ROMOVÉ OBRAZEM

Příspěvek ke zkoumání sociálních reprezentací Romů v české společnosti

Dušan Janák, Jindřich Štreit a kolektiv
(Nina Pavelčíková, Martin Stanoev, Miroslav Paulíček, Jiří Siostrzonek)

Opava 2017

SLEZSKÁ
UNIVERZITA
FAKULTA VEŘEJNÝCH
POLITIK V OPAVĚ

ROMOVÉ OBRAZEM

Příspěvek ke zkoumání sociálních reprezentací Romů v české společnosti

Dušan Janák, Jindřich Štreit a kolektiv
(Nina Pavelčíková, Martin Stanoev, Miroslav Paulíček, Jiří Siostrzonek)

Opava 2017

klíčová slova: Romové, sociologický výzkum, sociální reprezentace, historie, fotografie, monografie

Kniha vyšla v rámci interního projektu Fakulty veřejných politik Slezské univerzity v Opavě
Propojení sociálněvědní analýzy a fotografie Jindřicha Štreita jako nástroj zachycení životních podmínek Romů (číslo grantu: SGS/1/2015).

Vydala Slezská univerzita v Opavě, Fakulta veřejných politik, Opava 2017.

Odborně posoudili:
Mgr. Laura Fonadová, Ph.D.
doc. PhDr. et PhDr. Martin Kaleja, Ph.D.

Návrh obálky, grafické zpracování, sazba: Dorota Lubojacká
Tisk: X-MEDIA servis, s. r. o.

Copyright © Dušan Janák, Jindřich Štreit a kolektiv 2017
Editor: Dušan Janák
Copyright foto © Jindřich Štreit 2017
Copyright © Slezská univerzita v Opavě, Fakulta veřejných politik 2017
ISBN: 978-80-7510-266-9

OBSAH

ÚVOD
Dušan Janák, Miroslav Paulíček **9**

1 **SOCIOLOGIE SOCIÁLNÍCH REPREZENTACÍ**
Dušan Janák **15**

2 **SOCIÁLNÍ REPREZENTACE VE FOTOGRAFII**
Dušan Janák, Miroslav Paulíček **31**

3 **HISTORICKÝ POHLED NA SOCIÁLNÍ REPREZENTACE ROMŮ V RÁMCI INTRAETNICKÝCH A INTERETNICKÝCH VZTAHŮ ROMSKÝCH SPOLEČENSTVÍ**
Nina Pavelčíková **53**

4 **SOCIÁLNÍ REPREZENTACE ROMŮ V ČESKÉ SPOLEČNOSTI OPTIKOU SOCIÁLNÍCH VĚD: PŘÍSPĚVEK K TÉMATU VEŘEJNÉ SOCIOLOGIE**
Martin Stanoev **91**

5 **SOCIÁLNÍ REPREZENTACE A UMĚLECKÉ ZOBRAZENÍ: ROMOVÉ JAKO TÉMA ČESKÉ FOTOGRAFIE**
Jiří Siostrzonek **109**

ZÁVĚR
Dušan Janák, Nina Pavelčíková **125**

POUŽITÁ LITERATURA A ZDROJE **129**
SUMMARY **137**

ÚVOD

Dušan Janák, Miroslav Paulíček

Tato kniha je kolektivním pokusem o oživení jednoho klasického přístupu v sociálněvědním výzkumu, jímž je využití umění – v našem případě fotografií Jindřicha Štreita – pro vědecké poznání. Ačkoli tento přístup není v sociologii, která je dominantním referenčním rámcem naší publikace, zcela standardní, není ani žádnou velkou inovací. Právě naopak, jedná se o přístup k sociální realitě, který je v sociologii přítomný de facto od jejích počátků a který ostatně existoval dávno před sociologií a stále existuje vedle ní, neboť řada umělců přirozeně uvažovala a tvořila výsostně sociologickým způsobem – Pieter Brueghel svými obrazy jedinečně dokumentoval venkovský a sváteční život, William Hogarth kriticky zachycoval londýnskou společnost 18. století, Honoré de Balzac svými romány popisoval společnost stejně, ba lépe než v téže době August Comte. Pro konceptualizaci tohoto typu sociologického myšlení jsou podstatné poznatky a argumentace Wolfa Lepeniese (Lepenies 1988), ukazující vazby mezi klasickou sociologií a literaturou. Lepenies říká, že od filiace mezi sociologií a literaturou vede přímá linie ke kvalitativní metodologii a od sporu mezi sociologií a literaturou se táhne spor dvou metodologických paradigmat (kvantitativního a kvalitativního). Tato vazba je v případě české sociologie patrná v oceňování literatury jako zdroje i formy poznání. Nejsilnější je asi u Masaryka zejména ve třídílné práci *Rusko a Evropa* (Masaryk 1995, 1996), jež je založena na rozboru klasické ruské literatury. Recenze beletrie byly zároveň četné na stránkách *Sociologické revue*, známé jsou úzké personální vazby Emanuela Chalupného s literáty Ladislavem Klímou, Otokarem Březinou či sochařem Františkem Bílkem (Klínková 1999; Pavlincová 1999; Zumr 1999), Arnošt Bláha byl pro změnu autorem beletristického románu *Liduška* a angažoval se v aktivitách katolické moderny, za což byl vyloučen z bohosloveckého semináře, a tak se dostal k sociologii. V novodobé české sociologii je třeba zmínit postavy Josefa Alana a Miloslava Petruska (např. Alan, Petrusek 1996), přičemž první se později pokoušel propojit sociologii s filmem, zatímco druhý reflektoval především oblast literatury nebo výtvarného umění (např. Petrusek 2012).

Pro klasickou polskou sociologii je zase charakteristické spojení s pojmem kultury, který je jedním z jejích stěžejních pojmů. Polská sociologie se do jisté míry konstituovala jako sociologie kultury v antropologickém slova smyslu. Ačkoli v sociologii je kultura široce pojatá, nikoli nepodstatným způsobem v sobě obsahuje také kulturu v užším slova smyslu (umění a literaturu). Knižní debut nejznámějšího a světově nejvýznamnějšího polského sociologa klasické éry – Floriana Znanieckého – představovala poema *Cheops* a v roce 1900 vyšla jeho báseň *Prométheus* v celonárodní básnické antologii, ačkoli jejich autor měl pravděpodobně stejně jako Bláha větší talent pro vědu. V jeho životopise lze rovněž nalézt krátkou etapu spojenou s uměleckými kruhy, kdy se stal členem cirkusu nebo sdružení ruských umělců v Paříži (Dulczewski 1984: 37–48; Szacki 1986: 20–22). Sociologie kultury tvoří od počátků polské sociologie její dominantní proud a ve vizuální sociologii obecně i specificky v sociologické reflexi fotografie je daleko před českou produkcí. Kromě výrazně rozsáhlejší produkce k tématu[1] o tom svědčí také to, že jediná příručka k vizuální sociologii dostupná v českém jazyce je překladem polské publikace Piotra Sztompky (Sztompka 2007), a ačkoli ve světě tzv. vizuální studia představují relativně etablovanou vědní specializaci, v češtině příliš relevantních textů zatím nenajdeme[2].

Asi nejtěsnější sepětí sociologie a umění ve středoevropském kontextu můžeme nalézt v Maďarsku, kde se objevila dodnes inspirující reflexe kultury v užším slova smyslu (umění a literatura) s intelektuálním epicen-

trem kolem postavy Györgyho Lukácse, který sám publikoval díla na pomezí estetiky, literární vědy, filosofie a sociologie. Do tohoto kruhu patřil Karl Mannheim nebo sociolog umění Arnold Hauser, na nějž měl zásadní vliv také všestranně kulturně vzdělaný sociolog Georg Simmel[3]. Prolínání umění a vědy, resp. setkávání umělců a vědců je charakteristické pro Vídeň na přelomu století (Schorske 2000). Pozoruhodné je svou sociologickou imaginací např. dílo Roberta Musila (Musil 1980), které mj. dobře dokresluje atmosféru Rakouska-Uherska v době klasické sociologie.[4] Německý sociolog Theodor W. Adorno studoval ve Vídni ve 20. letech kompozici (a ve značné části svých textů se po celý život zabýval hudbou) a známé jsou Schützovy sociologické reflexe Mozarta nebo Cervantesova románu Don Quijote (Schütz 1976: 135–179; metareflexe viz Alieava, Tížik 2012). Donem Quijotem se hluboce zabýval kupříkladu také José Ortega y Gasset (2007), o Mozartovi napsal výtečnou knihu Norbert Elias (1991), Nathalie Heinichová psala o Vincentu van Gogh (Heinich 1996), Pierre Bourdieu (1993) nebo Michel Foucault (2009) o Manetovi a třebas autorem monografie o Gustavu Mahlerovi je sociolog Kurt Blaukopf (1998). Sociologie a umění tedy nepochybně mají k sobě blízko. Vztah umění a společnosti můžeme obecně hledat na třech úrovních; v nejširší, kdy nás zajímá, jakou podobu a roli má umění v určité společnosti, dále na úrovni, kdy nás zajímá vliv společnosti na tvorbu konkrétního umělce nebo vznik určitého díla, anebo se můžeme ptát, co konkrétní dílo vypovídá o společnosti, což budeme v těchto textech dělat především.

Tématem naší práce jsou sociální reprezentace Romů v české společnosti. Romství jako určitá lidská identita je instancí sociální reprezentace coby formy kolektivního vědění, resp. vědění produkovaného sociálně. Sociální identity jsou ve své podstatě sociální typy, které jsou vázány na vědění a kolektivně sdílený význam (nejčastěji jazykový). Jak se prožíváme ve své jedinečnosti, je jazykem stěží postižitelné, naše zařazení k určitým sociálním typům lidí (muž, student, občan, Rom, intelektuál, dělník atd.) je bytostně sociální. Naše identita je vázána na toto sdílené vědění.

A právě ve chvíli, kdy si uvědomíme, že při popisu určité identity jde o vystižení typičnosti, osvětluje se nám tím možnost využití umění pro sociologické vědění. Schopnosti umělecké reprezentace vystihnout typičnost si v *Sociologii sedláka a dělníka* povšiml již klasik české sociologie Bláha. Ke zkoumání a popisu typických znaků obou pracovních typů bohatě využívá beletrie, přičemž tvrdí, že „vyjádřit typ dovede zatím spíše umění než věda. V tom ohledu umění vědu značně předběhlo.“ (Bláha 1925: 11) Při zkoumání sociálních typů Bláha uplatňoval programový masarykovský realismus, který dále rozvíjel a který je vtělený do označení jednoho z proudů české sociologie (kritického realismu). Kritický realismus je archaismem jen částečně. Programově na něj navazoval např. Pavel Machonin, paradoxně jeden z představitelů kvantitativního sociologického přístupu, který je spíše na druhé straně pomyslné barikády, na straně využívající spíš číslice a statistiky než umělecké sondy. V obecné sociologické teorii rozvíjí tzv. kritický realismus teoretička Margareth Archerová (např. Archer 2013), která o klasické české sociologii pravděpodobně neví zhola nic, ale ve světovém měřítku je pravděpodobně známější než celá česká sociologie (alespoň ta klasická) dohromady. Jedná se však o teoretické uvažování, které má s masarykovským realismem české sociologie máloco společného.

Český realismus, který se nebál využívat umění jako zdroj poznání, bychom mohli přiblížit jako snahu o konkretismus. Odráží se i v metodologii zaměřené na konkrétní věci z každodennosti, na hmotnou úpravu bytu, šatů, na strukturu výdajů, v odkazech na konkrétní pozorování, vlastní zážitky nebo rozhovory. Ilustrativním dokladem takového „realistického“ přístupu ke skutečnosti může být následující Bláhovo tvrzení z jeho výzkumu selského typu, týkající se údajné „zemitosti“ sedláků: „K zemi nutno jít, abychom pochopili sedláka, k opravdové brázdě, již zrývají opravdové pluhy, k zájmům, jež z ní vyrůstají, k činnostem, jež podněcuje, (...) k člověku, (...), jak ona jej utváří (...), jak se nad ní sklání, nabývá její fysiognomie, její metodické svěžesti a síly upravované ročními dobami, její mocné monotonnosti, její pravidelné pomalosti, její široké animálnosti.“ (Bláha 1925: 97) Bláhův archaicky znějící „krasojazyk“ nám dává i dnes užitečné vodítko, jak realisticky přistupovat ke studiu sociálních typů, jakkoli dnes jsou výsledky Bláhových výzkumů již skutečně jen sociologickým archaismem. Ony konkrétní drobné rysy životního stylu, v nichž se mohou materializovat typické rysy určité identity lze jistě zachytit i uměleckým způsobem.

Fotografie je pro realistickou intenci jako stvořená. Fotografie je realistické médium. Jak podrobněji rozebíráme ve druhé kapitole, podstatným rysem fotografie je přesvědčení, že reprezentovaný objekt nutně existoval. To, co vidíme na fotografiích, se doopravdy stalo. I když víme minimálně od dob Waltera Benjamina (Benjamin 1979) mnohé o politizaci umění a estetizaci politiky, víme mnoho o možnostech stylizace záběru a zásazích do snímků v éře digitální fotografie, realismus fotografického snímku přetrvává jako jeho esenciální vlastnost.

Fotografie Jindřicha Štreita jsou k zachycení sociálních typů obzvlášť vhodné. Zachytit typičnost je programovou intencí jeho tvorby. Štreitova fotka, to je pokus o zachycení obecného v jedinečném. V tom se jeho umělecké směřování velmi blíží k vědeckému záměru kvalitativních výzkumníků. V souvislosti s jeho fotografiemi se často mluví o dokumentu. Není to reportáž, letmá zpráva o stavu světa, ale snaha o vystižení trvalejší charakteristiky části sociálního prostoru. Štreit postupuje, možná nevědomky, jako kulturní a sociální antropolog. Každý jeho tematický cyklus je výsledkem obrovského množství času stráveného v terénu s lidmi, které fotografuje. Fotografií, které odtud přináší a ze kterých vybírá pro své publikace několik desítek, jsou tisíce a možná i desetitisíce. Nestává se domorodcem, zůstává cizincem, ale takovým, který začíná být důvěrně obeznámen s prostředím, a který se stává tomuto prostředí známým, tedy už ne nebezpečným cizincem v cizí komunitě, kterou fotografuje. Začíná tomuto prostředí rozumět zevnitř a z tohoto rozumění vyrůstá jeho schopnost postihnout typické či charakteristické.

Předpokladem této možnosti zahlédnout typičnost je přitom ponechání si určitého odstupu. Pro postižení typičnosti, něčeho obecného potřebujeme od objektů poodstoupit, abychom mohli vidět, co mají společného. Jak pravil filosof Ludwig Wittgenstein (1993b), řídit se pravidlem není totéž jako vědět, že se řídíme pravidlem. Pravidlem se často řídíme slepě. Postihnout typičnost v sociálním životě je totéž jako odhalit jeho slepé pravidelnosti. Sociální pravidla nejsou ve většině případů explicitní. Pravidly sociálního života se řídíme slepě. Jak ukázal Pierre Bourdieu, i takové věci jako hudební nebo jídelní vkus nebo to, jestli a jakým způsobem používáme kapesník, jak se oblékáme, zda a do jakých restaurací chodíme a kolik utratíme měsíčně za jídlo, pravděpodobný počet dětí a manželství, která za život uzavřeme, jakož i sociální charakteristiky našich manželů a manželek, s nimiž své životy spojíme, to vše je řízeno neviditelnými pravidly. Pro obecnou kategorii sociálního typu Bourdieu upravil a do sociologie zavedl pojem habitus. Habitus je strukturován sociálně a je objektivní charakteristikou našeho individuálního života. Pravidla habitualizovaného jednání nejsou striktní. Pravidla nejsou přírodní zákony, ačkoli vyjadřují determinismus sociálního života velmi podobným způsobem, jako přírodní zákony vyjadřují determinismus přírodního dění. Hlavním rozdílem mezi přírodním zákonem a sociálním pravidlem je to, že přírodní zákon porušit nelze, sociální pravidlo ano. Proto je lepší mluvit o typickém jednání, oblékání, vkusu apod. než o atributech určité sociální pozice. Sociologie je vědeckou disciplínou, která implicitní (neviditelná) sociální pravidla činí explicitními. Činí je předmětem reflexe. Má k tomu i své zaběhané postupy; statistickou analýzu, rešerše literatury, hromadná data, terénní výzkum, kódování kvalitativních dat atd. Také Štreit má své postupy pro postižení typičnosti: zájem o lidi, které fotografuje a společný čas, který s nimi tráví.

Jindřich Štreit je sociologicky „použitelný“ ještě z jednoho důvodu. Nevychází příliš vstříc společenským stereotypům. To neznamená, že by chtěl svými fotografiemi šokovat, vůbec ne. Dokáže ale zprostředkovat nečekaný úhel pohledu na obyčejné věci. Tím nás vytrhuje ze samozřejmosti našich zaběhaných očekávání. Dělá to samé co sociologie, „oddůvěrňuje důvěrné“ (Bauman 1996). Charles W. Mills použil pro schopnost vidět v individuálních biografiích nadindividuální struktury termín sociologická imaginace. Jaký typ imaginace má Jindřich Štreit si netroufáme tvrdit, nicméně je to imaginace velmi blízká té sociologické. Ačkoli používá z hlediska práce v terénu podobnou metodu jako kvalitativní sociologové a kulturní antropologové, není sociologem, který fotografuje s využitím svých odborných znalostí. Možná se v této knize, jejímž je spoluautorem, po faktografické stránce dozví o Romech víc, než věděl v době vzniku svých fotografií, které tvoří obrazové jádro publikace. Způsob, kterým nás vytrhává z klidu, je absurdita jedinečných životních situací, kterou se mu daří vyjádřit. Absurdita je někdy komická (ironická), někdy prostě jenom podivná. V obou případech absurdita v dokumentu z každodennosti je něco, co nás nutí k zamyšlení nad tím, co bylo dosud neproblematické. To, co je neproblematické a samozřejmé, se najednou jeví jako nesamozřejmé. Znejišťuje to naše představy o světě. Svět se nezdá tak jednoduchý, jako byl dosud. Jindřich Štreit byl za minulého režimu pro svou fotografickou tvorbu soudně stíhán. Možná byl stíhán pro svou metodu, nikoli pro obsahy své tvorby. Nabourával stereotypy nebezpečným způsobem, problematizoval a ironizoval samozřejmé, a tudíž v principu nutně podvracel, i když mohl být občansky poměrně apolitický.

Štreitovu metodu nabourání stereotypů si můžeme ilustrovat následujícím kresleným vtipem o Romech.

Použitá ilustrace jednoduchým způsobem ukazuje absurditu některých předsudků. Důležité je, že nepopisuje, nevysvětluje, jednoduše absurditu *ukazuje* pomocí ironie. Pomocí analogie s reálně možnou situací ironizuje mocenský vztah majority a minority. Porozumět a zasmát se tomuto ve své podstatě velmi jednoduchému vtipu však vyžaduje mít poměrně rozsáhlou znalost sociálního kontextu. V jednom záblesku humoru se *ukazuje* nesamozřejmost složitého sociálního řádu, který neproblematizujeme přesto, nebo možná právě proto, že ho máme stále na očích a reprodukujeme jej ve své každodennosti. Uvedená ukázka kresleného humoru má stejnou funkci k majoritě jako šašek ke králi. Může si dovolit sdělit pravdu formou vtipu. Neohrožuje, protože je to „jenom" vtip. Ačkoli Štreitovy fotografie jsou nezřídka vtipné, jejich autor není šprýmař. Je to fotograf se zájmem o sociální světy kolem sebe, včetně jejich humoru, ale i vážnosti. Pokud jeho fotografie nabourává stereotypy, není to vždy jen se záměrem komična. Díky tomu umožňuje zahlédnout nesamozřejmost toho, co bývá pokládáno za samozřejmé proto, že je to stále na očích, a tím pádem neproblematické. Zatímco uvedený vtip je svým provedením jednoduchý, Štreitovy fotografie jsou většinou daleko složitější a lze v nich najít celou škálu významových rovin. Princip však zůstává stejný.

Jiný úhel pohledu, který jeho fotografie nabízí, slouží jako nástroj našeho kognitivního zájmu. Pomocí umělecké reprezentace Romů se snažíme dobrat porozumění sociální reprezentaci, jejímž referentem jsou Romové. S ohledem na tento záměr je funkce Štreitových fotografií v knize dvojí. Za prvé ilustrují nějakou problematiku, která je spojená s Romskou identitou v české společnosti, nebo ilustrují teoretický či metodologický koncept, kterým se zabýváme. V tomto případě je nám fotografie prostředkem (médiem), jak určitou myšlenku vyložit jiným způsobem, než pouze slovy a čísly.

Za druhé jsou samotné fotografie zdrojem poznání. Teprve v konfrontaci s obrazem/snímkem se vynořují asociace, aktivuje se odborné (i laické) poznání autorů (čtyř sociologů a jedné historičky) a vzniká cosi jako vědecká interpretace uměleckého díla. Fotografie stimulují reflexi. Jsou zdrojem nebo minimálně akcelerátorem vědění. Jak ukazujeme v teoreticko-metodologické kapitole věnované problematice reprezentace ve fotografii, zdroje obsahů reflexe fotografického snímku mohou být různé, nicméně fotografie zůstává jedinečnou platformou, která umožňuje jejich artikulaci.

Naším původním záměrem bylo využít výlučně fotografie Jindřicha Štreita k přiblížení části problematiky Romů v české společnosti. Tento záměr jsme postupně opustili, ačkoli Jindřich Štreit zůstává domonantním autorem fotografií a vlastně spoluautorem téměř všech kapitol knihy. Důvody jsou poměrně jednoduché. Existují oblasti romské problematiky, které jsou věcně relevantní, ale fotografie Jindřicha Štreita se jich nedotýkají. Je tomu tak minimálně v případech, kdy časově nebo místně Štreit snímek ani pořídit nemohl, ale jsou i takové, které Štreit „nevidí", respektive prostřednictvím svých fotografií nezobrazuje. Je proto užitečné Štreitův úhel pohledu konfrontovat v určité míře s dalšími autory, aby byl zřetelný nejen potenciál, ale i limity specifického úhlu pohledu. Všechny fotografie od jiných autorů než Jindřicha Štreita, které jsou použity v textu, jsou označeny jménem autora.

Knihu jsme pojali jako vědeckou monografii přistupující k romské problematice v české společnosti prizmatem teorie sociálních reprezentací. Určité „novum" představuje využití autorských uměleckých fotografií a jejich vědecká interpretace. Z tohoto důvodu jsme podstatnou část textu (kapitolu 2) věnovali metodologickým otázkám poznání zprostředkovaného fotografickým obrazem. Na teoretický rozbor konceptu sociálních reprezentací navazuje metodologický a epistemologický rozbor fotografického obrazu, který je dále uplatněn v historické analýze i při analýze fotografování Romů v dějinách české fotografie. Pro analýzu mediálních reprezentací Romů vycházíme ze sekundárních zdrojů.

Kniha je složena z pěti tematických kapitol. První je teoretická a zaměřuje se na obecnou problematiku sociálních reprezentací a na otázku romské identity jako sociální reprezentace. Druhá, jejímiž autory jsou Dušan Janák a Miroslav Paulíček je více metodologická. Zabýváme se v ní tím, jakým způsobem fotografie reprezentuje a jak se fotografický způsob reprezentace liší od jiných způsobů reprezentace. Věnujeme se otázce realismu fotografie, tedy tomu, že fotografie je podstatným způsobem spjata s reálným objektem, který reprezentuje, a poukazujeme na to, že také pro fotografie Jindřicha Štreita je realita životního světa fotografovaných objektů podstatná a není jen hracím polem pro jeho umělecké záměry, které se s životním světem fotografovaných lidí podstatným způsobem nesetkávají. Třetí kapitola je historická a je především o Romech. Zatímco ostatní texty v této knize jsou skutečně především o reprezentacích, syntetizující historická studie Niny Pavelčíkové je o lidech a jejich kolektivních osudech ve vztahu k reprezentacím jich samotných v prostředí české společnosti. Čtvrtá kapitola se vztahuje k současnosti a mohli bychom říci, že reflektuje reflexi reflexe, či reprezentaci reprezentace. Text Martina Stanoeva je dílčí sondou do odborné sociálněvědní debaty o problematice reprezentace Romů ve veřejném diskursu z pohledu koncepce tzv. veřejné sociologie. Přináší zamyšlení nad potenciálem sociologie vstupovat v tzv. romské otázce do veřejného diskurzu. Ukazuje se totiž, že v případě Romů jde skutečně především o reprezentace a ne reálné jednání, protože názor na Romy má skoro každý a nejradikálnější (jak v pozitivním, tak i negativním smyslu) ten, kdo se s nimi téměř nesetkává. Dominantním motivem celé knihy jsou fotografie, které pocházejí především od Jindřicha Štreita, a proto závěrečná, pátá kapitola zasazuje Štreitovo zpracování tématu Romů do kontextu dějin české fotografie. Jiří Siostrzonek v ní konfrontuje Štreitovo dílo s dílem dalších českých fotografů, pro které se stala fotografická reprezentace Romů důležitou součástí jejich tvorby.

POZNÁMKY K ÚVODU

1 Viz například Alcaraz 2014; Drozdowski 2009; Drozdowski, Krajewski 2010; Kaczmarek 2004, 2008; Kaczmarek, Krajewski 2006; Michalowska 2004; Olechnicki 2003.

2 Je ovšem pravda, že situace se v posledních letech zlepšuje, kromě poměrně několika výborů především zahraničních textů (Kesner 2005; Filipová, Rampley 2007; Čeněk, Porybná 2010) vyšly i dva překlady úvodů do vizuální kultury (Sturken, Cartwright 2009; Mirzoeff 2012) a objevují se i zajímavé původní české monografie (např. Svatoňová 2013).

3 Simmel napsal kromě řady esejů o kultuře a umělcích například i monografii o Rembrandtovi (Simmel 1919).

4 Možnostmi sociologických interpretací *Musilova Muže bez vlastností* se zabýval například Austin Harrington (2002), v českém kontextu sociologickou interpretaci Musilova *Muže bez vlastností* představil např. Jakub Mlynář 4. 11. 2016 na konferenci *Intellectuals, Identities and Ideas in the Cultural Space of Central Europe in the 20th and 21st Century – and Their History* ve svém příspěvku „Robert Musil as a Central-European and his Work in the Sociological Perspective".

[1]

SOCIOLOGIE SOCIÁLNÍCH REPREZENTACÍ

Dušan Janák

Předmětem naší práce jsou sociální reprezentace Romů v české společnosti. Nezkoumáme všechny podoby sociální reprezentace Romů nebo snad nějakou jejich základní sociální reprezentaci. Taková v principu neexistuje. Co lze sledovat a zkoumat, jsou důležité podoby aktualizace sociální reprezentace, které se projevují v sociálním životě.

Stručnou definici teorie sociálních reprezentací uvádí N. Hayesová (1998: 148) ve svých *Základech sociální psychologie*. Podle ní je to „(t)eorie, která se zabývá vznikem a předáváním přesvědčení sdílených společenskou skupinou či celou společností. Tato **sdílená přesvědčení** mají důležitou funkci ve vysvětlování reality a společenských činů." Vedle vzniku a předávání přesvědčení jde také v neposlední řadě o jejich fungování ve společnosti. Sociální reprezentace můžeme, s mírnou nadsázkou, považovat za všeobecné poznání, tedy za soubor organizovaných a strukturovaných poznatků na úrovni základního společenského systému. Činí tak pro nás realitu srozumitelnou, bezpečnou a v procesu komunikace sdílenou s ostatními. Sociální reprezentace však nejsou jen modely reality, ale slouží i k její konstrukci.V pojetí S. Moscoviciho, který pojem sociální reprezentace zpopularizoval v sociálněvědním diskurzu, je sociální reprezentace „*systém* ***hodnot, představ a praktik*** *s* ***dvojí funkcí****: zaprvé ustavit řád, který* ***umožní*** *jedincům* ***orientovat*** *se v jejich materiálním a sociálním světě a* ***zvládnout*** *jej; za druhé* ***umožňuje konání komunikace*** *mezi členy komunity tím, že jim* ***poskytuje kód*** *pro sociální výměnu a kód pro jednoznačné pojmenování a* ***klasifikování*** *rozličných aspektů jejich světa, jejich individuální a skupinové historie.*" (Moscovici 1976:xiii, citováno dle Moscovici 2000:12). Na Moscoviciho široké definici, která je schopna do sebe zahrnout skoro vše (hodnoty, představy i praktiky) je důležitá podvojná funkce, kterou bychom neměli pouštět ze zřetele. Tou je symbolické, znakové působení sociálních reprezentací jako struktur řádu a zároveň média praktické interakce. Tento symbolický charakter neboli atribut smyslu a významu dělá reprezentaci reprezentací. Pohlazení nebo úder pěstí způsobují něco fyzického ve světě, jako aktuální či potenciální reprezentace však vystupují tehdy, jsou-li manifestací komunikačního kódu. Jsou reprezentací do té míry, do jaké jsou součástí sítě významů a struktur smyslu. Čím je síť širší a komplexnější, tj. sdílenější, tím jsou fyzické činy jako symboly sociálnější. Pohladit nebo praštit můžeme někoho i omylem a pohlazený nebo praštěný člověk si toho nemusí všimnout. V tu chvíli nedává dobrý smysl o pohlazení a úderu uvažovat jako o sociální reprezentaci. V okamžiku, kdy začne úder generovat symbolickou aktivitu významu a smyslu na jedné nebo obou stranách interakčního vztahu, začne se z fyzického dění vynořovat reprezentace.

Teorii sociálních reprezentací je přitom možné chápat dvojím způsobem. Jednak ji lze použít jako obecnou teorii sociálního poznání jako takového, a jednak jako nástroj objasňování dílčích sociálních jevů, zejména fenoménů, které jsou tematizovány ve veřejném diskurzu. V tomto druhém případě se sama teorie sociálních reprezentací stává jednou ze sociálně-psychologických teorií, které vycházejí z teorie sociálních reprezentací jako teorie celkového sociálního poznání (Marková 2007). V tomto textu nám nejde o postižení geneze sociálního poznání jako takového, ale o sociální reprezentace Romů v české společnosti, tedy o jeden konkrétní typ sociálních reprezentací vymezených tematicky objektem reprezentace, který je různým způsobem zvýznamňován v rozličných sociálních vztazích v závislosti na typu daného sociálního vztahu. Přesto je třeba učinit několik obecnějších poznámek o povaze sociálních reprezentací. Potřebné je to mj. proto, že náš text je (z pohledu teorie sociálních

reprezentací) de facto sociální reprezentací jiných sociálních reprezentací. Sociální reprezentace Romů v české společnosti jsou objektem naší sociální reprezentace. Protože i naším centrálním tématem jsou Romové, náš text je součástí proudu stávání se sociálních reprezentací, které zkoumá. Minimálně od dob tzv. sporu o metodu duchovních věd a sporu o pozitivismus v Německém intelektuálním prostředí druhé poloviny 19. století je obnošenou vestou metodologie sociálněvědního výzkumu přiznání skutečnosti, že badatel je nutně součástí procesu, který zkoumá.[1] Tento sebereflexivní a autoreferenční charakter bádání zvláště vynikne, zvolíme-li optiku teorie sociálních reprezentací a zaměříme-li se s ní na téma, které není pouze akademickým zájmem badatelů, ale zároveň předmětem živých diskusí politických, domácích, hospodských, mediálních, zdravotnických, školských a snadno bychom našli bezpočet dalších fór artikulace.

Svébytným způsobem rozpracovala Moscoviciho obecnou teorii sociálních reprezentací badatelka českého původu Ivana Marková (Marková 2007), která zdůrazňuje několik charakteristických rysů sociálních reprezentací, které je užitečné zmínit, než přikročíme k detailnějším konkrétním zkoumáním různých typů sociálních reprezentací Romů v české společnosti.

DYNAMIČNOST A DIALOGIČNOST SOCIÁLNÍCH REPREZENTACÍ

Pro pochopení fungování sociálních reprezentací v sociálním životě je důležitá skutečnost, že sociální reprezentace není statickým obrazem, ale dynamickým procesem zahrnujícím jak představy, tak činnosti, které generují a udržují klasifikační řád komunikace, a tím umožňují kontinuální sociální jednání. Sociální reprezentace obsahuje určité centrální téma (objekt) či soubor témat, kolem kterého se roztáčí dynamický komunikační proud struktur významů. Sociální myšlení a jazyk jsou fenomény změny a různé druhy sociálního poznání spolu koexistují v komunikaci (Marková 2007: 15).

Sociální reprezentace jsou interakční záležitostí. Poskytují kód pro komunikaci a orientaci ve světě. Nelze myslet komunikaci bez komunikujících stran, ať již je jejich povaha jakákoli. Marková nabízí obecný model sociální reprezentace jako procesu probíhajícího v rámci trojúhelníku *ego* (já) – *alter* (druhý) – *objekt* (Marková 2007: 124–158, 194–228). Aktéry komunikace jsou pochopitelně *ego* a *alter*, ale ani objekt reprezentace, ať už materiální nebo ideální,[2] není pro proces reprezentace irelevantní. Důležitost objektu samotného je zvlášť palčivá v případě fotografie, která je jedním z hlavních témat našeho zájmu. Zároveň pro obecnou teorii sociální reprezentace platí, že to, kdo je *ego* a kdo *alter*, je vysoce proměnlivé. Nejtypičtěji to budou živí lidé, ale model komunikačního dialogického trojúhelníku lze umístit i do kognitivního pohybu subjektu. Např. když píši tento text o sociálních reprezentacích, jako by probíhal dialog uvnitř mé mysli. Objektem reprezentace je mi idea reprezentace. Když napíši určitou větu, kterou vzápětí formulačně upravím, je tomu tak proto, že v rámci své vlastní mysli vyjednávám optimální podobu vyjádření. V mé vlastní mysli jsou *ego* a *alter*, kteří spolu vedou dialog a tvoří výslednou reprezentaci, která vytváří relativně sedimentovaný útvar významu v podobě textu. Marková tuto dialogickou vlastnost mysli popisuje jako principiální antinomičnost myšlení. Prvek dialogičnosti individuální mysli spatřuje v tom, že jazyk a myšlení fungují ve vztazích mezi pojmy. Význam jazykových výrazů se generuje teprve na základě tohoto vztahu: noc by neměla jako slovo svůj význam, neexistovalo-li by slovo den, pojem muž potřebuje komplementární pojem žena, pojem Rom musí mít k sobě Neroma atd. Čtenáři tohoto textu zase vstupují do interakce s tímto textem jako Alter jeho autora a proces reprezentování se dále rozvíjí.

Pro obsah další vrstvy sociální reprezentace vnímané jako forma sociálního vědění v jeho obecné podobě bude samozřejmě klíčová povaha mého *alter* (čtenáře). Jinak bude vypadat interpretace textu, bude-li čtenářem akademik a jinak bude-li jím neakademik. Text o Romech budou odlišně vnímat Romové a neromové. Ti sami vzájemně tvoří *ego* a *alter* na kolektivní úrovni různých oblastí sociálního života a dávají sobě navzájem význam v rámci strukturace smyslu a významu sociálních reprezentací Romů v české společnosti především v kontextu komplementárního mocenského vztahu většina/menšina. *Ego* a *alter* jsou tedy klíčové abstraktní kategorie obecné teorie sociálních reprezentací a jejich konkrétní obsah může variovat od mikroroviny individuálního duševního procesu internalizovaných jazykových výrazů (jazyk je v principu sociální proces, v jazyce nelze říci nic absolutně jedinečného, co neodkazuje na neřečené) přes mezorovinu interakce dvou jednotlivců až po makrorovinu vztahu mezi kolektivy, případně jednotlivce a kolektivu.

Důležité je, že zdaleka vše není badatelsky stejně zajímavé jako sociální reprezentace. Navzdory tomu, že v podstatě jakýkoli fenomén můžeme „reprezentovat“, neznamená to, že se z pohledu konceptu sociálních reprezentací budeme zabývat čímkoli, jak by se z obecné teorie sociálních reprezentací mohlo zdát. Marková vyděluje ke zkoumání „ty sociální fenomény, které se z nějakého důvody staly předmětem veřejného zájmu. (...) Tyto fenomény, o nichž se diskutuje a přemýšlí, vyvolávají napětí a podněcují akci. Ve veřejném diskurzu se mohou týkat rozdílných druhů *ego–alter*, tj. jedinců, skupin či společností, jež se *aktivně zapojují do myšlení a komunikování o daném fenoménu*“ (Marková 2007: 191). Extrahovat tyto veřejně relevantní sociální reprezentace z různých diskurzů, praktik a běžně sdíleného poznání je podle Markové výzvou a úkolem pro výzkumníky (Marková 2007: 193). Tímto způsobem se lze od obecné teorie sociálních reprezentací jakožto teorie (každého) sociálního poznání dostat k pojmu sociálních reprezentací, pomocí kterého si empirická věda může konstruovat svůj předmět výzkumu.

INSTITUCIONALIZOVANÉ PODOBY REPREZENTACE: KOMUNIKAČNÍ ŽÁNRY A ŘEČOVÉ HRY

Sociální reprezentace jako obecná forma sociálního poznání se generují již na elementární úrovni komunikace. Pokud nás ale zajímají veřejně relevantní formy sociálních reprezentací, zajímají nás především institucionalizované, tj. relativně stabilizované formy komunikace. „K tematizaci a retematizaci sociálních reprezentací dochází prostřednictvím různých stylů myšlení a komunikování“ (Marková 2007: 253), pro které Marková zavádí pojem „komunikační žánry“. Nám se jako vhodné jeví použití komplementárního pojmu Ludwiga Wittgensteina „jazyková hra“, protože akcentuje činnostní charakter jazyka, a tím i sociálních reprezentací, o kterých bude řeč níže. Jazyková hra v tomto specifickém pojetí jednak představuje jazyk a činnosti, s nimiž je spjat (Wittgenstein 1993b: 16 (§7)), jednak akcentuje roli pravidel, která dávají hře řád, podobu instituce a identitu. Pluralita jazykových her, jejich kvalitativní rozrůzněnost také dobře odráží „mnohovrstevnatost“, „heteroglosii“ a „polyfázii“ sociálních reprezentací, což jsou atributy, jež sociálním reprezentacím připisuje Marková (2007). Míní tím to, že sociální reprezentace jsou interpretačně otevřené komunikační kódy, které obsahují někdy protichůdné významy, rozbíhají se do paralelních proudů a obsahují různé vrstvy významů.

Tradiční velké styly myšlení, zobrazování a výkladu světa představují náboženství, umění a věda. Řečeno naší terminologií, jsou to odlišné jazykové hry, které mají vlastní pravidla. Pokud se přidržíme požadavku veřejné relevance pro konstrukci sociální reprezentace jako předmětu badatelského zájmu, musíme konstatovat, že existují různé typy veřejnosti odpovídající těmto jazykovým hrám (či komunikačním žánrům). Nevylučuje to pochopitelně, že jeden člověk může pracovat v laboratoři jako vědec, chodit ve volném čase na umělecké vernisáže a výstavy a v neděli do kostela. Z těchto tří žánrů se v našem textu věnujeme zejména případům vědecké a umělecké reprezentace Romů. V prvním případě jde především o českou sociálněvědní produkci, ve druhém případě o fotografie Jindřicha Štreita, které však vsazujeme do příslušného fotografického kontextu. Náboženskou oblast opomíjíme, neboť nepovažujeme náboženskou veřejnost za platformu, kde by Romové byli výraznějším tématem, tj. důležitou sociální reprezentací. Namísto toho se zaměřujeme na veřejný prostor české společnosti jako celku, pojatý v historické perspektivě. Cílem analýzy výseků uvedených institucionalizovaných forem komunikace a reprezentace je dobrat se převládajících pravidel a strategií zobrazování Romů v jejich rámci.

Komentář k souboru fotografií

Náboženství není relevantní součástí sociálních reprezentací Romů v české společnosti. Otázka po romské religiozitě není příliš diskutována, pravděpodobně si ji klade v české společnosti s výjimkou specialistů jen málokdo. To však neznamená, že neexistuje, není jen součástí veřejného diskursu o Romech. Respektive součástí tohoto diskursu je absence religiozního tématu v jeho vážné podobě. Reflexe duchovního života romské komunity se bude daleko častěji omezovat na tematizaci pověr, součástí českého národního folkloru zobrazovaného v pohádkách je postava cikánky, která hádá z ruky, cikánky – kartářky. Rom – muž – kazatel, který je zachycen na poslední z trojice fotografií bude spíše vyvolávat rozpaky, odpor a podezření. Upřímné náboženské vyznání a zanícení nezapadá do diskursu o Romech. Daleko akceptovatelnější bude první fotografie, na které malý Rom v kostele drží housličky, symbol Roma-hudebníka. Prostřední fotografie skupiny Romů, v jejímž popředí je muž s obrazem svaté rodiny, je ještě více zbavena svého náboženského obsahu a byla by asi „nejakceptovatelnější" ze všech. Trojice fotografií by se mohla stát součástí jednoduchého sociologického výzkumu: „Předložte respondentovi trojici fotografií a požádejte jej, ať vybere tu, která podle jeho mínění nejvíce vypovídá o vztahu Romů k náboženství. Pokud respondent rozlišuje rozdíly panující uvnitř romského etnika (romskou heterogenitu), ať pro každou skupinu provede zvláštní výběr." Jaká by byla vaše volba?

PRAKTICITA SOCIÁLNÍCH REPREZENTACÍ

V Moscoviciho výše citované definici sociálních reprezentací je patrný akcent na praktickou roli sociálních reprezentací. Sociální reprezentace jsou jednak samy o sobě formou činnosti v podobě procesu generovaného interakčním trojúhelníkem *ego–alter–objekt*, jednak určité jednání umožňují a v těchto umožněných praktikách se dále manifestují. Pro popis mechanismu „stávání se" sociální reprezentací je užitečné využít sociologického teorému definice situace: „Jestliže lidé definují situace jako reálné, ony jsou reálnými ve svých důsledcích."[3] Jeho autorem je William I. Thomas, poprvé však byla myšlenka načrtnuta v díle napsaném spolu s Florianem Znanieckim (Thomas, Znaniecki 1927) a s největší pravděpodobností se v genezi jeho vzniku projevila společná spolupráce obou badatelů. Sociální reprezentace poskytují veřejně relevantní kódy klasifikace světa a umožňují praktickou orientaci v něm. Pokud např. někoho budeme považovat za Roma, ovlivní to náš postoj a následně případné jednání vůči němu. Naše definice se stane reálnou ve svých důsledcích. Můžeme klidně názor změnit, ale nezměníme to, že změna definice situace opět změní náš postoj a jednání. Definice situace bude stále určovat reálné jednání.

Thomasův teorém definice situace je pregnantní formulací praktického dopadu sociálních reprezentací. Jeho teoretické zakotvení však nalezneme v díle F. Znanieckého. Znanieckého pojetí kulturních objektů dobře osvětluje jevovou stránku reprezentací využitelnou ve výzkumu i důvody jejich praktického dopadu. Sociální reprezentace je kulturním „objektem" (víme, že je procesem, ale relativně stabilizovaným), neboť jeho podstata spočívá v komunikaci významu, který si lze jen stěží představit jinak než jako kulturní realitu. Ještě lépe se to vyjeví v obráceném pohledu: Kulturní realitu nelze myslet jinak než jako obdařenou smyslem a významem. Význam je tedy atributem kulturních objektů včetně sociálních reprezentací.

Realita kultury má různé druhy: od materiální existence objektů (obdařených významem, resp. humanistickým koeficientem) až po existenci idejí (objektivních). Znaniecki tvrdošíjně trvá na tom, že materiálnost není dostatečným kritériem skutečnosti. V jistém smyslu bychom mohli říci, že řecký státní dluh nebo mýtus Mohameda jsou daleko reálnější než řecké olivy nebo arabští velbloudi. Oním kritériem reálnosti je účinek na jiné předměty a aktéry. V obou uvedených příkladech jde o velmi nemateriální kulturní objekty s velmi reálnými materiálními účinky v současné Evropě. Stejně tak je to s konotacemi romství ve veřejném diskurzu, které jsou v předsudcích a stereotypech a jejich dopadech na jednání lidí v podobném smyslu reálnější než Romové samotní.

Odmítat materiálnost jako hlavní kritérium skutečnosti může Znaniecki právě proto, že přiznává primát zkušenosti, v níž jediné můžeme skutečnosti dosahovat. Wilhelm Dilthey v argumentaci, která ovlivnila mj. českého sociologa Bláhu, ale obecně byla v základu rozumějícího přístupu např. i u Maxe Webera, rozlišuje vnitřní a vnější zkušenost. Znanieckiho místo dělení dvou typů zkušenosti tematizuje rozdíl mezi hodnotami a věcmi a zkušenosti připisuje určité rozpětí mezi subjektivním a objektivním pólem. Zkušenost přírody se blíží objektivnímu pólu, nastává tehdy, když se objekt svou daností vnucuje více, než je tomu u kulturních objektů (např. idejí), které jsou zakoušeny spíše na subjektivním pólu zkušenosti. Skutečnost, že nemáme absolutní objektivnost v žádném typu

Komentář k fotografii na následující straně

To, co vidíme na fotografii nejsou Znanieckého terminologií věci, ale hodnoty. Nemůžeme myslet vně významů s jejich praktickými konotacemi. Význam je významem proto, že je „významný", je významný proto, že je důležitý. Významnost významu plyne z jeho praktické důležitosti. Děti a cigareta, reklama na rodinnou idylu na trochu otlučené zdi, rodina sedící naproti zapnuté televizi s masově sledovanou pohádkou. Specifickou hodnotou (ve výše uvedeném smyslu) české společnosti je také obraz na obra zovce: postava Nastěnky z ruské pohádky Mrazík je součástí sociálních reprezentací Rusů v české společnosti. To vše přímo volá po vynášení hodnotících soudů. Nevidíme věci, vidíme kulturní objekty v jejich souvislostech, tj. hodnoty. Sovětský svaz se snažil spojovat proletáře všech zemí. Mráz přicházel z Kremlu, ale sovětský Mrazík se stal součástí hřejivého hodnotového konsensu české společnosti státního socialismu napříč sociálními vrstvami.

zkušenosti, je Znanieckému prvním krokem v argumentu, jímž odmítá, že kultura není plně skutečná v porovnání s jevy přírody (Hałas 2001: 59). A naopak, i když jevy kultury jsou nám přístupné na subjektivním pólu zkušenosti, neznamená to, že kultura není objektivní. Znaniecki se pokouší hlouběji analyzovat proces stávání se objektem neboli proces objektivizace. Dochází k tomu, že objekt zkušenosti nabývá reálnosti ve vztazích k jiným obsahům zkušenosti, jejichž prostřednictvím se stává objektem s určitým stupněm reálnosti. K stávání se objektem dochází tím, že ve vztahu k jiným obsahům zkušenosti nabývá část zkušenosti charakter objektu, to jest prvku určitého reálného systému. Reálnost je tedy spíše záležitostí stupně než diskrétní hodnotou: „Bezpochyby existují rozdíly v reálnosti vizí básníka, mýtu a hory. Jsou to rozdíly stupně," poznamenává Znaniecki ([1922] 1988: 51). Znaniecki připouští, že systém hmotné přírody je pro nás vlastně v poslední instanci nejdůležitějším systémem, ale není jediným. Není ani adekvátní míru reálnosti posuzovat stupněm materiality nebo vlivem na materialitu, neboť vztahy mezi materiálními procesy a významy jsou natolik propojené a obousměrné, že empiricky je lze stěží rozlišit. „Jediným testem, který tu můžeme použít, je faktický ***vliv***, který předmět má na jiné empirické objekty; tento vliv se zase uplatní v běhu lidského vědomí jako podmínění zkušenosti i činnosti realizované pomocí daného předmětu a odvíjí se od bezprostředního bohatství, trvalosti i různorodosti významů, jež předmět má" (Znaniecki [1922] 1988: 51).

Ve své argumentaci je Znaniecki důsledný také v kladení rozdílu mezi věcmi a hodnotami. „Přírodní předměty nazýváme *věcmi*, zatímco kulturní předměty *hodnotami*, majíce na mysli jejich podstatně praktické určení prostřednictvím svázanosti s lidskými činnostmi. Hodnota se odlišuje od věci tím, že má zároveň určitou *podstatu*, která ji odlišuje jako empirický objekt od jiných objektů, jakož i *význam*, jehož pomocí sugeruje jiné předměty – ty, se kterými byla činnostně svázána v minulosti, zatímco věc nemá význam, ale pouze podstatu a označuje pouze sebe samotnou" (Znaniecki [1934] 2009: 72). Hodnota může být stejně objektivní jako věc v tom smyslu, že může být zakoušena nekonečným množstvím lidí, a tak v konečném důsledku „potvrzená" (Znaniecki [1934] 2009: 73). Hodnota se může stát věcí, stejně jako věc hodnotou tím, že získává nebo ztrácí svoji praktickou významuplnou vazbu s jinými objekty v rámci relativně uzavřených systémů (k načrtnuté argumentaci srov. zejména Znaniecki [1922] 1988: 46–56; [1934] 2009: 66–74).

Praktické důsledky sociálních reprezentací plynou z jejich ontologického charakteru hodnoty, resp. významu, coby atributu kulturní reality. Jazyk jako struktura významu je prosycen hodnotami, tedy praktickými určeními svázanými s lidskými činnostmi. Totéž platí pochopitelně o sociálních reprezentacích, které se komunikují nejčastěji v jazyce, nebo jsou alespoň do jazyka převoditelné.

SOCIÁLNÍ REPREZENTACE A VEŘEJNÁ SOCIOLOGIE

Ze vztahu k hodnotám a praktické veřejné relevanci sociálních reprezentací plyne nutnost sociologické sebereflexe. Do jaké míry může být vědecký text, který se zapojuje do procesu konstrukce sociálních reprezentací jako jejich reflexe, zbaven hodnocení? V principu to nelze, neboť věda je kulturní produkt stejně jako náboženství nebo umění. Tak, jako existují různé řečové hry, existují i různé hodnoty v nich realizované. Součástí vědy je hodnota objektivního zkoumání a jedině díky ní bylo možné dosáhnout praktických performativních výsledků v lékařství i ve vojenství, které rozhodně hodnotově neutrální nejsou. V případě sociálních reprezentací jde ještě o vztah sociálněvědního poznání k hodnotovému kontextu veřejného prostoru. Reflexe sociálních reprezentací nemůže opomíjet pozadí pragmatického horizontu veřejné relevance.

V uplynulém desetiletí rozvířila světovou sociologickou debatu o vztahu sociologie k veřejně artikulovaným problémům koncepce tzv. veřejné sociologie někdejšího prezidenta Americké sociologické asociace M. Burawoye.[4] Burawoy (2005a) rozlišuje čtyři ideální typy sociologické práce: profesionální, politickou, kritickou a veřejnou sociologii. Co vytváří hlavní distinkce mezi těmito typy produkce sociologického vědění, jsou různé odpovědi na otázky, pro koho a k čemu je vědění vytvářeno. Profesionální sociologie produkuje a reprodukuje meritorní vědění disciplíny – teoreticko/empirické poznatky o společnosti podle vědeckých norem produkce vědění. Je určená pro kolegy a řídí se odborným osobním zájmem. Politická sociologie spočívá v produkci konkrétních vědomostí na zakázku státu, soukromého sektoru aj. Řídí se normou praktické efektivity řešení problému a je určena klientům pro praktickou intervenci. Kritická sociologie představuje diskusi základních předpokladů sociologické práce, funguje jako svědomí disciplíny s normativními morálními nároky. Je určena kolegům (kritickým intelektuálům) v rámci vnitrodisciplinární debaty. Konečně veřejná sociologie svou legitimitu neodvozuje ani z vědeckých norem, ani z pragmatické efektivity nebo morální vize, ale ze společenské relevance problémů, které řeší. Je určena pro rozličná veřejná publika a k podpoře veřejného dialogu. Politická a zakázková sociologie představují instrumentální typ vědění řešícího problémy, kritická a veřejná sociologie jsou v protikladu k tomu věděním reflexivním, rozvíjejícím kritickou diskusi. Následující tabulka podává přehled, jaké odlišné normy pravdivosti a legitimity odpovídají každému ze čtyř typů vědění, pro jaký účel i publikum je produkováno.

