

# Úloha antropologie v rozvíjení „konceptu kultury“ ve veřejném diskurzu

*Shukti Chaudhuri-Brill*

DOI: 10.21104/CL.2016.3.02

The role of anthropology in developing the “culture concept” in public discourse

**Abstract** A concept of “culture” lies at the heart of much anthropological theory and is also central to public discourses regarding the identity and social integration of migrants, immigrants, refugees, asylum seekers and other cultural ‘Others’ who seek a place in contemporary European societies. This paper interrogates these discourses, exemplified through discussions about the integration of Romanian Roma migrants in France today, and suggests that popular ideas about culture do not correspond to the relativist and historically contingent stance adopted by most anthropologists. Instead, discriminatory positions toward minority groups are sometimes justified using an outdated cultural evolutionary model; attempts to challenge this model, however, may result in the perpetuation of this same ‘primitive’/‘civilized’ distinction. The paper also discusses how anthropological perspectives on culture are viewed with suspicion by researchers in the activist community and by some scholars in other disciplines. The paper poses the question, therefore, of how contemporary anthropological thinking about culture can contribute to these different discourses, and suggests ways in which anthropologists working both inside and outside of the academy can make their ideas about culture more accessible and relevant to public and other scholarly perspectives.

**Keywords** civilization, culture, discourse, identity, integration, racism, Roma.

Studie je publikována v rámci projektu Making Anthropology Matter a její překlad je hrazen z prostředků Strategie AV21, Globální konflikty a lokální souvislosti: kulturní a společenské výzvy.

**Contact** Shukti Chaudhuri-Brill, Ph.D., nezávislá výzkumná pracovnice, 29 rue du 8 mai 1945, 78460 Chevreuse, Francie; e-mail: shukti@brandeis.edu.

**Jak citovat / How to cite** Chaudhuri-Brill, Shukti. (2016). Úloha antropologie v rozvíjení „konceptu kultury“ ve veřejném diskurzu. *Český lid* 103, 347–370. doi:<http://dx.doi.org/10.21104/CL.2016.3.02>

Tento článek se zabývá pojmem „kultura“, který je základem mnoha veřejných diskurzů na téma integrace, a ptá se, jak antropologie jakožto vědní obor může na konceptuální i praktické úrovni přispět k této diskusi.<sup>1</sup> V uvedených diskurzích je kultura postulována jako abstraktní koncept, který nějakým způsobem definuje etnickou identitu a který je vnímán jako základ pro integraci i jako její potenciální překážka. Výroky politiků, v nichž se hovoří o „střetu kultur“ nebo o „střetu civilizací“, odrážejí obavy stále více fragmentované a polarizované Evropy, jež se potýká s otázkou, jak začlenit různorodé národnostní skupiny za situace ekonomické migrace, globální imigrace a násilného vysídlování obyvatelstva v důsledku války a politické nejistoty. Proto je v současném kontextu důležité zkoumat, co se v uvedených diskurzích míní pod pojmem „kultura“, a ptát se, jak může být samotné pojetí kultury subjektivně konstruováno a využíváno. Antropologie by vzhledem k historii svého oboru měla v tomto procesu sehrát zvláštní úlohu: nejméně po dobu posledního století byl koncept kultury centrem antropologického bádání a byl ústředním bodem teoretického vývoje v rámci oboru. Kromě toho se vlastní analýza diskurzu osvědčila jako přínosný metodický nástroj k rozvoji reflexivnější a kriticky subjektivnější etnografie.

Tento článek píše v období po teroristických útocích, k nimž došlo v listopadu 2015 v Paříži, ve městě, kde žiji a pracuji, a po nichž následovaly diskuze v médiích, jak a proč určité skupiny zůstávají uzavřené v ghettech a kulturně izolované od francouzské společnosti. V souvislosti s útoky se o těchto otázkách diskutovalo především s ohledem na náboženskou radikalizaci. Ve svém výzkumu se nezaměřuji na náboženskou odlišnost jako základ kulturního konfliktu, zároveň však usiluji o pochopení sil, které stojí v cestě sociálnímu začleňování a posilují izolaci. Netvrdím, že vzhled antropologů do kultury a chování může nějakým způsobem vyřešit sociální problémy, jež jsou u kořene jevů jako vznik ghetta či radikalizace, ani netvrdím, že máme zázračný lék na složitosti spojené s otázkami sociálního začleňování a integrace. Zároveň se však zdá, že pokud se velká část veřejné diskuse soustředí na „kulturu“, potom mají antropologové díky svému teoretickému a komparativnímu zájmu předpoklady k tomu, aby se zabývali povahou vzájemných vztahů mezi kulturou/kulturami a společností.

Tento článek čerpá z aktuálně probíhajícího výzkumu populace rumunskoromských migrantů žijících ve Francii, s níž jsem se seznámila díky své dobrovolnické práci v katolické humanitární organizaci.<sup>2</sup> Uvedená populace sice představuje relativně malou menšinu primárně ekonomických migrantů,

1 Impulz ke zkoumání tohoto tématu vzešel z autorčiny účasti na semináři uspořádaném Evropskou asociací sociálních antropologů v říjnu 2015 v Praze, kde antropologové pohybující se v rozličných teoretických a aplikovaných rámcích diskutovali o tom, jak by mohli přispět do veřejné sféry, aby „na antropologii záleželo“.

2 Kromě výzkumu rumunských Romů ve Francii jsem prováděla terénní práci týkající se romské identity v České republice. Při své práci v humanitární organizaci se snažím porozumět provázanosti socializační praxe doma a v komunitě, ideologiím v oblasti genderu a zkušenostem dětí ve škole.

diskurz týkající se jejich konečné integrace do francouzské společnosti však odráží širší celospolečenskou diskusi na téma sociálního začleňování menšin. Případy rasových předsudků a diskriminace, které se dotýkají této populace, přispívají i k diskurzu o romské kulturní identitě v rámci mezinárodní romské komunity. Ve veřejném diskurzu týkajícím se „romského problému“, jak se o něm ve Francii často hovoří, na sebe kultura bere podobu diskrétního souboru rysů a sociální praxe, který označuje konkrétní etnickou skupinu a často je vnímán přes prizma homogenizace a esencializace. V reakci na vnější názory na romskou identitu aktivistické skupiny uvnitř romské komunity rovněž vycházejí z „kultury“, neboť kritizují neromské pozice a zároveň se snaží podporovat svou vlastní kulturní identitu pozitivním způsobem. Tyto aktivistické pohledy se pak promítají do způsobu, kterým kulturu vnímají humanitární organizace, a to zejména ve vztahu k podmínkám pro sociální začleňování, které zavádějí vládní předpisy. Koncept kultury, který je základem pro postupy nařízené státem, je rovněž užitečné uvažovat v kontextu širší diskuse o integraci, a to zejména proto, že tyto státní politiky se nezaměřují jen na Romy, ale i na migranty jiného etnického původu. Tyto různé diskurzy mají vliv nejen na to, jak je „odlišná“ osoba vnímána a jak se s ní zachází na úrovni interakcí jednotlivce s veřejností, ale rovněž utváří způsob, jakým se s ní zachází na institucionální úrovni, ať už se jedná o státní či obecní instituce, humanitární organizace nebo skupiny hájící zájmy menšiny.

Cílem tohoto článku proto je analyzovat, jak se kultura konceptualizuje prostřednictvím různých rozprav o Romech a jejich vlastních diskurzů, a zvážit, nakolik se všeobecně rozšířené názory liší od současného antropologického chápání konceptu kultury. Bude diskutována i kritika zaznívající od romských aktivistů ohledně využití konceptu kultury ze strany sociologů a rovněž se soustředím na otázku, jak někteří vědci mimo obor přijímají antropologické úvahy o „kultuře“ se skepsí. V závěrečné části článku se budu ptát, jak mohou antropologové přispět k rozvinutí veřejného diskurzu na téma „kultury“, který by odrážel onen složitý a relativistický postoj, který charakterizuje antropologické uvažování o této problematice a který by snad mohl vést k nápaditějším modelům sociální integrace a k účinnějším sociálním politikám. Naznačuji též způsoby, kterými by antropologové mohli reagovat na kritiku z řad aktivistů a jak by s nimi mohli najít společný výchozí bod, stejně tak jako s členy veřejnosti a vědci z jiných oborů. Začnu několika obecnějšími souvislostmi a stručným popisem historie a sociální situace rumunských Romů ve Francii, v němž načrtnu konkurenční diskurzy na téma romské identity a které poslouží jako východiska pro následující diskusi.

## **Rumunští Romové ve Francii: základní informace**

Diskuse o situaci Romů ve Francii probíhá v rámci širšího kontextu diskurzu o Romech obecně. Romové byli popsáni jako největší evropská menšina

ve střední a východní Evropě (Csepeli – David 2004). Po staletí žijí v mnoha částech východní i západní Evropy, pravděpodobně jsou nejstarší evropskou minoritní skupinou a historicky byli obětmi předsudků a diskriminace ve společnostech, v nichž žili: součástí jejich historie ve východní Evropě jsou staletí marginalizace a chudoby, nevolnictví a otroctví, pogromů, vyhánění a genocidy za holokaustu (Crowe 1995). Historický a jazykový původ Romů v raně středověké Indii je rovněž předmětem studia již od 18. století (Matras 2004). Romská kultura a jazyk byly často potlačovány či zakazovány, naposledy politikami nucené asimilace za komunismu.<sup>3</sup> Tato a podobná témata určovala zaměření velké části akademického diskurzu o Romech, kterému až donedávna dominovali vědci neromského původu.

