názoru pojmem: v extrémních případech může jít na jedné straně o milion jednotlivých romských rodin, na druhé straně o převažující názor romské reprezentace, a někde uprostřed o tvrzení jako „Kalderaši v USA se kromě tohoto etnonyma nazývají tak a tak a jiné lidi nazývají tak a tak“.

—
⁵⁹ Srovnej též Tiefenbacher (2007: 120 – 121): „Velmi zajímavé bylo také užití pojmů *Cikán* a *cikánský* v mluveném projevu rodiny. Zatímco výrazy mají při použití majoritním obyvatelstvem hanlivý nádech, používají je příslušníci rodiny běžně místo slov ‚Rom‘, ‚romský‘ atd. Přitom měly tyto obraty jak pozitivní, tak hanlivý význam. (...) např. ‚To je Cikán, hajzel jeden! (...) Jenom ti olašští Romové, to jsou správní Cikáni!‘.“

b) Při prosté otázce „jak se dotyční nazývají“ nám hrozí, že opomineme kontextualitu námi zjištěného nebo hlášeného pojmu.

c) Paradoxní pojmenovací situace, kterou jsem vysvětlil v předchozím oddílu, tedy že řada Romů vyžaduje exoetnonym *Rom*, ale sama v majoritním jazyce používá endoetnonym *Cikán* či *Cigán*, dokonce už samo relativizuje představu „emického pojmenování“.

Nezastírám, že těžištěm mého rozboru je prostředí české a na druhém místě slovenské. V některých jiných zemích může být situace komplikována i jinými faktory. Zajímavé je například pozorování Williamse (1991):

„Pokud jde o pojmenování tohoto ‚lidu‘, právě slovo ‚cikánský‘ je jediným termínem, který je možné použít na všechny. Problém je v tom, že žádná část tohoto celku by spontánně neřekla, že je ‚Cikánem‘; je to termín, který pochází zvenčí. (Pokud se radši používá termínu ‚Cikáni‘ [Tziganes – pozn. překl.] namísto ‚Gitans‘, který by mohl podobně sloužit jako obecný pojem, je to z jasných důvodů: 1) ‚Gitans‘ označují zároveň celek a jednu část: ‚Gitanos‘ nebo ‚Gitanes‘, Cikány, kteří žijí na Pyrenejském poloostrově; 2) ‚Gitans‘ je jakožto obecný pojem doprovázen negativními konotacemi, které, alespoň ve francouzštině termín ‚Tzigane‘ nenese). Zevnitř žádný obecný pojem, který by byl jednomyslně přijat, neexistuje – tuto funkci někdy plní ‚Voyageurs‘, další slovo, které má stejné nedostatky jako ‚Gitans‘ (současně označuje celek i jednu ze skupin) a je některými odmítáno (například kalderašští Romové z předměstí Paříže kategoricky odmítají, že by byli Voyageurs) a nehodí se k pojmu lid: ‚peuple des Voyageurs‘ nebo ‚peuple de voyage‘ jsou formulace, z kterých číší umělost. ‚Cikánský lid‘ zní přirozeně a nikdo nezaznamenává násilí, kterého se dopouštíme, pokud tento pojem používáme jako něco samozřejmého. Specialisté a etnologové především by se ale mohli ozvat jako první. Není snad etnologického textu na toto téma, který by nezačínal poznámkou o zneužívání generalizací o ‚Cikánech‘: chceme-li pochopit něco více, než pouze obraz společnosti o Cikánech, není nic důležitějšího, než nahlížet Cikány jako jednotlivé svěbytné skupiny.“

Podle mé interpretace jde o to, že jedno exonymum *Tsigane* (původem z „Athinganoi“) je asi méně zatížené negativními konotacemi, kdežto druhé exonymum *Gitan* (původem z názvu Egypta) – je jimi v daném jazykovém prostředí více zatížené. Možná jde o stejný princip, podle něhož se začalo užívat slovo *Rom* v majoritních jazycích – nové slovo nemá v daném jazyce, francouzštině, tolik konotací – akcesorních významů – a není ani tak důležité, zda je autonymního či romského původu. Nelze vyloučit, že kdyby se u nás začal používat anglicismus *Gypsy* místo romismu *Rom*, mělo by to podobný efekt, ač v domovském jazyce, angličtině, má toto slovo konotace negativnější.

Takový paradox byl dovršen v Indii v případě předků evropských Romů – džátí *Domů*. Jak ukazuje Houdek (2010: 26 a 29), původní pojmenování, z něhož v Evropě vzniklo politicky korektní Rom, je v Indii již považováno za nekorektní, dokonce trestné, a místo něho je jako korektní varianta (pokud je potřeba nějak o dané džátí mluvit) používán anglicismus *Gypsy* (nejde ovšem o plnou náhradu – smyslem této jazykové politiky je zabránit vyčleňování, a tím i diskriminaci jednotlivých džátí:

„Indická vláda pravděpodobně z důvodu nedodržování zákazu diskriminace na základě kastovní příslušnosti přistoupila k tvrdým postihům znevýhodňování nízkopostavených skupin, a proto se řada místních občanů bojí o těchto skupinách mluvit nahlas. Několikrát jsem byl upozorněn, abych označení džum nahlas nevyslovoval, jelikož bych mohl být zadržen místní policií a trestně stíhán. V této lokalitě má slovo džom/džum pejorativní nádech a lidé jej používají jako nadávku. (...) V některých situacích se jako méně urážlivé jevílo mezinárodní slovo *Gypsy*, které se někdy užívá pro kočovné skupiny i v Indii a nemá tedy s Romy nic společného. Pokud jsem s některými konzultanty o domech hovořil na vybraných veřejných místech, žádali mě, abych raději používal slovo *Gypsy*, které nebude budit tolik rozruchu kolem.“

Vraťme se nyní k hledání „správného“ pojmenování pro Romy. Pokud přijmeme potřebu nějakým způsobem dané etnikum či skupinu etnik souhrnně pojmenovávat, je třeba přijmout nedokonalost každého vyjádření, ale na druhou stranu si také uvědomit, jaké možnosti máme k dispozici.

A zde bývá často ukryta chyba: například není-li ve všech kontextech a komunikačních situacích vhodné používat slovo *Rom*, nabízí se tendence ve všech těchto kontextech a komunikačních situacích slovo *Cikán* (nebo třeba *Gypsy*). Nebo naopak: pro nevhodnost pojmu *Cikán* nebo *Gypsy* se nabízí tendence ve všech užitích za každou cenu užívat *Rom*.

Na daný problém narážejí i ti autoři, kteří mají nejlepší vůli správné pojmenování hledat.⁶⁰

Doposud jsem se pohyboval na rovině pojmenování odpovídajícího co nejvíce emickému pojmu, nebo alespoň jeho konstruktu. Jak již ovšem zmiňuji v oddílu 1.2., toto nemusí být jediným a rozhodujícím kritériem správnosti pojmenování, zejména souhrnného.

Ideální univerzální pojmenování pro Romy podle toho, co jsem dosud doložil, neexistuje. A není to jen díky zmiňované dynamičnosti a variabilitě denotátu – či pojmu. I když ten budeme pracovníčně chápat jako statický, budeme narážet na akcesorní významy. Pokud ne přímo spojené s postoji a hodnocením (čemuž se v případě Romů obtížně vyhneme), narazíme přinejmenším na konotace historické. U materiálů jako

jsou proticikánská opatření ze 17. století bychom dokonce museli pátrat, koho se tato opatření výslovně týkala. I kdyby však byla zamýšlena výhradně vůči romskému etniku, a zároveň proti jeho příslušníkům bez výjimky, působil by pojem *Rom* nehistoricky. Často se také v některých textech citují nebo parafrázuji cizí „anticikanistické“ postoje, dokonce je dán parafrázovaný postoj do úvozovek, a v nich rovněž není vhodné užit vždy slova *Rom*. Z uvedeného je jasné, že nemůžeme zcela vymazat pojem *Cikán* a nahradit ho pojmem *Rom*, stejně jako to nelze učinit obráceně.

Přeci jen se ale dle mého názoru lze dobrat určitého výsledku, přinejmenším pro komunikáty v češtině a slovenštině. Slovo *Rom* (slovenská varianta *Róm*) jako pojmenování označující obecně všechny romské skupiny ve světě má sice řadu nevýhod, v současném českém a slovenském diskurzu (jak jsem doufám ukázal) má však největší potenciál neutrality, bezpříznakovosti, což souvisí i s jeho zažitím v řadě stylových vrstev, zejména za poslední dvě dekády. Tím by se jevílo jako nejvhodnější *základní termín*, protože označovanou populaci nejméně interpretuje. K němu musejí samozřejmě v některých kontextech (například historickém či při některých parafrázích, případně i tam, kde je potřeba skutečně tyto termíny vymezit proti sobě) přistupovat pojmy *Cikán/Cigán* či exonyma z jiných jazyků.

5. Translatologická problematika pojmenovávání Romů

Zatím jsme se ovšem téměř pořád pohybovali v rámci předpokladu určitého rovnítka mezi označeními původem z různých majoritních jazyků (nanejvýš byl zmíněn rozdíl konotací mezi původním a nepůvodním exonymem ve francouzštině). Možné rozdíly mezi akcesorními významy pojmenování Romů v různých majoritních jazycích jsem totiž zatím jen naznačil.

Zatímco autonymum *Sinto* asi nepřeložíme jen tak slovem *Rom*, je tendence překládat exonymum v libovolném textu z libovolného cizího ne-romského jazyka exonymem „místním“. To je velmi častá chyba – nebo řekněme nedokonalost, či aspoň problém – které se nedopouštějí jen zmiňovaní mluvčí zlovolní, ale skutečně široké spektrum autorů.

Problém je v tom, že nejen anglické *Gypsy*, ale i ruské *Cygan* (které je stejného původu jako *Cikán*) neodpovídá v mnoha směrech slovu *Cikán* – ve zmíněných jazycích mají tato pojmeno-

⁶⁰ Ne vždy musí jít o chybu v rámci poctivé snahy: Jakoubek, Hirt a Budilová například užívají variantu *Cikán* či *Cigán* se zjevným zalíbením v jejích negativních akcesorních významech, přinejmenším jako satirický osten proti redefinici společenského a politického diskurzu o Romech. (Činí tak pod záminkou neuniverzálnosti slova *Rom*, jisté paralely pojmu *Cikán* s anglickým *Gypsy* a zároveň zmíněné částečné emičnosti výrazu *Cikán* či ještě raději *Cigán*. Hlavním důvodem však nejspíše nebudou ani uváděné argumenty, ale doufejme ani snaha ublížit za každou cenu Romům. Jde podle mého názoru právě o to, že uvedené výrazy ze slušného českého a slovenského diskurzu posledních dvou dekad téměř vymizely, a autoři na sebe jejich používáním bez velké námahy upozorní.)

vání dosud méně negativní přídech,⁶¹ proto mohou být použita i v textech, v jakých by to v češtině či slovenštině nebylo vhodné. Každé slovo má ve svém jazyce svou vlastní historii, dynamiku vývoje, jeho významy včetně akcesorních se mění v čase a to vše se nekryje beze zbytku s „obdobným“ slovem v jazyce jiném. Není ani důvod k tomu, aby tomu tak nebylo u pojmenovávání Romů. Naopak: vzhledem k tomu, co bylo dosud naznačeno, je to pojem, který v posledních dekádách prochází bouřlivým vývojem, a za každý z ne-českých či ne-slovenských majoritních jazyků by mohla vzniknout obdobná studie, vždy samozřejmě s jinými závěry.⁶²

Při převodu z jednoho majoritního jazyka do druhého se bohužel nemůžeme spolehnout ani na jednoznačné řešení typu „Gypsy či Cygan je méně pejorativní, než v češtině a slovenštině, proto ho přeložím vždy *Rom*“, tato mechanická by připomínala jednoduché řešení „Gypsy = Cikán.“

Domnívám se, že vzhledem k výše uvedenému je žádoucí zamyslet se při překladech cizojazyčných textů nejen nad celkovým charakterem textu, dobou a zemí jeho vzniku, ale mnohdy i nad jednotlivými užitími a tomu přizpůsobit nejvhodnější pojmenování „Romů“. V některých překladech je žádoucí nevolit jediný ekvivalent pro konkrétní pojmenování, ale střídát české ekvivalenty dle jiného systému, než je zvolen v originále. Takový postup byl zvolen například v knize *Země utrpení* (Hancock, 2001) a je dále rozvíjen v české verzi (2014) A. Sutherlandové (1975). Bylo vzato v úvahu, že v době vzniku Hancockova textu bylo slovo *Rom* pro anglicky mluvící čtenáře naprostou novinkou, a autor ho zaváděl poměrně opatrně. Kromě toho byly vzaty v úvahu možné rozdíly v akcesorních významech užívaných pojmů, nejen na ose angličtina – čeština, ale i na ose časové, tedy od 70. – 80. let 20. stol. do roku 2001.

Jelikož překlad má pokud možno zprostředkovat čtenáři překladu stejný prožitek či informaci jako čtenáři originálu, což není zcela možné, ale lze se tomu při pochopení problematiky blížit,⁶³ bylo rozhodnuto v podstatě obrátit poměr frekvencí užití synonym či „synonym“ *Gypsy* a *Rom*. V tom případě je pak nutné odhadovat frekvenci a zároveň se snažit o adekvátní překlad pro dané konkrétní použití. Díky rozvolnění vazby mezi pojmeno-

⁶¹ Znovu odkazují na delegáta Smithe, který toto autonymum používal přímo na kongresu IRU, dalšími příklady může být kniha, jejíž spoluautorkou je ruská romská socioložka Naděžda Demeterová *Istorija cygan - novyj vzglad* (Demeter, Bessonov, Kutěnkov, 2000) a kniha Ivana Lebeděva (s uměleckým jménem Ivan Rom Lebeděv!) *Ot cygan-skogo khora – k teatru Romen: Zapiski moskovskogo tsygana* (Rom Lebeděv, 1990).

⁶² Například v případě angličtiny bychom se nemohli spokojit jen s jinou stylistickou platností slova *Gypsy*, ale museli bychom diskutovat i možné odlišné chápání denotátu. Významná část anglické tradice chápe pojem *Gypsy* spíše sociálně než etnicky, takže například se souslovím *non-Roma Gypsies/ gypsies* se můžeme setkat někde jako s označením Romů, kterým není přiznáno pojmenování *Rom* nebo ho sami odmítají (tak jsem ho doposud představoval), ale jinde jako označení kočujících osob neromského původu.

⁶³ Např. Levý (1963: 23 – 24) píše: „Souhrnně možno o postupu, kterým vzniká překlad, říci,

váním v originálu a pojmenováním v překladu pak zároveň bylo možné vhodně vybírat konkrétní ekvivalenty. Bylo postupováno s přihlédnutím k již zmiňovaným konotacím: v knize se objevují citace historických pramenů, u nichž byla většinou dávana přednost variantě *Cikán*, rovněž tak při autorem parafrázovaných protiromských pasážích. Frekvence pojmenování *Rom* oproti originálnímu *Gypsy* tedy byla posílena zejména v autorských pasážích a v pasážích stylově neutrálních, rovněž bylo přihlíženo k budování kontextu v rámci dané pasáže a někdy (pokud to sledovaná frekvence umožnila) bylo střídání pojmenování využito i k synonymickému obohacení textu.

Naznačený postup samozřejmě není univerzálně použitelný pro všechny texty,⁶⁴ není ani jediný možný, nicméně pro zrušení představy zákonitě či příliš pevné vazby mezi konkrétním pojmenováním Romů v jednom jazyce či období a konkrétním pojmenováním v jazyce a období jiném jsem snad argumenty shromáždil. Uvědomění si dynamiky vztahu pojmenování *Rom/ Cikán/Gypsy (Cygan)* apod. ostatně není jen otázkou jakéhosi návodu na překlad, ale je to smysl celého mého textu.

Závěr

Ve své studii jsem podrobil zkoumání problematiku pojmenovávání Romů v různých diskurzích, zejména v českém a slovenském prostředí. Podařilo se mi doufám ukázat nesamozřejmost, dynamičnost a kontextualitu tohoto pojmenovávání, která se týká vlastně všech složek komunikační situace:

1) Málo samozřejmé už je samo *pojmenovávání*: různí mluvčí referující o Romech (ať už je nazývají jakkoli a ať už sami jsou nebo nejsou uvnitř pojmenovávané skupiny) se neshodnou na tom, kdo by vůbec měl být do tohoto pojmenovávání zahrnut. Často bývá uvedena problematika zcela směřována s problematikou samotné volby pojmu, se kterou skutečně úzce souvisí. Já se ovšem snažím ukázat, že *nesamozřejmost nebo nemožnost nalezení společného autonyma pro všechny romské skupiny nemusí znamenat neexistenci společné identifikace*. Upozorňuji rovněž, že skutečně málokdo z badatelů nebo politiků, a to i z těch, kteří se vymezují proti jakémukoli spojování Romů do jedné entity, je ve skutečnos-

že ústředním bodem překladatelské problematiky je poměr tří celků: objektivního obsahu díla a jeho dvojí konkretizace čtenářem originálu a čtenářem překladu. Tyto tři struktury budou nutně trochu rozdílné, hlavně podle toho, do jaké míry se při jejich utváření uplatňují oba diferenční činitele: rozdíly mezi dvěma jazyky a rozdíly v obsahu vědomí dvou čtenářských okruhů. Snaha o omezení těchto rozdílů je největším problémem překladatelovy práce a z úsilí analyzovat, nebo dokonce normativně definovat, poměr těchto tří celků plynou také hlavní problémy teoretické.“

⁶⁴ Kromě jiného například proto, že vzhledem k charakteru textu se v něm tolik neobjevují pojmy *Gypsies* a *Roma* v protikladu. Problematičtější je v takové hře významů citovaný Williams (1991) nebo Sutherlandová (1975). I u nich lze ovšem využít rozvolnění vazby mezi překladovými ekvivalenty. Do českých a slovenských textů je ovšem možno vpustit nejen slovo *Gypsy*, ale i *Tsigane* a podobně, alespoň jako vysvětlivku překládaného slova (což se mnohdy děje, zejména ve vědeckých textech).

ti nepotřebuje společně pojmenovat a společně – nebo v jisté závislosti – také interpretovat či zkoumat.

2) Nezastírám, že velmi nesamozřejmá je volba konkrétního *pojmu*. Označení *Rom* (*Romové*)/*Róm* (*Rómovia*), které používám už od začátku studie, a po zevrubné problematizaci jej shledávám nejvhodnějším pro používání —
v současném zejména českém a slovenském diskurzu, je v majoritních jazycích poměrně novým a ne vždy přijímaným slovem,⁶⁵ a nelze ho použít ve všech kontextech.

⁶⁵ A to i v případě, že těmito jazyky hovoří Romové.

3) Jak již naznačuji v předchozím bodě, nesamozřejmá – a pro mé téma důležitá – je i volba *jazykového kódu* komunikátu. Upozorňuji například na paradoxní jev, kdy tentýž *Rom* v romštině použije autonymum *Rom*, zatímco v majoritní řeči preferuje před tímto již dávno známým romismem variantu *Cigán*.

4) Nesamozřejmá je i *situace promluvy*, její *kontext*, případně *stylová rovina*, *vztah mezi mluvčím a adresátem*, dokonce by se dalo říci *etnicita* (či předpokládaná etnicita) mluvčího a adresáta, a dokonce i vedlejších příjemců či svědků daného komunikátu. Upozorňuji mimo jiné na případy, kdy Romové jeden druhého v majoritním jazyce nazývají *Cigánem* (často ovšem s určitou ironií vůči tomuto slovu), avšak pro komunikaci na oficiálnější úrovni, nebo dokonce v běžné komunikaci mezi příslušníky majority, vyžadují být nazýváni romismem *Rom*. Ve své studii dokonce problematizují v několika ohledech samotný pojem *emické pojmenování*, a okrajově naznačují i možné budoucí oddělení pojmů, které se v romistice dosud zaměňovaly: *autonymum* jako označení toho, jak se osoba (*Rom*) *označuje*, a *endonymum* jako označení toho, za co se osoba *považuje*. Tento protiklad by měl smysl samozřejmě zejména při komunikaci v majoritním jazyce. Jako jedno z možných pojetí termínu *emické pojmenování* také připouštím pojmenování Romů ze strany různých romských reprezentací, čili pohled, který bývá řadou autorů opomíjen, nebo dokonce přímo kladen do protikladu k emickému pohledu. Ukazují, že od 70. let 20. století naprosto převládá, zejména na mezinárodní úrovni, v názvech i deklaracích romských organizací romismus *Rom* a jeho odvozeniny nad pojmenováními majoritního původu.

5) Všechny předchozí prvky komunikační situace pojmenovávání Romů se snažím sledovat jako *proměnlivé v čase*. Zde upozorňuji zejména na *změny stylových zvyklostí spojených s vývojem akcesorních významů, tedy konotací a asociací spojených s daným slovem*. Zejména ty pak mají vliv na výběr jednotlivých variant. Na prudké a přitom nejednoznačné proměně používání slov *Rom* (*Róm*) versus *Cikán* (*Cigán*) od 60. let dodnes v Česku a na Slovensku ukazují, že se nelze spokojit ani s vysvětlením, že jazykový výraz odráží proměnu postoje jednotlivých mluvčích k romství či Romům.

6) Proměnu kontextu daného pojmenování nesleduji jen v čase, ale upozorňuji i na *nesouměrnost kontextů různých národních jazyků*. Varuji před mechanickým ztotožňováním a překládáním například anglického slova *Gypsy* českým slovem *Cikán* nebo slovenským *Cigán* (stejně tak ovšem ani slovem *Rom*/*Róm*) a dospívám k určitému doporučení – k rozvolnění pevných vazeb mezi zdánlivě jasnými překladovými ekvivalenty.

2. *Gažikanes vaj romanes?* Jazykové postoje olašských Romů jedné východoslovenské komunity ke třem místně užívaným jazykům¹

Markéta Hajská

¹ Tato kapitola vznikla v rámci Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. P10 – Lingvistika, podprogram *Romové v synchronní i diachronní perspektivě*.

V české a slovenské odborné literatuře věnované Romům se překvapivě málo příspěvků věnuje tématu *bilingvismu* Romů a postoju Romů k jazykům,² kterými hovoří, což do značné míry platí i celosvětově (Matras, 2002), i když v posledních letech dochází na tomto poli zejména v zahraničí k publikování nových poznatků (Pinter, 2011; Bakker, Matras, 2013 a další). Obecně představují témata jako bilingvismus, jazyková směna a přepínání jazykových kódů jedny z oblastí, které jsou v posledních desetiletích předmětem zkoumání významných zahraničních badatelů zejména na poli lingvistiky, sociolingvistiky a sociální antropologie, a o kterých bylo publikovaných velké množství studií (Bell, 2013: 113; Auer, 1998: 1).

Kolektivní sborníky i monografie věnované romské problematice se jen velmi zřídka dotýkají těchto témat. Je s podivem, že při popisu a analýze situace obcí, ve kterých žijí Romové společně s Neromy, bývají sociolingvistické aspekty interetnické komunikace, zejména různých postojů k jazyku zcela opomíjeny.³ V konkrétních interakcích hraje právě volba jazykového kódu a postoje k nim značnou úlohu a protkává a dotváří meziskupinové interakce. Řada autorů přitom tento aspekt nikterak nereflektuje ani se nad ním nezamýšlí.

Bilingvismus (tedy „dvojjazyčnost“) je u Romů celosvětově rozšířený jev a je charakteristický také pro romské skupiny na drtivě většině území Slovenska a částečně také v České republice. Zde má vlivem snižujících se kompetencí mluvčích v romštině dnes již ustupující charakter.⁴ Na Slovensku (a spíše ojediněle také v ČR) není výjimkou ani *plurilingvismus*, tedy situace, kdy Romové žijící v určitých lokalitách hovoří více jazyky. Nejčastěji se jedná o romštinu plus oficiální nebo nejrozšířenější majoritní jazyk v dané oblasti (tj. slovenština popř. maďarština a jejich místní dialekty) a vedle toho další jazyk, který je místně rozšířen (oblastně především maďarština nebo rusínština) nebo případně také jiný romský dialekt. Na Slovensku bývá u romsky hovořících bilingvních a plurilingvních Romů mateřským jazykem nejčastěji romština, i když situace se může lišit v různých lokalitách nebo i rodinách a je proměnlivá v čase. K akvizici dalšího jazyka, popř. jazyků dochází často až při nástupu do školy, méně často již v předškolním období (Hübschmannová, 1979; Pinter, Menyhárt, 2005; Kolmanová, 2007 a další autoři).

² Výjimkou např. Hübschmannová, 1979.

³ Seminář romistiky se na otázku postojů k jazykům Romů v ČR soustředil v navazujících sociolingvistických výzkumech v letech 2007 – 2010, většina z výstupů z těchto dílčích témat výzkumů ale nebyla dosud publikována.

⁴ Na základě výsledků plošného výzkumu, který v ČR v letech 2008 – 2010 realizoval Seminář romistiky FF UK v Praze, vyšlo najevo, že nejmladší romskou generaci lze s ohledem na jazykové kompetence mluvčích v romštině rozdělit zhruba na třetiny. Zatímco jedna třetina romských dětí rozumí maximálně základním romským frázím a slovům, pouze u třetiny vzorku byla zjištěna bezproblémová schopnost komunikovat v romštině. Zbýlá třetina se pohybuje někde mezi těmito póly. Zajímavé pro kontext této kapitoly je, že u olašských dětí v České republice byla kompetence v romštině naopak bezproblémová: ve sledovaném výzkumném vzorku bylo 97% olašských dětí bezproblémovými mluvčími olaštiny (Kubaník, Červenka, Sadílková, 2010).

Ve své kapitole se zaměřím na popis jazykové situace jazykového repertoáru jedné konkrétní trilingvní komunity olašských Romů, která je do určité míry subetnicky smíšená s neolašskými Romy (tzv. *Rumungri*). Budu se zabývat zejména postoji olašských Romů k jednotlivým jazykům a otázkou prestiže užívaných jazyků v této řečové komunitě. Pokusím se představit vícejazyčnost zdejší romské komunity prostřednictvím „emic focus“, který nabízí komplexnější a zároveň i komplikovanější pohled, než běžně na poli lingvistiky badateli užívaný „etic focus“. Při popisu a analýze jazykových postojů olašských Romů se budu snažit ukázat, že tyto postoje nereflektují pouze vztah k jazyku, ale také sociální postavení jazykových skupin. V závěru se budu věnovat také otázce vhodnosti použití pojmu *diglosie* (tj. současnému používání dvou či více jazyků s odlišnou sociální a kulturní funkcí) pro popisovanou jazykovou situaci v obci „Borovany“ a načrtnu redefinici tohoto pojmu pomocí již zmíněné optiky „emic“ vs „etic“.

1. Metodologická vsuvka

Svá tvrzení zakládám na vlastním dlouholetém terénním výzkumu v subetnicky smíšené romské osadě ve východoslovenské obci, kterou v rámci etiky výzkumu a anonymizace zkoumané lokality nazývám „Borovany“. Tato lokalita je předmětem mého zájmu po 14 uplynulých let. Za tuto dobu jsem byla svědkem nejrůznějších interakcí a situací, jejichž součástí jsem se sama nevyhnutelně stala. Zaznamenala jsem řadu audio a několik videonahrávek, překračující území této obce, které byly pořizovány v různých každodenních i nevšedních situacích. Vzhledem k mému častému pohybu v obci za doprovodu mých romských hostitelů mne začali někteří místní neromští obyvatelé považovat za Romku, i přes značnou fyziognomickou nepodobnost s mými romskými informátory, což napomohlo autentickému zúčastněnému pozorování (nejen) jazykových kontaktů Romů s Neromy na území obce. Výhodou pro úspěšnou participativní observaci jakožto i hlavním důvodem mého domnělého romství byla moje znalost olašské romštiny (doplňovaná spíše pasivní znalostí romštiny severocentrální), kterou jsem po vzoru svých informátorů při pohybu v neromské části obce používala.

Jsem si vědomá skutečnosti, že tvrzení založená na pozorování a analýze situace v jedné obci nebo, lépe řečeno, v jedné komunitě, není možné zobecňovat a vyvozovat z nich závěry pro situaci Romů na Slovensku nebo olašských Romů obecně. Situace v této obci je totiž značně netypická, právě již nastíněnou značnou subetnickou smíšeností, která je jinak pro celkově přísně endogamní olašské Romy spíše výjimečná.

Jak jsem již zmínila, ve své kapitole se zaměřuji zejména na skupinu olašských Romů a jejich jazykových postojů. Jsem si také vědomá toho, že některá moje tvrzení

mohou vyznívat poněkud *vlachocentricky*, což je způsobeno tím, že se pokouším čtenářům přiblížit pohled lokálních aktérů, optiku olašských Romů a jejich hodnotového systému, zahrnující postoje k jazyku a k vlastní identitě. Kde bude potřeba, pokusím se představit také postoje ostatních dvou jazykových společenství žijící na území obce.

2. Vícejazyčnost v Borovanech

V borovanské olašské osadě je běžný plurilingvismus: aktivní kompetence olašské romštiny, severocentrální romštiny, šarišského dialektu slovenštiny a spíše pasivní kompetence slovenštiny spisovné (škola, televize). Ta je doplňovaná u některých členů komunity v minulosti žijících v zahraničí také spíše pasivní znalostí češtiny. V případě Borovan můžeme hovořit o *dominantním bilingvismu* (Wei, 2004: 26), resp. *plurilingvismu*, tedy o situaci, kdy mluvčí lépe ovládají jeden z jazyků (olašská romština) a používají jej signifikantně častěji než jiné jazyky (severocentrální romštinu, slovenštinu). Olašskou romštinu můžeme v sledované lokalitě označit *silnějším jazykem* (Pinter, 2011: 13), neboť u olašských Romů v denní řečové praxi dominuje a je spojen ze strany Romů s vyšší prestiží. Již jsem se zmínila, že v závěru textu se budu věnovat otázce používání termínu diglosie u borovanských Romů, zatím pouze nastíním, že zde můžeme hovořit o *diglotické situaci*, neboť jednotlivé jazyky pokrývají odlišné domény a funkčně se doplňují. Ve svém příspěvku pro *Romano džaniben* (Hajská, 2012) jsem se věnovala jazykovým doménám olašské romštiny a severocentrální romštiny a problematice přepínání jazykových kódů mezi nimi. V tomto příspěvku se zaměřím zejména na jazykovou doménu slovenštiny, resp. šarištiny. Pokusím se představit z *emického*, romského uhlu pohledu, s jakými statusy se pojí užívání šarištiny, resp. spisovné slovenštiny a za jakých okolností dochází k užívání těchto jazyků. Zároveň se zamyslím nad tím, jaké sociální významy s sebou nese užívání jednotlivých jazyků. Ukážeme si, že jazyk a jeho aktivní užívání v sobě nese nejen význam demonstrace etnické příslušnosti, ale i vícero sociálních a společenských statusů. Vzájemná interakce Romů s Neromy v sobě takového postoje obsahuje a jednotlivé situace jsou jimi přímo protkány.

2.1. Jazykové komunity v Borovanech

Na území východoslovenské obce Borovany se nachází dvě romské osady. Ač jejich obyvatele vnímají neromští obyvatelé vesnice poměrně monolitně, jazyková situace v každé z nich je rozdílná – a zároveň odlišná od jazykové situace v neromské části obce. V rámci Borovan můžeme tedy najít tři jazyková společenství:

1) Neromové: „Šarišania“/*gáže*⁵/*gadže*⁶/*gadžovia*⁷ – obyvatelé vesnice, hovořící mezi sebou šarišským dialektem slovenštiny. Většina Neromů aktivně ovládá spisovnou varietu slovenštiny a pravidelně ji užívá v korelaci s dosaženým vyšším vzděláním či vykonávanou profesí. Neromové neovládají ani jeden z romských dialektů, kterými se hovoří na území obce, někteří z nich znají maximálně několik základních slov.⁸ V celkovém počtu obyvatel Borovan zaujímají Neromové více než 90% většinu.

2) „Rumungři“: *Rumungri*⁹/*Roma*¹⁰/*Cigáni*¹¹ – obyvatelé od obce vzdálenější romské osady v extravilánu obce. Tito Romové mezi sebou hovoří tzv. severocentrální romštinou (Matras: 2002, 8 – 9), která se laicky nazývá též „slovenská“ nebo „východoslovenská romština“. Ovládají také šarišský dialekt slovenštiny a pasivně také standardní spisovnou slovenštinu. Mluvčí severocentrální romštiny nehovoří olašsky, jen někteří (a pouze částečně), ale olaštině rozumí, což je dáno různou intenzitou kontaktů s jejich olašskými sousedy u různých jednotlivců. Jedná se asi o padesátičlennou rozšířenou rodinu.

3) Olaští Romové/*Vlašika*¹²/*Vlachy*¹³/*(Olaskí) Cigáni* – obyvatelé olašské (dnes již částečně subetnicky smíšené) osady nacházející se v těsné blízkosti vesnice (územně ještě v intravilánu, v očích neromských obyvatel obce ovšem za její hranicí) hovoří mezi sebou olašskou (resp. vlašskou¹⁴) romštinou, s „Rumungry“ (včetně přivdaných či přiženěných rumungerských partnerů) severocentrální romštinou a s obyvateli vesnice šarišsky. Opět, spíše pouze pasivně a pouze někteří ovládají spisovnou slovenštinu. Olaši tvoří asi 7% obyvatelstva obce.

Olaští Romové jsou jedinou skupinou, která ovládá všechny jazyky užívané na území obce. Ve skutečnosti hraje tato zdánlivá výhoda malou roli a nemá žádný vliv na rozložení moci nebo prestiže v obci. Romština není považována neromskou většinou

⁵ Olašský termín pro Neromy je sg. *gážo*, pl. *gáže*.

⁶ Termín neolašských Romů pro Neromy.

⁷ Ve slovenštině přebírají i Olaši lokálně rozšířenou podobu slova ze severocentrální romštiny: hláska „dž“ nahrazuje jinak olaštině vlastní hlásku „ž“.

⁸ V obci žije nebo žilo několik Neromů, kteří uměli nebo rozuměli romsky. Jednalo se o geograficky nejbližšího souseda Romů, který se od olašských Romů naučil pasivně olašsky a několik málo dalších, kteří buď chodí či chodili do jedné z osad (většinou maximálně pasivní znalost severocentrální romštiny) nebo žili v partnerství s Romkou.

⁹ Jedná se o označení Olachů pro neolašské Romy, v olaštině se užívá tvar sg. *Rumungro*, pl. *Rumungri*. Tento termín v sobě nese určitou negativní konotaci, proto jej budu uvádět v kurzívě, ve tvaru jak jej uvádějí olaští Romové a nebo v uvozovkách v počeštěném tvaru.

¹⁰ Emický termín mluvčích severocentrální romštiny v tomto dialektu.

obyvatel obce za plnohodnotný jazyk, ale za jakousi „hatmatilku“. Mezi jejími dvěma variantami Neromové nerozlišují. Na užívání romštiny na veřejnosti se dívají s ne-libostí a podezřívavostí. S různě emočně zabarvenými poznámkami „nemluvíte cigánsky“ se setkávají Romové pravidelně: ve škole, na ulici, v obchodě, v hostinci, v autobuse a kdekoli jinde ve veřejném prostoru. Tyto poznámky ovšem Romové přecházejí, aniž by se jimi jakkoliv řídili, a dále společně hovoří svým jazykem. V Neromech toto (z jejich pohledu až ostentativní) užívání romštiny v některých si-tuacích vzbuzuje nejružnější emoce, od vzteku, přes posměch až po obavy či strach. Z pohledu Romů přitom oni sami pouze hovoří svým mateřským jazykem a tato situace je pro ně zcela přirozená.

2.2. Akvizice dalších jazyků: *gažikanes* nebo *romanes*?

Dříve než se budu věnovat doménám jednotlivých jazyků z jazyko-vého repertoáru borovanských Olachů, pozastavím se u způsobu jejich učení a osvojování (tzv. *akvizice*).

Již jsem zmínila, že děti v olašské romské osadě se učí jako prvnímu jazyku olašské romštině. Ve třech či čtyřech letech jsou zpravidla monolingvními mluvčími olašské romštiny, i když jsou v kontaktu i s dalšími jazyky. Jejich okolí se na ně ovšem cíleně snaží mluvit monolingvně (tj. *olašsky*), a to i v rodinách subetnic-ky smíšených. V nich je vyvíjen značný tlak na přivdané partner-ky, ale ojedinele i na přiženěné partnery mluvit na děti pouze olašsky, nikoliv *rumungersky* (více Hajská, 2012). K akvizici dal-ších jazyků dochází na konci předškolního období a nebo až při nástupu do školy. Zde je třeba zmínit zajímavou dichotomii při akvizici dalšího jazyka, pokud je novým osvojovaným jazykem *gažikani šib*, tedy „gadžovština“, jazyk Neromů (hovoří se potom *gažikanes*¹⁵), a jiná je situace, je-li dalším jazykem *romani šib/ro-manes*, tedy romština, jakožto jazyk jiné romské skupiny.

Přirozený pohled Romů na svět jakožto rozdělený na svět Romů a Neromů, kdy mezi Neromy jsou počítáni všichni oby-vatelé světa vyjma Romů, se v tomto případě promítá i do pro-cesu osvojování dalších jazyků. Tento z pedagogického hlediska mimořádně důležitý jev je majoritním školstvím zcela přehlíže-ný a nerefektovaný. Podle mých romských informátorů se jinou formou romské dítě učí *gažikanes* a jinou *romanes*. Jak řekl jeden můj informátor slovensky: „Gadžovskey sa učíme po gadžovskey

¹¹ Termín Neromů pro Romy obecně.

¹² Emický termín olašských Romů pro vlastní skupinu.

¹³ Termín neolašských Romů pro Olachy.

¹⁴ Budu v této studii užívat termín „olašská“, který je zažitéjší nežli poněkud nezvyklý, přestože lingvis-ticky korektnější termín „vlašská romština“. Romština v Borovanech patří mezi tzv. „severovlašské dialekty“, konkrétně mezi dialekty „lovár-ské“ (Elšík, Wagner, Wagnerová, 2005).

¹⁵ Níže se budu věnovat rozlišování Romů mezi spisov-nou romštinou a šarištinou a postojům k těmto dvěma varietám slovenštiny.

a romsky po romsky.“ Termíny *po gadžovskey* a *po romsky* rozumějme jako příslovečné určení způsobu učení: měl na mysli rozdílné způsoby a strategie osvojování si těchto dvou řečí. V případě osvojování „gadžovštiny“, tj. řeči Neromů, přitom nehraje vel-kou roli, o jaký další *gažikani šib*/neromský jazyk se jedná.¹⁶ Na základě možnosti komparace téměř identické situace olašských rodin pocházejících původem z Boro-van na Slovensku, v ČR, ve Švédsku nebo ve Velké Británii jsem došla k závěru, že způsob akvizice druhého jazyka ve smyslu prvního neromského jazyka (*angluni gažikani šib*) je totožný, ať již je tímto jazykem slovenština, maďarština, čeština, švédština nebo angličtina. V případě olašských Romů žijících v Borovanech je tímto prvním osvojovaným neromským jazykem ve všech případech slovenština¹⁷ (další jazyky do jazykového repertoáru Romů žijících v obci nepatří, s výjimkou češtiny v několika případech).

Romské děti z Borovan pokračují svou vzdělávací kariéru po absolvování místní obecní malotřídky na „osobitné škole“ v nedalekém městě. V jejím kurikulu již není výuka dalšího ci-zího jazyka. Učitelé obecní základní i městské praktické školy jsou svorně přesvědčeni, že romské děti se nacházejí v *tak nízkém pásmu* mentální retardace, že pro ně není možné naučit se cizí ja-zyk. Tento postoj je poněkud paradoxní, když si uvědomíme, že olašské děti hovoří (na rozdíl od svých monolingvních nerom-ských spolužáků) třemi jazyky/a až čtyřmi jazykovými kódy, při-čemž k akvizici nemateřských jazyků (šarištiny, spisovné slo-venštiny a severocentrální romštiny) dochází téměř současně, během prvního roku nebo prvních let školní docházky. Je ale zají-mavé, že pokud se děti (ve vzácných případech odlišné vzdělávací trajektorie) na druhém školském stupni skutečně začnou učit ci-zí jazyk (nejčastěji angličtinu), cílená edukace cizího jazyka pro-střednictvím učení se jednotlivým pojům a vytrženým grama-tickým pravidlům je pro romské děti natolik v rozporu s předchozí zkušeností s *přirozenou, neřízenou akvizicí* (Wei, 2004: 26) dalších jazyků, že tyto děti mají často problém naučit se i několik základ-ních slovíček.

V následující tabulce stručně nastíním jazykový reper-toár a způsob akvizice dalších jazyků u jednotlivých jazykových skupin žijících v Borovanech (**Tabulka 1**).

¹⁶ I když proces osvojování je podobný, postoje k různým *gažikanes* se liší podle země pobytu a podle vnímání potřebnosti a užitečnosti osvojit si ten který jazyk a zároveň dle stupně uzavřenosti řečové komunity. Například na děti v rodinách nově přichozích do Velké Británie je kladen větší důraz, aby se naučili anglicky. Výhody akvizice angličtiny může sdílet celá ro-dina a její zvládnutí je považováno pro ekonomické ukotvení rodiny za nezbytné.

¹⁷ Většinou se jedná o spisovnou slovenštinu osvojovanou ve škole, doplňovanou zároveň znalostí šarištiny: tou s dětmi hovoří mimo jiné jejich učitelka ve chvíli, kdy skončí vyučování.

Tabulka 1:
Podoby akvizice jednotlivých jazyků
a převažující období akvizice těchto jazyků

Jazyk	Skupina		
	Olaští Romové	Rumunští	Neromové
Olašská romština	Mateřský jazyk (rané dětství)	• R. z druhé osady v obci: nenastává • Přiřazení/přivdané mezi Olachy ¹⁸ v dospělosti (přirozená akvizice)	Nenastává
Severocentrální romština	V předškolním věku nebo ve škole (primární/přirozená akvizice)	Mateřský jazyk (rané dětství)	Nenastává
Šariština	Předškolní/školní věk (převažuje přirozená akvizice)	Předškolní/školní věk (převažuje přirozená akvizice)	Mateřský jazyk
Slovenština (spisovná varieta)	Ve škole (sekundární akvizice ve škole)	Ve škole (sekundární akvizice ve škole)	(Mateřský jazyk) Od raného dětství (převažuje přirozená akvizice)

Zdroj: Markéta Hajska

2.2.1. Akvizice slovenštiny

K akvizici slovenštiny dochází u dětí olašských Romů většinou až s nástupem do školy, a to i přesto, že tyto děti byly slovenštině soustavně vystavované celé předškolní období. Děti olašských Romů slovensky při nástupu do školy až na několik slov a frází většinou nerozumí, což může být překvapivé, vzhledem k tomu, že běžnou kulisou každé domácnosti je slovenština znějící z televizorů a že děti často doprovázejí své

rodiče a další členy rodiny do vsi, kde tito dospělí hovoří s Neromy – opět slovensky. Situaci ovšem nejde jednoduše zobecnit, mezi dětmi existují značné rozdíly způsobené zejména různou mírou sociálních kontaktů s Neromy ze strany jejich rodičů: děti z několika rodin, kam běžně chodí Neromové na návštěvu a tráví zde někdy i celé hodiny, mají kompetence ve slovenštině vyšší. Jiné děti při nástupu do školy slovensky alespoň částečně rozumí, avšak jejich znalost je pouze pasivní. Některé děti slovensky rozumí dobře, avšak jejich slovní zásoba i gramatika je omezená. Jiné děti při nástupu do školy slovensky nerozumí téměř nic a nedokáží říci slovensky více než několik slov. Na výjimečnou situaci dítěte, které bylo schopno hovořit v pěti letech slovensky, bylo upozorňováno jako na nezvyklý jev (k této situaci došlo před několika lety, v rodině, kde žil starší bratr tohoto dítěte nějakou dobu s Neromkou). Fakt, že děti v pěti nebo šesti letech nehovoří slovensky, je zapříčiněn i tím, že žádné dítě z této romské osady v posledních minimálně dvaceti letech nenavštěvovalo mateřskou školku. Někteří dnešní třicátníci vzpomínají, že v době svého dětství do školky chodili a slovensky uměli už před příchodem do školy.

Vliv na neznalost slovenštiny u romských dětí předškolního věku mají bezesporu také zhoršující se interetnické vztahy v obci.¹⁹ Ty jsou způsobeny více faktory. Na úrovni obce je patrné, že Neromové velmi negativně vnímají zvětšující se počet romské komunity, způsobený jednak přirozeným přírůstkem a jednak příchodem (staro)nových přistěhovalců,²⁰ nepřehlédnutelně sem doléhají také celkové zhoršující protiromské nálady, patrné (nejen) v celém geopolitickém regionu východního Slovenska, podporované ekonomickou krizí a snižováním výše sociálních dávek. Vlivem všech těchto skutečností se místní romská komunita stále více uzavírá a vztahy s Neromy se zhoršují, čehož vedlejším důsledkem je nechození romských dětí do mateřské školy. Ta je paradoxně renovovaná z evropských fondů pod hlavičkou rozvoje příležitostí pro romskou komunitu. Školku však v době mého sledování ve školních letech 2000/2001 až 2013/2014 nenavštěvovalo ani jedno romské dítě. Nechození do školky má přímou souvislost s nedostatečnou znalostí slovenštiny u předškolních dětí.

Jiná je v tomto ohledu situace olašských dětí příbuzných rodin žijících v jiných lokalitách, např. v Prešově nebo v Košicích, kde děti do školky zpravidla chodí a mají tedy možnost naučit se slovensky již v předškolním období. Dle mých zjištění děti z Boro-

18 Přiznání
neolašti Romové,
resp. častěji přivdané
neolašské Romky
nepocházejí (až
na jednu výjimku)
z osady Rukumungů
na území obce, nýbrž
většinou z okresních
měst nebo jedné
větší neolašské osady
v blízkém okolí.

19 Interetnické vztahy vnímám jako zhoršující na základě dlouhodobé zkušenosti. V tomto smyslu o nich hovoří také Romové. Ani v roce 2000 nebyly protiromské nálady a určitá segregaci opatření ničím výjimečným, takže je složité míru těchto postojů a nálad přesně určit.

20 Do olašské osady se vrátili v posledních deseti letech přibližně 3 rodiny, které odtud před lety odešly, avšak v místě svého nového bydliště (ve slovenských městech) přišly o bydlení. Jedná se přibližně o 20 osob, pokud mezi ně započítáme i nové příchodzí partnery a nově narozené děti původních dětí, dostaneme se na více než 30 osob.

van nastupují do školy zcela jazykově nepřipravené, neboť neovládají vyučovací (tj. slovenský) jazyk. V okamžiku nástupu do školy tak tyto děti vstupují do zcela nového, gádžovského světa, „kde je vše jinak“. Komunikace i interakce probíhá na základě zcela jiných pravidel a zároveň se zde hovoří jiným (pro některé nesrozumitelným) jazykem. Nový jazyk je učen v průběhu edukace, při které tak dochází k poněkud paradoxnímu procesu, kdy je tento první cizí jazyk dětmi osvojován jakožto nepřímý produkt procesu vzdělávání. Primárním cílem prvního ročníku je osvojit si základy čtení, psaní, počítání atp., romské děti se však zároveň intenzivně učí novému jazyku. Školní osnovy však tento fakt nikterak nezohledňují. Stejně tak nezohledňují odlišný způsob jazykové akvizice. Tak se děti v průběhu prvního roku setkávají s dvojnásobnou „cizostí“: *s cizostí jazyka a cizostí formy osvojování si nových poznatků*. Forma učení, založená na opakování a explicitním vysvětlování a precizním a kategorickým pojmenovávání věcí a jevů je pro ně cizorodým způsobem akvizice, s jakou se v romském prostředí doposud nesetkaly.

Z pohledu školy je jazyková nepřipravenost romských dětí z obou osad oproti neromským dětem natolik značná, že vedení borovanské základní školy nechává každoročně všechny romské děti, bez přihlídnutí k individuálním výkyvům ve schopnostech či intelektu, zopakovat ročník, tj. propadnout na konci prvního ročníku. Tuto praxi můžeme pozorovat dlouhodobě, systematicky ji zaznamenávám zejména v posledních pěti letech. Ročně takto propadne přibližně 5 – 10 romských dětí v první třídě. Škola touto formou řeší nepřipravenost romských žáků pro školní docházku a absentující přípravný ročník či docházku do mateřské školy. Psychologický dopad takového paušálního řešení na budoucí motivaci romských dětí dosahovat dobré učební výsledky je značný. Z nepochopitelných důvodů však tato praxe není vnímána jako eticky nepřipustná a pedagogicky neprofesionální.

Podívejme se nyní opět na neznalost slovenštiny předškolních dětí z pohledu Romů. Situace, kdy děti přicházejí do školy jazykově nepřipravené (ve smyslu neznalosti vyučovacího jazyka), není důsledkem toho, že by rodiče nebyli schopni děti slovensky naučit. Je to důsledkem jiných hodnotových preferencí a odlišných postojů k jazyku. Primárním cílem olašských rodičů je naučit dítě olašsky. Osvojení slovenštiny se nechává na škole, jakožto něco, co stejně musí nevyhnutelně přijít, během povinné školní docházky. Není tudíž považováno za potřebné a vlastně ani za žádoucí, aby romský rodič učil své dítě slovensky a hovořil s ním slovensky. Pro proces sekundární jazykové socializace slovenštiny v průběhu školní docházky je tedy neodmyslitelné, že osvojování si nového jazyka probíhá zpravidla bez jakékoliv účasti rodičů nebo dalších dospělých z řad romské komunity. Určitý vliv při něm mohou mít sourozenci nebo další vrstevníci, při společných hrách či replikách rozhovorů (viz Kubaník, příspěvek v této publikaci).

Jak jsem měla možnost pozorovat, také proces učení se slovenskému jazyku a řešení úkolů z tohoto předmětu v domácím prostředí probíhá v olaštině. Pokud dojde k situaci, v některých rodinách velmi sporadické až absentující, kdy někdo z dospělých (rodiče, starší sourozenec) společně s dětmi dělá domácí úlohu, jsou dětem vysvětlovány instrukce, co mají napsat, přečíst či udělat v romštině.

2.2.2. Akvizice severocentrální romštiny (*romanes*)

Severocentrální romština je jazykem olaštině příbuzným jak gramaticky tak lexikálně, tudíž jeho akvizice je pro děti méně obtížná. Jedná se navíc o další *romanes*, tudíž jeho osvojování i způsob používání je pocíťováno jako bližší. Jeho akvizice probíhá odlišným způsobem, než jakým se děti učí *gažikanes*: dá se říci, že nesystematicky a neformálně. Wei ve své typologii bilingvismu nazývá situaci, kdy si člověk neosvojil druhý jazyk ve škole, ale přirozenou cestou, *přirozeným bilingvismem* (2004: 26). Z tohoto pohledu můžeme říci, že řada olašských dětí, zejména z etnicky smíšených rodin, je přirozeně bilingvní.

Děti olašských Romů v Borovanech jsou v dnešní době prakticky od malička vystavené kontaktu se severocentrální romštinou. Setkávají se s ní nejčastěji během návštěv neolašských příbuzných či jiných osob v osadě a nebo během kontaktů s neolašskými Romy z druhé osady, ke kterým dochází nejčastěji v centru obce. Děti se ale učí *druhou romštinu* nejčastěji od jiných vrstevníků, tj. dětí výše zmíněných Romů. Ke kontaktům s neolašskými Romy dochází zejména při výše zmíněných návštěvách neolašských příbuzných některých přiřazených/přivdaných Romů přímo v osadě. Situace variuje podle míry subetnické smíšenosti jednotlivých rodin: děti ze sňatkově endogamních rodin přijdou s „Rumungry“ mnohem méně často do kontaktu než děti ze sňatkově exogamních rodin.

Proces setkávání se s jazykem probíhá nejčastěji následujícím způsobem. Na návštěvu přijede rodina s dětmi. Dospělí většinou mluví, až na několik frází, hlavně s dospělými, děti často sedí a naslouchají. Potom jsou vyzvány dalšími dětmi ke společným hrám, které se odehrávají kvůli prostorově omezeným příbytkům hlavně ve venkovních prostranstvích osady. Zde se neolašské děti dostanou do kontaktu s olašskými dětmi, a společně hovoří – čím jsou děti starší, tím více se snaží napodobit jazyk příchodících dětí.

K aktivnímu osvojení severocentrální romštiny v minulosti docházelo (a v případě subetnicky rodin stále dochází) až v době nástupu do školy. Olaští Romové v dospělém věku často uvádějí, že se severocentrální romštinu naučili až ve škole, kam chodili společně s dětmi „Rumungry“. Dnes je olašská komunita více subetnicky smíšená, než tomu bylo před dvaceti a více lety, což poskytuje prostor

pro častější setkávání se s severocentrální romštinou již v předškolním věku, než tomu bylo v minulosti. Děti však jsou od jejího užívání odrazovány a jsou nabádány k užívání olaštiny. Všechny borovanské děti dnes i v minulosti chodí do zdejší školy, vesnické malotřídky, nejvýše do 4. ročníku. Jak jsem již zmínila, je dlouholetou praxí ředitele školy s podporou školského úřadu tyto děti nejpozději při přestupu na druhý stupeň přeradit do speciální školy v blízkém městečku s početnou komunitou neolašských Romů. Tam se olašské děti ocitají často sami ve třídě plné „Rumungrů“.²¹ V této situaci je nezbytné ovládnutí jazyka většiny dětí, tj. severocentrální romštiny. Je zajímavé si uvědomit, že škola pro olašské děti nemusí znamenat pouze prostor, kde se svým způsobem *mezi řádky* učí slovenštině, ale i platformu pro osvojení si místní variety severocentrální romštiny – od svých spolužáků během přestávek a v čase předcházejícím a následujícím školnímu vyučování.

Učení se tomuto jazyku probíhá za spontánních podmínek: bez překladů, opravování, vysvětlování rozsahu sémantických polí pojmů či zvláštností a odlišností z oblasti gramatiky. Děti se učí často způsobem *pokus-omyl*. Pokud řeknou něco v druhém jazyce chybně, setkají se s posměšnou reakcí nebo někdy i nadávkou, aniž by jim bylo vysvětleno, v čem přesně jejich chyba spočívala. Korekce někým z dospělých pomocí vyřčení správné formulace je podle mého pozorování spíše ojedinělá. Dítě se učí druhému jazyku v podstatě *zcela samostatně* a dá se říci i *samovolně*, takže se může zdát až překvapivé, že většina olašských dětí hovoří ve školním věku i dále v dospělosti severocentrální romštinou, bez výrazných chyb, vyjma několika nepatrných „vlachismů“.²²

Vraťme se nyní zpět k akvizici slovenštiny. V tomto kontextu je zajímavá skutečnost, že některé děti si naopak majoritní jazyk osvojily hlavně od svých neolašských spolužáků,²³ takže dnes hovoří slovenštinou, která je silně zabarvená etnolektem slovenštiny v podobě, ve které se běžně vyskytuje u mluvčích severocentrální romštiny. Jakkoliv jsou výzkumy rozdílů v *etnolektu* slovenštiny (popř. češtiny) u mluvčích severocentrální romštiny a olašských Romů dosud ve svých počátcích, některé prvky můžeme označit za příznačné. Tyto příklady dokládají, že spolužáci mají při akvizici dalšího jazyka, ať se jedná o osvojování si *gažikanes* nebo *romanes*, značný vliv. Zavedení modelu etnický rozdělých tříd, který se zrealizoval v borovanské základní škole poprvé ve školním roce 2013/2014, s deklarovaným cílem umožnit romských žákům lepší podmínky pro rozvoj jejich jazykových schopností, se tak podle mého názoru musí zcela minout účinkem.

²¹ Jedná se o etnický značně segregovanou školu, děti Neromů se v ní prakticky nevyskytují.

²² Tj. jazykový prostředek (lexikální, morfologický nebo syntaktický) přejatý do jiného jazyka z olašské romštiny.

²³ Zejména se jedná o děti, které chodily do školy v Košicích nebo Prešově v etnický segregovaných třídách, kde byly od první třídy obklopeny rumunger-skými spolužáky.

2.3. Slovenština nebo šariština?

Tvrzení, že Romové v Borovanech hovoří šarišským dialektem slovenštiny, by nebylo zcela přesné a pro všechny jednotlivce platné. Slovenština, kterou Romové ovládají, je často protkaná *etnolektními prvky*. Může také představovat určitý stupeň na škále mezi šarištinou a spisovnou slovenštinou, neboť jsou individuálně v různé intenzitě zachovávány prvky těchto dvou variet slovenštiny. Se mnou, jakožto česky hovořící výzkumníci, navíc hovořili někteří informátoři, kteří pracovali v minulosti v České republice, *gažikanes* s řadou čechismů, tudíž můj obraz slovenštiny borovanských Olachů může být zkreslený.²⁴ Z toho důvodu jsou pro mne jejich jazykové kompetence ve slovenštině/šarištině obtížně hodnotitelné a jsem si vědomá možných zkreslení. Přesto si dovoluji vyvodit několik závěrů, které mám ověřené opakovaným pozorováním.

Někteří Romové ovládají oba dva kódy slovenštiny, spisovnou slovenštinu i šarištinu, a tyto jazyky kontextuálně používají (podobně jako jejich neromští sousedé): zatímco šarištinou hovoří se sousedy z obce, v obchodě či v hostinci, spisovná slovenština je užívána pro formálnější situace: pro komunikaci na úřadech v okresním městě, s lékařem, při telefonování při shánění zaměstnání nebo také například při rozhovoru s výzkumníkem z Čech. Především na jazykové kompetence v šarištině, která je v tomto regionu Slovenska nejrozšířenějším nářečím slovenštiny, má vliv také intenzita interetnických vztahů: čím jsou kontakty Romů s jejich neromskými sousedy četnější a vitálnější, tím plynulejší a bezproblémovější jsou kompetence Romů v šarištině. Naopak, ovládání pouze spisovné slovenštiny může značit akvizici slovenštiny pouze v rámci školy, tedy nízkou míru interetnických kontaktů jedince či jeho rodiny s lokální neromskou societou.

²⁴ Níže, v oddíle věnované *diglosii*, se vedle toho zmiňuji, že někteří Romové automaticky přepínají do „vyššího kódu“, tj. do spisovné slovenštiny, resp. se o přiblížení k ní snaží.

Příklad 1:

Přivdaná nevěsta z obce s téměř několika tisícovou značně etnický segregovanou komunitou Romů hovoří na velmi dobré úrovni slovensky a ovládá bohatou slovní zásobu, kterou se naučila ve škole. Šarištinu při svém příchodu do Borovan až na pár základních frází téměř neovládala. V etnický zcela segregované rodné obci s oddělenou školní docházkou i dalšími institucemi přišla do osobního kontaktu s Neromy hovořícími tímto místním dialektem slovenštiny velmi zřídka, veškeré její sociální vazby a kontakty byly tvořeny pouze Romy. Její dominantní sociální kontakty mají přímý dopad na její jazykové kompetence, tudíž v době příchodu do Borovan ovládala kromě romštiny pouze spisovnou varietu slovenštiny. Odlišný je jazykový reper-

toár některých borovanských olašských Romů v dospělém věku, které jejich velmi sporadická školní docházka příliš nepoznamenala. Tyto osoby často komunikují se svými neromskými sousedy místní variantou šarištiny. Někteří z nich spisovnou slovenštinu neovládají a znají jí jen pasivně – především z televize.

2.3.1. Doména slovenštiny

Již jsem opakovaně zmiňovala, že komunikačním prostředkem mezi Romy je *romanes*: *vlašika* (olašsky) se hovoří společně s olašskými Romy, *rumungricka* (severocentrální romštinou) společně s „Rumungry“. Konverzace mezi borovanskými Romy nikdy neprobíhá *gažikanes*. Slovenština je užívána výhradně v interetnické komunikaci, tj. pouze s Neromy.

Slovenštinu, resp. šarištinu zaslechneme v osadě jen zcela výjimečně. Pokud se zde ovšem ocitneme coby Neromové – nemluví romštiny, budeme mít pocit, že je zde tento jazyk zcela běžný. Ovšem po čase zjistíme, že se jedná o nepřírozený mikrosvět, jazykovou bublinu, která provází návštěvníka neznalého romštiny od domu k domu. Se stěnou této pomyslné bubliny ovšem užívání slovenštiny končí. V osadě se přirozeně setkáme s šarištinou pouze při návštěvě Neromů u někoho z Romů či ve společném prostranství osady anebo během vyprávění, při reprodukci repliky nějakého dialogu s Neromy.

Během návštěvy Neromů z obce v olašské romské osadě hovoří Romové s návštěvníky šarišsky. Velkou roli pro konkrétní podobu řečové situace i volbu jazyka hraje situační a sociální kontext: tedy důvod návštěvy a vzájemný vztah návštěvníka s Romy – sociální blízkost či distance mezi nimi.²⁵

Užívání slovenštiny je tedy vyhrazeno pro komunikaci s Neromy a je přirozeně častější tam, kde dochází k intenzivnějším vzájemným setkáním: v obci, ve městě, v budovách institucí atp.

3. Paralelní komunikace

Ve všech veřejných prostorech platí, že užívání slovenštiny je kontextuální. Přičemž platí, že kontext není dán místem nebo tématem, ale *vztahem* k dalším účastníkům komunikace.

²⁵ Jazyková interakce s různými skupinami Neromů se mírně liší. Při komunikaci s „blízkými sousedy“, kterých si Romové považují a snaží se tento typ sociálních vazeb udržet, se těmto hostům více přizpůsobuje jazyk konverzace: šarištinu uslyšíme častěji. Jinou skupinu osob představují „píjáci“ – obyvatelé obce, pro které je jediným důvodem návštěvy osady konzumace alkoholických nápojů. Tyto osoby spojuje velká náklonost k alkoholu a velmi nízký sociální status mezi obyvateli neromské části vesnice. Postoj Romů k těmto pijákům je často negativní a jejich chování k nim velmi neuctivé. Tato neúcta je ale oboustranná a reciproční. Neromský „píjan“ svými romskými sousedy často pohrdá a vyjadřuje se o nich s despektem. Při rozhovoru s Neromy ve vsi Romy nevybíravě pomlouvá. Několik takových návštěvníků otevřeně přiznalo, že cíleně využívají situace, kdy mají Romové peníze a oni se zde můžou zadarmo opít, někteří také zadarmo najíst. Romové se o těchto osobách vyjadřují rovněž pohrdlivě a nezdědká je zesměšňují. Slovní konverzace s nimi je značně omezená a probíhá rovněž směrem k hostovi v šarištině, mimo něj potom vždy v romštině. Jinou kategorií osob jsou sociální pracov-

Slovenština se používá pouze *směrem k Neromům*. Konverzace, kterou vedou (olašští) Romové mezi sebou, probíhá paralelně v (olašské) romštině, někdy je i zároveň ostatním účastníkům komunikace tlumočeno, co se hovoří (přesto, že Romové rozumí oběma jazykům).

Příklad 2:

Prodavačka: „Chlieb už neni. Vypredaný.“
Romská nakupující/ke skupině/: *Phendas aba naj mánro*.
/– Řekla, že chleba už není./
Jiná Romka: *Puš, vaj inke ávla ad'es!*
/– Zeptej se, jestli dneska ještě bude?/
Romská nakupující/k prodavačce/: „A dneška ešte dojde?“²⁶

U této modelové situace, kdy se ve veřejném prostranství setkají během jedné konverzační situace Romové společně s Neromy, se na chvíli zastavím.

Jak již sem zmínila v úvodu tohoto příspěvku, *paralelní konverzace*, kdy v průběhu konverzace s Neromy ve slovenštině mezi sebou hovoří Romové romsky, je zdrojem rozhořčení a znepokojení na straně Neromů. Jen málokdo si uvědomuje, že vzájemná konverzace v romštině je pro Romy zcela přirozená, neboť je to jazyk, který ovládají nejlépe a přepínání mezi *jazykovými kódy* je pro ně tedy zcela spontánní. Neromy často paralelní přepínání do romštiny popouzí a znejišťuje. Na druhou stranu, toto znepokojení je částečně opodstatněné. Neromové, kteří romštinu neovládají, nevědí, co se v jinojazyčné části konverzace odehrává. Na základě vlastního pozorování se odvážím tvrdit, že Romové jsou si v určitém kontextu této komunikační výhody vědomí, a že toto znejistění může být vyvoláváno za určitých okolností záměrně. Znamená totiž komunikační převahu.

3.1. Vytváření nepřehledna

Vraťme se nyní k stručnému popisu situace v obci. Můžeme ji popsat jako interetnický napjatou. Neromové jsou zde ve všech ohledech vůči Romům v pozici moci a různými mechanismy se snaží toto své postavení udržet. Romové v Borovanech jsou v mnoha ohledech sociálně vyloučení (kulturně, sociálně, ekonomicky, symbolicky, částečně i politicky) a žijí prostorově i sociálně na okraji společnosti v materiálně nuzných podmínkách. Materiální nedostatky a nevhodné podmínky k bydlení představují situaci, na kterou se Romové postupem času etablovali. Stinnou stránkou života v obci je

nice a úředníci či místní zastupitelé a (samozřejmě) také příslušníci policie. Ti představují návštěvníky, jejichž příchod vyvolává v Romech napětí až strach. Tyto osoby často přicházejí do osady z pozice moci a jsou vnímány jako nástroj represe. Romové mezi sebou i za této situace standardně hovoří romsky.

²⁶ Ukázka z přepisu nahrávky č. 2009-06-03-01, databáze autorky.

však pocit neustálé represe, kterou na Romy vytváří neromská část obce. V některých oblastech života jsou Romové bezesporu segregováni, což se významně projevuje v již zmiňované oblasti vzdělávání. Mateřská škola je etnicky segregovaná a výlučně neromská. Základní škola uplatňuje na základě etnicity, zaobalené pod roušku jazykových nedostatků, na romské děti jiná měřítka – nově vznikla i etnicky segregovaná třída. Mezi Neromy panuje obava, že se situace v obci může potencionálně proměnit v otevřenou násilí. Čas od času neromští sousedé Romům (zejména po hádce v opilelosti v krčmě nebo jinde ve vsi) vyhrožují zbitím, zničením domů, někdy i vypálením či likvidací osady, přičemž dávají Romům často na vědomí, že jejich domy zde stojí nelegálně a pouze přechodně – „jednou dojde k jejich stržení“. Z pohledu zvenčí můžeme konstatovat, že mezi Romy se v tomto ohledu rychle šíří panika a že jejich obavy jsou mnohdy přemrštěné. Přesto je nutné uvědomit si, jaké represy a nátlaku jsou Romové vystavováni. Zajímavým příkladem této represe je terénní sociální pracovnice (dále TSP), spadající pod místní obecní úřad, která začala v posledních letech v osadě pracovat velice svérázným stylem. Tato pracovnice bez pozvání vtrhává do nitra romských příbytků a kontroluje, kdo se v nich právě nalézá. Mezi její „úspěchy“ patří odebrání několika dětí do ústavní péče, což je praxe, která se do jejího příchodu u borovanských olašských rodin nevyskytovala.

Romové se podobným tlakům z pozice moci mohou jen stěží bránit. Odvolávání se na lidská práva končí posměchem a připomenutím nelegálnosti jejich domů. Jednou z mála výhod, které na své straně Romové mají, je skutečnost, že se *gadžové* v osadě nevyznají a situace v ní je pro ně značně *nepřehledná*. Ukazuje se, že jednou ze strategií je toto *nepřehledno* podporovat. Čím je situace nejasnější, tím méně se Romové cítí ohroženi. Pravidla, které vedení obce nastavuje, jsou pocíťovány jako restriktivní a omezující. Požadavky, aby se v obci nezdržovali jiní Romové bez trvalého pobytu, jdou často proti příčinám individuálních trajektorií příchodů: nejčastěji příbuzných místních Romů, kteří z nejrůznějších důvodů hledají přechodné útočiště. Motivem příchodu může být hádka, (dočasný) rozchod s partnerem, ztráta bydlení ve městě nebo třeba jen obyčejná návštěva, která se protáhne na delší dobu. Pro Romy představuje fakt, že se Neromové – představitelé státního systému – v osadě nevyznají, nespornou výhodou. Podobnou výhodou představují přezdívky (neboli romská jména). Většina obyvatel osady má přezdívku, přičemž poměrně značná část Romů má přezdívku jmennou (Jozefovi se říká Karol, Zdeně se říká Irena). Tyto přezdívky používané Romy běžně v hovoru pomáhají vytvářet atmosféru *nepřehledna* a přispívají k znejasňování situací a interakcí, které se dějí v osadě. V hovoru s TSP Romové záměrně používají svá občanská jména a přezdívky se snaží nespojovat s konkrétními osobami. V paralelním hovoru v romštině, kterému ale tato pracovnice nerozumí, potom naopak hovoří o daných osobách v přezdívkách.

To, co platí v rovině sociálních vztahů a interakcí, ovlivňuje do značné míry i jazykové postoje. Olašská romština představuje jazykový kód, který je nesrozumitelný jak Neromům, tak převážně většině neolašských Romů. Olašská romština je tak v určitém ohledu brána jako *tajný kód* a skutečnost, že se nedá naučit ve škole nebo z knížek, jako jednoznačná výhoda. Jazyk, kterému nikdo nerozumí, Olachům pomáhá při komunikační situaci narušit jinak všude přítomnou pozici moci Neromů: často jen tím, že druhá strana ztrácí kontrolu nad situací. V napjatější interetnické situaci může sloužit hovor v romštině, byť obsahově zcela banální, jako manévrovací a znepekující prostředek. Druhá strana netuší, o čem se hovoří, a tato nepřehlednost situace v ní může vzbudit nejistotu, obavy nebo dokonce strach. V situacích, kterých jsem byla svědkem, jsem pozorovala tuto strategii jako obrannou situační strategii. „Jazykové nepřehledno“ se stalo jazykovým útočištěm, resp. jazykovou výhodou, která pomohla situačně balancovat sociálně nerovné a znevýhodněné postavení.

3.2. Skryté jazykové hry

Na pozadí interetnické komunikace rozehrávají olaští Romové různé skryté jazykové hry, které jsou založeny na kontextuálním přepínání jazykových kódů a hraní si se skrytými významy užití jednotlivých jazyků. Ve svém článku pro *Romano džaniben* (Hajská, 2012) jsem zmínila, že samotné přepnutí z olašské do severocentrální romštiny v sobě může nést skrytý význam. Stejnou funkci v sobě může nést přepnutí do slovenštiny, resp. šarištiny. Můžeme být svědkem situace, kdy spolu Romové hovoří před Neromy slovensky. Taková konverzace bývá z pohledu Neromů vyhodnocena jako transparentní a přehledná: všichni účastníci komunikační situace hovoří všem srozumitelným jazykem. Avšak jsou situace, kdy zdání klame. Právě kontextuální změna jazykového kódu z olaštiny (používané pro komunikaci mezi Romy za standardní situace) do slovenštiny v sobě může nést skrytý význam. Ten je ale zjevný pouze Olachům, kteří společně sdílí symbolický systém jednotlivých jazyků a jejich významů. Volba slovenštiny může být použita jako signál nestandardní situace, kterou dokáží rozklíčovat pouze romští účastníci komunikace: a právě na to je také spoléháno. Přepnutí kódu do slovenštiny může představovat skrytou jazykovou hru. Pokud spolu mluví borovanští v *gažikanes*, je na situaci pravděpodobně něco nestandardního nebo zvláštního. Antropolog Michael Stewart říká, že olaština (*romanes*) a její formalizované promluvy představuje prostor pro *čáci vorba* – „pravdivou řeč“ (Stewart, 2005: 48-49). Na tuto myšlenku můžeme v případě borovanských Olachů navázat a dále ji rozvést: *gažikanes* je v tomto případě prostorem pro pravý opak *čáci vorba*, totiž pro mlčení, nadsazování, nereálné výpovědi, demonstrující normativní rovinu hodnot, značně lišících se od hodnot reálných nebo přímo pro vymyšlení si.

Jeden můj informátor mi kdysi řekl větu obsahující známý Epimenidův paradox: *Phenó tuke jekh čáci vorba: o vlašiko Rom šoha či penla tuke o čačipe!* („Řeknu ti jedno pravdivé slovo: olašský Rom ti nikdy neřekne pravdu!“). Ve vztahu k Neromům a při používání jazykového kódu *gažikanes* tento paradox platí dvojnásob.

Příklad 3:

Jako příklad strategie, o které hovořím, může sloužit následující situace. Do osady jednoho rána přijel jeden Nerom z obce, kterému jeden z olašských Romů (nazývám ho zde Tibor) dlužil peníze. Tento muž se rozhodl, že si u něj Tibor dlužnou částku odpracuje kopáním studny. Přijel na korbě nákladního vozu do osady společně s dalšími Neromy a zastavil u jednoho z domů. Z pozice moci (vyvýšená pozice, vůz, krumpáče v ruce) zvolal, že hledá Tibora, aby mu okamžitě šel kopat. Jedna z Romek (nazývám jí zde Lada) zahlédla za domem Tiborova syna. Byl na místě, odkud nemohl přes roh domu vidět vůz s rozzlobenými gádži. Lada na chlapce co nejhlasitěji zavolala: „Igor, ocec doma?“ Tiborův syn ihned odpověděl: „Neni, dakdze išol.“ Tibor přitom doma byl. Syn o voze s rozzlobenými sousedy netušil, jasným signálem, že něco není v pořádku, byla ale slovenština: Lada by se ho ve standardní situaci zeptala romsky. Kdyby mu ale položila otázku romsky: *Igor, čo dad khére-j?*, velmi pravděpodobně by jí chlapec odpověděl po pravdě, že je doma.

4. Diglosie?

Vraťme se však zpět k lingvistickým otázkám spojeným s vícejazyčností ve zkoumané romské lokalitě. Jako jsem již výše zmínila, pro borovanské olašské Romy je charakteristický „plurilingvismus“, resp. „trilingvismus“. Můžeme však v borovanské situaci hovořit o „diglosii“?

Lingvista Tibor Pinter, který se věnuje tématice romského bilingvismu v střeoevropském prostoru, upozorňuje na poněkud problematické aplikování pojmu *diglosie* v prostředí některých romských skupin a upozorňuje na potřebu se zamyslet nad vhodností užívání termínu diglosie u jednotlivých romských jazykových společenství (Pinter, 2011). Připomeňme si nyní základní charakteristiky diglosie. Podle Fergusona o diglosii můžeme hovořit v situaci, když dvě variety jazyka koexistují napříč celým společenstvím a každá z nich plní určitou funkci (1959: 325 – 326). Jednou z hlavních charakteristik diglosie je specializace funkcí těchto dvou variet jazyka na „vysokou“ (dále značeno jako „V“) a „nízkou“ (dále značeno jako „N“) kdy varieta V je mluvčími považována v mnoha ohledech za nadřazenou varietě N (op. cit.: 326 – 327). Pro V-varietu obecně je charakteristická standardizovanost, kodi-

fikovanost a formálnost, pro N-varietu naopak hovorovost, nestandardizovanost a neformálnost. Fergusonova definice vztahující se ke komplementaritě funkcí variet téhož jazyka, např. spisovného, standardizovaného jazyka (V) a jeho místní varianty (N) bývá označována jako *klasická diglosie* (např. Kubaník, Červenka, Sadílková, 2010). Sociolinguista Joshua A. Fishman rozšířil pojetí diglosních situací. V diglosním postavení nejsou podle něj jen jazykové variety geneticky související, ale i jazyky geneticky nepříbuzné, pokud vyhovují kritériím „funkční specifičnosti“ (Fishman, 1967: 29, podle Pinter, 2011: 4). Pro tento typ diglosie zavádí pojem tzv. *diglosie rozšířené*. Toto pojetí se používá v tuzemské literatuře i pro situaci romštiny: ve významu čeština jakožto V-varietu, romština jakožto N-varietu (Hübschmannová, 1979: 41 – 49; Kubaník, Červenka, Sadílková, 2010: 11 – 12).

Otázky vymezení a funkcí pojmu diglosie plní již několik desítek let stránky odborných periodik na poli sociolingvistiky či psycholingvistiky. Z našeho pohledu představuje inspirativní zamyšlení rozlišování typu diglosie na *koloniální*, charakteristickou V-jazykem kolonizátorů a N-jazykem autochtonního obyvatelstva a *imigrační*, pro kterou je typický V-kód v podobě jazyka místního obyvatelstva a N-kód ve smyslu jazyka příchozích skupin (Bermel, 2010: 6 – 7). V tomto kontextu by bylo možné hovořit o situaci češtiny/slovenštiny a romštiny jakožto o „diglosii imigrační“. Britský lingvista Richard Hudson vyčlenil jako hlavní kritérium pro diglosii volbu kódu podle situací, nikoliv podle společenského postavení mluvčího (Hudson, 1996: 3 – 4, podle Bermel, 2010: 7). Toto tvrzení značně omezuje důležitost kritéria příbuznosti kódů a zdůrazňuje význam kritéria prestiže jazyka (Bermel, 2010: 7 – 8).

Vraťme se ale nyní k vhodnosti užití pojmu diglosie, respektive „rozšířené diglosie“, pro romské skupiny na Slovensku (a v Česku).

Tibor Pinter upozorňuje na problematičnost automatického aplikování pojmu diglosie na situaci romsko-slovenského (popř. maďarského nebo také českého²⁷) bilingvismu. Upozorňuje, že pokud považujeme romštinu jednoduše za jazyk ve smyslu a funkci N-variety, zastíráme tím sociální, kulturní a jazykové specifičnosti, různost a rozvrstvení jednotlivých jazykových komunit. Takový pohled podle něj uzavírá romštinu do úzkého kruhu užívání jazyka (2011: 4 – 5).

Z textu Tibora Pintera vyvstává pro účely tohoto příspěvku zajímavá otázka: můžeme v kontextu sledované obce považovat slovenštinu za „vysoký kód“ a romštinu za „nízký kód“? Optikou jazykové situace v Borovanech není odpověď na tuto otázku jednoznačná. Do značné míry je závislá na tom, z koho pohledu se na jazyky díváme. Z pohledu majority může znít odpověď „ano“. Romština je nízkým kódem charakterizovaným nestandardizovaností, neformálností a hovorovostí, ver-

²⁷ T. Pinter se věnuje zejména skupinám, které jsou v kontaktu se slovensky a maďarsky hovořícím jazykovým prostředím. Shodná situace je ale aplikovatelná i na situaci češtiny.

nakulárním jazykem používaným mezi Romy v jejich domácím prostředí a v jejich každodenních sociálních kontaktech. Tento možný pohled borovanských Neromů je ovšem zavádějící, už proto, že tato skupina sama v popisované diglotické situaci angažována není: N-kód, tj. romštinu, totiž neovládá ani nepoužívá.

4.1. Variety slovenštiny: klasická diglosie

Jazyková situace neromských obyvatel obce (Šarišanů) je sama o sobě diglotická. Spi-sovná slovenština, jakožto kodifikovaný, standardizovaný jazyk je typickou ukázkou V-variety, pro kterou je charakteristický psaný jazyk (beletrie, próza, poezie, odborná literatura, publicistika), používání ve formálních situacích (státní a veřejná správa, náboženské rituály – např. bohoslužby) a při školním vyučování. Vedle toho šariština je typickým příkladem N-variety v klasickém fergusonovském pojetí diglosie, pro kterou je typické domácí prostředí, lidová slovesnost, neformálnost a nestandardizo-vanost. Fergusonově definici klasické diglosie odpovídají i dvě různé variety téhož jazyka, standarní a nářeční.

Tabulka 2:
Znázornění klasické diglosie (spisovná slovenština/šariština)

V-VARIETA	N-VARIETA
Spisovná slovenština	Šariština
Standardizovanost,	domácí prostředí,
kodifikovanost, psaný jazyk,	vernakulární jazyk,
používání ve formálních situacích,	lidová slovesnost,
úředním styku,	neformálnost
v oficiálních záležitostech	a nestandardizovanost
a při školním vyučování	

Zdroj: Markéta Hajská

4.2. Rozšířená diglosie ze dvou perspektiv

Vedle „klasické diglosie“ bychom mohli v borovanském kontextu hovořit také o „roz-šířené diglosii“, která by stavěla do antagonistické situace slovenštinu (V) a romštinu (N). Tento koncept je ovšem z několika hledisek komplikovaný.

Předně, jak již jsem zmínila, mluvčí V-kódu (Neromové) neovládají N-kód (romštinu). Čímž se nenaplnuje základní Fergusonova definice diglosie, ve které nalézáme dvě variety jazyka koexistující *napříč celým* společenstvím.

Proto tedy musíme Neromy z popisu této diglosie zcela vyzávorkovat a zamě-řit se pouze na rozšířenou diglosii v jazykovém repertoáru borovanských olašských Romů.

V případě trilingvní skupiny je problematické, který jazyk v jazykovém reper-toáru olašských Romů považovat za V-kód a který za N-kód. Ukazuje se, že odpovědi na postavení jednotlivých jazyků se budou lišit podle toho, z jakého pohledu se budeme na otázku prestiže dívat.

4.2.1. Etická perspektiva

Z badatelského hlediska (*etická perspektiva*) vyplývá, že (spisovná) slovenština před-stavuje V-kód: představuje jazyk, pro který jsou charakteristické již zmiňované charak-teristiky jako standardizovanost, kodifikovanost, psaný jazyk, používání ve formál-ních situacích, úředním styku, v oficiálních záležitostech a při školním vyučování.

Naproti tomu stojí (kromě již zmiňované šarištiny) olašská a severocentrální romština, jakožto N-kódy, protože se v obou případech jedná o vernakulární jazyky, které se užívají v domácím, neformálním prostředí a nejsou jazykem školní výuky atp.

4.2.2. Emická perspektiva

Jak je tomu ale z *emického pohledu*, z pohledu olašských Romů? Na základě svého výzkumu se domnívám, že z emického pohledu je vnímání hierarchického postavení jazyků mimoběžné. *Pro romskou perspektivu je také příznačné nejednoznačné dělení kódů na vyšší a nižší.* Vnímání prestiže jazyků je svým způsobem dialektické: existují *vedle sebe* dva pohledy na tyto jazyky, dva typy postojů, které střídavě mohou zastávat titíž mluvčí: jde o to, zda se dívám na slovenštinu v kontextu potřeby komunikace s vnějším, neromským světem (vnější dimenze, osa: „out“) a nebo v kontextu života a potřeb Romů a jejich „gádžům“ uzavřené komunity (vnitřní dimenze, osa: „in“). Obě tyto dimenze emické perspektivy se shodnou v otázce postavení severocentrální romštiny jako N-kódu: pokrývá oblast kontaktů se slovenskými Romy, zahrnující ne-formální, všední situace, obsahově je vyčleněna pro běžná hovorová a konverzační témata. Skutečnosti, že se jedná o N-kód odpovídá i nízká prestiž, kterou má tento jazyk z pohledu Olachů.

Shodné je i postavení olaštiny. I přesto, že je z *etického pohledu* považována za N-kód, v obou emických dimenzích je stavěna jednoznačně jako V-kód. Hlavním

důvodem je zejména vysoká prestiž, kterou v sobě tento jazyk nese. Můžeme hovořit o řadě řečových situací, které jsou formalizované právě v tomto jazykovém kódu. Příkladem mohou být jazykové promluvy jako různé zdravice, průvodní řeči při setkáních, ustálené formy vyprávění, zapřísahávání nebo proklínání, ale také zpívání písní včetně úvodních a koncových proslovů nebo zvyk předávání slova a písňe při setkáních atp. Postavení olaštiny jakožto V-variety je zde patrné, neboť dochází k spontánnímu přepínání kódu dvojjazyčných mluvčích do olaštiny právě v těchto situacích: ve slovenštině nebo severocentrální romštině by taková promluva nemohla proběhnout – taková situace by byla pro všechny zúčastněné jen obtížně představitelná. *Pro Olachy tedy olaština představuje na pomyslném stupni prestiže vyšší příčku než slovenština.*

Postavení slovenštiny je z pohledu olašských Romů poměrně ambivalentní: na jedné straně (dimenze zvnějšku) je to jazyk, který je nezbytný pro veškeré vnější formální záležitosti, jako je styk s úřady, komunikace se sousedy, v obchodech nebo který může pomoci vydělat peníze nebo nalézt si práci. Ovládání tohoto kódu tedy může přinášet nesporné výhody a Romové dobře jej ovládající jsou za určitých okolností oceňováni. Na druhou stranu (dimenze zvnějšku) je postoj ke slovenštině ze strany některých informátorů rozporuplný. Z této dimenze emického pohledu představuje slovenština N-kód spojený s nízkou prestiží: jedná se o *gažikanes*, kterým mluvím s „Gádži“ – tedy s těmi cizími, kteří „k nám“ nepatří. Pokrývá domény, které jsou „romskému světu“ cizí a představuje hodnoty, kterými Romové pohrdají. Někteří borovanští Olaši deklarovali, že znalost slovenštiny nepovažují za nezbytnou. Jednotlivec se z jejich pohledu bez znalosti slovenštiny obejde, s pomocí druhých, kteří mu v případě potřeby pomohou s překladem, vysvětlí za něj gádžům potřebné. V osadě žije několik osob olašského původu střední a starší generace, kterých slovní zásoba ve slovenštině je velmi slabá. Tyto osoby ovšem tato skutečnost nikterak nediskvalifikuje ani nestresuje, dokonce žijí na stejné materiální a socioekonomické úrovni jako ostatní členové skupiny. V tomto kontextu není bez zajímavosti, že v borovanské olašské osadě je několik osob ve věku cca 30 – 40 let²⁸ prakticky ngramotných, bez schopnosti přečíst a napsat víc než svoje jméno, následkem vysokých absencí ve škole v době svého dětství, hraničících s trvalým nechozením do školy. Tyto informátoři, ale i někteří další Olaši přičítají minimální význam vzdělání i potřebě gramotnosti pro život. Ukazuje se, že z badatelského pohledu dva stěžejní atributy pro V-kód, standardizovanost a kodifikovanost, nepředstavují pro většinu olašských Romů vůbec žádnou hodnotu, a tedy tento znak pro ně nepředstavuje důvod, proč by měla být slovenština považována za jazyk s vyšší prestiží.

—
²⁸ Ngramotnost je zcela běžná i u starší generace. V osadě (ale i v jiných lokalitách) dodnes žijí osoby cca starší šedesáti let, které zažili v dětství kočování během letních měsíců, tudíž téměř vůbec nechodily do školy a jsou zcela ngramotní.

—
²⁹ Slovenštinou v tomto pojetí máme na mysli zejména spisovnou slovenštinu. Zařazení šarištiny v modelu „rozšířené diglosie“ je komplikované a budu se mu věnovat později.

Tabulka 3:
Možné způsoby aplikace pojmu „rozšířené diglosie“
pro popis jazykového repertoáru borovanských olašských Romů

ETICKÁ PERSPEKTIVA

	V-varieta/znaky	N-variety/znaky	
Pohled výzkumníka (analytická rovina)	Slovenština ²⁹	Olašská romština	Severocentrální romština
	standardizovanost, kodifikovanost, psaný jazyk, používání ve formálních situacích, úředním styku, v oficiálních záležitostech a při školním vyučování	domácí prostředí, vernakulární jazyk, neformálnost a nestandardizovanost	domácí prostředí, vernakulární jazyk, neformálnost a nestandardizovanost

EMICKÁ PERSPEKTIVA

	V-variety	N-varieta	
„Dimenze zvnějšku“ (perspektiva potřebnosti komunikace s vnějším světem)	Slovenština (<i>Gažikanes</i>)	Olašská romština (<i>Romanes</i> / <i>Vlašika</i>)	Severocentrální romština (<i>Romanes</i> / <i>Rumungricka</i>)
	V-varieta	N-variety	
„Dimenze zevnitř“ (perspektiva Romů uvnitř osady)	Olašská romština (<i>Romanes</i> / <i>Vlašika</i>)	Slovenština (<i>Gažikanes</i>)	Severocentrální romština (<i>Rumungricka</i>)

Zdroj: Markéta Hajská

Vrátíme-li se k definicím diglosie, vidíme, že jedna ze základních definic diglosie ve vztahu k předpokládané situaci V-varieta = slovenština, N-varieta = romština v případě Borovan v několika ohledech neplatí. Jedná se o tvrzení, že „V – varieta je mluvčími považována v mnoha ohledech za nadřazenou varietě N“ (Pinter, 2011: 5).³⁰

Začlenění etického a emického pohledu pro studium diglosie rozšiřuje a posouvá původní definici diglosie. Ukazuje se také, že členění kódů na „vysoké“ a „nízké“ je svým způsobem redukcující. Vnímání prestiže jednotlivých jazyků je mnohem spleťtější a méně jednoznačné. *Zatímco slovenština (gažikanes) je vnímána v určitém kontextu jako vysoký kód, v jiném jako kód nízký.* Naopak olaština, jazyk spojený z pohledu Romů s vysokou prestiží, pokrývá domény, které fergusonovská definice diglosie označuje za typické pro nízký kód. Ukazuje se ale, že *pojetí jazykových kódů jakožto nízkých a vysokých v intencích této definice je kulturně zatížené, a nereflexuje odlišný hodnotový systém, který Romové vyznávají.* Tak tedy dochází k tomu, že standardizovanost, formálnost či psaná tradice, která je vnímána z badatelského pohledu jako znaky „vyššího postavení“, není Romy vůbec považována za podstatnou a nemá vliv na vnímání prestiže jazyka.

5. Prestiž jednotlivých jazyků

Připomeňme si, že někteří sociolingvisté považují otázku prestiže jazykových kódů za hlavní kritérium diglosie (např. Fasold, 1984: 72 – 78). I při popisu diglotické situace v Borovanech z emického pohledu zjistíme, že prestiž jednotlivých jazyků představuje ústřední kritérium pro určení, který jazyk můžeme označovat jako V-kód a který jako N-kód.

Každá jazyková skupina v Borovanech přitom považuje za kód spojený s nejvyšší prestiží vlastní jazykový kód, vnímání prestiže jazyků je tedy silně *suicentrické*. Vnímání vysoké prestiže vlastního jazykového kódu je silně rozvinuto zejména u Neromů a u olašských Romů.

Z pohledu Neromů představuje slovenština³¹ jednoznační a nezpochybnitelný V-kód. Jak již jsem zmínila, obě dvě variety romštiny Neromy nejsou považovány za plnohodnotný jazyk a jejich případná prestiž vůbec není předmětem úvah borovanských Neromů.

Z pohledu olašských Romů je jazykem spojeným s nejvyšší prestiží olaština. Je popisována jako „nejkrásnější jazyk“ (*maj šukar šib*), „náš jazyk“ (*amári šib*). Její užívání je mezi borovanskými Romy nejběžnější, resp. výhradní, pokud jsou partnery v komunikační situaci Olaši. I když procento rodilých Olachů v celé komunitě klesá a obyvatelstvo můžeme považovat do značné míry subetnicky smíšené, olaš-

³⁰ Tomuto tématu se budu více věnovat v oddílu 5. věnovanému prestiži jazyků.

³¹ V porovnání s romštinami je vnímána Neromy jako vyšší kód spisovná slovenština i šariština.

ská romština se zde stále aktivně používá. To je zajímavý fenomén také z toho důvodu, že se jedná do značné míry o izolovaný jazykový ostrov v regionu, kde je rozšířené užívání severocentrální romštiny a šarištiny. Za hlavní důvod tohoto uchování můžeme (na základě důkladné analýzy sociolingvistické situace v obci Borovany) považovat právě vysokou prestiž tohoto jazyka, spojenou s vysoce pozitivně hodnocenou subetnickou identitou – tj. s olaštvím a dále funkci tajného jazykového kódu, kterému nikdo jiný nerozumí, což může být v určitých situacích cennou devizou.

Mluvčí olaštiny kladou značný důraz na její uchování, což se projevuje také společenským tlakem na nově příchozí neolašské partnery, aby si tento jazyk osvojili. Jak již jsem zmínila, užívání olaštiny je spojené se specifickými jazykovými styly a řečovými situacemi. Je jazykem výchovy dětí i v rodinách, kde početně převládají Rumungři nad Olachy: i zde většinou (až na některé výjimky) hovoří rodiče na děti olašsky (Hajská, 2012).

Severocentrální romština je z pohledu Olachů spojena s jednoznačně nižším sociálním statutem než olašská romština. Je to dáno zejména tím, že je spojena s „Rumungry“, kteří jsou olašskými Romy vnímáni jako nižší a podřadnější Romové než olaští. I přes takřka každodenní komunikaci s mluvčími severocentrální romštiny v tomto jazyce má slovo *Rumungro* (sg.) se používá jako ekvivalent slova *dupko* (resp. známějšího, byť ve zdejší olaštině neužívaného termínu *degeš*).

Poněkud komplikovanou otázkou je vnímání prestiže slovenštiny. Jak již jsem zmínila v části tohoto příspěvku věnující se diglosii, postoj Romů k slovenštině je ambivalentní. V otázce prestiže slovenštiny platí totéž. Slovenština je do určité míry bezesporu V-kódem *ex definitione*, nezbytnou pro styk s vnějším světem, úřady, školou, doktory, knězem, možnými zaměstnavateli atp. Na druhou stranu, je na ní nahlíženo jako na *gažikanes*, k jehož volbě dochází výhradně při konverzaci s Neromy: těmi cizími. V této optice má olaština (jakožto *romanes*) vyšší prestiž než slovenština (jakožto *gažikanes*).

Z pohledu badatele je zajímavou otázkou, zda Romové považují, podobně jako Neromové, spisovnou slovenštinu za prestižnější (V-kód) než šarištinu (N-kód). Z emického pohledu je odpověď jednoduchá: pro obě variety slovenštiny existuje v romštině stejný výraz: *gažikanes*. Žádná další pojmenování pro tyto dva různé jazykové kódy není. Z pohledu některých mluvčích představuje *gažikanes* jednotný kód, mezi popisovaným dvěma varietami se již dále nepřepíná. Jiní borovanští olaští Romové užívají oba kódy slovenštiny a situačně mezi nimi přepínají. Spíše než rozdílnou prestiží oddělují Romové tyto dvě variety slovenštiny jejich užitím: v jakém kontextu a s kým danou varietu použijí. Můžeme se tedy setkat s tím, že podobně, jako je vnímán statusově výše člověk z města než „vidiečan“, je i spisovná slovenština

vnímána jako kód s vyšší prestiží. Zdaleka ne za všech okolností se ale mezi oběma varietami takto rozlišuje: kdo hovoří slovensky, hovoří přece *gažikanes*.

Jazykové postoje olašských Romů do značné míry dotváří etnické napětí v obci a také značná izolovanost obou romských komunit od jejich neromských sousedů. Jak již jsem poznamenala, v průběhu posledních 14 let, po které mám možnost atmosféru v obci pozorovat, se oboustranně napjatá a emočně negativně naladěná interetnická atmosféra nezlepšuje, spíše mírně zhoršuje. Pro olašskou komunitu představuje *uzavřenost* strategii přežití, což je téma vhodné na rozpracování v samostatné studii. Uzavřenost ovšem platí pouze interetnicky, směrem ven vůči Neromům, nikoliv směrem „dovnitř“. Sledovaná komunita je značně otevřená a propustná vůči dalším členům příbuzenských a solidárních sítí, kteří dlouhodobě žijí v zahraničí a nebo v posledních letech migrovali do jiných evropských zemí a příležitostně se vrací. Možnost odejít do zahraničí je Olachy neustále zvažovaná – a tak můžeme hovořit o mnoha borovanských rodinách jako o „jednou nohou na odchodu“. To má vliv i na vnímání slovenštiny jakožto N-kódu: ze zkušenosti příbuzných v Belgii, Francii nebo Velké Británii vyplývá, že za hranicemi hraje tento řečový kód pramalý význam. Plán odejít z Borovan pryč deklaruje nebo deklarovala většina borovanských rodin, někteří z nich již v zahraničí nějaký čas strávili.

Závěr

V této kapitole jsem se snažila načrtnout dílčí rysy jazykových postojů borovanských olašských Romů k třem místně užívaným jazykům, respektive ke čtyřem místně užívaným jazykovým kódům. Věnovala jsem se popisům jazykového repertoáru tří jazykových komunit obyvatel obce Borovany, jazykovým doménám těchto jazyků a způsobům akvizice dalších jazyků u olašských Romů.

Závěry, které z mé studie plynou, je možné označit na jedné straně za postřehy, které mohou obohatit bádání na poli sociolingvistického studia Romů a jejich (nejen) jazykového kontaktu s majoritním obyvatelstvem. Ukázala jsem, že *vnímání prestiže jednotlivých jazyků v Borovanech je silně suicentrické a etnocentrické: každá jazyková skupina v Borovanech považuje za kód spojený s nejvyšší prestiží vlastní jazykový kód*.

Postoje k jednotlivým jazykovým kódům jsou kontextuální a značně ambivalentní. *Dělení jazyků na funkčně specifické „vysoké“ a „nízké“ kódy se však právě z důvodu, že v různých kontextech mají různé jazyky různou prestiž, ukazuje jako příliš statické a kategorizující*. Při snaze vysvětlit rozdílné postavení jednotlivých jazyků jsem dospěla k doplnění studia diglosie tím, že jsem ji rozšířila o dvě antagonické perspektivy: „etický“ (vnější) a „emický“ (vnitřní) pohled na prestiž jednotlivých jazyků. Zde jsem ukázala, že není možné vytyčit jednoznačnou škálu ja-

zykových postojů podle jejich prestiže od nejvyšší k nejnižší a podobně, že nelze jednotlivé jazyky jednoduše označit za vysoké nebo nízké kódy. S tím souvisí také zjištění, že *klasický badatelský pohled na diglosii je při uplatňování na popis jazykového repertoáru Romů problematický z toho důvodu, že je značně kulturně zatížený*: neakcentuje odlišný hodnotový systém společnosti, která není založena na tradici účtů k scolarizaci a vzdělanostní tradici.

Dospěla jsem k závěru, že majoritní společností vysoce ceněné atributy slovenštiny, jako je její standardizovanost a kodifikovanost, představují pro olašské Romy pramalou hodnotu.

Dalším závěrem této kapitoly je rozšíření pohledu na akvizici dalších, nemateřských jazyků ze strany studovaného romského společenství. Na základě svého dlouholetého výzkumu jsem dospěla k závěru, že *akvizice dalšího jazyka je shodná bez ohledu na to, o jaký jazyk se jedná* (slovenština, čeština, maďarština atp), *avšak zásadně se liší způsob a průběh akvizice dalšího romského dialektu (romanes) od akvizice dalšího neromského (gažikanes) jazyka*.

