

## Apologie kulturomů (Odpověď Pavlu Baršovi)

MAREK JAKOUBEK\*

### **Abstract: An Apology of Culturoma (A Reply to Pavel Barša)**

The author of the article presents a critical reply to Barša's interpretation of his monography (Jakoubek, M., *Romové: konec /ne/jednoho mýtu. Tractatus Culturo/mo/logicus*, Socioklub, Praha 2004) and of two anthologies he has co-edited (Jakoubek, M., Poduška, O., eds., *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Doplněk, Brno 2003 & Jakoubek, M., Hirt, T., eds., *Romové: kulturologické etudy. Etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace*, Čeněk, Plzeň 2004). Taking the examples of his alleged orientalism and of his (also alleged) idea that Gypsies are carriers of the culture of poverty, the author illustrates that Barša's interpretation is full of mistakes and inaccuracies. He also argues that the concept of culture used by Barša is unacceptable in the social sciences and accuses his critic (together with the whole discourse of multiculturalism) of ethnocentrism. Regarding methodological issues, the author demonstrates that although Barša claims to offer a better method of analysis, in actuality he fails to do so.

*Keywords:* Gypsies, Roma, Pavel Barša, multiculturalism, traditional Roma culture.

Článek Pavla Barši *Konec Romů v Česku? Kacířské eseje plzeňských antropologů* (Barša 2005) se prezentuje jako recenze. Je ovšem velice těžké říci, co vlastně Barša recenzuje. Formálně sice uvádí, že 3 publikace (1. – Jakoubek, M. & Poduška, O. /eds./: *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Doplněk, Brno 2003; 2. – Jakoubek, M. & Hirt, T. /eds./ – *Romové: kulturologické etudy. Etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace*, Čeněk, Plzeň 2004; 3. – Jakoubek, M. – *Romové: konec /ne/jednoho mýtu. Tractatus Culturo/mo/logicus*, Socioklub, Praha 2004), publikovaný text však tomuto vymezení vůbec neodpovídá. Po úvodních pasážích, kdy se opravdu zdá, že o recenzi půjde, totiž Barša na tento záměr zcela rezignuje a komentuje a kritizuje takřka co ho napadne, jednou mou monografií, jindy vybrané pasáže ze statí ze zbylých uvedených publikací, za chvíli zase stanoviska, která podle něj zastává T. Hirt, prezentovaná ovšem nikoli v daných sbornících, ale v několika novinových statích a na proběhnuvších konferencích. Jádrem této vážné žánrové a tematické neukáznenosti Baršova textu je jeho představa, že v ČR se v nedávné době ustavila názorově jednotná skupina mladých badatelů, jejichž manifestem jsou uvedené publikace. Tato představa je ovšem v mnoha

---

\* Autor působí na Katedře antropologie Filosofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni. Poštovní adresa: Katedra antropologie FF ZCU Plzeň, Tylova 19, Plzeň 301 25; e-mail: jakoubek@ksa.zcu.cz.

ohledech mylná. Co se údajného mládí členů této „skupiny“ týče, dá se ještě pochopit, proč Barša označuje za mladíky své vrstevníky R. Krištofa, K. A. Nováka či M. Kovatse, je však přece jen přemrštěné, když tentýž shovívavý postoj staršího a poučenějšího bratra aplikuje i na V. Sekyta, který by mohl být Baršovým otcem. Obdobně mylný je pak i předpoklad názorové jednoty této „skupiny“, čehož si je ovšem i sám Barša velice dobře vědom, neboť proti mým stanoviskům argumentuje mj. i statí K. A. Nováka publikovanou právě v jednom z uvedených sborníků. Právě směšování (odlišných) stanovisek jednotlivých autorů pak vede například k tomu, že Barša píše, že podle „nás“ je celá tzv. „romská problematika“ problémem nikoli etnickým, ale sociálním. To je ovšem stanovisko, které se v mé knize nikde neobjevuje. Naopak – uvádím, že v případě tzv. „romské problematiky“ se primárně o sociální záležitost *nejedná* (Jakoubek 2004: 284). V plném souladu s celkovou koncepcí knihy zde zastávám názor, že tzv. „romská problematika“ primárně není problémem ani sociálním, ani etnickým, ale *kulturním* (tamže). Pokouším se totiž danou otázku pojednat v perspektivě, kdy za hlavní determinantu celé problematiky považují nekompatibilitu kulturních vzorců sdílených nositeli (tradiční) romské kultury a vzorců příslušníků hegemonní společnosti. Jsou to pak právě tyto kulturní vzorce, které – kromě mnoha jiného – způsobují i sociální neúspěch dotyčných osob. „Sociální“ potíže jsou tedy v této perspektivě determinovány faktory kulturními a vůči těmto jsou sekundární. Z uvedených důvodů se ve svém příspěvku budu věnovat zejména Baršově kritice mé knihy.

## 1. Kontra orientalizmus

Omezen místem, zaměřím se ve své odpovědi jen na vybrané momenty Baršovy statí. Prvním z nich je Baršova snaha vyvolat ve čtenáři dojem, že má kniha má „orientalistické“ podloží. Opakovaně píše, že se domnívám, že má kniha je výrazem „univerzálního rozumu“ a já si nejsem vědom partikulárnosti své pozice. Toto osočení je hanebné a pokud se z Baršovy strany nejedná o záměr, je výrazem skutečnosti, že Barša mou knihu četl značně nepozorně. Jinak si lze totiž jen těžko vysvětlit, že si nevšiml donekonečna opakovaných zdůraznění, že v knize předkládaný model tradiční romské kultury má povahu zcela vědomě a reflektovaně konstruovaného modelu a minul i pasáže, kdy zcela explicitně přiznávám právě opak toho, co mi podsouvá – totiž skutečnost, že můj text je součástí partikulární kulturní tradice (k níž právě nositelé tradiční romské kultury nepatří). Zcela nepochopitelná je ovšem Baršova teze ve světle kapitoly 6. 36 „*Myšlení v romských osadách*“, která je celá věnovaná tematizaci korespondence mezi myšlením, resp. mentálními strukturami a sociální organizací (s prezentací hypotézy, že liší-li se poměrně radikálně sociální uspořádání romských osad a sídel majoritní společnosti, bude se patrně obdobným způsobem lišit i „myšlení“ jejich obyvatel). *Inter alia* zde totiž píše, že: „myšlenkové struktury a principy ... široce souvisí se sociální organizací, přičemž racionalita v úzkém smyslu (Rozum)<sup>1</sup> je vázána na jeden historicky podmíněný a nikoli obecně sdělný její typ“ (Jakoubek 2004: 175), takže, uvádím dále, „racionalismus ... není univerzální všem kulturám, naopak – „racionalismus je ... kulturou, naší kulturou, která hluboko souvisí se základními vlastnostmi společností, v nichž žijeme“ (Musil 1999: 188), *jedná se tedy o partikulární kulturní tradici, nikoli kulturní univerzálii.*“ (Jakoubek 2004: 175–176; poslední kurzíva doplněna) a o něco později (Jakoubek 2004: 177) – v souladu

s kulturním determinizmem coby jedné z vědomě přijatých osnov celé práce – dovozují, že je „velice důležité si uvědomit, že myšlenkové kategorie a schémata dané kultury jsou její funkcí ... mohli bychom tudíž říci, že myslíme tak, jak *musíme*. Myslí v nás naše kultura“ (Gellner 1999: 37). Pokud tedy Barša tvrdí, že se považují za „svobodného jednotlivce s bezprostředním přístupem k *univerzálnímu* – objektivnímu a nestrannému – rozumu“ (Barša 2005: 70), resp., že neví, že má zkoumání jsou výrazem určité partikulární kultury (Barša 2005: 70), je to buď lež anebo omyl vyplývající nejspíše z nedůsledné četby mé monografie; celá Baršova teze o „orientalizmu“ mé studie je totiž přímým protikladem toho, co v mé knize opravdu stojí.

