



„Romská“ kriminalita – specifika, příčiny, souvislosti

Marek Jakoubek

Katedra antropologických a historických věd Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni, Sedláčkova 15, 306 14 Plzeň

Do redakce doručeno 25. října 2011 ; k publikaci přijato 14. února 2012

Zkrácená forma této studie byla publikována v maďarštině jako Jakoubek 2010.

Daná verze textu je dílčím výstupem projektu SGS–2011–074,
Kriminalizace chudoby v ČR: média, marginalizování aktéři a strategie penálního státu.

“ROMA” CRIMINALITY – PARTICULARITIES, CAUSES, CONTEXT

ABSTRACT The main question of the article is whether there exists a specific Roma criminality. In his study, which primarily answers the above mentioned question, the author examines the issue from the socio-cultural perspective, that is he considers “Roma” as bearers of a specific (i.e. Roma) culture and Roma criminality as a specific part of this culture, or more precisely, as a consequence of the contact of the bearers of this culture with the bearers of the culture of the majority (in this case Czech) society. In this sense, the paper represents a criticism of all the conceptions of Roma criminality based on a presumption that criminal behaviour is part of the Roma nature (“it is in their blood”). In this connection, the author makes an attempt to discover the causes of Roma criminality. At a general level, he identifies two types of these causes: 1) causes determined by a specific (i.e. Roma) cultural *tradition* and 2) causes resulting from the *adaptation* of the Roma (in a given sense) to the contemporary situation of the Czech society. The empirical data come from research conducted by the author and his fiancée in Roma settlements in Eastern Slovakia and in the so called “Roma ghettos” in the Czech Republic.

KEY WORDS criminality; Roma; Gypsies; culture of poverty; Czech Republic

ABSTRAKT Vstupní otázkou textu je, existuje-li specificky romská kriminalita. Ve své studii, která je primárně odpovědí na uvedenou otázku, autor danou problematiku nahlíží programově v perspektivě sociálně-kulturní, kdy jako „Romy“ chápe nositele specifické (tj. romské) kultury a romskou kriminalitu pak následně jako specifickou součást této kultury, respektive jako výsledek kontaktu nositelů této kultury s kulturou majoritní (zde české) společnosti. V této poloze je celý text kritikou všech – v české a slovenské populaci doposud převládajících – představ o tom, že kriminální jednání mají Romové/Cikáni vrozené („v krvi“). V úzké vazbě na centrální otázku se autor snaží odhalit příčiny romské kriminality. V základním plánu pak identifikuje dva základní typy těchto příčin – jednak příčiny vyplývající z determinace specifickou (tj. romskou) kulturní tradicí, za druhé pak příčiny vyplývající z adaptace Romů (v uvedeném smyslu) na současné podmínky české společnosti. Podloží celého studie jsou autorovy výzkumy prováděné jednak v tzv. romských osadách na Slovensku a jednak v tzv. romských ghettech v České republice.

KLÍČOVÁ SLOVA kriminalita; Romové; Cikáni; kultura chudoby; Česká republika

I. ÚVOD

Následující text se snaží odpovědět na otázku, existuje-li nějaká specificky romská kriminalita. Text vychází z výzkumu realizovaného na zakázku Odboru bezpečnostní politiky Ministerstva vnitra České republiky, který uvedenou otáz-

ku ve svém zadání formuloval takto: „Především nás zajímá (a předmětem výzkumu by tedy měla být) specifická ‚romská‘ kriminalita, přičemž předpokládáme, že něco takového existuje. [...] Tou nespécifickou myslíme ty druhy kriminality, které páchá kde kdo a každý přitom používá podobných způsobů (tj. např. krádeže v obchodech). Specifickou kriminalitou

pak myslíme takovou, kterou páchá (opět dle předpokladu) jen nějaká zvláštní skupina, v našem případě „Romové“. Specifická kriminalita jsou tedy takové druhy kriminality, kterou ostatní nepáchají, a případně způsob, který ostatní nepoužívají. A o popis této specifické kriminality nám jde především.“ Odpovídající výzkum probíhal v období od července 2005 do prosince 2005 a jeho terénní složka byla realizována v typových lokalitách Ústeckého a Karlovarského kraje. Třebaže tato studie vychází z konkrétních šetření v jednotlivých lokalitách, je především pokusem o prezentaci shrnujících závěrů celého výzkumu na obecné rovině, jejím cílem je tedy postžení obecných parametrů analyzovaných sociálních praktik. Současně s tím se pak text zaměřuje též na projasnění terminologického a konceptuálního aparátu nezbytného k tematizaci odpovídajícího předmětu zájmu.

II. VYMEZENÍ KONCEPTUÁLNÍHO TERÉNU POLE ODPOVĚDI ANEB VÝCHODISKEM BUDE SPECIFICKÁ KULTURA / SPECIFICKÉ KULTURY (OBAVA Z PRIMORDIALISTICKÉ DEZINTERPRETACE)

Budeme-li se zabývat specifickou „romskou“ kriminalitou, nevyhne se otázce po tom, kdo je „Rom.“ Jak naznačuje název této kapitoly, budeme při odpovědi na otázku po specifické „romské“ kriminalitě vycházet z *kulturního* vymezení dotyčné skupiny. Jednoduše řečeno – za „Romy“ budeme považovat *nositele specifických kulturních vzorců, respektive zvláštní kultury* (kterou budeme vzhledem k zaužívanému úzu označovat jako „tradiční romskou“). Takové vymezení se přitom v mnoha ohledech výrazně odlišuje od lidového pojetí „Romů / Cikánů“ a nese s sebou přijetí určitých limitativních principů.

Vymezujeme-li totiž odpovídající skupinu („Romové“) nositelstvím specifické kultury, znamená to, že tato skupina je určena (pouze) jistými kritérii, přičemž jiné zřetele jsou v daném pohledu považovány za irelevantní. Jinými slovy, o problematiku „romské“ kriminality se budeme zajímat z hlediska kultury a jiné determinanty (jazykové, biologické) ponecháme stranou. Tyto determinanty nikterak nepopíráme, trváme však na tom, že se vztahují k jiné relevanci.

Důvodem volby tohoto konceptuálního terénu je snaha maximálně se tímto krokem distancovat od všech pojetí vycházejících z představy, že kriminalita je dědičná, respektive představy, že „Romové“ mají kriminalitu v krvi apod. (které jsou v naší společnosti standardním stereotypním laickým názorem). Vzhledem k definičně negenetické povaze kultury považujeme tento koncept a jemu odpovídající sféru za mimořádně vhodné pole pro tematizaci „romské“ kriminality, neboť uvedené (mylné a nebezpečné) představy *a priori* vylučuje.

Aby pak v tomto kontextu nedošlo k nedorozumění, dovolíme si v krátkosti shrnout základní atributy kultury v antropo-

logickém pojetí. Standardní sociálně-vědní koncept kultury vychází z předpokladu, že kultura je:

1) **Negenetická.** Kultura je tedy *naučená*, je každým jedincem po narození *osvojována* během života v procesu socializace respektive enkulturace. Kultura není instinktivní, vrozená či přenášená biologicky, proto jsou v otázkách kultury „výklady z hlediska dědičnosti nepřipustné“ (Murdock 1969, 66). V tomto ohledu tedy „Romové“ *nebudou vymezení specifickou tělesností* (tmavá barva kůže, vlasů, oční duhovky, apod.), ale právě a jen participací na odpovídající (romské) kultuře, přičemž kompetence k této získali buď výchovou v dětství, nebo resocializací v dospělosti.

2) **Sdílená.** Jinak řečeno – „*Kultura je sociální*“ (Murdock 1969, 81; zvýraznění v originále). Kultura tedy není možná bez odpovídající společnosti (viz Kroeber 1963, 60), zjednodušeně řečeno: každé zvláštní kultuře odpovídá určitá společnost. Ano, kultura je „způsob života charakteristický pro určitou společnost“ (Linton 1945, 30), v jejímž rámci je daná kultura předávána, uchovávána, vyžadována etc. Mezi určitou kulturou a konkrétní společností panuje vztah vzájemné korespondence; daná kultura a daná společnost jsou na sebe vzájemně vázány, jedna odpovídá druhé a právě jen jí, a proto: kdo není členem společnosti, není ani nositelem kultury této společnosti. Je-li tomu ovšem tak, že (určitá) kultura předpokládá a vyžaduje (určitou) společnost, je zřejmé, že jedinec sdílí kulturu skupiny, v jejímž rámci se nalézá a žije. V našem případě budeme tedy (v poloze hypotézy) chápat specifickou (romskou) kriminalitu jako projev zvláštních společenství a za jejich členy budeme považovat *pouze ty jedince*, kteří participují na strukturách a kanálech (informačních, finančních, komunikačních, příbuzenských, morálních etc.) těchto společenství.

3) **Adaptivní.** Tímto atributem je míněno, že konkrétní podoba té které kultury je výsledkem *adaptace na konkrétní prostředí, které dané společenství obývá*. Každá kultura nabývá své podoby v procesu adaptace na okolní prostředí, přičemž většina jejích složek hraje v tomto procesu určitou úlohu; není-li tomu tak a některá součást kultury se v daném prostředí ukáže jako nefunkční, dochází často k její postupné marginalizaci a následně ztrátě. Kultura je tedy výrazně *dynamická* a její jednotlivé díly, jakož i celkový charakter, – jsou-li tyto nadále (např. v novém prostředí ať již díky migraci odpovídající skupiny, či díky změně vyvolané postupem času) nefunkční – není možno dále zachovávat.

III. TRADIČNÍ ROMSKÁ KULTURA – JEDEN Z KOŘENŮ „ROMSKÉ“ KRIMINALITY

Za *jeden* z kořenů „romské“ kriminality považujeme *doznívající relikt tradiční romské kultury*. Důvody pro toto tvrzení jsou (respektive byly – v poloze hypotézy před započítáním terénních výzkumných prací) jak obecné parametry (zejména pak historický původ) zkoumaných skupin, tak i výsledky doposud provedených šetření.