Tabulka č. 1. Model sociologie podle M. Burawoye

instrumentální typ vědění	**1 profesionální sociologie**	**2 zakázková/politická sociologie**
kritérium pravdy:	korespondence	pragmatické
legitimita:	vědecké normy	efektivnost
sociologie pro koho?:	kolegové	klienti
sociologie k čemu?:	profesionální zájem	praktická intervence
reflexivní typ vědění	**3 kritická sociologie**	**4 veřejná sociologie**
kritérium pravdy:	normativní	konsensus (dialog)
legitimita:	morální vize	relevance
sociologie pro koho?:	kritičtí intelektuálové	různé typy veřejnosti
sociologie k čemu?:	kritická debata o základech vědění	podpora veřejného dialogu

Zdroj: Burawoy 2005, vlastní zpracování

V rámci čtyřdimenzionálního dělení sociologie, v němž každý ze čtyř ideálních typů sociologické práce produkuje vědění k odlišným účelům a pro rozdílná publika, nás zajímá především veřejná sociologie, jež je určena pro potřeby občanského dialogu v rozličných sférách občanské společnosti. Vztahuje se k relevantním veřejným problémům od jejich artikulace až po návrhy možných řešení. Je to sociologie směřovaná na veřejná fóra nejrůznějších typů veřejnosti, a proto mimo jiné kultivuje a aplikuje komunikativní vědomosti a dovednosti. Burawoy požaduje její větší institucionální zakotvení ve výuce (specificky zaměřené studijní programy), v médiích (specializované časopisy, cílený vstup do masmédií) i ve výzkumu (zvláštní zaměřenost výzkumu a jeho podpora).

Jednotlivé typy sociologické práce nejsou nebo neměly by být uzavřenými oblastmi. Sociolog může a často také přechází v průběhu své kariéry mezi různými poli, přitom však Burawoy konstatuje silný antagonismus mezi instrumentální a reflexivní sociologií, zejména mezi převážně profesionálními sociology a těmi, kteří se věnují veřejné sociologii. Profesionální sociologové (samotný termín „profesionální sociologové" je poněkud nešťastný, protože implikuje falešnou představu, že ostatní sociologie jsou neprofesionální, tj. diletantské) podle něj (alespoň v USA) mají v rukou institucionální převahu, ale disciplína jako celek může profitovat jen z harmonické dělby práce a vzájemné spolupráce. Reflexivní sociologie (kritická a veřejná) představuje důležitou zpětnou vazbu pro instrumentální sociologii (profesionální a politickou), která jim zase na oplátku poskytuje platformu esenciální sociologičnosti jejich analýz a snah. Perspektivou veřejné sociologie i sociologie jako celku je podle Burawoye občanská společnost a obrana sociálna. Je to perspektiva, která je přítomná v sociologických analýzách státu, trhu, a jiných procesů a objektů bez rozdílu instrumentálních nebo reflexivních orientací. Kromě výzvy k větší institucionální podpoře veřejné sociologie a jejímu institucionálnímu zakotvení (zejména na univerzitách) Burawoy apeluje na větší snášenlivost a spolupráci různých sociologií, z níž mohou všechny jen získat.

Sociálním reprezentacím Romů v české společnosti v kontextu veřejné sociologie se v naší knize věnuje samostatná kapitola Martina Stanoeva. Na tomto místě jsme si koncepci veřejné sociologie stručně představili ze dvou důvodů. Tím prvním je skutečnost, že samotné téma naší publikace zvyšuje její veřejně sociologický potenciál. V podstatě bychom sami byli rádi, pokud by se nestala pouze součástí vědění uzavřené skupiny odborníků na romskou problematiku, ale zaujala by i širší zainteresovanou veřejnost. Druhý důvod spočívá ve způsobu, jakým k problematice přistupujeme. Podstatnou součástí našeho přístupu jsou fotografie, tedy obrazové reprezentace. Samotné médium obrazu je v principu přístupnější reprezentací skutečnosti než reprezentace kondenzovaná, resp. manifestovaná ve formě specializovaného vědeckého jazyka. Porozumět

souboru fotografií je pro většinu lidí daleko snazší než porozumět souboru korelačních tabulek. Fotografie doplněné jazykovou interpretací mohou vstupovat do veřejného diskursu daleko snadněji než sebelepší vědecké články publikované ve specializovaných časopisech. Detailně se této metodologické problematice věnujeme v následující kapitole. V této kapitole připojíme ještě několik slov k tomu, jakým způsobem se sociální reprezentace Romů stávají veřejně relevantními.

SOCIÁLNÍ REPREZENTACE A IDENTITA

Romství je sociální identita[5]. Sociální reprezentace je pojem obecnější, identita je jedna z možných forem sociálních reprezentací. Mít identitu znamená někým být. Nepochybně bychom nějakou identitu měli, i kdybychom nežili v lidské společnosti jako Robinson Crusoe na pustém ostrově. I Mauglí, který na rozdíl od Robinsona neprošel socializací v civilizaci, měl po dobu svého pobytu v džungli identitu, nějak se prožíval, vnímal se v protikladu k okolí. Ovšem i jeho identita byla utvářena v komunikaci s okolím; sám sebe, své tělo a mysl vnímal na pozadí rozdílu *ego–alter*, ať už oním Alter byl kdokoli ze zvířecí říše.

Identita jako taková je vázána na individuální prožitek toho, jak jsme sami sebou. Typy identit jsou však výlučně sociálními produkty, jakkoli biologické vlastnosti organismu mohou při jejich konstrukci sehrát roli určitých dispozitivů nebo stavebního materiálu. Rom, žena ze střední třídy, sportovec, tanečnice, pacientka nebo myslivec, to všechno jsou typy identit. Jako takové jsou sociálními reprezentacemi v obecném slova smyslu. Jako předmět badatelského zájmu empirického výzkumu sociálních věd se jimi stanou ve chvíli veřejné relevance. Vztahy mezi muži a ženami a z nich derivované identity byly veřejně relevantní asi vždy a ve všech typech společností. Vztahy mezi etnickými skupinami a jim odpovídající etnické identity aktérů jako veřejně relevantní sociální reprezentace se zformovaly v určitém historickém období. Asi nejvýznamnější roli hrály v 19. století a ve střední Evropě byly principem státotvorby po první světové válce. Klíčové byly vlastně i na konci 20. století při mírovém dělení Československa a slučování Německa nebo při krvavém štěpení bývalé Jugoslávie. Etnické identity se staly v těchto procesech politickými identitami a tím i sociálními reprezentacemi s vysokým stupněm veřejné relevance.

MENŠINA/VĚTŠINA

Pro romskou identitu v české společnosti je klíčový vztah menšina/většina, který je osou vztahu *ego–alter*. Ivana Marková (2007) uvažuje o abstraktním vztahu většiny menšiny v termínech, které jsou natolik signifikantní pro český kontext vztahu romské menšiny a neromské většiny, že si dovolíme ocitovat delší pasáž:

„Konkrétní menšina a většina se sobě navzájem stávají figurou a pozadím nikoliv kvůli charakteristice, která by byla a priori v nějakém smyslu významuplná, ale protože se specifická charakteristika z toho či onoho důvodu stane významnou při vzniku dané menšiny/většiny. Tato charakteristika definuje jejich *vnitřní* vztahy, a je proto také definující charakteristikou této menšiny/většiny. Takovou

Komentář k fotografii na následující straně

Obraz „gádžovské[4] rodiny u (pravděpodobně) kuchyňského stolu zavěšený nad kuchyňským stolem v romské domácnosti vytváří v obraze určité napětí. Antonio Gramsci zavedl pojem hegemonie pro popis kulturní nadvlády. Pro člověka senzitivního k mocenským vztahům menšiny a většiny lze fotografii využít jako dokumentaci kulturní hegemonie gádžů. Hegemonie však má i svou druhou stranu, hodnotový konsensus. Rodina u jednoho stolu je společnou hodnotou gádžů i Romů, i když čím dál méně gádžů ji realizuje v praxi. Nárůst domácností bez dětí, a domácností s jedním rodičem je výrazný trend v soukromém životě českých gádžů. Na fotografii romské rodiny je muž nikoli u stolu s ženami a dětmi, ale odráží se v zrcadle, stojí někde vedle fotografa. Dostáváme se tak k jinému tématu, k rozdělení světa žen a světa mužů. Jen málo fotografií Jindřicha Štreita zachycuje romské muže a ženy pospolu. Domácností bez dětí a domácností s jedním rodičem je však mezi Romy relativně méně než mezi gádži, kteří by byli alespoň na fotografiích častěji genderově vyrovnanější.

vnitřně důležitou charakteristikou může být cokoliv, třeba černé oči nebo určitý politický názor. Důležité je, že tato charakteristika vytváří dialogické napětí v rámci *ego– alter*: stává se předmětem jejich komunikačních vztahů, a tedy se stává *objektem*. Naopak žádná charakteristika, jakkoliv se může zdát pozorovateli významná, například moc, diskriminace nebo vykořisťování, nemůže definovat dvě skupiny jako menšinu a většinu, pokud je tato charakteristika vně jejich vztahů, tj. chybí-li v jejich diskurzu. Jinými slovy, jakkoli dominantní může být jedna skupina vzhledem k druhé skupině, pokud se tyto dvě skupiny samy nedefinují ve smyslu dominance a podřízenosti, *vis á vis* této charakteristice netvoří menšinu/většinu. Zůstávají jednoduše dvěma nezávislými skupinami. Mohou být navzájem závislé v nějakém jiném smyslu, ale ne jako menšina/většina ve smyslu dominance/podřízenosti.“ (Marková 2007: 222)

Většina čtenářů by asi souhlasila s tím, že Romové i většinové neromské obyvatelstvo definují svoje vzájemné vztahy v mocenských termínech nebo na jejich pozadí. Asimilace, integrace, inkluze jsou zdánlivě nehodnotící termíny sociální vědy a veřejných politik, které jsou však v českém prostředí chápány na pozadí mocenských vztahů menšiny a většiny. Akcenty, které v nich jednotliví aktéři zdůrazňují, nemusí být nutně jen pro-romské nebo proti-romské, mohou být i relativně nestranné, nemohou být však zbaveny mocenských konotací. I vnímání předkládaného textu jeho čtenáři bude nutně zatíženo mocenskými aspekty do té míry, do jaké bude vnímáno jako kniha o menšině. Velice snadno si lze představit, že interpretace knihy se může odehrávat v intencích postoje „ten je pro nás / proti nám“, ať už jejím uživatelem bude představitel většiny nebo menšiny. Této interpretaci se pravděpodobně neubrání ani „lidé na pomezí“, tj. ti, kteří jsou ve svém životě rozkročeni mezi romskou menšinu a neromskou většinu (např. příslušníci romských rodin pracující v prestižních většinových povoláních nebo naopak příslušníci většinových rodin pracující v explicitně pro-romských profesích). Stručně řečeno nelze z tohoto mocenského kruhu interpretace v české společnosti nikdy zcela vystoupit. Je však možné si jej uvědomit, učinit explicitním, a tím jej do jisté míry kontrolovat.

Pro bezpředsudečné uchopení mocenského aspektu v podstatě všech identit, nejen těch romských a „gádžovských“, je užitečné vzít do úvahy poznatky Michela Foucaulta o mocenském utváření subjektivity. „Obecným tématem mého výzkumu není moc, nýbrž subjekt.“, píše Foucault. „Je ovšem pravda, že zprvu jsem se poměrně důkladně začal zajímat o otázku moci. Brzy se [totiž] ukázalo, že lidský subjekt je situován ve vztazích produkce a signifikance stejně, jako je situován v komplexních mocenských vztazích...“ (Foucault 1996: 312–313).

Centrem Foucaultových úvah je otázka vytváření lidské subjektivity neboli identity, tedy to, jak se člověk stává tím, kým je. Tuto otázku však studuje v souvislosti vztahu moci a vědění, jež je zase silně vázané na jazyk. Přitom Foucault nabízí a argumentuje poněkud neintuitivní představu, že subjekt není v první řadě tvůrcem vědění a jazyka, ale že je jeho produktem. Na velkou část Foucaultova díla lze nahlížet jako na analýzy toho, jak si jazyk a praktiky, s nimiž je spjat (Foucault zde zavádí pojem diskurs), podrobují člověka; jak vědění, jež je vyjádřitelné jen a jen v jazyce, formuje subjekty. Zejména v první části svého tvůrčího života rozvíjí představu, že lidé jako subjekty s určitou identitou vděčí za svou identitu (tj. za pojetí sebe sama jako „někoho“) něčemu nadosobnímu. Systémy klasifikace, jež tvoří optiku, ve které se nám daná podoba světa (včetně pojetí nás samých) jeví jako něco, co dává smysl, jsou předem strukturované. Vztaženo k dějinám filosofie: „to, co klasická filosofie pokládala za

---

Komentář k fotografii na předchozí straně

Kdo může rozumět této fotografii? Kdo ocení její ironii? Kdo může vidět více úrovní významů, než malý český člověk zaživší poslední dekádu státního socialismu? Podobnost mezi světově proslulou hvězdou pop-music „májklem džeksnem“ a romskou ženou na fotografii je zarážející. Dokáži si představit vzdělaného studenta z prestižní asijské univerzity, který nezažil ani éru Michaela Jacksona, ani státní socialismus, ani nezná slovo Rom, jenž by tipoval buď na příbuzenské vztahy, nebo dokonce na identitu mezi postavou z fotografií na stole a ženou, která se o stůl opírá. Americká popová hvězda však má s českými Romy skutečně něco společného, co je sociologicky důležité. Je to osud příslušníka etnické minority. Nechal by si úspěšný Rom v české společnosti vybělit pokožku tak, jako to udělal americký černoch Jackson proslavený mj. ohromným množstvím plastických operací? Na názor bychom se měli zeptat úspěšných českých Romů.

aktivitu subjektu: jeho schopnost vnímat věci, zjišťovat jejich vzájemné vztahy a takto je určovat, chápe Foucault jako vedlejší účinek toho, co nazývá diskursivní formací epochy.“ (Frank 2000: 95). Teprve pole určitých symbolických vztahů (jazykových výrazů, významů a struktur smyslu), ze kterého je diskursivní formace složena, dovoluje subjektu, který je do tohoto pole vsazen (zrozen, socializován, vržen, zkrátka začleněn), aby komunikoval, neboli vstupoval do symbolických (tj. jazykových) interakcí, vnímal věci ve světě, vztahoval je k jiným věcem a subjektům a odlišoval je od nich, tj. aby určoval a rozčleňoval svůj svět (Frank 2000: 97). Subjekt není nikdy vlastníkem a správcem tohoto pole, subjekt je vždy na tomto poli závislý, je v něm situovaný a nutně z něj odvozený.

Foucaultovy postřehy se dobře hodí pro naše studium sociálních reprezentací především proto, že se zaměřuje na oblast symbolična, na oblast reprezentací subjektů v diskursech, pro jejichž pluralitu je vhodné používat pojem jazykových her. Pravidla řečových her jsou řádem diskursu. Cílem analýzy sociálních reprezentací je odhalovat podstatné charakteristiky řádu diskursu. Protože ale není jeden diskurs, nýbrž panuje pluralita diskursů, lepší formulace zní, že naším cílem je odhalovat pravidla určitých řečových her, ve kterých se reprezentuje jeden objekt, v našem případě romská identita. Na závěr ještě poznamenejme, že totožnost objektu v rámci různých her (neboli diskursů slovníkem Foucaulta, žánrů terminologií Markové) není zaručena ničím jiným než rozuměním příbuznosti smyslu a významu určitého symbolického vyjádření. Náš text se tak stává součástí určité meta-hry, neboť je veden pravidly vědecké řečové hry, ale zaměřuje se na jiné řečové hry (včetně určité oblasti sociální vědy samotné). Je hrou na explikaci implicitních pravidel jiných řečových her, které produkují sociální reprezentace.

SHRNUTÍ

Koncept sociálních reprezentací lze využít v zásadě dvojím způsobem. Jednak v rámci obecné teorie sociálního poznání či vědění, jednak jako nástroj při poznávání konkrétních společenských jevů. V oblasti obecné teorie sociálního poznání jsou podstatné rysy dynamičnosti a dialogičnosti sociálních reprezentací a také jejich prakticita. Sociální reprezentace je proces vznikající v interakci. Sociální reprezentace jsou interakční záležitostí. Poskytují kód pro komunikaci a orientaci ve světě. Nelze myslet komunikaci bez komunikujících stran, ať již je jejich povaha jakákoli. Tato komunikace je zároveň praktického charakteru. Sociální reprezentace jsou jednak samy o sobě formou činnosti v podobě procesu generovaného interakčním trojúhelníkem *ego–alter–objekt*, jednak určité jednání umožňují a v těchto umožněných praktikách se dále manifestují. Pro popis mechanismu „stávání se“ sociální reprezentací je užitečné využít sociologického teorému W. I. Thomase definice situace: „Jestliže lidé definují situace jako reálné, ony jsou reálnými ve svých důsledcích.“ Praktický vliv je zároveň nástrojem posouzení míry reálnosti určité sociální reprezentace.

Reálná důležitost v sociálním životě je zároveň kritériem badatelsky zajímavých sociálních reprezentací. Vše není badatelsky stejně zajímavé jako sociální reprezentace. Navzdory tomu, že v podstatě jakýkoli fenomén můžeme „reprezentovat“, neznamená to, že se z pohledu konceptu sociálních reprezentací budeme zabývat čímkoli, jak by se z obecné teorie sociálních reprezentací mohlo zdát. Zajímají nás ty sociální fenomény, které se z nějakého důvody staly předmětem veřejného zájmu. Tyto fenomény, o nichž se diskutuje a přemýšlí, vyvolávají napětí a podněcují akci. Tímto způsobem se lze od obecné teorie sociálních reprezentací jakožto teorie (každého) sociálního poznání dostat k pojmu sociálních reprezentací, pomocí kterého si empirická věda může konstruovat svůj předmět výzkumu.V našem textu nás tudíž zajímají veřejně relevantní reprezentace Romů včetně uměleckého vizuálního zpracování, které je určeno k veřejnému prohlížení, je určeno divákům. Z praktické veřejné relevance sociálních reprezentací Romů plyne nutnost sociologické sebereflexe vlastní pozice ve veřejném prostoru, kterou dobře vystihuje pozice veřejné sociologie v Burawoyově smyslu. Z tohoto pohledu je náš text o reprezentacích Romů součástí určité meta-hry, neboť je veden pravidly vědecké řečové hry, ale zaměřuje se na jiné řečové hry (včetně určité oblasti sociální vědy samotné). Je hrou na explikaci implicitních pravidel jiných řečových her, které produkují sociální reprezentace.

Romství je sociální identita. Individuální identita je vázána na prožitek sebe sama a je v principu subjektivní. Sociální identita jsou naproti tomu sociálním typem, který je vázaný na svoji (nejčastěji jazykovou) reprezentaci. Sociální reprezentace je pojem obecnější, sociální identita je jedna z možných forem sociálních reprezentací. Pro utváření romské identity v české společnosti je klíčový vztah menšina/většina, který je mocenského charakteru. Romství jako sociální identitu a sociální reprezentaci nelze v rámci české společnosti vyjmout z mocensky utvářeného komunikačního rámce mezi Romskou menšinou a majoritní většinou.

POZNÁMKY KE KAPITOLE [1]

1 Tento proud je spojován především s výzkumy Wilhelma Diltheye (např. Dilthey 1980), novokantovci Windelbandem a Rickertem, ale našel svou artikulaci např. i u Maxe Webera a jeho konceptu ideálního typu či problematiky hodnot ve vědě a projektu tzv. nehodnotící sociologie.

2 Objektem může být například bájný kentaur nebo fiktivní ježibaba v pohádce.

3 Tato pregnantní formulace pochází z knihy *The Child in America*, kterou Thomas publikoval spolu s Dorothy S. Thomasovou v roce 1928. Genezi konceptu mapuje L. Coser (1971: 520–523), podle kterého citujeme.

4 Pro heslovité představení Burawoyovy koncepce přejímám pasáž ze své dřívější knihy (Janák 2009: 145–146).

5 Považujeme za nadbytečné pokoušet se shrnout debatu o pojmu identity, který je jedním z nejfrekventovanějších konceptů sociálněvědní analýzy poslední čtvrtiny 20. století a počátku 21. století. Reprezentativní soubor v tomto ohledu představuje soubor textů editovaný A. Elliottem (Elliott 2014), solidní český přehled klasických teorií přináší Pechar (1995). V naší pasáži pouze vymezujeme vztah mezi pojmy identity a reprezentace tak, jak je pojímáme v našem výzkumu. S ohledem na mocenský charakter vztahu většiny a menšiny se ještě dotkneme Foucaultovské linie identitních výzkumů. Tematizovat další aspekty analyzované v soudobé obecné teorií identity jako např. nová individualizace, fragmentace, reflexivita apod. by bylo z pohledu našeho textu nadbytečné.

[2]

SOCIÁLNÍ REPREZENTACE VE FOTOGRAFII

Dušan Janák, Miroslav Paulíček

„Myslím, že jsem ve fotografiích hledal to, co jsem hledal i ve svém ‚akademickém' zahloubání, protože tehdy jsem to ještě neuměl vyjádřit slovy."

Zygmunt Bauman

Fotografie už ze své podstaty nedělá nic jiného, než že reprezentuje; **re-prezentuje v nejpůvodnějším slova smyslu, tedy činí znovu přítomným něco, co už je minulostí nebo prostorově vzdáleno** – Roland Barthes dokonce (byť ironicky) mluví o vzkříšení (Barthes 2004). Způsob, jakým toto činí, má ovšem povahu skrznaskrz sociální. Představa, že fotografie skutečný svět pouze nezúčastněně kopíruje, je i v době digitálních fotografií častá a silná, nicméně mylná; například americký fotograf a teoretik Allan Sekula ji dokonce označil za „silně zakořeněnou součást buržoasního folkloru" a „jádro zavedeného mýtu o fotografické pravdě" (Sekula 2004: 68). Skutečnost, že fotografie realitu nekopíruje, nýbrž zprostředkovává, je zřejmá již z toho, že fotografická gramotnost, tedy schopnost vidět obraz a nikoli pouze šedý či barevný papír, je naučená a kulturně podmíněná (srov. Sekula 2004). Proto ani otázka, co má objekt společného s fotografií objektu, není nikterak banální a odpovědˇ, že se na svém zobrazení podílel (Láb, Turek 2009), vyvolává okamžitě otázku jak.

Jakkoli bychom se podle historika umění Davida Freedberga (2005) neměli rozporem mezi zobrazením a realitou vůbec zabývat, protože se tím zcela vytrácejí spontánní emoce, které každé dílo – představující realitu samo o sobě – vyvolává (a o které by každému mělo jít především), těžko nevidět modifikace, které realita fotografie získává oproti realitě fotografované. Takto je pak možné mluvit o rozeklanosti fotografie „na svět, který zobrazuje, a svět v sobˇ, jímž zobrazuje", o tom, co ve fotografii chybí oproti její předloze nebo o rozdílech mezi vnímáním reality autorem a námi (Janata 2015: 115).

Tyto rozpory, které jsou u dokumentární fotografie o to významnější, že od ní se očekává vazba na realitu mnohem více než například od fotografie umělecké, souvisejí v první řadě s tím, že **jde hned o dvojí interpretaci této reality** – nejprve autorovu a následně divákovu, respektive s tím, že svět bez interpretací ani není možný. Jak říká spolu s Ernstem Gombrichem filosof Nelson Goodman, nevinné oko, které by vidělo nezatíženě úvahami a interpretacemi, neexistuje – „nedokážeme vydobýt obsah prostým sloupnutím vrstev výkladů. (...) Teorie zobrazení jako nápodoby tedy na samém počátku ztroskotává na neschopnosti upřesnit, co má být vlastně napodobeno. (...) Výklady či interpretace nenapodobujeme – *dospíváme* k nim." (Goodman 2007: 24–25) Goodman zde hovoří především o malířství, nicméně dodává, že „je tomu tak i tehdy, nepoužíváme-li jako pracovní nástroj pero či štětec, ale fotoaparát. Volba přístroje a jeho nastavení se na takové interpretaci podílí." (tamtéž)

Ke specifickým interpretacím fotografií dochází už tím, že jsou chápány jako umělecká díla, přičemž nic nebrání tomu, aby byly zároveň

považovány za dokumentární, jako je tomu u Jindřicha Štreita. Je-li fotografie uměním, případně do jaké míry, to bylo téma diskusí hned od jejího vzniku (s nejednoznačnými výsledky, zvlášť v době, kdy se díky mobilním telefonům s fotoaparátem stal potenciálním umělcem každý), zde však můžeme vyjít z vcelku přesvědčivé koncepce Václava Zykmunda. Fotografický portrét se podle něj stane uměleckým dílem třemi možnými způsoby: zaprvé tím, že u něj dojde „k řešení určité výtvarné problematiky (kompozice, proporcionality, rytmu, rozvržení světla a stínu a jejich vzájemných vztahů sledujících určitý emotivní záměr)“, zadruhé když se podaří zjevným způsobem „vyjádřit pod jevovým povrchem tváře psychické vlastnosti portrétovaného“ (Zykmund 1964: 86), a třetí možností je kombinace dvou předchozích, čímž vzniká „maximum uměleckosti“. Těmto způsobům podle Zykmunda odpovídají principy *sympatie* a *empatie*, jakési weberovsky ideální typy přístupu k fotografii. Podle principu sympatie člověk sympatizuje se zobrazenými lidmi, vžívá se do jejich situace, zatímco u empatie jde o vcítění se do formy – do světa barev, tvarů, linií a proporcí. Zykmund, který v sobě ani u tohoto (mírně problematického) tvrzení nezapře surrealistu, konstatuje: „Vnímatel vnímající fotografii způsobem empatie bude mít pochopitelně z fotografie víc než ten, kdo se pouze vžívá do zobrazené objektivní reality. Avšak nejvíce z vnímání bude mít ten, kdo je schopen oba tyto principy sloučit v princip jeden, kdo je schopen se vžít a vcítit do obrazu i do jeho mluvy.“ (Zykmund 1964: 41)

Kdo má z vnímání fotografií větší požitek, to zde příliš významné není, Štreitovy fotografie by nesporně oba principy propojovaly – tím ovšem z hlediska reprezentace vzniká zásadní problém. Kritéria jejich interpretací jsou totiž zásadně odlišná, jde v podstatě o dva odlišné diskurzy. Jak přesně napsal Michael Baxandall, není možné obraz vysvětlovat z hlediska umění a z hlediska společnosti zároveň; „‚Umění‘ a ‚společnost‘ jsou nehomologické systematické konstrukce, které spočívají na vzájemně se prolínajících skutkových podstatách.“ (Baxandall 2005: 166) Mluvit o estetických kvalitách je zkrátka něco docela jiného než o společnosti na fotografiích, proto už tímto mluvením vznikají zcela odlišné reprezentace.

PROBLÉM REALISMU FOTOGRAFICKÉHO OBRAZU A VĚDECKÝ PŘÍSTUP KE SVĚTU

Sociologie se zrodila z pozitivismu. Byl to veleučený, trochu podivínský a ke konci života již zřetelně bláznivý August Comte, který slovo sociologie přivedl na světlo boží, přičemž s její pomocí chtěl budovat sociální vědy po vzoru věd přírodních. Žádné zpytování ducha sebou samým, ale objektivní, pozitivní fakta, o ně se má sociologie opírat. Již záhy po Comtovi se ukázaly limity tohoto přístupu, nicméně něco trvalého zůstalo – idea objektivity poznání, která spočívá v protikladu k subjektivním dojmům. Časem se však stále častěji ukazovalo, že zbavit se subjektivity je v podstatě nemožné, jedním z těch, kdo se systematicky zabývali možnostmi zbavení se subjektivního prožitku a životní zkušenosti pro objektivní sociologické poznání, byl v úvodu zmiňovaný francouzský sociolog Pierre Bourdieu, který přišel s termínem „zúčastněná objektivace“ (Bourdieu 2003). Mínil tím především postupy, kterými má sociolog získat odstup od své vlastní sociální zkušenosti, jejímž prostřednictvím se kognitivně vztahuje ke světu svého sociálního původu ve chvíli, kdy provádí sociologickou analýzu svého světa. Nejbrutálnějším nástroj objektivizace je statistická analýza a sociolog by se měl umět na svou sociální pozici podívat optikou objektivních sociálnědemografických charakteristik, i když svůj individuální život prožívá jako jedinečný a neredukovatelný na nějaké tabulky a grafy. (Bourdieu 2003, 2004) Bourdieu tento přístup rozvíjel například při sociologickém výzkumu mocenských vztahů ve francouzském akademickém prostředí (Bourdieu 1990) nebo při analýze patriarchálního uspořádání společnosti (Bourdieu 2000). Podobné metodologické otázky objektivizačních postupů se vynořují, zkoumá-li výzkumník témata, která se jej osobně dotýkají, ať už se jedná o genderové uspřádání společnosti, rozvodovost, bezdětnost nebo etnicky podmíněnou nerovnost, jako je tomu v případě Romů.

Podobně je třeba se vyrovnávat s objektivitou poznání i při uvažování o fotografii. Navzdory tomu, že tvůrcem fotografického snímku je člověk, a podle litery zákona má autorská práva ke snímku nikoli vlastník fotoaparátu, nýbrž ten, kdo ve chvíli vzniku snímku držel fotoaparát v ruce a stisknul spoušť, fotografie si ponechává punc nezávislosti na svém tvůrci. Fotoaparáty jsou zkrátka schopny fotit tak trochu nezávisle na fotografech. To dává fotografickým snímkům odstup od lidského tvůrce. Sami fotografové jsou často zvědaví, jestli se jim snímek povedl tak, jak chtěli, nebo ne. Technologie, mechanismus fotoaparátu je fotografovi vnější, to on v poslední instanci pořizuje snímek. Fotoaparáty nemají emoce, které by ovlivňovaly jejich práci. Fotoaparáty nemůžou vyfotit něco, co doopravdy nebylo, co se vůbec nestalo. Naopak, „toto se fakt stalo“ je základní emoční náboj každého fotografického snímku, jakkoli kolorovaného nebo upraveného ve photoshopu. Jak poznamenává Filip Wittlich: „Fotografie, jakkoli aranžovaná a manipulovaná, vždy v zásadě vypovídá o tom, co se nalézalo před objektivem aparátu ve chvíli expozice. Ačkoliv je ověřitelnost někdy stejně nemožná či problematická, všeobecné přesvědčení o schopnosti fotografie uděluje snímkům statut pravdivého média. S výjimkou manipulativních zásahů je snímek považován za stopu – příznak reality, s referenčním vztahem mezi reálným objektem a výsledným obrazem“ (Wittlich 2012: 109). Také teoretik fotografického zobrazování Roland Barthes klade důraz na realistický rozměr fotografie a uvádí jej do vztahu s dalšími systémy reprezentace; malby a řeči. „Referent Fotografie není totéž, co referent jiných systémů reprezentace. Fotografickým ‚referentem‘ míním nikoli *fakultativně* reálnou věc, k níž odkazuje obraz nebo znak, nýbrž věc reálnou *nutně*, tu, jež stála před objektivem a bez níž by nebylo snímku. Malba je s to předstírat skutečnost, aniž ji viděla. Mluva kombinuje znaky, jež nepochybně mají nějaké referenty, avšak ty mohou být a nejčastěji jsou ‚chiméry‘. Na rozdíl od těchto imitací nemohu v případě fotografie nikdy popřít, že *tato věc tu byla*. (...) A protože tato podmínka platí pouze pro Fotografii, lze ji reduktivně pokládat za samu její esenci, noema. (...) Je to Reference, jež je zakládajícím řádem fotografie.“ (Barthes 1994: 69)

Hovoříme-li o fotografiích, často se můžeme setkat nikoli s pojetím, že je *vytvářen* fotografický *obraz*, ale že je *pořizován* fotografický *snímek*. Snímek je něco, co jsme sejmuli z reality. Sejmuté otisky prstů jsou důkazem pro soudní přelíčení, dokazují, že se něco skutečně stalo. Ovšem to, co se snímá, je obraz reality, nikoli otisk prstů samotný. Jak by bylo možné sejmout otisk samotný? Uvažujme příklad stopy v písku. Písek je látkou, materií, která umožnila realizaci formy, forma samotná je však nehmotná. Stopa v písku jako taková je čistou formou. Podstatu známého paradoxu ilustruje citát z představení Divadla Járy Cimrmana, ve kterém uhlobaron přemítá nad věštbou, že mu někdo vezme jeho uhelný důl a pojmenuje jej Petr Bezruč: „Důl, ten vám nikdo vzít nemůže. Důl, to je díra v zemi. Důl vám můžou zatopit, zasypat, ale vzít ne. Leda, že bych mu ho prodal...“ Tato komická hříčka ukazuje na paradox hylémorfismu otisku. Jako nelze ukrást obsah prázdné konvice, tak nelze fyzicky vzít důl chápaný jako prázdná díra ani nelze zvednout stopu z písku, jakkoli je od písku odlišná. Co se týče stopy v písku, můžeme vytvořit její snímek (můžeme např. vytvořit odlitek nebo stopu natočit na kameru). Hle, najednou se před námi zjeví materiální objekt, doklad toho, že stopa – čistá forma – existovala. Objektivitu důkazu, že stopa v písku skutečně byla, zvyšuje nikoli pouze stopující subjekt – stopař, který ji viděl, respektive tvrdí, že ji viděl, myslí si, že ji viděl, a který je prvním aktérem objektivizace stopy – ale materiální objekt, otisk otisku čili snímek, který mohou vidět také ostatní.

Svou nezávislostí na subjektivitě druhých fotografický snímek/obraz neobyčejně konvenuje vědeckému přístupu ke světu. Fotografie má charakter nezávislého důkazu: „toto se fakt stalo“. Ostatně také po vynalezení fotografie (v roce 1839) se očekával především její vědecký přínos, i když záhy se rozmohlo daleko širší společenské využití. Zároveň však nelze popřít, že fotografie má svého tvůrce, fotografa. Fotografie je svou podstatou schizofrenní. Ambivalence je součástí jejího sociálního „genetického kódu“. Kombinuje v sobě objektivitu objektu vytvořeného strojem se subjektivitou tvůrce, čímž otevírá prostor pro uměleckou tvorbu. Není ani pouze nestranným snímkem, ani pouze tvůrčím obrazem. Je snímkem i obrazem zároveň. Jen na málo fotografů lze uplatnit toto pravidlo vrcholné ambivalence (objektivní dokument versus subjektivní umění) tak, jako na tvorbu Jindřicha Štreita. Štreit nefotografuje své subjektivní emoce a fantazie, jako je tomu např. u Jana Saudka. Fotografovaný objekt a jeho životní svět není nevýznamný.

ZPŮSOBY INTERPRETACE FOTOGRAFIE

Nesmírně užitečnou formu analýzy fotografií nabízí *sémiotika* – věda o *znacích*, tedy fenoménech, které označují fenomény jiné. Evropský zakladatel této vědy (byť ji nazýval sémiologií) Ferdinand de Saussure rozlišil dvě části znaku – *označující* (signifikant) a *označované* (signifikát); akustický zvuk, slovo nebo obraz – označující, protože označuje určitý pojem; slovo člověk označuje člověka jako bytost. Velký Saussurův přínos pak

představuje to, že ukázal vztah mezi označujícím a označovaným jako arbitrární, tedy nahodilý – slovo člověk nemá s fyzickým člověkem naprosto nic společného a klidně by mohlo označovat cokoli jiného, pokud bychom ho tak začali chápat. Pro sociology z toho vyplývá, že předměty a jevy, které nesou určitý význam, nenesou tento význam samy od sebe, nýbrž ho získávají v určitém společenském kontextu a v rámci interpretace konkrétním jedincem. Zájem o znaky a jejich významy je tedy legitimním způsobem rozumění a popisování společnosti.

Druhý, americký zakladatel sémiotiky (a autor tohoto slova) Charles Sanders Peirce rozlišil u znaku více charakteristik, v jeho pojetí nelze od znaku oddělit skutečnost, že zastupuje něco pro někoho z nějakého hlediska (Hawkes 1999). Ve svém pojetí tedy zdůrazňuje úlohu interpreta za tak významnou, že z něj činí přímo součást znaku. Nejprosluleji z Peircova díla je ovšem rozdělení znaků na tři typy: ikon, index a symbol. Ikon má s objektem, který zastupuje určitou podobnost, sdílí s ním nějakou vlastnost; například fotografie má ikonický vztah k realitě (jakkoli ji deformuje už tím, že vytrhává určitou část reality z jejího přirozeného kontextu). Index má s označovaným objektem příčinnou souvislost, například tam, kde je kouř musí být i oheň, je tedy indexem ohně. Symbol je z hlediska sociologického nejvýznamnější, protože v Peircově pojetí je u symbolu spojení označujícího a označovaného dáno sociálně, přítomností nějakého interpretanta. Na sdílení významů určitých symbolů je společnost v podstatě založena – význam červené a zelené barvy na semaforu není ničím jiným než společenskou konvencí, nicméně je životně důležité, aby všichni interpretovali tyto významy shodně.

Jedním z nejvýznamnějších myslitelů, kteří navázali na Saussura, byl výše již zmíněný Roland Barthes. Barthes přichází s novým naplněním zejména v antropologii běžně užívaného pojmu mýtus. Podle Barthese se znak nejenže skládá z označující a označované části, ale celý tento znak se zároveň sám může stát prázdným označujícím, které se spojí s nějakým označovaným. To, co takto vznikne, je mýtus. Jiným způsobem lze mýtus vymezit na základě tzv. denotací a konotací (Barthes 1997), přičemž „za ‚denotaci' obvykle považujeme takové užití jazyka, při kterém se míní něco jiného, než se říká; ‚konotace' znamená takové užití jazyka, při kterém se míní něco jiného, než se říká" (Hawkes 1999: 111). **Mýtus pak vzniká, jestliže i konotace získá své konotace, vznikne tzv. konotace druhého řádu. Barthes používá tento často uváděný příklad:**

Jsem u holiče a podají mi číslo časopisu Paris-Match. Na obálce vidím mladého černocha, který je oblečen do francouzské uniformy a se zdviženýma očima, jež jsou nepochybně upřeny na trojbarevný prapor, vzdává vojenský pozdrav. Takový je smysl obrázku. Ať už jsem však jakkoli naivní, dobře rozumím tomu, co mi naznačuje: že Francie je velká říše, že všichni její synové bez ohledu na barvu pleti věrně slouží pod její vlajkou a že pomlouvačům, ohánějícím se údajným kolonialismem, se nemůže dostat lepší odpovědi než nadšení, s jakým tento černoch slouží takzvaným utlačovatelům. (Barthes 2004: 114)

Roland Barthes chápal mýtus jako určitý druh řeči, sdělení, které ovšem není vázáno na orální nebo písemnou formu, ale může jím být film, divadlo, spor, reklama nebo fotografie. **Obraz podle Barthese dokonce „působí naléhavěji než písmo**, vnucuje signifikaci naráz, aniž ji analyzuje, aniž ji rozptyluje" (Barthes 2004: 108–109). Navíc Barthes spojil mýtus s kapitalistickou společností, podle něj si tyto mýty vypráví kapitalistická společnost, aby obhájila samu sebe – aby předešla vlastnímu zpochybňování, aby udržela a potvrdila stávající nerovnosti, aby i utlačovaným stálo za to salutovat její velikosti.

Komentář k fotografii na předchozí straně
Štreit fotí téměř výlučně lidi. Dokonce i na fotografiích bez lidí se nám automaticky vynořují lidské osudy. Není to přístup Vladimíra Boudníka, který z náhodných struktur starých fasád vydobýval abstraktní i figurální motivy, ale jde o zachycení mezilidského vztahu, jak se promítnul do struktur fasády. Štreitův záměr je jiný než Boudníkův. Štreit se snaží zachytit něco existujícího ze sociálního života, co za nechalo svou stopu v materiálním objektu. Štreita nezaujaly grafické linie otlučené omítky, které by se staly hrací plochou jeho fantazie vydobývající z náznaků tvarů obrazy. Štreitovu pozornost přitáhnul lidský osud, resp. jeho stopa, jejíž otisky sejmul svým fotografickým přístrojem. Je však zjevné, že se mu to podařilo tvůrčím způsobem, prostřednictvím fotografie.

V tomto duchu analyzovala Renáta Sedláková (2003) novinovou (tedy reportážní) fotografii, na níž jsou zachyceni Romové v konfliktu s policisty, pracuje se dvěma mýty – *mýtem cikána*[1] a *mýtem policisty*. Mýtus cikána autorka charakterizuje jako následující řetězec konceptů (či stereotypů): „osoby s tmavou pletí a černými vlasy, špinavé, neupravené, nečistotné či v případě dětí zapatlané, zvědavé, hlučné, příliš naturální a temperamentní, impulzivní, emocionální, agresivní, nečestné, mající mnoho dětí (příliš fertilní), méně inteligentní, nevzdělatelné, nepřizpůsobivé, asociální a neochotné asimilovat se. Cikáni nepracují, jsou to povaleči, kteří se štítí práce a žijí ze sociálních dávek, tedy na úkor řádných občanů a z jejich daní. Romky jsou kartářky, muži kriminálníci a zloději." (Sedláková 2003: 91)

Oproti tomu mýtus policisty vidí policii jako ochránce zákona a pořádku, reprezentují většinovou společnost a chrání ji. Kontrast těchto mýtů posiluje hrozbu konfliktu mezi Romy a policisty a u diváka vyostřuje binární chápání společnosti rozdělené na *My* a *Oni* (naši a ti druzí). Ideologii, jakou fotografie odráží, pak Sedláková charakterizuje prostřednictvím dalších binárních opozic, kdy s jedním, *Naším* etnikem (reprezentovaným policisty) je spojen klid, bezpečí, zákon, čistota nebo dobro a s etnikem druhým pak neklid, nebezpečí, porušování zákona, špína a zlo.

Jak ovšem upozornil Stuart Hall, s textem (v tomto případě s fotografií) se různým způsobem vyjednává a čtenář nemusí nutně tuto ideologii přijmout; přečíst (dekódovat) totiž lze každý text v rámci dominantního kódu (tedy přesně podle autorem zamýšlené nebo reprodukované ideologie), v rámci vyjednaného kódu (tedy přijetí s výhradami a odlišnostmi od ideologie) anebo v rámci kódu opozičního (hodnoty obsažené v dominantní ideologii odmítnout) (Hall 2013).

EPISTEMOLOGICKÉ ZDROJE INTERPRETACE FOTOGRAFIE

Barthes zároveň přišel s rozlišením dvou fenomenologicky základních rovin interpretace, pro které zavedl pojmy *„punctum"* a *„studium"*. Jedná se o užitečné pojmy, i když správně po francouzsku zahalené do mlhy významové polyfonie. Ta však může být nejen zdrojem zkreslení, ale i heuristické inspirace. *Studium* je význam, který se při interpretaci fotografie rodí skrze určitý sdílený kulturní kód. *Punctum* je význam, který se rodí z kontaktu fotografie s více individuální rovinou osobnosti. Jsou to dvě odlišné tematické roviny, které lze ve snímku nalézt. Ne však v každém snímku. Každý snímek je interpretován v rámci nějakého kulturního kódu. V některých snímcích se však do diváka vbodne něco, co přitahuje jeho pozornost, aniž by to uměl hned pojmenovat, a teprve v hledání odpovědi na otázku, co to vlastně je, odkud se bere tento zájem, dochází k překladu zájmu do intersubjektivně sdělitelného kódu. „*Studium* je zkrátka vždy kódované, *punctum* nikoli." (Barthes 1994: 49) V obou případech jde o zájem, který zakládá význam. Význam se zde rodí tak, že něco v realitě je významnější než něco jiného, stojí to za pozornost. Přesně tak postupuje každý divák, když dostane jednoduchou otázku, co vidí na fotografii. To, co vidíme na fotografii, popíšeme skrze kód, který některé věci činí významnějšími než jiné. Tento kód určuje, co vidíme, resp. co vidíme jako první. „A je to právě *studium*, na základě čeho se zajímám o spoustu snímků, třeba tak, že je beru jako politická svědectví, anebo v nich mám zalíbení jako v dobrých historických podobiznách: Moje účast (...) je kulturní povahy (což je konotace, která je ve slově studium obsažená)." (Barthes 1994: 27–28) Je zřejmé, že takových kódů může být celá řada; který získá prioritu nad jiným, to určuje kontext interpretační situace (např.

Komentář k fotografii na následující straně

Trávení volného času mimo uzavřené stěny domů, respektive už samotné sezení venku s sebou nese různé významy, někdy i vzájemně protikladné. V posledních letech se stávají stále populárnějšími teorie veřejného prostoru, které velmi přesvědčivě ukazují, navazujíce na klasickou knihu Jane Jacobsové (Jacobs 2013), že čím více času lidé ve městě tráví na veřejných prostranstvích – na ulicích, v parcích, na náměstí atd., tím jsou lokality bezpečnější, lidsky přívětivější a obecně příjemnější k životu (srov. Gehl 2012). Ulice a parky plné sedících, postávajících nebo hry hrajících lidí symbolizují (a také vytvářejí) zdravé město, v němž se občané nemusí a ani nechtějí před sebou uzavírat v bytech; veřejný prostor tak skutečně slouží veřejnosti a přivádí individua od počítačů opět na slunce a čerstvý vzduch. Pokud ovšem s prostorem takto nakládají Romové, dominantní mýtus vede k interpretaci naprosto opačné – jejich přítomnost na veřejných prostranstvích symbolizuje jejich nepřizpůsobivost, necivilizovanost a pospolitost kontrastující s moderním individualismem.

nahlížím-li na Štreitovy fotografie spíš jako na dokument, nebo jako na umění). V případě opozice *studium* a *punctum* jde však o jiný rozdíl. „Druhý prvek *studium* prolamuje (či vyostřuje). Teď to nejsem já, kdo jej vyhledávám (tak jako oblast studium vyplňuji svým suverénním vědomím), nýbrž tento prvek je sám součástí scény, je jako šíp, který mě zasahuje. (...) Onen druhý prvek, který ruší *studium*, tedy budu nazývat *punctum*; neboť *punctum*, je také bodnutí, malá trhlina, malá skvrna, malý řez (...) *Punctum* nějakého snímku, toť ona náhoda, která mne v něm zasahuje (...)." (Barthes 1994: 28) *Studium* fotografického snímku je téma, které má obecnější charakter, *punctum* je individuální, je sice ve snímku díky fotografovi, ale spatřit ho tam nemůže nikdo jiný než divák, není součástí fotografova plánu, je to nahodilost, o které dopředu nikdo nevěděl. *Punctum* je něco velmi osobního. „Velmi často je *punctum* ‚detail', tj. nějaký dílčí objekt. Ale podat příklady tohoto punctum znamená rovněž jistým způsobem *vydávat všanc sebe sama*." (Barthes 1994: 41) Ať už je rozpoznávám či nikoli, vždycky je tu navíc: je to to, co ke snímku přidávám a co tam nicméně vždy již je. Z tohoto důvodu „je nemožné vytknout pravidlo vztahu mezi *studium* a *punctum* (pokud tu je). Jde o společnou přítomnost obou a to je tak všechno, co lze říci." (Barthes 1994: 41) *Punctum* může sloužit také jako to, co si neodbytně přitáhne naši pozornost ke snímku, který však následně ucho-

---

Komentář k fotografii na následující straně

Zkusme si představit tři možné úrovně interpretace této fotografie odpovídající sestupu od studia k punctu. Václav Havel je představitelem sociální a politické elity, proto se mohl ocitnout na zápalkách. Roma se na zápalkách asi jen tak nedočkáme, i když jeden nikdy neví. Určitě by to vzbudilo pozdvižení. Sociologicky zajímavý je protiklad dvou protilehlých sociálních tříd, které fotografie ilustruje. Havel je potomek velkoburžoazní rodiny, disident a představitel nové politické elity v polistopadovém Československu. Romové nikdy nebyli součástí elity, nebo tak nebyli vnímaní jako Romové. Navzdory různým Romským iniciativám nebyli spojeni s politickým angažmá ani za starého režimu, ani za režimu nového. Rom je apolitická postava, i když romství je nedílnou součástí mocenského vztahu menšina–většina a má silný politický potenciál. Havel a Rom reprezentují dva odlišné sociální světy. Fotografie spíš podtrhuje to, že v realitě mocenských vztahů v hrsti drží spíš Havel Roma než Rom Havla.

Havel mne však zajímá ještě jinak – je to uhlazený pán v neuhlazených rukou. Není to již Havel, je to „panáček" z lepší společnosti v kravatě, kterého drží v hrsti ruce, které pravděpodobně zažily to, co pán na zápalkách nikdy zažít nemohl a kravatu nikdy nevázaly. Ve skutečnosti to Havel zažít mohl, a v době svého působení v dělnických profesích pravděpodobně i zažil, ale usměvavý oholený pán ze zápalek je sociální reprezentací takového sociálního typu, ke kterému manuální práce nesedí. Stejně tak Rom na fotografii může umět uvázat kravatu. To však není podstatné. Ruce jsou černé, panáček na obrázku světlý. Kontrapunkt, to je to, co mne zasahuje. Uhlazenost pána z fotografie na zápalkách a drobnost bílého objektu v obrovských, hrubých rukách, které konotují „neotesanost". Neotesanost proti uhlazenosti. Toto je mé studium, kterým vycházím vstříc fotografovi, ale už se začínám myšlenkově pohybovat směrem k něčemu, co bych označil jako punctum.

