

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta
Seminář romistiky/Ústav jižní a centrální Asie

Bakalářská práce

Jana Rejžková

Konstrukce romské identity
- některé aspekty utváření romství a jeho proměnlivost v čase

Construction of Romani Identity
- Some Aspects of the Construction of Romanipen and Its Variability
in Time

Praha 2010

vedoucí práce: PhDr. Jan Červenka, Ph.D.

Děkuji Honzovi Červenkovi za vedení této práce a jeho podněty k zamyšlení.

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 5.2.2010

.....

Anotace

Tato práce se zabývá jednotlivými aspekty utváření romské identity. Zaměřuje se na to, jakými způsoby mohou Romové svou identitu konstruovat a na čem je tato identita postavena. Romskou etnicitu přitom pojímá jako vztah Romů k okolním skupinám, ať už neromským či romským, založený na vnímání sociálně významných kulturních rozdílů. Zabývá se společnými kulturními prvky, z nichž jednotlivé identity Romů a jejich konstrukce vycházejí, ale i konkrétními příklady romských komunit a jejich specifickými způsoby konstrukce romství. Text se dále věnuje vztahu kultury a etnické identity a jejich proměnlivosti v čase. Řeší zejména otázku, zda se díky měnící se kultuře Romů jejich identita postupně ztrácí, nebo přetrvává. Na rozhovorech se dvěma mladými pražskými Romy pak ukazuje, jaká je podoba romské identity v současné městské společnosti.

Klíčová slova: Romové, konstrukce identity, etnicita, romství, romské skupiny

Anotation

This study deals with several aspects of the construction of Romani identity. It is focused on ways of the Romani identity construction and its bases. Romani identity is conceived as a relation of Roma to their neighboring Romani or non-Romani groups, which is based on the perception of socially significant cultural differences. The paper considers common cultural elements that serve as bases for construction of particular Romany identities, as well as concrete examples of Romani communities and their specific manners of *romanipen* construction. The study also deals with the relation between culture and ethnic identity and their variability in time. It answers the question, if due to changes in Romani culture the Romani identity disappears gradually or persists. By two interviews with young Roma living in Prague, the paper shows a current form of Romani identity within present urban society.

Key words: Roma, construction of identity, ethnicity, *romanipen*, Romani groups

Obsah

Úvod.....	6
1. Vymezení termínů Rom a Nerom	8
2. Členění romských skupin	9
3. Etnická identita	13
3.1 Co je etnicita.....	13
3.2 Relační a situační povaha etnicity	16
3.3 Vztah etnicity a kultury a jejich proměnlivost v čase	18
4. Konstrukce romské identity	20
4.1 Členství ve skupině	22
4.2 Romové vs. Neromové	23
4.2.1 Koncept rituální čistoty	23
4.2.2 Romská práce	28
4.2.3 Jazyk.....	32
4.3 Dvě romské skupiny a jejich utváření identity	33
4.3.1 Jaranští <i>Gitanos</i>	33
4.3.2 Romové z Harangos	37
4.4 Romové vs. Romové	41
4.4.1 Koncept rituální čistoty mezi Romy.....	43
4.5 Etnické vztahy mezi vybranými romskými skupinami	45
4.5.1 Romové, Ludari a Romničelové v severní Americe	45
4.5.2 Skupina <i>Kitajcurja</i> na území bývalého Sovětského svazu.....	49
5. Kulturní změny – změny v romské etnicitě?	52
5.1 Identita mladých pražských Romů	54
Závěr.....	60
Literatura.....	62

Úvod

V souvislosti s diskusemi posledních let o romské identitě, které se vedly a stále vedou na poli české romistiky, antropologie a dalších společenských věd, jsem se i já začala zamýšlet nad tím, kdo vlastně Romové jsou, jak sami sebe chápou, co je dělá Romy a zda/jak je možné je z vnějšího pohledu definovat. Uvažovala jsem o tom, zda Romové tvoří jednu velkou skupinu a my o nich můžeme hovořit jako o jednom celku, nebo zda je nutné je vnímat jako menší různorodé skupiny, které se vzájemně kulturně či jinak liší, případně pod vlivem některých textů o Romech také o tom, zda dnes nějakí Romové vůbec existují, tedy zda v současné společnosti existuje někdo, kdo se považuje za Roma či o kom je možné říci, že je Rom.

V této práci se tedy zaměřím na to, jaké jsou aspekty utváření romské identity, na čem je její konstrukce závislá a jaké jsou její základní prvky. Zda mají všechny romské skupiny stejné strategie při definování sebe samých, či se konstruování jejich identit liší, a pokud ano, jaký je vztah mezi jednotlivými romskými skupinami a identitami. Dále mě bude zajímat, jakým způsobem spolu souvisí romská identita a kultura Romů. Budu se ptát na to, zda existuje jednotná romská kultura, nebo má každá skupina Romů kulturu jinou, dále na to, zda jsou jednotlivé kulturní prvky důležité pro utváření romské identity a pokud ano, jaké to jsou. Ve své práci se budu zabývat také tím, jak se romská kultura/kultury i identita/identity proměňují v čase a jaký (pokud nějaký) vliv má měnící se kulturní zázemí Romů na romskou identitu. Zda s tím, jak se s modernizací společnosti kultury jednotlivých romských skupin vyvíjely a stále vyvíjejí, jejich romská identita mizí, nebo naopak zůstává, a pokud zůstává, jaká je dnes její podoba.

První část práce věnuji teoriím etnicity, ze kterých vycházím při svém popisu romské identity. Dále se zaměřím na to, jakým způsobem mohou Romové svou identitu konstruovat, na čem je jejich identita postavena, přičemž se budu zabývat jak prvky romské identity společnými pro různé skupiny Romů, tak několika konkrétními případy romských skupin a jejich specifickým utvářením identity. Poslední část práce pak věnuji vztahu kultury a etnické identity a jejich proměnlivosti v čase, kdy mě bude zajímat

zejména to, zda se díky měnící se kultuře Romů jejich identita ztrácí nebo v současné společnosti stále přetrvává. To bych ráda ukázala mimo jiné na rozhovorech se dvěma mladými pražskými Romy, se kterými jsem mluvila právě na téma jejich identity, o tom, co pro ně romství znamená a kým se vlastně cítí být.

1. Vymezení termínů Rom a Nerom

Vzhledem k tomu, že existuje mnoho výrazů, kterými se Romové z různých skupin sami označují (*Manuš, Kaale, Roma* apod.) případě jimiž bývají označováni druhými (Cikáni, Olaši apod.), považuji za nutné vysvětlit, proč jsem pro svou práci zvolila právě jednotné označení Rom. Toto označení je podle mého názoru v podstatě základní, patrně nejpůvodnější a svým způsobem zastřešující autoetnonymum, které Romové různých skupin používají, minimálně v případě užívání romštiny. Jak píše Hübschmannová (2002: 21), „k etnonymu Rom (...) se hlásí většina Romů na světě. Jsou sice skupiny, které se vydělují [jiným názvem], ale od Rom se nedistancuje nikdo, zejména přichází-li v potaz zásadní dichotomie: Rom na rozdíl od *gádžo*, nerom“.¹ Ty skupiny, které se slovem Rom přímo neoznačují, pak často v souvislosti s označením své kultury, jazyka apod. používají alespoň slova od něj odvozená (např. skupina Sintů s jazykem *romanes*). Toto označení tedy budu používat obecně, když budu hovořit o Romech jako celku nebo v teoretické rovině v případě pojednávání obecných termínů jako je romství, romská etnicita apod.. Pokud se budu věnovat jednotlivým skupinám Romů, budu je označovat jejich etnonymy (případně endoetnonymy uváděnými v kurzívě).

Co se týče označení příslušníků majoritní populace, budu ve své práci používat slovo Nerom. A to opět v případech, kdy budu hovořit o Neromech obecně. Pokud budu popisovat konkrétní skupinu Romů, budu pro příslušníka většinové společnosti používat výraz běžně užívaný touto skupinou, tedy označení jako je *gádžo, payo, goro, gažo* apod., a to opět v kurzívě.

¹ Viz též Fraser 1998

2. Členění romských skupin

Než se pustím do psaní o romské etnicitě, považuji za nutné alespoň stručně nastínit členění Romů. To je ovšem poměrně obtížné vzhledem k velké rozrůzněnosti romských skupin, jejichž hranice identity se, společně s jejich názvy, na základě společenských, ekonomických či politických podmínek v minulosti měnily a stále mění. Rozdíl je zejména v tom, z jakého pohledu k dělení Romů přistupujeme, zda z pohledu vnějšího – odborného, nebo z pohledu vnitřního, tedy z hlediska samotných Romů. Obojí dělení považuji za poměrně problematická. Odborná klasifikace romských skupin je sice celistvější, má k dispozici více dat ke srovnání než mají samotní Romové, ovšem často je velmi paušalizující, objektivizující a dostatečně nereflektuje změny, které se v jednotlivých romských skupinách odehrávají. S odborným rozdělením se navíc jednotlivé romské skupiny přímo neidentifikují a často si je ani neuvědomují, případně je vnímají jen na své lokální úrovni. Oproti tomu dělení Romů z pohledu jich samotných, tedy z pohledu jednotlivých skupin, lépe postihuje aktuální subjektivní rozdíly mezi těmito skupinami. Vzhledem k lokálnímu působení jednotlivých romských komunit a jejich povětšinou malému přehledu o jiných romských skupinách, je však toto dělení pokaždé jiné a zcela neúplné. V ideálním případě se tedy zdá vhodné klasifikovat Romy z vnějšího pohledu, ovšem s dokonalou znalostí jednotlivých romských skupin se všemi změnami, které se v rámci jejich kultur odehrávají. Některými komunitami Romů a jejich subjektivním pohledem na druhé se budu zabývat dále v této práci, nyní tedy pro základní přehled nabídnu možné způsoby dělení Romů z vnějšku, které se však pokusím stručně kriticky zhodnotit.