III.1. Poznámka k povaze „romských ghatt“

Termín „romská ghetta“ je označením v mnoha ohledech zavádějícím, reflektuje však jednu zřejmou a v daném ohledu nepominutelnou skutečnost – tyto lokality jsou z velké části obývány osobami, jejichž předkové, předtím, než po druhé světové válce přišli (zda dobrovolně, či pod nátlakem je zde irelevantní) na území České republiky, obývali tzv. „romské osady“ na Slovensku. Třebaže kultura romských osad, respektive tradiční romská kultura¹ doznala značných změn a dnes již takřka s jistotou netvoří ucelený systém, některé její složky je dosud možno v „romských ghettech“ identifikovat a to nikoli jen v poloze nekonsekventních fragmentů, ale i na úrovni jednotlivých institucí a v některých případech i jako svébytného aspektu některého institucionálního subsystému. Třebaže tedy nelze v žádném případě tvrdit, že by jednání (převážně většiny) obyvatel „romských ghatt“ determinovaly struktury tradiční romské kultury (protože tato kultura zde – coby sevržený kulturní systém – prostě již neexistuje), můžeme v jejich jednání identifikovat momenty, které jsou vysvětlitelné právě v perspektivě (respektive z pozic explanačního modelu) této kultury a to jako její relikty či snad spíše pohrobci. Taková perspektiva na dění v „romských ghettech“ bude však vždy pouze *dílčí, neúplná* a (poměrně výrazně) *redukcionistická* (takže pro pochopení celkového charakteru dění – včetně kriminálních praktik – v odpovídajících lokalitách budou nutné alternativní *komplementární* výkladové koncepty). I přes tato omezení však považujeme danou optiku za nepostradatelnou, neboť odpovídající momenty jednání obyvatel „romských ghatt“ takřka nejsou vysvětlitelné z pozic jiného interpretačního schématu, respektive nahlížet na ně jako na relikty tradiční romské kultury se ukazuje jako nejpřiměřenější a nejužitečnější explanační prizma, které vysvětluje více než alternativní výkladové matice.

III.2. Základní charakteristiky tradiční romské kultury

V následujícím textu budeme používat koncept tradiční romské kultury. Heuristická hodnota tohoto konceptu spočívá v tom, že jako ideálně-typický zastřešující pojem² umožňuje překlenout rozmanitost konkrétních situací v jednotlivých lokalitách a provést rozbor dané tematiky na obecné rovině. Protože cílem této stati je analýza obecných parametrů „romské kriminality“, je díky jeho povaze vhodnost a přiměřenost tohoto konceptu k takovému rozboru zřejmá.

Základem tradiční romské kultury je sociální organizace, jejíž bází je příbuzenství (základní jednotkou romských osad jsou pak specifické příbuzenské formace (viz Budilová 2007)).

1 Z důvodu čtenářsky značně nepřátelského a četbu zatěžujícího termínu „společenství nositelů tradiční romské kultury“, respektive „lokality obývané nositeli tradiční romské kultury“ budeme nadále používat termíny kultura romských osad a tradiční romská kultura v zásadě jako synonyma.

2 K epistemologickým otázkám povahy a ustavení daného konceptu viz Jakoubek, 2004.

Příbuzenství je v romských osadách privilegovaným, respektive totálním, institucionálním řádem, od něhož se ostatní instituční sféry dosud neosamostatnily do polohy svébytného sociálního subsystému s vlastními kanály a terminologií. Příbuzenství zde tedy funguje jako jakýsi idiom, jímž jsou vyjadřovány (a legitimizovány) veškeré ostatní vztahy, spadající například do sféry ekonomiky, politiky či morálky (srov. Jakoubek 2004).

Co uvedené teze znamenají konkrétně?³

III.2.A. Otázka pravdy a její konceptualizace v tradiční romské kultuře (versus pojetí majoritní společnosti)

„Rodinné hodnoty představují pro většinu Cikánů naprostý základ“ (Fraser 1998, 254) a mezi takové hodnoty patří i pravda. Namísto věrnosti pravdě (v intencích její konceptualizace majoritní společností) se v romských osadách setkáváme s ideálem věrnosti rodině. Pravda není v romské osadě chápána jako hodnota nezávislá na rodinných zájmech, ale je jim plně podřízena. Pro obyvatele romských osad (respektive nositele odpovídající kultury) není pravda skutečností hodnotově neutrální, nejedná se pro ně o kategorii „objektivní“, nalézající se mimo dobro a zlo, ale naopak – pravda je pro ně kategorií mravně zatíženou (pravda je dobrá) a je tedy nepředstavitelné, že by mohla škodit, neboť pak by se již o pravdu nejednalo (záhy si ukážeme, že referenčním bodem pravdy, stejně jako dobra či spravedlnosti je v romské osadě rodina). Jinými slovy, pravda není v romské osadě chápána jako „objektivní“, ale je jí rozuměno naopak jako kategorií „relativní“, v původním slova smyslu „vztažené k“ – k subjektu (jímž je zde rodina), jeho záměrům, tužbám a cílům. *Pravdivé je zde tedy to, co je (zároveň) dobré (pro rodinu).*

III.2.B. Otázka odpovědnosti

V tradiční romské kultuře je jedinec – člen rodiny pevně zakotven v rodinných vazbách. Identita zde není chápána jako nezávislost jednotlivce, ale jako určitá pozice v rámci rodiny. V souladu s tímto kulturním rysem je i výrazně odlišný přístup k osobní odpovědnosti individua. V mírně vyostřené formulaci je možné říci, že v romské osadě jedinec – člen rodiny za své činy neodpovídá; nositelem odpovědnosti je totiž rodina jako celek. Kolektivní identita zde výrazně převládá nad identitou individuální a tak je možné jednotlivé členy dané rodiny mezi sebou zaměňovat, příslušník rodiny je proto v romské osadě „zastupitelný jiným jejím příslušníkem“ (Hübschmannová 1999, 55). Dopustí-li se například člen rodiny prohřešku, rodina (respektive rodinná autorita) sama určí, kdo za čin poneše zodpovědnost. Často se tak stávalo, že „místo skutečného viníka byl kolektivitou ... rodiny vybrán zástupce, kterému trest uškodil méně, než provinilému“ (Hübschmannová 1999, 32), každý člen rodiny musí být tudíž připraven, „vzít na sebe důsledky trestného či jinak asociálního chování (vydávat se za pachatele, brát vinu na sebe ...)“ (Večerka 1999, 433), ale to samé může čekat na oplátku v případě, že viníkem je on.

3 Následující subkapitoly jsou zkrácenou a upravenou verzí odpovídajících částí knihy Jakoubek 2004.

V kultuře romských osad platí do značné míry princip kolektivní viny, takže „chyba, ktorú urobí jedinec sa hodnotí ako chyba celej rodiny“ (Liégois 1995, 75; Šúryová 2001, 476), shodný princíp však platí i v opačném případě, takže úctyhodný čin jednotlivce zvyšuje prestiž opět celé rodině. Ať je činnost prováděna jednotlivcem či skupinou, je o ní referováno v kolektivních pojmech: „udělali to Červeňáčkovci“. Subjektem akce je celá rodina a ta za ní také nese odpovědnost. Obdobně je pak v romské osadě i nositelem závazků rodina a nikoli jedinec. Rodinu v romských osadách tedy „nie je možné chápať ako zoskupenie jednotlivcov, ale ako celok, ktorý voči svojmu okoliu vystupuje jednotne“ (Šúryová 2001, 476).

Rodina (respektive rodinná autorita) má též možnost anulovat rozhodnutí (a z něj plynoucí závazek) svého člena, který se potom tomuto verdiktu podrobí a osobní závazek pro něj přestává být určující a ani se za něj po rodinném vetu necítí být odpovědný, takže „jestliže ... Rom něco slíbí a jeho rodina s tím nesouhlasí, necítí se vázán“ (Frištěnská – Víšek 2002, 128).

Můžeme uzavřít: morálka není v romské osadě záležitostí jednotlivce jako individua podmíněného osobními kvalitami, které se projevují v jeho činech, ale náleží spíše celé rodině, jejímž je tento členem; morálka je zde záležitostí kolektivní, jejím subjektem je rodina jako celek.

III.2.C. Otázka morálky aneb Rodina – subjekt a referenční bod mravnosti

Celá problematika hodnot a norem je v kultuře romských osad navíc poznamenána faktem, že mravní normy jsou vyžadovány pouze ve vztahu vůči rodinným příslušníkům a nikoli již vzhledem k ostatním rodinám, jiným romským skupinám či ve vztahu k příslušníkům majoritní populace. „In-group“ tvoří pouze členové rodiny a v tomto smyslu je ostatním mravně přijatelné lhát anebo je okrást. „Keď Cigán ukradne niečo Cigánovi z inej [subetnickej – poznámka autora] skupiny alebo človeku necigánskeho pôvodu, pokladá sa to za chvályhodný skutok. Nič zlého sa nevidí ani v klamaní cudzieho Cigána: ‚Rumungrovi netreba dodržať slovo, gádžovi tiež nie‘“ (Marušáková 1988, 66–67), shodně se pak i „krivo prisahať svetu ‚bielych‘ chápe ako obrana vlastného spoločenstva“ (Palubová 2001, 92), takže to v tomto případě „nie je hriech a teda se ani neočakáva trest [od Boha – poznámka autora]“ (Palubová 2001, 92).

Zvláště pak „te predžal gadžeske pre godi napálit, oklamat gádže“ bylo vždy „hodnoceno jako drobné vítězství nad ‚ne-svým‘“ (Hübschmannová 1999, 32)⁴. Obecně pak byly „krádeže a jiné projevy parazitismu páchané na Neromech ... považovány [na rozdíl od situace, kdy by jejich cílem byl člen vlastní skupiny – poznámka autora] ... za přínos skupině“ (Horváthová 1998, 14).

