

DIALEKTIKA CIGÁNSKÉ FÉROVKY

PŘÍSPĚVEK KE KRITICKÉ ANTROPOLOGII BEZPEČNOSTI

Václav Walach

*Katedra politologie, Fakulta sociálních studií, Masarykova univerzita v Brně
219253@mail.muni.cz*

The Dialectic of the Gypsy Fair Fight: A Contribution to the Critical Anthropology of Security

Abstract—Within a Czech socially excluded locality, street violence is recognized as a serious security threat. This paper deals with several interpretations of this phenomenon which is oftentimes symbolized as the ‘Gypsy fair fight’. It is analyzed via the dialectical method structured around the thesis–antithesis–synthesis conceptual triad. While a prevailing explication in the discourse of respective locale comprehends street violence in terms of ethnic conflict, a less frequent one opposes this interpretation on the basis of cultural conflict between the so-called decent and inadapted people. The last stage of analysis consists of re-reading these accounts from the perspective emphasizing structural factors in a ‘Gypsy fair fight’ explanation. The aim of the paper is to localize the social experience of (in)security in relation to the political order and social structure. Taking them into account, we can aspire to sociologically relevant knowledge of how security discourses and practices shape our everyday ways of being.

Keywords—Roma, social exclusion, street violence, security, dialectics

ČASTO se tvrdí, že teroristické útoky 11. září 2001, potažmo vyhlášení války proti teroru o tři dny později, radikálně proměnily způsoby sociální organizace a individuální zkušenosti v západních společnostech i jinde (Bigo 2010). Ačkoli mnozí autoři tuto interpretaci zpochybňují, zejména s poukazem na to, že omezování lidských práv bezpečnostním aparátem existuje v těžce podobě přinejmenším po několik desítek let (Neocleous – Rigakos 2011), faktem je, že se o téma bezpečnosti začalo po těchto událostech zajímat stále větší množství sociálně vědních oborů, antropologii nevyjímaje. V této disciplíně byl význam vládnutí prostřednictvím bezpečnosti nedávno

akcentován Goldsteinem (2010: 487), jenž vyzval k vytvoření „kritické komparativní etnografie bezpečnosti“ věnující se tomu, jak různé bezpečnostní diskursy a praxe utvářejí „žitou sociální zkušenost“ (Ibid.: 493) na lokální úrovni.

Převládající přístup ke studiu bezpečnosti lze označit jako státocentrický, totiž odpovídající perspektivě, kde stát je hlavním vykonavatelem a referenčním objektem bezpečnosti. Kritická perspektiva naopak vnáší do analýzy bezpečnosti pohled zdola, jelikož se primárně zaměřuje na porozumění tomu, co bezpečnost znamená z pohledu aktérů či skupin mimo státní aparát, třebaže pochopitelně nespouští ze zřetele skutečnost, že se stát zásadně podílí na (re)produkci různých bezpečnostních režimů formujících každodenní praxi zkoumaných subjektů, a také to, že se státní těleso nenachází vně vlivů mezinárodního prostředí, a tudíž bývá ve výkonu své bezpečnostní politiky ovlivňováno globálními či transnacionálními diskursy a praxemi. Zkoumání způsobů, jakými se projevují na lokální úrovni, potom představuje součást bezpečnostní antropologie.

Tento příspěvek je koncipován v souladu s nastíněným projektem a zabývá se otázkou, jak svou bezpečnost vnímají obyvatelé socioútváru známého jako „sociálně vyloučená lokalita“ (GAC 2006: 10). V jejím zodpovídání vycházím ze svého etnografického výzkumu v prostředí jedné takové lokality v Havířově, kde jsem dosud strávil zúčastněným pozorováním 100 dní, cca 1020 hodin, a provedl s místními celkem 52 rozhovorů. Jeho výsledkem je identifikace dvou rozlišitelných interpretací lokální bezpečnostní situace, které jsou sdíleny u různých lidí v rozličné míře. Tyto výklady budou usouvztažněny společně se třetí interpretací vnášející do vysvětlování bezpečnosti strukturální faktory, a to pomocí něčeho, co nazývám dialektickou analýzou, pomocí určité techniky interpretace

dat strukturované kolem triády: teze – antiteze – syntéza čili negace negace (srov. Choťas – Karásek 2008).¹

Dialektiku můžeme definovat jako „způsob myšlení, který bere v potaz celou paletu proměn a interakcí vyskytujících se ve světě“, jehož součástí je specifická koncepce tohoto světa jakož i metody jeho výkladu (Ollman 1993: 10). Svět je z tohoto hlediska vnímán jako proces poháněný svými vnitřními rozpory. Sociální realita není harmonická totalita, nýbrž vnitřně nekonzistentní, na antagonismu založený celek a jako taková musí být příslušně zkoumána. Jameson (2008: 120) vymezuje tento výzkumný přístup jako „nacházení nevyhnutelné kontradikce v jádru věcí“. Dialektickou metodu charakterizuje pozorování protikladů na rovině ontologie: když je člověk vidí, myslí dialekticky, pokud je nevidí, potom dialekticky myslet přestává. Sama realita zde má povahu „jednoty protikladů“ (Ibid.: 127) v toku pohybu, zahrnujíc tedy vizi změny. Teze a její antiteze jsou v určitém momentu rozpoznány jako falešný dualismus, dvě strany jedné mince, přičemž tento moment předpokládá identifikaci třetího elementu, pozici negace negace, nacházející se na kvalitativně vyšší vývojové úrovni, a tím ztělesňuje překročení stávajícího horizontu (srov. Jameson 2009; Ollman 2008).