Kritérií, podle kterých je možné romské skupiny dělit, je mnoho. Jedním prvkem může být jazyk, resp. dialekt romštiny, kterým skupina mluví. Na základě dialektu bývají Romové děleni na olašské/vlašské skupiny, hovořící olašskými dialekty romštiny a neolašské, které těmito dialekty nemluví. Olašští Romové/Olaši/Vlachi získali svůj název podle oblasti Rumunska Valachie, ve které dlouhou dobu žili a ze které se začali

rozptylovat do dalších zemí až po zrušení otroctví v druhé polovině 19. století. Toto označení pod sebe zahrnuje Lováry, Kalderaše, Gurbety, Džambázy a další olašské skupiny dnes již žijící po celém světě, které se však navzájem vůbec neztotožňují a mnohdy mezi sebou naopak udržují distanci. Olašské skupiny se zpravidla neztotožňují ani se samotným termínem Olaši, ale spíše s názvy jednotlivých podskupin, tento zastřešující termín je používám zejména odborníky.² Neolašští Romové se co se týče jazyka dále dělí na severní (Manušové, Sintové, finští Kale, ...), centrální (Slovenští Romové, Maďarští Romové,...) a balkánskou (turečtí *Sepečides*, makedonští *Kovača*,...)³ skupinu, které mají, stejně jako vlašské dialekty, ještě mnoho dalších podskupin. Neolašské dialekty si však nejsou mezi sebou tolik podobné jako dialekty vlašské. Kromě Romů mluvících některým nářečím romštiny pak existují ještě skupiny, které romštinu nepoužívají vůbec, např. turecko-jazyčné a rumunsko-jazyčné skupiny Romů⁴ (Bojaši, Rudarové apod.), případně skupiny, které mluví různými romskými etnolekty, či majoritními jazyky.

Další členění je možné provést podle období, ve kterém skupiny přišly do střední a západní Evropy. K první vlně rozšíření, která proběhla v 15. století z rozpadající se Byzantské říše přes Balkán dále na západ, můžeme pravděpodobně počítat skupinu Sintů, žijících převážně v německy mluvících zemích, francouzských Manušů, či také Českých Romů. Ke druhé vlně rozšíření, která proběhla v 19. století z území tehdejšího Rumunska, pak náleží Romové olašští s podskupinami Kalderašů, Lovárů či Mačvajů, dále Chorachane Roma, španělští *Calé*, finští Kale, britští Romaničelové, Slovenští Romové (*Servika Roma*), Maďarští Romové (*Ungrika Roma*), Bergitska Roma a mnoho dalších skupin. Toto členění nabízí např. Fraser (1998: 243), který tvrdí, že „samo o sobě zahrnuje řadu dalších charakteristik – jazykových, zvykových, profesních či těch, které se týkají způsobu života“. Já si naopak myslím, že už z velké rozrůzněnosti výše uvedených skupin, které se všechny řadí k jedné migrační vlně, je zřejmé, že jazykové, zvykové i profesní rozdíly jsou mezi nimi tak velké, že toto rozdělení postrádá jiný než historický smysl.

² <http://romani.uni-graz.at/rombase/>

³ http://ulug.ff.cuni.cz/lingvistika/elsik/Elsik_2005_HO_Vlax.pdf

⁴ Marušiaková 2007

Dalším prvkem, podle kterého bývají Romové často děleni, je „tradiční“ způsob života – usedlý nebo kočovný. Přesné rozlišení mezi těmito dvěma skupinami je však poměrně problematické. „...Hranice se jednak nedá zřetelně rozlišit, jednak není trvale platná: Mnoho usedlých Cikánů se často stěhuje za sezónními pracemi a kočovníci se naopak většinou na zimu usazují.“ (Fraser 1998: 244) Termín „tradiční způsob života“ je pak problematický už sám o sobě. Vzhledem k tomu, že kdysi byli všichni Romové kočovní a později se začali postupně usazovat, je těžké stanovit hranici, kdy je ještě možné označovat skupinu za „tradičně“ kočovnou a kdy je již vhodné jí nazývat usedlou. „Tradiční způsob života“ nám navíc neříká nic dalšího o jednotlivých skupinách; další kulturní charakteristiky, včetně jazyka, se u jednotlivých podskupin v rámci „tradičně“ kočovných Romů, stejně tak jako mezi „tradičně“ usedlými Romy, mnohdy výrazně liší. Spojování kočovného způsobu života s olašskými skupinami Romů a usedlého života se skupinami neolašskými, tak není úplně přesné.⁵

Jedním z nejdůležitějších principů, podle kterého se dokonce samotní Romové dříve vzájemně odlišovali, jsou jejich profese, podle nichž dostaly jednotlivé skupiny Romů i svá jména. Rozlišit tak můžeme např. Kalderaše (původně kotláře), Lovary (koňské handlíře), Ursary (medvědáře), Čurary (sítaře), Rudary (horníky) apod.⁶ Dělení romských skupin podle profese je však dnes zavádějící. Jednak z toho důvodu, že většina skupin již původní profese opustila a zůstaly jim pouze názvy, druhým důvodem je fakt, že mezi skupinami stejné tradiční profese nefungoval ani v minulosti nějaký vzájemný vztah či identifikace. V různých zemích tak existovaly například skupiny medvědářů: rumunští *Ursari* (rum. urs - medvěd), bulharští *Mečkara* (podle slovanského mečka - medvěd), turečtí *Ajdžides* (z tureckého ay - medvěd) a další. Tyto skupiny však buď o sobě vůbec nevěděly, nebo se jejich další charakteristiky lišily natolik, že není možné je zahrnout pod jednu skupinu.⁷

Dalšími kritérii, podle kterých je možné romské skupiny rozlišit, pak mohou být náboženství, geografická poloha a další. I na základě těchto příslušností byla odvozena některá jména romských skupin, například Bergitska Roma (horští Romové, odvozeno od

⁵ Dále k tomuto tématu Marušiaková 2007

⁶ Např. Fraser 1998.

⁷ <http://romani.uni-graz.at/rombase/>

německého Berg – hora)⁸, Mačvajové (podle banátské oblasti Mačva)⁹, Chorachane (muslimští Romové)¹⁰ apod..¹¹

⁸ Tamtéž.

⁹ Fraser 1998

¹⁰ Např. Hübschamnová 2002

¹¹ K dělení romského etnika dále např. Davidová 2004, Cohn 2009

3. Etnická identita

3.1 Co je etnicita

Samotný pojem etnicita byl poprvé použit v roce 1953 Davidem Riesmanem, od 60. let 20. století pak začalo ve společenských vědách vznikat mnoho teorií etnicity, která do jisté míry nahradila koncepty jako je kmen, rasa apod. Teoretici se svým pojetím etnicity lišili zejména v tom, zda ji považovali za přirozenou, základní a neměnitelnou lidskou identitu, nebo ji naopak vnímali jako uvědomovaný nástroj k politické mobilizaci a prosazování vlastních (skupinových) zájmů. První jmenovaná skupina vědců se nazývá primordialisty, druhá pak instrumentalisty. Jakýsi kompromis mezi těmito vyhraněnými póly nabídli v 80. letech 20. století konstruktivisté, kteří kladli důraz především na kontextualitu etnicity, její dynamiku a fakt, že je utvářena v rámci společenských interakcí, nikoliv objektivně daná. Co se týče existence sociálních skupin, konstruktivisté říkají, že: „pokud určité množství lidí bude věřit, že náleží k nějaké skupině, a bude se chovat podle toho, a pokud také významná část ostatních, kteří se nepovažují za členy takové skupiny, bude tuto skupinu považovat za existující a chovat se podle toho, pak tato skupina bude existovat – bude sociálním faktem“. (Barša 2008: 213) Proti konstruktivistickým teoriím etnicity pak stály teorie esencialistické, které naopak považují etnicitu za objektivně daný jev. Podle nich není etnicita utvářena v rámci vztahu dvou skupin, ale je dána pevně stanovenými, kulturními či biologickými, prvky. Kromě odlišných přístupů k etnicitě na škále primordialismus – instrumentalismus (kde jde o to, zda je etnicita přirozeným či uměle vytvořeným hybatelem skupinového chování) a esencialismus – konstruktivismus (kde jde spíše o objektivní/ subjektivní povahu etnicity) vnímám ještě jedno významné názorové dělení teoretiků etnicity, a to na ty, kteří pojmají její koncept jako vhodný výhradně pro popis moderní společnosti a na ty, kteří považují koncept etnicity za ahistorický, tedy uplatnitelný jak na moderní tak i na předmoderní společnosti/skupiny.

Teoretiků píšících o etnické identitě je opravdu hodně, stejně tak jako jednotlivých definic etnicity. Na následujících řádcích se pokusím shrnout ta vymezení etnicity, která mi

připadají jednak zajímavá, za druhé vhodná pro následující text, tedy ta, ke kterým se já osobně přikláním a ze kterých vycházím.