Tzv. „my-skupinu“, tvořenou členy příbuzenské formace, mů-

žeme tedy v dikci H. Bergsona označit za *společnost uzavřenou*, jejímž definičním znakem je právě to, že „v jakémkoli okamžiku čítají vždy jen určitý počet jednotlivců a vylučují ostatní“ (Bergson 1936, 23) stojící v protikladu ke *společnosti otevřené*, jejíž participanty tvoří (alespoň potenciálně) veškeré lidstvo.

Obě společnosti se přitom liší mj. právě svou konceptualizací morálky, přičemž mezi morálkou společnosti otevřené a uzavřené „není rozdíl stupňový, ale povahový“ (Bergson 1936, 23), neboť morálka společnosti otevřené je (nahlíženo optikou dané konceptualizace) platná pro celé lidstvo, zatímco ve společnosti uzavřené se vztahuje pouze na její členy – a právě tak tomu je v uvedených romských (příbuzenských) skupinách.

III.3. Jak uvedené rysy souvisí s kriminalitou?

Nositelé tradiční romské kultury jsou především příslušníky svých konkrétních rodin. Odpovídající rodina (respektive její členové) – a pouze ona – představuje pro daného jedince „morální komunitu“, jejímž je členem. Na osoby za hranicemi rodiny se nevztahují etická kritéria vyžadovaná v jejím rámci. Tj. – třebaže v rámci „morální komunity“ existují striktní etická pravidla jako například „neokradeš“, „nepodvedeš“, „nebudeš lhát“, etc., jejichž dodržování je vynucováno sociální kontrolou a s jejichž porušením jsou spojeny výrazné sankce, na osoby za hranicemi příbuzenské skupiny se tato pravidla nevztahují. Lhát nepřibuzné osobě, okrást ji, podvést či jinak oklamat, je tedy přípustné, respektive na daný počín se nevztahují etické normy akceptované a vyžadované v rámci příbuzenské skupiny.

Domníváme se, že právě v této skutečnosti spočívá jedno z jader „romské kriminality“, neboť krádež, podvod či jiný (z pohledu majoritní společnosti) delikt vůči lidem, kteří nenáleží k rodině *není mravním prohřeškem*, respektive není vůbec považován za odsouzeníhodný, *ba naopak!* – jak dokládají mnohé výzkumy odpovídajících populací, tak „na krádež [vně vlastní skupiny – poznámka autora] sa ... mnohé skupiny Cigánov dívali ako na vec osobnej statočnosti a hrdinstva“ (Horváthová 1964, 221).

Shrnujeme: specifická sociální organizace tradiční romské kultury, jejímž fundamentem je příbuzenství a základními jednotkami specifické příbuzenské formace, se kromě jiného vyznačuje zvláštnostmi v normativní sféře dané kultury, jejíž ústřední charakteristikou je kromě jiného i výrazně příbuzensky orientovaná morálka, kdy se etické normy a pravidla vztahují pouze na členy této skupiny (tj. na příbuzné).

*

Kromě uvedených centrálních tezí o tom, že kriminalita členů na příbuzenství ustavených romských skupin vyplývá (také) ze skutečnosti, že rámec této skupiny se kryje s hranicemi odpovídající „morální komunity“ (tj., že daná příbuzenská skupina a „morální komunita“ jsou totožné), takže na nečleny se etické normy nevztahují a je možné dopouštět se na nich v zásadě jakýchkoli skutků (včetně těch, které majoritní společnost považuje za skutky kriminální), vykazuje uvedená sociální organizace i další specifika, která není možno klasifikovat

4 Též srov. skutečnost, že „slovesný folklor Romů“ (v jehož rámci se „v pohádkách často objevuje motiv: Rom – hrdina, který umí okrást, oklamat gádža“), nasvědčuje, že „te predžal le gadžeske pre godi“ – „přejít gádžovi přes rozum“ – *byla schopnost, dovednost hodnocená kladně* (Hübschmannová 1970, 113, pozn. č. 15; zvýraznění autor).

přímo jako součást kriminality, ale jejichž charakter může být například pro kriminalisty v mnoha ohledech velice zajímavý. Jedno z čelních míst by v tomto souboru zaujímaly v kapitole **III.2B.** zmíněné *zástupné tresty*, tj. praktika, kdy – dopustí-li se některý člen rodiny trestného činu – na sebe vinu a též případný trest vezme některý jiný rodinný příslušník, než osoba, která se činu dopustila. Důvodem může být skutečnost, že skutečný viník má dvě malé děti, zatímco „zástupný“ viník je bezdětný, takže pro rodinu – a o tu zde jde – by bylo jeho zatčení, respektive uvěznění, větší ztrátou, než tomu bude v případě vybraného „náhradníka“.

*

Kromě výše uvedených případů, které lze – ve vztahu k původu kriminality odpovídajících skupin – považovat za klíčové, hraje příbuzenství značnou roli i v dalších polohách a momentech týkajících se dané problematiky a nositelů tradiční romské kultury. Příbuzenství, respektive rodinný princip, má totiž tendenci kontaminovat většinu oblastí, které se týkají (pochopitelně, že nejen) našeho tématu – kriminality, jež ovšem jinak žádná specifika nevykazují (prodej a konzumace drog, práce načerno, krádeže, lichva atd., atd.), čímž následně ovlivňují jejich povahu, průběh či realizaci (otázku, zda nějakým specifickým způsobem zatím ponecháme stranou). Tato teze přitom platí jak v poloze, kdy jsou nositelé tradiční romské kultury pachateli trestné činnosti, tak v případech, že jsou jejichmi oběťmi.

Tedy: hovoříme-li o nositelích tradiční romské kultury, je třeba počítat s všudypřítomností rodiny. Rodina hraje v životě nositelů dané kultury centrální místo, ovlivňuje a předurčuje většinu jejich aktivit, životních rozhodnutí či zájmu a nejinak je to i v případech participace dotyčných osob na oblasti, spadající pod kategorii kriminalita. Pracují-li tak nositelé tradiční romské kultury načerno, budou tak pravděpodobně činit v „rodinné firmě“ (majitel bude mít živnostenský list a ostatní – nejspíše mužští – členové pracovní skupiny pocházející z nejrůznějších míst republiky [ovšem které spojuje fakt, že jsou příbuzní], či dokonce ze zahraničí [ponejvíce ze Slovenska] už ale pracují „načerno“).

Jezdí-li nositelé tradiční romské kultury do zahraničí, řekněme do Německa, na šrot, pro autobaterie či pro starý nábytek a domácí spotřebiče (příčemž jednu část dostanou a tu druhou získají postupem spíše nelegálním), budou tak činit opět v rodinné „pracovní skupině“, takže výprava se bude skládat (z pohledu jednoho z jejich účastníků) ze dvou bratrů, tří strýčků (z nichž jeden je jeho kmostr), dvou bratranců, dvou švagrů a tchána, včetně synovce, který je zároveň jeho kmostrěncem.

Pokud pak nositelé tradiční romské kultury prodávají drogy, lze se setkat se vzorcem (nemajícím v majoritní populaci mnoho obdůb, pokud vůbec jaké), že prvním a ústředním zájmem je, aby „rodina měla dost pro sebe“ – a na prodej jde teprve zbytek. Při spotřebě nalézáme někdy opět zvláštní a pro majoritu netypické schéma, kdy drogu konzumuje takřka celá rodina, respektive příslušníci celého spektra generací (od pubescentů až po důchodce), genderů (muži stejně jako ženy) a rolí (otcové stejně jako matky, dědové stejně jako babičky,

a jejich dcery a vnučky, stejně jako vnoučkové a synové a jejich manželští partneři obojího pohlaví) a to *všichni společně*⁵. Je přitom zřejmé, že taková situace vede k rozvratu všeho, co může být rozvráceno.

Obdobným způsobem, jako v uvedených případech, hraje rodina a rodinný princip významnou úlohu i v ostatních oblastech kriminality, na nichž – ať již jako pachatelé či jako oběti – nositelé tradiční romské kultury participují. Konkrétní aktivity se liší, společný jmenovatel – jímž je rodina – zůstává. Pokud bychom uvedený poznatek vztáhli k otázce nalézající se v podloží našeho rozboru, tj. existuje-li specifický „romská“ kriminalita, bylo by možné říci, že právě ona všudypřítomná rodina, kontaminující všechny sféry života dotyčných skupin (kriminalitu nevyjímaje) je oním hledaným specifíkem. Odpověď by tedy zněla – ano specifíkem romského typu kriminality je kriminalita s puncem (romské) rodiny.

*

Ukázali jsme si vybrané aspekty tradiční romské kultury, které mohou být zdrojem jednání, jež je v perspektivě majoritní společnosti klasifikováno jako kriminální. Co jsme však popisovali, byl model tradiční romské kultury, respektive kultury romských osad, z něhož jsou ve zkoumaných lokalitách přítomny již jen jednotlivé části integrované v současnosti do kulturního systému od uvedeného modelu v bezpočtu ohledů výrazně odlišného.

Třebaže tedy na jedné straně existují doklady o tom, že povaha sociální organizace dotyčných lokalit vykazuje rysy obdobné modelu sociálního uspořádání romských osad, je třeba mít na paměti, že prezentovaný model je zde kontaminován mnoha vlivy, které jeho sevřenost, přehlednost a explanační možnosti v mnoha ohledech kalí.

IV. KULTURA CHUDOBY – DRUHÝ Z KOŘENŮ „ROMSKÉ“ KRIMINALITY

O „romských ghettech“ bývá referováno též jako o lokalitách sociálně vyloučených. I tato perspektiva zachycuje jisté podstatné aspekty skutečnosti. Budeme-li chápat sociální vyloučení jako komplexní situaci sestávající z několika hlavních dimenzí, ukáže se, že v naprosté většině bude zvolená lokalita odpovídat definičním parametrům i těchto jednotlivých dimenzí. Převážná většina obyvatel „romských ghatt“ se totiž nalézá v situaci prostorového, ekonomického, sociálního (v užším smyslu), kulturního, politického i symbolického vyloučení.