Když se východoevropské země v 90. letech 20. století odpoutaly od sovětského bloku, zvýšilo se v těchto zemích povědomí o často žalostném údělu romských občanů. K tomuto povědomí přispívají romské aktivistické organizace a práce nevládních sdružení, která se snaží zlepšovat život Romů intervencemi v oblasti vzdělávání, zdravotnictví a práva či jinými sociálními službami. V mnoha případech se takovýto aktivismus snaží dodat hodnotu romské kultuře tím, že povzbuzuje mladou generaci k tomu, aby se přihlásila k jazyku svých předků, aby poznávala svou historii a kulturu a byla na ni hrda a aby se zasazovala za uznání starých křivd a za novou sociální reformu. Aktivisté se neobracejí jen na samotnou romskou komunitu, ale i na širší veřejnost, aby ji v těchto záležitostech poučili.<sup>4</sup> Diskurz aktivistů se tedy zčásti zabývá týmiž otázkami jako diskurz akademiků, důraz se však neklade na dosažení poznání, nýbrž na realizaci sociálních změn.

Diskurz o Romech vedený Francouzi komplikuje přítomnost příbuzných minoritních skupin, se kterými již Francouzi mají navázaný historický vztah. Ve Francii žije několik etnických menšin, jako jsou Sintové, Manušové či Gitani, kteří jsou přítomni na francouzském území po staletí a které Francouzi označují (často hanlivě) jako „Tsiganes“. Rovněž existuje administrativní kategorie „*gens du voyage*“ („cestující lidé“), která označuje kočovné obyvatelstvo, do něhož spadají někteří z výše jmenovaných Tsiganes, ale může zahrnovat i obyvatele, kteří žijí podobným kočovným způsobem života, ale sami se neidentifikují jako etničtí příbuzní Tsiganes. Řada Francouzů používá pojmy *Tsiganes* nebo *gens du voyage* jako synonyma, čímž splývají etnické kategorie, které samotní příslušníci těchto skupiny rozlišují, a dochází k homogenizaci kulturních charakteristik těchto skupin. Avšak bez ohledu na etnickou

3 Rozbor spletých sociálně-politických souvislostí postavení Romů v různých národních prostředích je mimo rámec tohoto článku. Při úvahách o motivech vedoucích k odchodu z jejich domovských zemí a o jejich současné situaci v západní Evropě je však důležité mít tuto historii na paměti. Podrobněji v (Chaudhuri-Brill 2012).

4 Například Evropské středisko pro práva Romů usiluje o „boj s protiromským rasismem a porušováním lidských práv Romů prostřednictvím strategického vedení soudních sporů, výzkumu a vývoje politik, hájení zájmů menšiny a vzděláváním v oblasti lidských práv“ (ERRC 2016).

příslušnost jsou členové domorodých skupin *Tsiganes* či *gens du voyage* francouzskými občany, ačkoliv žijí převážně na okraji společnosti.<sup>5</sup> Srovnávání jejich situace se situací lidí, kteří přišli později, je tedy značně sporné.

Od 90. let 20. století mnoho Východoevropanů včetně Romů opouští své domovské země ve snaze najít si zaměstnání a využít jiných ekonomických či sociálních výhod v rámci širšího evropského regionu. Právě v této době začali rumunští Romové přicházet do Francie, což znamená, že některé rodiny jsou dnes ve Francii již téměř třicet let, přestože si mnozí z nich stále udržují sociální a ekonomické vazby s domovskými komunitami. Situaci východoevropských Romů ve Francii komplikuje skutečnost, že tyto skupiny, jejichž historie a tradice se liší od historie a tradice skupin, které jsou Francouzům známé, jim splývají, a to platí jak pro úřady, tak pro širokou veřejnost.<sup>6</sup> Zejména mnozí Romové přicházející ze zemí jako Rumunsko a Bulharsko ve svých domovských zemích již dlouho žijí usedlým způsobem života, čímž se liší od *gens du voyage*, pro které je typický životní styl kočovný. Jak jsem ukázala již dříve (Chaudhuri-Brill 2014), příchod východoevropských Romů do francouzského kontextu tedy přinesl zmatení v mnoha otázkách etnické a národnostní identity u Romů i rodilých Francouzů. Dosavadní podezřívavost a antipatie, které mnozí Francouzi chovali k *gens du voyage*, se přenesla na nově přichozí a situace ještě zhoršilo mediální vyobrazení Romů coby zločinců a deviantů.

Většina interakcí Francouzů s Romy ve městech probíhá tak, že se s nimi Francouzi setkávají jako s žebráky v metru anebo se stávají obětmi drobných krádeží, mimo jiné kapsářství. O širším kontextu tohoto chování – například o velmi rozšířeném rasismu v jejich domovské zemi, před nímž se rumunští Romové snaží uniknout přesunem do jiné země, nebo o skutečnosti, že i život v chudobě je ve Francii příznivější než to, co zažívali předtím – se v tisku pro širokou veřejnost referuje jen málokdy (Sudetic 2013). Díky své dobrovolnické práci v daných lokalitách jsem si také uvědomila náročné překážky, s nimiž se tato skupina setkává ve Francii, snaží-li se pozvednout z chudoby prostřednictvím vzdělání a práce. Tyto obtíže se dají očekávat ve všech případech, kdy se lidé musí v cizím jazyce a bez sociálního kapitálu, jako je gramotnost nebo pracovní dovednosti, vypořádat s cizím systémem a sociálními strukturami. Tuto situaci však navíc zhoršují právní a procedurální manipulace, které údajně mají podpořit integraci, ale podle všeho vedou ke zcela opačnému výsledku.

Když Rumunsko v roce 2007 vstoupilo do Evropské unie, migrantům přicházejícím do Francie byl umožněn jen omezený přístup na trh práce:

5 Otázka etnické příslušnosti je sama o sobě dosti napjatá, protože mnozí lingvisté a jiní vědci argumentují, že „*Tsiganes*“ jsou jazykově, kulturně i historicky příbuzní navzájem i s východoevropskými skupinami Romů, avšak tento vztah nepřijímají ani všichni členové těchto skupin, ani všichni vědci (Matras 2005).

6 Například v roce 2010 tehdejší francouzský prezident Nicolas Sarkozy zahájil vlnu vyhánění rumunských a bulharských romských migrantů v reakci na nepokoje, které následovaly po střelbě četníků na místě činu, kde se nejednalo o Romy, nýbrž o příslušníky *gens du voyage* (Vermeersch 2011).

potřebovali zvláštní povolení k práci a jejich právo na zaměstnání a na přístup k sociálním a souvisejícím službám bylo po dobu počátečních sedmi let omezeno (L. C. 2012). Přístup francouzských úřadů k romské menšině se vyznačoval především snahou od migrace je odradit, nikoliv snahou vypracovat politiky pro jejich integraci: „snahy francouzských úřadů vypořádat se s Romskými migranty a jejich divokými tábořišti měly jeden společný jmenovatel – vytvořit migrantům natolik obtížné podmínky, aby migranty přítomné v zemi přiměly k odchodu a aby zabránily příchodu nových migrantů“ (Sudetic 2013). Napětí mezi francouzskými úřady a Romy v prvním desetiletí 21. století eskalovalo a v souvislosti s politikou vystěhovávání zaměřenou na rumunské a bulharské Romy za bývalého prezidenta Nicholase Sarkozyho se stalo předmětem mezinárodní pozornosti a kritiky. V rámci této politiky dostávali Romové či romské rodiny peněžní pobídky k dobrovolnému návratu, probíhala demolice slumů (*bidonvilles*), které vznikly podél silnic a v prázdných budovách ve městech po celé Francii, a docházelo k vyhánění obyvatel těchto slumů. Sedmileté období již skončilo a migranti již nedostávají peněžní pobídky k odchodu, současná socialistická vláda Françoise Hollanda toho však pro změnu politiky vyhánění příliš mnoho neudělala. Navzdory doporučením Rady Evropské unie z roku 2013, která nabádá k integraci a požadují, aby vystěhování bylo spojeno se zajištěním řádného náhradního bydlení, je náhradní bydlení zajištěno jen zřídka (Candau 2015).

Životní podmínky Romů v pařížských slumech jsou drsné a vyplývají z nich logické potíže, z nichž mnohé se snaží řešit humanitární organizace a městské úřady, které na místě s Romy vstupují do kontaktu. Některé z problémů se týkají základních otázek zdraví a hygieny: zajištění očkování a preventivní zdravotní péče pro malé děti; hubení potkanů a dalších škůdců, kteří se ve slumech vyskytují ve velkém množství; poskytování pomoci osobám, které trpí chronickými onemocněními, aby se jim dostalo lékařské péče; jednání s úřady o zajištění přístupu k vodě a toaletám. Další intervence souvisejí s integrací Romů do francouzské společnosti: zápis dětí do škol; zajištění jejich pravidelné docházky; poskytování výuky francouzštiny dospělým; pomoc dětem s domácími úkoly a poskytnutí podpory v oblasti gramotnosti; zajištění tlumočení při kontaktu s úřady; poskytování asistence při hledání práce. Především je však těmto migrantům poskytována pomoc s vyřízením bydliště, což je nezbytný administrativní úkon, který je předpokladem přístupu k výše popsaným službám školského a zdravotního systému. Diskurz o Romech z pohledu humanitárních organizací se proto soustředí na sociální integraci, pokud jde o získání přístupu k sociálním a souvisejícím službám a rozvoj konkrétních dovedností, aby se vymanili z chudoby.

Jednou z nejchoulostivějších otázek, které dobrovolníci a humanitární pracovníci při kontaktu s romskými rodinami řeší, jsou sňatky mladistvých. V mnoha komunitách se obvykle dívky vdávají, jakmile dosáhnou puberty, a často se stávají matkami ve třinácti nebo čtrnácti letech, přičemž manželům

je šestnáct až osmnáct let. Z tohoto důvodu dosáhnou děvčata i chlapci jen základního vzdělání (avšak i toto vzdělání narušuje opakované vystěhovávání). Z toho vyplývající nedostatečné vzdělání a dovednosti jim znemožňují ekonomický růst a mají dopad i na vzdělávací možnosti další generace. Dobrovolníci organizace, v níž působím, balancují na hraně: tiše schvalují vztahy, které se (z pohledu úřadů) považují za nezákonná manželství, a zároveň se snaží nabádat rodiny k tomu, aby svým dcerám před sňatkem dovolily dokončit školu. Zároveň dobrovolníci těmto mladým manželkám a matkám poskytují pomoc a podporu v situacích, v nichž někdy hrozí nebezpečí a týrání, ačkoliv většina těchto mladých párů zůstává součástí silné podpůrné sítě širší rodiny. Tato manželství přesto zůstávají citlivou záležitostí, jelikož je s nimi spojena otázka genderových rolí a zdraví žen, zranitelnosti malých dětí a respektu k původním tradicím v kontextu moderní společnosti.