Vycházím z předpokladu, že etnicita je jednou ze základních forem sociální identity, která je vyjednávána v každodenním životě, v rámci interakcí lidí, díky tomu je proměnlivá a nemá žádnou objektivní formu. Etnicitu nelze pojímat jako substanci, ale jako proces – vztah k jiné skupině. Etnicita není vlastnictvím daných skupin, „rozehrává se mezi dotyčnými skupinami, nikoliv v jejich rámci“. (Eriksen 2007: 105) Sledovat vztah skupiny k okolním skupinám a popsat variace vztahů, které si okolí utváří k ní, je tak důležitější, než zkoumat vybranou skupinu samu o sobě. (Bazin 2002) Podle Richarda Jenkinse jde v tomto meziskupinovém vztahu o kulturu. Etnicitu považuje za „typ sociálního vztahu mezi aktéry, kteří se považují za kulturně odlišné od členů jiných skupin, se kterými jsou alespoň minimálně v kontaktu“¹² (Jenkins 1997: 12). Kromě uvědomování si kulturních odlišností (ze strany vlastní skupiny i skupiny vnější) je tedy pro Jenkinse podstatnou součástí etnicity také přímý kontakt mezi těmito skupinami. Pokud se dvě skupiny liší svou kulturou, tyto odlišnosti znají, ale nepřicházejí spolu do interakce, o etnický vztah se nejedná. Etnicita není podle Jenkinse stálá ani statická, je naopak situační, a obsahuje kolektivní (instituce, vzory sociálních interakcí,...) i individuální (vlastní identifikace) prvky. V duchu arbitrárního přístupu k etnicitě na poli primordialismu a instrumentalismu pak tento autor reflektuje její politický, symbolický i organizační charakter. (Jenkins 1997 s doplněním Tesař 2007)

Jestliže jde podle Jenkinse v etnickém vztahu o uvědomované kulturní rozdíly, pak je potřeba říci, že se nejedná o nějaké objektivní rozdíly, ale jsou to difference subjektivně vnímané. Díky této subjektivitě lze o etnických společenstvích říci, že jsou relativní. „Je nepodstatné, do jaké míry se členové určité skupiny navenek liší ve svém jednání – říkají-li, že jsou A, v opozici k jiné obdobné kategorii B, jsou ochotni být považováni za A a svoje chování interpretovat a soudit jako jednání příslušníků A a nikoli B; jinými slovy deklarují svojí loajalitu ke sdílené kultuře příslušníků A.“ (Barth 1969) Eriksen doplňuje tuto definici ještě o jeden aspekt, a to o ten, že subjektivně uvědomované kulturní rozdíly

¹² Překlad J.R.

jsou v etnicitě klíčové, ale jen za předpokladu, že jsou sociálně významné, relevantní v sociální interakci (Eriksen 2007). „Z tohoto pohledu se rozhodující oblastí zkoumání stává etnická *hranice*, která skupinu definuje, nikoli kulturní obsah, který v sobě zahrnuje. Hranice, kterým musíme věnovat pozornost, jsou samozřejmě sociální hranice, přestože mohou mít také své teritoriální protějšky. Uchovávali si skupina svoji identitu v případě, že interaguje s jinými skupinami, vyplývají z tohoto procesu kritéria determinující členství a způsoby deklarování členství, jakož i jeho odnímání.“(Barth 1969)

Předchozí definice etnicity pojednávaly spíše o její povaze a formě, A.D. Smith naopak popisuje její vnitřní (kulturní) znaky, tedy prvky, se kterými se etnická společenství vnitřně identifikují a zároveň se jimi vymezují vůči ostatním skupinám. Rozlišuje mezi etnickými kategoriemi a etnickým společenstvím, přičemž etnickými kategoriemi jsou podle něj „lidské populace, které alespoň někteří lidé zvenčí pokládají za oddělená kulturní a historická uskupení. Takto označované populace však v dané době mohou mít malé sebevědomění, pouze vágní vědomí toho, že tvoří oddělenou kolektivitu“. (Smith 2003: 272) Etnická společenství jsou naproti tomu charakterizována několika atributy, přičemž není nutné, aby měly všechny tyto prvky vždy stejnou důležitost a aby se s nimi identifikovala celá daná populace. Podle Smithe to naopak může být i její velmi malá část¹³. Těmito atributy jsou:

1. vlastní kolektivní jméno
2. mýtus o společném původu
3. sdílená historická paměť
4. jeden či více odlišujících prvků společné kultury
5. spojení s určitou „vlastí“
6. pocit solidarity s významnými částmi populace (Smith 2003: 272)

Čím více těchto „podmínek“ populace splňuje, tím více se podle Smithe blíží k ideálnímu typu etnického společenství. Důležité je, že tyto atributy podléhají subjektivní identifikaci, kdy nejde například o skutečný původ, ale sdílenou představu o něm apod. Co se týče

¹³ Na fakt, že členové etnické skupiny nemusejí sdílet všechny charakteristiky, které jsou pro ni považované za definiční, upozorňuje i F. Barth.

společných kulturních prvků, kterými se populace odlišuje od jiné a které mohou být chápány poměrně objektivně (jazyk, náboženství, zvyky, barva pleti atd.), zde Smith upozorňuje na to (a podporuje tak Eriksenovo tvrzení), že tyto kulturní prvky/jejich odlišnosti nejsou etnické samy o sobě, ale pouze tehdy, nabývají-li význam při sociální interakci. „S tím, jak se pro příslušníky společenství zvětšuje či zmenšuje subjektivní význam toho kterého z těchto atributů, upevňuje se či vytrácí také soudržnost a sebeuvědomění těchto příslušníků. Jak se tyto jednotlivé atributy spojují a získávají na intenzitě a nápadnosti, sílí také vědomí etnické identity a s ním i vědomí etnického společenství. A naopak, když se tyto atributy oslabují a upadají, slábne také celkové vědomí etnicity (...) která se může rozpadnout nebo být pohlčena“. (Smith 2003: 275) Etnicita tedy jistě není primordiální, daná, permanentní a neměnná.

3.2 Relační a situační povaha etnicity

Nyní se zaměřím na dvě důležité složky povahy etnicity, a to na její relačnost a situačnost. Jak jsem již napsala, etnicitu definujeme relačně - ve vztahu k druhým, vůči kterým se vymezujeme. Důležité tady nejsou shodné (kulturní) prvky s ostatními skupinami, ale naopak rozdíly. Je tedy zřejmé, že naše etnicita se nutně musí měnit na základě toho, ke komu se zrovna vztahujeme. Kategorie „my“ a „oni“ se mění podle situace. Dříve jsem také uvedla, že identifikace se vytváří jak zevnitř – vnímáním sebe sama, tak zvnějšku – pohledem ostatních. Během interakce pak dochází k vyjednávání o situačních definicích (Eriksen 2007), kdy se určitá identita (eticita) stává více či méně relevantní právě na základě toho, čím a jakým pohledem v interakci převládá. Jinými slovy, etnicita se může v různých situacích projevat slaběji (thin) či silněji (thick) (Tesař 2007). Tak jako má každý jedinec více identit – více rolí, které ve společnosti zastává (muž, syn, Čech, zaměstnanec,...), které se překrývají a jsou v různých situacích různě důležité, může pociťovat také více etnicit, které se navzájem nevyklučují. Tato mnohost etnicit je dána právě situační proměnlivou povahou etnických hranic. Český Rom tak může v rámci České

republiky vystupovat jako Rom, v celosvětovém kontextu pak ale jako Čech. Jedna etnicita pak může mít také více úrovní. Rom žijící v Matiční ulici může mít tzv. koncentrickou¹⁴ etnickou příslušnost Roma z Matiční – ústeckého Roma – českého Roma – Roma obecně. Jak podotýká Eriksen, přepínání mezi identitami může mít i instrumentální charakter. „Z politických, ekonomických nebo demografických důvodů se (pak) může dostat do popředí ten či onen z těchto koncentrických okruhů oddanosti“, což „posiluje „instrumentalistické“ argumenty proti primordiální povaze etnických společenství a podtrhuje důležitost změny hranic“ (Eriksen 2007) To, že je etnicita situační a instrumentální ovšem podle Eriksena¹⁵ neznamena, že je volně volitelná. Ne vždy se lze totiž své etnicity „zbavit“ a to právě proto, že v etnickém vztahu jde vždy o vnitřní, ale i vnější pohled. Pokud je jedinec okolím velmi silně vnímán jako příslušník určitého etnika (eticita je tak nadřazena dalším rolím), pak je pro něj při vyjednávání situační definice těžké tento pohled zvrátit. Důležité však je, že se jeho etnicita tímto vyjednáváním může stát pro vztah méně relevantní.

Podstatným prvkem relační povahy etnicity je také nutný přímý kontakt mezi skupinami.¹⁶ Pokud jsou od sebe skupiny vzdálené, případně o sobě navzájem nevědí, není koncept etnicity relevantní. To je podle mého názoru důležité právě mluvíme-li o etnické identitě Romů. Ta je sice v rámci každé skupiny utvářena v opozici vůči Neromům, tedy na relevantním základě, otázkou ale pak zůstává, zda tato jednotlivá romství mohou být zahrnutá pod jednu identitu/ etnickou skupinu. Podle Červenky (2002: 76) jde mezi těmito jednotlivými skupinami „spíše o *společné vědomí* romství než o *vědomí společného* romství“. To potom spojuje až s politickou konstrukcí národa.

¹⁴ Koncentrická identita viz Eriksen 2007

¹⁵ Který víceméně rozvíjí Barthovu (1969) myšlenku o imperativu etnicity.

¹⁶ Např. Jenkins 1997

3.3 Vztah etnicity a kultury a jejich proměnlivost v čase

V předchozích částech jsem se zabývala tím, co je to etnicita. Většina jmenovaných autorů ji vysvětluje jako založenou na kultuře konkrétní společnosti, respektive jejích subjektivně uvědomovaných sociálně relevantních kulturních odlišnostech od skupin jiných. Ráda bych se tedy nyní pokusila vysvětlit vztah etnicity a kultury, který není zcela neproblematický. Pojmy etnicita a kultura byly v sociálních vědách dlouhou dobu spojovány, zhruba do 60. let 20. století se mělo za to, že se vzájemně překrývají. Později však někteří teoretici ukázali, že mezi etnicitou a kulturou žádný přímý vztah neexistuje a tyto pojmy byly nadále považovány za rozdílné. Norský antropolog Eriksen říká, že kulturní rozdíly procházejí napříč etnickými hranicemi a naopak. Zatímco etnicita vždy zůstává jen mezi skupinami, kultura existuje i v rámci skupin. „Mezi etnicitou a kulturou [panuje] vztah velice variabilní a komplexní; rozhodně pak neexistuje žádný jednoduchý vzájemný vztah mezi etnickými a kulturními diferencemi (...). Zatímco etnická identita je něčím, co by mělo údajně odkazovat k představě o společném původu, (coby druhu fiktivního příbuzenství), kultura referuje ke sdíleným reprezentacím, normám a praktikám“ (Eriksen 2007: 105) Ten samý pohled na vztah kultury a etnicity nabízí i Barth (1969), který říká, že „ačkoli (...) etnické kategorie berou v potaz kulturní odlišnosti, nemůžeme zde předpokládat nějaký jednoduchý vztah, kde by etnické jednotky přesně korespondovaly s kulturními podobnostmi a odlišnostmi“. V rámci jedné etnicity tak může existovat více kultur, naopak etnický různé skupiny mohou vykazovat totožné kulturní prvky.