Jiné závěry mého příspěvku překračují pole sociolingvistiky a mohou sloužit jako doplnění sociálně antropologického bádání o Romech v kontextu jejich soužití s majoritní společností.

Z mého bádání vyplývá, že *jazyk a jeho aktivní užívání je reprezentantem nejen etnické příslušnosti, ale i sociálních a společenských statusů*. Interakce Romů s Neromy v podobě vzájemné komunikace tak v sobě automaticky (i když často implicitně) takovéto postoje obsahuje. Ukazuje se, že interetnické vztahy mají vliv na sféru jazyka a jazykových kompetencí. Etnické napětí a segregace Romů v rovině faktické (na poli vzdělávání, bydlení či trhu práce) i symbolické a sociální (minimum sociálních vazeb Romů s Neromy, vžitá představa Neromů o hierarchicky podřadném postavení Romů) má jednoznačný vliv na posilování významu romského jazyka na straně Romů a na vyšší frekvenci komunikace v romštině, a to i při vzájemné interakci Romů s Neromy. Užívání romštiny potom může vést na straně Neromů k prohlubování negativních nálad vůči Romům.

Etnické napětí má ale vliv i na jazykové kompetence Romů ve slovenštině: čím jsou kontakty Romů s jejich neromskými sousedy četnější a vitálnější, tím plynulejší a bezproblémovější jsou kompetence Romů v místní varietě slovenštiny, v případě Borovan v šarištině. Například ovládání spisovné slovenštiny na úkor místní variety nebo dialektu slovenštiny může být typické pro akvizici slovenštiny pouze v rámci školy, tedy může značit nízkou míru interetnických kontaktů jedince či jeho rodiny s lokální neromskou societou.

3. „Hra na knížky“. Poznámky k akvizici slovenštiny v Gavu¹

Pavel Kubaník

¹ Tato studie vznikla v rámci Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. P10 – Lingvistika, podprogram *Romové v synchronní i diachronní perspektivě* a v rámci grantu č. 53112 podpořeného Grantovou agenturou Univerzity Karlovy v Praze.

Seminář romistiky,
Filosofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze
pavel.kubanik@ff.cuni.cz

Gav je jednou z větších východoslovenských osad s více než tisícovkou obyvatel. Oproti obci, ke které administrativně náleží (budu jí zde říkat *Valal*)² se liší v mnoha ohledech. Jedním z nich je odlišná jazyková vybavenost obyvatel.

Zatímco obyvatelé Valalu užívají v kontaktu mezi sebou i s místními Romy místní varietu slovenštiny, Romové z Gavu jsou od jistého věku bilingvní – v kontaktu s Romy používají zpravidla romštinu, s gádži pak komunikují jednou z variet slovenštiny.

Zatímco romštinu se děti z Gavu učí pozorováním a aktivní participací v situacích každodenního života, *akvizice*³ majoritního jazyka může takto probíhat jen velmi omezeně. Kontakt Romů s Neromy je velmi řídký, samotné interakce jsou většinou jasně ohraničené, specifické a krátké (návštěva obchodu, lékaře). Výjimku z takto určených situací tvoří školní docházka, která poskytuje důležitý *jazykový input*⁴ pro akvizici slovenštiny.

Právě způsob akvizice slovenštiny u romských dětí v Gavu je hlavním tématem tohoto textu. Oproti jiným studiím zaměřeným na akvizici majoritního jazyka u romských dětí na Slovensku (Gáliková, nedatováno; Kolmanová, 2007), v Maďarsku (Réger, 1979) nebo v Bulharsku (Kyuchukov, 1994) se nebudu primárně věnovat rozboru samotné kompetence v majoritním jazyce, resp. chyb, kterých se romské děti dopouštějí. Mým záměrem je spíše přiblížit podobu jazykového inputu slovenštiny u romských dětí v předškolním období a upozornit na aktivní roli dětí v samotném procesu akvizice druhého jazyka.

V tomto aspektu se inspiroji paradigmatickým antropologie, resp. *sociologie dětství* (Montgomery, 2009; Corsaro, 2005), které vnímají dítě nejen jako objekt socializace, ale jako aktivního participanta v tomto procesu.

Studie je založena na pokračujícím výzkumu jazykové socializace v Gavu. Můj výzkum se zaměřuje především na akvizici romštiny, resp. na analýzu akvizice jazyka a pravidel jeho užívání coby jednoho z nástrojů, skrze které se dítě stává kompetentním členem své komunity (Duranti, Ochs, Schieffelin eds., 2011). Výzkum probíhá od roku 2011 (s Romy v Gavu jsem ale v kontaktu již od roku 2004) formou opakovaných týdenních a třítydenních

² Názvy osady i vesnice, ke které osada náleží, jsou smyšlené. Oba kryptonymy nesou stejný význam – „vesnice“ – pouze v jiných jazycích (v místním dialektu romštiny, respektive slovenštiny). K anonymizaci došlo po vzájemné dohodě autora textu a jeho hostitelské rodiny v osadě. Důvodem anonymizace je citlivost tématu dětství a výchovy dětí, svou roli hrál i jistý mediální ohlas předchozích antropologických výzkumů v osadě, který „má“ rodina i další gavští Romové vnímali (často skrze různá druhotná podání) negativně. Rozlišení názvu pro vesnici a osadu je vedeno spíše stylistickými důvody.

³ Pojem *akvizice jazyka* označuje proces nabývání jazyka a okolnosti tohoto procesu.

⁴ *Jazykový input* označuje komplex jazykových a nejazykových podnětů, kterým je dítě vystaveno a které je zdrojem pro dětské rozpoznávání, segmentování a napodobování řečových produktů a tím pro postupné konstruování znalosti jazyka (Průcha, 2011: 93).

pobytů v osadě (celkem přes 6 měsíců), během nichž pořizují videodokumentaci přirozených interakcí s dětmi různého věku.⁵ Videoarchiv je pak základem pro analýzu modelů interakce, kterou doplňuji o data zjištěná pozorováním a příležitostnými i strukturovanými rozhovory s gavskými Romy (především s rodiči dětí).

Tato studie je inspirována záměrem editorů knihy poukázat na provázanost romského a neromského světa a zaměřuje se tedy na podobu akvizice slovenštiny u romských dětí v Gavu. Nesnažím se nicméně podrobně tematizovat způsob institucionální výuky slovenštiny, jakkoli se jedná vzhledem k malému kontaktu mluvčích romštiny a slovenštiny v předškolním období o důležitý zdroj znalosti tohoto jazyka. Spíše sleduji, jak se slovenština a její výrazné ukotvení ve školním prostředí, resp. v neromském světě obecně, odráží v každodenním životě Romů v Gavu, zejména pak v interakci místních dětí.

V úvodu shrnu stručně jazykovou situaci v lokalitě, v dalších částech se blíže zaměřím na užívání slovenštiny především v rámci romské osady a na roli dospělých a dětí během akvizice slovenštiny.

1. Jazyky v Gavu

Hlavním komunikačním prostředkem gavských Romů je lokální varieta romštiny (*romanes, romaňi duma*). Romové se ji učí od narození, používají ji v komunikaci se členy komunity, ale i v příležitostné komunikaci s jim neznámými Romy mimo osadu – při nákupech, při návštěvě nemocnice atd. Pouze z vyprávění a odposlechnutého telefonátu mám informaci, že svým dialektem mluví gavští Romové rovněž s olašskými Romy z blízkého města (jejichž dialekt romštiny nazývají gavští pojmem *vlachika*).⁶

V posledním sčítání lidu se k romštině jako k mateřskému jazyku přihlásilo v Gavu/Valalu více jak 200 lidí (*Sčítanie...*, 2011), skutečný počet těchto mluvčích nicméně spíše odpovídá počtu gavských Romů a je tedy řádově vyšší.

O svém jazyce se gavští Romové v přirozené komunikaci příliš nevyjadřují. Ojedinele, ovšem od lidí z různých částí osady, jsem zaznamenal poznámku, že místní Romové mluví „smíšenou

⁵ Korpus videí, která jsem natočil v Gavu, přesahuje nyní 120 hodin. Primárně sleduji jazykový vývoj a především interakce okolí se čtyřmi holčičkami, kterým na první nahrávce bylo 4, 6, 10 resp. 11 měsíců, nyní jsou o tři roky starší. K této skupině v průběhu výzkumu přibýli i dva nově narození chlapci. Do nahrávek samozřejmě vstupuje mnoho dalších dětí a dospělých, videoarchiv obsahuje okrajově i jiné typy situací, jako je stavba domu, rodinná oslava nebo právě hra šestiměsíčních a mladších dětí na školu, které se věnuji v závěrečném oddílu této kapitoly

⁶ Gavská varieta romštiny patří do širší skupiny (severo)centrálních dialektů, kterými mluví Romové na Slovensku, v ČR, v Polsku a na Ukrajině (severocentrální podskupina), resp. na Slovensku, v Maďarsku, Rakousku a Slovinsku (jihocentrální podskupina). Romština olašských Romů patří v klasifikaci romských dialektů (Matras, 2002: 5–14) do rozsáhlé vlašské skupiny (s historickým centrem na území dnešního Rumunska a Maďarska, nicméně se skupinami mluvčích rozptýlenými od Krymského poloostrova po

romštinou“⁷, což reflektovalo množství slovenských přejímek v místní romské varietě. Do opozice pak byla stavěna romština Romů z nejbližší osady, resp. tamní užívání „původních romských“ slov pro vyšší číslovky, které jsou v gavské varietě od sedmi výše přejímány ze slovenštiny. Zatímco někteří gavští Romové tuto „blízkost“ místní varietě slovenštiny berou jako mínus a romštinu užívanou v sousední osadě tak považují za lepší a čistší, jiní naopak stejný fakt interpretují jako plus vlastní variety – množství přejímek vykládají jako určitou vstřícnost k majoritě, která zvyšuje možnost porozumění romštině ze strany majority. Dalším, gavskými Romy běžně užívaným, dokladem tohoto faktu bývá různost výrazů pro „brambory“ („krumpla“ vs. „gruľa“ užívaná gavskými Romy a zároveň i gádži v širším regionu).⁸

Při rozhovorech na jazykové téma gavští Romové vyzdvihují svou *bilingvnost*, kterou gádžové postrádají. Podle úřednic na místním úřadě sice neromští obyvatelé vesnice romštině rozumějí, neznají však nikoho, kdo by mluvil romsky plynule. Nečetná pozorování mne ale utvrzují v tom, že schopnost porozumět romštině je mezi vesničany okrajová, neboť Romové v jejich blízkosti probírají v romštině i velmi kontroverzní témata vzájemného soužití, aniž by ztišovali hlas. Zároveň mi někteří gádžové na přímý dotaz odpověděli, že porozumění je spíše okrajové.

Poměrně obvyklá je u Neromů spíše znalost několika romských slov či frází, především u lidí, kteří v minulosti měli romské kolegy v zaměstnání, případně u lidí, kteří se s Romy pravidelně setkávají – např. řidič autobusu se dokáže dítěte zeptat *andro foros abo andro gav?* („do města nebo do vesnice?“). Schopnost alespoň částečně se v romštině vyjádřit je alespoň v narrativech gavských Romů atributem gádžů, ke kterým mají dobrý vztah (vybraní učitelé, lékař ve městě atd.).

Gadžikanes („slovensky“; dosl. „neromsky“), resp. místní varietou slovenštiny komunikují Romové se Slováky, díky jazykové blízkosti se ale tato varieta používá i při nákupech levných potravin v blízkém Polsku. Gavští Romové rovněž zpívají vedle romských písní i písně s texty v *gadžikanes*. Děti se jazyk pasivně učí již v předškolním věku – sledováním televize nebo pozorováním interakce starších Romů s Neromy. Do přípravného ročníku ovšem přicházejí podle vyjádření pedagogů spádo-

severní a jižní Ameriku). Kompetence v severo-centrální romštině, kterou mluví Romové v Gavu, je u olašských Romů dána větším zastoupením „Rumungrů“ (jak Olaši označují neolašské, tradičně usedle žijící Romy) v daném regionu a vzájemnými kontakty různého druhu včetně příbuzenských.

⁷ Tímto termínem parafrázuji množství delších větních pojmenování, která gavští Romové pro zmiňovaný jev používali.

⁸ Tento rozdíl je ovšem pouze představou některých gavských Romů, ve skutečnosti se v obou blízkých osadách používá varianta „gruľa“ („brambor“). *Emicky* pocítovaný jazykový rozdíl, který z *etické* perspektivy nelze potvrdit, můžeme interpretovat spíše jako prvek v konstruování obrazu dvou odlišných romských osad. Vzájemný distanc dvou lokalit lze dále pozorovat v minimu sňatků mezi obyvateli zmíněných osad nebo praxí blízké školy oddělovat romské žáky ze zmíněných osad do oddělených tříd. Ředitelka školy v rozhovoru se mnou tuto praxi odůvodňovala stížnostmi romských

vých škol velmi často s žádnou nebo jen okrajovou znalostí slovenštiny a zásadní roli pro akvizici hraje až školní docházka. Na vstupní kompetenci romských dětí ve slovenštině má dle pedagogů jednoznačně kladný vliv předškolní výchova, z kapacitních důvodů může ale školkou ve Valalu projít méně než 1/3 romských dětí. Naprostá většina dětí navštěvuje ale před nástupem do první třídy přípravný, respektive nultý ročník.

Místní Romové mají rovněž povědomí o rozdílu mezi regionálním slovenským dialektem a spisovnou slovenštinou. Jeden z romských zastupitelů v obecní radě mi jako doklad nároků na tuto funkci zdůrazňoval, že musí ovládat slovenštinu, nikoli „hutorit“. Zřetelně tedy vnímal nikoli pouze formální, ale především statusový rozdíl příbuzných variet majoritního jazyka. Několikrát jsem se také mezi gavskými setkal s názorem, že místní Romové oproti jiným obyvatelům okolních vesnic nemluví šarišsky, ale slovensky.

Ponecháme-li stranou děti docházející do školy, kontakt gavských Romů se slovenštinou se odehrává v podstatě jen na úrovni mluveného slova (v reálných interakcích nebo skrze sledování televize a poslech rozhlasu), nikoli tedy skrze písmo. Romové v Gavu v podstatě nečtou (s výjimkou obsílek psaných složitou úřední řečí a letáků nákupních středisek, kde ovšem hraje roli spíše obrazový materiál a číslovky) – podstatnější výjimkou je studium Bible u několika místních přívrženců letničního hnutí. U lidí nad 45 let je možné setkat se s negramotností, i podstatně mladší ročníky ovšem mají problémy plynule číst a slovenštinu zapisují spíše foneticky, nikoli alespoň zhruba podle pravopisných norem. Pětadvacetiletý Rom tak měl například problém správně oddělit jednotlivá slova při psaní omluvenky pro své dítě.

K většímu podílu čtení vede připojení několika domácností v osadě k internetu. Běžně využívanou službou je totiž komunikace přes Skype, která kvůli slabému signálu musí často probíhat formou chatu. Často se jedná sice o komunikaci v romštině, nicméně i tak lze mluvit o určitém vlivu na čtení coby jazykovou kompetenci. Čtení je samozřejmě potřebné i pro další orientaci na webu.

Vedle romštiny a slovenštiny je v tomto úvodním výčtu jazyků v Gavu možné na okraj zmínit ještě češtinu. Češtinu znají gavští Romové z vlastních cest do ČR,⁹ z návštěv některých příbuzných v osadě, z televize, od českých výzkumníků nebo z příležitostných akcí, jakou je například opakovaná návštěva českého žonglérského dua zorganizovaná pro zpestření volného času romských dětí. Čeština je pro místní Romy často zdrojem zábavy. Při kontaktech s Čechy nebo při sledování televize nejsou zřídka vyvolávání určitých pro místní Romy „znakových slov“ tohoto jazyka,

rodičů na „smíšené“ romské třídy. Gav patří k osadám s velmi nízkým statusem mezi Romy z blízkých romských lokalit.

⁹ Za prací, ale i za rodinou, jejíž mladší členové již nemusejí komunikovat plynule v romštině.

pro něž je charakteristický protáhnutý finální vokál¹⁰: „jo:“, „vole:“, „dobry:“. Tato zvolání vyvolávají pravidelně smích okolí a v případě přítomnosti Čecha slouží jako prostředek přátelského dobírání.

Postoje k jazykům u obyvatel Gavu a Valalu prezentované v tomto oddíle reflektují velmi často zároveň postoj k mluvčím těchto jazyků, což platí pro postoje k jazyku obecně (Edwards, 2009: 57). Například téma srozumitelnosti (naznačené výše jak z perspektivy obyvatel Valalu, tak z perspektivy gavských Romů) tak nemůžeme vnímat pouze jako reflexi jazykové praxe, ale rovněž alespoň z části jako reflexi vzájemných vztahů a hierarchie zmíněných skupin mluvčích.

2. Slovenština v interakci Romů

Používání jednotlivých jazyků (především místních variet romštiny a slovenštiny) je u gavských Romů dáno především komunikačním partnerem, resp. jeho jazykovými kompetencemi. Oproti ČR, kde např. pouhá přítomnost gádžů může u páru komunikujícího romsky vést k přepnutí do češtiny (Kubaník, Červenka, Sadílková, 2010: 19 – 20), gavští Romové komunikují romsky mezi sebou v jakémkoli prostředí – v místním obchodě, městském nákupním středisku, na úřadech, ve škole. I pokud je součástí komunikační situace Nerom, například prodejce během dohadování určitého nákupu, gavští Romové používají mezi sebou romštinu a v *gadžikanes* se obracejí pouze k prodejci. Podobně se můj hostitel na krytém posezení u místního obchodu ve Valalu bavil se svými neromskými přáteli *gadžikanes*, zatímco se příležitostně obrátil s poznámkou v romštině ke stolu, u kterého probíhala konverzace jeho romských přátel v romštině.

Výjimkou z tohoto pravidla může být komunikace s romskou sociální pracovnící během jejího pobytu na úřadě – podle svědectví dvou sester a několika známých sociální pracovníce mluví na ni *gadžikanes*, pokud je s ní v kanceláři přítomen kolega. Důvodem je, že nechtějí podkopávat její autoritu tím, že by užitím nesrozumitelného jazyka budily podezření z probírání nějaké tajné záležitosti na úředním místě. Mimo tento specifický kontext se s touto ženou baví Romové běžně romsky.

Tento obraz distribuce jazyků je ovšem pouze základní. Vzhledem k bilingvnosti gavských Romů i vzhledem k pozorovatelným kladným postojům k oběma kódům (viz. zmíněná argumentace ohledně slova *grulla* nebo zpívání „východňárských“ písní) se i v prostředí osady setkáme s častým *přepínáním kódů*, tedy se střídáním jazyků v rámci bilingvního diskurzu (z dostupné obecné literatury viz např. Poplacková, Sankoff, 2004). Toto přepínání má většinou charakter jedné ucelené repliky nebo dovětky, jen zřídka se jedná o delší výpovědi či ucelené konverzační výměny přítomných aktérů, kteří by kódy různě střídali.

Nejcharakterističtější skupinu přepínání kódů tvoří užívání přímé řeči ve vyprávěních, kde figuruje gádžo. Tato konverzace s gádžem je posluchačům zpravidla přetlumočena „jazykově realisticky“, ¹¹ tedy s replikami v *gadžikanes* pro romského i neromského aktéra. Vedlejší věty uvozující (nejcharakterističtěji *phenav leske/lake*, tj. „a já mu/jí říkám“) nebo komentující výpovědi jsou ovšem v romštině. Vzhledem k tématu příspěvku je podstatné zmínit, že tento druh přepínání používají s různou mírou dokonalosti již i děti.

Ukázka 1:¹²

- 1 HA: Ča jekh likhori man has kole niš, ča jekh likhori.
- 2 A ostrihinde, me lake kavke phendžom.
- 3 Te lem jednu (.) lem jednu mam- mala som totu
- 4 sar pes phenel pro likha?
- 5 DA: Blíchy.
- 6 HA: Blíchu? A so vy ste mi [o- mi o:s-]
- 7 PK: [Hnidu, na?]
- 8 HA: =Hnídu.
- 9 A vy ste mi of- hm, vy ste mi: [ostrihali] vlasý?
- 10 DA: [vasly?]
- 11 HA To jak, to?
- 12 A mek furt kavke krucinav, me lake phendžom
- 13 Vy si:, vy s- vy s- oj- oj peske k- vy si, joj, sama vy si ot-
- ostrihnite tote vlasý a nie mne.
- 14 No hotovo has koja. Avke man chudenas a kade mange
- vasta pro šňúrki. He o čanga.
- 15 Avke man ostrihinenas.

Překlad:

- 1 HA: Měla jsem jen jednu jedinou hnidu a jinak nic, jenom
- tu jednu malinkou hnidu.
- 2 A už stríhali, já jí řekla.
- 3 Te lem jednu (.) lem jednu mám- mala som totu
- 4 jak se řekne ((slovensky)) „likha“?
- 5 DA: Blíchy.
- 6 HA: Blíchu? A so vy ste mi [o- mi o:s-]

¹⁰ Dle konvence v transkriptech pro konverzační analýzu (ten Have, 2007: 93 – 116) značím nápadné prodloužení vokálu následnou dvojtečkou.

¹¹ Tato praxe je obvyklá i u Romů v jiných zemích (viz Fosztó, 2009: 108 – 110). Re-produkovaná řeč je obecně řazena mezi standardní motivaci k přepínání kódů u bilingvních mluvčích (Winford, 2003: 101 – 167), bylo by nicméně zajímavé srovnat obvyklost této praxe v různých bilingvních řečových komunitách.

¹² Poznámka k transkripci ukázek – kurzíva značí romštinu, běžné písmo neromský kód (slovenštinu, češtinu). Tato diferenciací druhem písma zůstává i v překladech ukázek. Zejména v ukázkách s číslovanými řádky užívám v přepisech některé značky běžné v konverzačně analytických transkriptech (ten Have 2007: 93 – 116). Za číslem je uvedena zkratka jména (PK jsou iniciály autora studie). **Šípka** → označuje v případě potřeby adresáta komunikace (na koho je mluveno). **(Závorky)** značí nesrozumitelný úsek, pokud je v závorkách tečka (.), označuje

7 PK:	[Hnidu, ne?]
8 HA:	= <i>Hnídu</i> .
9	A vy ste mi of- hm, vy ste mi: [ostríhali] vlasy?
10 DA:	[vasly?]
11 HA:	To jak, to?
12	<i>A ještě se pořád k tomu takhle kroutím, řekla jsem jí</i>
13	vy si-, vy s- vy s- aby- aby si s- vy si, ona, sama vy si ot- ostrihnite tote vlasy a nie mne.
14	<i>No ta z toho byla hotová. Pak mě chytli, šňůrky na ruce a na nohy.</i>
15	<i>Pak mě ostríhali.</i> (2011-08-08-04) ¹³

Dívka HA (10; 4)¹⁴ v ukázce popisuje svou zkušenost z nemocnice, kterou má i řada jiných dětí z Gavu. Repliky, které ve vyprávění zprostředkovávají komunikaci HA s lékařským personálem jsou vždy *gadžikanes*. Časté přerušení v půlce slova a hledání slov (ř. 13 ukazuje všechny zmíněné jevy) jsou dány jednak afektivním zabarvením narativu, částečně ale i nedokonalou kompetencí vypravěčky ve slovenštině. Ukázka ale dokládá, že se děti přizpůsobují pravidlu jazykové realističnosti právě i přes menší kompetenci. Ostatně to dokazuje i vstup DA do narativu HA (ř. 10) – DA (9; 2) zde skáče své starší sestřenici do řeči a doplňuje ji nikoli romsky, ale slovensky (byť zkomoleně, s metatezí ve slově „vlasy“ → „vasly“). Tento „jazykově realistický“ druh přepínání je obvyklý již u dětí kolem šesti let, které docházející do přípravných tříd (viz. ukázky 4 – 7 v čtvrtém oddílu této kapitoly) a dle mých dalších zvukově nezaznamenaných pozorování již i dříve.

Další dobře vymežitelnou skupinu užívání slovenštiny v Gavu tvoří ustálená víceslovná zvolání nebo i víceslovné vulgarismy užívané v rámci výpovědi v romštině, např. „toto nie je možné!“. Tyto dovětky nesou spíše emocionální než propozicionální obsah, přičemž tento rys usnadňuje jejich přejímání a užívání v rámci romských promluv. Děti předškolního věku je ale mohou vnímat jako součást romštiny, nikoli jako přepnutí do neromského kódu.

tento symbol nápadnou pauzu. **((Dvojitě závorky))** značí komentář přepisovatele. **Otazník ?** je označením stoupavé intonace, nikoli nutně otázky, podobně **tečka .** neznačí konec věty, ale klesající finální intonaci a **čárka ,** intonační předěl. **Podtržení** značí intonační zdůraznění úseku v řeči. **Dvojtečka:** za písmenem znamená důrazné prodloužení hlásky v řeči. **KAPITÁLKY** označují výrazně hlasitěji vyslovený úsek. **Pomlčka –** značí nápadné rychlé přerušení. **[Hranaté závorky]** užití v následných řádcích/replikách označují paralelně probíhající komunikaci, „mluvení přes sebe“. = **na začátku repliky** značí navázání na předchozí sekvenci bez pauzy obvyklé u střídání replik v běžném rozhovoru.

¹³ Odkaz označuje kód audionahrávek v databázi Semináře romistiky FF UK. Parafa „V“ předcházející kód v některých dalších ukázkách značí videonahrávku.

¹⁴ Toto značení věku je standardem ve studiích akvizice jazyka; číslice před středníkem označuje roky, číslice za středníkem měsíce.

Romové užívají mezi sebou k obveselení rovněž slovenské zdvořilostní obraty, které se v romském prostředí neužívají nejen v této jazykové podobě, ale v podstatě vůbec.¹⁵ Použití výrazů jako „dobré rano“, „dobrý den“, „dobrú chuť!“¹⁶ působí humorně jako určité přepnutí do „gádžovského světa“.¹⁷ Užití jiného než romského kódu v komunikaci se známým Romem logicky může značit rovněž divergenci, odstup dvou mluvčích. Můj hostitel například s oblibou užívá úředně laděnou repliku „No prosim, čo si prejete“ v okamžiku, když jej někdo známý přijde žádat o nějaké kuchyňské náčiní, surovinu na vaření nebo jinou drobnost.

Zatímco výše zmíněné druhy přepínání mohou být brány v různém smyslu slova jako citace, existují druhy konverzačního přepínání (Gumperz, 1982: 59 – 100), které jsou ve větší míře záměrem samotného mluvčího.

Když měl například zeť poslat svému tchánovi jistý podíl právě naporcovaného kozího masa jako výraz zdvořilosti a reciprocity, neučinil tak a navíc velmi hlasitě zvolal „Me toto nezajima, ja tam ((do tchánova domu)) nechodim“. Zeť tak výběrem jazyka (*gadžikanes*), nikoli pouze vlastním obsahem výpovědi zdůraznil neochotu dělit se o jídlo s tchánem. Tento příklad znám bohužel jen z dalšího podání, nicméně vypravěč ihned podotknul *až po gadžikanes duma delas* („dokonce to řekl gádžovsky“) a potvrdil tak významnost přepínání v tomto kontextu coby divergenční strategie, tedy situačně laděného odmítnutí komunikačního partnera (Fasold, 1984: 147 – 180).

Aktivní užívání slovenštiny v rámci osady je v citovaných příkladech vždy spojeno s odkazem na neromský svět a jeho charakteristiky – upomíná na odlišné společenské normy (viz zdvořilostní obraty), případně je aluzí na nerovné vztahy v rámci společného soužití. Jazyky a užívání jazyků se tak ukazují jako součást širšího společenského kontextu – samotný výběr jazyka může nést podstatný význam, který jsou stejně vybavení komunikační partneri schopni číst. Tato provázanost jazyka s dalšími kulturními a sociálními faktory zároveň znamená, že užívání jazyků není zvnějšku jednoduše manipulovatelné, neboť změna v jazykovém chování se odráží na jiných úrovních provázané struktury a mluvčí tuto změnu mohou v interakci reflektovat.

¹⁵ Hübschmannová a Kyuchukov (2006) vysvětlují tento jev pomocí dichotomie individualistických a kolektivistických kultur. Tato dichotomie je provázána s mírou kontextualizace v komunikaci. Malá míra kontextualizace znamená více kontextu explicitně kódovaného v jazykovém vyjádření, velká míra kontextualizace znamená, že kontext ve větší míře utváří mimojazykové prostředky (komunikující partneři, situace). Kolektivistické kultury, ke kterým řadí i kulturu romských skupin na Slovensku a v Bulharsku, tíhnou méně k explicitnímu a více ke kontextualizovanému, často mimojazykovému vyjádření zdvořilosti (Hübschmannová, Kyuchukov, 2006: 63 – 64).

¹⁶ Pro zápis slovenštiny vycházím z vlastního zápisu projevu mluvčích – snažím se více zachytit reálnou podobu jejich promluv ve slovenštině než respektovat slovenský pravopis. Věrnost přepisu je jistější v **ukázkách**, kde vycházím z nahrávek (uvádím u nich kód nahrávky). Citace slovenštiny mimo ukázky vycházejí z mých záznamů v terénním deníku a mohou mít kolísavou kvalitu.

3. Akvizice slovenštiny v předškolním období

V předchozích částech jsem shrnul základní situace, ve kterých se slovenština v prostředí osady užívá. Jsou to zároveň situace, ve kterých se předškolní dítě může setkat se slovenštinou. Zmíněný jazykový input vnímá dítě především pasivně, případně kopíruje vzorce užívání slovenštiny u dospělých (viz **Ukázka 1**). Podstatným pasivně vnímaným inputem slovenštiny je rovněž sledování televize. Jazykovou „nikou“ aktivního užívání slovenštiny v předškolním věku může být školka, kterou ovšem navštěvuje pouze menší část romských dětí z Gavu. K dalším situacím aktivního užívání slovenštiny může docházet během delší hospitalizace, kterou nemalá část romských dětí v předškolním věku prodělá (právě k této události ostatně odkazuje **Ukázka 1**).

Během pobytu v Gavu se mi nepodařilo vypořádat se s nějakou cílenou snahou o učení slovenštiny ze strany rodičů. V kontextu, ve kterém se slovenština v Gavu mezi Romy užívá, je to vlastně logické. Během rozhovorů rodiče zmiňují, že cíleně učí děti buď dovednosti potřebné k absolvování zápisu (jméno,¹⁸ pojmenování zvířat, názvy barev...) nebo k základnímu fungování v rámci školy.

Ukázka 2:

No, ta višvetlinavas lenge, /.../ hoj te kamela pro zachodos, hoj so majinel te phenel: Pani učitelka, prosim si na zachod. /.../ [A]bo sar pes vičinel mačka abo kohutos abo sliepka abo balo, imar me leske phenavas, hoj sar majinel te phenel. /.../ Hlavne te džanel, sar pes vičinel, hoj te phenel, sar kamel pro zachodos. Kada nekdôležiteder hin andre škola.

No vysvětlovala jsem jim to, /.../ že když bude chtít na záchod, tak co má říct: Paní učitelka, prosim si na zachod. Nebo jak se řekne kočka, kohout, slepice, prase, tak jsem jim říkala, jak to mají říct. /.../ Hlavní je, aby věděl, jak se jmenuje a aby si řekl, když bude potřebovat na záchod, to je ve škole nejdůležitější.

(2013-09-25-01)

¹⁷ Někteří členové romské rodiny, do které jsem se začlenil, mne občas z legrace oslovují „Paľko Dobry Deň“ – nepřeji mi přitom dobrý den (obrat použije stejná osoba i několikrát během dne), pouze zdvořilostní obrat užívají jako určité *epiteton constans* signalizující mou neromskou identitu (i proto jsem v příkladu použil velká písmena). Sám tento pozdrav nepoužívám – ostatně i ve slovenštině je příliš formální pro zdrcení dlouholetých přátel. V osadě se snažím vystihnout místní komunikační normu a vedle „servus“ tak často namísto pozdravu užívám nějakou obecně laděnou otázku.

¹⁸ Je třeba upozornit, že v kontextu romské osady se jedná skutečně o učení, neboť dítě bývá často oslovováno jiným jménem, než které figuruje v roděném listě a které tedy pedagogové u zápisu očekávají (viz také Hübschmannová, 2002: 61 – 69). Je celkem běžné, že Romové znají pouze romská jména/přezdívký, nikoli občanská jména obyvatel osady (zvláště pokud nejsou v přímém příbuzenském vztahu), což lze sledovat například na živých dialogích Romů během roznášení pošty a dohledávání adresátů.

Ukázka z rozhovoru s matkou tří synů školního věku a dcery, která zatím do školy nechodí, zachycuje několik patrných i méně patrných posunů, které romské děti musejí zvládat při přechodu do školy.

Mezi ony samozřejmě patří alespoň okrajové ovládnutí odlišného jazyka. Respondentka rovněž zmiňuje znalost jména jako základní kompetenci.

Zároveň ale ukázka poukazuje na dva odlišné akviziční modely. Zmiňuje jak *přípravu na reálné situace* („když bude chtít na záchod...“), tak přímé *pojmenovávání objektů* („jak se řekne kočka, kohout...“). Právě pojmenovávání není obvyklou strategií ani během akvizice romštiny. Ačkoli jsem se na to během pozorování komunikace s malými dětmi přímo zaměřoval, otázku *s'oda?* („co je to?“; případně její obdoby) jsem během interakce téměř nezaslechl. Odrazem této absence je související pozorování, že děti v další fázi nepobízejí lidi ve svém okolí podobnými otázkami k tomu, aby jim popisovali určité objekty. Naprosto obvyklou otázkou vůči malým dětem je ovšem *oda ko?* („kdo je to?“). Děti pak tuto otázku samy později užívají, případně užívají jazykově komplexnější genitivní formu *kaskro hino/kaskri hiňi* „ke komu patří“ (dosl. „čí je on/ona“), tak jako malá holčička (2; 8) když v osadě poprvé viděla mou ženu. V rámci interakce s malými dětmi je tedy habituálně akcentována tematika společenské struktury oproti popisu okolního světa.

Učitelé v přípravných ročnících pracují s romskými dětmi nejčastěji s využitím *pojmenovovací strategie* jakožto s přímou formou rozšiřování slovní zásoby. S touto strategií se pracuje běžně i u zápisu.

To samozřejmě neznamena, že děti vystavené v Gavu méně obvyklému modelu komunikace nejsou schopné právě a pouze z tohoto důvodu reagovat. Chci pouze poukázat na to, že škola navazuje na určité subtilní předpoklady, které ovšem nemusí být v rámci rodin dětí naplňovány a zároveň nemusí plně využívat potenciál akvizičních modelů, které v praxi užívány jsou (viz také Heath, 1982).

Blíže k takovým běžným modelům má situace, kdy matka v **Ukázce 2** připravuje svou dceru na určitou situaci a pobízí ji k užití určité repliky („pani učitelka, prosim si na zachod“). Tato replika není užitečná pouze pro nácvik na toaletu v cizím prostředí, zahrnuje v sobě i zdvořilostní oslovení („pani učitelka“), kterých se v romském prostředí neuvžívá.¹⁹ Tato strategie přizpůsobování dětí určité situaci (Ochs, Schieffelin, 1984: 304 – 305), byť situaci, která teprve nastane, není aplikována pouze během „jazykového nácvyku“ pro potřeby školní docházky, ale uplatňuje se velmi živě i během běžných interakcí s romskými dětmi, resp. je poměrně častou náplní v situacích orientovaných na dítě.²⁰

¹⁹ Děti s dosud nízkou kompetencí ve slovenštině vnímají oslovení „pani učitelka“ jako jedno slovo. Alespoň tak si vysvětlují fakt, že během her na školu (viz. níže) bývají mužští „učitelé“ nezdědka oslovováni „paniučitel“ – děti z častěji slyšeného oslovení „pani učitelka“ pouze odeberou derivační koncovku pro tvaru ženského rodu a nepřechylují jednotlivá slova.

Ukázka 3:	
1	((STR poklepá na rameno své neteře GIT, ukazuje směrem k jejímu dědečkovi.))
2 STR → GIT:	<i>Le dadeske, dža, de. Phen le dado. De.</i>
3 DR → GIT:	<i>=Av het</i>
4	((STR popostrkuje GIT směrem k jejímu dědečkovi.))
5	((GIT jde k AR, dává mu smetanu do kávy.))
6 GIT → AR:	<i>(Mi)</i>
7	((AR smetanu obratem dává své dceři /DR/, matce GIT.))
8	((GIT příběhne ke STR.))
9 STR → GIT:	<i>De dada joj diňa. Le.</i> ((STR dává GIT pytlík kafe.))
10 STR → GIT:	<i>Le. An, de le dadeske kava.</i>
11	((Ukazuje směrem k AR.)) <i>Raz dva. Phen Le dado.</i>
12	((GIT jde k AR.))
13 GIT → AR:	<i>(Mi)</i>
14 STR:	<i>Le.</i> ((Přeformulovává předchozí „Mi“ do srozumitelné repliky.))
15	((DR se usměje.))
16 AR:	((něžně)) <i>Mmm () koja ()</i>
17 DR → GIT:	<i>AV HET babko džas het</i>
18	((Git se zadívá na STR.))
19 STR → GIT:	<i>MANG PALE kava.</i>
20	((AR se zadívá na GIT, GIT sleduje pytlík kávy v rukou AR.))
21 STR → GIT:	<i>Phen an dado.</i>

Překlad:	
1	((STR poklepá na rameno své neteře GIT, ukazuje směrem k jejímu dědečkovi.))
2 STR → GIT:	<i>Vezmi to tátovi,²¹ běž, dej mu to. Řekni vem si to, tati. Dej mu to.</i>
3 DR → GIT:	<i>=Jdeme</i>
4	((STR popostrkuje GIT směrem k jejímu dědečkovi.))
5	((GIT jde k AR, dává mu smetanu do kávy.))
6 GIT → AR:	<i>(Mi)</i>
7	((AR smetanu obratem dává své dceři /DR/, matce GIT.))
8	((GIT příběhne ke STR.))
9 STR → GIT:	<i>Dej tátovi aha dala. Vezmi to.</i> ((STR dává GIT pytlík kafe.))

²⁰ Inspiruji se zde pojmem „child directed speech“ („řeč orientovaná na dítě“) (např. Slančová, 1999), který mimo jiné odlišuje situace, kdy je dítě přímým adresátem, od situací, kdy je situacím pouze přítomno. Obdobně situace orientovaná na dítě je časovým úsekem, kdy se okolí verbálním či neverbálním způsobem soustředí na dítě.

²¹ Zejména prvorozené děti mladých matek bydlí spolu se svými rodiči v domácnosti prarodičů. Odrazem této praxe je i užívání rodičovských příbuzenských termínů pro prarodiče (blíže Kubaník, 2012).

10 STR → GIT:	<i>Ber! Vem tátovi kafe.</i>
11	((Ukazuje směrem k AR.)) <i>Raz dva. Řekni vem si, tati.</i>
12	((GIT jde k AR.))
13 GIT → AR:	<i>(Mi)</i>
14 STR:	<i>Vem.</i> ((Přeformulovává předchozí „Mi“ /ř. 13/ do srozumitelné repliky.))
15	((DR se usměje.))
16 AR:	((něžně)) <i>Mmm () ta moje ()</i>
17 Dr → GIT:	<i>JDE SE milá zlatá, jdeme.</i>
18	((Git se zadívá na STR.))
19 STR → GIT:	<i>VYPROS SI to kafe zpátky.</i>
20	((AR se zadívá na GIT, GIT sleduje pytlík kávy v rukou AR.))
21 STR → GIT:	<i>Řekni dej tati.</i>
	(V_2012-11-04-01)

V ukázce z jedné videonahrávky je holčička GIT (1; 7) pobízena svou tetou STR, aby střídavě donášela a odnášela různé předměty svému dědečkovi. Součástí instrukcí ze strany tety je často i replika, kterou má neteř pronést (ř. 2, 11, 21). Vzhledem k věku dítěte nejsou tyto výzvy myšleny nijak striktně. Fráze jsou uzpůsobeny vzhledem k možnostem malého dítěte skrze prostředky dětského registru romštiny (Kubaník, 2012) – vedle úsečnosti vět viz intonační zdůraznění nebo zdůrazňování skrze hlasitost v replikách adresovaných GIT (ř. 9, 17, 19). Náznaky verbalizací GIT (ř. 6, 13) jsou interpretovány tetou jako artikulované výroky (ř. 14) a doplňují tak utvářenou konverzaci mezi GIT a jejím dědečkem. Strategie pobízení k určitým výrokům je základem pro škádlení dětí, které je rozšířenou aktivitou v rámci jazykové socializace romských dětí (Kubaník, v recenzním řízení; Réger, 1999).

Nelze samozřejmě tvrdit, že obdobné strategie jsou unikátní pro socializaci romských dětí, zatímco v interakcích neromských rodičů a dětí chybí. Pro jednotlivé řečové akty a procesy socializace v mezikulturním srovnání platí, že nenarážíme příliš na kategoriální rozdíly („tihle dělají tohle a ti druzí to nedělají“), ale spíše na rozdíly preferenční („tihle používají tuhle strategii častěji než ti druzí“) nebo kontextuální („za těchto podmínek reagují tihle tímto způsobem a ti druzí jinak“) (Ochs, 1988: 135).

Právě o *preferenční rozdíl* jde v případě dvou zmiňovaných strategií k akvizici jazyka – lze předpokládat, že i romští rodiče užívají během jazykové socializace *pojmenovávání* („labeling“) coby strategii, nicméně daleko častěji *pobízejí* děti k určitým replikám („prompting“; Moore, 2011). Stejně tak lze předpokládat, že tyto strategie užívají i neromské rodiny. Zatím pouze na základě pozorování předpokládám, že se touto preferencí gavští Romové, které mám možnost sledovat, odlišují např. od standardních neromských rodin v ČR (a potenciálně i na Slovensku).

Slovenské zdvořilostní obraty, základní fráze a slova požadovaná při zápisu a ve škole, které jsem výše zmiňoval (viz **Ukázka 2**), nejsou ovšem pouze náplní dialogů předškolních dětí a jejich rodičů, potažmo dalších dospělých v okolí dítěte. Mnohem častěji jsou tématem vzájemných spontánních rozhovorů školou povinných dětí se svými vrstevníky i s dětmi předškolními. Děti s naprostou samozřejmostí přenášejí ze školy do dětských kolektivů (s dětmi ve věkovém rozmezí přibližně od 3 do 12 let) v osadě písničky, básničky a další poznatky, které ve škole získávají.²²

Zajímavým jazykovým odrazem této skutečnosti je fakt, že děti přibližně od pěti let označují základní barvy slovenskými přejímkami – „čierno“ namísto *kalo* („černý“), „červeno“ namísto *lolo* („červený“) – a k původním romským slovům se postupně vracejí až ve starším věku, kdy už škola není natolik exponovaným tématem. Přejímání zde tedy není zapříčiněno absencí termínu v romštině, ale frekvencí a důležitostí termínů pro barvy v kontextu školní výuky.²³

4. „Hra na knížky“

Hra je v Gavu doménou dětí. Tak jako v mnoha jiných kulturách (Lancy, 2007) není hra s dětmi podněcována jejich rodiči nebo dalšími dospělými opatrovníky dětí. Hravé aktivity dospělých s dětmi, určitou formu mazlení, lze pozorovat pouze u dětí zhruba do jednoho, dvou let. Když jsem tak některé o něco starší děti ve „své“ gavské domácnosti houpal na noze nebo lechtal, tak jako jsem na to zvyklý u vlastních dětí, dospělí se mou aktivitou částečně bavili, nicméně mne později upozornili, abych děti nerozmazloval, v případě lechtání měli obavu z případného záchvatu. Jelikož rodiče a obecně starší se do aktivit dětí zpravidla nezapojují, jsou hry řízené zcela dětskou imaginací – Goldman (1998: 102) pro tuto situaci užívá termín „child-structured play“.

Strategie pobízení k určitým replikám, na kterou jsem výše upozornil, je svou orientací na situaci blízká charakteru dětských her, ve kterých děti hrají určité role. Vzhledem k zaměření této studie se nebudu věnovat všem těmto hrám, které jsem v Gavu pozoroval (např. hry na matky, hry na vaření, hry na Romy.²⁴ Další sekci budu věnovat pouze hrám na školu.²⁵

²² Právě neznalost básniček a říkadel mezi romskými dětmi byla věcí, na kterou učitelé na škole ve Valalu v rozhovorech se mnou opakovaně upozorňovali. Jedna z učitelek tento rozdíl plynoucí z odlišného přístupu k dětem, jiných folklorních preferencí a absence knih v osadě označila jako jeden z příznaků zastořlosti dětí. Škola v Gavu vyvinula aktivní snahu naučit matky dětí mimo jiné právě slovenské básničky a říkadla, která jsou využívána v nultém ročníku. Zároveň si ale samotní pedagogové povšimli toho, že děti se mezi sebou básničky učí samy a znají i básničky užívané ve výuce jiných tříd. Ačkoli si tedy pedagogové jsou vědomi skutečnosti, že děti se spontánně učí od sebe navzájem, v cílených snahách o podporu vzdělání dětí mimo školu užívají jako médium vzdělání pouze jejich rodiče.

²³ Obdobným příkladem je užívání slovenské přejímky domček pro označení kresby domku, zatímco běžný malý dům dítě docházející do školy označí jako *kher* („dům“), případně *cikno kher* („malý dům“) nebo *kheroro* („domeček“). Odlišení termínu je zde ale motivo-

Hrám na školu v Gavu věnuji zvláštní pozornost proto, že se jedná o poměrně výjimečné okamžiky, kdy se v rámci osady komunikuje souvisle slovensky. S ohledem na kontext užívání slovenštiny v Gavu není překvapivé, že tuto jazykovou niku vytvářejí děti – děti docházející do školy jsou ve srovnání s dospělými v intenzivnějším přímém kontaktu s gádži – svými učiteli – a slovenštinou. V **Ukázce 1** jsem upozornil na to, že i děti navazují na „jazykově realistické“ pravidlo, které vede starší Romy k tomu, že citují Neromy v rámci svých promluv ve slovenštině, ačkoli vyprávěcí rámec patří romštině. V rámci hry ovšem děti gádže pouze necitují, ale snaží se je přímo napodobit, snaží se jimi v rámci hry být, pokud tomu jejich role odpovídá. Aktivita dětí během her tedy na různých úrovních reflektuje představy a zkušenosti dětí s „neromským světem“ či „světem školy“.²⁶

V části Gavu, se kterou jsem obeznámen, jsou hry na školu poměrně běžnou aktivitou. Svědčí o tom jednak to, že jsem je pozoroval při každém ze čtyř třítydenních pobytů během jednoho roku (viz datace ukázek) a také to, že se pro tyto hry ustálil specifický idiom *te bavinel (pro) knížki* („hrát si na knížky“). Samotný idiom je výmluvný. Děti neužívají pojmenování „hra na školu“, reprezentací školy je jim kniha. Knihy jsou pevně svázány s prostředím školy a proto může být sousloví *te bavinel (pro) knížki* synonymem „hry na školu“. Pokud by knihy byly běžnou součástí domácností v Gavu, patrně by nebylo tak jasné, co název vlastně označuje. S knihami jsem se ale (s výjimkou Bible v některých rodinách) setkal pouze v těch případech, když je rodiče vzali od gádžů spolu se starým nábytkem, který odkupovali. Děti pak knihy používaly jako sešity na čmárání a kreslení.

„Hra na knížky“ nemá pevně stanovená pravidla, spíše určitý tušený skript, který lze odhalit, když se některý z hráčů vydá mimo jeho hranice a jiné dítě toto narušení zaregistruje (Goldman, 1998: 110).

Hraje se většinou v počtu 5 – 10 dětí. Přítomnost dospělých bývá vnímána jako rušivá,²⁷ čemuž se přizpůsobuje i výběr míst, kde se bude hrát. Vedle rolí žáků bývají dětmi obsazeny i role učitelů (jednoho nebo více), někdy asistenta, případně ředitelky. Hry by se mělo účastnit dítě, které umí alespoň základně zacházet s tužkou či pastelkou (účast mladších dětí je nesena s nelibostí). Role

váno spíše aktivitou kreslení a pojmenovávání kreseb, která je v zásadě aktivitou školní.

²⁴ Hra na Romy ve sledovaném případě spočívala v improvizaci na téma kolektivní hádky na veřejném prostranství.

²⁵ Hry na školu jsou mezikulturně běžným druhem dětských aktivit. Pokud děti do školy chodí, je absence těchto her spíše zaznamenáníhodná (což je příklad dětí u Sintů v Itálii, viz Tauber, 2004: 14). Régerová (Réger, 1979) naopak pozorovala hry na školu u olašských dětí v Maďarsku a poznamenala, že se jedná v zásadě o jediné aktivity, během nichž tyto děti mezi sebou mluví maďarsky.

²⁶ Škola ve Valalu má pouze romské žáky, resp. žáky z Gavu (některé děti pocházejí ze smíšených svazků, nicméně otázku jejich identity ponechávám vzhledem k zaměření textu stranou), pedagogický personál tvoří pouze Neromové. Asistenty pedagoga speciální ani nově otevřená základní škola ve Valalu v době výzkumu nevyužívala, nicméně je možné, že je časem najme nově otevřená základní škola. Některé děti ale mo-

pedagogického personálu vždy hrají děti, které již do školy chodí (příčemž pro roli učitele není určující věk dítěte, ale spíše schopnost věrohodné performance). Sledovaných her se vedle dětí do pěti let účastnily především žáci přípravných ročníků, někdy rovněž starší žáci ze základní i speciální školy. Na začátku hry se spárují „žáci“ a „učitelé“. Do hry by neměly v jejím průběhu vstupovat další děti. Ke hře jsou jako nutné rekvizity potřebné jakékoli knihy nebo sešity a psací potřeby. Většinou tvoří náplň „výuky“ kreslení, do „výuky“ ale mohou vstupovat i témata a aktivity jiných předmětů. V průběhu hry, která může trvat i hodinu, jsou „žáci“ „učitelem“ ukázněni, aby seděli, nevyrušovali a respektovali „učitele“. Pokárání ze strany „učitelů“ se týká většinou kázně, nikoli školního výkonu – „žáci“ obvykle dostávají od „učitelů“ jedničky.

Jak již bylo uvedeno, v průběhu hry by se mělo mluvit slovensky. Slovenština je jedním z markerů rámce hry – přepínání mezi slovenštinou a romštinou zpravidla naznačuje, zda je dialogová sekvence dětmi interpretována jako součást hry nebo jako dialog mimo hru (či v Goldmanově terminologii „in-frame“ a „out-of-frame“ dialogy; 1998: 3). V **Ukázce 4** můžeme vidět dvě podoby této funkce přepínání kódů. Z dětí zapojených do hry chodily v době natáčení SA (7; 4) do první a KO (9; 8) do třetí třídy, IV (6; 1) měla za sebou první dva měsíce přípravného ročníku, VA (3; 9) ještě nebyla ve věku přípravného ročníku a nechodila ani do školky.

Ukázka 4:

1 IV → SA:	A maľuj tak a nie naj duhú stranu, <i>ča</i> iba tak tak tak.
2	()
3 IV → VA:	TY ČAKAJ. Vieš? Kde si dala, už neviem ((prohledává knížku)). No už neviem.
4 KO:	Idem dom a najdem dajaký piero, pani učiteľka.
5 IV:	Hej. Choď domov. ((Listuje dál knihou.)) Aha.
6 IV → VA:	() ČO SI ROBILA? Čo?
7 IV → GU:	<i>Mamo! Užar, urav svedros</i> ((jde si pro svetr)).
8 HA → IV:	<i>La romňa kamerinel.</i>
9 IV:	<i>Na? Aha</i> ((ukáže na kameru)). <i>Oda kamerinel, na.</i>
10 PK:	<i>Hm.</i>
11	((SA se zasměje do kamery.))
12 HA → PK:	<i>Oda na kamerines, na?</i>
13 IV:	<i>Na! Aha tu.</i>

hou tuto profesi znát z další školy, která byla pro Gav spádová, což vysvětluje, proč se asistent občas objevuje jako jedna z rolí v rámci hry.

²⁷ Sám jsem byl do školního prostředí coby rámce hry inkorporován dětmi coby „pan kamera-man“. Kromě své přítomnosti jsem do hry v zásadě nezasahoval, interakce dětí se mnou jsem se snažil rychle ukončit.

14	((IV si sedne na postel a listuje dále knihou.))
15 SA:	Pani učiteľka. Ona ((=VA)) mi takto robi ((ukazuje do sešitu)).
16 IV:	To nič. ((Najde v knížce, co hledala.))
17 IV → VA:	Ty budeš toto maľovať () kde si dala ((dává VA knihu)).
18	Tak, toto, oči, všetko. Chytaj. Nie takto ((obrací knihu, podává ji VA)), takto. Toto môžeš.
19 VA → IV:	Pani učiteľka ((ukazuje IV prázdné ruce)).
20 IV:	Nemaš.
21 SA:	((směje se VA)) <i>Furt phenel pani učiteľka</i> ((jako VA napřahuje prázdné ruce)) <i>a nič na phenel.</i>
22	((SA, HA a IV se usmějí.))
23 VA → SA:	<i>Dikh, nane andro vast</i> ((ukazuje prázdné ruce)).
24 SA → VA:	<i>So nane andro vast?</i>
25 IV:	((přísně)) NIEMA PIERO. A ty maľuj. Donese jej (.) pero.

Překlad:	
1 IV → SA:	A maľuj tak a nie naj duhú stranu, <i>jenom</i> iba tak tak tak.
2	()
3 IV → VA:	TY ČAKAJ. Vieš? Kde si dala, už neviem ((prohledává knížku)). No už neviem.
4 KO:	Idem dom a najdem dajaký piero, pani učiteľka.
5 IV:	Hej. Choď domov. ((Listuje dál knihou.)) Aha.
6 IV → VA:	() ČO SI ROBILA? Čo?
7 IV → GU:	<i>Mami! Počkej, oblíknu si svetr</i> ((jde si pro svetr)).
8 HA → IV:	<i>Slečinku natáčí.</i>
9 IV:	<i>No a ne?</i> Hele ((ukáže na kameru)). <i>Jede to, ne?</i>
10 PK:	<i>Hm.</i>
11	((SA se zasměje do kamery.))
12 HA → PK:	<i>To nenahráváš, ne?</i>
13 IV:	<i>Ne! Tady, ty chytrá.</i>
14	((IV si sedne na postel a listuje dále knihou.))
15 SA:	Pani učiteľka. Ona ((=VA)) mi takto robi ((ukazuje do sešitu)).
16 IV:	To nič. ((Najde v knížce, co hledala.))
17 IV → VA:	Ty budeš toto maľovať () kde si dala ((dává VA knihu)).
18	Tak, toto, oči, všetko. Chytaj. Nie takto ((obrací knihu, podává ji VA)), takto. Toto môžeš.
19 VA → IV:	Pani učiteľka ((ukazuje IV prázdné ruce)).
20 IV:	Nemaš.

21 SA:	((směje se VA)) <i>Pořád jenom pani učiteľka</i> ((jako VA napřahuje prázdné ruce)) <i>a jinak neřekne nic.</i>
22	((SA, HA a IV se usmějí.))
23 VA → SA:	<i>Hele, není v rukách</i> ((ukazuje prázdné ruce)).
24 SA → VA:	<i>Co není v rukách?</i>
25 IV:	((přísně)) NIEMA PIERo. A ty maľuj. Donese jej (.) pero. (V_2012-11-02-01)

V ukázce si lze všimnout několika přepnutí (romština značena kurzívou v originále i překladu). Na prvním řádku jde pouze o drobné přeřeknutí – po romském *ča* se „učitelka“ okamžitě opravuje slovenským ekvivalentem „iba“. V dalším úseku (ř. 7 – 13) již přepnutí do romštiny značí rovněž konverzaci mimo rámec hry – IV žádá svou mámu o svetr a vede drobný spor se sestrou o to, zda hru natáčím nebo ne.²⁸ Oproti IV jiný hráč KO v předešlém segmentu zakomponoval svůj odchod z místnosti do rámce hry a do romštiny tedy nepřepnul (viz. ř. 4 – 5, resp. 25). Trochu jinou podobu přepínání kódů, které značí rovněž přepnutí mezi „in-frame“ a „out-of-frame“ sekvencemi, můžeme vidět v segmentu ř. 19 – 22. SA zde „vystupuje ze hry“ formou komentáře k nedokonalé slovenštině své mladší sestry VA, která zatím v rámci hry zvládá pouze formální oslovení „pani učiteľka“ (ř. 19), nikoli ale složitější prosby a pomáhá si romštinou (ř. 23). Přesto k ní ale „učitelka“ mluví slovensky (ř. 3, 6, 17 – 18).

V ukázce si lze alespoň v replikách „učitelky“ IV povšimnout dvou zjevných aspektů jejího projevu. Jednak neužívá (pouze) forem lokálního slovenského dialektu, kterým mluví obyvatelé Valalu a který ovládají i starší Romové (např. i rodiče IV), ale tvarů obecné slovenštiny, kterou zná z řeči učitelů („chod“ X namísto „chodz“, ř. 5; „donese“ X namísto „doneše“, ř. 25). Potvrzuje se tedy, že právě učitelé a jejich projev jsou výrazným zdrojem pro slovenštinu dětí v okamžiku, kdy interakce dětí s místními Neromy nejsou obvyklé.

IV ale také pro svou roli „učitelky“ užívá řadu prostředků „učitelského registru“ slovenštiny (tedy způsobu, jakým učitelé mluví na žáky) odposlouchaných ve škole – její projev je intonačně výrazný, mění hlasitost svého projevu (ř. 3, 6, 17, 25), užívá řečnické otázky (ř. 3, 6). „Učitelský registr“ („teacher talk“) alespoň v euroamerickém prostředí obvykle navazuje na „dětský registr“ („baby talk“) (Ochs, 1988: 203 – 204). Platí to v mnoha ohledech i pro slovenštinu (Slančová, 1999). Dětský registr romštiny je „postaven“ z obdobných stavebních kamenů jako „baby talk“ v jiných jazycích (Kubaník, 2012), což patrně usnadňuje manipulaci IV, rodilé mluvčí romštiny, s prostředky slovenského „teacher talku“. IV, která v době natáčení chodila teprve dva měsíce do přípravného ročníku, tak zčásti reprodukuje slyšené, zčásti ale může stavět i na své znalosti užívání romštiny v interakcích s dětmi (viz také inter-

akci STR a GIT v **Ukázce 3. Ukázku 4** tak lze použít také jako dobrý příklad toho, že „mluvení v roli“ je prostředkem vedoucím k osvojování si různých rovin jazyka, resp. že tyto roviny jazyka děti využívají, aby tvořivě rozvíjely herní situace (Cekaite et al., 2014: 12). Jak vidíme, toto pravidlo neplatí pouze pro akvizici prvního, mateřského jazyka, ale také pro osvojování si druhého jazyka.

V další ukázce je přepínání kódů o něco vrstevnatější. Zachycuje situaci, kdy se jedna z „učitelek“ (ŽA) snaží vyloučit ze hry jednu z „žákyň“ (SO) a dovolává se nakonec dobrozdání jiné z hráček – „učitelek“ (IV, ř. 9) k tomuto kroku. Vedle jiných důvodů pro vyloučení SO je uvedena její nedostatečná kompetence v psaní (ř. 1). Jiný „žák“ (ER) si tuto poznámku vztáhne na sebe (ř. 4), což vyvolá drobnou výměnu názorů.²⁹

Ukázka 5:	
1 ŽA → PK:	<i>Paľo, sem (joj) na džanelas te pisinel aňi je:dna, aňi šestka.</i>
2	((Píše číslice rukama ve vzduchu.))
3 ER → ŽA:	<i>Ko?</i>
4 ŽA → ER:	<i>E Soňa.</i>
5 ER:	<i>Joj phendža, me (na) džanav te pisinel.</i>
6 ŽA → ER:	<i>E Soňa phenav.</i> Povedala som Sofia.
7 ER:	<i>Hem ima me džanav te kerel.</i>
8 ŽA → SO:	Choď vonka. Už sa nehraješ poriadne.
9 SO:	(<i>Miro</i>)
10 ŽA → SO:	No iz ((=chod; ukazuje ke dveřím)).
11 ŽA → IV	<i>Sem dikh so kerel IV...</i>
Překlad:	
1 ŽA → PK:	<i>Paľo, vždyť (ona) neuměla napsat ani je:dna, ani šetku.</i>
2	((Píše číslice rukama ve vzduchu.))
3 ER → ŽA:	<i>Kdo?</i>
4 ŽA → ER:	<i>Soňa.</i>
5 ER:	<i>Ona říká, že prý (já) neumím psát.</i>
6 ŽA → ER:	<i>Říkám Soňa.</i> Povedala som Sofia.
7 ER:	<i>Vždyť já už to umím.</i>
8 ŽA → SO:	Choď vonka. Už sa nehraješ poriadne.
9 SO:	(<i>Moje</i>)
10 ŽA → SO:	No iz ((=chod; ukazuje ke dveřím)).
11 ŽA → IV	<i>IV, hele, dívej, co dělá...</i> (V_2013-06-27-01_ab)

²⁸ Rodiče o natáčení věděli, děti v prvních minutách ne, kameru jsem zapnul nenápadně, abych nerušil průběh již započaté hry. Ta ale pokračovala i po mém přiznání – viz ř. 9 – 10 a následující.

²⁹ ŽA, ER a IV v době nahrávání dokončovali nultý ročník, SO jej po prázdninách téhož roku nastoupila.

V ukázce můžeme pozorovat několik přepnutí. Obě lze interpretovat jako přepínání mezi „in-frame“ a „out-of-frame“ sekvencemi a ukazují rovněž na plynulý přechod mezi těmito rovinami interakce. ŽA totiž mírní nedorozumění s ER tím, že přepíná do své učitelské role – jednak volí jiný jazyk, jednak jiný tón (což přepis nezachycuje), jednak občanské jméno „žačky“ oproti jejímu romskému jménu (Soňa/Sofia; vše ř. 6). Stejná hráčka, ŽA, se snaží „žákyni“ SO vyloučit ze „třídy“ skrze pozici učitelky a tedy s užitím slovenštiny (ř. 10) – až když toto selže, přepíná mimo rámec hry a dovolává se pomoci od IV v romštině (ř. 11).

Přepínání nejen mezi jazyky, ale i mezi jmény pro tu samou osobu (ř. 6; viz také komentář k ukázce 2 v pozn. 19) ukazuje, že děti v rámci hry na školu zpracovávají více rovin rozdílu než pouze rozdíl jazykový. Tuto rovinu improvizace na téma škola si děti hlídaly ve všech hrách, které jsem mohl pozorovat.

Hru na školu hrají se školáky obvykle i předškolní děti (viz. účast VA v **Ukázce 4**) – i tyto jsou oslovovány slovensky, nicméně pokud je zřejmé, že nerozumí, jejich „učitel“ jim pomáhá užitím romštiny.

Ukázka 6:

- 1 TO → PU: Toto vymaluješ daj tu, toto, sem.
2 *A ma tlačin kalaha, ča kavka ker. A ma tlačin fejs.*
3 *Polikes.* ((Ukazuje PU, jak se vybarvuje.))
4 *Užar.* Počkaj.
5 PU → TO: *Me džanav.*
6 TO → PU: *=Sem muk /.../*
7 PU → TO: *Akanakes me kerav*
8 TO → PU: Dobre toto už. A TOTO CELE TAKTO *ži upre.*

Překlad:

- 1 TO → PU: Toto vymaluješ daj tu, toto, sem.
2 *A netlač s tím, dělej to takhle. A netlač moc.*
3 *Zlehka.* ((Ukazuje PU, jak se vybarvuje.))
4 *Počkej.* Počkaj.
5 PU → TO: To už zvládnou.
6 TO → PU: =Počkej nech to.
7 PU → TO: *A ted'já /.../*
8 TO → PU: Dobre toto už. A TOTO CELE TAKTO *až nahoru.*
(V_2013-06-27-01)

„Učitel“ TO (podobně jako ER a ŽA dokončoval v době nahrávky nultý ročník) ukazuje předškolnímu chlapci PU, jak má kreslit. Úseky pronesené ve slovenštině jsou doprovázeny příslušnou akcí (viz i užití ukazovacích zájmen a příslovčí „toto“, „tu“, „sem“, *kavke* „takhle“ v ř. 1), případně po nich může následovat překlad (*užar* „počkej“ s návazným slovenským ekvivalentem „počkaj“, ř. 4). Bez zřejmějšího kontextu je zde slovenština užívána jako shrnutí akce (ř. 8). Podobné repliky jsou ovšem v rámci her na školu velmi frekventované a svou finální pozicí poměrně jasně interpretovatelné i pro dítě, které není dostatečně kompetentní ve slovenštině. Skrze romštinu učitel TO pro žáka PU dovysvětluje a zpřesňuje úkoly (ř. 2, 3, 8), podstatné ale je, že ačkoli „učitel“ TO zaučuje „žáka“, který ve slovenštině není kompetentní, nepřepíná plně do romštiny, což by porušovalo nepsaný skript hry na školu (podobně viz **Ukázka 4** a komentář k ní). Pokud již více dětí mluví romsky, hra bývá ukončena.

V rámci hry radí „učitelé“ svým „žákům“ například jak mají držet pastelku (ř. 2, 3) a učí je tedy i poměrně praktickým dovednostem testovaným u zápisu do školy a požadovaným pedagogickým personálem po rodičích předškolních dětí.

Díky častému opakování replik či díky samotné situovanosti interakce ve slovenštině do rámce hry na školu se mohou do hry snadno zapojovat i děti, které slovensky neumí tolik jako ostatní hráči.³⁰

Ukázka 7:

- ((„Hodina tělocviku“))
1 IV: Vydychame sa.
2 TO: Nádyh, výdyh.
3 TO, IV, ŽA: Nádyh [výdyh].
4 PU: [Výdyh]. ((Zakrouží rukama jako ER.))
5 IV → ER: Sto- hladaš si značku (.) značku.
6 ((ER stále stojí na místě.))
7 IV → ER: ZNAČKU. VIEŠ ČO JE ZNAČKA?
8 ((Ukazuje značku na zemi.)) Do takého, tu bude(š) stoj.
9 No. Vydychame sa.
10 PU: ((Zakrouží rukama.)) Výdyh.
(V_2013-06-27-01)

³⁰ Evaldsson (2005: 770) tento aspekt blíže analyzuje na hraných hádkách dětí z imigrantských skupin ve Švédsku.

Zatímco IV, TO a ŽA již chodí do přípravného ročníku a znají tedy i patřičné cviky a povely během hodin tělocviku, PU do školy ani školky nechodí. Podle ostatních ale napodobuje cviky i slovní doprovod (ř. 4 a 7). Obdobně se holčička VA zapojovala v **Ukázce 4** zatím pouze zdvořilostním „pani učitelka“.

Situovanost jazykového užití, kterou kontext hry nabízí, představuje přirozený rámec pro akvizici (prvků druhého) jazyka. Přímé překlady slovenských replik pro méně kompetentní děti, možnost opakování častěji se opakujících výroků nebo samotné vystavení diskurzu slovenštiny a školy představuje pro předškolní děti určitý předvoj zkušeností, které je brzy čekají a náznak kompetencí, které budou muset získat. To vše probíhá v přirozeném rámci hry. Hru ale děti v žádném případě takto nezamýšlí, resp. hra má pro děti řadu jiných aspektů. Někteří dospělí Romové si tento „naučný“ faktor hry na školu uvědomují, nicméně do her nezasahují.

Hra je v antropologických studiích poměrně často vnímána pouze jako „příprava na dobu budoucí“, tento zjednodušující přístup je ale dnes spíše kritizován (New, 2008: 214). Uvědomuji si, že herní performance jsou daleko vrstevnatější zkušeností a nelze je vnímat pouze jako formu domácí přípravy na výuku slovenštiny. Širší analýza hry na školu by ovšem přesahovala zaměření tohoto textu a bude tedy pojednána na jiném místě.

Závěr

Akvizice jazyka a hra patří k univerzálním různým podob dětství napříč kulturami (Montgomery, 2009: 134). Cílem tohoto textu bylo ukázat, jak tyto dva fenomény mohou souviset v kontextu bilingvní komunity.

Zatímco škola v Gavu se v minulosti snažila skrze různé projekty pobízet rodiče k aktivitám, které by jejich dětem mohly usnadnit vstup do výuky (např. snaha učit matky básničky, které by dále říkaly dětem), mimo zorný úhel pedagogů zůstal komunikační kanál, který má na předškolní děti přímý vliv – děti, které do školy chodí. Tato studie chce ukázat, že *socializace v rámci vrstevnických skupin* nemusí být nutně vnímána ze strany Neromů pouze jako náhražka chybějící péče ze strany rodičů, ale jako praxe, která *má svou kulturní logiku a potenciál i pro školu samotnou*. Rovina akvizice druhého jazyka, na kterou jsem se soustředil, je jen jednou z vrstev zmiňované praxe.

Romsky se děti učí v přirozeném kontextu pozorováním a participací na každodenním životě v rámci rolí adekvátních dané kultuře. Nejdůležitějším přirozeným kontextem pro akvizici slovenštiny v rámci poměrně izolované komunity je škola. Rozdíl mezi akvizicí romštiny a slovenštiny ale nespočívá pouze v rozdílném věku dětí (slovensky se učí později než romsky) a její institucionální podobě v případě školy. I škola

totiž navazuje na velmi subtilní předpoklady určitého modelu komunikace s dětmi. Komunikace s dětmi je ovšem svázána se statutem dětí v dané společnosti, preferencemi ve výchově dětí a dalšími faktory. Ačkoli nelze rozdíly ve způsobu komunikace Romů a Neromů s dětmi vidět v kategoriální rovině, poukázal jsem na tušené preferenční rozdíly v určitých modelech komunikace. Tyto naznačené preference by měly být inspirací pro další výzkum.

Romské děti jsou zhruba od šesti let s prostředím školy pravidelně ve styku a své poznatky přenášejí v podobě her a dalších aktivit do dětských skupin, jejichž součástí jsou i děti předškolního věku. Tím, že všichni zúčastnění přirozeně navazují na pravidlo jazykové realističnosti uplatňované i v běžné interakci dospělých, probíhá interakce v rámci her slovensky. Děti tak vytvářejí důležitou jazykovou niku pro akvizici slovenštiny u předškolních dětí, resp. pro trénink slovenštiny u všech zúčastněných. Škola samotná a interakce ve slovenštině v rámci školy tak skrze filtr „her na knížky“ funguje jako podstatný input slovenštiny pro předškolní děti v osadě.

Jazyky nejsou pouze prostředky komunikace, ale rovněž součástí širší kulturní struktury. „Hry na knížky“, které hrají romské děti v Gavu, i proto neobsahují pouze jazykovou rovinu – dítě skrze hru ohmatává svět kolem sebe a „*hry na knížky*“ *tak znamenají svébytný dětský způsob setkávání se a vstřebávání kulturních rozdílů, které jsou se vstupem do školy spojeny.*

Tato studie neměla za cíl ukázat, že o akvizici slovenštiny se „děti postarají samy“ – ostatně jejich vstupní kompetence ve slovenštině bude alespoň v Gavu v mnoha případech nižší, než by bylo pro první ročník školy se slovenským vyučovacím jazykem ideální. Shrnutými poznámkami spíše poukazuji na to, že *užívání jazyků je podmíněno určitým normám*, které do určité míry (nikoli ale absolutně) brání přáním některých pedagogů, aby rodiče začali mluvit s dětmi předškolního věku slovensky. Užívání slovenštiny má v rámci osady svůj velmi omezený kontext, který ve větší míře (ale stále adekvátně vůči praktikovaným pravidlům) rozšiřují právě děti.

4. Komická figúrka Róma na Slovensku v premenách času. Na príklade anekdot a karikatúr¹

Eva Krekovičová

¹ Kapitola tejto publikácie vznikla vďaka podpore grantu VEGA 2/0014/11 *Rómovia v majoritnej spoločnosti: výskum modelov vzájomného spolužitia*.

„Spoločenský kontext je nevyhnutnou črtou komična. Obsahovo sa komické vzťahuje na reálne, sociálne a kultúrne skutočnosti, ktoré si všíma predovšetkým sociológia v pomere ľudského k ani-málnemu, v sexuálnych, generačných a ďalších diferenciách, v rozdielnom spoločenskom postavení, triednom zaradení, v rasových, etnických, náboženských rozdieloch, ktorých konkrétne obsahy tvoria diferenčný rámec komiky“
(Borecký, 2000, preklad E. K.).

Ústav etnológie SAV, Bratislava
eva.krekovicova@savba.sk

Komika patrí k univerzálnym javom, stretávame sa s ňou v každej spoločnosti. Patrí k citlivým a objektívnym ukazovateľom kultúrnych premien, zohráva podstatnú úlohu v spoločenských procesoch, v ktorých vystupujú zjavné alebo skryté konflikty. Je vlastne výsledkom týchto zmien (Odoj, 2013: 11). Nazeraúc na komiku z iného uhlu pohľadu, zameraného na skúmanie samotného spôsobu vytvárania komiky, zdôrazňuje V. Borecký súvislosť komiky s imagináciou, hrou a kreativitou, pričom konštatuje, že pre všetky tieto oblasti je „spoločným zdrojom reduplikácia (...), fantazijné zdvojovanie medzi skutočnosťou a predstavou, realitou a ilúziou. (...) Zdvojovanie v rámci komiky, ktorú možno zaradiť najskôr medzi postoje, zahrňujúce kognitívnu, emocionálnu a hodnotiacu zložku, sa premieta v inkongruencii (t. j. v nesúlade, pozn. E. K.), ktorá je zdrojom komiky. V komične kladieme vedľa seba nesúrodé dvojice, či už ide o predmety, veci, predstavy, slová, či myšlienky. Zdvojovanie nesúrodosti vzdoruje primeranému uchopeniu a vyvoláva smiech“ (Borecký, 2005: 10, preklad E. K.).

1. Komický hrdina²

Komický hrdina úzko súvisí s vymedzovaním kategórií, ktoré sa nevzťahujú iba na konkrétnu kultúru/kultúry, ale majú všeobecnejšiu povahu. Vystupuje teda ako univerzálny typ hrdinu a vyskytuje sa vo viacerých variantoch. Je to hrdina na jednej strane zameniteľný a potenciálne ambivalentný (v závislosti od postojov) a jeho základné atribúty sa zároveň vyznačujú inklináciou k dlhodobému pretrvávaniu v *kultúrnej pamäti*.³ Komika tohto hrdinu vychádza z princípu superiority, nadradenosti.

V literatúre, divadle a v rozprávaniach (vrátane folklóru) celého sveta objavíme rôzne podoby komického hrdinu – *šibal*, *klamár*, „vtipálek“ (Olivová, 2009: 17), ktorého základnou vlastnosťou je vynaliezavosť, prefíkanosť. Postava šibala vystupuje aj v mýtoch (napr. postava mytologického triksteru u severoamerických Indiánov (Radin, 1971) a v ústnom podaní či v literárnych dielach Európy a Ázie zasa v rozmanitých podobách typu Tilla Eulenspiegla, Simplicissima alebo Nasredina Hodžu a ďalších. Nachádzame ho aj v popkultúre (Luffer, 2009: 10).

Ku komickým hrdinom patrí napr. vo všetkých kultúrach známa komická figúrka *hlúpy sused*. Príslušníkov takýchto skupín možno zaradiť medzi predstaviteľov komických *obetných baránkov*, spájaných aj s obrazom „cudzieho“ („other“ v angličtine, „obcy“ v poľštine) (Hajduk-Nijakowska, 2013: 21). Termín „obetný baránok“ zaviedol do svojej teórie humoru⁴ S. Critchley (2002). „Hlúpi susedia“ tvoria v rámci motívickej klasifikácie medzinárodných typov folklórnej prózy (Uther, 2004) vlastnú špecifickú skupinu (č. 1 200 – 1 349).⁵

Osobitnú podobu komického hrdinu reprezentujú *hlupáci ako taki*, vyskytujúci sa v rôznych variantoch a kontextoch (v anekdotách a vo folklórnom⁶ humoristickom rozprávaní napr. „hlúpa žena“, „hlúpy Jano“, „hlúpy Honza“, policajti, blondínky atď.).

Ďalším typom hrdinu je komická *postava spätá s konkrétnou lokalitou*. Pocit tesného spojenia s vybraným geografickým miestom sa vyjadruje prostredníctvom vysmievania sa z ľudí, ktorí nie sú ako my a sú považovaní buď za mimoriadne hlúpych, alebo za zvlášť prešibaných (Critchley, 2002). Takéto žarty na tému bystrých „prostáčikov“ a vtipných hlupákov (napr. hlúpo-múdreho poľského Marcholta, hebrejského Markolisa, germánskeho Marculfa alebo sliezskeho Markla) existujú v európskej literatúre i vo folklórnom podaní už od staroveku (Hajduk-Nijakowska, 2013: 22). Pre hrdinov tohto typu je charakteristická ignorancia, naivnosť a hlúposť. Spájajú sa aj s početnými ďalšími európskymi mestami: Mols (Dánsko), Schilda (Nemecko), Gotham (Anglicko), Biella (Taliansko), Gabrovo (Bulharsko), ako aj s viacerými írskymi lokalitami (vo výsmechu zo strany Angličanov, Škótov a Walesanov, Krawczyk-Wasilewska, Dobbie, 2007: 112). Na Slovensku k nim patria napr. Záhoráci, Važtania, Ratkovčania, „sváko Ragan“ z Brezovej či Nácko z Banskej Štiavnice.

Ku komickým figúram možno priradiť aj obraz *sedliaka*, v Európe doložený od stredoveku (Mikulec, 1995). Komickosť postavy vychádza z predstavy sedliaka videného očami vyšších sociálnych vrstiev ako primitívneho a nevzdelaného človeka. Tento typ hrdinu zaznamenávame v európskej literatúre a vo folklóre (na slovenskom vidieku sa s ním stretávame ešte koncom 20. storočia). Je charakteristický hlavne tým, že sa nevie správať v spoločnosti vyššie postavených ľudí (šľachty, stredných vrstiev, vzdelancov, kléru či mešťanov) a svojou neokrôchanosťou vzbudzuje smiech.⁷

Komický sedliak bol obľúbenou témou najmä v literatúre baroka, pričom jeho negatívny až sedliacky stav ponížujúci spôsob zobrazenia vyvolal zároveň literárnu protireakciu v podobe tzv. „sedliackych plačov“, literárnymi historikmi označovaných aj ako „poddanské lamenty“⁸ ktorých ohlasy nachádzame tiež v leťákových tlačiarach, prípadne vo folklóre (Droppová, Krekovičová, 2010: 364 – 366).⁹ Postava sedliaka ako človeka, čo „nepozná“

² K termínu napr. Mikulec (1995: 15 – 19) alebo Küllös (2003).

³ Termín používam podľa Nora, 1990: 7.

⁴ Z hľadiska vzťahu komiky a humoru predstavuje komika kategóriu všeobecnejšiu, humor je súčasťou komiky (Borecký, 2000).

⁵ Rozprávania sú zaradené v časti 5.6.: *Anecdotes and Jokes*, v skupine *Stories about a Fool* (Uther, 2004).

⁶ Termín *folklór* tu používam v užšom význame: 1. ako v stredoeurópskom priestore už prakticky uzavreté formy „tradičnej kultúry“ istého hitorického obdobia, súčasť „kultúrneho dedičstva“; 2. prejavy vyznačujúce sa špecifickým umeleckým (folklórnym) „štýlom“ (Krekovičová, 2013).

⁷ Ako napr. v tomto vtype z prelomu 19. a 20. storočia v časopise *Černo-kňažnik* (1906, (4): 31): „U doktora Sedliak (v ordinačnej chyži s klobúkom na hlave) Sedliak: Prišiel som sa poradiť. Lekár: Dobré, prezriem vás, ale dajte najprv klobúk dolu! Sedliak: Na hlavu mi je nič!“

(nerešpektuje) zaužívané a platné pravidlá (vrátane noriem a proklamovaných hodnôt), pretrváva v kultúrnej pamäti prakticky dodnes. V slovenskom prostredí napr. aj vo forme dehonestujúceho nárečového označenia, nadávky „sedlák“ či frazeologizmu „slama mu trčí z topánok“ (Krekovičová, 2006).¹⁰

V geografickom priestore bývalého Uhorska, ako na to upozornila I. Küllös (2003), sa pretransformoval obraz neokrôchaného a smiešneho sedliaka, prípadne i vojaka do komického hrdinu Róma/Rómky/Rómov, videneho očami majoritnej spoločnosti. Centrum rozšírenia tejto postavy sa nachádza na dnešnom území Slovenska a Maďarska. Výskyt a postupné udomácnenie sa komickej figúrky Róma v tejto oblasti ako všeobecne rozšírenej a frekventovanej súvisí – v porovnaní napr. s Poľskom či Českom pred rokom 1989 – predovšetkým s relatívne vysokým počtom príslušníkov tejto minority,¹¹ ktorý korešpondoval s dobovou legislatívou. Platné zákony v historickom Uhorsku boli voči róm-ským prisťahovalcom v porovnaní so západnou Európou (vrátane rakúskej časti monarchie) značne benevolentnejšie.¹²

1.1. Komická postava Róma

Najstaršie zmienky o komickej figúrke Róma (s označením „Cigán“, „cigán“, „cigán“ používaným v dobových prameňoch a vo folklórnych textoch všeobecne; Krekovičová, 1998a), sa objavujú v školských hrách, vo vagantskej poézii a v paródiách na modlitby z 80. rokov 17. storočia. K atribútom postavy patria v týchto prameňoch hlavne chudoba, hlad a niektoré zvyky, napr. pohreb (Küllös, 2003). Ako najfrekventovanejší vystupuje róm-sky komický hrdina v humoristických rozprávaniach a vtipoch, rozšírených tak v rurálnom,¹³ ako aj v urbánnom prostredí, v ústnej i literárnej forme,¹⁴ ale aj v masmediálnej komunikácii a na internete (Krekovičová, 2006), popkultúru nevynímajúc. Výsledky folkloristických výskumov z územia Slovenska potvrdzujú potláčanie komického obrazu Róma v oblastiach vyznačujúcich sa výskytom vyššie spomínaného miestneho typu komických hrdinov, prípadne tu dochádza ku koexistencii oboch typov hrdinov (napr. na Spiši: postava „Róma“ a „Važtana“, Leščák, 2010). Početná vrstva textov s komickou figúrou Róma má blízko k posta-

⁸ K dobovým textom z územia dnešného Slovenska pozri napr. Mišianik ed., 1981: 483 – 495, v nemeckom prostredí to bol tzv. *Bauernklage* (sg.) (Steinitz, 1983, bližšie k tomu Krekovičová, 1998b).

⁹ *Nová píseň o veselém sedlákovi. Tiskem v Skalici* s incipitom: „Já jsem sice sedlák chudý.“ Bez vročenia.

¹⁰ Na druhej strane je v súlade s ambivalentnosťou obrazu v hovorovom jazyku bežne zaužívané slovné spojenie „sedliacky rozum“ s pozitívnou konotáciou.

¹¹ Rómovia sa v Uhorsku postupne usadzovali od 16. – 17. storočia (Horváthová, 1964; Mann, 1998).

¹² K prenasledovaniu Rómov v Európe bližšie Vossen, 1983; v období 2. svetovej vojny Nečas, 2002.

¹³ K postave Róma v slovenskej folklórnej próze napr. Gašparíková, 1980.

¹⁴ Okrem iného napr. aj v tzv. spišských klapanciách, veršovaných slovesných útvaroch z východného Slovenska, stojacich na rozhraní folklóru a literatúry (Barbuš, 1969).

ve šibala a v niektorých oblastiach Balkánu (v súvislosti s ich začlenením do Osmanskej ríše) hraničí výskyt Róma s postavou Nasredina Hodžu (Eschker, 1986). Na Morave a v Čechách sa vo folklóre stretávame s dominujúcim zobrazením Róma ako muzikanta (Toncrová, 2001: 37 – 48),¹⁵ v poľskom prostredí nie je komická figúra Róma všeobecne rozšírená.¹⁶

Vo svojej kapitole sa zameriam na obraz komickej postavy Róma ako súčasť *dobového imaginárna* (Le Goff, 1998; Borecký, 2005: 9) v období od 60. rokov 19. storočia po súčasnosť. Materiálovou bázou pre mňa budú dve oblasti *kultúrnych reprezentácií* (Hall, 1997: 6) Róma. Aj keď každá z nich prezentuje inú škálu atribútov obrazu, obe žánrovo odlišné vrstvy reprezentácií reflektujú (hoci v rôznej miere) komický obraz Róma a vykazujú zmeny súvisiace s aktuálnym dobovým diskurzom vo vzťahu majorita – minorita. Sú to:

1) vizualizácia Rómov a ich kultúrne reprezentácie v satiricko-humoristických časopisoch *Černokňažník* (1861–1910),¹⁷ *Kocúr* (1919 – 1945, pozri Panczová, kapitola v tejto publikácii)¹⁸ a v denníku *SME* (1993 – 2014);¹⁹

2) folklórne, publikované, ústne a prostredníctvom internetovej komunikácie šírené vtipy (1998 – 2005, 2007 – 2010, 2012 – 2014).

2. Vizualizácia Rómov

Zobrazenie Rómov v sledovaných prameňoch nachádzame v karikatúrach a ilustráciách, ktoré nepatria k početným, skôr k raritným. V porovnaní s anekdotami obsahujú omnoho menej informácií o tejto menšine (počet atribútov Rómov je výrazne obmedzený).²⁰ Karikatúra pracuje s úspornými a opakujúcimi sa znakmi postavy: tmavá pleť, čierne, často strapaté a kučeravé vlasy ako všeobecné atribúty. Chudobných Rómov charakterizujú bosé nohy, chatrné, otrhané, zaplátané oblečenie alebo nahota. Naproti tomu bohatší muzikanti sú obutí, v sedliackom oblečení alebo v obleku, s klobúkom na hlave, v karikatúrach z obdobia po roku 1989 sú mužskí obyvatelia rómskych get („osád“) v teplákoch a s výnimkou vajdu bez klobúka. Objavujú sa tu niektoré *atribúty chudoby* (nevzhľadné drevené chatrče, veľký počet ľudí

¹⁵ Iná je však situácia v reflexii komickej figúrky Róma vo vtipoch šírených prostredníctvom internetovej komunikácie, kde zaznamenávame prelínanie českých a slovenských anekdot (aj napriek rozdeleniu Československa v roku 1993), bližšie Krekovičová, 2006.

¹⁶ Podľa konzultácie s poľskou folkloristkou prof. Teresou Smolińskou z univerzity v Opole, 2008.

¹⁷ K histórii a charakteristike časopisu *Černokňažník* bližšie Krekovičová, Panczová, 2013b.

¹⁸ Na tomto mieste ďakujem Zuzane Panczovej za poskytnutie materiálu z osobného archívu.

¹⁹ Autorom uvádzaných karikatúr je Martin Šútovec alias „Shooty“. Vychádzali v *SME* v rokoch 2012 – 2014.

²⁰ Neplatí to však o vizualizácii Róma vo všeobecnosti. Napr. v maľbe či v litografii ikonografické pramene potvrdzujú mimoriadne široký diapazón zobrazenia Rómov. Od kočovných, žijúcich „na ceste“, k usadlým, obývajúcim zemnice a polozemnice, od kováčov, hudobníkov

žijúcich v jednej domácnosti a pod.), ale tiež (v súhlase s realitou umocňujúce komický obraz Rómov) satelitné antény.

Ako sociálne signifikantný atribút zobrazených postáv v karikatúrach v sledovanom časovom rozmedzí všeobecne vystupuje *obuv*, resp. jej absencia. Tento atribút sa však netýka len Rómov, ale vizualizácie predstaviteľov vnútorne hierarchizovanej dobovej spoločnosti ako takej, a to najmä v období pred rokom 1946. Podľa spôsobu obutia napr. karikaturisti v *Černokňažníkovi* rozlišujú: Maďarov (ako znak „vyšších vrstiev“ prevažne čižmy s ostrohami), „maďarónov“ (čižmy s ostrohami, ale zároveň – v prípade konkrétnych prouhorských politikov, ktorým sa pripisoval slovenský pôvod – bosé nohy ako príznak „nepravej vyššej“ vrstvy).²¹ Odlišujú aj Židov (prevažne čižmy, prípadne čižmy s ostrohami, charakteristickými aj pre Žida maďaróna), Slovákov (krpce, ojedinele i bosé nohy), Srbov, Chorvátov atď. a napokon Rómov (bosí, v prípade muzikantov v meštianskych topánkach alebo čižmách). V karikatúrach z najnovšieho obdobia v denníku *SME* sa tento atribút objavuje aj v podobe Rómov z osád, ktorí však tiež nie sú všetci rovnakí: bosí, obutí v papučiach i v topánkach.

V období druhej polovice 19. a prvej dekady 20. storočia sú Rómovia vizualizovaní v dvoch líniách, ktoré naznačujú ich reflexiu ako vnútorne diferencovanej minority, pričom komický hrdina v karikatúrach a ilustráciách k publikovaným textom v oboch prípadoch dominuje. V niektorých prípadoch (kováči, muzikanti, zloději) sa komično využíva s cieľom zdôrazniť exotický vzhľad Rómov.

Róm je na jednej strane v podstate neškodnou, exotickou figúrkou z periférie spoločnosti. Výstižne ju charakterizuje politická karikatúra „O postavení národov v Uhorsku“ (*Černokňažník*, 1894, (1): 5) z pera významného českého maliara Mikoláša Aleša. Komická figúrka otrhaného a bosého Róma, objavujúca sa v pozadí centrálného motívu kresby, ktorým je ožobračovanie iných nemaďarských národností v Uhorsku zo strany vládncích Maďarov a Židov,²² slúži len na pobavenie spoločnosti (**Obr. III. 14. 1**). Vyskytuje sa tu aj kováč a jeho pomocníci (**Obr. III. 14. 5**) v pozícii reprezentanta charakteristického rómskeho zamestnania²³ (avšak len ako ilustrácia podčiarkujúca ich komický výzor) či chudobní príslušníci minority s ich „typickými“ atribútmi. Príkladom sú ilustrácie M. Aleša z roku 1890 k textu o komickom a prešibanom Rómovi –

cez oslavu ich divokej krásy a urastenosti v portrétoch až k romantickému, často tragickému obrazu Róma/Rómky a k nahým ženským kráskam. Pramene obsahujú veľké množstvo etnografických informácií o ich spôsobe života a obyčajoch, úlohe Rómov v obradoch nerómskeho obyvateľstva, o odeve, strave a náradí, aké používali, o chovaných zvieratách a ich drezúre, o žobraní, remeselnej výrobe z kovu a výrobkoch, o vyrezávaní dreveného náradia (lyžice, korytá) atď. Na príklade Poľska pozri Kocój, Lechowski, Plebańczyk, 2012: 170 – 183.

²¹ Slováci boli niekedy zobrazovaní ako bosí, najmä v prípade oknárov, drotárov či pltníkov. Naproti tomu v dobovej maďarskej (prouhorskej) tlačí podobného zamerania sú tie isté postavy zobrazované podobne, s označením „pansláv“. Viac v Krekovičová, Panczová, 2013b.

²² Časopis *Černokňažník* reprezentoval v období vypätého historického nacionalizmu v Uhorsku názory proslovensky orientovanej časti vzdelancov, „národovcov“. Viac v op. cit.

– zloději, ktorý prekabáti opitého sedliaka a odnesie si, prezlečený do jeho šiat, aj jeho ovcu (**Obr. III. 14. 6 a 7**).

Druhú líniu reprezentuje obraz muzikantov, hrajúcich na objednávku pre Nerómov (**Obr. III. 14. 2 a 3**),²⁴ ktorý vo vizualizácii Rómov v *Černokňažníkovi* čo do počtu prevláda.²⁵ Ani tu však nechýba viac alebo menej zdôrazňovaná komická zložka (napr. klobúky rôznych bizarných tvarov či neprofesionálny, podomácky vyrobený, alebo opravovaný kontrabas obitý kľincami).

V prvej polovici 20. storočia (1919 – 1945) Rómovia v karikatúre naznačujú vyššiu mieru stereotypizácie, akoby sa vytrácalo ich vnímanie ako vnútorne diferencovanej zložky obyvateľstva, a vystupujú v pozícii komického hrdinu. K vizualizácii biednych Rómov, reprezentujúcich príslušníkov rómskej minority všeobecne, sa navrstvujú niektoré ďalšie motívy, napr. motív Róma vojaka²⁶ či regrúta. V súvislosti so všeobecným volebným právom, na území Slovenska uzákoneným v roku 1922,²⁷ vstupuje do zobrazenia Róma politikum v podobe motívu kupovania voličských hlasov (Panczová, **Obr. III. 15. 16**). Na tejto karikatúre sa objavujú i hudobné nástroje v rukách bijúcich sa Rómov, ktoré síce slúžia ako atribút rómskej príslušnosti, ale vo funkcii „zbrane“. V iných obrázkoch Rómov v *Kocúrovi* motív „cigánskej muziky“ absentuje.²⁸

Objavuje sa tu ojedinelý obrázok rómskej ženy (**Obr. III. 14. 8**) ako chudobnej žobráčky (biedne oblečenie, bosá, s dvomi batohmi, eventuálne/?/s nádobou, do ktorej zhromažďuje u Nerómov vyžobrané jedlo, pozri Horváthová, 1964), ktorá je zároveň vešticou, postavou známou z folklórnych piesní (Krekovičová, 1998a). Dialóg žien v komentári ku karikatúre do nej vnáša ďalší komický prvok, ktorý – proti očakávaniu, teda v súlade s princípom *inkongruencie* – prezentuje hlúpa sedliacka žena – Nerómka. Humor v karikatúre vychádza z jazykového nedorozumenia. Takéto vtipy sú bežné v zobrazení vyššie spomenutých typov komického hrdinu, a to „hlúpeho suseda“ a „hlupáka“.²⁹ Najmä v literatúre a vo folklóre, ale aj v iných žánroch vizualizácie (maľba atď.) však inklinuje ponímanie rómskej ženy s nadprirodzenými schopnosťami ako súčasť obrazu „cudzieho“ tiež k romantickému obrazu Rómov (Krekovičová, 1998a),³⁰ ktorý obsahuje motívy „tragického osudu“ Rómov. V takýchto prejavoch a žánroch teda nejde, s výnimkou paródie,³¹ o zobrazenie komického hrdinu.

²³ Motív kováčov patrí k frekventovaným hlavne vo folklórnej piesni (Krekovičová, 1998a).

²⁴ Rešpekt voči vynikajúcim rómskym muzikantským osobnostiam v stredných a vyšších spoločenských vrstvách deklaruje titulná strana *Černokňažníka* z 25. apríla 1886, ktorá vyšla ako aktuálny nekrológ k úmrtiu známeho „primáša“ Jozefa Piťu (**Obr. III. 14. 4**). K osobnosti J. Piťu pozri bližšie Mann, 2001.

²⁵ Rómsky/i muzikant/i v pozícii komického hrdinu sú frekventovanou témou folklórnych piesní, kde plnili prekárania muzikantov funkciu výzvy k hre (rozkazovačky): „Zahrajce, zahrajce, čarne andželata, /: naj še vytancuju Dvorjanske dzifčata“ (Krekovičová, 1998a: 153). Prekáračky bez motívu Rómov sa spievali v rovnakej situácii aj nerómskym muzikantom (napr. na Kysuciach v rámci tzv. piesní pred muziku).

²⁶ Tento motív sa objavuje aj vo folklórnych piesňach a parémiách. V karikatúrach z *Kocúra* pozri tiež Panczová, **Obr. III. 15. 6 a 7** v tejto publikácii.

Obdobie po roku 1989 zastupuje pre potreby tejto práce liberálny denník *SME*. Zobrazenia Rómov v týchto novinách sa vyznačujú jednoznačnou politizáciou témy a zámernou konkretizáciou Rómov. Uverejnené karikatúry sú reakciou na vynáranie sa tzv. „rómskej problematiky“ v aktuálnom politickom diskurze. Mieria proti pomalým a zo strany centrálnej politiky štátu nedostatočne razantne presadzovaným a efektívnym reálnym aktivitám, ktoré by mali smerovať k inklúzii konkrétnej časti rómskeho obyvateľstva, žijúceho hlboko pod hranicou chudoby, teda nie k Rómom ako takým. Ako protiklad dominujúceho, silne etnizujúceho abstraktného obrazu sa tu objavujú príslušníci konkrétnej sociálnej skupiny Rómov v opakujúcej sa podobe „nelichotivého“ skupinového portréту obyvateľov rómskej osady. Karikaturista Martin Šútovec (alias „Shooty“) pracuje s Rómom ako s už etablovaným a všeobecne známym komickým hrdinom. Nerecykluje ho však, vystupuje z jeho esencionalizovanej podoby, no nezobrazuje ho ako jednotlivca, ale ako príslušníka špecifickej, najnižšie stojacej sociálnej vrstvy rómskeho obyvateľstva.

Ide tu jednoznačne o politickú karikatúru. Róm v nej nie je slobodným a svojským aktérom anekdot, ale dostáva sa do pozície obete/nástroja politických hier. O takejto hre vypovedá aj obrázok z 2. 10. 2012, kde skupinu politikov, pozorujúcich rómsku osadu iba z diaľky, zaujíma viac hra so slovami o „politckej korektnosti“ ako skutočné riešenie existujúcich problémov. Práve Rómovia žijúci v ge-
tách sú predobrazom aktuálneho a silne esencionalizovaného pohľadu na Rómov v totalitnej, ale aj v post-totalitnej nerómskej spoločnosti Slovenska, a to aj napriek tomu, že z hľadiska reálneho početného zastúpenia reprezentujú len menšiu časť rómskeho obyvateľstva na Slovensku. Rómovia sú v karikatúrach vizualizovaní s dôrazom na ich pozíciu stigmatizovanej minority v hre s tzv. „rómskou kartou“, využívanou a zneužívanou popri „maďarskej karte“ v politickom boji, hlavne v rámci permanentného boja politikov o potenciálneho voliča so všetkými jeho predsudkami, stereotypmi a animozitami.

