

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

Tatiana Podolinská

Text kapitoly vznikol vďaka finančnej podpore projektu VEGA 2/0099/15 *Nálepka „Róm“ - etické 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).<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> Spektrum metód i teoretických prístupov sme nechali celkom otvorený, plne rešpektujúc variabilitu tém i odlišné metodologické prístupy jednotlivých vedeckých disciplín.<sup>5</sup>

## 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

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Pozri bližšie časť 3. tejto kapitoly.

<sup>3</sup> Medzinárodný odborný seminár k projektu VEGA 2/0014/11 *Rómovia v majoritnej spoločnosti: modely vzájomného spoluzitia*, 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).

<sup>4</sup> Pozri časť 1.1. tejto kapitoly.

<sup>5</sup> Pozri časť 2. tejto kapitoly a texty jednotlivých autoriek a autorov.

<sup>6</sup> 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, hľadajme a testujme 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 „odkúziť“, poukázať na to, že koncepty bežnej praxe, politické a vedecké koncepty sú neraz prepletené a zaťažované mnohými predsudkami. Aj tie zdanlivo „neutrálne“<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

Na úrovni používanej optiky táto publikácia cielene pracuje metódou kombinácie tzv. *emického* („emic“) a *etickeho* („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,<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> *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.

<sup>7</sup> 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 bádatela, 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 delbe „všeobecnej moci“ a významne determinuje jej možnosť (či nemožnosť) vytvárania kultúrnych a sociálnych (auto)reprezentácií vlastnej skupiny.<sup>10</sup> 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 *sociálne parazitnej skupiny*, ktorá si za svoje znevýhodnené postavenie môže sama a v skutočnosti len zneužívať sociálne cítenie väčšiny, čo môže mať významné praktické spoločenské konzekvencie (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).

<sup>8</sup> 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).

<sup>9</sup> Výhodou tohto prístupu je, že často prináša nové, prekvapivé zistenia.

<sup>10</sup> *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 represen-

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*.<sup>11</sup> M. Hrabovský (slovami Gordana W. Allporta, 2004) objasňuje, že logickou agendou permanentne vylučovanej skupiny môže byť voľba stratégie nekonania, lahostajnosti, až agresie odstrkovanej skupiny.<sup>12</sup> 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 Ostertábovej 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.

<sup>11</sup> *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 auditorium – „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.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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

<sup>12</sup> V tomto kontexte sa žiada dodať, že menej diskutovaný problém „antigadžizmu“ možno vnímať aj ako reakciu na „anticiganizmus“, hoci v oboch prípadoch je potrebné zväziť, 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 (esenčné, vrodené, nezmeniteľne) nekultivovanej, amorálnej a nečistej, nepriateľskej a zlej spoločnosti, ktorej sa treba vyhýbať a z hlúposti ktorej možno preto bez-trestne ťažiť.

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

<sup>14</sup> 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. Všima si najmä zmenu historického vzorca ekonomickej závislosti na báze klient – patrón, cez socialistického robotníka 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 takejto 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 diskurzu<sup>15</sup> zdravého spôsobu života,<sup>16</sup> 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 róm-ských 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-

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

<sup>16</sup> Aj tu je potrebné reflektovať, že diskurz o zdravom spôsobe života v majoritnej spoločnosti je tiež mnohotvárnny 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 „biopotravín“ 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.<sup>17</sup>

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 róm-ských 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.<sup>18</sup>

Alexander Mušinka a Kvetoslava Matlovičová v príspevku s názvom *Atlas róm-ských komunit 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 krajoch a okresoch, ktoré najplastickejšie vystupuje na úrovni obcí. Za zau-

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

<sup>18</sup> 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 pola*<sup>19</sup> vopred determinuje smerovania, resp. presmerovania externých rozvojových intervencií tak, aby primárne prinášali prospech najmocnejším aktérom prípadne záujmovým skupinám nerómskych občanov obce.

Príspevok Evy Mazárovej *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 vlastníctvom 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 múrmi 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 obrazy<sup>20</sup> 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 pojmenovávania 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 názormi<sup>21</sup> tvrdí, že nesamozrejmosť alebo nemožnosť nájdania spoločného *autoetnonyma* pre všetky rómske skupiny ešte nemusí znamenať ne-

<sup>19</sup> K tomu viac v časti 2. tejto kapitoly.