Stejně jako etnicita, je i kultura sociálně konstruovaná v rámci interakcí lidí a díky tomu je proměnlivá. Kultura se navíc může měnit nezávisle na změně etnicity. Jak uvádí Smith (2003: 275), „kulturní identita příslušníků etnických společenství je v rámci jistých mezí tvárná“. Mluvili jsme zde o dichotomické povaze etnicity, tedy vzájemném vymezování vlastní skupiny vůči ostatním, stanovováním hranic mezi „my“ a „oni“. Podle Bartha (1969:) se „kulturní rysy, které vyznačují hranici, (...) mohou změnit, a zrovna tak se mohou transformovat i kulturní charakteristiky členů skupiny a samozřejmě se může

proměnit i organizační forma skupiny – avšak fakt kontinuální dichotomizace mezi členy a nečleny nám umožňuje specifikovat povahu kontinuity a zkoumat tak měnící se kulturní formy a jejich obsah.“ I když se tedy během doby změní kultura určité skupiny, třeba i do té míry, že skupina opustí všechny své tradiční hodnoty a vytvoří si nové, pak pokud zde budou stále existovat prvky důležité pro vymezení se vůči jiné skupině, nemůžeme mluvit o změně (zániku) etnicity. „Proměna etnické skupiny je totiž z definice odvozena od změny hranic, a nikoli od změn kulturního obsahu.“ (Lauwagie 2008: 307) Naopak, pokud přestanou být kulturní prvky pro vymezení se vůči jiné skupině relevantní, může etnicita zaniknout, ačkoliv kultura přetrvává. Z pohledu jednotlivce i skupiny tedy může etnicita v čase posilovat, oslabovat, případně může být na čas úplně potlačena, může vznikat i zanikat.

Jak si ukážeme v poslední kapitole této práce, uvedená tvrzení jsou důležitá pro pochopení možné proměnlivosti romské kultury a existence romského etnika v současné moderní společnosti, tedy ve společnosti, která již není nutně založená na rodové organizaci a není prostředím lokálních romských komunit.

4. Konstrukce romské identity

Následující řádky bych chtěla věnovat různým aspektům romské etnicity, sledovat, jak jednotlivé romské komunity romství konstruují, jak je toto romství udržitelné v čase a do jaké míry jsou některé společné prvky romské kultury jednotlivými skupinami při utváření skupinové identity zvyznamňovány.

V následujícím textu budu vycházet zejména ze dvou dříve zmíněných charakteristik etnické identity, a to z faktu, že etnicita je více než na objemu kulturních prvků dané skupiny založena na vztahu dvou skupin, přičemž jsou důležité právě (etnické) hranice mezi těmito skupinami, a také z myšlenky založené na tom, že etnické skupiny se neliší objektivně danými kulturními specifiky, ale naopak subjektivně uvědomovanými významnými rozdíly. V případě romské identity mě tedy bude zajímat, vůči kterým skupinám si Romové svou identitu utvářejí a na jakých sociálně významných kulturních prvcích jejich etnicita stojí. Zároveň se podívám na to, do jaké míry jsou etnické hranice mezi romskými a dalšími skupinami propustné a jak se tyto hranice mění v závislosti na různých situacích. Důležité je připomenout, že zde vycházím z toho, že Romové netvoří nějaký jednotný celek, ale dělí se na mnoho menších (sub)etnických skupin, které se na různých úrovních vůči sobě vymezují, stejně jako se vymezují vůči jiným neromským skupinám. Vztah je však samozřejmě utvářen pouze mezi těmi skupinami, které jsou spolu v kontaktu. Podle M. T. Sala (2008) se studie zabývající se romskou identitou často zaměřují právě pouze na hranice mezi romskou a neromskou populací, přičemž hranice mezi jednotlivými romskými skupinami zůstávají opomíjeny. Vzniká pak dojem, že Romové tvoří ucelenou skupinu s jednotnými kulturními prvky a jednotným skupinovým vědomím, čemuž bych se já chtěla vyhnout. Je sice možné, že Romové sdílejí základní kulturní vzorce, nicméně manifestace těchto vzorců je u každé skupiny Romů jiná, závislá na situaci a prostředí. Jak říká Carol Silverman (1988: 273), „neexistuje jedna cikánská kultura, ale spíše cikánský světonázor, z něhož vychází řada variací cikánské kultury

v závislosti na konkrétních podmínkách.¹⁷ Manifestované kulturní vzorce jsou navíc pokaždé (ve vztahu k různým okolním skupinám) různě významné, z čehož plyne, že romská etnicita může nabývat mnoha různých podob. Budu se tedy romské etnicitě věnovat na obou jejích úrovních, ve vztahu k jiným romským skupinám i ve vztahu k Neromům. Budu se zabývat konkrétními romskými identitami (tzn. identitami jednotlivých romských skupin – španělských *Gitanos*, maďarských *Rom* apod.), zároveň se však pokusím pojmenovat některé prvky skupinové identity společné pro různé romské skupiny.

Tyto kulturní prvky mohou být a také jsou u různých skupin Romů různě silné, což je dáno zejména povahou a historií těchto skupin. Větší koncentrace tradičních kulturních prvků je například patrnější u dříve kočovných skupin Romů, zejména pak u Romů olašských. Ti si díky své uzavřenosti před okolní společností, dané právě dlouhodobým kočovným životem, udrželi staré rodové tradice a hodnoty, které jsou u nich mnohdy dodržovány dodnes. Naopak usedlé skupiny Romů tyto tradiční hodnoty často ztratily v souvislosti se silnějším kontaktem s většinovou společností, která je ovlivnila. V některých skupinách pak některé z níže jmenovaných prvků chybí vůbec (např. romský soud – *kris* u neolašských skupin Romů, romský jazyk u severofrancouzských Manušů¹⁸ apod.), případně jsou nahrazeny jinými koncepty. A. Mirga uvádí například polské Bergitska Roma, u kterých je koncept rituální čistoty, patrný u většiny ostatních romských skupin, nahrazen konceptem *manušipen*, který „...vychází z hodnot morálních (dobrý – špatný), nikoliv rituálních (čistý – nečistý).“ (Mirga 2008) apod. Jakkoliv jsou však tyto kulturní prvky u různých romských komunit přítomné či naopak chybí, důležité je vždy to, jaký význam jim členové skupiny přiřazují vzhledem ke členům okolních skupin. I komunita, kde se z tradičních kulturních prvků zachovalo jen málo, může svou etnickou identitu pociťovat silně. Sílu etnicity a její postavení mezi ostatními identitami pak podle mého názoru může ovlivňovat také to, v jaké sociální situaci se daná romská skupina i její

¹⁷ Překlad M. Jakoubek (převzato z publikace Cikáni a etnicita 2008: 44)

¹⁸ Elšík (2005: 172)

okolí nachází, jakým způsobem byla tato skupina utvořena, případně, zda se jedná o pevně či volně vymezenou skupinu.

4.1 Členství ve skupině

Většina prací o Romech zmiňuje jako základ jejich identity určitý soubor pravidel a norem zvaný *romipen*, *romania*, *romanipen*, *romanes*, *съганија*¹⁹ apod. Dodržování tohoto systému začleňuje Romy do skupiny (Romem tak člověk není jen proto, že se jím narodil, ale zejména proto, že dodržuje tato pravidla) a zároveň je vymezuje vůči okolní společnosti. Ke členství v romské skupině se váže několik základních prvků, které však mohou být pro různé skupiny různě důležité. M.T. Salo (2008) například uvádí na základě svého zkoumání mezi severoamerickými Romy jako základní znaky začlenění či vyloučení ze skupiny: přirozené členství ve skupině – narození jako Rom; zákony rituální čistoty; společný jazyk – romštinu; sdílenou sociální organizaci – věkové, genderové role,...; sdílenou pracovní činnost (založenou na využívání Neromů) a také fyzický vzhled, nonverbální chování, módu apod. Podle Cohna (2008), který se pohyboval mezi skupinou severoamerických Romů (*Rom*), jsou to tyto prvky: romský jazyk; dohadování ceny za nevěstu; obřadní hostiny a romské profese založené na obchodování a balamucení Neromů. Marušiaková (2007) pak uvádí obecnější model skupinového členství s následujícími charakteristikami: skupinové sebeuvědomění; narození jako Rom; striktní dodržování skupinové endogamie; užívání společného jazyka skupiny; společný způsob života v minulosti (kočovní nebo usedlý); skupinová profese; vnitroskupinová samospráva a vlastní potestární orgány; dodržování skupinových pravidel a norem; shodné představy o životě; za nejvyšší hodnotu se považuje velká a silná rodina; omezení přátelských

¹⁹ Výrazy pro tento soubor pravidel se liší jednak na základě vlastního pojmenování jednotlivých skupin Romů, zadruhé podle toho, jak je používají jednotliví autoři. Výraz *romania* je užíván např. mezi severoamerickými Romy (např. Silverman 2008), *romanipen* (např. Mirga 2008), *romanes* (např. Stewart 2005), *съганија* (např. Marušiaková, Popov). V rámci české romistiky je často užíván výraz *romipen* (Hübschmannová 1999, 2002), proto jej budu v obecném smyslu dále v textu používat.

kontaktů pouze na členy skupiny; vzájemná solidarita; udržování izolace a osobitosti skupiny; striktní dodržování skupinových zákazů a pravidel *machrimé*.

Jednotlivé z uvedených kulturních prvků, které samozřejmě nejsou zdaleka platné pro všechny skupiny Romů, jsou zvýznamňovány podle toho, vůči komu se skupina vymezuje. K vymezení vzhledem k většinové společnosti tak může skupina použít jiné prvky než k vymezení vzhledem k jiné skupině Romů. Právě příkládáním různých sociálních významů prvkům romské kultury se budu zabývat v následujících kapitolách.