Otázka sňatků mladistvých je typickým příkladem spojení několika diskurzů týkajících se Romů. Akademičtí pracovníci z různých oborů studují sňatky dětí z hlediska sociální motivace a jejich důsledků: ve vztahu k sociálně-ekonomickým či příbuzenským sítím (např. Pamporov 2007), v souvislosti se zvyklostmi socializace dětí (Tesār 2012), anebo studují vzdělávací, sociální a zdravotní důsledky této praxe (Hotchkiss et al. 2016; Cahn 2007; Cozma et al. 2000). Pro aktivisty tento fenomén slouží jako symbol očerňování romské kultury zvenčí (Oprea 2005a; 2005b). Konečně je vnímán prizmatem lidských práv jako jeden z důvodů pro pokračování marginalizace Romů (Timmerman 2003; Reed 2013). Mnohé z těchto diskurzů se zaměřují na sňatky dětí jako na příklad kulturní „odlišnosti“, která odlišuje Romy od většinových evropských kultur, v nichž žijí. Pro příslušníky většiny v těchto společnostech slouží tyto zvyklosti spojené se sňatky k další exotizaci Romů, a tedy i jako argument proti možnosti jejich sociálního začlenění.<sup>7</sup> V následující diskusi se podrobněji zaměřím na ideologická pojetí kultury, která jsou základem uvedených diskurzů, a na jejich důsledky.

## Kultura: skutečná, či falešná?<sup>8</sup>

Než zahájíme diskusi o tom, jak se konstituuje „kultura“ v chápání veřejnosti, je třeba konstatovat, že koncept kultury se ukázal jako problematický

7 Toto mé tvrzení vychází z diskusí s kolegy z řad humanitárních pracovníků a z mého výzkumu francouzských postojů k Romům (Chaudhuri-Brill 2014). Oblíbené reality show jako *My Big Fat Gypsy Wedding* (a její obdoba, *My Big Fat American Gypsy Wedding*) svědčí o neutuchající fascinaci majoritní společnosti, jež má potřebu exotizace, zdůrazňování „odlišnosti“ Romů a zaměření na „tradiční“ zvyky, které rozhodují o genderových vztazích, jež se tak stávají ústředním bodem onoho exotického chování.

8 Za vypůjčení (a drobnou obměnu) citátu z práce E. Sapira (in: Mandelbaum 1949) se omlouvám. Sapirovo rozlišení se sice na dichotomii, kterou zde rozebírám, zcela nehodí, avšak jeho úvahy o skutečné a falešné povaze kultury – popsané v jeho známé esejí i v dalších pracích – poukazují na řadu aspektů, které dobře vystihují závěr, ke kterému směřuji: že se totiž antropologické použití konceptu kultury dotýká vztahu mezi jednotlivými já a většími kulturními celky; důležitosti symbolických systémů a pravidelných struktur při vytváření kulturního významu; emocionálních a psychologických aspektů kulturní identity; kritiky pojmu „autenticita“ při popisu kulturních forem a mnohého dalšího.

i v antropologické teorii, a to zejména v americké tradici, kde vytvořil základní pilíř americké kulturní antropologie.<sup>9</sup> Například Kroeber a Kluckhohn ve své studii z roku 1952 uvádějí více než 150 definic tohoto pojmu a v antropologii dodnes neexistuje konsensus ohledně jediné správné definice, která by nejlépe shrnovala, co vlastně studujeme, když řekneme, že studujeme kulturu. Tento koncept se však v té či oné podobě nachází v centru velké části antropologické a sociální teorie 20. století. Není mým úmyslem nabídnout zde rozsáhlý rozbor konceptu kultury v rámci antropologie, který již provedli jiní autoři (diskuse konceptu z historického pohledu např. v Stocking 1968; Ortner 1984; nebo Hannerz 1993; kritika jeho užitečnosti v rámci antropologie v Yengoyan 1986 a kritika pozdějšího data z postkoloniálního pohledu v Trouillot 2003). Při zkoumání používání pojmu „kultura“ v konkrétním kontextu Romů v Evropě a při formulování svého pohledu na jeho úlohu v dnešní antropologii však mám tuto historii na paměti.

Začnu slavnou Tylorovou definicí kultury jako „onoho spletitého celku, do něž řadí se znalosti, přesvědčení, umění, mravy, zákon, zvyklosti a všechny další schopnosti a návyky získané člověkem co příslušníkem společnosti“ (Tylor 1873). Zdá se, že tato široká definice stále trefně vystihuje, čemu se antropologie, coby humanitní věda vyznačující se nejsilnějším zaměřením na člověka, snaží porozumět. Avšak přestože Tylorova definice zahrnuje důležitý bod, a sice že kultura je cosi naučeného a získaného v rámci společnosti, jeho definice má zároveň kořeny v předpokladech 19. století o kulturněevolučním kontinuu, na němž lze v některém bodě popsat a umístit všechny rozličné exempláře (kultury) – to označuji jako „muzeální“ pohled na věc nebo jako představu, že kultury lze snadno ohraničit, lze je snadno kategorizovat podle určité taxonomie vlastností a že kulturní identity přesně odpovídají těmto kategoriím a charakteristikám. Takovýto model nutně vnímá kultury jako relativně statické a konzervativní. Představa, že kultury lze kategorizovat podle komplexu vlastností, je obdobou pojetí kulturního komplexu v archeologii, který možná ovlivňoval starší teorie kultury, zejména prostřednictvím čtyřoborového přístupu, který se uplatňuje v americké antropologii. Sám Tylor však zastáncem takovéhoho přístupu nebyl. Jak uvádí Watsonová, pro Tylora kultura existovala především jako mentální konstrukt; pozorovatelné chování se stalo hodnotou druhého řádu a hmotné kultuře a artefaktům, z nichž sestává pole působnosti archeologů, byl přiznán význam třetího řádu (Watson 1995: 685). Navzdory svému historickému a teoretickému významu nemůže být proto tylorovský pohled na kulturu stavěn na roveň s moderními antropologickými přístupy.

Antropologové zabývající se kulturou se sice i dnes zaměřují na aspekty Tylorova „spletitého celku“, avšak mnohem větší důraz kladou na porozumění *procesu*, jímž jsou tyto kulturní prvky získávány (nebo přímo transformovány),

9 Jelikož se zároveň jedná o tradici, ve které jsem získala svou odbornou průpravu, o to víc mě zajímá, jak s tímto pojmem v důvěrně známém etnografickém kontextu zacházejí neantropologové.



než na prostý popis. Kromě toho jsou tyto procesy chápány jako vždy historicky podmíněné, a proto nikoliv jako absolutní, nýbrž jako relativní: jak poznamenává Stocking ve své kritice Tylorovy definice, „viděli jsme, že jeho pojetí kultury ve svém skutečném úzu postrádalo určité prvky, jež jsou pro moderní pojetí zásadní: historičnost, pluralitu, integraci, behaviorální determinismus a relativitu“ (Stocking 1968: 200). Moderní pohled na kulturu, který ji vnímá jako dynamickou a transformativní, se tedy méně zajímá o popis pevného chování než o porozumění, jak je toto chování internalizováno, přenášeno a přeměňováno jednak svébytným jednáním jednotlivců, jednak prostřednictvím kolektivních procesů. Tylorův popis kultury jako čehosi naučeného či získaného se vyvinul v koncept socializace, který využívají zejména výzkumní pracovníci v oboru jazykové socializace. Dnes místo toho, abychom předpokládali homogenní kulturu, jejímiž nositeli jsou bez rozdílu všichni příslušníci sociální skupiny, více věnujeme pozornost pluralitě hlasů kultury, a to i těch, které přicházejí z periferie. V postkoloniálních, postimperálních a multietnických společnostech, které tvoří kontext velké části moderní antropologické práce v terénu, se zdá být paradigma bourdieuovské či foucaultovské praxe relevantní pro zkoumání struktur moci, svébytného jednání (agency) a rezistence. Kultura může být nadále chápána jako mentální konstrukt, zejména ze strany antropologů, kteří se pohybují v interpretační, symbolické tradici, anebo v dílčím oboru kognitivní antropologie; nicméně analýzy založené na sémiotice uznávají vzájemný vztah mezi mentálními konstrukty, chováním a hmotným vyjádřením. Pohled moderní antropologie, který je hluboce ovlivněn kulturním relativismem, jež rozvíjel Boas a jeho žáci v první polovině 20. století, především odmítá myšlenku dichotomie primitivní–civilizovaný mezi kulturou/kulturami a koncept kulturní evoluce spojený se sociálním darwinismem 19. století, k němuž se řadí i tylorovská definice.

V tomto krátkém rozboru dnešního stavu pojetí kultury jde tedy i o to, co kultura *není*, a naopak nejde o podání preskriptivní definice, co ve skutečnosti *je* (především proto, že v této otázce mezi antropology neexistuje shoda). Avšak to, co v antropologickém smyslu není, má podle všeho mimo antropologii značný vliv na diskurz o kultuře. Vrátime-li se k sňatkům nezletilých podle romské tradice, jako názorný příklad může posloužit situace, která vešla ve všeobecnou známost: v roce 2003 provdali rumunští rodiče romského původu svou dvanáctiletou dceru za patnáctiletého chlapce. O věci informovala média a rozproudila se veřejná diskuse, a to vedlo k tomu, že státní úřady sňatek zrušily (Nicolae 2003). Romská aktivistka a vědecká pracovníce Alexandra Opreová kritizovala způsob, jakým rumunská a západní média téma uchopila, protože v podstatě ze sňatků nezletilých obviňovala esencionalizovanou romskou kulturu. Konstatuje, že „jestliže média obviňovala romskou kulturu ze sňatků nezletilých (cosi chybného) a stavěla ji proti rumunskému právu a právu Evropské unie (cosi správného), pak vykonstrovala dichotomii ‚primitivní‘ romské kultury a progresivní, feministické, rumunské/západní/

bílé kultury“ (Oprea 2005b: 1). V rámci svého pojetí Opreová klade rovnítko mezi kulturu a tradici a argumentuje, že obojí je „kódovým označením“ obsahujícím „insinuaci primitivnosti“ (*ibid.*). Tento kontrast mezi „civilizovanou“ kulturou bílých Evropanů a „primitivní“ minoritní či lidovou kulturou připomíná Tylorův koncept kulturní evoluce.<sup>10</sup> Kritika, kterou se Opreová zaměřuje na způsob chápání pojmu „kultura“ v populárním diskurzu, jí tedy nebrání v tom, aby k ní sama nepřipojila podobnou konotaci v kontextu diskurzu vědkyně a aktivistky.