Konečně zápalky s Havlem přitahují můj pohled ještě z jednoho osobního důvodu. Sametová revoluce ve mně nechala hluboký dojem. Už na ni jen vzpomínám, je to minulost, ale mám pocit, že byla nedávno a teprve se usazuje. Stále znovu mne zaskakuje, že moji univerzitní studenti se mnou tuto zkušenost nesdílí. Vždyť to bylo nedávno, jinak by ve mně nemohla zanechat takový dojem. Navíc se zase tak moc dramatického nedělo, aby to zanechalo velké dojmy. Já chodil do Pionýra, raději jsem odešel dřív z demonstrace a pak se zase po pionýrské schůzce vrátil. Ne proto, že bych se bál, to mne vůbec nenapadlo. Pionýrskou schůzku jsem na rozdíl od svých rodičů nevnímal politicky, ale jako důležitější událost v životě školáka než demonstraci. Vlastně si přesně nepamatuji, jak jsem se tehdy rozhodl, ale lákadlo pionýrské schůzky na jedné straně a dobrodružné demonstrace na brněnském náměstí Svobody na straně druhé si vybavuji velmi přesně. Je to jen můj dojem, i když nemusí být zcela odlišný od dojmů jiných lidí z mé věkové kohorty. Pohled na zápalky s Havlem rozeznívá emoce, které možná s někým sdílím, ale ve své podstatě jsou velmi subjektivní. I ten pocit údivu pramenící z „vždyť-to-bylo-včera, jak to že si to mí studenti nepamatují?" je něco velmi subjektivního, je to můj čas, ve kterém není čtvrt století poté. Moje mládí není výsledkem studia, je to biologická danost, osobní zážitek, který snad ani s nikým sdílet nemůžu. V mé mysli se objevují obrazy, které mohu mít jenom já. Struktury jejich významu jsou sice komunikovatelné a tím v principu potenciálně intersubjektivní a mohou se stát předmětem nebo součástí studia, ale zápalky je mohou evokovat pouze mně. Není to široce sdílený kód. Není to mýtus, i když Havel je důležitou součástí českých mýtů a fotografie by mohla figurovat v interpretaci české novodobé mytologie (v Barthesově smyslu). Zápalky s Havlem na fotografii Jindřicha Štreita jsou punctum, které se do mne vbodlo jako šíp letící z mé subjektivní minulosti. Proto přitahují můj pohled a možná právě proto jsou v této knize zrozené ze sociologického studia. (Dušan Janák)

píme skrze studium. Může to být příklad i řady fotografií v této knize, které si jednotliví autoři vybrali pro ilustraci určité problematiky související se sociálními reprezentacemi Romů v české společnosti. Je to naše vědecké *studium*, které vyhledává fotografie do této knihy a umožňuje v nich vidět to, co je možné si přečíst v dílčích komentářích k nim. Některé fotografie si však vyhledaly nás, skrze své (a zároveň naše) *punctum*. A možná díky tomu se staly důležitým (významným a významuplným) předmětem našeho *studia*.

Studium a *punctum* jsou dva póly kontinua. Na jedné straně jsou široce srozumitelné významy založené na sdílených kulturních kódech. Na straně druhé leží subjektivní významy vzpírající se zasazení do existujících kulturních kódů. Jsou fotografie, které mají větší potenciál pro to, aby si v nich nalezlo subjektivní význam více lidí. Fotografie z reklamních letáků na zboží v supermarketech mají velmi malý potenciál zasáhnout diváka jako šíp, i když ani zde to nejde vyloučit. Naopak fotografie Jindřicha Štreita tento potenciál mají právě pro svou intenci zachytit lidský osud, životní situaci, okamžik života. Proto mohou rezonovat se subjektivním prožíváním diváků lépe než reklamní letáky z přeplněných poštovních schránek.

Může však vůbec existovat něco jako subjektivní význam v přísném slova smyslu? Není význam vždy výsledkem kulturní praxe? Může být obrazový význam umožňující *punctum* principiálně jiné povahy než význam jazykový, který je nutně intersubjektivní? Jaké povahy je vlastně obrazový význam, pokud je odlišný od významu obsaženého v textu? Nebo může být *punctum* obsaženo i v textu? Tyto otázky nás vrací opět k problematice reprezentace, ovšem na nové úrovni porozumění.

JE POROZUMĚNÍ OBRAZEM BEZPROSTŘEDNÍM POROZUMĚNÍM?

Filosof Miroslav Petříček, který věnoval detailní pozornost možnostem porozumění prostřednictvím obrazů, poznamenává k této problematice následující: „když zcela spontánně řekneme, že jsme si o něčem konečně udělali obraz, (…) zjevně tím chceme říci, že **nějak globálně něčemu rozumíme**. Tento velmi přesný obrat znamená jediné: složitost, které se snažíme porozumět, pochopíme v okamžiku, kdy ji transponujeme do něčeho stejně složitého. (…) Není to žádné zjednodušení: je to zachycení složitosti určitým způsobem, jedním vedle nesčetně mnoha jiných možností. **Složitým obrazem myslíme složitost**. Zcela jistě může být tato složitost vtělena i do pojmů či celých pojmových soustav.“ (Petříček 2009: 32)

Petříčkův postřeh se zdá být výstižný, souhlasící s naší běžnou zkušeností. S konceptem obrazovosti jako základního způsobu poznání či reprezentace světa pracuje i jedna z nejvýznamnějších filosofických koncepcí 20. století, spojená s Ludwigem Wittgensteinem. Ten předložil v první etapě svého myšlení – reprezentované knihou *Tractatus logico-philosophicus* – takovou koncepci jazyka, která není sice spojena s rozborem vizuálních reprezentací světa, ale klíčovým pojmem je právě metafora obrazu. Celé koncepci, která zásadním způsobem ovlivnila uvažování o (jazykové) reprezentaci ve 20. století, se říká obrazová teorie jazyka. Několik tvrzení klíčových pro naši problematiku je vhodné ocitovat a následně k nim přidat komentář: „Děláme si obrazy faktů“ (Wittgenstein 1993a: 2.1)[2], píše Wittgenstein v *Traktátu*. „Obraz je modelem skutečnosti.“ (tamtéž 2.12) „Obraz je faktem.“ (tamtéž 2.141) „Že se prvky obrazu k sobě mají určitým způsobem, představuje to, že se věci mají takto k sobě. Tato souvislost prvků obrazu se nazývá jeho strukturou a možnost této struktury jeho formou zobrazení. Forma zobrazení je možností toho, že se věci mají k sobě tak jako prvky obrazu.“ (tamtéž 2.151) „Obraz je *takto* spjat se skutečností, sahá až k ní.“ (tamtéž 2.1511) „To, co musí každý obraz – ať už má jakoukoli formu – společného se skutečností, aby ji vůbec – správně nebo nesprávně – mohl zobrazovat, je logická forma, tj. forma skutečnosti.“ (tamtéž 2.18) „Logický obraz faktu je myšlenka.“ (tamtéž 3) „Myšlenka je smysluplná věta.“ (tamtéž 4) „Věta je obrazem skutečnosti. Věta je model skutečnosti tak, jak si ji myslíme.“ (tamtéž 4.01)

Vztah mezi světem, myšlením a jazykem je stejný, jako když obraz nebo fotografie zobrazují nějaký předmět nebo kompozici (věci ve vztazích). Wittgensteina samozřejmě zajímalo především to, jak je vůbec možné dělat si obrazy faktů? Co zakládá možnost, aby myšlení postihlo vskutku adekvátně určitou část světa, která je myšlení vnější? A jak je možné, aby jazykový výraz složený z kombinace omezeného množství písmen abecedy nebo standardizovaných sad zvuků (slov) v neliterární kultuře, byl skutečně adekvátním vyjádřením myšlenky, která je adekvátním vyjádřením pestrosti světa? Wittgenstein tento problém vyřešil zavedením pojmu logické formy. Logická forma je to, co umožňuje homologii mezi jazykem, myšlením a světem. Logická forma je však spíše konstrukce vydedukovaná z přesvědčení o homologii. Není tomu tak, že by Wittgenstein „spatřil“ logickou formu a díky tomu mu došlo, resp. objevil by, že jazyk zobrazuje svět. Logická forma je teoretická pomůcka, kterou lze vysvětlit to, co se zdá být zřejmé, totiž že jazyk nějak zobrazuje (a reprezentuje) svět, ať už správně nebo nesprávně.

Logická forma nám pomůže překlenout různé rozporné body. Např. tehdy, když se začneme zamýšlet nad tím, zda vidíme realitu nebo obrazy reality. Vidíme fakta nebo si děláme obrazy faktů? Pokud se díváme na stejný předmět různými brýlemi, vidíme stále stejný předmět, nebo různé předměty? Jestliže existuje něco jako logická forma, můžeme být celkem klidní ohledně identity světa. Když si uvědomíme, že logická forma je teoretická konstrukce, je zřejmé, že není možné se s ní spokojit bez jakékoli další reflexe.

Zdá se užitečné zachytit se pojmu formy. Forma jako paradoxní určitost bez obsahu umožňuje analogii. Když řekneme, že je něco analogické něčemu jinému, míníme tím většinou podobnost formy. Velký třesk si můžeme představit jako analogii k pohádce *Hrnečku, vař!*. Akorát z té horké kaše, která se začala nějakým zázrakem vylévat do nekonečna, se časem oddělily kousky, které začaly tvořit hvězdný prach, hvězdy, planety a galaxie. Logickou formu bychom mohli zkusit uvažovat jako princip univerzální analogie.

Petříček ve své analýze Barthesova myšlení věnovaného fotografii připomíná Barthesův postoj k principu analogie, který nabývá ve vztahu k ideji logické formy určité důležitosti. Barthes ve své sebereflexi píše: „Saussurovou příšerou byla *arbitrárnost* (znaku). On [R. B.] zase z duše nenávidí analogii. ‚Analogická‘ umění (film, fotografie), ‚analogické‘ metody (například univerzitní kritika) jsou zdiskreditovány. Proč? Protože analogie s sebou nese určitý efekt Přirozenosti: to, co je ‚přirozené‘, pozdvihuje na zdroj pravdy; a prokletí analogie je ještě posilováno tím, že je nepotlačitelná. Jakmile spatříme nějaký tvar, je *třeba*, aby se něčemu podobal: zdá se, že lidstvo je odsouzeno k Analogii, tj. vposledku k Přirozenosti.“ (Barthes 2015: 52) Analogie není podle Barthese totéž co homologie, jež je jakousi „strukturní korespondencí“, analogie má v sobě totiž vždy něco imaginárního. V analogii splývá označující a označované, jedno může být zaměněno za druhé. Analogicky bychom mohli analogii vystihnout jako jakési vzájemné zrcadlení zrcadel, ve kterém také nemůžeme rozlišit, co je předloha a co odraz.

Prostor mezi těmito zrcadly má ovšem jednu zásadní vlastnost – principiální otevřenost smyslu a významu. Jazykový výraz lze vyložit různými způsoby, stejně jako v jedné věci můžeme vidět různé významy. Tento princip je neodlučitelný od jakéhokoli porozumění. Nelze docílit jednoduchého a neměnného spojení jazykový výraz – fakt (který je složeninou z věcí ve vztazích) tak, jak se o to snažil Wittgenstein v *Traktátu*, kde správně postřehl, že smysl jazykového výrazu leží mimo tento výraz (viz např. Wittgenstein 1993: 2.221: „To, co obraz představuje, je jeho smysl.“, 6.41: „Smysl světa musí spočívat vně něj.“). Ve druhé fázi svého myšlení, reprezentované *Filosofickými zkoumáními* (Wittgenstien 1993b) problém smyslu jazykového výrazu vyřešil tím, že jej spojil s jeho použitím. Slovo má tolik významů, kolik má různých použití v řeči. (Wittgenstein 1993b: § 43) Použití slova v řeči není libovolné, ale řídí se pravidly. Máme však celé soustavy pravidel, které jsou na sobě relativně nezávislé. Pro tyto soustavy zavedl termín řečové hry. Každá hra má svá pravidla. Významy slov se budou lišit podle toho, v rámci jaké řečové hry budou použita. Významy fotografií Romů v naší knize se budou lišit podle toho, v rámci jaké řečové hry budou interpretovány. Jinak je budou interpretovat čeští Romové a jinak např. obyvatelé Norska nebo my výzkumníci, kteří se je snažíme využít pro lepší porozumění situaci Romů v české společnosti. Univerzálnost logické formy nahradila u Wittgensteina univerzálnost pravidel. Bez pravidel není řeči. Je možné toto tvrzení rozšířit a tvrdit, že bez pravidel není reprezentace?

Předběžně můžeme říci, že každá reprezentace potřebuje pravidla. U obrazu či fotografie, kde je často vztah k zobrazovanému evidentní, se zdá, že bychom se možná mohli obejít bez pravidel. Toto nesamozřejmé tvrzení o vztahu reprezentace a pravidel tedy vyžaduje hlubší argumentaci. Nejprve se zamysleme nad tím, jak pravidla vznikají. Wittgenstein i další, kteří se problematikou jazykových pravidel (coby pravidel reprezentace) zabývali, se shodují na tom, že pravidla jazykové reprezentace

jsou spojena s pravidelností, s opakování něčeho stejného nebo podobného. Důležitý je přitom Wittgensteinův poznatek o tom, že řízení se pravidlem není totéž jako vědět, že se řídíme pravidlem. Většinou sociálních pravidel se řídíme slepě. Nevíme, že se řídíme pravidlem. Například když si vybíráme partnera, i v individualizované pozdně moderní společnosti se řídíme neviditelnými pravidly sociální homogamie (viz např. Katrňák 2008).

Důležité také je, že pravidla lze porušit. Sociální pravidla je možné překročit, přírodní zákony porušit nelze. Ne všichni se chovají podle ideálněstypických vzorců sňatkové homogamie, tj. ne všichni se řídí pravidlem. Když se setkají dva chemické prvky, jejich interakce bude determinovaná přírodními zákony a proběhne vždy stejně se stejným výsledkem. Když se setkají dva lidé v komunikační situaci, možnost, že si neporozumí nebo porozumí nepřesně, je vždy latentně přítomná.

A právě někde na této hranici se nalézá obrazová reprezentace. To, co Barthes nazývá *punctum*, má blíž k přírodním zákonům, to co nazývá *studium*, má blíž k sociálním pravidlům. Představme si situaci, ve které máme vedle sebe nějaký jednoduchý předmět, např. židli, a vedle něj postavíme fotografii této židle a malovaný obraz této židle. Podobnost těchto reprezentací židle rozpozná i příslušník kultury, která židle nepoužívá. Nepozná ji však (zatím) stroj, tedy počítač vybavený kamerou, který kvantitativně analyzuje vizuální podobnosti ve svém okolí. Stejně tak tomu bude, dáme-li vedle sebe různé typy židlí. „Židlovost" je typizace vytvořená něčím, co bychom mohli nazvat morfickou pravidelností, opakováním vzorce, který vytváří typ nesoucí v sobě pravidlo elementární interpretace. Židlovost je jakési statické pravidlo.

Zároveň je však zřejmé, že příslušníci různých kultur budou spojovat fotografie, obrazy, i předměty s dalšími významy. Např. domorodci, kteří se báli nechat vyfotit, aby jim nebyla ukradnuta duše, mají jiný systém významů, než bílí fotografové, kteří duše lovit rozhodně nepřijeli. A nejen lidé různých kultur, ale na úrovni *punctuálních* významů to budou i příslušníci stejné kultury. Odkud se vynořují tyto významy, např. když nějaký detail na obrazu židle vyvolá zasutou vzpomínku z dětství? Mohli bychom říci, že detail *zarezonoval* s naší subjektivní zkušeností a vygeneroval část smyslu a významu.

Zkusme využít pojem morfické rezonance, který rozpracoval na ontologické úrovni biolog Rupert Sheldrake. (Sheldrake 2002) Morfickou rezonancí míní obecně princip podobnosti, který integruje skutečnost do tzv. morfických polí, v nichž se skrze podobnost vytváří paměť. Morfické pole je pole uspořádanosti vytvořené rezonancí, tj. podobností, která sedimentovala. Jazykovou hru je možné potom vnímat jako pole pravidel, tj. pravidelností, která se ustavila zvykem, usadila, sedimentovala. Morfická rezonance (Sheldrake), Analogie (Barthes) nebo logická forma či pravidla (Wittgenstein) jsou konceptuální nástroje, kterými se různí badatelé snažili zachytit univerzální princip reprezentace, který není čistě arbitrárním výtvorem člověka, ale je zakotvený v samotné reprezentované realitě.

Koncepty morfické rezonance, Analogie a v podstatě i logické formy či pravidel jsou vedle „přirozenosti" reprezentace schopny vysvětlit ještě jednu podstatnou vlastnost související s reprezentací, jíž je otevřenost smyslu a významu. Principiální otevřenost smyslu a významu vyvstává především u obrazových reprezentací. Předpokládám, že kterákoli z fotografií z této knihy by nalezla celou řadu rozdílných a někdy možná i protichůdných interpretací. Proto je k většině z nich připojen relativně dlouhý komentář, kterým nasměrováváme čtenáře ve směru naší badatelské interpretace v intencích rezonance či analogie obrazu (fotografie) s vědeckými koncepty a poznatky. Jak jsme ukázali na příkladu fotografie se zápalkami s Václavem Havlem, ani naše interpretace nejsou prosty mimo-vědeckých rezonancí a analogií, které však nejsou dominantní.

Na nemožnost uzavření smyslu a významu reprezentací narazil již Wittgenstein při kritice svého *Traktátu*, když nebyl schopen nalézt elementární fakta, jimž by odpovídaly atomární věty (tj. nejjednodušší spárovatelné stavební kameny jazyka a světa). Celá problematika vyvstala ve své komplexnosti ve snahách Vídeňského kruhu a tzv. fyzikalismu (Carnap a spol.), kteří se snažili hlavní motivy Wittgensteinova myšlení reprezentovaného *Traktátem* aplikovat zejména na jazyk vědy. Nositelé smyslu – tj. zejména symbolické entity jako slova, pojmy, obrazy a sochy (symbolicky a podle principů Analogie či rezonance však v principu může začít fungovat téměř cokoli) – jsou entity s rozmazanými okraji. Některé z nich mají okraje velmi rozmazané (např. umělecká díla) jiné relativně stabilní (např. kladiva nebo jednoduchá podstatná jména). Nikdy však nemají okraje pevně uzavřené. Zdá se, že to platí i o tak přesných symbolických entitách, jako jsou čísla, která fungují v různých matematických subdisciplínách různými způsoby, tj. mají v pragmatickém smyslu odlišné významy. Slova, obrazy a předměty jako nositelé smyslu v sobě vždy mají potenciál nové roviny významu. Na fotografiích Jindřicha Štreita, pro které je typická ambivalence a absurdita, je to zvlášť patrné.

Na druhou stranu – a tím se dostává ke slovu opět Analogie a realismus fotografického obrazu – některé roviny významu jsou dominantní. Neboli, některé analogie, rezonance či „obrazy faktů" (ve Wittgensteinově smyslu) jsou silnější než jiné v kvantitativním (sdílení mezi lidmi z různých kultur) i kvalitativním (síla evidence) smyslu. Takto silný symbol je například tvář.

Komentář k fotografiím na následujících stranách
Tvář je silný symbol. Velmi malé děti, děti, které neumí pořádně mluvit, vidí nebo kreslí tvář ve velmi abstraktní podobě: namalují dvě tečky mezi ně přibližně svislou čáru a někam níž čáru přibližně vodorovnou, a řeknou k tomu např. komentář „táta". Barthes k jedné černobílé fotografii mužské černošské tváře dodává lakonický popisek: „Maska, tot význam v absolutně čisté podobě..." (Barthes 1994: 35) Maska – symbol lidské tváře je velmi silným významem kvantitativně i kvalitativně. Tvary připomínající tváře rozpoznáváme často v přírodních útvarech (skalách, kmenech stromů, náhodných obrazcích v prachu), velmi snadno rozpoznáme i ty nejexotičtější masky jako masky. Lze si představit člověka, který je příslušníky své kultury považován za zdravého, který by tvář na fotografii nerozpoznal „jako" tvář?

Vraťme se ještě jednou k meziprostoru smyslu, který produkuje porozumění v analogii. Uměleckohistorická kniha Marcuse Lodowicka o významu mytologických a náboženských maleb v sakrálních prostorech se jmenuje *Obrazy vyprávějí* (Lodwicka 2003). Obrazy a fotografie jako by dávaly vzniknout příběhu, který je textem (resp. narací), a v této naraci vyplouvá na povrch význam. Skutečně to vypadá, že rozumět tomu, co je na obraze nebo fotografii, začínáme až tehdy, když začneme popisovat, co je na obraze či fotografii zobrazeno. Platí to ale i obráceně. Někdo nám popisuje nějaký svůj osobní příběh nebo popisuje komplikovanou situaci, kterou neznáme, a najednou nám vytane na mysli nějaká prostorová konfigurace nebo se nám třeba vybaví něco podobného (analogického), co jsme sami zažili, a máme pocit, že jsme najednou řečenému porozuměli. Udělali jsme si o situaci určitý obrázek.

Porozumění nám umožnil překlad z jednoho média informace do druhého, např. z obrazu do slov nebo ze slov do obrazu. Slova a obraz se jakoby doplňují a porozumění reprezentovanému roste z této vzájemné informační překladatelské výměny. Možná bychom to mohli nazvat růstem komplexity porozumění. Slovní a obrazové struktury smyslu by mohly být doplněny čichovou a zvukovou a taky haptickou strukturou smyslu. Lze se domnívat, že např. ženy, které samy kojily miminka, mají díky své haptické i pachové paměti trochu jiné porozumění fotografii kojící matky než muži, kterým je kojení (alespoň zatím) přírodou odepřeno.

Zkusme se zamyslet nad jiným příkladem, který nám může ilustrovat obecný mechanismus tvorby smyslu a významu překladem z jednoho média do druhého. Ucítíme-li cigaretový dým, začnou nám pravděpodobně vyvstávat v mysli obrazy určitých situací nebo předmětů, ale mohou nás napadat také jazykové významy nebo si můžeme vybavit třeba kuřácký kašel nebo škrtnutí sirkou. Čichové reprezentaci rozumíme plněji skrze informace zprostředkované jinými informačními stopami (obraz, sluch, vzpomínka apod.). Může se dokonce stát, že to, co jsme identifikovali jako cigaretový kouř, ve skutečnosti není cigaretovým kouřem, ale kouřem z ohniště nebo vonné tyčinky. Na strukturách smyslu a významu, které se díky domnělému cigaretovému kouři objevily, to mnoho nezmění. Pouze budou korigovány, doplněny či nahrazeny dalšími strukturami významu. Čichový vjem otevřel dveře analogii či rezonanci na základě podobnosti formy, kterou bychom mohli spolu s Wittgensteinem označit jako logickou formu. Kouř z vonné tyčinky může odkázat na cigaretový kouř a vice versa.

Obrazy však mají v lidském světě ještě jednu důležitou vlastnost, která je vyvyšuje nad ostatní média. Oproti většině jiných savců jsme svým biologickým nastavením velmi vizuální. Zatímco pro psy nebo medvědy je prioritou čich a sluch, pro člověka je to zrak. Podobně je tomu u koček. Lze se domnívat, že také pro kočky je více přirozené myslet (reprezentovat skutečnost) v obrazech než např. prostřednictvím vůní. Obraz má v lidském životě biologickou prioritu před textem, protože obrazy vidíme sami tzv. od přírody, zatímco jazyk (umožňující specifickou interpretaci obrazů) se učíme. Zároveň se myšlení v obrazech nemusí od dalších typů myšlení (pojmového, čichového, zvukového, hmatového) až tak zásadně lišit. Za prvé proto, že smysl a význam se vyjevuje především v procesu překladu z jednoho média do druhého, a tudíž jeden typ rozumění nelze dost dobře vytrhnout z komplexu tvořeného dalšími typy rozumění. Možnost překladu založená na morfické podobnosti

---

Komentář k fotografii na následující straně

Ženy, které samy kojily miminka, mají jiné porozumění fotografii kojící matky než muži. Minimálně v punctuální rovině osobního smyslu lze předpokládat signifikantní rozdíly mezi muži a ženami, které kojení zažily. Vzpomínka na vůni mateřského mléka nebo na vůni vlastního děťátka může rozvinout smysl a význam fotografie u rodičů obou pohlaví jiným směrem, než u lidí, kteří vlastní děti nikdy neměli. V rovině studia se bude fotografie kojící matky u obou pohlaví sdružovat do archetypu mateřství, který je pravděpodobně velmi univerzální sociální reprezentací, překračující hranice kultur. Mateřství je silnou sociální reprezentací, jakkoli sekundární konotace kojení budou nepochybně variovat jak v prostoru, tak v čase. Tato reprezentace bude zároveň sycena různými nosiči informace – textem (resp. v neliterárních kulturách jazykovým významem), obrazem, čichem, hmatem i sluchem.

(analogie, rezonance) naznačuje, že vlastnosti obrazové a třeba jazykové imaginace si mohou být velmi blízké. Za druhé tato podobnost mezi obrazovým myšlením a např. pojmovým myšlením nalézá svůj výraz v typizaci. Výše uvedený příklad židlovosti naznačuje, že pravidelnost může vytvářet myšlenkový (mentální) typ v jazykovém, vizuálním, čichovém, sluchovém nebo hmatovém významu. Ve všech těchto typizacích máme co do činění s různými formami zobecnění. Pro zobecnění vázané na smyslové prostředí (čich, sluch, hmat, chuť, zrak) je užitečné převzít Petříčkův výraz „konkrétní pojem" (Petříček 2009). Konkrétní pojem je typizace (např. cigaretový dým) vázaná velmi silně na smyslový vjem. Konkrétní pojem je první krok k distanci od bezprostředního vjemu. Distance ztělesněná v jednoduché typizaci vnáší do prosté faktičnosti smyslových dat elementární analogii tím, že konstruuje typ na bázi morfické podobnosti. Konkrétní pojem coby základní forma zobecnění (typizace) zakládá či otevírá možnost (abstraktního) myšlení, jakkoli neurčuje plně jeho obsahy.

V souvislosti s vizuálním myšlením, které je principem poznání prostřednictvím fotografie, to velmi přesně vyjadřuje Petříček následujícím způsobem: „Obrazy (...) otevírají cestu myšlení, ač tuto cestu neurčují; je v nich příliš mnoho možného, co může vycházet najevo pouze v dalším rozvíjení, ale je v nich také jistý náznak schématu, tedy možnost dalšího z-obecnění. Paradoxně řečeno: **teprve tehdy, mám-li nějaký „obraz", teprve tehdy „vidím" – re-prezentace otevírá prezentaci, obraz** neukazuje, nýbrž **učí vidět**. A v tomto smyslu překračuje skutečnost. V tom je ona otevřenost a ono odpoutání. Ale právě tak lze říci: obraz je nejpůvodnější forma reflexe, a právě proto umožňuje rovněž i vznik (filosofických) pojmů." (Petříček 2009: 77)

Analogicky bychom totéž mohli aplikovat na fotografie Jindřicha Štreita v naší publikaci sociologické pojmy. Pro porozumění kognitivní funkci fotografií je důležité si uvědomit, že autorské fotografie nevznikají nahodile jako fotografie z fotopasti. Autorské fotografie obecně a u profesionálních fotografů speciálně vznikají tak, aby něco vyjádřily. Nemusí jít nutně o nějaký vědomý promyšlený plán. Pravidlem se často řídíme slepě. Podstatné však je si uvědomit, že Štreit, podobně jako další fotografové, fotí tak, aby něco sdělil. Fotografií se snaží zachytit něco hlubšího než povrch věcí v nahodilých vztazích. Snaží se zachytit podstatné konfigurace a nefotit ty nedůležité. Základními vodítky jsou mu typičnost (dokumentární aspekt) a vizuální atraktivita (estetický aspekt) konfigurace. „Děláme si obrazy faktů." (Wittgenstein) „Obraz je skica myšlenky." (Petříček) Fotografie je reprezentací skici. Přejeme sobě i čtenářům, aby překlady mezi různými formami reprezentace, které v naší knize zastupuje autorská fotografická a vědecká jazyková reprezentace, vedly ke skutečnému růstu komplexity porozumění a tím adekvátnějšímu poznání funkcí sociálních reprezentací Romů v české společnosti.

NAMÍSTO SHRNUTÍ: PAST IRONIE

Již v úvodu jsme narazili na téma humoru – chybná interpretace vtipu může vést až k jeho fatálnímu nepochopení. Problém ironie je však ještě o něco hlubší. Nikdo totiž nebude pochybovat o tom, že vtip (jakkoli špatný) je vtip, byť by ho nepochopil; vtip dává najevo, že je vtip, například stylem kresby, odlišením písma, specifickými větnými konstrukcemi a slovními obraty. Ovšem ironie musí být jako ironie nejprve identifikována, čímž se liší od lži, jejíž úspěšnost naopak podmiňuje její nepozná-

Komentář k fotografiím na následujících stranách

Štreitovy fotografie jsou ironické nezřídka – a to jak přičiněním fotografa, tak fotografovaných aktérů, což je zjevné i z těchto snímků. Jeho fotografie byly ironickými i v kontextu komunistického režimu, který Štreitova témata i způsob jejich zachycování považoval za podvratný. O neschopnosti vidět ironii napsal Vladimír Borecký (jenž ovšem tento typ ironie chápal jako „komickou figuru humoru"), že její nedostatek se „ukazuje jako charakteristický příznak všech projevů nesnášenlivosti, maskulinismu či feminismu, rasismu, nacionalismu, náboženské či ideologické intolerance, nebo může dostat benignější podoby sportovního fanatismu fanoušků a regionálního patriotismu." [Borecký 2000: 166] Rasismus a xenofobii lze snadno nalézt i v neironických interpretacích těchto fotografií.

ní. Ironie může být komická či výsměšná, ale v zásadě u ní jde – jak o ní uvažoval zejména filosof Richard Rorty (1996) – o zpochybňování nezpochybnitelnosti světa, o narušování jednoznačnosti idejí a jejich výkladu, zkrátka o boj s jednoduchým myšlením. Pozice fotografie je v tomto ohledu poměrně složitá, protože přízraky ironie do ní mohou vstoupit hned třemi způsoby – ironie se může objevit ve fotografované realitě (jsou-li fotografováni lidé), na straně fotografa (který z reality vybírá určité výseky) a také samotná fotografie se může dostat do rozmanitých kontextů, v nichž se stane ironickou; tento kontext mohou tvořit jiné fotografie, ale třeba i určité ideologie. To vše klade nároky na interpretujícího jedince, který přijetím či nepřijetím ironického kódu může vytvářet nejen realitu fotografie, ale i naši realitu sociální.

POZNÁMKY KE KAPITOLE [2]

1 Autorka sama dodává, že mýtus Roma neexistuje (Sedláková 2003).

2 Wittgensteinův *Traktát* má zvláštní formu. Je sestaven z paragrafů očíslovaných desetinnými čísly, proto používáme k odkazu toto číslování namísto stránkování.

[3]

HISTORICKÝ POHLED NA SOCIÁLNÍ REPREZENTACE ROMŮ V RÁMCI INTRAETNICKÝCH A INTERETNICKÝCH VZTAHŮ ROMSKÝCH SPOLEČENSTVÍ

Nina Pavelčíková

Tento text je pokusem o hledání průsečíků mezi vytvářením přesvědčení (představ) majority o romském etniku a realitou, pojímanou v souvislostech složitého historického procesu utváření představ Romů o sobě samých na základě jejich vzájemných vztahů. Snaží se o souhrnné zhodnocení vývoje vztahů romského a neromského obyvatelstva a směřuje k otázkám, které vzbuzovaly veřejný zájem. Měl by tedy v prvé řadě sledovat základní charakteristiku sociálních reprezentací, kterou je veřejná relevance a její proměny v průběhu historického času. Jinými slovy – zaměřuje se na veřejný prostor české společnosti jako celku, pojatý v historické perspektivě. Vlastní text, jenž je pokusem o odbornou (v tomto případě historickou) reprezentaci, doplňuje a ozřejmuje jedním z typických žánrů sociálních reprezentací – vývojem „uměleckého" zobrazování Romů představiteli majority (původně kresbami či grafikami, v současné době zejména na fotografiích Evy Davidové, Jindřicha Štreita a dalších fotografů).

Základním problémem akademika při pokusu o vytvoření vědecké reprezentace romských společenství je jeho přesvědčení, že Romy nelze charakterizovat jako jedno celistvé, uzavřené společenství. Daleko spíše představují konglomerát heterogenních skupin, jejichž sociální systém (kultura) sice vychází z jednoho základu (indický původ), ale podmínky a možnosti jejich dalšího vývoje se výrazně odlišovaly. Tato skutečnost je důležitá v daných souvislostech mimo jiné proto, že navzdory důrazu vědců na heterogenitu romské populace je sociální reprezentace unifikující reprezentací určitého sociálního typu; veřejná relevance vztahu majorita–romská minorita se v historickém procesu vytvářela odlišně. Většina příslušníků majority tuto heterogenitu dodnes nevnímá (nebo vnímat nechce) a svá přesvědčení o „jinakosti" romského etnika si utváří na základě stereotypů, v jejichž rámci jí zpravidla splývají do „nepřijatelného", na okraj společnosti odsouvaného sociálního systému. Možnosti Romů sdílet s majoritním obyvatelstvem realitu prostřednictvím vzájemné komunikace jsou proto velmi omezené.

Můj postup vychází z jednoduché definice sociálních reprezentací jako *„teorie, která se zabývá vznikem a předáváním přesvědčení sdílených společenskou skupinou či celou společností. Tato sdílená přesvědčení mají důležitou funkci ve vysvětlování reality a společenských činů."* (Hayesová 1998: 148) Odborníci zabývající se teorií sociálních reprezentací často zdůrazňují nutnost spolupráce různých humanitních oborů (zejména sociologie a sociální antropologie) v procesu poznání základních společenských systémů. K mému údivu se v této souvislosti explicitně nezmiňuje historie, která má v podobném procesu podle mého názoru zcela nezastupitelnou roli. Sociologové zdůrazňují, že s jistou nadsázkou můžeme sociální reprezentace považovat za všeobecné poznání, tedy za soubor organizovaných a strukturovaných poznatků na úrovni základního společenského systému. Současné složité vnitřní a interetnické vztahy romského společenství[1] nelze poznat bez snahy po pochopení historických kořenů a historicko-etnologických souvislostí zkoumaných jevů; jinak nejsme schopni dospět k co možná nejobjektivnějšímu poznání současné reality do té míry, aby se pro nás stala *„srozumitelnou a bezpečnou, možnou sdílet ji v procesu komunikace s ostatními"* (Novák 2009: 22). Svůj přístup k pojed-

návanému tématu se pokusím vysvětlit na základě zkušeností získaných v průběhu svých výzkumů, (které jsem už historickými metodami zpracovala, proto odkazuji převážně na literaturu) a diskusí se spolupracovníky z různých oborů sociálních věd. Mým cílem přitom bude vysledovat na základě historického poznání osudů jednotlivých romských skupin na českém (resp. československém, výjimečně i ve středoevropském kontextu) území jednotlivé dominantní typy sociálních reprezentací. V podstatě zřejmě půjde o určitý typ konfrontace mezi sociální reprezentací romského etnika prostřednictvím akademika a proměnami veřejně relevantního vnímání Romů. Celý text rozděluji na jednotlivé časové úseky, během nichž se pokusím zhodnotit, k jakému posunu, proměnám či vzájemnému ovlivňování tohoto vnímání došlo a jaký význam si s sebou sociální reprezentace Romů nesou dál.

ZÁKLADNÍ HISTORICKÉ A ETNOLOGICKÉ SOUVISLOSTI DO ROKU 1939

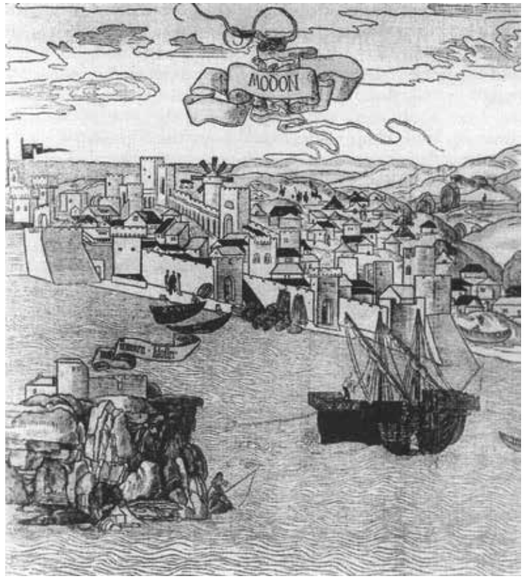
Na rozdíl od evropské majoritní společnosti, která prošla v posledních dvou staletích rozsáhlým procesem modernizace a všeobecné akulturace i nižších sociálních vrstev (Machačová, Matějček 2010), naprostá většina romského společenství střední Evropy žila ještě do poloviny 20. století ve svém tradičním kulturním systému. Mezi oběma těmito „světy" – majoritním a romským – existovala převážně vzájemná izolace, velmi omezená možnost horizontálního průniku přes bariéry odlišných mentalit, kulturních vzorů a základních rysů životního způsobu. Podle názoru historiků, lingvistů a reprezentantů dalších humanitních věd (Fraser 1998: 12–21; Hübschmannová 1999 117–118; Guy 2001; Hanzal 2004: 13–19) souvisí dlouhodobé udržování tradičního způsobu života v podstatě všech romských skupin v prvé řadě s jejich pravlastí v severozápadních oblastech Indie. V jejich sociokulturním systému se s různou mírou intenzity udržely **relikty** tamějšího kastovního sociálního uspořádání společnosti z doby jejich postupného (etapovitého) odchodu směrem na západ. Základem tohoto systému bylo rozdělení společnosti do uzavřených kast (džátí), z nichž každá vytvářela pro ostatní téměř neměnný systém služeb, jež se dědily z generace na generaci. Sama o sobě představovala džátí (updžátí) uzavřený, izolovaný endogamní celek, propojený velmi silnými příbuzenskými vazbami. Ze zatím ne zcela jasných příčin začaly skupiny indický kontinent zřejmě v několika vlnách od poloviny prvního tisíciletí n. l. opouštět.

V době svého příchodu do Evropy (patrně přes Persii, Malou Asii a Peloponés) vykazovala jejich kultura na rozdíl od většiny tehdejší společnosti dva zásadní handicapy, které pak dlouhodobě poznamenaly jejich další vývoj. První z nich představovala jejich torzovitá profesní a sociální struktura. Na rozdíl např. od židů, kteří se dostali do diaspory jako ucelený konglomerát sociálních skupin spojených vlastní vyspělou písemnou kulturou, představovaly romské skupiny imigrantů do jižní Evropy pouze velmi omezenou část nižších sociálních vrstev původní indické společnosti. Patřili k nim zejména provozovatelé speciálních řemesel, hudby či jiných zábavných aktivit. Pravděpodobně se mezi nimi vyskytovali i tzv. nedotknutelní, kteří se původně v Indii zabývali úklidem odpadků ve veřejných prostorách a podobnými nízce hodnocenými pracemi. Mimo jiné byl ostatními romskými skupinami vnímán jako nepřijatelný jejich způsob komensality (konzumace koňského, psího masa) a nedodržování dalších rituálních zvyklostí. Lze předpokládat, že už v době odchodu z Indie je právě překračování tradičních „tabu" vyřazovalo z ostatních součástí romského společenství. Odtud zřejmě pramení dosud převládající distance (rituálně) „čistých" Romů od tzv. nečistých. K spolehlivému potvrzení tohoto předpokladu – stejně jako řady dalších, jimiž se snažíme vysvětlit specifika romské kultury, ovšem chybí jednoznačné důkazy. V každém případě lze pojetí rituální čistoty, jež s větší či menší intenzitou přežívá doposud u všech romských skupin, považovat za jeden ze základních atributů jejich sociálního systému. Nečistým se ovšem může stát Rom nejen pro svůj původ, ale také proto, že poruší základní předpisy tradičního etického kodexu, např. pravidla endogamie (Dubayová 2001: 37–38; Jakoubek 2004: 50–55 aj.).

Druhým zásadním handicapem všech romských skupin přicházejících do Evropy byla skutečnost, že jejich kultura měla (na rozdíl od již zmiňovaných židů) nepísemný charakter (to platí i o provozovatelích hudby a jiných zábavných aktivit – ani oni neznali písmo či notový zápis prováděné produkce). V době jejich příchodu do Evropy byla samozřejmě negramotná i většina majority, ta ovšem měla ve své profesní struktuře také nositele písemného projevu, učenosti, tzv. vysoké kultury. Mezi romskými imigranty do Evropy však tato důležitá součást struktury zcela absentovala; neexistoval nikdo, kdo by byl schopen z jejich vlastního pohledu zaznamenat a tedy i potomkům zanechat jakékoliv písemné svědectví o zvyklostech, kulturních vzorech, způsobu života a dalších rysech jejich tradiční kultury.[2] Ta se z generace na generaci předávala pouze nepísemně, přejímáním systému obřadních zvyklostí, představ a zkušeností předků.

První vlnu romské imigrace do Evropy zachytili písemně mniši z řeckého kláštera na Athosu v roce 1100 n. l. Ti je zřejmě podle jistých analogií se způsobem života potulné manichejské sekty nazvali Athinganoi – odtud pochází ve východní Evropě po staletí běžný termín Cikáni, Zigeuner apod. V době svého příchodu do Evropy mluvili pro Evropany nesrozumitelným jazykem, jinak se oblékali, zachovávali odlišné zvyklosti každodenního i duchovního života, nedodržovali soudobý právní úzus a jeho jurisdikci apod. Zprávy o nich jsou ovšem až do 15. století velmi kusé, můžeme vyslovit pouze hypotézu, že část z romských imigrantů patřila ke skupinám nomádským, část ale byla již v té době polousedlá – a snad od počátku hledala velmi obtížně nový domov. Mne osobně k tomuto předpokladu dovedla zpráva, kterou reprodukuje ve své monografii Cikáni Angus Fraser (Fraser 1998: 47–49). Ten totiž uvádí dobovou rytinu zachycující přístav Modon (dnes Métoné) na Peloponésu, na níž se dají zřetelně rozeznat jak stany, tak i typické jednoprostorové domky, v nichž usedlí Romové přebývali až do 20. století. Ještě signifikantnější je v tomto směru následující přepis zprávy kupce, jenž cestoval koncem 15. století touto oblastí a popsal poměrně velmi podrobně práci romského kováře. Popis je téměř shodný s poznatky etnologů o tomto romském řemesle usedlých Romů z 19. a 20. století.

Další historicky doložená a poměrně rozsáhlá vlna imigrace romských skupin zasáhla evropský kontinent na počátku 15. století. Tentokrát mezi nimi zřejmě zcela převažovaly skupiny nomádské. V roce 1417 prošly pod



Dobová rytina představující přístav Modon (dnes Métoné), původně vytvořená Eberhardem Reüwichem, jenž doprovázel Bernarda von Breydenbacha, autora poznámek o pouti z r. 1486, známých pod názvem Peregrinatio. V textu autor označuje Cikány (Zigeuner) jako zrádce a zloděje, které zná i z Německa. Rytina je ovšem zajímavá tím, že v pozadí na pravé straně zobrazuje zdejší „cikánskou čtvrť" se stany i jednoprostorovými domky, což naznačuje přítomnost jak kočovných, tak i polousedlých Romů. Text na vedlejší straně z roku 1497 reprodukuje doslova zprávu z pera Arnolda von Harffa z Kolína nad Rýnem, jenž popisuje práci romského kováře: „(…) kovadlina stála na zemi a muž u ní seděl jako krejčí v této zemi. Vedle něj seděla jeho žena (…) a oheň byl mezi nimi. Vedle nich ležely dva malé kožené pytle jako dudy, napůl zahrabané do země vedle ohně. Žena (…) co chvíli vytáhla jeden měch ven a znovu jej zahrabala (…) tak byl (…) nahnán vzduch do ohniště a muž mohl dále pracovat." Stejně nebo velmi podobně pracoval romský kovář, jehož zachycují snímky z roku 1936, uchované v Muzeu Prešov. Reprodukováno dle (Fraser 1998: 48, 49).

vedením „vojvodů“ Sindelona, Panuela, Andreje a Michala asi tři stovky Romů z Balkánu přes Uhry až k Baltickému moři. Vydávali se za kajícné poutníky pocházející z Egypta[3], což jim zajistilo celkem vstřícné přijetí. Císař Zikmund Lucemburský poskytl jinému vůdci kočovných Romů Ladislavovi průvodní ochranný list, jenž měl zajistit jeho lidem respekt a poskytnutí řady služeb ze strany jiných evropských vládců. Předáci těchto skupin se pokoušeli si zajistit další průvodní glejty, dokonce i od papeže, ale ty byly později rozpoznány jako falzifikáty. Jistá tolerance majority vůči těmto skupinám však rychle skončila, jakmile vyšly najevo jejich tzv. doplňkové způsoby obživy – zejména peněžní a bytové krádeže. Podrobně je poprvé popsal z autopsie boloňský kronikář L. A. Muratori (Augustini ab Hortis 1995: 38, 69).

Z uváděných zpráv i z dalších souvislostí lze vysledovat vznik prvních dominantních typů sociální reprezentace Romů: pro tehdejší majoritu převládala zřejmě veřejná relevance jejich vnímání mezi pojmy **Rom-cizinec**, **Rom-nepřítel**. Po celý vrcholný středověk, ale i v pozdějších fázích vývoje majoritní společnosti představovala většina romských skupin stále cizí, nepochopitelný či dokonce nebezpečný prvek. Velmi často byli jejich příslušníci bez jakýchkoliv důkazů považováni za žháře, špiony nepřátelských tatarských či tureckých armád, nebezpečné kriminálníky (Hanzal 2004: 29–38). Ve střední Evropě se množily zpočátku jen kusé zprávy o jejich přítomnosti od přelomu 14. – 15. století, kdy se přes Balkán začali postupně šířit do celé Evropy (často v důsledku vynucených přesunů)[4]. Tam pak byli spojováni s pácháním různých přestupků či kriminálních činů. Protože si v zájmu soudržnosti skupiny a jejího přežití udržovali celou řadu specifických rysů své původní kultury, byli buď odsouzeni k téměř úplné izolaci, vystaveni pronásledování nebo násilně nuceni k asimilaci.

Hausbuchmeister, „Cikánská rodina“, asi 1475–1480. Pravděpodobně se jedná o první vyobrazení romské rodiny v Evropě. Jeho zrcadlovou kopii použil Václav z Olomouce na konci 15. století, podle J. Hanzala ji někteří čeští historici mylně považovali za první vyobrazení Cikánů v Čechách. (Hanzal 2004: 26) – odtud převzato vyobrazení.

Z konce 15. století pochází první známé vyobrazení romské rodiny na dobové rytině, pocházející z Německa. Jejího neznámého autora zřejmě zaujala odlišnost Romů, možná chtěl upozornit na jejich typický vzhled a pro Evropany té doby nezvyklý způsob oblečení, aby je rozeznali od majority úředníci, kteří měli zajistit jejich zadržení a použít proti nim císařské mandáty, které nařizovaly jejich vypovězení ze země. (Hanzal 2004: 22–23).

Už od šestnáctého století se ve střední Evropě zvyšovalo pronásledování Romů, narůstalo množství těch, kteří nenašli ochranu a stávali se z nich tuláci bez domova (což není ovšem totožné s kočováním, protože prostorový pohyb jim byl vnucen, nebyl jejich svobodnou volbou). V českých zemích známe případy zneužívání chudoby těchto tuláků k trestným činům (hlavně krádežím ve prospěch majoritních „dobrodinců“). Pokud došlo k prozrazení pachatelů, stávali se pak obětmi tortury a krutých trestů (Dibelka, Grulich 2010; Čechura 2008: 209–227). Podobně běžná byla také obvinění ze žhářství a následné tresty bez důkazů viny (Hanzal 2004: 29–34).

Na zemských hranicích se vyvěšovaly varovné tabule, na nichž bylo jasně vyobrazeno, co tyto Romy čeká, pokud neuposlechnou zákazu vstupu do země. Na pravé straně snímku stojí pod šibenicí kat, vedle něj na zemi je přichystaný kotlík s rozžhaveným dřevěným uhlím, v něm se žhaví cejch, jímž se vypalovalo Romům znamení. V ruce drží metlu, jíž se chystá vymrskat přicházející romskou rodinu. Je to symbolické vyobrazení trestů, jež Romy čekaly – v tomto případě ve Slezsku. Oblečení, úprava hlavy a výzbroj (až na ruský typ šavle) mužského vůdce skupiny i ženy se dost podobá předcházejícímu obrázku, představa majority o Romech se zřejmě za více než sto let příliš nezměnila. (Hanzal 2004: 44); rytina byla přiložena k patentu vrchního královského úřadu ve Vratislavi z 19. dubna 1708, který přikazoval zabránit Romům ve vstupu do země.

Další obrazová svědectví o vztahu majority k Romům najdeme v běžně přístupných pramenech období 18. – 19. století jen zcela ojediněle. Historik je odkázán na omezený okruh pramenů z oblasti jurisdikce (císařské mandáty, nařízení nižších správních složek, rozsudky) demografie (soupisy a matriky, obsahující základní ekonomické a sociální údaje), zčásti i korespondenci či ojedinělá rozsáhlejší písemná svědectví (Augustini ab Hortis 1775). Romantizující prvky v umění 19. století (hojnější v oblasti literatury a hudby než v umění výtvarném) podávají vesměs jen omezená svědectví (a dokumentují spíše touhu části majority po volném, pravidly nesvázaném způsobu života). Ve vztahu k proměnám sociálních reprezentací představuje období romantismu, adorující zejména nomádský způsob života zřejmě počátek historicky sice spíše krátkodobého, ale reálně existujícího, proto pro jistou část majoritní společnosti (umělci, jejich čtenáři, auditorium) relevantního vnímání typu **krásný, nespoutaný, divoký Rom.** Na rozdíl od ostatních typů měl výrazně pozitivní konotace, v dalších historických obdobích však jeho relevance spíše klesala.[5]

Vyhánění z jedné země do druhé a pronásledování útrpným právem, které převládalo až do druhé poloviny 18. století, zřejmě nutilo Romy k tomu, aby udržovali vzájemnou soudržnost a co největší izolaci od majority. V uzavřených skupinách svázaných příbuzenskými vztahy se snažili dodržovat své tradiční zvyklosti i sociální systém, který zachovával určité prvky z doby, kdy opustili svou indickou pravlast. Během staletí se téměř neměnily základní součásti jejich kultury, např. způsob provozování tradičních řemesel, bydlení, etický kodex, zvyklosti každodenního života. Výtvarná svědectví o těchto specifických znacích romské tradice použitelná pro předkládané téma podává zcela nový žánr výtvarného umění – dokumentární a také umělecká fotografie rozvíjená od konce 19. století. Ta se zároveň stává jedním z prostředků sociální reprezentace –

Dobová fotografie z konce 19. století – nad rodinou, která zřejmě žije tuláckým způsobem, stojí výletníci z řad dobře situovaných vrstev. Snímek pořízený v blízkosti města Opavy symbolicky znázorňuje běžnou představu o propasti mezi blahobytně vyhlížejícími příslušníky majority a ubohým stanovým přístřeškem cikánské rodiny označené jako „kočovná" s jeho bídným zařízením. Originál uložen ve sbírkách Slezského zemského muzea v Opavě, převzato z kopie v Bulletinu Muzea romské kultury (21–22, 2012–2013, s. 214).

veřejně relevantního vnímání Romů majoritou. Na rozdíl od romantizujícího pojetí přinášeli doboví fotografové velmi často obraz **Roma-ubožáka**, člověka žijícího v nepředstavitelné bídě na nejspodnějším okraji sociální struktury společnosti. Tento typ reprezentace se pak v dalších obdobích opakovaně a velmi často vracel s různou silou a v různých variantách, často v kombinaci s dalšími typy podle toho, které skupiny majority se stávaly jeho nositeli.

Vraťme se však k tradicím, jak je postupně zachycovaly písemné popisy i dokumentární fotografie odborníků, kteří se snažili zachytit reálné podmínky života romských skupin. Jak jsem konstatovala, způsob výroby romských řemeslníků zůstával stále stejný, spadal však do té oblasti každodenního života, v níž musely všechny romské skupiny hledat kontakty s okolním majoritním světem. Ty se týkaly ekonomických, zčásti i sociálních vztahů. Řemeslníci se pokoušeli uplatnit své výrobky na trzích, proniknout s nimi alespoň mezi venkovské obyvatelstvo, kde nebylo na rozdíl od měst řemeslo tolik svázáno cechovními předpisy.