Ve shodných intencích, jako v otázce myšlenkových kategorií, se pak na jiném místě práce snažím doložit, že (následující pasáž je převzata z textu knihy /kap. 7.1 – „*Idea lidství v kultuře romských osad*“/ beze změn) konstitutivním prvkem romských osad je určitá legitimizovaná (kulturním systémem potvrzená, uznaná a tedy sociální kontrolou vyžadovaná) apriorní a základní forma nerovnosti jejich obyvatel založená na přesvědčení, že všichni lidé si bytostně nejsou rovni. V termínech Luise Dumonta je tedy obyvatel romské osady *Homo hierarchicus* respektující fixovanou hierarchii (a ve výhledu do budoucna považující tuto za definitivní), který nepřijímá základní princip moderní občanské společnosti, ve které je každý její člen bez výjimky roven všem ostatním a proto Dumontem charakterizován jako *Homo aequalis* (Dumont 1980). Základní rozdíl a principiální rozpor mezi kulturou romských osad a kulturou majoritní společnosti tak spočívá v samotné odlišné definici jedné ze základních kulturních kategorií – člověka a lidství. Je-li v majoritní společnosti člověk definován jako bytost primárně si rovná s ostatními příslušníky druhu a lidství je chápáno jako univerzální a rovné, pak v romských osadách je naopak tato kategorie definována jako diferencovaná a hierarchická, kdy jednotlivé subjekty (či jejich skupiny) odlišuje zásadní nerovnost. Tato skutečnost tak také mimo jiné zřetelně dokládá fakt, že *lidství je kategorie kulturní, nikoli biologická* (a že je tedy mnoho způsobů a forem, jak být – plnohodnotně a cele – člověkem); být člověkem znamená v romské osadě něco jiného než v kultuře majoritní společnosti a tyto kategorie na sebe nejsou navzájem převoditelné, ani jedna ze druhé nevyplývá a ve své autonomii nejsou ani jedna lepší či horší než ta druhá. Co dodat? Vyhlášeje-li nyní Pavel Barša, že „*Nejsme ztělesněním univerzálního lidství*“ (Barša 2005b), mám skoro pocit, že ode mne opisuje.

Ještě v tomtéž oddíle své kritiky Barša píše, že je znechucen mým opakovaným zdůrazňováním ukotvenosti mé knihy v (sociálně)vědním diskurzu. Nutno říci, že v tomto ohledu – zaslepen svou mylnou „orientalistickou“ analogií – Barša nepochopil důvody, proč tak činím. Častým zdůrazňováním faktu, že má práce svou povahou tkví v sociálních vědách vůbec nechci říci, že jsem čistý subjekt vědy nahlížející věčné pravdy (viz výše), důvody jsou zcela jiné. Jednou z hlavních linií celé knihy je doložení skutečnosti, že vědecký charakter romistiky (tak jak je dnes v ČR provozována), je pochybný. Romisté tvrdí, že jejich obor je definován předmětem zájmu, jímž jsou – Romové. Celá první půlka mé studie je pak věnována vykazání faktu, že romisté nejsou schopni „Romy“ přijatelným způsobem definovat, resp. nejsou schopni vymezit nejvlastnější předmět svého zájmu, jímž je jejich disciplína (podle jejich vlastního vymezení) definována. Dovožují, že dosavadní pokusy (nutno dodat, že překvapivě nikterak běžné) o vymezení „Romů“ končí nejčastěji buď u zcela nepřijatelných vymezení založených na rasových „teoriích“, nebo u naprosto nekonzistentní a vědecky neobhajitelné definice zahrnující např. jak faktory fyziognomické, jako je typicky barva kůže, tak *zároveň* i specifický

jazyk. Protože ovšem barva kůže je faktor dědičný a jazyk ne, je zřejmé, že spolu nemohou definičně souviset.

Zdůrazňováním vědeckého charakteru mé práce a disciplinovaným dodržováním pravidel v daném diskurzu obvyklých se tak chci explicitě distancovat od takřka veškeré dosavadní „vědecké“ produkce na dané téma. Má kniha není další knihou o „Romech“ a jestli si v ní na něčem dávám záležet, je to právě definice jejího předmětu zájmu. Předmětem mého zájmu je romská kultura, resp. její nositelé a popravdě mnohem více, než na zdůrazňování vědeckého charakteru mé studie trvám na v sociálněvědním diskurzu obvyklém vymezení kultury. Vůbec se pak v tomto ohledu nedivím, že se Baršovi – jak sám uvádí – chce z tohoto mého striktního lpění na vědecké definici kultury zvracet, neboť právě tento přístup demaskuje jeho pojetí kultury jako – v sociálněvědním diskurzu – jen velice těžko akceptovatelné.

Podívejme se<sup>2</sup> například na výňatek z Baršovy knihy *Politická teorie multikulturalismu* (Barša 1999), kde v kapitole věnované speciálně romské problematice (kap. 12. „Romové v českých zemích“, str. 264–294) čteme: „Vedle politického vyloučení Romů existují hmatatelné doklady jejich vyloučení *kulturního*. Jedinou změnou k lepšímu v této oblasti je, že česká vláda na rozdíl od komunistického režimu Romy chápe jako národnostní menšinu, a proto uvolňuje i jisté prostředky na podporu *jejich kultury*. Od roku 1991 Ministerstvo kultury ČR spolupracovalo s Romy na založení Muzea romské kultury v Brně, podporovalo romské folklorní aktivity a vybudování památníku obětem cikánského koncentračního tábora v Letech, přispívalo na rozvoj romského národního tisku a literatury a podporovalo projekt Romského divadla v Praze“ (Barša 1999: 275<sup>3</sup>).

Podívejme se nyní na citovanou pasáž podrobněji. Již podle uvedeného výčtu je zřejmé, že Baršovi romská kultura splyvá s kulturou tzv. vysokou, tedy že tento autor zaměňuje – v klasickém osvícenském stříhu – kulturu za kultivaci. To je přitom proti standardní sociálněvědní tematizaci kultury, která programově staví na pojetí *nehodnotícím* a podle které kultura zahrnuje *všechny* oblasti lidského jednání, které si člověk osvojil jako člen odpovídající společnosti, výrazný prohršek. Prohršek, který Baršův text diskvalifikuje ze seriózní sociálněvědní rozpravy na dané téma.

Dále se podívejme na vybrané položky, jejichž podpory si podle všeho citovaný pisatel cení<sup>4</sup>. Co se týče podpory vybudování památníku obětem cikánského koncentračního tábora v Letech či Muzea romské kultury v Brně, jedná se takřkajíc o modelový příklad minutí se cíle. Jak totiž jasně a bez zátěže politicky korektních floskulí uvádějí Frištenská, Haišman a Víšek, celá záležitost kolem těchto entit se má tak, že „památník v Letech či Muzeum romské kultury v Brně zůstávají spíše věcí úzkého okruhu romských aktivistů a *především příslušníků majority* ‚kolem nich‘ než výrazem potřeby Romů...“ (Frištenská et al. 1999: 478–9; kurzíva v původním textu).