Zbývá osvětlit důvody aplikování dialektiky na Cigánskou férovku. Význam tohoto termínu je široce známý a přesahuje, jak jsem se mnohokrát přesvědčil ve svém okolí, hranice zkoumané lokality. Moji informátoři ji obvykle popisují jako „*deset na jednoho*“, jako napadení člověka v přesile. Pakliže „férovka“ označuje spravedlivé pojetí násilného souboje daného rovným počtem lidí na jeho obou stranách, výraz „cigánská“ zde funguje jako jeho sémantická negace – Cigánská férovka žádnou férovkou není.² Stejně jako v lidovém diskursu znamená

1 Použití Ich formy v této větě sleduje konkrétní účel. I když ve svém chápání toho, co dialektika znamená, pochopitelně vycházím z dalších autorů – Ollman, Jameson, Žižek, již zase navazují na jiné autory, zejména Hegela, Marxe a jiné –, zcela příznávám, že způsob užití dialektiky je v této práci ryze specifický a v konečném důsledku představuje spíše *osobitou inspiraci* dialektikou jako nástrojem kritického myšlení, než důslednou aplikaci metody plně se shodující s kterýmkoliv přístupem jmenovaných filozofů (pro studii vývoje a přehledu dialektického myšlení srov. Petrussek 2011).

2 Někteří informátoři rovnou na dotaz ohledně významu cigánské férovky odpovídali vtipem postaveným na ci-

„cigánit“ lhát a podvádět, také význam Cigánské férovky vyrůstá z přesvědčení, že typickou vlastností Romů je nečestnost či nemorálnost, o násilnosti samé nemluvě (srov. Kalvoda 1991; Večerka 1999).

Ve studované lokalitě je právě násilí, zvláště loupežné přepadení, viděno jako nejzávažnější hrozba, s níž se může jedinec ve veřejném prostoru potýkat. Informátoři ji ozřejmují dvěma způsoby. V nejrozšířenějším pojetí se jedná o záležitost etnického konfliktu, kde jako lupiči vystupují výhradně Romové. Některými je však tato interpretace odmítána, ba přímo zpochybňována s tím, že namísto ní staví příběh o konfliktu mezi slušnými a nepřizpůsobivými, kde etnické rozdíly nehrají žádnou roli. Jinými slovy, toto pojetí je prezentováno jako moralistní antiteze etnického konfliktu. Tyto výklady se vyznačují shodným opomíjením strukturálních faktorů. Posledním krokem dialektické interpretace je jejich začlenění do bezpečnostní analýzy, což umožní přezkoumat fenomén Cigánské férovky nikoli jako inherentní vlastnost určitých sociálních skupin, ať už definovaných etnicky, anebo morálně (kulturně), nýbrž jako produkt určitých sociálních vztahů, institucionálních pravidel a obecně politického řádu.

Uvedení Cigánské férovky do širších společenských souvislostí pomocí dialektické metody může být vnímáno jako pouhé cvičení v sociálně vědní heuristice, jsou jím však sledovány širší cíle. Předkládaný příspěvek se dotýká aktuální diskuse věnované adekvátní konceptualizaci výzkumného objektu v kritických bezpečnostních studiích. Do centra zájmu tohoto přístupu je pokládán člověk a jeho potřeby vyjádřené lidskými právy a svobodami, které limitují různé zdroje ohrožení (Nunes 2012). Aby však bylo možné zkoumat skutečného člověka, je nutné zohlednit sociální procesy, jež mocensky utvářejí jak bezpečnostní subjekty, tak způsoby prožívání (ne) bezpečnosti v konkrétním prostředí. Dialektika Cigánské férovky představuje jistý způsob, jak tento požadavek naplnit, a v konečném důsledku argument proti lidovým představám, jež se nezřídka objevují také v odborném prostředí, o odvoditelnosti násilí výlučně z romské etnicity či kultury.

gánské reinterpretaci principu férovosti, kde se počet útočníků rovná věku napadeného: „Kolik ti je? Patnáct? Nás je taky patnáct.“ (případně jiné varianty konkrétní hodnoty věku).

TEZE: „VÁLKA BÍLÝCH – ČERNÝCH“

Svůj výzkum provádím v jednom severomoravském městě s více než 50 000 obyvateli. Samotná lokalita je podle oficiálních údajů státního aparátu domovem více než 301 Romů, takže se na Gabalově škále řadí mezi 18 % nejlidnatějších tuzemských lokalit, respektive k typu relativně velké velkoměstské lokality (GAC 2006: 15–25). Romské obyvatelstvo, jež je státními aktéry považováno za vyloučené *en bloc*, přitom tvoří přibližně třetinu z celkové populace lokality. Příslušná městská část sloužila od počátku k ubytování dělníků pracujících v místních hutích a dolech. Romové zde žili po desítky let, avšak po roce 1989 se jejich počet začal poměrně rapidně zvětšovat, což se podle informátorů negativně projevilo v nárůstu pocíťované (ne) bezpečnosti ve veřejném prostoru a posílení interetnického napětí.

„(Etnické) napětí tady je. Z obou stran. Vyváděl tady feťák, kopal do aut, bílý, a už se tady nadávalo, jak přijeli policajti: ‚Jo, bílý, toho nesbalíte, kdyby to byl černý, tak ho sbalíte.‘ Takže prostě je to válka bílých – černých tady, je to tak vnímáno. Je fakt, že těch pár rodin bych nechala mezi bílými, určitě ne ale tolik Romů na jednom místě. Když by tu byly jen ty rodiny, které já znám, nikomu by nevadily, slušné rodiny. Pak už je (ale) dáváme do jednoho pytle a už nás vytočí kdejaká hovadina, a to už je jedno s druhým. A tak samo oni nám.“³

Interetnické napětí je v citovaném úryvku popisováno jako výsledek meziskupinové dynamiky řídicí se principem kolektivní viny. Navzdory tomu, že se lze ve výpovědích informátorů často setkat se snahou o detailnější specifikaci nositele ohrožení – zpravidla se jedná o nově přistěhovanou romskou mládež, jež je spojována s pácháním trestné činnosti a užíváním drog –, stejně jako s deklarovaným vědomím, že ne všichni Romové jsou bezpečnostně problémoví, etnické schéma zůstává v případech interpretací místní (ne)bezpečnosti určující. Jedná se primárně o konfliktní soužití Romů a Neromů, z něhož jsou obviňováni ti první jmenovaní.