<sup>20</sup> Pojem „obraz“ tu vnímame v definičnej zhode s pojmom „sociálna reprezentácia“.

<sup>21</sup> 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 askripcí) 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. Vystríha 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 rozvolnenie 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 statusov<sup>22</sup> (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 knížky*“. *Poznámky k akvizícii slovenštiny v Gavu* (s. 374 – 397) približuje osvojovanie si slovenského jazyka róm-

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 knížky“) 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 knížky“ 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, asynchronná 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 priradované 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 zmanipulovanej 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 otvorejšie 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 frekventovaný 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 „cudzích“ a „nepriateľov“) tak bola diskurzívne dosadená skupina „Rómov“, resp. „Cigánov“.

Príspevok Tatiany Podolinskej s názvom „*Si Róm a môžeš byť kým chceš!*“ *Redefinícia romipen*<sup>23</sup> 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“.

## 2. Koncepty

Na úrovni vedeckého diskurzu<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> V tejto publikácii sme nechceli opakovať ani rezumovať konceptuálne ani metodologické klišé. V tomto smere bolo preto pre jednotlivých

—  
<sup>23</sup> Koncept „rómskosti“, „rómskej identity“.

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

—  
<sup>25</sup> 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 „eticita“, „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 esencionalizovať, teda ontologizovať pojmy ako „rasa“, „národ“, „eticita“ 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 štúdií 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 vrodenej 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. Využívajúc 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 etnicitou 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 podmienenej 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 podmienecnú 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 *poľa*, 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* (rómsky termín *gizda* autor voľne prekladá ako „hrdost“), 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 socioeconomickej 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 *etickej 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.<sup>26</sup> 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

<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup>

Daniel Škobla a Richard Filčák podnikli vo svojej štúdií 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 štúdií kriticky reflektujú tú časť sociologickej a etnografickej tradície, v rámci ktorej sa chudoba a zlé životné podmienky Rómov vysvetľujú kultúrnymi faktormi.<sup>28</sup> 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. Centrálné 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 štúdií efektívne využíva metódu skúmania emických reprezentácií priestoru pomocou tzv. *mentálnych máp*.<sup>29</sup> Ide vlastne o individuálne mentálne reprezentácie, ktoré nie sú vo vzťahu *homomorfie* ani *izomorfie* so zobrazovanou

<sup>27</sup> 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. (...) Spočívajú 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).

<sup>28</sup> K tomu pozri napríklad aj štúdiu P. Drála (2009: 190 – 224). P. Drál okrem konceptu *kultúry chudoby* približuje aj úskalia *konceptu odkázanosti* (Murray, 1984; Mead, 1986).

<sup>29</sup> K definícii pozri viac Čermáková, Pasternák, 2012: 56 – 57.

<sup>30</sup> 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 štúdií 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 plota, 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,<sup>30</sup> 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 deesencionalizujúcej 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 štúdií 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 zaťažujúci, 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 „vzdvihovanie“ 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 dlžnickeho 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 pokrvej, 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 viaclokálnou 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/vzdvihovať 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. *viaclokálnej etnografie* („multisited ethnography“; Falzon, 2009) a *viacvrstvovej etnografie* („multilayered ethnography“; Merchant, Willis, 2012), ktorá sa zacieluje na zachytenie výpovedí zo všetkých sociálnych 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 (viaclokálne 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 voliť „americký prístup“, t. j. v písomnom informovanom súhlase si vypýtať súhlas informátora, akým spôsobom možno v budúcnosti získané dáta použiť.<sup>31</sup> V takom prí-

<sup>31</sup> 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 zrejmé podstúpiť sebareflexiu v zmysle rešpektovania požiadavky validity a komparovateľnosti získaných dát i v zmysle zabezpečenia skutočnej ochrany kódovaných dát a lokalít pred ich dekodovaním.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> 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 anticiganizmu 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 vý-

kum podľa sociálnych úrovní (makro-, mezo-, mikroúrovní)<sup>33</sup> alebo výskum agend (tzv. „agenda setting“ a „agenda melding“),<sup>34</sup> 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 heterogenosť 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 štúdiu 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. kultúrnych 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-

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

<sup>34</sup> 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.