Vůči těm řemeslníkům, jejichž výrobky se staly pro vesnickou majoritu nezbytnými doplňky vybavení domácnosti a hospodářství, se postupně vytvářela různá míra tolerance části venkovského obyvatelstva. Už od přelomu 15. a 16. století máme první zprávy zejména z Uher (včetně Slovenska) o tom, že vrchnost umožňovala jednotlivým rodinám romských řemeslníků usadit se v blízkosti majoritních vesnic (Mann 1992, 2003; Augustini ab Hortis 1995: 29–30; Horváthová 1964). Koncem 17. století pozval uherskobrodský hrabě Kounic na Moravu rodinu usedlého romského kováře ze svého uherského panství Ráró, jeho potomci se pak postupně usazovali i na dalších panstvích jižní Moravy. (Hanzal 2004: 65–93). Jejich status se nedá jasně prokázat z dostupných pramenů, patrně nebyli vá-

Kovář pracující vsedě, kopie fotografie z roku 1936, uložená v Muzeu Prešov (originální foto Jozef Kollarčík-Fintický). *Na snímku je vidět pracujícího kováře samotného, pomocí měchu mu však zpravidla přiváděla vzduch do ohně žena, pomáhaly také děti. Způsob výroby se u tradičních romských řemesel po staletí vůbec neměnil, což v 19. a 20. století celkem přirozeně zaujalo stále větší počet majoritních fotografů, kteří se snažili zachytit specifické rysy života Romů. Tato i následující fotografie zachycují nejen obrovské pracovní úsilí romských řemeslníků, ale také jejich typické tváře, pracovitost a hbitost, uchovávanou a rozvíjenou po staletí.* Kopie původního snímku pořízená Evou Davidovou pro publikaci Černobílý život (kol. 2000: 93).

záni běžnými povinnostmi poddaných či dokonce nevolníků; jasné je, že nebyli svázáni s půdou, mohli se poměrně volně pohybovat a nabízet své zboží na trzích či přímo na statcích. Většina z nich vedla usedlý, resp. polousedlý způsob života[6] – v sezóně museli jejich živitelé odcházet za obživou tam, kde byl zájem o jejich výrobky či služby, ale vraceli se na stálé místo svého pobytu, kde měli svou chatrč, v níž přebývaly matky s dětmi, staří a nemocní příbuzní. Zpracovatelé kovů poskytovali sedlákům zejména předměty, jejichž výroba se majoritním řemeslníkům nevyplácela – řetězy, později hřebíky, speciální nože, kovové nádoby apod.; výrobci nepálených cihel dodávali nezbytný stavební materiál, košikáři a korytáři nejrůznější typy nádob (Augustini ab Hortis 1995: 32–36, 42–43; Davidová 1995: 48–62).

Až do počátku 20. století ovšem bylo zároveň typické, že za své výrobky nedostávali romští řemeslníci zpravidla peněžitou odměnu (jako výjimka se uvádějí výrobci nepálených cihel), ale naturálie nutné k přežití (stravu, ošacení). Usedlí, resp. polousedlí řemeslníci zakládali tzv. romské osady na pokraji katastru nebo na březích řek u majoritních vesnic. Přijali povinnost (resp. možnost) oblékat se po způsobu majoritních sousedů, kteří jim poskytovali své obnošené šatstvo, hovořit jejich jazykem a vyznávat stejnou víru; měli bránit přílivu nových romských imigrantů, nepatřícím k tolerovaným rodinám. (Hanzal 2010: 80–81)[7]. Tyto tolerované

Fotografie znázorňující těžkou práci romských řemeslníků:
Při výrobě nepálených cihel (valků) také spolupracovala celá rodina. Práce to byla velmi namáhavá, pro slovenský venkov dlouho nezbytná... Foto Eva Davidová (kol. 2000: 97).

Kočovní korytáři vydlabávali koryta z kmene stromu zřejmě také po staletí, do této skupiny (Kalderare) řadí někdy autoři i vykonavatele dalších prací – např. výrobce jiných předmětů ze dřeva – naběračky, lžíce, vařechy; dokonce i rýžovače zlata, kteří si na jeho zachycení sami pořizovali speciální lopatky. Na Slovensku bylo možno zachytit korytáře při práci ještě koncem 20. století. Záznamy jsou k dispozici nejen na fotografii, v MRK Brno je uložen názorný záznam postupu jejich práce na videokazetě. Foto Eva Davidová, Komárno 1990, (kol. 2000: 94).

Hudebníci učí své děti hře na nástroje (nejčastěji housle) od útlého věku. Využívají jejich přirozeného nadání a absolutního sluchu, noty pro ně nemají význam. Zároveň jim tak v minulosti otevírali „cestu do světa", svou produkcí se mohli uplatnit i v majoritním prostředí jako profesionálové či poloprofesionálové. Hudba představovala velmi významný prostředek reprezentace Romů, mistrovství hudebníků vždy oceňovali nejen běžní posluchači, ale i hudební odborníci. Na snímku z roku 1936 je zachycena dětská cimbálová muzika z Košic, která se proslavila už ve 30. letech 20. století. Jejich oblečení může sice na první pohled vyvolat i úsměv, nelze však pochybovat o tom, že v dospělosti měli šanci zařadit se mezi elitu. (kol. 2000: 102), foto Jozef Kollarčík-Fintický, originál uložen v Muzeu Prešov.

usedlé příbuzenské skupiny, mezi nimiž původně převládali pracovníci s kovy, hlínou, proutím či dřevem žily zejména na Slovensku a také na jižní Moravě; tam byli jednotliví kováři usazeni i přímo ve vesnicích uprostřed majoritních sousedů. Navíc byla míra tolerance značně rozkolísaná a je těžké odhadnout, kolika skupin či jednotlivých rodin se týkala.

Výjimečné bylo postavení romských hudebníků (resp. i tanečníků), kteří byli majoritní společností převážně nejen tolerováni, ale často i preferováni (Pavelčíková 2004: 15–16). Mimořádné nadání romských hudebníků a tanečníků (ve Španělsku jsou považováni za spolutvůrce a nejlepší tanečníky flamenca) oceňovala původně zejména šlechta. V městském prostředí Moskvy, ale i Košic a dalších slovenských měst se mohli romští hudebníci v 19. a 20. století zařadit mezi městskou elitu (Demeter, Bessonov, Kutěnkov 2000:195–199; Zupková 2007: 147–149). Jejich sociální postavení se pak pochopitelně výrazně odlišovalo od Romů-ubožáků. Často se přestávali hlásit ke svému romskému původu, jejich sociální reprezentace položila základ novému typu **mizejícího Roma—„Neroma“**, vzbuzujícího v určitém mikrokosmu (v tomto případě zejména v Rusku před bolševickým převratem, resp. v meziválečném Československu) veřejný zájem. Za Roma jej v těchto případech přestali považovat i příslušníci majority, jeho sociální status se vymykal ze všech ostatních romských komunit – mohl si za vydělané peníze postavit vlastní dům v centru, oblékat se podle soudobých módních trendů, založit vlastní hudební učiliště, vybudovat si vlastní samosprávu (což se týkalo spíše ruských měst, proto neuvádím příslušnou fotodokumentaci).

Méně proslulé romské kapely byly běžně zvány na venkovské svatby a zábavy, některé skupiny hrály také v městských kavárnách. Velmi si jich cenili i samotní Romové, hudebníci stáli na vrcholu jejich profesně-sociální struktury, hraní se nepovažovalo za běžnou „práci“ (Hübschmannová 1993).

O kulturu, zvyklosti, způsob života a pracovní aktivity Romů se začali zajímat od konce 18. a zejména pak v průběhu devatenáctého až dvacátého století odborníci (historikové, etnologové, literární vědci apod.). V souvislosti s jejich pokusy o zachycení reálných souvislostí života Romů (odborným textem, ale také fotodokumentací) se rodí postupně další typ reprezentací: **Rom-usilovný pracovník, dříč**. Vědci ovšem představují velmi specifickou kategorii veřejné relevance, omezenou na poměrně úzký okruh osob znajících romská specifika. Veřejnost o ni projevovala jen velmi malý zájem. Pokud ovšem budeme považovat za určitou variantu tohoto typu i romské hudebníky, jejich veřejná relevance je téměř všeobecná. **Rom-hudebník** dodnes představuje typ přijímaný i negativně naladěnou částí majority se zájmem, často i s obdivem.

Jak už jsem konstatovala, velmi omezený okruh informačních zdrojů nám neumožňuje blíže poznat každodenní vnitřní život romských komunit v minulosti. Po svém příchodu do Evropy se setkávaly v majoritním prostředí se řadou nových, neznámých jevů, na něž byly zřejmě nuceny (mnohdy v zájmu svého přežití) reagovat. Středověká společnost byla ovládána hlubokou zbožností; pokud se Romové chtěli vyhnout dalšímu důvodu pronásledování, byli nuceni přejímat náboženské vyznání těch oblastí, jimiž procházeli – tedy převážně katolickou víru (jen pod osmanským panstvím příp. také islám). Jejich původní věrské představy byly animistické (Pavelčíková, Pavelčík 2003) a majorita je zřejmě zprvu považovala za nevěřící pohany. Je však možno předpokládat, že důvodem přijetí křesťanství nemusel být jen nátlak. Na katolických obřadech Romy zřejmě přitahovala jejich vnější okázalost, barevnost, využívání zpěvu a hudby, možnost hlubokého, intenzivního prožitku. Přesto se však vesměs nestávali praktikujícími věřícími, kteří by pravidelně navštěvovali kostel. Aniž by zcela opustili své mýty, zařadili do svých duchovních představ a zvyklostí zejména křest dětí a pohřeb zemřelých, ale také účast na dalších veřejných náboženských slavnostech. Své příbytky si zdobili (a vesměs zdobí dodnes) obrázky a soškami světců, s nimiž si spíše „vyprávějí“, než by se k nim modlili. To opět platí dodnes (i když do jejich prostředí pronikají také prvky tzv. letničního hnutí, které není navenek tak okázalé).

Dost výrazné byly majoritní vlivy také v oblasti jazykové – do původních romských dialektů postupně pronikaly zejména verbální prostředky jazyků obyvatel, v jejichž prostředí déle žili (především označení předmětů a jevů, s nimiž se setkávali poprvé). Pokud chtěli s majoritou alespoň v základních věcech komunikovat, museli se pochopitelně naučit také její jazyk. Samozřejmě neměli možnost ovládnout spisovnou podobu jazyka většiny, protože až do 20. století byli analfabety, odedávna zřejmě používali různé etnolekty, v nichž se mísila jejich mateřština s komolenými výrazy a gramaticky nesprávně užitou hovorovou řečí majority. (Fraser 1998:

Fotografie z výzkumu realizovaného Jindřichem Štreitem a spolupracovníky v českých zemích a v Polsku v sedmdesátých letech. Snímek dokládá mimořádnou péči hospodyně o sošku Panny Marie, kterou zřejmě hodlá umístit na čestném místě ve svém domě. Bylo nutno ji omýt a pečlivě utřít, ovšem tak, aby se nepoškodily barvy (což černobílý snímek nezachytil). Pro J. Štreita je typické, že vedle umělecké hodnoty jeho fotografie mají často zároveň i dokumentární funkci, zachycují každodenní život romských rodin; vedle zajímavých, někdy až kuriózních záběrů zdůrazňují zpravidla pevné rodinné vazby romských rodin, lásku k dětem a pozornost, jíž jim věnují rodiče i prarodiče. Z jeho fotografií divák vycituje snahu po porozumění, zdůraznění pozitivních prvků jejich duchovního života.

250–252). Vlastní romský dialekt si u nás do 20. století v plné míře uchovali pouze kočovníci – olašští a tzv. němečtí Romové (Sinti). To bezesporu souvisí s tím, že tyto skupiny čelí energičtěji všem pokusům o asimilaci (viz dále). Mladší generace ostatních (zejména usedlých) skupin už dnes romštinu ani jako obcovací řeč vesměs neužívají. V bývalých jiho- a východoslovenských župách Uherského království žili (a na Slovensku žijí dodnes) mezi zdejším maďarským domácím obyvatelstvem tzv. maďarští (usedlí) Romové. Jejich kultura se v zásadě neliší od jiných usedlých skupin.

Mezi usedlými skupinami a vesnickou komunitou existovaly vazby založené na vzájemné výměně služeb, místní charitě (kmotrovské povinnosti a jiné dary), od 2. poloviny 19. století také na tzv. domovském právu[8] (Pavelčíková 2004: 16, 20). Významným symbolem vazeb s majoritou se stala instituce kmotrovství; o přijetí role kmotra byl zpravidla požádán zámožný sedlák, jeho povinností pak bylo poskytovat kmotřencům a jejich rodinám dary a výslužky. Romské ženy – obyvatelky osad pak spolu s dětmi vypomáhaly kmotrům (resp. dalším příslušníkům majority) na poli i v domácnosti, paběrkovaly po sklizni, odměnou jim byla místní charita. Je ovšem třeba zdůraznit, že „idylické" vztahy nebyly pravidlem (často dobře fungovaly na Slovensku mezi místními Romy a židovskými rodinami).

S jistou mírou zdrženlivosti bychom mohli považovat tento specifický vztah mezi majoritou a místními Romy (zejména v Uhrách, tedy i na Slovensku) za výraz dalšího typu reprezentace. Tam, kde fungoval bez větších problémů na obou stranách, vzniká povědomí o **našich Romech** (na rozdíl od těch cizích, nepřátelských a nepřijatelných). Usedlí Romové přesto stále zůstávali na okraji sociální struktury společnosti, mnohde žili v téměř naprosté izolaci, bídě, byli vystaveni nebezpečí vyhánění, útoků apod. (Sadílková 2015: 135–140; Pavelčíková 2004: 16). Romská osada byla sídlem rozsáhlé příbuzenské skupiny a měla svůj vnitřní řád. Jeho řízení a komunikaci s majoritou zajišťoval čhibalo (mluvčí), k tradičním zvyklostem zde patřila vzájemná výpomoc (nevylučovala ani pomoc příslušníku cizí komunity, který se ocitl v nouzi). Strasti života překonávali její obyvatelé svérázným folklorem, vyprávěním pohádek a permanentně rozvíjených příběhů naplněných bohatými mýtickými prvky, šířením „slov moudrých Romů" apod. (Hübschmannová 1993: 40).

Relativně příznivé podmínky tolerovaných se samozřejmě mohly zhoršit s nástupem nového pána, ztrátou odbytu romských výrobků a služeb v důsledku neúrody, epidemie, válečného konfliktu či jiné katastrofy. Každodenní život obyvatel romské osady byl i v dobách klidu a dostatku pro majoritu závislý na její poloze, na ochotě místní vyšší sociální vrstvy vypomáhat charitou, od druhé poloviny 19. století také dodržovat předpisy již zmíněného domovského práva.

Situace tolerovaných romských řemeslníků a všech dalších obyvatel osad se výrazně zhoršila s nástupem industrializace. Levná průmyslová výroba vytlačovala jejich výrobky z trhu v českých zemích už na přelomu devatenáctého a dvacátého století, v Uhrách o něco později. Ve dvacátých letech už mezi usedlými Romy převažovali nádeníci, kteří se nechali najímat na příležitostné práce v zemědělství, lesnictví, na stavbách, při údržbě silnic a železnic, ve větší míře se rozšířily i doplňkové způsoby

---

Prostředí romské osady, jak je zachytil na další straně prezentovaný snímek ze 70. let dvacátého století na východním Slovensku (v té době ještě bez elektrického proudu), představuje typickou lokalitu, jejíž obraz se zřejmě po dlouhá staletí příliš neměnil. Tvořily je jednoprostorové, maximálně dvouprostorové svépomocně vybudované malé domky (koliby) z nepálených cihel, kamene nebo ze dřeva, jednoduchou střešní konstrukci tvořilo také zpravidla dřevo přikryté kusy plechu nebo térového papíru. Vstup mohl být otevřený a přikrytý pouze kusem látky nebo opatřený jednoduchými (druhotně použitými) dveřmi, jedno či dvě malá okna zpravidla neměla skleněnou výplň. Skromný interiér tvořila hliněná nebo prkenná podlaha, zařízení se skládalo z postele pro rodiče a nejmenší děti (ostatní spali na zemi), stolu, židlí. Stěny bývaly barevně zdobené, visely na nich také fotografie členů rodiny. Mezi starší, ještě skromnější typy obydlí patřily také zemnice či polozemnice. Na jižní Moravě někdy Romové využívali také vyřazené nákladní vagony nebo přístřešky stanového typu. Volný prostor mezi jednotlivými „kolibami" byl místem přípravy a konzumace jídla, péče o děti, společného setkávání, dětských her. Nebyl ale nijak udržován. Svou roli hrálo i okolní prostředí – výhodou osady se stávala blízkost lesa, vodního zdroje, dostupnost materiálu potřebného pro řemeslnou výrobu. Foto Eva Davidová, (kol. 2000: 83).

Dobová fotografie z roku 1940 dokumentuje příjezd skupiny Lovarů na koňský trh v Prešově. Vozy kryté plachtou poskytovaly celodenní „bydliště“ a nocleh – v jednom z nich sedí děti. Vlevo jsou k vozu přivázáni koně, které zřejmě skupina nabídne ke koupi. Žena v pozadí vpravo patrně vyhlíží, koho by oslovila s nabídkou hádání z ruky či z karet. I když to z fotografie není na první pohled zřejmé, velmi jednoduchý způsob života umožňoval části kočovných skupin nahromadit a z generace na generaci uchovat poměrně značné „úspory“ (viz dále). Je nutno si také uvědomit, že poté, co rozšířili svůj pohyb téměř po celém euroamerickém kontinentu, byli daleko nápadnější než usedlé skupiny, což výrazně ovlivnilo skutečnost, že obraz jejich způsobu života ve veřejné relevanci převládl nad všemi ostatními. Fotografie pochází ze sbírek muzea v Prešově, kopii pořídila Eva Davidová (Davidová 1995: 57).

obživy – žebrota, drobné krádeže apod. Nádenické a pomocné práce jejich žadatele těsněji spojovaly s těmi vrstvami majority, které přežívaly na nejnižším stupni sociální struktury společnosti. Narůstalo např. množství smíšených sňatků, život a společná práce s příslušníky majoritní chudiny vytvářela specifické formy místních společenství, v nichž zvyklosti tradiční kultury hrály stále menší roli. V jejich veřejné relevanci se mísily prvky různých typů na škále mezi ubohým a tolerovaným **naším Romem** (Mann 1990).Míra tolerance ze strany majority závisela nejen na potřebě specifických výrobků, později nádenických prací Romů, ale také na možnostech, ochotě a schopnosti romských rodin (skupin) přijmout naznačená „pravidla hry“. Příslušníci romského společenství si uvědomovali, že to obnáší mimo jiné také přerušení části tradičních vazeb a zvyklostí, a tedy bezpochyby porušení, nedodržování různých „tabu“. Majoritní obyvatelé byli totiž v tradičním romském systému považováni za „nečisté“ pro své zvyklosti v oblasti komensality (ohřívání nedojedeného jídla, zpracování toho, co spadlo na zem) a jiných obyčejů každodenního života (Hübschmannová 1993: 55–56). V této souvislosti je nutno si znovu uvědomit, že k výše popsaným kompromisům nebyly ochotny (nebo neměly možnost jich využít) všechny skupiny Romů; mimo oblast tolerance se ocitaly ty, jež byly a priori odmítány nebo samy kontakt nepřipouštěly.

V prvé řadě se z popisovaného systému zcela vymykaly skupiny žijící tradičně kočovným způsobem života. Sociální vědy rozlišují několik typů nomádství – lovci a sběrači jsou spojeni s předhistorickými obdobími, poslední honáci-pastevci dobytka byli v Evropě usazeni v 10. století (Maďaři). Romské kočovníky bychom s jistými výhradami mohli považovat za představitele třetího typu – obchodníky-překupníky. Překupnictví ovšem lze přiznat pouze některým z nich, např. skupině tzv. olašských Romů – Lovarů, kteří se na našem území zabývali léčitelstvím a handlem s koňmi, jejich ženy hádáním z karet a různými mystickými úkony (Davidová 1995: 35, 57–58, 63–64; Stancu 1973). K běžným obživným aktivitám jiných kočovných skupin patřily také léčitelské a zábavné praktiky (cvičená zvířata, pouliční komediantství).

Tzv. němečtí Romové (Sinti) se překupnictvím zabývali také, kromě toho přejížděli po celé Evropě (spolu s tzv. světskými) s kolotoči a cirkusy. Kočovný způsob života ovšem provozovali i korytáři a kotláři, kteří nabízeli své vlastní výrobky, a proto je nelze nazývat překupníky či pouhými obchodníky s cizím zbožím. Pojem „romské kočovnictví“ je tedy zřejmě velmi specifický a po pravdě řečeno jen málo prozkoumaný. Souvisí to zřejmě i s tím, že ve střední Evropě patřili (resp. dosud patří) k méně početným romským skupinám. Velkou pozornost jim však věnují autoři ze Západu, kde naopak představují různé nomádské skupiny naprostou většinu tamějšího romského obyvatelstva (Sutherlandová 2014; Cohn 2009 aj.).

Již popsané kočovné skupiny, které přišly do Evropy v 15. století, pronikly postupně až do Skandinávie, v průběhu 16. století však byly na základě represivního zákonodárství ze západní a střední Evropy vypuzeny. Uchýlily se především na Balkán (v té době ovládaný osmanskými Turky) do Moldávie a Valachie, kde žily zřejmě po staletí ve specifickém otrockém vztahu vůči majoritní šlechtě. Jejich příslušníci pronikali přes Sedmihradsko také do Uherského království (včetně jižního Slovenska), které bylo vůči všem romským skupinám tolerantnější. Odtud existují zprávy o pohybu překupníků koní, kotlářů, snad i korytářů (včetně rýžovačů zlata) nejpozději od počátku 18. století (Augustini ab Hortis1995: 32–33, 40–43). Větší počet se jich na ostatních územích Evropy postupně znovu objevil ve druhé půli 19. století, kdy bylo otroctví (v té době již v samostatném Rumunsku) zrušeno (Horváthová E. 1995: 80).

Obecně lze říci, že na rozdíl od usazených či místo k usazení hledajících skupin je pro nomády preference volného pohybu vlastní svobodnou volbou. Realizoval se během teplejší sezony v určitém teritoriálním okruhu, jehož parametry se mohly měnit, pokud došlo k násilnému či jinému vnějšímu zásahu. V zimě pak přežívali vesměs v lesích pod primitivními stany nebo přístřešky. Po přežití zimy opět putovali od jedné majoritní obce ke druhé, v každé se zastavili pouze na několik dní. V jejich průběhu si museli od místních úřadů vyžádat povolení k utáboření (Stancu 1973: 118–134); obyvatelům pak nabízeli za úhradu své služby či výrobky, Lovaři „polepšené“ koně.

Sami si doplnili zásoby potravin, příp. dalšího zboží nezbytného pro zajištění obživy a přežití. Používali však také již zmíněné doplňkové způsoby obživy, považované majoritou za nelegitimní či opovrženíhodné – žebrání, bytové a kapesní krádeže (na ty se specializovaly v dospělosti ženy). Pro ně samotné krádež či oklamání gádžů např. při prodeji koní či jiného „zboží“ není přečinem – naopak je hodno obdivu: dívky obratné

při krádežích byly žádanými nevěstami. Jak uvádí autorka pocházející z jejich prostředí, krádež se pro ně stala hodnotou sama o sobě, byla důkazem jejich obratnosti. Podle lingvistů má náš termín krádež v romských dialektech (nejen olašských) posunutý význam, Rom si prostě opatřuje to, co potřebuje (Pavelčíková 2009: 66; Lakatošová 1994: 9; Hübschmannová 1993: 38). Tento specifický typ kriminality byl majoritními strážci zákona vždy velmi těžko postižitelný – než se podařilo objasnit podstatu trestného činu, byli pachatelé dávno pryč. Pokud se je přece jen podařilo odhalit, označili svědci z řad příslušné skupiny za viníky těhotné ženy nebo nezletilé děti, které nebylo možno potrestat (Černý 2010). Tyto pro majoritu nepřijatelné tradiční postupy a „obrácené hodnoty" kočovníků se staly přímo symbolem typu **Roma neúspěšného**, dokonce **nebezpečného** a rychle se přenášely na všechny romské skupiny. Na našem území je přitom možno tento typ vzhledem k jejich nízkému poměrnému zastoupení mezi romskými obyvateli (8–10 %) považovat za jistý anachronismus. Lze jej vysvětlit především na základě skutečnosti, že byli pro majoritu mnohem více nápadní; vnímala je na základě jejich neustálého pohybu a z jejího úhlu pohledu kriminogenních prvků chování daleko intenzivněji než usedlé.

Ze zemí západní Evropy se na naše území rozšířily také nepočetné skupiny kočovných Sintů (německých Romů), které se – jak jsem již zmínila – zabývaly provozováním artistických vystoupení, kolotočů a také překupnictvím.

Příslušníci kočovných skupin se vyznačují řadou dalších specifických znaků – určitými antropologickými odlišnostmi, např. zpravidla světlejší barvou pokožky a často i modrou barvou oční duhovky. Hovoří vlastní-

Zatímco žena na obrázku má tradiční oblečení, oděv dětí není zcela typický. Nejmenší potomci zpravidla chodili v létě nazí, větší děti byly často oblečeny do oděvu dospělých, který jim příliš nepadl. V průběhu 20. století postupně nahrazovaly původní vozy maringotky, jež si kupovali Lovaři zpravidla od tzv. světských kočovníků, majitelů cirkusů. V rámci komunistického zákazu kočování v roce 1958 a následného soupisu kočovníků odřezali příslušníci SNB kola u maringotek, a tím znemožnili Lovarům volný pohyb. Část maringotek přesto ještě zůstala několik let obydlena a stála na různých veřejných místech, ale postupně se jich Lovaři zbavili a buď se nastěhovali do městských bytů, nebo si postavili vlastní domy. Foto Eva Davidová (kol. 2000: 73).
V současné době se romští kočovníci pohybují po západní Evropě a Americe (kde dosud nebyli usazeni) ve velkých a dobře vybavených karavanech.

mi dialekty, pro ostatní Romy těžko srozumitelnými – jazyk Sintů byl dokonce tajný, jeho veřejné užití se trestalo vyloučením ze skupiny. Ještě ve 20. století na to doplatila polská sintská básnířka Bronisława Wajs zvaná Papusza, kterou její komunita vyloučila ze svého středu (Fonseca 1995: 5–16; Ficowski 1984, 1990). Tato dvě specifika (stejně jako další významné odlišnosti způsobu života, kulturních vzorů apod.) naznačují, že olašské a sintské skupiny představují samostatná etnická společenství odlišná od ostatních romských komunit. Toto konstatování je ovšem nutno považovat za hypotézu, na jejímž potvrzení se odborníci neshodnou, po pravdě řečeno se podobné analýze spíše vyhýbají, hovoří o subetniku[9] (Davidová 1995: 228).

Etický kodex většiny nomádských skupin se zakládá na přísném dodržování tradic, nad nímž bdí tzv. kris – soud složený ze starších, vážených mužů, vajdů nejvýznamnějších příbuzenských uskupení. Příbuzenství se odvozuje ve vertikální linii jako tzv. nipos – jeho příslušníci pocházejí od jednoho významného předka, jehož jméno znají. V rovině horizontální představuje tzv. famelija rozvětvenou velkorodinu, tvořenou vzájemně partnerskými vztahy provázanými endogamními příbuznými. Spory a provinění proti tradičnímu kodexu často řeší kris finančním vyrovnáním, za nejtěžší verdikt se považovalo vyloučení z komunity, které mohlo znamenat pro jednotlivce smrtelné ohrožení. Kultura kočovníků obsahuje řadu genderových specifik, např. postavení a role mužů, žen a dětí v rodině. Povinností ženy je podřídit se partnerovi, musí mu být bezvýhradně věrná, její nevěra se může trestat nejen zapuzením, ale i tělesným trestem či zohavením obličeje. Žena je nejen rodičkou vyššího po-

Na fotografii dívenka ze skupiny Lovarů, usídlené v současné době v Nitře; reprezentuje zřejmě nejvyšší stupeň sociální struktury olašských Romů. Nápadné náušnice, řetěz i náramek jsou typickými zlatými šperky této skupiny. Srovnáním s předcházejícími fotografiemi kočovníků můžeme odhadnout, do jaké míry se dovede část těchto nomádů přizpůsobit dobové představě o prezentaci bohatství a celkové životní úrovni navenek. (Neplatí to ovšem o všech kočovných skupinách, mezi těmi, které byly přinuceny se usadit na venkově, je řada značně chudých, spoléhajících na sociální výpomoc. Foto Ivana Šusterová – (Bulletin Muzea romské kultury 24/2015: 72).

čtu dětí, je zodpovědná i za jejich výchovu, za dodržování tradic zejména z okruhu života širokého příbuzenského svazku (některé z těchto pravidel platí i u ostatních romských skupin). Při veřejných oslavách sedí olašské ženy spolu s dětmi, baví se a stravují odděleně od mužů (Šusterová 2015 a: 122–125). Také způsob oblékání olašských Romů a úpravy zevnějšku byl v minulosti a je dodnes specifický – muži nosili na veřejnosti klobouk, v zimě dosud nosí tmavý dlouhý plášť. V létě se dříve pohybovali bosí a polonazí, pokud měli košili či jiný svrchní oděv, preferovali kombinaci bílé košile s tmavými kalhotami, podle Augustiniho také výrazné pastelové barvy, hlavně červenou. Ženy se oblékaly do bílých či pestrých blůzek pošitých ozdobami, pod širokými barevnými, několikavrstevnými sukněmi měly upevněné kapsy, sloužící k úschově karet a dalších předmětů denní potřeby, ale ukrýval se do nich i lup, např. slepice.

V současnosti už tradiční kroj uchovávají jen muzejní sbírky, ale ženy dodnes zpravidla nenosí kalhoty, spíše sukně a halenky, přes ně saka, v zimě krátké kožíšky či kabátky. Černé vlasy přikryté šátkem rozdělovala pěšinka uprostřed hlavy, splétaly se do copů nebo alespoň stahovaly dozadu. To také platí dosud, i když některé ženy si barví vlasy na světlý – „zlatý“ odstín. Typické pro olašské Romy jsou těžké zlaté (resp. zlato napodobující) šperky – u žen zejména kruhové náušnice a náhrdelníky, muži nosí řetízky na krku a prsteny; šperky jsou zároveň symbolem sociálního statusu (bohatství). Odznakem postavení olašského předáka (vajdy) byl okázale zdobený zlatý řetěz. Na rozdíl od usedlých skupin se většina nomádských rodinných klanů pyšnila i dalšími vnějšími symboly svého majetku, uchovávaného tradičně ve špercích a zlatých mincích; ve 20. století k nim patřilo také vlastnictví nejokázalejších značek (často zřejmě ojetých) automobilů.[10] O původu bohatství těchto romských skupin lze jen spekulovat – v každém případě svědčí o jejich obchodnických (ne vždy zcela legálně provozovaných) schopnostech. Doklady o tom máme např. z šedesátých let dvacátého století, kdy u nás zřejmě poprvé zavedli úspěšné obchodování s ojetými automobily – samozřejmě nelegální, ale úspěšné v zemi, kde se stály fronty i na trabanty. Podle dobových zpráv nabízeli i jiné luxusní zboží, jež obratným způsobem získávali od svých příbuzných žijících na Západě a pašovali přes hranice. Hromadění zlata umožňovaly zřejmě také nízké náklady na v podstatě velmi jednoduchý, prostý způsob nomádského života a předávání majetku z generace na generaci (Pavelčíková 2004: 84–85).

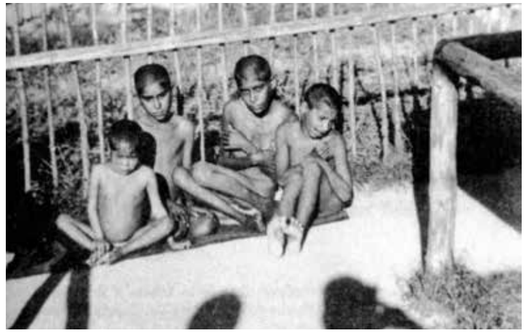
Kromě jiného je pro olašské Romy charakteristická také přísná distance vůči jiným romským skupinám (Olaši označují všechny usedlé skupiny posměšně jako Rumungry a považují je za nečisté, vytýkají jim nedodržování tradičních zvyklostí) i vůči majoritě. V podstatě dosud u nich platí zákaz interetnických sexuálních svazků, porušení endogamie se trestá minimálně peněžitou pokutou, někdy dochází i uvnitř sprízněných rodin ke střetům při porušení svazku dohodnutého rodiči.[11]

Až do 18. století byli kočovníci (a tuláci) pronásledováni útrpným právem a vyháněni z jednoho teritoria do druhého (Procházková 1995). Do první poloviny 20. století se majoritní legislativa snažila kočování co nejvíce omezovat (např. československý zákon č. 117/1927 Sb. o potulných cikánech). To zřejmě platilo i pro Sinty – oni sami navíc byli v dodržování své vlastní izolace od majority ještě přísnější než ostatní kočovné skupiny. V poslední době se začíná mezi romisty rozvíjet debata o problematice romského kočování a „polokočování“. Na základě svých terénních výzkumů někteří z nich dokládají, že lze pozorovat skupiny, jejichž způsob života není tak jasně vyhraněný a obsahuje prvky, které svědčí o určitém „mísení“ charakteristik, jež jsem v textu uvedla.

OSUDY ČESKÝCH A SLOVENSKÝCH ROMŮ V LETECH DRUHÉ SVĚTOVÉ VÁLKY

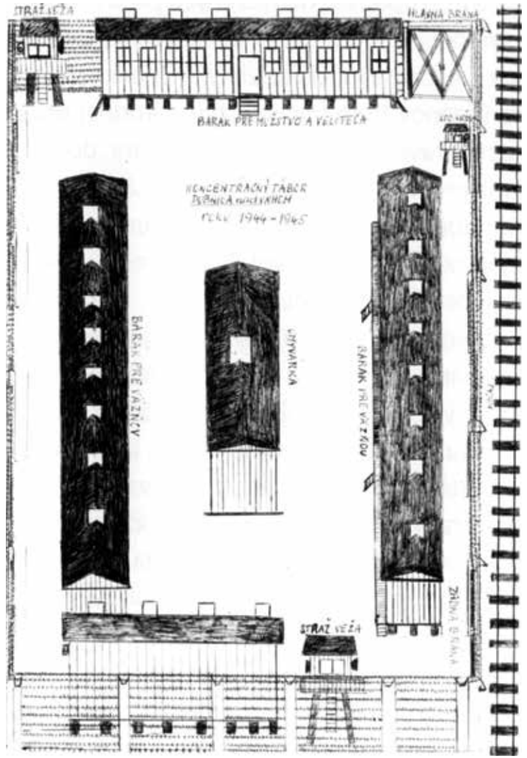
Rasistická ideologie nacistického Německa zařadila Romy mezi méněcenné rasy určené k likvidaci. Osud jednotlivých romských skupin na územích ovládaných nacisty či domácím fašistickým režimem se však utvářel odlišně. Ve třetí říši původně podléhali Sinti vojenské povinnosti, mnozí z nich zastávali ve wehrmachtu dokonce poddůstojnické posty, jejich rodiny nebyly zařazovány mezi „asociály“. Už po anšlusu Rakouska však byla většina zdejších Sintů a Romů postupně internována v koncentračních táborech – nejdříve v Mauthausenu, později např. v Dachau, zbytek v tzv. cikánském lágru ve vyhlazovacím táboře Auschwitz-Birkenau (Thurner 2003: 364–365). V průběhu čtyřicátých let se i na Sinty (resp. Romy) z území třetí říše začalo vztahovat tzv. konečné řešení, spolu se svými rodinami byli deportování do vyhlazovacích táborů.[12]

V Protektorátu Čechy a Morava existovaly od počátku jeho existence dva pracovní tábory, do nichž byli odesílání lidé bez stálého pracovního



Dobová fotografie dětí umístěných v protektorátním táboře v Letech u Písku ukazuje velmi názorně, jaké tam byly poměry. V době příchodu stráže všem internovaným vyholili vlasy a přidělili jim vetché táborové oblečení, v létě často nechávali děti zcela nebo téměř nahé sedět u plotu. Jejich celková tělesná konstituce dokumentuje, jak nedostatečná byla strava – a následkem toho je velmi snadno kosily epidemie, jež tábor opakovaně postihly. Dodnes nejsme schopni plně připustit, že čeští dozorci se k „chovancům“ často chovali velmi nelidsky – bití a jiné tresty byly celkem běžné (i když nelze přijmout řadu nedoložených tvrzení, která o poměrech v Letech přináší kniha německého žurnalisty Markuse Papeho A nikdo vám nebude věřit, vydaná v roce 1997). Foto je převzato z citované knihy (Nečas 1999: obrazová příloha).

Další fotografie dokumentuje vnitřní uspořádání baráku v „cikánském rodinném táboře“ v Birkenau. Jeho vzhled snad ani nepotřebuje komentář. Vězni, kteří byli schopni v těchto otřesných podmínkách přežít, odtud denně chodili vykonávat pod dohledem ty nejtěžší práce v okolí. Mladé dívky i muži se stali předmětem „výzkumů“ smutně proslulého nacistického lékaře Mengelelho – nezletilá děvčata byla často sterilizována. Pro ty, jež přežily, to bylo celoživotní stigma – žena neschopná porodit dítě je považována v romském prostředí za méněcennou. V roce 1944 byla naprostá většina obyvatel „cikánského rodinného tábora“ hromadně povražděna. (Nečas 1999: obrazová příloha).



poměru. Dozor tam vykonávalo po celou dobu jejich existence protektorátní četnictvo. Postupně se místem internace romských rodin i jednotlivců z Čech staly Lety u Písku, Hodonín u Kunštátu byl určen pro moravské Romy. Osazenstvo obou táborů muselo těžce pracovat na polích, při údržbě komunikací, v lomech apod. Ubytovací i stravovací podmínky byly velmi zlé, v dřevěných barácích strádali lidé zimou, hladem a epidemiemi. Do roku 1943 zahynulo v obou táborech celkem 533 Romů (Nečas 1995: 65, 111). Příčinou úmrtí však nebyly pouze nemoci či fyzické vyčerpání, ale také nelidské zacházení ze strany části dozorců, o němž se dochovala řada přímých svědectví.[13]

V průběhu roku 1943 bylo veškeré zbylé romské osazenstvo obou táborů deportováno do již zmíněného „cikánského lágru" v Birkenau. Stejný osud potkal i ostatní české a moravské Romy, kteří dosud přežívali v osadách nebo majoritních vesnicích na protektorátním území. Vynětí z deportace bylo výjimečné (významní hudebníci – např. Kubíkovi z Horňácka, rodina považovaná za integrovanou – Danielovi z Oslavan). Naprostá většina protektorátních Romů se stala obětmi holocaustu, po válce se odtud vrátilo do obnovené ČSR pouze 583 osob. (Nečas 1995).

Romy žijící na území Slovenské republiky v průběhu války holocaust nepostihl. Je ovšem otázkou, zda jednoznačně platí tvrzení M. Hübschmannové, že byli pro zdejší majoritu nepostradatelní jako námezdní pracovní síly (Hübschmannová 1993: 27). Podle vyhlášky slovenského ministerstva vnitra z dubna 1941 měly být cikánské osady vystěhovány z blízkosti obcí a veřejných cest. Mnohé z nich pak příslušníci Hlinkových gard skutečně srovnali se zemí a jejich osazenstvo vyhnali do tzv. lesních táborů (Hübschmannová 2012). Na základě dalších protiromských

Reprodukce znázorňuje rukou nakreslené schéma pracovního tábora v Dubnici nad Váhom, které nakreslili sami jeho vězňové. Zřetelně naznačuje, že jeho zařízení ani dispozice se moc nelišily od podobných táborů na území protektorátu. Stejně špatná byla i strava, jednotné oblečení vězně nechránilo před nepřízní počasí. Různé prohřešky (hlavně útěky) internovaných byly také velmi tvrdě trestány. (Janas 2010: 86)

opatření nesměli obyvatelé osad navštěvovat větší města a volně se po nich pohybovat, používat veřejnou dopravu (např. také cestou do práce). Domnívám se, že důvod neexistence romského holocaustu na Slovensku byl především v tom, že pro mocenské orgány samostatného Slovenska z likvidace Romů (na rozdíl od Židů) neplynuly žádné finanční zisky, proto to nebyla prioritní záležitost. Zejména kočovné Romy ovšem během války postihla řada dalších nařízení, která omezovala nejen jejich pohyb, ale také tradiční obživné aktivity. Na několika místech došlo k protiromským pogromům a útokům, vystupňovaným zejména v posledních letech války. V té době existovalo na Slovensku také několik pracovních táborů, v nichž byli soustředěni jednotlivci i celé rodiny. Podmínky v nich byly velmi kruté, např. v tzv. zajišťovacím táboře v Dubnici nad Váhom Němci zavraždili 26 Romů nakažených skvrnitým tyfem. K hromadným vraždám došlo na několika místech; existují i svědectví o tom, že zejména romští obyvatelé lesních táborů pomáhali partyzánům, mnozí za to také zaplatili životem. (Janas 2010; 92, 99–101).

Romský holocaust i poměry v internačních táborech na území bývalé ČSR byly dlouho zcela mimo pozornost veřejnosti. Bezpochyby však velmi poškodily celkový obraz Romů, jejich sociální reprezentace. Utužily zejména veřejně rozšířenou reprezentaci **nežádoucího Roma-nepřítele**, určeného k likvidaci. Do jisté míry se mohlo toto vnímání prolínat i s typem **Roma-ubožáka**, ovšem jen v omezeném okruhu veřejnosti.

ROMOVÉ V LETECH PO VÁLCE

Problémy Romů žijících na slovenském území se vystupňovaly velmi záhy po skončení druhé světové války. Slovensko utrpělo osvobozovacími boji více než ostatní území obnovené ČSR; definitivně přestal fungovat tradiční vztah mezi majoritou a obyvateli osad (případně centry olašských Romů). V obnovené republice se otevírala možnost vnitrostátní imigrace do českých zemí, zejména do pohraničí, z něhož byli vyháněni či odcházeli v rámci řádného odsunu Němci. Jejich opuštěné usedlosti lákaly nabídkou bohaté kořisti především kočovné skupiny, jež začaly procházet přes vnitrozemí a podle četných hlášení bezpečnostních složek tam zvyšovaly výskyt kriminality. Snahy o regulaci jejich pohybu vyvolávaly protichůdné reakce, způsobené zejména rozpory mezi bezpečnostními a ekonomickými zájmy. V českých zemích vzrůstala poptávka po pracovních silách, posílená navíc dekretem prezidenta republiky č. 88/1945 Sb. o všeobecné pracovní povinnosti.(Dvořák 2003: 322–323). Už v průběhu roku 1945 se vyhranily v podstatě tři základní proudy příslušníků romského etnika, které zasáhly české země. Kromě již zmíněných kočovných skupin se vraceli do svých původních lokalit (kde jejich příbytky ovšem nacisté za války vesměs zničili) zejména mladší muži a ženy, kteří přežili holocaust – a přesto nebyli svými původními sousedy vesměs vítáni. Třetí, stále sílící proud představovali usedlí Romové ze západního, středního a posléze zejména východního Slovenska, kteří tam ztráceli možnost přežití. V poválečném období mezi nimi převažovali muži, kteří sem přicházeli za obživou a nacházeli práci jednak v zemědělství, lesnictví, postupně však stále častěji v průmyslových centrech. V prvních vlnách do konce čtyřicátých let neznamenal jejich příliv ještě ve většině případů trvalé přesídlení, spíše krátkodobé sezonní pobyty – na zimu se vraceli na Slovensko ke svým početným rodinám. Zajímavé je jistě zjištění, že zatímco první a třetí proud majorita vytrvale vnímala jako přítěž a snažila se jej co nejvíce omezit, s návratem „našich domácích moravských Cikánů" se brzy smířila (Pavelčíková 2003: 327–330).

Řešení poválečného územního pohybu romských obyvatel převzalo v celostátním měřítku zejména ministerstvo vnitra, od roku 1946 také ministerstvo práce a sociální péče (MPSP). Samozřejmě nepřekvapuje, že na poradách pražského ministerstva vnitra se opakovaně vyskytovaly návrhy na vytváření pracovních táborů, převýchovných středisek, zpřísnění evidence romského obyvatelstva. Nakonec však došlo v roce 1946 pouze ke krátkodobému pokusu o vytvoření pracovního tábora v Ústí nad Labem, reakce většiny vládních institucí byla vůči restriktivním opatřením zamítavá. Rozdíly však panovaly v jednotlivých zemích ČSR. Na Slovensku převažovala snaha decizní sféry na nižší úrovni (ONV, MNV) pokud možno co nejrychleji se zbavit původních romských osadníků bez snahy o vyřízení potřebných formalit (změny pobytu, zaměstnání, další údaje základní evidence). V Čechách se výrazně zvyšoval zájem o romské přistěhovalce v Praze a v ostatních průmyslových centrech (Kladno, Most, Ústí nad Labem, Hradec Králové, Cheb). Např. v Kladně v těchto letech získaly zaměstnání ve stavebnictví a uby-

tování dvě početné skupiny Romů z východoslovenských Michalovců, které se vzájemně neuznávaly. Jednou z nich byli hudebníci, kteří se stále cítili nadřazení druhé skupině, považované za nečistou (tzv. degeši). Obě se snažily udržet si své tradiční kulturní zvyklosti, udržovaly také kontakty s příbuznými na Slovensku. Od konce čtyřicátých let se stalo město sídelním imigračním jádrem pro obě skupiny. Ty na základě pravidel vzájemné výpomoci příbuzným zajišťovaly bydlení a kontakt se zaměstnavateli všem dalším příchozím své původní skupiny (Haišman 1987, 1988). Skupina původních hudebníků se rezidenčně zcela oddělila od ostatních brigádníků (romských i neromských) a obnovila základní principy patrilineární organizace svého společenství s dominantním postavením starších mužů. To spolu s vyšším výchozím sociálním statusem zabezpečilo perspektivu dlouhodobého, spíše bezkonfliktního vývoje vztahu s majoritou. Na Kladně se nevytvořila nesourodá romská ghetta, přispělo k tomu i to, že od padesátých let se už výraznější imigrační vlny města (na rozdíl od jiných průmyslových center) příliš nedotýkaly. Původní hudebníci sice už neprovozovali hudbu jako hlavní zdroj své obživy, přesto se přiklánělа jejich veřejně sdílená reprezentace k typu **úspěšného Roma.**Na Moravě a ve Slezsku v letech 1945–1947 převažovala snaha řídit se předválečnými předpisy obnoveného Zemského národního výboru v Brně (omezit příliv Romů do pohraničí, lázeňských center, zabránit průchodu kočovníků apod.), vyšší počet přistěhovalců zaznamenalo pouze Brno a Olomouc. Stížnosti na příchod nových romských rodin se ovšem množily celostátně. V létě roku 1947 proto prosadilo ministerstvo vnitra vyhláškou č. 756 Sb. soupis „všech potulných Cikánů a ostatních tuláků práce se štítících", jeho výsledky však byly překvapivé. Z celkového počtu 16 752 osob romského původu (11 181 starších 14 let) zjištěného v českých zemích bylo pouze 214 označeno za „asociály" (Pavelčíková 2004: 31). Na Slovensku byla samozřejmě situace složitější i proto, že převaha v českých zemích dosud neusazených a trvale nezaměstnaných tam měla v době soupisu doposud stálé bydliště.

Z hlediska veřejné relevance romského etnika v poválečném období je bezesporu velmi zajímavé, že zejména na Moravě se posiluje kontrast **našeho–cizího Roma.** Vůči lépe integrovaným původním moravským romským sousedům zaujímá majorita mnohem tolerantnější postoj, jejich integraci se snaží posilovat, nově příchozí slovenské Romy naopak většinou odmítá.

ŘEŠENÍ „CIKÁNSKÉ OTÁZKY" V LETECH 1948–1970: SOCIÁLNÍ VZESTUP NEBO LIKVIDACE TRADIČNÍ KULTURY?

Bezprostředně po komunistickém mocenském převratu v únoru 1948 měly mocenské orgány ČSR úplně jiné starosti než otázky spojené s dalším přílivem Romů, až do roku 1950 zůstaly v platnosti předpisy vycházející z prvorepublikového zákona č.117/1927 Sb. Ty ovšem představovaly stále ještě „zvláštní zákonodárství" pro Romy, což bylo pro nastupující komunistický režim nepřípustné. Trestním zákonem správním č. 88/1950 Sb. byli Romové formálně zrovnoprávněni s ostatním obyvatelstvem, zájem o ně se redukoval v podstatě na řešení sociálních, ekonomických, zčásti i vzdělanostních handicapů. V reálu to znamenalo, že komunisté vyhlásili dosavadní způsob života, tradiční kulturu všech romských skupin za dědictví „vykořisťovatelských systémů" a začali usilovat o jejich přizpůsobení odpovídajícím sociálním vrstvám majority. Už v roce 1949 byla vytvořena mezirezortní komise pro „řešení cikánské otázky", která měla v celostátním měřítku řešit problémy v oblasti bydlení, pracovního zařazení, výchovy dětí i dospělých, zdravotní a sociální péče, odstranění negramotnosti. Záhy se ovšem ukázalo, že státní úředníci vůbec nechápou podstatu identit, specifických rysů i odlišností romských skupin, a nejsou proto kompetentní k řešení jejich společenského statusu. Na počátku padesátých let došlo k dílčímu pokusu o hlubší pochopení specifik tradiční romské kultury – v srpnu 1953 svolal Svaz československých spisovatelů poradu za účasti zástupců všech rezortů, „odborníků" (včetně nepočetné skupiny romských vysokoškoláků), kteří měli vysvětlit podstatu etnické identity Romů. Bohužel už jejich východisko bylo zcela mylné, protože jím byla zkreslená představa o postavení Romů v Sovětském svazu[14]. Účastníci se shodli na tom, že romskou otázku je nutno řešit komplexně, navrhovali např. vydání učebnice romského jazyka, vytvoření jeho spisovné podoby, chtěli zorganizovat všestranný vědecký výzkum romského etnika. Tyto snahy však záhy vyšuměly do prázdna, největší díl zodpovědnosti za řešení problému (nikoliv Romů, ale majority s nimi) přebíralo postupně ministerstvo vnitra a jemu podřízené národní výbory. Úředníci na všech stupních státní správy neměli pochopení pro složité postupy, které by respektovaly specifika jednotlivých skupin romského obyvatelstva.