Z pohledu antropologie je udržování dichotomie „primitivní versus civilizovaný“ v evropském uvažování nešťastné. Kromě toho redukuje-li se kultura na určitý soubor esencionalizovaných vlastností či rysů určité etnické skupiny, je na místě hovořit o stereotypizaci a o rasistickém smýšlení o dané skupině. Zdá se však, že tyto modely, které antropologové převážně odmítají, si v jiných kontextech udržují značný vliv. V reakci na takovéto koncepty kultury navíc aktivistické skupiny rozvinuly agendu v opačném směru, která zase má důsledky pro vnímání romské kultury ostatními, a to jak Romy, tak Neromy.

Například víra v homogenní a statickou romskou kulturu vede Francouze k předpokladu, že východoevropští Romové musí vést stejný životní styl jako Tsiganes, s nimiž mají zkušenost: předpokládá se, že nomádství, vnímané jako esencionalizovaný rys, se týká všech Romů. Tento pohled jim rovněž umožňuje ztotožňovat Tsiganes s *gens du voyage* tím, že staví tyto dvě odlišné, byť částečně se překrývající skupiny do indexálního vztahu se sdílenou charakteristikou neusedlého životního stylu. V předchozí práci (Chaudhuri-Brill 2014) jsem podrobněji rozebrala, jak jsou obvyklé francouzské názory na romskou kulturu utvářeny prostřednictvím diskurzní praxe politiků a médií a jak odrážejí stávající ideologie týkající se národnostní, etnické a jazykové identity.

Představa, že „kultura“ vytváří soubor charakteristických přesvědčení a zvyklostí, navíc odráží Tylorovu definici, avšak její součástí není porozumění způsobům, kterými jsou tyto charakteristiky získávány a internalizovány prostřednictvím socializačních procesů. „Kultura“ se místo toho stává něčím, co se dá vyučovat podobně jako matematická pravidla a vzorce. Takovýto názor zároveň odstraňuje heterogenitu, vnitřní rozpory a proměnlivost v rámci dané skupiny (tento aspekt Opreová také ve svém komentáři o způsobu používání „kultury“ v médiích uznává, avšak mimo vědecký diskurz je možná zkoumán méně kriticky).

Takovýto názor na kulturu mají nejen Francouzi a jiní Evropané. Při terénní práci s romskými adolescenty jsem v České republice na počátku prvního desetiletí 21. století zkoumala, jak se ve výuce historie a kultury Romů ve

10 Ve snaze vyhnout se takovéto problematické terminologii budu používat termín „vysoká kultura“, abych vystihla (vnímaný) kontrast mezi vytříbenými prvky sociálního života, jako jsou například krásná umění nebo výsledky intelektuální činnosti, a nižší, lidovou tradicí (byť uznávám, že tento termín může být pokládán za stejně problematický vzhledem ke konotaci nadřazenosti ve srovnání s implikací „nízké“ kultury).

školském prostředí vytvořeném romskými aktivisty a nevládními organizacemi usilujícími o podporu pozitivní romské identity konstruuje a „vyučuje“ romská identita (Chaudhuri-Brill 2012). Některým studentům výuka připadala zajímavá, avšak „autentická“ romská kultura, která jim byla podávána prostřednictvím jazyka a historie, byla vzdálená žité realitě mnohých ze studentů, kteří vyrůstali v době komunistických asimilačních politik, jež vedly ke „ztrátě“ romského jazyka a tradic. Někteří studenti proto ve vztahu k romské identitě místo pozitivního pocitu získali spíše pocit rozporuplný, protože neodpovídala romské kulturní charakteristice, která jim byla prezentována. Kromě toho měli pocit, že se účastní nerovné soutěže s konkurenty, kteří mají ve vzdělávacím prostoru větší symbolický kapitál z toho titulu, že byli vychováváni jako uživatelé romštiny s vazbami na tradiční zvyklosti ve svých domovech.

Přesvědčení, že Evropané smýšlejí rasisticky o „primitivní“ romské kultuře, sdílejí v romské aktivistické komunitě mnozí; s negativními názory na romskou kulturu se navíc někdy vnitřně ztotožnili samotní Romové, a to zejména za politiky nucené asimilace, kterou zažili. Aktivisté se proto snaží postavit se takovému narativu na dvou frontách – ve vztahu k majoritní společnosti a uvnitř samotné romské komunity. Činí tak argumentací, že romská kultura má stejné vlastnosti jako „civilizovaná“ bílá společnost, ty jsou však přehlíženy nebo nedoceny z důvodu rasových předsudků zvenčí. A proto podporují práci romských intelektuálů a odborníků, umělců a spisovatelů, aby tak bojovali s negativním pohledem na Romy jako na osoby bez výjimky nevzdělané a nekulturní. Například jsem se v Paříži zúčastnila veřejné diskuse o romské kultuře, kterou organizoval francouzský levicový list *Liberation* a organizace *La Voix des Roms* („Hlas Romů“). Mezi panelisty byl romský filmař Tony Gatliff a romští i francouzští intelektuálové, kteří hovořili o tom, jak pracují na rozvíjení znalostí o romské historii a kultuře. Materiály na internetu se zaměřují na mezinárodní romské publikum: články a odkazy zveřejněné na romských aktivistických internetových stránkách často zdůrazňují úspěchy jednotlivců romského původu v různých oborech umění a literatury nebo ve veřejném životě.<sup>11</sup>

Navzdory tomu, že aktivisté kritizují rasově zabarvené rozlišování mezi primitivním a civilizovaným, jejich snaha prosazovat odlišný náhled na romskou kulturu toto rozlišení v jistém smyslu i nadále utvrzuje. To samozřejmě neznamená, že by snad jejich činnost nebyla důležitá: pravda je taková, že veřejnost má jen mizivé povědomí o tom, jak živá a aktivní je romská umělecká a intelektuální komunita, a protikladný narativ, který by vyzvedával přínos Romů společnosti, by mohl pomoci rozptýlit některé existující předsudky. Právě tento záměr stál za nedávným rozhodnutím založit Evropský institut pro romské umění a kulturu (ERAC) v Berlíně (Romea 2016). Podobné iniciativy ovšem nemohou přímo ovlivnit situaci velkého počtu romských migrantů

11 Kromě toho poskytují informace o protiromských postupech a přinášejí politickou a sociální analýzu otázek, které se dotýkají romských populací v různých evropských zemích, a posilují tak všeromskou identitu a étos nezávislý na státních hranicích.

žijících ve slumech, kteří se přímo setkávají s diskriminací a marginalizací na rasovém základě v té nejhorší podobě. Existují sice organizace vedené přímo Romy, jež s těmito komunitami pracují,<sup>12</sup> avšak většina dobrovolníků, kteří se snaží „integrovat“ rumunské Romy a zlepšit jejich nelehké životní podmínky, jsou rodilí Francouzi (k nimž se občas připojí američtí badatelé, jako jsem například já, a pravidelně za nimi jezdí také američtí vysokoškoláci, kteří často pracují v oblasti veřejného zdraví). Propagace „vysoké“ romské kultury ve snaze zvrátit náhled na tuto kulturu jako „primitivní“ je tedy pochopitelná, avšak i ona přispívá k rozporům v rámci romské komunity.

Tato dichotomie má dopad na to, jaké stanovisko zaujímají humanitární organizace ke konceptu kultury ve vztahu ke své práci. Ředitelka proromské iniciativy v organizaci, pro kterou pracuji jako dobrovolník, například projevila rozčarování a netrpělivost, když jsem se jí jednou pokusila naznačit, že rozpory mezi socializačními postupy uvnitř romské komunity a očekáváním ze strany školy by mohly vést ke špatným zkušenostem dětí ve škole. Jelikož jsem ve francouzštině nenašla lepší slovo, použila jsem namísto slova „socializace“ výraz „kultura“ a v průběhu našeho hovoru vyšlo najevo, že dotyčnou takto použité slovo podráždilo. Měla pocit, že hovořím-li o romské kultuře, vyjadřuji tím přání, aby její organizace podporovala vysokou romskou kulturu, a byla přesvědčená, že taková činnost nepatří do jejího pole působnosti, jímž je řešení každodenních problémů a potřeb jednotlivců i rodin žijících v táborech. Ředitelka měla přehled o romských aktivistických organizacích, kterým rovněž vyčítala, že se o těžký úděl těchto Romů málo zajímají a namísto toho řeší převážně nepodstatné problémy. Dotyčná ředitelka paradoxně chápala pojem kultura jako kódové označení pro něco „civilizovaného“ (ve vztahu k vysoké romské kultuře), což je v rozporu s tvrzením Opreové, že Evropané, kteří tento termín používají, tím vskrytu naznačují, že jde o cosi „primitivního“.