Príkladom môžu byť iniciatívy na búranie rómskych osád zo strany lídrov dvoch proti sebe stojacich politických strán (politického vodcu extrémnych nacionalistov M. Kotlebu a predsedu prevažne liberálnej pravicovej strany SDKÚ P. Freša), pranierované v *SME* v roku 2012 (**Obr. III. 14. 10 a 11**).

²⁷ Pozri <http://www.saske.sk/cas/archiv/2-2006/Sutajova.html> (navštívené 10. 4. 2014).

²⁸ Absencia rómskych muzikantov ako „vyššie“ postavenej skupiny Rómov môže predbežne potvrdzovať tézu o ich zobrazovaní ako homogénnej skupiny. Na jednoznačné zovšeobecnenie je však počet karikatúr príliš skromný.

²⁹ Smolińska, 2006: 8.

³⁰ K celkovému hodnoteniu Rómov v časopise *Kocúr* s ohľadom na ďalšie formy jeho prezentácie bližšie Z. Panczová v tejto publikácii.

³¹ Príkladom môže byť paródia na pôvodom letákovú (jarmočnú), na juhovýchodnej Morave všeobecne známu romantickú baladu *Hrál mladý Cigán u zámku, hrál dojemne a nežne...* o rómskom muzikantovi, ktorý hral pod oknami kňažnej. Kňažná sa až od neho dozvedela, že majú spoločného otca, rómskeho muzikanta, a je teda jeho sestrou. Pieseň bola zapísaná aj na Slovensku (Krekovičová, 1998a: 250 – 251).

V denníku sa vracia na scénu aj téma Rómov v pozícii viackrát reálne potvrdeného objektu „kupovania“ voličských hlasov, známa už zo zmieňovanej karikatúry z roku 1935. Špeciálne v róm-ských osadách iniciovali tieto praktiky členovia viacerých konkrétnych strán politického spektra tesne pred voľbami („Shooty“, 2010: 384, tu **Obr. III. 14. 12**).

V karikatúrach Martina Šútovca („Shootyho“) máme dočinenia s politickou karikatúrou *par excellence*, namierenou svojím ostrím na tých, čo Rómov a reálne sa zhoršujúce vzťahy medzi Rómami a Nerómami využívajú na vlastné parciálne politické ciele. Karikaturista v nej vystupuje z esencionalizovanej podoby komickej figúrky a konkretizuje Rómov prostredníctvom jednej, sociálne výrazne marginalizovanej a zároveň „najviditeľnejšej“ skupiny z tejto menšiny. Vizualizovaní Rómovia aj tu však úzko súvisia s komickým hrdinom.

3. Komická postava Róma v anekdote

Z hľadiska pohľadu na Róma ako komického hrdinu predstavujú zaujímavý a kľúčový materiál krátke humoristické naratívy a vtipy, anekdoty.³² Problematike obrazu Róma a jeho premien vo folklórnej a internetovej anekdote som sa venovala na inom mieste (Krekovičová, 2006). Tieto výskumy potvrdili predpoklad, že komická figúrka v tomto žánri prešla od svojej staršej podoby (fixovanej vo folklóre) v porovnaní s Rómom v asynchrónnej internetovej komunikácii viacerými zmenami a tieto zmeny deklarovali celkový nárast negatívnych atribútov rómskeho hrdinu/hrdinov. Treba však zároveň podotknúť, že sa pohybujeme na úrovni *kultúrnych reprezentácií*, teda konštruktov. Viacerí autori zaoberajúci sa komikou odkazujú na to, že samotný nepriateľsky zafarbený vtip ešte nemusí byť prejavom skutočného nepriateľstva (Měšťan, 1995; Sobotová, 2002).

Rómsky hrdina anekdot býva všeobecne zobrazovaný v rámci širokej škály od „iného“, „cudzieho“, „nepriateľa“ až k extrémnemu pólu nepriateľa, k objektu dehumanizácie, odludštenia, znížením statusu „druhého“ na úroveň „divochov“, zvierat a démonov (Košťálová, 2012: 75).³³ Z hľadiska kategorizácie postavy možno v rámci proklamovaných postojov ako zásadné zmeny označiť dve z nich:

- 1) posun od „cudzieho“ k „nepriateľovi“,
- 2) vynorenie sa princípu dehumanizácie.

Zmeny komickej figúrky v čase sa premietajú v náraste, resp. zdôrazňovaní jedného z postojov celej škály, pričom princíp dehumanizácie v takom rozsahu, ako ho

V parodovanej verzii piesne spievanej na svadbe v období prelomu 30. – 40. rokov minulého storočia sa na Slovácku spievalo o „starom Cigánovi“ a počiatkové písmeno piesne nebolo *H*, ale *S*. Podľa Holý, 1999: 3.

³² Oba tieto termíny (*vtip* a *anekdota*) používam ako synonymá (Gašparíková, 1995a).

³³ K termínu bližšie Bar-Tal, 1989.

nachádzame v internetovom vtipe, možno predbežne označiť ako súčasť najmladšej vrstvy konštruovania reprezentácie Róma v anekdotách.³⁴

Jedna zo zmien, reflektovaná aj v internetových vtipoch, sa premietla v posune z Róma ako prevažne „iného“ do kategórie dominujúceho „cudzieho“ (bližšie Krekovičová, 2006). Staršia vrstva komického hrdinu, Nerómov v zásade neohrozujúca, neškodná postavička „Cigána“, nebola jednoznačne negatívna a nechýbali jej niektoré vlastnosti hodnotené ako sympatické, pozitívne alebo neutrálne, ako napr. bystrosť, preľkanosť, schopnosť poradiť si v každej situácii, svojský humor a pod. Niektoré z takýchto vtipov zdôrazňujú, že Rómovia sa nevedia slušne správať, čím pripomínajú smiešneho sedliaka, iné sú zase blízke komickej figúrke šibala. Tu je niekoľko príkladov z internetu:

Beží cigán hore Vážcom a za ním beží policajt. Vidí, že ho už nedobehne, a tak kričí:
– Počkaj, cigán!
Cigán sa otočí a kričí naspäť:
– Ty počkaj, teba nenaháňajú!

Príde cigán neskoro do roboty a jeho šéf ho už čaká, klepká si na hodinky a hovorí:
– Sedem päťdesiat!
A cigán mu odpovie:
– Také lacné?

– Dežo, ako by si definoval ŽIVOT?
– Život je ako slepačí rebrík. Veľmi krátky, ale celý osratý.³⁵

Vypadne cikan zo siedmeho poschodia,
nato sa zbehnú ľudia a každý sa pyta čo sa stalo, čo sa stalo.
Vtom cikan zdvihne hlavu a hovorí: ta ja neviem ja som teraz spadol...³⁶

Prečo chodia Rómovia do Anglicka?
Lebo na každej izbe je napísané „Room“.³⁷

Niektoré atribúty tejto vrstvy Róma (napr. hlad či chudoba) potvrdzujú svoje zastúpenie v reflexii Róma na území dnešného Slovenska viac ako tristo rokov. Dokladá to táto anekdota:

Cigan, ake jedlo mas najradsej?????
Chleba z maslom!!!!
a co, jedol si???
Ne, brat VIDEL!!!!³⁸

Konštatovaný nárast, resp. dôraz na negatívne atribúty hrdinu prináša so sebou Róm ako kategória „cudzieho“ (bližšie op. cit.). V anekdotách tejto skupiny sa objavujú motívy ako mnohodednosť rómskej populácie, hlúpy, nechápavý Róm/Rómka, incest, nevraživosť medzi Rómami a Nerómami a pod.

Špecifická, nie príliš početná, ale stabilná a relatívne frekventovaná skupina vtipov z kategórie „nepriateľ“ sa začína presadzovať v oblasti anekdot na internete (v našom materiáli na prelome tisícročia). Anekdoty o Rómoch – nepriateľoch z hľadiska konštruovania humoru často korešpondujú s prejavmi označovanými ako „offensive humour“, ktorých súčasťou je napr. čierne humor, tzv. „kameňáky“,³⁹ humor „šoku“ atď. Tieto vtipy súvisia s „kolektívnym strachom“ z nepriateľa, ktorý sa spája s pocitom ohrozenia. Jedným z nich je napr. prostredníctvom textov inštrumentalizovaná demografická hrozba:

Príde malý rómsky chlapec domov do osady vysmiaty a hovorí mamičke:
– Mamí, mamí, dnes sa pani učiteľka na hodine hudobnej výchovy rozplakala.
– Fíha a prečo?
– No vieš, začali sme spievať „KEĎ NÁS BUDÚ MILIÓNY“.⁴⁰

Čo sa stane v roku 2016?
Rómovia nás uznajú za menšinu.⁴¹

– Ako sa rozdelia Slováci po voľbách?
– Budú tri skupiny: optimisti, pesimisti a realisti. Optimisti sa budú učiť po anglicky, pesimisti po rómsky a realisti sa budú učiť strieľať.⁴²

V rámci reprezentácie Róma v pozícii nepriateľa sa zmena obrazu prejavuje okrem iného aj v dôraznejšom, nezriedka až drastickom spôsobe okázalého demonštrovania vlastnej nadradenosti. Petra

³⁴ Ide, samozrejme, len o zjednotujúce a veľmi všeobecné konštatovanie, keďže samotná anekdota ako žáner obsahuje v sebe dve zložky: 1. tzv. tradičnú, ustavičnú sa aktualizujúcu, prípadne opakujúcu sa, 2. zároveň tzv. dobovú. V súvislosti s folklórnou anekdotou bližšie Gašparíková, 1995a.

³⁵ Z <http://www.rehot.sk/vtipy/kategoria/?id=36> (navštívené 19. 3. 2012). Texty z internetu uvádzam v pôvodnom znení.

³⁶ Z <http://www.rehot.sk/vtipy/kategoria/?id=36> (navštívené 16. 10. 2012).

³⁷ Z <http://www.humor.sk/index.phtml?page=63&kateg=20&datum=1111> (navštívené 27. 7. 1998).

³⁸ Z <http://www.humor.sk/index.phtml?page=72&kateg=20&datum=1111> (navštívené 1. 2. 1998).

³⁹ Slangový výraz, prevzatý z češtiny. Vyskytuje sa v rámci českých i slovenských internetových portálov ako označenie osobitnej kategórie vtipov.

Košťálová upozorňuje na charakter „nepriateľa“ všeobecne ako komplexný konštrukt, ktorý vzniká postupnými krokmi až ku krajnému bodu, akým je jeho „delegitimizácia“ (Bar-Tal, 1989), „dehumanizácia“, ⁴³ ktoré predstavujú extrémne negatívne formy inštrumentalizácie „nepriateľa“.

V súlade s tým sa spôsob zobrazenia „nepriateľa“ v anekdotách o Rómoch rozširuje o dimenziu „dehumanizácie“. ⁴⁴ Vrstvu vtipov s tematikou „vyhladenia“ Rómov reprezentujú hlavne tri okruhy textov. Prvý a tretí z nich v našom materiáli vystúpili ako početne vyvážené (zastúpené asi 34 a 35 základnými textami plus variantmi) a patrili k viackrát sa opakujúcim. Sú to jednak anekdoty, v ktorých vystupujú vo funkcii vykonávateľov „vyhladenia“ *skíni*, nezriedka v pozícii komických postáv, ktoré v závislosti od postojov rozprávača i konzumenta môžu vystupovať v role „hrdinu“, ale i „antihrdinu“. Ďalšiu skupinu tvoria texty obsahujúce alebo inšpirujúce sa motívmi *holokaustu*, a napokon je to okruh vtipov, v ktorých sa postoj a činy nerómskych aktérov rôzneho druhu *stotožňujú s postojmi skínov*. Ojedinele sa medzi nimi objaví aj predstaviteľ najvyššej autority, Boh (Krekovičová, 2006), prípadne svätý Peter, ktorý na jednej strane „legitimizuje“ diskrimináciu Rómov zo strany Nerómov, na druhej strane sa prostredníctvom jeho použitia v danom kontexte (hyperbolizáciou princípu *inkongruencie* prostredníctvom *sacrum*) zvyšuje komický efekt anekdoty:

- V balóne letia dvaja bieli a jeden cigáň. Keď začali klesať, vyhodili všetky nepotrebné veci. Aj tak stále klesali. Chceli vyhodiť von cigáňa a vtedy sa objavil svätý Peter:
- Nerobte to! Aká je to spravodlivosť? Dám každému z vás jednu otázku a kto mi na ňu odpovie zle, toho vyhodíme von! Pýta sa prvého bieleho:
 - Kedy bola prvá svetová vojna?
 - V roku 1914.
 - Pýta sa druhého bieleho:
 - Zomrelo v nej veľa ľudí?
 - Áno.
 - Svätý Peter sa otočí na cigáňa a povie:
 - Vymenuj ich!!!⁴⁵

⁴⁰ Z <http://www.funny.sk/vtipy/k39-cd-romovia/> (navštívené 31. 3. 2014).

⁴¹ Op. cit. (navštívené 1. 4. 2014).

⁴² <http://www.rehot.sk/vtipy/kategoria/?id=36> (navštívené 19. 3. 2012).

⁴³ Kategória nepriateľa ako taká prechádza v procese delegitimizácie jeho „ľudskosti“ viacerými fázami (Košťálová, 2012: 75): a) depersonalizáciou; b) dehumanizáciou; c) priradením negatívnych atribútov (agresor, hlupák, lakomec, slaboch atď.); d) exklúziou, marginalizáciou (napr. terorista, bandita, zlodej, vrah); e) onálepkovaním politickými etiketami, čo je charakteristické až pre modernú dobu (nacisti, fašisti, imperialisti, anarchista a pod.) a napokon f) prirovnávaním k skupinám, ktoré patria do „repertoáru všetkých symbolov zla, brutality a zlých skutkov, ktoré si každá spoločnosť vytvára sama“ a kam by v európskom historickom kontexte patrili všeobecné označenia ako Hún, Vandal, Tatár/Turek a iné (Sanchez-Mazas, Licata, 2005: 180, cit. podľa Košťálová, 2012: 75, preklad E. K.).

3.1. Skíni – Rómovia⁴⁶

Postava skína predstavuje konkrétneho aktéra realizujúceho vyhladenie Rómov, či už v pozícii „antihrdinu“, alebo „hrdinu“. Anekdota pracuje so skínom prevažne ako s postavou, ktorá svojím konaním tak šokuje bežného nerómskeho konzumenta, že neobvyklosťou pointy vzbudzuje smiech. Neróm do diania spravidla nezasahuje, nechá skína konať. Róm vie, že ho čaká smrť, a bojí sa. Antitéza vraždiaci skín – ustráchaný Róm je vo vtípoch tohto typu *apriori* daná:

Keď som išiel z kina stretol som skína,
Problem bol v tom, že som bol rom.⁴⁷

Rozprávajú sa dvaja cigáni a jeden hovorí:

- Dežo, požičaj mi motorku.
- Nepožičiam, nemám benzín.
- Požičaj mi motorku. Prosím.
- Nemám benzín.
- Dežo, idú skíni!
- Nasadaj, padáme.⁴⁸

V nasledujúcom vtipe sa zdôrazňuje diskriminácia Rómov aj v nebi (podobne ako vo vyššie citovanom texte o svätom Petrovi), a teda zároveň ponímanie skínov ako „antihrdinov“:

Čo sa stane, keď sa skín dostane do neba?
Začnú padať z neba malé cigánčatá.⁴⁹

Program umierneného krídla hnutia Skinheads na Slovensku:

1. získať od Ukrajiny Podkarpatskú Rus,
2. presťahovať všetkých rómskych spoluobčanov na Podkarpatskú Rus,
3. vrátiť Podkarpatskú Rus Ukrajine...⁵⁰

Skín oslavuje narodeniny. Otec mu kúpil nového bombera, matka nové gladiátorky. Sestra ho volá, pod so mnou do garáže, mám pre teba prekvapenie. Prídu do garáže, a tam cigán v reťaziach. Skín sa

⁴⁴ Kategorizovanie „cudzieho“ a „nepriateľa“, ako je známe, priamo súvisí s potvrdzovaním našej vlastnej identifikácie. „Na základe svojej jedinej, výlučnej identity možno (...) ľahšie identifikovať kategóriu tých Druhých – Nepriateľov; redukcia identity na jediný rozmer pomáha pri radikálnom vymedzení Našincov (kladných postáv) a Cudzincov (škodcov, démonov a ne-ľudí). (...) Dehumanizácia nepriateľa vedie k prekonaniu psychickej bariéry z „vraždy blížneho“...“ (Košťálová, 2012: 27).

⁴⁵ Z <http://www.rehot.sk/vtipy/kategoria/?id=36> (navštívené 19. 3. 2012).

⁴⁶ Bližšie Krekovičová, 2008.

⁴⁷ <http://www.humor.sk/index.php?page=65&kateg=20&datum=1111> (navštívené 1. 10. 1998).

⁴⁸ Z <http://www.funny.sk/vtipy/k39-cd-romovia/> (navštívené 31. 3. 2014).

⁴⁹ Z <http://www.humor.sk/index.php?page=38&kateg=20&datum=1111> (datované 8. 11. 1999, navštívené 17. 6. 2003).

veľmi pekne poďakuje, uštedrí mu ranu do brucha a vtom sa ozve:
– Happy birthday to you!⁵¹

Skin je zadržan policii a vyslychán:
Tak vy prej máte něco proti cikánům?
Jo. Basebalový pátky.⁵²

Co urobi skin ked zomrie rom?
Pusti mu hrdlo.⁵³

Občas sa v tejto skupine vtipov vyskytne označenie „skín“ vo funk-
cii nadávky, teda tiež ako „antihrdina“:

Nahanaju slony mamuta. Mamut im uteka no ked mu dochadzaju
sily, hodi sa na zem a robi sa, ze je mrtvy. Sloni k nemu pridu a doko-
pu ho do krvi. Mamut vstane a zakrici na slony: „Skurveni skini!“⁵⁴

3.2. Komický hrdina Róm a motívy holokaustu⁵⁵

Spoločný motív dehumanizácie, ktorej reálnym predobrazom bola
nielen fiktívna, ale aj „skutočná“ smrť a šokujúce masové vraždenie
ľudských bytostí v rámci holokaustu, prechádza z vtipov o Židoch aj
do rómskych anekdot. Spoločná, resp. veľmi blízka je poetika väčšiny
takýchto textov, ktorá je niekedy založená na princípe „nonsensu“.

Róm na smrteľnej posteli hovorí svojim deťom:
– Deti moje, chráňte Židov!
Prítomní sa popozerajú po sebe, mlčia a on znova:
– Deti moje, chráňte Židov!
Na to sa ozve najstarší syn:
– Otec, ty už nevieš, čo hovoríš, veď blúzniš, načo by sme ich
mali ochraňovať?
– Lebo keď ich všetkých pobijú, tak pôjdu po nás!⁵⁶

Aký je rozdiel medzi nadrogovaným cigáňom a nafetovaným
cigáňom?
Neviete?
No predsa nafetovaný horí lebbšie.⁵⁷

⁵⁰ Z <http://vtipy.azet.sk/akcia.phpml?&idK=11&st=> (navštívené 17. 6. 2003).

⁵¹ Z <http://www.funny.sk/vtipy/k39-cd-romovia/> (navštívené 31. 3. 2014). V inom variante je hrdinom malý Róm, ktorý sa chce stať skínom. Keď sa oblečie ako skín, začne nenávidieť Rómov.

⁵² Z www.E-vtipy.cz.

⁵³ Z <http://www.humor.sk/index.phpml?page=65&kateg=20&datum=1111> (navštívené 6. 10. 1998).

⁵⁴ Z <http://www.potiloviny.wz.cz/vtipy.php?kategoria=ociganoch&page=2> (datované 29. 12. 2002, navštívené 22. 4. 2005)

⁵⁵ K reflexii *šoa* a *porraimos* tiež Krekovičová, 2008.

⁵⁶ Z www.rehot.sk kategória: menšiny a regióny (navštívené 6. 2. 2009).

⁵⁷ Z <http://www.humor.sk/index.phpml?page=72&kateg=20&datum=1111> (datované 27. 7. 1998, navštívené 22. 7. 2003).

⁵⁸ Z <http://www.humor.sk/index.phpml?page=72>

Co sa stane, ked prejde cigana parny valec?
2 metre lepenky.⁵⁸

Daju nemci cigana do plinovej komori. Nemecký dôstojník
zapne plin a cigan kryčí malo. Nemec da viac a cigan zas malo
malo. On da este viac a cigan zas malo. On da maximum a cigan
kryčí z posledných sil malo malo. Nemecky dôstojnik sa nastve
a kriči čeho malo. Malo vzduchu.⁵⁹

3.3. Dehumanizácia Rómov bez motívu skínov

Táto tematická skupina anekdot na prvý pohľad akoby avizovala
zhoršujúci sa vzťah majority voči Rómom, keďže v nich sa pre-
náša obraz „skína“ a jeho konanie ako figúrky reprezentujúcej ex-
trémne formy xenofóbie voči „iným“ do „vlastnej“ skupiny Neró-
mov ako takých, nezriedka vo funkcii autority (lekár, svätý Peter,
Boh). Výskumy však potvrdzujú, že situácia je zložitejšia.

Vo vidieckom podniku:
– Máte cigánsku pečienku?
– No máme, ale potom nebude hudba...⁶⁰

(replika reklamy):
Kde je Matoni, tam je život. Kde je život, nie sú cigáni.⁶¹

Neznasam rasizmus a ciganov.⁶²

Co je to spravodlivost?
Pre bielich biela sanitka a pre ciernych cierna.⁶³

Otázka: Aký je rozdiel medzi zrazeným psom a zrazeným cigánom?
Odpoveď: Pred cigánom nie je brzdná dráha.⁶⁴

Viete prečo cigáni nehrali v Star Treku?
????
Lebo sa s nimi do buducnosti nepočíta.⁶⁵

&kateg=20&datum=1111 (datované 1. 2. 1998, navštívené 22. 7. 2001).

⁵⁹ Z <http://www.humor.sk/index.phpml?page=5&kateg=20&datum=1111> (navštívené 30. 8. 2001).

⁶⁰ Z <http://www.rehot.sk/vtipy/kategoria/?id=36> (navštívené 19. 3. 2012).

⁶¹ Z <http://www.rehot.sk/vtipy/kategoria/?id=36> (navštívené 3. 3. 2004).

⁶² Z <http://www.humor.sk/index.phpml?page=5&kateg=20&datum=1111> (navštívené 17. 8. 2001).

⁶³ <http://www.humor.sk/index.phpml?page=5&kateg=20&datum=1111> (navštívené 17. 4. 2001).

⁶⁴ Z <http://www.humor.sk/index.phpml?page=5&kateg=20&datum=1111> (navštívené 27. 5. 2000).

⁶⁵ Z <http://www.humor.sk/index.phpml?page=5&kateg=20&datum=1111> (navštívené 9. 9. 2002).

⁶⁶ Z poľského „roz-redzony“. Autorka takto charakterizovala obraz Slovákov v očiach Poliakov, ktorý pretrvával podľa nej v Poľsku prakticky až do 90. rokov 20. storočia.

V práci som sledovala kultúrne reprezentácie príslušníkov rómskej minority z pohľadu majoritného obyvateľstva na Slovensku. Obraz Róma/Rómov som sa pokúsila nasvietiť prostredníctvom jeho zobrazenia ako komického hrdinu. Na konkrétne spôsoby inštrumentalizácie Róma som sa zamerala prostredníctvom sondy do dvoch žánrov, karikatúry a anekdoty. Cieľom bolo overiť, do akej miery a akým spôsobom je tento princíp zobrazenia v oboch žánroch zastúpený a aký je vzťah komickej postavy Róma k ďalším variantom univerzálneho komického hrdinu. Zaujímalo ma tiež bližšie charakterizovanie zmien v obraze Róma, ktoré podľa doterajších výskumov avizovali celkové zhoršovanie vzájomných vzťahov majority a minority.

Slovenská karikatúra reflektuje obraz Róma v porovnaní s vtipom ako „rozriedený“ (Smolińska, 2006: 9),⁶⁶ čo súvisí okrem iného aj s nie príliš častým výskytom tejto témy. V úzkej súvislosti s charakterom tohto prameňa je súčasťou vizualizácie Róma politikum, ktoré demonštruje viaceré postoje majority k tejto menšine, resp. naznačuje isté zmeny obrazu v čase a zároveň nie príliš širokú škálu ambivalentnej reprezentácie hrdinu. Postava predstaviteľa tejto menšiny nie je vždy centrálnym objektom politickej karikatúry, Róm tu môže vystupovať aj ako súčasť pozadia. Dobová vizualizácia Rómov sa v sledovaných prameňoch objavuje aj v rámci ilustrácie k rozsiahlejšiemu textu (časopis *Černokňažník*). V niektorých prípadoch sa komika využíva s cieľom zdôrazniť exotický vzhľad Rómov.

V anekdotách patrí komická postava Róma k stabilnej a relatívne početnej zložke repertoáru, frekventovanej prakticky dodnes. Tento žáner reflektuje širšie rozpätie ambivalentných reprezentácií. Materiál potvrdil paralelnú koexistenciu rôznych obmien figúrky Róma prakticky do súčasnosti a dlhodobé pretrvávajúce konkrétnych spôsobov zobrazenia, ako aj inštrumentalizáciu jednotlivých kategórií jeho inakosti od „iného“ až k „nepriateľovi“, konštruovanému aj ako objekt dehumanizácie (t. j. kategorizácie Rómov ako škodcov a neľudí). V rámci zmien obrazu možno v proklamovaných postojoch ako zásadné označiť dve z nich, a to *posun od „cudzieho“ k „nepriateľovi“* a *vynorenie sa princípu dehumanizácie* (ako extrémneho pólu nepriateľského postoja). *Obe avizujú na prvý pohľad trend zhoršovania postojov majority k Rómom.*

V oboch žánroch dominuje zobrazenie Róma/Rómov ako komického hrdinu. V oboch je komický hrdina silne esencionalizovaný. Komickosť postavy je konštruovaná na princípe *inkongruencie* a superiority. Aj keď z hľadiska korelácie komického hrdinu Róma s inými reprezentantmi hrdinov tohto typu (hlúpy sused, hlupák, šibal, lokálny hrdina, sedliak) nachádzame paralely, materiál potvrdil existenciu komického hrdinu Róma ako špecifický variant tejto univerzálnej kategórie,

pričom niektoré jeho atribúty (napr. hlad, chudoba, paródia modlenia) pretrvávajú v prameňoch z územia Slovenska viac ako tristo rokov.

Naproti tomu k mladším vrstvám komického hrdinu možno priradiť vtipy inšpirované spomínaním na tragické skúsenosti ľudstva s holokaustom, ktoré sa nezriedka prelínajú so židovskou anekdotou či anekdotou o Židoch. Osobitnú skupinu tvoria pre internetový vtip špecifické, ale i prostredníctvom ústneho podania šírené anekdoty s motívmi Rómov – „nepriateľov“ a dehumanizácie. V oboch týchto skupinách textov, samozrejme, pretrvávajú – ako v anekdote všeobecne – aj „klasické“, opakujúce sa schémy humoru, avšak v mnohých z nich sa zásadne mení poetika humoru. Deklarované extrémne postoje sú inštrumentalizované prostredníctvom jednej z podôb „ofenzívneho humoru“. Vychádzajú z humoru „šoku“ ako prostriedku jeho ozvláštnenia a označujú sa aj ako čierny humor, „kameňáky“ a pod. Takýto pohľad na „tých druhých“ súvisí s „kolektívnym strachom“ z nepriateľa (napr. nebezpečného Róma) a môže byť podmienený pocitmi ohrozenia (v prípade Rómov napr. demografickou hrozbou). V rámci skúmanej témy však zároveň upozorňuje na celkové „zosurovenie“ humoru, ale aj iných spôsobov kultúrnych reprezentácií, čo sa týka nielen masmédií a popkultúry, ale umenia všeobecne. Nové možnosti konštruovania humoru prináša tiež zmena spôsobu komunikácie na internete (anonymita používateľov, asynchronná technická komunikácia atď.). *Materiál potvrdzuje všeobecný nárast tolerancie konzumentov k drastickým formám „ofenzívneho humoru“ s im vlastnou poetikou.* Treba však zdôrazniť, že sledované kultúrne reprezentácie a postoje, ktoré reflektujú, nepotvrdzujú, že takáto je realita. *Nepriateľsky ladená karikatúra ani vtip nevypovedajú o skutočnom nepriateľskom postoji, ani o túžbe vraždiť. Oblasť komiky disponuje z hľadiska spôsobov reflektovania reality svojou vlastnou umeleckou licenciou.*

Materiál zároveň potvrdil že *obrazy*, patriace spolu so stereotypmi ku kultúrnym vzorcom *predstavujú kontextuálne kategórie*. S tým súvisí ich procesualnosť, teda otvorenosť k zmenám, ako aj potenciálna tendencia k ambivalentnosti. Osobitnú skupinu tvoria anekdoty vyznačujúce sa „agresívnym humorom“, ktoré zároveň potvrdzujú, že *kontextuálnosť vo výskume obrazov je potrebné ponímať komplexne. To znamená nielen vo vzťahu k historickej realite, ktorú reflektujú alebo majú potenciál reflektovať, ale tiež vo vzťahu k poetike žánru, v akom sú reflektované.*

5. Obrazy Žida a Róma v humoristicko- satirickom časopise *Kocúr*¹

Zuzana Panczová

¹ Kapitola tejto publikácie vznikla vďaka podpore grantu VEGA 2/0014/11 *Rómovia v majoritnej spoločnosti: výskum modelov vzájomného spolužitia*.

Ústav etnológie SAV, Bratislava
zuzana.panczova@savba.sk

Obrazu Róma a Žida vo folklórnom materiáli sa slovenská folkloristika venuje už niekoľko rokov predovšetkým prostredníctvom prác Evy Krekovičovej (1998a, 2006 a i.). Zaujímavým historickým i žánrovým premostením a doplnením je ďalší typ prameňa – humoristické časopisy objavujúce sa v slovenskom jazykovom prostredí od 2. polovice 19. storočia. Tento materiál predstavuje rôzne typy textov, tlač totiž reprodukovala nielen verejnosťou spontánne šírené látky, ale prinášala i aktuálne komentovanie spoločenských udalostí prostredníctvom textových i obrazových prostriedkov rodiacej sa profesionálnej či poloprofesionálnej žurnalistiky. Spolu s E. Krekovičovou sme pripravili štúdiu, ktorá mapovala obraz „zradcu“ a „nepriateľa“ v prvom humoristickom časopise *Černokňažník*, kde v kontexte spoločenských a politických pomerov rakúsko-uhorskej monarchie dominovali najmä postavy „maďaróna“, Maďara a Žida (Krekovičová, Panczová, 2013a).

Teoretickým východiskom týchto analýz boli v tomto prípade najmä koncepty *skupinových stereotypov a obrazov ako sociálnych konštruktov*, zjednodušene reflektujúcich predstavy o skupinách „svojich“ a „druhých“ a o ich vzájomných vzťahoch. Tieto koncepty nadväzujú na rôzne psychologické, semiotické či diskurzívne tézy, ktoré sa zvyčajne zamerali na kritiku jestvovania stereotypov v myslení. Už na prelome 70. a 80. rokov 20. storočia sa však etablovala samostatná *teória sociálnej identifikácie*, vychádzajúca z prác Henriho Tajfela (Tajfel, 1978 a Tajfel, Turner, 1986) ako súčasť sociálnej psychológie a antropológie, ktorá považuje myslenie v stereotypoch za prirodzenú normu percepcie sveta. Na rozdiel od predchádzajúcich názorov, ktoré stereotypy považovali za neželané, skreslené a ku konfliktom vedúce konštrukty, medzi základné postuláty tejto teórie patrí presvedčenie, že obraz „iného“ je nevyhnutnou súčasťou vytvárania obrazu o sebe a o príslušnosti k vlastnej skupine. Obrazy „iného“ majú tendenciu vykazovať negatívnejšie a menej diferencované znaky ako konštrukty „svojich“, ale nemusia to platiť vždy. Je však pravda, že obraz „iného“ môže nadobúdať násilné atribúty a, ako upozorňuje P. Košťálová, pretaviť sa najmä v prípadoch cieľenej propagandy do kategórie „nepriateľa“, „démona“, „heretika“, „pohana“, „nechutného“ ako terča našej agresie (2012: 72).

Pokračujúc v tejto línii som sa rozhodla preskúmať materiál v časopise *Kocúr*, ktorý vychádzal v medzivojnovom období i počas 2. svetovej vojny, a porovnať obrazy Rómov a Židov v období 1. ČSR a vojnového slovenského štátu.² Vybrala som si ich ako tradičných reprezentantov vylučovaných etnických skupín, participujúcich v období vrcholiaceho antisemitizmu počas 2. svetovej vojny na Slovensku na diskurzívnom delení spoločnosti na „bielu“ (majorita) a „nebielu“, príp. „čiernu“ (Ró-

movia a Židia).³ Diskurzívny atribút „čierneho“ sa v slovenskom jazykovom kontexte spája skôr s obrazom Róma, no priamo v *Kocúrovi* nájdeme príklady, keď boli i Židia v súlade s rasistickým čierno-bielym delením vtedajšej spoločnosti explicitne priradení do kategórie „čiernych“, je to napríklad fejtón „Č.Ž.P.B.Ž. (Čierny Žid píše bielemu Židovi)“ (*Kocúr*, 1944, (3): 30). Napokon, už použitie slova „biely“ v atribúte „bielych Židov“ (podobne ako v prípade „bielych Rómov“) samo osebe predstavuje implicitný kontrast voči ostatným „nebielým“ príslušníkom týchto etníc. Isté podobnosti vo vnímaní týchto skupín majoritou naznačuje i P. Košťálová: „Do kategórie čiastočne sa približujúcej spoločensky stigmatizovanému postaveniu Žida spadali i obraz Cigána, pre ktorý je však vzhľadom na neukotvenosť Rómov v priestore a čase a na veľkú heterogenitu ich komunity obtiažne nájsť paralelu“ (2012: 93 – 94, preklad Z. P.). Autorka vidí istú podobnosť heteroobrazov Rómov a Židov s obrazom „nomáda“ bez vlasti a hovoriaceho nezrozumiteľným jazykom. Obe etniká v stredoveku a novoveku obviňovali z podobných zločinov (špionáž, vlastizrada, krádeže, šírenie nákaz či trávenie studní) „a stali sa tak ‚kvintesenciou Cudzince‘ (Fonseca, 1995: 221, 287) a večného Cudzince“ (Tuchmanová, 2005: 136; citované podľa Košťálová, 2012: 94, preklad Z. P.).

Cieľom mojej analýzy bude sledovanie najfrekvencovanejších atribútov pripisovaných Židom a Rómom v textoch a ilustráciách. Eva Krekovičová v analýzach obrazu Rómov v tradičnej anekdote identifikovala jeho tri podstatné atribúty, z ktorých dva sú základnými kategóriami rôznych *teórií skupinovej identifikácie*:

- 1) Róm ako „iný“ (dôraz na odlišnosti voči majorite),
- 2) Róm ako „cudzí“ (dôraz na pocit kultúrnej nadradenosti majority, Rómovia sú zobrazení ako leniví, nečistí, sexuálne aktívnejší, horší),
- 3) Róm ako „komická figúrka“ (tu, naopak, postava Róma vyznieva pozitívne alebo ambivalentne, typický je príklad látky „Cigán fiškálom“).

Na pozadí daného historického a žánrového kontextu sa teda budem snažiť ukázať typické vizuálne a diskurzívne charakteristiky vymedzovania skupín „my“ a „oni“ (v zmysle druhí, cudzí, pohan, heretik a pod.). Zohľadňujem však i kategóriu „nie my“ (či už v zmysle prebhlíkov, alebo i zradcov), ktorej sme s E. Krekovičovou venovali pozornosť v súvislosti s postavou „maďaróna“, a prípadné zmeny týchto obrazov, vyplývajúce z meniaceho sa spoločenského diskurzu.

³ O historickom vývine rasových teórií v stredoeurópskom priestore priamo v súvislosti s „čierno“-„bielou“ kategorizáciou píše napríklad Brigitte Fuchsová, ktorá opisuje vznik hierarchických rasistických systémov už v 2. polovici 19. storočia na území habsburskej monarchie. Spomedzi nich možno spomenúť napríklad systém zostupne hierarchicky usporiadaných deviatich bielych a deviatich čiernych rás antropológa Augusta Weisbacha (1837 – 1914), ktorý Židov ako rasovo „zmiešané“ etnikum začleňuje do najnižšieho variantu „bielej“ rasy, kým Rómovia už patrili do „čiernej“, „koloniálnej“ sféry (Fuchsová, 2003: 141 – 144).

1. Predstavenie prameňa

Humoristicko-satirický časopis *Kocúr* vychádzal v Turčianskom Sv. Martine v rokoch 1919 – 1945. Najmä spočiatku, keď bojoval s nedostatkom peňazí i neúprosnou cenzúrou, vychádzal nepravidelne (o čom svedčí i podtitul prvých ročníkov, oznamujúci, že vychádza „keď myši pištia“ – pozri **Obr. III. 15. 2**), no postupne sa jeho periodicita stabilizovala. Bol jediným humoristickým časopisom, ktorý sa udržal takmer počas celej existencie medzivojnovej Československej republiky, a jediným oficiálne povoleným humoristickým časopisom vojnového slovenského štátu.

Jeho profiláciu poznačili jednak dobové kontexty, jednak osobnosti vydavateľa a jeho spolupracovníkov (prispievateľov a karikaturistov).⁴ Do roku 1940 bol hlavným redaktorom Pavol Halaša (1885 – 1969, bibliograf a povoláním zubný lekár, syn známeho národovca, prekladateľa a etnografa Andreja Halašu).⁵ Ponúkal čitateľom vtipy, anekdoty, ilustrácie a karikatúry⁶ zo všedného života, no i politickú a spoločenskú satiru vo forme glos, fejtónov a politických karikatúr. V mnohom pritom nadväzoval na svojho predchodcu, časopis *Černokňažník* (1861 – 1910). Je zaujímavé, že oba časopisy, *Kocúr* i *Černokňažník*, založili politicky umiernení intelektuáli, no v ďalšej fáze ich štafetu prebrali ideologicky vyhranenejší nasledovníci (v prípade *Černokňažníka* Juraj Čajda, v *Kocúrovi* Július Silnický – samozrejme, ich ideologické pozície sa nedajú porovnávať, no obe osobnosti zreteľne zradikalizovali úlohu časopisov vystupovať voči ideologickým nepriateľom).

V *Černokňažníku* politická a sociálna satira stála z veľkej časti na kritike pomadžarčovania a ťaživej ekonomickej situácie pripisovanej liberálnej uhorskej vláde a židovsko-ateistickým konšpiráciám. To sa v súlade s reflexiou aktuálnych spoločenských udalostí prejavilo aj vo frekvencii a spôsobe vizualizácie Maďarov/„maďarónov“ a Židov ako predstaviteľov „iných“, resp. „cudších“. V *Kocúrovi* v zobrazovaní opozície „svojho“ a „iného“ sprvu dominujú česko-slovenské vzťahy. Aj vzhľadom na redaktorovu nábožensko-sociálnu spriaznenosť s prostredím Slovenskej národnej strany sa objektom kritiky stávajú okrem idey čechoslovakizmu aj aktivita Slovenskej ľudovej strany a jej predstaviteľa A. Hlinku, ale i ostatné výrazné postavy slovenského politického diania ako

⁴ O karikatúre ako historickom prameni, o možnostiach interpretácie a o rôznom vklade karikaturistov do ich výslednej výpovede pojednávajú napríklad štúdie T. M. Kemnitz (1973) či W. A. Coupeho (1969).

⁵ Tu je napríklad spomienka Dr. Miloša Kovačku na P. Halašu pri príležitosti nedožitých 110. narodenín: online prevzaté dňa 12. 1. 2014 z http://www.snk.sk/swift_data/source/NBU/Zborniky/BZ_1996_97/Bib_zbor_1996_97_371_375.pdf.

⁶ Pojem *karikatúra* sa v bežnom jazyku často používa na všetky humorné ilustrácie v časopisoch. Rozdiel medzi „ilustráciou“ a „karikatúrou“ (podobne ako v angličtine medzi „cartoon“ a „caricature“) je možno zrejmý, no predsa spresníť, že karikatúra je typ vizuálneho zobrazenia (napríklad ilustrácie), ktorý pracuje so zdeformovaným obrazom javu (najmä človeka) tak, aby vystihol určitú jeho črtu. Z hľadiska karikatúry ako umenia sa oceňuje schopnosť aj bez sprievodného textu vypovedať želané posolstvo.

V. Šrobár, M. Hodža či M. Mičura. V tomto období ho však nemožno vnímať ako tendenčný časopis – jednak jeho satira neobchádzala ani Slovenskú národnú stranu, jednak jeho rétorika zvyčajne neprerastala do znevažujúcich invektív.

Kým *Černokňažník* z výtvarného hľadiska dospel k vrcholu prostredníctvom karikatúr Mikoláša Aleša a Karla Krejčíka, v *Kocúrovi* sa uplatnili výtvarníci Andrej Kováčik (najmä v rokoch 1920 – 1926), Jozef G. Cincík (predovšetkým od roku 1927), ale napríklad aj maliar a spisovateľ Janko Alexy, sochár Fraňo Štefunko či maliar Arnold Peter Weisz-Kubínčan. Keďže časopis *Kocúr* začal vychádzať takmer hneď po skončení 1. sv. vojny a vzniku 1. ČSR, obsahuje i niektoré prvky alúzií na *Černokňažníka*. Je to napríklad pravidelná rubrika „Jano z búdy“, redaktorský fejtón venovaný komentovaniu aktuálnych spoločenských udalostí. „Jano“ zosobňuje hlas prostého slovenského človeka, teda akoby zástupcu kategórie „my“. Aj na základe toho ma zaujímalo, ako sa čoraz zreteľnejšie antisemitské a etnocentrické ideologické pozadie *Černokňažníka* „prehuplo“ do *Kocúra*.

2. Obrazy Žida a Róma v Kocúrovi (1919 – 1945)

Predmetom môjho záujmu nie sú len karikatúry, ale aj vizualizácia Židov a Rómov prostredníctvom verbálnych opisov v textových formách humorných prvkov (ktoré sú oproti karikatúram výrazne početnejšie zastúpené). Pri analýze tohto prameňa som sa pokúsila vytvoriť súbor tém a atribútov, ktoré sa explicitne alebo implicitne spájali s postavami Židov a Rómov v textoch i karikatúrach, a zaznamenať aj frekvenciu ich výskytu. Na sledovanie predpokladaných zmien v obrazoch Róma a Žida v súvislosti s vypuknutím vojny a využívaním časopisu na šírenie vojnovej propagandy som materiál rozdelila na dve periódy: obdobie pred vypuknutím 2. svetovej vojny a po roku 1939. Pre obdobie po roku 1939 bolo potrebné práve v súvislosti so špecifikami antisemitskej propagandy zaviesť nový súbor tém a atribútov obrazu Žida.

Tabuľka 1:
Najčastejšie témy a atribúty tvoriace obraz Žida v Kocúrovi v rokoch 1919 – 1945

Obraz Žida: témy a atribúty	1919 – 1938	1939 – 1945
fyzický odpor (špina, zápach, parazity)	18 (9,9%)	8 (3,0%)
spoločenské vylúčenie	1 (0,5%)	9 (3,4%)
vysoká etnická početnosť	6 (3,3%)	1 (0,4%)
kšeftár, finančný špekulant	39 (21,5%)	17 (6,4%)
komická figúrka/fiškaľ	26 (14,3%)	5 (1,9%)

Obraz Žida: témy a atribúty	1919 – 1938	1939 – 1945
identifikácia Žida	9 (4,9%)	4 (1,5%)
náboženská inakosť	8 (4,4%)	1 (0,4%)
zlý vojak, zbabelec	4 (2,2%)	4 (1,5%)
iné (etnicky nepríznačné)	38 (20,9%)	11 (4,0%)
„škodca“ národa	2 (1,1%)	7 (2,6%)

Poznámka: Čísla v tabuľke vyjadrujú absolútny počet výskytu daného atribútu v materiáli príslušného obdobia (teda zahŕňajú vtipy, fejtóny, ilustrácie i karikatúry, pričom jednotlivé texty a obrázky mohli vykazovať viacero atribútov), údaje v zátvorke predstavujú percentuálny podiel najfrekventovanejších atribútov v danej perióde.

Zdroj: Zuzana Panczová

Z ostatných tém a atribútov Žida možno v *Kocúrovi* nájsť ešte nasledujúce: zradca, le-kár, obeť násilia, protežovaný národ, povýšenecký voči majorite, Neslovák, lakomec, falošná nobilita, oklamaný Žid, advokát, vandrovný Žid, veriteľ, záletník, škaredá žena.

Po roku 1939 však pribúdajú i nové témy a atribúty obrazu Žida, ktoré sa dovte-dy v časopise nevyskytovali, a súviseli tak so zmenou spoločenskej reality, ako aj s pô-sobením oficiálnej štátnej propagandy.

Tabuľka 2:
Najčastejšie témy a atribúty Žida špecifické pre obdobie po roku 1939

Špecifiká obrazu Žida po r. 1939

obeť štátom podporovaných antisemitských násilností	74 (27,8%)
„biely Žid“	27 (10,0%)
arizácie	20 (7,5%)
hlavný strojca zahraničnej politiky	11 (4,0%)
krstenie Židov	13 (4,9%)

Zdroj: Zuzana Panczová

Spomedzi ďalších tém a atribútov objavujúcich sa po roku 1939 to boli tieto: šíriteľ politickej propagandy, vojnový štváč, židobolševik, miešanec, výnimky pre Židov, podomový obchodník, parazit bohatnúci bez práce, falošná nežidovská identita, predstieranie nežidovskej identity, lenivec, revolucionár.

Nasledujúca tabuľka ukazuje témy a atribúty vykresľujúce v časopise obrazy Rómov.

Tabuľka 3:
Najčastejšie témy a atribúty vytvárajúce obrazy Rómov v časopise *Kocúr* v rokoch 1919 – 1945

Atribúty Róma	1919 – 1938	1939 – 1945
komická figúrka/fiškáľ	27 (39,7%)	10 (34,5%)
zlý vojak, zbabelec	5 (7,3%)	3 (10,3%)
zlodej	9 (13,2%)	7 (24,1%)
klamár	5 (7,3%)	1
biely Róm	3 (4,4%)	0
nečistý (nehygienické prostredie, jedenie zdochlín, špina)	1	2 (6,9%)

Zdroj: Zuzana Panczová

Z ďalších, zriedkavejšie sa vyskytujúcich tém a obrazov možno spomenúť tieto: láska k deťom, prudkosť, náladovosť, násilie voči Rómom, spoločenské vylúčenie, honos-né pohreby, falošná úcta voči bielym, sexuálna neviazanosť, priveľký počet detí, de-likvent (väzeň), rómska veštica, Róm ako volič (využívanie rómskych hlasov politik-mi), chudoba, hudobník, kočovník, lenivec.

V porovnaní s Rómami tvoria postavy Židov približne 5-násobne frekven-tovanejšiu etnickú skupinu, hojne zobrazovanú tak vo vtipoch, ako i vo fejtónoch či karikatúrach (pomer výskytu materiálu týkajúceho sa Židov a Rómov je asi 400 : 70). Ukazuje sa, že pred rokom 1939 časopis sprostredkúval až 20% etnicky nepríznačného materiálu o Židoch. Je to materiál, ktorý síce používa Žida ako akté-ra, no nevystupuje tu ako „iný“ v pozitívnom ani negatívnom zmysle a je zameniteľ-ný za akúkoľvek inú postavu. Tento typ vtipov o Židoch (resp. vtipov zo židovského prostredia) nachádzame v rubrike „Šmonces“ – svedčí to o popularite židovského humoru/humoru o Židoch v dobovom diskurze. Najmä do polovice 30 rokov tvoria veľkú časť týchto vtipov motívy manželské, rodičovské, susedské, zamestnanecké a pod., kde síce občas možno cítiť typické pointy „suchého“ židovského humoru, no kde nie je židovská afiliácia hlavných postáv podstatná (a tak býva v iných variantoch občas voľne zamieňaná s inými typmi komických hrdinov).⁷

Blau stretne na ulici Grüna, prižmúri oči a pýta sa ho:

– Ty, vieš, že Rothovi sa narodil chlapec?

Načo Grün:

– Rothovi? Naozaj? No a má už podozrenie na niekoho?

(*Kocúr*, 1930, (3): 37)

Odkazom na „inakosť“ sú pointy postavené na „typických“ židovských charakterových vlastnostiach, ale i špecifík výzoru, výslovnosti a zvykov. V ilustráciách a karikatúrach sa postavy Žida i Róma od „bielej“ väčšiny odlišujú vizuálne (Rómovia majú strapaté kučeravé vlasy, otrhané šaty, hrubé črty tváre; Židia zase majú veľké zahnuté nosy, niekedy i ošatenie a účesy zodpovedajúce ortodoxnému židovstvu) i rečovým prejavom (Rómovia šušlaním, Židia huhlaním).

2.1. Komická figúrka/„fiškál“

V obraze „iných“ hrá významnú úlohu i atribút ľstivosti. Pomerne rozšíreným obrazom Róma vo folklóre je komická figúrka, kde je obľúbeným typom „fiškál“ (Krekovičová, 2006). Je odvodený od populárnej folklórnej látky „Cigán fiškálom“⁸ a hovorí o prefikanom vynájdení sa „Cigána“ pred súdom, keď zmarí vynesenie nespravodlivého rozsudku jeho zosmiešnením pomocou prekvapivej konfrontácie s iným nezmyselným prípadom (jeden z variantov je uvedený i v *Kocúrovi*).⁹

Tento motív je prenesený ako atribút vtipov a anekdot, kde sa snaží hlavný hrdina vynásť v neprijemnej situácii pomocou pohotového vytvorenia paradoxu (**Obr. III. 15. 1**). Rómov tu často nachádzame v úlohe drobných zlodejov a prostoduchých podvodníkov spadajúcich do najnižšej sociálnej vrstvy. Typickým príkladom je najmä v rámci tradičných motívov obraz vykrúcajúceho sa „Cigána“ pristihnutého pri krádeži alebo polemizujúceho s farárom o náboženstve:

Cigán a farár

Cigán príde na spoveď. Vyspovedá sa zo všetkých hriechov

a farár mu naloží päťdesiat „Otčenášov“. Na druhý deň príde

Cigán k farárovi:

– Dobré ráno, dobré ráno, dobré ráno!

⁷ Takéto delenie je namieste, no v prípade tohto materiálu neboli uvedené zdroje, a teda nevieme, či vtipy pochádzajú zo židovského prostredia, alebo nie. Mnohé z nich však nepochybne boli z populárnych zbierok židovských vtipov. Bližšie sa tematike židovských vtipov venuje i etnológ P. Salner (2002), ktorý v tejto súvislosti berie do úvahy aj dve prechodné kategórie: „humor transžidovský“, teda „pôvodne židovské vtipy, ktoré prevzala a interpretuje majoritná spoločnosť tak, že sa zmenili na nežidovské“ (2000: 116), a „vtipy so židovskou pridanou hodnotou“, ktoré síce vznikli v nežidovskom prostredí a neobsahujú židovské reálie, ale v náznakoch odkazujú na nejaký aspekt židovskej kultúry, čo im podľa Salnera možno má pridať na dôveryhodnosti alebo kvalite (2002: 30). Je skutočne otázka, čo je a čo nie je židovský vtip. P. Salner v tejto súvislosti naznačuje nezhody pri pokusoch o jeho definíciu rôznych židovských i nežidovských autorov, ktorí zdôrazňujú napríklad moralitu, chválu pohotovosti, sebaíroniu a pod. Hranice však nie sú

– Čože chceš tak zavčasu? – pýta sa ho farár.

A Cigán len:

– Dobré ráno, dobré ráno, dobré ráno!

– Ale čo chceš s tým „dobré ráno“?

A Cigán len:

– Dobré ráno, dobré ráno...

Ani nedopovedal, lebo pipasár mu už bol na chrbte.

– No, vidíte, pán farár – rečie Cigán – vy ma bijete a len tri ražy šom povedau dobré ráno; keby šom Pánu Bohu päťdesiat ráž povedav Otčenáš, veď by ma – žabiv!

(*Kocúr*, 1921, (24): 251)

Blízkym atribútom rómskeho „fiškála“ sú pozitívnejšie črty chudáka, ktorý sa svojským spôsobom snaží pomenovať problém, o ktorom sa členovia majority neodvážia hovoriť, a tak sa nevdojak stáva hovorcom mlčiacej väčšiny (porovnaj Krekovičová, 2006: 145). Paralely k podobným rómskym komickým figúram nachádzame aj v obraze Žida. No kým Rómovia sa objavujú takmer výlučne v role chudákov, ktorí bránia samých seba alebo druhých voči spoločensky či majetkovo vyššie postaveným osobám, Židia sa ocitajú aj v úlohách príslušníkov strednej vrstvy, ktorí sa snažia svojou ľstivosťou obohatiť na úkor ostatných – vtedy sa už používa iný atribút, a to najmä obchodník a finančný špekulant.¹⁰

2.2. „Odpornosť“ v zobrazení Žida a Róma

Výraznou charakteristikou v zobrazení (či už verbálnom, alebo vizuálnom) kategórie „iných“ býva dôraz na ich fyzickú odpudivosť, ba až odpornosť. Niektoré psychologické výskumy pritom potvrdzujú, že práve pocity osobného odporu voči členom skupiny „iných“ sú tým faktorom, ktorý je zodpovedný za predsudky voči nim, za prejavy dehumanizácie i príklon k ideológiám postulujúcim pravicový autoritarizmus a orientáciu na sociálnu dominanciu. Tieto pocity sa vysvetľujú ako nadobudnuté či už v rámci evolučných, vrodenných (napr. ako spontánna ochrana pred možnou nákazou), alebo i kultúrne podmienených procesov (pozri Hodson, Costello: 2007). Predpokladala som teda, že rôzne spôsoby „odpornosti“ možno nájsť i vo vtipoch a karikatúrach

presne vymedzené a škála jednotlivých prístupov sa pohybuje od striktného poňatia (podľa ktorého pravé židovské anekdoty musia obsahovať „čisto židovské problémy“ a ich pôvodcami musia byť Židia) až po poetický výrok L. Stoloviča, že židovské ironické zveličovanie má funkciu akejsi prenosnej vlasti (2002: 25 – 36).

⁸ Pozri napríklad „Cigan-fiškaris“ v Gašpariková, Viera: *Katalóg slovenskej ľudovej prózy zo zberov F. Wollmana* I. Bratislava: Ústav etnológie SAV 1992, č. 543.

⁹ V *Kocúrovi* (1929, (11 – 12): 184) nájdeme variant tejto anekdoty o biskupovi, ktorého zažaluje krčmár za to, že mu pred mnohými rokmi ešte ako suplikant nezaplatil za vajcia, ktoré v krčme zjedol. Ako náhradu však požaduje veľké peniaze, pretože z tých vajec mu mohlo narásť mnoho sliepok a kohútov. Nešťastnému biskupovi ponúkol pomoc „Cigán“, ktorý na súde tvrdil, že so ženou nasadili uvarenú „švábku“. Keď mu krčmár protirečil, že je to nezmysel, „Cigán“ povedal, že ak sa z varených vajec môžu vyliahnúť kuriatka, tak aj varená „švábka“ vyklíči.

týkajúcich sa Rómov a Židov. Zaujímavé v súvislosti s analyzovaným materiálom bolo, že atribúty špiny, zápachu a prenosu parazitov sa v súlade s dobovou antisemitskou rétorikou¹¹ zdôrazňovali najmä vo vtipoch a anekdotách o Židoch (nachádzame ich až v takmer 10% predvojnových vtipov a v 3% vtipov z vojnového obdobia). Tieto atribúty sa pritom viažu nielen na obraz chudobných Židov (spojený najmä s haličskými Židmi), ale aj na predstaviteľov stredných vrstiev. To implikuje predstavu o Židoch ako „iných“ v zmysle spojených viac s kategóriou prírody ako kultúry, ktorým ani ich peniaze či vzdelanie nepomôžu dostať sa na (civilizačnú) úroveň majority.

V *Kocúrovi* sa motív židovskej nečistoty objavuje počas celého obdobia vychádzania časopisu, a to tak vo vtipoch a anekdotách, ako aj v karikatúrach, pričom niektoré texty obsahujú i explicitné narážky na antisemitský kontext (pozri aj **Obr. III. 15. 3**).

¹⁰ P. Košťálová uvádza zaujímavý fakt, že atribút Istivého obchodníka bol v Osmanskej ríši pripisovaný nie Židom, ale kresťanom (2012: 100).

¹¹ Najmä špecifický zápach (*foetor judaicus*), ktorý bol navyše jedným z atribútov spájajúcich obraz Žida s obrazom Diabla, sa stal v tejto súvislosti typickým prvkom antisemitského diskurzu už od čias stredoveku. Pozri napr. Frankl, 1905: 133, cit. podľa Trachtenberg, 1997: 52–53.

Tá móda

Kohn (na bále k žene):

– Ty, Sára, buď sa dekoltuj vyššie alebo sa umývaj hlbšie.

(*Kocúr*, 1928, (3): 37)

Tučná a škaredá Birnbaumka sadne si ráno v posteli a ponosuje sa:

– Adolf, v noci ma ploštice skoro zožraly.

Birnbaum pozre na ženu a pokrúti hlavou:

– Neuveriteľné, čoho je schopný hlad!

(*Kocúr*, 1936, (9): 143)

O špine a nehygienickosti Rómov hovoria nasledujúce vtipy, ktoré ukazujú, že na rozdiel od Židov je tu špina spojená s celkovou chudobou a zanedbávaním základných hygienických a morálnych noriem, akými boli dobová úzkostlivá čistota pri príprave chleba alebo starostlivosť o deti:

Z cigánskej budy

Cigánka pripravuje obed. Na zemi má položený lopár a na ňom miesi cesto. Príde, vlastne prílezie „na štyroch“ malé Cigánča a vyloží čosi žltého na lopár. Cigánka to však zbadá, odhrnie to spať ruky z lopára a slávnostne vyhlási:

– Arak, ja chcem čisto, – a veselo miesi ďalej.

(*Kocúr*, 1934, (2): 29)

V prípade Rómov sa atribút nečistoty umocňuje i v súvislosti s predstavou jedenia zdochnutých zvierat:

– Počuj, Cigán, že sa hneváš na pána zverolekára?

– Veru hnevám, proším ponížene.

– Nuž a prečo?

– Že nedá dochnúť hydine a šviniam. Človek nepríde už ani na kúsok poriadneho mäsa.

(*Kocúr*, 1942, (20): 237)

Čo sa týka Rómov, tento atribút nemá väčšiu frekvenciu, nachádzame ho len v troch prípadoch počas celého vychádzania časopisu.

2.3. Rómovia a Židia ako „nepriatelia“ ohrozujúci majoritu

Hoci sa obrazy Rómov v tradičnom folklórnom materiáli spájajú s rôznymi typmi delikvencie či iných morálnych prehreškov, nenadobúdajú (na rozdiel od súasných vtipov na internete) charakter otvoreného násillia voči majorite a ani naopak, majority voči Rómom (Krekovičová, 2006). Tomu zodpovedajú i vtipy a anekdoty v *Kocúrovi*. Isté náznaky násillníckeho obrazu Róma sa tu objavujú len v súvislosti s tzv. pogromom v Pobeďime v roku 1928, kde došlo ku krvavému konfliktu medzi bielymi dedinčanmi a Rómami z neďalekej osady, pričom sa však príslušný krátky fejtón venoval viac politickej satire ako samotnej udalosti:

Minister dr. Gažík v Pobeďime v sprievode ústr. tajomníka Sokola navštívil tvárnosť miesta krviprelievania. Pán minister rozhodol sa zunifikovať všetkých Cigánov do jedného tábora. Podľa oznámenia p. ministra môže sa rátať asi na národnú stranu, lebo ostatné majú už i tak dosť Cigánov. Práve počas jeho pobytu došla zvesť, že okolití Cigáni sa shromažďujú a chystajú podpáliť dedinu, na čo p. minister vrátil sa autom do Bratislavy. (*Kocúr*, 1928, (10): 146)

I táto tragédia je však neskôr v jednej anekdote interpretovaná v duchu tradičných protirómskych stereotypov (neutrálne označenie „sedliak“ voči „Cigáni-zlodeji“, Cigán so svojou typickou dikciou – nárečie, šušlanie, prehnaná úctivosť voči „bielemu“, spolu s typickým správaním klamára vždy ochotného prekrútiť pravdu podľa potreby):

Pobedímsky Cigán a sedliak

V pobedímskom procese, keď vari v roku 1925 sedliaci v noci napadli Cigánov zlodejov a niektorých i zabili, jeden Cigán najprv vypovedal pred vyšetrujúcim sudcom proti dedinčanom:

– Aj ten šedlák štrieľal, aj ten štrieľal...

Ale potom za chrptom fiškálov pokonal sa so sedliakmi a na hlavnom pojednávaní pred súdom na nič sa nepamätal, nikoho nepoznal, ničoho nevidel. Sudca mu hovorí:

– Nuž, more, veď si vtedy prstom ukazoval na toho i na toho!

A Cigán nato:

– Už je darmo, pán veľkomožný, ale keď každý šedlák má ve dne inakší kšicht ako v noci!

Ef.

(*Kocúr*, 1932, (5): 69)

To, že Rómovia neboli vnímaní ako nebezpeční sami osebe, a i v úlohe nepriateľa boli vykresľovaní skôr ako obeť manipulácie, dokladuje i obraz Róma ako nepriateľského elementu v karikature z roku 1945, ktorá sa snaží dehonestovať obraz SNP a kde sú „Cigáni“ najímaní partizánmi (podobne ako deti či vojensky neschopní Židia, pozri **Obr. III. 15. 4**).

Obe figúry, Žid i „Cigán“, zvyknú často vystupovať v role nemužných antihrdinov (zbabelcov), čo sa prejavuje najmä vo vtipoch a karikatúrach z vojenského prostredia (**Obr. III. 15. 5–7**). Napokon, v prípade Židov je stereotyp Žida ako nemužného, fyzicky menejcenného, zbabelca a zradcu neschopného vlastenectva jednou z najfrekvencovanejších antisemitských téz (čo dalo spolu so stereotypom sexuálneho agresora niektorým autorom i podnet na úvahy o podobnosti niekdajšieho stereotypu Žida či černocho a novodobého stereotypu homosexuála¹²).

Žid ako typ vnútorného nepriateľa nedosahuje status bojovníka, ale skôr šíriteľa nebezpečných myšlienok, heretika a intrigána, ktorý v pozícii „piatej kolóny“ rozkladá morálku spoločnosti a kolaboruje s vonkajším nepriateľom.¹³ V *Kocúrovi* sa táto téma rozvíja v asi 20% tém a atribútov po roku 1939, a patrili tam najmä: šíriteľ politickej propagandy, vojnový štváč, všeobecný nepriateľ, židobolševik, parazit bohatnúci bez práce, revolucionár.

¹² Získané zo stránky <http://www.glbtc.com/social-sciences/stereotypes.html> (navštívené 19. 2. 2014). Atribút homosexuality spolu so syfilisom a hystériou v obraze Žida sa spája i s negatívnymi atribútmi „mesta“, čo bol diskurz typický pre 19. a začiatok 20. storočia (Gilman, 1996: 26, 101, 130, citované podľa Košťálová, 2012: 98).

¹³ Dokumentuje to i jedna z téz uhorskej krajinskej antisemitskej strany, ktorá v roku 1886 vydala propagačný predvolebný „antisemitský kalendár“: „Však žid nikdy neprelieval krev za vlasť, národ, slobođu. Či ste už čítali volačo o židovských hrdinoch? Žid len liferuje (vo význame obchoduje, „kšeftári“, odvodené z nem. „liefern“ – pozn. Z. P.), klame krajinu a za dobrý peniaz príjme aj zástoj vyzvedača.“ (*Slovenský obrázkový antisemitský kalendár na rok 1886*, Budapešť 1886, s. 44.) Petra Košťálová v podobnej súvislosti konštatuje, že pramene dokazujú tradovanie niektorých techník dehumanizácie obrazu nepriateľa od čias staroveku a stredoveku až do súčasnosti: „Inakosť Druhého je zjavná z jeho mravov, možno ju vyčítať z jeho tváre; medziľudské

3. Časopis v rokoch 1939 – 1945

Nástup Adolfa Hitlera na post nemeckého kancelára, ktorý so sebou priniesol rozďuchavanie vnútropolitických i zahraničnopolitických konfliktov, spočiatku hodnotili fejtóny a anekdoty predvojnového *Kocúra* prevažne ironicky a odmietavo. Postupne sa však v duchu antisemitizmu radikalizovala i slovenská politická scéna, a to predovšetkým v radoch Hlinkovej slovenskej ľudovej strany. Reflektuje to i fejtón „S.O. S. (Sidor odpovedá Spirovi)“ (t. j. Karol Sidor odpovedá rabínovi Spirovi – pozn. Z. P.) z roku 1937:

...
Časy sa vždy menia,
ako viete vari,
preto meniť musí
sa i program strany.

Autonomia už
trochu menej láka,
preto musíme ísť
teraz na Židáka.

...
(*Kocúr*, 1937, (4): 57)

Nemožno ignorovať fakt, že téma likvidácie Židov nebola úplne tabu ani v predchádzajúcom období: veršovaný fejtón z roku 1922 prezentuje túžbu autora po lepšej budúcnosti napríklad i takto:

Divná žiadosť
...
Chcel bych vidieť posledného
Židáka keď budú drať
a na jeho kóšer kožke
keď sa bude bubnovať.
...
Vtedy snáď už zvládne pokoj,
židovské zmiznú zvyky
a na svete viac nebude

vzťahy Cudzincov rozhodne nespádajú do kategórie Civilizácie... jedným zo základných referenčných bodov je na tomto mieste pojem cti a hanby (úcty a neúcty k tradičným hodnotám)...“. Autorka konštatuje, že aj dnes patria k obvineniam druhej strany tvrdenia o tom, že ženy „nepoznajú hanbu“... a že jejich muži sú „zbabelci“, prípadne „nie skutoční muži“ (Košťálová, 2012: 79, 81, preklad Z. P.).

vojny a politiky.

Dušanský

(*Kocúr*, 1922, (31): 342)

Vďaka udalostiam roku 1939 sa však pod kuratelou Úradu propagandy postupne stal časopis *Kocúr* prostriedkom šírenia štátnej ideológie. Rozvíja sa tu i špecifická kategória vtipov a anekdot, ktorú známy americký folklorista A. Dundes nazval „Auschwitz jokes“, teda vtipov reflektujúcich tému holokaustu, a ktoré skúmal prostredníctvom populárnych textov v Nemecku v druhej polovici 20. storočia (Dundes, Hauschild, 1983 a Linke, Dundes, 1988). Reflexie protižidovských opatrení a snahy Židov ujsť do bezpečia prinášal *Kocúr* už v roku 1939, kým bol na poste šéfredaktora ešte vždy A. Halaša (pozri **Obr. III. 15. 8**), ako i nasledujúce vtipy:

– Ty, čo je to koncentračný tábor? – spytuje sa Grün Kohna.

– Že čo je koncentračný tábor? Tak dávaj pozor, vysvetlím ti to.

Koncentračný tábor, to ti je veľké územie, ktoré je obklopené pichľavým drôtom a v dróte je elektrický prúd. Za týmto plotom sú ešte tri stotiny vojska, ktoré ho strážia.

Tu urobí prestávku a potom dôverne dodá:

– Ale zato sa my predsa dostaneme dnu.¹⁴

(*Kocúr*, 1939, (8): 62)

alebo

Dvaja Židia stretnú sa na ulici

– Ako sa máš, Kóbi?

– Čo ti povedať? Chcel by som mať morskú chorobu.¹⁵

(*Kocúr*, 1939, (8): 62)

Propaganda však postupne nadobudla svoj stály priestor predovšetkým vo fejtónoch, glosách a politických karikatúrach, kde čitatelia čoraz častejšie nachádzali najmä rôzne formy legitimizácie protižidovských násilností (táto téma je zastúpená až v 27% všetkých atribútov obrazu Žida po roku 1939, čo súvisí s propagovaním, ale i zľahčovaním a ospravedlňovaním brutálneho riešenia „židovskej otázky“). Tento trend je jednoznačný najmä od roku 1940, keď do pozície hlavného redaktora nastúpil Július Silnický.¹⁶ Vtedy sa objavujú fejtóny a karikatúry tematizujúce

—
¹⁴ Verziu tohto vtipu v kontexte „židovských reminiscencií“ na koncentračný tábor uvádza i Peter Salner citujúc zbierku Jána L. Kalinu *Tisíc a jeden vtíp*: „Aby ste si nemysleli, že som len taký obyčajný hrdina,“ rozpráva Kohn, ktorému sa podarilo prežiť koncentrák. „Viete vôbec, ako to tam vyzerá? Len si predstavte: obrovský priestor obohnatý ostnatým drôtom, potom hlboká priekopa s vodou, potom plot nabitý prúdom s vysokým napätím. V každom rohu strážna veža so svetlometom a vojak s guľometom, okolo ohrady hliadajú po zuby ozbrojení esesáci a gestapáci sprevádzaní zúrivými psami. Takto to strážia! A ja som sa tam predsa dostal!“ (Salner, 2002: 94).

—
¹⁵ Narážka na túžbu emigrovať.

azda všetky formy židovského útlaku a ponižovania (segregácia, arizácia, verejné znevažovanie, fyzické násilie, väznenie, transporty – pozri **Obr. III. 15. 9 a 10**). Naplno sa začínajú uplatňovať zobrazenia Žida ako sprisahanca a univerzálného vinníka, zodpovedného za všetko zlé v domacom i zahraničnom dianí (**Obr. III. 15. 11 a 12**). V prípade stále populárnej kategórie židovských vtipov/vtipov o Židoch sa využívajú „aktualizačné“ vsuvky narážajúce na elimináciu židovského etnika typu: „stalo sa dávno“, „stalo sa Židovi, ktorého zabudli odvliecť“, prípadne sa vtíp odohráva v inej krajine alebo sa týka židovských emigrantov.

4. Téma prekračovania hraníc kategórií „my“ a „oni“

Diskurzívne hranice medzi majoritou a židovským a rómskym etnikom sú v *Kocúrovi* nastoľované viacerými spôsobmi: okrem už spomínaného dôrazu na „typickú“ výslovnosť, s ktorou sú etniká v textoch jednoznačne identifikované, je to i pomenovanie postáv: kým židovskú identitu aktérov signalizuje okrem označení „žid“/„Žid“/„židák“ i priezviská vnímané ako typicky židovské (Kohn a pod.), u Rómov je to, jedno-ducho, všeobecné označenie „Cigán“/„cigán“. Sociálnu hranicu stanovujú i diskurzívne prostriedky vyjadrujúce menejcennosť voči bielym – Židom i Rómom sa vždy týká (fakt, že mnohí Česi prichádzajúci na Slovensko tento odstup nemali zaužívaný a Rómom vykali, sa stal pointou viacerých anekdot ironizujúcich obraz Čecha).

Paradox v pointách vtipov je často postavený na predpokladanej neschopnosti Rómov nadobudnúť potrebné kompetencie, a tým aj uznanie majority v prestížnych spoločenských rolách, napr. ako účastníkov volieb či zodpovedných povolaní (policajt, vojak a pod.):

Obrázok z volieb

Príde Cigán pred volebnú komisiu. Jeden dôverník prezre mu kandidačné ceduľky a zistí, že jedna chybí. I osopí sa na neho, kde ju dal.

Cigán sa potuteľne smeje a rečie: – Tú mám, proším, vo vrečku, aby nevedeli, na kerú stranu budem hlašovať.

(*Kocúr*, 1924, (46): 492)

Alebo aj:

Pozná ho

Cigán stál v noci nastráži pri magazíne. Dôstojník prehliadal stráže, no Cigán nezavolať na neho podľa predpisu: Stoj, kto si?

—
¹⁶ Július Silnický (1907 – ?) bol oddaným stúpencom Hlinkovej gardy (HG), o čom svedčí jeho funkcia veliteľa HG v Turčianskom Sv. Martine, počas potláčania Slovenského národného povstania bol dôstojníkom Pohotovostných oddielov HG. Po vojne bol súdený ako vojnový zločinec, no odsúdený bol v neprítomnosti, keďže sa mu podarilo utiecť do Argentíny. (Prameň: Archív Ústavu pamäti národa, archívny fond KS ZNB, Július Silnický /skartačné rozhodnutie/.)

Ráno musel na raport.

Kapitán: – A prečo si nekričal: Stoj, kto si?

Cigán: – Nuž, veď ja vari švojich ľudí poznám!

(*Kocúr*, 1921, (23): 246)

Na rozdiel od Žida je nemysliteľné, aby sa ocitli v pozícii príslušníkov strednej či vyššej vrstvy, a práve na takomto paradoxe je vystavaná aj nasledujúca anekdota:

Cigáni sedia v kolibe. Ide tadiaľ pán barón a počuje Cigánov shovárať sa:

– Pán barón, bude sa páčiť z týchto kutlí (kutle – „držky“, pozn. Z. P.)?

– Ďakujem, pán gróf, ja si radšej od pána okresného náčelníka vezmem trochu močky.

Barón sa zadiví a pristúpi k nim:

– A kohože to vy tu máte?

– Nikoho, prosím ponížene, – znie odpoveď, – ale keď nám nikto nedá tituly, aspoň jeden druhému dávame takýto honor.

(*Kocúr*, 1936, (5): 70)

Na druhej strane však viaceré vtipy vyjadrujú presvedčenie, že v súlade so stereotypom Róma ako klamára nie je i rómska úcta voči bielym úprimná, ale je prejavom rómskej vypočítavosti:

Povaha Cigána

Treskúca zima, Cigán nemajúc peňazí na vlak, ide pešo popri trati. Konečne uzímený, vyhladnutý príde k strážnemu domku. Zaklope, strážnik ho vpustí dnu.

– Ah, drahý miloštivý pán, nechajú ma tu trochu zohriať.

– Ale, zohrej sa, Cigán, – povie mu strážnik. Po desiatich minútach ozve sa Cigán:

– Miloštivý pán, šom hladný, tri dni šom nejedol.

– Tu máš... – podáva mu strážnik kus chleba a slaniny. Cigán sa naje a zas sa ozve:

– Miloštivý pán, nemáte niečo piť? – Aj to dostane. Potom, keď sa zohrial, s chuťou najedol a napil, pýta si cigaretu. Strážnik, ktorému sa páčila Cigánova odvaha, podá mu i to. Cigán si zapáli, potiahne, vystrie sa, ruky dá do vrecák a vyzývavo povie strážnikovi:

– Kamarát, a ty si tu strážnikom?

(*Kocúr*, 1943, (6): 68)

Rovnaká pointa je i vo vtipu z roku 1925:

Cigán je len Cigán

(Skutočnosť)

Dedinský rector ide z poľovačky. Stretne sa s Cigánom, ktorý ho osloví:

– Proším, pán veľkomožný, troška dohánu.

Rector mu dá.

– Pán urodzenký, ale ší proším aj ohňa.

Stane sa. A keď mu už fajočka horí, Cigán len tak s boka obzre si rectora a povie:

– A šak šú oni len rector z Bohunič!?

(*Kocúr*, 1925, (42): 450)

Pre vojnové obdobie, najmä po vydaní tzv. Židovského kódexu,¹⁷ začína sa však v spoločnosti vynárať pálčivá otázka identifikovania príslušníkov židovstva. Vtipy, anekdoty i karikatúry ironizujú úsilie Židov skryť svoju identitu prostredníctvom sobášov s kresťanmi, prestupovania na kresťanskú vieru či zmeny mena. Časopis zároveň prevzal i diskurzívne prostriedky na biľagovanie nepriateľských kategórií „bielych“ občanov. Boli to predovšetkým tzv. ziskožravci – zbohatlíci z radov nelojálnych arizátorov, ktorí boli v súlade s nacistickým pojmom „weisse Juden“ označovaní aj za „bielych Židov“ (**Obr. III. 15. 13**). Tí v rámci v úvode spomínaného bipolárneho diskurzívneho delenia na kategórie „bielych“ a „čiernych“ predstavujú medzikategóriu „zradcov“, „odrodilcov“ vystupujúcich vo výrazne negatívnych konotáciách (teda podobne ako v *Černokňažníkovi* dominujúci „maďaróni“). „Bieli Židia“ boli tí, ktorí jednak akýmkoľvek spôsobom pomáhali alebo aspoň sympatizovali so Židmi – napr. arizátori, ktorí vybavili pre bývalých židovských majiteľov výnimku, aby neboli začlenení do transportov (**Obr. III. 15. 14 a 15**) – alebo boli za Židov označení pre svoje negatívne charakterové vlastnosti (chamtivosť, ľstivosť, zisk mal byť pre nich nadradený vlastenectvu).

Tu by bolo zaujímavé sledovať porovnanie s tzv. bielymi Rómami. To je pojem, ktorý bol i je používaný v jazyku opäť vo viacerých významoch:

1) označenie Rómov bledšej pleti,

2) príslušníci „bielej“ majority, ktorí sa rozhodli žiť v rómskych osadách,

3) povahová vlastnosť, keď sa prostredníctvom tohto termínu odsudzujú negatívne vlastnosti „bielych“ považované majoritou za „typicky“ rómske: kradnutie, luhanie či neschopnosť viesť ekonomicky zodpovedný životný štýl.

Sedemadvadsaťtisíc je Cigánov v republike čiernych – a aké by bolo číslo bielych veľké! Čierni nám aspoň zahrajú, rozjasnia smutné hlavy; ale bieli donášajú iba čierne mrákoty. (*Kocúr*, 1932, (9): 132)

¹⁷ Takzvaný Židovský kódex vydaný 9. septembra 1941 legalizoval a konkretizoval nerovnoprávne postavenie židovskej minority na území vojnovej Slovenskej republiky. Židia boli definovaní na základe rasových i náboženských kritérií, boli nelen povinní nosiť označenie žltou hviezdou, ale aj vylúčení z verejných funkcií a zbavení väčšiny základných občianskych práv.

V *Kocúrovi* sa stretneme so zaužívaným hanlivým pomenovaním „cigán“ pre kla-márov, čo sa využíva najmä v satire namierenej proti politikom:

Kandidácia

Z najhodnovernejšieho prameňa sa dozvedáme, že stavovského kandidáta chcú mať i Cigáni. Vo svojich starootcovských právach cítiť sa byť totižto ukrivdenými, lebo dnes už – vraj – každý kradne. Nepožadujú stoj čo stoj cigánskeho poslanca, lebo uznajú, že i medzi necigánmi ich je kopa, ktorí cigánia, práve preto sa rozhodli, že pojdú – s argalášmi.¹⁸

(*Kocúr*, 1925, (44 – 45): 487)

Na kategórii „bielych“ Rómov istým spôsobom participuje i politická karikatúra vyjadrujúca využívanie rómskych hlasov vo voľbách (pozri **Obr. III. 15. 16**).

Prechodné kategórie „bielych“ Židov i Rómov sa hodnotia ešte negatívnejšie ako kategórie „pôvodné“, čo možno konštatovať aj v iných prípadoch konštruktov kategórie „nie my“. Možno v tom badať jednak moment odmietania „prirodzeného“ poriadku, ako aj moment zrady. Príkladom je hodnotenie stredovekej kategórie „heretika“, ktorému sa z morálneho hľadiska pripisovali neraz negatívnejšie atribúty ako kategórii „pohana“ a „neveriaceho“.¹⁹

5. Konfrontácia obrazu Róma a Žida

Obrazy Rómov a Židov ako sociálne vylučovaných minorít sú v *Kocúrovi* (tak, ako to bolo pravdepodobne i v spoločenskej realite) v niečom podobné, no i diametrálne odlišné. Podobné techniky konštruovania ich „inakosti“ viedli napríklad k priamej humornej konfrontácii komických figúr Žida a Róma. Skúmaný materiál ukazuje, že sa to týka najmä takých vlastností pripisovaných obom etnikám, ktoré sa uplatňujú na úkor druhého, ako je luhanie, resp. lstivosť v obchodovaní či na súde:

Na trhu v Michalovciach kupoval Žid od Cigána koňa, ktorý veľmi kulhal. Po dlhom dohadovaní sa a prisahaní Žid kúpil koňa za 500 korún, zaplatil a odišiel. Tu pribehol k nemu chlap, ktorý obchod pozoroval, a riekol mu:

– Cigán ťa oklamal. Ten kôň kulhá.

– Veď ja to viem, – hovorí Žid. – Ja sám som mu šikovne vrazil klinec do kopyta, aby

—
¹⁸ „Argaláši“ –
– v dobovom žargóne
zaužívané označenie
pre príslušníkov
„agrárnej strany“,
teda Republi-
kánskej strany
zemeľského
a maloroľníckeho
ľudu, čo bola
najväčšia a väčšinou
i vládna strana prvej
Československej
republiky. Jej
najvýznamnejším
slovenským
predstaviteľom bol
M. Hodža.

—
¹⁹ O kategórii
„heretika“ pozri viac
Košťálová, 2012: 81.

mi ho dal lacnejšie.

Chlap bežal k Cigánovi:

– Žid ťa oklamal. Sám vrazil klinec koňovi do kopyta.

– Viem, – odpovedá Cigán, – veď som ho videl, keď to robil a smial som sa, lebo ten kôň kulhal už od narodenia.

Chlap žasol nad takým darebáctvom a zasa utekal za Židom. A Žid zdvihol ruky k nebu a riekol:

– Je to možné, že sú na svete takí podvodníci? A ja som už začal pociťovať výčitky svedomia, že som mu zaplatil falošnou bankovkou! (*Kocúr*, 1932, (5): 67)

alebo

Ešte pred prevratom sedel na lavici obžalovaných Cigán. Po skončení pojednávania ujal sa slova jeho obranca, Žid, ktorý v maďarskej a Cigánovi nezrozumiteľnej reči vylíčil všetky pekné vlastnosti Cigána, popierajúc, že by krádež spáchal Cigán a žiadal ho oslobodiť. Po obrannej reči predseda pýta sa Cigána, že akú má ešte poznámku okrem toho, čo jeho obranca predniesol.

A Cigán, ktorý obrane nerozumel, odpovedá:

– Proším ponížene, nech nepočúvajú na toho Židáka, to je nie nič pravda.

(*Kocúr*, 1932, (3): 40)

Záver

Z porovnania obrazov o Židoch a Rómoch/Cigánoch v časopise *Kocúr* vyplýva, že obe postavy sa tam z hľadiska ich hodnotenia ako príslušníkov kategórie „oni“ vyskytujú v troch základných rovinách:

1) ako pomerne pozitívne alebo neutrálne ladení hrdinovia, ktorých konanie nie je podmienené ich etnickou príslušnosťou (predovšetkým vtipy a anekdoty) a kde je ich pozícia zástupná aj v rámci iných postáv,

2) ako výrazne iní (veľakrát v dehonestujúcej forme), no nie nebezpeční (pointou je odkaz na ich mentalitu, zvyky, fyzické prejavy a pod.),

3) najmä po roku 1939 ako cudzí a nepriateľský element – i keď je zrejмый rozdiel v spôsobe ohrozovania, resp. v moci, ktorou disponujú: kým Židia so spoločenskou mocou kalkulujú a pohybujú sa priamo v prostredí jej vykonávania, Rómovia ako hrozba ju nadobúdajú v zmysle spontánne konajúcej alebo zmanipulovanej „luzy“. V prípade Rómov však takýto obraz (na rozdiel od súčasných prejavov) v sledovanom období patrí k výnimkám (obraz Rómov/Cigánov zneužívaných vzbúrencami v rámci SNP alebo nepokoje v Pobeďime).

6. Etnické stereotypy ako zdroje vtipov o Rómoch¹

Arne B. Mann

¹ Kapitola tejto publikácie vznikla vďaka podpore grantu VEGA 2/0014/11 *Rómovia v majoritnej spoločnosti: výskum modelov vzájomného spolužitia*.

Ústav etnológie SAV, Bratislava
arne.mann@savba.sk

Od politickej zmeny v našej spoločnosti uplynulo už viac ako štvrtstoročie. Dôsledky novej politickej orientácie a ekonomickej transformácie po roku 1989 viedli k viacerým zmenám v sociálnej diferenciácii obyvateľstva, pričom sa prehĺbili rozdiely medzi jednotlivými vrstvami spoločnosti. Rómovia, ktorí už po niekoľko storočí predstavovali marginalizovanú skupinu obyvateľstva, sa – najmä po strate zamestnania – dostali do novej spoločenskej izolácie (Radičová, 2002: 84 – 91; Podoba, 2009: 579 – 581). Táto nová situácia sa premietla aj do zhoršenia medzietnických vzťahov, predovšetkým vo vzťahu majoritného obyvateľstva voči Rómom, na čo upozornilo viacero autorov (Vašečka, 2002a: 335 – 351; Puliš, 2002a: 413 – 442, 2002b: 445 – 473; Džambazovič, Jurásková, 2002: 527 – 563; Jurásková, 2002: 393 – 412).

Prejavy nazerania majoritného obyvateľstva na Rómov možno sledovať v oblasti tvorby štátnej politiky, na základe verejnej prezentácie názorov predstaviteľmi politických strán a mienkotvorných osobností, prezentácie printovými a najmä elektronickými masmédiami či reprezentatívnymi výskumami verejnej mienky. Ďalšou z možností je sledovanie postojov majority na stránkach internetu vo forme rozšírenej a stále aktívnej prezentácie vtipov o Rómoch. Metodologickým pozitívom tejto možnosti je to, že anonymita v týchto prípadoch umožňuje necenzúrované vyjadrenie postojov prispievateľov, na druhej strane si však treba uvedomiť, že na takejto internetovej komunikácii sa zúčastňuje len istá časť obyvateľstva krajiny, takže tieto prejavy nie sú objektívnou reprezentáciou situácie v spoločnosti.

Vznik a existencia *anekdoty/vtipu* o príslušníkoch „inej“ skupiny sú bezprostredne späté s procesom *skupinovej identifikácie*. Jej základným princípom je vedomie príslušnosti k jednej skupine a odlišnosti od inej skupiny (dichotómia „my“ a „oni“) (Bačová, 1996: 25, 37 – 38). *Členovia skupiny budujú svoju identitu dvoma spôsobmi: na jednej strane sa snažia o vytváranie pozitívneho obrazu o sebe, kde často dochádza k cieľnému zdôrazňovaniu pozitív a zamlčovaniu negatív, vedomej i nevedomej idealizácii. Na druhej strane členovia skupiny prejavujú svoju identitu i tak, že sa dištancujú od „nečlenov“, ktorých podceňujú, hodnotia ich negatívne, zosmiešňujú ich a znevažujú.* Významnou súčasťou v procese vytvárania a potvrdzovania skupinovej identity sa takto stávajú aj vtipy. Pomocou zosmiešňovania reálnych i domnelých odlišností príslušníkov inej skupiny pomáhajú potvrdzovať výlučnosť príslušníkov „vlastnej skupiny“, poukazujú na „nebezpečenstvo ohrozenia“ inou skupinou. Súčasťou tohto procesu je vytváranie a využívanie *etnických stereotypov*, t. j. ustálených predstáv a hodnotiacich postojov o vlastnom etniku (*autostereotypy*) a o inom či iných etnikách (*heterostereotypy*) (Krekovičová, 2005: 10 – 18). Tie sú sociálnym

produktom, vo väčšine prípadov nevychádzajú z osobnej skúsenosti, ale sú sprostredkované sociálnym prostredím (osvojujeme si ich v detstve od svojich rodičov, v škole), preto prejavujú značnú rezistenciu voči racionálnej kritike (Uhlíková, 2007: 49 – 54).

Vytváraním obrazu Žida a Róma v slovenskom folklóre sa zaoberala Eva Krekovičová (2005; 2001: 17 – 34; 2009: 473 – 497). Okrem analýzy piesňového folklóru venovala pozornosť aj anekdotám o Rómoch. Na základe anekdot uverejňovaných na internete konštatovala významný posun od „pomerne sympatickej a často pozitívne hodnotenej tradičnej folklórnej postavy Cigána ako *iného* do kategórie *cudzích*... To, na čo sa predtým nahliadalo s láskavým humorom, je teraz už súčasťou *obrazu nepriateľa*“ (Krekovičová, 2009: 490 – 491; kurzíva A. M.).

V nasledujúcej kapitole budem vychádzať práve z tohto spoločensky závažného (varovného) konštatovania. Pokúsím sa analyzovať *vtipy*,² ktoré vznikajú na základe existujúcich heterostereotypov v časti majoritnej populácie, objektom ktorých sú Rómovia a ktoré sa v súčasnosti šíria na internete. Základom súboru sú vtipy zaznamenané v internetovej korešpondencii priebežne za posledných sedem rokov (2007 – 2014),³ doplnené z webových stránok zameraných na vtipy, pričom *cigánske vtipy* tam tvoria ich osobitnú súčasť.⁴ Excerpované boli i české webové súbory, pretože prevažná väčšina Rómov žijúcich dnes v Českej republike sem prišla v niekoľkých migračných vlnách po druhej svetovej vojne. Súbor tvorí spolu 631 jednotiek.

Komparatívnu skupinu tvoria vtipy známe pred rokom 1989, zaznamenané na základe vlastných spomienok a spomienok vrstovníkov. Ďalším prameňom je dizertačná práca Milana Leščáka, ktorý uskutočnil v rokoch 1962 – 1967 výskum humoristického rozprávania v troch spišských obciach (Spišský Hrhov, Klčov, Dolány; Leščák, 1971). Humorné príbehy pochádzajúce zo začiatku 20. storočia uverejnil Jiří Polívka v 5. zväzku *Súpisu slovenských rozprávok* v samostatnej kapitole *Anekdoty o Cigánoch* (spolu 25 zápisov) (Polívka, 1931, zv. V.: 73 – 79). Významnú pozornosť venovala tomuto žánru Viera Gašparíková: v jej publikácii *Ostrovtipné príbehy i veľké cigánstva a žarty* tvoria humorové príbehy o Cigánoch samostatnú kapitolu, spolu 40 jednotiek (Gašparíková, 1980: 67 – 82, pozn. 278 – 280).

² Krátky a vtipný príbeh epického žánru o skutočnej alebo vymyslenej udalosti, ktorý má neočakávaný záver s humorným vyznením a vtipnou pointou, sa v odbornej terminológii nazýva *anekdota*. V hovorovej reči sa ako ekvivalentné synonymum používa i termín *vtip* (Gašparíková, 1995a: 17). Keďže takto je tento literárny druh označovaný i používateľmi na internete, budem ho v príspevku uprednostňovať.

³ Ďakujem touto cestou Ing. Vladimírovi Vranovi, ktorý mi počas tohto obdobia zasielal všetky vtipy o Rómoch, s ktorými sa stretol na internete.

⁴ Ide o nasledujúce stránky: <http://www.superanekdoty.cz/cikani-romove/stranka-3/>; <http://vtipy.vsetko.com/o-romoch-26.html>; <http://vtipy.vychytane.sk/k/212/o-romoch/s/34/>; <http://www.gipsy.sk/>; <http://vtipy.chces.info/o-cikanech>; <http://vtipy1.cz/vtipy/cikani?strana=1>. Tri vtipy, zaznamenané v súbore vo viacerých variantoch, boli použité aj v českom filme *Kameňák 3* (2005, réžia Zdeněk Troška).

E. Krekovičová na základe analýzy folklórnych textov určila nasledujúce atribúty vyjadrujúce odlišnosť obrazu Róma od obrazu Slováka: etnonym, jazyk, rodová determinácia znakov, konfesia, fyzický vzhľad, spôsob života a morálno-etické normy, spôsob bývania, vzťah k deťom, mnohodednosť, spôsob oblečenia, sociálne postavenie, zamestnanie, remeslo, špecifické vlastnosti, mentalita a psychické danosti (nepraktické, „iracionálne“ správanie), zvláštne schopnosti, vedomosti (prefíkanosť, schopnosť vynájsť sa v každej situácii), endogamia, konflikt, romantický obraz, odlišné historické skúsenosti (2009: 485). Výskum Ústavu pre výskum verejnej mienky v roku 1995 zameraný na analýzu predsudkov a stereotypov zaznamenal oceňované vlastnosti (hudobný talent, nadanie pre obchod, bezstarostnosť a zmysel pre deti a rodinu), oveľa výraznejšie však boli negatívne hodnotenia: kriminálna činnosť, vyháňanie sa poctivej práci, nízka hygiena, alkoholizmus, hlučnosť a prefíkanosť (Vašečka, 2002a: 341). Aj ďalšie výskumy poukázali na to, že verejnosť u Rómov kriticky vníma zneužívanie sociálnych dávok, vysokú pôrodnosť, vyhýbanie sa práci a nedostatočné vzdelanie (op. cit.: 344 – 345).

Etnické stereotypy zaznamenané spomenutými výskumami sa premietajú i do analyzovaných „internetových vtipov“. Celý súbor som rozdelil do 14 kategórií. Jedenásť kategórií je vytvorených na základe existujúcich heterostereotypov o Rómoch: vzťah k práci, kriminalita, demografia (zvýšená natalita), hygiena, sexualita (promiskuita, polygamia, incest), vzťah ku vzdelaniu, zneužívanie sociálnych dávok, odlišná farba pleti, religiozita, emigrácia, nedostatočný intelekt. Osobitnú, avšak najpočetnejšiu skupinu (22,5%), tvoria vtipy popierajúce právo Rómov na život – rasistické. Oproti predchádzajúcim skupinám stojí málopočetná skupina vtipov (3,3%), ktorá hovorí o prefíkanosti Rómov – chytráci (**Tabuľka 1 a Graf 1 = Obr. III. 16. 1**).

Tabuľka 1:
Kategórie vtipov podľa obsahujúcich stereotypov

KATEGÓRIA	POČET	%
1. práca	89	14,0
2. dávky	18	2,8
3. demografia	39	6,2
4. sexualita	36	5,7
5. hygiena	32	5,1
6. vzdelanie	15	2,4
7. emigrácia	8	1,3
8. farba pleti	17	2,7

9. religiozita	14	2,2
10. hlupáci	89	14,0
11. kriminalita	106	16,8
12. rasizmus	142	22,5
13. chytráci	21	3,3
14. ostatné	5	0,8

SPOLU	631	100
--------------	------------	------------

Zdroj: Arne B. Mann

1. Formálne znaky

Publikované vtipné texty o Rómoch pred rokom 1989 s epickým opisom situácie a aktérov sú skôr rozprávačským útvarom a možno ich označiť ako „humoristické rozprávania“ (tzv. *humorky*) (Gašparíková, 1995b, 1: 189). Ich rozsah je okolo 150 – 200 slov. Oproti tomu drobné prozaické útvary šírené dnes na internete sú podstatne stručnejšie, majú teda charakter *anekdoty*.

Z hľadiska stavby prevládajú dejové, epické anekdoty/vtipy s trojdielnou stavbou: úvod, v ktorom rozprávač opisuje východiskovú situáciu, prechod – najčastejšie vo forme dialógu zúčastnených osôb a pointa. Tie prevažujú vo väčšine vytvorených kategórií (ich rozsah je 15 – 50 slov).

(kategória „práca“):

- Príde cigán k doktorovi a sťažuje sa:
- Júj, pán doktor, šeko ma bolí, nohy, ruky, zlamaný som celý.
 - Ejha, kde pracujete?
 - V kameňolome pán doktor, v kameňolome.
 - No, to je ťažká práca, a ako dlho tam robíte?
 - Od zajtra pán doktor.

Špecificky v kategóriách „práca“ a „rasistické“ sú početne zastúpené tzv. *anekdotické hádanky* („nepravé“, falošné hádanky): tieto nemajú úvod (ani náznak deja, ani fiktívne postavy), obmedzujú sa len na otázku a odpoveď, pričom sám rozprávač vtipu prináša riešenie tejto nepravnej hádanky, ktorá je pointou (Sirovátka, 1987: 57 – 60). V sledovanom súbore sú často obmedzené na 7 – 15 slov.

(kategória „rasizmus“):

- Čo najviac pristane cigánovi na krku?
- Doberman!

1.1. Jazyk

Vtipy šírené na internete na Slovensku sú v slovenskom i českom jazyku. Veľmi často ide o doslovný preklad toho istého textu, na základe nepresného prekladu (použitie čechizmov, slovosledu, gramatiky) možno predpokladať, že viaceré vznikli pôvodne v českom prostredí (všetky tu uvedené vtipy uvádzam v pôvodnom znení). To, že boli preložené a šírené po slovensky, znamená, že sa s nimi stotožnili slovenskí používatelia internetu. Naopak, vo vtipoch v českom jazyku je priama reč Rómov citovaná často v slovenčine (príp. skomolenom východoslovenskom nárečí), čím sa vyjadruje slovenský pôvod Rómov žijúcich v ČR a zdôrazňuje ich inakosť. Napriek tomu existujú vtipy, ktoré sú zrozumiteľné len v jednom z týchto jazykov:

(kategória „hlupáci“):

Přijde cikán k trafice a ptá se trafikanta:

- Znáš Deža Kykolku?
 - A trafikant odpoví:
 - Neznám.
 - A Eržiku Kykolkovou znáš?
 - Ne.
 - A Laca Kykolku znáš?
 - Taky ne.
 - Tak proč tady máš napsáno: Znamky – kolky?
- (2008)

Cigánka v trafike:

- Jednu Slovenku!
- Nemáme. Vezmite si Život.
- Ty si vezmi život, ty krava!

Kým prvý vtip, založený na „slovnej hračke“ (tzv. *kalambúr*) znám-ky-kolky, nemožno preložiť do slovenčiny (česky „znám“ je slovensky „poznám“), v druhom prípade český poslucháč vtipu nerozumie, lebo časopis *Život* vychádza len na Slovensku.

1.2. Identifikácia predmetu

Pre rýchlejšiu orientáciu čitateľa/poslucháča vtipu sa používa etnické označenie predmetu – *Cigán*. Pritom J. Polívka i M. Leščák uvádzajú tento etnonym dôsledne so začiatočným veľkým „C“ (Leščák, 1971, II.; Polívka, 1931), V. Gašparíková zasa s malým „c“ (Gašparíková, 1980). V internetových vtipoch sa termín *cigán/cikán/cigán* používa najčastejšie s malým „c“: v češtine to zodpovedá pravidlám českého jazyka, v slovenských vtipoch to môže byť dôsledok nedôslednosti pri preklade z češtiny, ale aj deklarovanie toho, že týchto ľudí nepovažujú za príslušníkov osobitného etnika.