Když tady byli jenom ti starousedlíci, tak to bylo v pohodě, protože se každý znal. I to chování mezi sebou bylo takové uctivější, ale od té doby, co začaly ty potopy, co z Hrušova

3 Veškeré citace z rozhovorů s informátory jsou v textu odlišeny uvozovkami a kurzivou.

tu natáhli ty rodiny, potom z Čech, Vlachy tu též natahali, je to takové divné. Hodně se to změnilo v tom, že ti mladí si dělají, co chtějí, začali s fety, trávou a takovými cypovinami, tak člověk má strach i do té hospody jít a radši si vypije doma, protože to chování mezi sebou je katastrofa. Jak se říká: ‚Romové všichni do jednoho pytle, ti slušní mohou dělat, co chtějí, ale většina jich je nepřizpůsobivých. To i mezi sebou pozorujeme. Majoritní společnost, ti bílí, jak se říká, oni na to mají ještě horší názor. Potom člověk, jestli jde do práce, potom každý vás sleduje. Je to nepřijemné, říkám z jedné stránky, z druhé se ale člověk nedívá, co se děje.‘

Nejen někteří bílí informátoři, ale také někteří černí se domnívají, že „většina Romů je nepřizpůsobivých“, a proto jejich větší počet na jednom místě vždy znamená problémy v interetnickém soužití.⁴ A jak bylo řečeno výše, to má své konsekvence také pro tu menšinu „slušných Romů“; jednak jsou omezováni těmi „nepřizpůsobivými“, a tak například raději přestávají navštěvovat místní hospody, aby se vyhnuli případnému ohrožení, jednak jsou nejružnějšími způsoby sankcionování individuálně nerozlišující majoritní společnosti, ať už se to týká možnosti získání zaměstnání, anebo běžných situací každodenního života.

Nicméně obava z možného zhoršení interetnického soužití nutí činit jistá opatření i ty Romy, kteří se ztotožňováním většiny své skupiny s nepřizpůsobivými nesouhlasí. Například jistí informátoři sepisovali petici, aby město zamezilo přísunu dalších Romů do lokality. Na existenci „ghetta“ by totiž dle svých slov nakonec sami dopltili; se zvyšujícím počtem lidí vzrůstá pravděpodobnost, že se mezi nimi vyskytne někdo „nepřizpůsobivý“, za jehož nevhodné jednání budou dle principu „házení do jednoho pytle“ následně postiženi, i když se ničeho špatného nedopustili. Obdobně jako u amerických černochů, také u českých Romů tak můžeme identifikovat „ten zvláštní pocit, to dvojí vědomí, to ustavičné vnímání sebe sama očima druhých, to měření své duše metrem okolního světa, jenž na

4 Skutečnost, že množství romských respondentů přijímá diskurs společensky dominantní skupiny, volá po interpretaci. V tomto případě se tak však nestane, neboť by to jednak komplikovalo samotné zarámování argumentace, jednak by to vyžadovalo podstatně více prostoru a využití specifických analytických nástrojů, jako je například symbolické násilí (Bourdieu 1991).

ni shlíží s pobaveným opovržením a útrpností“, zkratka upření tohoto „skutečného sebe-vědomí“ (DuBois 2007: 2).

Jestliže majorita považuje (vyloučené) Romy primárně za své „bezpečnostní riziko“ (GAC 2008: 25), za ty, kdo narušují pořádek již svou „samotnou odlišností“ (Mareš 2003: 66), není tento názor Romům nijak neznámý a mnohdy jsou nuceni se s jeho manifestacemi osobně vyrovnávat. „Připadá ti, že bych tě nějak ohrožoval?“ zeptal se mě jeden informátor poté, co vylíčil několik svých zkušeností s Čechy, kteří více či méně dávali najevo svou nelibost týkající se jeho přítomnosti. Ať už to bylo v místním obchodě, anebo v autobusu a ať už se to projevilo nepatrným přidržením kabelky, anebo nervózními pohledy, ve všech případech cítil dotýčný strach na jedné straně a ponížení na straně druhé. Jiný sedmnáctiletý Rom zase na otázku, jak Neromové vnímají více mladých romských kluků pohromadě, odpověděl takto:

Víš, jak to berou? Já to přímo vím. Někteří si myslí, že neslyším, ale slyším. Když uvidí osm deset kluků na lavičce nebo tady u (komerčního střediska) na rohu, tak si řeknou: čorkaři, fetáci, viš jak. Já jsem šel jednou do školy a stará paní měla kabelku. Já jsem spěchal, tak jsem ji rychle obešel a ona automaticky dostala strach a chytla si ji. A mě to ne zesměšnilo, ale ponížilo, protože čekala, že ji seberu kabelku a uteču, a mě to ponížilo. Byli tam i jiní lidi a koukli se.

Informátorovo pozorování se shoduje s většinovým míněním neromských účastníků výzkumů. Ti jako subjekt největšího nebezpečí konstruovali především skupinu mladých romských mužů, kteří jsou v tomto stavu viděni jako aktéři Cigánské férovky. Avšak to, co je z jedné strany interpretováno jako zdroj ohrožení, může být z druhé strany pocítováno jako určitý způsob sebeobran. Když jsem se ptal jednoho mladého Roma na jeho spokojenost se životem v lokalitě, odpověděl, že je to tady lepší než v Brně, kde bydlel předtím, protože nemusí chodit ven ve třech či čtyřech lidech. S upřímným nepochopením jsem se zeptal, jak to myslí – vždyť mně Brno vůbec nebezpečné nepřipadalo. S mírným, avšak neskrývaným ušklíbnutím na to zareagoval slovy: „Jasně, ale na rovinu – ty jsi gádžo,“ čímž bylo řečeno, že nebezpečné nemusí být pro všechny stejné.