Tradičně usedlí romští imigranti ze Slovenska se v průběhu padesátých let ocitali ve velmi složité situaci, čekalo je obtížné vyrovnávání s podmínkami, jež byly naprosto odlišné od jejich výchozích lokalit. V původních osadách žili sice na okraji tamní společnosti, většinou v bídě, odkázaní na místní charitu, která nemusela být vždy dostatečně vstřícná. Osada však nepostrádala svůj vnitřní řád, pevné příbuzenské vazby, prožívání svérázných kulturních (uměleckých) zážitků, tradiční i nově utvářený (pracovní, osobní) styk alespoň s částí majoritního obyvatelstva. To vše se v průběhu války zhroutilo, ale ani hledání nového domova a způsobů obživy v novém prostředí zpočátku nebylo snadné. V jednoduchém prostředí slovenského venkova nebyla k dispozici elektřina, neexistovaly takové vymoženosti jako vodovod, kanalizace, obyvatelé osady žili ve svých chýších v symbióze s okolní přírodou. Najednou se ocitli v průmyslovém městě, jehož přednosti vůbec nedokázali a ani nemohli využít. Neznali funkci hygienických zařízení, hromadného vytápění, nechápali ani potřebu byt uzamykat klíči. Zvyknout si na lepší bydlení by vyžadovalo delší čas, postupné seznámení s novým prostředím a trvalou, trpělivou sociální výpomoc. S takovým přístupem ze strany majority se ovšem setkávali jen výjimečně. Tak se stalo, že polorozpadlé domy dále „vybydlovali", například vytrhali podlahu nebo trámy pod střechou – dřevo znali pouze jako topivo. Vznikala tak rychle přeplněná, nevzhledná ghetta, která začala vadit majoritním sousedům, jejichž stížnosti dopadaly na představitele místní samosprávy. Romové byli navíc hluční, ženy a děti žebraly na ulicích, rodiče se nestarali o jejich docházku do školy, sami byli negramotní a význam hromadného vzdělávání a výchovy vesměs vůbec nechápali, až do té doby pro ně bylo zcela zbytečné (Spurný 2010: 237–285). Neutuchající příliv dalších vln romských přistěhovalců většina městských samospráv nezvládala.

Majoritnímu obyvatelstvu českých zemí se Romové jevili především jako velmi výhodný zdroj levných, nenáročných pracovních sil. Bylo možno je zaměstnat jako brigádníky, byli ochotni vykonávat jakékoliv manuální práce a přitom vesměs neměli ani elementární potřeby v oblasti bydlení, sociální péče. Spokojili se s ubytováním v tzv. dělnických ubikacích a v polorozpadlých dělnických koloniích určených k demolici. Jejich pracovní výkony byly až na krátké výkyvy po výplatě celkem uspokojivé. Obrovský nedostatek pracovních sil např. na Ostravsku spojený s tzv. socialistickou industrializací vedl průmyslové podniky k překotnému náboru nových pracovníků na Slovensku. Ze zdejších dolů tam jezdili náboráři, vracející se s příslibem příjezdu stovek nově získaných brigádníků, převážně Romů. Ve skutečnosti jich přijely sotva desítky, část z nich se záhy vrátila, část se ukázala zdravotně a fyzicky zcela nevhodná pro práci v dolech. Zbytek se jakž takž uchytil na povrchu. Zaměstnavatelé ovšem nepočítali s tím, že domnělí brigádníci, pokud se rozhodnou zůstat, s sebou zakrátko přivezou své početné rodiny, bez nichž nemohli žít. Až na výjimky (Vítkovické železárny) se o tyto nově získané pracovní síly a jejich rodiny nestarali, nezajistili jejich evidenci, vhodné ubytování a stravování, nechali je přežívat v podmínkách, které byly pro majoritu nepřijatelné (Davidová 1960).

Uvedené problémy se týkaly především větších, převážně průmyslových center, jako je Praha, jako jsou severočeská města Most, Chomutov, Ústí nad Labem, na Moravě a ve Slezsku Brno, Ostrava či Karviná. Nové a nové proudy romských přistěhovalců ze Slovenska se měly podle představ státních orgánů rychle přizpůsobit majoritnímu způsobu života. Za manuální práci, která byla v padesátých letech jednoznačně preferovaná, dostávali poměrně vysoké mzdy. S nově nabytou peněžní odměnou ovšem nedokázali zacházet racionálně, využívat ji k dlouhodobějšímu zajištění rodiny. Mnohdy jim chyběli blízcí příbuzní, kteří zůstali na Slovensku a s jejichž pomocí dříve zvládali obtížné situace. Pro romskou tradiční rozšířenou rodinu bylo nemyslitelné, aby se nepostarala o děti, postižené či staré a nemocné členy. Dívky vstupovaly do partnerských vztahů velmi záhy, přicházely do rodinného svazku svého partnera, ale s výchovou prvního dítěte a vedením domácnosti jim vypomáhala tchýně. V padesátých letech (i později) se stávalo, že se dítě narodilo osamocené romské dívce nebo mladému páru bez jakékoliv pomoci. Režim preferoval hromadnou výchovu před neúplnou nebo podle sociálních pracovníků ne zcela funkční rodinou, romské děti se najednou ocitaly v dětských domovech (vesměs přes odpor rodičů či ostatních příbuzných).

Část imigrantů se snažila překonat problémy s neznámým prostředím tím, že lákala do nového bydliště co nejvíc členů původního příbuzenského svazku. (Pokud přišli sami, nemohli jim příbuzní odmítnout střechu nad hlavou). Tísnili se pak často v jedné místnosti v polorozpadlých, vlhkých bytech v domech určených k demolici, bez oken a dveří, bez zajištění základních hygienických potřeb.

Největší pobouření domácích obyvatel a místních představitelů bezpečnosti vyvolal příchod kočovných Lovarů na počátku padesátých let.

Konkrétní zprávy o tom máme např. z Opavy, kde se koncem roku 1950 objevila v maringotkách tažených koňmi asi sedmdesátičlenná „tlupa“ pod vedením Ondřeje Stojky . Část jejích členů se ubytovala v prázdné budově cukrovaru, který byl za války zčásti vypálen, zbytek přebýval v maringotkách na dvoře. Počáteční tolerance či dokonce pokusy jim vypomoci sbírkami šatstva záhy vyprchaly. Místní orgány se pokusily muže zaměstnat v místních škrobárnách, ale výsledek byl žalostný – absencí bylo daleko více než odpracovaných hodin. Uvolit se k pravidelné manuální práci pod dozorem bylo pro olašské muže zcela nepřijatelné. Se ženami nastal problém, když se je pokusil vyšetřit gynekolog: všechny totiž tvrdily, že jsou těhotné. Ovšem chtít po nich, aby se obnažily před cizím mužem, to bylo něco neslýchaného! Ordinací sršely nadávky, lékař musel zavolat bezpečnost, aby ji vyklidila. Majoritní veřejnost byla postavena před mnohé další pro ni nepochopitelné projevy chování – např. rozpory mezi okázalým plýtváním penězi a růstem kriminality. Vajda Ondřej chtěl v hospodě platit za všechny hosty a hodil na stůl několik tisícovek, ostatní muži utráceli velké sumy v místních hostincích. Byla to zřejmě jejich svérázná snaha o prezentaci jejich svébytného, movitého a hrdého postavení, nezávislého na majoritním systému, který pro sebe považovali za nepřijatelný. Z pohledu majority to ovšem znamenalo pravý opak – kočovníci se stali jednoznačným symbolem **Romů neúspěšných, nepřijatelných.**Množila se svědectví o krádežích dřeva, sena, slepic, dokonce zlatých hodinek. U cukrovaru došlo také k bitce, ta však odeznělа ještě před zásahem SNB. Zajímavé je, že při kontrole jejich ubytování hlídka konstatovala, že v místnostech cukrovaru je sice nepořádek, ale maringotky jsou čisté a upravené. V létě 1951 postupně z Opavy skupina odešla; zakrátko se její členové objevili v Ostravě a v dalších okolních městech. V následujících letech se pak rozpoutala doslova honička mezi nimi a bezpečnostními orgány, které je perlustrovaly, odebíraly a usmrcovaly jim koně, ale zabránit jejich dalším přejezdům nedokázaly. Jen v jednom případě existuje svědectví, že Petr Stojka se se svou početnou rodinou usadil v Hlučíně (Pavelčíková 2004: 71). Bylo to ovšem jeho svéprávné rozhodnutí, ne ústup před nátlakem majoritních úřadů.

Přes všechny tyto problémy se záhy ukázalo, že alespoň s usedlými Romy přijatelný způsob „řešení“ existuje. Na jižní Moravě se postupně rozrostly příbuzenské skupiny navrátilců z koncentráků; těmto rodinám národní výbory poskytly (event. si už nukleární rodiny samy našly) slušné bydlení, stálé zaměstnání, dokázaly jim projevit pochopení, domluvit se s jejich přirozenými předáky. Neobnovily se jejich předválečné osady, které nacisté za války zničili. Pokud nebyly „moravské“ Romky v průběhu internace v Osvětimi násilně sterilizovány, začaly velmi rychle rodit nové potomky. Centra jejich soustředění (např. Uherský Brod, Oslavany aj.) se rychle rozrůstala. Po utrpení, jež prožili tito vesměs mladí Romové v koncentrácích, se dokázali poměrně úspěšně integrovat do společnosti v místech svého pobytu. (Ostatně proces integrace tu probíhal místy už před válkou.) Z hlediska oficiálního přístupu úřadů, ale i v mikrokosmu sociálního společenství postupně mizelo jejich stigma „opovrženíhodných Cikánů“; majorita většinu z nich přestala mezi Romy zařazovat – stávali se pro ni **Neromy.** V určitém kontextu vzbuzovali veřejný zájem – např. jako přijatelní partneři pro manželské soužití.

V uvedeném kontextu na první pohled zaujímali významné místo zejména vzdělaní příslušníci rodin Danielových a Holomkových – ab-

---

Eva Davidová zachytila v padesátých letech příjezd olašské skupiny do východních Čech; ženy jsou viditelně v dobrém rozmaru (většina fotografů potvrdí, že všichni Romové velmi rádi pózují před fotoaparátem). Jejich způsob sebeprezentace je spontánní, případné nepříznivé přijetí se jich patrně vůbec nedotýká. Tradiční oblečení a úprava zevnějšku všech tří žen odpovídá předcházejícímu popisu – široká zdobená sukně s volány, krátká halenka nebo svetřík, vlasy rozdělené pěšinkou, jedna z mladých žen je má překryty šátkem s typickým úvazem. Tři jsou bosé, jedna má na krku zřejmě zavěšený šperk, jeho podobu však nelze rozeznat. Vzadu stojí dopravní prostředek – vůz krytý plachtou tažený koněm. Zobrazená skupina zřejmě patřila k méně movitým – v té době už většina Lovarů používala maringotky. Fotografie Evy Davidové nejčastěji zachycují typické reálné situace romské skupiny (rodiny), které dokreslují autorčiny popisy specifik romské kultury a způsobu života. Samozřejmě mají i svou uměleckou hodnotu, ale její způsob zachycení každodenního života Romů nese (na rozdíl od jiných fotografů) zřetelné rysy jejího profesního zájmu. (kol. 2000: 73), foto Eva Davidová.

solventi středních či vysokých škol. Tomáš Holomek vystudoval práva a později se stal vojenským prokurátorem, jeho synovec Miroslav studoval na brněnské univerzitě..

Antonín Daniel se stal učitelem, jeho sestra Anna pracovala na brněnském magistrátu, bratranec Rudolf hrál první housle v brněnském divadle (Davidová 1995, Pavelčíková 2004: 39–41; Sadílková 2016). Na rozdíl od množství „mizejících Romů“, kteří se v souladu s požadavky majority přestali sami hlásit ke svému romskému původu, však tito vzdělanci hledali jinou cestu ke změně vztahu Romové-majorita. Kromě výkonu svých občanských povolání začali působit jako aktivisté mezi imigranty ze Slovenska; jejich cílem se stala postupná integrace všech romských skupin při zachování vlastní romské kulturní identity.

Jim samotným se podařilo z hlediska sociální reprezentace a její veřejné relevance přispět v českých zemích ke vzniku nového typu **úspěšného Roma**, z hlediska majority fungujícího v sociální komunikaci jako výjimka potvrzující pravidlo a zároveň udržujícího mocenskou asymetrii. Jejich úhel pohledu se zásadně lišil v tom, že se pokoušeli působit na všechny své romské spoluobčany tak, aby se postupně k tomuto typu přibližovali. Teprve další vývoj měl ukázat, že vzdorovat mocenským hrám režimu a obecně přijatým veřejným relevancím je nad jejich síly.

V průběhu padesátých let se nejdříve zdálo, že alespoň část slovenských po staletí usedlých romských imigrantů může tyto představy naplnit. Kromě již uváděného příkladu z Kladna se vytvořila řada dalších menších míst soustředění – např. Bílovec na Ostravsku, Český Krumlov apod., kde se problémy s imigranty minimalizovaly. Jejich velkoro-

---

Významným projevem i posílením integrace původních tzv. moravských Romů byla skutečnost, že navazovali přátelství a později i uzavírali sňatky s děvčaty majoritního původu. Zásadní roli při výběru partnera už nehrál etnický původ, ale zařazení do podobných sociálních struktur společnosti. Záběr zachycuje jednoho z přeživších příslušníků rodiny Holomkových v přátelském objetí s jeho „gádžovskými“ příbuznými. MRK, fotoarchiv – reprodukce (kol. 2000: 63, obrázek č. 21).

diny tam zůstávaly na stále stejné adrese, postupně si vytvářely v místě dlouhodobou sídelní stáž. Příchod do českých zemí spojený s možností získat nejen lepší životní úroveň, ale především to, co sami Romové nazývali „úctou“ ze strany majoritních sousedů a spolupracovníků, oceňovala i část romských obyvatel Brna či Ostravy. V jednotlivých čtvrtích se postupně vytvářely skupiny dobrovolníků z řad občanských spolků (aktivní byl zejména Svaz žen) a folklorních skupin, které mezi sebe přijaly i romské reprezentanty. Spolu s nimi se pak snažili tito dobrovolníci pomáhat i ostatním méně přizpůsobeným rodinám, učit romské ženy vedení domácnosti a výchově dětí podle majoritního „mustru“. V Ostravě, v jižních a západních Čechách vznikly v první polovině padesátých let tzv. cikánské školy (třídy), v nichž majoritní učitelé celkem s úspěchem vyučovali a vychovávali romské děti do 15 let. Jejich organizátoři sledovali jen v omezené míře cíl vychovávat úspěšné mladé Romy, např. „vzorný učitel“ Miroslav Dědič chtěl přispět spíše k jejich „vymizení“ (zpřetrhání vazeb s jejich původním prostředím). Přesto však ministerstvo školství záhy prohlásilo všechny tyto pokusy za diskriminaci a romské školy zrušilo. Místo nich pak zavádělo smutně proslulé zvláštní školy, jež měly udržet zcela opačný kurz – posílit veřejnou relevanci **Romů ubohých**, neschopných absolvovat plnohodnotné vzdělávání. Ruku v ruce s tímto trendem probíhala v několika střediscích krátkodobá školení mladých romských „úderníků“, kteří pak měli působit mezi ostatními zejména v duchu komunistické ideologie. Její součástí bylo totiž již uváděné přesvědčení, že tradiční způsob života romských komunit je „dědictvím vykořisťovatelských sociálních systémů“. Romům je třeba dát práci (samozřejmě manuální) a vzhledem k její finanční preferenci se z nich zcela samovolně stanou „nadšení budovatelé socialismu“. Pokusy spojené s politickou agitací se ovšem vzápětí setkávaly vesměs s naprostým nezdarem (Pavelčíková 2004: 47–55).

Jak už jsem zčásti popsala, pro většinu slovenských romských imigrantů do českých zemí poválečná léta nastartovala zcela nové trendy vývoje, jež se pochopitelně musely po čase odrazit v jejich celkovém sociálním statusu. Stále početnější skupiny i jednotlivci hledali – nejdříve víceméně živelně – nové zdroje obživy v českých zemích, kde enormně vzrostla poptávka po nových pracovních silách. Týkala se těch oborů manuální práce, které příslušníci majority už nechtěli vykonávat, a pro Romy byly přijatelné, mohli je bez větších problémů zvládnout. (V té souvislosti

Emil Vachek:

JAKO ŘEMEN..

Cikán právníkem

Cikán doktorem. Je to Tomáš Holomek ze Soutěsčic na Moravě. Po studiích v Kyjově odešel na právnickou fakultu Karlovy university v Praze, kde letošního roku v lednu složil první státnice. Bude to první cikán v republice který bude advokátem.

Zpráva o tom, že se podařilo romskému mladíkovi vystudovat práva, samozřejmě zaujala dobový tisk. JUDr. Tomáš Holomek, podobně jako jeho přátelé a sourozenci, se stal důkazem toho, že Romové mají stejné rozumové předpoklady a mohou se stát zcela rovnocennými partnery majoritních sousedů. To byla velmi dobrá zpráva z hlediska sociální reprezentace; významné ovšem bylo i to, že se neodcizili svým rodákům, působili mezi nimi jako aktivisté, pomáhali jim překonat handicapy. Jako vojenský prokurátor dohlížel JUDr. Holomek mj. na to, aby romští odvedenci prošli kurzy gramotnosti, později působil v Brně, podobně jako někteří další představitelé romské elity, v roli romského aktivisty. Ti zajížděli i do okolí, pomáhali rodinám romských imigrantů překonat problémy s novým prostředím, podle možností se mu přizpůsobit. (Bulletin MRK 17/2008: 42)

je samozřejmě nutno si uvědomit, že naprostá většina slovenských Romů byla v polovině 20. století negramotná – ženy téměř stoprocentně, muži ovládali maximálně základy počtů a psaní). Definitivní rozhodnutí pro migraci „na Čechy“[15] znamenalo pro usedlé slovenské Romy první obrovský zásah do jejich tradiční kultury. Poněkud zjednodušeně můžeme hovořit o dvou hlavních trendech – procesu urbanizace a asimilace s majoritou. V Čechách ani na Moravě nepřicházelo v úvahu založit osadu podobnou té jejich původní domovské – nabízely se tu pracovní možnosti spojené zpravidla s nějakým nouzovým ubytováním, ale také se slušným výdělkem. Zdaleka nejvíce pracovních příležitostí nabízela průmyslová města, jež většinou nedokázala poskytnout romským imigrantům přiměřené životní podmínky. Majoritním úřadům trvalo velmi dlouho, než zlikvidovaly místa „nežádoucího soustředění“ romských rodin (např. v Ostravě byl teprve v první polovině šedesátých let srovnán se zemí tzv. Krauzovec, sestávající z polorozpadlých baráků určených k demolici; jeho romští obyvatelé pak byli vesměs přestěhováni do starších domů v centru města, které se vylidňovalo kvůli nesnesitelnému životnímu prostředí). Imigranti z jednotlivých poválečných „vln“ se často nastěhovali do původních center průmyslových měst sami a byli tam majoritě přímo „na očích“, což samozřejmě vyvolávalo řadu konfliktů. Obecně lze říci, že proces urbanizace byl asi vzhledem k vývoji moderní společnosti nezbytný, probíhal však velmi rychle a chaoticky, v etapě rozptylu (viz dále) dokonce násilně. Jednotlivé vlny hromadných migrací se realizovaly bez ohledu na možnosti a schopnost většiny Romů rychle se přizpůsobit novému prostředí. Majoritní instituce tuto jejich situaci nechápaly (v podstatě je ani nezajímala), nedokázaly jim vycházet vstříc, pomoci ve zvládání nových situací a podnětů, připravit jim podmínky pro postupnou akulturaci, motivaci pro zvyšování vzdělání. Většina romských imigrantů tak ztrácela možnost rozvíjet svou sociální stratifikaci, překonat viditelné příčiny konfliktů s majoritními sousedy, získat potřebné sebevědomí.

Komunistický režim na sklonku padesátých let dále zkomplikoval „způsob řešení cikánské otázky“ prostřednictvím sílícího požadavku na bezvýhradnou asimilaci. Jejím průvodním jevem bylo rozdělení romských obyvatel do tří základních skupin. Do první z nich byli zařazení již v podstatě asimilovaní **„Neromové“**. Ve druhé se ocitli ti, u kterých byl předpoklad poměrně rychlého přizpůsobení se majoritnímu stylu života. Různé pokusy o zachycení procentuálního podílu jednotlivých skupin prokazovaly, že je daleko nejpočetnější; režim zároveň počítal s tím, že se postupně právě ona stane základnou pro ně preferovaného typu **Romů-„budovatelů socialismu“**

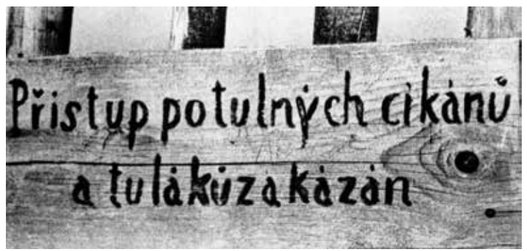
Třetí skupina byla považována za téměř beznadějně „zaostalou“ a stěží schopnou asimilace – tedy typ **neúspěšných, ubohých**. Byli do ní samozřejmě začleněni kočovníci, kteří dokázali vzdorovat všem dalším požadavkům majority na přizpůsobení a opuštění svých tradičních zvyklostí.

Na Slovensku přitom množství osad ani center kočovníků kvůli velmi vysoké natalitě všech Romů neklesalo. Komunistická diktatura se ocitala v úzkých, neboť její představy o rychlém přizpůsobení romského obyvatelstva majoritě braly za své. Projekt bezvýhradné asimilace Romů s majoritou dokončil ÚV KSČ v létě 1958, v tomtéž roce vyšel zákon č. 77/1958 o zákazu kočovného způsobu života.[16] V únoru dalšího roku pak proběhl soupis, který se týkal nejen romských, ale také tzv. světských nomádských skupin a všech ostatních Romů, kteří dosud neměli trvalé bydliště a zaměstnání. Ze zákona vyplývalo, že lidé pojatí do soupisu se nesmí bez souhlasu MNV vzdálit z místa, kde byli zapsáni. Kočovníkům žijícím v maringotkách v tom zabránili příslušníci SNB tak, že u jejich maringotek odřezali kola. Ze soupisu i z následujících let máme spoustu dokladů o tom, že se úředníci NV a veřejné bezpečnosti vůbec neorientovali ve

Doboví fotografie na s. 80 z padesátých let 20. století zachycuje pohodu mladých romských dívek a dětí naslouchajících hudební produkci romského saxofonisty. Je situována do prostředí dvorku vedle oprýskané stěny domu na ostravském dělnickém sídlišti. Ubytování v něm, poměrně vysoká odměna za manuální práci a postupně i zajištění dalších sociálních potřeb ovšem znamenalo pro jeho romské obyvatele podstatné zlepšení ve srovnání s primitivním prostředím slovenské osady, v níž doposud žili. Hudba dokázala vyloudit úsměv na každé romské tváři. Na první pohled se zdálo, že projekt asimilace může být úspěšný. (MRK Brno, fotoarchiv F 43/2001/3, autor neznámý)

specifických formách kultury romského obyvatelstva. Do soupisu pojali velké množství usazených, kteří mohli prokázat i více než pět let trvalé sídelní stáže, mnohé kočovníky naopak nezapsali vůbec. To vše v následujících letech způsobilo velký zmatek, neboť neoprávněně zapsaní žádali o vynětí ze soupisu, což se jim zpravidla podařilo. Ostatní zapsaní často příkazy nerespektovali a „zmizeli“; pokud žádali o svolení k přestěhování, úřady odpovídaly na jejich žádosti nekompetentně – svolení nedostali často prokazatelně usedlí, naopak ho obdrželi ti, kdo trvalé usazení nemohli prokázat.

Další problémy nastaly s ubytováním zapsaných kočovníků. Protože přetrvával obecný nedostatek bytů, zůstávaly často celé početné rodiny v již nepohyblivých maringotkách, ty pak stály na různých místech (např. u vlakových nádraží v Olomouci, ve Svinově apod.) ještě několik let. Jejich obyvatelé znovu způsobovali pohoršení okolní majority i kolemjdoucích, ovšem bez ohlasu. Část dalších zapsaných kočovníků umístily místní orgány např. v Ostravě do prostorných bytů po vystěhovaných rodinách „vykořisťovatelů“, resp. po těch, které se z Ostravy odstěhovaly, protože



Nápis vytvořený na počátku padesátých let neumělou rukou na plotě městského objektu názorně dokládá vztah majoritního obyvatelstva k těm skupinám Romů, které podle jeho názoru žily způsobem neslučitelným s běžnými zvyklostmi. (Bulletin Muzea romské kultury 17/2008: 42)

nedokázaly přežít ve zdejším mizerném životním prostředí. A opět nastal kolotoč – ženy kočovníků na tom byly s přizpůsobením se životu ve městě ještě hůř než ostatní Romky. Bály se plynu, neznaly účel hygienických zařízení, klik, zámků, byty jejich rodiny velmi rychle „vybydlovaly“. Přes zákaz pokračoval také nekontrolovatelný, živelný pohyb různých romských rodin mezi Slovenskem a českými zeměmi. Výsledek soupisu se tak zcela minul se záměrem, nakonec spíše posílil veřejnou reprezentaci **ubohého Roma.**

Dalším pokusem o „řešení cikánské otázky“ se stal tzv. rozptyl rodin z „míst nežádoucího soustředění“ dosud nepřizpůsobených Romů, který měl probíhat na základě nařízení vlády č. 502/1965. Pod tím bychom si měli představit v prvé řadě likvidaci slovenských romských osad, která se prováděla násilně, zasahovali tam příslušníci SNB, kteří osadu často srovnali se zemí.[17] Jejich obyvatelé pak byli přednostně odesíláni do českých zemí (případně i do slovenských průmyslových center). Na léta 1965–1968 byl přesně naplánován počet likvidovaných osad a středisek, do nichž měli být jejich obyvatelé přestěhováni. Vázla ovšem komunikace mezi českými a slovenskými kraji, mezi nimiž se měl rozptyl uskutečnit. České kraje, v nichž se už částečně podařilo zvládnout první vlny imigrace, se pochopitelně přílivu dalších bránily. Nepřijaté romské rodiny se neměly kam vrátit, což vyvolalo další vlnu chaotického prostorového pohybu. Cílem rozptylu byla také likvidace městských ghett, jejichž obyvatelé měli směřovat do menších okolních center – ta je ovšem také odmítala přijat. V roce 1968 celý záměr definitivně ztroskotal a byl odvolán (Jurová 1995).

Popsané, vesměs represivní zásahy vůči velké části romských imigrantů, které ve svých pracích charakterizuji jako chaotické pokusy o překotnou, neorganickou urbanizaci, zjevně „romskou otázku“ nevyřešily. Je nutno uznat, že v průběhu padesátých a šedesátých let získala většina romských přistěhovalců dobře placenou manuální práci a s ní výrazné zvýšení životní úrovně. Výzkumy posledních let naznačují, že část z nich našla i pocit uznání ze strany spoluobčanů či zaměstnavatelů – například poprvé zažili, že je někdo oslovil pane-paní (Sadílková 2016: Sidiropulu-Janků 2015). Většina romistů se ale shoduje v názoru, že výsledkem procesu asimilace a urbanizace byla likvidace tradiční romské kultury, za niž jim majorita kromě zlepšení životní úrovně nenabídla žádnou jinou hodnotu, která by jim usnadnila vzájemné soužití, postupnou akulturaci vedoucí k novému typu jejich reprezentace.

Dopad asimilačních snah režimu, které prosazoval až do konce šedesátých let, vnímaly jednotlivé skupiny Romů (příbuzenské klany) různorodě. V podstatě lze hovořit o rozdílné míře jejich vztahu k vlastním tradicím, ochotě převzít zvyklosti majority zčásti či beze zbytku nebo je zcela odmítnout a zůstat v izolaci. Mé zkušenosti z výzkumu však ukazují, že až na výjimky (příslušníci vznikající romské inteligence) byl i v případě ochoty k asimilaci způsob převzetí majoritní kultury u velké části Romů značně povrchní. Týkal se zejména vnějších, pro majoritní sousedy nápadných znaků – hlavně způsobu oblékání či bydlení, do jisté míry pracovních návyků, později především konzumního stylu života.

Velmi pomalu se u imigrantů prosazovala např. motivace po zvyšování vzdělání romské mládeže. Jak už jsem konstatovala, vůbec ji nepodporoval ani vládnoucí režim, kterému vyhovovalo, že Romové vykonávají manuální, např. výkopové práce. Většina romských rodin preferovala vysoké výdělky před studiem svých dětí, které by trvalo dlouho a žádný viditelný, okamžitý „zisk“ by pro ně nepředstavovalo.[18] Význam vzdělání byl pro Romy dlouhodobě těžko pochopitelný, škola pro ně byla spíše nepřátelským územím, které jim odcizovalo děti. Jistý zlom nastal mnohem později – až po sametové revoluci.

Koncem šedesátých let v rámci celkového uvolnění přiznali i vedoucí představitelé KSČ, že jejich dosavadní postupy vůči „nepřizpůsobivým“ Romům nebyly úspěšné. Když zastavili proces rozptylu, umožnili vznik prvního pokusu o emancipaci Romů a sami začali hledat nové řešení. Prvním krokem byly pokusy o spolupráci se Svazem Cikánů-Romů (SCR), který založili v roce 1969 moravští romští předáci ve spolupráci se svými majoritními přáteli. Jeho činnost byla již v literatuře dostatečně popsána (Pavelčíková 2004: 101–115, tamtéž další informační zdroje). V dané souvislosti považuji za nutné pouze zdůraznit, že SCR se pokoušel v mnoha oblastech celkem úspěšně „prolomit hráze“ jak v oblasti vnitroetnických vazeb, tak i ve vztahu k majoritě. Úspěšný byl i v navazování mezinárodních vztahů – shodou okolností právě na přelomu šedesátých a sedmdesátých let dvacátého století vznikla za účasti představitelů SCR v Londýně první mezinárodní organizace Romů (pozdější International Romani Union – IRU). Ta např. prosadila užívání společného názvu všech skupin – Romové, zasadila se o pořádání pravidelných mezinárodních setkání, o vznik prvních dokumentů týkajících se práv Romů na půdě OSN apod. Úspěšná činnost SCR (organizace kulturní a sportovní činnosti, seznamování majority s dovednostmi romských řemeslníků, snaha podpořit vzdělávání dětí, kontakty s majoritními spolky apod.) byla násilně přerušena v dubnu 1973. Svaz dostal v období pokračující „normalizace“ příkaz, aby se sám rozpustil. Vládnoucí režim tak zřejmě propásl možnost, jak s pomocí Romů samotných – respektive jejich reprezentantů – posílit dominanci pozitivních typů veřejných reprezentací.

Velmi názorně si můžeme představit způsob vnímání a ohlasu majoritní kultury na tomto snímku, jenž zachycuje romskou rodinu. V pozadí visí obraz, který má zřejmě demonstrovat požadovaný vzor – „spořádanou rodinku“ z majoritního prostředí. Je možno uvažovat o tom, kde a jak jej romské matky získaly – možná dokonce jako dar od svých skutečných majoritních přátel. I když byl možná záběr pro fotografa zajímavý z jiného důvodu, je na něm signifikantní snaha po nápodobě. Mohli bychom k němu připojit popisek – podívejte se, i my umíme sedět společně a spořádaně jako vy!

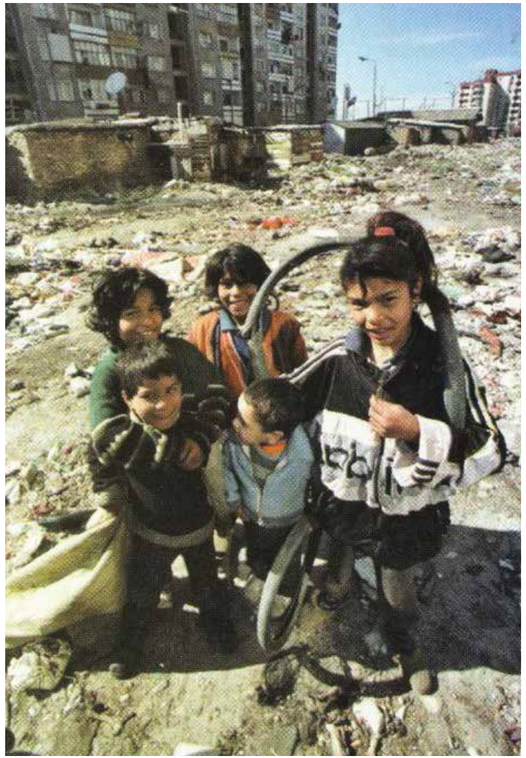
POKUSY O „NOVÉ ŘEŠENÍ“ V LETECH TZV. NORMALIZACE

Když se jasně ukázalo, že asimilace není možná, začaly orgány KSČ i státu hledat nový vzorec „řešení romské otázky“. Na počátku sedmdesátých let – v té době ještě v úzké spolupráci s představiteli SCR – vznikla koncepce tzv. kulturní a společenské integrace. Ta byla veřejně vyhlášena nejdříve usnesením vlády České socialistické republiky č. 279/1970, jež odmítlo novelizaci zákona č. 74/1958. Federální vláda se ke koncepci přihlásila svým usnesením č. 231/1972, je ovšem možno říci, že na Slovensku nebyl tento nový kurz jednoznačně přijat (Pavelčíková 2004: 110–115, tamtéž další literatura). Způsob uplatňování nové koncepce v dalších letech byl i v českých zemích značně problematický, je vůbec otázkou, do jaké míry a jakým způsobem ji chápali majoritní úředníci. Těm totiž bylo opět vloženo do rukou „řešení“ ve všech oblastech – romští aktivisté, které se podařilo získat v letech působení SCR, byli odmítnuti; mnozí z nich ztratili nejen veřejné pozice, ale i zaměstnání, a z hlediska majority se tak v manuálních profesích opět propadli do kategorie typu **neúspěšného Roma**.

Jak si establishment komunistického režimu představoval realizaci koncepce v praxi, nejlépe ukazuje historie mosteckého Chanova, resp. košického sídliště Luník IX a řady dalších podobných lokalit. V Mostě se blížila likvidace poddolovaného starého centra města, obydleného z velké části romskými rodinami. Vzniklo několik koncepcí řešení – např. svépomocné vybudování kolonie menších domků nebo málopodlažních činžáků, v nichž by byly byty opatřeny hlavně velkou kuchyní, což by vyhovovalo početné romské rodině. V praxi se bohužel žádné z nich nerealizovalo, takže je obtížné odhadnout, do jaké míry by přispělo k akulturaci a integraci Romů. V každém případě by však bylo pro ně hledat přijatelnější, umožnilo by udržet soudržnost rodin, vytvořit reálné příklady dobrého soužití apod. Hlavní překážkou přijatelného řešení byla samozřejmě jeho poměrně značná finanční nákladnost, ale kromě toho i přesvědčení komunistických ideologů, že „hromadné bydlení“ je tou nejlepší socialistickou cestou. Proto zvítězila koncepce izolovaného panelového romského sídliště s převahou výškových domů v blízké lokalitě. Mezi mosteckými romskými obyvateli, kteří už tvořili ve městě celkem bezproblémovou komunitu, uspořádali místní představitelé ve spolupráci s orgány KSČ jednodenní (sic!) hromadný průzkum. Z něj vyplynulo, že si Romové všichni usilovně přejí bydlet v panelácích (ve skutečnosti samozřejmě vůbec netušili, co se to na ně chystá). V brožuře, kterou při té příležitosti vydal ONV Most, bylo kromě výsledků průzkumu zveřejněno také odsouzení romských i neromských varovných signálů z řad skutečných znalců romské kultury (Friš 1975; Pavelčíková 2004: 116–122; Davidová 2003).

Vlastní výstavba Chanova se opožďovala, nevzniklo tam původně plánované komunitní centrum ani další občanská vybavenost. Záhy se ukázalo, že byl zcela mylný předpoklad, že příklad asimilovaných či integrovaných Romů bude působit jako vzor pro ostatní. Sestěhování „vyspělých“ romských rodin s těmi „problémovými“ a novými imigranty ze Slovenska způsobilo pouze dvojí možný výsledek: integrovaní se z Chanova odstěhovali, méně integrovaní podlehli všeobecnému marasmu. Když po několika letech navštívili představitelé Komise vlády ČSR pro řešení cikánské otázky chanovské sídliště, museli konstatovat, že velká část bytů je zcela vybydlena a opuštěna, zbytek skýtá velmi neutěšený pohled (Pavelčíková 2014: 122). Chanov se stal dalším typickým symbolem **neúspěšného, ubohého Roma.** Nositele odlišné kultury, která se jen obtížně pokoušela o nějaký modus vivendi s majoritními sousedy, nebylo možno během několika měsíců či let proměnit v poslušné obyvatele bytů panelákového typu. To platilo samozřejmě i pro ostatní (a již uvedené) podobné pokusy. V některých jiných městech – jako příklad můžeme uvést ostravská romská soustředění či brněnský tzv. Bronx – se v těchto letech dále ve starých centrech vytvářela ghetta. I jejich problém spočíval především v tom, že v nich bydleli vedle sebe (mnohdy také násilně sestěhovaní) Romové na velmi odlišných stupních integrace s majoritou, příslušníci skupin, které se vzájemně neuznávaly. Stále přicházeli noví imigranti ze Slovenska, kde pokračovala likvidace osad (tentokrát už nikoliv násilně, jejich obyvatelům režim nabídl jistou malou částku za jejich zlikvidované jednoprostorové domky).

V osmdesátých letech dvacátého století se s prohlubováním celkové krize komunistické diktatury vyvíjel další osud romského etnika v ČSSR velmi rozporuplně. Na jedné straně marasmus panelových sídlišť, oficiální podpora sterilizace „nepřizpůsobivých“ romských žen, nárůst nových typů kriminality romské mládeže, nápodoba konzumních zvyklostí ma-



Situace se v dalších letech stále zhoršovala. Chanov i další podobná paneláková sídliště (na druhém snímku je ukázka Luníku IX u Košic) se pak po roce 1989 stal velkým předmětem zájmu nejen fotografů a tištěných médií, ale i filmových dokumentaristů. Bylo na něm možno (zpravidla bez jakéhokoliv bližšího vysvětlení) dokumentovat neschopnost „nepřizpůsobivého“ romského etnika vyrovnat se „vyspělé“ kultuře majority. Stal se příkladem typické „vyloučené lokality“ a omluvou pro fyzické útoky neonacistů, jejich snahu obnovit po roce 1989 genocidu Romů. Záběr dětí z chanovského sídliště pochází z dokumentárního filmu Ghetto No. 1, horní snímek z Luníku IX pořídila Eva Davidová (Davidová 1995: 170).

jority a další negativní jevy (Pavelčíková 2004: 115,129–130). Na straně druhé pokusy o otvírání nového pohledu na problémy Romů ze strany majority i aktivity neumlčených romských předáků. V roce 1978 byl v zahraničí zveřejněn kritický dokument Charty 77 o postavení Romů v ČSSR; který ovšem vzhledem k naprosté nedostupnosti pro většinu majority nemohl ovlivnit veřejnou reprezentaci Romů. Z tohoto pohledu bylo významnější, že mezi částí majoritních umělců a jejích prostřednictvím i u milovníků lidových kulturních projevů vzrůstal zájem o autentickou romskou kulturu – kromě hudby např. i slovesné a výtvarné umění.

Objev romského výtvarného umění na konci 20. století otevřel úplně nové možnosti vnímání světa Romů jejich vlastníma očima. Autoři jsou vesměs naivisté, kteří postrádají umělecké školení, ale mají nevšední výtvarný cit. Jejich svět je plný zářivých barev, silných citů, mystiky i zbožnosti, nečekaných tvarů a nápadů. Fenoménem dnes vysoce hodnoceným i výtvarnými kritiky se stal zejména svébytný romský malíř a sochař, skvělý vypravěč a vynálezce nové techniky obrazů ze skleněné drti Rudolf Dzurko. Použití skla, kamene či hlíny bylo pro něj zpočátku spíše východiskem z nouze, ale naučil se s těmito materiály pracovat. Foto Karel Cudlín

Dzurko i další romští výtvarníci a spisovatelé (např. první romská absolventka pražské Karlovy univerzity, novinářka, básnířka a dramatička Elen Lacková, básníci Jan Horváth-Dóme, Vlado Oláh a další) začali otevírat alespoň části majority autentický (i když často poněkud idealizovaný) romský svět. Stávali se prostředníky nového způsobu sociální reprezentace Romů jako svébytné součásti moderní společnosti, její vysoké kultury. Pomalu, ale soustavně začal narůstat také počet romských absolventů středních škol, kteří se vypracovali díky své píli a pokoušeli se uplatnit své vzdělání v praxi. Stali se spolu s umělci dalším příslibem postupného rozvoje sociální struktury romského obyvatelstva a možnosti rozšířit snad také veřejnou relevanci **úspěšného Roma** (ze soudobých analýz viz např. Fonadová 2014). Projevy vzrůstající aktivity několika představitelů romské elity byly sice zprvu ojedinělé a neměly bezprostřední ohlas u komunistického establishmentu, ale koncem osmdesátých let přece jen našly odezvu. Výsledkem byl až překvapivě kritický dokument předložený ÚV KSČ v únoru 1989, obsahující dokonce i jistou reflexi neúspěšnosti dosavadních projektů řešení „romské otázky" a návrhy na jeho přehodnocení (Pavelčíková 2004: 127–131; 2015). Na to už samozřejmě bylo pozdě, komunistický režim spěl nezadržitelně ke svému krachu – ale nové podněty byly na světě.

SHRNUTÍ

Vzhledem k tomu, že cílem této studie byl pokus o zhodnocení vývoje soužití romského a neromského obyvatelstva bývalé Československé republiky prizmatem sociálních reprezentací, také závěr je věnován především tomuto tématu. Definovanou charakteristikou sociálních reprezentací je veřejná relevance, v tomto případě tedy způsoby vnímání Romů majoritou na našem území v průběhu historického času. Prvním důležitým poznatkem vyplývajícím z textu studie je skutečnost, že veřejné relevance se od příchodu Romů na naše území velmi často proměňovaly, v jednotlivých obdobích dokonce vzájemně mísily. Nečiním si nárok na úplnost, nicméně alespoň stručně jsem zde charakterizovala poměrně značné množství různých typů, jež se s rozdílnou intenzitou veřejné relevance objevovaly. V jednotlivých sledovaných historických obdobích zpravidla převažoval jeden z typů, který pak většinou nacházel určitou odezvu i v dalších etapách.

Historie je velmi složitým procesem a v daném kontextu sice představuje jednu z významných složek analýzy, ovšem tu je možno považovat jen za jakési „pozadí" sledovaného tématu. V jeho rámci zmiňuji i vnitřní sociální klasifikace Romů (pokud jsou historikové schopni je vzhledem k omezenému charakteru pramenů rozpoznat). Zejména se pak snažím posoudit veřejné relevance typů, které vnesli do sledovaného procesu romisté, v užším slova smyslu také historikové specializující se na dějiny Romů. Hodnotím je však jako zcela zvláštní typy, jejichž veřejná relevance je významně omezena přístupností a zejména nedostatečným veřejným zájmem o jejich výstupy. Pokud jsem se tedy pokusila zařadit do historicky sledovaného procesu dominantní typy na jedné straně a také zvláštní kategorie na straně druhé, následuje jejich posloupnost (na základě v textu uváděných charakteristik) v rámci jednotlivých historických období:

Sociální reprezentace **Rom-cizinec**, **Rom-nepřítel** převládala od středověku až do 18. století; **krásný, divoký, nespoutaný Rom** se objevil v období romantismu; byl doplněn **ubohým Romem** a **Romem-dříčem** v 19. století. Ve 20. století se objevují reprezentace jako **úspěšný Rom** (zejména **Rom-hudebník**), **náš-Rom** vs. **cizí-Rom** nebo se vyskytuje dokonce ztráta veřejné relevance romství prolínající se s reprezentací Romů jako budovatelů socialismu. Zdá se, že dominantní typy **neúspěšného** a **cizího Roma** nabývají ve druhé polovině 20. století na intenzitě, možnost nového posunu veřejného vnímání krásného Roma očima romských umělců či úspěšného z pohledu malé části majoritní veřejnosti se odsouvá někam do daleké budoucnosti – a zůstává otazníkem.

Všechny představené typy jsem kromě slovních charakteristik dokumentovala také prostřednictvím jejich odrazu ve výtvarném projevu – především s použitím žánru umělecké a dokumentární fotografie. Závěrem nezbývá než říci, že pro všechny sociální typy je společným jmenovatelem mocenská asymetrie a silové napětí, utvářející vztahy mezi většinou a menšinou. Přes úsilí vědců (či navzdory nim) o prosazení důrazu na heterogenní charakter romského společenství přetrvává ve veřejné relevanci unifikace určitého sociálního typu – Roma cizího, nepřizpůsobivého, nesoucího v sobě pozůstatky nomádského způsobu života. To vyplývá ze samotné povahy sociálních reprezentací, které slouží primárně k praktickému udržování řádu sociálního světa a teprve sekundárně k pokusu o jeho pravdivý obraz. Nicméně tímto textem jsem postavila primární i sekundární představy vedle sebe.

POZNÁMKY KE KAPITOLE [3]

1 Ve svých studiích v této souvislosti vždy uvádím, že termín Rom-Romové nepovažuji za zcela adekvátní označení pro všechny skupiny, které jsou zpravidla pod něj zařazovány. Je známo, že jako autoetnonymum je používají pouze tzv. olašští kočovní Romové; samotný termín rom (resp. jeho varianty) označuje ve známých romských dialektech muže (romni ženu). Na všechny ostatní romské skupiny byl přenesen uměle teprve ve druhé polovině 20. století v rámci vzniku a působení první mezinárodní „romské“ organizace International Romani Union (IRU). Na přelomu tisíciletí tento název natolik zobecněl, že jej začali používat i příslušníci samotných romských skupin ve střední Evropě, pronikl do veřejného života, do politických i vědeckých kruhů. S vědomím těchto skutečností pojem používám i v tomto textu. Vycházím přitom i z toho, že se zatím nepodařilo najít jiný termín, který by zastřešoval všechny „romské“ skupiny a zároveň byl pro ně přijatelný.

2 S těmito handicapy vyvstává problém omezených možností historického bádání. Historik je v oblastech poznání tradiční romské kultury kromě etnologických analogií závislý na písemných pramenech majoritního původu, vesměs velmi kusých, často bez kritického nadhledu přejímaných z předchozích zpráv. Dá se předpokládat, že majoritní zprávy o způsobu života Romů zkreslují zejména tam, kde se snaží (zpravidla prostřednictvím nařízení mocenských a represivních složek) popsat jevy, které byly pro majoritu zcela či z velké části neznámé, a proto vesměs nepřijatelné.

3 Šlo zřejmě o mylné pochopení skutečnosti, že se nějakou dobu zdrželi na Peloponésu na pohorku Benátčany nazývaném Malý Egypt (řecky Gypte)

4 Průchod přes Balkán ovšem nemusel být jediným směrem jejich rozšíření, někteří badatelé předpokládají, že část skupin procházela i přes severní Afriku (kde dosud např. v Egyptě Romové žijí) a odtud pak na Pyrenejský poloostrov, kde se pak začali nazývat Gitanos (z pův. Egyptiens), odtud pak až do Británie (Gypsies).

5 V současné době bychom mohli vysledovat snahu po jeho „vzkříšení“ jako jeden z pokusů o hledání identity v souvislosti s proklamacemi „jednotného romského národa“ části romských aktivistů (viz např. historická expozice Muzea romské kultury). Je ovšem sporné, zda by jeho širší propagace mohla mít pozitivní relevanci.

6 Běžně používaný trmín polokočovný považuji za nepřesný, neboť naznačuje blízkost ke specifickému nomádskému způsobu života (viz dále).

7 Vrchnost jim přímo nařizovala, aby ohlásili každou novou skupinu, která pronikla přes hranice a nebyla v přímých příbuzenských svazcích s tolerovanými rodinami; zdá se však, že tuto povinnost plnili velmi liknavě – svědčí o tom poměrně rychlý a početný nárůst dalších skupin imigrantů na jižní Moravu zejména ze Slovenska. Do severního a západního pohraničí českých zemí pronikaly menší skupiny Sintů, existují předpoklady, že někteří z nich získali česká jména (Růžička, Bílý apod.) a řadili se pak k málo početným tzv. českým Romům.

8 Bylo postupně zaváděno od sedmdesátých let 19. století, obecní orgány měly vůči svým stálým obyvatelům řadu povinností. K nim patřila také ochrana místních chudých v době nedostatku (poskytnutí střechy nad hlavou, základní obživy).

9 Sama jsem se mnohokrát pokoušela otevřít diskusi o těchto otázkách, je však nutno říci, že mezi našimi romisty se až na výjimky netěší teoretické diskurzy většímu zájmu. I renomovaní odborníci často vysvětlují např. světlejší barvu pleti olašských Romů tím, že ženy – otrokyně na Balkáně byly svými pány často znásilňovány a to ovlivnilo změnu genotypu. Toto tvrzení ovšem považuji za zcela nepřijatelné a odmítám je s tím, že přece většina „otrokářů“ na Balkáně se naopak vyznačovala tmavými vlasy i odstíny pleti a barvou očí. Otázky spojené s etnicitou, sebeidentifikací Romů zůstávají buď na okraji zájmu, nebo naopak vyvolávají velmi ostré diskuse (Jakoubek 2004).

10 Při přechodném pobytu početné olašské „tlupy“ v Opavě její tehdejší vajda Ondřej Stojka nabízel v hospodě zaplacení útraty všech hostů, vysázel na stůl několik tisícovek. (Pavelčíková 2009: 46) Sama jsem byla očitým svědkem veřejné prezentace těchto symbolů bohatství několikrát v průběhu svého pobytu v Opavě. Naproti našeho domu bydlel romský vajda, který zemřel koncem šedesátých let. Kolem mých oken defiloval sáhodlouhý pohřební průvod – jeden americký „bourák“ za druhým – déle než dvě hodiny. Jen o něco méně okázalý byl na počátku devadesátých let pohřeb jeho vdovy, které zůstal odznak hodnosti jejího druha – vajdovský řetěz.

11 Svědectví o urputných „bitkách“, při nichž došlo často i na nože a na vměšování do nich mohl doplatit i majoritní „strážce zákona“, jenž se snažil jim zabránit, mají zřejmě podtext nedovolených sexuálních vztahů. Dokonce ještě v osmdesátých letech 20. století jsem sama byla v Opavě svědkyní ostrého konfliktu mezi dvěma olašskými rodinami, které se hádaly o předem slíbenou nevěstu. Zajímavé svědectví podává také narátorka Jiřinka v případové studii zveřejněné v práci Evy Davidové (Davidová 2010: přiložené CD, nestránkováno). Sama pocházela ze smíšeného svazku Romky a příslušníka majority, navázala však partnerský vztah se synem ostravského olašského „krále“ Lipy, jen díky jeho rozhodnutí nebyli oba provinilci potrestáni.

12 Otřesná svědectví o jejich osudu najdeme v osvětimském památníku, kde je otevřena samostatná expozice holocaustu romských obyvatel Evropy.

13 O skutečných poměrech v těchto táborech se po roce 1989 rozpoutala v českých zemích velmi ostrá diskuse, během níž byl často zpochybňován samotný jejich charakter. Otázka, zda to byly tábory koncentrační, je ovšem nepatřičně položená – je nutno zdůraznit, že poměry v nich byly nelidské a s jejich likvidací byla spojena deportace osazenstva do vyhlazovacího tábora. Německý novinář Markus Pape zveřejnil ve své knize *A nikdo vám nebude věřit: dokument o koncentračním táboře Lety u Písku* mnohá ze svědectví přeživších, ovšem řada jeho tvrzení není podložena autentickými doklady, monografie se setkala s ostrou kritikou ze strany odborníků. Vědeckým způsobem zpracoval historii obou táborů na základě pečlivého výzkumu široké pramenné základny profesor Ctibor Nečas.