Další položka, podpora rozvoje romského národního tisku a literatury, je neméně problematická. Vzhledem k tomu, že „tradiční“ romská kultura je typicky kulturou neliterární (a tato skutečnost je jedním z jejich – obecně přijímaných – definičních znaků), je zřejmé, že celá akce s produkcí písemností se jí netýká. V daném ohledu se přitom Barša dopouští klasického evolucionistického omylu, kdy předpokládá, že národní, na písmo vázaná, romská kultura nějak přirozeně *vyplývá* z orální romské kultury „tradiční“ a je jejím vyspělejším stadiem (vůbec pak není překvapivé, že tato *vyspělejší* kultura je svou povahou *podobnější* kultuře hegemonní společnosti, která zde figuruje jako zřejmý, třebaže patrně neuvědomovaný, vzor). Barša si neuvě-

domuje, že kultura orální je *jiná* než kultura literární, že se jedná o dvě – v klasifikačním a typologickém smyslu – odlišné kultury, přičemž kultura literární *není* v kultuře orální obsažena v embryonálním stavu (stejně jako bezpočet lokálních kultur vesnických společenství českého venkova nebyl nižším stadiem národní, na písmo vázané, kultury české, kterou se nakonec obrozencům podařilo prosadit), takže předpoklad, že první z jmenovaných by se z té druhé měla nějak *přirozeně* vylíhnout, je mylný. A už vůbec si pak Barša neuvědomuje, že svým přístupem se stává spoluhrobníkem této radikálně Jiné, dosud takřka nepoznané (nejmě proto, že *neuznané*), „tradiční“ romské kultury (a čtenář se nevyhne domněnce, není-li to tím, že by se mu nehodila do jeho multikulturního orchestru hrajícího pod taktovkou etnocentrické euroamerické kultury, jejíž principy Barša pod rouškou multikulturalizmu vnucuje zbytku světa).

Kromě uvedeného hodnotí Barša kladně i podporu „romských“ folklorních aktivit. V tomto bodě se přitom tento badatel snad nejvíce přibližuje autorům z romistického tábora, kterým jakoby v některých momentech romská kultura s folklorem v podstatě splývala (k dokladům této teze viz Jakoubek 2004, kap. 8.11: 230–234). Extrémní pozice romistů, ale i radost Baršova má však háček. Jak uvádí J. Šiklová, právě tato folklor protežující orientace má za následek, že „Romové ... pouze pokračují v trendu, který byl vůči minoritám zaveden za minulého režimu, tj. v *redukci národnosti* [v daném kontextu ve významu specifické romské kultury – pozn. M. J.] *na folklor*“ (Šiklová 1999: 287; kurzíva moje) a romské iniciativy tak pouze „vhodně či méně vhodně ... *kopírují, napodobují činnosti, které jsou obvyklé v majoritní společnosti*“ (Šiklová 1999: 287; kurzíva moje). Frištenská, Haišman a Víšek pak tento Baršou kladně hodnocený trend komentují tak, že „požadavky, které ... romské zájmové organizace vznášejí na majoritní společnost i na zahraniční nadace, a to, na co žádají finanční prostředky z programů Evropské unie, jsou vlastně programy *totálního přizpůsobení se majoritě*“ (Frištenská et al. 1999: 489), což je jistě výsledek protikladný asi všem formám soužití, které by si zasloužily označení „multikulturní“. Místo okna do Jiné kultury nám tak Barša chce pouze nastavit zrcadlo (přičemž celý jeho „multikulturní“ trik, či snad lépe podvod, spočívá v tom, že se nám snaží podsunout, že obraz *nás samých*, který v něm uvidíme, je obrazem Jiných, a to „Romů“).

Ukázali jsme si, že jak pozice romistů, tak i (pod jejich vlivem?) špičkového zástupce badatelů v oblasti multikulturní teorie jsou v otázce podpory, uchování, ale i prosté deskripce či pochopení a analýzy (tradiční) romské kultury zcela nevhodné a dokonce chybné. Ano, chybné, neboť chci-li poznat, porozumět, zaznamenat či uchovat *kulturu*, ale zaměňuji-li tuto omylem za kultivaci či folklor anebo substituují-li ji pouze její „pozitivní“ sekci snobského stříhu, nikdy se mi vytčeného cíle dosáhnout nepodaří.

Co se pak týče vztahu uvedených skutečností k multikulturním otázkám, situace je strukturálně obdobná: má-li se vést multikulturní debata, tedy debata o kulturách, resp. jejich mnohosti, je nezbytným východiskem hovořit skutečně o kultuře resp. kulturách, a ne o jejich surogátech osvěcensko-humanistického ražení či o jejich folklorní náhražce.

## 2. „Romové“ a etnicita / národnost

V plném souladu s kurzem doby Barša pozitivně hodnotí skutečnost, že „Romové“ v ČR získali statut národnostní menšiny. A právě zde leží kámen úrazu. Jak dnes dokládá již nemalé množství tuzemských i zahraničních výzkumů, skutečnost je taková, že nositelům tradiční

romské kultury je etnická či národnostní sebeidentifikace cizí. Základní složkou jejich skupinové identity je příslušnost k rodině a širší příbuzenské jednotce, přičemž identita ustavená na kategoriích etnicity či národnosti u příslušníků těchto skupin obvykle absentuje. Otázka po etnické či národnostní identitě je tudíž v případě těchto osob stejně absurdní, jako otázka „K jaké kastě náležíš?“, či „Jaký je tvůj totem?“, položená řadovému příslušníku majoritní populace České republiky. Zde se též mimo jiné nalézá odpověď na otázku nesmírně nízkého počtu osob hlásících se k romské národnosti. Ano, není tomu tak, že nositelé tradiční romské kultury by „svoji“ národnost při sčítání odmítli deklarovat, anebo ji popřeli. Ne, ona jim zkrátka nic neříká, neboť oni se cítí být zejména a především příslušníky *příbuzensky* vymezených formací. Snaha uchopit odlišnost nositelů tradiční romské kultury v etnických či národnostních kategoriích je tedy nepochopením jejich jinakosti, nepochopením, které je výrazem značně etnocentrického stylu uvažování. Ano – snaha vtěsnat nositele tradiční romské kultury do škatulek etnicity a národnosti je tím, co jejich skupiny o jejich jinakost spíše připravuje. Jen pro úplnost dodejme, že rozhodně není možné tvrdit, že „Romové“ mohou ve zvláštní směsici sdílet obě uvedené identity. Skutečnost, že příbuzenství coby skupinový organizační princip se s možností organizace na základě národnosti (v etnickém i státním smyslu) poměrně ostře vylučuje, je obecně známá a dobře prokázána. Závěr je tudíž jasný: právě tlak na národnostní či etnickou identifikaci dotyčných skupin nositelů tradiční romské kultury, který Barša tolik protežuje, je jedním z nejvýraznějších asimilačních nástrojů v současnosti užívaných. Je-li tu tedy někdo etnocentrik (resp. v Baršově dikci „orientalista“), je to z nás dvou očividně Barša, přičemž celá situace je o to horší, že o tom neví.