Termín *róm/rom*, taktiež väčšinou s malým „r“, sa objavuje v 126 vtipoch, čo je 19,9%. V dvoch prípadoch je tento termín cielene zvolený s cieľom poníženia Rómov:

(kategória „práca“):

- Viete čo je základná jednotka odporu k práci?
- 1 róm.

(kategória „rasizmus“):

- Viete, čo vznikne, keď cigána prejde parný valec?
- No predsa CD-ROM.

V prípade vtipov, v ktorých sa uplatňuje dialóg, sa jednoznačná identifikácia objektu prejavuje aj použitím „typického“ mena: tak ako v prípade židovských vtipov sú to priezviská *Kohn* a *Roubíček* (Salner, 2002: 30), vo vtipoch o Rómoch sú to krstné mená *Dežo* a jeho manželka *Araňa* alebo *Erža*. V sledovanom súbore sa meno *Dežo/Dežko* vyskytuje 156-krát, *Araňa* 24-krát, *Erža/Eržika* 13-krát. Z ďalších mien sa v súbore vyskytujú: *Fero* (11-krát), *Jožo*, *Laco*, *Lajoš* (3-krát), *Gejza*, *Juro*, *Mara/Mariška* (2-krát), *Amália*, *Demeter*, *Izidor*, *Jano*, *Mišo*, *Piňo*, *Sebastián* (1-krát). V týchto prípadoch nejde vždy o „typické“ rómske mená, skôr o mená zriedkavé (najmä v českých vtipoch mená *Fero* a *Lajoš*). Rómske priezviská sú uvedené len vo dvoch prípadoch (*Stojka*, *Ščuka*), v jednom prípade ide o meno „vypožičané“ z inej skupiny vtipov (*Móricko*). V prácach J. Polívku a M. Leščáka sa žiadne mená nevyskytujú, v publikácii V. Gašparíkovej nájdeme v piatich prípadoch meno *Fero* (Gašparíková, 1980: 77, č. 129 a 88, č. 146).

1.3. Parodovanie jazyka Rómov

M. Leščák zaznamenal, že rozprávači vtipov o Cigánoch „napodobňovali a komolili reč Cigánov“. Rozprávač pritom „menil melodiku reči, najmä uplatnením *psalmodickej*⁵ dikcie“ (1971, I.: 165, kurzíva A. M.). Podobne E. Krekovičová uviedla, že huhňanie, nesprávne vyslovovanie sykaviek a šušľanie napodobňujúce osobitný akcent v jazykovom prejave Rómov je používané najmä v anekdote s cieľom dosiahnutia komického efektu (2009: 483). V internetovej komunikácii to nie je možné, preto okrem používania „typického mena“ sa vo vtipoch prezentovaných v českom jazyku v priamej reči Rómov uplatňuje slovenčina a v niektorých vtipoch v slovenskom jazyku sa zase objavuje nedokonalý pokus o napodobenie východoslovenského dialektu (v šiestich prípadoch). Tento prístup odráža skutočnosť, že takmer všetci Rómovia žijúci dnes v Českej republike sem prišli vo viacerých migračných vlnách po druhej svetovej vojne zo Slovenska, a to najmä z východného Slovenska, kde je najvyššia koncentrácia rómskeho obyvateľstva (Jurová, 1993: 20 – 22, 47 – 49, 78 – 85).

V jednotlivých vtipoch nájdeme skomolené rómske slová: *dik* (3-krát), *dig* (3-krát), *Dikh* (1-krát) a spojenia *dik more* (4-krát), *dig more/móre* (3-krát), *dyk more* (1-krát), *hej more* (1-krát). V týchto prípadoch ide o rozkazovací spôsob slovesa *dikhel* („pozeráť sa“) a slova *more* (oslovenia vrstovníka či mladšieho muža) (Hübschmannová, Šebková, Žigová, 1991: 88 – 89, 181), *dikh, more!* – v preklade „pozri, chlapče!“. Je zrejmé, že autori vtipov nepoznajú skutočný význam ani sociálny kontext tohto výrazu, keď ho vkladajú do úst Rómovi pri oslovovaní kňaza, čo je v skutočnosti nemysliteľné. Slovo *dikh*, je v jednom prípade ďalej ironicky komolené do vtipu (kategória „hlupáci“):

Viete, akí sú traja hrdinovia rómskej kinematografie?

– Dyk Trejsi, Mobi Dyk a Dykaprio.⁶

Z iných rómskych slov sa v jedinom prípade nachádza slovo *dilino* (róm. „hlupák“) a *love* (róm. „peniaze“) (Hübschmannová, Šebková, Žigová, 1991: 90, 171). Stretneme sa aj s pomerne správnou rómskou vetou (v kategórii „religiozita“): *Tu ač cicho me vakerav tradaha!* („Ty buď ticho, ja hovorím s mamou!“), ale aj s absolútnym jazykovým nezmyslom (v kategórii „chytráci“), vydávaným za „typicky cigánsky pozdrav“: *Huraj mi vaja!*⁷ V sledovaných zbierkach nájdeme rómske slovo *more* iba v jedinom prípade – u V. Gašparíkovej (1980: 70, č. 110).

1.4. Tykanie

Všetky zaznamenané vtipy vyjadrujú dištanciu až dominanciu (nadradenosť) Nerómov nad Rómami. Tento prístup je vyjadrený rôznymi formami – od zosmiešňovania, irónie, satiry až k cynizmu, sarkazmu a rasizmu. Tento základný princíp sa prejavuje vo všetkých vtipoch, v ktorých je uplatnený dialóg tým, že Rómovi sa vždy tyká (okrem bližšie nešpecifikovaných Nerómov je to najmä policajt a skín). Výnimkou sú osoby, ktoré sa vyjadrujú „úradne“ (inštruktor autoškoly, sudca, v ojedinelých prípadoch policajt).

1.5. „Kalambúr“

Ďalším prostriedkom na vyjadrenie uvedeného postoja zo strany Nerómov je využívanie slovnej hračky založenej na zvukovej podobnosti alebo totožnosti dvoch významovo odlišných slov, *kalambúru* (Sirovátka, 1987: 65). Cieľom je zosmiešnenie Rómov, poukázanie na im prisudzovanú mentálnu zaostalosť, nedostatočnú inteligenciu. Preto najviac kalambúrov nájdeme v kategóriách „hlupáci“ (17), „rasizmus“ (5), „práca“ a „sexualita“ (3), „kriminálita“ (2).

(kategória „hlupáci“):

Policajt cigánovi:

– Dežo, doklady!

– Dyk móre, do čoho?!

Prídu cigáni do recepcie hotela a recepčný na nich:

– Páni, máte rezerváciu?

Cigáni na to:

– Vypadáme snád' ako indiáni, debil?!

(kategória „práca“):

Ako robí krava?

– Múú...

A ako robí pes?

– Haff, Haff...

⁵ *Psalmódia* – spev žalmov a žalmových textov, pôvodne v gregoriánskom chorále.

⁶ „Dick Tracy“, populárna postava americkej popkultúry. Predstavuje ťažko zasiahnuteľného, rýchlo strieľajúceho a výnimočne inteligentného policajného detektíva. Vytvoril ho Chester Gould v roku 1931 pre komiksovú prílohu nazvanú Dick Tracy pre noviny *Chicago Tribune*. Gould písal príhody Dick Tracyho do roku 1977. „Moby-Dick“, meno vorvaňa tuponosého z románu Hermana Melvilla (1819 – 1891) *Biela veľryba* (1851). „Leonardo DiCaprio“, (nar. 1974), americký filmový herec a producent. Tento vtip sa nachádza na všetkých sledovaných webových stránkach.

⁷ Prvá veta gramaticky správne: *Tu ač cicho, me vakerav tra daha!* Za konzultáciu ďakujem Mgr. Milade Závodskej z Muzea rómskej kultúry v Brne.

A ako robí Cigáň?

– Cigáň nerobí!

1.6. Časové kritérium

Určiť čas vzniku starších humorných rozprávání i novších vtipov je veľmi ťažké, keďže vo viacerých prípadoch tu nachádzame staršie motívy, známe v iných etnikách. Výnimkou sú také, ktoré aktuálne reagujú na konkrétne historické, politické či spoločenské udalosti. Vo vtipoch spreď roku 1989 nájdeme i nasledujúci:

Príde Cigán na národný výbor pokrstiť syna.

– Ako sa bude volať? – pýta sa predseda MNV (pozri poznámku č. 11, A. M.).

– Dežo – odpovie Cigán.

– Ale veď Ty si Dežo, Tvoj otec je Dežo, daj mu iné meno!

– Prosím pekne, nech sa volá Bangladéžo.

Vtip možno datovať do roku 1971, keď vznikol štát Bangladéš. Je zaujímavé, že tento vtip sa objavil v českej verzii na internete v roku 2007, keď už stratil na aktuálnosti.

Vtipy reagujúce na konkrétne udalosti nájdeme v kategórii „rasizmus“:

Nastúpia 3-ja cigáni v Bratislave do taxíka.

Taxikár sa pýta:

– Čo chalani, do Devínskej?

Vtip z októbra 2010 reaguje na tragickú udalosť, ktorá sa odohrala 30. augusta 2010 v Bratislave, mestskej časti Devínska Nová Ves, keď Ľubomír Harman zastrelil 7 ľudí, prevažne Rómov. Takýto vtip má len časovo obmedzené trvanie – pokiaľ je udalosť vo vedomí verejnosti.

– Aký je rozdiel medzi Adamom, Evou a cigánmi?

– Cigánov nikto zo Slovenského raja nevyženie, ani pán Boh.

Vtip zaznamenaný v rokoch 2011, 2012 reaguje na situáciu v Letanovciach – osade Letanovský mlyn v blízkosti Národného parku Slovenský raj, kde žili Rómovia od roku 1926. Od roku 2004 sa začali za príspeňia Rómov budovať nové bytovky v lokalite Strelník, ale Rómovia sa do nich sťahovali až v októbri 2013 (po viac ako 9 rokoch), čo bolo vinou štátnych a samosprávnych orgánov, nie Rómov.

Na zimnú olympiádu do Soči pošle Slovenská republika cigánov.

Podľa športových expertov:

– Je to jediná nádej, ako získať všetky cenné kovy...”

Vtip (z kategórie „kriminalita“) prezentovaný na internete v roku 2013, aktualizovaný pri príležitosti konania Zimných olympijských hier v ruskom Soči (7. – 23. februára 2014).

So zámerom „podporenia hodnovernosti“ sú niektoré vtipy lokalizované na najznámejšie rómske sídliská – Luník IX v Košiciach a Chánov v Moste.

(kategória „vzdelanie“)

Po svadobnom obrade na Luníku IX hovorí nevesta farárovi:

– A dáte mi aj nejaké potvrdenie?

– Prečo?

– Aby som nemala v škole neospravedlnené hodiny.

(kategória „hlupáci“)

Cikán s papouškom na rameni vejde do obchodu a prodavačka praví:

– Je krásny, odkud ho máte?

– Z Chánova, je jich tam plno – odpoví papoušek.

(2013)

1.7. Transponovanie vtipov

V procese fungovania vtipov sa stretneme i s takými, ktorých objektom nebol pôvodne Róm, ale príslušník inej, taktiež zosmiešňovanej etnickej minority, a ktoré boli aktualizované i časovo. Takýto príklad nájdeme v zbierke M. Leščáka (1971, II.: 28 – 29, M-39). Dvaja Rusnáci nájdú pušku, myslia si, že je to fujara:

– Kume, ja budu fukati a vi prebirati.

Staršemu se to pozdavalo, ta ket mladši šturil ruru do ust, on pocahol kohucik. Ozvala se rana a mladi se vala po žemi a harci. Stari se nad nim sklonmil a kriči:

– Ďuro, vypluj kolček.

Tento motív bol transponovaný a zaznamenaný na internete v roku 2007 (kategória „hlupáci“):

Dvaja malí rómovia našli samopal.
– Dik, more saxofón, ja budem fúkat a ty stláčaj!

1.8. Frekvencia vtípov

Pri vtípoch zaznamenaných v posledných siedmich rokoch je vždy uvedený aj rok, keď tento koloval na internete. Žiaľ, excerpované webové stránky (okrem jednej)⁸ neuvádzajú datovanie vloženia vtípu. Na základe tých, pri ktorých je datovanie známe, možno konštatovať, že najčastejšie opakované sú z kategórie „rasizmus“ a „kriminalita“:

- Čo je jeden Cigán na Mesiaci?
- Nápad.
- A čo sú všetci Cigáni na Mesiaci?
- Riešenie.

(2007, 2008, 2011, 2012)

- Viete, čo má cigán bieleho??
- Cigán má bieleho poslúchať!?

(2007, 2010, 2011)

Motto rómskej olympiády:

Nie je dôležité zvíťaziť, ale vrátiť športové náradie.

(2008, 2011, 2012)

2. Vtípy pred rokom 1989

Humorné príbehy, v ktorých je hlavný hrdina Róm, tvorili v 20. storočí významnú súčasť prozaického folklóru, čo dokladajú zbierky J. Polívku, M. Leščáka a V. Gašparíkovej. M. Leščák uviedol, že ním zaznamenaná „vzorka obsahuje najviac látok z cyklu o humoristických kúskoch a príhodách Cigánov, ktoré sú napokon typické pre slovenské humoristické rozprávanie“ (Leščák, 1971, I.: 97). Na základe údajov starších informátorov radí M. Leščák vtípy o Cigánoch už do obdobia pred prvou svetovou vojnou (na 3. miesto po vtípoch o hlúpych ženách a Židoch), po prvej svetovej vojne (na 2. miesto po rozprávaniach o Židoch) (op. cit.: 114). Súbor, ktorý zaradil do svojej dizertácie, obsahuje spolu 160 zápisov, z toho 48 o Cigánoch (t. j. 30%).

Významná skupina humorných rozprávání reflektuje vzťah Rómov k viere. Religiózna zložka identity a jej hodnotenie majoritou (v podobe „pohanstva“, špecifického prežívania a deklarovania prijatého náboženstva, tzv. „cigánska viera“) patrili aj v obraze Róma už od sedemdesiatych rokov 17. storočia k najtypickejším atribútom (Krekovičová, 2009: 480, 484; Mann, 2009: 23 – 26). Táto skutočnosť sa prejavila v skupine humorných rozprávání, kde vystupuje Róm a kňaz, pričom chudobný Róm svojou prešibanosťou dobehne bohatého a povýšeneckého kňaza. Zdá sa, že táto téma vo vtípoch o Rómoch pred rokom 1989 dominovala.⁹ V zbierke M. Leščáka (z rokov 1962 – 1967) zo 48 zápisov humorných rozprávání *O Cigánoch* je 28 príbehov (t. j. 58,3%) na tému *Cigán a farár* (Leščák, 1972, II). Podobne v publikácii V. Gašparíkovej zo 40 zápisov humorných príbehov o Rómoch je na túto tému 17 (t. j. 42,5%) (Gašparíková, 1980: 67 – 82). Zdá sa, že rovnaké humorné rozprávania *Pal o Rom the pal o rašaj* („O Rómovi a farárovi“) boli rozšírené aj v rómskom prostredí: so svojimi spolupracovníkmi ich zaznamenala a v roku 1987 publikovala Milena Hübschmannová. Rovnako tie isté príbehy, zaznamenané však od iných rómskych respondentov v rokoch 1954 a 1970, uverejnila M. Hübschmannová v publikácii *Rómské pohádky* (1999b: 281 – 285 a 308). Vo všetkých týchto prameňoch je zaznamenaný aj príbeh o tom, ako Cigán prekabátil farára po tom, čo zjedol „spoločne uloveného“ pečeného zajaca. V zbierke M. Leščáka zo Spiša sa nachádza v troch variantoch (M-15, M-77, M-78), u V. Gašparíkovej zaznamenaný v roku 1973 v Novej Bošáci (č. 124), podobne v oboch publikáciách M. Hübschmannovej, pričom záznam v publikácii *Rómské pohádky* je zo Slovenska (Petrovany, okr. Prešov) už z roku 1954. Pamätám sa, že príbehy *O farárovi a Cigánovi* boli známe v majoritnom prostredí v polovici sedemdesiatych rokov 20. storočia. Dodnes sa v hovorovej reči používa porekadlo „Keď Pán Boh chce, aj motyka vystrelí!“, aj keď nie vždy je známe, že pochádza práve z tohto humorného príbehu. To navodzuje otázku „etnického pôvodu“ tejto skupiny humorných rozprávání: pravdepodobne ide o motívy obľúbené a rozšírené v množstve variantov v rôznych národoch (Gašparíková, 1995: 17; Krekovičová, 2001: 26), ktoré možno zaradiť i do medzinárodného katalógu A. Arneho a S. Thompsona.¹⁰ Spomínané humorné príbehy vyjadrovali istú toleranciu či dokonca sympatie k Rómom. Niektoré z týchto motívov nájdeme i v súčasných vtípoch o Rómoch na internete.

V období sedemdesiatych rokov 20. storočia boli populárne vtípy o tom, ako „pride Cigán Dežo na národný výbor pokrstiť dieťa“.¹¹

⁸ Zdroj <http://www.superanekdoty.cz/cikani-romove> (navštívené 5. 3. 2014).

⁹ Pozri tiež Krekovičová, 2005: 76 – 77.

¹⁰ Spomínaný príbeh O farárovi a Cigánovi zaradili V. Gašparíková (1980: 279) i M. Hübschmannová (1999: 308) rovnako pod AaTh 1626.

¹¹ MNV – Miestne národné výbory boli orgánmi miestnej samosprávy (dnešné obecné úrady). Matrika pritom podliehala pod štátnu správu (ministerstvo vnútra), umiestnená bola väčšinou v budove národného výboru, preto sa rozdiely medzi oboma inštitúciami vo vedomí verejnosti často stierali.

- Príde Cigán na národný výbor pokrstiť syna.
- Ako sa bude volať? – pýta sa predseda MNV.
 - Dežo – odpovie Cigán.
 - Ale veď Ty si Dežo, Tvoj otec je Dežo, daj mu iné meno! Veď sú také pekné slovenské mená, ako napríklad Martin, alebo Mikuláš?!
 - Dobre, nech sa teda volá Vrútky.

- Na Spiši dobehne cigán za farárom:
- Narodila sa mi dcéra.
 - Gratulujem a aké meno jej dáme?
 - Žilina.
 - Ale Dežo, veď také nemôžem...
 - A synov ste mi mohli? Jeden je Martin a druhý Mikuláš.

Vtip je tu založený na názvoch miest (pôvodne pomenovaných podľa svätcov) na železničnej trati Košice – Žilina.

Ojedinele sa vyskytovali vtipy, ktoré v dôsledku Rómom prisudzovanej naivity dostávali zafarbenie „politických vtipov“.

- Príde kontrola do cigánskej rodiny a Dežo predstavuje svoje deti:
- Toto je Jano, toto Jožo, toto je Gejza, toto Araňka, toto Beta a tento je Lenin.
 - To sa predsa nemôže volať po súdruhovi Leninovi?!
 - To nie je môj syn, ale od mojej sestry Leny!

Je zaujímavé, že v období pred rokom 1989 boli vo verejnosti známe aj vtipy o vzťahu Rómov k práci. Aj keď v tom čase bola u nás pracovná povinnosť a z pozície nadradenosti im Nerómovia priznávali vo vtipoch iba „podradnú“ manuálnu prácu, prejavuje sa tu istá sympatia a uznanie. Po roku 1989 sa charakter týchto vtipov radikálne zmenil.

- Kto postavil pražské metro?
- Sovietski inžinieri a slovenskí Cigáni!
- Aký je najvýkonnejší stavebný stroj?
- 50 CKL.
- ???
- 50 Cigánov s krompáčom a lopatou.

Konštruovanie „obrazu Cigána“ sa prejavilo aj v ďalších okruhoch stereotypov, napríklad vo vtipoch z kategórie „vzdelanie“, táto kategória sa stala početnejšou po roku 1989. Aj tu sa prejavuje dominantný postoj Neróma, pritom však ide o neurážajúci humor:

- Cigán sa nastahoval do paneláku, vidí na schránkach mená s titulmi:
- PhDr. Jozef Novák, CSc.
- Tak si aj on vytvoril menovku:
- PuDr. Gejza Lakatoš, CSC.
- ???
- Posunovač u Dráhy, Celkom Slušný Cigán.

3. Vtipy po roku 1989

Zaznamenaný súbor „internetových vtipov“ o Rómoch (631 jednotiek) možno analyzovať na základe všeobecne rozšírených heterostereotypov, ktoré podnietili ich vznik a zabezpečili ich popularitu v istej časti majoritnej populácie.

3.1. Vzťah k práci

Predstava, že Rómovia majú laxný vzťah k práci, patrí medzi najrozšírenejšie etnické stereotypy, existujúce pred rokom 1989 (89 záznamov, t. j. 14,0%).¹² Z výskumov verenej mienky (1995, 1999, 2000) vyplýva, že „Rómovia sú vnímaní ako sociálna kategória, ktorá si stratu pracovného príjmu zapríčinila sama v dôsledku osobnostných vlastností (lenivosť, nedostatok pevnej vôle, nízka pracovná morálka, nezáujem o získanie vzdelania atď.)“ (Džambazovič, Jurásková, 2002: 538 – 539). Takéto názory majority prevládajú napriek tomu, že práve Rómovia sa stali najväčšími obeťami procesu transformácie od plánovanej k trhovej ekonomike. V období rokov 1990 – 1991 vzrástla nezamestnanosť rómskeho etnika takmer desaťnásobne, v niektorých rómskych komunitách východného Slovenska dosahuje až stopercentnú hranicu. Šance obyvateľov segregovaných osád na získanie zamestnania sú vo všeobecnosti obmedzené na sezónne a príležitostné práce, prípadne hľadanie práce v zahraničí (Džambazovič, Jurásková, 2002: 534 – 537).

V tejto kategórii nájdeme niekoľko dejových, epických vtipov:

¹² Križovatka Račianske mýto v Bratislave, ktorej rekonštrukcia v sedemdesiatych rokoch 20. stor. trvala príliš dlho, bola podľa „záhaľčivých robotníkov“ obyvateľmi „premenovaná“ na Križovatku Gejzu Lakatoša.

Na atletických pretekoch prebieha hod kladivom, nad kováčom a slovenským drevorubačom zvíťazí nezamestnaný Cigán. Na otázku reportéra odpovedá:
Když jsem byl malý, tak mi dědeček povídal:
– Jak ti někdo dá do ruky kladivo, lopatu nebo něco podobného, tak to zahod' jak nejdál můžeš...
(2007, 2009)

Skupina Rómov vykrikuje na námestí do kamier večerného spravodajstva:
– My chceme prácu, my chceme prácu...
Zastaví sa pri nich auto, vyjde chlap a na jedného Róma ukáže prstom:
– Tak poď, dám ti prácu.
A Róm na to:
– A prečo práve ja?

Prevažujú však vtipy trojdielne a anekdotické hádanky:

Keď Ježiš umieral, tak toto povedal cigánom:
– Nič nerobte, dokým neprídem!
A doteraz ho počúvajú.

Poznáte najkratší vtip?
Cigán pracuje.
(2012)

– Cigáň, zahreš!
– Robota!

3.2. Zneužívanie sociálnych dávok

Strata zamestnania a sociálny prepád veľkej časti rómskeho obyvateľstva vyústili do tzv. *novej chudoby*. Dlhodobá nezamestnanosť v konečnom dôsledku viedla k odkázanosti na pomoc štátu: v druhej polovici deväťdesiatych rokov bolo okolo 80% rómskej populácie závislej od dávok sociálnej pomoci (Džambazovič, Jurásková, 2002: 531 a 538). V majoritnej populácii pretrváva názor, že sociálna situácia Rómov nie je až taká katastrofická, že dávky sú neprimerane vysoké a nezaslúžené, že sú poskytované z ich daní (18 záznamov, t. j. 14,0%). Tieto nálady v časti majoritnej populácie podporujú na internete šírené fotografie obéznych Rómov ovešaných masívnymi zlatými šperkmi, doplnované komentármi, že „takto žijú Rómovia odkázaní na so-

ciálne dávky“. Autori pritom nerozlišujú (vedome?), že na záberoch sú príslušníci iných skupín Rómov (napr. olašských), prípadne že tieto zábery nepochádzajú z nášho územia a že život Rómov v marginalizovaných východoslovenských osadách je diametrálne odlišný.

Prišla Araňa na poštu s úsmevom na tvári a hovorí zamestnankyni pošty za okienkom:
– Prišla som po love. Dneska dvadsaťdva. Socialka.
– Peňeži nit a ani vecej nebudu! – hovorí zamestnankyňa pošty.
– Ta co še stalo? Gadžove prestali robic'???
(2011)

Volá cigáň do banky:
– Prosím vás, už mi došla na účet podpora?
Operátor odpovedá:
– Neviem, ale z daní mi ju už strhli...
(2013)

V súbore sa nachádza vtip, ktorý tematicky prináleží do kategórie „sociálne dávky“, obsahom však do kategórie „rasizmus“:

Tlupa cikánů táhne na úřad pro sociální dávky.
Úřednice je pokropí střelbou ze samopalu a vyděšeným svědkům vysvětlí:
– To byla poslední dávka, na kterou měli nárok!
(2012)

3.3. Demografia

Českí a slovenskí demografi už v osemdesiatych rokoch 20. storočia upozornili na zmenu demografického správania rómskeho obyvateľstva. Konštatovali, že prechod od demografickej reprodukcie k demografickej revolúcii, ktorú charakterizuje pokles úrovne úmrtnosti a pôrodnosti, v rovine štruktúry rodiny sa prejavuje prechodom od neplánovaného počtu detí k plánovanému, začal prebiehať v rómskej populácii už od šesťdesiatych rokov 20. storočia. Neskoršie výskumy potvrdili, že tento zákonitý proces sa prejavuje vo všetkých, i sociálne diferencovaných rómskych komunitách predlžovaním veku, poklesom dojčenskej úmrtnosti i priemerného počtu narodených detí na jednu matku. Intenzita je podmienená rozdielnou sociokultúrnou úrovňou konkrétnej lokality, tento proces je teda determinovaný sociálne, nie etnicky (Mann, 2007b: 293 – 301). Verejnosť však pripisuje početnosti detí v rómskych rodi-

nách etnický znak, hodnotí ju negatívne, čo sa prejavuje aj v tejto kategórii vtipov (39 záznamov, t. j. 6,2%): ironicky opisuje pôrod, obviňuje Rómov, že početnosť detí súvisí so sociálnymi dávkami, varuje pred „katastrofickými dôsledkami“ rómskej natality.

– Viete, kde sa najviac prejavuje Rómska iniciatíva?

– V pôrodniciach.

(2011, 2012)

Cigánsky pôrod

Cigánka rodí – prvé dieťa, druhé dieťa, tretie dieťa.

Prítomný muž zakričí:

– Zhasnite svetlo, lebo oni idú za svetlom!

(2007)

Aký je rozdiel medzi gadžom a Rómom?

Gadžo hromadí peniaze pre deti a Róm hromadí deti pre peniaze.

Prijde cikánka na sociálku a pta sa úřednice:

– Héj, paní, kolik musím mít děcek, abych dostala podporu patnáct tisíc?

Úřednice se podívá do tabulek a řekne, že na patnáct tisíc potřebuje dvanáct dětí.

– A sakra – zakleje cikánka, – to budu muset dvě děcka zabít!

(2007)

Rok 2250. Na chodbe Národnej rady sa prechádzajú dvaja Rómovia.

– Dežo, tak čo budeme robiť s tou slovenskou otázkou?

3.4. Sexualita

S predstavami o vysokej pôrodnosti Rómov súvisia aj stereotypy o ich sexualite (36 záznamov, t. j. 5,7%). Vtipy v tejto kategórii odrážajú predstavy majoritného obyvateľstva o voľnom sexuálnom styku (*promiskuita*), o sexuálnom styku pred dovŕšením plnoletosti, o vzťahu jedného muža s viacerými partnerkami (*polygamia*) a o sexuálnom styku medzi príbuznými (*incest*).¹³ Tieto predstavy, podobne ako ďalšie heterostereotypy, vychádzajú z nepoznania intímneho života Rómov. Napríklad predstava o promiskuite a polygamii mohla vzniknúť z toho, že rómske ženy rodia často ako „slobodné matky“, že rómske páry žijú istý čas bez uzavretia manželstva, pričom takáto forma spolužitia nemusí byť trvalá. Zmyslom uzatvorenia manželstva je u Rómov založenie rodiny. Dodnes v mnohých rómskych komunitách existuje zvyk uzatvárania „manželstva na

skúšku“ formou *mangavipen*. Ak žena do istého času neporodí dieťa (dnes často stačí, aby otehotnela), muž ju môže vrátiť jej rodičom a vstúpiť do nového vzťahu. Úradný/cirkevný sobáš sa potom uzatvára po nejakom čase (často aj z ekonomických dôvodov), biologickí rodičia sú po celý čas vnímaní v spoločenstve ako manželia (Mann, 1996: 48–50).

V tlači, najmä bulvárnej, sa občas objavujú „senzačné správy“ o pôrodoch neplnoletých rodičiek ako dôsledku predčasného sexuálneho života Rómov. Demografický výskum, ktorý sledoval aj vek prvorodičiek v troch spišských obciach u matiek narodených v rokoch 1886–1970, zistil, že priemerný vek prvorodičiek bol po dovŕšení ich plnoletosti. Pôrody matiek mladších ako 18 rokov sa vyskytujú v lokalitách s nižšou životnou úrovňou, kým v lokalite s vyššou socio-ekonomickou úrovňou sa nevyskytujú (Mann, 1992b: 123–125).

¹³ Krátko po roku 1990 som bol oslovený z Pedagogickej fakulty UK v Bratislave, či by som nechcel viesť diplomovú prácu na tému „incest ako prejav tradičnej kultúry Rómov“, verím, že po mojom odmietnutí a vysvetlení už túto tému nezadali.

Rozprávajú sa dvaja rómovia.

– Čo ty stále doliezaš za mojou sestrou? Nemáš svoju?

(2010, 2011)

Kedy je 12-ročná cigánka ešte panna?

Keď je silnejšia ako mladší brat, rýchlejšia ako starší brat a otec je v base.

V tejto kategórii je 28 vtipov, ktoré sa vyznačujú mimoriadnou vulgárnosťou, možno ich označiť ako perverzné: na ponižovanie Rómov využívajú opisy mužských i ženských genitálií a pohlavný styk.

Dežo pride k doktorovi a sťažuje sa:

– Pán doktor, mám také menšie problém. Mne už to nejak nestojí, mám zatiaľ iba 7 detí a scel by sem esce nejaké urobiť. Poradte, čo mi pomôže??

Doktor:

– Joj Dežo, čo ti poradím, zas si iba chlastal a nejedol. Musíš viac chleba jesť!

Dežo:

– Dakujem, pán doktor, dakujem. Pán Boh zaplať – a rozbehne sa do pekárne. Tam si vypýta 30 kusov chleba. Predavač mu posmešne odfrkne:

– Ale Dežo, veď ti to stvrдне!

Dežo usmiaty odpovie:

– No, veď o to mi ide.

Je pozoruhodné, že tento vtip zaznamenal už M. Leščák (1972, II: 52, M-65).

3.5. Hygiena

Zlá socioekonomická situácia a s ňou súvisiace nevyhovujúce bytové a infraštruktúrne podmienky v mieste bydliska (32 záznamov, t. j. 5,1%) sú príčinou súčasného zdravotného stavu mnohých Rómov na Slovensku. Vysoká rozšírenosť infekčných a pohlavných chorôb je spojená s nedostatočnou hygienou, chudobou a ďalšími príčinami (hlad, nevyhovujúca výživa, zvyšovanie užívania alkoholu a tabakových výrobkov). Alarmujúca je najmä zdravotná situácia v rómskych osadách. Od roku 1989 sa prudko zvýšil počet ochorení horných dýchacích ciest, v niektorých osadách sa opätovne začala šíriť tuberkulóza, infekčné a parazitárne ochorenia, zápal mozgových blán (Vašečka M., 2000: 48 – 49). V rokoch 2007 – 2011 stúpila v segregovaných rómskych osadách „choroba špinavých rúk“ – hepatitída typu A, ktorá postihla najmä deti,¹⁴ a na prelome rokov 2013 – 2014 mumps.¹⁵ Negatívne vnímanie Rómov z tohto pohľadu je „potvrdzované“ masmédiami, ktoré prezentujú zábery devastovaných spoločných priestorov a okolia mestských sídlisk obývaných Rómami. Ak by žurnalisti vstúpili do jednotlivých bytov, zistili by, že obyvatelia tu v rámci možností udržiavajú čistotu; podobne by pri návšteve aj tých najchudobnejších rómskych osád pozorovali, že tu ženy často perú a „rajbú“ koberce.

Nepriaznivú situáciu v zaostalých rómskych osadách reflektujú epické vtipy, využívajúce najmä iróniu, vzťahujú ju však na celú rómsku populáciu:

Panička príde do obchodu s dámskou spodnou bielizňou a kupuje si sedmoro nohavičiek. Známa predavačka sa jej pýta:

- Na čo ti je práve sedmoro?
- No predsa: pondelok, utorok, streda, štvrtok, piatok, sobota, nedeľa.

Po chvíli príde do predajne cigánka a pýta si štvoro.

Zo zvedavosti sa predavačka pýta:

- Na čo práve štvoro?
- Jar, leto, jeseň, zima.

(2007)

Jedna cikánka druhé:

- Moj Dežo má milenkú?!?
- A jak jsi to poznala?
- Za poslední čtvrt rok si umyl nohy už dvakrát...

(2008, 2010, 2013)

¹⁴ Podrobnejšie prípady zo správ TASR in <http://www.zzz.sk/?tema=choroby-hepatitida> (navštívené 12. 3. 2014).

¹⁵ Zdroj <http://humenne.korzar.sme.sk/c/7062851/v-romskych-osadach-horneho-zemplina-sa-siri-mumps.html> (navštívené 12. 3. 2014).

- Viete prečo blchy a vši nesvietia ako svätojánske mušky?
- Lebo v rómskej osade by to vyzeralo ako v Los Angeles.

Niektoré vtipy v sebe kumulujú viaceré stereotypy, napr.: demografia, hygiena, práca:

Trojvtip:

Cigán jedináčik sa sprchoval hneď ako prišiel z roboty.

(2012)

S chudobou a segregáciou súvisí aj predstava o „charakteristickej“ strave Rómov:

Viete, prečo Cigáni nemôžu byť vegetariáni?

Pretože neexistujú sójoví psi.

(2012)

Aj v tejto kategórii sa na internete objavil vtip, ktorý takmer v identickom znení znamenala v roku 1977 V. Gašparíková (1980: 82, č. 148 a č. 280):

Jedna stará cigánka kúpala decko v potoku a to tak strašne vrešťalo, že ho išiel zradnik schytiť.

A cigánka kričí naň:

– Čo reveš, veď nie je horúča!

Kúpe cigánka v zime dieťa v jazere. To plače na ratu. Cigánka mu hovorí:

– Čo plačeš, šak neni horúca.

(internet)

Irónia charakterizuje i podobný vtip, no „s opačnou teplotou vody“:

Dežo umýva svoje decko v lavóre, keď za ním príde jeho žena:

– Čo plákaš to dzecko len tak za uši?! Šak ho chyt' porádne!

– Na čo si mám ruky obariť?

3.6. Vzdelanie

S pokusmi o riešenie vzdelanosti rómskeho obyvateľstva sa stretávame už od 18. storočia. Dôvody, prečo dodnes pretrvávajú v časti z neho nízka vzdelanostná úroveň, časté opakovanie ročníkov, ukončenie školskej dochádzky v nižších ročníkoch a v dô-

sledku toho nízke percento stredoškolsky vzdelaných a neuspokojivý podiel absolventov vysokých škôl, možno hľadať v represívnom prístupe školského systému pri presadzovaní povinnej školskej dochádzky a v nedostatočnej motivácii žiakov (Mann, 2003a: 7–18). Táto téma sa prejavuje v početne menšej kategórii vtipov (15 záznamov, t. j. 2,4%), využívajúcich najmä iróniu.

– Dežo, vieš abecedu?
– Áno, ale len do 100!

– Vieš, prečo sa všetky deti v škole boja Lakatoša z 1. C triedy?
– Lebo otca má v 8. B.
(2010)

Príde prvák Dežko domov a pýta sa otecka:

– Oci, sme mali v škole slovenčinu a učiteľka povedala A, a ja som povedal B, C. To preto, že som róm?

Otec na to:

– Nie, to preto, že si inteligentný.

A Dežko pokračuje:

– Oci, sme mali v škole matematiku a učiteľka povedala 1 a ja som povedal 2, 3. To preto, že som róm?

A otec na to:

– Nie, to preto, že si inteligentný.

A Dežko sa ďalej pýta:

– Oci, a sme mali telesnú a ako sme sa potom sprchovali tak všetci mali takého malého vtáka, len ja som mal takého veľkého. To preto že som róm?!

A otec mu odpovedá:

– Nie, to preto, že máš 16 rokov.

V rámci využívania jedného stereotypu (vzdelanie) môže dôjsť k popretiu/spochybeniu iného stereotypu (vzťah k práci):

– Viete čo urobí cigán, keď dokončí filozofickú fakultu?
– Rozoberie lešenie a ide na právnickú.
(2008, 2012)

3.7. Emigrácia

Napriek tomu, že Rómovia na našom území žijú usadlým spôsobom života od 16. – 17. storočia, vo verejnosti stále o nich prežíva predstava ako o kočovníkoch. Zabudlo sa už na to, že pred rokom 1989 chodievali Rómovia z východného Slovenska pracovať na týždňové či dvojtyždňové turnusy na Ostravsko alebo do iných priemyselných oblastí dnešnej Českej republiky. Keď sa začala v roku 1997 emigrácia Rómov do Anglicka, po roku 1999 do Fínska a Nórska (Vašečka, Pišútová, 2000: 144), neskôr do Belgicka, Holandska a Kanady, objavili sa v masmédiách i v prejavoch niektorých politikov posmešné komentáre o „rómskom etnoturizme“. Také sú i vtipy tejto kategórie (8 záznamov, t. j. 1,3%). Pritom možnosť „skúsiť šťastie“ migráciou ostáva Rómom ako jediná zmysluplná šanca na zlepšenie svojej situácie (Vašečka I., 2000: 166).

Hlásenie na letisku v Košiciach:

– Žiadame všetkých Rómov odlietajúcich linkou Košice – Londýn, aby sa dostavili do informačnej kancelárie, kde im bude odovzdaná prezidentom udelená medaila „Za oslobodenie Slovenska“.
(2009)

Na námestí v Bruseli vypukli nepokoje. Bili sa Flámi s Valónmi. Začala strkanica a polícia dostala príkaz nepokoje rozohnať. Nedarilo sa im to, až jeden policajt vytiahol pištoľ, vystrelil do vzduchu a kričí:

– Flámi napravo, Valóni naľavo.

Ľudia sa rozišli, ako im bolo nariadené, len v strede zostala kopa ľudí a ich hovorca Dežo hovorí: –Prosím pekne a my, Belgičania, kde máme ísť!?

Jak se řekne romsky „daleko“?

Toronto.

3.8. Farba pleti

Výrazným vonkajším znakom, na základe ktorého sú Rómovia na prvý pohľad rozpoznateľní od majoritného obyvateľstva, je farba pleti (17 záznamov, t. j. 2,7%). Túto odlišnosť pociťujú ako jednu z hlavných prekážok úspešného začleňovania sa do spoločnosti (napr. za krajších sú považovaní mladá žena alebo novorodenec so svetlejšou pľetou) (Mann, 2009: 468). Delenie na „čiernych“ a „bielych“ je základom vtipov zaradených do tejto kategórie. V rámci nej môžeme vyčleniť dve podskupiny.

V prvej podskupine sú vtipy konštruované na rovnakom princípe: Róm sa po nejakej udalosti stane „bielym“ (padne do vápna, strčí hlavu do múky), prípadne mu želanie splní kúzelný deduško, zlatá rybka či had. Vzápätí sa začne správať ako „biely“ – znenávidí ostatných Rómov, prípadne zlatá rybka s ním „vybehne“ a jeho želanie splní inak, ako si predstavoval. Prvá pointa môže evokovať „obrátенý rasizmus“ (Rómovia ako rasisti), v skutočnosti však v oboch prípadoch ide o formu výsmechu – Rómovia nemajú šancu farbu svojej pleti zmeniť.

Malý Dežo príde do kuchyne, kde mama zrovna pečie koláč, strčí tvár do múky a hovorí:

– Aha mami, ja som biely!

Mama mu vrazí facku a hovorí:

– Bež sa ukázať tatovi, až vidí, čo tu vystrájaš!

Dežo príde k tatovi a zase:

– Aha tati, ja som biely!

Tato mu jednu flákne a pošle ho za dedom, nech sa mu tiež ukáže. Dežo príde k dedovi:

– Aha dedo, ja som biely!

Dedo ho prehne cez koleno, ubije ho opaskom a hovorí:

– To ťa naučí, teraz bež naspäť do kuchyne za maminkou.

Príde späť do kuchyne a mama sa ho pýta:

– Tak čo, vzal si si z toho nejaké ponaučenie?

– Áno. Som biely sotva päť minút a už vás neznášam, vy čierne huby!

Išiel cigán po púšti a stretol hada. Cigán hovorí:

– Zabijem ťa!

– Nie, nezabíjaj ma! Splním ti tri želania! Aké?

– Chcem byť biely, chcem mať krídla a chcem sa páčiť ženám!

– Abraka dabraka hadia nôžka, nech je z teba Allways vložka!

V druhej podskupine sú vtipy, ktoré na základe odlišnosti farby pleti upierajú Rómom právo na existenciu – z tohto dôvodu môžu byť zaradené aj do kategórie „rasizmus“.

Vo veľkej budove vypukne požiar a jedinou možnosťou ako uniknúť je skočiť do plachty. Požiarnici sa rozostúpia a čakajú. Vyskočí beloch – chytia ho. Vyskočí druhý beloch – chytia ho, ale keď vyskočí Cigán, tak sa uhnú. Vyskočí druhý – uhnú sa.

Jeden požiarnik to nevydrží a zakričí hore:

– Tých zhorených už nehádzte!

Na silnici po autonehode leží běloch a cikán.

Prijede sanitka, okamžite spěchá k bílým.

Cikán začne hulákat:

– No co to je, zase rasismus!

Saniťák se k němu otočí a říká:

– Jakou barvu má ta sanita?

– Bílou.

– Takže ty si počkej na tu svojí.

3.9. Religiozita

Ako som uviedol v časti o vtipoch pred rokom 1989, významnú skupinu tvorili humorné rozprávania, ktoré reflektujú vzťah Rómov k viere (14 záznamov, t. j. 2,2%). Zdá sa, že téma „o farárovi a prešibanom Cigánovi“ v tomto období dominovala. Aj keď v internetovom súbore je táto kategória zastúpená minimálne, niektoré dejové humorné rozprávania sa „prepašovali“ (pretrvávajú) do súčasnosti. Okrem už spomínaného motívu „keď motyka vystrelí“ sú to ešte tri príbehy:

Príde cigán do kostola a kradne zemiaky. Vtom ho farár uvidí a povie:

– Ak prídeš zajtra na omšu dám ti zemiaky.

Na druhý deň príde cigán na omšu a po omši mu farár hovorí:

– Prežehnaj sa.

Cigán:

– V mene otca i ducha svätého amen.

Farar nato:

– A syna si kde zabudol?

Cigán:

– Syn čaká vonku s fúrikom na zemiaky.

Tento príbeh zaznamenal R. Žatko v Košiciach-Ťahanovciach v roku 1936 (Gašparíková, 1980: 77 – 78/130, 279), v šesťdesiatych rokoch i M. Leščák na Spiši (1971, II.: 12 – 13, M-14).

Dežo kradne na farárovom poli zemiaky.

Príde farár a hovorí:

Dežo, dúfam, že tu nekradneš, a ako si sa sem dostal?

Dežo: Ta ma vietor prífukol.

Farár: A čo tie zemiaky povytrhovane?

Dežo: Ta som sa chcel dačoho chytiť, žeby ma neodfuklo ďalej.

(2009)

Túto *humorku* zaznamenala aj V. Gašparíková v roku 1971 v Dačovom Lome (Gašparíková, 1980: 75/123, 279):

Róm pracuje u farára už pár rokov a farár mu za to dáva oblečenie a jedlo a strechu nad hlavou. Jedného dňa mu povie:

– Počúvaj Dežo už koľko si u mňa a ešte nikdy si mi pekného slova nepovedal. Ak do zajtra ma nejako pekne nenazveš tak ťa pošlem preč.

Dežo rozmýšľal celú noc a už skoro ráno búcha na dvere fary. Otvorí mu kuchárka a Dežo spustí:

– Dobré ráno preblahoslavená panenka Mária, vstal už i Kristus pán?

Variant tohto príbehu zaznamenal i M. Leščák (1971, II.: 11, M-12).

Kým vtipy, ktoré vznikli pred rokom 1989, sa vyznačujú „láskavým humorom“ a možno ich zaradiť aj do kategórie „chytráci“, novšie vtipy prezentované na internete sú motivované inak:

Ide cigán do kostola a vidí obraz Ježiša. Vtom sa farára spýta:

– Móre to gdo je na tom obraze? – a farár na to:

– Ten čo ti dáva boží chlieb.

Cigán: „DIK more, pekár?

Príde Araňa za farárom, či by jej nemohol pokrstiť decko.

Farár pozerá na dieťa, dlho rozmýšľa a opýta sa:

– A nechceš ho radšej obetovať?

(2011, 2012)

3.10. Hlupáci

Osvedčeným prostriedkom vyjadrenia a potvrdzovania identity vlastnej skupiny je dištancia od skupiny „iných“ prostredníctvom zosmiešnenia jej príslušníkov (89 záznamov, t. j. 14,0%). Spoločenská nadradenosť majoritného obyvateľstva sa prejavovala už v humorných príbehoch pred rokom 1989: Rómom tu bola prisudzovaná naivita, nedostatok intelektu, boli prezentovaní ako komické figúrky či neškodní hlupáci. V súbore internetových vtipov formálne prevláda dialóg, ktorý umocňuje zámer – irónia sa mení na sarkazmus.

Príde Dežo do predajne Elektra a vraví predavačovi:

– By som chcel tamten CD prehrávač.

Predavač nevie ktorý, pozerá, dumá a vzápätí si uvedomí, že Dežo pozerá na jednoplatničkový varič. Na Dežove naliehanie mu ho zabalí.

Dežo príde domov, zvolá rodinu, postaví varič na stôl, položí na neho CD-čko a prístroj zapne. Po chvíli sa valí z CD-čka dym a smrad.

Dežova žena Araňa se na neho pozrie a hovorí:

– Ty dylino, ty si nekúpil CD prehrávač, ty si kúpil napalovačku.

(2007)

Na úrade práce sa cigánka podpisuje XXX.

O mesiac nato príde znova, no podpíše sa YYY.

Úradníčka sa jej preto spýta, že prečo sa podpisuje YYY

a pritom sa podpisovala XXX?

Ciganka na to:

– Ta šak som sa vydala ňe?

(2010)

Príde cigán do drogérie a hovorí:

– Dyk, mate tu voňavku, čo sa volá jak ja?

Predavačka sa na neho prekvapene pozrie a pýta sa

– Vy sa snád' voláte Christian Dior?

– Nie, ja som Dežo Dorant.

(2011)

Na stanici v Pezinku hlási staniční rozhlas:

– Pozor! pozor! Osobný vlak do Trnavy mešká 95 minút.

Cikán na to:

– Do kelu, skoro hodinu!

(2010)

Dežova manželka Arana navštívi svojho mužička vo väzení. Pri odchode zájde za bachárom a prosí ho:

– Prosím ponížene, mladý páňko, nemohli by ste dať môjmu Dežovi nejakú ľahšiu prácu?

– A vy si myslíte, že nalepovanie známok je nejaká ťažká práca?

– Nalepovanie známok? Mne hovoril, že kope tunel, či čo.

3.11. Kriminalita

Humorné rozprávania o Cigánoch-zlodejoch patria k tradičnému repertoáru (106 záznamov, t. j. 16,8%). V. Gašparíková citovala príbeh uverejnený Jozefom Ignácom Bajzom v roku 1795: Cigán kradol na povale slaninu, zniesol ju dolu a pomýliac si dvere na dvor, vošiel do izby, kde sedel gazda. Vynašiel sa a spýtal sa: „Gaždíčko, ne-kúpíte šlaninu?“ Keď gazda odmietol, spokojne aj so slaninou odišiel (Gašparíková, 1980: 68). Tento motív zaznamenal vo dvoch variantoch na Spiši M. Leščák s tým rozdielom, že Cigán kradol slaninu u farára, prepadol sa do izby a ponúkol slaninu na predaj (Leščák, 1971, II.: 102, M-127, 132, M-147). Napokon tento motív zaznamenala v roku 1954 v Petrovanoch-Močarmanoch aj M. Hübschmannová: „Cigán kradol na povale klobásy, dierou v povale sa prepadol farárovi rovno na stôl a spýtal sa, či sa tadiaľ nejde do Rimavskej Soboty?“ (Hübschmannová, 1999b: 279, č. 62). V týchto príbehoch sa síce spomína krádež, nejde v nich však o prejav kriminality, skôr sa tu oceňuje dôvtip Róma (podobne napr. v príbehu „Ako kôň ukradol Cigána“), patria teda skôr do kategórie „chytráci“. Predmetom krádeže je v týchto podaniach kura, slanina, klobásy, smotana, uhorky, jablká, v jednom prípade kôň a hodinky (Róm ich zoberie farárovi pri spovedi). Istú zhovievavosť (toleranciu) vycítíme aj v zázname o Cigánoch v Uhorsku z roku 1725: „Nikoho neurážajú a nekradnú nič s výnimkou železa (a v tomto prípade) ani klince a reťaze na šibeniciach nie sú pred nimi isté“ (Augustini ab Hortis, 1995: 69, pozn. 88).

Vtipy v tejto kategórii (druhej najpočetnejšej) zaznamenané po roku 1989 majú úplne iný cieľ: snažia sa dokázať kriminalitu ako charakteristickú vlastnosť Rómov. Takmer tri štvrtiny vtipov (75) tejto kategórie sa týkajú krádeží. Ako predmety krádeže sa uvádzajú: bicykel a zemiaky (po 12 záznamov), peňaženka (6), kovy (5), drevo, kufor, autorádio (3), športové náradie, cukrovinky, cigarety, alkohol (2), vajcia, jablká, múka, cukor, korenie, hodinky, práčka, prsteň, mobil, zvonec, počítač, tlačiareň, MP3 prehrávač, kábel, lyžičky hotela Hilton, kapor, jeleň, srnka, šaty, sweater, sako, čiapka, kabát, auto, Formula 1, Malý a Veľký voz (1).

Kto vymyslel triatlon???

No predsa cigáni, ráno bežia na kúpalisko a večer sa vracajú na bicykloch.

Gejza vidí Deža, jak utíká s kufrem a volá na něj:

– Dežko, čo máš v tom kufri?

– Eště neviem...

(2008)

Ide cigán po lese a cez plece má prehodenú srnku.

Naraz stretne horára a ten naňho skríkne:

– Dežo, čo to máš prehodené cez plece?

– Dig srnka, a jaká je prítulná.

Menej početné vtipy tejto kategórie (15) spomínajú policajtov, súd a väzenie. Iba dva vtipy sa týkajú násilného trestného činu – lúpežného prepadnutia.

V aute sa vezú Albánec, Cigán a Ukrajinec. Kto šoféruje?

Policajt.

(2008)

Ako sa hovorí cigánovi v obleku?

– Obžalovaný, vstaňte!

(2008, 2009, 2012)

Viete, prečo sú Cigáni menšina?

Pretože väčšina ich sedí vo väzení.

(2008, 2012)

Dežo čo ti vravel otec, keď ťa zabásli?

– Vitaj synu!

(2011, 2013)

Po ulici išiel dobrý, čestný Róm. Zrazu, z ničoho nič, pribehol k nemu zákerný dôchodca, napichol sa mu na nôž a vnútil mu svoju peňaženku.

„Štatisticky sa Rómovia podieľajú na kriminalite významne vyššou mierou ako príslušníci majoritnej populácie, prevažujú priestupky a celospoločensky menej závažné trestné činy. Avšak práve tieto trestné činy vzhľadom na svoju početnosť spôsobujú napätie v spoluzití s majoritou. Ako faktory vplývajúce na vysokú mieru kriminality Rómov možno uviesť nevyhovujúce majetkové pomery Rómov, vysokú nezamestnanosť, nízku úroveň právneho vedomia... Od roku 1989 sa významným faktom stáva vysoký počet Rómov závislých od drog, hracích automatov a iných hazardných hier. Kriminalita je pre veľkú časť rómskej populácie na Slovensku racionálnym východiskom riešenia situácie“ (Vašečka M., 2000: 48).

Na základe poznatkov z minulého storočia možno konštatovať, že napriek rozdielnemu spoločenskému statusu spoluzitie rómskeho a nerómskeho obyvateľstva

nebolo zlé. Dá sa dokonca hovoriť o akejsi symbióze: pretože Rómovia nevlastnili pôdu, boli odkázaní získavať základné potravinové články od roľníkov. Tí zas potrebovali v čase intenzívnych poľnohospodárskych prác lacnú pracovnú silu, ktorú im poskytli miestni Rómovia: v lete pomáhali na poli, pri vinobraní, pri stavbe domu, budovaní studní, pásli dobytok. Miestnemu majoritnému obyvateľstvu ponúkali rôzne služby. Obojstranná výhodnosť sa prejavovala v udržiavaní blízkych vzťahov medzi konkrétnymi rodinami Rómov a Nerómov, demonštrovanými napr. *recipročným kmotrovstvom*. Takáto symbióza spôsobila, že s rastom životnej úrovne majoritného obyvateľstva vzrastala aj životná úroveň miestneho rómskeho spoločenstva (Mann, 2000b: 66 – 70). Pri existencii takýchto vzťahov bolo nemysliteľné, aby Róm okradol svojho „chleboдаря“. Túto skutočnosť si uvedomoval už v 18. storočí Samuel Augustini: „Tí, ktorí sú oddelení od biednych domácností tohto ľudu a ktorí sa stýkajú s ostatnými poctivými ľuďmi, tak sa zmenili, že sa zbavili nedostatkov svojho ľudu, nedotknú sa uhynutého zvierata, nekradnú a živia sa poctivým spôsobom...“ (Augustini ab Hortis, 1995: 40). Táto situácia sa začala meniť po roku 1948, keď v dôsledku kolektivizácie poľnohospodárstva zanikol záujem o prácu miestneho rómskeho obyvateľstva, postupne sa spretáhli vzájomné väzby, Rómovia sa dostávali do izolácie od majoritného obyvateľstva. V ďalších generáciách so stratou sociálnych istôt strácali zábrany a začali sa správať podľa predstavy „sociálnej spravodlivosti“. Tam, kde tradičné vzájomné vzťahy pretrvali, ku kriminalite nedochádza.

3.12. Rasizmus

Spoločným znakom vtipov tejto kategórie je upieranie Rómom práva na život (142 záznamov, t. j. 22,5%). V sledovanom súbore tvoria najpočetnejšiu skupinu, pričom vo vtípoch/humorných rozprávaniach spred roku 1989 sa takéto vtipy vôbec nevykytovali. Formálne sa tu nachádzajú dejové/epické vtipy, početnejšie sú však anekdotické hádanky. Obsahovo prevažujú najvyššie formy výsmechu – sarkazmus a cynizmus.

Na diaľnici stojí kolóna áut. Oproti kráča muž, šoféri sa ho pýtajú, čo sa deje?

– Vpredu stojí jedna rómska rodina a pýta 100 tisíc korún. Vyhrážajú sa, že ak ich nedostanú, polejú sa benzínom a zapália. Tak som začal robiť zbierku.

– A koľko už máte?

– Pätnásť litrov benzínu...

(2007)

– Viete, ako sa zachraňuje topiaci sa Cigán?

– Nie.

– To je dobre.

(2007)

Ako sa povie 10 mrtvých cigánov na 4???

Málo!!!

(2007)

Rómsky problém sa dá vyriešiť športom, konkrétne vodným pólom, kde cigáni budú mať červené čapice a krokodíly modré.

(2011, 2013)

V takmer jednej pätine tejto kategórie (28 záznamov, t. j. 19,7%) vystupujú príslušníci hnutia skinheads (tzv. „skíni“). E. Krekovičová v roku 2009 uviedla, že „v anekdote českých a slovenských stránok na internete, v ktorých vystupuje postava skína, ide o striktne negatívneho ‚protihráča‘ Róma s nezakrytými vražednými sklonmi, rozprávač anekdoty – aj keď Rómovi v často nerovnom boji nepomôže – sa so skínom nestotožňuje, udržiava si od neho odstup. Skín je v týchto vtípoch prakticky tiež komickou figúrkou... V maďarských anekdotách predstavuje naopak skín pozitívneho hrdinu“ (Krekovičová, 2009: 494). Zdá sa, že uvedená charakteristika už neplatí: vo vtípoch zaznamenaných v posledných rokoch na internete vystupujú skíni ako hrdinovia, rozprávač, využívajúc sarkazmus, s nimi nezakryte sympatizuje. V tejto súvislosti je prekvapujúce, že v tejto skupine vystupujú na protirómskej strane aj predstavitelia štátnej moci – policajti (v jednom prípade i sudca).

Skupina skinheadov sa blíži k rómskej osade na Veľkú noc. Každý z nich má v jednej ruke baseballovú pálku a v druhej kanister benzínu. Zaklopú na dvere a ozve sa:

– Kto tam?

– Kupači!!

Príde Róm do obchodu so zbraňami.

Predavač vraví:

– Cigánom nepredávame!

Cigán sa pýta:

– Čo mate proti cigánom?

– Všetko čo tu vidíte!

(2011, 2012)

Raz našli v Hornáde utopeného cigána. Vytiahli ho na breh a zavolali políciu.

Mŕtvola mala ruky i nohy zviazané ťažkými reťazami.

Vyšetrovateľ sa nad ním sklonil, zvrátil obočie a hovorí kolegovi:

– Myslím, že tento prípad môžeme hneď uzavrieť.

– Čože? Vy ste to už vyriešili?

– Áno! Ten cigán ukradol viac reťazí než s koľkými dokázal plávať!!

(2011)

3.13. Chytráci

Kým v humorných príhodách zaznamenaných pred rokom 1989 zobrazenie Róma ako „komickej postavy bystrého a pohotového Róma (21 záznamov, t. j. 3,3%), ktorý sa vie vynájsť v každej situácii“, prevažovalo (Krekovičová, 2009: 490), v analyzovanom súbore internetových vtipov je takéto vnímanie zastúpené minimálne. Z formálneho hľadiska tu prevažujú, tak ako pri vtípoch spreď roku 1989, dejové trojdielne vtipy, vynaliezavosť Róma vo všetkých prípadoch umocňuje dialóg.

Príde Dežo ku stánku kde predávajú párky s horčicou. Pýta sa:

– Koľko stojí horčica?

– Nič, horčica je zadarmo.

– Héj? Tak mi dajte dve kilá.

Na jarmoku kupuje gazda, od starej cigánky koňa:

– Koľko zaňho chcete?

– Dvadsať tisíc.

– Je nejako schudnutý.

– On nie je chudý, on je štíhly.

– Ten kôň kríva.

– On nekríva, on ma takú zvláštnu chôdzu.

Takto to pokračuje dlho, gazdovi sa stále niečo nepozdáva, cigánka má vždy trefnú odpoveď.

– Chodte sa prejsť, uvidíte aký je to dobrý kôň.

Gazda nasadne na koňa, kôň sa rozbehne a narazí do múra:

– Preboha, ten kôň je slepý!

– On nie je slepý, on je odvážny...

Jožo príde ku gádzovi a hovorí:

– Gazda požičajú mi 100 €, zajtra vám ich vrátim.

O dva dni ho gazda stretne a hovorí:

– Kedy mi vrátiš peniaze? Veď si mi sľúbil, že zajtra mi ich vrátiš.

– Šak ja som aj chcel, ale ja za to nemôžem, že keď som sa ráno zobudil bolo dneská.

3.14. Ostatné

Kým niektoré zaznamenané vtipy možno zaradiť do viacerých kategórií, pri niektorých je to problematické (5 záznamov, t. j. 0,8%). Týka sa to napr. vtipov, kde sú objektmi spolu Rómovia a Židia, a takých, ktoré majú politický kontext.

Žid si zobral za manželku cigánku.

O pár mesiacov majú syna.

Keď má Sebastián už desať rokov tak sa pýta svojej mami:

– Mamo čo som ja cigán alebo žid?

– Zlatko a prečo sa pýtaš?

– Lebo som vonku videl bicykel a ta ja neznám či ho mám ukradnúť a či predac...

(2013, 2014)

Príde Cigán na trhovisko do Bratislavy a predáva korytá. Nik ich však nekupuje.

Cigán si mrmle pod nosom:

– No zasa som komusi naletel. Vraveli mi, že páni v Bratislave sa o korytá len tak bijú...

Záver

Ako som už na začiatku tejto kapitoly uviedol, vznik a existencia vtipu sú späté s procesom *skupinovej identifikácie*. Príslušníci jednej skupiny sa potrebujú odlišiť od príslušníkov inej skupiny tak, že na jednej strane vytvárajú *pozitívny obraz* o „sebe“, na druhej strane tak, že *konštruujú negatívny obraz* o „iných“. V tomto procese využívajú existujúce heterostereotypy, pomocou ktorých sami seba stavajú do pozície nadradených, pričom príslušníkov „inej skupiny“ hodnotia negatívne, zosmiešňujú ich a znevažujú. Politické zneužívanie etnických stereotypov môže mať, ako sa už v minulosti stalo, tragické dôsledky.

Existujúce stereotypy o Rómoch v období nemeckého nacizmu zneužil Dr. Robert Ritter, ktorý sa stal od roku 1936 riaditeľom Výskumného ústavu pre rasovú hygienu a populačnú biológiu v Berlíne-Dahleme. Vypracoval „vedeckú teóriu o spôsobe zisťovania prítomnosti cigánskej krvi“, podľa ktorej „Cigánov charakterizuje vrodená asociálnosť a zločinnosť a tento znak ich rasy je nevykoreniteľný“. Táto pseudovedecká teória sa potom stala „vedeckým zdôvodnením“ protirómskych

opatrení: povinných rasovo-biologických vyšetrení, sterilizácie, internácie do tzv. táborov pre asociálov a následne transportov do vyhladzovacích koncentračných táborov (viac pozri M. Hrabovský, kapitola v tejto publikácii; Hermann, 1965: 67 – 71; Ficovski, 1986: 108 – 110).

Rasistická teória o „asociálnosti Cigánov“, aplikovaná do legislatívy slovenského štátu, nebola v rozpore s tunajším vnímaním rómskeho obyvateľstva Nerómami, naopak, bola v súlade s vžitými etnickými stereotypmi a predsudkami. Navyše bola podporovaná i z vedeckých kruhov, čo dokladá charakteristika v tom období renomovaného sociológa Antona Štefánka (1877 – 1964), uverejnená v jeho ťažiskovej monografii *Základy sociografie Slovenska*: „Cigáni patria k posledným zvyškom primitívov na Slovensku, ktorí svojou početnosťou a nekultivovaným životom sú stále ešte pravou pliagou štátu i obyvateľstva. Nepatria medzi ľud ani plemenom, ani rečou, ani náboženstvom a zamestnaním. Sú viac-menej opovrhovaní, často nenávidení, ba obávaní quasi vyvrheli spoločnosti. Cigáni bývajú za dedinou ako páriovia v polodivom stave, podobnom zvieračiemu životu... Cigán je slabý robotník, lenivý, nestály, neporiadny a nedisciplinovaný. Vylúčení sú zo spoločnosti i pre svoju nečistotu a zápach“ (Štefánek, 1945: 95). Princíp asociálnosti – „vyhýbanie sa práci“ bol obsiahnutý aj vo vyhláske ministerstva vnútra č. 127 z roku 1940, na základe ktorej boli zriadené pracovné útvary (určené predovšetkým pre asociálov, medzi ktorými boli zahrnutí aj „Cigáni bez pracovného pomeru“) a ďalšie diskriminačné opatrenia proti Rómom (Mann, 2007b: 28 – 29).

S podobnými stereotypmi sa stretáme aj vo vtipoch o Rómoch. Humorné rozprávania pred rokom 1989 i internetové vtipy vyjadrujú superioritu Nerómov, Rómov ponižujú a zosmiešňujú. Pritom pred rokom 1989 títo vystupujú ako „komická figúrka“, „neškodní hlupáci“, nahliada sa na nich „s láskavým humorom“ (Krekovičová, 2009: 490 – 491). Keďže boli súčasťou aktívneho rozprávačského repertoáru, prevláda u nich rozsiahlejšia epická forma, komickosť sa dosahuje využívaním ironie a kalambúru. Vtipy šírené na internete sú po formálnej stránke stručnejšie, prevládajú vtipy s trojdielnou stavbou, kde úvod (uviedenie do situácie) býva stručný, objavuje sa nový typ, tzv. anekdotickej hádanky, omnoho častejšie sa využíva dialóg. Protirómske stereotypy reagujú na reálne existujúce problémy časti rómskeho obyvateľstva (hygiena, kriminalita), častejšie sú však konštruktom, ktorý nahrádza objektívne poznanie (zneužívanie dávok, sexualita, demografia). Ignorujú sociálnu determináciu týchto problémov, pripisujú im etnický charakter a takto konštruované heterostereotypy vzťahujú potom na celé etnikum. *Ironiu vo vtipoch čoraz častejšie nahrádza sarkazmus a cynizmus. Najdrastickejšie sa uplatňuje v početnej kategórii „rasizmus“, kde sú zaradené vtipy, ktoré stavajú Rómov do pozície nepriateľa spoločnosti, upierajú im právo na život, nezakryte hlásajú násilie. Pri po-*

sudzovaní týchto vtipov môže vzniknúť podozrenie, či nie sú porušením § 423 a § 424 trestného zákona.¹⁶ Preto treba brať vážne konštatovanie E. Krekovičovej, že „smerovanie k negatívnemu hodnoteniu Rómov majoritnou spoločnosťou sa v internetovej anekdote premieta aj v celkovom ‚zosurovení‘ vtipov, v znížení hladiny citlivosti a nezriedka vykazuje prejavy nezakrytého anticiganizmu“ (Krekovičová, 2009: 492). Nie je možné kvalifikovane odhadnúť, aký podiel obyvateľstva si v rámci internetovej komunikácie uvedené vtipy posiela, a tým sa k ich „posolstvu“ hlási, a aký je podiel ľudí, ktorí sa s ich obsahom vnútorne stotožňujú, pritom to navonok nepriznávajú. „Prelínanie závažných sociálnych problémov s etnickými..., ľahostajnosť alebo/a nevraživosť vo vzťahoch medzi touto minoritou (= Rómami, pozn. A. M.) a majoritou vytvára v slovenskej spoločnosti napätie, ktoré za určitých okolností, napr. pri využívaní nacionalistickými a populistickými politikmi a aktivistami extrémistických hnutí, môže v budúcnosti prerásť do otvoreného, horúceho etnického konfliktu“ (Podoba, 2009: 582 – 583). Sú protirómske vtipy šírené na internete predzvesťou takéhoto vývoja?!

¹⁶ Trestný zákon č. 300/2005 Z. z., § 423 Hanobenie národa, rasy a presvedčenia a § 424 Podnecovanie k národnostnej, rasovej a etnickej nenávisti.

Príloha

Obsahuje ďalšie vtipy, ktoré sú charakteristické pre jednotlivé kategórie.

1. Vzťah k práci

- Dežo, kde robíš?
- V elektrárni.
- A čo tam robíš?
- Kladiem odpor!

Kto má najväčšiu úctu k práci?
Rómovia. Ani sa jej nedotknú!
(2012)

- Cigan hutori majstrovi na stavbe:
- Majster, zlamala še mi lopata... Co mam robic?
- Majster:
- Ta nič no, opri še o mišačku.
- (2012)

- Cigán, kde robíš?
 - Nikde.
 - A ty?
 - Ja mu pomáham.
- (2012)

2. Zneužívanie sociálnych dávok

Viete aký je rozdiel medzi kúzelníkom a cigánom?
Kúzelník povie „abrakadabra“ a má v klobúku kráľíka.
Cigán povie „diskriminácia“ a má amnestiu, invalidný dôchodok, sociálne poistenie a nový byt.

Chlubí se cikánka reportérům od novin a televize:
– Na státu jsme vysoudili milion, koupili jsme si bavoráka, a tak teď pro podporu nemusíme chodit pěšky.
(9. 10. 2007)

- Dežo, prečo ťa prezývajú gepardia veverička?
- Lebo pre podporu bežím rýchlejšie ako gepard a keď naďabím na prácu, zvrtnem sa ako veverička a zmiznem z dohľadu.

3. Demografia

Cigánka leží v pôrodnici a lekár vyťahuje jedno dieťa za druhým... Prvé, druhé, tretie, štvrté... Po piatom cigánka vezme jedno decko do rúk a podáva ho doktorovi:
– To je za robotu.
(2010)

Cítiš sa opustený? Sedíš si úplne sám vo veľkom byte? Ozvi sa mi.
Aladár Lakatoš s rodinou.
(2010, 2011)

Slyšeli jste, že se bude prodávat nová cikánská barbie?
Obsahuje 1 barbie, 12 dětí a podporu...

4. Sexualita

Časopis Bravo, rubrika Láska, sex a trápení:
– Milé Bravičko, jmenuji se Aranka, je mi dvanáct let a jsem ještě panna. Je můj otec normální?
(2010)

Každý s každým
Šoustá čtrnáctiletý cikán svoji dvanáctiletou sestru a ta mu obdivně říká:
– Brácho, ty to umíš líp než táta!
– Já vím, sebevědomě prohlásí mladík, – máma to taky říkala.
(2007)

5. Hygiena

Dežo: – Cigan požičaj mi tepláky.
Cigan: – Nemůžu, taky sa žením.
(2008)

Príde róm do drogerie a pýta si toaletný papier. Predavačka sa ho pýta:
– Aký si prajete, hnedý alebo biely?
Róm odvetí:
– Hnedý, ten sa tak rýchlo nezašpiní.

6. Vzdelanie

Malýho Roma vyhodí už asi z x-té školy kvôli špatnému prospěchu a chování. Starej Rom neví už co s ním, a tak ho přihlásí do církevní školy.
Mladej najednou začne nosit jen jedničky a i chování má vzorný. Starej se diví a ptá se ho, jak je to možný.
Mladej povída:
– Jdu tam do jedný místnosti, a tam je přibitej na zdi chlap. Jdu do druhy místnosti, a tam je taky přibitej na zdi chlap. V třetí místnosti taky chlap přibitej na zdi. Tato, tam se s nikym nesorou!“
(2007, 2008)

Viete čo je absolútne sci-fi???

Cigán študujúci popri zamestnaní.

(2009)

7. Emigrácia

Viete čo robia s Cigánmi, čo sa dostanú do Ameriky bez víz???

Puky do NHL!

Imigrační úradník v Kanade se ptá pana Lakatoše:

- A jak se ten rasismus v České republice projevoval?
- To bolo různé, ale už aj malé děti sú tam rasistické.
- I malé děti, to je na pováženou.
- No ba, veď aj ty sněhuláky dělajú len bílé!

8. Farba pleti

Romská rodina chce být bílá

Romská rodina potká kouzelného dědečka.

- Splním vám jedno přání, – povídá dědula.
- My by jsme chtěli být bílí, – přeje si rychle otec.
- Dobře, skočte do řeky a přeplavte ji, pak budete bílí.

Skočí otec, přeplave, je bílý.

Skočí matka, přeplave, je bílá.

Skočí děti a v půlce řeky se začnou topit.

Matka pro ně chce skočit, ale otec ji zadrží:

- Vyser se na ně, na cikány!

(2007, 2008)

Idú dvaja cigáni na bicykli a naraz spadnú do vápna. A sú úplne bieli. Jeden z nich zdesene hovorí:

- Ty vole, čo budeme robiť?

A druhý na to:

- Vole, si pár sekund biely a už by si chcel pracovať?

Proč jsou rómové a černoši hnědí?

Protože nemají peníze na opalovací krém!

9. Religiozita

Róm si hľadá prácu. Už nemá ani na chleba, a nikto ho nechce zamestnať. Stretne farára a pýta sa ho, či by pre neho niečo nemal. Farár sa nad ním zľutuje a dá mu prácu.

- Budeš sa mi starať o holuba. Budeš ho kŕmiť a čistiť mu obydlie. A keď ja budem slúžiť omšu, zdvihnem ruky a zaspievam: – Duchu svätý prileť k nám. Ty z hora vypustiš holuba ako symbol ducha svätého.

Róm sa vytešuje akú dobrú prácu si našiel. Až nastal čas. Omša v plnom prúde, keď farár zdvihne ruky a začne spievať:

- Duchu svätý prileť k nám.
- Neprileť, zdochol nám.

10. Hlupáci

Dežo dostane práci u stavební firmy.

Šéf mu povídá:

- Běž natřít okna!

Po pěti hodinách TĚŽKÉ práce dojde Dežo za šéfem se slovy:

- Šefe, aj ramy???

(2007)

Dežo číta v novinách:

- Hľadá sa muž vo veku asi 40 let, ktorý v noci na opustených miestach prepadáva ženy, obchytáva ich a ukazuje prirodzenie.

Otočí sa na manželku a hovorí:

- Eržika, myslíš, že by mi to miesto dali?

(2008, 2012, 2013)

Dežo leží v nemocnici.

Deti doma nariekajú a posielajú mamu, aby sa išla opýtať čo je s ockom, ako mu je.

Araňa príde do nemocnice za Dežkom a hneď spustí:

- Jáj, Dežinko môj ako sa máš, deti sa pýtajú čo je s Tebou.

Dežo vzdychá:

- Jáj, žena moja mám sa velice zle. Chytilo ma TBC, nohu mám v gypse, čo zjem to všetko vyvrátim.

Doma hovorí Araňa deťom:

- Deti moje, s ockom je velice zle. Chytilo ho ŠTB, nohu má až v Egypte a čo vyvrátí, to všetko zje!

Dežo ide chytať ryby. Po dlhom čase sa mu podarí chytiť zlatú rybkú. Dežo zahodí rybkú a vraví si:
– Zase zlatá, kto to má stále jesť.

11. Kriminalita

Rolník sadi zemiaky a róm sa pýta:
– Tak čo sused, sadíte, sadíte?
– Áno.
– Tak viac nasadte, aby aj vám ostalo.

Z našej budúcej histórie:
V roku 2026 bola do vesmíru vypustená prvá cigánska posádka.
A to bolo také naposled, kedy bol vidieť Veľký a Malý vŕz.
(2012)

Idú dvaja rómovia a tlačia bicykel na ktorom je položené vrece. Zastavia ich policajti a pýtajú sa: – Čo máte v tom vreci?
Rómovia:
– Piliny.
Policajti:
– To vám tak veríme.
Policajti rozrežú vrece a vysypú sa piliny, tak ich policajti pustili ďalej a róm vraví druhému:
– Vidíš, takto sa kradnú bicykle.¹⁷

V krčme bola vražda. Hlavný podozrivý cigán vysvetľuje:
– Prídem do krčmy. Sadnem k stolu chrptom k dverám. Vyberiem chlieb, slaninu a nôž, že idem jesť. Nôž si opriem o stôl čepeľou hore. Poškodený, prosím pekne, otvorí dvere, potkne sa na prahu a napichne sa mi na nôž. Prosím pekne a to sa opakovalo osem krát.

12. Rasizmus

Na Vianoce zazvoní vo vilovej štvrti Cigán s malým deckom na rukách:
– Prosím, mám veľa detí, nezoberiete si jedno na vianoce?
– Nie, ďakujem, už máme kapra!
(2012)

Rozhovor dvoch skinov:
– Mám jednu zlú a jednu dobrú správu, ktorú chceš počuť prvú?
– Tú zlú.
– Mám cigánsku krv.
– O môj bože, a tá dobrá?
– Na kapote môjho ferrari.

Vražedný kamion
Stojí policajti na prechode a koukajú na stopujúciho cikána. Najednou ze zatáčky vyjede kamion a cikána prejde, koukne sa späť a couvne na ňej. To urobí ešte dvakrát a potom odjede. Policajti na to koukajú, krútia hlavami a pak jeden řekne:
– To ale byla brutální sebevražda, co?
(2008)

13. Chytráci

Úhlopříčka
Cikán prodává televizi a potenciální zákazník se ho ptá:
– Hej, Dežo, jakou má ten televizor úhlopříčku?
– Jako novou, – odpoví Dežo pohotově.
(2007)

Išiel cigán okolo kováča, ktorý práve držal v kliešťach do červena rozžeravenú podkovu. Cigán sa chvíľu prizeral a potom povedal:
– Ujo kováč, ak mi dáte korunu, oblížem ju!
Kováč mu korunu dal, Cigán si vzal korunu do hrsti a... oblízol ju.

¹⁷ Tento vtip bol použitý aj vo filme Z. Trošku Kameňák 3 (2005).

7. „Si Róm a môžeš byť kým chceš!“ Redefinícia *romipen* v pentekostálnom pastoračnom diskurze¹

Tatiana Podolinská

¹ Text kapitoly vznikol vďaka finančnej podpore projektu VEGA 2/0099/15 *Nálepka „Róm“ - emické a etické reflexie a ich spoločenské dopady.*

Táto záverečná kapitola publikácie sa bude venovať konceptom „rómsťva“,² resp. spôsobom ich praktického konštruovania prostredníctvom analýzy pastoračného diskurzu vybraných pentekostálnych denominácií,³ ktoré vedú aktívnu misiu medzi Rómami na Slovensku. Pri analýze budem vychádzať z pramenných dát z archívu korpusu výskumu projektu *SIRONA 2010* uloženého v Ústave etnológie SAV,⁴ ďalej zo svojho viaclokalitného etnografického výskumu ľudovej viery a zbožnosti medzi Rómami v 15 lokalitách na východnom Slovensku (v rokoch 2006 až 2007)⁵ a zo svojho opakovaného výskumu v Plaveckom Štvrtku a vo Vysokej pri Morave na západnom Slovensku na Záhorí (od r. 2003 až doteraz).⁶

Porovnávacou analýzou praktických spôsobov konštrukcie rôznych foriem „identít“⁷ v rámci pentekostálnych pastoračných diskurzov⁸ troch vybraných denominácií som dospela k zisteniu, že kategóriu „rómsťva“ (*romipen*) programovo konštruujú ako „kategóriu praxe“,⁹ ako do veľkej miery etnicky „vyprázdnennú“ kategóriu, ktorá sa kreatívne naplňuje konkrétnym obsahom podľa životných mét a trajektórií konkrétnych užívateľov, či už na individuálnej úrovni, alebo na úrovni skupiny a komunity, v súlade s krédom dobrého, morálneho, užitočného a počestného života [kresťana = človeka = Róma]. Okrem individuálnych konverzných naratívov a pastoračného diskurzu¹⁰ ohľadne osobnej žitej kategórie Róm/Rómkia (privátne *romipen*/„rómsťva“)¹¹ si v závere všimam aj spôsob konštruovania kolektívnej/skupinovej, a dodajme, etnicky vnímanej kategórie „rómskeho národa“ na národnej i nadnárodnej úrovni v rámci pentekostálneho pastoračného diskurzu na Slovensku.

1. „Róm/Rómkia“, „rómsťva“, „rómsky národ“: emické prístupy a etické koncepty

1.1. Emické pohľady a rozpaky (na základe terénnych zápiskov)

Romipen je niečo, čo by sa dalo definovať ako „rómsťva“, „[dobrý]“¹² rómsky spôsob žitia“¹³ resp. odpoveď na otázku: „Čo to znamená byť [dobrý] Róm?“¹⁴ [„dobrý“ vo vlastných očiach i v očiach ostat-

² Resp. alternatívne používam aj rómsky termín *romipen*, ktorý sa dá voľne preložiť ako „rómsťva“, bližšie definujem postupne a podrobne ďalej v texte.

³ K tomu pozri bližšie časť tejto kapitoly 2. a tiež Podolinská, 2009a, 2014a. Výraz „pentekostálny“ používam ako zastrešujúci termín a pendant anglického termínu „pentecostal“. Zahŕňa v sebe množstvo prúdov, ktoré sa v literatúre zvyknú označovať aj ako charizmatické, letničné, turičné a iné. K tomu bližšie pozri poznámky č. 45 a 46 v tejto kapitole. Charizmatické hnutia jestvujú väčšinou v rámci tradičných, veľkých historických cirkví a ich úlohou je „zduchovenie“, „obrodienie“ týchto cirkví „zvnútra“. Termíny „letničné“ a „turičné“ sú vzájomne synonymné, ide o preklad sviatku „Pentekostés“. Termín „Letnice“ sa používa skôr v Čechách alebo v slovenskej protestantskej liturgii; „Turice“ je slovenský termín označujúci korešpondujúci kresťanský sviatok (pozri tiež Podolinská, Hrustič, 2010: 161).

⁴ Výskum s názvom „Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou“ (ďalej *SIRONA 2010*) prebehol

ných Rómov; hoci aj k tejto odpovedi je potrebné pristupovať diferencovane, podľa interných hierarchií skupiny]“, resp. presnejšie povedané „Róm s rešpektom [ostatných Rómov]?“¹⁵

Tu mi nedá nespomenúť rozpaky mladého, mimoriadne talentovaného Róma, nastávajúceho otca; umelca, rezbára, zamestnaného ako asistenta na miestnej základnej (už takmer čisto rómskej) škole, keď hľadal odpovede na moje zámerne provokačné otázky: „V čom si hrdý na seba, ako Róm?“; „Keby máš peniaze a možnosti, akým smerom sa uberá tvoj život?“; „Ako by si naložil so svojím životom v osade?“. Pýtala som sa najmä preto, že podľa môjho názoru, najmä pod vplyvom jeho niekdajšieho miestneho učiteľa sa v jeho umeleckých reflexiách o *romipen* objavovali mnohé romantizujúce heterostereotypy (väčšinou pozitívne obrazy majority o Rómoch): krásna cigánka v červenom živôtku divoko tancujúca pri ohni, sprievod kočujúcej karavány, pestroodetí Rómovia ako muzikanti a kováči, cigánka veštiaca z kariet a pod. Spomínam si na ticho, ktoré zavládlo, a potom na odpoveď: „To je ťažké...!“. Po chvíli premýšľania mi však porozprával svoj sen ísť študovať na umeleckú školu, získať štipendium v zahraničí a živiť sa umením: „Robil by som to, čo cítim; rómske témy, nerómske témy, niekedy to chcem zdôrazniť, inokedy to nie je dôležité...“. Potom však s povzdychom mávol rukou do kúta izby, kde pre svoje očakávané dieťa nad detskú postieľku s ohrádkou namaloval zvedavého usmievajúceho sa anjela rovno na stenu: „To už však teraz dosť dobre nebude možné...!“. Osobná životná dráha tohto mladého muža (ako som pri opakovanom výskume mala možnosť zistiť), napokon ostala „zafixovaná“ v role rómskeho asistenta a učiteľa výtvarnej výchovy v miestnej základnej škole, s príležitostným predajom svojich umeleckých diel na zákazku (prevažne pre „bielu“ klientelu). Z hľadiska optiky jeho učiteľa, bol tento rómsky mladík priamym výsledkom jeho intenzívneho snaženia a kvanta investovanej osobnej energie. Jeho príbeh často používal ako pozitívny príklad a motiváciu pre ďalšie generácie rómskych detí. Ako som mala možnosť vidieť, kresby prác detí (jeho žiakov a žiakov jeho učiteľa) do istej miery kopírovali a rozvíjali romantizujúce heterostereotypy (obrazy, s ktorými sa počas svojho reálneho života v osade deti nikdy nestretli, ako napríklad: kone, vozy, vatry, symbol kolesa, Cinka Panna a pod.).

v 15 lokalitách na Slovensku v roku 2010 pod záštitou Ústavu etnológie SAV. Výber dát a interpretáciu pozri v pramennej publikácii Podolinská, Hrustič 2010. V rámci tejto kapitoly budem čerpať z mojich vlastných terénnych výskumov z lokalít Rudňany, Spišská Nová Ves, Hranovnica, Čičava a Plavecký Štvrtok. Výskum z Čičavy dopĺňam aj dátami z výskumnej správy Ľudmily Plachej (Hrustičovej) z výskumu *SIRONA 2010* a z jej dizertačnej práce o charizmatikom zbore Spoločenstvo apoštola Pavla z Čičavy (Hrustičová, 2013).

⁵ Konkrétne išlo o lokality: Abranovce, Bystrany, Dobrá Vôľa, Furmanec-Muršov, Hermanovce, Jarovnice, Prešov-Tehelňa, Raslavice, Rokycany, Svinia, Terňa, Tuhřina, Žehňa, Žehra, Uzovské Pekľany. Výsledky publikované v Podolinská 2007b, c, 2014b.

⁶ Výsledky publikované v Podolinská, 2003; Kováč, Mann eds., 2003: 147 – 175.

⁷ Resp. termínu „identita“ sa v tejto práci snažím vyhýbať a používam skôr termín „kategória“ alebo presnejšie, „kategorizácia“ (k definícii pozri Brubaker, 2002, 2003).

⁸ K spôsobom konštrukcie „identity“ v rámci etnických a náboženských skupín pozri tiež Podolinská, 2009a, b.

⁹ Brubaker, 2003. K tomu pozri bližšie časť 2. tejto kapitoly a poznámku č. 29 tejto kapitoly.

¹⁰ Keď hovorím o konverzných naratívoch, pastoračnom diskurze či konvertoch v rámci tohto textu, vždy mám na mysli pentekostálne konverzné naratívy, pentekostálny pastoračný diskurz a pentekostálnych konvertitov.

¹¹ Pojmy *romipen* a „rómsťvo“ tu používam ako synonymá.

¹² Hranaté zátvorky v texte používam na vyznačenie svojich vysvetľujúcich vsuviek do citácií informátorov a informátoriek alebo ako vyznačenie/oddelenie textu, ktorý môže byť vnímaný aj ako „zamlčaný“ či „vynechaný“, keďže sleduje vedľajšiu alebo bližšie vysvetľujúcu líniu výpovede.

¹³ Pozri aj text A. Beláka v tejto publikácii.

¹⁴ V texte sa snažím kategorizačné termíny používať v rodovo vyváženom mode. Ak miestami použijem iba mužský rod (Róm, informátor, konvertita a pod.) vnímam ho aj ako zástupné pomenovanie i pre tvary v ženskom rode, čo je vždy situačne jasné z kontextu textu.

¹⁵ Pohybujem sa tu v metarovine, *etické-ho* (vonkajšieho, analytického) označenia *emického* (vnútorného, resp. žitého) obsahu príslušnosti k skupine/komunitě/spoločenstvu. Korektnšie by bolo používať termín „Róm“ v uvádzajúcich. Termín Róm v bežnom majoritnom slovníku má výrazné etnokontexty. V emickej rovine (z uhla pohľadu samotných Rómov) však nemusí byť prítomné, resp. reflektované. Príslušnosť k skupine sa nemusí zákonite prežívať na úrovni etnicity, resp. etnickej príslušnosti. Členovia skupiny sa môžu s etnicitou identifikovať skôr situačne a konfrontačne, pri konkrétnych udalostiach praxe. Každopádne nejde o *byťstne prežívanú* identifikačnú kategóriu v takom duchu, ako sme zvyknutí ju vnímať v majoritnom prostredí. Rómovia sa často identifikujú na skupinovom princípe (ako členovia konkrétnej sídelnej

a rodovo hierarchizovanej komunity) a občianskom princípe (ako obyvateľa dediny či mesta) a ako obyvatelia Slovenskej republiky, ako Slováci/Slovenky (Podolinská, 2003: 6, 8, 10 – 12).

¹⁶ K tomu pozri aj text T. Hrustiča v tejto publikácii alebo Abu Ghosh Yasar (2010).

¹⁷ Podľa môjho názoru používanie „identifikácie“ (Brubaker, 2002, 2003) vedie niekedy k zjednodušenému chápaniu nahradenia statického konceptu „identity“ dynamickejšim, procesuálne vnímaným termínom „identifikácia“. V praktickej životnej realite sa však s procesom identifikácie nestretávame často; ak nemáme na mysli aj procesy nepriame, nevedomé, resp. nereflektované, procesy voľby v rámci daných možností a pravidiel životnej hry, keď človek volí a rozhoduje v praktických životných situáciách, zaujíma určité postoje a tieto postoje a rozhodnutia konvenujú s rozhodnutiami skupiny ľudí (komunity, spoločnosti), v ktorej žije alebo predtým žil. Týmto zložitým procesom sa človek potom identifikuje (prihlasuje, stotožňuje alebo voľnejšie aj len inšpiruje) s hodnotovým balíčkom a svetonázorom danej skupiny/komunity/spoločnosti.

¹⁸ K tomu pozri bližšie prácu britského romistu a aktivistu rómskeho pôvodu, ktorý sa snaží presadzovať ideu tzv. „hybridnej“ identity, ktorú vníma ako mix sociálneho statusu a „cigánstva“ („Gypsiness“), pričom hovorí, že je potrebné „rómsku záležitosť“ („Gypsy issue“) dostať von z „etnického geta“ (Belton, 2005, podľa Stewart, 2013: 423).

¹⁹ Napr. Anina Botošová sa v rómskej osade Lomnička na východnom Slovensku, stretla s úplným nepochopením pojmu „národnosť“ medzi Rómami. Títo argumentovali, že nemajú žiadne rómske doklady, ale majú slovenský občiansky preukaz. Argumentácia opätovne naberala obranný ráz v podobe obhajoby, že žijú na Slovensku a sú rovnako dobrí Slováci ako Slováci žijúci v inom meste alebo v inej dedine na Slovensku (Botošová, 2003: 73). Zmienená autorka tiež výstižne zachytila fenomén *viacvrstvovej* či *viacdomovej* identity (od súkromnej až po občiansku): „Ak chceme pochopiť Róma, musíme si uvedomiť, že najprv sa identifikuje ako člen svojej rodiny (som Oračkov syn), potom sa identifikuje v širšom zábere (som z Lomničky), a potom sa zaraďuje do society majoritnej spoločnosti (som Slovák)“ (op. cit.: 74).

Vďaka intenzívnej snahe učiteľa ich deti zjavne do veľkej miery vďaka „prijímali za svoje“ a tvorili časté motívy ich výtvarných prác. Na druhej strane slobodne zobrazovali každodenné pozitívne i negatívne udalosti života v rómskej komunite, ako: miništrovanie detí v kostole, vartovanie pri mŕtvom, chlapcov popíjajúcich v dome, ale aj fetujúce deti, plačúcu tehotnú matku, bitku v osade a pod. Na podobné otázky, ako som položila ich rómskemu učiteľovi, mi deti (najmä chlapci) nezriedka odpovedali, že by sa chceli stať „bosom“, čo znamenalo, že by sa chceli stať „pánom“, „človekom s menom“, „s rešpektom“. Stať sa „niekým“ na rómsky spôsob, a pritom ostať v osade v preklade znamenalo stať sa úžerníkom, na vysoký úrok požívať peniaze ostatným, „menej šikovným“ členom komunity.¹⁶ Táto emická dráha životného úspechu v osade bola podľa detí reálne dosiahnuteľná v ich vlastnom svete, nezávisela od výnimočného talentu ani od sveta gadžov „tam vonku“ a toho, koľko miest „pomocných asistentov“ im za minimálnu mzdu majoritná spoločnosť (po dlhom boji občianskych združení, aktivistov a rôznych iných nadšencov pre „rómsku vec“) vyčlení.

1.2. Etické koncepty: individuálna rovina

V tomto texte zámerne nepoužívam zjednodušenie *romipen* = „rómska identita“ ani „rómska identifikácia“,¹⁷ pretože tieto úrovne nemusia byť pre každodenný život „Róma“ vôbec dôležité; rozumej, nemusia byť kategóriami „každodennej praxe“. Ak sa pohybujeme na emickej, vnútornej úrovni, vo vnútri skupiny, byť „Rómom“ v rómskej komunite/skupine je potom skôr vecou každodenného stávania sa, vecou denných rozhodnutí, ako vyjednať a nasmerovať svoj život na mnohých úrovniach, voči mnohým osobám, inštitúciám a okolnostiam (priaznivým i nepriaznivým), pričom sa možno vymedziť, stotožniť alebo aj len voľne inšpirovať zaužívaným setom pravidiel a noriem správania svojej rodiny, komunity, ale i okolitej väčšinovej spoločnosti. „Etnicita“ či príslušnosť k národu či národnej menšine v tomto prípade nemusí zohrávať takmer žiadnu rolu^{18,19} (ak, opäť zdôrazníme, sa pohybujeme *vo vnútri*, t. j. na emickej úrovni skupiny, vymedzenej viac-menej primárnymi, pokrvnými a príbuzenskými väzbami).²⁰

Romipen by sme tak na tejto úrovni mohli definovať ako správny, dobrý, dôstojný, „hrdý“ [rómsky] spôsob života, resp. praxe správania sa v sociálnom čase a priestore. V Bourdieho terminológii by sme mohli hovoriť o pohybovaní sa v rámci *sociálneho poľa*²¹ a inšpirovaní sa konceptom kultúrneho *habitu* skupiny/komunity,²² ktorý je jednotlivcami a príslušníkmi skupiny kreatívne každodenne performovaný a doslova vtelovaný (z angl. „embodiment“, vtelenie) do ich každodenných osobných individuálnych životov.²³ V etickej (analytickej) rovine analýzy emického vníma-

²⁰ K bližšej definícii primárnych a sekundárnych väzieb/sietí pozri Podolinská, Hrustič, 2010: 103 – 107, 163.

²¹ P. Bourdieu chápal spoločnosť ako priestor antagonistickej pozícií, ktoré obsadzujú jednotliví aktéri. Medzi aktérmi prebieha neustály boj o výhodnejšie pozície v sociálnom priestore. *Sociálne pole* je potom definované ako sociálny priestor objektívnych vzťahov medzi pozíciami, medzi ktorými dochádza k symbolickým či otvoreným bojom, ktorých cieľom je buď transformovať, alebo zachovať pôvodnú štruktúru poľa (Bourdieu, 1993: 181). *Sociálne pole*, podľa Bourdieho, je silové, aktéri, ktorí do neho vstupujú, sú ovplyvňovaní silou jeho štruktúry (op. cit.: 183).

²² *Habitus* Bourdieu definoval ako *internalizovanú sociálnu pozíciu*, ako súbor individuálnych a individualizovaných dispozícií, t. j. predpokladov na to, vnímať, myslieť a konať vo svete určitým spôsobom. Tieto dispozície sú výsledkom pôsobenia objektívnych štruktúr, ktorým je príslušný aktér dlhodobo vystavený. Dispozícia, ktorá bola už raz usadená, je trvalá a nedá sa od nej dištancovať (Bourdieu, 1990).

²³ Každý aktér obsadzuje v rámci sociálneho priestoru určitú pozíciu, z ktorej vníma svet. Postupne (a väčšinou „nevedomo“) prijíma, osvojuje si spôsoby vnímania, myslenia a konania, ktoré od neho vyžaduje sociálna pozícia, ktorú okupuje (op. cit.).

²⁴ Už použitie tohto termínu však naznačuje, že pracujeme s určitou emickou optikou a konceptom „jednotného“ národa (etnickej skupiny), ktorý považujeme za referenčný v zmysle všeobecne platnej normality a správnosti.

²⁵ Obsiahly exkurz k dejinám rómskej identity/etnicity a tiež exkurz do dejín vedeckého bádania a prístupov k Rómom pozri v publikácii Mayall (2004).

²⁶ Tu E. Marushiakova a V. Popov upozorňujú na vznik „nového druhu rómskej elity“ v krajinách bývalého socialistického bloku, najmä v dôsledku cielenej štátom riadenej asimilácie rómskeho obyvateľstva. Tento typ elity na rozdiel od tradičných typov rómskych elít, povedzme v „západnej“ Európe, konvenuje s majoritným hodnotovým kódom (2001: 16).

²⁷ K tomu pozri napr. publikáciu *Mýty naše slovenské* (Krekovič, Mannová, Krekovičová eds., 2005), ktorá poukazuje na prepojenosť procesu národovtvorby s početnými procesmi mýtotvorby na konkrétnych príkladoch „slovenských národných dejín“, pričom odhaľuje procesy konštrukcie kolektívnej pozitívnej pamäte, prisvojovania a mýtizovania národných hrdinov, rekonštrukcie, reinterpretácie až úplného „vymýšľania“ „historických udalostí“, ktoré stáli pri tvorbe slovenskej národnej identity, a ktoré sú dodnes súčasťou sebatvrdzovacích komemoratívnych „rituálov“ (k tomu pozri Kiliánová, 2005). Ku konštrukcii identity etnických skupín pozri tiež Kiliánová ed., 1998. Ku spôsobom konštrukcií kolektívnych identít pozri publikáciu Kiliánová, Kowalská, Krekovičová eds., 2009.

²⁸ K tomu bližšie pozri systematicky a reprezentatívne zostavenú čítanku textov Hroch ed., 2003.

²⁹ Tieto konštitučné prvky národa sú však konštruované „očami“ začiatku 20. storočia. Ak sa dostávame na emickú rovinu (vnútornú

rovinu) jednotlivých rómskych skupín/spoločenstiev, takáto ambícia zatiaľ nie je jednotná. Sýtiť rovinu jednotných kolektívnych významov nemusí byť zákonom cieľom každej etnickej skupiny a ani to nemusí byť v rámci skupiny hodnotené a oceňované. Erving Goffman (1956) upozorňuje, že etnicita v multietnickom priestore môže byť niekedy zámerne zo strany príslušníkov určitej etnickej skupiny *nadkomunikovaná* (komunikovaná mimoriadne často, „overcommunicated“), inokedy zase *podkomunikovaná* (takmer sa o nej nehovorí, „undercommunicated“); záleží na situácii a celkových okolnostiach. V okamihu, ako sa dostávame na úroveň potreby či ambície začať zohrávať úlohu „partnera“ (dôstojného aktéra) v majoritnom priestore, keď je dôležitá prestíž v očiach majority (napr. z dôvodu ambície získania podielu na moci), začína konštrukcia kategórie „Róm“ a konštrukcia kategórie „rómsky národ“ nadobúdať na význame a dôležitosti. V tejto rovine sa potom stretávame s problémom nenaplnenia klasických definícií národa. Majorita, z titulu svojich vlastných emických (historicky ukotvených) očakávaní, pritom vyžaduje napĺňanie aspoň

nia kategórie *romipen* samotnými Rómami by sme potom mali akceptovať len takú mieru „etnizácie“ *romipen*, aká sa vo výpovediach informátorov objavuje spontánne, a nevnašať do analytickej roviny našu vlastnú emickú, mimoriadne „etnizujúcu“ optiku.