4.2 Romové vs. Neromové

Nejprve se budu věnovat těm prvkům romského způsobu života *romipen*, které jsou z mého pohledu důležité pro vymezení se Romů vůči majoritní společnosti. Těmi jsou v první řadě koncept rituální čistoty úzce spojený s genderovými rolami a skupinovou endogamií, dále styl práce a jazyk. Všechny tyto kulturní aspekty romského života mají samozřejmě význam i samy o sobě, jejich obrácení směrem k okolní společnosti z nich ovšem činí prvky etnické. Ačkoliv se Romové v mnoha oblastech, zejména co se týče ekonomické aktivity, bez okolní společnosti neobejdou a pro jejich přežití je tedy důležité překračování etnických hranic, jsou tyto hranice stále udržovány jako kulturní konstrukt s mnoha přelévajícími se prvky. (Silverman 1988).

Nejdříve se pokusím popsat prvky systému *romipen* obecně, poté uvedu jako příklad dvě konkrétní skupiny Romů a představím jejich utváření a udržování identity, přičemž se zaměřím na konstrukci identity vzhledem k majoritní společnosti.

4.2.1 Koncept rituální čistoty

Romský hodnotový a morální systém je ve většině skupin do velké míry založen na konceptu rituální čistoty. Tento koncept je pravděpodobně pozůstatkem z indického kastovního systému, kterého byli Romové před odchodem z Indie součástí, založeného na

sociální distanci jednotlivých sociálně-profesních skupin – džátí. Sociální distance mezi kastami se projevuje například „zákazem komensality, doslova společného stolování. Příslušník džátí, která se považuje za „vyšší“, nepozře sousto potrawy v kastě, kterou považuje za „nižší““. (Hübschmannová 2002: 22) „Dalším charakteristickým znakem džátí je endogamie neboli zvykové uzavírání sňatku v rámci skupiny; endogamie vede k udržení kontaktu v rámci džátí a zároveň i k udržení jasně stanovené hranice mezi členy džátí a ostatní komunitou. Tento indický model také obsahuje velmi rigidní ideologii čistoty a nečistoty (která může být podstatným faktorem ke stanovení těchto hranic).“ (Fraser 1998: 40) Romský koncept ne/čistoty tedy vychází z předpokladu, že existují určité věci, jídlo, zvířata, lidé či skupiny, které jsou považovány za nečisté. Nečistým se jedinec může stát jednak narozením do nečisté skupiny, případně tím, že bude nakládat s nečistými věcmi. Ke konceptu znečištění se tedy váže systém pravidel a tabu, která je nutné dodržovat právě proto, aby nedošlo ke znečištění a tudíž vyloučení člena ze skupiny. Konkrétní tabu se týkají zejména jednotlivých „nečistých“ částí těla a upravují oblékání, mytí, zacházení s nádobím, stravování, kontakt s „nečistými“ osobami, témata konverzace, sexuální chování apod. Podobně, jako je tomu v indické společnosti, je tento koncept vyjádřením nerovnosti a hierarchizace společnosti, kdy je mezi jednotlivými skupinami na základě ne/čistoty udržován odstup. Za nečisté bývají tedy podle Romů primárně považováni Neromové, vzhledem k tomu, že tvoří kvalitativně odlišnou skupinu stojící mimo „kastovní“ systém, která koncept ne/čistoty nepoužívá a tedy ani nedodržuje jeho pravidla. Na úrovni Romů jsou pak dále vydělováni ti jednotlivci nebo skupiny, které pravidla rituální čistoty nedodržují.

Pro koncept znečištění se v různých skupinách používají různé výrazy. Zejména olašští Romové pro něj používají výraz *marimé*²⁰ (nečistý), u neolašských skupin, především Sintů, je obvyklý výraz *prástipen* (od slova *prásto* - vyloučený, prokletý)²¹,

²⁰ Viz Salo 2008, Ripka 2008, Mirga 2008, Davidová 2004, Hübschmannová 2002, Fraser 1998 a další. Dalšími variantami tohoto výrazu jsou mahrimé, machrimé apod.

²¹ Např. Horváthová 2005, Davidová 2004

angličtí a velšští Romové používají slovo *mochado* (poskvrněný)²² či *mockadi*²³, polští Romové zase výraz *magerdo* (poskvrněný, nečistý)²⁴ apod.

Koncept znečištění nemá pouze rituální a morální rozměr, ale do velké míry určuje sociální chování a stratifikaci ve skupině/mezi skupinami. Zároveň je nástrojem sociální kontroly. Je velmi úzce spojen s genderovými rolemi uvnitř komunity a zmíněná pravidla se velmi často dotýkají právě toho, jak by se měli chovat ženy a muži. Dodržování těchto genderových pravidel je tedy jednou z věcí, která zaručuje Romům jejich místo v komunitě. Celý systém se odvíjí od biologických funkcí obou pohlaví, zejména od ženské reprodukční schopnosti. Gay y Blasco (2001) uvádí, že tím, že jsou ženy schopné rodit děti, jsou vlastně nositelkami reprodukce celé komunity. Na jejich sexuálním chování tedy velmi záleží, a proto je třeba ho kontrolovat více než chování mužů. Z toho pak plyne přísná kontrola chování žen patrná už od jejich dětských let a jejich podřízení mužům takřka ve všech oblastech. Za nečisté je kromě sexuálního chování a plození potomstva považováno v podstatě vše, co souvisí s tělesností. Snahou romského společenství je o věcech spojených s prokreací a sexualitou nemluvit, v ženách je podporován smysl pro stud (*ladž, lashav*) právě v souvislosti se vším, co je tělesné. (Stewart 2005) To se projevuje zejména v obdobích menstruace, porodu, ale týká se v podstatě mnoha každodenních činností, jako je mytí, oblékání se („*Když jdeš mezi Romáky, tak si nemáš brát hluboký výstřih...*“ (Rozhovor 1: Mirka)) apod. Ačkoliv chlapci a muži často v tomto ohledu žádným pravidlům nepodléhají a, co se týče společenského i sexuálního života, komunita jim toleruje daleko více než ženám, některá pravidla týkající se cudnosti jsou vyžadována i na nich. V mnoha východoslovenských osadách stále platí nepsané pravidlo zákazu jakýchkoliv dotyků či polibků mezi dospělými Romy. Letos jsem dokonce v jedné obci u Prešova zaznamenala nevoli Romů k tomu, aby se dva mladí lidé drželi za ruce apod.

²² Fraser 1998

²³ Lauwagie 2008

²⁴ Fraser 1998

Většina autorů píšících o konceptu čistoty uvádí za nečistou spodní část těla²⁵. Ta musí být v běžném životě viditelně oddělena od čisté horní poloviny²⁶, což platí znovu zejména pro ženy. Ty musejí například nosit sukni a halenku, namísto spojených šatů. Každá polovina těla se musí zvlášť mýt, při vaření musejí menstruuující ženy mít přes sukni ještě zástěru, která je považována za čistou, případně nesměly tradičně v těchto dnech vařit vůbec. Ripka uvádí *marimé* jako koncept přítomný ve veškerém sociálním životě olašské skupiny mexických Romů: „od statusu toalety a různých druhů ručníků na utření těla a obličeje přes přísné oddělování nádob, v kterých se mylo nádobí a v kterých se pralo prádlo a přes pečlivé oddělování prádla spodního od prádla ostatního až k předpisům týkajícím se vdané ženy. Ta neměla v domě přejít nad vodovodní trubkou, protože by tak vodu znečistila, a když menstruovala, nesměla se dotýkat jídla pro ostatní.“ (Ripka 2008: 84) Další příklad nutnosti dodržování instituce *prástipen* dokládá Jana Horváthová v rozhovoru s příslušnicí sintske komunity: „Vím, že když se někdy nedopatřením stalo, že na zemi stojící hrnec s jídlem překročila nějaká ŽENA, už se jídlo nejedlo – vylilo se to, protože to už bylo PRÁSTO²⁷.“ (Horváthová 2005: 69) Romka z Prešova zase v knize M. Hübschmannové popisuje své znechucení z toho, že její hostitelka Češka používá stejné umyvadlo na mytí nádobí i mytí rukou: „I v té nejchudší romské rodině bylo nepředstavitelné, aby se vařilo ve stejném hrnci, ve kterém se pak pralo. Selky to tak dělaly. Vařily povidla, umyly hrnec a vyvářely v něm prádlo. ‚Degeška!‘ říkala moje maminka, když přišla selce umýt podlahu a viděla tenhle hnus.“ (Hübschmannová 2002: 57). Z této ukázky je navíc patrné vymezení Romky vůči Neromům zde reprezentovaným selkami, které Romka nazývá *degeši*²⁸ – nečistými.