### 3. Kdo jsou „Romové“?

Jiným problémem Baršova přístupu, úzce spjatým s neporozuměním mé knize a notorickým opomíjením sociálněvědního pojetí kultury, je fakt, že Barša patrně vůbec neví, o kom vlastně mluví. Ve svém článku opakuje svůj oblíbený omyl, že „my“ popíráme symbolické vyloučení „Romů“, jimž v tomto ohledu rozumí jako stigmatizované skupině. Je zřejmé, že taková „skupina“ žádné kulturní společenství netvoří. Ačkoli Barša žádnou analýzu stigmatizace nepodává a zůstává u deklamační typu „kdyby“, je zřejmé, že jednou z konstitutivních složek stigmatu „Romů“ je barva kůže. Barva kůže je faktor dědičný, nemůže tedy (definičně) souviset s určitou konkrétní kulturou. A tu je jádro Baršova lapsu – jak v textu jeho kritiky, tak i v jiných svých textech (viz úryvek uvedený výše) nečiní Baršovi problém hovořit o „Romech“ a *jejich* kultuře. Na jedné straně tedy Barša „Romy“ vymezuje stigmatem (řekněme „sociálně-ekonomicky“), na straně druhé „jejich“ kulturou. Tato vymezení se však (definičně, tedy v analytické rovině) popírají. Ano, nejen romistům, ale ani Baršovi není zrovna jasné, koho za „Romy“ považuje.

Derivátem uvedeného omylu je též Baršův chybný předpoklad, že „Romové“ v ČR jsou nositeli kultury chudoby a že právě tuto tezi „my“ prosazujeme. Jádrem tohoto přehmatu je pak opět Baršovo nepochopení mých stanovisek. V celé své knize nehovořím nikdy o „Romech“ (jak to notoricky a aniž by přitom věděl, koho tím míní, dělá on), ale výhradně o nositelích určitých kultur – v daném kontextu 1) tradiční romské kultury a 2) kultury chudoby. Jak přitom rozumím vztahu nositelů tradiční romské kultury a kultury chudoby? Vycházejí z klasické

Kroeberovy poučky o tom, že i když „jazyk je jen jednou zvláštní částí kultury, může být výhodně použit ... k objasnění celkové kulturní situace“ (Kroeber 1963: 126), pomohu si při výkladu analogií.

Vzhledem ke skutečnosti jazykového kontinua mezi „švédštinou“ a „norštinou“ je možné, že lidé žijící na hranicích Norska a Švédska (ve smyslu dvou oblastí s odlišnými normativními typy vyučovacího/ úředního jazyka, resp. lingvisty /nebo politiky/ uznaných hranic těchto systémů), hovoří dialektem, který může být klasifikován stejně dobře jako norština, jakož i švédština. Taková klasifikace je přitom reálnému každodennímu mluvení oním dialektem (resp. bezpočtu odpovídajících idiolektů místních obyvatel) *vnější* a je aktem lingvistické konvence (nebo politického záměru); rovněž je irelevantní, co si o tom myslí samotní mluvčí (i když ti si o takové klasifikaci nejspíše nemyslí nic /... „jsme ,ti zdejší“ a mluvíme, jak tak se tady mluví a vždycky mluvilo“, řekli by nejspíše/). Ačkoli je tedy možné říci, že dotyční hovoří – v tomtéž okamžiku!!! – *bud'* norský *nebo* švédský, není možné tvrdit, že mluví švédsky a norský *najednou*; norština a švédština jsou přece dva – v ideálnětypické rovině (standardizovaná podoba jazyka ovšem není ničím jiným, než ideálním typem neklasičtějšího stříhu) – odlišné a *vzájemně se vylučující* (jazykové) systémy.

Obdobně – vzorce jednání lidí v Předlicích (či v jiném tzv. „romském ghettu“) mohou být klasifikovány *bud'* jako tradiční romská kultura *nebo* jako kultura chudoby a tito lidé pak jako nositelé tradiční kultury, či kultury chudoby. Není ale možné říci, že jsou to Romové (ve smyslu nositelů tradiční romské kultury, což je úzus, který jsem ve své práci a pro tuto ustavil) a nositelé kultury chudoby *najednou*. Jednoduše a zkrátka – právě z uvedeného důvodu, mluvím-li o kultuře chudoby a jejích nositelích, *už nemluví o Romech* (stejně, jako když mluvíme o norštině a jejích mluvčích, už nemluvíme o švédštině; a to i když „objekt“ o němž je řeč – onen dialekt „na pomezí“ – může být v obou případech *týž* [nemluvě zde o triviálním faktu, že v norštině a švédštině – coby normativních systémech – existují identická slova a třeba i celé věty]).

Co mám přitom na mysli *týmiž* elementy v případě zmiňovaných kultur? – některé rysy tradiční romské kultury a kultury chudoby jsou identické (vysoká porodnost, /domáci/ násilí muže vůči ženě, absence soukromého majetku, neparticipace na institucích majoritní společnosti, značná tolerance k patím 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* samozřejmě nenáleží nikam, v tom je jádro celé této problematiky, neboť tyto rysy *jakožto součásti* tradiční romské kultury či kultury chudoby nejsou *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 (v rámci jeho partikulární hry v rámci vědeckého diskurzu), který danou strukturaci – ať již tu či onu – do „vnějšího“ („skutečného“, „objektivního“, „reálného“...) světa *vkládá* (tedy: ona tam *jako taková* nečeká).

Jinou potíží Baršova stanoviska v otázkách kultury je jeho nereflektovaný etnocentrismus. Ačkoli mne ve své stati – jak jsme ovšem si ukázali, zcela neprávem – označuje za „orientalistu“, neschopnost nahlédnout a uznat Jinou kulturu v její jinakosti ve svém textu předvádí zejména on sám. Barša totiž vidí uspokojivé řešení „romské problematiky“ v ustavení duální romsko-české identity. Píše, že zapojení „Romů“ do české společnosti nevyžaduje popření

„jejich“ kultury, ale má být založeno na „spojení a doplnění dvou kulturních identit: příslušnosti k českému občanskému národu na straně jedné a příslušnosti k romskému etniku na straně druhé“. (Barša 2005: 69) Pomineme-li již výše komentovaný nonsens v otázce „romské etnicity“, Barša zjevně předpokládá, že „Romové“ mají jinou kulturu a na této založenou odlišnou identitu. Tento předpoklad Barša bere za samozřejmý, je ale tato samozřejmost na místě?

Kultura<sup>5</sup> v sociálněvědním pojetí je *vyznězením modernity*. Kultury tu nebyly odjakživa, nečekaly ve vnějším („reálném“, „objektivním“) světě, až budou popsány, klasifikovány, analyzovány atd. Jedná se o koncept, který se konstituoval v moderní době v euroamerickém civilizačním okruhu a který si své předměty zájmu *coby kategorie* sám vytvořil. Kultura je tedy především (poměrně nová) kategorie, jejíž největší přínos spočívá ve skutečnosti, že jako analytický nástroj má svou heuristickou hodnotu. Tato kategorie *se však nesmí ontologizovat*. Předpokládat (jak to dělá Barša), že lidstvo se přirozeně a organicky dělí na společnosti, které se vyznačují odlišnými kulturami, je tedy vcelku nový a vlastně etnocentrický (lépe a přesněji euro/amerocentrický) pohled na věc. Mnoho lidských společenství tuto konceptualizaci nesdílí a tato jim je *vnucována zvenčí*. Celý multikulturní diskurz, který *a priori* stojí právě na členění lidstva na jednotlivé kultury, tedy není nijak neutrálním polem pro setkávání a komunikaci diferencí různých lidských společenství, neboť je konceptem, který je vlastní pouze modernímu západnímu světu. Multikulturalismus je tedy výrazem jednoho určitého spektra kultur (tedy právě těch, které sebe sama *coby* kultury chápou a tuto optiku aplikují i na rozdíly ostatních lidských společenství), který je tu více, tu méně neslučitelný se spektry jinými a vůči společnostem, které jeho hru na kultury (a jejich odlišnosti) nehrají, může být úkorný. Jak koncept kultury, tak i premisy multikulturalismu jsou výrazem partikulární kulturní (v odpovídajícím slova smyslu) tradice a jeho šíření může mít na ostatní kultury homogenizační účinek, neboť chápe, uznává a respektuje diference *teprve poté*, co dojde k akceptaci jejich ústřední kategorie – kultury. Uznání *kulturní* diference tak často přichází až po jejím v(y)nucení. Jinými slovy: fokus multikulturalismu je nastaven na sledování, komunikaci, rozbor etc. rozdílů jednotlivých kultur, přičemž jiné diference má takřkajíc z úhlu, takže je není schopen ani zahlédnout, natož uchopit, respektovat, chránit či podporovat. Multikulturalismus má tak na jiné než kulturní rozdíly výrazně nivelizační dopad, neboť jinakost se pod taktovkou multikulturalismu odehrává vždy *v řádu téhož*, v daném případě v řádu kultur. Je přitom zřejmé, že spousta diferencí a specifik zůstává mimo záběr a jsou takovým přístupem spíše stírány a vytěšňovány. Jinakost v řádu kultur se může ukázat falešnou a zestejnující ve vztahu k rozdílu odehrávajícím se v odlišných rovinách.