V tomto ohledu je proces seskupování se mladých Romů do určitých part motivován stejnou potřebou, jaká se Neromům zdá být omezoována. Optikou etnického konfliktu není strach ze skupiny Romů než výsledkem strachu Romů z nepřátelského okolního světa, kteří hledají ve větším množství ochranu. V bezpečnostní teorii je tento proces pojednáván jako bezpečnostní dilema (Booth – Wheeler 2008). Jsou-li obecně lidské vztahy poznamenány existenční nejistotou, jsme z bezpečnostního hlediska stavěni do situací, kdy jednak interpretujeme kroky druhého v tom smyslu, zdali pro nás představují hrozbu, anebo nikoli, a jednak se na základě tohoto porozumění rozhodujeme pro optimální reakci. Stejným způsobem vyhodnocuje naše kroky onen druhý. Rozpoznají-li se oba aktéři jako sobě navzájem nebezpeční, bude tím konflikt eskalovat, a to i za předpokladu, že jejich interpretace byly mylné a žádný z nich ve skutečnosti toho druhého ohrozit nezamýšlel.⁵

ANTITEZE: NEPŘÍZPUSOBIVÍ VERSUS SLUŠNÍ LIDÉ

Podstatně méně rozšířený výklad bezpečnostní situace v lokalitě pracuje namísto etnického rámování s kulturním rozlišováním morálního a nemorálního způsobu života. Nejčastěji skloňovanými kategoriemi jsou v tomto ohledu „slušní lidé“ a „nepřízpusobiví“. Používají se však i další nálepky, a to zvláště v případě pojmenovávání těch nemorálních, například: „primitivové“, „nežádoucí“, „nezačlenitelní“, „nepracující“, „neplatiči“, „alkoholici“, „fetáci“, „kriminálníci“, „bezdomovci“ aj. Důraz je zde kladen na určitý způsob jednání. Proto také bývají ti takzvané problémoví charakterizováni paušálně jako „ti, co se neumí chovat“. To lze ilustrovat odpovědí respondentky na otázku, co si může člověk představit pod pojmem „nepřízpusobiví“, který v našem rozhovoru dříve užila:

Alkoholiky, fetáky a zloděje. Prostě nepřízpusobivý člověk je ten, co chlastá a co fetuje, co

⁵ Účelem tohoto textu není analýza případů vlastní konfliktní eskalace, jako tomu bylo v poslední době například ve Šluknovsku, Duchcově, Českých Budějovicích či Ostravě. Přesto si zde dovoluji drobnou poznámku. Pokud přijmeme interpretaci etnického konfliktu, nejen tyto uvedené případy nám ukazují, že se zúčastněné skupiny nacházejí ve znatelně asymetrickém postavení, pokud jde o dostupné zdroje a možnosti, a není tudíž náhodou, že protestní dění bylo vyvoláno příslušníky majoritního etnika, tou mocnější stranou konfliktu.

bydlí tady někde, posedává, pije pivo za barákem, má víno v plastu a pak tam najdete – ještě že už nemám malé děti, ale i když byly děti malé, tak jsme už našli stříkačky vzadu, jak jsou ty keře za barákem, v písku zahraibané. To se tu táhne už delší dobu, že se tu schraňují takoví ti, kdysi to byli dvacetiletí, teď už to jsou pomalu třicetiletí, tam si sednou na roh, pijí, fetují a já nevím co všechno. Tak to bych řekla, že jsou nepřizpůsobiví.

Lokalita je popisována jako místo, kde se shromažďují nepřizpůsobiví, kteří různě znepřijemňují ostatním život, anebo je přímo ohrožují. Jestliže se tato studie primárně soustředí na násilné jednání, tak také loupežná přepadení jsou některými informátory spojována nikoli s Romy, ale s těmi nepřizpůsobivými:

Ta bezpečnost bych řekla, že je pořád stejně špatná. Když vám babku přepadnou za bílého dne, zmlátí ji, dokopou ji tady v tunelu a je to v pravé poledne... A neříkám, že to dělají jenom Romové nebo Olaši. Dělají to i výrostci, takoví feťáci. Nemůžu říct, že to byli jenom bílí nebo jenom černí, jsou to ti nepřizpůsobiví.

Ve veřejném diskursu, včetně diskursu zkoumané lokality jsou tyto kolektivní identity často velmi problematicky rozlišitelné. Na jedné straně je používání nálepky „nepřizpůsobiví“ namísto označení „Romové“ prvkem strategie záměrného skrývání etnicity, jež usiluje o předjetí nechtěným obviněním z rasismu (Růžička: rukopis). Jak však mohu doložit na svém pozorování v terénu, pojem „nepřizpůsobiví“ má nejednoznačný status. Na jednom veřejném shromáždění, kde se scházejí romští i neromští obyvatelé lokality, aby společně prodiskutovali problémy a jejich případná řešení, byly výroky jistého Čecha, který si stěžoval na obtěžování nepřizpůsobivými, přeloženy místními Romy právě jako krycí název pro všechny Romy, vůči čemuž se vehementně ohradili. Jejich autor se sice nakonec obhájil tím, že myslel skutečně ty nepřizpůsobivé, a ne Romy jako celek, ale na problematičnosti daného pojmu to nic nemění. Ač pronášen *bona fide* za účelem neurazit Romy, některými je přesně v tomto významu interpretován.

Na straně druhé se vyskytují pokusy o zbavení určitých výrazů, jako je třeba „Cigán“, jejich etnického významu přesunutím pozornosti na nežádoucí jednání. Na jaké sémantické obtí-

že takové počínání naráží, ilustruje následující citace respondentky:

Když někoho nařknu, že je Cigán, tak je to prostě kretén, co se neumí chovat. Já nepohlížím na nikoho tmavšího, že je Cigán. Kdo se chová slušně, tak se s ním bavím rovno-něco, nepohlížím na něj, že je něco míň, ale na ty kretény, co dělají bordel a házou vajgly nebo neumí vychovávat děcka.... To jsou všechno takové averze. Jako já nechci být rasistka, ale za tu dobu, co tady bydlím, tak asi jsem.

I když je *cigánství* definováno jako nevhodné chování, člověk nadále zůstává rasistou, tzn. slovy jednoho informátora, že „nenávidí Cigány, i když je všechny nemůžeme házet do jednoho pytle“, jelikož potlačené rozpoznávání Cigánů/Romů na základě určitého tělesného vzhledu se opětovně vrací ve vši důležitosti, jakou v problematice symbolizování „romské problematiky“ má (srov. Moravec 2004). Identifikování člověka jakožto Roma je vždy v uvažování místních podmíněno jistou fenotypickou koncepcí. Do stejné kategorie náleží občasně používání termínu „bílý Cigán“. Ten může znamenat buď to, že se někteří bílí vyznačují jednáním typickým pro černé (nepřizpůsobivé), anebo to, že se někteří Romové chovají jako bílí (slušně). Oba tyto způsoby demonstrují neoddelitelnost určitého typu jednání a určitého typu fyzického vzezření v myšlení o Romech, jak bylo vytvořeno v rámci mého výzkumu.