Vzhledem k tomu, že Romové představují jinou kvalitu lidství než Neromové, kteří jsou a priori nečistí, nebylo tradičně vhodné či vůbec možné mezi těmito dvěma skupinami na základě konceptu rituální nečistoty uzavírat sňatky. V některých komunitách docházelo

²⁵ Např. Silverman 1988, Stewart 2005, Gay y Blasco 2001, Salo 2008, Mírka 2008, Hübschmannová 1999

²⁶ V některých komunitách je jako centrum čistoty horní poloviny těla zmiňována hlava a ústa (např. Silverman 1988)

²⁷ Kapitálky z původní citace J.Horváthové

²⁸ *Degeš* (východoslovenskou romštinou – *degešis*) – výraz pro nečisté lidi užívaný zejména v prostředí *Slovenských Romů*

po uzavření sňatku s Neromem ke „znečištění“ člena skupiny a jeho vyloučení. Uplatňování tohoto pravidla se však lišilo a dodnes liší skupinu od skupiny. Ze třinácti bulharských romských skupin, které uvádí Marušiaková (2007), mají tři z nich sňatky s majoritou zakázány, ostatní skupiny je považují za nevhodné. Moje zkušenost z východoslovenské obce Červenica je taková, že sňatky z majoritou nejsou příliš časté ani žádané, ovšem je na ně pohlíženo s daleko větší shovívavostí než na sňatky se členy jiných romských skupin/osad považovaných za nečisté²⁹. Co se týče mezietnických sňatků, dosti také záleží na tom zda si bere Rom Neromku, či Romka Neroma, a na tom, do jaké míry je člen makrosociety ochoten se přizpůsobit životu komunity. To dokládá následující příklad z prostředí francouzských Gitanů. „Zvláště pravidlo endogamie je v posledních letech čím dál častěji překračováno a nezdá se, že by nutně muselo vést ke změně postavení dotyčného, záleží však na okolnostech. Když si vezme Gitanka z Perpignan *payá*³⁰, znamená to pro ni vyloučení z komunity a tím pádem i rituální znečištění, neboť se stává *payou*. Naopak, vezme-li si Gitano *payu*, nepředstavuje to žádný problém pokud se dotyčná přizpůsobí tradici.“³¹ (Dienstbierová 2008: 36) Obecně je ale třeba říci, že i když jsou meziskupinové hranice v tomto směru v poslední době poměrně otevřené, endogamie stále zůstává důležitým prvkem udržování skupinové soudržnosti. Ještě silněji než vůči majoritě, je endogamie ze strany Romů uplatňována vůči okolním romským skupinám. Jak uvádí např. Salo (2008: 234), všechny tři jím sledované skupiny Romů, vykazují větší počet sňatků s příslušníky majority, než mezi sebou navzájem. K tomuto paradoxu a striktnější endogamii mezi jednotlivými romskými skupinami se vrátím v kapitole Romové vs. Romové.

²⁹ Ovšem vždy záleží na tom, o jakého Neroma se jedná, odkud pochází apod.

³⁰ *Payo* – Gitanské označení pro člena majority

³¹ Vychází se zde z předpokladu, že žena je se svým nízkým statutem tvarovatelná a podřizuje se muži a jeho rodině.

4.2.2 Romská práce

Na úvod této kapitoly bych chtěla poznamenat, že jejím cílem není obsáhnout celou šíři a rozmanitost romské práce, ať už se jedná o její historii či současnost. Snažím se zde poukázat na ty její aspekty, které mají význam ve vztahu k většinové společnosti a identitě Romů.

Skupinové profese Romů byly historicky důležitým zdrojem utváření skupinových vzorců chování a hodnot a identifikace členů se skupinou. Podle Hübschmannové (1999) tato profesní příslušnost ke skupině souvisí opět se systémem indických kast – džátí, ze kterého Romové vycházejí. Jednotlivé džátí byly do velké míry definovány právě specifickým druhem práce, kterou jejich členové vykonávali. Každá kasta měla svou funkci, v rámci celé společnosti pak džátí fungovaly komplementárně, na základě vzájemné výměny statků a služeb. Profesní činnost však byla takřka jediná oblast kastovního života, kterou přicházeli lidé do styku se členy ostatních džátí. V ostatních oblastech panovala mezi jednotlivými kastami přísná sociální distance, na což jsem ostatně poukázala již v minulé kapitole. Tato distance se projevovala zejména dodržováním endogamie či pravidel komensality a dělila kasty na „vyšší“ a „nižší“ („čisté“ a „nečisté“). Statusům skupin pak odpovídaly i jejich profese, které měly rovněž různé statusy.³² Příslušníci jednotlivých džátí se tak nevymezovali pouze vůči „nečistým“ členům ostatních skupin, ale také vůči způsobu chování ve skupině, jejím normám a zároveň i profesi. Souvislost Romů s indickým kastovním systémem podporuje právě i fakt, že mnohé romské skupiny nesou dodnes název odvozený od jejich (původní) pracovní činnosti, i když už jí třeba dávno opustily.

Stejně jako v mnoha dalších činnostech, i ekonomickou aktivitou se Romové vymezovali vůči Neromům. Toto vymezení bylo postaveno opět na konceptu rituální ne/čistoty zahrnujícím i způsoby práce typické pro majoritní společnost (jak uvádí Hübschmannová (1999), nemyslitelné bylo například, aby Rom vykonával práci lékaře,

³² K tomuto uvádí Hübschmannová (1999: 125) příklad opozice romských muzikantů vůči těm, kteří vykonávají fyzickou práci apod.

kdy by musel přijít do styku s „nečistým“ lidským tělem). Vyčlenění vůči Neromům spočívalo více než v samotném typu práce na formě jejího vykonávání a na jejím pojetí. Ekonomická aktivita totiž byla a je prvkem romské kultury snad nejvíce obráceným směrem k většinové společnosti. Romové byli vždy co se týče práce na okolní společnosti závislí a bylo tedy nutné s ní být v kontaktu.³³ I přes tuto závislost si však snažili udržet od majority odstup a tím i určitou svobodu a nezávislost na jejích institucích. To se dařilo zejména polo/kočovným skupinám Romů, u nichž se, pokud to nebylo nutné, nesetkáme v historii s tím, že by byli zaměstnání, měli pevnou pracovní dobu či nadřazené z řad neromské populace. Jak uvádí Šebová (2008: str.) ve svém textu o perpignanských Gitanech: „Když muž z romské komunity tímto způsobem pracoval, byl ostatním k posměchu“. Maďarští valašští Romové zase považují „Romy se stálým zaměstnáním, nebo ty, kteří se živí jako zemědělci, (...) za cosi jako nevolníky, kteří se dřou v otrocké práci. Takové osoby nepovažují za pravé Romy“. (Szuhay 2009: 175) Podle Hübschmannové (1999: 125) byl zase „Rom vykonávající gádžovskou práci hodnocen jako *čorro*, což v olašské romštině znamená „chudý, ubohý, neschopný, aušusový, mrzký, sirotek“. Pracovní činnost Romů naopak nejčastěji zahrnovala volná zaměstnání jako byly různé sezónní práce, obchod s koňmi, výroba košíků, broušení nožů, vykonávání kovářství a dalších tradičních řemesel, provozování hudby, sběr ovoce, sběr starého železa, později zejména prodej nejrůznějších věcí a zvířat, kolotočářství, věštění z ruky, obchodování s auty a jejich opravy apod. Tento „svobodný“ typ práce, vhodný zejména při (polo)kočovném způsobu života a neustálém přejíždění z místa na místo, označují mnohé romské skupiny jako *romaňi buři* – (romská/cikánská práce)³⁴.

Touhu po nezávislosti na majoritě a snahu být před ní „neviditelný“, ukazuje právě prostřednictvím ekonomické aktivity francouzských Kalderašů Patrick Williams (1982). Pracovní činnost, kterou tito Romové (*Rom*) provozovali, spočívala v tom, že pro různé

³³ Což opět připomíná systém uzavřených indických kast, jejichž ekonomický styk s okolím byl nutný.

³⁴ Viz Stewart 2005, Cohn 2009, Hübschmannová 1970, 2002 apod. Ačkoliv se ve většině českých překladů objevuje termín *cikánská práce*, já osobně bych se přikláběla k překladu *romská práce* a to z důvodů, které jsem uvedla již v kapitole Vymezení termínu Rom a Nerom. Na druhou stranu, Hübschmannová (1970: 111) uvádí termín *cikánská práce* jako vžitý výraz příslušníka majority pro typický způsob práce a výrobky Romů, v tomto případě bych tedy termín zachovala.

klienty v Paříži opravovali, chromovali či brousili různé předměty, případně tyto činnosti zprostředkovávali. S klienty ovšem jednali tak, aby nebylo poznat, že jsou Romové, práci si vozili do svých domovů na předměstí, kde ji vykonávali skrytí před zraky *gažů*³⁵. *Gažové* tak Romy na práci najímali nevědomky, což by při odhalení jejich identity díky různým předsudkům vůči Romům, nebylo možné. Williams tvrdí, že bez skrývání své identity před *gaži* by Romové nemohli vykonávat práci a nemohli by se integrovat do pařížské společnosti. Integrace do většinové společnosti byla ale u těchto Romů paradoxně založená na odmítání *gažovských* hodnot, na snaze *gaže* přelstít a integrovat se podle jejich názoru jen naoko. Tím se zároveň upevňovala jejich skupinová identita.

Dalším rysem *romské práce*, který ovšem není typický zdaleka pro všechny romské skupiny, byla snaha investovat do práce co nejméně vlastního úsilí a prostředků a naopak z ní získat co nejvíce. Účelem takovéto *romské práce* bylo využít a přechytračit Neromy, vydělat na nich a tím jim dokázat jejich hloupost. Romové tak často opravovali staré nalezené věci, které pak Neromům prodávali jako nové či „...využívali celou řadu triků, aby dokázali z herky udělat na pohled dobrého koně“. (Cohn 2009: 39) Jak píše Stewart (2005), i když byli Romové nuceni pracovat ve státní továrně, vykonávali vedle toho ještě *romskou práci*, která pro ně měla velký kulturní a morální význam. Finančně jim sice mnoho nepřinášela, ale umožňovala jim přelstít Neromy a tím převrátit obecně platnou společenskou hierarchii.

Zajímavý pohled na přenesení *romské práce*, ve smyslu využívání majoritní společnosti, do současnosti nabízejí W. Kornblum a P. Lichter (2008), kteří její prvky vidí ve zneužívání sociálních dávek Romy ze Seattlu. Seattlským Kalderašům jde o to, aby různými podvody, jako je například půjčování si dětí se stejnými jmény mezi rodinami, získali od státu – tedy Neromů co nejvíce peněz.