1.3. Etické koncepty: skupinová rovina. Kolektívna kategória – „rómsky národ“

Väčšina autorov z rómskych štúdií sa zhoduje v tvrdení, že Rómovia žijú „rozptýlene“²⁴ vo vnútri rôznych majoritných spoločností.²⁵ Bez ohľadu na túto rozptýlenosť a množstvo osobitostí sa dnes vo všeobecnosti konštatuje, že Rómovia predstavujú najpočetnejšiu európsku minoritu (Marinero, Sigona, 2011; Picker, 2012; Stewart, 2012). Elena Marushiakova a Vesselin Popov upozorňujú na potrebu odlišného metodologického prístupu k Rómom v „západnej“ a k Rómom v „strednej a východnej“ Európe (pozri ich kapitolu v tejto publikácii). Vo svojich starších prácach rozlišujú pritom tri hlavné (navzájom súvisiace, miestami protichodné) trendy vo vývoji rómskych komunít pri konštrukcii kategórie „rómsky národ“: 1) inherentný trend vo vnútri komunity; 2) vývoj komunity ako časti príslušného štátu;²⁶ 3) vývoj v medziach globálneho rómskeho nacionalizmu (2001: 15 – 17). Na poslednej úrovni dochádza k emickej konštrukcii *romipen* na nadnárodnej úrovni, nezávisle od väzby na konkrétnu rómsku skupinu, štát či krajinu. E. Marushiakova a V. Popov hovoria v tejto súvislosti o tenkej vrstve „medzinárodných“ alebo „profesionálnych Rómov“, ktorí kladú silný dôraz na určité konštitutívne prvky „rómstva“: „používanie všeobecného pomenovania Rómovia pre všetkých Cigánov; ambície na vytvorenie celorómskej únie; neuznávanie za svojich tých Cigánov, ktorí nemajú rómsku identitu, vytváranie nových vzťahových dimenzií v dichotómii Róm – gadžo s ostrou vzájomnou konfrontáciou (či už skutočnou, alebo demonštrovanou); nový pohľad na rómsku históriu a silný dôraz na holokaust; štandardizácia rómskeho jazyka a iné.“ (op. cit: 17). Hoci sa v tomto smere niektorí bádatelia priamo aktívne angažujú, iní ho zase striktne kritizujú ako „metodologický nacionalizmus“ (Cottaar, 1998; Lucassen, Willems, Cottaar, 1998). Z etického (analytického) uhla pohľadu, bez zaujímania hodnotiacich súdov, ide o mimoriadne zaujímavý fenomén a unikátnu možnosť sledovania etnogenézy v podmienkach neskorej modernity. Na úrovni politickej a občianskej praxe (sme teraz mimo roviny vedeckého diskurzu) je tento proces absolútne legitímny a všetky eventuálne prítomné prvky romantizmu, historickej idealizácie a mýtotvorby (ako sa niekedy s ironickým podtónom podotýka) sú úplne charakteristickými prvkami konštruovania i udržiavania identity všetkých okolitých, dnes už etablovaných európskych národov existujúcich v rámci etnonárodných štátov.²⁷

niektorých bodov tradičnej definície. Je na rómskych lídroch, ale i vedcoch, aby upozornili na flexibilnejšie definície moderných národov a národností. Napríklad Paul James definuje národ ako *abstraktnú komunitu* (v Hroch ed., 2003: 392); Ernest Renan hovorí, že národ je *duchovný princíp*, ktorý je tvorený spoločným vlastníctvom spomienok a súhlasom jednotlivcov so spoločným životom (op. cit.: 33). Rodgers Brubaker okrem svojho už „tradičného“ upozorňovania na skutočnosť, že ku skupinám nemôžeme pristupovať ako k reálnym entitám a očakávať od nich reálnu agendu, zároveň upozorňuje, že k národnej identite sa musí pristupovať ako k inštitucionalizovanej forme. Podľa neho je tak národné uvedomenie výsledkom udalostného princípu, a tak by sa malo na národ nazeráť ako na *kategóriu praxe* (op. cit.: 375 – 385).

—
³⁰ Toto, prirodzene, pre príslušníka „bielej“ majority neplatí. On nemusí žiť vo svete „mi-

nority“, jeho svet, získaný narodením, je jeho primárnym sociálnym priestorom. V rámci neho dokáže dôstojným spôsobom naplňať svoje životné potreby a slobodne si vyberať z palety úspešných životných dráh, bez prekonávania ním nezavinených prekážok (farba pleti, neznalosť alebo nedostatočná znalosť jazyka, akcent, neznalosť formálneho komunikačného kódu, odlišnosť hodnotového systému, neznalosť nepísaných pravidiel, nedostatočný sociálny a kultúrny kapitál v dôsledku nerozvinutých sekundárnych sociálnych sietí a pod.).

—
³¹ Shmuel Noah Eisenstadt a Bernhard Giesen jednoznačne upozorňujú, že kolektívna identita je sociálne konštruovaná, kolektívna identita vytvára sociálne hranice, sociálne hranice vyžadujú existenciu symbolických rozlišovacích kódov a vytváranie hraníc a solidarity nie sú iba symbolickou záležitosťou (v Hroch ed., 2003: 361 – 374).

—
³² Používajúc terminológiu logiky a jazykovedy aj napriek nejednotnosti *množinového denotátu* (resp. množiny pomenovaných entít) pri použití jazykového výrazu/slova (*denotátoru*) „Róm/Rómovia“, dochádza k uspokojivému prenosu významu, ako v bežnej komunikácii, tak vo vedeckom diskurze. Slovo tak v uspokojivej miere komunikuje, prenáša význam. K tomu pozri viac kapitolu H. Červenku v tejto publikácii.

—
³³ Tzv. chicagská antropologická škola sa v minulom storočí vo svojom výskume zamerala na pretrvávajúce odlišnosti etnických skupín v amerických mestách, pričom poukázala na súčasnú prítomnosť flexibility a stability odlišného kultúrneho, sociálneho aj normatívneho kódu. Robert Ezra Park (1921, 1955 podľa Eriksen, 2002: 20) a jeho kolegovia zaviedli a neskôr rozšírili v tejto súvislosti termín *americký taviaci kotol* („American melting pot“) a termín *akul-*

turácia, teda adaptácia migrantov na nový/iný kultúrny kontext. Výsledkom „amalgácie“, teda akulturácie, nie je *asimilácia* (teda prijatie/prevzatie dominantného kultúrneho kódu), ale vytvorenie novej kvality, prispôbením pôvodného kódu na nové podmienky. Park upozorňoval na *tekutý* („fluid“) charakter etnických kategorizácií, na tenzie vo vnútri skupín spojené so sociálnou mobilitou, a tiež na skutočnosť, že jediniec, príslušník skupiny môže byť vlastníkom viacerých „Ja“ (dnes hovoríme o *viacnásobných a paralelných* identitách). Príklad zo Chicaga tu uvádzam zámerne, aby sme si stále uvedomovali aj širší kontext a aby sa čitateľ nedomnieval, že stabilitu kultúrnej zmeny a ochotu k jej vyjednávaniu nepriraďujem ako špecifickú črtu *par excellence* iba rómskym skupinám.

Ak vychádzame z klasických definícií národa v zmysle vyratúvania prvkov, ktoré spoločne konštituuujú národ/resp. etnickú skupinu,²⁸ v prípade Rómov, ak sa pohybujeme na metaúrovni tohto termínu, sa dostávame v kľúčových bodoch týchto definícií do závažných problémov, teda: „rómsky národ“ pozostáva z rôznych heterogénnych etnických skupín bez pôvodného štátu, bez vlastného územia, bez jednotného jazyka, bez jednotného náboženstva, bez jednotných zvykov a tradícií, bez vedomia jednotnej kolektívnej identity, bez kolektívnej kultúrnej tradície a historickej pamäte.²⁹

Napriek uvedenej „rozptýlenosti“, ktorá pochopiteľne produkuje heterogénne obsahy v rovine *lokálneho habitu* jednotlivých rómskych skupín/komunit/spoločenstiev, by sme mohli vo všeobecnej rovine konštatovať, že aj keď sa každá rómska skupina adaptuje na život v okolitej majoritnej spoločnosti rôznym spôsobom (aktívne si zachovávajú osobitné prvky, aktívne si prispôsobujú majoritné prvky), táto neustála adaptácia a flexibilita je prekvapivo stála v čase. Napriek istej *dvojdomosti* Rómov³⁰ (vo svojom svete i vo svete majority) je tu jasné zachovávanie hraníc a rozlišovanie kontúr sveta „nášho“ a sveta „ich“, pričom vedomie a reflektovanie „odlišnosti“ je vzájomné, prítomné na „oboch stranách“ difúzne sa prelínajúcich svetov.³¹

Za posledných viac ako 40 rokov v romistickej a antropologickej spisbe evidujeme množstvo pokusov viacerých autorov vysvetliť tak túto spomínanú extrémnu diverzitu rómskych sociálnych noriem a spôsobov správania sa, ako aj ich schopnosť odolnosti a udržiavania (lokálnych foriem) *romipen* vo veľmi odlišných majoritných spoločnostiach za veľmi odlišných podmienok. Táto neustála *adaptabilita* a *flexibilita* v zmysle neustálej zmeny a súčasná *stabilita* a *rezistencia* je niečo, čo by sme mohli označiť za inherentnú súčasť sociálneho a kultúrneho *habitu* ľudí, ktorých sme si už zvykli označovať termínom „Rómovia“.^{32,33}

V súčasnej vedeckej literatúre by sme mohli rozlíšiť niekoľko hlavných prístupov, škôl, spolu s ich hlavnými reprezentantmi, podľa tohto, ako pristupujú k vysvetleniu *romipen* a k tomu, ako je konštruované.

Vo svojej prehľadovej štúdii Michael Stewart (2013: 415 – 432) rozlišuje tri základné spôsoby vysvetlenia rómskej odlišnosti a rezistencie v rámci antropologickej literatúry: 1) historickú, 2) socioštruktúrálnu a 3) kulturalistickú. Podľa Stewarta historická línia vysvetľuje vnútorné odlišnosti v rámci rómskych skupín ich historicky odlišným pôvodom a ich rezistenciu v rámci majoritných spoločností vysvetľuje ich odlišným *ethosom* cudzej etnickej skupiny, ktorý nedovoľuje asimiláciu v inej kultúre a spoločenskom mode. Ako príklady autorov inšpirovaných týmto prístupom uvádza Anne Sutherlandovú a Yarona Matrasa (op. cit. 418). Štruktúrálnu líniu M. Stewart definuje ako prúd, ktorý vníma Rómov ako skupinu flexibilne oku-

pujúcu voľné sociálne a ekonomické niky v rámci historicky sa meniacej Európy, pričom aktívne reaguje a využíva inštitúcie a štáty, v rámci ktorých sa pohybuje (op. cit.). K jeho hlavným predstaviteľom M. Stewart okrem samého seba radí aj J. Okelyovú a M. Oliveru (op. cit.: 421). Kulturalistický prístup predpokladá vnútornú koherenciu rómskeho systému hodnôt v rámci diverzných subetnických rómskych skupín (op. cit.: 418).

Jednotlivé prístupy (resp. školy) je podľa môjho názoru prehľadnejšie deliť podľa spôsobu, akým vnímajú rómsku kultúru, resp. ako charakterizujú proces jej „tvorby“. Tu navrhujem rozlíšiť tri základné prístupy:

1) *Autonómna kultúra*: prvý prístup sa sústreďuje na hľadanie indických koreňov a kontinuity medzi súčasným a historickým spôsobom života (jazyka) a má tendenciu v rómskych skupinách identifikovať najmä exotické, (pôvodné) prvky kultúry, ktoré sú výrazne odlišné od majoritnej kultúry. Rómska kultúra sa vníma ako ontologicky a geneticky odlišná; je typická, jedinečná, autonómna, autochtónna, statická a de facto nezávislá od vonkajších podmienok. Napriek stáročiam diaspóry preto môžeme určité kultúrne prvky nájsť zachované naprieč jednotlivými rómskymi subskupinami (napr. koncept čistoty a nečistoty a iné).

2) *Protikultúra*: druhý prístup vníma Rómov ako kultúrne heterogénne skupiny, ktorých kultúra sa kontinuálne vyvíja reaktívnym, interaktívnym spôsobom, neustálym vyjednávaním a vymedzovaním sa voči okolitým spoločnostiam. Tieto skupiny sú bytostne závislé od majoritnej kultúry, voči ktorej sa definujú neustálym vyčleňovaním, vytvárajúc a obsadzujúc opozitné sociálne pozície. Tento prúd sa sústreďuje na skúmanie udržiavania etnických hraníc a zavrhuje koncept čistých, pôvodných kultúr, rozvíjajúc tak v podstate myšlienku F. Barthu (1969). Ide najmä o deterministickú britskú školu sociálnych antropológov (J. Okelyová, M. Stewart a iní). Lína má potom tendenciu vnímať Rómov ako zásadne odlišnú skupinu, ktorá sa programovo konštituuje ako antiverzia, protiverzia majoritnej kultúry, zachovávajúc stratégiu dobrovoľnej izolácie.

3) *Kultúra v kultúre*: tretí prístup by sme mohli charakterizovať ako mediačný. Vníma rómsku kultúru ako dynamicky sa správajúcu „kultúrnu spóru“ jestvujúcu v rámci iných kultúr, ktorá flexibilným a kreatívnym spôsobom prijíma prvky cudzích kultúr, transformuje si ich prostredníctvom svojho kultúrneho kódu a vytvára si tak vlastný habitus. D. Mayall hovorí o *gravitas* (z. gr. doslovne „ťažkosť“, „bremená“) čo definuje ako kontinuuáciu praktík a vier z minulosti, ktoré „gravitujú“ do určitého skupinového správania (2004: 230). Do tejto línie by sme mohli radiť väčšinu súčasných sociálnych antropológov a etnológov, spomeňme napríklad len talianskeho Leonarda Piasereho a francúzskeho bádateľa Patricka Williamsa, ktorý o francúzskych Manušoch povedal, že „žijú vo svete gadžov“, ale „nie v rovnakom

svete ako gadžovia“, pričom prostredníctvom vzájomnej koexistencie sa jedni stávajú Manušmi a druhí gadžami (Williams, 2003: 29).

Na záver tejto úvodnej pasáže si dovoľím urobiť niekoľko veľmi krátkych poznámok k súčasnému vedeckému diskurzu o konceptoch *romipen*, ktorý je úzko spojený s konceptom „rómskej identity“ a konceptom „etnicity“.

1) Koncept etnicity, akokoľvek by sme sa ho snažili pri koncepte *romipen* obísť, tak v európskom kontexte a v kontexte žitej spoločensko-politickej praxe etnonárodných štátov to dosť dobre nie je možné. V prípade konceptu etnicity, najmä na makro- a mezoúrovni,³⁴ musíme rátať s jeho pervazívnym charakterom. Podľa Thomasa H. Eriksena (1995) etnicita poskytuje ľuďom väčšinu ich sociálnych statusov, a tak je ich celková kultúrna identita formulovaná prostredníctvom etnických idiomov. Podľa neho etnicita priamo zodpovedá za spoločenskú reprodukciu základných klasifikačných schém, resp. kategórií ľudí. Avšak akonáhle zostúpime na individuálnu mikroúroveň (úroveň jednotlivca a lokálnej skupiny/komunity), sila konkrétnych etnických argumentov sa významne oslabuje.

Ako ukážem na záver tejto štúdie, za najväčší „problém“ pri definícii „rómsťva“ či už na individuálnej, skupinovej, národnej i nadnárodnej úrovni považujem fakt, že proces etnogenézy rómskeho národa prebieha v podmienkach neskorej modernity, avšak podmienky, ktoré sú naň kladené, ostali zafixované v predmoderných a moderných indikátoroch národného určenia (sebaurčenia). Tieto tradičné „etnické“ indikátory sa však v globálnych spoločnostiach stávajú menej ohrozené; sú substitučne nahraditeľné a flexibilné. Preto požiadavky na „jednotný charakter“ rómskej kultúry, jazyka a pod. ako konštitučných prvkov rómskej identity môžeme v 21. storočí jednoznačne označiť ako irelevantné kalky pevnej modernity začiatku 20. storočia.³⁵

2) Zdôraznenie procesu sociálnej konštrukcie termínov ako *romipen* a etnicita a upozornenie na fakt, že nejde o primordiálne entity, resp. ontologicky objektívne existujúce entity, že v etickej rovine s nimi máme narábať v intenciách *abstraktných* či *predstavovaných*³⁶ komunít, ešte automaticky neznamená, že im „upierame právo na existenciu“, teda že si nie sme vedomí ich spoločenskej a praktickej „existencie“. Tieto koncepty/konštrukty totiž bez zveličenia *riadia* podstatnú časť spoločenského správania; ľudia kategorizujú, prijímajú kategorizačné schémy a následne sa správajú a konajú na základe týchto kategorizácií, vnímajúc tak „My-skupinu“ a „Oni-skupinu“ ako ontologické entity (Eriksen, 1995; Brubaker, 2004).

3) Napokon je podľa môjho názoru potrebné zdôrazniť, že kategórie „My“ a „Oni“ tak, ako sa s nimi stretávame v sociálnej praxi, nie sú neutrálne a že im nie je prisudzovaný iba ontologický, ale aj kvalitatívny a morálny charakter na základe asymetrického alebo priamo dualistického princípu. Tak kategória „Ja“/„My“ (moje/naše) často splýva s vnímaním kategórie [jediné] dobré, správne, pekné, normálne.

Kategória „Oni“/„Iní“ ako kontrapunkt k vyššie vnímanej kategórii „Ľudí“ sa tak dostáva buď do polohy kategórie „Podľudí“ (neúplných či nedokonalých ľudí), alebo je celkom dehumanizovaná a jej príslušníci sa dostávajú do kategórie „Neľudí“.³⁷

2. *Romipen*³⁸ ako súčasť pentekostálnych konverzných naratívov a pastoračného diskurzu

V tejto časti kapitoly sa pokúsim priblížiť emické pohľady a spôsoby konštrukcie *romipen* na rôznych úrovniach. Na *romipen* budem nahliadať brubakerovským „udalostným princípom“, t. j. budem skúmať zaujatie postoja k *romipen* ako komplexnému a špecificky (i etnicky) nahliadanému javu pod vplyvom konkrétnej udalosti, resp. procesu. V mojom prípade, keďže sa už dlhodobejšie venujem výskumu rómskej religiozity, konkrétnejšie aj skúmaniu dosahov náboženskej konverzie na život rómskych pentekostálnych konvertitov, si budem všímať prácu s *romipen* na úrovni naratívov. Pôjde teda o ilustráciu procesu konštrukcie a rekonštrukcie „rómstva“ po náboženskej zmene. Zameriam sa najmä na dve optiky – individuálnych konvertitov, (primárne príslušníkov jedného z troch pentekostálnych hnutí,³⁹ ku ktorým sa viažu moje dáta) a optiku ich pastorov resp. náboženských lídrov.

Na úrovni teoretického prístupu tak budem *romipen* skúmať ako kategóriu individuálnej a inštitucionálnej praxe, v duchu predchádzajúcej teoretickej diskusie. Na úrovni metodológie zase budem pracovať s konceptom „societálnych úrovní“ sociológa náboženstva Karla Dobbelaera,⁴⁰ ktorý upozornil na výhodu skúmania sociálnych javov na rozličných úrovniach: mikro-, mezo- a makro-, aby sme pochopili jav v jeho komplexnosti.⁴¹ K. Dobbelaere tvrdil, a viaceré sociologické výskumy to potvrdili, že jeden fenomén skúmaný na rôznych spoločenských úrovniach sa môže javiť odlišne, dokonca vykazovať protichodné tendencie. Každá úroveň sa prejavuje sebe vlastným spôsobom, a tomu je potrebné prispôbiť aj metódu výskumu. Tak určité dáta musíme skúmať kontextuálne, ak však chceme skúmať dynamiku javu, je potrebné zachovávať vždy príslušné optiky a nemiešať ich.

³⁴ Pozri bližšie časť 2. tejto kapitoly.

³⁵ K modernite a pevným indikátorom pozri viac v Podolinská, 2008 a, b a Podolinská, Krivý, Bahna, 2013.

³⁶ Anderson, 1983, 2003.

³⁷ K tomu pozri napríklad kapitolu M. Hrabovského v tejto publikácii.

³⁸ *Romipen*, napriek tomu, že ide o rómske slovo, tu budem vnímať v etickej rovine a poslúži mi ako analytický termín. Konvertiti ani pastori tento termín nepoužívajú ani v rómskej, ani v slovenskej verzii.

³⁹ Konkrétne pôjde o Slovo života v Plaveckom Štvrtku, hnutie Maranata v Spišskej Novej Vsi, v Rudňanoch a v Hranovnici a Spoločenstvo apoštola Pavla v Čičave.

⁴⁰ Dobbelaere, 2002. K. Dobbelaere pri skúmaní fenoménu sekularizácie v jednotlivých krajinách poukázal na to, že religiozita sa na rôznych societálnych úrovniach môže javiť odlišne.

V nasledujúcich riadkoch sa pokúsim načrtnúť veľmi zjednodušený model makro-, mezo- a mikroúrovní. Podľa K. Dobbelaera je makroúroveň rovinou „štátu“. Ak chceme skúmať túto „abstraktnú entitu“, môžeme tak urobiť rozličným spôsobom, v zásade sa však najefektívnejšie sleduje prostredníctvom skúmania (historického či súčasného) vývoja legislatívy. Zákonný rámec toho, čo sa smie, a toho, čo sa nesmie, tvorí základný rámec „pravidiel hry“ v rámci národného(štátneho) „poľa“ (ak použijeme bourdieovskú terminológiu⁴²). V tomto zmysle je však rovnako užitočné skúmať stratégie (výšku a priority) štátnej podpory, teda rámce oficiálnych finančných tokov, keďže toto je tiež mimoriadne účinný nástroj ovládania „rámcov“ možných hier v rámci hracieho poľa pre všetkých existujúcich i potenciálnych hráčov. Úroveň mezo- predstavuje úroveň inštitúcií. Tie (rešpektujúc rámce pravidiel hry dané z makroúrovne) na tejto úrovni rozohrávajú, resp. používajú stratégie, ktorými oslovujú jednotlivcov a skupiny z mikroúrovne. Isteže, môžu vyvíjať aj stratégie zamerané na makroúroveň a uchádzať sa povedzme prostredníctvom politických nástrojov o vplyv na tvorbu legislatívy alebo snažiť (využívajúc rôzne formy mediálneho diskurzu) o získanie štátnych i neštátnych finančných zdrojov. Inštitúcie môžu byť štátne alebo súkromné, stretávame sa tu i s občianskym a tzv. mimoštátnym (tretím) sektorom. Okrem združení a nadácií hovoríme aj o školstve a systéme výučby, systéme zdravotníctva, patrí sem aj armáda, cirkvi, veda a pod. Mikroúroveň je individuálna alebo privátna, resp. patria sem i kolektívne, neinštitucionalizované formy správania (spontánne kolektívne aktivity jedincov nezastrešené autoritou inštitúcie).

Operacionalizované pre potreby tejto kapitoly to znamená, že mikroúroveň budem približovať vo forme osobných naratívov individuálnych konvertitov. Na mezoúrovni sa budem zaoberať diskurzívnou analýzou pastoračného diskurzu vybraných charizmatických a letničných cirkví operujúcich medzi Rómami na Slovensku (bude priblížené ďalej). Tieto cirkvi (denominácie, združenia) budem vnímať ako inštitúcie, ktorých sociálna sieť sa nekonštituuje primárne na pokrvnom príbuzenskom vzťahu, preto budú pre mňa predstavovať formu sekundárnej siete.⁴³

Makroúroveň bude v tomto príspevku vynechaná z viacerých dôvodov. Jednak by sme sa museli nevyhnutne presunúť do

⁴¹ Kvôli zjednodušeniu budem v tomto texte úroveň *mikro-* vnímať ako individuálnu rovinu a rovinu rodiny, úroveň *mezo-* bude úrovňou inštitúcií (školsťvo, zdravotníctvo, cirkev, politické strany a pod.) a profesijných a záujmových skupín. Úroveň *makro-* je rovina „štátu“, teda primárne legislatíva a iné makroekonomické a sociálne rámce, ktoré vytvárajú bazálne platformy pre fungovanie ostatných societálnych úrovní.

⁴² Bourdieu, 1993.

⁴³ Tento model tu používam kvôli zjednodušeniu. Pri výskume fungovania sociálnej siete v rámci pentekostálnych zborov a pri výskume ich funkčného mechanizmu sme konštatovali, že ide o *hybridný typ siete*, ktorý ponúka sekundárne zosieťovanie rómskych skupín na rodinnej báze (viac v Podolinská, Hrustič, 2011c, 2014).

⁴⁴ Pozri napríklad stav politickej participácie Rómov za posledných 20 rokov v príspevku T. Hrustiča v tejto publikácii.

emickej úrovne poľa takmer bez výnimky ovládaného a tvoreného majoritou.⁴⁴ Na makroúrovni o Rómoch na Slovensku rozhoduje „biela“ majorita, ich možnosti vplývať na legislatívu a nastavovať „pravidlá hry“ sú minimálne. Na tomto mieste by sme sa mali venovať úrovni štátu: tvorbe politík na vyrovňovanie rozdielov podmienok a príležitostí, proaktívnym opatreniam na podporu rozvoja rómskych komunít, rómskej kultúry a rómčiny, stratégiám na budovanie pozitívneho mediálneho obrazu rómskej komunity atď. Mnohé z týchto tém už boli predmetom podrobných čiastkových štúdií v rámci tejto publikácie. Ostatné by si vyžiadali samostatný príspevok, nakoľko je potrebné ich vnímať v celej komplexnosti.

Čo sa týka postoja slovenských politických reprezentácií k misijnému pôsobeniu pentekostálnych,⁴⁵ resp. letničných (turičných) a charizmatických hnutí⁴⁶ medzi Rómami na Slovensku, domnievam sa, že sociálny rozmer ich pôsobenia je ešte stále nedocenený. Jedným z dôvodov je fakt, že slovenské prostredie je mimoriadne nábožensky konzervatívne⁴⁷ a správa sa k tzv. malým cirkvám a netradičným náboženským denomináciám rezervovane.⁴⁸ Ich prácu na konštrukcii „pozitívneho obrazu Róma“ však považujem nielen za spoločensky prínosnú, ale aj za mimoriadne zaujímavú z vedeckého hľadiska, a preto jej venujem jadrovú pozornosť tejto kapitoly.⁴⁹ Konkrétne ide o konštruovanie pozitívneho konceptu „rómstva“ v rámci pastoračného diskurzu na mezoúrovni neskoromoderným spôsobom, ktorý sa potom stáva citovaným či inšpirujúcim rámcom konverzných naratívov na mikroúrovni. Programový konštrukt sa tak mení na internalizovanú pozíciu a stáva sa súčasťou sociálneho *habitu* novokonštituovanej skupiny Rómov/ludí/kresťanov.⁵⁰

2.1. Výskumná vzorka

Pri analýze sa opieram primárne o svoj vlastný terénny výskum v rôznych lokalitách na východnom a západnom Slovensku, kde pôsobia medzi Rómami rôzne pentekostálne denominácie, letničného (turičného) a charizmatického charakteru. Na Slovensku patria k tzv. „neregistrovaným cirkvám/hnutiam“ a väčšina z nich oficiálne pôsobí ako občianske združenia, pričom vyvíja

⁴⁵ Názov pentekostálne hnutie sa odvodzuje z gr. „Pentékosté hémera“ = päťdesiaty deň, čo označuje zavŕšenie obdobia 50 dní od Veľkej noci, keď došlo k „vyliatiu Ducha Svätého“, čo sa okrem iného prejavilo „hovorením jazykmi“ (Sk2, 1 – 11). Pentekostalizmus je široký prúd entuziastického kresťanstva, ktorý sa objavil začiatkom 20. storočia v USA. Kladie dôraz na používanie mimoriadnych duchovných darov (chariziem) v živote kresťana a prejavuje sa ako „vpád“ nového spôsobu života („znovuzrodenie“, „prebudenie“). Pentekostálne hnutie (najmä jeho protestantská časť) chápe posvätenie ako jednorazovú udalosť, po ktorej má nasledovať kvalitatívne odlišný kresťanský život. Pre túto udalosť jeho stúpenci používajú pojem „krst v Duchu Svätom“ a chápu ju ako nevyhnutnú skúsenosť kresťanovho života. „Znovuzrodený“ kresťan sa podľa pentekostálneho chápania prejavuje misijnou aktivitou a charizmami, ako hovorenie v jazykoch (glosolália), dar prorockta, uzdravovanie, robenie zázrakov a pod. (Pozri tiež tematicky zamerané čísla časopisu pre kresťanskú duchovnú orientáciu *Rozmer*, 2009, 3, 4.)

aj celý rad nenáboženských aktivít. Primárne sa budem opierať o analýzu pastoračného diskurzu a konverzných naratívov z prostredia letničného hnutia Slovo života v Plaveckom Štvrtku, letničného hnutia Kresťanská misia Maranata v Spišskej Novej Vsi, Rudňanoch a v Hranovnici a charizmatického zboru Spoločenstvo apoštola Pavla, ktorý pôsobí v Čičave v rámci gréckokatolíckej cirkvi. Pred samotnou analýzou najskôr stručne priblížim kontext lokalít, históriu jednotlivých zborov a pôsobenia ich pastorov.

2.1.1. Slovo života – Plavecký Štvrtok

Hnutie Slovo života vzniklo v roku 1983 vo Švédsku. Jeho zakladateľ Ulf Ekman v Uppsale v tom istom roku založil Biblickú školu, do ktorej prichádzali študenti zo Škandinávie a neskôr aj z ostatnej Európy. V deväťdesiatych rokoch 20. storočia začala rozvíjať misijnú prácu najmä v krajinách bývalého socialistického bloku v „strednej“ a „východnej“ Európe. Prví misionári Slova života začali prichádzať na Slovensko už koncom osemdesiatych rokov, tesne pred pádom komunizmu. Postupne sa nadviazala bližšia spolupráca s cirkvou v Uppsale, veriacimi v Brne a tzv. Vodou života v Prahe. V roku 1994 bola v Brne otvorená Biblická škola pre strednú Európu, ktorá vychovala prvú generáciu profesionálnych lídrov. K hlavným zakladateľom Slova života na Slovensku patrili Peter Čurík, ktorý je od r. 2002 aj hlavným pastorom.⁵¹ V minulosti bolo Slovo života aktívne aj medzi Rómami na východe Slovenska, konkrétne v okolí Sobraniec a Michaloviec. Pod vedením pastora Jána Vihonského tu pôsobilo v rokoch 1997 až 2002.⁵² Napriek veľkému počiatočnému úspechu však napokon svoju pôsobnosť z východného Slovenska stiahlo. Od polovice deväťdesiatych rokov 20. storočia sa misijnej práci v rómskej osade v Plaveckom Štvrtku venuje pastor nerómskeho pôvodu – Milan Juríček.

V Plaveckom Štvrtku žije približne 600 Rómov. Väčšina z nich žije segregovane v časti obce, ktorú nazývajú „Kolónia“, a ktorá je jednou z mála segregovaných rómskych osád na západnom Slovensku.⁵³ Väčšina tu žijúcich Rómov je nezamestnaných, poberajú sociálne dávky, avšak absolútna väčšina z nich sa veľmi slušne uživí príležitostnými a sezónnymi prácami „na čierne“ (v prípade mužov) a zberom lesných plodov, húb, ihličia

⁴⁶ Pentekostálne hnutie sa postupne vyvíjalo v troch vlnách ako: turičné (letničné) hnutie, charizmatické hnutie (v rámci katolíckej cirkvi sa označuje pojmom Hnutie obnovy v Duchu Svätom) a napokon neoturičné (neoletničné) hnutie alebo Hnutie viery (teológia prosperity). Dnes patrí k najprogresívnejším prúdom kresťanstva a veľmi intenzívne sa rozširuje po celom svete. V rámci tohto širokospektrálneho charizmatického prúdu u nás pôsobí napríklad Apoštolská cirkev, Novoapostolská cirkev, okrem nich však existujú aj rozličné ďalšie kresťanské skupiny, ktoré sú registrované ako občianske združenia (napr. Kresťanské spoločenstvá, spoločenstvo Milosť, Slovo života, Otvorené dvere a mnohé ďalšie). Pozri tiež tematicky zamerané čísla časopisu pre kresťanskú duchovnú orientáciu *Rozmer*, 2009 (3, 4), 2010 (1 – 4), 2011 (1, 2). K pôsobeniu letničných cirkví medzi Rómami v Európe pozri poznámku č. 9 v Podolinskej, 2003: 28 – 29.

⁴⁷ K tomu pozri viac v Podolinskej, Krivý, Bahna, 2013.

⁴⁸ K definícii pozri heslá „malé cirkvi a náboženské hnutia“ (Podolinská, Hrustič, 2010: 161) a „veľké cirkvi“ (op. cit.: 163).

a imela (v prípade žien). V obci je dominantnou denomináciou rímskokatolícka cirkev, no miestny kňaz nevyvíja špeciálne aktivity v rómskej komunite. Medzi Rómami v Plaveckom Štvrtku už niekoľko rokov pôsobia saleziánky, ktoré tu spolu s Občianskym združením Ad Patrem prevádzkujú Centrum voľného času pre rómske deti. Okrem saleziánov tu pôsobili aj členovia rôznych iných rehoľných spoločenstiev, najmä sestry Matky Terezy, ale aj redemptoristi, verbisti alebo františkáni. V súčasnosti tu pôsobí aj Apoštolská cirkev. V roku 1995 odkúpil Milan Juríček, pôvodne patriaci pod Apoštolskú cirkev, schátranú budovu bývalej materskej školy, stojacej na okraji osady. Tú s pomocou miestnych Rómov zrekonštruoval a postupne tu začal viesť náboženskú misiu pod záštitou občianskeho združenia Slovo života Modra. M. Juríček na prevádzku tzv. Centra sociálnej prevencie s hlavným programom zvýšiť vzdelanie Rómov a „naučiť ich žiť“ získal nielen financie združenia Spojené holandské nadácie a Úradu vlády SR, ale investoval tiež financie z vlastného súkromného autoservisu v Modre a napokon i vlastné zdroje združenia, ktoré v počiatočných prevádzkovo aj výrobu dlažbových kociek a zber liečivých rastlín.⁵⁴ Z týchto počiatočných aktivít sa dnes už žiadna neprevádzkuje. M. Juríček sa najskôr zameriaval predovšetkým na deti z osady, pre ktoré rozbehol viacero aktivít, vrátane predškolskej výchovy, školského doučovania a záujmových krúžkov. Svojím učením však oslovoval aj dospelých Rómov. Počas nasledujúcich rokov nasledovalo aj obdobie, keď sa Slovo života z Plaveckého Štvrtka takmer úplne stiahlo a Milan Juríček sa viac venoval rómskemu zboru, ktorý založil v Galante. Neskôr sa činnosť Slova života v Plaveckom Štvrtku opäť rozbehla vďaka činnosti pastora Csonku. V súčasnosti tu pôsobí rómsky pastor Farkaš.⁵⁵ Dnes sa na aktivitách Slova života v Plaveckom Štvrtku zúčastňuje približne 30 až 50 Rómov.⁵⁶

V prípade Plaveckého Štvrtku je potrebné sa na dokreslenie kontextu zmieniť, že lokalita je do určitej miery špecifická nielen vzhľadom na spolužitie Rómov a Nerómov v obci, ale aj spolužitie Rómov vo vnútri Kolónie. Vzájomné vzťahy vyostreje dlhodobý pretrvávajúci konflikt rómskych skupín uprostred kolónie, ktorý niekoľkokrát vyústil aj do bitiek a násilností.⁵⁷ Podľa zistení výskumu *SIRONA 2010* nerómski obyvatelia obce

⁴⁹ Osobne sa domnievam, že tento postup možno rozvinúť a inšpirovať sa ním na makroúrovni.

⁵⁰ Na tomto mieste je potrebné zdôrazniť, že môj výskum a analýza sa zaoberá výsostne naratívmi (konverzitov a pastorov), t. j. skúmam ich *rozprávania* o zmene správania a životného štýlu po konverzii, ale už neskúmam, nakoľko sa ich rozprávania [skutočne] *prejavuje* v zmene ich správania a v sociálnej praxi.

⁵¹ História a 20. výročiu založenia hnutia Slovo života na Slovensku sa venuje tematické číslo časopisu *Vítazný život*, 2015(1).

⁵² Misii medzi Rómami sa venuje tematické číslo časopisu *Vítazný život*, 2002(2).

⁵³ K etnickej identifikácii Rómov v Plaveckom Štvrtku pozri Kumanová, 1998.

⁵⁴ Čerpané z časopisu *Vítazný život*, 2002(2) a z môjho rozhovoru s M. Juríčkom v roku 2003. Pozri tiež <http://www.etrend.sk/trend-archiv/rok-/cislo-August/centrum-socialnej-prevencie-v-plaveckom-stvrtku-pomaha-romom-zaclenit-sa-do>

väčšinou nevedia posúdiť dosah misie Slovo života na sociálnu zmenu miestnych Rómov. Dôvodom je najmä splývanie jednotlivých misií, ktoré medzi Rómami v Plaveckom Štvrtku za posledných 15 rokov pôsobili.⁵⁸ Je pre nich preto ťažké posúdiť, či zmeny možno prisúdiť vplyvu Slova života alebo niektorej inej misii, prípadne dobrovoľníkom z rôznych mimovládnych organizácií, ktorí v obci rovnako pôsobili. Napriek tomu, že väčšina z týchto náboženských misií sa zameriavala na prácu s deťmi a mládežou, podľa predstaviteľov miestnej školy sa to nijako výrazne neprejavilo na prospechu alebo dochádzke rómskych detí. So Slovom života momentálne nespolupracujú, a to najmä preto, že väčšinu práce so školopovinnými rómskymi deťmi, ako aj predškolskú výchovu v súčasnosti zabezpečujú najmä saleziáni. Časť miestneho obyvateľstva žijúceho v blízkosti objektu škôlky vníma misiu Slovo života negatívne aj z dôvodu narušovania pokoja počas nedeľ, keď v nej prebiehajú bohoslužby sprevádzané údajne veľmi hlasnou hudbou.⁵⁹ Bývalé aj súčasné vedenie obce sa otvorene netají negatívnymi postojmi ako k Slovu života, tak k rómskym obyvateľom tzv. Kolónie. Súčasný starosta Ivan Slezák si svoju volebnú kampaň vybudoval na otvorene protirómskom postoji. V miestnom časopise⁶⁰ aj iných médiách⁶¹ Rómov opakovane nazýva „nepriateľmi občianstva“ a v roku 2012 vyvíjal tlak na vládnych predstaviteľov, aby došlo k zbúraní rómskej osady, resp. tzv. čiernych stavieb z dôvodu devastácie blízkej prírodnej rezervácie a z dôvodu stavby časti domov v ochrannom pásme vysokotlakového plynovodu.⁶² Osobne tiež mimoriadne podporil kampaň rodičov a vytvoril všetky podmienky na to, aby v areáli štátnej školy v roku 2015 vznikla súkromná základná škola, aby nerómske deti nemuseli dochádzať do okolitých nerómskych škôl, keďže miestna štátna základná škola sa už premenila na čisto rómsku.⁶³

2.1.2. Kresťanská misia Maranata – Rudňany

V roku 2005 začal medzi Rómami na Spiši pôsobiť český misionár rómskeho pôvodu Emil Adam. Na východné Slovensko bol vyslaný ostravskou pentekostálnou cirkvou „Kresťanská medzinárodná misia“. S jej pomocou sa mu podarilo vybudovať zbor Ma-

občianskeho-zivota.html (navštívené 10. 8. 2015). Kázne pastora Milana Juríčka v zbore v Galante sú voľne dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=tWjUeIrrAoc> (z 20. 5. 2012, navštívené 10. 8. 2015), https://www.youtube.com/watch?v=aAa_3FguQKw (bez udania dátumu, navštívené 10. 8. 2015), <https://www.youtube.com/watch?v=s6IyLAOEfeM>. Najnovšie kázne sú simultánne tlmočené do romčiny: <https://www.youtube.com/watch?v=z2v0lOUNpzM> (z 8. 6. 2014, navštívené 10. 8. 2015).

⁵⁵ Pri neskoršej analýze pastoračného diskurzu používam výpovede oboch pastorov: hlavného pastora („apoštola“) nerómskeho pôvodu (Juríček), ktorý sa už dlhšie angažuje najmä v Galante, a pastora rómskeho pôvodu zboru Slovo života v Plaveckom Štvrtku (Farkaš).

⁵⁶ Z výskumnej správy autorky v rámci výskumu *SIRONA 2010*.

⁵⁷ V roku 2001 bola v obci zriadená komisia na riešenie problémov Rómov; k tomu pozri článok <http://www.sme.sk/c/176831/v-plaveckom-stvrtku-vytvorili-komisiu-na-riesenie-problemov-romov.html> (4. 12. 2001, navštívené 10. 8. 2015).

ranata. Vďaka postupnej a systematickej výchove pastorov z radov svojich rómskych členov, sa pôvodná misia z okolia Spišskej Novej Vsi (Rudňany, Markušovce, Bystrany) v nasledujúcich rokoch rozšírila aj do ďalších lokalít (Smizany, Richnava, Poráč, Letanovce, Hranovnica). Vznikli nové zbory v Poprade, Giraltovciach, Humennom, Liptovskom Mikuláši a kvôli vysokej pracovnej migrácii členov cirkvi do Anglicka boli založené zbory aj v Sheffielde a Peterborough. Rudňany patria k obciam, kde Rómovia žijú v mimoriadne kritických podmienkach. Žije tu približne 1700 Rómov (asi 45% populácie) vo viacerých osadách, resp. spolu piatich sídelných celkoch (napr. „Zabíjanec“, „Pätorácke“, tzv. „PRP-čko“), z ktorých sú niektoré segregované, niektoré priestorovo integrované do obce. V troch častiach s rómskou populáciou zatiaľ prebehla výstavba tzv. nízkoštandardných sociálnych bytov. Prevládajúcou denomináciou je rímskokatolícka cirkev. Letničná misia Emila Adama, etablovaná pod názvom Kresťanská misia Maranata, oficiálne pôsobí ako občianske združenie. V súčasnosti má dva zbory – v Spišskej Novej Vsi a v Poprade. Napriek tomu, že svoju misijnú činnosť zameriavajú primárne na Rómov, aktivít zboru sa zúčastňuje aj približne 20 nerómskym veriacich, predovšetkým v popradskom zbore. Celkový počet konvertovaných Rómov v oboch zboroch je podľa odhadu viac ako 1000. V Rudňanoch je v súčasnosti asi 200 sympatizantov tejto misie, z nich sa pravidelne zúčastňuje bohoslužieb a iných aktivít zboru približne 50 – 60 veriacich. Rudňany tak predstavujú veľmi silné zázemie tohto letničného hnutia na Spiši. Okrem pravidelných centrálnych nedeľných zhromaždení v Spišskej Novej Vsi sa počas týždňa konajú miestne služby, tzv. „skupinky“, v jednotlivých obciach, v ktorých misia pôsobí. Súčasťou aktivít hnutia je aj biblické vyučovanie. Pre hnutie je veľmi dôležitá výchova náboženských lídrov z vlastnej členskej základne, ktorí majú zároveň slúžiť aj ako vzor pre ostatných veriacich. Morálna bezúhonnosť a schopnosť hmotne zabezpečiť seba aj svoju rodinu, sú podľa Emila Adama dôležitými faktormi pri výbere náboženských lídrov z rómskych veriacich. Hnutie sa snaží svojich veriacich motivovať k aktívnosti pri hľadaní práce i v podnikaní, k účelnému zaobchádzaniu s financiami, ako aj k celkovej ekonomickej sebestačnosti. Pastor tiež programovo bojuje proti úžere, alkoholizmu, fajčeniu a užívaniu

⁵⁸ Pozri napríklad: <http://www.laura-mladez.sk/strediska/bratislava-kremnicka/uz-neskusaju-moje-hranice> (navštívené 10. 8. 2015).

⁵⁹ Čerpané z autor-
kinej výskumnej sprá-
vy pre potreby výskumu
SIRONA 2010.

⁶⁰ Pozri napríklad
Štvrťčan. Dvojme-
sačník pre
obyvateľov Plavec-
kého Štvrťka, roč. 3,
2009(2): 1 – 2.

⁶¹ Napríklad inter-
netová diskusia so
starostom na strán-
kach *Pravdy* (10. 11.
2010), dostupné
na: <http://spravy.pravda.sk/otazky-a-odpovede/527-na-romsky-problem-v-plaveckom-stvrtku-sa-pytajte-starostu-ivana-slezaka/> (na-
vštívené 15. 9. 2015).

⁶² Rozhovor so
starostom k tejto
tému (z 22. 5. 2012)
pozri na <http://www.pluska.sk/plus-7-dni/z-domova/v-plaveckom-stvrtku-citicia-znevyhodneni-romovia-aj-vacsinovi-obyvatelia.html> (na-
vštívené 10. 8. 2015).

⁶³ Vyjadrenie
starostu k tejto téme
(z 19. 1. 2015) je
dostupné na <http://zahorie.sme.sk/c/7595644/v-plaveckom-stvrtku-mozu-rodicia-zapisat-prvakov-do-novej-sukromnej-zs.html#ixzz3kknwzg6V>
(navštívené 10. 8. 2015).

drog. Vzťahy misie so samosprávou v obci sú na oboch stranách hodnotené pozitívne, obec zdarma poskytuje priestory komunitného centra na účely miestnych zborových služieb. Podľa pastora však ide o pomerne výnimočný prístup zo strany miestnej samosprávy. Najmä v začiatkoch svojej misie sa stretávali prevažne s negatívnymi reakciami zo strany miestnych samospráv, ako aj lokálne fungujúcich cirkví. V mnohých farnostiach kňazi údajne odmietali vykonávať krsty, sobáše alebo pohreby Rómom, ktorí prejavovali záujem o misiú Maranata. Hnutie a jej veriaci musia bojovať aj s nálepkou „sektárov“.⁶⁴ V roku 2015 Kresťanská misia Maranata oslávila 10 rokov svojej existencie.⁶⁵

2.1.3. Spoločenstvo apoštola Pavla – Čičava

Za vznikom Spoločenstva apoštola Pavla stojí niekoľkoročné úspešné pôsobenie Pastoračného centra Rómov (ďalej PCR) v Čičave, ktoré má na starosti misijnú činnosť gréckokatolíckej cirkvi medzi Rómami v regióne Vranov nad Topľou. Tak ako v súčasnosti stále viac cirkví a náboženských spoločností na Slovensku, aj gréckokatolícka cirkev sústreďuje časť svojej pastoračnej činnosti do rómskych komunit. Spoločenstvo apoštola Pavla zároveň potvrdzuje trend misijného pôsobenia pentekostálnych náboženských organizácií medzi Rómami. Svojím dôrazom na aktívne pôsobenie Ducha Svätého, ako aj organizačnou štruktúrou (formovanie lokálnych skupín a laických lídrov, platenie de-
siatkov) môže byť zaradené do pomerne širokej skupiny chariz-
matického hnutia.

Spoločenstvo apoštola Pavla je náboženské spoločenstvo, ktoré sa utvorilo z misie Pastoračného centra Rómov v Čičave. Centrum bolo zriadené v roku 2005 z iniciatívy gréckokatolíckeho kňaza nerómskeho pôvodu Martina Mekela, ktorý sa po skúsenostiach z pôsobenia vo farnostiach vo Varhaňovciach (2001 – 2003) a v Hlinnom (2003 – 2005) rozhodol venovať pastoračii Rómov výhradne a nezávisle od povinností kňaza vo far-
nosti. PCR v súčasnosti zabezpečuje pastoračnú misiu Rómov vo veľkej časti okresu Vranov nad Topľou. Ide predovšetkým o obce Čičava, Soľ, Hlinné, Čaklov, Zámuto, Jastrabie nad Topľou a Bystré.⁶⁶ Pastoračné centrum Rómov v Čičave, v rámci činnosti ktorého

⁶⁴ Čerpané zo sprá-
vy autorky pre potre-
by výskumu *SIRONA*
2010. Hnutie je veľmi
aktívne na internete,
pozri napr.: <https://www.facebook.com/MaranataKrestanskaMisia> (navštívené
11. 9. 2015).

⁶⁵ Pozri kázeň
Emila Adama zo
6. 6. 2015 na: <http://kmmaranata.sk/video-10-rokov-prace-krestanskej-misie-maranata/> (na-
vštívené 11. 9. 2015).

⁶⁶ Výskumná sprá-
va L. Hrustičovej
(Plachej) z výskumu
SIRONA 2010. Viac
pozri Hrustičová, 2013.

⁶⁷ Pozri tiež: <http://mojakomunita.sk/web/pcr-cicava/stretnutia-spap> a <http://mojakomunita.sk/web/pcr-cicava/prednasky> (navští-
vené 11. 9. 2015).

⁶⁸ Podľa výskumnej
správy L. Hrustičovej
z výskumu *SIRONA*
2010.

⁶⁹ V texte som
zámerne neanony-
mizovala výskum-
né lokality ani
výskumnú vzorku.
Hoci mám právo na
použitie autorizov-
aných výpovedí,
v ďalšom texte
nebudem uvádzať
konkrétne loka-
lity a zbory, ani
nebudem uvádzať
mená pastorov či
iných jednotlivcov,
ktorí sa podieľajú na
tvorbe pastoračného

Spoločenstvo apoštola Pavla vzniklo, je v súčasnosti jedinou špeciálne vyčlenenou misiou gréckokatolíckej cirkvi pre pastoraáciu Rómov na Slovensku, pôsobiace nezávisle od lokálnych farností. V rámci cirkvi funguje relatívne samostatne, pričom jeho činnosť zastrešuje občianske združenie.⁶⁷

V Čičave v okrese Vranov nad Topľou žije približne 600 Rómov, čo predstavuje asi 65% z celkovej populácie obce. Rómovia v obci žijú v dvoch koncentrovaných osídleniach na protihľých okrajoch obce. Rómovia sú väčšinou pokrstení gréckokatolíci, niekoľko Rómov patrí aj pod rímskokatolícku cirkev, ktorá je lokálne prevládajúcou konfesiou v majoritnom obyvateľstve obce. Pred začatím tejto pastoračnej práce boli akékoľvek snahy gréckokatolíckej cirkvi o väčšiu aktivitu medzi Rómami zo strany nerómskych veriacich vnímané negatívne. Aj preto sa Rómom pred príchodom M. Mekela gréckokatolícka cirkev systematickejšie nevenovala. Martin Mekel začal svoje pôsobenie v Čičave v roku 2005, keď bol prešovským biskupom na vlastný podnet vyčlenený pre prácu s Rómami. Svoju misijnú činnosť nesústreďuje iba na Čičavu, ale aj na okolité obce Vranovského okresu. Spolu ide o 10 obcí a 15 menších spoločenstiev. Okrem Spoločenstva apoštola Pavla pod neho spadá viacero iných občianskych združení: Pastoračné centrum Rómov, Súkromné centrum voľného času, Horúci tím a Slovenský skauting.

Začiatky činnosti pastoračného centra v Čičave neboli jednoduché a úspechy v podobe obrátenia prvých veriacich prichádzali postupne. Základom úspechu boli podľa Martina Mekela pravidelné evanjelizácie. Dnes sa na nedeľných bohoslužbách, ktoré sa konajú v kultúrnej sále v budove obecného úradu v Čičave, pravidelne zúčastňuje okolo 80 Rómov, z ktorých približne 50 pochádza priamo z Čičavy. Pre ďalšie rozširovanie misie je podľa Mekela nevyhnutná výchova nových lídrov, ktorých sa snažia vychovávať priamo z radov svojich veriacich. Jedným z prostriedkov výchovy lídrov je tzv. Biblická škola, ktorá je určená rovnako pre dospelých, ako aj pre mládež. Práca s deťmi a mládežou tvorí základ činnosti pastoračného centra. Okrem pravidelných skautingových akcií a krúžkov sa každomesačne koná aj tzv. Radcovská škola pre chlapcov aj dievčatá, ktorá má slúžiť na formovanie mládeže. Počas nej trávajú víkendy v pastoračnom cen-

diskurzu (diakonov, chváličov, vedúcich modlitebných skupín a pod.). Budem rozlišovať iba typ diskurzu (individuálny, pastoračný) a pohľad respondentov. Citácie vedúceho pastora letničného zboru Kresťanská misia Maranata som z dôvodu zachovania anonymity zdroja preložila do slovenského jazyka. Podobne záhorácky a špišský dialekt slovenčiny som v citáciách informátorov previedla do spisovnej slovenčiny. Z hľadiska etnicity sú konverzné naratívy od čisto rómskych informátorov a informátoriek. Pri analýze pastoračných diskurzov som pracovala s naratívmi pastoračov a iných osôb venujúcich sa evanjelizácii v rámci skúmaných zborov rómskeho aj nerómskeho pôvodu (s pastormi nerómskeho pôvodu M. Juričkom a M. Mekelom).

—
⁷⁰ „Výrazný dôraz treba klásť na skutočné obrátenie sa bez ohľadu na ich nadšenie a vonkajšie prejavy (...). Znovuzrodenie by mali uzavrieť svoj starý život... elementárne morálne zásady, zrušiť kliatby, staré zmluvy, vyrovnať sa s rómskymi poverami atď.“ (pastor Kresťanského spoločenstva Poprad, *Vítaný život*, 2002(2): 3).

tre, v čom vidia príležitosť, aby rómske deti a mládež mali možnosť spoznať život aj mimo osady. Činnosť pastoračného centra tak do určitej miery nahrádza komunitnú sociálnu prácu. V konverzných naratívach veriacich bolo zaznamenaných množstvo zmienok o rozličných stránkach ich života, ktoré sa pod vplyvom novej, resp. znovuobjavenej viery zmenili. Ide najmä o odstránenie závislosti od alkoholu alebo cigariet. Často spomínané boli aj zmeny v rodinných vzťahoch, konkrétne zlepšenie vzťahov medzi manželmi, ale aj medzi rodičmi a deťmi.

Na základe výskumu *SIRONA 2010* si majoritné obyvateľstvo obce uvedomovalo, že nejde o tradičnú gréckokatolícku misiu. Rómski veriaci sa tak občas stretávali aj s odsúdením zo strany časti majority, ktorá ich považovala za „sektu“. Takéto tvrdenia vyplývali prevažne z nedostatku informácií, ktoré majoritné obyvateľstvo obce o Spoločenstve apoštola Pavla má. Dá sa však povedať, že nerómski obyvatelia obce vnímajú misiu ambivalentne.⁶⁸

2.2. Mikroúroveň – rovina individuálnych konverzných naratívov

Po priblížení historického kontextu jednotlivých denominácií v rámci jednotlivých lokalít sa ďalej sústredím na mikroúroveň, teda svedectvá jednotlivých konvertitov,⁶⁹ ktorí sa sami volajú „znovuzrodení“ kresťania a ktorí sa aktívne angažujú v pentekostálnom zbore.

„Znovuzrodenie“ je vo všeobecnosti veľmi silnou témou v rámci pentekostálneho diskurzu.⁷⁰ Konverti pri rôznych príležitostiach v rámci svojho konverzného naratívu deklarujú totálnu premenu a postupnú „smrť“ svojho predchádzajúceho Ja. Na túto osobnú premenu je nahliadané ako na dôkaz pôsobenia Boha v ľudskom živote jednotlivca. Zmena sa však nielen slovne deklaruje, ale má byť „viditeľná“, a to nielen „očami“ samotných konvertitov, ale aj „očami“ ich okolia.

„A to je už úplne iný život. Pretože vtedy Rómovia začnú čítať Bibliu, vážne študovať Bibliu a začať žiť podľa nej. Takže rozdiel je v tom, že vlastne predtým sme len hovorili, ale teraz žijeme.“ (rómsky konvertita)

„Ale keď som mal 22 rokov a veril som v Ježiša, to ako keby sa nedalo zabudnúť, tak vlastne od tej chvíle sa môj život začal meniť a to len kvôli tomu, pretože som vedel, že potrebujem študovať Bibliu. Čítať Bibliu, a potom sa modliť k Bohu, aby mi pomáhal vlastne žiť život, o ktorom on hovorí. No a od vtedy sa môj život zmenil. Ja som prestal fajčiť, z ničoho nič (!) prestal som nadávať, škaredo rozprávať, prestal som hazardovať, do krčiem chodiť... a som sa čudoval, čo toto je?! Ja som vedel, že vlastne to už nepotre-

bujem. Nepotrebujem žiť ten zlý život a zrazu som vedel, že čo má byť. To prichádzalo. Prichádzala zmena. Úplne iný život prichádzal.“ (rómsky konvertita)

Konverziou a „krstom“ sa však znovuzrodenie človeka a jeho napĺňanie kategórie „nového človeka“ ešte len začína.

„Veľmi rád by som povedal, že [život po konverzii je, T. P.] výborný, ľahký, bezstarostný, ale by som klamal, problémy sú a budú, lebo bez nich by som nevedel, že žijem. Poznáam viacero ľudí, získal som priateľov, teším sa, že môžem študovať. Som zodpovednejší k sebe i druhým.“ (rómsky konvertita)

„...keď sa začali modliť na mňa, nikdy som to nevidela, že ruky dali na hlavu, alebo, kde mám bolesť, a začali sa modliť na mňa a jedna starká prišla ku mne a hovorí: – Sed', chceš vedieť jazyky? (...) A potom som sa opýtala, že čo to je? No a začala mi rozprávať, že tiež je toto také, že to je z Ducha Svätého. No tak som povedala, tak dobre, tak chcem! No a vtedy sa začali na mňa modliť. (...) Za tie jazyky, že by som dostala ten jazyk. No a to neprešla ani minútka a ja sama... Ja nie!... ale z mojich úst vyšlo: *Som bara bara, som bara bara* a ja som bola prekvapená, čo to je! Úplne som sa zľakla a ona začala vrieskať tá žena. Vraví: – Ty už máš Ducha Svätého, ty už máš Ducha Svätého, toto sa ešte nestalo, že ty hneď si dostala ten jazyk! A zase, prišla som do chyži a už *som bara bara* a takéto slová mi vychádzali z úst. (...) vtedy som pocítila vo svojom srdci taký pokoj. Čo sa stalo? Prečo? Ona mi hovorila: – Teraz máš vo svojom srdci Ducha Svätého, pretože ťa Pán Boh prijal a si prijala Pána Boha. No a vtedy so pocítila normálne pokoj, radosť, niečo také zvláštne... tak som si povedala, že asi toto je tá Pravda, tu som našla tú Pravdu. No a od tej chvíle potom som začala už chodiť, počúvať a s pastorom, na každej službe som bola s ním.“ (rómska konvertitka)

—
71 V súlade s mnohými procesuálnymi definíciami konverzie je konverzia v tomto texte vnímaná nielen ako situačný (vôľou neovplyvniteľný) vpád viery, resp. okamžitá premena jedinca, alebo ako postupná intenzifikácia viery ústiaca do postupnej premeny, ale tiež ako vedomý, vôľou riadený proces približovania osobného životného štýlu morálnym hodnotám a pravidlám virovyznania, v rámci ktorého ku konverzii dochádza/došlo.

—
72 K termínu „vyviazanie“ pozri Podolinská, Krivý, Bahna, 2013: 182.

Hoci konverzia býva slovami konvertitov opisovaná ako udalosť okamihu (náhly zážitok), zosúladenie spôsobu života s novou vierou je procesuálna záležitosť, ktorá má rôzne trvanie a ktorá je vecou denného snaženia a boja.⁷¹ Túto procesualnosť, resp. postupné napĺňanie definovaného cieľa (kategórie „znovuzrodený“) konkrétnym obsahom považujem za potrebné zdôrazniť, keď budeme ďalej rozoberať spôsob vnímania a rekonštruovania *romipen*. Hoci je formálny rámec kategórie „nového

človeka“ fixný a daný, jej napĺňanie obsahom je vecou individuálnej a žitej praxe každého jednotlivého konvertitu. Inými slovami, hoci méta je definovaná jasne, cesty, ako sa k nej dopracovať, sú výsostne individuálne.

„Včera napríklad, môj syn verí, ten najmladší. Ale on takto, on sa on sa priznal. – Ja som taký človek, že ja verím v Boha, hej, a robím veci, ktoré sa Bohu ešte nepáčia! On sa priznal, že robí hriech. Napríklad on je také..., posadnutý je. Kúpi nábytok, má mesiac, už ho predá. Zas, ide kúpiť, zas predá a zas kúpi nový. Takže, on tak marí peniaze. Ale on kúpi za viac a on predá za menej.“ (rómska konvertitka)

„No a on bol taký alkoholik. Pil, pil dennodenne, dennodenne. No, ale keď sme ho zoberali so sebou, a chodil s nami na služby, pastor mu ponúkol gitaru, aby hral, tak on čím viac chodil na tie služby, tak klesalo, klesalo, ten alkohol klesal. Až tak, že vôbec on, dodnes, on si nezoberie pivo, on si nezoberie víno, no proste žiadny alkohol, to už nedá. Takže, pomocou nás, pastora a Biblie, najviac Biblie, sa to stalo, že sa postupne zmenil.“ (rómska konvertitka)

Ďalšia mimoriadne dôležitá okolnosť, ktorú pri výskume konštrukcie *romipen* v rámci konverzných naratívov cítim potrebu zdôrazniť, je istá *ahistorickosť*, resp. programové „vyviazanie“⁷² z predchádzajúcej osobnej a skupinovej histórie. V živote človeka totiž dochádza vpádom konverzie k ruptúre, k bodu nula, k novému začiatku a presmerovaniu životnej trajektórie. Začína tiež patriť do celkom novej skupiny/kategórie ľudí. Jeho predchádzajúci život (akokoľvek zlý či dobrý) nemá od tohto okamihu žiadnu relevanciu a váhu. Vytvára sa tiež zo všetkých historických „prevínení“ a „krívd“ svojej skupiny. Tento fakt vnímam ako veľmi dôležitý bod neskoršej analýzy pastoračných diskurzov. Keďže naratívy konvertitov do veľkej miery zrkadlia pastoračný diskurz, vyviazanie z osobnej histórie, vyviazanie z histórie skupiny/komunity, vyviazanie zo skupinových heterostereotypov aj autostereotypov, procesualnosť a osobnú voľnosť považujem za hlavné konštitutívne postupy pri dôstojnom napĺňaní kategórie „[nový] človek“. Táto do veľkej miery splýva s napĺňaním kategórie „Róm/Rómka“ pozitívnym, avšak vopred nepreddefinovaným obsahom.

Komparatívna analýza naratívov rómskych konvertitov a nekonvertitov jasne ukazuje, že konverzia výrazným spôsobom zasahuje do predchádzajúceho spôsobu kategorizácie ľudí a tiež definície „rómstva“. Aby sme pochopili hlavný rozdiel, pozrime sa bližšie na kategorizačné naratívy rómskych pentekostálnych konvertitov:

„Slovenskí Romovia. Ako Vy ste človek, tak aj my sme. Vy máte tú istú krv, čo my máme.“ (rómsky muž konvertita)

„Pán Boh ma jednu farbu. Srdce máme rovnaké, aj chlieb máme rovnaký. Krv máme rovnakú.“ (rómsky muž konvertita)

„Pán Boh nás stvoril s jedným, a to všetkých s rovnakým. Rozdeľujú sa vraj krvi áčka, béčka, nulky že niekto máme, ale červená farba je to. My sa líšime iba takto [vonkajším výzorom, T. P.]. (rómska žena konvertitka)

„Aká bude moja plet', Boh musel vedieť dopredu. Hop, Melánku spravím čokoládovú, Grétu spravím čokoládovú, ale Tanku spravím bielu... A či bol náš Boh tmavý alebo biely, to ja, keď mám povedať, iba toľko, Pán Boh nás stvoril na svoj obraz. Duchovne na svoj obraz. (rómska žena konvertitka)⁷³

⁷³ Na porovnanie kategorizačný naratív rómskej nekonvertitky: „To sa vždy musí zdôrazniť. Lebo keď sa povie ľudia, tak nechápeme ktorí. Tak ich musíme nazvať: bieli a my.“

⁷⁴ K tomu pozri podrobnú samostatnú štúdiu Podolinská, 2009a: 175 – 216.

Pentekostálni pastori prichádzajú s veľmi silným trans-etnickým a trans-sociálnym diskurzom,⁷⁴ ktorý by v sebe mal dokonale „rozpustiť“ etnické a sociálne kategorizácie v prospech náboženských. Na individuálnej úrovni sa potom často stretávame s jeho bezvýhradným prijímaním (internalizáciou novej sociálnej pozície):

„Nie, tu už nie je Róm, nie je Slovák, tu je dieťa Božie. Lebo keď sme deti Božie, on je môj brat. Prečo? Lebo máme len jedného rodiča a to je Boh. A teraz my cez vzťah, ktorý máme s Pánom, začíname žiť v tom vzťahu, ale ten, ktorý nám dal Boh, nevytvorili sme my tento vzťah. Rozumieš? A začne sa dopĺňať to, že je biely a Róm, začne sa to dopĺňať... v tej Božej láske, začneme sa milovať ako brat a sestra, nevidíme, že biely, alebo Cigán, to vymizne. V tom som videl aj ja Boha v našom zbore, tých bielych keď som videl ako rómsky rozprávajú, spievajú a hovorí *phrala*, bratu!‘, v tom nemôžeme vidieť Božiu lásku?... Ale vidím v tom, že Evanjelium vie meniť ľudí a nezaujímajú ho národy. Začneme sa milovať takí, akí sme, ale s Pánom.“ (rómsky konvertita)

„On [pastor, T. P.] tak isto učí voči Nerómom, že to sú tiež ľudia, ako aj my, že sa máme správať slušne, tak isto by sa mali správať aj Nerómovia k nám slušne. On nerobí žiadne rozdiely medzi Rómami a Nerómami, nerobí žiadne rozdiely. Práve on nás učí, že nemáme byť zlí na nich. Na Nerómov. Aj keď nám niekto ublíži, že sa máme pekne vyjadriť, odpustiť mu, že keby aj niečo urobil nám, ten Neróm, že mu máme odpustiť. A pekne, pekne s ním rozprávať. Nehnevať sa.“ (rómska konvertitka)

Pri analýze individuálnych konverzných naratívov si dovoľím upozorniť na dve špecifiká, ktoré sú úpravou pastoračného diskurzu na osobnú spotrebu a individuálnu prax. Trans-etnický pentekostálny pastoračný diskurz, ktorý si pentekostálni konvertiti aktívne osvojujú ešte neznamená, že strácajú *etnickú citlivosť* a nevnímajú praktické aplikácie kategórie Róm/Rómka/Rómovia:

„Každý nám hovorí, vy ste rovnakí, tak jak sú rovnakí bieli. A môj názor je vždy iba jeden: nie! To nie je pravda... Neexistuje. Lebo tu, na tomto Slovensku, alebo keby aj idem na kraj sveta... Možno, keby idem medzi seberovných, takejto pleti, tak tam nebudú vedieť či som Rómka, či som Gipsy, tam by nechápali čo som. Tam by ma brali podľa toho, aká som. Ale tu? Ój! Keď ste pekne oblečená, keď ste upravená, je to fuk... Ste len Rómka!“ (rómska žena konvertitka)

Podobne sa medzi konvertitmi môžeme stretnúť s pocitmi stigmatizácie a istej „bezdomovosti“, „vytrhnutosti“, „vyviazanosti“, ktoré spôsobuje ich nová viera. Tá stavia bariéru medzi starý svet (v ktorom žili a žije ich okolie) a nový svet (v ktorom sa cítia osamelí a nepochopení). V nasledujúcom úryvku vedie veriaci na internetovej stránke jedného zo skúmaných hnutí polemiku so svojím pastorom (z ukážky nie je jasné, či ide o muža alebo ženu ani či ide o veriaceho rómskeho pôvodu, gramaticky upravené, T. P.):

„...ale Pán povedal aj to, že budeme prenasledovaní pre jeho meno! Budú nás prenasledovať, nenávidieť a mnohí z nás aj zahynú! Nemáme od Pána sľúbený bezstarostný a ľahký život, ako hovoríš! Žijeme vo svete, ktorý Bohu nepatrí! Tento svet Božie deti nemiluje! Nemiluje nášho Pána a nemiluje nášho Boha! V tomto svete máme sľúbené aj utrpenie! Ku koncu rokov, má byť to prenasledovanie obrovské! Ale máme aj jeho nádherný sľub, že on nás neopustí a zostane s nami! Do konca sveta!“

Konverziou tak môže dochádzať k posilneniu lokálnych emických polarizácií, a to práve na základe neakceptovania kategórie „[nový] človek“ („znovuzrodený“, konvertita) zvyškom miestnej populácie (či už rómskej, alebo nerómskej) ako pozitívnej,⁷⁵ čo jedna pentekostálna konvertitka vyjadrila takto:

⁷⁵ K prípadom posilnenia polarizácií a vznikom efektu násobeného stigiem prostredníctvom nálepky „sekta/sektár“ pozri Podolinská, Hrustič, 2010.

„Oni sú proti nám. Oba tábory. Cigáni [emický termín pre nekonvertovaných, „zlých“ Rómov, T. P.] aj bieli. To je to isté. Nezáleží na tom, či je to Róm alebo biely človek. Práve som navštívila jednu katolíčku, a je to to isté! To je proste zjavné, že my [noví ľudia, konvertiti] už nie sme z tohto sveta. Je napísané [v Biblii, T. P.]: Vy ste cudzincami, cudzincami! A tak presne sa aj cítim!“ (rómska konvertitka)

Okrem vniknutej novej kategorizácie ľudí (veriaci a neveriaci), ktorá môže konvertitom spôsobovať nové polarizácie v rámci ich sociálneho poľa, sú si pastori tiež veľmi dobre vedomí interných emických polarizácií (sociálnych stratifikácií), s ktorými sa často stretávajú vo vnútri rómskych komunít alebo medzi lokálnymi komunitami Rómov navzájom.^{76, 77} Napriek silnému trans-sociálnemu diskurzu, podľa ktorého by veriaci mali stratiť dôvod prihliadať na emické sociálne medziskupinové stratifikácie, pretože všetci sú po konverzii Bratia a Sestry v Kristu, ostávajú stále *sociálne senzitivní* a prinajmenšom cítia silnú potrebu zdôrazňovať, že už im nezáleží na emickej (internej) hierarchii rómskych skupín na základe kultúrneho a sociálneho kódu.

„Už nie sme nepriatelia ako predtým. Sedíme v jednej miestnosti, rozprávame sa, chytíme sa za ruky a spolu chválime Pána!“ (rómsky konvertita)

„Ježiš, Tánička, tak ti poviem...z osady Rómovia, áno, teraz si dobre, že si spomenula toto, lebo na niektoré osady kričia ‚degeši!‘, ‚rukone!‘ (Smiech.) Proste takéto, vy ste takí, takí a takí... Ale dnes keď sa stretneme, napríklad smičanskí Cigáni, z Levoče Cigáni. Vieš, tam sú parádni Cigáni. To sú najväčší Rómovia, tak poviem. Najbohatší, najväčší, najčistejší. Najlepšie domy postavené majú. Zariadenie prepychové. No ale pred tým, pred tým, keď sme sa ešte nepoznali, tak kde by s tebou rozprávali, no aby oni s nami rozprávali, tak to nie! Čo si!“ (T. P.: A to sú Olaši či Rumungri?)

„Hej, tak ako my! Sú normálni. No ale dnes nie, už dnes povie: – Ja nerobím rozdiely, že ty si z Rudňan, ten je zo Zabíjanca, už dnes nie! Dnes ešte chvália Pána Boha, že sme teraz všetci tak spolu, že sa máme radi a nikdy pred tým sme sa nepoznali, nevideli, takže aj toto, aj tá zmena je, pretože pastor tiež vyučoval, že títo ľudia nemali by robiť rozdiely, že ten je chudobný, ten býva v chatrči, ten býva vo veľkom... vo veľkej vile, žiadne rozdiely by nemali byť. Všetci, aby si boli všetci rovní. A toto je ten základ medzi nami, že sme sa tak všetci spojili.“ (rómska konvertitka)

V konverzných naratívoch sa tak pomerne často stretávame s tým, že základné kategorizačné schémy rómskych konvertitov na mikroúrovni sú ešte stále *etnický* aj *sociálne citlivé*, rozlišujúc tak Rómov medzi/popri iných etnických skupinách a náro-

⁷⁶ „Tu je veľa skupín Cigánov. Musíte presne povedať koho myslíte. Meno rodiny. Povedala by som, že tu sa všetci nenávidia navzájom. XX nenávidí YY a ZZ, a tí zase nenávidia XX. No a všetci nenávidia bielych, nuž, rovnako ako bieli nenávidia ich“ (rómska žena nekonvertitka; pozn. T. P.: rodinné priezviská som nahradila XX, YY a ZZ).

⁷⁷ „Žijú v mnohých súženiach, bojoch od vlastných v dome, dlhoch, ktoré so sebou nesú ako dôsledok nesprávneho spôsobu zmýšľania a konania, v strachu z odmietnutia, v mnohom odsúdení a zlorečení od sveta aj ‚veriacich‘. V mnohých prekliatiach, ktoré sa tiahnu cez generácie“ (pastor zboru Apoštolskej cirkvi v Rožňave, *Vítaný život*, 2002(2): 3).

⁷⁸ Barth, 1969.

doch a rozlišujúc tak jednotlivé etnické/sociálne rómske subskupiny. Aj napriek tomu, že etnicita tu už neplní funkciu hraničného markera,⁷⁸ stále sa vníma ako dôležitý rozlišovací znak. Ak predtým platila paradigma „Rómovia“ *proti/voči* „Iným“, po konverzii dochádza ku zmene paradigmy na „Rómovia“ *popri/vedľa* „Iných“.

Analýza mikroúrovne individuálnych konverzných naratívov ukázala, že zrkadlenie (individuálna internalizácia) pastoračného diskurzu z mezoúrovne na mikroúrovni je mimoriadne silné a poukazuje na širokospektrálny fokus, ktorý zasahuje do celkom konkrétnych záležitostí života. Keďže v časti venovanej analýze pastoračných diskurzov sa budem tejto téme podrobne venovať, tu uvediem len niekoľko citácií z interview s konvertitmi:

„Tak to vieš, u nás sa o Rómoch hovorí: Rómovia nechcú pracovať, Rómovia kradnú, Rómovia pijú, premárnia peniaze a tak ďalej, a tak ďalej. Lenže dnes, musím poďakovať Pánu Bohu, že tí, čo chodia teraz do cirkvi, nekradnú, nepijú. Vedia si urobiť nákup, vedia si porozmýšľať, čo s tými peniazmi. Či ich majú hneď minúť, alebo si majú odložiť, pretože nás pastor aj to učí, že si máme aj odkladať peniaze, že keď aj decko ochorie, nemusí sa prosiť niekomu, dávať na úžeru, že by im požičal (...), že ten nákup si urobím tak, aby mi vydržal, aby mi ostali peniaze. Proste pastor učí všetko. Všetko tých Rómov učí. Hlavne, aby Rómovia nekradli, aby nás nikto neponižoval, že my kradneme a takéto veci. Lebo stále počúvame, aby nedrogovali, lebo viem, že veľa tých mladých ľudí, ktorí pivo si kupujú a že fetujú. No ale dnes, chvála Bohu, že všetko je zmenené!“ (rómska konvertitka)

„Pastor učí, aby nesmilnili chlapi, aby mali svoje ženy radi, aby svoje deti tak isto učili k dobrému, aby ich posielali do školy. Proste všetko učí. Tam [v zbore, T. P.] je taká výučba, že tam človek všetko, všetko si vypočuje. A potom si všetci tak berú do hlavy, všetko si tak uvedomujú – Aha, tak ja by som to nemal robiť, musíme toto zmeniť, s deťmi rozprávať.“ (rómsky konvertita)

„...hovorí nám: Keď prídete v nedeľu na službu, tak si oblečte tie najkrajšie šaty. Tie najkrajšie šaty! Aby sme si obliekli. A keď prídu do zboru, však vidíš, skoro každá jedna žena, tí chlapi, obleky, krásne kravaty. Ženy pekne sú vyobliekané. Tak vždy si berieme veci, čo sú najkrajšie. Najčistejšie.“ (rómska konvertitka)

„...keď ideme niekde na úrady, ako sa máme správať. Že nemáme vyskakovať, že máme pekne zaklopať, pozdraviť, aj takéto veci učí. Učí všetko, že musíme byť aj my slušní, že niekedy aj keď povie ten úradník niečo, tak máme sa za neho aj pomodliť, že by sme sa nehnevali, že by sme hneď nevyskočili na neho, a tak...“ (rómska konvertitka)

2.3. Mezőúroveň – rovina pastoračného diskurzu

Z mikroúrovne (úroveň individuálnych výpovedí konvertitov) sa teraz dostávame na úroveň inštitúcií a ich čelných predstaviteľov (pentekostálne zbory a ich pastori). Ako už bolo spomenuté vyššie, novým diskurzu väčšiny pentekostálnych denominácií prichádzajúcich na Slovensko je v tom, že so sebou prinášajú kresťanskú univerzalistickú koncepciu, ktorá nie je zaťažená etnickým kontextom a programovo ho vo svojom diskurze ruší hlásaním trans-etnicity.⁷⁹ Pentekostálne cirkvi sa nesnažia pôsobiť ako mediátor medzi rôznymi etnickými skupinami, ale ponúkajú riešenie *mimo* akýchkoľvek etnických askripcií, etnikám sa prisudzuje rôznorodosť (t. j. nie sú rovnaké), ale všetky sú pred Bohom rovnocenné.

„Všetci sme veľmi rozdielni, bratia a sestry, rôzne rasy, národy, kultúry, hudobníci, matematik, fyzik, chudobní, bohatí... To, čo nás spája, je túžba byť s Pánom a táto túžba nás robí rovnými.“ (*Vítaný život*, 2002(2): 8)

„V mestách, kde žijeme my gadžovia spolu s Rómami, by som chcel vidieť miestnu cirkev, kde sa obidve etniká budú cítiť prijaté, milované, akceptované a navzájom si slúžiacie (...) V Južnej Afrike sa ...podarilo... vytvoriť cirkev z bielych i čiernych... Podarí sa niečo podobné aj nám na Slovensku?“ (pastor Slova života int., Bratislava, *Vítaný život*, 2002(2): 2)

„Služime medzi Rómami, pričom sa usilujeme zakladať zbory, ktoré by boli živé a naplnené Svätým Duchom. Ale nechcem našu službu nasmerovať len na Rómov, lebo potom by sme zakladali len čisto rómske zbory. Nech radšej povstanú na základe novozákonného príkladu kresťanské zbory, v ktorých už nebude rozdielu medzi Rómom a Slovákom!“ (rómsky pastor *Devleskero kher* v Košiciach, *Vítaný život*, 2002(2): 10)

Človek sa v pentekostálnom diskurze definuje primárne ako náboženská bytosť, pričom všetky sekulárne askripcie ustupujú do úzadia, ľudia sa delia na tých, čo veria (a budú spasení), a tých, čo neveria (a budú zatratení). Konvertovaní („znovuzrodení“) vytvárajú skupinu individualít zoskupených okolo integrálneho medzičlánku, Boha, pričom vzniká špecifický útvar, (globálny) „Lud Boží“, „Boží národ“:⁸⁰

⁷⁹ Ako upozorňuje J. Ries, *multietnicitu* nemožno zamieňať s *interetnicitou* (2014). Pentekosteláni sa neusilujú o medzi-etnický dialóg, etnicita pre nich skrátka prestáva byť vymedzovacím markerom.

⁸⁰ Pozri aj Ries, 2014.

⁸¹ K tomu pozri kapitoly A. B. Manna, E. Krekovičovej a Z. Panczovej v tejto publikácii.

„...na starý život, na starý národ, a na jeho meno treba zabudnúť, a narodiť sa z Ducha v novom národe a v novom mene! V mene, ktoré o mne hovorí, že patrí Bohu! (...) Nemôžem mať meno, že som Slováčok, súčasťou národa, ktorý sa klania bohyni neba, Morene, a čakať, že ma Boh v tomto mene, Slováka bude žehnať! Sme nový Izrael! (...) Izrael znamená Boží ľud! (...) Sme jeden veľký spoločný národ! (...) Kto nemá syna, nemá ani Otca a nie je Božím národom! Kto chce zostať Slovákom, Maďarom, Čechom, nech ním zostane naďalej! (...) Musíme mať jeho meno [Božie, T. P.], ktoré hovorí, že sme jeho národom!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

Etnická citlivosť však ostáva zachovaná aj v diskurze pentekostálnych pastorov, ktorí sa snažia nejakým spôsobom vyrovnať so sociálnou realitou a praxou. Členovia ich zborov totiž čelia zo strany majoritnej spoločnosti i nekonvertovaných častí rómskych komunít, v ktorých žijú, viacnásobnej kolektívnej stigmatizácii (cigán, sektár a pod.) a stretávajú sa s množstvom etnických, náboženských aj sociálne ladených stereotypov, ktoré sa viažu na majoritne preddefinovanú kategóriu „Róm/Rómk/a/Rómovia“.⁸¹

Akým spôsobom sa pentekostálni pastori, v súlade s teológiou a diskurzom svojich zborov vysporiadali s týmto problémom? Akým spôsobom programovo konštruujú a cieľavedomo budujú *romipen* u svojich členov, akým novým obsahom naplňujú túto kategóriu?

Komparatívnou analýzou jadrovo troch čelných letničných a charizmatických zborov, som dospela ku schéme, ktorú v zhode používajú. Vychádzala som pritom z komparatívnej analýzy citácií z kázní, individuálnych rozhovorov, oficiálnych webstránok skúmaných zborov a tiež printových a vizuálnych médií, ktoré spadajú do ich produkcie. Ako už bolo spomenuté vyššie, pastori vo svojom pastoračnom diskurze programovo „vyvážajú“ členov svojich zborov nielen z ich predchádzajúcej osobnej, ale i skupinovej histórie. Po dokonalom „vyviazaní sa“ z histórie svojho osobného života i histórie svojej pôvodnej skupiny (Rómovia, Cigáni) sa konvertita naviaže na novú kategóriu človečenstva. V rámci nej Róm ostáva Rómom, obsah jeho „rómsťva“ sa však naplní radikálne novým (náboženským) obsahom. Konkrétny obsah osobnej vízie aj trajektórie „rómsťva“ však ostáva nepreddefinovaný, záleží na slobodnej vôli jednotlivca, ktorý sa [novým, „znovuzrodeným“] Rómom/Rómkou stáva.

Na základe svojich rozhovorov s tromi čelnými predstaviteľmi skúmaných pentekostálnych zborov si dovoľm tvrdiť, že rámcovo postupujú takmer rovnako.⁸² V ich pastoračnom diskurze sa konzistentne objavujú termíny „Rómovia“ („Róm“/„Rómk/a“) a príslušné odvodené adjektíva. Kategóriu *romipen* konštruujú (rekonštruujú) negatívnym aj pozitívnym spôsobom (t. j. vymedzovaním a stotožňovaním), konkrétne by sme mohli hovoriť o nasledujúcich štyroch krokoch:

- 1) *vyprázdenie* pôvodného obsahu *romipen*,
- 2) *vyviazanie* konvertitu z pôvodných väzieb a sietí (prevažne primárneho charakteru),
- 3) *naviazanie* konvertitu prostredníctvom nových väzieb a sekundárnych, resp. hybridných sietí *na novú inštitúciu* (zbor/cirkev),
- 4) kreatívne *napĺňanie romipen voľným obsahom* podľa *nových pravidiel* (autorita a morálny kódex Biblie).

Prvé dva kroky (vyprázdenie a vyviazanie) sa zameriavajú na negáciu predchádzajúceho spôsobu života a správania konvertitu a jeho vytrhnutie/vykorenenie z diskurzu „starého sveta“. Svet tradičnej rómskej komunity na Slovensku sa v pastoračnom diskurze vníma ako prostredie, ktoré vo svojom diskurze reprodukuje cyklus chudoby a nízkeho sociálneho sebavedomia; doslovne ako prostredie, ktoré traduje chudobu a sociálne komplexy z generácie starých rodičov a rodičov na generáciu detí. Tento „tradičný diskurz“ potom objektívne fixuje nevýhodné, resp. závislé sociálne postavenie. Mohli by sme hovoriť o „väzniacom diskurze“ a „väzniacom príbehu“.⁸³ Postupmi negácie, vyprázdenia a vyviazania sa pastori snažia tento tradičný naratívny cyklus programovo prerušiť.

Ďalšie dva kroky (naviazanie a napĺňanie) sa skôr sústreďujú na pozitívne projektovanie nového obsahu *romipen* ponúknutím pozitívnych narácií, pozitívneho autoobrazu a diskurzu motivujúceho k emancipácii sociálneho sebavedomia a hľadaniu nových pozícií v rámci sociálneho poľa. Pastori sa tu neuspokoja len s víziou v rámci emického poľa rómskej komunity, ale konvertitov nabádajú k obsadzovaniu pozícií aj v rámci širšieho, dominantne majoritou okupovaného sociálneho priestoru.

Pozrime sa teraz bližšie na jednotlivé kroky rekonštrukcie *romipen* v pastoračnom diskurze.

1) Radikálna negácia pôvodnej interpretácie *romipen* medzi Rómami. Byť „znovuzrodeným“ Rómom/Rómkou znamená zamietnuť staré vnímanie „rómstva“/*romipen*. Keďže sa pohybujeme na úrovni náboženskej skupiny, v prvom rade sa to týka predchádzajúceho spôsobu viery a tradičnej rómskej (ľudovej) zbožnosti. Predchádzajúci spôsob náboženského života (formálny katolicizmus s prvkami ľudovej majoritnej viery, typ domácej

⁸² Rozdiely pochopiteľne existujú. Každý pastor je osobitý a má jedinečný pastoračný diskurz. V tomto bode analýzy mi šlo o zachytenie spoločného rámca v rôznych pastoračných diskurzoch pri rekonštrukcii kategórie „rómstva“ (či konštrukcii kategórie „nového rómstva“). I tu je možné pozorovať rozdiely, najmä čo sa týka akcentov. Na základe dát s ktorými som pracovala, si dovoľm tvrdiť, že je možné pozorovať spojitosť akcentov pastoračného diskurzu a etnicity pastora. Rómski pastori majú tendenciu výraznejšie kategóriu *romipen* „detradicionalizovať“, t. j. významnejšie negujú jej pôvodný obsah, výraznejšie kážu nielen proti starému heteroobrazu Róma, ale aj tradičnému autoobrazu Róma, pričom radikálne dekonštruujú aj tradičné rodinné a príbuzenské authority (rodičov a starých rodičov a pod.) a nepísané zvyky a pravidlá. Rómski pastori kladú mimoriadne výrazný akcent na prvé dva kroky rekonštrukcie *romipen*: *vyprázdenie*

zbožnosti bez náboženskej autority a bez náboženských sviatkov, s prvkami magických praktík, liečenia, veštenia, silná viera v duchov mŕtvych a uctievanie sôch a obrazov svätých, Panny Márie a Ježiša Krista, prisahy, „porábania“, „preklínania“⁸⁴ a interpretácia Panny Márie ako božskej, posvätnéj osoby)⁸⁵ býva v pastoračnom diskurze často označovaný termínmi „satanizmus“ a „okultizmus“, uctievanie nepravého („mŕtveho Boha“) a „modloslužobníctvo“ (uctievanie obrazov a sôch). Týchto prvkov religiozity, zdedenej a naučenej v rómskej komunite sa musia konvertiti bezpodmienečne zriecť.⁸⁶ Ale predchádzajúca „nesprávna viera“ a forma religiozity je iba jednou časťou predchádzajúceho „nesprávne“ definovaného spôsobu [rómskeho] života. Pastori konkrétne pomenúvajú a priamo negujú predchádzajúci spôsob života a nepísané pravidlá socializácie v rámci rómskych komunit:

„Pijete, fajčíte, bijete svoju ženu a deti, nemáte žiadnu predstavu o tom, ako zabezpečiť financovanie svojej rodiny. Nemáte žiadnu víziu pre seba ani svoje deti, nemáte žiadne sebavedomie, nevážite si samých seba, iba pasívne čakáte, kým Vám niekto niečo dá, alebo spraví niečo za Vás a tomuto veríte, to si myslíte, že je Váš osud? Zobuďte sa! Zobuďte sa Rómovia! Neopakujte chyby života svojich rodičov ani susedov. Neverte tomu, že byť Rómom znamená toto!“ (úryvok z pentekostálnej kázne)

„Niektorí napríklad prestali fajčiť a miesto toho, aby kupovali cigarety, tak začali kupovať chlieb. A keď som to niektorým vysvetľoval a zasiahlo to ich srdce, tak som sa ich opýtal: – Ako Ti je, keď si fajčil a Tvoje dieťa prosí o chlieb? Trošku sa zastav! ...ktoré veci robíš správne a ktoré nie? (...) keď si stále budeš iba požičiavať, tak kam prídeš? Proste, prinútime toho človeka premýšľať, že naozaj bude musieť niekde začať, nie iba čakať. Dokonca, Rómovia sú zvyknutí z charít a iných vecí, že dávajte nám, dávajte, dávajte! Ale nie sú zvyknutí, dokonca už nie sú schopní byť vďační a nie sú schopní sami niečo urobiť pre seba. Tak radšej, než ja niekomu niečo dám, tak mu poviem, fajn, tu máš v mene Ježiša, ale nezabudni, kto Ti to dal a že Ty si tu a Ty sa budeš musieť postarať!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

pôvodného obsahu a *vyviazanie* konvertitu z pôvodných väzieb a sietí. Nerómski pastori sa pri svojej rekonštrukcii *romipen* až tak radikálne nesústreďujú na bezpodmienečnú detradicionalizáciu (smrť starého človeka/Róma). Bod konverzie vnímajú primárne ako novú pozitívnu projekciu a svoju prácu jadrove sústreďujú na komplexné budovanie „nového“ človeka/Róma a jeho fungovanie v „novom svete“. V tomto smere ich pastoračný diskurz skôr akcentuje ďalšie dva kroky rekonštrukcie *romipen*: *naviazanie* prostredníctvom nových väzieb na nové inštitúcie a jeho *napĺňanie* novým obsahom.

⁸³ K tomu pozri text M. Hrabovského v tejto publikácii.

⁸⁴ K tomu pozri Podolinská, 2007a, b.

⁸⁵ K tomu viac Podolinská, 2014b.

⁸⁶ Často sa tak deje verejne a ostentatívnym spôsobom: ničenie sošiek, pálenie „svätých obrazov“ na verejnom priestranstve v rámci Rómami obývanej lokality.

Podobne v ďalšom úryvku z rozhovoru s pentekostálnym pastorom vidieť jeho stratégiu kontextualizovať prvky, ktoré sa stereotypne vnímajú ako „rómske“, a namiesto toho ponúknuť ich všeobecnejší výskyt „v každom národe“:

„Hovorím, že vlastne tak ako naši Rómovia, Slováci aj Maďari vlastne sú, či v alkohole, či fajčia, či fetujú ...či... to robí každý človek... v každom národe ľudia to robia... Ja hovorím (...) robím to len preto, že Boh to chce a verím jednej veci, že vlastne Boh chce, tak, ako navštevuje mnoho národov, či Rusko či Švédsko, Maďarsko a počujeme, že v Afrike sú obrovské prebudenia, a v Indii a na rôznych miestach... verím tomu, že Boh chce navštíviť aj rómsky národ!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

V tomto kroku rekonštrukcie *romipen* na nových princípoch pastori vo svojom diskurze považujú za dôležité zavrhnúť nielen heterostereotypy, ale aj autostereotypy ako imanentnú súčasť „rómskej kultúry“. Ak sa oblúkom vrátime k teoretickým konceptom o *sociálnom poli* a *habite*, de facto sa snažia, odvolávajú sa na konverziu, o radikálnu premenu *habitu* svojich veriacich, o internalizáciu celkom novej sociálnej pozície, ktorá by ich veriacim umožnila využívať odlišné sociálne väzby a siete, akumulovať odlišné typy a objemy sociálneho kapitálu, a tým významne posilniť ich pozície ako v rámci emického, tak v rámci majoritného sociálneho poľa.

2) Po prvom kroku (negácia a vyprázdnenie predchádzajúceho obsahu *romipen*) pastori pristupujú k druhému kroku rekonštrukcie *romipen* – programovému vyviazaniu konvertitov z predchádzajúcich (prevažne primárnych) väzieb.

Pastori opakovane zdôrazňujú moment konverzie, resp. krstu ako moment „nula“, ako bod zrodu nového človeka, ako bod nového začiatku. Zmena je možná a zmena je viditeľná. Pastori používajú množstvo konkrétnych pozitívnych príkladov z okolia konvertitov, začínajúc väčšinou svojou vlastnou osobou, pričom konvertitom často opakujú: „Ty si nový muž, nová žena!“. Podmienkou je však vyviazanie sa z „väzniaceho diskurzu“. Odmietnutie tradičného naratívu je však spojené nielen s odmietnutím lokálneho *habitu* rómskej komunity, v ktorej žili a vyrastali, ale aj s odmietnutím rodinných a lokálnych autorít, na ktoré sa viaže.

„Dnes naše deti, alebo ich deti, už sa neriadia zvykom a tradíciou svojich otcov – že proste, ocko príde opitý, zbije mamku, nemáme čo jesť – oni sami idú príkladom, vezmú si Bibliu, doma sa pomodlia,... vedia, že keď je problém, môže sa pomodliť a Boh im ukáže riešenie... To je veľký obrat!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„Never svojej mame a starej mame, keď Ti hovoria, že Ty si nikto! Že si Róm a že z Teba nikdy nič nebude! Ty môžeš byť, kým len chceš, Rómovia môžu byť, kým chcú. Zobuď sa a začni byť Niekto!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„U Rómov je to bežné, každým slovom preklínanie, preklínanie, preklínanie. A tým prekliatím sú aj rómske pesničky. Nie sú založené len na rómskej kultúre, ale priamo na koreňoch tej chudoby. Tam nenájdete žiadne slovo, ktoré by znelo perfektne, počujete iba o smrti, o chudobe, o smútku... a ešte o láske, ale tá láska v nich je veľmi bolestivá, nikdy tam proste nie je... radosť! A pritom Rómovia sa vedia radovať, vedia tancovať, vedia byť divokí... Ale sú v tom ponorení, a dokonca aj to kormidlo ich jazyka je proste neustále riadené stále v rovnakom kruhu, generácia za generáciou, generácia za generáciou. (...) Moja generácia dostala úplne iné kormidlo, ja dávam iný smer svojim deťom, hovorím im: môžeš byť kýmkoľvek, môžeš to zlepšiť, Ty na to máš, Ty nie si iba obyčajný, proste Ty to môžeš zvládnuť!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„My ich učíme toto: prestaňte hovoriť svojim deťom – napríklad – prestaňte hovoriť svojim deťom, že z nich nič nebude! Ja im hovorím, motivujte ich! Proste im povedz, že môžu povstať, že môžu byť kým chcú! Chce to len čas, ale môžu byť čokoľvek! Že na to majú. (...) My veríme, že v slovách je moc. Že zvyk je kormidlo života, ak ho riadiš týmto smerom, dôjdeš tam, kam chceš, takže my ich učíme riadiť...“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

3), 4) V treťom a štvrtom kroku programovej konštrukcie, resp. rekonštrukcie obsahu *romipen* pastori veriacim ponúknu nový hodnotový a etický rámec pre túto kategóriu (odvíjajúc sa od náboženského kódu) a „vyviazaných“ veriacich naviažu na nové sociálne siete a inštitúcie. Ponúknu im nový set morálky a hodnôt a systém písaných pravidiel (Biblia), pričom konvertitu prostredníctvom siete sekundárneho charakteru naviažu na inštitúciu (cirkev/zbor). Pentekostálne zbory ponúkajú sociálne statusy s pozitívnou prestížou, ponúkajú sociálne rebríčky, ktoré sú nezávislé od majority a prepracovaný systém, v rámci ktorého talentovaní či zaníetní záujemcovia môžu stúpať: vedúci skupiny, chválič, diakon, pastor, kazateľ, apoštol a pod. Podobne ponúkajú rôzne funkcie (resp. dôstojné sociálne statusy) aj pre ženy: vedúca ženskej a detskej skupiny, v niektorých prípadoch žena ako plnohodnotná pastorka (v rámci Slova života).

„No, jeden mi povedal: – Ja chcem byť pastorom! A ja hovorím: – Ako chceš byť pastorom, keď máš dieru v strope? To chceš povedať tým ľuďom, čo im budeš kázať, že majte dieru v strope? Tak Ty im musíš ísť príkladom, ak im chceš byť príkladom, tak fajn, buď príkladom. Ježiš je náš vzor, my sa mu môžeme podobať, tak sa mu podme podobať!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

Zároveň však – a to je potrebné na tomto mieste zdôrazniť – neponúkajú striktné preddefinované obsahy kategórie Róm/Róma/Rómovia. Napĺňanie nového *romipen* je vecou slobodnej vôle, osobnej vízie a individuálnej trajektórie.