Většina obyvatel „romských ghatt“ má značně omezený přístup na pracovní trh, je vytěsňena do sfér šedé ekonomiky a obecně trpí nedostatkem ekonomického kapitálu. Obdobná je jejich situace i co se týče kapitálu sociálního (v úzkém

5 Srov.: „Velké procento romských uživatelů žije ve společné domácnosti s dalším uživatelem – ukazuje se tedy, že užívání drog v romských komunitách je *problémem celých rodin a často problémem vícegeneračním*“ (Vyhnalová, 2004; kurzíva v originále); též viz *Výroční zpráva ... 2004*, 47.

smyslu), neboť převážná většina z nich má jen výrazně skrovnou – ne-li žádnou – „sít kontaktů“ mimo příbuzenské vazby, takže jejich sociální sítě mají velice uzavřený charakter (což mj. velice ztěžuje jejich participaci na institucích majoritní společnosti). Výrazný je též jejich nedostatek kapitálu kulturního, zejména zjevná je pak absence vzdělanostních či dalších odborných profesních kompetencí. Podle všeho bychom též mohli tvrdit, že většině obyvatel „romských ghatt“ je znemožněn rovnocenný přístup k politickým právním, která se dostávají ostatním a obdobně bychom mohli hovořit i o absenci formálních politických institucí v „romských ghettech“ či výkonném podílu obyvatel „romských ghatt“ na těchto institucích mimo dané lokality. V symbolické rovině je pak většina obyvatel stigmatizována majoritní populací a to na základě různých atributů jako například barva pleti, specifická varieta mluveného jazyka, typické příjmení, specifická nonverbální komunikace, oděvní kreace apod., ať již samostatně či v jejich kombinaci.

IV.1. Od sociálního vyloučení ke kultuře chudoby

Pokusíme se však jít ještě dále a tvrdit, že obyvatelé sociálně vyloučených lokalit označovaných jako „romská ghetta“ jsou nositeli specifického kulturního vzorce, který vznikl v procesu reakce a adaptace na dlouhodobou chudobu stejně jako uvedené ekonomické sociální (v užším smyslu), kulturní, politické a symbolické vyloučení. Tímto kulturním vzorcem je pak *kultura chudoby*.

Koncept kultury chudoby je spjat s dílem Oskara Lewise, který jej formuloval na konci padesátých let minulého století⁶. Po jeho zveřejnění se vedle pozitivního zájmu o danou koncepci zvedla též výrazná vlna kritiky⁷. Vzhledem k tomu ovšem, že jednak má již český čtenář k dispozici jak přímo na dané téma zacílenou studii shrnující hlavní momenty odpovídající debaty (Toušek 2006), tak i monografickou publikaci prezentující danou diskuzi v širším sociologickém kontextu (Mareš 1999), a také proto, že soudobá diskuze o kultuře chudoby v rámci ciganologie (jejíž reflexí a kritikou je i přítomná stať) vychází z konceptu kultury chudoby vždy především v původních Lewisových intencích (srov. Stewart 2002, Széleányi – Ladányi 2006), budeme v této práci vycházet z Lewisova původního pojetí (s nímž již měl také český čtenář možnost se seznámit (Lewis 2006)). Abychom pak předešli možným nezamýšleným dezinterpretacím či konceptuálním kontaminacím, uvedeme v krátkosti konstitutivní prvky původní koncepce tvořícího základ odpovídající tematizace této studie⁸.

6 Zejména v dílech Lewis 1959, Lewis 1961 a Lewis 1966.

7 Pro její průřez a hlavní momenty viz např. Valentine 1968, Parker – Kleiner 1970, Leacock 1971, Rodman 1977, Wilson 1987, Goode – Eames 1996.

8 Stran ucelenější tematizace Lewisova konceptu v kontextu kritického rozboru konceptualizací romské kultury viz Jakoubek 2005.

Koncept kultury chudoby⁹ vychází z premisy, že obyvatelé sociálně vyloučených lokalit jsou nositeli specifického kulturního vzorce, který vznikl v procesu adaptace na dlouhodobou chudobu, stejně jako sociální, symbolické i prostorové vyloučení (nejčastěji v urbánním prostředí) a jako reakce na tyto skutečnosti. Daný specifický kulturní vzorec konceptualizovaný jako kultura chudoby je tedy „jak adaptací, tak i reakcí chudých na jejich okrajovou pozici v třídně uspořádané, vysoce individualizované, kapitalistické společnosti“ (Lewis 2006, 405), přičemž „mnohé znaky kultury chudoby můžeme považovat za lokální, spontánní úsilí uspokojovat potřeby, které chudým instituce a orgány většinové společnosti neposkytují, protože chudí nejsou způsobilí tyto služby užívat, nemohou si je dovolit, nebo jsou nevzdělaní a nedůvěřiví“.

Kultura chudoby je *subkulturou moderní komplexní společnosti*, na níž je v mnoha ohledech závislá, na druhou stranu však funguje jako relativně autonomní kulturní systém s většinou klasických atributů takového útvaru, „má vlastní strukturu a vnitřní logiku, a vlastní způsob života předávaný v rodinách z generace na generaci“ (Lewis 2006, 402). Kultura chudoby tedy „není pouze záležitostí strádání a neuspořádanosti, tedy stavem nedostatku něčeho. Je to kultura v tradičním antropologickém pojetí, tedy taková, která poskytuje lidským bytostem návod na život, připravený soubor řešení problémů, a plní tedy významnou adaptivní funkci“ (Lewis 2006, 402). Tento specifický kulturní vzorec, jehož jádrem je soubor alternativních hodnot a od nich odvozené jednání, pak sice dotyčným lidem umožňuje v dané pozici (pře)žít a obstát, zároveň jim však znemožňuje zpětnou integraci do struktur majoritní společnosti – tito lidé nejsou schopni „chopit se šance“ na změnu životního stylu, která se jim naskytne, ani využít programů nabízených jim ať již státem či nevládními organizacemi. Dojde-li přitom jednou k etablování vzorců kultury chudoby (tedy k adaptaci na dlouhodobou chudobu jakožto *životní strategii*), má tato tendence se reprodukovat a mezigeneračně předávat, takže následující generace je do něj již primárně socializována.

Za charakteristické rysy tohoto specifického kulturního systému jsou považovány zejména: nedůvěra ke státním institucím, solidarita omezená především na nukleární (respektive rozšířenou) rodinu, životní strategie zaměřená na přítomnost, absence majetku, uzavřený ekonomický systém charakterizovaný zastavováním věcí a půjčováním peněz na vysoké úroky, tendence a vysoká míra tolerance k sociálním patologiím, rané sexuální zkušenosti, vysoká porodnost a častý výskyt rodin/domácností matrifokálního typu (tedy „domácností, jejichž životaschopnost závisí zejména na přínosu žen“, přičemž „spojení muže s jeho prokreační rodinou je obvykle volné a nepravidelné; a tak se pro ženaté muže stává domácnost matky (domovem‘), časté pocity fatalismu, v případě mužů slabé ego projevující se vychloubačností a zdůrazňováním vlastní maskulinity a další¹⁰“.

9 *The Culture of Poverty*; některými autory překládáno též jako „kultura bíd“.

10 Základem Lewisova konceptu (vzhledem k hlavní linii našeho

Porovnáme-li nyní výše uvedené obecné sociálněekonomické parametry, jakož i konkrétní (a pro daný koncept definiční) vzorce, respektive prvky se způsobem života převážně části obyvatel „romských ghatt“ a jejich společenským kontextem, závěr bude zřejmý: traktace vzorců jednání valné většiny obyvatel „romských ghatt“ jakožto kultury chudoby je legitimní.

IV.2.A. Kultura chudoby a Romové¹¹

Vzorce jednání lidí v „romských ghettech“ mohou být klasifikovány *bud'* jako tradiční romská kultura (respektive její relikty), *nebo* jako kultura chudoby, a tito lidé pak jako nositelé tradiční romské kultury, nebo jako nositelé kultury chudoby. Z metodologicko-epistemologických důvodů ale není možné říci, že jsou to Romové (ve smyslu *nositelů tradiční romské kultury*) a nositelé kultury chudoby *najednou*. Jinak řečeno – právě z uvedeného důvodu, hovoříme-li o kultuře chudoby a jejích nositelích, *nemůžeme* (chceme-li se udržet v rámci zvoleného konceptuálního terénu) *už hovořit o Romech*.¹²

Co přitom máme na mysli *týmiž* vzorci, respektive prvky v případě zmiňovaných kultur? Některé rysy tradiční romské kultury a kultury chudoby jsou identické (vysoká porodnost, nedůvěra ke státním institucím, životní strategie zaměřená na přítomnost, [domáci] násilí muže vůči ženě, absence soukromého majetku, sdílení [majetku, financí, stravy, etc.] a generalizovaná reciprocita v rámci širokých [příbuzenských] sítí, značná tolerance k sociálním patologiím všemožného druhu ...), takže v každém jednotlivém případě, jakož i obecně není v případě těchto fenoménů možné vynést s konečnou platností verdikt, zda tyto („ve skutečnosti“) náleží k tradiční romské kultuře, či ke kultuře chudoby; *ve skutečnosti* totiž *ne* náleží nikam, v čemž tkví jádro celé dané problematiky, neboť tyto rysy se *jakožto součásti* tradiční romské kultury či kultury chudoby *nenacházejí out there*, ale *jako takové* (tedy *jakožto součásti* či *jakožto rysy* náležející ...) existují pouze coby výsledek definice, aktu, který je nad nimi vynášen poznávajícím subjektem, který danou strukturaci – ať již tu, či onu – do „vnějšího“ („skutečného“, „objektivního“, „reálného“ ...)

rozboru ovšem spíše podružným) je též *rozlišení mezi chudobou a kulturou chudoby*. Jak O. Lewis dokládá, existuje či existovalo mnoho společenství jako například nejnížší kasty v Indii, židovské komunity ve východní Evropě či většina preliterárních společností, které trpěly značnou materiální chudobou, ale nevykazovaly rysy charakteristické pro kulturu chudoby (tyto společnosti měly například vysoce diferencovanou a bohatou sociální organizaci s ustavenými kanály reprezentace a autority [náčelnictví, *paňčájat*, institut rabína, etc.]). Definičním znakem kultury chudoby a jejím ustavujícím prvkem tedy není chudoba jako taková, měřená například výší průměrné mzdy v dané oblasti, ale charakteristický soubor hodnot a norem (a od nich odvozené postoje a jednání), které osoby v daném společenství sdílí.