Právě to je přitom případ tradičních romských společenství. Nositelé tradiční romské kultury, dříve než jim to začali vnucovat etnografové (a posléze multikulturalisté), nevěděli, že jsou nositeli nějaké zvláštní romské kultury. Slovy J.-L. Amselleho, títo lidé žili (a žijí) svůj život a „zbaveni vnějšího pohledu ... jsou pouze vykonavateli roztroušených úkonů, které tím však ještě nejsou začleněny do jednotně určené kultury“ (Amselle 1997: 13). Členové těchto společenství se v minulosti nikdy o vlastní kulturu *coby kulturu* nestarali a nutno dodat, že tak nečiní ani dnes. Důvod je přitom zjevný: tento pojem a jemu odpovídající koncept do jejich repertoáru (jazykového, kognitivního, světonázorového) jednoduše nepatří.

Z tohoto důvodu se samozřejmě tradiční romská kultura nedá chránit (podporovat, zachovávat...) *jako kultura* (dá se ovšem – a to zcela legitimně – jako kultura popsat, zaznamenat,



analyzovat...<sup>6</sup>, přičemž je zřejmé, že takový akt je redukcionistický a jeho výsledkem je abstrakce, model, konstrukt). Ačkoli se tedy Barša ve své stati odvolává na rozumějící přístup, založený na „porozumění tomu, jak sami lidé rozumí svému jednání“ (Barša 2005:74), je jeho postoj ve skutečnosti výrazně etnocentricky ofenzivní, zcela bez zřetele k reálným životům dotyčných osob a jakékoli snahy porozumět jim, neboť pravidla jeho partikulární hry na kultury jim předepíše a oktrojuje bez nejmenšího náznaku porozumění možnosti, že oni je sdílet nemusí (a možná také nechtějí).

Jak jsem již naznačil, zcela identická je přitom i situace v případě dalšího Baršova zakládního – (romské) identity<sup>7</sup>. Jak jsem doložil ve své studii a naznačil výše, jsou pokusy chápat jinakost nositelů tradiční romské kultury v intencích národa či etnicity, resp. od těchto odvozené národní či etnické identity, nepřiměřené. Domnívám se ovšem, že můžeme jít ještě dále. Studie některých badatelů zabývajících se sociálním konstruktivismem totiž ukazují, že nejen identita národní či etnická, ale identita vůbec je koncept, který byl „vynalezen“ v několika posledních desetiletích v západním světě.

V pilířovém textu k dané problematice R. Handler dokládá, že „identita se stala významným vědeckým a kulturním konstruktem v polovině dvacátého století zejména v sociálněvědních oborech v USA“ (Handler 1994: 27). Důsledkem této skutečnosti je pak fakt, že tento koncept nemůže být legitimně užíván pro jiná místa a epochy (Handler 1994: 27); naopak – „jeho užívání coby neutrálního mezikulturního pojmového nástroje bychom se měli vyhnout“, protože „koncept ‚identity‘ je vlastně pouze modernímu západnímu světu“ (Handler 1994: 27). Obvyklý a zamčený předpoklad multikulturalistů, že identita jako idea či téma je relevantní pro členy všech kultur světa, je tedy chybný.

Lidé jiných kultur koncept identity často neužívají v intencích, v nichž mu rozumíme my, případně jej nepoužívají vůbec. Obdobně pak jejich pojetí osobnosti či skupiny nemusí být založeno na předpokladech, které vyplývají z pojetí identity běžného na západě (Handler 1994: 37) (přičemž tato skutečnost byla v případě nositelů tradiční romské kultury v mé knize přinejmenším načrtnuta; samozřejmě však je, že seriózní výzkum této problematiky je teprve před námi).

Ukazuje se tedy, že chceme-li se zabývat např. tradiční romskou kulturou, nezbude nám, než jazyk identity opustit, neboť tato nemůže sloužit jako *nástroj* našich analýz. Zároveň je zřejmé, že mnoho odborníků a vědců – a Barša svorně s nimi –, kteří se zapojují do diskuze o „romské identitě“, *právě tím* tuto (nejčastěji nevědomky) sami vytvářejí (aniž by tato předtím v dané podobě existovala).

Současná (ať již politická, vědecká či publicistická) „multikulturní“ debata o „Romech“ je plná romské identity, dá se dokonce říci, že se jedná o jedno z jejích klíčových témat. Argumentem svébytné romské identity se přitom ohánějí zejména tzv. „romští lídři“, jejichž aktivity se v zásadě točí právě kolem jejího uznání, akceptace, prosazení, uchování, posílení, podpory etc.

Chceme-li však tyto procesy „politiky identit“ analyzovat, je nutné se „co nejvíce je to jen vědomě možné, oddělit od jejich implicitních premis. Udělat cokoli jiného znamená pouze reprodukovat – případně (a to je ještě horší) vědeckým slangem, který tak často legitimuje předmět svého zájmu, oslavovat – ideologii identity, od níž bychom se měli ... distancovat“ (Handler 1994: 37). Jde-li nám tedy o analýzu „romské problematiky“ anebo nechceme-li se stát pouhými loutkami ve hře tzv. „romských lídrů“, neměli bychom na „hru o identitě“ zkrátka

přistoupit. Co se pak týče nositelů tradiční romské kultury, domnívám se, že právě oni západní koncept identity nesdílí, takže zmíněné aktivity točící se kolem „romské identity“ se jich vůbec netýkají, případně jim i škodí, resp. potlačují jejich skutečnou jinakost.

Tedy: snaha uchovat romskou identitu (kterýmžto heslem se dnes ohání kdekdo, kromě jiných – ovšem v její pomlčkové mutaci – i Barša) *jakožto identitu* je podnik, který se svou podstatou sám popírá, neboť to, co (snad) chce zachovat, je právě tím *jak* to chce zachovat, výrazně likvidováno; (analogicky je pak teze o tom, že si někdo „uchoval“ romskou identitu spíše indikátorem toho, že o tuto – ve smyslu specifického sebepojetí /viz výše/ – přišel).