Přese všechno dosud řečené je však na místě interpretaci upřednostňující kulturní kritérium nad tím etnickým specifikovat jako svébytný výklad místní bezpečnostní situace, a to nikoli z analytické potřeby, nýbrž především z prakticko-empirických důvodů – pro některé obyvatele lokality je toto porozumění určující, a především nahrazující pojetí etnického konfliktu. Ostatně množství informátorů má zkušenost s tím, že „ani bílí se neumějí chovat“, a že dokonce v hospodě, kterou navštěvují jak Romové, tak Neromové, „se rvou většinou bílí“. Jen někteří však umějí/dovedou/chtějí tuto znalost kriticky vyhodnotit a převažující etnické schéma zpochybnit, jako to udělala informátorka citovaná níže:

Já jsem tady spokojená celkem. Sice kdyby tady bylo méně Cigánů. Ne! Cigáni mi nevadí, ale feťáci mi vadí. Tady je spousta takových poctivých, kteří makají, které znám. Jsou tu fakt slušní Cigáni, kteří makají, cho-

dí do práce, dá se s nimi bavit v pohodě, není problém. A kdyby se to tady trochu změnilo, tak se tu žije ještě lépe.

SYNTÉZA ČILI NEGACE NEGACE: CIGÁNSKÁ FÉROVKA MEZI KRIMINALITOU A KRIMINALIZACÍ

Zatímco teze o Cigánské férovce jakožto projevu romské etnicity byla zpochybněna antitezí o společném původu tohoto fenoménu v nemorálním způsobu života Romů i Neromů, následující interpretace dokonávající dialektický pohyb předpokládá existenci třetí pozice, jíž se ruší symbolický rámec ohraničující oba tyto výklady násilí ve vyloučené lokalitě coby charakteristiky vlastní určitým sociálním skupinám (srov. Žižek 2007: 79). Jinak řečeno, první negace zůstává ve stejném rámci jako teze, které oponuje. Druhá negace není prostým návratem k původní tezi, nýbrž vyvrací právě onen společný předpoklad, na němž obě teze nacházející se ve vzájemně se vylučujícím vztahu stojí. Jedná se o esencialisticky laděnou představu o vyvoditelnosti jistého jednání ze skupinové identity, etnické anebo kulturní, na jejíž místo je kladena interpretace zohledňující strukturální faktory při vysvětlování (ne)bezpečnosti ve studované lokalitě.

V literatuře zaobírající se zločinností v sociálně vyloučených lokalitách obecně dominuje (sub)kulturní přístup (MV ČR 2008: 11–13). Jakoubek (2012) v tomto ohledu rozeznává explanační modely tradiční romské kultury a kultury chudoby, jež shodně vycházejí z premisy, že obyvatelé sociálně vyloučených lokalit jsou nositeli specifického kulturního vzorce, ze kterého vlastní kriminální jednání vyrůstá. Já jsem ve studii napsané spolu s Císařem nahradil tato schémata perspektivou kultury ulice, kde se násilí podílí na organizování sociálních hierarchií založených na kategorii respektu. Čím více je zde jedinec známý pro své násilné dovednosti a úspěchy, tím většího společenského uznání požívá. Loupežná přepadení mají z tohoto pohledu stejnou funkci jako fyzické souboje, jelikož okradení člověka rovněž přispívá ke zvýšení pouliční reputace (Walach – Císař 2013).

Podmínkou vzniku a etablování této kultury je sociální vyloučení.⁶ Je to strukturální odepře-

6 Převážná část populace vyloučených lokalit má ztížený přístup na pracovní trh. Disponuje pouze malým okruhem kontaktů mimo příbuzenské vztahy a za hranicemi lokality. Je také znevýhodněna svým relativně nižším dosaženým vzděláním a pracovními kvalifikacemi. Její politické hlasy jsou

ni jiných možností sebe-realizace, které utvářejí nekončící boj o lidskou důstojnost na okraji společnosti, kde se jako jeden z mála dostupných zdrojů mobilizuje fyzická síla. Young (1999: 12) nazval tento princip „téměř univerzálním kriminologickým zákonem“, jehož manifestace byly popsány v různých kontextech postindustriálního západního světa (Anderson 2000; Bourgois 2003; Brookman et al. 2011; Gunter 2008; Sandberg – Pedersen 2009; Vigil 2002 aj.). Za společné východisko všech těchto počinů můžeme považovat již Mertonem (2000) akcentované hledisko působení sociálních struktur na lidské jednání, které produkují deviantní jednání coby formu adaptace na sociální situaci, jež nedovoluje aktérům uspokojovat obecně přijímané cíle legitimními prostředky.

Cigánská férovka je bezesporu prostředkem, jenž je majoritní společností považován za nelegitimní. Na druhé straně představuje svého druhu racionální reakci za okolností, kdy lze jen velmi obtížně realizovat kýžené cíle, ať již se týkají materiálních statků, anebo uznání v příslušném sociálním milieu.⁷ To bývá v případě mého bádání stigmatizováno jako místo, kde „se shromažďují sociálně slabí občané, nikoliv pouze Romové“ a kde jsou „na každém kroku násilí, drogy, alkohol a agresivita“ (Sociotrendy 2011: 45, 98). Níže citovaný informátor, jenž se do lokality v době konání rozhovoru nedávno přistěhoval, ji charakterizoval ve stejném duchu:

Já bych sem za jiných okolností nešel. Když se naskytla ta možnost, tak jsem ji z finančních důvodů využil. Ale kdybych si měl být kupovat do vlastnictví, tak to určitě ne. Tam nejsou ani sami Romové, ale lidé, co mají nějaký sociální problém. Když si vezmeš ty sousedy, jednoho po druhém, co je znám, tak vidím, že to není úplně normální pohodový život. Já to teďka vůbec nechci rozdělovat na Cigán, nebo bílý. Tak se mi ale ukazuje, že tady ty lidi asi jsou z nějakých důvodů, že dejme tomu do města nejdou, protože třeba

v zásadě zanedbatelné pro volební úspěch politických stran. V symbolické rovině jsou její příslušníci stigmatizováni a samo prostorové vyloučení může svou menší občanskou vybaveností být znevýhodňujícím faktorem. Toto všechno snižuje životní možnosti a šance vyloučených, a výrazně tak ovlivňuje dostupné životní strategie (Toušek 2006).