11 Rozšířenou a komplexnější verzi následné argumentace viz in: Jakoubek 2006, 335–339.

12 Ledaže bychom přistoupili na jiné než kulturní vymezení „Romů“ (například etnické či identitární), čímž by ovšem byly způsobeny jen těžko řešitelné metodologické potíže vyplývající z mimoběžnosti, respektive nekompatibility odpovídajících konceptů.

světa *vkládá* (tedy: ona tam *jako taková* nečeká). To je jádrem lekce, kterou nám udělal Kant, když doložil, že „skutečnost není našemu rozumu bezprostředně přístupná, že to, co o ní říkáme, jsou naše konstrukce o ní, ne nějaké zprávy“ (Třeštík 1999, 124), respektive, jak si sám pro sebe v pregnantní tezi zformuloval ústřední myšlenku Kantovy první *Kritiky* K. R. Popper: „*Vědecké teorie jsou dílem člověka a my se snažíme tyto teorie ve světě zavádět*“ (Popper 1995, 58).

Jednodušeji a srozumitelněji (v jistém ohledu ovšem též více zavádějící dikcí) bychom také o kultuře chudoby (respektive tradiční romské kultuře) mohli říci to, co Leopold Pospíšil říká o právu, a to, že *kultura chudoby není jev, ale pojem*, respektive *kategorie*, přičemž „oprávněnost pojmu [...] nespočívá v jeho objektivní existenci, ale v tom, že jako analytický nástroj má svou heuristickou hodnotu“ (Pospíšil 1997, 17). Ano, ospravedlnění (analytických) pojmů respektive kategorií nespočívá v jejich fenomenální existenci ve vnějším světě (například v etnografických datech), ale v instrumentální funkci, kterou mají pro dané zkoumání (Pospíšil 1997, 13). Klíčový je přitom fakt, že tyto (analytické) pojmy nehledáme a neodhalujeme ve „vnějším světě“, naopak – jedná se o *nástroj badatele*, o *jeho konstrukt* (Pospíšil 1997, 13).

IV.3. Intermezzo – relikty tradiční romské kultury versus kultura chudoby

Při dosavadním výkladu (možných) zdrojů kriminality v tzv. „romských ghettech“ jsme prezentovali dvě možná interpretační schémata. Jedním z nich bylo nahlížet na tyto enklávy jako na místa, v nichž dožívá tradiční romská kultura (kontaminována řadou této kultuře externích vlivů), druhým pak chápat obyvatele těchto lokalit jako nositele kultury chudoby. Tyto koncepce se přitom liší v centrálním momentu: první z nich odpovídající situaci interpretuje jako výraz specifické *tradice*, druhý pak jako důsledek aktuální *adaptace*.

Třebaže mezi uvedenými perspektivami panuje jisté konceptuální napětí, nemusí nás tato skutečnost nikterak přespříliš děsit. Oba koncepty jsou totiž v mnoha ohledech vzájemně ústrojně a daná podvojnost je tak spíše výhodou než potíží.

IV.4. Kultura chudoby a kriminalita

Obyvatelům „romských ghatt“ se z mnoha důvodů nevyplatí legálně pracovat – jednak by legálním příjmem rodina přišla o sociální dávky, jednak má řada obyvatel „romských ghatt“ dluhy (například pokuty za dopravní přestupky, krádeže, jízdu načerno, dluhy za neplacení alimentů, nájmu apod., dluhy za nejrozmanitější půjčky etc.), takže při legální práci by jim byla uvalena exekuce na plat (a často se tak děje, respektive takové případy jsou v lokalitě známy), a rodina by tím pádem měla mnohem nižší příjem než dříve. Pro mnoho obyvatel „romských ghatt“ *se tedy život v závislosti na sociální podpoře stal smysluplnou alternativou*, jinými slovy – v jejich situaci je *rozumné* rezignovat na úsilí vymanit se ze závislosti na dávkách (srov. Konopásek 1998, 102, respektive 101).

Jenže: protože příjem z dávek sociální podpory je poměrně

malý, bývá doplňován o příjem z dalších aktivit, které jsou – začasť – nelegální. Abychom však celé situaci porozuměli v odpovídající perspektivě, bude dobré vrátit se zpět k perspektivě kultury chudoby a nahlížet na tyto aktivity jako na výraz adaptačních strategií dotyčných osob na jejich životní podmínky. Jedním ze značně důležitých faktorů vytvářejících v případě nositelů kultury chudoby potenci pro jednání majoritní společností klasifikované jako kriminální je skutečnost, že pro (pře)žití v daných podmínkách je třeba osvojit si a přijmout soubor hodnot a s nimi spojené vzorce jednání, které jsou velice odlišné od norem majoritní společnosti a často s nimi poměrně ostře kontrastují. Existují-li tak v majoritní společnosti hodnoty a imperativy (třebaže v poloze obvykle nenaplněného ideálu) jako například „nekrást“, „nepodvádět“ či „nelhat“, jsou to právě tyto praktiky, které jsou pro život v „ghettu“ (respektive v kontaktu jeho obyvatel s příslušníky či institucemi majoritní společnosti) takřka nezbytné, respektive jejichž dodržování by pro takového jedince bylo výrazně *nevýhodné* a v mnoha případech by též bylo (například jeho rodiči, vrstevníky či kamarády) sankcionováno, respektive vyžadováno prostředky sociální kontroly. Jinak a krátce: aby lidé mohli (pře)žít v podmínkách kultury chudoby, nemohou se řídit hodnotami a ideály střední třídy, protože takové jednání by jim přineslo více škody než užítu.

Uvedená situace se přitom ve strukturální poloze výrazně podobá situaci v případě prvního zdroje „romské“ kriminality – tradiční romské kultury. V obou případech lze za potenciální sklon ke kriminalitě (v optice majoritní společnosti) považovat skutečnost, že dotyčné osoby nejsou podílníky majoritního hodnotového systému (žebříčku hodnot, vůdčích ideálů, etc.), ale vyznávají hodnoty odlišné a to nikoli pouze ve smyslu odlišné akcentace, respektive variace v řádu téhož, ale ve smyslu jinakosti poměrně radikální (jedná se o *jiné* hodnotové systémy). V obou případech lze hovořit o svébytném společenství, které se od majoritní společnosti odlišuje (krom jiného také) odlišným normativním systémem, přičemž problém (ve vztahu ke kriminalitě příslušníků tohoto společenství) spočívá ve skutečnosti, že dotyční v obou případech nepocítují výraznější morální závazky vůči členům majoritní společnosti: ani v jednom případě nejsou totiž příslušníci majoritní společnosti považováni za členy vlastní morální komunity a tedy je možno dopouštět se na nich – v etické rovině – vlastně libovolného jednání (na takové jednání se nevztahují žádná etická pravidla či restrikce ani sankce). Zásadní rozdíl mezi danou situací v případě tradiční romské kultury a kultury chudoby je přitom ten, že v prvním případě je situace, normy a jednání determinováno *tradicí*, zatímco ve druhém *adaptací*.

IV.4.A. Příklad neplacení elektrické energie na ubytovně

Vezměme si příklad ilustrující tezi uzavírající předchozí kapitoly. Představme si člověka, který se (z důvodů, které v daném ohledu nejsou důležité) přistěhuje na tzv. ubytovnu pro neplatiče. Realita ubytovny je ve vztahu k placení elektrické energie taková, že elektriku nikdo neplatí (opět i zde v tomto případě jsou důvody vzniku této situace irelevantní). Protože ale všichni elektrickou energii potřebují, jsou (načerno) na-

píchnuti na rozvody elektrického proudu ve veřejných prostorech. Náš člověk, který celý život řádně elektrickou energií platil, je situací znechucen a říká si: „Pakáž jedna neplatičská, ať se nedivěj, že skončili tady, když neplatěj. To já jsem jiný, já jsem vždycky platil, tady jsem omylem a jen dočasně (mimo chodem, velice častá představa nově příchozích) a elektrickou energií platit, pochopitelně, budu.“ Jenže – když dojde na konci měsíce na placení, ukáže se, že náš člověk platí hned dvakrát. Jednak za svou skutečně spotřebovanou elektrickou energií a navíc – a toto nečekal – podruhé za elektrickou energií spotřebovanou ve veřejných prostorech, jejíž platba se rozpočítává na jednotlivé byty. Mít vlastní elektroměr a platit za elektrickou energii (v souladu s normami majoritní společnosti) je tedy v daných podmínkách (přínejmenším ekonomicky) značně nevýhodné a navíc je to k smíchu všem ostatním, kteří to velmi dobře vědí. Je zřejmé, že od placení elektrické energie náš člověk – nikoli na základě nějaké podlosti, kriminálních sklonů či zášti k majoritní společnosti, ale *na základě racionální, chladně ekonomické rozvahy* – v dalším měsíci upustí, nechá si odpojit elektroměr, napíchne se na veřejné rozvody a adaptuje se.