Dotyčná ředitelka tedy neměla zájem bavit se o romské kultuře v kontextu mých otázek. Namísto toho tvrdila, že Romové v táborech jsou obětmi obecněji pojaté „kultury chudoby“, která postihuje všechny marginalizované skupiny žijící v podobných podmínkách, bez ohledu na jejich rasový, etnický nebo národnostní původ (Lewis 1966). Tato kultura se manifestuje určitým typem chování a zvyklostmi, s nimiž se humanitární organizace a místní úřady snaží v rámci úsilí o integraci těchto skupin bojovat. Kultura chudoby například vede k zanedbávání školní docházky, nedostatku profesních dovedností a zkušeností nezbytných k plnění pracovních požadavků. V rámci tohoto modelu probíhá integrace podle seznamu určitých způsobů chování, jejichž plnění ukazuje, nakolik je dotyčná osoba ochotna zapojit se do společnosti, zda se jí podařilo získat potřebné osobní doklady a dovednosti, jež jí toto zapojení umožní. Celý proces začíná registrací k trvalému pobytu.

12 Organizace Romeurope například aktivně pomáhá Romům žijícím v krizových podmínkách řešit zdravotní potíže. Tato organizace vznikla z iniciativy skupiny Lékaři bez hranic, aby řešila zdravotní problémy typické pro marginalizované romské komunity v různých evropských zemích.

Dobrovolníci tedy doprovodí Romy z nelegálních táborů na příslušné obecní úřady, kde jim pomohou splnit řadu úředních požadavků: zapsání dětí do školy, u dospělých registraci na pracovním úřadě, přihlášení na kurzy francouzštiny, vyhledání pomoci sociálního pracovníka a podobně. Jakmile dotyčná osoba splní všechny požadavky ze seznamu, má se za to, že prokázala vůli integrovat se do společnosti a že má k dispozici všechny potřebné prostředky, jež jí tuto integraci umožní. V případě Romů, kterým se zřídkakdy podaří získat jakékoli bydlení, se pochopitelně často zdlouhavý a náročný proces získání veškerých dokladů stane zbytečným, dojde-li k vystěhování dotyčné rodiny. Taková rodina se někdy vrátí do původního nelegálního tábořiště (pokud už mezitím nedošlo k jeho likvidaci), ovšem někdy se rodiny rozptýlí do různých částí města, kde musí následně celý kafkaovský proces získání pobytu a příslušných dokladů absolvovat znovu.

Pomineme-li absurdnost byrokratických postupů, mluví se málo o skutečnosti, že řada dětí nechodí do školy nebo ji navštěvuje jen nepravidelně, i když je rodiče do školy zapsali, anebo že i když se někomu podaří získat zaměstnání, ohrožuje svou šanci si jej udržet či získat kladné reference, neboť se nedokáže přizpůsobit očekávaním ohledně chování na pracovišti (dochvilnost, spolehlivost, pohotová komunikace s nadřízenými apod.). Nedokážeme-li pochopit a řešit příčiny těchto rozporů, neboli, řečeno Sapirovou terminologií, neřešíme-li „kulturu“ na její autentické úrovni, může být integrace vždy pouze částečná.

Rozlišování mezi primitivní a civilizovanou kulturou má tedy několik důsledků: nejen že posiluje existující předsudky většinové společnosti vůči Romům, ale vede i k tomu, že se Romové snaží posílit svou identitu důrazem na „civilizované“ stránky romské kultury. Zachování tohoto rozlišení vede humanitární organizace pracující s nejvíce marginalizovanými skupinami k tomu, že se distancují od aktivistické agendy a v důsledku toho neberou při interakci s Romy, jimž pomáhají, v úvahu možné kulturní vlivy. Takový postoj může následně vést k posílení ideových východisek týkajících se sociálního začleňování a integrace na městské i státní úrovni. Úřady se pak zaměřují výhradně na boj s „kulturou chudoby“ namísto toho, aby se snažily o sblížení kulturně podmíněného chování různých skupin s hodnotami většinové společnosti.

V situacích zde popsanych se proto nastolování alternativních modelů kultury stává úkolem antropologů. Když jsme si například s výše zmíněnou kolegyní uvědomily, že si vzájemně nerozumíme, protože každá z nás chápe pojem „kultura“ jinak, mohly jsme následně vést plodnou debatu, během níž jsem kolegyni objasnila svůj způsob použití tohoto slova: s odkazem na komparativní výzkum jazykové socializace a gramotnosti a na teorii zaměřenou na praxi jsem naznačila, že chudoba možná není jedinou příčinou toho, že tolik dětí z ilegálních táborů odmítá chodit do školy, i když dostanou možnost se do školy zapsat. Tvrdila jsem, že je třeba komplexněji pochopit, jaký mají tyto děti život, od socializace v rodině až po podmínky ve školní třídě, abychom mohli porozumět jejich

individuálním zkušenostem v širších a bohatších souvislostech. Moje kolegyně, která si za řadu let vybuodovala s komunitami rumunskoromských migrantů v Paříži úzké vztahy, projevila o tuto perspektivu živý zájem a navrhla, abych na toto téma uveřejnila v mainstreamovém tisku článek, neboť podle ní většina lidí nechápe „kulturu“ tak, jak jsem tento pojem použila já.

Mezi otázky, které nastoluji v tomto článku, patří i možné další způsoby, jimiž mohou antropologové přispět k rozšířenému vnímání konceptu kultury ze strany veřejnosti. Stojí za úvahu, proč způsob, jakým veřejnost vnímá kulturní rozdíly, nadále záludně odráží překonané a rasistické paradigma. Jak je možné, že takový obor jako antropologie – který má studium kultury přímo v popisu práce a který už sám o sobě překonal několik různých paradigmat a získal lepší vhléd, který teoreticky čerpá z jiných oborů a dalších úhlů pohledu, a v rámci tohoto procesu stále zlepšuje metodologickou důslednost – má stále tak malý vliv na veřejné mínění? Tuto otázku nenastoluji jen v souvislosti s mými vlastními obavami o osud romské komunity, ale také proto, že ideologické postoje veřejnosti ke konceptu kultury působí na různé etnické skupiny různě (proč jsou například některé menšiny v očích většinové společnosti přijatelnější než jiné?). Navíc stejně jako je důležité vést veřejnou debatu o alternativních modelech kultury, je rovněž nezbytné kriticky zhodnotit, jak se badatelé v jiných oborech na tyto modely a obecně na práci antropologů dívají. V následující kapitole se zabývám právě touto problematikou. Zkoumám zde kritický postoj Opreové namířený jak proti antropologům, tak vůči vědeckým poznatkům, které jsou základem některých aspektů programu proromských aktivistů. Opreová je romská feministická aktivistka a její kritika vychází právě z těchto pozic. I když s některými jejími tvrzeními nesouhlasím, pokládá ve své práci několik zásadních otázek týkajících se používání konceptu kultury, proti němuž by se antropologové měli vymezit. To by vedlo k nastolení mnohem efektivnějšího mezioborového dialogu, jak ohledně historického přínosu antropologie k dichotomii „primitivní–civilizované“, tak k tomu, že bychom se měli trvale zabývat řadou opodstatněných obav, které Opreová ve svých pracích vyjadřuje.

### **Antropologie a fenomén kulturně „odlišného“**

Ráda bych se nyní vrátila k pojednání Opreové o dětských sňatcích mezi Romy, které se primárně zabývá zobrazováním tohoto problému v médiích, ale rovněž kriticky zhodnocuje přínos badatelů a aktivistů k této debatě (Oprea 2005a, b). Média kritizuje zejména za to, co považuje za příliš zjednodušené porovnávání mezi romskou kulturou a evropskými kulturami, jež téměř nebere v úvahu historické socioekonomické a mocenské vztahy mezi Rumuny a Romy, které stojí na pozadí takových zvyklostí, jako jsou sňatky nezletilých. Zejména pak tvrdí, že takové zjednodušování opomíjí různé formy vnitřního odporu vůči těmto praktikám, například ze strany romských feministek. Polemizuje rovněž

s formulací cílů programu Dekáda romské inkluze, iniciativy vytvořené s přispěním intelektuálů a aktivistických organizací, zaměřené především na vymýcení rasismu, považovaného za hlavní překážku integrace Romů do společnosti.

Iniciativa fungovala v letech 2005–2015 a byla označena za „bezprecedentní celoevropskou iniciativu, jež spojuje úsilí národních vlád, mezivládních a nevládních organizací s cílem vymýtít rasovou diskriminaci a přinést hmatatelné zlepšení těžké situace nejpočetnější marginalizované komunity na světě“ (Kirova 2007). Opreová tvrdí, že výhradní zaměření na rasismus až příliš zdůrazňuje vnitřní/vnější hranice mezi romskou komunitou a většinou společností, čímž romskou kulturu reifikuje jako monolitní, neměnný fenomén. Namísto konceptualizace problémů, jimž ženy čelí v kontextu romské patriarchální společnosti, jsou podle Opreové takové praktiky jako dětské sňatky považovány za součást takto esencionalizované romské kultury. V důsledku toho pak iniciativy, které mají za cíl zachování romské kultury či kulturní vzdělávání, mohou ve skutečnosti tyto represivní praktiky ještě podporovat. Opreová navrhuje, aby se tyto praktiky zkoumaly v kontextu jejich původu v historicky nerovných mocenských strukturách ve vztahu k většinové společnosti a z hlediska různých způsobů, jimiž lze těmto praktikám čelit zevnitř.

Pro antropology, jako jsem já, kteří se zaměřují na lingvistickou ideologii a analýzu diskurzu jako metodu zkoumání právě takových praktik a mocenských vztahů, o nichž se Opreová zmiňuje, jsou to přesvědčivé argumenty. V průběhu rešeršních prací v souvislosti s tímto článkem jsem si však s jistým rozčarováním uvědomila, že někteří badatelé z jiných oborů se na antropology dívají s podezřením. Poněkud mě to šokovalo, neboť antropologie jako taková se v posledních několika desetiletích usilovně snaží dosáhnout toho, aby už nebyla spojována s imperiálním a koloniálním kontextem, z něhož vzešla. Jak se navíc ukazuje na vývoji subalterních a postkoloniálních studií v rámci oboru, může díky podpoře dalších názorů v rámci vědecké debaty dojít k přehodnocování a zpochybňování zavedených domněnek a předpokladů. Právě tento proces napomohl rozvoji kritické sebereflexe v rámci samotné antropologie. Naneštěstí se zdá, že jsme se až dosud příliš zabývali sami sebou, místo co bychom tento vývoj zprostředkovali i okolnímu světu.