„...tak Boh nám dal slobodnú vôľu. Ty sa rozhodni, ako chceš. Ty musíš žiť svoj život. Keď chceš, aby si bol milovaný, musíš najskôr začať milovať Ty. Keď chceš, aby si bol milovaný.“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

Ako už ukázali individuálne naratívy konvertitov, pentekostálny pastoračný diskurz sa netýka iba zmeny či intezifikácie viery, ale predovšetkým celkovej zmeny životného štýlu. Preto témy kázni pastorov sú detailné a zachádzajú do celkom praktických aj intímnych častí života konvertitov:

„Ja si myslím, že to nie je iba o kázaní, my to berieme ako nasmerovanie celého života a Boh dokáže hovoriť do oblasti Ducha, Duše a Tela. Ja verím, že Slovo Božie sa týka aj sociálnej oblasti. (...) vyučujeme tu ohľadne financií, učíme ich ako byť dobrým manželom, ako byť dobrou ženou, ako vychovávať deti...“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„No lebo on [pastor, T. P.] ich naučil, že každý si účet otvoril v banke. Tak im nemôže už [úžerník, T. P.] brať peniaze. Takže to je jedna vec, no a vidno, že aj morálnejšie žijú, a tá väzba (...) majú bývanie, majú materskú školu, majú komunitné centrum, majú tú cirkev, takže aj čisto chodia do školy, vedia životosprávu držať tie deti, vedia stravu používať, sociálne veci si urobiť všetky...“ (rozhovor s rómskym konvertitom, podnikateľom a politikom)

„Pilierom služby je vychovať si vlastných lídrov, nečakať, kým príde niekto zvonku, ale aby Rómovia slúžili Rómom.“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„Rómovia tu chcú pracovať. Aj tento kostol sme postavili svojpomocne. Symbolicky sme aj niečo platili, ale veľa ľudí pracovalo zadarmo. Aj tí, čo nechodili do nášho spoločenstva, aj tí prišli a pomáhali... My sa v zbore stále modlíme za prácu!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„Kresťanstvo je o vzťahoch, kresťanstvo je o životoch, je to v Biblii. A keď nemáme vzťahy, potom to padá.“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„Motivujeme ľudí, aby si hľadali prácu, motivujem ľudí, aby sa živili poctivo. Ale oni ešte stále žijú vo svete majoritnom, ktorý podľa mňa diskriminuje Rómov. (...) alebo nedostane prácu, alebo nie je práca.“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

Ako už bolo spomenuté, po vyviazaní sa a odmietnutí osobnej i skupinovej histórie je jednotlivец na mikroúrovni pripravený aktívne naplňať obsah *romipen* individuálnym obsahom.

V súlade s morálnym setom komunity a jej písanými pravidlami (Bibliou) nie je potrebné zavrhnúť všetky črty „rómstva“, naopak, rómsky jazyk, hudba, tanec, jedlo, láska k deťom, spôsob intenzívnej rodinnej komunikácie a živé a neformálne primárne väzby, to všetko sa môže stať konštitutívnym prvkom jeho novej podoby „rómstva“. K tejto vízii a jej prežívaniu v praxi nepotrebuje historickú verziu pôvodu rómskeho národa, nepotrebuje svoju identitu stavať na vlastní území, vyhratých bitkách a národných hrdinách...

„Existuje spôsob, ako Rómom pomôcť – naučiť ich vážiť si samých seba.“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

Ak by sme chceli pre tento postup nájsť teoretické ukotvenie, analyticky mimoriadne užitočný sa javí koncept Ulricha Becka, ktorý neskorú modernitu charakterizuje ako trojitú individualizáciu: 1) vyviazanie z historicky daných foriem a väzieb („dimenzia oslobodenia“), 2) strata tradičných istôt v oblasti praktického vedenia, viery a riadiacich noriem („dimenzia odkúzlenia“) a 3) nové druhy sociálnej viazanosti („dimenzia kontroly či reinterpretácie“), predovšetkým viazaním na inštitúcie (Beck, 2004: 206, 210). Konštrukcia *romipen* ako pozitívneho konceptu „rómstva“ na mezoúrovni spôsobom detradicionalizácie,⁸⁷ tak je v absolútnom súlade s neskorou modernitou a umožňuje „novým Rómom“ opúšťať staré, historicky nevýhodné a stigmatizované pozície a osvojovať si nové, sociálne i osobne výhodnejšie pozície v novom, neskoromodernom svete. Normatívny rámec rekonštruovanej kategórie *romipen* úzko konvenuje ako s nepísanými morálnymi pravidlami, tak aj s písanými zákonnými normami majoritnej populácie, čo by malo byť predpokladom jeho pozitívnej akceptácie aj v očiach majority.⁸⁸ Tento pozitívny, individuálny a obsahovo nepreddefinovaný koncept konštrukcie individuálne internalizovaného osobného „rómstva“ by sme veľmi vhodne mohli označiť baumanovským termínom *tekuté romipen* (Bauman, 2002).

—
⁸⁷ Detradicionalizáciu ako súčasť procesu rekonštrukcie *romipen* si uvedomujú aj samotní pastori:
„My chceme vedieť, kto chce vyrásť a kto nie. Kto naozaj chce, a kto nie. A pokiaľ niekto chce zostať tradičný, tak fajn, my nie sme proti!“

—
⁸⁸ Rovnica náboženská zmena = „pozitívna sociálna zmena“ = inkluzia však neplatí automaticky ani jednoznačne, ako ukázal výskum SIRONA 2010.

2.4. Tekutý koncept „rómskeho národa“, „Božieho národa“

V prostredí neskorej, resp. tekutej modernity (op. cit.) zostaneme aj v poslednej časti tejto kapitoly. Podobne mimoriadne aktuálne, resp. v duchu neskorej modernity⁸⁹ pristupujú pentekostálni pastori aj k definovaniu kolektívnej etnickej kategórie „rómsky národ“, pričom opäť používajú terminológiu „znovuzrodenia“, „zobudenia“ rómskeho národa na národnej i globálnej úrovni. Objavujú sa aj témy s „nacionalistickou rétorikou“ a historizujúcim kontextom: Rómovia ako prenasledovaný národ, Rómovia ako vyvolený národ, Rómovia ako národ s indickými koreňmi. Predovšetkým však dominuje téma zmeny, zmeny úlohy rómskeho národa pod vplyvom pôsobenia Boha, téma zjednotenia rómskych skupín v podobe Božieho národa a téma výmeny na postoch lídrovských sociálnych pozícií (v duchu Biblického „poslední budú prvými“):

⁸⁹ Ako viac-menej synonymné termíny sa používajú aj „ultramodernita“, „druhá“ či „reflexívna“ modernita (pozri Podolinská, Krivý, Bahna, 2013: 182).

„Skúsme si predstaviť Božie riešenie: spasených, Duchom naplnených Rómov, ktorí odmietajú žiť starým spôsobom života. Nekradnúcich, alkohol nepijúcich a s ochotou pracujúcich. Vo voľnom čase budú chváliť Pána na všetky možné hudobné nástroje a smelo kázať evanjelium po celej krajine! Je možné, že raz v budúcnosti budeme mať práve medzi Rómami najväčšie cirkvi.“ (pastor Slova života int., Bratislava, *Vítazný život*, 2002(2): 2)

„Na Slovensku žije etnická skupina asi 500 000 Rómov. Vytvorili si svoj osobitný svetonázor počas putovania z Indie do Európy a neskôr aj do mnohých iných krajín sveta. Niečo prijali aj z kresťanstva, napriek tomu mnohí z nich nepoznajú Pána Ježiša ako svojho osobného Spasiteľa. Z nášho... [pôsobenia, T. P.] v rómskych osadách môžeme povedať: toto je čas duchovného prebudenia medzi Rómami. Je tak mnoho práce, ktorú treba vykonať! Je potrebné aj mnoho sociologického a iného výskumu, aby sa dosiahol harmonický život a vzájomná komunikácia medzi Rómami a väčšinovými národmi.“ (*Vítazný život*, 2002(2): 7)

„Je možné, že Pán použije Rómov na zvestovanie evanjelia aj iným národom.“ (*Vítazný život*, 2002(2): 10)

„Po stáročia boli zavrňovaní, pohrdaní a prenasledovaní. Ale dnes tento nomádsky národ nachádza Krista a káže evanjelium iným národom.“ (*Vítazný život*, 2002(2): 8)

„...že vlastne, ono ani neviem presne, kedy prišli do Európy, ale ani neviem presne, odkiaľ prišli, ale keď prišli niekedy sem do Európy, tak vlastne celý život žili spôsobom, ako žijú napríklad tu v osade, že sú mimo osady, alebo mimo dedín. To znamená, to bol ich celoživotný štýl. (...) Ale väčšinou, ja si myslím, že presne ako žili Rómovia, to nevie nikto a ja si myslím, že to, čo dnes žijú naši Rómovia, je preto, lebo ich donútili k tomu. Ale presne nevieme, že ako žili naši predkovia. Možnože niečo vieme, že niektorí boli kováči, a ja neviem čo všetko, ale čo je úplný koreň toho všetkého nevieme. Ale to, čo žijeme dnes, je zlé. Je veľmi zlé. A myslím si, že ono, skoro všetky národy žijúce nežijú dobre. Biblia hovorí, že všetci zhrešili, ale myslím si, že my [Rómovia, T. P.] sme takí tvrdší v tom, že sme takí uzavretí, samá bolesť, samé zranenie. To nehovorím, že nie aj u Slovákov, u Maďarov, ale u Rómov ako keby bolo zvlášť troška viac. My sme taký tvrdší národ. No, žijeme úplne iný štýl života a to len kvôli veciam, že vlastne, keď pôjdete do toho streda, ako žijú Rómovia, je to skoro celosvetové, tak žijú jeden a ten istý štýl života. Sú už Rómovia, ktorí sa dokázali oddeliť, začať žiť ako Maďari, Slováci a tak ďalej, ako v iných štátoch. Ale aj tak tam majú to svoje.“ (rozhovor s pentekostálnym pastorm)

„A verím tomu, že náš [rómsky, T. P.] národ zažije Boží dotyk. A tak, ako bol, alebo hovorili, že je prekliatím pre ostatné národy, veríme tomu, že bude požehnaním pre ostatné národy. (...) kvôli tomu, že Boh bude v ich strede. Tomuto verím, že keď to dokázal pri mne alebo pri mnohých z nás, a on stále o tom hovorí, že chce navštíviť Boží ľud, rómsky národ, (...) náš národ bude zachránený, my tomu veríme!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorm)

„Boh, vedel, že my sme boli prinútení k tým veciam, a dal milosť k tomu, aby sme to prestali robiť. A toto je to úžasné na Bohu, že on nás neodsúdil za to, že čo sme žili... ale dáva milosť k tomu, aby sme z toho vyšli von, a začali žiť ten správny život! Lebo Biblia hovorí, že ľudia, ktorí veria v Ježiša Krista, či je Róm, či nie je Róm, tak má byť v svetle, byť soľou tejto zeme!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorm)

„Vždy nás bolo mnoho, avšak boli sme rozdelení. Teraz nás Boh zjednocuje ako ľud s jedným spoločným cieľom – slúžiť Jemu. Takisto jednotlivé úrady a štátne orgány si uvedomujú, že kresťanskí Rómovia nezapadajú do toho stereotypného obrazu o Rómoch. Teda čím bude viac kresťanských Rómov, tým bude naša pozícia v boji za uznanie ako národa s vlastnými právami silnejšia.“ („Prebudenie medzi Rómami v Európe“, *Vítazný život*, 2002(2): 9)

Niektorí autori (napr. Acton, 1974; Gay y Blasco, 1999) považujú pentekostálne rómske hnutia za zdroj rómskeho nacionalizmu. Práca pentekostálnych pastorov s *romipen* na národnej a nadnárodnej úrovni skutočne miestami pripomína rétoriku nacionalistických politikov. Aj ak máme stále na pamäti, že každý národ je len umelý konštrukt (sledujúci určité historické, politické a iné ciele) (napr. Anderson, 1983, 2003), stále musíme mať na pamäti praktické aplikácie tohto konštrukt a objektívne dosahy na sociálnu realitu a silu integrovať alebo dezintegrovať konkrétne [etnické] skupiny.

Spôsob, akým pentekostálni pastori v rámci svojich pastoračných diskurzov pozitívne rekonštruujú *romipen* na individuálnej, skupinovej, kolektívnej a národnej úrovni, sa do veľkej miery vymyká tradičnému (modernému) vnímaniu konštruovania etnických identít na základe konštitutívnych historických prvkov pôvodu, zeme, jazyka, kultúry a pod. Pentekostálne rómske hnutie sa programovo „vyviazalo“ z definície rómskeho národa, ktorej praktická aplikácia členom takto označenej skupiny prináša najmä znevýhodnené sociálne pozície a vopred stigmatizované nálepky. Nové, *tekuté romipen* sa programovo odstriháva od minulosti, hovorí o novej, historicky nezaťaženej prítomnosti a rovnoprávnej budúcnosti. V slovenskom prostredí, vzhľadom na výraznú absenciu podpory a programového vytvárania pozitívneho obrazu o Rómoch na úrovni makroroviny, je vhodnejšie na tento fenomén nahliadať ako na interný dynamizmus Rómov a ich aktívnu snahu o hľadanie dôstojného ľudského statusu. Či sa už idea „rómskeho národa“ bude konštituovať zvnútra (samotnými Rómami), alebo zvonku (Nerómami), na tradičný⁹⁰ alebo netradičný (neskoromoderný) spôsob, v praktickej rovine aplikácie je potrebné vytvoriť dostatočne veľký a legálne i finančne zabezpečený priestor na jeho dôstojné a rovnoprávne sebaurčenie.

Záver. O „tekutom rómstve“, etnizovaní a osídľovaní nových pozícií

Táto kapitola sa venovala výskumu spôsobov redefinície kategórie *romipen* formou komparačnej analýzy konverzných a pastoračných naratívov v troch pentekostálnych denomináciách, ktoré vedú aktívnu činnosť medzi Rómami na Slovensku.

Diskurzívna analýza vychádzala z aktuálnej teoretickej diskusie; a to nielen v rámci rómskych štúdií (koncept rómskej kultúry, koncept asimilácie, akulturácie, rómskeho nacionalizmu), ale aj širšej diskusie v rámci antropologických a etnologických štúdií (koncept sociálneho poľa, habitu, predstavovanej komunity, identity, identifikácie, kategórie, kategorizácie, etnicity) a sociálnej teórie (koncepty modernity, pevnej, tekutej a neskorej modernity).

V tomto texte som sa pokúsila o hľadanie analyticky užitočných prienikov týchto konceptov a o ich praktickú aplikáciu na terénne dáta.

V rovine metodológie som pracovala s konceptom sociálnych úrovní, pričom som priblížila optiku narácie z mikro- (individuálne naratívy konvertitov) a mezo-úrovne (pastoračný cirkevný diskurz).

Okrem iného som tiež upozornila na „neprirodzenú“, resp. miestami násilnú „etnizáciu“ kategórií *romipen*, „Róm“, „Rómka“, „Rómovia“, „rómsky národ“; nielen v rovine praktického diskurzu (politického, bežného hovorového, mediálneho atď.), ale i v rovine vedeckého diskurzu. Z tohto uhla pohľadu býva etnicita, a najmä etnicita „tradičného typu“ (vychádzajúca z klasických definícií národa) akoby zámernou „nadkomunikovaná“. Podobne sa však môžeme stretnúť aj so zámernou „podkomunikáciou“ tejto témy. *Etnizácia* (prílišné akcentovanie etnickej optiky) rovnako ako *de-etnizácia* (jej zámerné vytesňovanie), väčšinou slúžia ako praktické (politické) nástroje na objektívne fixovanie nevýhodného alebo nerovnocenného postavenia tejto etnickej menšiny, a to nielen v rámci konkrétnych etnonárodných európskych štátov, ale aj na nadnárodnej – európskej úrovni. V rámci vedeckého diskurzu som upozornila na fakt, že tieto tendencie je potrebné neustále kriticky reflektovať a nevŕhať ich do etickej (analytickej) roviny.

V tomto kontexte ďalším často prehliadaným fenoménom je skutočnosť, že z hľadiska emickej roviny jednotlivých rómskych skupín/spoločenstiev ambícia definovať *romipen* a „[jednotný] rómsky národ“ nemusí byť ani jednotná, ani favorizovaná. Je skôr prirodzené, že sa tu môžeme stretávať s odlišnými a protichodnými tendenciami. Napokon, sýtiť rovinu jednotných kolektívnych významov nemusí byť zákonite cieľom každej etnickej skupiny ani to nemusí byť v rámci skupiny hodnotené a oceňované. V okamihu, ako sa však dostávame na mezo- a makroúroveň, a v okamihu, ako u jednotlivcov či skupiny vzniká ambícia začať zohrávať úlohu „partnera“ (dôstojného aktéra) v majoritnom sociálnom poli, začína konštrukcia termínu „Róm“ a konštrukcia termínu „rómsky národ“ nadobúdať na význame a dôležitosti. V tejto rovine sa potom stretávame s vyššie načrtnutými problémami „nadkomunikácie etnicity“ a očavávania naplnenia tradičných definícií národa. Majorita z pozície svojich vlastných emických (historicky ukotvených) očakávaní vyžaduje napĺňanie aspoň niektorých bodov týchto definícií. Pritom sa väčšinou abstrahuje od historických okolností, v ktorých súčasné už etablované národy vznikli, a od politických cieľov, ktorým tradičné definície národa slúžili. Rôzne rómske skupiny potom k takémuto zadaniu môžu pristupovať diferencovane, s väčšou či menšou mierou ochoty výjsť v ústrety očakávaniam majoritných spoločností. V tomto bode sa domnievam, že je na rómskych lídroch, ale i vedcoch, aby upozornili na flexibilnejšie – *tekuté* – definície moderných národov a národností v období

⁹⁰ Historicky fixovaný pomocou konštitutívnych prvkov národa z obdobia pevnej modernity.

neskorej modernity a minimálne ich zrovnoprávnili s tými historicky „tradičnými“ definíciami.

Ak sa vrátíme na úroveň skúmania (re)konštrukcie *romipen* v rámci konverzných a pastoračných naratívov, v texte tejto kapitoly som konštatovala výraznú de-etnizáciu tejto kategórie. Redefinované *romipen* je dynamická kategória, ktorá je konštruovaná, avšak zároveň kreatívne performovaná a denne vtelovaná (žitá) v konkrétnych podmienkach aktuálnej praxe v rámci vžitého modu správania (*habitu* jednotlivca i skupiny/komunity). Tento zložitý amalgám žitej praxe je tak v pravom zmysle slova tekutý, pričom ho však veľmi jasne a presne ohraničuje kontinuum sebaidentifikácií a heteroidentifikácií ohľadne setu prvkov autenticity (Kto/čo som?, Kto/čo sme?) a prvkov diverzity (Kto/čo nie som?, Kto/čo nie sme?). *Romipen* na tejto úrovni sa dá definovať ako správny, dobrý, dôstojný, „hrdý“ [rómsky] spôsob života, resp. praxe správania sa v sociálnom čase a priestore. Ak sa pohybujeme vo vnútri skupiny vymedzenej viac-menej primárnymi, pokrvnými a príbuzenskými väzbami, „eticita“ či príslušnosť k národu alebo národnej menšine nemusí zohrávať takmer žiadnu rolu, resp. nezohráva žiadnu praktickú funkciu.

Porovnávací analýza praktických spôsobov konštrukcie rôznych foriem *romipen* v rámci pentekostálnych pastoračných diskurzov troch vybraných denominácií ukázala, že kategóriu „rómsťva“ (*romipen*) programovo konštruujú ako „kategóriu praxe“, ako do veľkej miery etnicky „vyprázdnenú“ kategóriu, ktorá sa kreatívne naplňa konkrétnym obsahom podľa životných mét a trajektorií konkrétnych užívateľov či už na individuálnej úrovni, alebo na úrovni skupiny a komunity, v súlade s krédom dobrého, morálneho, užitočného a počestného života [kresťana = človeka = Róma]. Človek sa v pentekostálnom diskurze definuje primárne ako náboženská bytosť, pričom všetky sekulárne askripcie ustupujú do úzadia, ľudia sa delia na tých, čo veria („znovuzrodených“), a tých, čo neveria. Na konverziu sa v pentekostálnom ponímaní nahliada ako na bod nového zrodu človeka/Róma a nového národa. Konvertovaní („znovuzrodení“) vytvárajú skupinu individualít zoskupených okolo integrálneho medzičlánku – Boha, pričom vzniká špecifický útvar – (globálny) „Lud Boží“, „Boží národ“.

Diskurzívna analýza (najmä individuálnych konverzných naratívov) však odhalila, že novovzniknutá de-etnizovaná kategorizácia ľudí (veriaci a neveriaci) môže okrem sociálnych a psychologických benefitov konvertitom prinášať aj pocity odcudzenia, vytrhnutia a nepochopenia zo strany okolitého sveta. Podobne môže narásť aj intenzita interných emických polarizácií (subetnických a sociálnych) vo vnútri rómskych komunít alebo medzi lokálnymi komunitami Rómov navzájom. Napriek silnému trans-sociálnemu a trans-etnickému diskurzu, podľa ktorého by veriaci mali stratiť dôvod prihliadať na emické sociálne medziskupinové strati-

fikácie, títo ostávajú stále *etnicky* aj *sociálne citliví* a prinajmenšom cítia silnú potrebu zdôrazňovať, že už im nezáleží na emickej (internej) hierarchii rómskych skupín na základe kultúrneho a sociálneho kódu ani na etnickom delení skupín na národnom princípe (Rómovia, Slováci, Maďari atď.). V konverzných naratívoch sa tak pomerne často stretávame s tým, že základné kategorizačné schémy rómskych konvertitov na mikroúrovni sú ešte stále etnicky aj sociálne citlivé, rozlišujú tak Rómov popri iných etnických skupinách a národoch a rozlišujú tak jednotlivé etnické/sociálne rómske subskupiny. Aj napriek tomu, že etnicita tu už neplní funkciu hraničného markera, stále sa vníma ako dôležitý rozlišovací znak. Významnou zmenou však je, že ak predtým platila paradigma „Rómovia“ *proti/voči* „Iným“, po konverzii dochádza k zmene paradigmy na „Rómovia“ *popri/vedľa* „Iných“. Tým sa zásadným spôsobom mení pozičný spôsob vzájomného vymedzovania. „Nový Róm“ je predovšetkým negáciou „Starého Róma“, nie gadžu.

Pri hľadaní spoločných črt praktickej (re)konštrukcie *romipen* v rámci konverzných naratívov i v rámci pentekostálneho pastoračného diskurzu som rozlíšila štyri spoločné postupy/kroky: 1) vyprázdnenie a negácia pôvodného obsahu *romipen*; 2) vyviazanie konvertitu z pôvodných väzieb a sietí (prevažne primárneho charakteru); 3) naviazanie konvertitu na novú inštitúciu (cirkev/zbor) prostredníctvom sekundárnych, resp. hybridných sietí a 4) kreatívne napĺňanie (nového) *romipen* voľným obsahom podľa osobnej vízie konvertitu v súlade s novým setom pravidiel a hodnôt (morálny kódex Biblie).

Prvé dva kroky (vyprázdnenie a vyviazanie) sa zameriavajú na negáciu predchádzajúceho spôsobu života a správania konvertitu a jeho vytrhnutie/vykorenenie z diskurzu „starého sveta“. Svet tradičnej rómskej komunity na Slovensku sa v pastoračnom diskurze vníma ako prostredie, ktoré traduje chudobu a reprodukuje sociálne komplexy z generácie starých rodičov a rodičov na generáciu detí. V kontexte tejto kapitoly som o ňom hovorila ako o „väzniacom diskurze“. Postupmi negácie, vyprázdnenia a vyviazania sa pastori snažia tento tradičný (negatívny) naratívny cyklus programovo prerušiť.

Ďalšie dva kroky (naviazanie a napĺňanie) sa skôr sústreďujú na pozitívne projektovanie nového obsahu *romipen* ponúknutím pozitívnych nárácií a diskurzu motivujúceho k emancipácii sociálneho sebavedomia a hľadaniu nových pozícií v rámci sociálneho poľa. Pastori sa tu neuspokoja len s víziou v rámci emického poľa rómskej komunity, ale konvertitov nabádajú k osobným víziám *romipen* a osídľovaniu pozícií aj v rámci širšieho, majoritou okupovaného sociálneho priestoru.

Pri konštrukcii *romipen*, či už na úrovni jednotlivca, alebo skupiny, pentekostálni pastori postupujú do veľkej miery *ahistoricky* a *netradične*. Vyhnú sa tak problémom, s ktorými sa stretáva väčšina tradičných prístupov k definícii *romipen* a najmä

„rómskeho národa“. Záverom si dovoľím konštatovať, že proces etnogenézy rómskeho národa síce prebieha v podmienkach neskorej modernity, avšak podmienky, ktoré sú naň kladené, ostali zafixované v predmodernite a pevnej modernite. Tieto tradičné „etnické“ konštitučné prvky sa však v globálnych spoločnostiach stávajú menej ohraňované; sú substitučne nahraditeľné a flexibilné. Preto majoritné požiadavky na „jednotný charakter“ rómskej kultúry, jazyka a pod. ako konštitučných prvkov rómskej identity môžeme v 21. storočí jednoznačne označiť za irelevantné kalky pevnej modernity začiatku 20. storočia. Oproti tomu konštrukcia *romipen* v pentekostálnom pastoračnom diskurze skúmaných denominácií medzi Rómami na Slovensku pracuje s pozitívnym konceptom „rómsťva“ netradičným spôsobom, t. j. na spôsob detradicionalizácie. Tento prístup je v absolútnom súlade s neskorou modernitou a umožňuje „novým Rómom“ opúšťať staré, historicky nevýhodné a stigmatizované pozície a osídľovať nové, sociálne i osobne výhodnejšie pozície v novom neskoro-modernom svete.

RESUMÉ

**Authors
in alphabetical
order**

II. 2.
Andrej Belák

p. 172 – 207

**Segregated Roma and Health Policies –
Ethical and Practical Contradictions**

In my long-term research programme, I am experimenting with applying ethnography with a view to deepening the existing epidemiological, public-health and political understandings of the poor health condition of Roma in Slovakia. In the presented text I seek to show how, in the light of my varied research findings, current political agendas aimed to alleviate health disparities affecting the Slovak Roma appear as morally illegitimate and practically naive. First, I offer a critical review of the alleviation agendas' declarations as well as of their (barely existing) practice. Next, I share and discuss my construct of the logic of everyday health-related practices within segregated Roma settlements. Consequently, I point first to certain principal contradictions between the criticised agendas and the constructed logic of practice, and then – summing up related experiences shared with me by professionals across the country's health-care system – to a real-life analogy of these contradictions. Using the concept of participation and basic methodical premises from relational social theory purely rhetorically, and, alongside, remaining preoccupied with Roma health-related behaviour and repressive measures, the examined alleviation agendas strongly resemble those (paternalist and unsuccessful) endorsed by the late Communist state regime. The current policies, too, appear to count in Roma on such their capacities, preferences and tastes which most of them not only do not have, but which many of them simultaneously tend to consider, experience and resist as morally and/or qualitatively undesirable.

III. 1.
Jan Červenka

p. 324 – 345

**Cikán, Gypsy and Rom – the Dynamics of
Naming Roms in Different Discourses**

The author discusses the ways Roms are labelled in different discourses, especially in the Czech and Slovak contexts. He suggests this labelling is rooted in the dynamics and a wide context, which is reflected in all segments of the communicative situation:

1) *The named object* itself is not self-evident: speakers referring to the Romani/Gypsy population do not even agree on who should be included under the chosen term. This problem is often confused with the choice of the term itself. But even if it is not self-evident or even impossible to find a common autonym for all Romani groups,

this does not mean the non-existence of common identification. Simultaneously, policymakers as well as researchers, in reality, do need to use a common term for Roms.

2) The author admits that *the choice of a particular term* is not self-evident. The term *Rom/Romové* (Czech)/*Róm/Rómovia* (Slovak) ('Rom/Roms') is new and not always accepted in most languages, and cannot be used in all contexts. After a thorough discussion of the term, the author, however, suggests it is the most appropriate term to be used in the current, especially Czech and Slovak, discourse.

3) The choice of the *language code* is not self-evident either. The author presents the paradox of a Romani person using the autonym *Rom* in Romani, while, at the same time, in the majority language preferring the term *Cigán* over the usual romism *Rom*.

4) What is not self-evident is *the situation of the speech act, its context, and stylistic level, the relation between the speaker and the addressee, and even the ethnicity (or supposed ethnicity)* of the speaker and the addressee, and even of the secondary addressees, as well as the witnesses of the speech act. For example, some Roms call each other *Cigán* in the majority language, but in communication at a more official level or in everyday communication with the non-Roma, they insist on the usage of the term *Rom*. The author finds problematic the term *emic labelling*, and suggests the possibility of discerning between the term *autonym*, i.e. the term speakers use when *labelling* themselves, and *endonym*, i.e. the term speakers use to express what they *consider* themselves to be. Such dichotomy would be meaningful in communication in the majority language. Emic labelling can also be seen as the usage of terms by Romani representations, which is an approach often ignored by other Romani studies scholars. Červenka demonstrates that ever since the 1970s the majority term *Rom* (as a borrowing from Romani in majority languages) has widely dominated in the choice of terms in the names and declarations by Romani organisations.

5) All the opinions mentioned above are perceived as *changing in time*. The author underlines, in particular, the changes in stylistic conventions that are rooted in the development of connotations and associations linked to a certain word as a key to the choice of a particular variant available. The dynamic as well as ambiguous change in the use of the terms *Rom/Róm* in opposition to *Cikán/Cigán* in Czechia and Slovakia from the 1960s until today is analysed with the aim to show that the choice of terms reflects not only the changes in attitudes to Roms.

6) The change in the context of labelling Roms is observed not only in time. The author goes on to show *the asymmetry of contexts of different national languages*. Červenka warns against the mechanical identification and translation of the English term *Gypsy* by always using the Czech term *Cikán* and Slovak *Cigán* (as well as against such usage of the term *Rom/Róm*), and recommends the loosening of strong ties between seemingly unproblematic translation equivalents.

**Andrej Findor, Zuzana Maďarová,
Alexandra Ostertágová**

**Social Justice in Slovakia: The Moral Foundations
of a Contentious Political Issue**

The authors focus on the Moral Foundations Theory, an empiricist approach to studying the asymmetrical interplay between intuitive moral judgments and moral reasoning, and on the role it could play in analysing political contestation in the Slovak Republic. Using the Slovak adaptation of the Moral Foundations Questionnaire as the main analytical tool together with the Political Attitudes Questionnaire, they set to identify the plurality of moral foundations (care, fairness, authority, loyalty, and sanctity) and their relationship to the ideological preferences of the Slovak public and its distinctive segment – members of human rights non-governmental organisations (NGOs). The authors introduce an empirical case study dealing with the contested notion of social justice embodied in the revised Act on Assistance in Material Need. The survey (n = 298) of moral foundations and political attitudes towards this revised Act through an unrepresentative sample of the Slovak population and members of human rights NGOs found conflicting understandings of social justice (e.g. fairness): as proportionality for the unrepresentative sample of the Slovak population and as equality of opportunities for the members of human rights NGOs. The survey also provided evidence for the contention that different political attitudes to social justice rely on different sets of moral foundations. The authors discuss these findings in the context of racialised ethnic prejudice against Roma in Slovakia and the considerable lack of public support for inclusive social policies designed for members of marginalised Roma communities. The identification of the so-called ‘moral gap’ between the unrepresentative sample of the Slovak population and the members of human rights NGOs contributes to the assertion that conservative moral foundations (authority, loyalty and sanctity) fulfil the role of in-group/out-group boundary making mechanism. This finding enables the authors to discuss further the potential as well as the constraints of designing effective political communication frames which, while appealing to conservative moral foundations, will deliver prosocial, inclusive messages, transcending the in-group/out-group divide.

Jan Grill

**The transforming Fabrics of Intercultural Relations:
The Modes of Co-Existence in Tarkovce in East Slovakia**

This chapter explores the transforming fabrics of intercultural relations in East Slovakia. Rather than theorising models of co-existence in generalising and top-down models assuming pre-existing social formations defined through homogenising ethnic lenses (Roma and non-Roma), this chapter turns its focus on a particular dynamics and differentiated patterns of interaction in a local context of the village of Tarkovce in East Slovakia. Drawing on a long-term ethnographic fieldwork and historical research, it attempts to provide a historical-cum-ethnographic reconstruction of different modes of co-existence and complex entanglements in the changing group formations and asymmetric power relations since the second half of the twentieth century until today. In this village, Roma live in spatially marginalised segment *Taboris*, on streets inhabited predominantly by Roma families located ‘in between’ the *Taboris* and the village core, but some Roma also live alongside non-Roma villagers in the village centre. This chapter examines how the present pattern of spatial and social organisation has developed in relation to state policies, changing geopolitical forces and borders, and economic strategies. It outlines the historical context in which the traditional majority of non-Roma groupings symbolically and spatially occupied the village centre and Roma villagers settled in the marginalised ‘Gypsy settlement’. Following the political changes in Czechoslovakia after 1948, this order was transformed with the implementation of several socialist policies towards ‘citizens of Gypsy origins’, such as the liquidation of old ‘Gypsy settlements’, state loans for constructing houses, or employment policies. The resulting mixed pattern, in which some Roma moved to the position of immediate neighbours, has generated various social differentiations and reconfigured local hierarchies between local Roma and non-Roma, as well as within the local Roma themselves. These differentiations reflected the key assumptions of the evolutionary ladder of progress embraced by socialist discourses. Some aspects of this spatio-temporal framework and forms of classifications permeated the everyday categories used by ordinary Roma and non-Roma for making moral distinctions on a continuum between ‘backward’ and ‘more cultured’ people – i.e. those ‘living on a (good civilizational) level’. The socialist state categorisations influenced the local classificatory matrix, and Roma individuals selectively and contextually deployed these social differentiations, which fused and intersected with other vectors of difference existing within the Roma world. The second part of the chapter explores the effects of post-socialist transformation characterised by ethnicisation

of poverty, neo-liberal reforms and unemployment in the village since the 1990s. Moreover, the social life in the village was greatly influenced by waves of Roma asylum seeking and labour migration throughout the late 1990s and the beginning of the 21st century. The chapter pays particular attention to the most recent re-configuration of the existing social order, power asymmetries and spatial re-organisation in relation to the most recent Roma migrations to Great Britain. These forms of migration have been accompanied by simultaneous rural-urban migration of local non-Roma youth in search for socio-economic opportunities. These two processes, reinforced by the conspicuous consumption of the returning successful Roma migrants, have led to increased visibility of Roma in the village centre and to redrawing power asymmetries, and have challenged the ways in which Roma and non-Roma see their mutual co-existence, neighbourliness and modes of interaction. For most Roma villagers, migration not only gave them an opportunity, but also effectively manifested through social practices of Roma migrants that 'the tide has turned'. Roma migration to Britain challenged some of the existing hierarchies and was perceived rather ambiguously by non-Roma villagers. Some non-Roma villagers suggested that England helped 'our Roma' and 'elevated' their 'level' (living conditions and manners). Other non-Roma experienced the success displayed by the returning Roma migrants in terms of what G. Hage characterises as 'relational envy' (Hage, 2002). Successful Roma migrants were seen as moving faster than non-Roma villagers who frequently experienced their previously privileged position in local hierarchies as challenged.

III. 2. p. 346 – 373
Markéta Hajská
***Gažikanes vaj romanes?* The Language Attitudes**
of Vlach Roma from an Eastern Slovak Community towards
Three Locally Used Languages

The study is based on the author's long term research (since 2000) in a sub-ethnically mixed Roma village inhabited by Vlach/Lovari and Non-Vlach Roma, speakers of Northern Central Romani in Eastern Slovakia. The village is inhabited by monolingual non-Roma using two varieties of Slovak language (the official standard language, as H-code = high code, and local *šariš* dialect, as L-code = low code); bilingual Rumungro Roma, speakers of North-Central (N-C) Romani and Slovak language; and trilingual Vlach Roma, speakers of N-C Romani, Vlach Romani and Slovak. The members of each ethnic group have different views of language prestige, and the meaning of the language of higher prestige in the given *diglotic situation* is always very specific: each speech community regard its own language as a code connected to higher prestige.

The study focuses on the language behaviour and the attitudes of Vlach Roma, for whom Vlach Romani is the cornerstone of Vlach identity and the symbol of high social prestige. The language attitudes of the Vlach Roma not only characterise their own opinions on languages, but also reflect the meaning of the social position and social status of the speech communities.

For Vlach Roma, every language in a *polyglotic situation* is connected to specific domains, which are shared and known by all members of the Vlach groups. This language behaviour is also visible in interactions between Roma and Non-Roma, and certain situations are characterised by the use of different kinds of strategies, such as parallel communication, demonstration of the ethnic status, hidden language plays, and overlooking others on purpose. *Romanes* covers all domains of the inter-Romani communication of Vlach Roma in private and also public space. *Gažikanes* (Slovak language) is used only for communication with Non-Roma, intra-Romani communication. The use of this code among Roma is very exceptional, and relates to a lower status or can be connected to discourse code switching.

I. 1. p. 40 – 58
Milan Hrabovský
Antiziganism as a Barrier to Roma Inclusion

The study deals with the problem of antiziganism as a racist concept, which is not as obvious as 'ordinary' racism. Antiziganism is gaining on importance. Life in a 'ghetto', life in poverty, illiteracy, shortage, pauperism, lack of hygiene and the alarming state of housing mean that we indeed have a real problem across society. But all our efforts repeatedly fail. Moreover, some authors begin to blame Roma for this situation. They assert that Roma have adopted maladaptive strategies which constantly ruin their lives. On the other hand, this is not the whole picture. It is very important to reject all kinds of any maladaptive strategies, but if the claim still exists in our society that 'gypsies' are 'inferior biological species', we must also turn to another explanation.

This study therefore concludes that antiziganism is not about prejudices, biases and stereotypes, but about *acting* against Roma, which has roots in *the somatisation* of the given social context of their lives. If any member of the general population showed an equivalent level of poverty, illiteracy, shortage, pauperism, lack of hygiene and an alarming state of housing, their situation would not be measured and somatised as with Roma. To sum up: the social context of Roma is explained with their *race*, and the social context of the majority is explained with social and political *factors*. For this reason, we may assign antiziganism to racist ideology as such.

In the first part of this study, we deal with Nazi construction of Roma as a type of 'asocial being'. The category of 'asocial being' served Nazi for the purpose of making from Roma a racial category of so-called *Untermenschen*.

This interweaving somatisation and 'asocial being' heads towards ultimately a racist statement that *no* social and political measure (education, nurturing, and affirmative action) will be capable of compelling and changing Roma to live 'a normal life'. Hence, we can define antiziganism as *acting*, which ascribes to the given social context its 'soma' (body), and such ascribing focuses exclusively on the group called 'gypsy'. For example, poverty and criminality are *inscribed* in the soma (body) of Roma.

For this reason, the study raises three possible outcomes or answers to antiziganism: a) to reject the 'biological view' of Roma; b) to reject the right-wing view; and c) to apply a contextual view of all human beings.

Hence, the main problem with antiziganism is not the alleged or actual differences between human groups, but the fact that antiziganism *rejects* true and full-fledged integration of Roma in society. If the concepts of somatisation and 'asocial being' with respect to Roma prevail (e.g. they cannot attain any progress; they are 'weak', 'parasitic' and 'asocial race'), then *these* 'arguments' contribute to a collapse of inclusive programmes.

Describing Roma as an 'inferior' and 'intellectually retarded' race helps racists (and not only them) to construct a homogenous group, for which every hatred, stereotype or any other (verbal) attack is justified and considered to be the right one.

I. 4. p. 104 – 142
Tomáš Hrustič
'It Is Up to Us What Agreement We Make'. An Overview
of Roma Political Participation in Slovakia (1990 – 2014)

The recent history of Roma political participation in Slovakia is very complicated and effortful, and has been marked by overlooking and refusal of Roma by mainstream political parties on one hand, and rivalry, disunity and schism of Roma representatives and leaders on the other hand. And somewhere between these two hindrances, efforts for participation in governance and mobilisation of up-coming leaders (local, regional and national) were born, and the first small positive results were personified in successful elected Roma representatives at local level and young and educated Roma in high positions in state administration. The enumeration of examples of Roma political participation shows that despite the diverse heterogeneity of Roma communities, there are some instances for a greater mobilisation potential. My argument is based on the assumption that Roma political disunity is not primarily

caused by the heterogeneity of Roma. Rather, Roma elites have not yet been able to conceptualise Roma political and ethnic identity and to organise and promote this conceptualisation into a more intensive mobilisation of Roma.

This chapter maps the political participation of Roma. The first part describes the recent history of Romani political parties in the 1990s and their effort to influence political life in Slovakia. The second part describes direct participation of Romani candidates in all types of elections in Slovakia, and focuses on their performance, election campaigns and reflection of their successes or failures. It lists the results of Roma candidates at national, regional and local levels, and analyses the potential that Roma representatives have for all these levels. The political participation of minorities can be characterised either by establishing of or working in minority/ethnic political parties, or by ways of cooperation of individual Roma with mainstream political parties and structures. In the case of Roma in Slovakia, both tendencies can be observed, and both have a legitimacy and, from the perspective of minority, certain advantages and disadvantages.

This chapter identifies a few moments in the short history of Roma politics in Slovakia with a great potential for a more intensive and massive mobilisation of Roma, such as successful networking of local and regional Roma structures during the euphoric days shortly after the Velvet Revolution, which clearly proved that in some cases Romani elites are able to mobilise and activate the Roma constituency. Another promising potential for a more organised mobilisation of Roma could be witnessed in several recent local and regional election campaigns, mostly led by the younger generation of Roma leaders. On the other hand, the chapter describes and analyses several attempts of Roma leaders to create an agreement, coalition and more specific cooperation with mainstream political parties. It concludes that, with a very few exceptions, mainstream political parties always ignored Roma leaders, or tried to use mostly short-term agreements with them to attract Roma votes or as election tokenism.

II. 3. p. 208 – 223
Tomáš Hrustič
Usury in segregated Romani settlements in East Slovakia

The paper describes how moneylending has become one of the easiest and most sustainable ways out of poverty for many Roma living in segregated settlements in the rural regions of East Slovakia. Most activities of Roma living in a segregated settlement seek to secure their material and financial existence. The financial strategies of people living in excluded environments are motivated by mechanisms different

from those of the middle class. One of the phenomena linked to financial strategies of impoverished people is debt – lending and borrowing money, often accompanied by various interest rates ranging from lower rates to usury. Thus, usury is often perceived from emotional and moral perspectives. This paper is trying to explain usury (lending and borrowing money with high interest rates) in a broader context as a strategy beneficial to both parts – lenders and borrowers, which often resembles the patron vs. client relationship. Further to the author's long term research in a segregated Roma settlement in East Slovakia, the paper describes the mechanisms of money lending with a focus on the interpretation of usury by loan sharks and their clients. According to these analyses, the concept of high interest short-term money lending pervades the entire system of local settlements' economy. For a middle class outsider, the borrowers' perspective looks like an irrational decision, leading to the vicious cycle of poverty. However, it proves to be a rational behaviour of securing the means of existence for short periods. On the other hand, looking at the loan sharks' emic perspective, usury is the way of securing power and existence for long periods. Moreover, many Roma become at different times borrowers and lenders, using any cash at hand to invest into small loans. Lending and borrowing money, ranging from small cash loans to usury, is the key role in the financial life of a family, and pervades the entire social system in these settlements. In its conclusion, the paper shows the ways how usury in a segregated Romani settlement leads to social mobility beneficial both for lenders and for borrowers, although, in the long term, it brings possibilities for economic improvement only for a few, while limiting the financial possibilities of others. And it also leads to statements that any policies and state mechanisms focused on repressive measures against usury will necessarily fail because only systemic changes tools addressing poverty, like official micro-loans and micro-financing, have the potential to cope with usury and its related side-effects.

III. 4. p. 398 – 415
Eva Krekovičová
The Comic Figure of a Rom in Slovakia and Its Changes over Time through the Example of Anecdotes and Cartoons

The author based this paper on her research of cultural representations of the Roma minority, as seen through the eyes of the majority. She observed the image of Roma through their reflection as comic heroes. The comic nature of the hero is based on the principle of superiority and incongruence.

The comic figure of the Rom is characterised as a specific variant of a comic hero with the centre of extension in the territory of today's Slovakia and Hungary. The old-

est sources from the territory of the historic Hungarian Monarchy date back to the 1680s (school theatre plays, prayer parodies, vagant poetry).

The author also focuses on the change of image of the hero from the 2nd half of the 19th century until today through the example of jokes and cartoons. The Rom as a comic hero dominates in both genres and is strongly essentialised.

She mainly concentrates on anecdotes disseminated through the internet, which tend to depict Roma as enemies and evil-doers through the example of: 1. a thematic group about Roma and skinheads (heroes and anti-heroes); 2. texts with similar or identical themes, from which skinheads are absent; and 3. jokes with holocaust topics.

Two fundamental image changes can be noted in the proclaimed attitudes: 1) *a shift from 'foreign' to 'enemy'*; and 2) *an emergence of the dehumanisation principle*. From the point of view of the relationship between image and reality, both changes, at first sight, copy the trend of deteriorated attitudes of the majority towards Roma, as observed in recent researches by sociologists. The situation, however, is more complicated.

On one hand, the material confirmed that images represent contextual categories, which is related to processuality, i.e. openness towards changes, and to a potential tendency towards ambivalence. A special category, however, is constituted by anecdotes characterised by 'aggressive humour', which proves that *contextuality in the research of images should be perceived in a comprehensive manner*, i.e. not only with regard to the historic reality which they reflect or have the potential to reflect, but also *in relation to the poetry of the genre in which they are reflected*.

III. 3. p. 374 – 397
Pavel Kubaník
'Playing the books'. Notes on the acquisition of Slovak in Gav

The article focuses on the role children play in the process of second language acquisition in one of larger Rom settlements in Eastern Slovakia, which the author calls *Gav*. *Gav* is a spatially and symbolically segregated locality inhabited by Roms. Administratively, it forms part of the village called Valal here, where only non-Roms ('Gadjos') live. Adult Roms in *Gav* are all bilingual, speaking Romani and Slovak, while local Slovaks only exceptionally understand some basic Romani. Intra-group communication in *Gav* is conducted in Romani. The use of Slovak in this context can be seen as a discourse means indexing parts of the non-Rom world, the typically reported speech of 'Gadjos'. Besides mass media and short encounters with 'Gadjos', the major input of Slovak for Rom children is their school attendance. While Rom parents do not make much effort to teach their children a second language before

going to school, the role of peer groups in this process is quite significant. Children attending school are in everyday active contact with speakers of Slovak (e.g. their teachers) more than adults, and children's peer groups play an important role in the socialisation of children in pre-school age as well. In this context, the active role of children in the acquisition of a second language is logical. In its final part, the study examines how children's peer groups are 'playing the books', which is an idiomatic expression for the pretend play of school. The conversation analysis of some segments of video-recorded play sessions shows how six-year-old children are able to handle their (partial) knowledge of two languages and how the background of the pretend play within the peer group helps younger children to acquire items of Slovak.

III. 6. p. 438 – 479
Arne B. Mann
Ethnic Stereotypes as Sources of Jokes about Roma

The manifestations of the attitudes of the general population towards Roma can be observed in the formulation of state policies on the basis of the public presentation of opinions by the representatives of political parties and opinion leaders, presentation in printed and, in particular, electronic mass media, or representative public opinion surveys. Another possibility is the observation of the majority's attitudes on the internet in the form of widespread and still active presentation of jokes about Roma. Anonymity in this case gives the opportunity to express uncensored opinions of contributors; on the other hand, it should be noted that internet communication involves just a certain part of the population of the country, as a result of which such manifestations are not an objective representation of the situation in society.

Jokes play an important role in the process of creating and proving group identity. Through the mocking of the actual and supposed differences of the members of another group, they seek to emphasise the exclusivity of their 'own group', highlighting the 'risk of threat' by the other group. This process includes the creation and use of ethnic stereotypes, i.e. fixed ideas, attitudes and perceptions of their own ethnic group (*autostereotypes*) and of other ethnic group(s) (*heterostereotypes*).

The paper seeks to analyse the jokes on Roma created on the basis of existing heterostereotypes in part of the general population, currently disseminated through the internet. The set consists of 631 units.

The comparative group consists of jokes known from the period before 1989, recorded on the basis of own recollections and the recollections of contemporaries. Another source is the published works by Milan Leščák, Jiří Polívka and Viera Gašparíková containing many humorous stories about Gypsies.

The whole set is divided into 14 categories. Eleven of them are created on the basis of existing heterostereotypes about Roma: their relation to work, crime, demography (increased natality), hygiene, sexuality (promiscuity, polygamy, incest), their relation to education, misuse of social benefits, different skin colour, religiousness, emigration, poor intellect. Another, yet most numerous group (22.5%) consists of jokes denying the right of Roma to life, i.e. racist jokes. Against these two groups, there is a small group of jokes (3.3%) about Roma cunningness, presenting them as smart guys.

The jokes disseminated through the internet in Slovakia are both in Slovak and Czech languages. It is often a literal translation of the same text. In jokes in Czech language, the direct speech of Roma is often quoted in Slovak (or in a distorted East-Slovak dialect), thus pointing out the Slovak origin of the Roma living in the Czech Republic and emphasising their otherness.

The object of the jokes is designated with the term Gypsy/Gypsies (*Cigán/Cigáni*), on purpose ignoring the term Roma. The clear identification of the object is also manifested by the use of 'typical' names: *Dežo* and his wife *Araňa* or *Erža*. All jokes recorded express distance or even dominance (superiority) of non-Roma over Roma. This approach can be observed in various forms – from ridicule, irony, satire, up to cynicism, sarcasm and racism. This fundamental principle is present in all jokes containing a dialogue, in which the Roma is always addressed by his/her first name. In the process of functioning of jokes we can also encounter jokes, the original object of which was not a Roma, but a member of other, also mocked ethnic minority (e.g. a Ruthenian) and which have been updated over time.

Humorous narratives from before 1989 and internet jokes express the superiority of the non-Roma, and degrade and mock Roma. Before 1989, Roma were presented as 'comic figures', 'harmless fools', and are seen through 'gentle humour'. The jokes spread through the internet are formally shorter and respond to the existing problems of a part of the Roma population (hygiene, crime), but more often they are a construct replacing objective knowledge (misuse of social benefits, sexuality, demography). They ignore the social determination of these problems, ascribing them an ethnic aspect, and the heterostereotypes constructed in this way are then related to the ethnic group as a whole. Irony in jokes is more and more frequently replaced by sarcasm and cynicism.

Elena Marushiakova & Vesselin Popov

**The impacts of 'Orientalism' in Academia and Policies
on Cohabitation between Roma and the Majority Society**

The article presents different approaches and methodological problems emerging in academic studies and policies which target Roma living in Eastern Europe or those who used to live in that region and, during different periods, left this region and resettled elsewhere. The paper presents some major problems (with no claims of completeness) arising from the socio-ideological paradigms, within which Roma have been placed for the past approximately 20 years of transition in Eastern Europe, crosscutting them with issues of 'Orientalism'.

Certainly, all countries in this region and their Romani communities are unique and have specific characteristics, but there are enough common features and models (both from the point of view of academic knowledge and supranational governments, national governments and NGO policies, programmes and projects), which enable us to examine the problem in a general and generalising way.

The starting point analysed in the article is linked to the definition of the target, or, in other words, to the definition of 'Who are the Roma?' A review of the terminological evolution in the publications of European institutions (in particular, of the Council of Europe and later of the European Commission) and documents of national governments or academic studies leads us to the conclusion that at the level of institutions it is not clear 'who are the Roma' not even at present, and the approach towards them is mostly within the frames of century-old stereotypes. Logically, a legitimate question arises – whether it is possible at all to successfully implement national and supranational policies, if they are based on strategies and programmes where it is not clear who is their main target.

The second point is related to the misunderstanding of the specific character of existence of Roma communities. The Roma communities in Eastern Europe are not a hermetically isolated and self-sufficient social and cultural system. They have always existed at least in 'two dimensions', or in two coordinate plans – both as a separate community and as a society (in particular, as its ethnically-based integral part within the respective nation-state). The failure to comprehend the essence of the 'community-society' distinction and interconnection results in incorporating the Romani communities within the frames of two basic paradigms, which can be summed up as *Marginalisation* – as a social layer of the society, and *Exoticisation* – as a separate community. In both cases we can speak about two interconnected research and policy paradigms, which stream from the prism of Orientalism.

We are of the opinion that the basic problem lays in the spirit of Orientalism, which leads to the misunderstanding of distinctiveness (but in no case of as uniqueness) of Roma as an ethno-social and ethno-cultural phenomenon. This Orientalist approach by the academia and in policies has a powerful impact on cohabitation between Roma and the general population. As a result, a conviction has been formed across Europe over time that the Roma represent a marginalised and poor population, living in third-world conditions, and are therefore exotic in a way. This is the reason why one of the prerequisites for most countries in the region in the context of the European Union accessions process was to implement active national policies addressing the problems of Roma, which has become practice in all respective countries. This gave rise to the origins of the concept of special privileges for Roma, which became the foundation on which mass anti-Gypsy attitudes and stereotypes were rethought and developed, until they firmly entered public consciousness and became the justification for all failures in the transition period in the new European realities. Thus, in an absurd manner, the best intentions to improve the situation of Roma led to the renaissance and transformation of century-old stereotypes about the Roma community as parasites, which formed the basis for their persecution in the Middle Ages in Western Europe and led in the end to the final solution applied by the Nazis during the World War II. Precisely this new stereotype largely influences the emergence and development of numerous overtly nationalistic and pro-nationalistic parties in the entire Central and South-Eastern European region in the last decade, and contributed to the strengthening of anti-European attitudes in the region.

On the basis of numerous examples, the article concludes that the 'Orientalism' in academia, policies and practice with regard to Roma is the major obstacle to an unproblematic cohabitation between Roma and the general population, and that the only way to improve such cohabitation is to introduce an equal, non-Orientalist approach towards them in policies, social practice and in academia.

Eva Mazárová

***Ade, káj amen dživas*/'Here Where We Live'**

**(on the Interpretation and Perception of Space by Roma from
Gelnica through the Example of Selected Residential Units)**

The study represents a probe into the socio-spatial relations of two selected residential units inhabited by Roma (Romanies), located within the area of one city. This is a case study examining the relationship between 'Roma' and 'non-Roma' space in it, with an emphasis on analysing the impact of residential segregation (or separation)

on social interaction between minority and majority as the main topic of the whole publication.

Since I do not make the locality in the text anonymous, it would be difficult to conduct the research with the already rather abstract space parameter. In addition, the names of the residential units reflect the relationship of respondents to the location, which is essential for the research.

The article also addresses the classification, function, and assessment of the area quality in terms of Roma living in that location, and shows the opinion of respondents on profane space and its events. Of course, from the researcher's perspective (as outsider), such research can be carried out only with certain limitations and boundaries in terms of the analytical observation of emic views and stories (insider).

The work seeks to move beyond subjectivity boundaries to the perception of research subjects. It determines the *emic* character of the research. With the help of mental maps that reflect the 'lived space' of respondents, it is getting closer to their perspective of the place they live in. This material is valuable mostly for its subjective character (capturing the most essential and omitting the 'non-essential' from the respondent's point of view.) It is about approaching the framework in which informants grab 'their' space.

The term 'border' is understood in the paper as a spatial category, separating two 'material worlds' with different characteristics, which results from the reflection of spatial and social differentiations. The existence of the border enables the existence of not only a single community or a group, but also of antagonist communities or groups.

The facts outlined herein are reflected in the town realities, and these studies capture and scientifically analyse the space structures in which respondents move physically and mentally. The key experience is space classification by quality, reflection, means of copying, and becoming familiar with.

II. 4. p. 224 – 246
Alexander Mušinka & Kvetoslava Matlovičová
The Atlas of Roma Communities in Slovakia 2013 as a Variable
Database for Analysing the Situation of Roma in Slovakia and
Its Potential for Further Researches and Analyses

This paper presents selected data from the recent nationwide research *Atlas of Roma Communities in Slovakia 2013* (hereinafter referred to as '*Atlas 2013*'). It is the most extensive research ever made in this area, and focuses on the monitoring of selected indicators on Roma communities. This paper is one of the first selected outputs of

the research. The key findings and a short description of the research methodology form the content of the final publication published by the UNDP in 2014 (Mušinka et al., 2014).

The paper presents the methodological and factual limits of this extensive research. Given the wide range of data identified straight in the field, not all figures identified have identical informative value. To interpret the data correctly, it is necessary to take into account its heterogeneous nature. We also tackled the issue of identification of the target group; we hold the view that the division of quantitative data (or estimates) into 'official' and 'actual' is incorrect both in the lay and in the academic discourse, because the data is very often identical in terms of relevance in spite of having been obtained using different methodological approaches.

The research has a great analytical potential, and its results can help not only to better understand the situation of Roma in Slovakia, but can also serve as a principal database for further specialised and selective exploration. The mapping clearly highlights the different representations of Roma not only in the different Slovak regions, but, at a more detailed level, also in the different districts or municipalities. From among selected indicators, we focused on those which complete the methodological picture of the research, and are, to a certain degree, examples of the use of the different categories of obtained data.

Even though it is a generally known fact that the highest share of Roma can be found in the Regions of Prešov, Košice and Banská Bystrica, the data at the level of districts suggests that the share of Roma in the districts of these regions is geographically disproportional.

This research was for the first time exploring the size and territorial location of sub-ethnic Roma groups across Slovakia. Against lay opinions on the prevalence of Vlax Roma in the south of Slovakia, *Atlas 2013* clearly shows their presence in some districts only, primarily in the Western Slovak region. The maps annex also shows the presence of Vlax Roma in the northern districts. The estimated share of Vlax Roma is min. 3.54% of the total number of Roma in Slovakia.

As for economic activities, the data clearly shows that Roma are economically active in all regions, and the quantitative share of economically active Roma in Slovakia, in principle, copies their regional representation. The data concerning quantitative estimates of the numbers of unemployed Roma or the numbers of Roma having worked abroad for longer periods of time can be interpreted in a similar way.

Atlas 2013 also shows the very low education level of the Roma population and the poor share of Roma in people with secondary and tertiary education in different regions. What is positive is the fact that Roma with higher education can be found within Roma communities all over Slovakia.

**The Images of a Jew and a Rom
in the Humorous-Satirical Magazine *Kocúr***

This paper deals with an analysis of the image of a Rom and a Jew in the humorous-satirical magazine *Kocúr* (1919 – 1945). This source contains various types of textual and visual materials – jokes, political cartoons, feature stories and glossaries. The theoretical basis of the analyses was in this case formed mainly by the concepts of group stereotypes and images as social constructs reflecting in a simplified way the ideas about the groups of ‘ours’ and ‘the others’ and about their mutual relations. From a certain perspective, Jews and Roma can be perceived as traditional representatives of excluded ethnic groups participating in the period of culminating anti-Semitism during World War II in Slovakia in the discourse division of society into ‘white’ (majority) and ‘non-white’ or ‘black’ (Roma and Jews). The images of these two ethnic groups also represent the symbols of social and moral inferiority, and served as discourse tools of repudiation. The analysis sought to observe and compare the most frequent attributes related to the images of Jews and Roma in different texts and illustrations. It can also be assumed that, by means of this source, it is possible to study the contemporary visual and discourse characteristics of self-identification of a group as ‘us’ against the group ‘not us’ (which includes ‘traitors’, ‘defectors’ or ‘bastards’). Frequent attributes in the images of others are, for example, those which express their (apparently inherent) inferiority. This is confirmed in the attributes of Roma as liars and poor men defending themselves against “lords”, while the attributes typical for the image of Jews include dirt, bad smell and transmission of parasites. These attributes relate not only to the image of poor Jews (in particular, the Jews of Halič), but also to the representatives of the middle class. This implies an image of Jews linked rather to the category of nature than that of culture, where not even their money or education would be enough to get them to the (civilisational) level of the majority. The war and the accompanying official government propaganda brought a significant change by shifting the focus on the identification of the ‘enemy’ that threatens the majority. There is an apparent difference in the given source after 1939 both in the extent and the type of such attributes: while Jews as the arch-enemies of the nation calculate with power in society and are directly present in the environment of power execution, Roma are always depicted as mostly comical, though inferior figures in society, representing a threat only in the thoughts of the manipulated mob.

**‘You're a Rom and You Can Be Whoever You Wish to Be!’
Redefinition of *Romipen* in the Pentecostal Pastoral Discourse**

The paper deals with the research of the ways of redefining the *romipen* (Romahood) category by means of a comparative analysis of conversion and pastoral narratives in three Pentecostal denominations which are active among the Roma in Slovakia: the Word of Life movement in Plavecký Štvrtok, the Maranata Christian mission in Rudňany, and the St. Paul's Community within the Greek-Catholic Church in Čičava. The discursive analysis is based on the current theoretical discussion in ethnology (the *social field concept*, *habitus*, *imagined community*, *identification*) and social theory (concept of *solid*, *fluid* and *ultra-modernity*). The author points out the forced *ethnisation* of the categories of *romipen*, Rom and Roma nation not only at the level of the practical discourse, but also at the level of the scientific discourse. From this point of view, the *traditional* type of *ethnicity* (based on traditional definitions of the nation) is often intentionally over-communicated. Likewise, we can encounter intentional under-communication of this topic. Both *ethnisation* (excessive accentuation of the ethnic perspective) and *de-ethnisation* (its intentional suppression) usually serve as practical (political) tools for an objective fixing of the unfavourable or unequal position of this ethnic minority not only within particular ethno-national European countries, but also at the supra-national – European level.

The comparative analysis of the practical ways of construction of the various forms of *romipen* within the Pentecostal pastoral discourses of three selected denominations has shown that it is constructed as a *category of practice*, which is intentionally ethnically *emptied* to a large extent and creatively filled with specific content according to the life goals and paths of concrete users either at the individual level or at the community level in line with the creed of good, moral, useful and decent life [of a Christian = Human = Rom]. Those *Re-borns* create a group of individuals grouped around an integral intermediary – God, thus forming a specific category – (global) *God's people*, *God's nation*.

In spite of the strong trans-social and trans-ethnic discourse, according to which believers should lose the reason for taking into account the emic social inter-group stratifications, they still remain *ethnically* and *socially sensitive*. An important change in this context is, however, that the previous paradigm Roma *versus* Others turns after conversion into the paradigm Roma *alongside* Others. This fundamentally changes the positional way of defining themselves in relation to others. The *New Rom* is primarily the negation of the *Old Rom*, not of the *Gadjo*.

When exploring the common features of the practical (re)construction of the *romipen* within the conversion narrative and the Pentecostal pastoral discourse, The author differentiated between four common approaches/steps: 1) the emptying and negation of the original content of *romipen*; 2) the release of the converts from the original bonds and networks (of mainly primary nature); 3) the linking of the converts to a new institution (church/assembly) through *secondary* or *hybrid* networks; and 4) creative filling of the (new) *romipen* with content according to the convert's personal vision in line with the new set of rules and values (the moral code of the Bible).

The author pointed out that even though the process of ethnogenesis of the Roma nation runs under the late modernity conditions, the requirements posed to it remained fixed in pre-modernity and fixed modernity. In global societies, however, these traditional ethnic constitution elements are becoming less clearly defined, replaceable and flexible. The majority requirements for a *unique character* of Roma culture, language, etc. as the constitutive elements of Roma identity in the 21st century can therefore be clearly designated as irrelevant calques of the fixed modernity from the beginning of the 20th century. On the other hand, the *romipen* construction in the Pentecostal pastoral discourse among the Roma in Slovakia works with a positive concept of Romahood in an *ahistoric* and unconventional manner, i.e. using the de-traditionalisation. This approach absolutely complies with late modernity and enables the new Roma to leave their old, historically unfavourable and stigmatised positions and to adopt new, socially and personally more favourable positions in the new late-modern world.

infrastructure should be assured through Roma-focused affirmative actions, and recommend strengthening both universalistic social policies and central decision-making to neutralise partisan interests and biased decision-making that are sometimes present at the local level.

II.5. p. 248 – 262
Daniel Škobla & Richard Filčák
‘And They Let Their Well Freeze Over...’. Local Field of Power
and Access to Potable Water in Roma Settlements

The main objective of this study is to explore and critically apply Bourdieu's *concept of the field* to identify barriers that hinder access to clean, safe sources of drinking water for the Roma population at local level. The study builds on the data from the Roma living conditions survey by the United Nations Development Programme 2010 and *the Atlas of Roma Communities 2013*, as well as on short-term ethnographic researches in so-called Roma settlements. The study combines a quantitative empirical description of the water infrastructure with a qualitative account of structural inequalities in the local field of power. The main barriers identified are power asymmetries and the lack of representation of the interests of those Roma who have difficulty in accessing drinking water. The authors suggest that equal access to water

Literatúra

A

Abu Ghosh, Y. (2008a). *Escaping gypsiness: work, power and identity in the marginalization of Roma*. Dizertačná práca. Praha: Univerzita Karlova v Prahe.

Abu Ghosh, Y. (2008b). Kam stát nevidí, nasadí vědce. In: *Journal A2*, (11): 1 a 14.

Abu Ghosh, Y. (2010). Crediting recognition: Monetary transactions of poor Roma in Tercov. In: M. Stewart, M. Rövid, (eds.), *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies* (e-book). Budapest: Central European University Press, (s. 91 – 108). Dostupné na: https://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic_staff/m_stewart/multidisciplinary_approaches_to_romany_studies_.pdf (navštívené 6. 11. 2014).

Acton, T. *Authenticity, expertise, scholarship and politics: conflicting goals in Romani studies*. Inauguračná profesorská prednáška na University of Greenwich (citované podľa Mayall, 2004 : 7).

Acton, T. (1974). *Gypsy Politics and Social Change. The Development of Ethnic Ideology and Pressure Politics Among British Gypsies from Victorian Reformism to Romany Nationalism*. London: Routledge & Kegan Paul.

Acton, T. (1983). Review of Judith Okely, The Traveller Gypsies. In: *Ethnic and Racial Studies*, 6(3): 385 – 386.

Ahmed, P.; Feliciano, C.; Emigh, R. J. (2007). Internal and External Ethnic Assessments in Eastern Europe. In: *Social Forces*, 86(1): 231 – 255.

Achim, V. (1998). *Țigani în istoria României*. București: Enciclopedica.

Aischylos (1862). *Eumenidy*. Praha: Museum království českého. (Preložil V. Nebeský.)

Allport, W. G. (2004). *O povaze předsudků*. Praha: Prostor.

Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.

Anderson, B. (2003). Pomyslná společenství. In: M. Hroch, (ed.), *Pohledy na národ a nacionalizmus. Čítanka textů*. Praha: SLON, (s. 239 – 269).

Andresoiu, B.; Ciocazanu, A. (eds.) (2008). *Kastello. Palate ale romilor din Romania. Palaces of the Roma in Romania*. București: Igloo.

Arad, J. (2006). *Belzec, Sobibor, Treblinka*. Praha: BB/art.

Arendtová, H. (1996). *Původ totalitarizmu*, I.–III. Praha: Oikoymenh.

Archer, M. S. (2000). *Being human: the problem of agency*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Ashplant, T. (2004). Across a Continent: R. A. Scott Macfie (1868 – 1935) and the Bulgarian Gypsies. In: *Балканистичен форум*, (1 – 2 – 3): 154 – 165.

Ashplant, T. (2007). Увод [Úvod]. In: *Р. А. Скот Макфий, Сред циганите в България. Дневник на едно пътешествие през 1913 г.* Sofia: Sv. Kliment Ohridski.

Atkinson, A. B.; Cantillon, B.; Marlier, E.; Nolan, B. (2005). *Taking Forward the EU Social Inclusion Process. An Independent Report commissioned by the Luxembourg Presidency of the Council of the European Union*. Luxembourg: Le Gouvernement du Grand-Duché.

Auer, P. (1998). *Code-switching in conversation: language, interaction and identity*. London: Routledge.

Augustini ab Hortis, S. (1995). *Cigáni v Uhorsku 1775 – 76*. Bratislava: Štúdio -dd-.

Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.

B

Bačová, V. (1996). *Etnická identita a historické zmeny*. Bratislava: VEDA.

Baker, T. L. (1999). *Doing social research*. Boston: McGraw-Hill College.

Bakker, P.; Matras, Y. (2013). *Contact languages. Language Contact and Bilingualism*. Berlin: De Gruyter Mouton.

Balibar, E. (2003). Národ jako forma: dějiny a ideologie. In: M. Hroch, (ed.), *Pohledy na národ a nacionalizmus. Čítanka textů*. Praha: SLON, (s. 217 – 238).

Banerjee, A. V.; Dufo, E. (2007). The Economic Lives of the Poor. In: *The Journal of Economic Perspectives*, 21(1): 141 – 167.

Barany, Z. (1998). Ethnic mobilization and the state: the Roma in Eastern Europe. In: *Ethnic and Racial Studies*, 21(2): 308 – 327.

Barany, Z. (2002a). *The East European Gypsies. Regime Change, Marginality and Ethnopolitics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barany, Z. (2002b). Ethnic Mobilization without Prerequisites: The East European Gypsies. In: *World Politics*, 54(3): 277 – 307.

Barbuš, M. (ed.) (1969). *Spišské klapancie*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo.

Bar-Tal, D. (1989). Delegitimization: the Extreme Case of Stereotyping and Prejudice. In: D. Bar-Tal, C. F. Graumann, A. W. Kruglanski, W. Stroebe, (eds.), *Stereotyping and Prejudice. Changing Conceptions*. New York: Springer, (s. 169 – 182).

Barth, F. (1969). Introduction. In: F. Barth, (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*. Bergen, Oslo: Universitetsforlaget; London: George Allen, (s. 9 – 38).

Barth, F. (ed.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference*. London: Little, Brown.

Bashir, N. Y.; Lockwood, P.; Chasteen, A. L.; Nadolny, D.; Noyes, I. (2013). The Ironic Impact of Activists: Negative Stereotypes Reduce Social Change Influence. In: *European Journal of Social Psychology*, 43(7): 614 – 626.

Bauer, O. (2003). Národností otázka a sociální demokracie. In: M. Hroch, (ed.), *Pohledy na národ a nacionalizmus. Čítanka textů*. Praha: SLON, (s. 36 – 45).

Baud, M.; Legene, S.; Pels, P. (2013). *Circumventing Reality: Report on the Anthropological Work of Professor Emeritus M. M. G. Bax*. Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.

Bauman, Z. (1991). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (2002). *Tekutá modernita*. Praha: Mladá fronta.

Beaglehole, R.; Bonita, R. (2004). *Public health at the crossroads: achievements and prospects*. New York: Cambridge University Press.

Beck, U. (2004). *Riziková spoločnosť. Na cestě k jiné moderně*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Belák, A. (2005). *Zdravie očami vylúčených: Medicínsko-antropologická štúdia stredoslovenskej rómskej osady*. Diplomová práca. Praha: Karlova univerzita. Dostupné na: <https://db.tt/Jo8e34Q2> (navštívené 6. 11. 2014).

Belák, A. (2013). *Health-system limitations of Roma health in Slovakia: A qualitative study*. Bratislava: WHO Country office in Slovakia. Dostupné na: <http://db.tt/yONxr5jm> (navštívené 6. 11. 2014).

Bell, A. (2014). *The Guidebook to Sociolinguistic*. Malden, Massachusetts, Oxford, UK: Wiley-Blackwell.

Belton, B. (2005). *Questioning Gypsy Identity: Ethnic Narratives in Britain and America*. Oxford, UK: AltaMira.

Benč, V.; Hrustič, T.; Kardos, T.; Mušinka, A. (eds.) (2013). *Teoretické a praktické otázky politickej participácie Rómov na lokálnej úrovni*. Prešov: Slovenská spoločnosť pre zahraničnú politiku.

Benedict, R. (1983). *Race and Racism*. London: Taylor and Francis.

Bentley, G. C. (1987). Ethnicity and practice. In: *Comparative Studies in Society and History*, 29: 24 – 55.

Berger, P. L.; Luckmann, T. (1999). *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii věděni*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Berkman, L. F.; Kawachi, I. (2000). *Social epidemiology*. New York: Oxford University Press.

Bermel, N. (2010). O tzv. české diglosii v současném světě. In: *Slovo a slovesnost*, 71: 5 – 30.

Betancourt, J. R.; Green, A. R.; Carrillo, J. E.; Park, E. R. (2005). Cultural competence and health care disparities: key perspectives and trends. In: *Health Affairs (Millwood)*, 24(2): 499 – 505.

Bob, P. (2004). Proces pozorování a prostor intrapsychických objektů. In: *Prostor a jeho člověk*. Praha: Vesmír, (s. 73 – 78).

Bobáková, D.; Kolarčík, P.; Gecková, A. M.; Klein, D.; Reijneveld, S. A.; van Dijk, J. P. (2012). Does the influence of peers and parents on adolescents' drunkenness differ between Roma and non-Roma adolescents in Slovakia? In: *Ethnicity & Health*, 17(5): 531 – 541.

Bočák, M. (2006). Realita, reprezentácia reality. In: *Stručný slovník masmediálnej a marketingovej komunikácie*. Trnava: Fakulta masmediálnej komunikácie UCM, (s. 100 – 101). Dostupné na: http://michalbocak.weebly.com/uploads/2/8/1/2/2812791/bocak_slovník_media_komunikacia_2006.pdf (navštívené 6. 8. 2015).

Bočák, M. (2010). *Keď poznanie dáva zmysel: diskurz ako konzistentná sústava reprezentácií* (on-line). Dostupné na: <http://michalbocak.weebly.com/diskurz-a-reprezentaacutecia.html> (navštívené 6. 8. 2015).

Borecký, V. (2000). *Teorie komiky*. Praha: Hynek.

Borecký, V. (2005). *Imaginace, hra a komika*. Praha: Triton.

Boscoboinik, A.; Ch. Giordano. (2005). Roma's Identity and the Political Arena. In: *Ethnobarometer*. Working Papers, 9: 7 – 18.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In: J. Richardson, (ed.), *Handbook of Theory and Research*

for the *Sociology of Education*. New York: Greenwood, (s. 46 – 58).

Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1991). On Symbolic Power. In: J. B. Thompson, (ed.), *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press, (s. 163 – 170).

Bourdieu, P. (1993). Principles for a Sociology of Cultural Works. In: P. Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. New York: University of Colombia Press.

Bourdieu, P. (1994). Social Space and Symbolic Power. In: L. J. D. Wacquant, (ed.), *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press, (s. 122 – 139).

Bourdieu, P. (1998). *Acts of resistance: Against the new myths of our time*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (2005). *The Social Structures of the Economy*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. et al. (1999). *The weight of the world: Social suffering in contemporary society*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Bourdieu, P.; Wacquant, L. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. London: University of Chicago Press.

Botošová, A. (2003). Identita, sociálny a náboženský život v rómskej obci Lomnička. In: M. Kováč, M. Mann, (eds.), *Boh všetko vidí/O del sa dikhel. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava: Chronos, s. 71 – 84.

Brown, P.; Scillion, L.; Martin, P. (2013). *Migrant Roma in the United Kingdom Population Size and Experiences of Local Authorities and Partners. Final Report*. Manchester: University of Salford.

Brubaker, R. (1996). *Nationalism reframed. Nationalism and the national question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brubaker, R. (2002). Ethnicity without groups. In: *Archives de Sociologie*, XLIII(2): 163 – 189.

Brubaker, R. (2003). Přehodnocení národní identity: národ, jeho institucionalizovaná forma, praktická kategorie, nahodilá událost. In: M. Hroch, (ed.), *Pohledy na národ a nacionalizmus*. Praha: SLON, (s. 375 – 385).

Brubaker, R. (2004). *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.

Brubaker, R. (2010). Etnická príslušnosť a nacionalizmus v Európe po studenej vojne. In: *Časopis OS – Občianska spoločnosť*, (1): 5 – 21.

Brubaker, R., (2011). Nationalizing States Revisited: projects and processes of nationalization in post-Soviet states. In: *Ethnic and Racial Studies*, 34(11): 1785 – 1814.

Budilová, L.; Jakoubek M. (2005). Ritual impurity and kinship in a Gypsy osada in Eastern Slovakia. In: *Romani Studies*, 15(1): 1 – 29.

Budilová, L.; Jakoubek, M. (2008). Monitoring situace cigánske osady u obce Chminianske Jakubovany v letech 2000 – 2005. In: M. Jakoubek, T. Hirt, (eds.), *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu*. Bratislava: Nadácia Otvorenej Spoločnosti, (s. 219 – 248).

Budilová, L.; Jakoubek, M. (eds.) (2007). *Cikánská rodina a příbuzenství*. Praha: Dryada.

Buchowski, M. (2004). Hierarchies of Knowledge in Central-Eastern European Anthropology. In: *The Anthropology of East Europe Review*, 22 (2): 5 – 14.

Buchowski, M. (2006). The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother. In: *Anthropological Quarterly*, 79(3): 463 – 482.

Buchowski, M. (2008). Trudny dialog: relacje wiedzy między antropologią zachodnią a środkowo-europejską etnologią. In: H. Czachowski; A. Mianeki, (eds.), *Do Torunia kupić kunia*. Toruń: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, (s. 161 – 187).

Burleigh, M.; Wippermann, W. (2010). *Rasistický stát*. Praha: Columbus.

Bussemaker, J. (ed.) (1999). *Citizenship and Welfare State Reform in Europe*. London: Routledge.

Butler, J. (1999)2. Gender Trouble: *Feminism and the Subversion of Identity*. New York, London: Routledge.

C

Calzi R.; Corno, P.; Gianferro, C. (2007). *Gypsy Architecture*. Stuttgart, London: Axel Menges.

Casa-Nova, M. J. (2007). Gypsies, ethnicity, and the labour market: An introduction. In: *Romani Studies*, 17(1): 103 – 123.

Cekaite, A.; Blum-Kulka, S.; Grover, V.; Teubal, E. (2014). Children's peer talk and learning: introduction. In: A. Cekaite, S. Blum-Kulka, V. Grover, E. Teubal, (eds.), *Children's peer talk. Learning from Each Other*. Cambridge: Cambridge University Press, (s. 3 – 19).

Cohn, S. (2014). From health behaviours to health practices: an introduction. In: *Sociology of Health & Illness*, 36(2): 157 – 162.

Coleman, J. S. (1988). Social Capital in Creation of Human Capital. In: *The American Journal of Sociology*, 94, Supplement: S95 – S120.

Collins, D.; Morduch, J.; Rutherford, S.; Ruthven, O. (2009). *Portfolios of the Poor: How the World's Poor Live on 2 Dollars a Day*. Princeton: Princeton University Press.

Connor, W. (2003). Národ je národ, národ je stát, národ je etnická skupina, národ je... In: M. Hroch, (ed.), *Pohledy na národ a nacionalizmus. Čítanka textů*. Praha: SLON, (s. 154 – 173).

Cook, B.; Wayne, G. F.; Valentine, A.; Lessios, A.; Yeh, E. (2013). Revisiting the evidence on health and health care disparities among the Roma: a systematic review 2003 – 2012. In: *International journal of public health*, 58(6): 885 – 911.

Cooke, B.; Kothari, U. (eds.) (2001). *Participation: The new tyranny?* New York: Zed Books.

Cornell, S.; Hartmann, D. (1998). *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Corsaro, W. A. (2005). *The Sociology of Childhood. Second edition*. Thousand Oaks, CA: PineForge Press.

Cottaar, A. (1998). The making of a minority: the case of Dutch travellers. In: W. Lucassen, W. Willems, A. Cottarr, (eds.), *Gypsies and Other Itinerant Groups: A Socio-Historical Approach*. London: MacMillan, St. Martin, (s. 114 – 134).

Coupe, W. A. (1969). Observations on a Theory of Political Caricature. In: *Comparative Studies in Society and History*, 11(1): 79 – 95.

Critchley, S. (2002). *On Humour*. London: Routledge.

Crondahl, K.; Eklund, L. (2012). Perceptions on health, well-being and quality of life of Balkan Roma adolescents in West Sweden. In: *Romani Studies*, 22(2): 153–173.

Crowe, D. (1996). *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. New York: St. Martin's Griffin.

Č

Čermáková, L.; Pasternák, T. (2012). Aplikácia metódy mentálneho mapovania pri tvorbe stratégie rozvoja mikroregiónu Dolina Volanského potoka. In: *Folia Geographica*, (20): 55 – 79.

Červenka, J. (2002). Romové a problematika tradiční společnosti, In: I. Budil, M. Ulrychová, (eds.), *II. antropologické symposium*. Plzeň: Aleš Čeněk, (s. 71 – 78).

D

Daniel, S. (ed.) (2007). *Odpočet programového vyhlásenia vlády SR k rómskej problematike*. Bratislava: Inštitút rómskej verejnej politiky, Nadácia Milana Šimečku. Dostupné na: http://www.nadaciamilanasimecku.sk/fileadmin/user_upload/dokumenty/ODPOCET_OKT_2007.pdf (navštívené 18. 4. 2014).

Daniel, S. (ed.) (2008). *Polčas – odpočet programového vyhlásenia vlády k rómskej problematike*. Bratislava: Inštitút rómskej verejnej politiky, Nadácia Milana Šimečku. Dostupné na: <http://www.changenet.sk/?section=doc&x=404530> (navštívené 18. 4. 2014).

Darwin, Ch. (1913). *A Naturalist's Voyage Round the World. The Voyage of the Beagle*. London: John Murray.

Das, V.; Kleinman, A.; Lock, M.; Ramphele, M.; Reynolds, P. (2001). *Remaking a world: Violence, social suffering, and recovery*. Berkeley: University of California Press.

Davidová, E. (1965). *Bez kolíb a šiatrov*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo.

Davidová, E. et al. (2010). *Kvalita života a sociální determinanty zdraví u Romů v České a Slovenské republice*. České Budějovice: Triton.

Demeter, N.; Bessonov, N.; Kutěnkov, V. (2000). *Istoriya Cygan. Novyj vzgljad*. Voronež: Rossijskaja akademija nauk.

Dépelteau, F.; Powell, C. J. (eds.) (2013). *Applying relational sociology: relations, networks, and society*. New York: Palgrave Macmillan.

Dion, X. (2008). Gypsies and Travellers: cultural influences on health. In: *Community Practitioner*, 81(6): 31 – 34.

Ditto, P. H.; Koleva, S. P. (2011). Moral Empathy Gaps and the American Culture War. In: *Emotion Review*, 3(3): 331 – 332.

Dobbelaere, K. (2002). *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Dobruská, P. (2010). *Deportace rumunských Romů za Antoneskova režimu a jejich historický kontext*. Diplomová práce na odbore romistika. Praha: FF UK. Dostupné na: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/86199/> (navštívené 18. 9. 2014).

Donert, C. (2008a). ‘Citizens of Gypsy Origins’: *The Roma in the Reconstruction of Czechoslovakia, 1948–1989*. Nepublikovaná dizertačná práca, Florencia: European University Institute.

Donert, C. (2008b). The struggle for the soul of the Gypsy: marginality and mass mobilization in Stalinist Czechoslovakia. In: *Social History*, 33(2): 123–144.

Donert, C. (2010). Creating ‘Citizens of Gypsy Origin’: Ethnicity, Planning and Population Control in Socialist Czechoslovakia. In: C. Brenner, M. Schulze Wessel, (eds.), *Zukunftsvorstellungen und staatliche Planung im Sozialismus: Die Tschechoslowakei im ostmitteleuropaischen Kontext*. Munich: Oldenbourg, (s. 89–114).

Đorđević, D. (2003). The Roma of Serbia. In: D. Đorđević, (ed.), *Roma Religious Culture*. Niš: YSSSR & YURoma Center & Punta.

Dráľ, P. (2006). *Ethnicised laziness: Roma in the Slovak social policy discourse*. Diplomová práca. Budapest: Central European University.

Dráľ, P. (2009). Lenivosť ako esencia rómskej etnickej identity. Kritická analýza diskurzu slovenskej sociálnej politiky. In: P. Dráľ, A. Findor, (eds.), *Ako skúmať národ: Deväť štúdií o etnicite a nacionalizme*. Brno: Tribun EU, (s. 190–224).

Dráľ, P.; Findor, A. (eds.) (2009). *Ako skúmať národ. Deväť štúdií o etnicite a nacionalizme*. Brno: Tribun EU. Dostupné na: http://www.fses.uniba.sk/fileadmin/user_upload/editors/UESMV/Books/Ako_skumat_narod.pdf (navštívené 16. 11. 2014).

Dressler, W. W. (2005). What's Cultural about Biocultural Research? In: *Ethos*, 33: 20–45.

Drgonec, J. (1996). *Ústavné práva a zdravotníctvo*. Bratislava: Archa.

Droppová, L.; Krekovičová, E. (2010): *Počúvajte Panny, aj vy Mládenci... Letákové tlačé zo slovenských tlačiarň*. Bratislava: Eterna Press, Ústav etnológie SAV.

Dundes, A.; Hauschild, T. (1983). Auschwitz Jokes. In: *Western Folklore*, 42: 249–260.

Duranti, A.; Ochs, E.; Schieffelin, B. B. (eds.) (2011). *The Handbook of Language Socialization*. Malden: Wiley-Blackwell.

Durst, J. (2010). ‘What makes us Gypsies, who knows...?’: ethnicity and reproduction. In: M. Stewart, M. Rövid, (eds.), *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies. Selected Papers from Participants of Central European University Summer Course 2007–2009*, (s. 13–35). Dostupné na: http://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic_staff/m_stewart/multidisciplinary_approaches_to_romany_studies_.pdf (navštívené 15. 8. 2015).

Dzúriková, Z. (2006). *Roma participation in the 2005 Slovak regional elections*. Washington D. C.: National Democratic Institute for International Affairs. Dostupné na: http://www.ndi.org/files/1977_sk_roma_011806.pdf (navštívené 19. 2. 2014).

Džambazovič, R.; Jurásková, M. (2002). Sociálne vylúčenie Rómov na Slovensku. In: M. Vašečka, (ed.), *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, (s. 527–563).

E

Edwards, J. (2009). *Language and Identity: An introduction*. New York: Cambridge University Press.

Eisendstadt, S. N.; Geisen, B. (2003). Konstrukce kolektivní identity. In: M. Hroch, (ed.), *Pohledy na národ a nacionalismus*. Čítanka textů. Praha: SLON, (s. 361–374).

Eller, J. D.; Coughlan, R. M. (1993). The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments. In: *Ethnic and Racial Studies*, 16(2, April): 183–202.

Elšík, V. (2006). *Modely klasifikace romských dialektů*. Přednáška z cyklu pro studijní obor romistika *Romské dialekty ve světě*. Dostupné na: http://ulug.ff.cuni.cz/lingvistika/elsik/ho/DRo2_Handout.pdf (navštívené 18. 9. 2014).

Elšík, V.; Wagner, P.; Wagnerová, M. (2005). *Olašská romština. Vlašské dialekty* (on-line). Dostupné na: http://ulug.ff.cuni.cz/lingvistika/elsik/Elsik_2005_HO_Vlax.pdf (navštívené 30. 9. 2014).

Emigh, R. J.; Fodor, E.; Szelenyi, I. (2001). The Racialization and Feminization of Poverty? In: R. J. Emigh, I. Szelenyi, (eds.), *Poverty, Ethnicity, and Gender in Eastern Europe During the Market Transition*. Westport: Praeger, (s. 1–32).

Emigh, R. J.; Szelenyi, I. (eds.) (2001). *Poverty, Ethnicity and Gender in Eastern Europe During the Market Transition*. Westport: Praeger.

Emirbayer, M. (1997). Manifesto for a relational sociology. In: *American Journal of Sociology*, 103(2): 281–317.

Engebrigtsen, A. I. (2007). *Exploring Gypsiness: Power, exchange and interdependence in a Transylvanian village*. New York: Berghahn Books.

Eriksen, T. H. (1995). We and Us: Two Modes of Group Identification. In: *Journal of Peace Research*, (32, November): 427–436.

Eriksen, T. H. (2002): *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspective*. London, Boulder: Pluto press.

Eschker, W. (ed.) (1986). *Der Zigeuner im Paradies. Balkanschwänke*. Kassel: Röth.

Evaldsson, A. C. (2005). Staging insults and mobilizing categorizations in a multiethnic peer group. In: *Discourse in Society*, 16(6): 763–786.

F

Falzon, M. A. (2009). *Multisited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Burlington: Ashgate.

Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.

Farr, R.; Moscovici, S. (eds.) (1984). *Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Farkas, L. (2007). *Segregation of Roma Children in Education*. Luxembourg: Office of Official Publications of the European Communities.

Fasold, R. (1984). *The Sociolinguistics of Society*. Oxford, New York: Blackwell.

Fassin, D. (2013a). A case for critical ethnography: Rethinking the early years of the AIDS epidemic in South Africa. In: *Social Science and Medicine*, 99: 119–126.

Fassin, D. (2013b). Why ethnography matters: On Anthropology and Its Publics. In: *Cultural Anthropology*, 28(4): 621–646.

Feglová, V. (1993). Priestor ako antropologický fenomén. In: *Slovenský národopis*, 41(2): 131–139.

Feinberg, M.; Willer, R. (2013). The Moral Roots of Environmental Attitudes. In: *Psychological Science*, 24(1): 56–62.

Ferguson, Ch. (1959). Diglossia. In: *Word*, 15: 325–340.

Ferko, A. (2007). Romský jazyk nebo nové esperanto? In: *Antropowebzin*, 1. Dostupné na: http://antropologie.zcu.cz/media/webzin/webzin_1_2007/01_ferko.pdf (navštívené 18. 9. 2014).

Fésüs, G.; Östlin, P.; McKee, M.; Ádány, R. (2012). Policies to improve the health and well-being of Roma people: The European experience. In: *Health policy*, 105(1): 25–32.

Ficowski, J. (1985). *Cyganie na polskich drogach*. Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie.

Filadelfiová, J. (2013a). *Príjmy, výdavky a spotreba domácností vylúčených rómskych osídlení*. Bratislava: UNDP.

Filadelfiová, J. (2013b). *Situačná analýza vybraných aspektov životnej úrovne domácností vylúčených rómskych osídlení*. Bratislava: UNDP.

Filadelfiová, J.; Gerbery, D. (2012). *Report on the Living Conditions of Roma households in Slovakia 2010*. Bratislava: UNDP.

Filčák, R. (2012). *Living Beyond the Pale: Environmental Justice and the Roma Minority in Slovakia*. Budapest: CEU Press.

Filčák, R.; Škobla, D. (2011). Social solidarity, human rights and Roma: unequal access to basic resources in Central and Eastern Europe. In: M. Ellison, (ed.), *Re-inventing social solidarity across Europe*. Bristol: Policy Press, (s. 227–250).

Findor, A. (2009): Ako fungujú „národné dejiny“: reprezentovanie „kultúrnej nadradenosti“ a vytváranie etnických hraníc v slovenských učebniciach dejepisu (1918–1938). In: P. Dráľ, A. Findor, (eds.), *Ako skúmať národ. Deväť štúdií o etnicite a nacionalizme*. Brno: Tribun EU, s. 106–130.

Findor, A. (2011). *Začiatky národných dejín*. Bratislava: Kalligram.

Findor, A.; Maďarová, Z.; Ostertágová, A. (2014). Do-tazník morálnych základov: adaptácia a využitie v kontexte Slovenskej republiky. In: L. Bomba, E. Kövérová, M. Smrek, (eds.), *Fenomén moci a sociálne nerovnosti. Zborník príspevkov z nultého ročníka konferencie doktorandov a mladých vedeckých pracovníkov*. Bratislava: Univerzita Komenského, (s. 55–80). Dostupné na: https://mocnerovnosti.files.wordpress.com/2014/05/fenomen_moci_a_socialne_nerovnosti_o.pdf (navštívené 16. 7. 2014).

Fischer, K. (2000). Foreword. In: B. Sax, *Animals in the Third Reich. Pets, Scapegoats, and the Holocaust*. New York: Continuum, (s. 11–13).

Fishman, J. (1967). Biligualism with and without diglosia: diglosia with and without biligualism. In: *Journal of Social Issues*, 23(2): 29–38.

Fiske, J. (1993). *Power Plays, Power Works*. London: Verso.

Fiske, S. T. (2013). A Millenial Challenge: Extremism in Uncertain Times. In: *Journal of Social Issues*, 69(3): 605 – 613.

Fonseca, I. (1995). *Enterrez-moi debout (L'odyssée des Tziganes)*. Paris: Albin Michel.

Fosztó, L. (2009). *Ritual Revitalisation After Socialism: Community, Personhood, and Conversion Among Roma in a Transylvanian Village*. Berlin: LIT.

Földes, M. E.; Covaci, A. (2012). Research on Roma health and access to healthcare: state of the art and future challenges. In: *International journal of public health*, 57(1): 37 – 39.

Frankl, O. (1905). *Der Jude in den deutschen Dichtungen des 15., 16. und 17. Jahrhunderts*. Moravská Ostrava: Papauschek.

Fraser, A. (1992). *The Gypsies*. Oxford, UK; Cambridge, US: Blackwell.

Friedman, E.; Gallová-Kriglerová, E.; Kubánová, M.; Slosiarik, M. (2009). *School as Ghetto*. (Report.) Budapest: Roma Education Fund.

Frohlich, K. L.; Corin, E.; Potvin, L. (2001). A theoretical proposal for the relationship between context and disease. In: *Sociology of Health & Illness*, 23(6): 776 – 797.

Fuchs, B. (2003). „Rasse“, „Volk“, „Geschlecht: *anthropologische Diskurse in Österreich 1850 – 1960*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

G

Gálisová, A. (s. d.). *Oni mali takú kožu, čo im nepre-slabne (sémanticko-gramatická analýza ústnych jazykových prejavov rómskych i nerómskych detí)*. Dostupné na: <http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Olostiak1/subor/14.pdf> (navštívené 30. 4. 2014).

Gallová-Kriglerová, E.; Kadlečíková, J. (2012). *Verejná mienka v oblasti pravicového extrémizmu: výskumná správa*. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti. Dostupné na: http://www.cvek.sk/uploaded/files/vyskumna_sprava.pdf (navštívené 23. 3. 2014).

Gallmeyer, A.; Roberts, W. T. (2009). Payday Lenders and Economically Distressed Communities. A Spacial Analysis of Financial Predation. In: *The Social Science Journal*, 46: 521 – 538.

Gašparíková, V. (1980). *Ostrovtipné príbehy a veľiké cigánstva a žarty*. Bratislava: Tatran.

Gašparíková, V. (1995a). Anekdota. (Heslo.) In: J. Botík; P. Slavkovský, (eds.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*, zv. 1. Bratislava: VEDA, (s. 17).

Gašparíková, V. (1995b). Humoristické rozprávanie; Humorka. (Heslá.) In: J. Botík, P. Slavkovský, (eds.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*, zv. 1. Bratislava: VEDA, (s. 189).

Gautier, E. (1880). *Le Darwinisme sociale*. Paris: Derveaux.

Gay Y Blasco, P. (1999). *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford: Berg Publishers.

Gellner, E. (2003). Nacionalizmus. In: M. Hroch, (ed.), *Pohledy na národ a nacionalizmus. Čítanka textů*. Praha: SLON, (s. 403 – 374).

Gerbery, D. (ed.) (2012). *Potrebuje sociálny štát? Niektoré úvahy (nielen) o sociálnej politike*. Bratislava: Friedrich Ebert Stiftung.

Giddens, A. (1984). *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Cambridge, UK: Polity Press.

Giddens, A. (2000). *Sociologie*. Praha: Argo.

Gilman, S. L. (1996). *L'Autre et le Moi*. Paris: Presses universitaires de France.

Ginter, E.; Havelková, B.; Rovný, I.; Hlava, P.; Baráková, A.; Kudláčková, M. (2005). Health status of the Slovakia population at its entry to the European Union. In: *Bratislavské lekárske listy*, 106(2): 45 – 54.

Giri, A. K.; Van Ufford, P. Q. (eds.) (2003). *A moral critique of development: in search of global responsibilities*. London: Routledge.

Gmelch, S. B. (1986). Groups That Don't Want In: Gypsies and Other Artisan, Trader, and Entertainer Minorities. In: *Annual Review of Anthropology*, 15 (October): 307 – 330.

Gobineau, A. (1967). *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Éditions Pierre Belfond.

Goffman, E. (1986). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh. (Dostupné na http://monoskop.org/images/1/19/Goffman_Erving_The_Presentation_of_Self_in_Everyday_Life.pdf; navštívené 11. 9. 2015.)

Goldman, L. R. (1998). *Child's Play. Myth, Mimesis and Make-Believe*. New York, Oxford: Berg.

Götz, A. (2006). *Konečné řešení*. Praha: Argo.

Götz, A. (2007). *Hitlerův národní stát. Loupení, rasová válka a nacionální socialismus*. Praha: Argo.

Govers, C.; Vermeulen, H. (eds.) (1997). *The Politics of Ethnic Consciousness*. Basingstoke: Macmillan Press.

Graeber, D. (2009). Debt – The first five thousand years. In: *Eurozine*. Dostupné na: <http://www.eurozine.com/articles/2009-08-20-graeber-en.html> (navštívené 24. 11. 2013).

Graham, J.; Nosek, B.; Haidt, J.; Iyer, R.; Koleva, S.; Ditto, P. H. (2011). Mapping the Moral Domain. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 101(2): 366 – 385.

Graham, J.; Nosek, B.; Haidt, J. (2012). The Moral Stereotypes of Liberals and Conservatives: Exaggeration of Differences across the Political Spectrum. In: *PLoS ONE*, 7(12). Dostupné na: <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0050092> (navštívené 23. 3. 2014).

Graham, J.; Haidt, J.; Koleva, S.; Motyl, M.; Iyer, R.; Wojcik, S.; Ditto, P. H. (2013). Moral foundations theory: The Pragmatic Validity of Moral Pluralism. In: *Advances in Experimental Social Psychology*. Vol. 47. San Diego, Waltham, London, Oxford, Amsterdam: Academic Press, (s. 55 – 130).

Granqvist, K. (2014). Recenzný posudok na tematický blok v tejto publikácii – *Čierno-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku*. Bratislava: archív imprimovaných rukopisov ÚEt SAV.

Greene, J. (2013). *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*. New York: The Penguin Press.

Grill, J. (2009). Mange mište pro Čechy: slovenští Romové na českých stavbách. In: *Journal A2*: 40. Rozšířená verzia dostupná na: www.migrationonline.cz (navštívené 25. 04. 2014).

Grill, J. (2012a). ‘Going up to England’: Exploring mobilities among Roma from Eastern Slovakia. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38(8): 1269 – 1287.

Grill, J. (2012b). ‘It's building up to something and it won't be nice when it erupts’: The making of Roma/ Gypsy migrants in post-industrial Scotland. In: *Focaal – Journal of Global and Historical Anthropology*, (62): 42 – 54.

Grill, J. (2014). *Butji pro výboris. Activation (works) without mobility, labour and structural vulnerability in neo-liberalising Slovakia*. Bratislava: UNDP. (Rukopis.)

Grill, J. (2015). ‘Endured Labour’ and ‘Fixing Up’ Money: The Economic Strategies of Roma Migrants in Slovakia and the UK. In: M. Brazzabení, M. I. Cunha, M. Fotta, (eds.), *Gypsy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*. Oxford: Berghahn Books (s. 88 – 106).