IV.4.B. Příklad změny hodnotového postoje k prostituci

(Popisovaný proces je pro přítomné účely zkrácen a zjednodušen)

V, jak se říká, „etnicky homogenní“ lokalitě M., jejíž většina obyvatel byla dlouhodobě nezaměstnaná, bydlela ve dvou místnostech o rozloze 25 m², pro dluhy bez energií, rodina D tvořená toho času matkou a šesti dětmi (otec byl dlouhodobě ve výkonu trestu). Jedna ze starších dívek, J., začala poskytovat placené sexuální služby. Zpočátku vyvolal tento fakt mezi obyvateli lokality značně odmítavé reakce; rodina D se stala předmětem opovržení (tehdy to „byla velká ostuda pro celou rodinu“). Matka J. s jednáním dcery výrazně nesouhlasila a chování dcery se snažila korigovat.

Jenže: zanedlouho J. koupila bratrovi PlayStation, starší sestře mobilní telefon, matce (drahé) oblečení a šperky, dělala (ostentativně) velké nákupy jídla (zejména pochutin), po určitém čase vyrovnala dluh za elektrickou energii a koupila novou sedací soupravu atd., atd. Třebaže dále v opovržení, rodina si materiálně výrazně polepšila a disponovala řadou v lokalitě ceněných a pro většinu obyvatel nedosažitelných statusových symbolů. V této době již matka prostituci své dceři nevyčítala. První (vně rodiny D), kdo na prostituci začal nahlížet bez negativních soudů byly vrstevnice J. – zajímaly se (verbálně) o praxi, možnosti a výhledy. Postupně několik z nich začalo prostituci provozovat. Matky těchto dívek měly velice za zlé matce J., že „jim zkazila děti“, protože „J. udělala z jejich dcer kurvy“.

Jenže: po určitém čase si dotyčné rodiny materiálně polepšily. Matky těchto rodin pomalu přestávaly J. a její matce vyčítat. Postupně se v celé lokalitě obrušovaly hrany ostrého odsouzení prostituce a objevily se i některé romantizující představy („Jednou si jí Němec vezme za ženu a vezme si jí do Němcka“). V dalším období se míra vnímání prostituce jako negativního jevu ještě více snížila, možná i tím, že jedna z dospělejších dívek skutečně odešla se svým bývalým klientem

do Německa, kde ses ní oženil a její materiální situace, stejně jako situace její rodiny, se viditelně ještě více zlepšila. Postupně se rozrůstá skupina dívek poskytujících sexuální služby – z této činnosti se stává sdílená zkušenost.

Příběh je zatím bez konce, jedna věc je však jistá: (až na výjimky) došlo v lokalitě M. ve velice krátkém čase (řádově několik měsíců!) k adaptaci (v oblasti praxe i hodnotového systému) na prostituci jako jeden (třebaže svou povahou specifický) z víceméně standardních způsobů obživy.

Pokud bychom chtěli, mohli bychom přitom uvedený příběh nahlížet jako příběh o změně „tradiční“ hodnoty (nepřípustnost prostituce) za hodnotu „adaptační“ (prostituce jako víceméně standardní úživná strategie), kdy uvedené hodnoty jsou vzájemnými protiklady. Poměrně zarážející (ačkoli možná právě že vůbec ne) je relativní rychlost a snadnost této – vzhledem k protikladnosti obou hodnot velice radikální – změny.

IV.5. Anomie (třetí zdroj „romské“ kriminality) aneb Cíle a ne/legitimní prostředky

Jinou perspektivu na danou problematiku, tj. na „romskou“ kriminalitu a její zdroje, poskytuje koncept anomie v podání R. K. Mertona. Třebaže tento koncept pojednáváme samostatně, je možné jej chápat jako jeden z aspektů kultury chudoby, respektive sociálního vyloučení, neboť jeho hlavní premisy jsou s uvedenými koncepcemi bezesbýtku ústrojně, respektive lze jej chápat jako rozpracování jednoho dílčího momentu náležejícího svou povahou do kontextu uvedených konceptů. Tedy, R. K. Merton si klade otázku, „jak určité působení některých sociálních struktur tlačí jisté příslušníky společnosti k nonkonformnímu spíše než konformnímu jednání“ (Merton 2000, 133). Dříve pak, než začne na uvedenou otázku hledat odpověď, vymezí si její pole a to tak, že u skupin vystavených tlakům vedoucím k nonkonformnímu chování, tj. skupin vykazujících vysokou míru deviantního chování, předem a programově předpokládá, že tyto osoby jednají uvedeným způsobem „proto, že *normálně reagují na sociální situaci, v níž se nacházejí*“ (Merton 2000, 133; kurzíva autor), nikoli proto, že by měly odlišné biologické sklony či jiné předpoklady, jejichž primární determinace by nenáležela do sociokulturní sféry. Obecně řečeno – Merton tematizuje problematiku deviantního jednání, úzeji pak anomie, v perspektivě sociologické, o níž předpokládá, že je dané problematice nejpřiměřenější.

V souvislosti s daným tématem identifikuje Merton v sociální a kulturní struktuře společnosti dva hlavní prvky. Na jedné straně jsou to kulturně definované *cíle*, záměry a zájmy, které jsou vytyčeny jako legitimní předměty snažení. Laicky řečeno, jedná se o věci, o které stojí za to usilovat. Na straně druhé se pak nacházejí regulované a kontrolované přijatelné *způsoby dosahování těchto cílů* (prostředky) (Merton 2000, 133). Dále Merton uvádí, že „rovnováha mezi těmito dvěma prvky sociální struktury se zachovává, dokud konformita vůči oběma těmito kulturním omezením přináší konformním lidem uspokojení, totiž uspokojení z dosažení cílů a uspokojení pocházející přímo z institucionálně regulovaných způsobů jejich dosahování“ (Merton 2000, 136).

Aby se ovšem účastníkům odpovídajícího sociálního řádu participace na něm vyplácela a aby tento zůstal i nadále zachován (tj. aby na tom měli jeho účastníci zájem), musí průběžné uspokojení plynout nejen z „vyniknutí nad soupeři“ v rámci odpovídající „soutěže“, ale i z prosté účasti na daném řádu (Merton 2000, 136–137). Centrální je přitom v daném ohledu to, aby byly pozitivní pobídky k dodržování řádu a s ním spojených závazků („pravidel hry“) – spolu s možností v dané hře uspět – poskytovány *všem pozicím* v daném sociálním uspořádání (Merton 2000, 137). Pokud totiž nastane situace, kdy budou určité pozice – při dodržení všech regulí a závazků – notoricky prohrávat a tedy budou vždy ztrátové, může se stát, že ti, kteří tyto pozice zaujímají, budou buď usilovat o změnu pravidel hry, anebo od daných pravidel ustoupí a přestanou se jimi řídit. Jinak řečeno – oběti ukládané konformitou vůči institucionálním normám (zejména pak v oblasti *způsobů dosahování* institucionalizovaných cílů) musejí být kompenzovány socializovanými odměnami (Merton 2000, 137), neboť jinak – zejména v případě stále neúspěšnosti – hrozí, že od těchto obětí bude upuštěno, respektive, obecně řečeno, že dojde k „disociaci mezi kulturně předepsanými aspiracemi a sociálně strukturovanými cestami k realizaci těchto aspirací“ (Merton 2000, 137). Klíčová je však skutečnost, že upuštěno bude pouze od regulovaných způsobů dosahování daných cílů, zatímco *cíle usilování zůstanou nezměněny*. Namísto postupů omezených mnoha – zejména etickými – restrikcemi budou takové osoby (či skupiny osob) napříště odpovídajících cílů dosahovat postupem *nejefektivnějším*, nikoli sociálně schvalovaným či normativně předepsaným. Preferovány budou tedy procedury neúčinnější, bez ohledu na to, jsou-li v dané společnosti akceptované – takové zřetele budou upozaděny ve prospěch prosté a bezskrupulózní instrumentality odpovídajících strategií. Cílů bude tedy příště dosahováno takříkajíc „bez okolků“ a neinstrumentálních zřetelů.

Není přitom těžké nahlédnout situaci v tzv. „romském ghettu“ optikou uvedeného schématu – obyvatelé dané lokality jsou na základě různých atributů jako například barva pleti, specifická varieta mluveného jazyka, specifická nonverbální komunikace, oděvní kreace apod., dlouhodobě neúspěšní v soutěži o společensky ceněné statky, pročež upustí¹³ od v dané společnosti etablovaných a regulovaných způsobů jejich dosahování a zvolí cestu technicky neúčinnější (třebaže majoritní společností neschvalovanou).

Celý koncept pojat v jednoduché formě

Obyvatelé daných lokalit aspirují na tytéž cíle jako majoritní společnost (videa, televize, DVD přehrávače, mobilní telefony, auta, značkové oblečení a mnohé další). V dosažení těchto cílů standardní cestou jim brání strukturální příčiny (typicky nemožnost najít zaměstnání), protože však aspirace a touha trvá a protože sledování standardního způsobu jejich dosažení – hledání zaměstnaneckého poměru, respektive následné výplaty – dlouhodobě nikam nevede, dotyční na něj rezignují. Cíle jako takové však zůstávají, mění se pouze způsob jejich

13 V danou chvíli nemáme bohužel ani prostor ani znalosti, abychom popsali proces, jakým se tato změna uděje.

dosahování. Zatímco standardní postup realizace aspirací je zatížen mnoha ohledy (etické normy, ideály, pravidla společenského styku a další), alternativní strategie od těchto zřetelů odhlíží, respektive neberou je v potaz a soustředí se na samotnou efektivitu potenciálních procedur. Hlavním kritériem výběru postupu k dosažení cíle je tedy jeho účinnost. Je přitom zřejmé, že většina takových postupů se nalézá za hranicí legality, respektive má parametry kriminální aktivity (typicky například krádeže či podvody).