7 Vzhledem ke konzistenci výkladu odhlédneme od toho, že napadení jedince skupinou je racionální, byť neférové, zastáváme-li daný princip, ve všech situacích a nejen ve stavu sociálního vyloučení.

ve městě je to dražší nebo tak. Mně to osobně začíná připadat, že nějaké to rozdělení tu je. Prostě chudoba.

Město je popisováno jako rozdělené teritorium podle socioekonomického statusu jeho obyvatel. Obyvatelstvo vyloučené lokality není tvořeno ani tak Romy jako spíše lidmi s nějakým „sociálním problémem“, totiž chudobou. Podle některých informátorů tento problém úzce souvisí s vlastními konflikty mezi vyloučenými; na projevech nevhodného jednání se podepisuje nedostatek peněz:

Když sociálka nedochází, dochází k vyvolávání hádek. Přejde tam jedna baba, druhá baba, ty mi dlužíš něco, potom tam jsou rvačky. Přejde tam nějaký chlap: ‚Kurde, tys mi slíbil něco.‘ To tam pořád jen, to jsou sociální věci, problémy. Jenže ti Cigoši to neřeší u sebe doma, oni to řeší veřejně. A když se někdo ozve, ať nedělají kravál, tak to je rvačka, výhrůžky. To všechno dělají peníze. Když ti lidi nemají peníze, chovají se jinak. Jsou agresivnější, jsou ve větší depresi a oni si to nevybijí jenom u sebe doma, ale všude, to tak je.

Podle citovaného respondenta generuje kriminalitu ve vyloučené lokalitě sociální marginalizace jejích obyvatel. K této problematice však lze přistoupit i jinak. V intencích etiketizační teorie nemá zločin „žádnou ontologickou realitu a není objektem, ale produktem kriminální politiky“ a „kriminalizace je jedním z mnoha způsobů, jak konstruovat sociální realitu“ (Hulsman 1986: 71). To jinými slovy znamená, že o pouličním násilí ve vyloučené lokalitě nelze uvažovat jako o fenoménu existujícím „tam venku“ neboli nezávisle na našem vnímání a sociálních interakcích, ale naopak jako o výsledku specifického rámování a nástrojů měření, které se řídí vlastní sociální dynamikou aktérů trestně právní justice, respektive pole bezpečnostních managerů (Bigo 2008). Sekuritizací určitých populací, jakou tvoří například obyvatelé vyloučených lokalit, dochází zároveň k vytváření dělicí čáry mezi bezpečností pro jedny a nebezpečností pro druhé.

V Česku se o tomto repertoáru nejrůznějších (ne)bezpečnostních opatření zacílených speciálně na vyloučené hovoří nejčastěji jako o nulové toleranci (Višek 2003). Její vyhlášení má zpřisnit dohled a kontrolu státním aparátem, včetně obecní samosprávy, přičemž se jedná především o omezování pohybu vyloučených ve veřejném

prostoru, posílení přítomnosti sociálních pracovníků a policie či zajištění vystěhování takzvaně problémových jedinců anebo zrušení celých problémových lokalit, případně alespoň evokaci razantnějšího postupu pověřených státních orgánů. Současně jsou zaznamenávány snahy o změnu právních ustanovení ve věci zavedení práva vyhostit lidi z lokality, kde nemají trvalé bydliště, převádění přestupků do trestných činů *à la* třikrát a dost, vydávání exekucí na sociální dávky, rozšiřování pravomocí poskytovatele bydlení aj.

Ve studované lokalitě se program nulové tolerance realizuje ve spolupráci městských orgánů se společností RPG Byty, zdejším hlavním poskytovatelem ubytování. Ve jménu bezpečnosti byly zatím v lokalitě učiněna tato opatření: posílení hlídek strážníků, společné pochůzky strážníků s policisty, rozšíření kamerového systému, využívání služebních psů, kontrola heren a prázdných bytů, zřízení detašovaného pracoviště městské policie a pozic asistentů prevence kriminality či přijetí obecně závazných přihlášek za účelem zajištění nočního klidu a veřejného pořádku ve městě a další (srov. Haviřov City 2013). Městský primátor k tomu již dříve prohlásil:

Končíme s tolerancí. S častými kontrolami musejí počítat provozovatelé sběren. Každý den strážníci v problémových lokalitách odhalují děti, které nechodí do školy, a tyto kontroly se ještě více zpřisní. Prověrkou majetku projdou žadatelé o sociální dávky. Opatření je několik a často to chce osobní odvalu úředníků magistrátu ... Kdo nebude respektovat jasná pravidla, nebude se chovat podle zákonů, nemůže v našem městě bydlet.⁸

Oblast preventivních kontrol na území města a v bytech RPG. Dále je to otázka řešení společné bytové politiky. To je velmi důležité a tam se skýtají velké možnosti, jak ve spolupráci s RPG přispět k tomu, aby se zde nestěhovali nepřizpůsobiví a abychom je z bytů dostali pryč.⁹

V konečném důsledku je cílem nulové tolerance, aby ve městě žili pouze slušní lidé. Se zajišťováním veřejného pořádku jde ruku v ruce řešení problematiky nepřizpůsobivých. Ty je žádoucí vystěhovat a/nebo držet mimo město,

8 Cit. dle Běčák 2011.

9 Cit. dle Kelnerová 2011.

s čímž má vypomoci spolupráce s poskytovatelem bydlení.