Gronemeyer, R. (1983). Zigeunerpolitik in sozialistischen Ländern Osteuropas am Beispiel der Länder Ungarn, Tschechoslowakei, Polen. In: R. Gronemeyer,

(ed.), *Eigensinn und Hilfe*. Giessen: Focus, (s. 43 – 183).

Gropper, R.; Miller, C. (2001). Exploring new worlds in American Romani Studies. Social and cultural attitudes among the American Mačvaja. In: *Romani Studies*, Ser. 5, 11(2): 81 – 110.

Gumperz, J. J. (1982). *Discourse strategies*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Gupta, A.; Ferguson, J. (eds.) (1997). *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Durham, NC: Duke University Press.

Guy, W. (1975). Ways of looking at Roms: the case of Czechoslovakia. In: F. Rehfish, (ed.), *Gypsies, Tinkers and other travelers*. London: Academic Press, (s. 201 – 227).

Guy, W. (1977). *The Attempt of Socialist Czechoslovakia to Assimilate its Gypsy Population*. Dizertačná práca. Bristol: University of Bristol.

Guy, W. (1998). Ways of Looking at Roma: The Case of Czechoslovakia. In: D. Tong, (ed.), *Gypsies. An Interdisciplinary Reader*. New York, London: Garland Publishing, (s. 13 – 48).

Guy, W. (ed.) (2001). *Between past and future: Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Hertforshire Press.

Guy, W. (2004). Recent Roma Migration to the United Kingdom. In: W. Guy, Z. Uherek, R. Weinerová, (eds.), *Roma migration in Europe: Case studies*. Münster: LitVerlag, (s. 165 – 210).

H

Hage, G. [1998] (2000). *White Nation. Fantasies of White supremacy in a multicultural society*. New York: Routledge and Pluto Press.

Hage, G. (2002). ‘On the side of life’ – Joy and the capacity of being. In: M. Zournazi, (ed.), *Hope: new philosophies for change*. Annandale, NSW: Pluto Press Australia, (s. 150 – 172).

Hage, G. (2003). *Against Paranoid Nationalism: Searching for Hope in a Shrinking Society*. London: Pluto Press, Merlin Press.

Hage, G. (2005). A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community. In: *Anthropological Theory*, 5(4): 463 – 475.

Hage, G. (2010). Intercultural Relations at the Limits of Multicultural Governmentality. In: D. Ivinson, (ed.), *The Ashgate Research Companion to Multiculturalism*. Surrey: Ashgate, (s. 235 – 255).

Hahn, R. A.; Kleinman, A. (1983). Biomedical Practice and Anthropological Theory: Frameworks and Directions. In: *Annual Review of Anthropology*, 12: 305 – 333.

Haidt, J. (2006). *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*. New York: Basic Books.

Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Allen Lane.

Haidt, J. (2013a). Moral Psychology for the Twenty-first Century. In: *Journal of Moral Education*, 42(3): 281 – 297.

Haidt, J. (2013b). *Morálka lidské mysli. Proč lidstvo rozděluje politika a náboženství*. Praha: Dybbuk.

Haidt, J.; Joseph, C. (2004). Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues. In: *Daedalus*, 133: 55 – 66.

Haidt, J.; Graham, J.; Joseph, C. (2009). Above and Below Left-right: Ideological Narratives and Moral Foundations. In: *Psychological Inquiry*, 20: 110 – 119.

Hajioff, S.; McKee, M. (2000). The health of the Roma people: a review of the published literature. In: *Journal of Epidemiology and Community Health*, 54(11): 864 – 869.

Hajská, M. (2012). Ame sam vlašika haj vorbinas vlašika! (My jsme Olaši a mluvíme olašsky!) Nástin jazykové situace olašských Romů z východního Slovenska v etnicky smíšené komunitě. In: *Romano džaniben*, 19(2): 35 – 53.

Hajduk-Nijakowska, J. (2013). Głupi sąsiad w anegdocie, czyli komiczny kozioł ofiarny. In: H. Rusek, A. Drożdż, (ed.), *Polski i czeski humor zaangażowany: Dowcip, anegdota i karykatura polityczna*. Cieszyn, Katowice, Brno: Uniwersytet Śląski w Katowicach, (s. 21 – 33).

Hall, S. (1997). The work of representation. In: S. Hall, (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London, New Delhi, Thousand Oaks, CA: SAGE, (s. 6 – 10).

Hammersley, M.; Atkinson, P. (2007). *Ethnography: principles in practice*. London: Routledge.

Hancock, I. (2001). *Země utrpení – dějiny otroctví a pronásledování Romů*. Praha: Signeta. (Přeložili H. Sadílková a K. Ryvolová, redakcia J. Červenka.)

Hancock, I. F. (2002). *We are the Romani people*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.

Hancock, I. (2010). *Danger! Educated Gypsy*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.

Hancock, I.; Dowd, S.; Djurič, R. (eds.) (1998). *The Roads of the Roma: A Pen Anthology of Gypsy Writers*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.

Hann, Ch. (2005). Correspondence: Reply to Michal Buchowski. In: *The Anthropology of East Europe Review*, 23(1): 194 – 200.

Haupt, G. (2008). „Anticiganizmus“ a teológia oslobodenia Rómov. Prednáška na výročnom stretnutí Medzinárodného katolíckeho výboru pre Rómov (CCIT). 28. – 30. marca 2008. Trogir/Chorvátsko.

Havel, I. M.; Mitášová, M. (2004). Prostor prožívání jako prostor k jednání. In: *Prostor a jeho člověk*. Praha: Vesmír, (s. 153 – 221).

Headland, T. N.; Pike, K. L.; Harris, M. (eds.) (1990). Emics and etics: The insider/outsider debate. *Frontiers of anthropology*, Vol. 7. Newbury Park, Calif.: SAGE.

Heath, S. B. (1982). What no Bedtime Story Means: Narrative skills at home and at school. *Language and Society*, 11 (2): 49 – 76.

Heidegger, M. (2004). Budovat, bydlet, myslet (úryvok; preložil I. Chvatík, I.). In: *Prostor a jeho člověk*. Praha: Vesmír, (s. 293 – 296).

Heller, M. (2011). *Path to Post-Nationalism. A Critical Ethnography of Language*. Oxford: Oxford University Press.

Henrich, J.; Heine, S.; Norenzayan, A. (2010). The Weirdest People in the World? In: *Behavioral and Brain Sciences*, 33: 61 – 83.

HepaMeta kolektív (2014). HepaMeta – Prevalence of Hepatitis B/C and Metabolic Syndrome in Population Living in Separated and Segregated Roma Settlements. In: *Central European Journal of Public Health*, 22: Supplement. Dostupné na: http://apps.szu.cz/svi/cejph/obalka/aktualni_1-14-sup.pdf (navštívené 6. 11. 2014).

Heretik, A. (2012). *Extrémna agresia*, I. Nové Zámky: Psychoprof.

Hermann, A. (1965). *Die Zigeuner*. Olten und Freiburg: Walter.

Hickey, S.; Mohan, G. (eds.) (2004). *Participation – from tyranny to transformation?* New York: Zed Books.

Hirt, T.; Jakoubek, M. (eds.) (2006). „Romové“ v osídlech sociálního vyloučení. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.

Hirt, T.; Vochocová, L. (2005). Nešířme nacionální mýty (rozhovor L. Vochocové s T. Hirtem). In: *Respekt*, 4, 23. 1. 2005.

Hodson, G.; Costello, K. (2007). Interpersonal Disgust, Ideological Orientation and Dehumanization as Predictors of Intergroup Attitudes. In: *Psychological sciences*, 18(8): 691 – 698.

Hojsík, M. (2008). *Evaluácia programu obecných nájomných bytov v rómskych osídleniach*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku. Dostupné na: http://www.nadaciamilanasiamecku.sk/fileadmin/user_upload/dokumenty/Ine/Evalu__cia_FINAL.pdf (navštívené 23. 3. 2014).

Holý, D. (1999). *Oponentský posudek na doktorskou dizertační práci E. Krekovičové*. Brno. (Rukopis).

Holubová, B. (2010). *Účast žien v politike – postoje, stav a perspektíva*. Bratislava: Inštitút pre výskum práce a rodiny. Dostupné na: http://www.institutrr.sk/download/b_holubova_5.pdf (navštívené 25. 8. 2014).

Homoláč, J. (2009). *Internetové diskuse o cikánech a Romech*. Praha: Karolinum.

Horváth, K. (2005). Gypsy work – gadjo work. In: *Romani Studies*, 15(1): 31 – 49.

Horváth, K. (2012). Silencing and naming the difference. In: M. Stewart, (ed.), *The Gypsy ‘Menace’: populism and the new antiGypsy politics*. London: Hurst & Company, (s. 117 – 137).

Horváthová, E. (1964). *Cigáni na Slovensku*. Bratislava: Národopisný ústav SAV.

Houdek, L. (2010). *Pahárští dómové (případová studie dómských komunit v okolí města Bhíntál v indickém státě Uttaráňchal*. Diplomová práce na odbore romistika. Praha: FF UK. Dostupné na: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/89429/> (navštívené 18. 9. 2014).

Hrabovský, M. (2011). *Rasová mytológia*. Bratislava: Kalligram.

Hrabovský, M. (2012). *Anticiganizmus a antisemitizmus v rasových a rasistických konštrukciách*. Bratislava: Ľudia proti rasizmu.

Hroch, M. (2003). Úvodom k čítance textů o nacionalismu. In: M. Hroch, (ed.), *Pohledy na národ a nacionalizmus. Čítanka textů*. Praha: SLON, (s. 403 – 417).

Hroch, M. (ed.) (2003). *Pohledy na národ a nacionalizmus. Čítanka textů*. Praha: SLON.

Hrustič, T. (2005). Nelapšoj – súčasné predstavy o revenantizme a vampirizme u Rusínov na Slovensku. In: M. Kováč, A. Kovács, T. Podolinská, (eds.), *Cesty na druhý svet – smrť a posmrtný život v náboženstvách sveta*. Bratislava: CERES, (s. 276 – 287).

Hrustič, T. (2006). Telo a telesné tekutiny v ľúbostnej mágii u Rómov vo východnom Zemplíne. In: I. Doležalová, N. Hamar, L. Bělka, (eds.), *Náboženství a tělo*. Brno: CERES, (s. 73 – 86).

Hrustič, T.; Pollák, P. (2007). Religiozita v rómskych komunitách na Slovensku. In: J. Balvín, (ed.), *Rubikova kostka. Multikulturalita: mezinárodní konference 6. setkání národnostních menšin*. Praha: Komise Rady hl. m. Prahy pro oblast národnostních menšin, (s. 469 – 474).

Hrustič, T. (2009). Náboženské konverzie Rómov vo východnom Zemplíne – prípadová štúdia reťazových konverzií. In: L. Grešková, (ed.), *Pastorácia Rómov (hľadanie rómskeho Boha)*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, (s. 123 – 142).

Hrustič, T. (2010a). Social change and some other factors of religious conversion among Roma in Eastern Slovakia. In: M. Kováč, T. Gál, (eds.), *Religious Change*. Bratislava: Chronos, (s. 125 – 129).

Hrustič, T. (2010b). Faktory ovplyvňujúce náboženské konverzie Rómov. In: *Slovenský národopis*, 58(3): 306 – 322.

Hrustič, T. (2010c). My nemáme rozdielov. Diskurz o etnicite a identite rómskych a nerómskych svedkov Jehovových na východnom Slovensku. In: *Romano džaniben*, jevend: 27 – 43.

Hrustič, T. (2011). Values and ethnicity – religious conversions of Roma in Eastern Slovakia to the Watchtower Society. In: C. Rughiniš, A. Máté-Tóth, (eds.), *Spaces and Borders. Young Researchers about Religion in Central and Eastern Europe*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, (s. 23 – 32).

Hrustič, T. (2012a). The Trends in the Participation of Romani Candidates in Elections in Slovakia. In: *Roma Rights, Journal of the European Roma Rights Centre. Challenges of Representation: Voices on Roma Politics, Power and Participation*, (s. 39 – 48).

Hrustič, T. (2012b). Rómovia a náboženská spoločnosť Jehovovi svedkovia na Slovensku. In: *Axis Mundi*, 7(2): 27 – 32.

Hrustič, T. (2013). Rómska politická participácia v komunálnej politike na Slovensku. In: V. Benč, T. Hrustič, T. Kardos, A. Mušinka, (eds.): *Teoretické a praktické otázky politickej participácie Rómov na lokálnej úrovni*. Prešov: Slovenská spoločnosť pre zahraničnú politiku, (s. 55 – 64).

Hrustič, T. (2015). Usury among the Slovak Roma: Notes on Relations between Lenders and Borrowers in a Segregated Taboris. In: M. Brazzabení, M. I. Cunha, M. Fotta, (eds.), *Gypsy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*. Oxford: Berghahn Books, (s. 31 – 48).

Hrustičová, L. (2013). *Stratégie náboženských organizácií pôsobiacich medzi Rómami. Prípadová štúdia charizmatického spoločenstva z východného Slovenska*. Nepublikovaná dizertačná práca, Univerzita Konštantína filozofa v Nitre, Ústav etnológie v Bratislave.

Hübschmannová, M. (s. d.). Zajda. In: *Rombase. Didactically Edited information on Roma*. Dostupné na: <http://rombase.uni-graz.at/cd/data/ethn/work/data/zajda.en.pdf> (navštívené 7. 8. 2014).

Hübschmannová, M. (1978). The Roma (Gypsies) in Czechoslovakia and their literature. In: *Studies in Indo-Asian Art and Culture*, 5: 37 – 76.

Hübschmannová, M. (1979). Bilingualism Among the Slovak Roms. In: *International Journal of the Sociology of Language*, 19: 33 – 49.

Hübschmannová, M. (ed.) (1987). *Čeho je na světě nej-víc? So hin pro svetos jekhbuter?* Praha: Kulturní dům hl. m. Prahy, Ústřední kulturní dům železničářů Praha.

Hübschmannová, M. (1999a). Několik poznámek k hodnotám Romu/Several remarks to Romani values. In: *Romové v České republice 1945 – 98/Roma in the Czech Republic 1945 – 98*. Praha: SOCIOKLUB, (s. 1 – 51).

Hübschmannová, M. (1999b). *Romské pohádky*. Praha: Fortuna.

Hübschmannová, M. [1993] (2002). *Šaj pes dovakeras. Můžeme se domluvit*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.

Hübschmannová, M. (2003). Romové – subetnické skupiny. In: *Rombase. Didactically Edited information on Roma*. Dostupné na: <http://romani.uni-graz.at/rombase/> (navštívené 18. 9. 2014). (Cesta: Data » Etnologie a Skupiny » Obecná témata » Romové – subetnické skupiny. Pozn.: dole vľavo je možné nastaviť českú jazykovú verziu.)

Hübschmannová, M.; Kyuchukov, Ch. (2006). Vyjádření prosby ve dvou romských dialektech. In: *Romano džaniben*, ěilaj: 61 – 74.

Hübschmannová, M.; Šebková, H.; Žigová, A. (1991). *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.

Hudson, R. A. (1996)². *Sociolinguistics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Huonker, Th. (2009). Beitrag zum Lehrmittel. In: S. Brändli, M. E. Davolio, K. Kistler, (eds.), *Merken was läuft. Rassismus im Visier*. Zürich: Verlag Pestalozzianum.

Hund, D. W. (1999). *Rassismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Hurrle, J.; Grill, J.; Ivanov, A.; Kling, J.; Škobla, D. (2012). *Nejasný výsledok. Pomohli projekty z ESF Rómom na Slovensku? Analýza dopadu projektov v programacom období 2007 – 2013*. Bratislava: UNDP.

Huxley, J.; Haddon, A. C. (1935). *We Europeans: A Survey of 'Racial' Problems*. London: J. Cape.

CH

Chamberlain, H. S. (1912). *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts*. Leipzig: C. G. Röder. G. M. B. H.

Christians, C. G. (2005). Ethics and Politics in Qualitative Research. In: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, (eds.), *The Sage handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, CA: SAGE, (s. 139 – 164).

Chudžíková, A. (2011). Vnímание menšíin v politickom diskurze. In: J. Lajčáková, A. Chudžíková, T. Gažovičová, (eds.), *Menšíiny v politickom diskurze*. Bratislava: Centrum pre výskum etnicity a kultúry, (s. 23 – 37). Dostupné na: <http://www.cvek.sk/uploaded/files/Mensiny%20v%20politickom%20diskurze.pdf> (navštívené: 23. 3. 2014).

I

Iyer, R.; Koleva, S. P.; Graham, J.; Ditto, P. H.; Haidt, J. (2012). Understanding Libertarian Morality: The Psychological Dispositions of Self-identified Libertarians. In: *PLoS ONE*, 7(8). Dostupné na: <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0042366> (navštívené 23. 3. 2014).

J

Jacobs, F.; Ries, J. (2008). *Roma/Zigeunerkulturen in neuen Perspektiven (Romani/Gypsy Cultures in New Perspective)*. Leipzig: Leipziger University.

Jakoubek, M. (2005). *Romové – konec (ne)jednoho mýtu*. Praha: Socioklub.

Jakoubek, M. (2006). Vystavte národ z pohlednic! In: A2 – kulturní týdeník č. 51. Dostupné na: <http://www.advojka.cz/archiv/2006/51/vystavte-narod-z-pohlednic> (navštívené 18. 9. 2014).

Jakoubek, M. (ed.) (2008). *Cikáni a etnicita*. Praha: Triton.

Jakoubek, M.; Hirt, T. (eds.) (2008): *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropológického výskumu, 1999 – 2005*. Bratislava: Open Society Foundation.

Jakšić, B.; Bašić, G. (2005). *Umetnost preživljavanja. Gde i kako žive Romi u Srbiji*. Beograd: Institut za filsofju i društveni teoriju.

Jakubowska, L. (1993). Writing about Eastern Europe: Perspectives from ethnography and anthropology. In: H. Driesen, (ed.), *The Politics of Ethnographic Reading and Writing. Confrontations of Western and Indigenous Views*. Nijmegen Studies in Development and Cultural Changes. Vol. 13. Saarbrücken, Ford Lauderdale: Breitenbach.

James, P. (2003). Náměty pro teorii národa. In: M. Hroch, (ed.), *Pohledy na národ a nacionalizmus. Čítanka textů*. Praha: SLON, (s. 386 – 402).

Jansen, S.; Löfving, S. (eds.) (2008). *Struggles for Home: Violence, Hope and the Movement of People. Dislocations*. Oxford: Berghahn Books.

Janto, J. (2008). Komunikácia a priestor. (Na príklade mestského sídliska). In: *Slovenský národopis*, 56(3): 277 – 284.

Jarčuška, P.; Bobáková, D.; Uhrín, J.; Bobák, L.; Babinská, I.; Kolarčík, P.; Gecková, A. M. (2013). Are barriers in accessing health services in the Roma population associated with worse health status among Roma? In: *International Journal of Public Health*, 58(3): 427 – 434.

Jaroš, M. (2011). Foto k článku Úkol pro premiéra. In: *Respekt*, 36: 36 (5. – 1. 10. 2011).

Jefferson, T. (1785). *Notes on the State of Virginia*. University of Virginia Library: Electronic Text Center.

Jenkins, R. (1994). Rethinking Ethnicity: Identity Categorization and Power. In: *Ethnic and Racial Studies*, 17(2): 197 – 223.

Jurásková, M. (2002). Vzťah Rómov k majorite. In: M. Vašečka, (ed.), *Čačipen pal o Roma, Súhrnná správa o Ródoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejnú otázku, (s. 393 – 412).

Jurásková, M. (2004). Podoby a mechanizmy sociálneho vylúčenia rómskych komunit na Slovensku. In: D. Scheffel, A. Mušíinka, (eds.), *Rómska marginalita*. Prešov: Centrum antropológických výskumov, (s. 61 – 72).

Jurková, I. (2014). *Klub Černá perla a restaurace Cikánská jizba jako dva příklady romské hudební (re) prezentace*. Bakalárska práca na odbore romistika. Praha: FF UK (navštívené 18. 9. 2014).

Jurová, A. (1993). *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*. Bratislava: Goldpress Publishers.

Jurová, A. (1996). *Dokumenty – Rómska problematika 1945 – 1967* (4 zv.). Praha: ÚSD.

Jurová, A. (1998). Pokus o pohľad na niektoré problémy vývoja Rómov na Slovensku v 90. rokoch. Referát z konferencie *Národnostní menšiny v České republice a zemích střední Evropy v 90. letech*. Dostupné na: <http://www.saske.sk/cas/archiv/3-99/jurova.html> (navštívené 12. 3. 2014).

Jurová, A. (2002). Od odchodu z pravlasti po prvé asimilačné opatrenia. In: M. Vašečka, (ed.), *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Ródoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejnú otázku, (s. 19 – 30).

Justin, E. (1943). *Lebensschicksale artfremd erzogener Zigeunerkinder und ihrer Nachkommen*. Inaugural-Disertation Zur Erlangung des Doktorgrades genehmigt von der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultat der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Dostupné na: http://www.sifaz.org/eva_justin_dissertation_artfremd_erzogene_zigeunerkinder_1943.pdf (navštívené 1. 7. 2014).

K

Kelty, C.; Panofsky, A. (2014). Disentangling Public Participation in Science and Biomedicine. In: *Genome Medicine*, 6(8): 1 – 14. Dostupné na: <http://genomemedicine.com/content/6/1/8>, doi:10.1186/gm525 (navštívené 6. 11. 2014).

Kemeny, I. (ed.) (2005). *Roma of Hungary*. Boulder, Colombia: Social Science Monographs.

Kemnitz, T. M. (1973.) The Cartoon as a Historical Source. In: *The Journal of Interdisciplinary History*, 4(1): 81 – 93.

Kenrick, D. (2004). *A Historical Dictionary of the Gypsies (Romanies)*. London: The Scarecrow Press.

Kertesi, G.; Kézdi, G. (2011). The Roma/Non-Roma Test Score Gap in Hungary. In: *The American Economic Review*, 101(3): 519 – 525.

Kiliánová, G. (2005). *Identita a pamäť. Devín/Theben/Dévěny ako pamätné miesto*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, SAP.

Kilánová, G. (ed.) (1998). *Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, SAP.

Kiliánová, G.; Kowalská, E.; Krekovičová, E. (eds.) (2009). *My a tí druhí v modernej spoločnosti. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, Historický ústav SAV, VEDA.

Kleinman, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture: an exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*. Berkeley: University of California Press.

Kleinman, A.; Benson, P. (2006). Anthropology in the Clinic: The Problem of Cultural Competency and How to Fix It. In: *PLOS Medicine*, (elektronický časopis), 3(10): e294 Dostupné na: <http://www.plosmedicine.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pmed.0030294> (navštívené 6. 11. 2014).

Klemperer, V. (2000). *The Language of the Third Reich*. London: The Athlone Press.

Klímová, I. (2002). Romani political representation in Central Europe. An historical survey. In: *Romani Studies*, 12(2): 103 – 147.

Knoblauch, H. (2005). Focused Ethnography. In: *Forum: Qualitative Social Research*, (elektronický časopis), 6(3): článok č. 44. Dostupné na: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/20/43> (navštívené 6. 11. 2014).

Kobes, T. (2009a). *Nastartovali nás jako motorky: činnost nevládních organizací při řešení romské problematiky na východním Slovensku*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.

Kobes, T. (2009b). *Tu zme šicke jedna rodzina, tu zme šicke jedna fajta. Příbuzenství východoslovenského venkova*. Prešov: Centrum antropologických výskumov.

Kobes, T. (2012). „Naši Romové“ – difrakční vzorce odlišnosti na východoslovenském venkove. In: *Ro-mano džaniben*, (2): 9 – 34.

Kocój, E.; Lechowski, P.; Plebańczyk, K. (2012). Tematyka cygańska w polskich zbiorach ikonograficznych (wiek XIX – i połowa XX wieku): Rekonesans. In: *Zarządzanie w kulturze*, 13(2): 171 – 184.

Kolarčík, P.; Gecková, A. M.; Orosová, O.; van Dijk, J. P.; Reijneveld, S. A. (2009). To what extent does socio-economic status explain differences in health between Roma and non-Roma adolescents in Slovakia? In: *Social Science & Medicine*, 68(7): 1279 – 1284.

Kolarčík, P.; Gecková, A. M.; Orosová, O.; van Dijk, J. P.; Reijneveld, S. A. (2010). Predictors of health-endangering behaviour among Roma and non-Roma adolescents in Slovakia by gender. In: *Journal of Epidemiology and Community Health*, 64(12): 1043 – 1048.

Koleva, S. P.; Graham, J.; Ditto, P.; Iyer, R.; Haidt, J. (2012). Tracing the Threads: How Five Moral Concerns (Especially Purity) Help Explain Culture War Attitudes. In: *Journal of Research in Personality*, 46(2): 184 – 194.

Kolmanová, M. (2007). Výzkum jazykových dovedností dětí v romském a slovenském jazyce. Terénní výzkum v osadách Rakúsy a Bystrany (14 – 21. 2. 2005). In: *Romano džaniben*, jevend: 28 – 45.

Kosová, I.; Oravec, L.; Gabčová, L. (2013). *Updated Civil Society Monitoring Report: On the implementation of the National Roma Integration Strategy and Decade Action Plan in 2012 and 2013 in Slovakia*. Budapest: Decade of Roma Inclusion Secretariat Foundation.

Košťálová, P. (2012). *Stereotypní představy a etnické mýty: Kulturní identita Arménie*. Praha: SLON.

Koupilová, I.; Epstein, H.; Holčík, J.; Hajioff, S.; Mc-Kee, M. (2001). Health needs of the Roma population in the Czech and Slovak Republics. In: *Social Science & Medicine*, 53(9): 1191 – 1204.

Kováč, M. (2003). Slnko pre spravodlivých. Posvätnosť prísahy a Božia sankcia medzi horehronskými Rómami z obce Telgárt. In: M. Kováč, A. B. Mann, (eds.), *Boh všetko vidí/ O del sa dikhel. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava: Chronos, (s. 17 – 35).

Kováč, M. (2004a). Ľudová viera u slovenských Rómov. In: *Studia Academica Slovaca*, 33. Bratislava: Stimul, (s. 106 – 114).

Kováč, M. (2004b). Religiozita ako možný prostriedok k riešeniu sociálneho postavenia Rómov. In: *Rómska kultúra na Slovensku*. Dunajská Streda: Lilium Aurum, (s. 41 – 45).

Kováč, M.; Jurík, M. (2002). Religiozita Rómov a aktivity cirkví vo vzťahu k Rómom. In: M. Vašečka, (ed.), *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejnú otázku, (s. 127 – 143).

Kováč, M.; Mann, A. B. (2003). Rómovia a viera. In: M. Kováč, A. B. Mann, (eds.), *Boh všetko vidí/ O del sa dikhel. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava: Chronos, (s. 17 – 35).

Kováč, M.; Mann, A. B. (ed.) (2003). *Boh všetko vidí/ O Del sa dikhel. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava: Chronos.

Kovács, L. (2014). *Urbánna marginalita v Budapešti a jej vplyv na rómske ekonomické stratégie a sociálne siete*. Dizertačná práca. Bratislava: Fakulta ekonomických a sociálnych vied.

Kovai, C. (2012). Hidden Potentials in ‘Naming the Gypsy’: The Transformation of the Gypsy-Hungarian Distinction. In: M. Stewart, (ed.), *The Gypsy ‘Menace’: populism and the new anti-Gypsy politics*. London: Hurst & Company, (s. 281 – 295).

Kravčík, M. (2011). *Richnavská „gramotnosť“*. Dostupné na: <http://kravcik.blog.sme.sk/c/252530/Richnavska-gramotnost.html> (navštívené 20. 5. 2014).

Krawczyk-Wasilewska, V.; Dobbie, M. (2007). Sophomoros, czyli koncept humorystyczny. In: *Literatura ludowa*, 51(4 – 5): 109 – 112.

Krekovič, E.; Mannová, E.; Krekovičová, E. (eds.) (2013). *Mýty naše slovenské*. Bratislava: Premedia.

Krekovičová, E. (1989). *O živote folklóru v súčasnosti. Ľudová pieseň*. Bratislava: Národopisný ústav SAV.

Krekovičová, E. (1998a). Zwischen Toleranz und Barrieren: Das Bild der Zigeuner und Juden in der slovakischen Folklore. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Krekovičová, E. (1998b). Obraz vyšších vrstiev a mesta v slovenskom folklóre. In: E. Mannová, (ed.), *Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku 1990 – 1989*. Bratislava: AEP, (s. 147 – 161).

Krekovičová, E. (1999). *Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Róma a Žida v slovenskom folklóre*. Bratislava: AEP.

Krekovičová, E. (2001). Medzi autoobrazom a hetero-obrazom. In: M. Toncrová, L. Uhlíková, (eds.), *Etnické stereotypy z pohľadu rôznych viedných oborů*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, (s. 17 – 34).

Krekovičová, E. (2005). *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*. Bratislava: Eterna press, Ústav etnológie SAV.

Krekovičová, E. (2006). Cigán fiškálom: komická figúrka Róma v tradičnej folklórnej anekdote a na internete alebo čo sa stalo s obrazom Róma v slovenskej spoločnosti na prelome tisícročia. In: E. Mannová, A. Puková, (eds.), *OS – Fórum občianskej spoločnosti*, 10(1 – 2): 140 – 152.

Krekovičová, E. (2008). Reflexia šoa a porraimos v tradičnom folklóre a v asynchrónnej internetovej komunikácii. In: M. Vrzgulová, D. Richterová, (ed.), *Holokaust ako historický a morálny problém v minulosti a v súčasnosti*. Zborník príspevkov z konferencie. Bratislava: Úrad vlády SR, Dokumentačné stredisko holokaustu, (s. 137 – 143, 362 – 370).

Krekovičová, E. (2009). Konštruovanie obrazu „iných“ v očiach Slovákov. Medzi autoobrazom a heteroobrazmi. In: G. Kiliánová, E. Kowalská, E. Krekovičová, (eds.), *My a tí druhí v modernej spoločnosti*. Bratislava: VEDA, Ústav etnológie SAV, Historický Ústav SAV, (s. 473 – 497).

Krekovičová, E. (2013). Aktuálne otázky stredoeurópskej folkloristiky/A közép-európai folklorisztika időszerei kérdései/Aktuelle Fragen der mitteleuropäischen Folkloristik. In: J. Liszka, (ed.), *Acta Ethnologica Danubiana*, 15): 51 – 65.

Krekovičová, E.; Panczová, Z. (2013a). Obraz nepriateľa v počiatkoch slovenskej politickej kariatúry. Vizualné stereotypy v časopise Černokňažník v rokoch 1861 – 1910. In: *Slovenský národopis*, 61(1): 31 – 54.

Krekovičová, E.; Panczová, Z. (2013b). Visual Representations of ‘Self’ and ‘Others’: Images of the Traitor and the Enemy in Slovak Political Cartoons, 1861 – 1910. In: D. Demski, I. Sz. Kristóf, K. Baraniecka-Olszewska, (eds.), *Competing Eyes: Visual Encounters With Alterity in Central and Eastern Europe*. Budapest: L’Harmattan, (s. 462 – 487).

Krekovičová, E.; Panczová, Z.; Bužeková, T. (2006). *Folklór a komunikácia v procesoch globalizácie*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, SAP.

Krieger, N. (2011). *Epidemiology and the people’s health: theory and context*. New York: Oxford University Press.

Kriglerová, E.; Gažovičová, T. (2012). *Škola pre všetkých?* Bratislava: Centrum pre výskum ethnicity a kultúry.

Kringos, D. S.; Boerma, W. G.; van der Zee, J.; Groenewegen, P. P. (2013). Political, cultural and economic foundations of primary care in Europe. In: *Social Science & Medicine*, 99: 9 – 17.

Krivošík, L. (2014). Hovorme viac o rasizme. In: *.týždeň*. (on-line). Dostupné na: <http://dennik.tyzden.sk/lukas-krivosik/2014/07/17/hovorme-viac-o-rasizme-romov> (navštívené 19. 7. 2014).

Kubaník, P. (2012). Dětský registr romštiny. In: *Ro-mano džaniben*, 19(1): 61 – 80.

Kubaník, P. (v recenznom konaní). Škádlení dětí v romské osadě. In: J. Kesselová, (ed.), *Registre jazyka a jazykovedy*. Prešov: Filozofická fakulta PU.

Kubaník, P.; Červenka, J.; Sadílková, H. (2010). Romština v ČR – uchování jazyka a jazyková směna. In: *Romano džaniben*, 17(2): 11 – 40.

Küllös, I. (2003). *Cigányok a régi magyar közköltészetben a XVII. századtól a reformkorig*. Szekszárd: Romológia Kutatóintézet.

Kumanová, Z. (1998). Etnická identifikácia obyvateľov tzv. cigánskej/rómskej kolónie v Plaveckom Štvrtku. In: *Slovenský národopis*, 46(1): 42 – 59.

Kužel, S. (ed.) (2000). *Terénní výzkum integrace a segregace*. Praha: Cargo Publishers.

Kužma, Š. (2010). *Rómske osady – ako ďalej?* Dostupné na: <http://stefankuzma.blog.sme.sk/c/242858/Romske-osady-ako-dalej.html> (navštívené: 23. 3. 2014).

Kyuchukov, H. (1994). The communicative competence of Romani (Gipsy speaking) children in Bulgarian discourse, in a classroom situation. In: *International Journal of Psycholinguistics*, 10(1): 59 – 82.

Kyuchukov, H. (2012). ‘Anti-Gypsyism’ or ‘antigypsyism’. In: H. Kyuchukov, (ed.), *New Faces of Antigypsyism in modern Europe*. Prague: NGO Slovo 21, (s. 4 – 6).

Kyuchukov, H. (ed.) (2012). *New Faces of Antigypsyism in Modern Europe*. Prague: NGO Slovo 21.

Labonte, R. N.; Laverack, G. (2008). *Health promotion in action: from local to global empowerment*. New York: Palgrave Macmillan.

Lacková, I. (2000). *A false dawn. My life as a Gypsy woman in Slovakia*. Hatfield: Centre de recherches tsiganes, University of Hertfordshire Press.

Lacková, E.; Hübschmannová, M. (1997). *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*. Praha: Triáda.

Lajčáková, J. (2007). The Uneasy Road towards Remediating the Economic and Cultural Disadvantage of the Roma in Slovakia. In: *International Journal on Minority and Group Rights*, (14): 59 – 83.

Lajčáková, J. (2012a). *Civil Society Monitoring Report: On the Implementation of the National Roma Integration Strategy and Decade Action Plan in 2012 in Slovakia*. Budapest: Decade of Roma Inclusion Secretariat Foundation.

Lajčáková, J. (2012b). Dočasné vyrovnávacie opatrenia: jedinečná príležitosť, ako pomôcť pri začleňovaní Rómov. In: *Menšinová politika na Slovensku*. Kritický štvrťročník Centra pre výskum etnicity a kultúry, 2(4): 1 – 2. Dostupné na: http://cvek.sk/uploaded/files/Mensinova%20politika%20na%20Slovensku%204_2012.pdf (navštívené 23. 3. 2014).

Lajčáková, J. (2013). *Zákon o pomoci v hmotnej núdzi pomôže len splnomocnenci*. Dostupné na: <http://www.jetotak.sk/editorial/zakon-o-pomoci-v-hmotnej-nudzi-zrejme-pomoze-len-splnomocnencovym-preferenciam> (navštívené 23. 3. 2014).

Lajčáková, J.; Chudžíková, A.; Gažovičová, T. (2011). *Menšiny v politickom diskurze*. Bratislava: Centrum pre výskum etnicity a kultúry.

Lancy, D. F. (2007). Accounting for Variability in Mother-Child Play. In: *American Anthropologist*, 109(2): 273 – 284.

Laubeová, L.; Kalinová, M. (2006). Požiadavky na politickú autonómiu romského národa v Európe 21. stoloetia. In: *Sociologická rada SO-006, Pražské sociálně vědní studie*. Dostupné na: http://publication.fsv.cuni.cz/attachments/91_Llaubeova.pdf (navštívené 18. 9. 2014).

LeCompte, M. D.; Schensul, J. J. (2013). *Analysis and interpretation of ethnographic data: a mixed methods approach*. Lanham: AltaMira Press.

Le Goff, J. (1998). *Středověká imaginace*. Praha: Argo.

Leščák, M. (1971). *Súčasný stav humoristického rozprávania na Spiši (Pokus o výskum frekvencie výskytu)*. Kandidátska dizertačná práca, I., II. Bratislava: Národopisný ústav SAV.

Leščák, M. (2010). *Humoristické rozprávanie na Spiši (1962 – 1967). Pokus o výskum frekvencie výskytu*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, KEKA FiF UK.

Levý, J. (1963). *Umění překladu*. Praha: Československý spisovatel.

Lewison, M. (1999). Conflicts of interests? The ethics of usury. In: *Journal of Business Ethics*, 22: 327 – 339.

Lewis, O. (1966). The Culture of Poverty. In: *Scientific American*, 215(4): 19 – 25.

Lewis, D.; Mosse, D. (eds.) (2006). *Development brokers and translators: The ethnography of aid and agencies*. Bloomfield: Kumarian Press.

Li, T. M. (2007). *The will to improve: Governmentality, development, and the practice of politics*. Durham: Duke University Press.

Liégeois, J. P. (1987). *Gypsies and Travellers*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.

Liégeois, J. P. (1994). *Roma, Gypsies and Travellers*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.

Liégeois, J. P. (1995). *Rómovia, cigáni, kočovníci*. Bratislava: Informačné a dokumentačné stredisko rady Európy.

Liégeois, J. P. (2007). *Roma in Europe*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.

Liddell, H. G. – Scott, R. (1875). *A Greek-English Lexicon*. New York: Harper & Bros.

Linke, U.; Dundes, A. (1988). More on Auschwitz Jokes. In: *Folklore*, 99(1): 3 – 10.

Lock, M.; Nguyen, V. K. (2010). *An Anthropology of Biomedicine*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell.

Lucassen, L.; Willems, W.; Cottaar, A. (1998). *Gypsies and Other Itinerant Groups. A Socio-Historical Approach*. London, New York: Macmillan, St. Martin's Press.

Luffer, J. (2009). Všudypřítomný šibal. In: L. Olivová, (ed.), *Postava šibala v asijské slovesnosti*. Olomouc: Univerzita Palackého, (s. 7 – 14).

Lysá, H. (ed.), (1999). *Romové v České republice (1945 – 1998)*. Praha: Socioklub.

Maďarová, Z. (2014). Analýza rozhovorov o používaní rodovo vyváženého jazyka vo verejnej správe. In: J. Cviková, (ed.), *Analýza významu a možnosti používania rodovo vyváženého jazyka*. Bratislava: Centrum vzdelávania MPSVR SR.

Maďarová, Z.; Ostertágová, A. (eds.) (2012). *Politika vylúčenia a emócií. Aspekty predvolebnej kampane 2012*. Bratislava: ASPEKT.

Maďarová, Z.; Kobová, L.; Ostertágová, A. (2011). *Politiky a političky. Aspekty formovania politickej subjektivity žien*. Bratislava: ASPEKT.

Malcolm X. (1963). The Black Revolution. In: *Malcolm X Speeches* (on-line). Dostupné na: http://www.malcolm-x.org/speeches/spc_o6__63.htm (navštívené 11. 10. 2013).

Malik, K. (1996). *The Meaning of Race: Race, History and Culture in Western Society*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Malkki, L. (1995). *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.

Malkki, L. (1997). National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. In: A. Gupta, J. Ferguson, (eds.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham, NC: Duke University Press, (s. 52 – 74).

Mann, A. (1980). Vysťahovalectvo za prácou do Ameriky na prelome 19. a 20. storočia a jeho vplyv na ľudovú kultúru na Slovensku. In: *Slovenský národopis*, 28(4): 537 – 552.

Mann, A. (ed.) (1988). *Slovenský národopis*, 36(1), monotematické číslo: *K historickým a etnokultúrnym determináciám spoločenskej integrácie Cigánov-Rómov v procese výstavby rozvinutého socializmu v Československu*. Bratislava: Národopisný ústav SAV.

Mann, A. B. (1992a). *Neznámi Rómovia. Zo života a kultúry Cigánov-Rómov na Slovensku*. Bratislava: Ister Science Press.

Mann, A. B. (1992b). Vývoj rómskej rodiny na príklade troch spišských obcí. In: *Demografie*, 34(2): 118 – 129.

Mann, A. B. (1992c). Formovanie etnickej identity Rómov na Slovensku. In: J. Plichtová, (ed.), *Minority v politike/Kultúrne a jazykové práva*. Bratislava: Československý výbor Európskej kultúrnej nadácie, (s. 237 – 241).

Mann, A. B. (1995). Duchovný rozvoj – podmienka urýchlenia spoločenského rastu rómskeho obyvateľstva na Slovensku. In: *Slezský sborník*, 93 (1 – 2): 154 – 160.

Mann, A. B. (1996). Archaické prvky rómskej svadby na Slovensku. In: M. Kiripolský, (ed.), *Svadba na Slovensku*. Bratislava: Vydavateľstvo SNM, (s. 47 – 53).

Mann, A. (1998). Problém identity Rómov. In: G. Kiliánová, (ed.), *Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, SAP, (s. 45 – 70).

Mann, A. B. (2000a). The Problem of Identity of Romany People. In: G. Kiliánová, E. Riečanská, (eds.), *Identity of Ethnic Groups and Communities. The Results of Slovak Ethnological Research*, Bratislava: Ústav etnológie SAV, SAP, (s. 51 – 78).

Mann, A. B. (2000b). Rómovia a tradičné formy ich obživy. In: *Pamiatky a múzeá*, (4): 66 – 70.

Mann, A. B. (2001). *Rómsky dejepis*. Bratislava: Kalligram.

Mann, A. B. (2002). Prehľad romistiky na Slovensku. In: *Slovenský národopis*, 50(3 – 4): 421 – 430.

Mann, A. B. (2003a). Spoznávanie vlastných dejín a kultúry ako prostriedok motivácie pri vzdelávaní rómskych žiakov. In: V. Fabianová, S. Matulay, (eds.), *Empirické poznatky z edukácie rómskych detí. Vplyv rodiny a rola matky vo výchove a vzdelávaní rómskych detí*. Spišská Nová Ves: UKF Nitra, (s. 7 – 18).

Mann, A. B. (2003b). Romany People in Slovakia and Their Identity. In: *Kolor, journal on Moving Communities*, 2: 27 – 46.

Mann, A. B. (2003c). Magická ochrana novorodenca u Rómov na Slovensku. In: M. Kováč, A. B. Mann, (eds.), *Boh všetko vidí/O Del sa dikhel. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava: Chronos, (s. 85 – 101)

Mann, A. B. (2004a). Duchovná kultúra Rómov. In: *Dingir, časopis o súčasné náboženské scéně*, 7(1): 10 – 13.

Mann, A. B. (2004b): Etnická identita a etnické stereotypy v rómsko-nerómskych medzietnických vzťahoch. In: J. Balvín, (ed.), *Výchova, vzdelání a kultura ve vztahu k národnostním menšinám*. Praha: Komise Rady hl. m. Prahy pro oblast národnostních menšin, (s. 400 – 406).

Mann, A. B. (2007a). Od stereotypov ku genocíde. In: Z. Kumanová, A. B. Mann, (eds.), *Nepriznaný holocaust. Rómovia v rokoch 1939 – 1945*. Bratislava: Občianske združenie In minorita, Slovenské národné múzeum, Ústav etnológie SAV, (s. 27 – 32).

Mann, A. B. (2007b). Zmeny vekovej štruktúry rómskeho obyvateľstva na východnom Slovensku v rokoch 1997 a 2002. In: *Slovenský národopis*, 55(3): 292 – 303.

Mann, A. B. (2009). Vzťah Rómov k viere. In: L. Grešková, (ed.), *Pastorácia Rómov (hľadanie rómskeho Boha)*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, (s. 18 – 47).

Mann, B. A. (2012). Najstrašnejšia kapitola. In: *Multi-kulti* (on-line). Dostupné na: http://www.multikulti.sk/studie/najstrasnejšia_kapitola.html (navštívené 12. 12. 2012).

Marčinčin, A.; Marcinčinová, L. (2010). *Straty z vylúčenia Rómov. Kľúčom k integrácii je rešpektovanie inakosti* (e-book). Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti. Dostupné na: <http://www.osf.sk/media/docs/pages/straty-z-vylucenia-romov.pdf> (navštívené 6. 11. 2014).

Marczis, M. (2011). The ‘Cserehat model’: Area-based development and Roma inclusion. In: *Development & Transition*. Dostupné na: <http://www.developmentandtransition.net/Single-Article-Issue.118+M568ad24e226.o.html> (navštívené 20. 5. 2014).

Marinero, I. C.; Sigona, N. (2011). Anti-Gypsyism and the politics of exclusion: Roma and Sinti in Contemporary Italy. In: *J. Mod. Ital. Stud.*, 16(5): 583 – 589.

Marmot, M. G.; Wilkinson, R. G. (2006). *Social determinants of health*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Maruniak, J.; Kozák, V.; Böhm, S. (eds.) (1985). *Náckove špásy*. Martin: Osveta.

Marushiakova, E. et al. (2001). *Identity Formation among Minorities in the Balkans: The cases of Roms, Egyptians and Ashkali in Kosovo*. Sofia: Minority Studies Society „Studii Romani“.

Marushiakova, E.; Popov, V. (1997). *Gypsies (Roma) in Bulgaria*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Marušiaková, J.; Popov, V. (2001a). Historický osud a súčasné problémy Cigánov/Rómov v strednej a východnej Európe. In: *Etnologické rozpravy*, VIII(2): 9 – 17.

Marushiakova, E.; Popov, V. (2001b). *Gypsies in the Ottoman Empire. A Contribution to the History of the Balkans*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.

Marushiakova, E.; Popov, V. (2001c). Historical and Ethnographic Background. Gypsies, Roma, Sinti. In: W. Guy, (ed.), *Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, (s. 33 – 53).

Marushiakova, E.; Popov, V. (2007). Zigeunerpolitik und Zigeunerforschung in Bulgarien (1919 – 1989). In: M. Zimmermann, (ed.), *Zwischen Erziehung und Vernichtung. Zigeunerpolitik und Zigeunerforschung im Europa des 20. Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Band 3. Stuttgart: Franz Steiner.

Marushiakova, E.; Popov, V. (2010). Migrations West to East in the Times of the Ottoman. (The Example of a Gypsy/Roma Group in Modern Iran). In: *Anthropology of the Middle East*, 5(1): 93 – 99.

Marushiakova, E.; Popov, V. (2014). The Gypsy Religious Revival Movement: ‘New Churches’ in the Terri-

tories of the Former Soviet Union. In: D. Thurfjell; A. Marsh, (eds.), *Romani Pentecostalism: Gypsies and Charismatic Christianity*. Frankfurt am Main: Peter Lang Academic Research, (s. 41 – 56).

Marušák, M., Singer, L. (2009). Social Unrest in Slovakia 2004: Romani reaction to Neoliberal ‘Reforms’. In: N. Sigona, N. Trehan, (eds.), *Poverty, Ethnic Mobilization, and the Neoliberal Order*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, (s. 186 – 208).

Masseria, C.; Mladovsky, P.; Hernandez-Quevedo, C. (2010). The socio-economic determinants of the health status of Roma in comparison with non-Roma in Bulgaria, Hungary and Romania. In: *European Journal of Public Health*, 20(5): 549 – 554.

Matlovičová, K.; Matlovič, R.; Mušinka, A.; Židová, A. (2012). The Roma population in Slovakia. Basic characteristics of the Roma population with emphasis on the spatial aspects of its differentiation. In: J. Penczes, Z. Radics, (eds.), *Roma population on the peripheries of the Visegrad countries*. Debrecen: Spatial trends and social challenges, (s. 77 – 104).

Matras Y. (2002). *Romani: A Linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Matras, Y. (2005). The Role of Language in Mystifying and Demystifying Gypsy Identity. In: N. Saul, S. Tebutt, (eds.), *The Role of the Romanies: Images and Counter-images of ‘Gypsies’/Romanies in European Cultures*. Liverpool: Liverpool University Press.

Mayall, D. (2004). *Gypsy Identities 1500 – 2000. From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany*. London, New York: Routledge.

Mazárová, E. (2013). *Ade, káj amen dživas/,Tu, kde žijeme“*. K interpretácii a vnímaniu priestoru u Rómov z Gelnice na príklade vybraného sídelného celku. Diplomová práca. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa.

McGarry, A. (2012). The dilemma of the European Union's Roma policy. In: *Critical social policy*, 32(1): 126 – 136.

McKay, J. (1982). An Explanatory synthesis of primordial and mobilisation approaches to ethnic phenomena. In: *Ethnic and Racial Studies*, 5: 395 – 420.

McMichael, A. J. (2002). Population, environment, disease, and survival: past patterns, uncertain futures. In: *The Lancet*, 359 (9312): 1145 – 1148.

McWhorter, J. (2001). *Losing the Race*. New York: Harper Perennial.

McWhorter, J. (2003). *Authentically Black*. New York: Gotham Book.

Mead, L. (1986). *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*. New York: Free Press.

Mendel, M.; Ostránský, B.; Rataj, T. (2007). *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia.

Merchant, B. M.; Willis, A. I. (2012). Multiple and Intersecting Identities in *Qualitative Research*. New York: Tylor and Francis Group.

Měšťan, A. (1995): The Czech Stereotype of Poles. In: T. Walas, *Stereotypes and Nations*. Cracow: International Cultural Centre, (s. 40 a n.).

Mihok, B. (1996). *Die Situation der Roma im siebenbürgischen Landkreis Mureş und die Entwicklung von Sensibilisierungsmaßnahmen gegenüber der Roma-Minderheit*. Köln: Heinrich-Böll-Stiftung.

Mihok, B. (1999). *Vergleichende Studie zur Situation der Minderheiten in Ungarn und Rumänien (1989 – 1996) unter besonderer Berücksichtigung der Roma*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Mikulec, J. (1995). Sedlák očima české barokní společnosti. In: *Dějiny a současnost*, (6): 15 – 19.

Mišianik, J. (ed.) (1981). *Antológia staršej slovenskej literatúry*. Bratislava: VEDA.

Mitrović, A. (1990). *Na dnu. Romi na granici siromaštva*. Beograd: Naučna kniga.

Mitrović, A., Zajić, G. (1998). Social position of the Roma in Serbia. In: A. Mitrović, (ed.), *The Roma in Serbia*. Belgrade: Centre for Anti-War Action & Institute for Criminological and Sociological Research.

Montesino, N. (2001). The ‘Gypsy Question’ and the Gypsy expert in Sweden. In: *Romani Studies*, Ser. 5, 11(1): 1 – 23.

Montgomery, H. (2009). *An Introduction to Childhood. Anthropological Perspectives on Children's Lives*. Malden, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell.

Moore, L. C. (2011). Language Socialization and Repetition. In: A. Duranti, E. Ochs, B. B. Schieffelin, (eds.), *The Handbook of Language Socialization*. Malden, Oxford, Chichester: Blackwell Publishing, (s. 209 – 226).

Morris, M. W.; Leung, K.; Ames, D.; Lickel, B. (1999). Views from inside and outside: Integrating Emic and Etic Insights about Culture and Justice Judgment. In: *Academy of Management Review*, 24(4): 781 – 796.

Mosse, D. (2005). *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice*. London: Pluto Press.

Možný, I. (1999). *Proč tak snadno?* Praha: Sociologické nakladatelství.

Murphy, R. F. (1989). *Cultural and social anthropology: An overture*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall.

Murray, C. (1984). *Losing Ground: American Social Policy 1950 – 1980*. New York: Basic Books.

Mušinka, A. (ed.) (2006). *Stará tehleňa – súčasný stav a možnosti riešenia*. Prešov: Krajské centrum pre rómske otázky.

Mušinka, A. (2007). *Drogy v rómskych komunitách Prešovského kraja*. Prešov: Centrum antropologických výskumov.

Mušinka, A. (2012). *Podarilo sa. Príklady úspešných aktivít na úrovni samospráv smerujúcich k zlepšeniu situácie Rómov*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity.

Mušinka, A.; Škobla, D.; Hurre, J.; Matlovičová, K.; Kling, J. (2014). *Atlas rómskych komunit na Slovensku 2013*. Bratislava: Rozvojový program OSN (UDNP). Dostupné na: http://www.unipo.sk/public/media/18210/Atlas_romkom_web.pdf (navštívené 14. 11. 2014). (V texte tejto publikácie citované aj ako *Atlas 2013*.)

Mušinka, M.; Mušinka, A. (2011). *Národnostná menšina pred zánikom? Štatistický prehľad rusínsko-ukrajinských obcí na Slovensku v rokoch (1773) 1881 – 2011*. Prešov: Minoritas – AUS – PU – CAV.

N

Nečas, C. (2002). *Romové v České republice včera a dnes*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.

New, R. S. [1994] (2008). Child's Play in Italian Perspective. In: R. LeVine; R. S. New, (eds.), *Anthropology and Child Development. A Cross-Cultural Reader*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, (s. 213 – 226).

New, W. S.; Merry, M. S. (2010). ‘Gypsy Problem’: D. H. and Others v. Czech Republic. In: *Comparative Education Review*, 54(3): 393 – 414.

Němec, I. (1997). Od nelichotivého pojmenování k čestnému názvu. In: *Naše řeč*, 80(3): 113 – 115.

Nižnanský, B. (1994). Mentálna mapa a profesionálne mapové diela. In: *Kartografické listy*, 5(2): 61 – 70.

Nižňanský, E.; Hrabovský, M. (2013). *Rasizmus, antisemitizmus, holokaust (anticiganizmus)*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.

Nora, P. (1990). *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin: Wagenbach.

Novák, P. (2009). Teorie sociálních reprezentací. In: *E-psychologie* (elektronický časopis ČMPS), 3(1): 22 – 29 (on-line). Dostupné na: <http://e-psycholog.eu/pdf/novak.pdf> (navštívené 6. 8. 2015).

Nutbeam, D.; Harris, E.; Wise, W. (2010). *Theory in a nutshell: a practical guide to health promotion theories*. Sydney: McGraw-Hill.

Odoj, G. (2013). Komizm a uczestnictwo we wspólnocie kulturowej – cechy i zależności. In: H. Rusek, A. Drożdż, (eds.), *Polski i czeski humor zaangażowany – dowcip, anegdota i karykatura polityczna*. Cieszyn, Katowice, Brno: Uniwersytet Śląski w Katowicach, (s. 11 – 20).

Ochs, E. (1988). *Culture and language development. Language acquisition and language socialization in a Samoan village*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ochs, E.; Schieffelin, B. B. (1984). Language acquisition and socialization. Three developmental stories and their implications. In: R. A. Schweder, R. A. LeVine, (eds.), *Culture theory: Essays on mind, self, and emotion*. New York: Cambridge University Press, (s. 276 – 322).

Okely, J. (1983). *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Okely, J. (1984). Ethnic identity and place of origin: the Traveller Gypsies in England. In: H. Vermeulen, J. Boissevain, (eds.), *Ethnic Challenge: The Politics of Ethnicity in Europe*. Göttingen: Edition Herodot.

Okely, J. (2008). Knowing without notes. In: N. Halstead, E. Hirsch, J. Okely, (eds.), *Knowing How to Know. Fieldwork and the Ethnographic Present*. London: Routledge, (s. 55 – 74).

Okely, J. (2011). Constructing Culture through Shared Location, Bricolage and Exchange. The Case of Gypsies and Roma. In: M. Stewart, M. Rövid, (eds.), *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies* (e-book). Budapest: Central European University Press, (s. 35 – 54). Dostupné na: https://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic_staff/m_stewart/multidisciplinary_approaches_to_romany_studies_.pdf (navštívené 6. 11. 2014).

Okely, J. (2013). *Anthropological Practice. Fieldwork and the Ethnographic Method*. London, New Delphi, New York, Sydney: Bloomsbury.

Olivová, L. (2009). Šibalova tvář v čínské slovesnosti a nesnesitelná tíha zesměnění. In: L. Olivová, (ed.), *Postava šibala v asijské slovesnosti*. Olomouc: Univerzita Palackého, (s. 31 – 41).

Olivová, L. (ed.) (2009). *Postava šibala v asijské slovesnosti*. Olomouc: Univerzita Palackého.

Ong, A. (2003). *Buddha is hiding: refugees, citizenship, the new America*. Berkeley: University of California Press.

Orgovánová, K. (2013). Možnosti a limity Rómov v politickom živote. In: V. Benč, T. Hrustič, T. Kardos, A. Mušinka, (eds.), *Teoretické a praktické otázky politickej participácie Rómov na lokálnej úrovni*. Prešov: Slovenská spoločnosť pre zahraničnú politiku, (s. 33 – 37).

Ortiz, S. (2005). Decisions and choices – the rationality of economic actors. In: J. G. Carrier, (ed.), *A Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, (s. 59 – 77).

Ostertágová, A. (2012). Kto je občan? Konštrukcia občianstva v programoch politických strán. In: Z. Maďarová, A. Ostertágová, (eds.), *Politika vylúčenia a emócií. Aspekty predvolebnej kampane 2012*. Bratislava: Aspekt, (s. 13 – 54). Dostupné na: http://www.aspekt.sk/sites/default/files/aspekty_Politika_vylucenia_a_emocii_web_s_balkou.pdf (navštívené 23. 3. 2014).

Ostertágová, A. (2014). Vybrané psychologické aspekty rodovo a/symetrického jazyka v sociolingvistickom kontexte. In: J. Cviková, (ed.), *Analýza významu a možností používania rodovo vyváženého jazyka*. Bratislava: Centrum vzdelávania MPSVR SR.

O'Day, B. J. (1999). *Political Campaign Planning Manual. A Step-by-step Guide to Winning Elections*. Washington D. C.: National Democratic Institute for International Affairs. Dostupné na: <https://www.ndi.org/files/Afgh-campaign-planning-manual-ENG.pdf> (navštívené 7. 2. 2014).

P

Paríková, M. (1979). Transport ľudskou silou. In: *Slovenský národopis*, 27(3): 449 – 473.

Pásztor, P.; Kaman, B. (eds.) (2012). *Gelnica: História a súčasnosť*. Košice: Harlequin, s. r. o.

Paulik, E.; Nagymajtenyi, L.; Easterling, D.; Rogers, T. (2011). Smoking behaviour and attitudes of Hungarian Roma and non-Roma population towards tobacco control policies. In: *International Journal of Public Health*, 56(5): 485 – 491.

Pavelčíková, N. (2004). *Romové v Českých zemích v letech 1945 – 1989*. Praha: Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu.

Payne, K. R.; DeVol, P.; Dreussi Smith, T. (2010). *Mosty z chudoby*. Košice: Aha! Publishing.

Pečinka, P. (2003). Romská občanská iniciativa v České republice. In: *Středoevropské politické studie*, 5 (2 – 3): 1 – 8.

Pečinka, P. (2009). *Romské strany a politici v Evropě*. Brno: Doplněk.

Pelto, P. J.; Pelto, G. H. (1997). Studying knowledge, culture, and behavior in applied medical anthropology. In: *Medical Anthropology Quarterly*, 11(2): 147 – 163.

Petek, D.; Rotar Pavlic, D.; Svab, I.; Lolic, D. (2006). Attitudes of Roma toward smoking: qualitative study in Slovenia. In: *Croatian Medical Journal*, 47(2): 344 – 347.

Petráň, T. (2011). *Ecce homo. Esej o vizuální antropologii*. Pardubice: Univerzita Pardubice.

Piasere, L. (1985). *Mare Roma: catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*. Paris: chez Paul-Henri Stahl.

Piasere, L.; Zatta, D. J. (1990). Stealing from the Gadjó. Some Notes on Roma Ideology. In: *Etudes et documents Balkaniques et Méditerranéens*, 15: 163 – 172.

Picker, G. (2012). Left-wing progress? Neo-Nationalism and the case of Romany migrants in Italy. In: M. Stewart, (ed.), *The Gypsy 'Menace'. Populism and the New Anti-Gypsy politics*. London: Hurst & Company, (s. 81 – 94).

Pilát, J. (2002). Decentralizácia a jej potenciálny vplyv na situáciu Rómov. In: M. Vašečka, (ed.), *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, (s. 295 – 312).

Pinter, T. (2011). Diglosia alebo funkčný bilingvizmus v jazykovom úze Rómov na Slovensku a v Maďarsku. In: *Jazykovedný časopis*, 62(1): 3 – 18.

Pinter, T.; Menyhárt, J. (2005). Bilingvizmus v Malom Háji alebo jazyková situácia v rómskej komunite na južnom Slovensku. In: J. Štefánik, (ed.), *Individuálny a spoločenský bilingvizmus*. Zborník príspevkov z II. medzinárodného kolokvia o bilingvizme, 10. – 11. 6. 2004, FiF UK v Bratislave. Bratislava: Univerzita Komenského, (s. 77 – 83).

Platteau, J. P. (1995). A framework for the analysis of evolving patron-client ties in agrarian economies. In: *World Development*, 23(5): 767 – 786.

Plichtová, J. (1998). Sociálne reprezentácie: Teória, výskum, výzva. In: *Československá psychologie*, 6: 503 – 520.

Podoba, J. (2009). Identita a moc: etnický konflikt v kontexte transformačných procesov. In: G. Kiliánová, E. Kowalská, E. Krekovičová, (eds.), *My a tí druhí v modernej spoločnosti*. Bratislava: VEDA, Ústav etnológie SAV, Historický ústav SAV, (s. 554 – 587).

Podolinská, T. (2003). „Boh alebo satan?“ Úloha nového náboženského hnutia Slovo života v polarizácii rómskej kolónie v Plaveckom Štvrtku. In: *Slovenský národopis*, 51(1): 4 – 31.

Podolinská, T. (2007a). „Čokoládová Mária“ – „rómske kresťanstvo“ na Slovensku. In: *Etnologické rozpravy*, XIV(1): 50 – 77.

Podolinská, T. (2007b). ‘Chocolate Mary’. ‘Roma Christianity’ as Ethnic, and Cultural Approximation of Christianity among the Roma in Slovakia. In: *Ethnologia Actualis Slovaca*, 7(7): 60 – 75.

Podolinská, T. (2008a). Súčasná diskusia na tému náboženstva v období neskej modernity. In: *Slovenský národopis*, 56(4): 432 – 444.

Podolinská, T. (2008b). Religiozita v dobe neskej modernity: Prípád Slovensko. In: *Sociálne studia*, 5(3 – 4): 53 – 88.

Podolinská, T. (2009a). „Nová“ rómska duchovná identita. Charizmatické hnutia medzi Rómami na Slovensku. In: G. Kiliánová, E. Kowalská, E. Krekovičová, (eds.), *My a tí druhí. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít v modernej spoločnosti. Región strednej Európy*. Bratislava: VEDA, Ústav etnológie SAV, Historický ústav SAV, (s. 175 – 216).

Podolinská, T. (2009b). Úvod. „Ako zrnko piesku v mori“. Konštrukcia náboženskej identity menšínových a spoločensky stigmatizovaných skupín. In: G. Kiliánová, E. Kowalská, E. Krekovičová, (eds.), *My a tí druhí. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít v modernej spoločnosti. Región strednej Európy*. Bratislava: VEDA, Ústav etnológie SAV, Historický ústav SAV, (s. 139 – 143).

Podolinská, T. (2009c). Konštrukcia náboženských identít v praxi: platforma rozdielností a platforma podobností. In: G. Kiliánová, E. Kowalská, E. Krekovičová, (eds.), *My a tí druhí v modernej spoločnosti*. Bratislava: VEDA, Ústav etnológie SAV, Historický ústav SAV, (s. 217 – 228).

Podolinská, T. (2011). Non-traditional Way of Social Inclusion of Romanies in Slovakia. Pentecostal Case. In: A. Barszewska, P. Lehel, (eds.), *Integrating minorities: traditional communities and modernization*. Cluj-Napoca: Kriterion, (s. 161 – 174).

Podolinská, T. (2014a). Questioning the Theory of Deprivation: Pentecostal Roma in Slovakia. In: D. Thurfjell; A. Marsh, (eds.), *Romani Pentecostalism: Gypsies and Charismatic Christianity*. Frankfurt am Main: Peter Lang Academic Research, (s. 89 – 107).

Podolinská, T. (2014b). Whose Mary? The Virgin Mary as an ethnic, cultural and religious marker among the Roma in Slovakia. In: A. Halemba, (ed.), *Gebrochene Kontinuitäten. Transnationalität in den Erinnerungskulturen Ostmitteleuropas im 20. Jahrhundert*. Köln, Wien, Weimar: Böhlau Verlag GmbH & Cie, (s. 146 – 65).

Podolinská, T.; Hrustič T. (2010). *Boh medzi bariérami. Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, Coreta. Dostupné na: <http://www.uct.sav.sk/?q=sk/boh-medzi-barierami-socialna-inkluzia-romov-nabozenskou-cestou-o> (navštívené 16. 11. 2014).

Podolinská, T.; Hrustič T. (2011a). *Religion as a Path to Change*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, Fridrich Ebert Stiftung.

Podolinská, T.; Hrustič, T. (2011b). Dynamika religijnosti Romów na Slowacji – droga ku integracji czy wykluczeniu społecznemu? In: *Studia Romologica*, 4: 125 – 152.

Podolinská, T.; Hrustič, T. (2011c): Vedie náboženská zmena k sociálnej inklúzii Rómov? In: *Slovenský národopis*, 59(4): 413 – 431.

Podolinská, T.; Hrustič, T. (2011d). The Religious Way to Social Inclusion of the Roma. In: *Slovenský národopis*, 59(5): 548 – 558.

Podolinská, T.; Hrustič, T. (2011e). Sociálna efektivita náboženskej zmeny medzi Rómami na Slovensku. In: *Axis Mundi*, 6(2): 32 – 44.

Podolinská, T.; Hrustič, T. (2011f). Dopad náboženských misií v rómskych komunitách na zamestnateľnosť (na základe výsledkov výskumu SIRONA 2010). In: A. Mušinka, V. Benč, (eds.), *Pokrizová obnova SR. Zvyšovanie zamestnanosti a inklúzia Rómov*. Prešov: Slovenská spoločnosť pre zahraničnú politiku, Prešovská univerzita, Úrad vlády SR, (s. 158 – 168).

Podolinská, T.; Hrustič, T. (2014). Religious Change and its Effects on Social Change for Roma in Slovakia. In: *Acta Ethnographica Hungarica*, 59(1): 235 – 256.

Podolinská, T.; Krivý, V.; Bahna, M. (2013). Religiozita: Slovensko a jeho susedia. In: V. Krivý, (ed.), *Ako sa mení slovenská spoločnosť*. Bratislava: Sociologický ústav SAV, (s. 187 – 265).

Polívka, J. (1931). *Súpis slovenských rozprávok*, zv. V. Turčiansky sv. Martin: Knihťlačiarsky účastinársky spolok, (s. 73 – 79).

Popay, J.; Williams, G.; Thomas, C.; Gatrell, T. (1998). Theorising inequalities in health: the place of lay knowledge. In: *Sociology of Health & Illness*, 20(5): 619 – 644.

Poplacková, S.; Sankoff, D. [1988] (2004). Prepínanie kódov. In: J. Štefánik, (ed.), *Antológia bilingvizmu*. Bratislava: AEP, (s. 73 – 81).

Popper, M.; Szeghy, P.; Šarközy, Š. (2009). *Rómska populácia a zdravie: Analýza situácie na Slovensku*. Madrid; Bratislava: Fundacion Secretariado Gitanos; PDCS (Partners for Democratic Change in Slovakia) (e-book). Dostupné na: <http://www.gitanos.org/upload/13/60/Eslovaquia-corrected.pdf> (navštívené 6. 11. 2014).

Popper, M.; Szeghy P.; Poduška, O.; Kollárik, R. (2011). *Iná realita*. Bratislava: Open Society Foundation.

Portík, M. (2003). *Determinanty edukácie rómskych žiakov*. Prešov: Pedagogická fakulta PU.

Powell, C. J.; Dépelteau, F. (eds.) (2013). *Conceptualizing relational sociology: ontological and theoretical issues*. New York: Palgrave Macmillan.

Prather, L. R. (2013). *Fighting Poverty at Home and Abroad: Explaining Attitudes Towards Redistribution*. Dostupné na: https://ncgg.princeton.edu/IPES/2013/papers/S115_rm2.pdf (navštívené 23. 3. 2014).

Proctor, N. R. (2009). *Rasová hygiena. Lékařství v době nacismu*. Praha: Academia.

Průcha, J. (2011). *Dětská řeč a komunikace*. Praha: Grada Publishing.

Puliš, P. (2002a). Formy a rozsah diskriminácie Rómov na Slovensku. In: M. Vašečka, (ed.), *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, (s. 413 – 443).

Puliš P. (2002b). Rómovia ako objekt politického extrémizmu. In: M. Vašečka, (ed.), *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, (s. 445 – 473).

R

Radičová, I. (2002). Rómovia na prahu transformácie In: M. Vašečka, (ed.), *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, (s. 79 – 92).

Radičová, I. (ed.) (2004). *Atlas rómskych komunít na Slovensku*. Bratislava: Social Policy Analysis Centre, Inštitút pre verejné otázky, Krajské centrum pre rómske otázky. (V texte tejto publikácie citované aj ako *Atlas 2004*.)

Radin, Paul. (1971). *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. New York: Schecken.

Ragas, M. W.; Roberts, M. S. (2009). Agenda Setting and Agenda Melding in an Age of Horizontal and Vertical Media: A new Theoretical Lens for Virtual Brand Communities. In: *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 86(1): 45 – 64.

Réger, Z. (1979). Bilingual Gypsy Children in Hungary: Explorations in ‘Natural’ Second-Language Acquisition at an Early Age. In: *International Journal of the Sociology of Language*, 19(5): 59 – 82.

Réger, Z. (1999). Teasing in the linguistic socialization of Gypsy children in Hungary. In: *Acta Linguistica hungarica*, 46(3 – 4): 289 – 316.

Renan, E. (2003). Co je to národ? In: M. Hroch, (ed.), *Pohledy na národ a nacionalizmus. Čítanka textů*. Praha: SLON, (s. 270 – 296).

Rickmann, S. A. (2002). „Rassenpflege im völkischen Staat“: Vom Verhältnis der Rassenhygiene zur national-sozialistischen Politik. Bonn: Solingen.

Ries, J. (2014). The Cultural Dynamics of Romani/ Gypsy Ethnicity and Pentecostal Christianity. In: D. Thurffjell; A. Marsh, (eds.), *Romani Pentecostalism: Gypsies and Charismatic Christianity*. Frankfurt am Main: Peter Lang Academic Research, (s. 127 – 142).

Riley, L. J. (2014). *Please Stop Helping Us. How Liberals Make It Harder for Blacks to Succeed*. New York: Encounter Books.

Ringold, D. (2000). *Roma and the Transition in Central and Eastern Europe: Trends and Challenges*. Washington D.C.: World Bank.

Ringold, D.; Mitchell A.; Orenstein, E. W. (2005). *Roma in Expanding Europe: Breaking the Poverty Cycle*. Washington DC: World Bank & London: Eurospan.

Rochowová, I.; Matschke, P. (1998). Nově o Cikánech v Byzantské říši na přelomu 13. a 14. stol. In: M. Hübschmannová, (ed.), *Romové v Byzanci (?)*. Praha: Signeta, (s. 48 – 56).

Roguľová, J. (2005). Do boja za národ s humorom: vtipkári a slovenská otázka v medzivojnovom období. In: V. Bystrický, J. Roguľová, (eds.), *Storočie propagandy: Slovensko v osídlach ideológií*. Bratislava: Historický ústav SAV, AEP, (s. 75 – 86).

Rom Lebeděv, I. (1990). *Ot cyganskogo chora – k teatru „Romen“: Zapiski moskovskogo cygana*. Moskva: Isskustvo.

Rosenberg, A. (1934). *Der Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts*. München: Hoheneichen Verlag.

Rottenburg, R. (2009). *Far-Fetched Facts: A Parable of Development Aid-Inside Technology*. Cambridge, US: The MIT Press.

Rostas, J. (ed.) (2012). *Ten Years After. A History of Roma School Desegregation in Central and Eastern Europe*. Budapest, New York: Roma Education Fund and Central European University Press.

Rövid, M. (2011). One-size-fits-all-Roma? On the normative dilemmas of the emerging European Roma policy. In: *Romani Studies*, 21(1): 1 – 22.

Russinov, R. (2013). Segregation and Roma. In: *European Yearbook of Minority Issues*, Vol. 10, 2011. Leiden – Boston: Martinus Nijhoff Publishers, (s. 415 – 432).

Rybová, J. (2002): Rómska politická reprezentácia. In: M. Vašečka, M. Jurásková, E. Kriglerová, P. Puliš, J. Rybová, (eds.), *Rómske hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, (s. 69 – 90).

S

Said, E. (1995). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Harmondsworth: Penguin.

Sallis, T. (2014). Paretův princip v rasové-nacionalistickém aktivismu. In: *Dělský potápěč*.

Dostupné na: <http://deliandiver.org/2014/05/paretuv-princip-v-rasove-nacionalistickem-aktivismu.html> (navštívené 19. 8. 2014).

Salner, A. (ed.) (2004). *Rómske deti v slovenskom školstve*. Bratislava: SGI.

Salner, P. (2000). Rukováť židovského humoru. In: J. Klatzmann, (ed.), *Židovský humor*. Bratislava: Vydavateľstvo PT, (s. 115 – 119).

Salner, P. (2002). *(Môj) židovský humor*. Bratislava: Zing-print.

Sanchez-Mazas, M.; Licata, L. (2005). *L'autre: regards psychosociaux*. Grenoble: Presses universitaires Grenoble.

Sax, B. (2003). *Zvířata ve Třetí říši. Domáci mazlíčci, obětní beránci a holocaust*. Praha: Dokořán.

Scheffel, D. (1993). Антропология и этика в Восточной Европе. In: *Этнографическое обозрение*, (№ 6): 21 – 28.

Scheffel, D. Z. (2004). The Roma of Central and Eastern Europe. In: *Review of Anthropology*, 33(2): 143 – 161.

Scheffel, D. Z. (2005). *Svinia in black and white: Slovak Roma and their neighbours*. Peterborough, Ontario: Broadview Press.

Scheffel, D. Z. (2009). *Svinia v čiernobielych. Slovenskí Rómovia a ich susedia*. Prešov: Centrum antropologických výskumov.

Scheffel, D. Z. (2010). Slovenská chudoba a rómska lichva. In: *OS – Národné práva menšín*, (1): 47 – 62.

Scheffel, D. (2012). Advocacy Trumps Accuracy? Stereotypes of East European Roma and Ethnography. In: *Collaborative Anthropologie*, 5: 143 – 146.

Scheffel, D. Z.; Mušinka, A. (eds.) (2004). *Rómska marginalita*. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie Zisťovanie marginality a integrácie medzi znevýhodnenými skupinami. Prešov: Centrum antropologických výskumov.

Schmidt-Degenhard, T. (2008). *Robert Ritter (1901 – 1951), Zu Leben und Werk des NS-„Zigeunerforschers“*. Dizertačná práca. Tübingen: University of Tübingen. Dostupné na: <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/45268> (navštívené 12. 10. 2009).

Siegel, D. (2013). *Mobile Banditry: Central and East European Itinerant Criminal Groups in the Netherlands*. Utrecht: University of Utrecht.

Sigona, N. (2005). Locating ‘The Gypsy Problem’. The Roma in Italy: Stereotyping, Labelling and ‘Nomad Camps’. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(4): 741 – 756.

Silverman, C. (1988). Negotiating ‘Gypsiness’, strategy in context. In: *Journal of American Folklore*, 101(401): 261 – 275.

Simhandl, K. (2004). ‘Western Gypsies and Travelers’ – ‘Eastern Roma’: The Creation of Political Objects by the Institutions of the European Union. Dostupné na: <http://academos.ro/sites/default/files/biblio-docs/1203/simhandl.pdf> (navštívené 12. 12. 2010).

Sirovátka, O. (1987). Technika anekdoty alebo jak se dělají vtipy. In: *Národopisné informácie*, (2): 53 – 66.

Sirovátka, T.; Mareš, P. (2008). Social Exclusion and Forms of Social Capital: Czech Evidence on Mutual Links. In: *Sociologický časopis*, 44(3): 531 – 555.

Skupnik, J. (2004). Pohled z druhé strany potoka. Sociopsychologická dynamika marginalizovanosti. In: D. Scheffel, A. Mušinka, (eds.), *Rómska marginalita*. Prešov: Centrum antropologických výskumov, (s. 113 – 122).

Skupnik, J. (2007). Světy se zrcadlem. Marginalizace a integrace z hlediska sociopsychologické dynamiky společnosti. In: *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, 43(1): 133 – 147.

Slančová, D. (1999). *Reč autority a lásky. Reč učitelky materské školy orientovaná na dítě – opis registra*. Prešov: Filozofická fakulta PU.

Slavkova, M. (2014). ‘Prestige’ and Identity Construction Amongst Pentecostal Gypsies in Bulgaria. In: D. Thurfjell; A. Marsh, (eds.), *Romani Pentecostalism: Gypsies and Charismatic Christianity*. Frankfurt am Main: Peter Lang Academic Research, (s. 57 – 74).

Smith, A. D. (2003). Etnický základ národní identity. In: M. Hroch, (ed.), *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha: SLON, (s. 361-374).

Smolińska, T. (2006). Tradycyjny obraz Słowaka w Polsce. In: *Kontakty*, (5): 7 – 15.

Sobotka, E. (2003): *Political representation of the Roma: Roma in Politics in the Czech Republic, Slovakia and Poland*. Budapest: Central European University, Open Society Institute.

Sobotová, J. (2002). Polsko-česká jazyková komika jako součást národních stereotypů. In: Š. Lešnerová, D. Uhle, A. Wojda, A. Gorzkowski, (eds.), *InterFaces: Obraz vzájemných vztahů Čechů, Poláků a Němců v jejich jazycích, literaturách a kulturách*. Praha: Univerzita Karlova, (s. 205 – 209).

Sofsky, W. (2006). *Řád teroru: koncentrační tábor*. Praha: Argo.

Sokolova, V. (2008). *Cultural Politics of Ethnicity: Discourses on Roma in Communist Czechoslovakia*. Stuttgart: Ibidem Verlag.

Sowell, T. (2013). *Intellectuals and Race*. New York: Basic Books.

Sperber, D. (1996). *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell Publishers.

Steele, S. (1998). *A Dream Deferred*. New York: HarperCollins.

Steinitz, W. (1983). *Der große Steinitz – Deutsche Volkslieder demokratischen Charakters aus sechs Jahrhunderten*. Frankfurt: Zweitausendeins.

Stewart, M. (1997). *Time of the Gypsies*. Boulder, CO: Westview Press.

Stewart, M. (2005). *Čas cikánů*. Brno: Barrister & Principal.

Stewart, M. (2010). Introduction. In: M. Stewart, M. Rövid, (eds.), *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies* (e-book). Budapest: Central European University Press, (s. 1 – 12). Dostupné na: https://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic_staff/m_stewart/multidisciplinary_approaches_to_romany_studies_.pdf (navštívené 6. 11. 2014).

Stewart, M. (2012a). Foreword. New Forms of Anti-Gypsy Politics: A Challenge for Europe. In: M. Stewart, (ed.), *The Gypsy ‘Menace’: Populism and the New Anti-Gypsy Politics*. London: Hurst & Company, (s. xiii – xxxviii).

Stewart, M. (2012b). Populism, Roma and the European Politics of Cultural Difference. In: M. Stewart, (ed.), *The Gypsy ‘Menace’: Populism and the New Anti-Gypsy Politics*. London: Hurst & Company, (s. 3 – 23).

Stewart, M. (2013). Roma and Gypsy ‘Ethnicity’ as a Subject of Anthropological Inquiry. In: *Annual Review of Anthropology*, 42(1): 415 – 432.

Stewart, M. (ed.) (2012). *The Gypsy ‘Menace’. Populism and the new anti-gypsy politics*. London: Hurst & Company.

Stewart, M.; Rövid, M. (eds.) (2010). *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies* (e-book). Budapest: Central European University Press. Dostupné na: https://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic_staff/m_stewart/multidisciplinary_approaches_to_romany_studies_.pdf (navštívené 6. 11. 2014).

Stöckelová, T.; Ghosh, Y. A. (eds.) (2013). *Etnografie: Improvizace v teorii a terénní praxi*. Praha: SLON.

Streck, B. (2003). La cultura del contraste: Sobre diferencia y el sentido de pertenencia: El casa de los gitanos. In: *Revista de Antropología Social*, 12: 159 – 179.

Sudzinová, A.; Nagyová, I.; Studenčan, M.; Rosenberger, J.; Škodová, Z.; Vargová, H.; Middel, B.; Reijne-

veld, S.; Dijk, J. (2013). Roma coronary heart disease patients have more medical risk factors and greater severity of coronary heart disease than non-Roma. In: *International Journal of Public Health*, 58(3): 409 – 415.

Susser, M.; Stein, Z. (2009). *Eras in epidemiology: the evolution of ideas*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Sutherlandová, A. (2014). *Romové – neviditelní Američané*. Praha: Romano džaniben. (Názov originálu z roku 1975: *Gypsies – The Hidden Americans*. Preložila Marta Miklušáková, redakcia prekladu Jan Červenka a Lada Viková.)

Szabo, Gy. (1991). *Die Roma in Ungarn. Ein Betrag zur Sozialgeschichte einer Minderheit in Ost- und Mitteleuropa*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Szabó, M. (2007). Bíos, alebo cultus? Nemecký rasizmus prvej polovice 20. storočia optikou vied o kultúre. In: *Sociální studia*. Brno: Fakulta sociálních studií MU, 4: 81 – 92.

Szelényi, I., (ed.) (2001). Poverty under Postcommunism. In: *Review of Sociology*, 7(2).

Š

Šašinka, M.; Nyulassy, Š.; Badalík, L. (2003). *Vademecum medici*. Martin: Osveta.

Šaško, P. (2002). Zdravotná situácia rómskej populácie. In: M. Vašečka, (ed.), *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, (s. 657 – 678).

Šebesta, M. (2002): Rómska politická scéna. In: M. Vašečka, (ed.), *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 295 – 312.

Šizling, L. A. (2004). Zvířátka a prostor a prostor a zvířátka. In: *Prostor a jeho člověk*. Praha: Vesmír, (s. 53 – 73).

Škobla, D. (2011). Rómske verejné politiky. In: D. Gerbery, (ed.), *Potrebuje sociálny štát? Niektoré úvahy (nielen) o verejnej politike*. Bratislava: Friedrich Ebert Stiftung, (s. 117 – 138).

Šprocha, B. (2014). *Reprodukcia rómskeho obyvateľstva na Slovensku a prognóza jeho populačného vývoja* (e-book). Bratislava: Prognostický ústav SAV. Dostupné na: <http://www.infostat.sk/vdc/pdf/Romovia.pdf> (navštívené 6. 11. 2014).

Štefánek, A. (1945). Základy sociografie Slovenska. In: *Slovenská vlastiveda*, 3. Bratislava: SAVU.

T

Tajfel, H. (ed.) (1978). *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations*. London: Academic Press.

Tajfel, H.; Turner, J. C. (1986). The social identity theory of inter-group behavior. In: S. Worchel, L. W. Austin, (eds.), *Psychology of Intergroup Relations*. Chicago: Nelson-Hall, (s. 7 – 24).

Tauber, E. (2004). Sinti Estraxaria children at school, or, how to preserve ‘the Sinti way of thinking’. In: *Romani Studies*, 14 (1): 1 – 23.

Tauber, E. (2006). *Du wirst keinen Ehemann nehmen! Respekt, die Bedeutung der Toten und Fluchtheirat bei den Sinti Estraxaria*, Vol. 8. Münster: LIT Verlag.

ten Have, P. (2007)². *Doing Conversation Analysis*. London: Sage.

Tesár, C. (2012). Becoming Rom (male), becoming Romni (female) among Romanian Cortorari Roma: On body and gender. In: *Romani Studies*, 22(2): 113 – 140.

Thurfjell, D.; Marsh, A. (2014). *Romani Pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Tiefenbacher, B. (2007). *Die gegenwärtige Situation der Roma-Minderheit in Tschechien aus soziolinguistischer Sicht. Eine Fallstudie in der Roma-Gemeinde Libčice nad Vltavou*. Diplomová práca. Wien: Universität Wien.

Todorov, T. (1998). *Spoločný život: štúdia zo všeobecnej antropológie*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.

Tomova, I. (1995). *The Gypsies in the Transition Period*. Sofia: IMIR.

Toncrová, M. (2001). Reflexe Cikána v lidových písničkách českých zemí. In: M. Toncrová, L. Uhlíková, (eds.), *Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů*. Brno: Etnologický ústav AVČR, (s. 37 – 48).

Tönnies, F. (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig: Verlag Fues.

Trachtenberg, J. (1997). *Diabel i Żydzi. Śriednowieczna koncepcja Żyda a współczesny antysemityzm*. Gdynia: Uraeus.

Tremlett, A. (2009). Bringing hybridity to heterogeneity: Roma and the question of ‘difference’ in Romani Studies. In: *Romani Studies*, 19(2): 147 – 168.

Tremlett, A.; McGarry, A. (2013). *Challenges facing Researchers on Roma Minorities in contemporary Europe: Notes towards a Research Program*. European Centre for Minority Issues, ECMI Working Paper 62. Dostupné na: http://www.ecmi.de/uploads/tx_ifpubdb/Working_Paper_62_Final.pdf (navštívené 15. 8. 2015).

Trostle, J. A. (2004). *Epidemiology and culture*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

Tuan, Y. F. (1987). *Przestrzen i miejsce*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Tuchmanová, B. (2005). *Zrcadlo vzdálených časů: 14. století – století pohrom*. Praha: BB/art, Jiří Buchal.

Tunega, M. (2013). *Širší pohľad na efektívnosť slovenského zdravotníctva* (e-book). Bratislava: INEKO Inštitút pre ekonomické a sociálne reformy. Dostupné na: http://www.ineko.sk/file_download/754 (navštívené 6. 11. 2014).

U

Uherek, Z. (2007). Roma migration from Slovakia in the context of European migration trends. In: *Sociologický časopis*, 43(4): 747 – 774.

Uhlíková, L. (2001). Několik poznámek ke vzniku a zániku etnických stereotypů. In: M. Toncrová, L. Uhlíková, (eds.), *Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, (s. 49 – 54).

Uhlová, A. (2002). *Asimilační politika vůči Romům v bývalém Československu v letech 1945 – 1989 a její dopad na kolektivitu smíchovských Romů*. Diplomová práce. Praha: FF UK.

Uther, H. J. (2004). (ATU) The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. In: *FF Communications*, Vol. 1: 284 – 286. Helsinki: Suomalainen Tiedeakademia.

V

Vagačová I.; Fotta, M. (eds.) (2006). *Rómovia a druhá svetová vojna*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku.

Van Baar, H. (2011). *The European Roma. Minority representation, memory, and the limits of transnational governmentality*. Amsterdam: F&N Eigen & Beheer.

Van Baar, H. (2013). Roma worden weer zigeunerboeven. In: *Trouw*, (26, Oktober): 5 – 8.

Van Cleemput, P.; Parry, G.; Thomas, K.; Peters, J.; Cooper, C. (2007). Health-related beliefs and experiences of Gypsies and Travellers: a qualitative study. In: *Journal of Epidemiology and Community Health*, 61(3): 205 – 210.

Vašečka, I. (2000). Profil a situácia žiadateľov o azyl a potenciálnych migrantov do krajín EÚ zo Slovenskej republiky (výskum v teréne). In: M. Vašečka, R. Džambazovič, I. Repová, K. Pišútová, I. Vašečka, *Sociálna a ekonomická situácia potenciálnych žiadateľov o azyl zo Slovenskej republiky*. Bratislava: International Organization for Migration, (s. 153 – 185).

Vašečka, M. (2000). Sociálno-ekonomická situácia Rómov na Slovensku ako potenciálnych migrantov a žiadateľov o azyl v krajinách EÚ. In: M. Vašečka, R. Džambazovič, I. Repová, K. Pišútová, I. Vašečka. *Sociálna a ekonomická situácia potenciálnych žiadateľov o azyl zo Slovenskej republiky*. Bratislava: International Organization for Migration, (s. 17 – 62).

Vašečka, M. (2002a). Vzťah majority k Rómom. In: M. Vašečka (ed.), *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, (s. 335 – 351).

Vašečka, M. (2002b). Rómovia a politická participácia – „eligo ergo sum“. In: M. Vašečka, M. Jurásková, E. Kriglerová, P. Puliš, J. Rybová, (eds.), *Rómske hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, (s. 19 – 40).

Vašečka, M. (ed.) (2002). *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky.

Vašečka, M.; Pišútová, K. (2000). Analýza medzinárodných dokumentov týkajúcich sa Rómov. In: M. Vašečka, R. Džambazovič, I. Repová, K. Pišútová, I. Vašečka, *Sociálna a ekonomická situácia potenciálnych žiadateľov o azyl zo Slovenskej republiky*. Bratislava: International Organization for Migration, (s. 143 – 151).

Večerník, J. (2004). Who is Poor in the Czech Republic. In: *Sociologický časopis*, 40(6): 807 – 833.

Vermeersch, P. (2003). Ethnic minority identity and movement politics: the case of the Roma in the Czech Republic and Slovakia. In: *Ethnic and Racial Studies*, 26(5): 879 – 901.

Vermeersch, P. (2007). *The Romani Movement. Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*. New York, Oxford: Berghahn Books.

Vivian, C.; Dundes, L. (2004). The crossroads of culture and health among the Roma (Gypsies). In: *Journal of Nursing Scholarship*, 36(1): 86 – 91.

Voko, Z.; Csepe, P.; Nemeth, R.; Kosa, K.; Kosa, Z.; Szeles, G.; Adany, R. (2009). Does socioeconomic status fully mediate the effect of ethnicity on the health of Roma people in Hungary? In: *Journal of Epidemiology and Community Health*, 63(6): 455 – 460.

Vossen, R. (1983). *Zigeuner, Roma, Sinti, Gitanos, Gypsies zwischen Verfolgung und Romantisierung*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Vörös, L. (2009). Slováci: „Najvlasteneckjší Uhri“, alebo „slobodný národ“? Sociálne reprezentácie Slovákov v maďarskej tlači v rokoch 1914 – 1918. In: P. Dráľ, A. Findor, (eds.), *Ako skúmať národ. Deväť štúdií o etnicite a nacionalizme*. Brno: Tribun EU, (s. 79 – 105).

W

Wacquant, L. (2004). Habitus. In: J. Beckert, M. Zafirovski, (eds.), *International Encyclopedia of Economic Sociology*. London: Routledge, (s. 315 – 319).

Wacquant, L. (2009). Habitus as topic and tool. Reflections on becoming a prizefighter. In: W. Shaffir, A. Puddephatt, S. Kleinknecht, (eds.), *Ethnographies Revisited: Constructing Theory in the Field*. New York: Routledge, (s. 137 – 152).

Wahnich, S.; Lášticová, B.; Findor, A. (2008). *Politics of Collective Memory: Cultural Patterns of Commemorative Practices in Post-War Europe*. Berlin: LIT Verlag.

Waldenberg, M. (2003). Terminologie. Národ, národnostní menšiny, národní otázky, národní ideologie. In: M. Hroch, (ed.), *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha: SLON, (s. 418 – 444).

Walsh, Ch.; Krieg, B. (2007). Roma Identity: Contrasting Constructions. In: *Canadian Ethnic Studies*, 39(1 – 2): 169 – 186.

Wei, L. (2004). Dimenzie bilingvizmu. In: J. Štefánik, (ed.), *Antológia bilingvizmu*. Bratislava: AEP, (s. 24 – 38).

Winckel, Ä. (2002). *Antiziganismus. Rassismus gegen Roma und Sinti im vereinigten Deutschland*. Münster: Unrast.

Winford, D. (2003). *An Introduction to Contact Linguistics*. Oxford: Blackwell.

Willems, W. (1998). *In Search of the True Gypsy. From Enlightenment to Final Solution*. London, Portland, OR: Frank Cass Publ.

Williams, P. (1991). Le Miracle et la nécessité: à propos du développement du pentecôtisme chez les tsiganes/ Miracle and Necessity. The Development of Tsigane Pentecostalism. In: *Archives des sciences sociales des religions*, 73: 81 – 98. (Citované s povolením prekladateľa rukopisu nepublikovaného prekladu Š. Ripku, 2011, *Zázrak a nezbytnosť: O rozvoji letničného hnutí medzi Cikány*.)

Williams, P. (2003). *Gypsy world: the silence of the living and the voices of the dead*. Chicago: University of Chicago Press.

Williams, S. J. (1995). Theorizing Class, Health and Life-Styles – Can Bourdieu Help Us? In: *Sociology of Health & Illness*, 17(5): 577 – 604.

Wimmer, A. (2002). *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Z

Wimmer, A. (2008). Elementary strategies of ethnic boundary making. In: *Ethnic and Racial Studies*, 31(6): 1025 – 1055.

Zamfir, E.; Zamfir, C. (1993). *Țiganiii între ignorare și îngrijorare*. București: Alternative.

Zeman, C. L.; Depken, D. E.; Senchina, D. S. (2003). Roma health issues: a review of the literature and discussion. In: *Ethnicity and Health*, 8(3): 223 – 249.

Zoon, I. (2001a). *On the Margins: Roma and Public Services in Romania, Bulgaria, and Macedonia*. New York: Open Society Institute.

Zoon, I. (2001b). *On the Margins: Roma and Public Services in Slovakia*. New York: Open Society Institute.

Zoon, I. (2003). *Body and Soul. Forced Sterilization and Other Assaults on Roma Reproductive Freedom in Slovakia* (e-book). Nešpecifikované: The Center for Reproductive Rights, Dostupné na: <http://poradna-prava.sk/dok/bodyandsoul.pdf> (navštívené 6. 11. 2014).

PRAMENE

10 spoločných princípov pre inklúziu Rómov (The 10 Basic Common Principles on Roma Inclusion). (2010). European Commision. http://www.coe.int/t/dg4/youth/Source/Resources/Documents/2011_10_Common_Basic_Principles_Roma_Inclusion.pdf (navštívené 6. 10. 2014).

A Conceptual Framework for Action on the Social Determinants of Health. Discussion paper draft, (e-book). (2007). Geneva : World Health Organization (WHO), Commission on Social Determinants of Health Dostupné na: http://www.who.int/social_determinants/resources/csdlh_framework_action_05_07.pdf. (navštívené 6. 11. 2014). (V texte tejto publikácie citované ako *A Conceptual Framework...*, 2007.)

American Anthropological Association. 2012. *Statement on Ethics: Principles of Professional Responsibilities*. Arlington, VA: American Anthropological Association. Dostupné na: <http://www.aaanet.org/profdev/ethics/upload/Statement-on-Ethics-Principles-of-ProfessionalResponsibility.pdf> (navštívené 10. 8. 2015).

Closing the gap in a generation: health equity through action on the social determinants of health: Commission on Social Determinants of Health final report. (2008). Geneva: World Health Organization

(WHO), Commission on Social Determinants of Health. Dostupné na: http://www.who.int/social_determinants/thecommission/finalreport/en/ (navštívené 6. 11. 2014). (V texte tejto publikácie citované ako *Closing the gap...*, 2008.)

Declaration of the Committee of Ministers on the Rise of Anti-Gypsyism and Racist Violence against Roma in Europe. (2012). Dostupné na: <https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?id=1902151&Site=CM> (navštívené 13. 7. 2014).

Declaration of the Decade of Roma Inclusion 2005 – 2015 (2005). Prístupné na: <http://www.romadecade.org/article/decade-declaration/9240> (navštívené 6. 11. 2014). (V texte tejto publikácie citované ako *Declaration of the Decade...*, 2005.)

Desatoro Ludovej strany Naše Slovensko. (2012). Dostupné na: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=290778470978808&id=179294122178823 (navštívené 1.7.2014)

Dost'! Dosta! Prekonaj predsudky – spoznaj Rómov! (2008). Informačná kancelária Rady Európy. Bratislava: Ševt, a. s., pre Úrad vlády Slovenskej republiky (preložila: E. Gallová Kriglerová).

European Framework for National Roma Inclusion Strategies up to 2020. (2011). European Commission COM. Dostupné na: http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/roma_implement_strategies2014_en.pdf (navštívené 13. 7. 2014).

Evalvácia efektivity a dopadov projektov zameraných na riešenie problematiky marginalizovanej rómskej komunity v SR. (2011). Bratislava: Centrum excelentnosti pre spoločenské inovácie UK (CESIUK), Policy Paper.

Face of Poverty, Face of Hope. Vulnerability Profiles for Decade of Roma Inclusion countries. (2005). Bratislava: UNDP. (V texte tejto publikácie citované ako *Face of Poverty...*, UNDP, 2005.)

Hidden Health Crisis. Health Inequalities and Disaggregated Data (e-book). (2013). Budapest: European Roma Rights Centre Prístupné na: <http://www.errc.org/cms/upload/file/hidden-health-crisis-31-october-2013.pdf> (navštívené 6. 11. 2014). (V texte tejto publikácie citované ako *Hidden Health Crisis...*, 2013).

Hodnotiaca správa o výsledkoch 1. etapy Programu podpory zdravia znevýhodnenej rómskej komunity za roky 2007 – 2008. (2008). Bratislava: Úrad verejného zdravotníctva Slovenskej republiky (ÚVZSR). Dostupné na: http://www.uvzsr.sk/docs/info/podpora/romovia/romovia_1_etapa.pdf (navštívené 6. 11. 2014). (V texte tejto publikácie citované ako *Hodnotiaca správa...*, 2008.)

Koncepcia vodohospodárskej politiky SR do roku 2015. (2006). Bratislava: MŽP SR.

Legislatívny zámer zákona o sociálne vylúčených spoločenských. (2011). Bratislava: MPSVR SR. (V texte tejto publikácie citované ako *Legislatívny zámer...*, MPSVR SR, 2011.)

Ludová strana Naše Slovensko (2012). *Desatoro Ludovej strany Naše Slovensko.* Dostupné na: http://necenzurovane.sk/12/desatoro_LSNS.pdf (navštívené 5. 8. 2013).

Национална стратегия на Република България за интегриране на ромите 2012 – 2020. (2012). Dostupné na: <http://www.nccedi.government.bg/page.php?category=125> (navštívené 13. 7. 2014).

Národný akčný plán sociálnej inklúzie (NAPs/INCL) 2004 – 2006. Bratislava: ÚV SR.