Opět se tak potvrzuje, že Barša nedostatečně reflektuje pozice, z nichž píše, neboť za zcela samozřejmé bere koncepty, které samozřejmé vůbec nejsou a brýle etnocentrismu mu na očích sedí i přes opakované deklarování toho, že si je (patrně díky četbě Saidova *Orientalizmu*) již dávno sundal. Nezbyvá tudíž než doporučit úklid před vlastním prahem.

#### 4. Metody aneb Je strukturalismus překonán?

Co se metody týče, je Baršovi trnem v oku můj explicitně strukturalistický přístup. Ačkoli to nijak nevykazuje, vyhláší, že jeho „rozumějící přístup“ (a viděli jsme, že u deklamace zůstává, neboť na rovině praxe jeho přístup „rozumějící“ zkrátka není) je daleko lepší. Legitimitu svého tvrzení pak odvozuje zejména od díla C. Geertze, který podle Barši tvrdí, že „antropologovi nemá jít o odкрытие objektivní struktury řídící jednání lidí bez jejich vědomí, ale naopak o porozumění tomu, jak sami lidé rozumí svému jednání“ (Barša 2004: 74). Je otázkou, kde se s těmito Geertzovými stanovisky Barša seznámil, předpokládám, že v českém překladu jeho knihy *Interpretace kultur*. Kdyby byl ovšem Pavel Barša s dílem tohoto autora seznámen lépe, zjistil by, že o deset let moudřejší Geertz už toto rozhodně netvrdí. Naopak – píše zcela jasně, že: „rozdíl [mezi přístupem emickým a etickým<sup>8</sup>] není ... normativní ve smyslu, že by jedna sada konceptů měla být preferována před jinou jako taková“ (Geertz 1983: 57). Těžko v této formulaci číst byť jen stín Baršovy vyhocené teze. Avšak nedostí na tom, klín mezi mne a Geertze Barša vráží z obou stran. Právě tak o něco dále píše, že „Jakoubek mate své čtenáře, navozuje-li dojem, že *jinou* ‚vědeckou‘ alternativou ‚mýtického‘ pojetí Romů je analýza jejich kulturní identity systémovým přístupem“ (Barša 75; kurzíva moje). Stejně jako v případě Geertze, i zde se Pavel Barša dopouští omylu, ovšem omylu o to většího, že právě proti stanovisku, které mi vkládá do úst, se přímo ve své knize opakovaně stavím. Nejen, že si jsem omezenosti své perspektivy vědom (a sám na ni opakovaně upozorňuji<sup>9</sup>), ale k rozpracování komplementárních konceptualizací ostatní badatele sám vybízím. S odkazem na F. de Singlyho pak přímo píše, že „je na ostatních badatelích, aby odhalili další dimenze sociální skutečnosti a nabídli její analytické kategorie“ (de Singly 1999: 33, in Jakoubek 2004: 28) a dodávám, že právě zde bych viděl nejpłodnější a dosud neorané pole pro práci kritiků (Tamže: 28). Jestli tedy někdo mate čtenáře, je to Pavel Barša.

Kromě uvedeného obecného odmítnutí Barša jmenovitě kritizuje mou snahu o definici předmětu mého zájmu. Barša totiž tuto (badatelovu) definici považuje za znásilňující a takový počin odmítá. Co se jeho vlastních textů týče, nastává tak poměrně absurdní situace, kdy Barša sice odmítá prozradit, kdo se v jeho textech pod etiketou „Romů“ skrývá, nadále však o této skupině (a to *jakožto skupině*, případně coby minoritě apod.) hovoří, nutno však

dodat, že v nejroztodivnějších a navzájem si odporujících kontextech. Jednou jsou totiž pro něj „Romové“ osoby stigmatizované (podle všeho též na základě barvy své pleti), jindy nositelé „romské“ kultury (což jsou ovšem – jak jsme již uvedli – vymezení analyticky se vylučující, neboť barva pleti je faktor dědičný a kultura je *ex definitione* negenetická), ještě jindy ti, kteří se za „Romy“ „považují“, což je ovšem zase parametr, který se definičně míjí *jak* s kulturní příslušností, *tak* i s vymezením stigmatem (už jen v této chvíli tak Barša hovoří přinejmenším o třech odlišných a na sebe nepřevoditelných kategoriích /skrytých ovšem zmatečně pod shodnou etiketou/), v jiném textu pak ti, kteří deklarovali romskou národnost, (čtvrtá! – a znovu od předchozích odlišná – kategorie) atd., atd. Čtenář Baršových textů tak netuší, kdo že jsou oni „Romové“, o nichž Barša pořád mluví, přičemž Barša mu to odmítá prozradit; dobrá, má k tomu své důvody, zdá se ale, že kdo jsou oni „Romové“, neví ani on sám. Maně si zde člověk vzpomene na starou Durkheimovu poučku o tom, že „první krok sociologův musí [...] záležeti v tom, že bude definovati věci, o nichž pojednává, *aby se vědělo a aby dobře věděl, oč se jedná*“ (Durkheim 1926: 66; kurzíva moje).

Důvodem, proč Barša odmítá říci, o kom že celou dobu hovoří (že hovoří o „Romech“ přitom Barša nepopírá, naopak!, odmítá prozradit jen to, koho tímto slovem označuje) je přitom skutečnost, že jádro Baršova „rozumějícího“ přístupu spočívá ve zjišťování, *jak dotyční rozumí sami sobě*. V daném případě tedy, jak sami sobě rozumějí „Romové“. V daném ohledu se však dopouští stejně frapantního lapsu, jako nedávno J. Kandert, když kritizoval východiska E. E. Evans-Pritcharda při jeho výzkumech súdánských Nuerů (Evans-Pritchard 1940). Protože je přitom Baršova výtka mně a Kandertova Evans-Pritchardovi strukturálně identická a týká se vlastně téhož stanoviska, dovolím si příklad uvést. V nedávné studii tento přední český badatel píše že „v době, kdy E. E. Evans-Pritchard dělal své výzkumy, nebylo zvykem věnovat pozornost ‚subjektivním prohlášením‘, badatele zajímala jen ‚objektivní data‘ a tak podle Evanse-Pritcharda mluvili příslušníci různých nuerských kmenů tímž jazykem a měli stejnou kulturu. Dnešního badatele by zajímalo, *zda si totéž myslí i Nuerové*“ (Kandert 2003: 227). Ano – dnešního badatele by zajímalo, co si myslí (v případě Kanderta) Nuerové či (v případě Barši) Romové. Ale *jací Nuerové? a jací Romové?* Titíž Nuerové, o nichž píše – coby o nositelích specifických kulturních vzorců – Evans-Pritchard a titíž Romové, o nichž – na základě shodného kritéria – píše já? To asi ne, resp. jistě ne, takže nějakí jiní? Pak by asi bylo dobré, kdyby nám Kandert a Barša prozradili, o kom že to vlastně mluví a jak tuto skupinu určili. Nuerů v Evans-Pritchardově smyslu bylo v letech 1935–1936, kdy zde E. E. E.-P. výzkum prováděl, cca 200 000. Že by se jich Kandert tehdy *všech* šel zeptat, jak se identifikují? (pokud odmítá „objektivní“ kritéria, bylo by právě *to* třeba učinit a kontaktovat *každý* dotyčný subjekt). A proč by se jich ptal zrovna na jejich *identitu*? (viz výše). A proč by se ptal zrovna *jich* a ne někoho úplně jiného, třeba Ebrdů? Evans-Pritchardovy Nuery (tedy: jím takto klasifikovanou skupinu) Kandert odmítá, zná tedy nějaké jiné či lepší Nuery? A proč zrovna „Nuery“? Nevíme. *Á propos*, jak a odkud Barša ví, že knihu *Romové – konec (ne)jednoho mýtu* nenapsal „Rom“ a nejedná se tedy o výraz postoje, po kterém on sám volá? (s jistotou vím, že s autorem této knihy Pavel Barša o dané záležitosti nikdy nehovořil). Nevíme. Nevíme sice, o kom Barša s Kandertem mluví, přičemž alespoň u Barši máme podezření, že to neví ani on, zato však (přinejmenším) Barša s jistotou ví, že *takový* přístup je *mnohem lepší*. Tomu se však dá jen těžko věřit.