14 Ta vycházela ze situace v SSSR na konci třicátých let, kdy sovětská ústava podpořila svébytnost romské kultury za podmínky, že její nositelé přijmou plán “převýchovy“ – založí romské kolchozy a výrobní družstva, stanou se uvědomělými občany socialistické společnosti. Ten ovšem záhy ztroskotal a řada romských skupin se stala obětí násilných migrací a jiných forem perzekuce. (Pavelčíková 2004: 35)

16 Podobně jako v Československu „řešily cikánskou otázku“ komunistické režimy všech zemí sovětského bloku. V SSSR to bylo už v roce 1956, v Bulharsku také v roce 1958, Maďarsko a Polsko pak po dílčích opatřeních až v šedesátých letech.

17 Sourozenci Gondolánové o tom natočili koncem šedesátých let velmi působivý dokumentární film, který zachytil nejdříve (ponětkud idealizovaně) život v tradiční osadě, pak tam přišli příslušníci SNB a osadu srovnali se zemí, její obyvatele s nepatrným movitým majetkem vystěhovali a naložili do vlaku směrem na předem určené průmyslové město (převážně do českých zemí, v menší míře i do center slovenských). Dokument jsem tehdy viděla, bohužel si nepamatuji přesný rok jeho vzniku a název.

18 Z literatury dobře víme, že preference manuální práce s sebou nesla velmi nízké finanční ohodnocení a upadající prestiž svobodných povolání (Kalinová 2013).

[4]

SOCIÁLNÍ REPREZENTACE ROMŮ V ČESKÉ SPOLEČNOSTI OPTIKOU SOCIÁLNÍCH VĚD: PŘÍSPĚVEK K TÉMATU VEŘEJNÉ SOCIOLOGIE

Martin Stanoev

Cílem této kapitoly je zodpovědět otázku, jakým způsobem se lze ze strany sociálních věd a v rámci širší společenské diskuse v České republice snažit o kultivaci sociálních reprezentací Romů. Východiskem budiž koncept veřejné sociologie a dále provedené výzkumy, jejichž analýzy se nějakým způsobem dotýkají tématu sociální reprezentace Romů v ČR.

Daný pohled na výzkumy zachycující sociální reprezentace Romů je spíše exkurzem než podrobným a systematickým přehledem. Slouží k tomu, aby východiskem textu nebyly pouze teoretické úvahy a spekulace, ale v sociální realitě zakotvené výzkumy.

Závěr textu je pokusem o syntézu poznatků z teoretických podnětů i empirických analýz, to vše s cílem zodpovědět otázku, jakým způsobem by mohly sociální vědy přispět ke kultivaci společenské diskuse o Romech.

KONCEPCE VEŘEJNÉ SOCIOLOGIE

Michael Burawoy vymezuje ve svém textu *For public sociology* (2005) koncept veřejné sociologie ve vazbě na ostatní odvětví sociologie. Text je tedy na jedné straně obhajobou a zdůrazněním důležitosti veřejné sociologie, na straně druhé se zabývá vymezením sociologie jako disciplíny v jejím celku. Burawoyovu typologii sociologické práce jsme představili v první kapitole. Na následujících řádcích se zastavíme jen u konceptu veřejné sociologie, který je pro náš text důležitý.

Veřejná sociologie je sociologií, která se snaží o aktivní komunikaci, dialog s veřejností, jejími různorodými publiky. Burawoy rozlišuje tradiční a organickou veřejnou sociologii. Tu tradiční představují texty sociologů čtené za hranicemi akademické půdy, tedy sociologové aktivně se zapojující do veřejné debaty. V ČR představuje osobnost spjatou s touto rolí například sociolog Jan Keller,[1] ze zahraničních sociologů, kteří získali u české veřejnosti určitý ohlas, lze zmínit Zygmunta Baumana.

Zastavíme-li se u pojmu veřejnost, Burawoy uvažuje o jejím objevování se či mizení. V tomto ohledu může mít sociologie aktivní roli a podílet se na konstituování, aktivním formování různých veřejností. Například lidí, které spojuje určitý problém, jímž může být společná diskriminace či obtíže vyplývající ze zdravotního handicapu. Vedle tradiční veřejné sociologie existuje také veřejná sociologie organická, která je součástí sociálních hnutí a vyznačuje se aktivní participací v (často protestní) veřejnosti. Tradiční i organická veřejná sociologie jsou navzájem komplementární.

Burawoy také v souvislosti se společenským vývojem hovoří o mizení veřejného na úkor postupující privatizace, přičemž zmiňuje myšlenku spojenou s významným představitelem veřejné sociologie Charlesem W. Millsem (2002), ke které se Burawoy hlásí. Tezi, že jedním z úkolů so-

ciologie je převádět privátní starosti a trápení do veřejné roviny, udělat ze (zdánlivě) privátního problému veřejnou otázku. Tedy poukazovat na společenskou vázanost individuálních problémů a obtíží.

Jak bylo popsáno v první kapitole, Burawoy (2005: 9–11) rozlišuje vedle veřejné sociologie sociologii profesionální, kritickou a zakázkovou. V jeho očích nemůže být sociologie bez profesionální sociologie: ta dodává validní a testované metody, akumulované vědění, orientující otázky a konceptuální rámce. Kritická sociologie naproti tomu zkoumá základy disciplíny: explicitní i implicitní, normativní i deskriptivní, základy výzkumných programů profesionální sociologie. Zakázková sociologie[2] představuje v praxi aplikovanou sociologii, Burawoy se jí zabývá především v kontextu veřejné politiky.

Každé z odvětví sociologie plní jinou roli, všechna však mají svou legitimitu.

Základem sociologie je dle Burawoye sociologie profesionální, veřejná sociologie však sociologii dodává potřebnou vitalitu. Burawoyův apel za veřejnou sociologii pak souvisí s tím, že zatímco sociologie se v jeho očích stává kritičtější, levicová, svět se naproti tomu stává pravicovějším. Dochází ke vzdalování pohledu sociologie a světa, který studuje. Rétorikou světa je rovnost a svoboda, sociologie dokumentuje prohlubující se nerovnost a nadvládu. Stát a trh našly spojení v neoliberalismu, který je nepřátelský vůči humanismu, myšlence společnosti. Došlo k postupu privatizace, přitom veřejná sociologie a její budoucnost závisí na oživení myšlenky „veřejného“. Alespoň tak soudí Burawoy.

Sociologie je v jeho koncepci bytostně propojená s občanskou společností. Občanská společnost byla zformována na konci 19. století. Představují ji sdružení mimo stát a trh: odbory, politické strany, školy, komunity víry, média, dobrovolnické organizace. Postavení občanské společnosti však dnes ohrožují na jedné straně státní unilateralismus a na straně druhé tržní fundamentalismus: občanská společnost je tak kolonizována státem a trhem.

Burawoy se sám hlásí k normativnímu pojetí disciplíny, tedy k určitému morálnímu a politickému závazku disciplíny, jejímu vztahu k humanismu. V textu užívá silnou metaforu „anděla historie“ roztahujícího svá křídla.

Je otázkou, jak hodnotit proměnu společenského klimatu oproti době vzniku textu (2005). Na jednu stranu proběhla ekonomická krize, která dost možná zpochybnila pevnou pozici neoliberalismu a „tržního fundamentalismu“. Na straně druhé můžeme sledovat nárůst popularity různých populistických hnutí či tendencí a nacionalismu (stačí připomenout Brexit a poslední americké prezidentské volby). Zdá se, jako by poslední vývoj s sebou nesl určité riziko pro liberální a demokratické hodnoty, stejně tak ale i příležitost, danou zpochybněním dominantního ekonomického modelu pohledu na svět.

Ač Burawoy nutně nespojuje veřejnou sociologii s určitými hodnotami, z textu (též Burawoy 2010) je cítit silný příklon k protestním a kritickým hnutím ve společnosti, k sociologii konfliktu. Můžeme tedy položit otázku: měla by veřejná sociologie být vedena s kritickým a konfrontačním akcentem, nebo naopak přispívat k porozumění a dialogu napříč společenskými skupinami? Jako příklad nám může posloužit postava veřejné sociologie par excellence Bauman (např. 1995, 2002). Ač jeho texty představují radikální zpochybnění některých představ neoliberalismu (např. s jeho důrazem na individualismus), úvahy jsou vedeny ve velmi smířlivém duchu, až by se dalo říci s velkou mírou porozumění pro běžného

---

Komentář k fotografii na předchozí straně
Být pro chlapce se může jednat o poměrně zábavnou hru, v dané fotografii můžeme spatřovat určitou symboličnost: velká část Romů žije v prostorově vyloučených lokalitách a segregace se vedle oblasti bydlení často týká také oblasti školství. Prostorové vyloučení potom posilňuje symbolické vyloučení a dělení na my/oni a přispívá k vzdálenosti jednotlivých žitých světů. Pro představitele romské menšiny může být „cesta z ghetta“, pokud se k ní rozhodne, náročným úkolem. Jako jednu z bariér lze určitě vidět předsudky a stereotypy spojené se sociální reprezentací Romů, romství.

sociálního aktéra. A nabízí se otázka, zda nemůže být příliš radikálně kritický nádech zapojení sociologie do debaty důvodem její neakceptovatelnosti pro část veřejnosti. Zda je kritické a konfliktní zapojení do veřejné debaty opravdu žádoucí a zda není dnes lépe se snažit v rámci veřejné debaty přispívat k vzájemnému porozumění a hledání styčných ploch.

Také Baumanovy úvahy (2002, 1996) obsahují odkaz k Millsově myšlence dělat ze (zdánlivě) privátních starostí veřejné otázky. Dnes je dle Baumana úkolem kritické teorie bránit veřejnou sféru a nikoliv naopak, jak tomu bylo v minulosti, neboť veřejné mizí na úkor postupující privatizace a individualizace životů. Vztah společnosti a nezávislosti jedince je dvojznačný, nicméně osvobození jednotlivce dnes podle Baumana potřebuje více veřejné sféry a moci, nikoliv méně. Zde si můžeme položit otázku, zda Burawoyův negativní postoj k státní moci není na překážku v tom, aby veřejnost mohla účinně ovlivňovat veřejné záležitosti prostřednictvím vlivu na státní aparát. A zda kritika státní moci nemůže posilovat důraz na oslabování státu, a vlastně tak přispívat k rozvoji postupující privatizace.

To jsou dvě možné výhrady k dikci Burawoyova textu, vůči jeho vymezení občanské společnosti proti státu a příklonu ke kritickým hnutím. Zde je však třeba poznamenat, že příklon ke kritickým hnutím Burawoy nepovažuje za nutnou součást veřejné sociologie. Ta odráží hodnoty, které jsou spojeny s komunitou sociologů.

Jako silnou myšlenku textu lze hodnotit vůli „vracet poznání zpět" veřejnosti, odkud vzešlo. Snahu hledat dialog. *Common sense* by se neměl stát pouze předmětem analýzy, ale také komunikačním partnerem. Ivo Možný (2013) v rozhovoru pro *Sociologický bulletin* uvedl, že na jedné straně existuje poptávka po odpovědích s vazbou na aktuální vývoj společnosti, ale sociologie (česká) až na čestné výjimky upadá do irelevance, není schopna přesvědčivě oslovit širší veřejnost. A to přestože došlo k jejímu odbornému rozvoji.

Optikou Burawoye: rozvíjí se profesionální sociologie, ale nikoliv sociologie veřejná. Respektive, dle mého názoru, sociologii se podařilo ovlivnit rozvoj občanské společnosti: tedy rozvíjela se tzv. organická veřejná sociologie, ale nepodařilo se jí příliš oslovit širší společenskou diskusi. Až na výjimky se tedy odvětví tradiční veřejné sociologie v kontextu polistopadového vývoje v ČR dostatečně nerozvíjelo.

Obrátíme-li pozornost k problematice sociální reprezentace Romů, cílem tradiční veřejné sociologie by mělo být sdělovat poznatky, zkušenost spojenou s rozvojem sociologického bádání (profesionální sociologie), způsobem, který se bude snažit dosáhnout k různorodým veřejnostem či k širší veřejnosti. Rozhodně s dosahem širším, než je již občansky aktivní veřejnost zabývající se problematikou postavení Romů v ČR. Než se k tomuto tématu vrátíme, zastavme se nejprve u konceptu sociální reprezentace a dále u problematiky empirického zkoumání sociální reprezentace Romů u české veřejnosti.

KONCEPCE SOCIÁLNÍ REPREZENTACE: VÝCHODISKO ANALÝZY

Koncept sociální reprezentace Serge Moscoviciho (1988) má mnoho aspektů, které jej tematicky spojují s problematikou veřejné sociologie. Poznání sociálních reprezentací, tedy určitého sdíleného vědění ve společnosti, jednotlivých sociálních skupinách a případně aktivních veřejnostech, může přinést pro autory, které se tyto veřejnosti snaží aktivně oslovit (formovat), cenný pohled, pomáhající jejich smysluplnému zapojení do diskuse.

Sociální reprezentace představují sociální bázi myšlení a komunikace. Představuje je síť interakcí konceptů a obrazů. Moscovici (tamtéž) na některých místech textu připodobňuje sociální reprezentace k paradigmatům ve vědě; i sociální reprezentace mají svá kritéria pravdy, normality a skutečnosti.

Moscovici rozlišuje dvojí charakter sociálních reprezentací: na jedné straně tzv. konsensuální svět, ve kterém aktéři aktivně utvářejí sociální reprezentace světa, a který je založen na víře v informace a soudy, které sdílíme s dalšími. Děje se tak v každodenní komunikaci, například v kavárně nebo u rodinného obědu. Vedle toho však některé sociální reprezentace mají charakter „zvěcnělého" (v originále *reified*) světa, který není dán vírou v jedince, ale v pravidla. Je to svět, který je nám dán.

Sociální reprezentace nelze tedy pokládat za něco arbitrárního. Jsou určovány zákonitostmi myšlení, jazyka, života ve společnosti. Mentální stavy dle Moscoviciho tíhnou k objektivizaci, a stávají se tak něčím reálným, vážou se na jednání a komunikaci. Čím více je sociální reprezentace sdílená, tím se stává také skutečnější. Obsah sociálních reprezentací na nás vykonává tlak, tlak na naše myšlení, na způsob, jak zachycujeme události a chování.

Koncept sociální reprezentace navazuje na koncept kolektivní reprezentace, jehož původním autorem je Émile Durkheim (1969, 2004). Nicméně oproti původnímu konceptu kolektivních reprezentací je zdůrazněna pluralita sociálních reprezentací, které nejsou uniformní. Také opozice mezi individuálním a kolektivním je v tomto konceptu opuštěna, obě tyto roviny jsou propojeny. Na jedné straně můžeme rozlišit kulturní a sociální význam reprezentace, na straně druhé jeho užití jednotlivcem.

Sociální reprezentace umožnují jednak orientaci ve světě, jednak komunikaci mezi členy společnosti. Také můžeme říct, že sociální reprezentace svět zobrazují, ale stejně tak ho i utvářejí.

Sociální reprezentace představují sdílené vědění. Reprezentace může být akceptována společností v různých skupinových modifikacích, můžou ale také generovat sociální konflikt. Mohou se objevit sociální reprezentace, které vyvolávají polemiku, konflikt mezi skupinami; dále v textu uvidíme, že sociální reprezentace Romů takovou polemickou reprezentaci představují.

Nedorozumění není dle Moscoviciho často dáno absencí informací či logických schopností, ale právě absencí sdílených společných sociálních reprezentací. Nedorozumění tedy může utvářet absence základní shody, společně sdíleného světa, který je dán inkompatibilitou sociálních reprezentací.

V koncepci Moscoviciho sociálních reprezentací jsou afektivní a kognitivní rovina nerozlučně spjaty (a netýká se to jen sdíleného společenského vědění, ale například i filosofického bádání). Za tvorbou sociálních reprezentací stojí afektivní potřeba: potřeba udělat svět „známým místem", potřeba udělat z cizího světa něco nám známého.

Mezi skupiny, které narušují schémata běžně známého světa, a kde logicky vzniká větší potřeba vypořádat se s cizostí, patří podle Moscoviciho také různé menšiny (vedle např. lidí s postižením či adolescentů). A jak již bylo také řečeno, sociální reprezentace Romů provází konflikt, tedy jedná se o sociální reprezentaci, u které chybí základní shoda ve společnosti, což může znemožňovat existenci smysluplného dialogu.

Vrátíme-li se k tématu veřejné sociologie, Moscoviciho zajímá téma širší relevance myšlenek sociální teorie, které by se neměly uzavírat jen pro úzký okruh specializovaných expertů. K tomu Moscovici dodává, že silnější než intelektuální komponent sociálních reprezentací je ten obrazný. Myšlenky, pokud nechtějí být znalostí minority a chtějí-li se stát součástí vědění širší společnosti, musejí prodělat radikální proměnu. Než se však budeme zabývat dilematem, které z tohoto pohledu vyvstává, pokusme se obrátit pozornost k tomu, jak sociální reprezentaci Romů v české společnosti zachycují sociálněvědní analýzy.

SOCIÁLNÍ REPREZENTACE ROMŮ V ČESKÉ SPOLEČNOSTI OPTIKOU SOCIÁLNÍCH VĚD

Teorii sociálních reprezentací lze chápat na jedné straně jako teorii sociálního poznání, na straně druhé jako metodu studia a objasňování společenských jevů (srov. Hytych, 2006; Novák, 2009). Pokud budeme vycházet z Moscoviciho (1988) přístupu, tak má tato metoda až filosofickou hloubku. V tomto textu však zůstáváme u pojetí sociální reprezentace jako teorie sociálního poznání, která pouze definuje předmět našeho výzkumu.

Dále se budeme zabývat tím, jaká jsou ve společnosti (či jednotlivých společenských skupinách) sdílená a v rámci sociálněvědní analýzy zachycená přesvědčení o Romech. Velmi zajímavý pohled nám dává analýza internetových diskusí o Romech, která odhaluje zažité negativní postoje vůči nim. Pokusíme se zkonfrontovat tento specifický diskurs s objektivnějším pohledem, který představují dotazníková šetření týkající se tématu postojů k Romům. Následovat budou „oficiální" diskurzy, tedy mediální prezentace Romů a jejich zachycení rétorikou politických programů.

Cílem je tedy přiblížit neoficiální i oficiální diskurz nesoucí s sebou určité sociální reprezentace Romů a romství a tyto analýzy, které vychází z psaných texů či mediálních obsahů, doplnit zjištěními z dotazníkových

šetření, jež dokáží spolehlivěji zachytit rozložení jevu v populaci. Poznatky z této podkapitoly budou využity v závěru, který si klade otázku, jakým způsobem lze se sociálními reprezentacemi Romů pracovat v kontextu veřejné sociologie.

NEOFICIÁLNÍ MAJORITNÍ DISKURZ O ROMECH V INTERNETOVÝCH DISKUSÍCH

Jiří Homoláč (2006, 2009) se zabývá analytickým zpracováním internetových diskusí o Romech, které představují jeden z žánrů neoficiálního (neinstitucionálního, každodenního) diskurzu o Romech.[3] Homoláč rozlišuje dva základní interpretační repertoáry (označovány jako X a Y), které dále budou popsány a které dle tohoto autora mohou vypovídat i o tomto diskurzu jako celku (Homoláč 2009: 61). Tato skutečnost by nepochybně musela být dále ověřena a tato analýza by musela být doplněna především analýzou každodenní konverzace.

Analytické zpracování internetových diskusí nám může sloužit jako způsob zachycení sociálních reprezentací Romů. V těchto diskusích nejde dle Homoláče (tamtéž: 60) primárně o výměnu informací, ale o vyjádření postoje, souhlasu, nesouhlasu s určitým názorem.

Homoláč tedy ve své analýze rozlišil dva základní interpretační repertoáry; X a Y. Zatímco prostředky interpretačního repertoáru X používají typicky ti, co se chtějí o Romech vyjádřit negativně – je možno hovořit o „protiromském repertoáru“, repertoár Y, který je v diskusích méně častý, by se dal označit spíše jako „protiprotiromský“ než „proromský“.[4]

V rámci diskusí o Romech lze rozlišit čtyři hlavní subjektové dispozice (identity): jsou to Romové, normální Češi, vyložení rasisti a zastánci Romů. Romové samotní se přitom internetových diskusí s většinou účastní jen výjimečně a jejich účast v diskusích může být problematizována. Kategorie normálních Čechů je spojena s interpretačním repertoárem X a kategorie zastánců Romů s interpretačním repertoárem Y.

Mezi vlastnosti připisované Romům v rámci interpretačního repertoáru X dle Homoláče (tamtéž: 74–78) patří parazitický způsob života: tedy absence pracovních aktivit a zneužívání sociálních dávek. Vedle toho je to způsob života devastující obydlí a znepříjemňující život sousedům, nedodržování hygienických pravidel a šíření nemocí. A také neochota přizpůsobit se majoritě, poškozování její pověsti v cizině a rasismus menšiny vůči většině (projevující se tím, že napadají a okrádají jen „bílé“). Způsob, jenž v těchto diskusích nejlépe vystihuje konstruování kategorie Romové, je dle Homoláče (tamtéž: 78) „zavinili si to sami“.

Kategorie normální Češi nebývá většinou takto explicitně pojmenována (případně se užívají označení jako slušní, normální, obyčejní lidé, Češi). Mezi vlastnosti přisuzované této kategorii patří to, že se jedná o slušné lidi a objekty negativních akcí Romů. Jejich názory jsou přitom dle tohoto interpretačního repertoáru přehlíženy či přímo potlačovány oficiálním diskurzem. V těchto diskusích se zmiňuje strach z Romů, vyplývající jednak z určitého negativního zážitku, jednak založený na kolektivní zkušenosti s Romy. Účastníci internetových diskusí náležející k této kategorii zdůrazňují, že nejsou rasisté (např. z důvodu, že jim nevadí jiné menšiny či že nesoudí Romy podle pleti ale podle způsobu chování). Přestože se v těchto diskusích objevují obraty jako *připálené topinky* apod., argumenty a názory běžně chápané jako rasistické, dokonce návrhy na vysídlení nebo likvidaci Romů, vymezují se účastníci diskuse v rámci interpretačního repertoáru X vůči rasistům (*skinheadům, nácků*m). Protože rasismus je chápán jako neodůvodněný negativní vztah vůči některému etniku, což ale neplatí o vztahu „normálních Čechů“ k Romům, perspektivou interpretačního repertoáru X.

Komentář k fotografii na následující straně

Daná fotografie je ze školy v jednom městě Moravskoslezského kraje, ve kterém se rozhodli ke kroku bránícímu segregaci v rámci základních škol. Zkusme si však položit otázku: jak je pro nás vnímání chlapce na hodině tělesné výchovy ovlivněno jeho etnicitou? Změnilo by se pro nás, kdyby měl světlejší barvu kůže?

V internetových diskuzích se s vazbou na interpretační repertoár X také píše, že média a politici neříkají pravdu, nenazývají věci „pravými jmény“. Subjekty, vůči nimž se nositelé kategorie normální Češi vymezují, jsou domácí politici, kteří někdy vystoupili jako zastánci Romů, „cizina“, tedy zahraniční politici a organizace, které hovoří o diskriminaci Romů v ČR. Dále obhájci lidských práv, respektive zastánci Romů z řad majority a také média (jež jsou obvykle chápána jako proromská). Jako negativní trend je chápána tzv. politická korektnost.

Interpretační repertoár Y, který je spojen s obhajobou Romů, představuje především vymezení se vůči diskutujícím, kteří mají příliš generalizované a negativní názory na Romy. Stejně jako představitelé kategorie „normální Češi“ jsou i představitelé této kategorie příslušníci majority, sami si však uvědomují, že v internetových diskusích představují výraznou menšinu. Homoláč (tamtéž) analyzuje, jak se vyrovnávají s touto pozicí: je to jednak vystupování z pozice morální nebo intelektuální převahy, jednak vystupování z pozice někoho, kdo toho o Romech ví víc než většina diskutujících. V diskusích své oponenty často označují jako rasisty a někdy se objevuje i kritika celého národa jako rasistického a nositele dalších negativních vlastností. Zároveň deklarují rovnoprávné postavení Romů a odmítají negativní generalizace o nich.

Zastánci tohoto interpretačního repertoáru nezpochybňují problémovost soužití Romů a Neromů, liší se ale věcný i etický pohled na věc. Jsou nakloněni pozitivní diskriminaci, připisují majoritě podíl zodpovědnosti na daném stavu, přičemž jako znevýhodněnou rozhodně nevidí majoritu. Média a politickou reprezentaci, na rozdíl od svých názorových odpůrců, nikterak nevnímají jako proromské.

Homoláč (tamtéž: 116) vidí jako dva důležité spory mezi zastánci repertoáru X a Y spor o to, kdo je slušný člověk, a spor o vymezení kategorie „normální Češi“. Tedy zda se „slušný člověk“, „normální Čech“ zastává Romů, či naopak ho tento postoj z této kategorie vylučuje a generalizuje negativní vymezení vůči Romům.

V rámci tohoto stručného přiblížení Homoláčovy analýzy jsem neužil až na jednu výjimku citace z internetových diskusí, obsažené ve studii, které někdy nabývají extrémních (protiromských) výroků. Internetové diskuse představují specifickou sociální reprezentaci Romů pro majoritu, zároveň také kanál sloužící k vyjadřování sociálních reprezentací majících svůj dosah mimo svět internetových diskusí. Můžeme však v těchto reprezentacích vidět spíše amalgám negativních (až nenávistných) postojů k Romům, nebo odraz opravdu většinového pohledu na romskou populaci?

Tuto otázku nám mohou pomoci zodpovědět dotazníková šetření zkoumající postoj k romské populaci.

POSTOJE K ROMSKÉ POPULACI VE SVĚTLE DOTAZNÍKOVÝCH ŠETŘENÍ

Tolerance a postoje k odlišným skupinám obyvatel zjišťuje *European Values Study* (Klicperová-Baker, Košťál 2012; Burjanek 2001), a umožňuje tak srovnání v přijímání odlišností jednotlivých skupin a také navzájem mezi jednotlivými státy. Obsahuje otázku týkající se vnímání nežádoucích sousedů, respektive odmítání sousedů z určitých sociálních skupin (přičemž odpověď nevím nebo bez odpovědi je chápána jako nezmínění posuzované skupiny jako nežádoucí).

Odmítání Romů bylo v ČR na hodnotě 55 % v EVS 2008–2010 a 39,8 % v EVS 1999. Došlo tedy k nárůstu, navíc v letech 2008–2010 byla hodnota na rozdíl od předchozího měření výrazně vyšší, než byl Evropský průměr 37 %.

Komentář k fotografii na následující straně
Lze předpokládat, že odlišnost sociálních reprezentací spojených s interpretačním repertoárem X a Y s sebou může nést zcela odlišné vnímání reality. Zatímco pro stoupence interpretačního repertoáru Y může být daná fotografie dokumentací vylučování romského etnika ze společnosti, pro stoupence interpretačního repertoáru X by pravděpodobně znamenala další doklad „společenské nepřizpůsobivosti“ Romů.

O interpretaci těchto postojů se snaží Martina Klicperová-Baker a Jaroslav Košťál (2012). Vycházejí z předpokladu, že nejvíce jsou (jako sousedé) odmítány skupiny, které se vyznačují chováním odlišným od normy; v rámci celoevropských hodnot to jsou lidé užívající drogy, závislí na alkoholu a s kriminální minulostí. A naproti tomu je přijímána náboženská či etnická rozmanitost (např. židé, muslimové).[5] Potom se objevují kategorie s rozporuplným hodnocením, mezi 25–50 %. Tam spadají vedle Romů také např. gayové. Zatímco tolerance vůči gayům je v naší zemi větší, než je evropský průměr, odmítání Romů jako sousedů přesahuje 50 %.[6]

Klicperová-Baker, Košťál (tamtéž) rozlišili v rámci své sekundární analýzy, do které byly zahrnuty východoevropské země EU, faktory diverzita – etnická rozmanitost a deviace – odlišnost chování. Vnímání Romů se přesouvá k silnějšímu sycení faktorem deviace – odlišnost chování a sytí tento faktor silněji i oproti průměru východoevropských zemí. To navádí k závěru, že vnímání Romů je v české společnosti spojeno spíš než s respektem k odlišnosti této skupiny s vnímáním jako skupiny s odlišným, z hlediska norem společnosti deviantním jednáním.

Sekundární analýza EVS 1999, kterou provedl Aleš Burjanek (2001), se mimo jiné zaměřuje na faktory ovlivňující xenofobii. Mezi ty respondenty, kteří inklinují ke xenofobii, patří dle jeho interpretace lidé s nižším vzděláním, nižším socioekonomickým statusem, určitým způsobem marginalizovaní, „obětí“ probíhající modernizace (transformace), lidé, kteří nedůvěřují druhým lidem, s inklinací k autoritářství.[7] K tomuto problému se ještě vrátíme v závěru studie.

Dlouhodobě se problematikou vnímání romského etnika zabývá CVVM (2016). Následující tabulka zachycuje vývoj názorů na soužití romské a neromské populace mezi lety 2007 až 2016.

Tabulka č. 2: Vývoj názorů na soužití romské a neromské populace mezi lety 2007–2016

Rok	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
Špatné %	79	79	85	82	81	82	87	84	83	78
Dobré %	16	15	10	13	16	14	9	12	14	18

Zdroj: CVVM, zpracováno autorem

Vidíme, že názor na soužití romské a neromské populace je dlouhodobě negativní (a týká se i výzkumů z předchozích let, nezachycených v tabulce). Pokud srovnáme vztah k Romům s ostatními národnostními skupinami žijícími v ČR, dle šetření CVVM (2017) tak představují nejméně oblíbenou národnostní menšinu, pouze v roce 2017 se stali méně oblíbenou národnostní menšinou Arabové (patrně s vazbou na obavy z nárůstu migrace a terorismu). Přičemž Romové byli nesympatičtí pro 33 % respondentů a velmi nesympatičtí pro 43 % respondentů.

Zajímavé zjištění přináší výzkumy CVVM (např. 2012, 2013), kdy lidé, kteří uvedli, že v jejich blízkosti bydlí romští sousedi, byli dotazováni na hodnocení těchto vztahů v místě bydliště. Byť převažovalo negativní hodnocení, výsledky byli příznivější než názory na celkové soužití v ČR. A lidé, kteří měli tendenci dobře hodnotit své vztahy s Romy v místě bydliště, také měli větší tendenci hodnotit pozitivně celkové soužití s Romy v ČR.[8]

Vztahy Romů a majoritní společnosti v sousedství analyzovala také studie *Romové v české společnosti* (Navrátil a kol., 2003), kde též názory na soužití Romů a majoritní společnosti v obecné rovině byly příznivější, oproti studiím CVVM. Ve vzájemném soužití vadil představitelům majority především způsob chování Romů, naproti tomu Romům projevy nepřátelství a nesnášenlivosti.

Můžeme shrnout, že obraz Romů v české majoritní společnosti je negativní, nezlepšuje se a většina české společnosti deklaruje negativní vztahy k Romům. Vzhledem ke skutečnosti, že hodnocení vztahů v místě sousedství vykazuje lepší hodnoty, než jsou názory na soužití v rámci celkové populace (byť nelze sousedství na základě dotazníkových šetření hodnotit jako nekonfliktní), zdá se velmi pravděpodobné, že do sociálních reprezentací Romů se promítá obecná negativní nálada, stereotypy směřované vůči tomuto etniku a žijí tak svým vlastním životem bez vazby na reálnou zkušenost.

REPREZENTACE ROMŮ V OFICIÁLNÍCH DISKURZECH

Nyní pojednám o obrazu Romů v médiích a politických programech, jakožto příkladech oficiálního diskurzu o Romech s největším dosahem k veřejnosti.[9] Východiskem mi bude studie Renáty Sedlákové (2007), která analyzovala televizní zpravodajství, a Ondřeje Hejnala (2012), jenž analyzoval programy politických stran.

Sedláková (2007) analyzovala pomocí obsahové analýzy s užitím komplementární techniky interpretativního čtení zpravodajské příspěvky v hlavních zpravodajských relacích ČT (Události) a Novy (Televizní noviny), které se věnovaly romské menšině a byly odvysílány v roce 2000. Celkem se jednalo o 65 (ČT) a 44 (Nova) příspěvků.

Tematicky pokrývaly oblast kriminality (kde Romové vystupovali jako pachatelé i oběti trestných činů), migrace Romů, sociální problematiky, kultury a historie Romů a diskusí o rasismu (a několik příspěvků nebylo zařaditelných do žádné z těchto kategorií). Z toho 60 % příspěvků byly příspěvky s tematikou kriminality a migrace Romů, přičemž tato témata mají dle autorky zpravidla negativní vyznění (to se týkalo i řady příspěvků z kategorie sociální problematika).

Vedle toho, že ve zpravodajství převažují příspěvky s negativním vyzněním, autorka kriticky zmiňuje to, že množství příspěvků a prostor věnovaný dané problematice je malý, prezentace témat trpí dramatizací, často postrádá širší kontext události a mluvčí z menšiny nedostávají dostatečný prostor (tamtéž: 172–173).

Autorka také zmiňuje (což považuji za závažnější sdělení), že prezentace romského etnika v některých zprávách zdůrazňuje jinakost romského etnika a rozlišuje *nás* a *je*. Na základě provedeného výzkumu soudí, že stereotypní až rasistický obsah může být obsažen v latentní rovině sdělení (a do zpráv se dostává v obrazovém sdělení, výběrem jazykových prostředků atd.). Ač netvrdí, že se jedná o novinářský záměr, některé zprávy reprodukují negativní kulturní stereotypy o Romech.

Novináři by podle jejího soudu měli více reflektovat svůj výběr událostí a témat, některá témata ve zpravodajství dokonce absentují (například nedostatečně je zachyceno téma popisující problémy relevantní pro každodenní život menšiny). Prezentace Romů není sice dle autorky výlučná v kontextu zahraničního srovnání či v kontextu ostatních zobrazovaných témat, ani výrazně dehonestující a diskriminující, nicméně některé zprávy jsou na hranici korektnosti. A především média ve svém zpravodajství odrážejí postoj většinové české veřejnosti a nesdělují nic od něj výrazně odlišného.

Přitom autorka uvádí drobné rozdíly v zachycení událostí mezi ČT a Novou, které vyznívají ve prospěch veřejnoprávní televize. Autorka také odkazuje ke svému předchozímu výzkumu tištěných médií, který ukázal na podobné zpravodajské hodnoty i témata jako v popisovaném výzkumu televizního zpravodajství.

Sedláková (2014) aktualizuje zjištění své studie a zabývá se proměnami v reprezentaci Romů v hlavních televizních zpravodajských relacích v letech 2004, 2008 a 2011, přičemž hlavní rysy zpravodajského pokrytí se nezměnily. Vzrostl však objem zpráv o romské menšině. Objevila se také nová kategorie: demonstrace. Zvýšil se rozdíl mezi zobrazením tématu ve zpravodajství Novy a ČT, kdy ČT má větší spektrum témat, včetně sociálních problémů Romů a méně tíhne k bulvarizaci a reprodukci stereotypů oproti Nově. Sedláková (tamtéž) shrnuje, že zprávy balancují na hraně mezi politickou korektností a populismem.

Hejnal (2012) analyzoval, jak dominantní politický diskurz zachycuje témata nacionalismu, multikulturalismu a sociálního vyloučení, a to prostřednictvím analýzy programů politických stran, které měly zastoupení v jedné ze dvou komor Parlamentu ČR v letech 2006–2011. Dále pracoval se záznamy z jednání parlamentu a okruh politických subjektů rozšířil o Dělnickou stranu sociální spravedlnosti.

V centru Hejnalovy analýzy bylo, jakým způsobem se politické subjekty vztahují k Romům. Odhlédneme-li od kritického vztažení autora k celkovému politickému diskurzu, které vlastně jednotlivé politické subjekty dle jeho soudu spojuje, je zajímavé se zaměřit na rozdíly, jež jeho analýza popisuje. Tedy to, zda strany ve své rétorice akcentují téma multikulturalismu či exkluze, která může ústit ve zmínky o nepřizpůsobivosti.

Se sociální nepřizpůsobivostí operovaly strany KDU-ČSL, ODS[10] a strany Věci veřejné a Severočeši.cz (také mimoparlamentní DSSS) toto téma navíc silně akcentovali. Hejnal upozorňuje, že z tohoto termínu se snadno stává nálepka, která slouží k vyčleňování určitých skupin a vedle Romů ji mohou získat také další skupiny (lidé bez domova či imigranti). Zmiňuje také toto téma jako téma legitimizující omezování výdajů v sociální politice státu.

Ukazuje se tedy, že i oficiální politické diskurzy se mohou v některých případech stát kanálem akcentujícím negativní stereotypy ve společnosti či že role médií může být chápána jako diskutabilní, s vazbou na reprodukci sociálních stereotypů.

Před připomenutím řešeného problému studie je třeba ještě zmínit, že i odborné diskurzy či oblasti praxe (oblast školství a sociální pomoci) se mohou stát námětem analýzy s vazbou na problematiku Romů (např. Klapko, Remsová a kol. 2014; Bittnerová, Doubek, Levinská 2014; Doubek, Bittnerová, Levinská 2015; Kaleja 2011, 2014, 2015), a to více v analytické rovině či s vazbou na kritické vymezení vůči praxi, diskurzům. Nebylo již námětem této studie tyto podněty zpracovávat, nicméně za zmínku stojí, že sociálněvědní diskurz může vystupovat z pozice blízké advokacii romské menšiny (srov. Hušek, Tvrdá 2016).

ZÁVĚR

Syntéza poznatků o sociálních reprezentacích Romů v ČR, které byly získány v rámci sociálněvědní analýzy, nás vedou v kontextu úvah o veřejné sociologii k několika závěrečným úvahám. O co by se měla angažovaná sociologie (sociální věda) v rámci veřejné debaty snažit, je kultivace těchto sociálních reprezentací, dát větší prostor pohledům umožňujícím porozumění této menšině, protože ty se mohou stát základem větší tolerance a lepšího vzájemného soužití.

Je to pouze „donquijotské“ snažení? Neoficiální diskurz o Romech na příkladu internetových diskusí ukazuje zakořeněnou nevraživost a nepřátelství vůči této menšině. I když obecná vypovídající hodnota této analýzy je velmi sporná, dotazníková šetření ukazují, že negativní postoje k romské menšině jsou obecně sdílené. Analýzy také ukazují, že stereotypy a předsudky vůči Romům se promítají i do oficiálních diskurzů.

Vedle toho, koncept sociálních reprezentací, východisko naší analýzy, vychází z předpokladu, že obrazný komponent sociální reprezentace je silnější než intelektuální. Respektive že logické či intelektuální argumenty příliš nepomohou, pokud se máme vypořádat s nekompatibilními, protichůdnými sociálními reprezentacemi. Kde tedy najít argumentační oporu pro danou snahu? Připomeňme, že Moscovici (1988) rozlišuje konsensuální, vyjednané sociální reprezentace, vázané na svět každodenní komunikace a sociální reprezentace přijímané jako dané („zvěcnělé“), vykonávající tlak na naše myšlení. A sociální věda se může snažit o reflexi sociálních reprezentací, která má sice jistě omezený dosah a vliv, ale sociální reprezentace nepředstavují zcela uzavřený svět. Navíc například texty Baumana nám ukazují, že širší přístupnost textu nemusí být vždy na úkor hloubky obsahu.

Oporu můžeme najít také v Giddensově (1998) konceptu reflexivní modernity. Reflexe je v jeho pojetí součástí moderního světa, reflexivní vědění může být revidováno a sociální vědy mají v této reflexi důležité místo. Vědění je přitom součástí utváření sociální skutečnosti. Sociologie a ostatní sociální vědy vstupují do oblastí, o kterých pojednávají, ovlivňují je, i z nich samy čerpají. Respektive samo sociálněvědní poznání se stává součástí světa, který studuje, a samotná modernita je dle Giddense vnitřně hluboce sociologická.

Komentář k fotografii na předchozí straně
Tato fotografie zachycuje práci dětí v rámci klubu, kam chodí na doučování, který je přímo ve vyloučené lokalitě. Téma inkluze ve školství hýbe nejen veřejnou debatou, ale i odbornou diskusí. Odborná debata, která byla o tématu inkluze a potřeb speciálního vzdělávání vedena v Učitelských novinách, byla potom sama podrobena odborné analýze (Klapko, Remsová a kol. 2014).

Reflexe sociálních reprezentací Romů by se měla snažit dát prostor určitým skutečnostem, myšlenkám a zkušenostem, které by mohly rozšířit a zlepšit porozumění představitelům romské menšiny. Z tohoto pohledu lze též s vazbou na odkazovanou literaturu dodat, že je důležité rozšířit prostor ve veřejné debatě, který je věnován informacím o specifičnostech života této menšiny, specifických problémech, kterým musí čelit, a (spolu)odpovědnosti majority, a také tomuto prostoru zvýšit váhu. Je také důležité, aby odlišnost daná příslušností k romskému etniku ztratila svůj vylučující a stigmatizující ráz. V tomto ohledu by se tradiční veřejná sociologie měla snažit o cirkulaci poznatků profesionální sociologie s vazbou na zmíněná témata směrem k širší veřejnosti. Jako příklad nám může sloužit třeba konfrontování mýtu bezstarostného života na sociálních dávkách s realitou životních podmínek v substandardní formě bydlení na ubytovně.

Ač může spojení aktivismu a advokacie menšin se sociálními vědami mít svou důležitou roli zejména ve vztahu k organické veřejné sociologii, v ovlivnění širší společenské reflexe je role tohoto spojení omezená. Má omezenou schopnost přesvědčivosti, důvěryhodnosti vůči širší veřejnosti (jak nám také ukazuje míjení interpretačního repertoáru X a Y).

Předsudky lze dle mého soudu kultivovat a omezovat, ne se jich zcela zbavit (srov. Burjanek 2001). Stejně tak nelze popírat, že dochází k reálným problémům v sousedství a ve vzájemném soužití Romů s majoritní společností, které nelze přičítat pouze předsudkům a neporozumění ze strany majority.

To však nic nemění na faktu, že sociální reprezentace Romů jsou naplněny stigmatizujícím obsahem a žijí svým vlastním životem, často bez vazby na reálnou sociální zkušenost. Tyto sociální reprezentace představují jednu z důležitých bariér lepšího začlenění a participace Romů v naší společnosti. V některých případech mohou také sloužit jako kanál, do kterého proudí prožívané negativní životní pocity a frustrace. V důsledku mohou vést až k otevřeným a hmatatelným projevům nenávisti vůči Romům a nemusí se omezovat jen na okrajové xenofobní skupiny.

Reflexe sociálních věd, jež se snaží tyto negativní tendence oslabit, může cílit především na část společnosti, která je více otevřena reflexi světa obecně a může být také více přístupna reflexi toho, jaké je postavení a jaké jsou specifické problémy romské menšiny a vztahu majority k ní. Limity intelektuální reflexe však naráží na skutečnost, na kterou upozorňuje Moscovici (1988), tedy že společenská diskuse neobsahuje pouze intelektuální aspekt, ale že za naším obrazem světa stojí primárně afektivní potřeba. V tomto ohledu se jeví jako důležité pracovat také s prožitkem, zkušeností jednotlivých stran a ne jen s abstraktně formulovanými argumenty (a například fotografie mohou představovat médium, které překonává propast mezi zkušenostmi jednotlivých perspektiv).

Tato reflexe by neměla být vedena v konfrontačním duchu, ale měla by se snažit zohlednit zkušenosti co nejvíce stran. Zkušenosti Romů vystavených diskriminaci, žijících v sociálně vyloučených lokalitách, Romů, kteří vykonávají profese ceněné ve většinové společnosti, pedagogů a sociálních pracovníků pomáhajících Romům, lidí z majority žijících v sousedství s Romy apod.

Nicméně připustíme-li, že ke xenofobii a autoritářství inklinují lidé s nižším vzděláním, nižším socioekonomickým statusem, určitým způsobem marginalizováni, „obětí“ probíhající modernizace (transformace) a nedůvěřující druhým lidem (srov. Burjanek 2001), možnost ovlivnění jejich sociální reprezentací Romů sociálněvědní reflexí se jeví jako velmi omezená.

Komentář k fotografii na předchozí straně

Je třeba hledat cesty nejen k formulování přesvědčivých argumentů stavících se proti předsudkům, ale hledat také cesty k dialogu na základě porozumění odlišné zkušenosti.

Nejen fotografie a umění mohou být jednou z možností, jak usnadňovat cestu k vzájemnému potkávání zkušeností a žitých světů. Důležité je také umění naslouchat a porozumět jednotlivým, často diametrálně odlišným zkušenostem.

Na závěr nabízím možná poněkud paradoxní pohled na to, jak u této skupiny obyvatel ovlivnit předsudky a intoleranci. Dle mého soudu je to možné udělat tak, že diskuse o sociální spravedlnosti si vedle menšin a různě definovaných marginalizovaných skupin bude více všímat také postavení a problémů této skupiny; lidí, kteří jsou součástí většinové společnosti, ale jejichž postavení je nejisté, ve větší míře ohrožené sociálními riziky.[11] Tedy že se diskuse o sociální spravedlnosti a solidaritě rozšíří i o skupiny, které nejsou obvykle chápany jako sociálně vyloučené (vylučované), ale jejichž postavení může jimi samými být oprávněně chápáno jako ohrožené.[12] Mohla by se tím oslabit jejich inklinace ke xenofobii a netoleranci.

POZNÁMKY KE KAPITOLE [4]

1 I když aktuálně lze vysledovat určitou proměnu v pozici tohoto sociologa ve veřejné debatě (srov. Slačálek, 2017).

2 Zvolil jsem český překlad anglického výrazu *policy sociology*, užitý dříve v odborné literatuře (srov. Janák, 2008), vzhledem k tomu, že Burawoy ve svém textu akcentuje aplikaci sociologických poznatků a metod v rovině veřejné politiky, znamená tento překlad určitý významový posun.

3 Diskurz o Romech lze chápat jako mluvení/psaní o Romech, respektive o vztazích mezi nimi a majoritou (Homoláč 2009: 32). Homoláč se zabývá zejména internetovými diskusemi navazujícími na články, které byly publikované na zpravodajských serverech (především na www.novinky.cz), ale i na dalších internetových platformách (např. blogy, diskuzní servery).

4 Homoláč oba tyto repertoáry chápe jako analytické konstrukty.

5 Otázkou ale je, zda se aktuálně hodnoty tolerance vůči muslimům z důvodu událostí posledních let nezměnily, jak naznačuje také průzkum veřejného mínění zmíněný níže.

6 Odmítání imigrantů a cizích dělníků bylo v ČR na hodnotě 29 %.

7 Jeho závěry se dají vztáhnout na celý soubor a ČR se těmto závěrům nevymyká, i když vykazuje v rámci faktorů oproti celkovým výsledkům určité odlišnosti.

8 V určitém rozporu s tímto tvrzením je nicméně skutečnost, že v období ekonomické krize došlo v některých lokalitách k růstu mezietnického napětí, které v některých městech vyústilo v protiromské demonstrace. Tato skutečnost by zasluhovala vlastní rozbor. Nicméně na některých místech dochází ke zvýšené koncentraci lidí ohrožených sociálním vyloučením. A je potom logické, že dochází k napětí v sousedských vztazích, navíc se to často odehrává v místech, kde je vysoká nezaměstnanost, zadluženost i u většinové populace.

9 Reprezentace Romů v oficiálních vládních a veřejných dokumentech, jakožto dalšího příkladu oficiálního diskurzu o Romech, bude pominuta, protože se domnívám, že její vliv na obecně sdílenou sociální reprezentaci Romů je omezený. V závěru bude též krátká zmínka o odborném diskurzu.

10 Autor popisuje změnu v rétorice ODS, která nastala pravděpodobně kolem roku 2009, kdy strana začíná operovat s pojmem nepřizpůsobivosti.

11 S vazbou na tento kontext lze zmínit další výraznější postavu veřejné sociologie v rámci české veřejné debaty Daniela Prokopa, který se mimo jiné zabýval otázkou problémů chudší části společnosti, jež trpí pocitem ztráty hlasu, především ve vztahu k období ekonomické krize a úsporných opatření státu (srov. Prokop, 2014).

12 V exekuci bylo k prosinci roku 2016 dle údajů Exekutorské komory 834 tis. fyzických osob (Exekutorská komora, 2017). Dle šetření Medianu pro Nadaci Sirius zaměřeného na situaci českých rodin, obtíže se splácením finančních závazků uvádí 45 % rodin (Median, 2016).

[5]

SOCIÁLNÍ REPREZENTACE A UMĚLECKÉ ZOBRAZENÍ: ROMOVÉ JAKO TÉMA ČESKÉ FOTOGRAFIE

Jiří Siostrzonek

Cílem této kapitoly není vytvořit kompletní seznam fotografů, kteří se ve své tvorbě věnovali nebo věnují životu Romů, ale poukázat na různé tvůrčí autorské přístupy při zobrazování tohoto frekventovaného tématu i na možné využití výsledků obsahové analýzy fotografií pro společenské vědy. Sociálně orientovaný fotografický dokument zprostředkovává důležité informace (v podobě obrazového pramene) pro sociologii, kulturní antropologii nebo etnografii a zároveň poskytuje divákům etické, emocionální – estetické hodnoty.

V současnosti jsou již pootevřené dveře k tomu, aby odborná komunita akceptovala kvalitativní vědecké přístupy jako relevantní metodu pro analýzu a interpretaci fotografických pramenů, která zároveň legitimizuje používání subjektivně laděných pojmů, jako je porozumění, vhled, interpretace atd.

Obecně můžeme konstatovat, že v žánru dokumentární fotografie se průběžně recyklují specifické tematické okruhy, kterými se zabývají amatérští i profesionální fotografové bez ohledu na proměnlivé módní trendy. Jedním z hlavních důvodů soustavného zájmu o vizuální zachycení Romů a jejich životního stylu je především „jinakost“, která u dokumentární fotografie vystupuje do popředí zejména v sociálních tématech (např. sociální vyloučení, marginalizace, zdravotně postižení spoluobčané, kulturní a etnická odlišnost, stáří atd.). Fotografické projekty mají ambice nahlédnout téma ze všech stran, v různých souvislostech, navíc z delšího časového odstupu poskytují fotografie informace o probíhajících změnách v romské komunitě.

IDEOLOGICKÉ, POLITICKÉ A SPOLEČENSKÉ VLIVY PŘI VNÍMÁNÍ A ZOBRAZOVÁNÍ ROMŮ VE FOTOGRAFICKÉ TVORBĚ

Fotografické dokumenty s romskou tematikou realizované v průběhu předchozích desetiletí přinášejí nejen cenné informace o životě Romů, ale zároveň referují o proměnách přístupu autorů k zobrazování tohoto etnika vlivem působení ideologických, politických názorů, podvědomým tlakem společenských předsudků a stereotypů. Dalším faktorem ovlivňujícím vznik obrazové dokumentace Romů je specifický rukopis autora. Například v tvorbě Jindřicha Štreita, který se tomuto tématu věnoval v různých časových etapách své umělecké činnosti, je znatelná proměna způsobu zobrazování Romů.