Další význam termínu *romská práce* pak nabízí Hübschmannová (2002: 28), která takto popisuje konkrétní výrobky, na které se specializovali *Slovenští Romové*: „motyky, rydla k pluhům, „cigánské klinge“, to je hřebíky z měkkého železa se širší hlavičkou, podkovy, eska na spojování přetržených řetězů atd.“ Tyto výrobky často doplňovaly

³⁵ Gažo – výraz francouzských Kalderašů pro příslušníka majority.

sortiment, který v místě nabízeli neromští řemeslníci, v tomto případě kováři. Termín *romská práce* nebyl dokonce používán pouze Romy samotnými, ale byl vžitý i mezi majoritní populací (jako *cikánská práce*), která jí využívala. (Hübschmannová 1970)

Romskou práci je z mého pohledu možné vnímat jako určitou schopnost adaptovat se na prostředí a podmínky, které v něm zrovna panují, a této situace využít ke svému prospěchu, ať už v tom pozitivním (tzv. využít díry na trhu) či negativním (zneužívání sociálních dávek apod.) smyslu. Důležité však je, aby tyto činnosti byly vykonávány s povědomím, že se jedná o činnosti romské. Ačkoliv někteří autoři mluví právě o schopnosti adaptace Romů na různé profese, z jiných skupin naopak víme, že si svou „původní“ profesi držely velmi dlouho, zřejmě v rámci tradičních pravidel kastovního systému. Typ romské práce se odvíjel a do dnešní doby odvíjí od vzdělání a kvalifikace, kterou Romové měli, ovšem i od rituálního pohledu na to, jakou práci je možné vykonávat. Důležitým prvkem romské práce byla její deklarovaná nezávislost na majoritní společnosti (ačkoliv jsme ukázali, že kontakt s ní skrze práci byl nezbytný) a její komplementarita k profesím majority, která se projevovala ať už výrobou z podřadných/nalezených materiálů, výrobou jiných výrobků, než poskytovala majorita, nebo tím, že nebyla prováděná za peníze, ale za naturálie.

Frekventovanost svobodných povolání a koncept *romské práce* tedy přetrvávají v mnoha romských skupinách dodnes, ačkoliv konkrétní profese se často změnily. Častý je prodej a opravy aut³⁶, přetrvávající obchod s koňmi a jinými zvířaty³⁷. Z mých zkušeností jsou mezi Romy na východním Slovensku běžné takové způsoby obživy jako je sběr starého železa, sběr jablek a jejich následný prodej, žití ze sociálních dávek často podpořené ještě prací „načerno“ apod..

Je nepochybné, že se výše uvedenými pracovními činnostmi živila a stále žíví i řada příslušníků majority. Pro Romy se však tyto činnosti staly významné pro konstruování svého způsobu práce, kterým se mohli vůči majoritě, případně jiným romským skupinám,

³⁶ Salo 2008, Cohn 2009, Kornblum a Lichter 2008

³⁷ Šebová 2008, Szuhay 2009

vymezit. Relevance profese jako společensky významného faktu při utváření romské identity se ovšem dnes skupinu od skupiny liší.

4.2.3 Jazyk

Vymezení se vůči Neromům neprobíhá pouze na úrovni dodržování určitých pravidel, ale také v rovině jazykové. Ačkoliv mnoho romských komunit svůj jazyk ztratilo a další hovoří různými romskými etnolekty, pro velké množství romských skupin je jazyk stále důležitou součástí skupinové identity. Kromě dorozumívací funkce má v těchto skupinách jazyk také funkci symbolickou – sociální. Slouží jako prostředek identifikace se skupinou a jako vymežující prvek vůči skupinám jiným, v tomto případě vůči jazyku majority. Další funkcí jazyka romských skupin je také funkce obranná/zastírací, kdy je pro Romy důležité, že jejich jazyku Neromové nerozumějí. Šebová tak například uvádí případ francouzských Gitanů mluvících jazykem s převahou katalánštiny, který nazývají *gitano*, kteří se obávají postupné katalanizace města Perpignan, kde žijí. „Začíná tak hrozit nebezpečí, že pro *payos* [příslušníky majority] přestane být [jazyk] *gitano* absolutně nesrozumitelným jazykem. A to je pro Gitany právě jednou z jeho nejdůležitějších funkcí.“ (Šebová 2008: 55) Romský jazyk bývá v interakci s Neromy často používám právě v případech, kdy Romové nechtějí, aby jim bylo rozuměno. Časté je přecházení z jazyka do jazyka v různých kontextech a situacích. Já sama jsem při návštěvách Romů z okolí Prešova zažila situace, kdy mí přátelé začali uprostřed hovoru ve slovenštině mluvit romsky, když potřebovali probrat nějaké soukromé téma.³⁸

Ve vztahu k okolním skupinám, v tomto případě k majoritní společnosti, ale i vzhledem k chápání skupiny vlastní, je pak také jazyk důležitý jako prostředek k pojmenování a hodnocení. Označení druhé skupiny ve vlastním jazyce může mít zcela

³⁸ Zajímavé je, že tento jev bývá uplatňován i v rámci samotných romských rodin, kde rodiče mluví romsky, ale děti už ne. Rodiče pak používají romštinu v situacích, kdy nechtějí, aby jim děti rozuměly. „*Rodiče toho využívali, když se potřebovali domluvit na dárku na Vánoce anebo něco, já jsem jim nerozuměl.*“ (Rozhovor 2: Milan)

jiné konotace než překlad tohoto označení do jazyka majoritního. Například výraz *gádžo*³⁹ v sobě nese informaci o celkovém způsobu chování daleko více než překlad tohoto slova do češtiny: Nerom, sedlák, Čech/Slovák. Jak uvádí Cohn (2009: 40), v jazyce kanadských Romů (*Rom*) „nemá kategorie „člověk“ tak jak je užívána v angličtině, (...) přesný ekvivalent, protože v běžné konverzaci je vždy třeba určit, hovoří-li mluvčí o Cikánovi [*Gypsy*] či ne-Cikánovi [*non-Gypsy*]. Tento moment je jazykovou reflexí cikánského vnímání rituálního oddělení od *outsiderů*“. S podobným faktem se setkáváme i v jiných romštinách, kde sice existuje obecný výraz *manuš* - člověk, ovšem pro označení příslušníka majoritní populace se užívá daleko častěji hodnotově zabarvený výraz *gádžo*. Slovo *manuš* je pak užíváno spíše pro pojmenování lidí obecně, případně pro obecné pojmenování Romů, zřídka pak pro obecné pojmenování *gádžů*.⁴⁰

4.3 Dvě romské skupiny a jejich utváření identity

Nyní bych ráda ukázala, jak svou identitu konstruují dvě konkrétní skupiny Romů. Na těchto příkladech uvidíme, že ačkoliv romské identity stojí na podobných základech, vždy jsou velkou měrou odvislé od konkrétní situace, ve které jsou utvářeny a zejména od toho, vůči komu svou identitu Romové vymezují. Já se u těchto skupin zaměřím především na jejich vztah k většinové společnosti.

4.3.1 Jaranští *Gitanos*

Jako první se budu zabývat komunitou španělských Gitanů (*Gitanos*) z madridského předměstí Jarana, kterou popsala Paloma Gay y Blasco. Vycházet přitom budu z jejich dvou textů *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity* (1999) a *We don't know our descent: How the Gitanos of Jarana manage the past* (2001).

³⁹ Varianta východoslovenské romštiny pro označení příslušníka majority.

⁴⁰ V tomto případě se jedná spíše o mojí domněnku, kterou nemám podloženou jinými fakty než vlastní zkušeností. Bylo by myslím ale zajímavé se jí věnovat dále.

Podle autorky je „cikánský způsob života“ (*la manera de ser Gitana*)⁴¹, který je základem komunity jaranských Gitanů, silně spojen právě s vymezením genderových rolí. Muži i ženy se chovají podle určitých pravidel, čímž se odlišují od většinové společnosti (*payos*). Etnicita a gender jsou zde tedy úzce propojeny, dodržování genderových pravidel zajišťuje lidem jejich místo v komunitě Gitanů. Morální standard celé komunity se pak odvíjí od toho, jak jsou její členové, zejména ženy, schopni tato pravidla dodržovat. Celý koncept je v podstatě založen na biologických funkcích mužů a žen, zejména na ženské reprodukční schopnosti. Základním předpokladem je, že všichni lidé chtějí naplňovat svou sexuální touhu, kterou je ovšem třeba kontrolovat. A to opět hlavně u žen, které tím, že mohou rodit děti, vlastně pomáhají reprodukovat celou komunitu a na jejichž sexuálním chování tedy v podstatě komunita závisí. Proto je třeba ženy kontrolovat daleko více než muže. Kromě toho, že se, jak uvádí Gay y Blasco (1999), má za to, že ženy jsou „přirozeně“ horší a méně chápavé, je právě nutnost kontroly ženské sexuální touhy a reprodukčního chování významným důvodem k podřízenosti jaranských žen vůči mužům. Ženy tak ve všech životních etapách podléhají přísnějším pravidlům než muži. Už v dětství jsou dívky daleko více hlídány, nesmějí se vzdalovat z místa svého bydliště, všude musí chodit v doprovodu strašících příbuzných a zejména si musí zvykat na to, že stojí až na druhém místě za chlapci. Ve věku puberty, tzv. *mocedad*, se kontrola dívek ještě zpřísňuje. Jde totiž o věk, kdy dívky začínají menstruovat, čímž se zvyšuje riziko jejich nechtěného otěhotnění. Zatímco chlapci mohou v tomto věku chodit na diskotéky, do kin a kaváren, gitanské dívky musejí být doma a pomáhat s udržováním domácnosti, střídmě se oblékat a líčit apod. Je u nich přísně vyžadována sexuální zdrženlivost, narozdíl od chlapců, u kterých se naopak podporují první sexuální zkušenosti. Protože jsou Gitanky hlídané, obracejí se gitanští teenageři (*mozos*) „na zkušenou“ na dívky z majoritní společnosti. Trvalé vztahy s *payas* jsou ovšem v gitanské komunitě nežádoucí, jelikož *payos* jsou obecně považováni za „nečisté“ z toho důvodu, že naopak od Gitanů nejsou schopni svou sexuální touhu kontrolovat. Na Španělky je pak pohlíženo výhradně jako na

⁴¹ Gitanský ekvivalent dříve zmíněných označení pro celkový soubor pravidel a norem romské komunity *romípen, romania* apod. S podobným označením *être Gitan* se setkáme např. i u jihofrancouzských Gitanů.