Podezíravost vůči antropologům vychází z nedůvěry k samotnému konceptu kultury, i když se zdá, že pod palbou kritiky se ocitá jistá verze kulturní evoluce pocházející z doby, kdy byl náš obor ještě v plenkách, a rovněž pozitivistická prohlášení o oprávněnosti antropologů vyjadřovat se o „kultuře“ v abstraktním smyslu slova (viz např. Sparling 2011). Opreová rovněž kritizuje přístup, který Uma Narayanová (1997) označila za „antropologickou perspektivu“. Podle Opreové je to právě tento přístup, jímž se řídí bádání v oblasti romských studií. Opreová tvrdí, že „cílem ‚antropologické perspektivy‘ je zajímat se o národy/kultury třetího světa, ale zároveň se zdržet jakékoli jejich kritiky“ (2005a: 134).

Ačkoliv některé feministické badatelky tento přístup schvalují, není vůbec v souladu s mou vlastní zkušeností lingvistické antropoložky vyšlé z okruhu

postmoderní americké badatelské tradice, a neodráží ani stanovisko feministických antropoložek, které znám. Některé z argumentů, jimiž Opreová odůvodňuje nutnost odlišného přístupu k chápání interních kulturních zvyklostí, však vyjadřují i antropologové, přičemž řada z nich sama pochází z „domorodého“ prostředí. Komentáře Umy Narayanové k „antropologické perspektivě“ se zaměřují především na problematiku „dvojího vědomí“ (Du Bois 1903), s nímž se potýkají badatelé pocházející z kulturního prostředí, které studují. Tito badatelé mají problematickou pozici, neboť na jedné straně je lze považovat za „autentické insidery“, ale na druhé straně se od nich očekává, že se zdrží morální kritiky těchto kultur. Možná je to tento relativistický postoj, který antropologům zdánlivě brání vynášet morální soudy. Je to sporná otázka, o níž mezi sebou debatují i sami antropologové, zejména pokud pracují v aplikovaných oborech, kde musí často čelit morálním dilematům. Nicméně vzhledem k propasti, která podle všeho existuje mezi antropologickým diskurzem o „kultuře“ a tím, jak „kulturu“ vnímají naši akademičtí kolegové, by se možná tato debata měla odehrávat na širším fóru. Možná bychom pak v jejím průběhu zjistili, že máme více společného, než se na první pohled zdá.

Názor Opreové, že romský feminismus je třeba přijímat a chápat podle jeho vlastních kritérií, tedy například odráží antropologické teorie, jež se pokoušejí pochopit struktury společenské moci a individuálního jednání. Rovněž je v souladu s metodologickými otázkami ohledně úlohy antropologa jako účastníka-pozorovatele, odstranění protikladu mezi subjektivní a objektivní povahou společenské reality, i s etnografickými pracemi. Všechny tyto postoje odrážejí postupný příklon k symboličtějšímu, interpretačnímu přístupu k antropologii, k němuž daly podnět práce Clifforda Geertze v 70. letech 20. století a další díla; obrat směrem k teorii zaměřené na praxi (praxis), související s vývojem francouzské sociologie; a příklon k reflexivitě v etnografických pracích, ovlivněný literární teorií (Ortner 1984). V posledních letech se Sherry Ortnerová (2005) pokusila integrovat všechny tyto myšlenky do jediné sociální teorie, která je explicitně subjektivní a historická, a kterou Ortnerová vnímá jako dialektický konstrukt na pomezí individuálního vědomí a kolektivních kulturních formací. Její názory se zdají být přímou odpovědí na kritiku vyjádřenou Opreovou a dalšími badateli, a nabízejí alternativní model, jehož prostřednictvím se můžeme pokusit debatovat o romské kultuře a svébytném jednání a snažit se je pochopit. Ortnerová však rovněž tvrdí, že zachování „kultury“ jako teoretického předmětu v rámci antropologie má své opodstatnění. Prohlašuje, že „i když si uvědomíme reálné nebezpečí ‚kultury‘, jež spočívá v tom, že umožňuje esencionalizovat a demonizovat celé skupiny lidí, musíme si rovněž uvědomit, že ‚kultura‘ má také kritický a politický význam, neboť jejím prostřednictvím můžeme pochopit fungování moci a možnosti bezmocných“ (Ortner 2005: 44). Odborníci se sice v názoru na toto tvrzení rozcházejí, avšak stanovisko Ortnerové se může stát produktivnějším základem intelektuální debaty než pokusy obhajovat podsunutý argument kulturní evoluce.



Kritika „antropologické perspektivy“ jde však nad rámec debaty ohledně definice kultury. Představa „autentického insidera“ vytváří dichotomii mezi dvěma možnými pozicemi výzkumníka (insider/outsider) a naznačuje, že mezi možnostmi kulturního pochopení na obou stranách stojí nepřekonatelná bariéra. Tento postoj dobře vyjadřuje dlouhodobé napětí, jež v oboru romských studií panuje mezi romskými aktivisty a intelektuály na jedné straně, kteří tvrdí, že jejich pozice insiderů jim umožňuje výsadní pochopení romské problematiky, a badateli a příslušníky většinové společnosti na straně druhé, kteří se zabývají romskými studii či tvorbou veřejné politiky a kteří mnohdy v rámci své akademické kariéry či profese studují problematiku romské komunity a zabývají se jejími potížemi celá desetiletí. Toto napětí dává podnět k obecnější otázce, kdo může (nebo by měl) hovořit za Romy, což následně upozorňuje na širší epistemologický problém toho, jak (a kým) se konstruuje nebo by se mělo konstruovat poznání o Romech (nebo o jakékoli „odlišné“ komunitě).

Protiklad mezi kulturními „insidery“ a rasistickými „outsidery“ se stal podnětem ke značně ostré debatě v rámci akademické komunity specializující se na romská studia, zejména mezi lingvisty, historiky a antropology, jejichž obory jsou nejúžeji spojeny s problematikou romské identity. Tuto debatu zde nebudu detailně rozebírat, neboť jsem tak již učinila jinde (Chaudhuri-Brill 2012). Matras (2005) vysvětluje, že počátky sporu, zvláště mezi lingvisty, lze hledat už v komparativní filologii 18. století a v poznání, že romština má indoárijské kořeny. Někdy až nesmírně silná nedůvěra komunity proromských aktivistů (mezi něž patří i badatelé, kteří se sami označují za výzkumníky-aktivisty) vůči badatelům outsiderům je odrazem oprávněného znepokojení pramenícího ze skutečnosti, že po staletí šířili představy o původu, jazyce a společenských zvyklostech Romů převážně odborníci neromského původu, jejichž předsudky a nepochopení mohly přispět k dnešním rasistickým představám v evropském povědomí. Jedním ze způsobů, jak toto podezření vyvrátit, by tedy mohla být podpora romských badatelů v rámci oboru; ovšem jak poukázali antropologové zabývající se subalterními studii a zkoumáním minorit, představa „rodilého badatele“ je sama o sobě problematická, neboť je zakotvena v ideologických konstruktech o autentičnosti, moci a objektivitě kultury (Narayan 1993; Jacobs-Huey 2002).

Zásadní otázka, již si kladou kritici neromských pohledů na Romy, však spočívá v tom, zda máme vůbec nějakou naději poznat a pochopit to, co je kulturně „odlišné“. Tato otázka souvisí s širší filozofickou debatou, kterou se v rámci tohoto článku není možné podrobněji zabývat, antropologie jako obor se však tímto problémem zabývá již od svého vzniku – vlastně by se dalo říci, že snaha o osvětlení konceptu kultury spočívá převážně právě v řešení této otázky. V rámci tohoto procesu se nám podařilo vytvořit užitečná paradigma a metody a získat ohromné množství komparativních kulturních poznatků. Toto poznání je nezbytné efektivněji sdílet s širším publikem, abychom vlast-

ními zkušenostmi přispěli k debatě, která už dávno překročila rámec našeho oboru.

## Zapojení, vzdělávání a uplatnění

V tomto pojednání jsem mimo jiné ukázala, jak je nezbytné rozšířit veřejně přijímaný koncept „kultury“, abychom se v diskurzu mohli posunout za dichotomický kulturněevoluční model. Za ústřední problém integrace se považují právě kulturní rozdíly, a proto je nutné se ptát, co se vlastně v rámci tohoto slovního spojení považuje za „kulturu“, abychom se o těchto rozdílech dokázali smysluplně bavit. Stejně důležité je pochopit skutečný význam pojmu „integrace“, neboť jako referenční východisko pro sociální integraci je chápána právě kultura. Co měl například francouzský premiér Manuel Valls (tehdy ministr vnitra) vlastně na mysli, když v roce 2013 prohlásil, že se Romové „z kulturních důvodů“ nechťejí začlenit do francouzské společnosti (Euractiv 2013)? Je-li v tomto případě „kultura“ skutečně jen kódové označení pro rasistické pojetí „primitivní“ kultury, měli by se do tohoto diskurzu zapojit i antropologové a efektivněji seznamovat veřejnost s alternativním chápáním pojmu kultura.