Projekt nulové tolerance se očividně inspiruje ve stejnojmenné kriminální politice americké provenience, jež má podle Wacquanta (2009b) povahu pseudovědecké doktríny pomáhající dotvářet existenci neoliberálního státu. Tento „nový trestní rozum“ (Wacquant 2009a: 10) či „nové bezpečnostní doxa“ (Wacquant 2009b: 247) má v konečném důsledku „prokázat politickou kompetenci lídrů“ (Víšek 2003: 388) tvrdým postupem vůči společensky neoblíbeným skupinám v situaci, kdy mají jen omezenou manévrovací pozici v sociální a ekonomické oblasti. Trestáním chudých se ve středních vrstvách posiluje dojem legitimacy státu, jenž se prezentuje jako ochránce veřejného pořádku (srov. Ruggiero 2006: 63). Vlastní rozmach trestního křídla státního aparátu je proto třeba číst v kontextu tohoto vývoje, a nikoli v reakci na nárůst kriminality, jak bývá někdy uváděno.

Oba představené přístupy různě identifikují podmínky vzniku Cigánské férovky v politickém řádu (Booth 2007: 101–104). Na jedné straně se příčiny pouličního násilí v sociálně vyloučené lokalitě lokalizují ve společenských nerovnostech a omezení či upření jistých životních možností a šancí, na něž vyloučení reagují tomu přiměřenými způsoby. Na straně druhé je tato kriminalita chápána jako výsledek kriminalizace, jako určité techniky vládnutí, kde bezpečnostní diskursy a praxe slouží k disciplinaci chudinských populací za účelem zajištění *statu quo* (Huysmans 2006; Neocleous 2008). V tomto ohledu je Cigánská férovka konstruována relevantními aktéry primárně jako hrozba širší (nevyloučené) veřejnosti a veřejnému pořádku obecně. Uplatnění těchto navzájem se doplňujících perspektiv bezpečnostního výzkumu umožňuje kontextualizovat individuální zkušenosti v sociální struktuře, a tím zprostředkovat relevantní sociologické vědění.

ZÁVĚR

Předložený text jednak reflektuje nejčastější způsoby rozumění (ne)bezpečnosti v sociálně vyloučené lokalitě, jednak zrcadlí jeden ze způsobů, jakým jsem o těchto zjištěních přemýšlel. Specifikované výklady násilí, které jej esenciálně pojímají jako určitý projev jednou romské etnicity, podruhé zase kultury nepřizpůsobivých, se jeví jako v mnoha ohledech nedostateč-

né a je třeba je dále analyzovat prostřednictvím perspektiv, které zohledňují vliv sociální struktury a politického řádu na utváření subjektů a jejich každodenních zkušeností v oblasti (ne)bezpečnosti. Sledování různých bezpečnostních diskursů a praxí, které tento fenomén produkují na lokální úrovni, představuje důležitou součást empirického bezpečnostního výzkumu koncipovaného v souladu s Goldsteinovým (2010) programem kritické antropologie bezpečnosti.

Pokud jde o zvolenou metodu, jejím klíčovým přínosem je její zaměření na rozpory či protiklady identifikovatelné ve studovaných výpovědích. Zatímco první pozice je negována druhou pozicí, finální moment dialektiky spočívá v překonání dané kontradikce zrušením diskursivního podhoubí, z něhož vyrůstá. Jedná se tudíž o změnu ve vlastním způsobu myšlení, jež ve výsledku vede ke zdůraznění role strukturálních faktorů při vysvětlování jistých sociálních jevů v rámci bezpečnostního antropologického výzkumu.

Pokud jde o Cigánskou férovku, násilnou a majetkovou kriminalitu uvnitř sociálně vyloučených lokalit, je nutné ji vnímat jako produkt určitého sociálního diskursu, jenž má zároveň produktivní funkci ve vztahu k nositelům daného diskursu. Jinými slovy, zpovídání „skuteční lidé na skutečných místech“ (Booth 1995: 123) jsou rovněž do jisté míry utváření bezpečnostními diskursy a praxemi. Přesunutím pozornosti na procesy konstituující jak bezpečnostní subjekty, tak je ohrožující fenomény, získáme epistemologicky přiměřenější náhled na povahu vlastní sociální zkušenosti, jež je pro kterýkoli kritický výzkum bezpečnosti určující (Nunes 2012). Předložený příspěvek pak není než prvním autorským krokem v tomto úsilí.

ZDROJE PODPORY

Text vznikl v rámci projektu Paměť romských dělníků – DF12P01OVV029, který je finančně podporován Programem aplikovaného výzkumu a vývoje národní a kulturní identity Ministerstva kultury České republiky. Některé informace, včetně citací, byly již dříve použity v článku „Jako ghetto – ty ublížíš mně, já ublížím tobě“: Bezpečnost a pouliční násilí v sociálně vyloučené lokalitě“ (Walach – Císař 2013).