Už v dobových fotografických časopisech z počátku dvacátého století (např. Fotografický obzor) byla prezentována řada solitérních snímků s tematikou Romů (Karel Dvořák, Antonín Stifter aj.), ale k systematickému a dlouhodobému fotografování života Romů v Československu došlo až o několik desítek let později. Ve dvacátých až čtyřicátých letech minulého století převažují žánrové poetické fotografie, které spíše idealizují život Romů a spíše demonstrují jejich příspěvek ke koloritu společnosti. Sociálně kritický postoj se objevuje v tomto žánru s nástupem levicově orientovaných fotografů.

Po nástupu fašismu se především novinářská fotografie zaměřuje na kritiku negativních společenských jevů, které primárně reprezentují

Romové a Židé, a vykresluje jejich existenci převážně jako problematickou. Tvůrčí přístup tak s sebou nese vědomě a často nevědomě zárodky ideologického a rasistického nádechu, jehož cílem bylo vytvořit negativní veřejné mínění a systematicky připravovat půdu pro jejich likvidaci. „Nástup fašismu a okupace Československa znamenaly pro Romy nejstrašnější perzekuci, kdy rasistická teorie nacistického Německa klasifikovala Romy-Cikány, podobně jako Židy, jakožto „element zabraňující čistotě rasy“. Ani po válce martýrium Romů v tehdejším Československu neskončilo. Zčásti dobrovolně, často však po násilném zásahu státních orgánů přicházely do Čech desítky tisíc Romů ze Slovenska. Ideologické vedení tehdejší majoritní společnosti totiž ocejchovalo Romy jako „občany cikánského původu“, sociální skupinu „s odumírajícím etnikem a reakční kulturou“, osoby, které musí být vytrženy z „nežádoucích cikánských soustředění a rozptýleny mezi ostatní občany“, aby jimi mohly být snáze převychovány a přizpůsobeny životu socialistického člověka. Většina Romů tak byla vytržena ze svého přirozeného prostředí a v průmyslových městech či v pohraničí ztratila kulturní identitu. Komunistické úřady v diskriminaci Romů pokračovaly a často volily nevybíravé prostředky – v roce 1958 přišel zákaz kočování, o sedm let později pak vyhláška nařizující, že „v obci nesmí být podíl romské menšiny na počtu obyvatel více než pětiprocentní“ (Šimánek 2003: 6).

Také další vyhlášky, zákony a normy se pokoušely řešit administrativně – a často necitlivě, bez ohledu na realitu a znalost podstaty problému – „romskou problematiku“. Již v počátečním období vzniku Československa bylo kočování Romů regulováno zákonem o potulných cikánech (v roce 1927). Šlo sice „jen“ o regulaci kočování a ne jeho úplný zákaz, přesto následné kroky nového politického fašistického režimu vedly k fyzické likvidaci „cikánů i cikánských míšenců z důvodu rasově hygienického hlediska“ (Fárová, Horvátová 2004: 23). Je zajímavé, že největší očekávání pozitivní změny ve vnímání a postavení Romů ve většinové společnosti se odehrávalo v kontextu politických změn v roce 1968 a 1989, ale bohužel očekávání nikdy nebyla naplněna.

Po roce 1989 se sociální situace Romů v Československu zkomplikovala silným romským exodem do Anglie, Kanady, a tím došlo k prohloubení anomie a vykořenění v jejich komunitě. V situaci, kdy v romské komunitě přestávají fungovat rituály, normy, hodnoty, přirozená autorita upevňující mezilidskou solidaritu, se zřetelně projevují důsledky anarchie a sociální anomie. Koncentrace Romů do vymezených lokalit měst severních Čech (Most, Ústí nad Labem) nebo Moravskoslezského kraje (Ostrava, Karviná) problémy znásobuje. Fotografové se těmto lokalitám věnují v rámci fotografických projektů, ale objevují se nové tendence v podobě tzv. adrenalinové turistiky, kdy se lidé vypravují do vyloučených lokalit (Janov, Chanov, Obrnice, Jirkov, Chomutov, Most, košický Luník IX, ostravské Přednádraží), aby přinesli „šokující“ snímky z života současných Romů. Tento přístup ale vychází z jiných etických a estetických předpokladů, než jej praktikovali autoři v 50. – 90. letech.

Pokud nahlížíme na problematiku komplexně, nelze přehlédnout skutečnost, že negativní pohled na romskou komunitu nevychází pouze z předsudků a stereotypů majority, ale také z reality, kterou společnost každodenně vidí a zažívá. Přiznačně o tom hovoří zástupce veřejné ochránkyně práv Stanislav Křeček, když v deníku Internetový pes v článku *Pozor, i fakta „diskriminují“* autor uvádí: „Obávám se, že to je zcela typické. Raději neříkejme fakta, abychom nevzbuzovali negativní reakce a negativní stereotypy a hlavně – nediskriminovali! Má-li dnes politik hovořit o problematice Romů, zpravidla řekne, že ‚jde o běh na dlouhou trať‘. Ale to říkáme již pětadvacet let. Stovky institucí pilně čerpají peníze z různých rozpočtů a vykazují činnost, ale výsledky jsou chatrné. A každý, kdo sdělí nějakou obecnou ‚komunální‘ zkušenost, je označen za rasistu, xenofoba, anticiganistu a kdoví za co ještě: v módě je označení „nahnědlý“, nebo rovnou fašista. Mám s tím osobní zkušenosti. Každodenní zkušenost (s romskou komunitou) není stereotyp.“ (Křeček 2017) Za diskuzi by stála také skutečnost uplatňování ideologie politické korektnosti při způsobu zobrazování Romů. Bez ohledu na společenské, politické a ekonomické proměny společnosti se naštěstí téma Romů nevytratilo z hledáčku fotografů a kontinuálně pokračuje vizuální dialog v širokém kontextu odborného i lidského uvažování.

ROMOVÉ V ČESKÉ A SLOVENSKÉ DOKUMENTÁRNÍ FOTOGRAFII

V dokumentární fotografii, která se systematicky věnuje mapování životního stylu určité komunity, můžeme snadno vysledovat často se opakující výjevy, motivy apod. Dokladem toho jsou historické ročníky fotografických časopisů, katalogů, obrazových publikací, v řadě z nich nalezneme portréty romských dětí, starců, tančících skupin, tradiční rituály, oslavy, kočovný způsob života atd. Porovnáním vizuálních obsahů dvou autorů – Evy Davidové a Josefa Koudelky – vidíme, že u Koudelky dochází k posunu vnímání a registrování témat. Pozvolna se vytrácejí některé projevy tradičního života Romů (např. tradiční řemeslná zručnost). V případě snímků současných fotografů se toto téma vůbec neobjevuje.

Tím, že velká část romské komunity nemá strukturovaný čas na pracovní fázi, volný a vázaný čas, se projevuje i na fotografiích jakési bezčasí, které často chápeme jako projev absolutní nevázanosti a svobody. Na druhou stranu nízká úroveň dosaženého vzdělání, dlouhodobá nezaměstnanost, kriminalita a devastace bydlení přispívají zásadní měrou k sociálnímu vyloučení. Z jejich života i z fotografií mizí zobrazování tradiční romské hudebnosti a původní společenské oslavy jsou působením mediálních vzorů nahrazovány přejatou „novou kulturou“. *„Romové se přizpůsobili náboženství místního obyvatelstva. Část Romů na Balkáně a na Blízkém východě se hlásí k islámu, ve zbytku Evropy přijali Romové křesťanství. V Česku jsou většinou formální katolíci. Od počátku devadesátých let v Česku přibývá romských členů protestantských církví. Náboženské představy Romů, stejně jako zvyky a rituály s nimi spojené se liší podle jednotlivých kmenů a podle krajin, ve kterých žijí. V Česku v některých rodinách, zvláště ve větších městech, romské tradice mizí, nejdéle se uchovávají tradice spojené se smrtí a narozením.*“ (Člověk v tísni 2002) Také způsob oblékání, zdobení, proměny sociální komunikace, zájmy, zábava vybavení domů prošlo vlivem médií zásadní proměnou.

Důvody, proč se téma Romů tak často recykluje v dokumentárním fotografickém obraze, spočívají především v jejich jinakosti, která zahrnuje vizuální atraktivitu, atypický životní styl (oblečení, výraznou emocionalitu, expresi, průběh společenských rituálů a oslav atd.). *„Zobrazování Romů ve fotografii je v posledních letech časté. Není tomu tak z důvodů etnografických či sociologických, ale většinou z ryze estetických, protože Romové mají krásné tváře, ladné pohyby, jsou exotičtí a atraktivní. Není dnes téměř žádný fotograf, který by neměl alespoň malou část ‚o Cikánech‘. Většinou jsou tyto fotografie formalistní, postrádají ono lidské a opravdové pouto a vážnost, které nacházíme u Davidové.*“ (Fárová, Horvátová 2004: 18) To jsou všechno požadavky, které fotograf i divák požaduje po emotivně silném obrazu. Především mladí Romové a romské děti jsou rádi středem pozornosti a rádi se fotografují.

Motivace k fotografování Romů může také pramenit z touhy zachytit a pochopit jejich životní styl, tradice, ale také proměnu jejich společnosti. Fotografická prezentace Romů může mít negativní i pozitivní konotace, zvláště při odlišné interpretaci způsobu jejich života. Relevantní fotografie pro analýzu a sociální výzkum by měly být hodnotově neutrální, subjektivně minimálně zabarveny, nekomentující. Fotografie Romů poskytují také možnost konfrontace životního stylu s většinovou společností. Romská problematika byla značně rozšířena a akceptována studenty vysokoškolských učilišť na FAMU i ITF. Vzniklo několik výrazných souborů a diplomových prací (Robert Portel, Evžen Sobek a další). V 90. letech byly vydány olomouckou univerzitou za vedení Zdeňky Jařabové sborníky, které zachycují historii romského života včetně ilustračních fotografií. K důležitým fotografickým žánrům patří zachycení vnějšího a vnitřního životního prostředí, zátiší, atmosféra prostředí. Někteří studenti na ITF se věnovali tématu vizuálních prezentací Romů také teoreticky a napsali kvalitní závěrečné práce. Jako příklad uvádím diplomovou práci Vítězslava Šimánka (2003), jehož text se stal výchozím podkladem pro tuto stať.

Univerzální zájem fotografů (amatérů, profesionálů, fotografujících antropologů, etnografů, sociologů) se stal předpokladem vzniku rozsáhlé kolekce fotografických projektů v dějinách fotografického zobrazování. Někteří fotografové se jen letmo dotkli tématu, jiní věnovali fotografování Romů a jejich prostředí velkou část svého tvůrčího života.

FOTOGRAFICKÉ ZOBRAZOVÁNÍ ROMŮ

Eva Davidová byla první fotografkou důsledně zaměřenou na Romy a svým dílem dodnes reprezentuje zodpovědný společenskovědní přístup k fotografii. Tématem se začala zabývat v roce 1954. *„Propojila a využila toho, co je fotografie schopna udělat pro sociologický záznam života Romů, kteří ji jako etnografku zajímali. „Největším kladem její obrovské, půl století trvající nepřetržité práce na zobrazování Romů je pokora před tématem. Do své činnosti nevkládá umělecké ambice, i když dnes její nároky v tomto smyslu do jisté míry vzrůstají. Nejde jí o estetiku či originalitu. Svou prací se ptá, kdo jsou Romové.*“ (Fárová, Horvátová 2004: 18) Z fotografií Evy Davidové je cítit řád, harmonie, důstojnost, hrdost na vlastní život a na život komunity. *„Eva Davidová je vzdělaná odbornice v oboru romistiky, badatelka a zapisovatelka romské slovesné a hudební kultury. Dnes je díky*

foto Josef Koudelka

rozsahu a kvalitě své fotografické práce též výraznou osobností české fotografie.“ (tamtéž: 20) Autorka se nesoustředila na atraktivní obrázky ze života Romů, jak k tomu přistupovali mnozí jiní fotografové. Mnohaletou každodenní zkušeností a osobním kontaktem s komunitou se vytratil tzv. exotický pohled. Detailní znalost prostředí, lidí, vztahů naopak přivedla autorku k sledování zákonitostí každodenního života. Vytrvalost, se kterou autorka sledovala desítky let život Romů, přinesla rozsáhlou obrazovou zprávu, která není ničím nahraditelná.

Josef Koudelka vytvořil v 60. letech dvacátého století ikonický cyklus *Cikáni*, který svým pojetím fascinoval další generace fotografů, ale zároveň je frustroval svým vlivem. Od padesátých až do devadesátých let vznikala v Československu řada fotografických projektů, které realizovali fotografové na volné noze i pedagogové a studenti FAMU v Praze. V nejznámějším projektu Josefa Koudelky Cikáni je uchováno svědectví o době, která zanikla, která se nedá vyprávět slovy a která znamená „svět včerejška“. Po pětileté „fotografické dřině“ uspořádal s přáteli v roce 1967 v Divadle za branou výstavu také s názvem Cikáni. Život v romských osadách v Čechách, na Moravě a Slovensku se Josef Koudelka jako začínající fotograf rozhodl zdokumentovat již v 60. letech. Pohyboval se v prostředí, které reprezentovalo střet dvou kultur. Koudelka s Cikány společně spal v jejich přístřeších, jedl jejich jídlo, účastnil se oslav a stal se nepozorovaným členem této společnosti. Již nebyl cizím, vetřelcem, ale stal se jedním z nich. *„Tenkrát jsem sbíral písničky a mně ten magnetofon nikdy nevzali, i když jsem spal venku. Mám třeba nafocený, jak slyšej svůj hlas a jak jsou vytřeštěný. Bylo to vypětí, musel jsem dávat bacha na to, co se děje. Někdy byla svatba, a když byli opilí, tak hned nože a tekla krev, a tak bylo třeba odejít. (...) Bresson říká, že pro něj je ta fotografie potěšením, pro mě je to neustálá dřina, ale dřina, kterou chci dělat. Potěšení to nebylo, když si vzpomenu, kolikrát jsem spal u těch Cikánů, pelech zablešený, nemohl jsem se hejbat, všichni opilí, a ráno vypadnout. Ale prostě mě to zajímalo... Hlavní bylo, aby ty fotky byly dobrý a aby tam nebylo nic ošklivýho o Cikánech – a proto to není objektivní. Mně někdy vyčítají na tom Západě, že je to povznesení bídy na krásu.“*

Koudelka neočekává objektivní zprávu o životě v romských osadách, jedná se o vědomou stylizaci. Zásadní text do katalogu k výstavě napsala kurátorka a kritička Anna Fárová: *„Na Koudelkových fotografiích je pozoruhodné jeho uzurpátorské vidění, moderní a originální s občasným sklonem k sentimentalitě. Od počátku se u něho objevuje záliba v kontrastním podání, bez nuancí. Jednotná*

foto Jindřich Štreit

kontrastní pozadí, minimálně rozevřený prostor, figury před fixním pozadím bez pohybu anebo ve frenetické akci bez vzájemných relací, definitivní kompoziční rozvržení bez neurčitosti. Nic není ponecháno náhodě ani divákovi na dotváření. Představa je dotažena na pomezí únosnosti. Vybrané fotografie Cikánů neposkytují přesnou zprávu objektivně platnou, nechtějí být dokumentem, ostatně nejsou ani osobně zaujatou výpovědí, ale svébytnou stylizací s libovolným použitím reality.“ (Fárová 1967) Vernisáž se stala významnou kulturní událostí a signalizovala objev nového talentovaného fotografického autora. *„Výstava byla velkým překvapením, protože znenadání představila dosud neznámého autora jako fotografa s nezvyklou silou výrazu, originální vizualitou blížící se moderní grafice s nevšední tvarovou invencí a zcela neotřelým projevem. Váha výstavy spočívala spíše ve vyhledávání zvláštních útvarů a kompozičních forem a ve způsobu jejich vyjádření než v hledání obsahů a souvislostí. Výstava se stala významnou událostí, do české fotografie přinesla cosi nového a nečekaného.“* (Hvížďala 2003)

Stejně jako výstava se jmenuje i jeho slavná publikace, která vyšla po neuvěřitelných peripetiích v Čechách až v roce 2011 v nakladatelství TORST jako upravená a rozšířená verze původní makety Milana Kopřivy z roku 1968. Ta měla původně vyjít v roce 1970, ale emigrace Josefa Koudelky zapříčinila, že kniha byla stažena z edičního plánu. Současnou publikaci tvoří 109 fotografií Cikánů[1] z lokalit v Československu, Rumunsku, Francii, Maďarsku a Španělsku a je doprovozena textem britského sociologa Willa Guye[2]. *„Na jeho snímcích vidíme šarmantní chlapíky s houslemi pod bradou, usměvavé krasavice s peřízky ve vlasech, děti popelící se v prachu dřevěných světnic, pohřby, svatby. Zkrátka romantický svět Romů, který v pozdějších letech odválo do zapomnění jejich nucené sestěhování do betonových králíkáren na okraji velkých měst. Koudelka dnes přiznává, že jeho tehdejší typický rukopis připomínající podobenky zastavené v čase byl podmíněn technikou. Jeho fotoaparát nebyl v podmínkách mizerného světla uvnitř cikánských příbytků schopen fotit rychleji než třicetinou sekundy, což znamená, že se portrétovaní nesměli moc hýbat, aby nebyly fotografie rozmazané. Proto je Koudelka nechal před objektivem pózovat a jeho soubor je tak do značné míry především obrázkem toho, jak si Romové přáli vidět sami sebe. A jak si je jistě přál vidět i Koudelka, tehdy ještě plný životních ideálů.“* (Vitvar 2011)

Josef Koudelka při realizaci cyklu Cikáni v sobě nepopíral zkušenosti divadelního fotografa. Řada jeho fotografií je aranžovaných – režírovaných s ohledem na estetické vyznění záběru, s důrazem na atmosféru, vnitřní děj, světlo, kompozici, scénu atd. Cikáni však tvoří ohraničenou kapitolu jeho tvorby. *„Davidová vidí – na rozdíl od Koudelky – Romy prostě, šaty nejsou kostým, vesnice není scéna, obličej není maska. Přesto rozdílné přístupy obou fotografů ke stejnému tématu pomáhají lépe pochopit mentalitu, život i historii Romů. Koudelka a Davidová nám je přibližují z různých hledisek, oba to však činí důstojně.“* (Fárová, Horvátová 2004: 20) Oba nastíněné přístupy k dokumentaci života Romů mají své opodstatnění, ale nejdůležitější je nezpochybnitelná opravdovost a upřímnost autorů.

Jindřich Štreit při fotografování Romů nevychází ze vzduchoprázdna, jeho tvorba je ovlivňována a motivována předchozími generacemi tvůrců, paralelně působícími fotografy, ale především jeho ustálenou filozofií tvorby, která má jedinou konstantu, a tou je člověk v celé své nahotě – krásce, selhávání i bolesti. Nesporný lidský i umělecký vliv na něj měl Josef Koudelka, kterého si dodnes velmi váží. Romskému tématu se věnoval Jindřich Štreit v několika etapách a tvůrčích cyklech. V cyklu *Člověk* zachytil soužití Roma s Češkou a jejich děti. V dalším cyklu *Romové bez romantiky* (1974–1975) se zaměřil na romské rodiny žijící v olomouckém regionu. *„V sedmdesátých letech minulého století jsem v Olomouci připravoval výstavu v galerii Pod podloubím, kde tehdy vystavovali mladí umělci. Vznikl cyklus Romové bez romantiky. Text k výstavě napsala kolegyně Marie Marvanová. Fotografie měly spíše výtvarný charakter. Velká část byly sugestivní portréty nebo dvojportréty či skupiny. Hodně jsem fotografoval děti v osobním prostředí. Našel jsem si smíšenou rodinu. Otec byl Rom, matka bílá. Byla to mnohočetná rodina, bydlela na Hutově, mimo civilizaci. Rád jsem k nim zajížděl. Bylo to velmi spontánní.“*[3]

Fotografické cykly i jednotlivé fotografie Jindřicha Štreita tvoří kompaktní celek s jeho dosavadní tvorbou a „romská témata“ jsou součástí celoživotního cyklu o člověku a společnosti. Ve svých fotografiích nerozlišuje na my a oni. *„V 80. letech jsem plynule navázal na fotografováním životního cyklu Vesnice je svět. Tento cyklus nebyl zaměřen speciálně na romskou problematiku, ale zmíněné téma se tam také objevilo. Tyto fotografie již nebyly zaměřeny tolik na estetiku, ale spíše byly vnímány dokumentárně. Šlo mi o zachycení člověka v daném prostředí. Člověk byl součástí prostředí, krajiny. Tak tomu bylo i v cyklu Lidé Olomouckého okresu, který jsem fotografoval po návratu z Francie v polovině devadesátých let. Romové jsou součástí společnosti. Ve výstavách jsou jejich fotografie zařazovány společně s fotografiemi majoritní společnosti.“*[4] Tento přístup je pro Jindřicha Štreita příznačný a umožňuje mu vnímat dílčí sociální fenomény jako organickou součást celku. Autora zajímají především lidské vztahy, emoce, které jsou u minority a majority stejné, pouze mají jiné zabarvení dané prostředím a emocionálním nastavením jedinců.

Další fotografická setkání s Romy popisuje Jindřich Štreit následovně: *„V polovině 90. let jsem fotografoval na Sibiři v městečku Kižinga. I tam jsem našel romskou rodinu, která splynula s místním obyvatelstvem. Žilo tam celkem 18 národností. Koncem 90. let jsem byl zván na fotografické dílny do Popradu, kde jsem měl možnost navštěvovat po několik let romské osady. Fotografoval jsem v Žárovcích, Letanovcích a v mnohých dalších osadách. V té době jsem také fotografoval romskou problematiku na Osoblažsku v rámci sociologické studie Fakulty veřejných politik Slezské univerzity v Opavě. Fotografie byly použity jako ilustrační materiál pro závěrečnou publikaci. Na přelomu tisíciletí jsem byl osloven režisérkou Monikou Rychlíkovou, zda bych nafotografoval snímky pro film Černá srdce. Fotografoval jsem dva roky v Olomouci, v polských Katovicích a Zabrze. Fotografie se věnovaly jedné české a jedné polské rodině. Tím, že se fotografovalo jen v jedné rodině v dané zemi, fotografie zachycovaly běžný každodenní život. Soustředěná práce byla velmi zajímavá a společně s filmem vznikla také výstavní kolekce, která byla rozšířena o fotografie ze Slovenska a Maďarska, kde fotografoval a filmoval šťáb pod vedením Břetislava Rychlíka. Film byl prezentován s výstavou v několika zemích Evropy a zároveň byl vysílán v České televizi. Se studenty ITF jsme po dva roky jezdili do Šumiace na Slovensko, kde jsme dokumentovali život v romské osadě.*

V letech 2014 a 2015 jsem byl pozván pracovníky Centra empirických výzkumů Fakulty veřejných politik v Opavě, abych nafotografoval život romské komunity v Krnově se zaměřením na děti. Fotografoval jsem ve všech školách a odpoledních zařízeních. Vznikly z toho tři cykly. První byl vystaven ve škole a další dva byly vystavovány v Opavě při semináři, v Olomouci, Chomutově, Litovli, Brně a na dalších místech. V rámci spoluprácе s Karlovou univerzitou byl vydán katalog.“ Poslední fotografie Romů, které pořídil Jindřich Štreit v krnovské komunitě, se výrazně liší od předchozích cyklů a solitérních fotografií především svou formální stránkou. Volba barevného spektra v kombinaci s důsledným výběrem pozitivních situací s odkazem na radosti každodenního i svátečního života vytváří protipól řady autorů, kteří přinášejí ve svých fotografických obrazech zmar, depresi, údiv, nepochopení.

„V roce 2017 jsem započal fotografovat sociální problematiku na Slovensku v rámci aktivit Armády spásy, která se stará především o romské osady v Pezinku, Galantě a Plaveckém Čtvrtku.“[5] Fotografie Romů se objevují průběžně téměř ve všech Štreitových cyklech; Lidé olomouckého okresu (1993–94), Cesta ke svobodě (1996–99), Na konci světa (1997) ze Sibiře. Jeho přístup při fotografování sociálních témat můžeme označit jako soulad života a tvorby. Nikdy nefotografuje zvnějšku, vždy je součástí dění, zná své aktéry a nikdy je neironizuje, nevysmívá se, neponižuje. Jindřich Štreit si váží člověka a na jeho fotografiích to je znát. *„Fotografie Jindřicha Štreita jsou ze života. Nemají nic společného se stylem a komercí módní fotografie nebo drsností žurnalistiky, ale zabývají se především životem obyčejných lidí, dělníků a zemědělců. Je to život prostý a skromný, který vede k pokoře a k přiblížení ke všemu, co je lidské.“* (Cousin 1999)

Název cyklu *Romové bez romantiky* přesně vystihuje Štreitův přístup. Neidealizuje Romy, přijímá je jako rovnoprávné členy společnosti s jejich chybami i přednostmi. *„Dokumentaristé by měli být nositeli pravdy, poukazovat na neřesti a špatné vlastnosti doby, ve které žijí. Jako lidé by se měli postavit na stranu těch slabších.“*[6] Člověk, to je úhelný kámen Štreitovy tvorby, jeho bolesti, lásky a krása života. Signifikantní pro Štreitův rozsáhlý projekt o lidech bez domova *Kde domov můj* je fakt, že v průběhu dokumentace nenašel mezi bezdomovci ani jediného Roma, což má velkou výpovědní hodnotu. Důvodem může být princip solidarity a hrdosti. Jindřich Štreit spolupracoval při natáčení filmu Moniky a Břetislava Rychlíkových Černá srdce; jedná se o příběhy čtyř romských rodin ze zemí Visegrádské čtyřky – život v osadě na Slovensku, na maďarském venkově či ve městech České republiky a Polska je různý, přesto jej spojuje několik důležitých charakteristik. *„Tradice, rodinná soudržnost a víra v boha jsou pro všechny před objektivem kamery stejně nezbytné jako láska k hudbě a k dětem. Dokument přibližuje romskou kulturu i mentalitu etnika, jež si zakládá na své historii a které trochu s obavami hledí do budoucnosti, v níž by splývání kultur mohlo ohrozit jeho autenticitu. Černá srdce v sobě skrývají nejen současníky, ale také předky, kteří během druhé světové války zahynuli v koncentračních táborech. Film doplňují černobílé fotografie Jindřicha Štreita a tragicky zesnulé Marie Zachovalové, které byly vystaveny v rámci doprovodných akcí Jednoho světa.“* (Sedláčková 2017: 32)

ALTERNATIVNÍ AUTORSKÝ POHLED

Koncem šedesátých a počátkem sedmdesátých let měli fotografové ještě možnost zachytit svět Romů, kteří žili v pospolitosti v souladu s tradicemi, zvyky bez důsledků negativních ataků většinové společnosti. Toto

„idylické“ soužití vedlo fotografy často k romantizujícím zobrazením. Vidíme rozdíl života Romů v osadách a ve městě. Město je pro jejich komunitu devastující. Teprve postupem času je na fotografiích vidět změnu, pomalý rozpad tradiční společnosti a důsledky, které je provázejí.

Petr Sikula vytváří koncem šedesátých let obdobný cyklus jako Fedor Gabčan, ale tentokrát z lokality Liptova, kde se zaměřil na život v romských osadách a výsledek práce shrnul pod názvem *Lidé z hliněné vesnice*. Osady tehdy ještě pulzovaly autentickým a přirozeným životem bez negativních civilizačních ataků. Sám konstatoval: *„Byl jsem šokován, v jakém prostředí žijí. Hliněné domy, záplatované střechy vším možným, mezi domy bláto, jako kdybych se ocitl v minulém století. A to byla právě ta exotika, kterou jsem hledal.“* (Šimánek 2003: 32) V jeho přístupu se projevuje vliv fotografických autorit M. Martinčeka, K. O. Hrubého, K. Plicky a dalších fotografů s výrazným etnografickým zaměřením a cítěním. Vít Šimánek v diplomové práci kriticky analyzuje jeho cyklus: *„Zachytil sice jejich povahové rysy, vrozený optimismus a vitalitu, ale ve svém celku soubor působí prvoplánovitě, kde vedle portrétovaných osob a zachyceného prostředí nelze spatřit jiné významové roviny a obrazové metafory, jaké můžeme nalézt v Koudelkových Cikánech ze šedesátých let. Zároveň nelze upřít Sikulovu schopnost spontánní adaptace na dané prostředí a schopnost navázat bezprostřední kontakt s aktéry zobrazovaných dějů, bez ohledu na barvu pleti Svou roli zde sehrál i fakt, že ještě v sedmdesátých letech u nás převládala éra humanistické fotožurnalistiky akcentující onen optimistický pohled na tento svět. Sikula se jistě nechal unést exotikou prostředí i lidmi v něm žijících.“* (tamtéž: 32) S odstupem času informace Sikulova souboru nabývají na hodnotě.

Fedor Gabčan se Romům věnoval v cyklu *Lidé z pevnosti*, který vznikal počátkem 70. let v Komárně na jihu Slovenska, a tak jako řada jiných projektů se dočkal premiéry až v roce 2014, kdy jej Jindřich Štreit vystavil v bruntálském muzeu. Fotografie působí autenticky, protože autor se s komunitou stýkal, důvěrně znal jejich prostředí. Tento projekt můžeme zařadit mezi nekritické zobrazení přirozeného života Romů v tradičním prostředí a harmonii dávných komunit.

Libuše Jarcovjáková vstoupila do světa Romů prostřednictvím jejich dětí, pro které organizovala nejrůznější aktivity (tábory, vzdělávací a zájmové aktivity atd.). Dalším tématem se pro Jarcovjákovou stala velká romská komunita v Levoči. Zde se kromě portrétu a společenského života věnovala formám bydlení, interiérů, zátiší, objektů, které obklopovaly jejich domovy a dotvářely neopakovatelnou asambláž nalezených věcí. *„V jejích pracích z Levoči, ať se jedná o ty starší z dvaaosmdesátého roku, či o nejnovější snímky, sklouzává k tradičněji pojaté obrazové skladbě a onen svěží styl subjektivnějšího pojetí, tolik charakteristický pro její fotografie Romů ze 70. let se vytratil. Jejím záměrem je doprovodit výsledné fotografie textem či zvukovým záznamem hovorů samotných Romů a konečným produktem by byla kniha nebo audiovizuální výstava.“* (tamtéž: 44)

O zkušenostech s dalším projektem, který realizovala v Levoči a jejím okolí, sdělila: *„Navázat kontakt s Romy bylo velice snadné, ale zároveň si člověk musel zachovat odstup. U různých autorů, kteří se touto problematikou zabývali, jsem pozorovala, jak snadné bylo sklouznout do přehnaně romantického pohledu na tuto věc. Byla tam svoboda, volnost, ale zároveň i řada negativních aspektů. Zvláště na Slovensku jsem si musela zachovávat určitý odstup, protože již od časného rána to znamenalo pít borovičku na litry a přitom fotografovat, dokázat nefotit obličeje dětek, které se vám nastavovaly v houfech před objektiv. To představovalo šílené soustředění a vypětí. Vždycky mě to stálo velké množství energie.“* (tamtéž: 43)

Libuše Jarcovjáková obdobně jako řada jiných autorů se musela vyrovnávat s ikonickým dědictvím Josefa Koudelky *„Postupně se však z tohoto vlivu vymanila a vytvořila zcela osobitý autorský rukopis, jehož základ postavila na zvýrazněném subjektivním pohledu. Při něm ustoupila od mnohých uznávaných kompozičních a technických pravidel, využívala pohybové a optické neostrosti, zcela se odklonila od přehledné obrazové skladby. Inspirativní podnět našla ve fotografiích Roberta Franka, průkopníka subjektivního pojetí v dokumentární fotografii. Jarcovjáková ve svých fotografiích usilovala o zachycení přízračné atmosféry a slovy těžko popsatelných vizuálních zážitků. Vnesla do tohoto tématu nový svěží pohled natolik vzdálený od prací ostatních autorů, kteří u nás ještě v 70. letech tvořili v duchu uhlazené humanistické fotožurnalistiky.“* (tamtéž: 42)

S odstupem dvaceti let se autorka vrátila do místa svého původního působení a zaznamenala změny v životě této komunity. *„Poznala jsem, že se tam mnoho věcí změnilo. Například se podstatně méně pije, protože nejsou peníze. Takže jsem nemusela čelit nadměrnému pití alkoholu, ale na druhou stranu jsem byla nucena odolávat silnému společenskému tlaku. Zvýšila se rivalita mezi lidmi, pomlouvání a spory mezi rodinami.“* To jsou důležité signály, které reflektují změnu vztahů uvnitř komunity. Mladá romská generace se najednou vymyká tradičním autoritám a svébytné postavení získává ekonomickou nezávislostí, většinou z ilegální činnosti – prodej drog, prostituce, gamblerství atd. A právě fotografická tvorba dalších autorů ztrácí původní romantický pohled na přirozené, čisté vztahy mezi lidmi, člověkem a přírodou, vírou, tradicemi.

Radek Bajgar dokumentuje fenomén populační exploze v romských osadách na východním Slovensku. *„Z novinářského pohledu poutala jeho pozornost mentalita Romů, jejich životní filozofie, hierarchie uvnitř tohoto společenství. V letech 1986–1987 jezdil do okresů Prešov a Spišská Nová Ves, kde je koncentrace romských osad největší. Bajgar ve svých reportážích kladl hlavní důraz na písemné vyjádření, fotografování bylo až druhořadé. Přes tuto skutečnost dosahují některé fotografie velké výpovědní hodnoty a jsou cennou sondou do životního stylu Romů v osadách východního Slovenska na přelomu 80. a 90. let.“* (tamtéž: 55) O fotografování Romů se Radek Bajgar vyjádřil: *„Ve změnách nálad jsou Cikáni velice rychlí a člověk musel dávat neustále pozor, protože občas se tam vyskytl někdo, komu jsem začal vadit. Kolem sebe jsem však měl lidi, se kterými jsem se kamarádil, takže mě obhájili. Občas si mysleli, že chci o nich zaznamenat nějakou negativní věc, když jsem namířil objektiv např. na špínu či nepořádek apod., okamžitě zbystřili a to byl dosti riskantní okamžik. Mě bavilo fotografovat vztahové věci, nejenom zaznamenat ty lidi a tu ukrutnou bídu, ve které jsou.“* (tamtéž: 56) Prostřednictvím fotografií si kladl otázku o romské kultuře a jejích hodnotách.

Iva Zímová se ve své tvorbě cíleně zaměřuje na sociální témata marginalizovaných a vyloučených lidí, případně celých skupin. Patří k nim také romské komunity na Slovensku, v Čechách a v Rumunsku. Její tvůrčí přístup vede přes extrémní poznání fotografovaných lidí, vztahově se angažuje, nechce být cizincem ani hostem. *„Začnu s nimi žít a fotit jejich komunitu. Na hotel většinou nemám peníze a ani v něm nechci být. V komunitě je život přátelštější a zajímavější. Dají se fotit momentky, které jinak člověk nevidí, když přijde jen tak na hodinu.“* (tamtéž: 64) Mezi její nejpropracovanější projekty patří ten o životě slovenských Romů z počátku 90. let, kde hledala zbytky jejich původního autentického života v souladu s ostatními lidmi i prostředím.

Iren Stehli vystudovala pražskou FAMU. Tato švýcarská autorka zvolila odlišný přístup k fotografování života Romů než předchozí autoři. Setkala se s člověkem, který ji fascinoval pozitivním přístupem k životu, otevřeností, lidstvím. Na studentských kolejích poznala Iren Stehli Libuši Sivákovou, která zde pracovala jako uklízečka. *„Libuna mi tehdy připadala velmi krásná. Požádala jsem ji, jestli bych si ji mohla vyfotografovat. Byla jsem pozvána k ní domů a musím říci, že tato návštěva ve mně zanechala hluboké dojmy.“* (tamtéž: 39) Libunu Sivákovou z pražské městské komunity navštěvovala a fotografovala třicet let až do její předčasné smrti. I když tento mimořádný projekt vyšel knižně v roce 2008 v nakladatelství TORST, nebyl doposud jeho význam dostatečně oceněn. Její projekt je neustálá konfrontace vlastního života s alternativním, okolnostmi limitovaným životem člověka a jeho neuvěřitelným přístupem této silné osobnosti při zvládání překážek. Tím, že se obě ženy důvěrně znaly, mohla Stehli vstoupit s fotoaparátem do hlubokého soukromí, aniž by trpěla pocitem voyeurství.

Karel Cudlín se obdobně jako Iren Stehli ještě před asanací věnoval životu žižkovských romských rodin. Asanace radikálně změnila veřejný prostor v této lokalitě, a tím narušila ustálené zákonitosti sociálních poměrů a vztahů. Cudlín Žižkov důvěrně znal od dětství a fascinovala jej magická atmosféra této dělnické čtvrti. *„Jako student gymnázia a navíc jedináček z normální rodiny jsem se dostal do úplně jiného prostředí, systému jiných hodnot, jiného zázemí, do bytu, kde žilo více generací pohromadě, který vypadal na první pohled zcela neuspořádaně a teprve později jsem zjistil, že ty vztahy jsou uspořádaný, ale trošku jinak než je člověk zvyklý.“* (tamtéž: 48) Romové provázejí celou jeho tvorbu a objevují se jak na zakázkách – fotografování pohřbů, svateb, oslav, tak v dalších projektech např. na Podkarpatské Rusi. *„Pro Cudlínovu tvorbu jsou charakteristické fotografie zdánlivě banálních dějů, které zachytí letmý pohled či gesto tak, že zobrazená situace získá vedle svého prvotního plánu ještě další významové roviny.“* (tamtéž: 77) Romové v jeho tvorbě netvoří uzavřený cyklus jako v případě Josefa Koudelky, ale obdobně jako Jindřich Štreit jej přirozeně provázejí celou dosavadní tvorbou.

Vít Šimánek se od poloviny devadesátých let věnuje dokumentární tvorbě se silným sociologickým akcentem. *„I když jsem si byl vědom skutečnosti, že toto téma bylo v minulosti mnohokrát zpracováno, cítil jsem potřebu poznat Romy blíže, hledat krásu tam, kde by ji hledal jen málokdo. Rozhodl jsem se zachytit převážně pozitivní okamžiky v jejich životě a ukázat, že i Romové jsou lidské bytosti schopné vzájemné lásky a tolerance. Část cyklu o Romech jsem předložil jako závěrečný výstavní soubor ve 2. ročníku ITF za pedagogického vedení Jindřicha Štreita.“* (tamtéž: 77) V projektu *Republika Žižkov* poukázal na důležitý fenomén relativně bezproblémového soužití Romů s místní majoritou, což bylo

foto Iren Stehli

způsobeno především přirozeným a rovnoměrným rozmístěním rodin. Koncentrace Romů do ghett je předpokladem separace a na druhé straně segregace, které sebou nesou velká sociální rizika. *„Získal jsem si zde důvěru několika romských rodin, v jejichž skromně zařízených domácnostech mohu nerušeně fotografovat, aniž by se přede mnou jakkoliv stylizovali.“* (tamtéž: 77) Josef Kroutvor, historik umění, básník a prozaik, který se věnuje zejména dějinám plakátu, umělecké fotografie, designu, architektury a sociologii kultury, komentoval tento projekt: *“Už před Šimánkem působila na Žižkově řada fotografů, např. Irena Stehli. Karel Cudlín. Pavel Štecha či Miroslav Pokorný. Téma má už svou historii a logiku, což na jedné straně usnadňuje úkol fotografa, ale na druhé se nabízí i dosti přísné srovnávání výsledků. Také Vít Šimánek fotografuje žižkovskou Viktorku, lidové zábavy, interiéry žižkovských hospod i bytů, romskou komunitu, žižkovský masopust tak jako jeho předchůdci. Přesto je zde i něco nového, hlubší je především smysl pro tragikomické stránky žižkovské reality. Šimánek je méně existenciální, nevidí jen opryskanou všednost, nepořádek, bídu stísněných bytů, ale i poetiku této banality a mizérie.“* (Pospěch 2001) Vít Šimánek potvrdil hluboký zájem o tuto problematiku a jako téma závěrečné teoretické diplomové práce studia na ITF FPF Slezské univerzity v Opavě si zvolil *Romové v české fotografii od 60. let dvacátého století do současnosti.* (Šimánek 2003)

Ibra Ibrahimovič reprezentuje specifické vidění světa Romů. Začínal obdobně jako Libuše Jarcovjáková u fotografování dětí, ke kterým měl nejblíž. Jejich důvěřivost, touha po komunikaci usnadňovaly Ibrahimovičovi přístup do jejich světa. Od počátku věřil, že fotografie může změnit stereotypní pohled na Romy, proto je dokumentoval v situacích, které jim neubližovaly. V rozhovoru s Janem Kroupou uvedl: *„Byl jsem mladší a vnímal jsem skutečnost trochu naivně a hodně spontánně. Nevěděl jsem přesně, jestli dokážu obrázkem vyjádřit to, co cítím.“*[47] Počátkem devadesátých let vytvořil rozsáhlý projekt *Střepy severních Čech*, v němž Romové hrají významnou roli. Most, Teplice nebo Ústí nad Labem jsou lokality, kde žijí Romové ve velké koncentraci. Společně s fotografy Pavlem Nádvorníkem a Emilem Bratršovským vytvořili svébytný obraz romského ghetta v městské aglomeraci.

Pavel Nádvorník přinesl k tématu Romů ve fotografii významný příspěvek. Od konce 80. let dokumentoval početné, ale majoritě uzavřené romské komunity v Praze, Mostu atd.[8] Naturalistickou formou se snažil vystihnout složitost adaptace Romů na společenské normy a životní styl očekávaný od majoritní společnosti. V časopise Post komentoval fotograf Pavel Nádvorník vlastní zkušenost: *„Naprosto nic netušící cikáni byli do tohoto stavu přímo vhozeni. Usazením ztratili volnost – už bylo nutné zaplatit nájem a elektřinu a sousedi si chodili stěžovat atd. Rozpadly se rodiny a zpřetrhala vzájemná pouta, synové putují po průmyslových centrech do výkonů trestů, občas delirium života na svobodě. Některým se podařilo alespoň napodobit životní styl bělochů, zakoupit televizi a sektorový nábytek, chodit řádně do zaměstnání, to vše za cenu neustálého napětí. Starobylý kulturní řád se velmi rychle vytratil, zbylo pár písniček, nezkrotná nezávislost, nenávistný odpor k podřízení, který tak člověka vyděluje ze společnosti, vede k totálnímu osamocení a ztracení. Ztracení o to zoufalejšímu, že nástup do výkonu trestu je mnohdy vysvobozením. Cikáni se najednou ocitli v otevřené ráně této doby, aniž by si uvědomili její nemoc, nemohoucnost uzdravení a její rafinované zařačování. Budoucnost je pro ně velmi temná. Snad my máme větší naději a nezapomeneme podat včas ruku svému bližnímu.“* (Nádvorník 1990)

Postupem času, s proměnou romské komunity a životního stylu mladé generace vystupují na povrch tabuizovaná témata, jako drogová závislost, prostituce, homosexualita atd., která se objevují v hledáčku nové generace fotografů.

Emil Bratršovský fotografoval nezávisle na Pavlu Nádvorníkovi téměř ve stejném období stejnou lokalitu Chanov. Jeho přístup je laskavější a nepoužívá tak kritický a bezvýchodný akcent jako Nádvorník. Přesto se na jeho fotografiích objevuje kouzlo nechtěného a nezákeřná ironie. Vlastně to ani jinak nejde, když dochází k setkání dvou tak rozdílných kultur. *„Myslím si, že Romové nejsou zlí. Problémy, které vznikají mezi Romy a gádži, plynou z nepochopení. Lidé z nich mají strach, a proto jednají často zkratově.“* (Šimánek 2003: 60)

Petr Velkoborský komentoval jeho závěrečný soubor na Institutu výtvarné fotografie *Romský pláč* následovně: *„Hluboko pod povrch obecných představ a předsudků zavádí divákа další a další fotografie Emila Bratršovského. Je v nich více otevřené radosti, spontánnosti, bezstarostnosti, ale zároveň i nezodpovědnosti. Nostalgický název Romský pláč by možná slušel více fotografiím Koudelkovým, směřujícím ve své nadčasovosti až k jakési tragické osudovosti, než plnokrevnému souboru Bratršovského. Dva zdánlivě odlišné pohledy, jejichž vznik dělí více než dvacet let, tvoří ve své komplementárnosti ucelenost, jejich konfrontace by byla nanejvýš zajímavá.“* (Velkoborský 1990)

Evžen Sobek spolupracoval koncem devadesátých let na projektu *Romové v městě Brně* s Muzeem romské kultury. Spolupráce s institucemi

foto Ibra Ibrahimovič

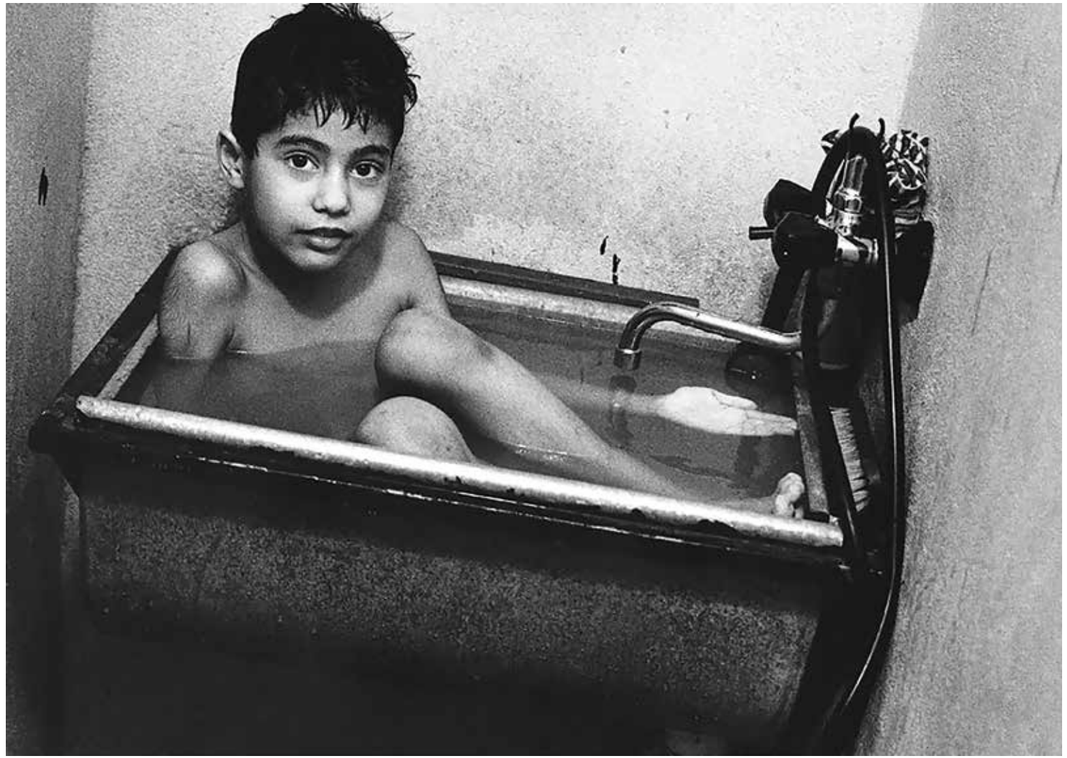


foto Ibra Ibrahimovič

poskytuje fotografům jednu z důležitých variant, jak získávat ikonografický materiál na vybrané téma. Důležitá je domluva mezi zadavatelem a autorem nejen ohledně zpracování témat, ale také do jaké míry může být dokumentární cyklus formálně stylizovaný, autorský. Evžen Sobek ve svém cyklu se věnoval tématu, které téměř neexistuje v romských osadách, zpracovává totiž fenomén současného městského života Romů. Průvodním jevem je chudoba, devalvace hodnot, sociální vyloučení, rasové napětí, ale také projevy homosexuality, proměněná hierarchie Romů, která se proměnila vlivem „nových zbohatlíků“, dále zobrazuje novou intelektuální vrstvu, která se vymanila z tradičního sociálního sevření. Oba fotografické projekty Evžena Sobka – *Romové v městě Brně* i obecněji koncipovaný soubor *Ecce homo* – mají nesporné výtvarné kvality, a tak kromě sdělovaného obsahu poskytují porovnání s estetickými kánony uplatňovanými u „klasických, etnograficky zaměřených fotografů“.

Mezi další významné autory, kteří se nesoustavně věnovali zobrazování romské problematicky, patří např. filozofující fotograf **Viktor Kolář**. V souvislosti s celoživotním projektem dokumentace Ostravy spontánně zahrnul do lidského spektra také Romy. Nejen děti v koloniích, ale také lidské postavy, příběhy, figurky, které vytvářejí kolorit Ostravy. Jeho fotografie nejsou určeny k jednomu přečtení, jsou to obrazové eseje, které vyžadují od diváka velkou dávku aktivity a myšlenkové angažovanosti.

Další vynikající dokumentarista **Jaroslav Kučera** se dlouhodobě profiluje tématem vyloučených lidí, kteří se do životní situace dostali vlastní vinou, byli do ní vrženi, případně si ji zvolili sami. V dlouhodobém cyklu *Sudety* objevuje celé spektrum lidí z okraje společnosti. Romové, ale také ostatní lidé zachycení Kučerovou kamerou symbolizují dvojí význam periferie – periferii geografickou a periferii sociální. Jaroslav Kučera ve své tvorbě nemoralizuje, ale respektuje skutečnost. Tak to je, konstatuje autor, také toto je obraz naší společnosti, byť to neradi slyšíme, vnímáme a také nevím, jak tuto skutečnost máme přijmout. K dalším významným fotografům, kteří se věnují romské problematice, patří brněnský autor Michal Bartoš s cyklem *Člověčina*, Libuše Rudinská s cykly *Čekání na Godota* a *Jiní Pražané*, Maria Kracíková s *Romano maro*, Karel Tůma s *Mezi světy*, dále Milan Jaroš, Michal Kubíček, nesmíme opomenout také přínos významných slovenských fotografů Tibora Huszára, Mišo Suchého, Andreje Bána a dalších, kteří přispěli k dokumentaci života Romů a zároveň silou svých obrazů ovlivnili následovníky. Fotograf Tibor Huszár ještě zažil tradiční komunity Romů a jejich vztah k okolí. *„Vyrůstal jsem v obci Reca, kde vedle sebe žili Maďaři, Slováci i Romové, stejně tak katolíci, luteráni a kalvíni. Všichni spolu kamarádili. Když jsem ale jako fotoreportér jezdil po Československu a viděl, jak obrovské rozdíly mezi Romy a ostatními obyvateli jsou, byl jsem zděšený. Když jsem je pak začal fotit a přiblížil se k nim víc, zjistil jsem, že jsou vnitřně nejsvobodnější národ. Jsou to děti slunce, děti přírody. Nenechají se zmanipulovat do nějakého systému, ať už je jakýkoli. Viděl jsem je jako šťastné a svobodné lidi, kteří žijí jen pro tuto chvíli.“* (Špulák 2010) To se však změnilo. Současní fotografové budou muset přistupovat k obrazovému uchopení Romů vlastními cestami. Přesto odkaz fotografického díla předchozích generací zůstane v archivech jako doklad kulturního dědictví Romů v průběhu dějin.