Nejedná se o jednoduchý úkol, protože sami antropologové nejsou v interpretaci a aplikaci konceptu kultury jednotní. Přinejmenším však můžeme doufat, že se nám podaří rozšířit obzory veřejnosti, pokud zpřístupníme naše odlišné názory a diskuse širšímu publiku, a pokud na základě našich poznatků dokážeme zpochybňovat názory a postoje veřejnosti, které považujeme za chybné a škodlivé pro určité skupiny ve společnosti. Rovněž je důležité více komunikovat s kolegy v jiných disciplínách, například v oboru genderových studií, kulturologie či etnologie, nebo v oboru srovnávací literatury. Badatelé v těchto oborech totiž také ve svých výzkumech pracují s „kulturou“ jako teoretickým konstruktem, ale jejich užití tohoto konceptu se může lišit od způsobu, jakým s ním nakládá současná antropologie, nebo s ním dokonce může být v rozporu. Takový dialog je zvláště důležitý v případech, kdy výše zmíněné obory mohou vnášet do povědomí veřejnosti představy o „antropologickém“ stanovisku, které by sami antropologové ani nepoznali. Takové představy mohou antropologům obzvláště uškodit, protože jejich práce v terénu závisí na vybudování vzájemné důvěry a úcty mezi antropologem a jeho informátorem.<sup>13</sup> Badatelé, kteří se zároveň rozhodnou stát se aktivisty, jak je tomu mezi

13 Podobně negativní zážitek jsem měla, když jsem se chystala k terénnímu výzkumu mezi Romy v České republice. Jakmile jsem se představila jako antropoložka, v mnoha případech mi neziskové organizace a další subjekty přímo bránily v přístupu k informátorům. V průběhu terénního výzkumu jsem si pak uvědomila, jak podezíravě se aktivisté zabývající se romskými otázkami dívají na antropology (což je celkem pochopitelný postoj vzhledem k tomu, že mnozí mají ještě v paměti práce německých antropologů, jež přispěly k dehumanizaci a vyhlazování Romů za druhé světové války).

odborníky na romská studia často, tedy stojí na rozhraní mezi veřejným a akademickým diskurzem, a mají proto jedinečnou možnost prosazovat alternativní modely kultury a identity. Pokud by se antropologům podařilo s takovými badateli produktivněji spolupracovat, dokázali by svá stanoviska dostat do širšího povědomí (například prostřednictvím televize a dalších médií, v rámci debat s humanitárními a rozvojovými organizacemi, nebo podílem na tvorbě vzdělávacích či informačních materiálů).

V této závěrečné části proto popisují další možné způsoby, jimiž mohou antropologové přispět k rozvoji rozmanitějšího diskurzu o kulturně „odlišném“, které jsem shrnula do pojmů „zapojení“, „vzdělávání“ a „uplatnění“.

Především je nutné se „zapojit“. Zapojením mám na mysli, že by antropologové měli překročit hranice svého oboru i akademického světa a komunikovat se širokou veřejností, s badateli v dalších oborech i s vládními představiteli a představovat jim antropologický pohled na aktuální problémy. Právě prostřednictvím dialogu s těmito různými skupinami je možné postulovat protiarumenty k převládajícím postojům (či předsudkům). Jelikož debaty o kultuře již vstoupily i do politické sféry, musí být v politickém diskurzu o kultuře přítomna i antropologie. Příkladem, jak je možné takové zapojení uskutečnit, je nedávná společná akce téměř stovky akademiků a badatelů v oboru romských studií: poté, co Rada Evropy dne 7. března 2016 zveřejnila nový Tematický akční plán pro integraci Romů a dalších kočovných skupin, vypracovali členové Evropské akademické sítě pro studium romské problematiky kritický dopis na protest proti formulacím obsaženým v tomto plánu, které podle nich posilují negativní předsudky vůči Romům (Romea 2016). Rada Evropy následně souhlasila s přepracováním některých částí textu.

Zapojení, zejména v případě Romů, rovněž znamená účast na debatách s kritiky. Například kritické postoje, jež vyjádřila Opreová, zjevně v podstatě obsahují stejnou metodologii a výzkumné rámce, které už dnes využívá řada antropologů. Při svém výzkumu mezi rumunskými Romy v Paříži například používám metodu zúčastněného pozorování i další etnografické postupy, abych dokázala porozumět problémům genderové identity a posílení postavení žen, zejména v souvislosti s tím, jaký význam má či nemá pro tyto otázky školní vzdělávání. Tato práce vyžaduje, abych se pohybovala zároveň v romském i francouzském světě a zapojila do svého výzkumu jak francouzské úředníky, učitele a další dobrovolníky, tak i romské informátory. Jelikož vycházím z teoretického modelu Sherry Ortnerové, snažím se také explicitně odlišit svou vlastní subjektivní interpretaci ohledně rodičovství, výuky a dalších oblastí, s nimiž se setkávám. Při tomto pokusu o „zhuštěný popis“ jsem navíc zjistila, že vedle struktury dominantně mužských vztahů, v níž mladé dívky dospívají, musím také vzít v úvahu další aspekty společenského života v romských tábořištích – například stále sílící vliv letniční církve, kontakt dívek s neromskou kulturou prostřednictvím YouTube a dalších

stránek nabízejících videa na internetu, i jejich interakci s hmotnou kulturou při hledání v odpadcích. Můj výzkum je sice ještě v počátečním stadiu, avšak naznačuje, že identitu a svébytné jednání romských žen je třeba chápat v širším kontextu, tedy nejen v rámci stávajících patriarchálních struktur, ale i ve vztahu k okamžikům mezikulturního kontaktu a dalších sociálních vlivů.

Tyto metody a otázky tedy lze chápat jako doplnění pozice, již zastává Opreová. Skutečnost, že feministické badatelky odmítají „antropologickou perspektivu“, však naznačuje, že antropologové nedokážou dostatečně komunikovat s ostatními badateli o svých vlastních výzkumných problémech a metodách. Proto je nezbytné hledat styčné body s badateli zabývajícími se jinými tématy a využívajícími jiné oborové metody, abychom alespoň částečně rozptýlili nedůvěru a nepochopení, které tu zjevně panuje. Jedním možným způsobem zlepšení mezioborové komunikace by bylo zvát badatele z ostatních oborů na společné konference či ke kulatým stolům, kde bychom společně probírali podobné otázky. Nutné je ovšem hledat i způsoby, jak zlepšovat neformální dialog mezi jednotlivými katedrami a ústavy v rámci univerzit. Další možné způsoby zlepšování vzájemné komunikace zahrnují například publikování v jiných než antropologických odborných časopisech či společný interdisciplinární výzkum.

Možná nejdůležitějším aspektem zapojení je vybudování hlubších dlouhodobých vztahů s lidmi, které studujeme. Na rozdíl od jiných společenskovedních oborů mají antropologové úžasnou možnost vytvořit si úzké a smysluplné vztahy se svými informátory přímo v rámci každodenních složitostí jejich sociálního světa. Tyto vztahy by měly nějakým způsobem pokračovat i nad rámec terénního projektu či odborného článku, abychom neztratili ze zřetele skutečnost, že lidé, kteří jsou předmětem našeho výzkumu, nereagují na dnešní složitý svět určitým statickým a kulturně determinovaným způsobem, ale mohou svět kolem sebe i aktivně měnit.

Druhá oblast, tedy „vzdělávání“, znamená sdělovat širšímu a rozmanitějšímu publiku, v čem antropologie spočívá a čím se zabývá. Takové debaty nemusí propagovat jen antropologii jako takovou, ale měly by se snažit přínosným způsobem vysvětlovat širšímu publiku i antropologické pojmy jako kultura, relativismus, etnocentrismus či subjektivita. Osobně například vedu kurz úvodu do antropologie ve velmi netradičním prostředí – na technologickém institutu. Studenti druhého ročníku informatiky, kteří se zapsali na můj společenskovední seminář o kulturním povědomí (*ouverture culturelle*) se o antropologii nijak zvlášť nezajímají, ale je pro ně přínosné přemýšlet o výše uvedených konceptech na základě svých vlastních zkušeností a zážitků, zejména proto, že řada studentů je původem ze severní Afriky a o otázky kulturní identity ve Francii se živě zajímají. Dalším cílem může být psaní o současných společenských problémech z antropologického hlediska, avšak pro širokou veřejnost. Komentáře či názory publikované v mainstreamových sdělovacích prostředcích představují možnost, jak vnést do veřejného diskurzu podrobnější a komplexnější analýzu „kulturních“ otázek.

Antropologické poznatky je rovněž možné sdílet i mimo akademickou sféru. Dobrovolníci v humanitární organizaci, která pracuje s marginalizovanou romskou komunitou, například pořádají každý měsíc setkání, během nichž probíráme nejrůznější „kulturní“ problémy, s nimiž se setkáváme, například sňatky mladistvých. Pořádáme rovněž pravidelné semináře, abychom rozvíjeli povědomí a přehled o státní politice či místních opatřeních, které mohou mít dopad na příslušnou skupinu. Všechny tyto aktivity znamenají příležitost, kdy mohu jako antropoložka představit ostatním účastníkům úhly pohledu, s nimiž by se možná jinak nesetkali. Právě v rámci takovýchto diskusí, vedených na osobní úrovni a zabývajících se konkrétními, reálnými problémy, se můžeme vzájemně učit jeden od druhého.

Kromě městských slumů jsem prováděla terénní výzkum také v jiném prostředí, v takzvané „*village d'insertion*“ na pařížském předměstí. Na rozdíl od slumů, jež vznikají na nevyužívaných pozemcích či v opuštěných budovách a které město pravidelně likviduje, jsou *villages d'insertion* lokality městskými úřady tolerované. Jejich účelem je podporovat Romy, aby si na darovaném území vybudovali trvalé domovy, jelikož získaná stabilita by měla přispět k jejich lepší integraci. Ve skutečnosti se však tyto „vesnice“ skládají z mobilních karavanů na okrajích obcí, jejich obyvatelé nemají přístup k vodě ani kanalizaci, a čelí proto stejným zdravotním a hygienickým problémům jako ve slumech. V této konkrétní vesnici byl však z popudu jisté výzkumné pracovnice zabývající se veřejnou hygienou realizován alespoň dílčí projekt, v jehož rámci došlo k instalování mobilních toalet. I když dotyčná výzkumnice působí v této „vesnici“ již několik let, nemá širší zkušenost s romskou kulturou a společností. Podařilo se nám však navázat partnerskou spoluprací a otázky veřejné hygieny se snažíme řešit společně, přičemž každá z nás přispívá svými odbornými a metodologickými znalostmi. To je další příklad „vzdělávání“, neboť se od své kolegyně mohu poučit o její perspektivě a dovednostech a získat tak další vhled do problematiky identity romských žen: problém hygieny totiž zahrnuje i širší otázky týkající se ženského těla, osobního bezpečí a zdraví.