## 5. Barša z profilu je tentýž Barša, jako Barša en face

Při kritice mé metody dále Barša uvádí, že můj model je 1) statický, tedy 2) vylučující změnu. Zkusme si ovšem přečíst kousek mého textu, kde v klasickém strukturálně-funkcionalistickém střihu uvádím, že (původní text reprodukuji *bez jakýchkoli změn*) *ad 1*) „strukturální kontinuitu popisovaných společností chápu jako *dynamickou* a rozumím jí jako *procesu*, kdy jednotlivé lidské bytosti přicházejí a odcházejí, zatímco institucionalizované role a vztahy – tedy struktura – zůstává<sup>10c</sup>“ (Jakoubek 2004: 31–32, pozn. č. 118) a *ad 2*) „bez problémů připouštím, ba v mnoha ohledech předpokládám, kulturní změnu. Jenom trvám na tom, že – co se klasifikace týče (a o tu tu jde především) – ačkoli se francouzština v mnoha ohledech vyvinula z latiny (a dále se vyvíjí) a s italštinou dokonce tvořila jazykové kontinuum (takže rozdělení na 2 odlišné jazyky bylo aktem konvence), nemá smysl tvrdit, že francouzština je *latina* (nebo italština). Tedy: ano, statická je předkládaná klasifikace [tradiční a národní romské kultury – nově doplnil M. J.], ale tak už to s klasifikacemi chodí“ (Jakoubek 2004: 31–32, pozn. č. 118). Co dodat? Četl Barša tyto řádky? Podle všeho ne.

Pojďme se ovšem na uvedený úryvek podívat v kontextu mé studie. Jednou z hlavních linií celé práce je traktování a vykazování rozdílu mezi tradiční romskou kulturou (v Gellnerově smyslu „nízkou“, orální) a romskou národní kulturou (v Gellnerově smyslu „vysokou“, vázanou na písmo). Tvrdím, že se jedná o dvě různé kultury a dokládám jejich vzájemnou nepřevoditelnost (která je v mnoha ohledech obdobná právě vzájemné nepřevoditelnosti latiny a francouzštiny coby dvou jazykových systémů). To činím tak, že předkládám strukturálně pojatý model dotyčných kultury postihující jejich „kulturní gramatiku“. Taková práce je přitom v zásadě identická s prací lingvisty, který klasifikuje jednotlivé jazyky na základě vyhotovení modelu jejich gramatik.

Takový lingvista si může být velice dobře vědom toho, že žádné jazykové systémy *coby systémy* neexistují, že každá gramatika je pouze ideálnětypickým modelem (tedy modelem reálně neexistujícím, či – chcete-li – *gnozeologickou fikcí*), a že jeho klasifikace není inherentní světu, ale on ji do něj „vkládá“. Ví, že klasifikace i gramatiky se mohou změnit (ačkoli on je v konkrétním čase vyhotovuje coby gramatické – v jistých ohledech statické – systémy), přesto si dává práci s jejich tvorbou, protože si uvědomuje (pro specifické účely) jejich pragmatickou užitečnost. Tento lingvista si totiž neplete svět s mapou světa, kterou lidé vytvářejí, aby se ve světě vyznali.

Barša ve svém textu opakovaně volá po dynamickém pojetí, které – tvrdí – je mnohem lepší, než moje pojetí strukturální. Již na začátek je třeba uvést, že takovým přístupem Barša nastoluje, slovy M. Augé, rozhovor hluchých, neboť svým přístupem – jako tolik jeho předchůdců, „kritiků“ strukturalizmu – „autorovi ... vyčítá, že mluví o tom, o čem mluví, a ne o něčem jiném, nebo, přesněji, popírá ... jeho právo definovat svou úroveň analýzy a konstruovat svůj intelektuální předmět“ (Augé 1999: 46). Slabých míst je však v Baršově kritice vícero. I když bych totiž přijal, že můj model je statický (což – jak jsme si ukázali – není zas až tak úplně pravda), zdá se, že Barša vztahu dynamické a statické analýzy úplně nerozumí. Jak totiž dokládá R. Firth, statický či dynamický je *přístup k datům*, perspektiva, ze které na ně hledíme, *nikoli tato data samotná*. Tyto přístupy jsou *přitom komplementární* a dají se aplikovat na *tentýž* soubor dat (Firth 1964: zejm. 12–13, 27). Vzhledem k tomu, že statická a dynamická perspektiva mohou být užity *současně* k interpretaci téže situace, je Baršova výtka mně obdob-

ná, jako kdyby Barša kritizoval fotografa, který jej fotil do Lidových novin za to, že na fotce, na níž je vyfocen *en face* není zároveň vyfocen z profilu. Je přitom jasné, že perspektiva *en face* a z profilu mají každá své přednosti, ale je jen stěží možné tvrdit, že jedna je *obecně lepší* (neřku-li „věrnější skutečnosti“) než druhá. V daném ohledu je přitom možné, že preference těchto perspektiv je z největší části záležitostí dobové módy. Ano, je zřejmé, že strukturalismus dnes již „vyšel z módy“, ale je zároveň stejně jisté, že to, co je módní dnes, dříve či později zastará. Jistě, Baršova dnešní pozice je dnes „v kurzu“, ale: věda není módní butik, ve kterém je třeba nosit, to, co zrovna „frčí“ (člověk se zde neubrání vzpomínce na E. H. Gombricha, jemuž se dle J. Krásy právě „neschopnost odporu vůči intelektuálním módám jevila ... jako jeden z nejsilnějších deprimujících výsledků tlaku, plynoucího z dnešního akademického provozu“ /Krása 1985: 514/); a tak ve vztahu k mé knize platí Morganova 127 let stará slova o tom, že dokud nebude má hypotéza „nahrazena jinou, lépe vyhovující, je její místo v mém díle oprávněné a není v rozporu s metodou vědeckého bádání“ (Morgan 1954: 413). Navrhuje přitom Barša nějakou jinou, lepší, optiku? Myslím, že ne.

Barša do omrzení kritizuje mou strukturalistickou (lépe však strukturálně-funkcionální) metodu. Strom metody se ovšem – řečeno obrazně – pozná podle ovoce. Ano, jak často rád citoval titán společenských věd G. Dumézil, „metoda je cesta *poté*, co jsme ji prošli“ (Dumézil 1997: 191). Je přitom evidentní, že v tomto smyslu u Barši nelze o nějaké metodě vůbec hovořit, neboť v *tomto* smyslu Barša žádnou metodu nepředkládá. Nedá se vyloučit, že by se ukázalo, že dynamický model odpovídajících skutečností by byl *pro určité účely* užitečnější; takový model však Barša nepředkládá. Barša vlastně říká jen to, že „by to šlo i jinak“ (přičemž z ne zcela jasných důvodů dodává, že i lépe), čímž pouze opakuje tezi, kterou já sám ve své monografii tvrdím opakovaně.