Národná správa o stratégiách sociálnej ochrany a sociálnej inklúzie pre roky 2008 – 2010. Bratislava: MPSVR SR.

Nevi Yag. Comité Catholique International por len Tsiganes (CCIT). [Medzinárodný katolícky výbor pre Rómov]. December, 2015(58).

Nota bene. Téma čísla: Rómovia. Máj, 2014(155).

Pravidlá rómskeho pravopisu s pravopisným a gramatickým slovníkom (kol. autorov) (2006). Bratislava: Štátny pedagogický ústav.

Program podpory zdravia znevýhodnených rómskych komunit na Slovensku na roky 2009 – 2015. (2011). Bratislava: Úrad verejného zdravotníctva Slovenskej republiky (ÚVZSR). Dostupné na: http://www.uvzsr.sk/docs/info/podpora/romovia/romovia_2_etapa.pdf (navštívené 6. 11. 2014). (V texte tejto publikácie citované ako *Program podpory zdravia...*, 2011.)

Register strán Ministerstva vnútra SR. Dostupné na: <http://www.ives.sk/registre/detailuplnyps.do?action=uplny&formular=nazov&id=153100> (navštívené 20. 7. 2014).

Revidovaný národný akčný plán Dekády začleňovania rómskej populácie 2005 – 2015 na roky 2011 – 2015. (2011). Bratislava: Úrad Vlády SR. Dostupné na: <http://www.minv.sk/?romske-komunity-uvod> (navštívené 6. 11. 2014). (V texte tejto publikácie citované ako *NAP Dekády*.)

Review of social determinants and the health divide in the WHO European Region: Final report. (2013). Kodaň: World Health Organization (WHO) Regional Office for Europe. Dostupné na: <http://www.euro.who.int/en/health-topics/health-policy/health-2020-the-european-policy-for-health-and-well-being/publications/2013/review-of-social-determinants-and-the-health-divide-in-the-who-european-region.-final-report> (navštívené 6. 11. 2014). (V texte tejto publikácie citované ako *Review of social determinants...*, 2013.)

Rezolúcia Valného zhromaždenia OSN uznávajúcej prístup k vode a sanitácii (2010). General Assembly

Resolution Recognizing Access to Clean Water, Sanitation as Human Right. Prijatá 28. júla 2010. Viac informácii na: <http://www.un.org/News/Press/docs/2010/ga10967.doc.htm> (navštívené 10. 9. 2010).

Roma health mediation in Romania. (2013). Kodaň: World Health Organization (WHO) Regional Office for Europe. Dostupné na: <http://www.euro.who.int/en/publications/abstracts/roma-health-mediation-in-romania>. (navštívené 6. 11. 2014). (V texte tejto publikácie citované ako *Roma health mediation...*, 2013.)

Roma Health Mediators: Successes and Challenges. (2011). New York: Open Society Foundations. Dostupné na: <http://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/roma-health-mediators-2011022.pdf> (navštívené 6. 11. 2014). (V texte tejto publikácie citované ako *Roma Health Mediators...*, 2011.)

Roma political participation and public opinion survey – Slovakia. (2005). Washington DC: National Democratic Institute for International Affairs. Dostupné na: http://www.ndi.org/files/1901_sk_romapresent_090105.pdf (navštívené 18. 3. 2014).

Rómovia vo verejných politikách – odpočet druhého roku vlády. (2014). Nadácia Milana Šimečku. Dostupné na: http://issuu.com/nadaciamilanasimecku/docs/issuu_odpocet_2014/o (navštívené 2. 11. 2014).

Rómska platforma Rady Európskej únie: 10 spoločných princípov pre inklúziu Rómov. (2009).

Rozmer. Časopis pre kresťanskú duchovnú orientáciu. (Archív pdf verzií dostupný na <http://www.rozmer.sk>, navštívené 10.8. 2015)

Rytmus. (2006). Cigánsky sen. On. Bengoro [CD]. Bratislava: Tvoj Tatko Records.

Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2011. (2011). Štatistický úrad Slovenskej republiky. Tab. 5: Obyvateľstvo trvalo bývajúce v obciach SR podľa materinského jazyka, SODB 2011. <http://portal.statistics.sk/files/obce-v1materinskeho-jazyka.pdf> (navštívené 3. 10. 2014).

SIRONA 2010. Pramenný korpus dát z r. 2010 z výskumu „Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou“ (dotazníky, výskumné správy, prepisy nahrávok a fotografie z výskumu) uložený v Ústave etnológie SAV.

Skúmal, prečo je zdravie Rómov horšie: Chyba je aj v systéme, Interview. (2014). SME, 16. 2. 2014. Dostupné na: <http://romovia.sme.sk/c/7105272/skumal-preco-je-zdravie-romov-horsie-chyba-je-aj-v-systeme.html> (navštívené 6. 11. 2014). (V texte tejto publikácie citované ako: *Skúmal, prečo je zdravie...*, 2014.)

Smernica EÚ (91/271/EHS) o čistení komunálnych odpadových vôd. Dostupné na: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CONSLEG:1991L0271:20081211:CS:PDF> (navštívené 6. 10. 2014).

Správa o životných podmienkach rómskych domácností na Slovensku. (2006). Bratislava: UNDP. (V texte tejto publikácie citované ako *Správa...*, UNDP, 2006.)

Správa o životných podmienkach rómskych domácností na Slovensku 2010. (2012). Bratislava: UNDP. (V texte tejto publikácie citované ako *Správa...*, UNDP, 2012.)

Stratégia Slovenskej republiky pre integráciu Rómov do roku 2020. (2011). Bratislava: Úrad Vlády SR. Dostupné na: <http://www.minv.sk/?romske-komunity-uvod> (navštívené 6. 11. 2014). (V texte tejto publikácie citované ako *Stratégia...*, 2011.)

Súhrnné výsledky volieb podľa obvodov a za SR. Volby do orgánov samosprávy obcí 2010. Štatistický úrad Slovenskej republiky. Dostupné na: <http://volby.statistics.sk/oso/oso2010/sr/tab1.jsp@lang=sk.htm> (navštívené 25. 11. 2013).

Štvrtčan. Dvojmesačník pre obyvateľov Plaveckého Štvrtka. Ročník 3, 2009(2).

The Roma in Central and Eastern Europe: Avoiding the Dependency Trap. The Regional Human Development Report (2002). Bratislava: UNDP. (V texte tejto publikácie citované ako *The Roma...*, UNDP, 2002.)

Tlačové správy. Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky. (2014). Dostupné na: http://www.minv.sk/?spravy_rk&sprava=riesenia-a-navrhy-romskej-reformy-su-v-parlamente (navštívené 11. 6. 2014).

Úradné noviny, Ročník XII., číslo 29, Bratislava, zo dňa 22. 6. 1940.

Ústava Slovenskej republiky (šiesty oddiel – Právo na ochranu životného prostredia a kultúrneho dedičstva). Bratislava: ÚV SR.

Víťazný život. Časopis pre všetkých kresťanov, 2002(2).

Víťazný život. Časopis pre všetkých kresťanov , 2015(1).

Volby do orgánov samosprávnych krajov 2005, 2009, 2013. Štatistický úrad Slovenskej republiky. Dostupné na: <http://slovak.statistics.sk> (navštívené 20. 7. 2014).

Zákon o politických stranách a politických hnutiach č. 85/2005 Z. z.

Zákon o voľbách do NR SR č. 333/2004 Z. z.

Zákon o voľbách do orgánov samosprávy obcí č. 346/1990 Z. z.

Vecný, predmetový, menný a územný register

Vzhľadom na mimoriadnu frekventovanosť slovenských výrazov Róm/Rómovia, Cigán/Cigáň/, Cigáni, gádžo/gádžovia, gadžo/gadžovia v publikácii sme tieto výrazy do registra nezahrnuli. Ich inojazyčné pendanty sa v registri vyskytujú zoradené podľa abecedy. Slová v rómčine a pramenné publikácie sú uvedené v *kurzív*e. Položky menného registra sú uvedené KAPITÁLOU. Položky územného registra sú uvedené **boldom**. (Ak sú podstatné mená uvedené v pluráli, môžu obsahovať aj výskyty príslušných singulárov v texte a naopak.)

A

adaptácia: 16, 179, 252
afirmatívna akcia: 53, 55, 57, 97
Afroameričania: 79
agenda: 16, 35, 482
 agenda asimilácie: 16; „agenda setting“: 35;
 „agenda melding“: 35; agenda vyrovnávania: 175
ahistorickosť: 503, 521
akcesórny význam: 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344
aktéri: 20, 174, 175, 176, 183, 253, 410, 411, 423, 431, 486
aktivisti: 42, 69, 72, 79 – 80, 83, 102, 108, 117, 119, 127, 130, 140, 148, 179, 226, 229, 231, 240, 331, 473
 aktivisti extrémistickí: 473; aktivisti prorómski: 179;
 aktivisti rómski: 69, 72, 79 – 80, 331
aktivačné práce: 98, 215, 216, 242, 244, 261
akulturácia: 488, 518
akvizícia jazyka: 22, 35, 352, 353, 354, 356, 387, 396
 primárna akvizícia jazyka: 354;
 prirodzená, neriadená akvizícia jazyka: 353;
 sekundárna akvizícia jazyka: 354, 356

Albánec: 467
ALEŠ, Mikoláš: 300, 305, 306, 404, 421, 501
ALEXY, Janko: 421, 502
alkohol/alkoholizmus: 196, 253, 360, 442, 458, 466, 498, 501, 503, 512, 516

Amerika: 378
ANDERSON, Benedikt: 26, 65
anekdota: 23, 31, 401, 403, 407, 408, 409, 410, 411, 414, 426, 432, 441, 469
anekdotická hádanka: 24, 443
Anglicko: 166, 169, 401, 408, 461, 498
anglický jazyk/angličtina: 6, 66, 83, 88, 171, 342, 353
Angličania: 401
anonymizácia lokality: 33, 34, 78, 258, 266, 349, 376
anticiganizmus: 15, 26, 36, 40 – 59, 196, 341, 473
antidiskriminačné opatrenia: 181, 184
„antigadžizmus“: 16, 29, 196, 198
anti-intelektualizmus: 42
antisemitizmus: 24, 50, 418, 421, 422, 426, 428, 436
antisvet/protisvet: 29, 31, 274
antropológia: 12, 32, 45, 62, 73, 74, 75 – 78, 175, 178, 186, 189, 197, 418, 546, 566, 576
 angažovaná antropológia: 12;
 anglosaská antropológia: 75;
 medicínska antropológia: 175; 183, 186, 189;
 sociálna antropológia: 12, 74, 175, 186;
 antropológia rozvoja: 178
Apoštolská cirkev: 495, 496, 506

árijský pôvod: 48
asimilácia/koncept asimilácie: 16, 28, 48, 53, 62, 70, 73, 107, 151 – 152, 154, 157, 164, 180 – 181, 201, 202, 204, 488, 518
 asimilačný režim: 151 – 152
asociálnosť: 14, 15, 26, 32, 44, 46, 48, 50, 54, 55, 57, 58, 471– 472
 asociálne skupiny: 14, 46, 50, 57
asymetrie: 17, 20, 28, 30, 86, 148, 149, 153, 154, 156, 163, 168, 169, 219, 251, 252, 260, 262
 asymetria moci (nerovné mocenské vzťahy): 17, 20, 28, 153, 169, 219, 251, 253, 259, 260, 262;
 socioekonomické asymetrie: 148
Athinganoi: 326, 334, 339
Atlas rómskych komunit 2004 (Atlas 2004): 210, 267
Atlas rómskych komunit 2013 (Atlas 2013): 19, 135, 136, 137, 138, 224 – 246, 252, 254, 258, 266, 267, 290 – 293
autoetnonymum: 21, 31, 326 – 327, 337
autonymum: 22, 326 – 345
azyl: 149, 162

B

Balbare: 327
Balkán: 47, 76, 403, 508
BAUMAN, Zygmunt: 50, 274, 515, 545
Bangladéš: 448
bankový sektor: 214
 okrajové bankovníctvo („fringe banking“): 214
Belgicko: 372
Belgicania: 461
Berlín-Dahlem: 471
bezzásluhové poskytovanie pomoci: 16
biblia/Biblia: 379, 501, 512, 513, 514, 517
„bieli Rómovia/Cigáni“: 24, 419, 423, 433, 434, 436
„bieli židia/Židia“: 24, 318, 419, 422, 433, 434, 436, 503
bilingvizmus: 333, 348, 357, 364, 365
 dominantný bilingvizmus: 350;
 prirodzený bilingvizmus: 357
biologická dedičnosť: 190
biomedicína: 174, 176
boh/Boh: 274, 319, 410, 413, 425, 448, 451, 457, 464, 470, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 511, 512, 514, 516, 517, 520, 553, 556, 559, 563, 575, 578, 582

Bojašovia: 328
BOTOŠOVÁ, Anina: 118 – 120
BOURDIEU, Pierre: 28, 30, 34, 149, 157, 158, 165, 166, 176, 179, 197, 251, 253, 262, 485, 486, 493, 543, 545, 546, 569
„Boží ľud“/„Boží národ“: 32, 508, 509, 517
Bratislava: 96, 161, 233, 427
Brno: 495
BRUBAKER, Rogers: 26, 28, 31, 34, 107, 108, 150, 152, 483, 484, 488, 491, 492, 546
Brusel: 69, 461
Bugurdži: 327
Bulharsko: 68, 73, 83, 376, 383, 401
Bunkuleš: 327, 328
bývanie: 20, 42, 70, 251, 253

C

„cigánska otázka“: 47, 70, 160
„cigánsky/rómsky problém“: 50, 124, 228, 469
„cigánsky priemysel“/„Gypsy industry“: 69
Cikán/Cikánka: 5, 8, 21, 22, 63, 64, 70, 324, 326, 328 – 345, 408, 412, 444, 445, 449, 455, 456, 458, 463, 465, 474, 475, 476, 478, 479
Cygan: 63, 64, 334, 341, 342, 343

Č

ČAPLOVIČ, Dušan: 118, 120
čechoslovakizmus (idea): 420
Černokňažník (časopis): 300 – 307, 402, 403 – 405, 414, 418, 420 – 421, 433
Česká republika (ČR)/Česko: 72, 106, 149, 161, 166, 168, 348, 441, 446, 461
Československo: 108, 139, 152, 154, 158, 160, 333, 336, 403, 420, 434
čeština: 353
cirkevný zbor: 32, 221
ČSR (Československá republika): 434
 1. ČSR: 418, 421
ČSSR (Československá socialistická republika): 155

D

DARWIN, Charles: 46, 54
Dánsko: 401
dehumanizácia: 21, 23, 283, 407, 410 – 415, 425, 428
Dekáda rómskej inklúzie 2005 – 2015: 177, 182, 184, 251, 336
demografické podmienky: 73, 275, 409
demografický vývoj: 139, 150, 167, 455
deportácie: 48, 50, 150, 152

desaťročia v 20. storočí: 50-te roky: 154; 60-te roky: 155; 70-te roky: 155; 90-te roky: 185, 454
desegregácia: 79
 školská desegregácia: 79;
 riadená desegregácia: 79
Devleskero kher: 508
detradicionalizácia: 510 – 511, 515, 522
diferenciácia: 149
diglosia/dvojazyčnosť: 31, 349, 350, 359, 364 – 373
 klasická diglosia: 365;
 imigrančná diglosia: 365;
 rozšírená diglosia: 365
diskriminácia: 18, 30,46, 51, 53, 55, 56, 73, 91, 161, 166, 171, 176, 179, 181, 183, 184, 191, 196, 201, 204, 250, 260, 268, 340, 411, 472, 474
 inštitucionálna diskriminácia: 55
diskurz: 25, 36, 64, 101, 109
 akademický diskurz: 36;
 etnický diskurz: 64;
 kampaňový diskurz: 140;
 nacionalistický diskurz: 109;
 pastoračný diskurz: 25;
 protirómsky diskurz: 101

diskurzívna analýza: 3
dlh: 213, 215, 216, 223
dlžníci/klienti: 213
 konštantní dlžníci: 213 – 218
DOBBELAERE, Karel: 35, 492, 493, 547
„dobrý (rómsky) život“: 191, 194 – 197, 200 – 201
Dómovia: 67, 340
domov: 21, 31, 269, 270, 271
Dotazník morálnych základov: 88
Dotazník politických postojov: 98
dotazníková metóda: 33
drogy/drogovanie: 253, 412, 467, 499, 507, 561, 581
druhá svetová vojna/2. SV: 25, 44, 50, 62, 82, 150, 151, 152, 169, 402, 418, 421, 446
Duch Svätý: 463, 477, 494, 495, 499, 502, 508, 509, 514

Dz
DZURINDA, Mikuláš: 111, 112

Dž
džátí: 340

E

Egypt: 334, 339, 477
ekonomická kríza: 17, 57, 82, 153, 161, 162, 170, 171, 223, 355
ekonomická trieda: 29, 35, 124, 154, 159, 210, 211, 212, 214, 217, 221, 223, 251 pozri tiež „sociálna trieda“
ekonomické stratégie: 19, 29, 149, 161, 211, 212
ekosociálna perspektíva: 183
emická perspektíva/prístup/„emic focus“: 6, 13, 14, 18, 19, 22, 28, 29, 30, 32, 34 – 36, 104, 133, 168, 199, 208, 210, 212, 213, 219, 221, 223, 268, 278, 328, 329 – 331, 333, 338, 339, 340, 344, 349, 350, 352, 367 – 370, 371, 372, 378
emigrácia: 430, 442, 461, 476, 503, 321

empirický výskum: 91
emócie: 87
endonymum: 22, 330, 336, 344, 483
esencializmus: 24, 26, 30 – 33, 34 – 36, 108, 164, 406, 414
estetika: 21
etika výskumu: 176
etické aspekty: 200
etické dilemy: 212
etický kódex AAA: 33
etická perspektíva/prístup/„etic focus“: 349
etnická citlivosť: 505, 506, 509, 521
etnícita/etnická príslušnosť: 7, 22, 23, 25, 26, 28, 29, 31, 32, 34, 43, 64, 72, 73, 92, 97, 140, 187, 222, 227, 228, 336, 344, 362
preferovaná etnícita: 29;
pripísaná etnícita: 29, 226, 227 – 228
etnická skupina: 26, 28, 29, 30, 31, 56, 64, 100, 108, 122, 140, 198, 228, 252, 283, 293, 418, 423
etnické dáta: 29
etnické menšiny: 24
etnické stereotypy: 5, 24, 211, 438, 440, 442, 453, 471, 472
etnizácia: 100, 149, 487, 519, 520
etnizácia chudoby: 149
etnografia: 175
etnografický výskum: 19, 26, 175, 258
etnolekt: 358
etnológia: 74
etnonym(um): 21, 326, 338
 exoetnonym: 327, 339; endoetnonym: 339
etnomedicína: 189
etymóny: 334
Európa: 47, 62, 63, 67, 75, 340, 516 – 517
 stredná Európa: 67, 151, 152;
 východná Európa: 62 – 63, 151, 152;
 západná Európa: 62 – 63
European Roma Rights Center (ERRC): 187, 258
European Roma and Travellers Forum (ERTF): 329
European Roma Information Office (ERIO): 329, 331
európska integrácia: 100
Európska komisia: 66
Európska únia: 66
Európske centrum pre práva Rómov: 74
Európsky parlament: 67
Európsky sociálny fond: 258, 261
eutanázia: 46
exklúzia: 149
explanančné modely chorôb: 189
exonym(um): 8, 66, 327, 329, 331, 334, 335, 336, 339, 341
exotizácia
 paradigma exotizácie: 16, 26, 68
exotická komunita: 76
extrémizmus: 54, 153
 pravicový extrémizmus: 170
extrémna pravica: 116

F

fajčenie: 194, 498, 501, 511, 512
fajta(-y): 151, 156, 163, 187, 189, 193, 195, 201, 266, 269, 281, 282
famelija: 269, 278
Federálne zhromaždenie: 106, 109
férovosť: 27, 87 – 92, 94, 95, 96, 98, 100, 101, 102
fetovanie: 412, 413, 485, 507, 512
FICO, Robert: 86, 116, 120, 124, 125, 133, 141
finančné a ekonomické správanie: 210, 213, 216
Fínsko: 336, 461
fokusová skupina /„focus group“: 258
Flámi: 461
folklór: 388, 400, 401, 402, 403, 405, 407, 409, 418, 424, 441, 450
folklórne pramene: 24, 402, 418, 427, 436, 442
Francúzsko: 372

G

Galanta: 234, 496, 497
GALBAVÝ, Ludovít: 118
GIDDENS, Anthony: 44, 176
„Gens du voyage“/„Ludia na ceste“: 67
 pozri tiež „Voyageurs“
Gitans: 67, 334, 339
Gitanos: 197, 334, 339
gizdavosť/koncept *gizdavosti*: 28, 188, 190, 192, 193, 194
gréckokatolícka cirkev: 499, 500
Gypsy: 5, 9, 21, 22, 62, 66, 324, 326, 327, 330, 331, 332, 333, 334, 339 – 343, 345

H

habsburská monarchia: 419
habitus: 197, 485, 486, 489, 490, 494, 512, 518, 520, 569
HERDER, Johann Gottfried: 75
hierarchia: 17, 28, 35, 48, 68, 89, 148, 150, 153, 155, 158, 163 – 171, 191, 193, 253, 280, 328, 338, 367, 373, 380, 404, 419
 lokálna hierarchia: 149;
 socioekonomická: 190, 192;
 symbolická hierarchia: 162, 189, 190, 192
HITLER, Adolf: 45, 46, 49, 336, 429
HLINKA, Anton: 420
Hlinkova garda (HG): 431
hmotná núdza: 86, 92, 94, 98 – 100, 101, 124, 128, 211
HODŽA, Milan: 421, 434
Holandsko: 74, 461
holokaust: 25, 410, 412, 415, 430
 rómsky holokaust: 24, 436
homogenizujúca logika: 28, 150

homomorfia: 30
homosexualita: 334, 428
Humenné: 498
humor: 23, 24, 204, 313, 383, 400, 401, 402, 403, 405, 407, 408, 409, 415, 418, 420, 421, 423, 424, 434, 441, 443, 448, 450, 451, 453, 463, 464, 466, 468, 470, 472, 502
humorka: 443, 464
hygiena: 20, 25, 42, 50, 52, 56, 98, 155, 158, 181, 182, 183, 201, 203, 251, 259, 321, 423, 426, 442, 458, 459, 471, 475, 503

CH

Chicago: 447, 488, 546, 558, 567, 569
choroby/ochorenia: 18, 46, 47, 174, 182, 183, 184, 188, 189, 192, 199, 200, 201, 358, 458
 menej závažné/ľahké/bežné choroby: 189, 191, 192, 193; závažné/ťažké/chronické/smrteľné choroby: 49, 191, 192, 193, 202
Chorváti: 404
chudoba: 19, 23, 29, 30, 32, 42, 43, 50, 53, 54, 56, 57, 64, 72, 73, 81, 97, 98, 100, 103, 113, 117, 127, 130, 149, 153, 156, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 170, 171, 178, 184, 189, 204, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 219, 221, 222, 223, 250, 251, 252, 253, 262, 270, 273, 295, 402, 403, 404, 405, 406, 408, 415, 423, 426, 451, 454, 458, 459, 500, 506, 508, 510, 513, 521, 562, 565, 577
 dlhodobá chudoba: 19, 210, 211, 212, 214, 221, 223;
 koncentrovaná chudoba: 19, 210, 260;
 (medzi)generačná chudoba: 19, 30, 57, 106, 210, 211, 212, 214, 216, 217, 219, 222, 260;
 situačná chudoba: 211

I

identita: 16, 25, 27, 28, 29, 32, 33, 35, 42, 43, 64, 65, 70, 79, 80, 81, 107, 108, 154, 157, 159, 181, 197, 198, 201, 215, 221– 223, 228, 274, 327, 329, 330, 332, 338, 350, 371, 389, 411, 422, 431, 433, 440, 451, 464, 487, 489, 507
 etnická identita: 64, 65, 81, 107, 108, 223, 228, 274, 328, 371; „cigánska“ identita: 65, 221; deklarovaná identita: 65, 228; identita obetí: 42; pozitívna identita: 274, 275; pripísaná identita: 108, 226, 227;
 rómska identita: 25, 27, 32, 35, 65, 68, 80, 107, 108, 157, 221 – 223, 228, 327; žitá identita: 65
identifikácia: 22, 25, 31, 32, 34, 64, 155, 163, 171, 179, 196, 226, 227, 228, 245, 327, 328, 343, 411, 413, 418, 433, 445
 sebaidentifikácia: 67, 155, 163, 171, 196, 227, 228, 327, 329; skupinová identifikácia: 31, 32, 34, 46, 419, 440, 471
incest: 25, 409, 442, 456, 457
India: 47, 73, 340, 512, 516, 576

infraštruktúra: 154, 155, 181, 182, 190, 227, 229, 230, 250, 251, 253, 259, 260, 261, 262, 458
inklúzia: 4, 12, 15, 41, 43, 57, 58, 67, 83, 89, 149, 177, 180, 181, 204, 250, 260, 336, 406
inkluzívny výskum: 35
insider: 13, 33, 35
Inštitút rómskej verejnej politiky (IRVP): 117, 118
integrácia: 12, 32, 35, 55, 56, 70, 77, 79, 80, 100, 134, 148, 151, 153, 157, 158, 221, 232, 239, 240, 246, 262, 276
 integrácia Rómov: 250
integračné opatrenia/politiky: 26, 70, 83, 107, 177, 178, 207, 250, 251
International Romani Union (IRU): 329, 330, 331, 342
interetnické vzťahy: 355
internetový diskurz: 32
interupcie: 94
intervencie
 ekonomické intervencie: 20;
 externé rozvojové intervencie: 20, 261, 262;
 intervenčné štúdie: 173
intuícia: 27, 87, 91, 96, 102
intuitívne morálne očakávania: 15, 16, 27, 86, 87, 88, 91, 96, 101, 102
izomorfia: 30
Izrael: 80, 509

J

jazyková doména: 350
jazykové hry: 363
jazykový input: 376
jazykový kód: 22, 31, 35, 330, 332, 333, 344, 348, 350, 353, 359, 361, 363, 364, 368, 370, 371, 372
 nízky jazykový kód/N-kód/N-varieta: 31, 364, 372;
 vysoký jazykový kód/V-kód/V-varieta: 31, 364, 372;
 prepínanie jazykových kódov: 380
jazyková kompetencia: 18, 22, 348, 355
jazykové postoje: 349
jazyková prestíž/prestíž jazykov: 22, 349, 370
Ježiš Kristus: 454, 464, 501, 506, 511, 513, 516, 517
Južná Afrika: 508

K

kalambúr: 444, 447, 472

Kalé/Kalo/Kaalo/Kalo: 67, 326

Kalderaš: 327, 328, 338, 339

Kanada: 72, 330, 461, 476

kategória (-e):

 kategória „cudzi“: 409, 410, 411, 419, 441;

 kategória „iný/iní“: 24, 410, 414, 419, 425;

 kategória „my“: 24, 421, 431;

 kategória „nepriateľ“: 407, 409, 410, 411, 414;

 kategória „oni“: 24, 431, 435;

 etnické kategórie: 108; národné kategórie: 108

 kategorizácia: 149, 155, 157, 163, 164, 170, 226, 231, 328,

 372, 407, 411, 414, 419;

 lokálna kategorizácia: 155; subkategorizácia: 155;

 symbolická kategorizácia: 149;

 štátna kategorizácia: 155

kapitál

 akumulovaný: 28, 141, 157, 166, 221, 253;

 ekonomický kapitál: 19, 162, 165, 212, 214, 221;

 investovaný: 28; kozmopolitný: 166;

 sociálny kapitál: 30, 141, 156, 157, 159, 165, 214,

 215, 221, 223; symbolický kapitál: 19, 30, 34, 166;

 zdedený: 28

 karikatúra: 5, 23, 31, 398, 403 – 407, 414, 415, 420, 421,

 423, 424, 426, 428, 430, 433

 politická karikatúra: 23, 24, 404, 406, 407, 414,

 420, 430, 434, 436

 každodennosť/každodenný život: 259

 klient: 17, 154, 169, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 220, 222, 223

 pozri tiež „dlžníci“

Kocúr (humoristicko-satirický časopis): 5, 23, 307,

 310 – 320, 403, 405, 406, 416, 418 – 436, 501, 502, 503

 Kočovníci/„Travellers“: 52, 66, 67, 329

Komárno: 235, 237

 komická figúrka/komický hrdina: 400 – 402, 407,

 408, 421, 423, 424, 464, 469

 komická figúrka Róma: 5, 23, 24, 398, 402, 403,

 404, 414, 419, 424, 436, 472;

 figúrka komického hrdinu: 23

 Komiteto Lumniako Romano/International Rom

 Committee: 329

 komunálne voľby: 116, 126, 133, 134, 137, 141, 142

 komunikácia

 interetnická komunikácia: 348;

 paralelná komunikácia: 360 – 361

 komunikačný kód: 18

 komunizmus: 62, 70, 73, 75, 160, 184, 185, 206

 koncept dobrého života: 18, 28, 35

 koncept chorôb: 18

 koncept kultúry chudoby: 25, 30, 73, 251, 252, 253

 koncept poľa: 28, 30, 31, 34, 149, 253, 262

 koncept participatívnosti: 178, 183

 koncept rituálnej čistoty a nečistoty: 213

 koncept sociálnej spravodlivosti: 15, 92, 102

 koncept tradičnej kultúry Rómov: 25, 30, 251

 konfirmačná faktorová analýza: 90

 konflikt: 15, 16, 27, 55, 88, 91, 110, 113, 120, 177, 178, 192,

 207, 254, 266, 268, 271, 400, 427, 429, 442, 473

 spoločenský konflikt: 86

 konšpiračné naratívy: 112

 konštitutívny marker: 32

 konštruktivizmus: 13, 30, 31, 36, 64, 176

 kontextuálnosť: 7, 18, 21, 31, 33, 54, 56, 57, 183, 339, 343,

 359, 360, 363, 372, 383, 387, 415

 kontrakultúra: 29

 konverzia: 502, 503

 konvertiti: 25, 221, 484, 492, 493, 496, 498, 501 – 514,

 519 – 522

Korytari Roma: 151

 kováč: 304, 403, 404, 405, 454, 479, 501

 Košice: 116, 119, 135, 159, 233, 240, 355, 358, 449, 452,

 461, 463

Košice-Tahanovce: 463

kraje

 Banskobystrický kraj: 124, 129, 233, 234, 235, 238,

 243, 244, 245, 254, 257, 258; Bratislavský kraj:

 128, 233, 234, 238, 243, 244, 255, 257; Košický kraj:

 92, 123, 125, 126, 233, 234, 236, 238, 243, 244, 245,

 254, 255, 257, 258; Nitriansky kraj: 233, 235, 237,

 238, 243, 244, 255, 257; Prešovský kraj: 92,123, 126,

 233, 234, 236, 238, 243, 244, 245, 254, 255, 257, 258;

 Trenčiansky kraj: 233, 234, 235, 238, 243, 244, 255, 257;

 Trnavský kraj: 233, 234, 237, 238, 243, 244, 257;

 Žilinský kraj: 233, 235, 238, 243, 244, 255, 257

 kriminalita: 25, 26, 46, 47, 50, 52, 53, 55, 58, 218, 321, 337,

 442, 443, 447, 449, 450, 466 – 468, 472, 478, 503

Krymský polostrov: 377

 kultúra chudoby: 25, 30, 73, 252, 253, 262, 273

 kultúrna a etnická sporulácia: 273

 kultúrna pamäť: 400, 402

 kultúrne dedičstvo: 250, 401

 kultúrne reprezentácie: 14, 403, 407, 414, 415

 kumulatívne znevýhodnenie: 19

 kvalitatívny výskum: 19, 33, 175, 200, 203, 267

 kvalitatívne odhady: 230

L

 LENIN, Vladimír Iljič: 452

 Letničné (turične) a charizmatické hnutia: 25, 32, 221,

 379, 482, 483, 493, 494, 495, 583

 LGBTQI hnutie: 103

 likvidácia rómskych osád: 155, 156, 181, 362

 lingvistika: 348

Liptovský Mikuláš: 498

 lokálne mocenské pole: 5, 20, 30, 248, 251, 252, 253, 254,

 258, 259, 262

 Lomovia: 67

Londýn: 461

Lovári: 327, 352

Los Angeles: 459, 461

Luník IX (sídlisko): 258, 449

L

 ľudské práva: 62, 86, 92, 97, 103, 118, 124, 141, 250

M

 maďarčina: 348

Maďarsko: 64, 71, 73, 82, 107, 108, 109, 111, 129, 148,

 150, 152, 154, 156, 198, 376, 377, 389, 402, 404, 406,

 418, 435, 469

 maďarón: 404, 418, 419, 420, 433

 maďarskí Rómovia/Ungrovia/*Ungrike Roma*: 237

 magické praktiky: 192, 510

 majoritná spoločnosť/majorita: 4, 6, 12, 15, 16, 18, 21,

 23, 23, 28, 29, 34, 60, 63, 106, 107, 157, 158, 179, 211,

 218, 222, 252, 274, 276, 283, 402, 424, 473

Malá Ázia: 47

 MALINOWSKI, Bronislaw: 77

Manuš/Manouches/Manušovia: 67, 326, 327, 329

 Maori: 81

 mapovací výskum: 19

 Maranata (Kresťanská misia): 492, 495, 497 – 499, 500

Martin: 235, 449

 marginalizácia: 12, 14, 15, 30, 31, 53, 69, 71, 73, 81, 91,

 97, 140, 141, 148, 160, 164, 165, 178, 251, 259, 260,

 262, 271, 273, 274, 407, 410, 440, 455

 paradigma marginalizácie: 16, 27, 68, 72

 marginalizované komunity: 27, 69, 70, 130

 marginalizované menšiny: 53

 marginalizované rómske komunity (MRK): 70, 100,

 181, 184, 228, 250, 251

 marker: 32, 390, 507, 508, 521, 563

 marxizmus/marxistická ideológia: 75

 majoritné obyvateľstvo: 14, 20, 21, 23, 67, 75, 154, 230,

 237, 267, 271, 273, 283, 338, 372, 414, 440, 456, 461,

 464, 468

 MEČIAR, Vladimír: 110, 111, 112, 122, 123, 136

 medicina

 laická: 192

 medicínsky signifikantné praktiky: 177, 187, 189, 190,

 192, 196, 199, 200, 201

 medzikultúrne vzťahy: 4, 17, 146, 151, 152, 161, 162, 168,

 169, 170, 171

 medziľudské vzťahy: 20, 251, 428

 medziskupinová komunikácia: 27

 medziskupinové vzťahy: 28, 102, 275

 menšiny: 14, 17, 24, 35, 50, 53, 57, 62, 80, 81, 83, 86, 94,

 97, 107, 118, 119, 121, 122, 124, 150, 152, 162, 227,

 403, 407, 409, 414, 467

 mentálne mapy: 30, 267, 268, 278, 279, 280, 281, 282

 komparatívne mentálne mapy: 268;

 preferenčné mentálne mapy: 268, 272

 metóda rekurzívnej abstrakcie: 33

 migrácia

 ekonomická migrácia: 17, 149;

 cyklická migrácia: 161

 mimovládne organizácie (MVO): 15, 16, 34, 63, 69, 72,

 74, 79, 86, 91 – 99, 101 – 103, 107, 117, 134, 140, 148,

 175, 176, 177, 185, 205, 226, 230

 Ministerstvo vnútra SR (MV SR): 115, 116, 120, 124, 185

 „MVO veda“: 72, 74

 mobilita

 ekonomická mobilita: 17; sociálna mobilita: 19, 155,

 156, 157, 171, 217; existenciálna mobilita: 168, 171

 moc: 14, 24, 30, 44, 97, 110, 111, 120, 129, 134, 149, 168,

 219, 251, 253, 259, 260, 261, 351, 361, 362, 363, 364,

 435, 469

 mocenské asymetrie: 17, 20, 28, 153, 169, 260, 262

 mocenské hierarchie: 17, 168, 171

 mocenská manipulácia: 20

 mocenské pole/lokálne mocenské pole: 5, 20, 30, 248,

 251, 252, 253, 254, 258, 259, 260, 262

 politická moc: 19, 106, 221

 modernita: 487, 491, 492, 515, 516, 520, 522, 545, 569,

Morava: 403, 406

 morálna pluralita: 34, 86, 102

 morálne ctenie: 15, 86

 morálne úsudky: 14, 27, 29, 35, 86, 87 – 90, 100, 102,

 210, 212

 morálne základy: 4, 15, 16, 27, 84, 86, 87 – 92, 94 – 100,

 101, 102, 103

 konzervatívne morálne základy: 99, 103

 multikulturalizmus: 151, 152

 multikultúrne vzťahy: 151

 multikultúrne režimy: 151

 multikultúrnejší prístup: 28, 153

N

 nacistická ideológia: 15, 49

 nacionalizmus: 56, 75, 82, 96, 109, 150, 153, 404, 406, 473

obce (osady)

Abranovce: 483; **Batizovce:** 131, 133; **Brezová:** 401; **Bystrany:** 128, 483, 498, 556; **Bystré:** 499; **Cakov:** 138; **Cigánsky dvor:** 21, 34, 266, 270, 271,272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 282, 283; **Čaklov:** 499; **Čičava:** 138, 483, 492, 495, 499, 500; **Dačov Lom:** 464; **Devínska Nová Ves:** 448; **Dobrá Vôľa:** 483; **Dolinka:** 34, 266, 267, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283; **Dofany:** 441; **Furmanec-Muršov:** 483; **Gelnica:** 5, 20, 264, 266, 267, 268, 269, 271, 273, 274, 275, 278; **Gíraltovce:** 498; **Háj:** 266, 267; **Hermanovce:** 483; **Hlinné:** 499; **Hranovnica:** 498; **Jánovce:** 138; **Jarovnice:** 483; **Jastrabie nad Topľou:** 499; **Jurské:** 138; **Kecerovce:** 138; **Kľčov:** 441; **Letanovce:** 448, 498; **Lipovec:** 138; **Lomnička:** 135, 136, 138; **Pätorácke:** 498; **Petrovany-Močarmany:** 466; **Plavecký Štvrtok:** 276, 482, 483, 492, 495, 496, 497, 498, 563; **Pobedim:** 427; **Poráč:** 498; **Prešov-Tehelňa:** 483; „**PRP-čko**“: 498; **Raslavice:** 483; **Richnava:** 498; **Rokycany:** 483; **Rudňany:** 138, 483, 492, 495, 497, 498, 506; **Markušovce:** 128, 498; **Martinová:** 138; **Slovenské Cechy:** 275; **Slovenský raj:** 448; **Soľ:** 499; **Smižany:** 128, 498; **Stráne pod Tatrami:** 138; **Sútor:** 138; **Spišský Hrhov:** 441; **Svinia:** 260, 483, 565, 582; **Terňa:** 483; **Tuhrina:** 483; **Uzovské Pekľany:** 483; **Veľká Lomnica:** 123, 131, 133, 138; **Varhaňovce:** 499; **Vysoká pri Morave:** 482; **Zabijanec:** 498, 506; **Zámutov:** 499; **Žehňa:** 483; **Žehra:** 128, 483

orálna história: 33, 149

osada: 4, 5, 13, 19, 20, 23, 29, 31, 42, 52, 54, 55, 56, 58, 77, 79, 80, 106, 125, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 148, 153, 155, 157, 158, 163, 170, 175, 177, 180, 181, 185, 186, 188, 189, 190, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 208, 210 – 215, 217 – 223, 248, 251, 253, 254 – 255, 258, 259, 261, 262, 266, 267, 269, 271, 272, 274, 275, 294, 295, 296, 297, 298, 308, 349, 350, 351, 352, 355, 356, 357, 360, 361, 362, 364, 368, 369, 376 – 380, 383, 384, 385, 388, 389, 397, 403, 404, 406, 407, 409, 427, 433, 448, 453, 455, 458, 459, 469, 500, 501

„občania cigánskeho pôvodu“: 154, 155

Občianske oko (OZ): 117

objektivizácia: 13

obraz: 24, 27, 32, 36, 52, 75, 76, 78, 83, 88, 155, 170, 213, 232, 267, 268, 339, 359, 378, 380, 400, 401, 402, 403, 405, 406, 409, 413, 414, 415, 418, 419, 423, 424, 426, 428, 431, 436, 440, 441, 442, 464, 471
konštrukcia obrazu Róma: 21, 23;
obraz cudzieho: 23, 32, 400, 405;
obraz „neovládateľného Cigána“: 164, 171;
obraz nepriateľa: 23, 32, 428, 441;
romantický obraz: 75, 404, 405, 442;
socioekono-mické obrazy: 5, 17, 145;
sociálne obrazy: 5, 21, 323
obraz Róma/Cigána: 5, 21, 23, 24, 47, 52, 167, 170, 402 – 406, 407, 414, 416, 418, 419, 421, 423, 424, 425, 427, 428, 434, 435, 436, 441, 442, 451, 453
obraz Žida/žida: 5, 23, 24, 416, 418, 419, 421 – 422, 425, 426, 428, 430, 431, 434, 435, 436, 441

okresy

Bánovce nad Bebravou: 234; **Banská Bystrica:** 235, 238, 245; **Banská Štiavnica:** 235, 401; **Bardejov:** 123, 128, 132, 137, 236; **Bratislava:** 234; **Brezno:** 235; **Bytča:** 233, 235; **Čadca:** 235; **Detva:** 235; **Dolný Kubín:** 235; **Dunajská Streda:** 234; **Galanta:** 234; **Gelnica:** 234, 236, 238, 245; **Hlohovec:** 234; **Humenné:** 236, 238, 245; **Ilava:** 234; **Kežmarok:** 128, 132, 137, 233, 234, 236, 238, 245; **Komárno:** 235; **Košice-mesto:** 236, 238, 245; **Košice-okolie:** 131, 132, 137, 233, 236; **Krupina:** 235; **Kysucké Nové Mesto:** 235; **Levice:** 235; **Levoča:** 236; **Liptovský Mikuláš:** 235; **Lučenec:** 235; **Malacky:** 234; **Martin:** 235; **Medzilaborce:** 236; **Michalovce:** 137, 233, 236; **Myjava:** 234; **Námestovo:** 233, 235; **Nitra:** 235; **Nové Zámky:** 235; **Nové Mesto nad Váhom:** 235; **Partizán-ske:** 235; **Pezinok:** 234; **Piešťany:** 234; **Poltár:** 128, 235; **Poprad:** 131, 132, 133, 137, 236; **Považská Bystrica:** 234, 235; **Prešov:** 137, 236; **Prievidza:** 235; **Púchov:** 235; **Revúca:** 234, 235, 238, 245; **Rimavská Sobota:** 129, 131, 132, 137, 233, 234, 235; **Rožňava:** 126, 129, 132, 234, 236; **Ružomberok:** 235; **Sabinov:** 132, 236; **Senec:** 234; **Senica:** 234; **Skalica:** 234; **Snina:** 236; **Sobrance:** 236, 238, 245; **Spišská Nová Ves:** 126, 127, 128, 131, 132, 137, 233, 236; **Stará Lubovňa:** 135, 136, 236; **Strop-kov:** 236; **Svidník:** 236; **Šála:** 235; **Topoľčany:** 235; **Trebišov:** 236; **Trenčín:** 235; **Trnava:** 234; **Turčianske Teplice:** 234, 235; **Tvrdošín:** 233, 235; **Veľký Krtíš:** 235; **Vranov nad Topľou:** 126, 131, 132, 140, 236, 499, 500; **Zlaté Moravce:** 235; **Žilina:** 235; **Zvolen:** 235; **Žarnovica:** 235; **Žiar nad Hronom:** 235

olašskí Rómovia/Vlachi/*Vlachika Roma*: 5, 20, 22, 198, 237, 238, 239, 246, 328, 329,338, 346, 348 – 355, 357 – 358, 360, 361, 362, 363, 364, 367, 368, 369, 370 – 373, 377, 378, 455, 506, 552

opoziční poslanci: 124, 141

orientalizmus/orientalizujúci prístup: 4, 16, 26, 27, 60, 62-63, 68, 77, 81, 83

ORGOVÁNOVÁ, Klára: 116, 117, 118

„osobitná“ škola: 167, 353

Osmanská ríša: 403, 426

OSN: 177, 226, 250, 252, 258

Ostravsko: 159, 461

„outsider“: 13, 15

P

P

Panna/panna Mária: 464, 511, 563
Parlament Rómov SR (Občianske združenie): 112, 113, 125
participácia: 4, 14, 15, 17, 18, 23, 31, 35, 39, 89, 98, 104, 113, 168, 178, 182, 183, 185, 186, 205, 206, 207, 261, 283, 349, 376, 396, 434
princíp participácie: 18, 180, 183, 206;
rómska politická participácia: 4, 17, 27, 104, 106 – 107, 109, 114, 120, 121, 127, 130, 133, 140, 229
partizáni: 428
pastor: 32, 492, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 502 – 518, 521

Pastoračné centrum Rómov (PRC): 499, 500
pastoračný diskurz: 25, 480, 482, 484, 492, 493 – 495, 497, 499, 500, 503, 505 – 511, 514, 518 – 522
paternalizmus: 71, 184, 204
patrón: 17, 76, 154, 169, 219
pentekostálna/-y/-e: 5, 32, 480, 482, 484, 492, 493, 494 – 495, 497, 499, 501, 503, 504, 505, 508, 509, 511 – 518, 520 – 522

Peterborough: 498

pitná voda: 5, 20, 30, 35, 186, 248, 250 – 252, 254, 255, 257, 258 – 259, 262, 294, 500
ploty: 21, 31, 272 – 276, 277, 282, 283, 430
pluralita: 27, 34, 102, 330
plurilingvizmus: 248
pocit bezpečia: 266, 270, 273, 274
pocit ohrozenia: 266, 409, 415
Podkarpatská Rus: 410, 411

polarizácia: 86, 506, 520, 563

politika presídľovania: 154

politická mobilizácia Rómov: 17, 106

politické postoje: 27, 88, 91, 94, 98

liberálne politické postoje: 91

konzervatívne politické postoje: 91

politické reprezentácie: 27, 107, 141, 253

politické strany: 17, 69, 82, 100, 107, 109, 114, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 133, 135, 136, 137, 139, 141, 175, 335, 406, 440
Agrárna strana vidieka (ASV): 126
Aliancia nového občana (ANO): 80

Demokratická únia (DÚ): 110

Hnutie za demokratické Slovensko (HZDS): 110, 111, 112, 113, 114, 118, 121, 122, 123, 132, 136, 140

Hnutie za demokraciu (HZD): 121, 131, 135
Jednotné Slovensko (JS): 116

Jobbik – Hnutie za lepšie Maďarsko: 82
Komunistická strana Slovenska (KSS): 109, 131, 137

Kresťanská ľudová strana (KLS): 116, 128, 136, 137
Kresťansko-demokratické hnutie (KDH): 122, 123, 135, 137

Ľudová strana – Naše Slovensko: 56, 100, 116
Most – Híd: 122, 123, 126, 128, 132, 135, 136
NOVA: 137

Občianske fórum (OF): 106, 109, 140

Obyčajní ľudia a nezávislé osobnosti (OĽaNO):

121, 123, 141

Právo a spravodlivosť: 136, 137

Republikánska strana zemedelského a maloroľníckeho ľudu: 434

SIEŤ: 136

Slobodné fórum (SF): 121,123, 126, 127, 132

Slovenská demokratická koalícia (SDK): 111, 112, 140

Slovenská ľudová strana: 420

Slovenská národná strana (SNS): 100, 118, 289, 420, 500

Slovenská pospolitosť: 82, 116

Smer – sociálna demokracia (SMER-SD): 116, 118, 121, 124, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 140

Strana demokratickej ľavice (SDL): 109

Strana maďarskej koalície (SMK): 121, 122, 123, 135, 136

Strana moderného Slovenska: 128, 136, 137

Strana práce a istoty (SPaI): 109

Strana priateľov vína (SPV): 116

Strana sociálnej solidarity: 134, 135

TIP: 136, 137

Verejnosť proti násiliu (VPN): 106, 109, 140

politické strany (etnické): 107

politické strany (rómske): 17, 107, 108 – 110, 113, 114 – 116,

118 – 121, 122, 123, 125 – 128, 135, 136

Demokratická aliancia Rómov (DAR): 115, 124

Politické hnutie Rómov na Slovensku ROMA: 114, 115, 121

Rómska inteligencia za spolunažívanie (RIZS):

110, 112

Rómska iniciatíva Slovenska (RIS): 110, 111, 112,

113, 114, 115, 116, 118, 119, 121, 125, 126, 127, 128, 131,

132, 135, 136, 137, 140

Rómska občianska iniciatíva (ROI): 106, 108, 109,

110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 121, 125, 139, 140

Rómska občianska jednota (ROJ): 114, 115, 124, 125, 131

Rómsky národný kongres (RNK): 109

Strana demokratickej jednoty Rómov (SDJR): 115, 125

Strana ochrany práv Rómov (SOPR): 110, 111, 115

Strana rómskej koalície (SRK): 118, 119, 122, 126,

128, 132, 135, 136

Strana rómskej koalície v SR (SRK SR): 113, 114,

115, 116, 118, 125, 126

Strana rómskej únie na Slovensku (SRÚS): 120,

123, 128, 132, 136

Strana sociálnej demokracie Rómov na Slovensku

(SSDR): 114, 115

Únia rómskej občianskej iniciatívy v SR (ÚROI): 109, 115

politiky: 14, 19, 35, 46, 62, 66, 86, 88

asimilačná politika: 62, 154; biopolitika: 46;

centrálne politiky: 35, 406; implementácia politík:

35; národné politiky: 14, 63, 66, 141; politiky

vyrovnávania: 18, 177, 184, 200, 202, 205, 207;

politiky zdravotné: 4, 18, 172, 177, 183; punitívne

politiky: 153, 162; regionálne politiky: 14, 126;

reštriktívne politiky: 86; vládne politiky: 19, 35, 69, 80; štátne a verejné politiky: 46, 62, 70, 82, 117, 125, 154, 227, 229, 259, 260; zoopolitika: 46

Poľsko: 377

pološtruktúrované interview/rozhovory: 33, 258

POLLÁK, Peter: 98, 117, 121, 122 – 124, 125, 126 – 129,

131, 132, 133, 140, 141

polygamia: 442, 456

Poprad: 498

populizmus: 56, 82, 335, 473

post-kolonializmus: 26, 62

post-socialistická transformácia: 17, 69, 160, 223

post-socializmus/post-socialistické krajiny: 26, 29, 64, 71, 152, 153, 156, 158, 162

Praha: 106, 333, 495

pracovný trh: 51, 97, 98, 161, 169, 183, 239, 251, 252, 260, 261, 373

praxeologický prístup: 28, 149

preberanie prvkov majoritnej kultúry: 16

(predmoderný) systém hodnôt: 30, 31, 57, 252, 350, 370, 373

predstavované komunity: 25, 26, 65, 153

predvolebné kampane: 13, 100

preferenčné hlasovanie: 110, 112, 114, 121, 122 – 123

Prešov: 355, 358

příbuzenstvo (a ďalšie odvodené tvary): 30, 52, 156, 163, 165, 210, 218, 252, 266, 269, 273, 275, 278, 336, 372, 378, 384, 386

priestor: 12, 14, 15, 20, 21, 28, 30, 31, 77, 117, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 160, 162, 163, 167, 170, 182, 227, 251, 252, 253, 254, 259, 261, 262, 264, 265, 266 – 273, 275 – 279, 281, 282, 283, 299, 401, 402, 419, 430, 458

interpretácia priestoru: 5, 20, 266;

verejný priestor: 21, 28, 34, 150, 153, 269, 271

primordiálnosť: 26, 65, 491

princíp zásluhovosti: 56, 86, 92, 98, 99, 103

prístahovalectvo: 94

program mediácie zdravia: 175

promiskuita: 200, 442, 456

propaganda: 24, 418, 421, 422, 428, 430, 436

proticigánske/protirómske nálady: 16, 67, 97,170, 171, 355, 373

protirasa: 45, 48

protisvetvy/protispoločnosti: 9, 31, 274

psalmódia (psalmodická dikcia): 446, 447

psychológia: 32, 45, 55, 87, 92, 205, 267, 272, 277, 356, 418, 425

kultúrna psychológia: 87

psycholingvistika: 365

R

Rada Európy: 44, 52, 66, 67

RADIČOVÁ, Iveta: 120, 123

Rakúsko: 377

rasa: 26, 30, 32, 42, 43, 45 – 51, 53, 54 – 58, 67, 100, 161, 171, 268, 399, 419, 433, 471, 472, 473

chorá rasa: 48; nadradená rasa: 47, 48, 191;

nižšia rasa: 44, 47, 48; zdravie rasy: 48

rasizmus: 24, 25, 36, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 62, 75, 82, 101, 191, 196, 201, 204, 205, 321, 336, 337, 413, 419, 442, 443, 444, 445, 447, 448, 450, 455, 462, 463, 468 – 470, 472, 476, 478, 503

koncept rasovej hygieny: 45 – 46, 49, 471;

latentný rasizmus: 101; manifestný rasizmus: 101

reciprocita: 222, 383

recipročné kmotrovstvo: 468

relačný prístup: 18, 206

„relačná závisť“: 168

religiozita: 321, 442, 443, 446, 451, 463, 477, 492, 503, 511, 553, 556, 575, 578, 580, 581, 582, 583

reprezentácia: 13, 14, 15, 16, 17, 18, 24, 25, 27, 30, 32, 35, 100, 106, 107, 109, 113, 130, 139, 141, 148, 170, 253, 262, 329, 330, 331, 338, 344, 389, 403, 408, 409, 414, 440

autoreprezentácia: 14; heteroreprezentácia: 15;

historická reprezentácia: 24; kultúrna reprezentácia: 14, 403, 407, 414, 415; sociálna reprezentácia: 14, 21, 23, 31, 34; verejná reprezentácia: 21

reprezentatívne výskumy: 86, 440

represívne opatrenia: 124, 180

Rimavská Sobota: 125, 129, 130, 131, 132, 137, 140, 233, 234, 235, 240, 466

RITTER, Robert: 45, 46, 47, 49, 50, 471

rímskokatolícka cirkev: 496, 498

roky (medzníky)

1918: 152;

1939: 24, 47, 421, 422, 423, 428, 429, 430, 435;

1948: 468;

1989: 24, 64, 106, 108, 336, 402, 403, 406, 434, 440, 441, 443, 448, 450, 451, 452, 453, 458, 461, 463, 464, 466, 467, 468, 470, 472

Romaničhel/Romičel/Errumančel, Romacil: 327

Romanichalovia: 331

Roma National Congres: 329

rómčina/rómsky jazyk: 22, 35, 65, 66, 153, 186, 188, 204, 269, 330, 332, 333, 335, 344, 348, 351, 352, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 370, 371, 373, 376 – 382, 385, 387, 388, 389, 390, 392-396, 446

dialekty rómčiny: 65, 151, 328, 348, 351, 373;

juhocentrálna rómčina (podskupina): 377;

olašská rómčina: 22, 349, 350, 351, 352, 354, 358, 361, 363, 367, 369, 370, 371; severocentrálna rómčina (podskupina): 22, 328, 333, 349, 350, 351, 353, 354, 357, 358, 360, 363, 367, 368, 369, 371, 377, 378;

užhorodský rómsky dialekt: 151;

východoslovenská/„slovenská“ rómčina/ východoslovenský dialekt: 151, 269, 351

Romano: 327

romofóbia: 52

romipen/„róms tvo“/„rómskosť“: 5, 16, 25, 28, 29, 32, 190 – 193, 194 –196, 198, 201, 221, 222, 223, 329, 344, 349, 480, 482– 484, 487, 489, 491, 492 – 494, 502, 503, 509 – 515, 518 – 522

rómska kultúra: 52, 76, 78, 79, 80, 199, 252

rómska menšina: 17, 23, 119, 122, 405, 414

„rómska otázka“/„rómsky problém“/„rómska problematika“: 69, 70, 83, 119, 124, 141, 148, 153, 228, 229, 239, 242, 348, 406, 469

rómska politická prezentácia: 253

rómske subetnické skupiny: 20, 226, 237, 239, 246, 293, 500

rómske štúdiá: 12, 21, 22, 25, 26, 33, 34, 35, 62, 63, 71, 73, 75

rómske ženy: 70, 122, 126, 128, 135, 136, 154, 307, 405, 456, 501

rómski aktivisti, lídri: 17, 69, 72, 79, 80, 81, 83, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 116, 117, 118, 119, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 135, 139, 140, 141, 179, 331

rómski kandidáti: 107, 114, 120, 121 – 130, 133, 134 – 135, 137, 138, 139, 142

rómski poslanci: 107, 121, 123, 124, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 258

rómski starostovia: 129, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 141, 142, 258

rómsky muzikant/hudobník: 121, 123, 127, 153, 194, 403, 404, 405, 406, 423

rómsky nacionalizmus: 487, 518,

rómsky národ: 31, 109, 112, 228, 330, 482, 486, 487, 489, 512, 516, 517, 518, 519

rovnosť príležitostí: 86, 90 – 92, 97 – 99

Rozvojový program OSN (UNDP): 177, 226, 252, 258

Rožňava: 506

Rumungrovia/Rumungro Roma/Rumungri: 151, 237, 327, 349, 351, 352, 354, 355, 357, 358, 360, 369, 371, 378, 506

Rumunsko: 73, 330, 331, 333, 336, 377

rumunčina/rumunský jazyk: 65, 151

Rusko: 449, 512

Rusnáci: 449

rusínčina: 348

S

Sčítanie obyvateľov, domov a bytov z roku 2011 (SODB):

227, 228, 229, 233, 236, 244

sebaidentifikácia: 155, 163, 171, 196, 227, 228

segregácia: 12, 14, 51, 79, 83, 172, 174, 179, 181, 185, 186,

197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 251,

256, 266, 355, 358, 359, 362, 373, 459

sociálna segregácia: 186; segregáčné praktiky/ opatrenia: 183, 355; segregované (rómske) osady: 4, 19, 29, 127, 130, 134, 175, 177, 181, 184, 186, 189, 195, 198, 200, 202, 206, 208, 210 – 212, 214, 215, 217, 219, 221, 223, 223, 253, 254, 255, 257, 267, 269, 276, 283, 296, 297, 453, 458, 501;

priestorová segregácia: 14,148, 254, 262, 271

sekta/sektár: 334, 499, 501, 505, 509

sezónne poľnohospodárske práce: 154

sexualita: 25, 189, 190, 195, 321, 442, 447, 456, 472, 475, 503

Sheffield: 498

Sinto/Cinto/Sintovia: 44, 67, 237, 246, 326, 327, 329, 332, 336, 341, 389

SIRONA 2010: 482 – 483, 496, 497, 498, 499, 501, 515, 563, 582

skupina/zoskupenie: 7, 8, 9, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 32, 35, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 65, 66, 67, 73, 78, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 107, 108, 131, 140, 141, 148, 151, 152, 153, 160, 166, 174, 179, 189, 197, 198, 210, 213, 218, 226, 227, 228, 230, 237, 239, 245, 250, 252, 256, 257, 260, 262, 266, 267, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 283, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 335, 338, 339, 340, 343, 348, 349, 351, 352, 354, 360, 365, 366, 367, 368, 377, 380, 381, 382, 396, 397, 400, 401, 406, 407, 409, 410, 412, 413, 415, 418, 419, 425, 436, 440, 441, 442, 445, 451, 454, 455, 463, 464, 468, 469, 471

anti-biologické skupiny: 46; „cigánska“ skupina: 55;

etnická skupina: 26, 28, 29, 30, 31, 56, 64, 100, 108, 122, 140, 198, 228, 252, 283, 293, 418, 423;

etno-kultúrna skupina: 152; exotická skupina: 81;

jazyková skupina: 22, 152, 349, 353, 370, 372;

marginalizovaná skupina: 14, 81, 91, 97, 140, 440;

náboženská skupina: 152; neprispôsobivá skupina: 57, 276; rómska skupina: 16, 21, 34, 35, 107, 149, 150, 164, 165, 168, 221, 237, 326, 327, 328, 330, 333, 338, 341, 343, 352, 364, 365, 383, 395;

sociálna skupina: 26, 53, 91, 148, 152, 212, 406;

spontánne konajúca skupina: 24;

subetnická skupina: 20, 226, 237, 239, 246, 293, 500;

vylúčená skupina: 15, 53, 55, 418; zmanipulovaná skupina: 24; znevýhodnená skupina: 16, 97, 182

skinheads/skíni: 410, 411, 412, 413, 447, 469, 479

skupinovosť/„groupism“: 26, 108

Slovácko: 407

slovenčina: 5, 6, 7, 9, 12, 18, 22, 23, 31, 35, 150, 151, 154, 333, 334, 335, 337, 338, 341, 342, 348, 350, 351, 352, 353, 354 – 356, 358, 359 – 361, 363 – 373, 374, 376 – 384, 389, 390, 392, 394 – 397, 444, 446, 460

šarišský dialekt slovenčiny: 350

Slovenská národná rada: 106, 109, 110, 114, 120, 123, 139

Slovenské národné povstanie (SNP): 428, 431, 435

Slovensko: 4, 5, 6, 12, 15, 16, 17, 19, 20, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 34, 44, 48, 70, 73, 82, 84, 86, 91, 92, 101, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 148, 150, 151, 152, 153, 158, 162, 164, 166, 167, 170, 171, 174, 176, 177, 184, 185, 199, 205, 207, 211, 212, 219, 223, 224 – 246, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 266, 267, 286, 326, 333, 335, 344, 348, 349, 353, 359, 365, 376, 377, 388, 398, 401, 402, 405, 406, 411, 414, 415, 418, 431, 433, 444, 446, 449, 451, 458, 467, 472, 508, 518, 556, 564, 565, 570, 580

južné Slovensko: 20, 111, 186, 237, 239, 246;

juhovýchodné Slovensko: 148, 150;

východné Slovensko: 4, 5, 19, 22, 29, 111, 118, 119, 128, 135, 146, 148, 151, 153, 161, 162, 163, 164, 208, 210, 295, 333, 346, 349, 351, 355, 376, 402, 444, 446, 453, 455, 461, 500, 505, 506, 509;

západné Slovensko: 20, 234, 239, 246

„slovenskí Rómovia“/*Slovensko Roma*: 151

Slovenský Helsinský výbor: 112

„slovenský štát“ (vojnový): 418, 420, 472

Slovinsko: 377

Slovo života (hnutie): 492, 495 – 497, 508, 513, 516, 563

spolužitie: 4, 6, 17, 27, 63, 78, 81, 103, 146, 148, 210, 227, 228, 398, 416, 456, 467

socializácia: 190, 356, 376, 387

vrstovnícka socializácia: 23, 31, 396

socializmus/socialistické obdobie/éra: 28, 71, 113, 152

socialistický občan: 27, 154, 155, 157, 160

sociálna antropológia: 12, 32, 63, 74, 175, 186, 197, 348, 373

sociálna citlivosť: 506, 521

sociálna diferenciácia: 20, 148, 149, 157, 158, 163, 169,

171, 260, 440, 455

sociálna epidemiológia: 175, 183, 187, 206

sociálna pozícia: 13, 14, 15, 21, 25, 28, 30, 42, 86, 88, 107, 110, 111, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 128, 130, 135, 136, 137, 141, 149, 152, 153, 157, 159, 165, 166, 168, 176, 193, 252, 253, 254, 258, 259, 260, 261, 268, 271, 274, 280, 283, 361, 362, 363, 364, 394, 395, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 420, 428, 430, 432, 435, 452, 471, 472, 486,

sociálna psychológia: 32, 45, 87, 418

sociálne dávky: 13, 16, 25, 91, 98, 153, 161, 211, 214, 217, 223, 355, 442, 454 – 455, 456, 474

sociálne determinanty: 19, 175

sociálne inžinierstvo: 45

sociálne interakcie: 36, 149, 160, 253, 259, 261, 267, 268, 273, 275, 348, 349, 350, 356, 360, 352, 363, 373, 376, 377, 378, 379, 380, 383, 385, 387, 390, 392, 393, 394, 395, 397

sociálne pole: 157, 158, 165, 166, 170, 485, 486, 512, 519

sociálne problémy: 69, 71 – 72, 473

sociálne siete: 102, 169

primárne (rodinné) siete: 29, 156, 211, 212, 493, 521; sekundárne (profesijné a záujmové) siete: 211 – 212, 493, 513

sociálne triedy

nižšia trieda/vrstva: 29, 212;

stredná trieda/vrstva: 29, 35, 124, 210, 211, 212, 214, 217, 221, 222, 223;

vyššia trieda/vrstva: 29, 211, 214, 223

sociálne učenie: 27, 87

584

REGISTRE

REGISTRE

585

sociálne vylúčenie: 20, 27, 29, 30, 70, 73, 86, 92, 97, 99,
125, 130, 178, 182, 250, 251, 253, 260, 261, 262, 271

sociálne vzťahy
 astenické sociálne vzťahy: 273

sociálny darvinizmus: 54

sociálny dištanc: 13, 16, 21, 86, 276, 283, 360

sociálny kapitál: 488

sociálny status: 21, 22, 29, 149, 156, 165, 283, 350, 360,
373, 467

societálne úrovne: 35
 makro-úroveň: 35; mezo-úroveň: 35; mikro-úroveň: 35

socionymum: 21, 326

sociolingvistické štúdiá/sociolingvistika: 21, 31, 35,
348, 365, 371 372, 373

sociologický výskum: 73

sociológia detstva: 31, 376

solidarita: 193, 196, 222, 223, 372
 vnútrogrupinová solidarita: 19, 30

somatizácia: 26, 43, 52 – 53

Spis: 127, 148, 213, 266, 328, 329, 402, 441, 451, 452,
457, 463, 466, 497, 498, 500, 545, 558, 559

Spišská Nová Ves: 126, 127, 128, 131, 132, 137, 140, 233,
236, 266, 483, 492, 495, 498, 500, 559

Spoločenstvo apoštola Pavla: 483, 492, 495, 499 – 501

spor o sociálnu spravodlivosť: 4, 15, 84, 86, 97, 98, 286

Srbi: 76, 77, 404

srbská „slava“: 76

stacionárny kvalitatívny výskum: 33, 210

staroba: 191, 199

stereotypy: 24, 26, 32, 43, 44, 47, 52, 53, 55, 67, 82, 101, 102,
164, 196, 221, 275, 321, 328, 405, 406, 415, 418, 427,
428, 432, 441, 442, 453, 456, 459, 460, 471, 472, 503

autostereotypy: 440, 503, 512, 536; etnické
stereotypy: 5, 24, 211, 438, 440, 442, 453, 471, 472;
heterostereotypy: 440, 441, 442, 453, 456, 471,
472, 483, 503, 512, 536; kultúrne stereotypy: 24;
negatívne stereotypy: 102; sociálne stereotypy: 24;

sterilizácie: 28, 47, 50, 51, 62, 472

stigma/stigmatizácia: 25, 80, 98, 155, 157, 163, 164, 170,
272, 406, 419

 etnická stigma: 18

storočia
 15. storočie: 47;
 16. storočie: 151, 402, 461;
 17. storočie: 402, 451, 461;
 18. storočie: 51, 459, 468;
 19. storočie: 48, 53, 62, 64, 68, 74, 76, 108, 152, 162,
237, 401, 403, 404, 418, 419;
 20. storočie: 9, 13, 17, 22, 33, 62, 69, 70, 76, 107, 108,
116, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 162, 170, 401, 404,
405, 407, 413, 418, 428, 430, 441, 450, 451, 455, 467;
 21. storočie: 17, 51, 69, 116, 149, 159, 162, 170

stratégie: 15, 16, 23, 27, 30, 55, 56, 68, 70, 79, 87, 107,
111, 118, 126, 129, 130, 161, 163, 167, 171, 175, 179,
196, 204, 218, 219, 220, 227, 229, 250, 253, 260, 262,
353, 362, 363, 364, 383, 385, 387, 388

 ekonomické stratégie: 19, 29, 149, 161, 211 – 212;
 maladaptívne stratégie: 42, 43, 57;
 národné stratégie: 19, 67, 68, 70, 73, 83, 228;
 stratégia prežitia: 17, 154, 161, 162, 164, 372

*Stratégia Slovenskej republiky pre integráciu Rómov
do roku 2020 (Stratégia, 2011):* 68, 70, 73, 177 – 185,
205, 207, 250, 251

stravovacie tabu: 213
Sudety: 159
 Svetová banka (SB)/World Bank: 71, 81, 177, 258, 260
 svetová vojna (SV): 410, 421, 450

škandinávské krajiny: 62
 Škóti: 401
 školstvo: 70, 79, 134, 229, 241, 242, 352
 školské výsledky: 20, 251;
 (školská) dochádzka detí: 20, 98, 155, 251, 353, 356,
 359, 360, 376, 379, 385, 388, 389, 459, 460
 ŠROBÁR, Vavro: 420
 švédčina: 353
Švédsko: 353, 395, 495, 512, 576, 582
 štátna tajná bezpečnosť (ŠtB): 477
 štátna legislatíva: 183, 472
 štatistické dáta/zbery: 30, 185, 227 – 228, 229, 230, 268

Talianisko: 401
tekuté romipen: 515, 518
 tematická analýza: 14
 teória morálnych základov: 15, 27, 86, 87 – 88, 91, 102, 103
 teória skupinovej identifikácie: 32, 34
 teória podpory zdravia: 184
 teória sekularizácie: 35
 teória sociálnej identifikácie: 22, 25, 53, 64, 68, 226,
 245, 327, 328, 343, 411, 413, 418, 433, 445
 pozri tiež „identifikácia“
 tradičná kultúra: 25, 26, 30, 79, 251, 252, 401, 457
 trans-etnický diskurz: 504, 505, 508, 511, 520
 transnacionálne väzby: 162
 trans-sociálny diskurz: 504, 506, 520
 trilingvizmus: 364
Trnava: 465
 Tsigane: 334, 339, 343
 Tsiganes: 67, 339
Turčiansky sv. Martin: 420, 431
Turecko: 94

Uhorsko: 40, 404, 420, 428, 466
 UNDP/Rozvojový program OSN: 71, 177, 178, 182, 226,
 250, 252, 255, 256, 258, 260
Ukrajina: 73, 148, 150, 151, 377, 410, 411, 467, 509
Uppsala: 495
 Úrad splnomocnenca vlády SR pre rómske komunity:
 112, 17, 177

Úrad verejného zdravotníctva: 176
 Ústava SR: 250
 územný princíp: 20, 79, 260
 úžera/úžerník: 4, 19, 29, 32, 119, 140, 208, 209 – 223,
 485, 498, 507, 516
Užhorod: 151, 333
USA (United States of America): 42, 76, 83, 96, 100,
 162, 327, 338

Valašsko (rumunské): 237

Valóni: 461

Važtania: 401, 402

väčšinová spoločnosť/majoritná spoločnosť: 4, 6, 12, 14, 15, 16, 18, 21, 23, 24, 28, 29, 34, 55, 60, 63, 83, 106, 107, 157, 158, 211, 218, 222, 252, 270, 274, 276, 283, 402, 424, 473

„väzniaci diskurz“/ideológia/príbeh: 44, 510, 512, 521

vedecký diskurz: 27, 488

Veľká Británia: 74, 75, 149, 162, 164, 165, 167, 187, 353, 372, 505, 508

Veľké Kapušany: 237

verejná diskusia/verejný diskurz: 15, 16, 25, 32, 36, 86, 91, 102, 117, 141, 142, 170, 227

verejný vodovod: 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 261, 262

viaclokálna etnografia/„multi-sited ethnography“: 33, 482

viacvrstvová etnografia/„multi-layered ethnography“: 33

viera: 451, 505, 510, 511, 556

vkus: 18, 21, 35, 190, 195, 197

Vláda SR: 117, 118, 119, 124, 141, 176, 177, 185

vnútrogrupinová kohézia: 89, 96

voľby: 100, 107, 119, 120, 122, 123, 124

voľby do NR SR: 100, 120;

voľby do VÚC: 116, 122, 125, 126, 131, 132

volebné kampane: 17, 107, 112, 122, 127, 130, 140

kampaň „od dverí k dverám“: 127, 129

„Voyageurs“: 334, 339
vrodenosť: 16, 26, 27, 32, 48, 51, 54, 55, 57, 58, 87, 204,
425, 471
Vrútky: 449, 452
vtip: 23, 31, 321, 401, 422, 441
vtip na internete: 23
vtipy o Rómoch: 5, 24
vyrovnávanie opatrenia/afirmatívna akcia: 53, 55, 57, 97
vyrovnávanie politiky zdravia: 18
Výskumný ústav pre rasovú hygienu: 49, 470, 471
„vyviazanie“: 502, 503, 510, 511, 512, 515, 521
vzdelanostná úroveň: 20, 50, 106, 239, 240, 246, 459
vzdelanie: 20, 42, 44, 53, 55, 57, 70, 73, 75, 77, 79, 80,
92, 93, 96, 97, 111, 117, 118, 139, 141, 142, 154, 155,
159, 161, 181, 183, 184, 190, 200, 226, 228, 231, 239 –
242, 246, 251, 261, 293, 321, 353, 356, 362, 368, 373,
388, 426, 442, 449, 453, 459 – 460, 475, 500, 503

Walesania: 401

xenofóbia: 97, 275, 413

Záhoráci: 401
zamestnanosť: 70, 79, 97, 98, 125, 135, 159, 161, 162,
190, 216, 228, 243, 244, 245, 359, 378, 404, 440,
442, 453, 454, 472, 476
zdravie: 17, 18, 35, 70, 191
koncept zdravia: 18, 35; nepomery v zdraví: 18;
zdravotné politiky: 17; zdravotný stav: 174, 251;
zdroj vody: 251, 255, 256, 257, 259, 299, 501
Zemplín: 150, 315
Zigeuner: 47, 50, 52, 334
zimné olympijské hry: 449
zneužívanie sociálneho systému: 16, 25, 91, 98, 100,
442, 454, 474
zúčastnené pozorovanie: 33, 130, 149, 267, 349
Zvolen: 111, 123, 235, 237
Zväz Cigánov-Rómov: 338

židia/Židia: 23, 24, 25, 48, 50, 150, 152, 317, 318, 404,
412, 415, 416, 418 – 419, 420 – 436, 441, 445, 450,
471, 503, 507
„židobofševik“: 422, 428
„židovská otázka“: 48, 430
židovský kódex: 433
Žilina: 235, 449, 452
životné minimum: 103
životné prostredie: 94, 182, 250, 272
životný štandard: 157, 163, 212

zostavila: Tatiana Podolinská (ÚEt SAV)
redigovali: Ivana Šusterová (ÚEt SAV)
a Tomáš Hrustič (ÚEt SAV)

Andrej Belák je pôvodným vzdelaním biologický antropológ. Pôsobí ako doktorand v odbore sociálna antropológia na Fakulte humanitných štúdií Karlovej Univerzity v Prahe, ako doktorand v odbore „Health sciences“ na Lekárskej fakulte Univerzity v Groningene a ako výskumný pracovník v Ústave verejného zdravotníctva na Lekárskej fakulte Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach. Zaoberá sa aplikovaným výskumom nerovnosti v zdraví prostredníctvom etnografie a miešania metód (v prienikoch a na rozhraniach sociálnej epidemiológie, medicínskej antropológie a verejného zdravia). Dosiaľ sa venoval najmä praktikám segregovaných Rómov (Belák, 2005) a obmedzeniam zdravotného systému špecificky vo vzťahu k nim (Belák, 2013). V súčasnosti sa zameriava na prax mediačných zdravotných programov pre vylúčené komunity.

Jan Červenka pôsobí ako vedúci Seminára romistiky na Filozofickej fakulte Univerzity Karlovy v Praze. Od roku 1988 študoval na podzemní „Večerní škole bohemistiky“ v Praze, po zmene režimu vystudoval v rádnem štúdiu dvouobor český jazyk a literatúra/romistika. Témam jeho diplomové práce bola písomná podoba „slovenské“ (severocentrálne) romštiny, témam dizertační práce pak středoslovenské

dialekty tohoto jazyka. Je spoluautorom a odborným garantom standardizační publikace *Pravidlá rómskeho pravopisu* (Kolektív autorov, 2006). Vedl niekoľko sociolingvistických projektů na téma jazykové situace romštiny v České republice. Kromě romštiny patří mezi jeho odborné a pedagogické zájmy romské umění, romská politika a romistická etnologie.

Richard Filčák je výskumný pracovník Prognostického ústavu SAV. Študoval na Přírodovědecké fakulte UK a na univerzite vo švédskom Lunde. Doktorát obhájil na Stredoeurópskej univerzite (CEU) v Budapešti. Absolvoval stáže v Indii, na Londýnskej univerzite a vo výskumnom pracovisku EÚ v Seville. Vo svojom výskume a práci sa venuje problematike chudoby a životného prostredia, environmentálnej zraniteľnosti a rozvojovým stratégiám zameraným na sociálno-ekonomické aspekty ochrany životného prostredia. Je autorom knihy *Living Beyond the Pale: Environmental Justice and the Roma Minority* (Filčák, 2012) a pravidelne publikuje v odborných časopisoch.

Andrej Findor študoval politológiu a sociálne vedy na Univerzite Komenského v Bratislave, Stredoeurópskej univerzite v Budapešti a Univerzite v Bielefelde. Pracuje ako odborný asistent v Ústave európskych štúdií a medzinárodných vzťahov Fakulty sociál-

nych a ekonomických vied Univerzity Komenského v Bratislave, kde sa venuje skúmaniu morálnych základov politických postojov, politickej komunikácii mimovládnych organizácií a experimentovaniu s prosociálnymi intervenčnými metódami. Je autorom viacerých vedeckých štúdií, monografie *Začiatky národných dejín* (Findor, 2011) a spolueditorom publikácií *Politics of Collective Memory: Cultural Patterns of Commemorative Practices in Post-War Europe* (Wahnich, Lášticová, Findor eds., 2008) a *Ako skúmať národ. Deväť štúdií o etnicite a nacionalizme* (Dráľ, Findor, 2009).

Jan Grill pôsobí ako Simon Research Fellow na katedre Sociálnej antropológie na Univerzite v Manchestri. Štúdium PhD. sociálnej antropológie dokončil na Univerzite v St. Andrews. Na základe dlhodobého antropologického výskumu transnacionálnych sietí migrantov sa vo svojej práci zaoberá rôznymi formami migrácie Rómov zo strednej a východnej Európy do Veľkej Británie a Kanady (a späť). Medzi jeho výskumné záujmy patrí etnicita a nacionalizmus, mobilita, formy rasizmu, marginalita, práca a chudoba a etnografie štátu a hraníc. Ako autor prispel do niekoľkých zborníkov a publikoval v medzinárodných časopisoch ako *Focaal* či *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Spolu s Marekom Čankom a Alicou Szczepanikovu editoval knihu o migračných procesoch v strednej a východnej Európe. V minulosti bol držiteľom ERSTE

Foundation Fellowship pre sociálny výskum a rovnako strávil pracovný pobyt ako Re:Work Fellow na výskumnom centre IGK Work and Human Life Cycle in Global History na Humboldtovej univerzite v Berlíne. Jan Grill sa takisto zúčastnil na niekoľkých výskumných projektoch, ktoré sa venovali evalvácii dopadov sociálnych politík pre chudobných občanov na Slovensku (napr. politikám aktivácie či projektom orientovaným na nezamestnaných na Slovensku).

Markéta Hajská vystudovala obecnou antropológiu na FHS UK. Od roku 2000 pracovala na rôznych terénnych výzkumoch, na pozíci výskumníka i koordinátora, týkajúcich sa problematiky Romů a sociálne vyloučených lokalít v ČR i na Slovensku. Od roku 2007 pôsobila ako metodik multikultúrneho vzdelávania ve vzdelávacím programu Varianty, Člověk v tísní, o.p.s., kde se podílela na vzniku několika publikací a vzdelávacích modulů. Od roku 2011 přednáší na FF UK (Seminář romistiky), kde se věnuje antropologickým přístupům k romským kulturám a olšské romštině. V současné době je na doktorském studiu v oboru etnologie, a ve své disertaci se zaměřuje na sociolingvistickou situaci východoslovenské obce s sub-etnicky smíšenou romskou komunitou. Je autorkou odborných článků, studií, výzkumných zpráv, metodických aktivit, edukačních videí a v neposlední řadě scénářů ke komiksům.

Milan Hrabovský pôsobí ako externý prednášajúci v Ústave európskych štúdií a medzinárodných vzťahov Fakulty sociálnych a ekonomických vied UK v Bratislave. Akademický titul PhD. získal v oblasti sociálnej filozofie obhájením dizertačnej práce na tému rasizmus. Je autorom prvej slovenskej monografie o koncepte rasy *Rasová mytológia* (Hrabovský, 2011). V roku 2012 publikoval svoju druhú monografiu *Anticiganizmus a antisemitizmus* (Hrabovský, 2012). Spolu s profesorom Eduardom Nižňanským je autorom prvých slovenských vysokoškolských skript *Rasizmus, antisemitizmus, holokaust (anticiganizmus)* (Nižňanský, Hrabovský, 2013). Autor sa dlhodobo zaoberá výskumom problémov súvisiacich s konceptom rasy a rasizmu, popieraním holokaustu a antisemitizmu.

Tomáš Hrustič pôsobí ako vedecký pracovník v Ústave etnológie SAV v Bratislave. Štúdium etnológie a religionistiky na FiF UK v Bratislave ukončil získaním titulu PhD. z odboru religionistika obhájením dizertačnej práce na tému religiozity a náboženských konverzií Rómov, ktorú napísal na základe dlhodobého stacionárneho výskumu v rómskej osade na východnom Slovensku. V súčasnosti sa venuje najmä výskumu politickej participácie Rómov, religiozity a náboženských konverzií Rómov, chudoby a sociálnej zmeny. V spoluautorstve s Tatianou Podolinskou publikoval mono-

grafiu *Boh medzi bariérami: sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou* (Podolinská, Hrustič, 2010). Spolupracoval na viacerých medzinárodných projektoch, napríklad na základe projektu zameraného na výskum pôsobenia letničných hnutí medzi Rómami vypublikoval kapitolu v antológii *Romani Pentecostalis* (Thurfjell, Marsh eds., 2014). Bol tiež členom evalvačného projektu programu *Roma Secondary Scholarship Program* (SK 045) pre Roma Education Fund (2012 až 2013) a viedol evalvačný výskumný projekt zameraný na program terénnej sociálnej práce v marginalizovaných výskumných komunitách. Tomáš Hrustič je držiteľom viacerých domácich ocenení, napríklad *Ceny Jána Komorovského za najlepšiu vedeckú publikáciu* z oblasti vedeckého štúdia náboženstiev (2012) či *Ceny prezidenta SR pre mladých vedeckých pracovníkov* (2010). Hrustič takisto pôsobí v medzinárodnej mimovládnej organizácii *Národný demokratický inštitút pre medzinárodné záležitosti* (NDI), kde sa podieľa na programe rómskej politickej participácie a je zároveň členom poradného výboru pre Rámcový dohovor na ochranu národnostných menšín.

Eva Krekovičová je vedúcou vedeckou pracovníčkou v Ústave etnológie SAV v Bratislave. Vyštudovala etnografiu a folkloristiku na FiF UK v Bratislave. Rozšírenú verziu PhD. práce publikovala v monografii *O živote folklóru v súčasnosti* (Krekovičová,

1989). Od počiatku 90. rokov sa zaoberá problematikou kolektívnej pamäti a reflexiou inakosti v rámci etnologických, sociálno- a politicko-antropologických štúdií. Téma reflexie rómskej a židovskej menšiny na Slovensku v očiach majority venovala viacero štúdií a kapitol v monografiách, najmä monografiu *Zwischen Toleranz und Barrieren. Das Bild der Zigeuner und Juden in der slowakischen Folklore* (Krekovičová, 1998a), slovenská mutácia (Krekovičová, 1999). Svoje výskumy k problematike obrazov a mýtov o. i. v transformačných procesoch po r. 1989 sumarizovala v monografii *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike* (Krekovičová, 2005). V r. 2002 – 2005 viedla multidisciplinárny projekt Centra excelentnosti SAV *Kolektívne identity v moderných spoločnostiach. Región strednej Európy – procesy konštruovania, reprodukcie a transformácie kolektívnych kategórií a identít*. V jeho rámci vznikla aj kolektívna monografia *My a tí druhí v modernej spoločnosti. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít* (Kiliánová, Kowalská, Krekovičová eds., 2009).

Pavel Kubaník pôsobí ako odborný asistent na Seminárii romistiky FF UK, kde vyučuje romštinu, prehľadový kurz o romských skupinách ve světě nebo o sociolingvistických aspektech romštiny. Spolu s kolegy vedl niekoľko navazujúcich výzkumů zaměřených na současnou situaci romštiny v ČR, samostatně se pak v rámci

doktorského studia venuje tématu jazykové socializace. Od r. 2009 pôsobí rovněž v redakci časopisu romistických studií *Romano džaniben*.

Zuzana Maďarová pôsobí ako interná doktorandka v Ústave európskych štúdií a medzinárodných vzťahov Fakulty sociálnych a ekonomických vied Univerzity Komenského v Bratislave. Ukončila magisterské štúdium žurnalistiky na Filozofickej fakulte UK v Bratislave a rodové štúdiá na Stredo-európskej univerzite v Budapešti. Dlhodobo spolupracuje s feministickou organizáciou ASPEKT. Venuje sa najmä otázkam politickej subjektivity žien, rodovým aspektom politickej komunikácie a rodovo vyváženému vyjadrovaniu. Je spoluautorkou viacerých publikácií, napr. *Analýza významu a možnosti používania rodovo vyváženého jazyka* (Maďarová, 2014), *Politika vylúčenia a emócií. Aspekty predvolebnej kampane 2012* (Maďarová, Ostertágová eds., 2012) a *Politiky a političky. Aspekty formovania politickej subjektivity žien* (Maďarová, Kobová, Ostertágová, 2011).

Arne B. Mann je etnológ – romista. Absolvoval štúdium na Katedre etnografie a folkloristiky Filozofickej fakulty UK v Bratislave. Pôsobí ako vedecký pracovník v Ústave etnológie Slovenskej akadémie vied. Od roku 1985 sa vo svojej výskumnej a publikačnej činnosti zameriava na dejiny, kultúru a spôsob života Rómov na Slovensku.

Je autorom učebnice *Rómsky dejepis* (Mann, 2001), viac ako 50 vedeckých štúdií a tiež toľko odborných a populárno-vedeckých článkov zameraných na kováčstvo Rómov, duchovnú kultúru (obyčaje pri narodení, svadbe, úmrtí, religiozitu), zmeny v demografickom správaní. V posledných rokoch sa venuje téme rómskeho holokaustu, projektu *Ma bisteren!/Nezabudnite!* (výskumy, spolupráca na odhalení 7 pamätníkov, výstava, prednášky, editorstvo zborníka). Externe prednáša dejiny a kultúru Rómov na Filozofickej fakulte UK v Bratislave a Fakulte humanitných štúdií UK v Prahe.

Elena Marushiakova a **Vesselin Popov** pôsobia na Oddelení etnológie Balkánu v Inštitúte etnológie a folklórnych štúdií s etnografickým múzeom Bulharskej akadémie vied (<http://www.balkanethnology.org>) a sú zároveň čestnými predsedami tohto inštitútu, v rámci ktorého založili Knižnicu s archívom rómskych štúdií (<http://www.studiioromani.org>). Sú autormi početných publikácií o Rómoch v Bulharsku, na Balkáne a v strednej a východnej Európe; napríklad prvej monografie o histórii, etnografii, sociálnej štruktúre a kultúre Rómov v Bulharsku (Marushiakova, Popov, 1997) a knihy o Rómoch v Osmanskej ríši (Marushiakova, Popov, 2001b). Viackrát tiež editovali vedecký časopis o rómskych štúdiách *Studii Romani* (vol. I, 1994; vol. II, 1995; vol. III-IV, 1997;

vol. V – VI, 1998, vol. VII, 2007). Po roku 1989 založili spoločnosť pre štúdium menšín *Studii Romani*. Založili tiež *Roma Heritage Museum Fund at National Ethnographical Museum in Sofia* (1995) a iniciovali prvú výstavu o Rómoch v Bulharsku a tiež prvú medzinárodnú výstavu *Roma/Gypsies in Central and Eastern Europe* v rokoch 1998 – 1999 v Budapešti. Od roku 2001 do 2004 realizovali výskum Rómov v krajinách bývalého Sovietskeho zväzu v rámci projektu *Complex Research Programme – Difference and integration* Univerzity v Lipsku a Halle. V roku 2014 bola Elena Marushiakova hosťujúcou profesorkou medzinárodného výskumného centra *Work and Human Lifecyle in Global History* na Humboldtovej univerzite v Berlíne a Vesselin Popov získal štipendium Národného štipendijného programu Slovenskej republiky. Od r. 2015 Elena Marushiakova hosťuje na Univerzite St. Andrews vo Veľkej Británii. Elena Marushiakova získala v r. 2009 cenu *Fulbright New Century Scholars Award* Ministerstva zahraničných vecí USA. Je prezidentkou Gypsy Lore Society, čo je medzinárodná organizácia s viac ako storočnou tradíciou v oblasti rómskych štúdií. Elena Marushiakova a Vesselin Popov sú členmi edičných rád vedeckých časopisov *Romani Studies* a *Grazer Romani Studien*. Sú tiež zakladajúcimi členmi a členmi vedeckej komisie *European Academic Network on Romani Studies*, ktorá bola založená spoločne Európskou komisiou a Radou Európy.

Kvetoslava Matlovičová pôsobí ako odborná asistentka na Katedre geografie a aplikovanej geoinformatiky na Prešovskej univerzite v Prešove, kde v roku 2008 obhájila svoju dizertačnú prácu. Vo svojej vedecko-výskumnej činnosti sa aktuálne venuje geografickým aspektom rómskej menšiny na Slovensku, turizmu, teritoriálneho marketingu a regionálneho rozvoja. Autorsky sa spolupodieľala na príprave *Atlasu rómskych komunit na Slovensku 2013* (Mušinka et al., 2014). V roku 2012 participovala na riešení medzinárodného projektu *Roma population on the peripheries of the Visegrad countries* a v r. 2013 – 2014 na slovensko-rumunskom projekte APVV *Multicultural regions, national heritage and contemporary challenges in Romanian and Slovakian society*. Jej výskumné priority sa orientujú aj na skúmanie možností využitia rôznych foriem turizmu v prostredí marginalizovaných komunit – „pro-poor turizmus“ ako nástroj udržateľného rozvoja marginalizovaných komunit a sídiel na východnom Slovensku. Je nezávislou expertkou Európskeho inštitútu marketingu miest BEST PLACE, členka European Regional Science Association, členka redakčnej rady *Central European Regional Policy and Human Geography* a ďalších odborných grémií.

Eva Mazárová vyštudovala etnológiu na Katedre etnológie a etnomuzikológie na FF UKF v Nitre s pol-

ročným študijným pobytom na UK v Prahe (etnológia, romistika). Diplomovú prácu s obdobným názvom ako má publikovanú štúdiu, obhájila v roku 2013 (Mazárová, 2013). Okrem skúmania priestoru ako antropologickej kategórie v súvislosti s rómskym etnikom sa venovala i prejavom religiozity u Rómov na východnom Slovensku a ich vzťahu k zosnulým príbuzným. Pri komunálnych voľbách v r. 2014 pracovala v lokálnom tíme ako poradkyňa k otázkam rómskej problematiky. V súčasnosti sa naďalej venuje výskumu priestoru mesta a rómskych komunit, práci v treťom sektore a poradenstvu pri etnických otázkach. Pôsobí tiež ako lektorka v Baníckom múzeu v Gelnici.

Alexander Mušinka je kultúrny antropológ. Vyštudoval etnológiu a históriu na FF UK v Prahe, kde aj obhájil doktorskú prácu. Pracuje v Ústave rómskych štúdií Prešovskej univerzity v Prešove. Dlhodobu sa venuje problematike Rómov a Rusínov-Ukrajincov; prioritne na Slovensku z historického a kultúrne antropologického hľadiska. Pôsobil ako poradca Splnomocnenca vlády SR pre rómske komunity a MPSVR. Je (spolu)autorom niekoľkých publikácií, zborníkov a vedeckých prác: *Rómska marginalita* (Scheffel, Mušinka eds., 2004), *Stará tehelňa* (Mušinka ed., 2006), *Drogy v rómskych komunitách Prešovského kraja* (Mušinka, 2007), *Národnostná menšina pred zánikom?* (Mušinka, Mušinka, 2011)

a iné. V poslednom období sa intenzívne venoval realizácii výskumu a publikovaniu výsledkov *Atlasu rómskych komunit na Slovensku 2013* (Mušinka et al., 2014). Je aktívny aj v mimovládnom sektore. Participoval na mnohých výskumných, mimovládnych a rozvojových projektoch (napr. kanadsko-slovenský rozvojový Projekt Svinia). Prednáša na Prešovskej univerzite a v minulosti aj na FSEV UK v Bratislave.

Alexandra Ostertágová je internou doktorandkou na Katedre psychológie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave, spolupracuje s feministickou organizáciou ASPEKT. Zaoberá sa najmä otázkou rodu a sociálnych nerovností v kontexte politickej psychológie a politickej komunikácie. Je spoluautorkou viacerých publikácií, napr. *Vybrané psychologické aspekty rodovo a/symetrického jazyka v sociolingvistickom kontexte* (Ostertágová, 2014), *Politika vylúčenia a emócií. Aspekty predvolebnej kampane 2012* (Maďarová, Ostertágová eds., 2012) a *Politiky a političky: aspekty formovania politickej subjektivity žien* (Maďarová, Kobová, Ostertágová, 2011).

Tatiana Podolinská pôsobí ako samostatná vedecká pracovníčka v Ústave etnológie SAV v Bratislave (kontinuálne od r. 1997), od r. 2012 v pozícii riaditeľky. Vyštudovala filozofiu a históriu (1995) a religionistiku (1997) na FiF UK v Bratislave. Časť PhD.

štúdiá absolvovala na Oslo University v Nórsku (1997 – 1998). V r. 1999 až 2000 absolvovala stacionárny etnografický výskum u Mayov Lacandónov v Chiapase v Mexiku. V rokoch 2009 až 2013 a v roku 2015 robila opakovaný dvojmesačný etnografický výskum religiozity v lokalite Uaxactún v Guatemale. V r. 2014 absolvovala výskumný pobyt na Missouri State University, Honors College (Springfield, USA). V r. 2010 bola prizvaná za hostujúcu editorku impaktovaného časopisu *Anthropological Journal on European Cultures* (AJEC) pri príprave monotematického čísla zameraného na nové formy religiozity v modernej Európe. V r. 2010 až 2011 bola hlavnou koordinátorkou projektu *Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou* (SIRONA), ktorý bol súčasťou výzvy Európsky rok boja proti chudobe a sociálnemu vylúčeniu 2010 pre Fond sociálneho rozvoja. Z tohto výskumu vznikli dve publikácie: *Boh medzi bariérami* (Podolinská, Hrustič, 2010) a *Religion as a Path to Change* (Podolinská, Hrustič, 2011a). V roku 2014 bola členkou organizačného výboru svetového kongresu medzinárodnej spoločnosti Gypsy Lore Society, ktorý sa konal v Bratislave. Od r. 2015 je členkou výboru tejto spoločnosti. Ako riešiteľka 6RP EÚ REVACERN (Religions and Values: Central and Eastern European Research Network) bola zodpovedná za prioritu *Religiousness of Romanies in Slovakia*. V r. 2009 až 2012 bola riešiteľkou medzinárodného projektu *Södertörn*

University v Štokholme (Švédsko), v rámci ktorého napísala kapitolu v publikácii *Romani Pentecostalism* (Thurfjell, Marsh eds., 2014). Bola tiež členkou evalvačného projektu programu *Roma Secondary Scholarship Program* (SK 045) pre Roma Education Fund (2012 až 2013). Podolinská je autorkou 76 publikačných jednotiek, z toho je autorkou a spoluautorkou 4 domácich a 1 zahraničnej monografie, 6 kapitol v zahraničných vedeckých a odborných monografiách a 51 časopiseckých štúdií. Je držiteľkou viacerých domácich ocenení, napríklad opakovane získala *Cenu Jána Komorovského za najlepšiu vedeckú publikáciu z oblasti vedeckého štúdia náboženstiev* (2012, 2014). K jej výskumným prioritám patrí religiozita a rómske letničné a charizmatické hnutia na Slovensku (viac pozri <http://www.uet.sav.sk/?q=sk/tatiana-podolinska-mgr-phd>, <https://sav.academia.edu/TatianaPodolinsk%C3%A1>).

Zuzana Panczová je vedec-kou pracovníčkou Ústavu etnológie Slovenskej akadémie vied v Bratislave. Vyštudovala etnológiu a históriu na Filozofickej fakulte UK v Bratislave; dizertačnú prácu v odbore etnológia venovala žánrovej analýze sprisahaneckých teórií. Sústreďuje sa na výskum skupinovej identifikácie prostredníctvom naratívov a vizuálnych prejavov. Je spoluautorka monografie *Folklór a komunikácia v procesoch globalizácie* (Krekovičová, Panczová, Bužeková,

2006) a viacerých štúdií venovaných žánru fám a sprisahaneckých teórií, aplikácii diskurzívnej analýzy, obrazom nepriateľa a etnickým stereotypom.

Daniel Škobla pôsobí ako výskumný pracovník v *Inštitúte pre výskum práce a rodiny*. Vyštudoval sociológiu na Stredoeurópskej univerzite (CEU) vo Varšave a doktorát získal v Poľskej akadémii vied vo Varšave. Pracoval v Sociologickom ústave Slovenskej akadémie vied v Bratislave, Inštitúte filozofie a sociológie Poľskej akadémie vied vo Varšave a krátko pôsobil na Univerzite v Aalborgu v Dánsku. Pracoval ako programový špecialista Rozvojového programu OSN a spolupracoval s rómskymi a ľudskoprávnymi mimovládnymi organizáciami doma aj v zahraničí. Participoval na radiaciach stretnutiach Dekády začleňovania rómskej populácie 2004 – 2014, podieľal sa na koordinácii výskumov, ako aj na tvorbe strategických dokumentov v oblasti sociálneho začleňovania marginalizovanej rómskej populácie. Je autorom kapitoly v knihe *Reinventing social solidarity across Europe* (Filčák, Škobla, 2011) a viacerých odborných štúdií a výskumných správ.