IV.5.A. Poznámka o morálce

Uvedli jsme dva možné výklady zdrojů „romské“ kriminality, respektive kriminality v tzv. „romských ghettech“. Jedním z nich bylo nahlížet na tyto enklávy jako na místa, v nichž dožívá tradiční romská kultura (kontaminována řadou této kultury externích vlivů), druhým pak chápat obyvatele těchto sociálně vyloučených lokalit jako nositele kultury chudoby. Zmínili jsme, že jedním z centrálních momentů odlišujících tyto koncepty je oblast, kterou identifikují jako zdroj primární determinace kriminálních aktivit. Zatímco první z nich tyto postupy interpretuje jako výraz specifické *tradice* (předávané výchovou a obecně procesem socializace z generace na generaci, z rodičů na děti), druhý ji chápe jako důsledek aktuální reakce *adaptace* na okolní prostředí a dané podmínky (v širším výhledu spojené s procesem resocializace). Ať již však budeme situaci v odpovídajících lokalitách interpretovat v perspektivě koncepce první, nebo druhé, jedna věc zůstane platná vždy, a tou je skutečnost, že lidé obývající uvedené lokality jednájí tak, jak jednájí nikoli ze zlé vůle, ale proto, že dané jednání je v těchto podmínkách přiměřené, či – chcete-li – „normální“ (a kromě jiného též vyžadované sociální kontrolou ze strany odpovídajících primárních skupin [v Cooleyově smyslu]). Na obecné rovině je pak zřejmé, že takové jednání je smysluplné, (v daných podmínkách) pochopitelné, „logické“ a také – predikovatelné.

Tuto skutečnost uvádíme proto, aby bylo zřejmé, že posuzovat jednání osob žijících v daných lokalitách jako mravně nepřiměřené, podlé či zvrhlé – jak se velice často děje – je přinejmenším sporné. V obrácené perspektivě je tomu zároveň tak, že skutečnost, že se většina z nás, příslušníků majoritní společnosti, chová více méně konformně a v souladu s pravidly běžnými v naší společnosti není – jak je tento fakt zhusta interpretován – dokladem nějakých našich mravních kvalit. Ne – my jednáme tak, jak jednáme, zejména proto, že 1) jsme tak byli vychováni (determinace *tradice*); 2) je to pro nás víceméně výhodné (determinace *adaptace*), přičemž je zřejmé, že kdybychom byli vychováni v odlišné tradici (například té „tradiční romské“), nebo bychom vyrůstali, respektive žili, v jiném prostředí (například v sociálně vyloučené lokalitě), naše jednání, respektive jeho vzory, jakož i hodnoty a normy, od nichž by tyto byly odvozeny (a jejichž naplňování by po nás bylo vynucováno sociální kontrolou), by byly jiné (a to pravděpodobně velice podobné právě těm, které jsme výše popisovali jako typické pro tradiční romskou kulturu, respektive kulturu chudoby). Jinými slovy: je třeba mít na paměti, že jen málokdy je volba obecného hodnotového systému, ze

kteřího jsou odvozovány normy pro vlastní jednání, v moci jednotlivce (přičemž o životě v „romském ghettu“ platí tato teze dvojnásob).

Na obecné rovině je pak možno výše naznačené teze rozvinout do kritiky obecného předpokladu, podle kterého existuje trestním právem garantovaný soubor hodnot a vzorů jednání, se kterým souhlasí většina společnosti (a na jehož základě by bylo možno rozlišovat mezi pozitivními a zavrženými postoji a aktivitami). Jak ukazují práce například E. H. Sutherlanda či A. K. Cohena, skutečností je naopak kulturní pluralismus – ve společnosti existuje více hodnotových systémů, respektive skupin (subkultur) majících rozdílné hodnoty a normy. Tyto hodnoty a normy jsou přitom osvojovány členy těchto skupin standardním způsobem v procesu enkulturace (srov. Baratta 1995, 49–50). Jinak řečeno: mechanismy učení a osvojování si (z pohledu standardních příslušníků majoritní společnosti) kriminálního jednání se nijak neliší od mechanismů enkulturace jednání „normálního“, konformního (Baratta 1995, 50). Domníváme se přitom, že tzv. „romské ghetto“ lze za takové místo alternativní socializace do odlišného souboru hodnot považovat.

Uvedené vysvětlení „romské kriminality“ přitom mimo jiné jasně ukazuje, že kořeny této kriminality spadají do oblasti *kulturní*, respektive, sociální a tedy že tato kriminalita nemá v žádném případě determinaci *biologickou* („mají to v krvi“). To znamená, že tato kriminalita závisí na socializačních mechanismech ustavovaných na základě sociálního rozvrstvení, nikoli na základě biologických znaků (srov. Baratta 1995, 111).

IV.6. Etiketizace (čtvrtý zdroj „romské“ kriminality) *aneb* „Pokud s osobou jednáme jako s kriminální, vzniká pravděpodobnost, že se jí opravdu stane“ (Schur citováno in Baratta 1995, 66)

Pokud výše uvedený (strukturálně-funkcionální) přístup kriminalitu jednoznačně odsouvá do sféry sociokulturní, přístup etiketizační (*labelling approach*) jde svým způsobem ještě dále a odebírá kriminalitě jakýkoli apriorní („přirozený“) ontologický status. Ukazuje, že je mnohem spíše *sociálním statusem*, který je určitým jedincům či populacím připisován; její realita je tedy realitou *konstruovanou* definicemi a reakcemi (Baratta 1995, 86).

Zmíněná hra je pro naše účely příliš vysoká. Účelem přítomného textu není a ani nemůže být otázka po podstatě kriminality, přesto bychom chtěli z pozic uvedeného přístupu ukázat, že etiketizace (či spíše *stigmatizace*) může být dalším zdrojem tzv. „romské kriminality“. Jednou z bází etiketizačního přístupu je totiž známý *Thomasův teorém*, který říká, že *pokud určitou situaci definujeme jako reálnou, stává se reálnou ve svých důsledcích*. Ve vztahu k tématu kriminality by modifikovaná verze tohoto teorému zněla: „Pokud s osobou jednáme jako s kriminální, vzniká pravděpodobnost, že se jí opravdu stane“ (Schur citováno in Baratta 1995, 66). Jinak řečeno: je-li určitá osoba či skupina *označena* (stigmatizována) jako kriminální (a majoritní společnost pak k takové osobě či skupině jako

ke kriminální přístup), může takové označení působit jako „návod ke kriminálnímu jednání“, tedy k následnému setrvání v sociální roli právě tímto označením získané (Baratta 1995, 63). Kriminální jednání je v této perspektivě reakcí, prostředkem obrany, útoku či přizpůsobení se otevřeným či skrytým problémům vyvolaným stigmatizací (označením coby kriminální) (Baratta 1995, 63).¹⁴

Označení určité skupiny (v našem případě „Romů“) jako skupiny kriminální tak funguje jako *sebenaplnující proroctví*. V sociální praxi je totiž s členem skupiny nesoucí dané stigma zacházeno způsobem, který ustavení kriminální kariéry mnohem spíše umocňuje než aby ji umenšoval.¹⁵ Kriminální skupina je tak *konstruována* praxí zejména policie, trestně právního systému, výchovných a vzdělávacích institucí, médií, ale i všednodenním přístupem členů majoritní společnosti.

V. ZÁVĚREČNÁ NOTICKA

Za zcela klíčovou je ve vztahu ke specifické „romské“ kriminalitě možno považovat otázku identifikace pachatelů, respektive obětí. V daném ohledu by patrně bylo třeba nepodléhat (mnohdy zbytečnému či pouze módnímu) tlaku politické korektnosti a specifickou kriminalitu – třeba tu romskou (ve výše uvedeném smyslu ovšem) – za specifickou (tedy, romskou) *označovat*. To a právě to je nezbytná báze a nepominutelné východisko pro jakékoli řešení současné, nikomu nevyhovující a obecně patové, respektive zhoršující se, situace. Ničí práva přitom nebudou dotčena, protože *takové statistiky se nebudou týkat ničí* (etnické, národnostní, náboženské ani žádné jiné) *identity*.

Představa, že se někomu uděje újma, když jeho jednání bude označeno za kulturně (a o kultuře, ničem jiném, tu hovoříme) specifické, totiž vychází z (mylného) předpokladu, že mezi kulturou, identitou a „rasou“ leží rovnítko. Tak tomu ovšem není. Hovoříme-li o kultuře a kulturní příslušnosti, respektive o participaci na jistých, kulturně specifických vzorcích jednání, zůstává otázka identity klasifikovaných irelevantní záležitostí (nepoužíváme-li ovšem odpovídající *typ* identity za jedno z klasifikačních kritérií, ale to je zase jiná otázka).

Daný případ je v zásadě stejný, jako v otázce mimoběžnosti osobní identity a přiřazení dotyčného k jistému například psychologickému typu či jeho klasifikačním zařazení do ur-

čité sociální či vzdělanostní vrstvy. Klasifikace příslušnosti ke kultuře je přitom v daném ohledu v zásadě „diagnózou“, tj. *rozpoznáním* odpovídajícího subjektu jako *náležícího k*. Samozřejmě přitom je, že přehlednosti celé debaty by významným způsobem prospělo užívání termínů, které by jasně signalizovaly, že řeč není o „Romech“ coby příslušnicích etnika, respektive národnostní skupiny (jako určité možnosti se pak v tomto ohledu nabízejí zejména termíny „rom“¹⁶, či „kulturom“). I přes uvedené vysvětlení záměrného a programového významového posunu etikety „Rom“ a jeho deklaraci, si totiž i tak lze představit námitky a ohrazování (ať již motivované nepochopením či záměrem); proti užití označení „kulturom“ je již ovšem obdobný nesouhlas spíše nepatřičný, jedná se o jednoznačně vnější klasifikační akt, v daném ohledu zcela nezávislý na osobním přesvědčení, záměrech, aspiracích či preferenční sebeidentitě dotyčného subjektu.