## 6. Závěr

Co říci závěrem? Barša mé knize neporozuměl. Jedním z důvodů je jistě skutečnost, že si díky své zakotvenosti v multikulturním diskurzu – s jemu vlastními důrazy, ale i předpoklady, předsudky a stereotypy – nevšiml, že těžiště mé knihy leží někde jinde. Má kniha *není* o multikulturalismu ani o multikulturním soužití „Romů“ a české majority a *takové* čtení je vůči ní výrazně znásilňující. Není proto překvapující, že taková optika čtenáře, a to i čtenáře Baršova formátu, při četbě svede takřka nutně na scestí. Zde nezbyvá, než si povzdechnout, proč Pavel Barša svůj „rozumějící“ přístup neaplikoval i na mou knihu (a místo toho ji – zcela v rozporu se svými premisami – učinil předmětem svévolné a neadekvátní interpretace), byla by to jistě jedna z možností, jak se dozvědět, o čem tato kniha opravdu je. Domnívám se, že Barša by mé knize porozumět mohl a myslím, že jednou z cest, jak tohoto porozumění dosáhnout, by byla pečlivá četba právě této knihy v jejich vlastních intencích. Je přitom zřejmé, že pokud Pavel Barša nebude ochoten naslouchat tomu, co ve své knize skutečně říkám, bude naše debata (alespoň z poloviny) rozhovorem hluchých. A to by byla škoda.

## Poznámky:

1. Rozum nikoli „ve smyslu jediné a univerzální kategorie, nýbrž určitá podobu rozumu“ (Vernant 1993: 11; kurzíva v původním textu).
2. Pasáž je upravenou verzí části textu Jakoubek 2005.
3. Že se přitom nejedná o omyl, ale o Baršovo standardní stanovisko, je vidět z toho, že dané vymezení kultury Barša uvádí opakovaně beze změny. Srov. např.: „Samozřejmostí [při multikulturní integraci Romů – pozn. M. J.] by měla být veřejná podpora rozvoje romských kulturních institucí – muzeí, folklorních souborů, divadel, vydavatelství, časopisů“ (Barša 1999: 287).
4. Vědomě necháme stranou kladné hodnocení uznání Romů coby národnostní menšiny, budeme se mu věnovat později.
5. Následující argumentace je upravenou verzí kap. 2.5.2 in Jakoubek 2005.
6. Právě o to jsem se inter alia snažil ve své práci Romové: konec (ne)jednoho mýtu, Praha 2004, jakož i s O. Poduškou v námi editovaném sborníku Romské osady v kulturologické perspektivě, Brno 2003 a dílem i s T. Hirtem v námi editovaném sborníku Romové: Kulturologické etudy. Etnopolitika, přibuzenství a sociální organizace, Plzeň 2004.
7. Následující pasáž je přepracovanou verzí kap. 8. 21 „Duma o Identitě“ in: Jakoubek 2004 (str. 268–270).
8. Tato dichotomie je jednou z mnoha na sebe převoditelných opozic, které Geertz uvádí.
9. Srov. např.: „ve prospěch konzistence zvoleného modelu opomím skutečnosti, které ze zvolené perspektivy vidět být nemohou, a které jsou zachytitelné modely alternativními“ (Jakoubek 2004: 29).
10. K tomuto srov. např. Radcliffe-Brown 1958: 176.

## Literatura:

- Amselle, J.-L. 1997. „Napětí v kultuře“ In: Zprostředkování a prostředníci v kultuře, Chaiers du CEF-RES n. 12, Praha
- Augé, M. 1999. Antropologie současných světů. Brno: Atlantis.
- Barša, P. 1999. Politická teorie multikulturalismu. Brno: CDK
- Barša, P. 2005. „Konec Romů v Česku? Kacířské eseje plzeňských antropologů.“ Politologický časopis 1/2005, str. 67–79
- Dumézil G. 1997. Mýty a bohové Indoevropanů. Praha: OIKOYMENH
- Durkheim, É. 1926. Pravidla sociologické metody. Praha: Orbis
- Evans-Pritchard, E. E. 1940. The Nuer. A Description of the Model of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, Oxford.
- Firth, R. 1964. „Comment on ‚Dynamic Theory‘ in Social Anthropology,“ in: Essays on Social Organization and Values, Firth, R London, str. 7–29.
- Frištenská, H., Haišman, T., Višek, P. 1999. „Souhrnné závěry“ In: Romové v ČR, Praha: Socioklub, str. 478–9.
- Geertz, C. 1983. „From the Native’s Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding,“ in: Týž: Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology, str. 55–70.
- Gellner, E. 1999. Rozum a kultura (historická úloha racionality a racionalismu). Brno: CDK.
- Goffman, E. 2003. Stigma. Poznámky o způsobech zvládnání narušené identity. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Handler, R. 1994. „Is ‚Identity‘ a Useful Cross-Cultural Concept?“ In: Commemorations: The Politics of National Identity Ed. Gillis, J. R. Princetown, str. 27–40
- Hirt, T. 2005. „Svět podle multikulturalismu“ In: Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: antropologická perspektiva, Eds. Hirt, T., Jakoubek, M. (v tisku, Plzeň, Čeněk).
- Hirt, T., Jakoubek, M., eds. 2005. Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: antropologická perspektiva (v tisku, Plzeň, Čeněk).

- Jakoubek, M. 2004. Romové: konec (ne)jednoho mýtu. Praha: Socioklub.
- Jakoubek, M. 2005. „Multikulturalismus versus kultura (na příkladu tzv. Romů a ‚jejich‘ kultury)“ In: Soudobé spory o multikulturalismus, Eds. Hirt, T. a Jakoubek, M. (v tisku, Plzeň, Čeněk).
- Jakoubek, M. a Poduška, O., eds. 2003. Romské osady v kulturologické perspektivě. Brno: Doplněk.
- Jakoubek, M. a Hirt, T., eds. 2004. Romové: Kulturologické etudy. Etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace. Plzeň: Čeněk.
- Kandert, J. 2003. „My“, příslušníci civilizovaných národů, a „oni“, příslušníci kmenů aneb Antropologické vidění všelijak chápaných pojmů“ Vesmír 82, duben 2003, str. 226–232.
- Krásá, J. 1985. „Ernst H. Gombrich a dnešní dějiny umění.“ In: Gombrich, E. H. Umění a Iluze. Praha: Odeon, str. 505–517
- Kroeber, A. L. 1963. „Patterns“ In: Kroeber, A. L. Anthropology. Culture Patterns and Processes. New York and London, str. 119–151.
- Morgan, L. H. 1954. Pravěká společnost neboli výzkumy o průběhu lidského pokroku od divoštví přes barbarství k civilisaci. Praha: Nakladatelství ČSAV.
- Musil, J. 1999 „Seznámení s autorem“ In: Gellner, E. Rozum a kultura (historická úloha racionality a racionalismu). Brno: CDK.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1958. „Social Anthropology“ In: Method in Social Anthropology (Selected Essays by A. R. Radcliffe-Brown, ed. by M. N. Srinivas). Chicago, str. 133–189.
- Singly, F. de 1999. Sociologie současné rodiny, Praha.
- Šiklová, J. 1999. „Romové a nevládní, neziskové a proromské občanské organizace přispívající k integraci tohoto etnika“, In: Romové v ČR. Praha: Socioklub.
- Vernant, J.-P. 1993. Počátky řeckého myšlení. Praha: OIKOYMENH.