ZÁVĚR

Romové tvoří v České republice etnickou minoritu. K romské národnostní menšině se při sčítání lidu 2001 přihlásilo celkem 11 746 osob. Téma zobrazení života Romů a jejich proměny se stalo předmětem doprovodných akcí na významných multižánrových festivalech. Jako pozitivní příklad cílevědomé a promyšlené animace výsledků projektu můžeme uvést výstavu s názvem *Očernění*, která se konala v rámci mezinárodního festivalu o lidských právech Jeden svět v roce 2002. Výstava byla propojena s výstupy terénních programů v české romské komunitě, kterou organizovala organizace Člověk v tísni. Devět renomovaných fotografů (Karel Cudlín, Milan Jaroš, Maria Kracíková, Petr Sikula, Evžen Sobek, Vít Šimánek, Jindřich Štreit, Karel Tůma a Iva Zímová) představili různé subjektivní pohledy na minulé i současné vnímání Romské komunity. *„Devět očí vidělo objektivem pokaždé jiným způsobem to, že Romové jsou lidé jako ostatní. A že vůbec nezáleží na tom, zda jsou černí či bílí, ale na tom, jaký je každý z nich,“*[9] Téma domova, bezdomoví vstupuje opět intenzivně na společenskou scénu nejen v romské komunitě, ale jejich situace je jiná, pro majoritní část společnosti varovná. Romové se často cítí nezakotveni ve své kultuře i společenství, z různých důvodů musí neustále migrovat, měnit svá bydliště. V současných fotografických zobrazeních bývá tento handicap často reflektován. Václav Havel cítil tuto lidskou konstantu a konstatoval: *„Pro každého člověka je domov jednou ze základních existenciálních zkušeností. To, co vnímá člověk jako svůj domov (ve filozofickém slova smyslu), lze přirovnat k souboru soustředných kruhů, v jejichž centru se ocitá naše ‚já‘(...)...všechny vrstvy našeho domova, stejně jako celý náš přirozený svět, jsou neodmyslitelnou součástí nás samých a neodmyslitelným prostředím naší lidské sebeidentifikace. Člověk zcela zbavený všech vrstev svého domova by byl zcela zbaven sám sebe, svého lidství.“* Pro tuto situaci je charakteristické slovo „romipen“, pocházející z romštiny a dá se interpretovat jako „romství“, stav duše, životní styl, soulad se sebou i s minulostí. Zahrnuje v sobě to, co je pro Romy důležité: romské tradice, romskou kulturu a identitu.

Věříme, že fotografické zobrazování Romů nebude pouhou dokumentací zhotovenou pro archiv nebo muzea, ale že fotografie se stane jedním z živých komunikačních prostředků, které pomohou nalézat cestu ze zdánlivě bezvýchodné situace při negativním vnímání jinakosti jako formy ohrožení a na druhé straně poskytne Romům obraz, jakým jsou majoritní společností vnímáni.

POZNÁMKY KE KAPITOLE [5]

1 Po emigraci v 70. letech obdržel Koudelka od agentury Magnum grant na fotografování Cikánů. Také v exilu pokračuje v jejich fotografování. Jeho tvorba ztrácí dřívější expresívnost a stává se spíše meditativní. Koudelkovy fotografie jsou charakteristické svou tajemností a zároveň mnohovýznamovostí. V polovině 70. let mu vyšla první slavná monografie se šedesáti černobílými fotografiemi pod názvem *Cikáni: Konec cesty* (v anglickém a americkém vydání z roku 1977 jako *Gypsies*, ve francouzském vydání jako *Gitans: La fin du Voyage*). Kniha byla oceněna Nadarovou cenou (viz Šimánek 2003).

2 Will Guy působil v oboru sociologie na univerzitě v Bristolu. Věnoval se problematice vztahu komunistické politiky vůči Romům. V posledních letech se věnuje vědeckému výzkumu podporovanému Evropskou komisí a mezinárodními nevládními organizacemi, zaměřenému na hodnocení iniciativ usilujících o sociální začlenění Romů.

3 Záznam osobního rozhovoru s Jindřichem Štreitem, 10. 7. 2017

4 Tamtéž.

5 Záznam osobního rozhovoru s Jindřichem Štreitem, 10. 7. 2017.

6 Záznam osobního rozhovoru s Jindřichem Štreitem, 10. 7. 2017.

7 Ibra Ibrahimovič: rozhovor s Janem Kroupou pro fot. Bienále Images v Lousanne 1995 (viz Šimánek 2003: 53).

8 Jeho snímky Romů byly představeny na společné výstavě *Vidění člověka* v Městské galerii v Chateau d'Eau v Toulouse v roce 1990. Retrospektivní výstava tvorby Pavla Nádvorníka se uskutečnila v roce 1997 v Domě umění města Brna, která představila výběr z fotografických cyklů *Kotelny, Chanov, Kluci atd.*

9 Názor kurátora výstavy Martina Šimáčka na celý projekt (viz Dvořáková, Fischer 2001).

ZÁVĚR

Dušan Janák, Nina Pavelčíková

Předmětem našeho zkoumání byly některé podoby sociálních reprezentací Romů v české společnosti. Sociální reprezentace lze chápat dvojím způsobem: jednak jako obsahy každého sociálně sdíleného vědění, jednak jako veřejně relevantní formy tohoto vědění. Kritérium veřejné relevance, tj. druhé, užší vymezení sociálních reprezentací, bylo pro naše pojednání o sociálních reprezentacích Romů vodítkem.

Odtud pramenilo také naše využití autorských fotografií Romů; ty jsou ze své povahy určeny k veřejnému prohlížení, jsou určeny divákům a jako takové mají skutečnost zobrazovat „nějakým“ způsobem. Jsou vytvářeny tak, aby „něco“ reprezentovaly. Podstatným rysem sociálních reprezentací je jejich prakticita. Sociální reprezentace jsou interakční záležitostí, jsou procesem poskytujícím kód pro komunikaci a orientaci ve světě. Praktické důsledky sociálních reprezentací plynou z jejich ontologického charakteru hodnoty, resp. významu, coby atributu kulturní reality. Jazyk jako struktura významu je prosycen hodnotami, tedy praktickými určeními svázanými s lidskými činnostmi. Totéž platí pochopitelně obecně o sociálních reprezentacích, které jsou nejčastěji založeny na komunikaci v přirozeném jazyce, nebo jsou alespoň do něj částečně převoditelné, jako tomu je v případě reprezentací fotografických.

Základní významovou osou, kolem které se rozvíjejí sociální reprezentace Romů v české společnosti, je mocenská asymetrie většiny a menšiny. Tato vzájemně se vymezující významová opozice je pozadím, z něhož vystupují do popředí ostatní charakteristiky, včetně toho, na co poukazují odborníci, totiž rozmanitosti skupin i různosti životních vzorců označovaných unifikující kategorií Rom či dříve Cikán. Také uskutečněný historický přehled hlavních sociálních typů reprezentací romství v sociálním prostoru, který bychom mohli s ohledem na dominantní vazbu k teritoriu českých zemí označovat jako „českou“ společnost (s vědomím jak různorodé politické, ekonomické i sociální útvary se zde v proměnách času vystřídaly), vyvstává z této základní mocenské matrice:

První romské skupiny se objevily na evropském kontinentu na počátku druhého tisíciletí po Kristu, ve střední Evropě pak na přelomu čtrnáctého a patnáctého století. Majorita – tedy křesťanské obyvatelstvo kontinentu – je od počátku vnímala jako cizí, nebezpečný prvek. Dá se říci, že až do konce 18. století, tedy v průběhu končícího středověku a po většinu novověku se stal dominantním prvkem veřejné relevance typ **Rom-cizinec, Rom-nepřítel.** Je otázkou, zda vzhledem k tak dlouhému období trvání tohoto typu veřejné relevance či ve vztahu k jinakosti kultury všech romských skupin se právě tento typ významně přenáší i do dalších etap vývoje.

Teprve v období romantismu – tedy na počátku 19. století – se objevuje typ **krásný, divoký, nespoutaný Rom,** jenž se ovšem nikdy v historii nestal typem dominantním, jeho relevance po desetiletí spíše klesala. 19. století znamená – zřejmě do značné míry i díky postupnému rozšíření fotografie jako významného žánru zobrazování Romů – objev nového typu reference – **ubohý Rom**. Spolu s prvním zmiňovaným typem (s nímž do jisté míry souzněl už dříve) si udržel svou neméně významnou dominanci v podstatě až do současnosti. Teprve koncem 19. století se objevují první odborníci, kteří se zabývali sociálním systémem (tradiční kulturou) a historií romského obyvatelstva. Spolu s nimi, se zdokonalováním jejich poznání reálných souvislostí romského světa a jejich přesvědčením o heterogenním charakteru romských skupin, dochází k postupné diferenciaci již uvedených dominantních a zvláštních kategorií. Z pohledu romistů

(tedy zvláštní kategorizace) je to pak zejména **Rom-dříč,** kategorie, kterou se snaží s větším či menším úspěchem „přenést“ i do obecného majoritního povědomí. Další zvláštní kategorií, která ovšem původně nevzešla pouze z výzkumů, ale i z představ části majority, je typ **úspěšný Rom –** zejména **Rom-hudebník.**

V průběhu dvacátého století zasáhly do historie dva totalitární systémy, sociální reprezentace Romů se stávají prostřednictvím veřejných relevancí (majoritních představ) dějištěm střetů, resp. bipolárních diferenciací. Na jedné straně diktatury posilují relevanci dominantních typů **Roma-nepřítele** a **ubohého, neúspěšného Roma,** do protikladu s druhým z nich se dostává však i kategorie **Roma úspěšného**, představitele rodící se skupiny vzdělaných Romů, aktivistů. S rozšiřováním vln romských migrantů ze Slovenska do českých zemí se objevuje diferenciace **náš-cizí Rom, přičemž** pojem „náš“ označuje zbytky tzv. českých (moravských) Romů – navrátilců z nacistických koncentračních táborů – „cizí“ je imigrant (usedlý či kočovný) ze Slovenska. V průběhu komunistické diktatury, ruku v ruce s její snahou o asimilaci romského obyvatelstva s majoritou, vzrůstá úsilí po prosazení dvou typů, které spolu vlastně úzce souvisí, vzájemně se prolínají – **NeRom** a **Rom-budovatel socialismu**. Představitel tohoto typu by měl ztratit svoji původní identitu, měl by se stát „mizejícím prvkem“ současné společnosti, splynout s představou majoritního „budovatele šťastných zítřků“. Spolu se zhroucením těchto nereálných představ mizí vlastně oba tyto typy, neboť se ukázalo, že rozsáhlejší kulturní asimilace – dokonalé splynutí původní tradiční kultury s majoritním typem společnosti – je v daných historických podmínkách nerealizovatelné. Ke konci dvacátého století se na první pohled zdá, že v pohledu majority vítězí slogan použitý mladým českým historikem Matějem Spurným v názvu jeho knihy – „nejsou jako my“. Dominantní typy **neúspěšného, cizího Roma** nabývají na intenzitě, možnost nového posunu veřejného vnímání **krásného Roma** očima romských umělců či **úspěšného** z pohledu malé části majoritní veřejnosti se odsouvá někam do daleké budoucnosti – a zůstává otazníkem.

Této interpretaci založené na pohledu do minulosti přitakává sonda do té části soudobého sociálněvědního diskursu, v níž se nalézají dílčí výzkumy sociálních reprezentací Romů v soudobé české společnosti. Jedná se především o analýzy internetových diskusí, analýzy obsahů mediálních sdělení a o postojová šetření. Skutečnost, že negativní postoje vůči Romům jsou silnější u těch lidí, kteří s nimi nepřicházejí do bezprostředního a dlouhodobého kontaktu (viz citované výzkumy CVVM), přináší dobrou ilustraci poznatku, že praktické fungování sociálních reprezentací není spojeno s reálným objektem, jenž je reprezentován, nějakým pevným a neměnným poutem.

Jestliže sociální reprezentace Romů jsou v celku populace negativnější než záporný náboj reprezentace mezi těmi, kteří mají s reprezentovaným objektem (Romy) reálné zkušenosti, je na místě hledat nejen příčiny negativní odchylky, ale také cesty k větší adekvátnosti, třebaže něco jako absolutní adekvátnost není pravděpodobně možná. Domníváme se, že v této oblasti spočívá potenciál sociologie. Existují různé způsoby sociologické práce a ne všechny tento potenciál mají. Michael Burawoy ve své typologii způsobů sociologické práce nabízí model tzv. veřejné sociologie. Veřejná sociologie nepřestává být vědou, svoji legitimitu odvozuje z pravidel vědecké metody, kterou se řídí. Oproti jiným typům sociologické práce však cílí ke svému vlastnímu auditoriu a sleduje své vlastní cíle. Je to sociologie produkovaná pro veřejnost a vyjadřující se k veřejně relevantním tématům. Domníváme se, že cílem sociologického vstupu do veřejného diskursu o Romech by měla být kultivace veřejné debaty ve smyslu větší adekvátnosti odpovídající vědeckým poznatkům o romské problematice. Připustíme-li, že věda je řízená snahou o co nejadekvátnější reprezentaci světa, a je efektivním nástrojem na vystižení toho, jak se věci mají, veřejná sociologie by mohla být něco jako diskusní spolek pro uvádění věcí na pravou míru.

Jedním z poznatků vědy je, že veřejný diskurs o Romech je v první řadě mocenský diskurs, který je především diskursem afektivním. Vstupovat do něj pomocí číslic, grafů a korelačních koeficientů je možné, ale je to způsob argumentace, který nemá mnoho šancí na to, že mu bude věnována pozornost (mimo interní vědeckou debatu může být šance na vyslyšení např. v podobě zakázkové sociologie produkující vědění pro potřeby veřejné správy). Pro veřejný prostor tak musí sociologie hledat vhodné výrazové prostředky.

V našem (lidském) poznávání světa jsme odsouzeni ke zprostředkovanosti. Neexistuje nic jako informace bez nosiče. Vědění nutně nabývá určitých forem. Jedině díky těmto formám je nám přístupné. Teprve formy umožňují lidem vědět. Rozhodli jsme se v naší práci využít fotografický obraz, neboť fotografii považujeme za médium (tj. formu) reprezentace s potenciálem překonat rozmanitost perspektiv a oslovit i širší veřejnost mimo akademickou obec. Prozkoumali jsme pole obrazového významu a identifikovali jeho určitou prioritu před jinými formami významu. Fotografie je analogické médium. Vědeckému přístupu ke světu konvenuje fotografie svým realismem, který například hudební reprezentace postrádá, ačkoli si jednak lze představit hudební ztvárnění romství, jednak u autorské fotografie jde o tvorbu podobně jako třeba u komponování hudební skladby. Rozumění skrze obraz můžeme rozvinout textem a zároveň lze porozumění uložené v textu rozvinout skrze obraz tím, že je spojíme do jednoho celku, o což jsme se pokusili v naší knize. V jistém smyslu obrazům plněji rozumíme překladem do slov a slovům tak, že si na jejich základě vytvoříme určitý obraz.

S ohledem na identifikované vlastnosti fotografické reprezentace měly fotografie z romského prostředí použité v knize dvojí funkci: jsou zdrojem porozumění, tj. nástrojem produkce poznatků, a zároveň slouží jako pomůcka ilustrování vědeckých poznatků, které se tak stávají přístupnějšími širší veřejnosti. Obraz v případě zkoumání sociálních reprezentací romství zvyšuje jak komplexnost vědeckého porozumění, tak jeho sdělnost. Protože smysl fotografie je podobně jako u jiných struktur významu relativně otevřený, pro interpretaci ve smyslu vědecké adekvátnosti je důležité spojení s textem, tj. s komentářem. Protože dominantním autorem fotografií a spoluautorem knihy je fotograf Jindřich Štreit, jedna kapitola je de facto komentářem ke Štreitovu fotografování Romů a vsazuje jej do kontextu české fotografie, čímž prohlubuje a rozšiřuje interpretaci obrazového materiálu o vazbu na tvůrčí činnost jejich autora.

Domníváme se, že tento způsob práce má potenciál pro rozvoj veřejné sociologie. Zda se nám to skutečně povedlo, budeme moci posoudit až podle reakcí čtenářů. Jedním z původních cílů celého projektu bylo využít krásné a divácky atraktivní fotografie k tomu, abychom o tématu promluvili k širší veřejnosti bez ztráty akademické kvality. Z velké části jsme se věnovali nezbytným metodologickým otázkám a na Romy z masa a kostí zbylo s výjimkou textu Niny Pavelčíkové místo především na fotografiích. Zároveň však máme vyřešený nezbytný první krok k dalšímu výzkumu, který by mohl onen záměr vstoupit do veřejného prostoru a přispět do veřejné debaty o kontroverzním tématu naplnit ještě lépe.

POUŽITÁ LITERATURA A ZDROJE

ALCAZAR ŁUKASZEWICZ, A. (2014): *Epistemologiczna rola obrazu fotograficznego*. Warszawa: Wydawnictvo Naukowe SCHOLAR.

ALIJEVOVÁ, D. – TÍŽIK, M. (eds.). (2012): *Príspevok Alfreda Schütza k sociologickej teórii*. Praha: Sociologické nakladatelství.

ARCHER, M. S. (ed.). (2013): *Conversations about reflexivity*. First issued in paperback. London: Routledge

AUGUSTINI AB HORTIS, S. (1995): *Cigáni v Uhorsku* (slovenský překlad a německý přepis původního textu z roku 1775). Bratislava: Štúdio dd.

BARTHES, R. (1994): *Světlá komora: vysvětlivka k fotografii*. Bratislava: Archa.

BARTHES, R. (2004): *Mytologie*. Praha: Dokořán.

BAUMAN, Z. (1995): *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství.

BAUMAN, Z. (1996): *Myslet sociologicky: netradiční uvedení do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.

BAUMAN, Z. (2002): *Tekutá modernita*. Praha: Mladá fronta.

BAXANDALL, M. (2005): *Umění, společnost a Bouguerův princip*. In KESNER, L. (ed.): Vizuální teorie. Praha: H&H.

BENJAMIN, W. – GREBENÍČKOVÁ, R. (ed.). (1979): *Dílo a jeho zdroj*. Praha: Odeon.

BITTNEROVÁ, D. – DOUBEK, D. – LEVINSKÁ, K. (2014): *Funkce kulturních modelů ve vzdělávání*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy.

BLÁHA, In. A. (1925): *Sociologie sedláka a dělníka. Příspěvek k sociologii společenských vrstev*. Praha: Orbis.

BLAUKOPF, K. (1998): *Gustav Mahler: současník budoucnosti*. Jinočany: H & H.

BORECKÝ, V. (2000): *Teorie komiky*. Praha: Hynek.

BOURDIEU, P. – JOHNSON, R. (ed.). (1993): *The field of cultural production: essays on art and literature*. 1st pub. New York: Columbia University Press.

BOURDIEU, P. (1990): *Homo academicus*. Cambridge: Polity Press.BOURDIEU, P. (2000): *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.

BOURDIEU, P. (2003): „Zúčastněná objektivace: Huxleyho přednáška.“ *Biograf*, 12 (30), 3–17.

BOURDIEU, P. (2004): *Science of science and reflexivity*. Cambridge: Polity Press.

BURAWOY, M. (2005). For public sociology. *American sociological review*, 70(1), 4–28.

BURAWOY, M. (2005a): „2004 American Sociological Association Presidential address: For public sociology.“ *The British Journal of Sociology*, 56 (2), 259–292.

BURAWOY, M. (2010): Obhajoba sociologie se stala obhajobou společnosti: Rozhovor Zuzany Uhde s Michaelem Burawoyem. *Gender, rovné příležitosti, výzkum* 12(2), 57–61.

BURJANEK, A. (2001). Xenophobia among the Czech population in the context of post-communist countries and Western Europe. *Czech Sociological Review*, 9(1), 53–67.

COHN, W. (2009): *Cikáni-Gypsies*. Praha: SLON.

COSER, L. A. (1971): *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

COUSIN, Ch. (1999): *Jindřich Štreit, A coeur perdu*. Belfort.

CVVM . (2012): *Romové a soužití s nimi očima české veřejnosti – duben 2012*. Praha: CVVM, tisková zpráva.

CVVM. (2013): *Romové a soužití s nimi očima české veřejnosti – duben 2013*. Praha: CVVM, tisková zpráva.

CVVM. (2016): *Romové a soužití s nimi očima české veřejnosti – červen 2016*. Praha: CVVM, tisková zpráva.

CVVM. (2017): *Vztah české veřejnost k národnostním skupinám žijícím v ČR – březen 2017*. Praha: CVVM, tisková zpráva.

ČECHURA, J. (2008): *Kriminalita a každodennost v raném novověku. Jižní Čechy 1650–1770. Praha: Argo.*

ČENĚK, D. – PORYBNÁ, T. (eds.). (2010): *Vizuální antropologie: kultura žitá a viděná*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

ČERNÁ, M. a kol. (2000): *Černobílý život.* (Publikace je doplněna fotografiemi Evy Davidové, Jindřicha Štreita a historickými snímky ze slovenských muzeí.) Praha: Gallery.

ČERNÝ, R. (2010): *Kapitoly z historie Romů ve Slezsku a na severní Moravě (1918–1938)*. Rkp. rigorózní práce katedry historie FF Ostravské univerzity.

ČLOVĚK V TÍSNI. (2002): „Festival Jeden svět uvádí výstavu o životě Romů.“ *Ecomonitor.cz*. Dostupné z: http://www.ecomonitor.cz/txt_tzpr_full.stm?x=87088

DAVIDOVÁ, E. (1960): K cikánské problematice na Ostravsku a Karvinsku. *Radostná země*, roč. X, s. 73–80.

DAVIDOVÁ, E. (1995): *Cesty Romů. Romano drom.* Olomouc: Univerzita Palackého.

DAVIDOVÁ, E. (2001): *Romové a česká společnost. Hledání domova, porozumění a vzájemného soužití*. Praha: Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky.

DAVIDOVÁ, E. a kol. (2010): *Kvalita života a sociální determinanty zdraví u Romů v České a Slovenské republice*. Praha-Kroměříž: Triton

DEMETER, N. – BESSONOV, N. – KUTĚNKOV, V. (2000): *Istorija Cygan. Novyj vzgljad*. Voronež: Rossijskaja Akaděmija nauk.

DIBELKA, J. – GRULICH, J. (2010): *Cesta na okraj venkovské společnosti*. In Bůžek, V. a kol.: Společnost českých zemí v raném novověku. Struktury, identity, konflikt. Praha: NLN, s. 152–155.

DILTHEY, W. (1980): *Život a dejinné vedomie*. Bratislava: Pravda.

DOUBEK, D. – BITTNEROVÁ, D. – LEVINSKÁ, K. (2015): *Pomoc a pořádek: kulturní modely v pomáhajících profesích*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy.

DROZDOWSKI, R. – KRAJEWSKI, M. (2010): *ZA FOTOGRAFIĘ!* Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.

DROZDOWSKI, R. (2009): *OBRAZA NA OBRAZY*. Poznań: Zysk I S-KA.

DUBAYOVÁ, M. (2001): *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.

DULCZEWSKI, Z. (1984): *Florian Znaniecki: życie i dzieło*. 1.wyd. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

DURKHEIM, E. (1969): *Pravidla sociologické metody*. Praha: Vysoká škola politická ÚV KSČ.

DURKHEIM, E. (2004): *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

DVOŘÁK, T. (2003): *Regulace pohybu obyvatelstva po roce 1945 a Romové*. In DVOŘÁK, T. – VLČEK, R. – VYKOUPIL, L. (eds.): Milý Bore: Profesoru Ctiboru Nečasovi k jeho sedmdesátým narozeninám věnují přátelé, kolegové a žáci. Brno: Historický ústav AV ČR, Historický ústav FF MU a Matice moravská, s. 321–325.

DVOŘÁKOVÁ, A. – FISCHER, V. (2001): „Česká humanitární fotografie 1990–2000.“ *Výstava “PROPOJENÍ OBRAZEM”*. Dostupné z: http://web.quick.cz/propojeniobrazem/main.htm

ELIAS, N. – SCHRÖTER, M. (ed.). (1991): *Mozart: zur Soziologie eines Genies*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ELLIOTT, A (ed.). (2011): *Routledge Handbook of Identity Studies*.London. New York: Routledge.

EXEKUTORSKÁ KOMORA (2017): *Velká pětka statistik za rok 2016*. Prezentace.

FÁROVÁ, A. – HORVÁTOVÁ, J. (2004): *Eva Davidová*. Torst, Praha.

FÁROVÁ, A. (1967): *Josef Koudelka – Cikáni*. Katalog výstavy, Divadlo za branou, Praha.

FICOWSKI, J. (1985): *Cyganie na polskich drogach*. Kraków-Wrocław: Wydawnictwo literackie.

FICOWSKI, J. (1990): *The Gypsies in Poland. History and Customs*. Warszaw: Interpress.

FILIPOVÁ, M. – RAMPLEY, M. (2007): *Možnosti vizuálních studií: obrazy, texty, interpretace*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu – Barrister & Principal.

FONADOVÁ, L. (2014): *Nenechali se vyloučit: sociální vzestupy Romů v české společnosti (kvalitativní studie)*. Brno: Masarykova univerzita.

FONSECA, I. (1995): *Out of the Mouth of Papusza: a Cautionary Tale*. In FONSECA, I.: Bury me standing: the Gypsies and their journey. London: Chatto and Windus Ltd.

FOUCAULT, M. – BOURRIAUD, N. (ed.). (2009): *Manet and the object of painting*. London: Tate Publishing.

FOUCAULT, M. (1996): *Myšlení vnějšku*. V Praze: Herrmann.

FRANK, M. (2000): *Co je neostrukturalismus?* Praha: SOFIS.

FRASER, A. (1998): *Cikáni*. Praha: Nakladatelství Lidových novin.

FREEDBERG, D. (2005): Zobrazování a realita. In KESNER, L. (ed.): Vizuální teorie. Praha: H&H.

GEHL, J. (2012): *Města pro lidi*. Brno: Partnerství.

GIDDENS, A. (1998): *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.

GOODMAN, N. (2007): *Jazyky umění*. Praha: Academia.

GUY. W. (2001): *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: Hertfordshire Press.

HAIŠMAN, T. (1987): „Územní mobilita cikánského-romského obyvatelstva ve vztahu k průmyslovému Kladnu.“ *Český lid*, 74, s. 215–220.

HAIŠMAN, T. (1988): *K počátkům územních pohybů michalovských Romů do Kladna*. In: Cikáni v průmyslovém městě 1–3. Zpravodaj Koordinované sítě vědeckých informací pro etnografii a folkloristiku, č. 1, s. 10–88.

HAJSKÁ, M. (2012): My jsme Olaši a mluvíme olašsky. *Romano džaniben*, č. 2, s. 35–54.

HAŁAS, E. (2001): *Symbole w interakcji*. Warszawa: Oficiyna Naukowa.

HALL, S. (2005): „Kódování/dekódování.“ *Teorie vědy/Theory of Science*, 27 (2), 41–59.

HANZAL, J. (2004): *Cikáni na Moravě v 15. až 18. století. Dějiny etnika na okraji společenství*. Praha: Nakladatelství Lidových novin.

HARRINGTON, A. (2002): „Robert Musil and classical sociology.“ *Journal of Classical Sociology*, 2 (1), 59–76.

HAWKES, T. (1999): *Strukturalismus a sémiotika*. Brno: HOST.

HAYES, N. (1998): *Základy sociální psychologie*. Praha: Portál.

HEINICH, N. (1996): *The glory of Van Gogh: an anthropology of admiration*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

HEJNAL, O. (2012): Nacionalismus, multikulturalismus, sociální vyloučení a „sociálně nepřizpůsobiví“: Analýza dominantního politického diskursu v České republice (2006–2011). *AntropoWebzin, 8*(2), 47–66. Dostupné z: http://www.antropoweb.cz/webzin/index.php/webzin/article/view/29

HOMOLÁČ, J. (2006): Diskurz o migraci Romů na příkladu internetových diskusí. *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 42(2), 329–352.

HOMOLÁČ, J. (2009): *Internetové diskuse o cikánech a Romech*. Praha: Karolinum.

HORVÁTHOVÁ, E. (1964): *Cigáni na Slovensku*. Bratislava: SAV.

HORVÁTHOVÁ, E. (1995): *Doslov*. In AUGUSTINI AB HORTIS, S.: *Cikáni v Uhorsku*. Bratislava: Štúdio dd, s. 75–83.

HÜBSCHMANNOVÁ, M. (1993): *Šaj pes dovakeras. Můžeme se domluvit*. Olomouc: Nakladatelství Univerzity Palackého.

HÜBSCHMANNOVÁ, M. (1999): *Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství*. In Romové v České republice. Praha: Socioklub, s. 115–136.

HÜBSCHMANNOVÁ, M. (2012): *Po židoch Cigáni*. Bratislava.

HUŠEK, P. – TVRDÁ, K. (2016): The collective singularity of anti-racist actors: a case study of the Roma minority in the Czech Republic. *Ethnic and Racial Studies*, 2016, *39*(1), 49– 67.

HVÍŽĎALA, K. (2003): „Světoobčan Josef Koudelka.“ *REVUE iDNES.cz*. Dostupné z: http://revue.idnes.cz/svetoobcan-josef-koudelka-dcd-/lidicky.aspx?c=A030225_194137_lidicky_JaK

HYTYCH, R. (2006): *Sociální reprezentace smrti u populací theravádových mnichů a jejich podporovatelů na Srí Lance*. Brno: Masarykova univerzita, rigorózní práce.

JACOBS, J. (2013): *Smrt a život amerických velkoměst*. Dolní Kounice: MOX NOX.

JAKOUBEK, M. (2004): *Romové- konec (ne)jednoho mýtu*. Praha: Socioklub.

JANÁK, D. (2008): *Hodnoty a hodnocení v sociologii Inocence Arnošta Bláhy. Studie z dějin klasické české sociologie*. Brno: Masarykova univerzita, dizertační práce.

JANÁK, D. (2009): *Hodnoty a hodnocení v sociologii Inocence Arnošta Bláhy. Studie z dějin klasické české sociologie*. Brno: FSS MU, IIPS.

JANAS, K. (2010): *Perzekúcia Rómov v Slovenskej republike (1939–1945)*. Bratislava: Ústav pamäti národa.

JANATA, M. (2015): *Vědět viděním: Fotografie jako rozhodnutí*. Praha: Archa.

JUROVÁ, A. (1993): *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*. Bratislava: Goldpress Publishers.

KACZMAREK, J. – KRAJEWSKI, M. (2006): *Co widać?* Poznań: Universytet im. Adama Mickiewicza, Institut Socjologii.

KACZMAREK, J. (2004): *KADROWANIE RZECZYWISTOŚCI*. Poznań: Universytet im. Adama Mickiewicza, Institut Socjologii.

KACZMAREK, J. (2008): *Do zobaczenia*. Poznań: Universytet im. Adama Mickiewicza, Institut Socjologii.

KALEJA, M. (2011): *Romové a škola versus rodiče a žáci*. Ostrava: Pedagogická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě.

KALEJA, M. (2014): *Determinanty edukace sociálně vyloučených žáků z pohledu speciální pedagogiky*. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, Pedagogická fakulta.

KALEJA, M. (2015): *(Ne)připravený pedagog a žák z prostředí sociální exkluze*. Opava: Slezská univerzita v Opavě, Fakulta veřejných politik.

KATRŇÁK, T. (2008): *Spříznění volbou?: homogamie a heterogamie manželských párů v České republice*. Praha: Sociologické nakladatelství.

KESNER, L. (ed.). (2005): Vizuální teorie. Praha: H&H.

KLAPKO, D. – REMSOVÁ, L. a kol. (2014): *Výzkumný exkurz do diskurzů o Romech*. Brno: Masarykova univerzita.

KLICPEROVÁ-BAKER, M., – KOŠŤÁL, J. (2012): Diverzita či odlišné chování? Sociální distance od Romů, gayů a lidí s AIDS a dalších menšin. *Československá Psychologie, 56*(4), 297– 314.

KLÍNKOVÁ, H. (1999): *Písemná pozůstalost E. Chalupného v Literárním archivu Památníku národního písemnictví v Praze*. In ZUMR, J. (ed.): Emanuel Chalupný, česká kultura, česká sociologie a Tábor. Praha: Filosofia.

KŘEČEK, S. (2017): „SPOLEČNOST: Brnox?.“ *NEVIDITELNÝ PES*. Dostupné z: http://neviditelnypes.lidovky.cz/spolecnost-brnox-0zm-/p_spolecnost.aspx?c=A170418_215427_p_spolecnost_wag

LÁB, F. – TUREK, J. (2009): *Fotografie po fotografii*. Praha: Karolinum.

LAKATOŠOVÁ, M. (1994): „Některé zvyklosti olašských Romů.“ *Romano džaniben*, 3 (94), s. 2–13.

LEPENIES, W. (1988): *Between literature and science: the rise of sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

LODWICK, M. (2003): *Obrazy vyprávějí: průvodce do kapsy*. Bratislava: Mladé léta.

MACHAČOVÁ, J. – MATĚJČEK, J. (2010): *Nástin sociálního vývoje českých zemí 1781–1914*. Praha: Karolinum.

MANN, A. (1990): „Voľba manželského partnera u Cigánov-Rómov na Spiši (k problematike existencie „cigánskej skupiny“).“ *Slovenský národopis,* 38 (1–2), s. 278–283.

MANN, A. (2003): *Historický proces formovania rómskych priezvísk na Slovensku*. In: DVOŘÁK, T. – VLČEK, R. – VYKOUPIL, L. (eds.): Milý Bore: Profesoru Ctiboru Nečasovi k jeho sedmdesátým narozeninám věnují přátelé, kolegové a žáci. Brno: Historický ústav AV ČR, Historický ústav FF MU a Matice moravská, s. 273–282.

MANN, A. a kol. (1992): *Neznámi Rómovia*. Bratislava: Etnologický ústav SAV.

MARADA, R. (2015): *Paměť a vzpomínání: současné výzvy kulturní sociologie.* (Dosud nepublikované vystoupení na konferenci Paměť romských dělníků jako žitá přítomnost.) Brno: Sociologický ústav FF MU.

MARKOVÁ, I. (2007): *Dialogičnost a sociální reprezentace: dynamika mysli*. Praha: Academia.

MASARYK, T. G. (1995, 1996): *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku*. Praha: Ústav Tomáše Garrigua Masaryka.

MEDIAN. (2016): *Stav české rodiny, co ji chrání a ohrožuje: Závěrečná zpráva z výzkumu*. Praha: Nadace Sirius.

MICHAŁOWSKA, M. (2004): *NIEPEWNOŚĆ PRZEDSTAWIENIA*. Kraków: Institut Kulturoznawstwa Universytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

MILLS, CH. W. (2002): *Sociologická imaginace*. Praha: Sociologické nakladatelství.

MIRZOEFF, N. (2012): *Úvod do vizuální kultury*. Praha: Academia.

MOSCOVICI, S. – DUVEEN, G. (2000): *Social representations: explorations in social psychology*. Cambridge: Polity Press.

MOSCOVICI. S. (1988): Notes towards a description of social representations. *European journal of social psychology, 18*(3), 211–250.

MOŽNÝ, I. (2013): Sociology příliš fascinuje jejich vlastní pupek: rozhovor Dušana Lužného s Ivem Možným. *Sociologický bulletin*. Praha: MČSS.

MUSIL, R. (1980): *Muž bez vlastností. (I)*. Praha: Odeon.

NÁDVORNÍK, P. (1990): *Časopis POST*, č.10.

NAVRÁTIL, P. a kol. (2003): *Romové v české společnosti*. Praha: Portál.

NEČAS, C. (1987): *Andr´oda taboris. Vězňové protektorátních cikánských táborů 1942–1943*. Brno: Městský výbor Českého svazu protifašistických bojovníků.

NEČAS, C. (1992): *Aušvicate hi kher baro. Čeští vězňové cikánského tábora v Osvětimi II – Brzezince.* Brno: MU.

NEČAS, C. (1999): *Holocaust českých Romů.* Praha: Prostor.

NOVÁK, P. (2009): Teorie sociálních reprezentací. *Psychologie.* (Elektronický časopis ČMPS), 3 (1), s. 22–28.

OLECHNICKI, K. (2003): *Antropologia obrazu.* Warszawa: Oficyna Naukowa.

ORTEGA Y GASSET, J. (2007): *Meditace o Quijotovi.* Brno: Host.

PAVELČÍKOVÁ, N. – PAVELČÍK, J. (2001): Myths of the Czech Gypsies. *Asian Folklore Studies* (Nagoya –Japan), 60 (1), s. 22–30.

PAVELČÍKOVÁ, N. (2003): *Co „konečné řešení" nevyřešilo.* In: DVOŘÁK, T. – VLČEK, R. – VYKOUPIL, L. (eds.): Milý Bore: Profesoru Ctiboru Nečasovi k jeho sedmdesátým narozeninám věnují přátelé, kolegové a žáci. Brno: Historický ústav AV ČR, Historický ústav FF MU a Matice moravská, s. 327–336.

PAVELČÍKOVÁ, N. (2004): Romské obyvatelstvo českých zemí 1945–1989. *Sešity Úřadu dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu* 12. Praha: ÚDVZK.
PAVELČÍKOVÁ, N. (2008): *Proměny romské komunity v průmyslovém městě.* In JAKOUBEK, M. – BUDILOVÁ, L. (eds.): *Romové a cikáni neznámí i známí.* Voznice: Leda, s. 64–82.

PAVELČÍKOVÁ, N. (2009): „Příchod Olašských Romů na Ostravsko v padesátých letech 20. století (ve světle dobových zpráv)." *Romano džaniben nilaj*, s. 37–66.

PAVELČÍKOVÁ, N. (2013): „Možnosti a meze integrace Romů – počáteční analýza metod a výstupů výzkumného projektu." *Romano džaniben* 1, s. 35–72.

PAVLINCOVÁ, H. (1999). *Chalupný a Brno.* In ZUMR, J. (ed.): Emanuel Chalupný, česká kultura, česká sociologie a Tábor. Praha: Filosofia.

PECHAR, J. (1995): *Být sám sebou.* Praha: Hynek.

PETRUSEK, M. – ALAN, J. (1996): *Sociologie, literatura a politika: literatura jako sociologické sdělení.* Praha: Karolinum.

PETRUSEK, M. – FIALA, J. (ed.). (2012): *Společnost a kultura: sociologické úvahy a eseje.* Praha: Malovaný kraj.

PETŘÍČEK, M. (2009): *Myšlení obrazem: průvodce současným filosofickým myšlením pro středně pokročilé.* Praha: Herrmann.

POSPĚCH, T. (2001): *MF Dnes*, 27.4.2001.

PROCHÁZKOVÁ, E. (1995): *Perzekuce Romů v českých zemích v 16.–18. století (Výsledky a další perspektivy studia).* In: FRANCEK, J. (ed.): Hrdelní soudnictví českých zemí v 16.–18. století. Pardubice: Východočeské muzeum.

PROKOP, D. (2014): Chudí trpí pocitem ztráty hlasu, říká sociolog Daniel Prokop: rozhovor Štěpána Kučery s Danielem Prokopem. *Právo, SALON.* Dostupné z: https://www.novinky.cz/kultura/salon/345872-chudi-trpi-pocitem-ztraty-hlasu-rika-sociolog-daniel-prokop.html

RORTY, R. (1996): *Nahodilost, ironie, solidarita.* Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy.

SADÍLKOVÁ, H. (2016): *Poválečná historie Romů v Československu ve vzpomínkách pamětníků: Možnosti rekonstrukce poválečné migrace vybrané skupiny Romů ze Slovenska do českých zemí.* Rkp. disertační práce FF UK Praha.

SEDLÁČKOVÁ, L. (2017): *Využití fotografie v charitativních institucích.* Bakalářská práce na ITF, Opava.

SEDLÁKOVÁ, R. (2003): *Romové na fotografii.* In Média a realita, Brno: Masarykova univerzita, s. 81–101.

SEDLÁKOVÁ, R. (2007): *Obraz Romů v televizním zpravodajství – příklad mediální konstrukce reality.* Brno: Masarykova univerzita, dizertační práce.

SEDLÁKOVÁ, R. (2014): *Changes in Representation of Roma in the Main TV News since the Year 2000.* In PAVLÍČKOVÁ, T. – REIFOVÁ, I. (eds.): Media, Power and Empowerment: Central and Eastern European Communication and Media Conference CEECOM Prague 2012, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, s. 390–394.

SEKULA, A. (2004): *O vynalezení fotografického významu.* In CÍSAŘ, K. (ed): Co je fotografie?. Praha: Herrmann & synové, s. 67–88.

SHELDRAKE, R. A. (2002): *Teorie morfické rezonance: nová věda o životě.* Praha: Elfa.

SCHORSKE, C. E. (2000): *Vídeň na přelomu století.* Brno: Barrister & Principal.

SCHUTZ, A. – BRODERSEN, A. (ed.). (1976): *Collected papers. 2, Studies in social theory*. 4th print. Hague: M. Nijhoff.

SIDIROPULU-JANKŮ, K. (2015): *Nikdy jsem nebyl podceňovanej.* Brno: Munipress.

SIMMEL, G. (1919): *Rembrandt: ein kunstphilosophischer Versuch.* 2. Aufl. Leipzig: Wolff Verlag.

SLAČÁLEK, O. (2017): Modrý, nikoli zelený Jan Keller. *A2larm.* Dostupně z: http://a2larm.cz/2017/08/modry-nikoli-zeleny-jan-keller/

SOUKUP, D. (2013): *„Cikáni" a česká vesnice. Konstrukty cizosti v literatuře 19. století.* Praha: Nakladatelství Lidových novin.

SPURNÝ, M. (2011): *Nejsou jako my. Česká společnost a menšiny v pohraničí (1945–1960).* Praha: Antikomplex.

STANCU, Z. (1973): *Cikánský tábor.* Praha: Československý spisovatel.

STURKEN, M. – CARTWRIGHT, L. (2009): *Studia vizuální kultury*. Praha: Portál.

SUTHERLANDOVÁ, A. (2014): *Romové – neviditelní Američané.* Praha: Romano džaniben.

SVATOŇOVÁ, K. (2013): *Odpoutané obrazy: archeologie českého virtuálního prostoru*. Praha: Academia.

SZACKI, J. (1986): *Znaniecki*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

SZTOMPKA, P. (2007): *Vizuální sociologie: fotografie jako výzkumná metoda*. Praha: Sociologické nakladatelství.

ŠIMÁNEK, V. (2003): *Romové v české fotografii od 60. let dvacátého století do současnosti*. Teoretická diplomová práce na ITF FPF Slezské univerzity v Opavě.

ŠPULÁK, J. (2010): „Fotograf Tibor Huszár: Opravdu velcí lidé jsou normální." *Novinky.cz.* Dostupné z: https://www.novinky.cz/kultura/218788-fotograf-tibor-huszar-opravdu-velci-lide-jsou-normalni.html

ŠUSTEROVÁ, I. (2015a): *Život olašských žien*. Bratislava: VEDA.

ŠUSTEROVÁ, I. (2015b): „Odev a šperky olašských Rómov (na príklade nitrianskej olašskej komunity.)" *Romano džaniben* 24, s. 43–84.

THOMAS, W. I. – ZNANIECKI, F. (1927): *The polish peasant in Europe and America*. Volume 1. New York: Alfred A. Knopf.

THURNER, E. (2003): *„Eine wirkliche Befreiung hat es nicht gegeben!" Konzentrationslager in der Errinerung von Roma und Sinti.* In: DVOŘÁK, T. – VLČEK, R. – VYKOUPIL, L. (eds.): Milý Bore: Profesoru Ctiboru Nečasovi k jeho sedmdesátým narozeninám věnují přátelé, kolegové a žáci. Brno: Historický ústav AV ČR, Historický ústav FF MU a Matice moravská, s. 363–373

VELKOBORSKÝ, P. (1990): *Československá fotografie*, č. 10.

VITVAR, J. (2011): „Návrat k cikánům." *Respekt.* Dostupné z: https://www.respekt.cz/tydenik/2011/32/navrat-k-cikanum

WITTGENSTEIN, L. (1993): *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofia.

WITTGENSTEIN, L. (1993): *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Oikúmené.

WITTGENSTEIN, L. (1993b): *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofia.

WITTLICH, F. (2011): *Fotografie – přímý svědek?!: fotografický obraz a jeho význam pro historické poznání*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, České dějiny.

ZNANIECKI, F. (1988): *Wstęp do socjologii*. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe.

ZNANIECKI, F. (2009): *Metoda socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukove PWN.

ZUMR, J. (ed.). (1999): *Emanuel Chalupný, česká kultura, česká sociologie a Tábor.* Praha: Filosofia.

ZUPKOVÁ, E. (2007): *Rómovia v Košiciach po vzniku ČSR*. (Analýza evidencie z roku 1924). In: Česko-slovenská historická ročenka 2007. Brno-Bratislava: Masarykova univerzita, ACADEMICUS, s. 141–149.

ZYKMUND, V. (1964): *Umění, které mohou dělat všichni?*. Praha: Orbis.

SUMMARY

ROMA IN PICTURES: A Contribution to the Study on Social Representations of Roma in Czech Society

Our study focused on different social representations of Roma in Czech society. Social representation as such can be grasped in two ways: as the contents of individual socially shared layers of knowledge and, on the other hand, as publicly relevant forms of that knowledge. The criterion of public relevance, i.e. the latter, narrower qualification of social representation, was the guiding principle for our paper on the social representations of Roma.

That is also where our decision to use authorial photographs of Roma stemmed from; they are, by definition, intended for display in public spaces, designed for viewers and as such are expected to depict reality in a "certain" way. They are made with the intent to show "something". One essential characteristic of social representations is their practicality. Social representations are interactive by nature, they are a process providing a code for communication and one's understanding of the world. Practical consequences of social representations follow from their ontological character of value or meaning, as an attribute of cultural reality. Language as the structure of meaning is permeated with values, that is, with practical purposes linked with human activities. The same of course generally applies to social representations which are typically based on communication in the natural language, or they are at least partially translatable into it, as in the case of photographic representations.

The principle lying at the core of the social representations of Roma in Czech society is the power asymmetry between the majority and the minority. Their mutually opposing attitudes create a background against which further characteristics stand out, including the fact pointed out by experts, i.e. the diversity of groups as well as varied life patterns which are all included in the unifying category of Rom or, earlier, Gypsy. Also the completed historical survey of the main social types representing the state or quality of being Romany in the social space, which we well may, given its dominant connection to the territory of the Czech lands, call "Czech" society (keeping in mind the diverse political, economic and social formations taking over in this territory as time passed), is rooted in this basic power matrix:

The first Roma groups appeared on the European continent at the beginning of the second millennium after Christ, in Central Europe at the turn of the 15th century. The majority, i.e. the Christian population of the continent, perceived them as a foreign, dangerous element from the beginning. We can say that until the end of the 18th century, i.e. in the course of the ending Middle Ages and for most of the modern era, the type of **Roma-foreigners, Roma-enemies** became a dominant element of public relevance. The question is whether, given the long period of duration of this type of public relevance or in relation to the otherness of the culture of all Roma groups, it is this type that significantly transfers to other stages of development.

It was not until the romantic period, i.e. at the beginning of the 19th century, that the type of **beautiful, wild, unfettered Roma** appeared which, however, never in history became the dominant type and whose relevance has been rather declining for decades. Probably to a large extent thanks to the gradual spreading of photography as a significant genre of depicting Roma, the 19th century brought with it the birth of a new kind of representation – **the poor Roma**. Along with the first mentioned type (with which it was in tune to a certain extent even before), this one has kept

its no less significant position practically to the present day. It was only in the late 19th century that the first experts emerged who examined the social system (traditional culture) and the history of Romany population. With them and with the improvement of their knowledge of the real context of Romany world and their beliefs about the heterogeneous nature of Romany groups, gradual differentiation of the already mentioned dominant and specific categories occurred. From the perspective of Roma studies scholars (i.e. of the special categorization), it is especially **hard-working Roma** – a representation which they are more or less successfully trying to "transfer" to the general awareness of the majority. Another specific category, which, however, originally came not only from the research but also from the ideas on the part of the majority, is the social type of the **successful Roma –** in particular **Roma-musicians.**

The history of the 20th century was impacted by two totalitarian systems and due to public relevance (or majority ideas), social representation of Roma became an arena of clashes, or even bipolar differentiations. On the one hand, dictatorships reinforce the relevance of the dominant types of **Roma-enemies** and **poor, failing Roma**, however, the latter also gives room to the contrast category of the **successful Roma**, a representative of an emerging group of educated Roma activists. With the expansion of the waves of Roma immigrants from Slovakia to the Czech lands, the differentiation of **our versus foreign Roma** is emerging, where the concept of "ours" refers to the remains of the so-called Czech (Moravian) Roma – the returnees from the Nazi concentration camps, and "foreign" is an immigrant (settled or nomadic) from Slovakia. During the communist dictatorship, hand in hand with its effort to assimilate Romany population to the majority, effort was also growing to enforce the two types that are actually closely related and mutually intertwined – **non-Roma** and **Roma, the builders of socialism**. The representative of this type should shed their original identity, they should become the "missing element" in contemporary society, and blend in with the ideas of the majority "builder of tomorrow." Together with the collapse of these unrealistic ideas, both of these unrealistic types actually disappear, as it turned out that assimilation – the perfect fusion of the original traditional culture with the majority type of the society – was impossible in the contemporary historical conditions. At the end of the 20th century, it seems at first glance that from the perspective of the majority, the slogan used by a young Czech historian, Matěj Spurný, in the title of his book *They Are Not Like Us* seems to be winning. The dominant types of the **failed, foreign Roma** grow in intensity while the possibility of a new shift of public perception of the beautiful Roma through the eyes of Roma artists and of the successful Roma from the perspective of a small part of the majority public have been pushed back somewhere into the distant future, leaving a question mark in their stead.

This interpretation based on the view to the past is supported by a probe into that part of the current social science discourse in which partial research activities explore the social representations of Roma in present-day Czech society. They mainly involve analyses of internet discussions, analyses of the content of the media reports and messages, and study of attitudes. The fact that negative attitudes toward Roma are stronger in people who do not get in personal and long-term contact with them, is a good illustration of the finding that actual functioning of social representations in practice is not related to the real object represented through some strong and unchanging bond.

Regarding the identified characteristics of photographic representation, the photographs from the Roma environment included in the book fulfil two functions: they are the source of understanding, i.e. the tool for producing knowledge, and also serve as the aid illustrating scientific findings whereby these gain a greater appeal for the public at large. The picture in conjunction with examining social representations of the "state and quality of being Roma" adds both to the completeness of scientific understanding and its wider communication. Since the message of photography is – similarly as in the case of other structures of meaning – relatively open, it is important for its interpretation in terms of scientific accuracy that it is complemented with text, namely comment. As the main author of the photos and the co-author of the book is the photographer Jindřich Štreit, one chapter actually consists of the comments about Štreit photographing Roma, placing him into the context of Czech photography. This deepens and extends the interpretation of the pictures, adding some insight into the long-standing creative interests of the author.

ROMOVÉ OBRAZEM

Příspěvek ke zkoumání sociálních reprezentací Romů v české společnosti

Dušan Janák, Jindřich Štreit a kolektiv
(Nina Pavelčíková, Martin Stanoev, Miroslav Paulíček, Jiří Siostrzonek)

Opava 2017

Návrh obálky, grafické zpracování, sazba: Dorota Lubojacká
Jazyková korektura: Miroslav Paulíček
Vydavatel: Slezská univerzita v Opavě. Fakulta veřejných politik
Tisk: X-MEDIA servis, s. r. o.
Vydání první

ISBN: 978-80-7510-266-9

SLEZSKÁ
UNIVERZITA
FAKULTA VEŘEJNÝCH
POLITIK V OPAVĚ

ISBN 978-80-7510-266-9