Rozlišování podle příslušnosti ke kulturám (například v otázce kulturně specifické kriminality) je přitom nejen nástrojem řešícím příslušnost pachatele specifické kriminality k ostatním pachatelům obdobně specifické kriminality, kteří tak dohromady budou tvořit specifickou skupinu pachatelů vyžadující si též specifické označení, ale i obecným lékem na časté účelové manipulace v oblasti politiky identit (zejména v poloze „etnické identity“ a „národnostní příslušnosti“), s nimiž se v oblasti tzv. „romské problematiky“ setkáváme takřka na každém kroku.

Shrnujeme: kdo se dopouští (například kulturně) specifické kriminality, měl by být specifickým způsobem označen, aby bylo možné společnost proti této specifické kriminalitě odpovídajícím (tj. specifickým) způsobem chránit, respektive danému typu kriminality předcházet. Procedura, jejíž součástí je klasifikace uvedené kriminality coby specifické, je přitom analogická proceduře určení lékařské diagnózy: tj., *inter alia*, netýká se identity pachatele (oběti), takže principy politické korektnosti nejsou porušeny. Je-li pak daná kriminalita klasifikovatelná jako *náležící k* (například tradiční) romské kultuře, nechť je označována za romskou a její pachatelé *romové*.

14 Uvedený přístup předpokládá, že sekundární deviace (tendence k setrvání v roli odpovídající přisouzenému statusu) je reakcí na potíže vyvolané deviací primární. Je však zřejmé, že *stigmatizace* určité skupiny může v daném mechanismu velice dobře zastat funkci primární deviace, takže stigmatizující a diskriminační přístup společnosti může být aktivizován a aplikován, aniž by se členové dané skupiny jakékoli (primární) deviace vůbec kdy dopustili.

15 Konkrétním (analogickým) příkladem *sebenaplnujícího proroctví* praxe z oblasti výchovných institucí, kdy („domnělá“, respektive přisuzovaná) romská „etnicita“ „problémových dětí“ je spíše přímou vstupenkou do ústavní výchovy (a tedy spíše k sociálnímu *vyloučení*), než do preventivně výchovné péče (a tedy spíše k sociálnímu *začleňování*), se zabývá například K. Červenka (Červenka 2006).

16 Označení „rom“ s malým „r“ na začátku navrhuji – aby se předešlo zbytečným nedorozuměním – užívat ve smyslu „nositel romské kultury.“ Malé „r“ je přitom na místě, neboť se nejedná o skupinu národnostně, etnicky, státně či jinak vymezenou, kteréžto by si velké počáteční písmeno nárokovat mohly. Termín *rom* je v tomto ohledu podobný spíše termínu „zemědělec“ (nebo spíše „hokynář“), než „Ital.“ Pokud by se tento krok neměl setkat s úspěchem, nabízím ještě alternativu *romonoš* (či *romofer*), tj. – v Sekyťově dikci – nositel romství.

LITERATURA

- Baratta, Alessandro (1995): *Sociologie trestního práva*. Brno: Masarykova univerzita.
- Bergson, Henri (1936): *Dvojitý pramen mravnosti a náboženství*. Praha: Jan Laichter.
- Budilová, Lenka (2007): Cigánská příbuzenská skupina. Antropologická perspektiva. In: Mareš, Petr – Hofírek, Ondřej, eds., *Sociální reprodukce a integrace: Ideály a meze*, Brno: Masarykova univerzita a Mezinárodní politologický ústav, 203–221.
- Červenka, Karel (2006): Skupinová solidarita a etnizace deviantního chování ve výchovných institucích. Poznámky k etnický definovaným aspektům inkluze tzv. problémové mládeže. In: Marada, Radim, ed., *Etnická různost a občanská jednota*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 256–277.
- Fraser, Argus (1998): *Cikáni*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Frištnská, Hana – Višek, Petr (2002): *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*. Praha: VCVS. o.p.s.
- Goode, Judith – Eames, Edwin (1996): An Anthropological Critique of the Culture of Poverty. In: Gmelch, Georgie – Zenner, Walter, P. eds., *Urban Life: Readings in Urban Anthropology*. Illinois: Waveland Press, 405–417.
- Horváthová, Jana (1998): *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*. Praha: Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy ČR.
- Horváthová, Emília (1964): *Cigáni na Slovensku*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- Hübschmannová, Milena (1999): Několik poznámek k hodnotám Romů. In: *Romové v ČR*. Praha: Socioklub, 16–66.
- Hübschmannová, Milena (1970): Co je tzv. cikánská otázka?. *Sociologický časopis*, 2, 105–119.
- Jakoubek, Marek (2004): *Romové – konec (ne)jednoho mýtu. Tractatus Culturo(m)ologicus*. Praha: Socioklub.
- Jakoubek, Marek (2005): Multikulturalismus vs. kultura (na příkladu tzv. Romů a „jejich“ kultury). In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek, eds., *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit. Antropologická perspektiva*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 198–235.
- Jakoubek, Marek (2006): Přemýšlení „Romů“ aneb Chudoba „Romů“ má povahu Janusovy tváře. In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek, eds., *„Romové“ v osídlech sociálního vyloučení*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 322–400.
- Jakoubek, Marek (2010): A „romabúnözés“ okairól. *Acta Ethnologica Danubiana*, 12. Ročenka Výskumného centra európskej etnologie, 55–68.
- Konopásek, Zdeněk (1998): *Eстетika sociálního státu: O krizi reprezentace (nejen) sociálního zabezpečení*. Praha: G plus G.
- Kroeber, Alfred L. (1963): The Nature of Culture. In: Kroeber, Alfred L., ed., *Anthropology: Culture Patterns and Processes*. New York – London: A Harvest/HBJ Book, 60–130.
- Leacock, Eleanor B., ed. (1971): *The Culture of Poverty: A Critique*. New York: Simon and Schuster.
- Lewis, Oscar (1966): The Culture of Poverty. *Scientific American*, 215 (4), 19–25 ; (též viz: Lewis, Oscar (2006): Kultura chudoby. In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek, eds., *„Romové“ v osídlech sociálního vyloučení*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 401–412.)
- Lewis, Oscar (1959): *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*. New York: Basic Books.
- Lewis, Oscar (1961): *The Children of Sanchez*. New York: Random House.
- Liégeois, Jean-Pierre (1995): *Rómovia, Cigáni, kočovníci*. Bratislava: Academia Istopolitana.
- Linton, Ralph (1945): *The Cultural Background of Personality*. New York: Appleton-Century-Crofts, INC.
- Mareš, Pavel (1999): *Sociologie nerovnosti a chudoby*. Praha: Slon.
- Marušiaková, Jelena (1988): Vztahy mezi skupinami Cigánov. *Slovenský národopis*, 36, 66–67.
- Murdock, George P. (1969): The Science of Culture. In: Murdock, George P., ed., *Culture and Society*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 61–77.
- Murdock, George P. (1969): Fundamental Characteristic of Culture. In: Murdock, George P., ed., *Culture and Society*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 80–86.
- Palubová, Zuzana (2001): Ludové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia na prelome 20. a 21. storočia. *Etnologické rozpravy*, 2, 80–95.
- Parker, Seymour – Kleiner, Robert (1970): The Culture of Poverty: An Adjustive Dimension. *American Anthropologist*, 72 (3), 516–527.
- Popper, Karl R. (1995): *Věčné hledání: Intelektuální autobiografie*. Praha: Vesmír – OYKOYMENH – Prostor.
- Pospíšil, Leopold (1997): *Etnologie práva: Teze ke studiu práva z mezikulturní perspektivy*. Praha: Set out.
- Rodman, Hyman (1977): Culture of Poverty: The Rise and Fall of a Concept. *Sociological Review*, 25 (4), 867–876.
- Stewart, Michael (2002): Deprivation, the Roma and „the underclass“. In: Chris Hann, ed., *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London: Routledge, 133–155.
- Szelényi, Iván – Ladányi, János (2006): *Patterns of Exclusion: Constructing Gypsy Ethnicity and the Making of an Underclass in Transitional Societies of Europe*. New York: Columbia University Press.
- Šuryová, Eva (2001): Rómovia a kriminalita. *Sociológia*, 33 (5), 417–532.
- Toušek, Ladislav (2006): Kultura chudoby, underclass a sociální vyloučení. In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek, eds., *„Romové“ v osídlech sociálního vyloučení*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 288–321.
- Třeščík, Dušan (1999): Vymyslet si český národ. In: Třeščík, Dušan, ed., *Myslití dějiny*. Praha – Litomyšl: Paseka, 121–135.
- Valentine, Charles, A. (1968): *Culture and Poverty: Critique and Counter-Proposals*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Večerka, Kazimír (1999): Romové a sociální patologie. In: *Romové v ČR*. Praha: Socioklub, 417–446.
- Vyhnalová, A. (2004): *Specifika romských uživatelů drog ve srovnání s majoritními uživateli*. Praha: VOŠ sociálně právní. Absolventská práce, obor sociální práce.
- Výroční zpráva o stavu ve věcech drog v České republice v roce 2003*. (2004): Praha: Národní monitorovací středisko pro drogy a drogové závislosti.
- Wilson, William, J. (1987): *The Truly Disadvantaged: The Inner City. The Underclass and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press.

AUTOR

Jakoubek, Marek (13. 3. 1975, Praha), český sociální antropolog. Zabývá se hermeneutikou cikánských kultur a česko(-slovensko)-bulharskou krajanskou problematikou. Je autorem monografií *Romové – konec (ne)jednoho mýtu* a *Vojvodovo: Etnologie krajanské obce v Bulharsku*, řady antologií a množství dílčích studií věnovaných (nejen) uvedeným tématům.

Kontakt: PhDr. Marek Jakoubek, Ph.D., Katedra antropologických a historických věd Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni, Tylova 18, 301 25 Plzeň; e-mail: jakoubek@ksa.zcu.cz.