POUŽITÁ LITERATURA

- ANDERSON, E. 2000. *Code of the Street: Decency, Violence, and the Moral Life of the Inner City*. New York: W. W. Norton & Company.
- BĚČÁK, L. 2011. Havířov končí s tolerováním problémových lidí. *Karvinský a havířovský deník*. Přístupné na: <http://karvinsky.denik.cz/zpravy_region/20111013havirov-byty-rpg.html>, stáhnuto 30. 9. 2013.
- BIGO, D. 2010. „14 September 2001. The Regression to the Habitus,“ in *Conflict, Security, and the Reshaping of Society. The Civilization of War*. Ed. A. Dal Lago, a S. Palidda. Abingdon: London, s. 103–117.
- BIGO, D. 2008. „Globalized (In)security: The Field and the Ban-opticon,“ in *Terror, Insecurity and Liberty: Illiberal Practices of Liberal Regimes after 9/11*. Ed. D. Bigo a A. Tsoukala. Abingdon: Routledge, s. 10–48.
- BOOTH, K. 2007. *Theory of World Security*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOOTH, K. 1995. Human Wrongs and International Relations. *International Affairs*. 71 (1): 103–126.
- BOOTH, K. a WHEELER, N. 2008. „Uncertainty,“ in *Security Studies: An Introduction*. Ed. P. D. Williams. Abingdon: Routledge, s. 133–150.
- BOURDIEU, P. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- BOURGOIS, P. 2003. *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BROOKMAN, F. et al. 2011. The ‚Code of the Street‘ and the Generation of Street Violence in the UK. *European Journal of Criminology*. 8 (1): 17–31.
- DUBOIS, W. E. B. 2007. *The Souls of Black Folk*. New York: Cosimo Classics.
- GAC. 2008. Sociální vyloučení Romů a česká společnost. Klíč k posílení integrační politiky obcí. Praha: Gabal Analysis & Consulting.
- GAC. 2006. Analýza sociálně vyloučených romských lokalit a absorpční kapacity subjektů působících v této oblasti. Praha: Gabal Analysis & Consulting.
- GOLDSTEIN, D. M. 2010. Toward a Critical Anthropology of Security. *Current Anthropology*. 51 (4): 487–517.
- GUNTER, A. 2008. Growing Up Bad: Black Youth, ‚Road‘ Culture, and Badness in an East London Neighbourhood. *Crime Media Culture*. 4 (3): 349–366.
- HAVÍŘOV CITY. 2013. V kině Centrum proběhlo setkání s občany k bezpečnosti ve městě. *Portál statutárního města Havířova*. Přístupné na: <http://www.havirov-city.cz/aktuality-a-radnicni-listy/v-kine-centrum-probehlo-setkani-s-obcany-k-bezpecnosti-ve-meste_cz.html>, stáhnuto 30. 9. 2013.
- HULSMAN, L. H. C. 1986. Critical Criminology and the Concept of Crime. *Contemporary Crises*. 10 (1): 63–80.
- HUYSMANS, J. 2006. *The Politics of Insecurity. Fear, Migration and Asylum in the EU*. London: Routledge.
- CHOTAŠ, J. a KARÁSEK, J. (ed.). 2007. *Hegelova dialektika*. Praha: Oikomenh.
- JAKOUBEK, M. 2012. „Romská“ kriminalita – specifika, příčiny, souvislosti. *Anthropologia Integra*. 3 (1): 39–50.
- JAMESON, F. 2009. *Valence of the Dialectic*. London: Verso.
- JAMESON, F. 2008. „Persistencies of the Dialectic: Three Sites,“ in *Dialectics for the New Century*. Ed. B. Ollman a T. Smith. Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 118–131.
- KALVODA, J. 1991. „The Gypsies of Czechoslovakia,“ in *The Gypsies of Eastern Europe*. Ed. D. Crowe a J. Kosti. New York: M.E. Sharpe, s. 93–115.
- KELNEROVÁ, B. 2011. Primátor města Havířova: Ve městě budou žít jen slušní lidé! *Infoportály.cz*. Přístupné na: <<http://www.infoportaly.cz/karvinsko/havirov/primator-mesta-havirova-ve-meste-budou-zit-jen-slusni-lide>>, stáhnuto 30. 9. 2013.
- MAREŠ, P. 2003. Romové: sociální inkluze a exkluze. *Sociální práce/Sociálna práca*. 4: s. 65–75.
- MERTON, R. K. 2000. *Studie ze sociologické teorie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- MORAVEC, Š. „Sociální služby v prostředí romských společenství,“ in *Romové: Kulturologické etudy*. Ed. M. Jakoubek a T. Hirt. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. 155–167.
- MV ČR. 2008. *Strategie pro práci Policie ČR ve vztahu k menšinám (pro období let 2008–2012)*. Praha: Ministerstvo vnitra ČR.
- NEOCLEOUS, M. 2008. *The Critique of Security*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- NEOCLEOUS, M. a RIGAKOS, G. S. (ed.). 2011. *Anti-Security*. Ottawa: Red Quill Books.
- NUNES, J. 2012. Reclaiming the Political: Emancipation and Critique in Security Studies. *Security Dialogue*. 43 (4): 345–361.
- OLLMAN, B. 2008. „Why Dialectics? Why Now?“ in *Dialectics for the New Century*. Ed. B. Ollman a T. Smith. Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 8–25.

- OLLMAN, B. 1993. *Dialectical Investigations*. New York: Routledge.
- PETRUSEK, M. 2011. Úvahy o dialektice v sociálních vědách. *Teorie vědy*. 33 (3): 387–414.
- RUGGIERO, V. 2006. *Understanding Political Violence: A Criminological Analysis*. New York: Open University Press.
- RŮŽIČKA, M. „Já nejsem rasista, ale...“ *Sociální logika každodenního anti-Cikánizmu*. (Rukopis: zatím nepublikováno.)
- SANDBERG, S. a PEDERSEN, W. 2009. *Street Capital. Black Cannabis Dealers in a White Welfare State*. Bristol: Policy Press.
- SOCIOTRENDY. 2011. *Situační analýza vybraných sociálně vyloučených lokalit v obci Haviřov*. Olomouc: Sociotrendy.
- TOUŠEK, L. 2006. „Kultura chudoby, underclass a sociální vyloučení,“ in „Romové“ v osidlech sociálního vyloučení. Ed. T. Hirt a M. Jakoubek. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. 288–321.
- VÍŠEK, P. 2003. „Program ‚nulové tolerance‘ v českých městech,“ in *Analýza sociálně ekonomické situace romské populace v České republice s návrhy na opatření*. Ed. Socioklub. Praha: Socioklub, s. 385–388.
- VEČERKA, K. 1999. „Romové a sociální patologie,“ in *Romové v České republice*. Ed. H. Lisá. Praha: Socioklub, s. 417–446.
- VIGIL, J. 2002. *A Rainbow of Gangs: Street Cultures in the Mega-City*. Austin: University Texas Press.
- WACQUANT, L. 2009a. *Prisons of Poverty*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- WACQUANT, L. 2009b. *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Durham: Duke University Press.
- WALACH, V. a CÍSAŘ, O. 2013. „Jako ghetto – ty ublížíš mně, já ublížím tobě“: Bezpečnost a pouliční násilí v sociálně vyloučené lokalitě. *Lidé města*. 15 (3): 391–417.
- YOUNG, J. 1999. *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime, and Difference in Late Modernity*. London: Sage Publications.
- ŽIŽEK, S. 2007. *Nepolapitelný subjekt. Chybějící střed politické ontologie*. Chomutov: Nakladatelství L. Marek.