Poslední bod zahrnuje oba výše uvedené: zastávám názor, že je třeba v rámci našeho zapojení do společnosti „uplatňovat“ dovednosti i silné stránky našeho oboru, jak je to jen možné. Ať už naše znalosti uplatňujeme v tradičním univerzitním prostředí či při výuce jinde, ať už pracujeme v aplikovaném výzkumu, v jehož rámci se snažíme pochopit a řešit konkrétní společenské problémy, při interakci v prostředí sociálních médií, na dalších veřejných platformách či v rámci každodenního kontaktu s kolegy, přáteli či blízkými – všude můžeme uplatňovat stejnou metodu zúčastněného pozorování, jakou používáme při výzkumu, a s její pomocí analyzovat, kriticky hodnotit i zpochybňovat zjištění, která činíme v rámci diskurzu, jež nás obklopuje.

## Závěr

Přestože se antropologie ve svém zkoumání posunula do jednadvacátého století, v představách veřejnosti zůstává „kultura“ konceptem pojímaným podobně jako ve století devatenáctém. Navzdory tomu, že se antropologie historicky zabývá kulturními otázkami již velmi dlouho, zjevně se jí nedaří prosazovat v současném světě komplexnější pojetí konceptu kultury. Neúspěšná je jak v rámci veřejného diskurzu, který zahrnuje média, politické instituce i širokou veřejnost, tak i v diskurzu vědeckém, tedy v podněcování interdisciplinárních diskusí a debat. Antropologové by se proto měli snažit hledat způsoby, jak se do těchto rozprav lépe zapojit: ať už veřejnou prezentací svých názorů v různých mediálních kontextech, osvětou mezi širší veřejností nad rámec akademického prostředí, podněcováním politiků a tvůrců veřejné politiky, či zahájením otevřeného dialogu a spolupráce s odborníky v dalších oborech. Hluboce zakořeněné postoje veřejnosti nelze změnit přes noc. V současnosti však zaznamenáváme vzestup krajně pravicových politických proudů v celé Evropě a jsme svědky toho, jak veřejná rozprava ohledně marginalizovaných odlišných skupin nabývá stále nepříjemnější podoby. O to víc je žádoucí, aby se antropologové opět zapojili do diskurzu o „kultuře“ a snažili se, aby byl jejich hlas ve veřejném prostoru více slyšet.

*Srpen 2016*

## Literatura

- Cahn, Claude. 2007. The Unseen Powers: Perception, Stigma, and Roma Rights. *Roma Rights Quarterly* 3: 3–8.
- Candau, Marion. 2015. *France Evicts 300 Roma per Week*. February 9. [2016-03-28] Retrieved from: <https://www.euractiv.com/section/social-europe-jobs/news>.
- Chaudhuri-Brill, Shukti. 2012. *We Are No Longer Real: Discourses on Identity and Authenticity among Czech Roma*. Ann Arbor, MI: UMI Dissertation Publishing (UMI number 3508981).
- Chaudhuri-Brill, Shukti. 2014. *Integrating Difference: French discourses on Roma alterity*. Proceedings of the 2014 Conference, Annual Meeting. Cheverly, MD: Gypsy Lore Society.
- Cozma, Teodor – Cucos, Constantin – Momanu, Mariana. 2000. The Education of Roma Children in Romania: Description, Difficulties, Solutions. *Intercultural Education* 11, 3: 281–288.
- Crowe, David. 1995. *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. London: I. B. Tauris.
- Csepeli, Gyorgy – David, Simon. 2004. Construction of Roma Identity in Eastern and Central Europe: Perception and Self-Identification. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30, 1: 129–150.
- Du Bois, William Edward Burghardt. 1903. *The Souls of Black Folks*. Chicago: A. C. McClurg & Co.
- ERRC. 2016. *European Roma Rights Centre*. [2016-03-14] Retrieved from: <http://www.errc.org/about-us-overview>.
- Euractiv. 2013. *French Minister Accused of Racism Following Roma Comment*. [2016-04-12] Retrieved from: <http://www.euractiv.com/section/justice-home-affairs/news/>

- french-minister-accused-of-racism-following-roma-comment/.
- Hannerz, Ulf. 1993. When Culture is Everywhere: Reflections on a Favorite Concept. *Ethos* 58, 1–2: 95–111.
- Hotchkiss, David R. – Godha, Deepali – Gage, Anastasia J. – Cappa, Claudia. 2016. *Risk Factors Associated with the Practice of Child Marriage among Roma Girls in Serbia*. BMC International Health and Human Rights. [2016-06-10] Retrieved from: <http://bmcinthealthhumrights.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12914-016-0081-3>.
- Jacobs-Huey, Lanita. 2002. The Natives are Gazing and Talking Back: Reviewing the Problematics of Positionality, Voice and Accountability among “Native” Anthropologists. *American Anthropologist* 104, 3: 791–804.
- Kirova, Iskra. 2007. *The Decade of Roma Inclusion: Addressing Racial Discrimination through Development*. UN Chronicle. Retrieved from: <http://unchronicle.un.org/article/decade-roma-inclusion-addressing-racial-discrimination-through-development/> ed.
- Kroeber, Alfred L. – Kluckhohn, Clyde. 1952. *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge: The Museum.
- L. C. 2012. *Where is Europe's Roma Policy?* [2016-03-28] Retrieved from: <http://www.economist.com/blogs/easternapproaches/2012/09/romania-roma>.
- Lewis, Oscar. 1966. The Culture of Poverty. *Scientific American* 215, 4: 3–10.
- Mandelbaum, David G. (ed.). 1949. *Culture, Language and Personality: selected essays*. Berkeley: University of California Press.
- Matras, Yaron. 2004. *Romani: a Linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matras, Yaron. 2005. The Role of Language in Mystifying and Demystifying Gypsy Identity. In: Nicholas, Saul – Tebbut, Susan (eds.): *The Role of the Romanies: Images and Counter-Images of 'Gypsies'/ Romanies in European Cultures*. Liverpool: Liverpool University Press: 53–78.
- Narayan, Kirin. 1993. How Native is a “Native” Anthropologist? *American Anthropologist* 95, 3: 671–686.
- Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures/ Identities, Traditions, and Third-World Feminism*. London: Routledge.
- Nicolae, Valerie. 2003. *A Problem Brewing: Media Coverage of Roma in Romania*. Brussels: Media Diversity Institute.
- Oprea, Alexandra. 2005a. The Arranged Marriage of Ana Maria Cioaba, Intra-Community Oppression and Romani Feminist Ideals. *European Journal of Women's Studies* 12, 2: 133–148.
- Oprea, Alexandra. 2005b. *Child Marriage a Cultural Problem, Educational Access a Race Issue? Deconstructing Uni-Dimensional Understanding of Romani Oppression*. July 21. [2015-12-06] Retrieved from: <http://www.errc.org/article/child-marriage-a-cultural-problem-educational-access-a-race-issue-deconstructing-uni-dimensional-understanding-of-romani-oppression>.
- Ortner, Sherry B. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26, 1: 126–166.
- Ortner, Sherry B. 2005. Subjectivity and Cultural Critique. *Anthropological Theory* 5, 1: 31–52.
- Pamporov, Alexey. 2007. Sold Like a Donkey? Bride-Price among the Bulgarian Roma. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 13, 2: 471–476.
- Reed, Judith A. Hale. 2013. *Addressing Early Marriage: Culturally Competent Practices and Romanian Roma (“Gypsy”) Communities*. ExpressO. [2016-06-10] Retrieved from: [http://works.bepress.com/judy\\_hale\\_reed/1/](http://works.bepress.com/judy_hale_reed/1/).
- Romea. 2016. *European Roma Institute for Arts and Culture: Building the Future by Honoring the Past*. April 8. [2016-04-08] Retrieved from: <http://www.romea.cz/en/news/world/european-roma-institute-for-the-arts-and-culture-building-the-future-by-honoring-the-past#VwdymDLUhaR.twitter>.
- Sapir, Edward. 1949. Culture, Genuine and Spurious. In: Mandelbaum, David

- Goodman (ed.): *Culture, Language and Personality: Selected Essays*. Berkeley: University of California Press: 78–119.
- Sparling, Nicole. 2011. Deauthorizing Anthropologies and “Authenticating” Landscapes in Margaret Atwood’s *The Handmaid’s Tale* and Eiamela Eltit’s *El cuarto mundo*. *Canadian Review of Comparative Literature* 38: 356–380.
- Stocking, George W., Jr. 1968. Franz Boas and the Culture Concept. In: Stocking, George W. Jr.: *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. London: Collier-Macmillan Limited: 195–233.
- Sudetic, Chuck. 2013. *Roma in Political Life: from Romania to France–Roma Migrants*. September 10. [2016-04-06] Retrieved from: <https://www.opensocietyfoundations.org/voices/roma-political-life-romania-france-roma-migrants>.
- Tesăr, Cătălina. 2012. Becoming Rom (Male), Becoming Romni (Female) among Romanian Cortorari Roma: on Body and Gender. *Romani Studies* 22, 2: 113–140.
- Timmerman, Jeff. 2003. When Her Feet Touch the Ground: Conflict Between the Roma Familistic Custom of Arranged Juvenile Marriage and Enforcement of International Human Rights Treaties. *Journal of Transnational Law and Policy* 13, 2: 475–497.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2003. Adieu Culture: a New Duty Arises. In: Trouillot, Michel-Rolph: *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan: 97–116.
- Tylor, Edward B. 1873. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. London: John Murray.
- Vermeersch, Peter. 2011. *Roma and Mobility in the European Union*. Brussels: Green European Foundation.
- Watson, Patty Jo. 1995. Archeology, Anthropology, and the Culture Concept. *American Anthropologist* 97, 4: 683–694.
- Yengoyan, Aram A. 1986. Theory in Anthropology: on the Demise of the Concept of Culture. *Comparative Studies in Society and History* 28, 2: 368–374.