„lehké dívky“. Tento příklad dle mého názoru pěkně ukazuje nutné překračování etnické hranice, o kterém mluví Silverman (1988) a který jsme zmínili v úvodu této kapitoly. Ačkoliv je hranice mezi Gitany a *payos* konstruovaná jako nepřekročitelná, pro život gitanské komunity je její překračování mladými chlapci důležité.

Období *moedad* je věkem, kdy by se dívky měly vdát a chlapci oženit. Svatba je pak velmi důležitým rituálem, který je spojován se ztrátou tolik střeženého panenství. Sňatky bývají zpravidla domluvené rodiči. Po svatbě se mužské a ženské role příliš nemění. Ženy mají za povinnost starat se o domácnost a děti, nakládat s penězi a zejména projevovat úctu svým mužům, kteří stále stojí v hierarchii výše a mohou tedy rozhodovat o tom, co budou ženy dělat, jak se mohou oblékat apod. Ačkoliv si ženy toto podřadné postavení uvědomují, podle Gay y Blasco ho považují za přirozené a svým způsobem správné. Nerovnost pohlaví je také něco, co jaranské Gitany odlišuje od *payů*, proto je jí připisována taková důležitost. Ačkoliv se romské ženy vymezují vůči *payas*, autorka textu uvádí, že se mnohokrát setkala s tím, že se ty samé ženy vyjadřovaly v tom smyslu, že *payas* jejich svobodu a možnost žít si po svém závidí. Definice, kdy *payas* = svoboda a nezávislost a *Gitanas* = závislost na muži a nesvoboda, však považují za dané a téměř nepřekročitelné.

I jaranské ženy však mají možnost přehnané chování svých mužů korigovat, tzv. „udělením lekce“. Vliv na určitou proměnu vztahů mezi jaranskými muži a ženami má pak také gitanská letniční církev (*Gitano Evangelical Church*), která pomáhá Gitanům redefinovat jejich role. Změna chování u konvertitů se týká zejména mužů, u kterých je kladen důraz na větší respekt vůči ženě a sexuální věrnost. Církev naopak vystupuje proti násilí na ženách, drogám a alkoholu.

Dalším významným prvkem identity jaranských Gitanů je jejich specifický vztah k minulosti. Zatímco mnoho národů a etnik odvozuje svoji identitu od společné historie, mýtů a legend, jaranští *Gitanos* minulost jakoby přehlížejí. Přesněji řečeno ji striktně oddělují od současnosti v tom smyslu, že se snaží zastříť fakt, že současnost se z minulosti vyvinula. Minulost této skupiny tvoří bezčasá představa o kočujících, chudých a většinou společností nenáviděných Gitanů, nemluví se zde o vzniku této skupiny ani o příchodu těchto lidí na území Španělska. Minulost popisují Gitani velmi obecně, není zde

místo pro žádné konkrétní události ani osoby. Aby se mohli odpoutat od minulosti, musí na nedávné události i příbuzné, kteří již zemřeli, zapomenout. Toto záměrné zapomínání zemřelých příbuzných je právě jedna z praktik vytváření a udržování identity jaranských Gitanů. Spočívá v tom, že se pozůstalí snaží vyvarovat věci, písniček,..., které měl zesnulý rád, nevystavují si jeho fotografie, ani si ho jinak nepřipomínají. Zesnulý se tak brzy ztratí z očí širšího příbuzenstva (zmizí z kolektivní paměti) a zůstane ve vzpomínkách jen těch nejbližších. Nejde tedy o neznalost vlastní minulosti, ale její úmyslné potlačování.⁴² Mezi další praktiky společné pro všechny jaranské *Gitanos*, kterými si udržují svou identitu, patří dodržování určitých morálních zákonů, stejný způsob oblékání, truchlení po mrtvých *luto* či nestýkání se se vzdálenými příbuznými a cizími lidmi. Narozdíl od jiných skupin a národů, které zakládají svou společnost na území, jazyku, historii a společenských stavech, jsou Gitani spíše pomyslným společenstvím založeným na vykonávání stejných aktivit a morálním řádu. Jde o způsob života sdílený nyní, v přítomnosti. Podle Gay y Blasco (2001) je základem záměrného zřikání se minulosti a dalších praktik, které určují identitu Gitanů, snaha vymezit se vůči většinovému obyvatelstvu – *payûm*, jejichž identita je založena právě na společné minulosti a kontinuitě v čase, území a společenském životě.

Vymezení se vůči *payûm* umožňuje lidem ze španělské Jarany dlouhodobě udržovat svou identitu a reprodukovat ji v čase. A to i přesto, že rozdíly, na kterých toto vymezení stojí, nemusejí nutně reálně existovat. Jak uvádí Gay y Blasco (2001), i španělská společnost se dlouhodobě definuje skrze genderové vztahy, ve španělské historii se pak nejméně od předmoderního období objevuje důraz na ženské panenství jako znak skupinové identity. Podle autorky se tak „...jaranští *Gitanos* umisťují do rámce španělské společnosti a kultury. Současně se však od tohoto rámce distancují a úspěšně dokazují svou odlišnost. Toho dosahují svým pojetím ženského těla, které je jiné než pojetí *payû* a které jim slouží jako základ společné identity.“⁴³ (Gay y Blasco 2001: 128)

⁴² Jak upozorňují jiní autoři (Hübschmannová 2005, Stewart 2005, Dientsbierová 2008) „zapomínání“ mrtvých má velkou souvislost se vztahem Romů k jiným světům, které jsou pro pozemský svět nebezpečné. Návrat mrtvých (obyvatel jiného světa) na tento svět v podobě revenantů je tedy nežádoucí, proto je třeba mu předcházet právě tím, že se o mrtvých nemluví, prokazuje se jim úcta, ničí se jejich fotky apod.

⁴³ Překlad J.R.

Jak uvidíme dále, genderové role i vztah k minulosti hrají důležitou roli při utváření identity také v další romské komunitě, a to u maďarských Romů.

4.3.2 Romové z Harangos

Další skupinou, na kterou se zaměřím, jsou maďarští olašští Romové (*Rom*), které ve své knize *Čas Cikánů* popsal Michael Stewart (2005). Podle Stewartových poznatků není identita Romů z osady ve vesnici, kterou autor nazývá Harangos, založena na historickém chápání komunity ani na vědomí příslušnosti k nějaké etnické skupině či dokonce národu, ale spíše na situačním vymezení se vůči Neromům, hlavně rolníkům, a na přijetí způsobu života *romanes*. Tento způsob života představuje soubor nepsaných pravidel, která je nutné dodržovat či paradoxně porušovat, aby člověk zůstal, případně se stal Romem. Kromě udržování romského jazyka, kterým se Romové z Harangos vymezují hlavně vůči ostatním „Cikánům“, spočívá žití *romanes* v přijetí společenského řádu založeném na bratrství a v oslavách, které bratrství a romství vůbec upevňují, tzv. *mulatšago*. Po ekonomické stránce se *romanes* spojuje hlavně s vykonáváním tzv. *cikánské práce*⁴⁴, což je vlastně práce na úkor *gadžů*, do které Romové sami nevkládají žádný kapitál.

Společenský život harangoských *Romů* se tedy odvíjí od konceptu bratrství. Tento egalitaristický společenský model, ve kterém jsou si všichni muži bratry, spočívá ve vzájemném sdílení či výměnách různých předmětů a jídla, veřejně kontrolované pohostinnosti a hlavně v popření tradiční hierarchické struktury rodičů, dětí a vnuků. Stewart ho chápe jednak jako způsob vymezení se vůči *gadžovským* rodinám, které tradiční strukturu zachovávají (předáváním statků z generace na generaci), ale také jako snahu o popření historie romské komunity tabuizováním rozmnožovacího procesu jako symbolu generační posloupnosti. Bratrství tak vlastně symbolizuje neustálou přítomnost, ve které *Romové* žijí a chtějí žít, aby, jak říká Stewart, byli schopni se vyrovnat se svou tíživou situací chudých a sociálně vyloučených lidí. Ačkoliv bratrství pomáhá upevňovat řád

⁴⁴ Takto je termín uveden v českém překladu knihy, vzhledem k originálu *romanji but'i* bych se raději přikláběla k termínu *romská práce*, tak jak jsem ho používala v kapitole o práci Romů

osady, jeho kolektivita je v rozporu s ekonomikami jednotlivých domácností, pro které je, jako pro samostatné jednotky, krajně nevýhodné. Vzhledem k téměř povinné pohostinnosti a neustálé směně s ostatními domácnostmi, je pro rodiny velmi těžké vytvořit si jakýkoliv přebytek potravin, a tak raději než hmotné statky rodiny často doma schraňují peníze, jež je jednodušší schovat a ušetřit. Tento rozpor je také jedním z důvodů, proč se mnoho romských rodin snaží vystěhovat z osady mezi ostatní „Cikány“ či *gadže*. Zajímavým aspektem bratrství je postavení žen v tomto systému.

I ženy jsou někdy oslovovány sestrami, ve skutečnosti ale stojí na společenském žebříčku níže než muži. Tento fakt souvisí opět s rozmnožovacím aktem a plozením potomstva, jehož nositelkami jsou právě ženy. Snahou romského společenství je o věcech spojených s prokreací a sexualitou nemluvit, v ženách je podporován smysl pro stud a ostych v souvislosti se vším, co je tělesné. To se projevuje zejména v obdobích menstruace, porodu, ale týká se v podstatě mnoha každodenních činností, jako je mytí, oblékání se apod. Díky možnosti prolomení těchto tabu podléhají ženy větší společenské kontrole a vůči mužům tak stojí v podřízeném postavení.

Zamlčování všeho, co se týká reprodukce, souvisí podle Stewarta se snahou maďarských Romů žít v přítomnosti. Plození dětí totiž jasně odkazuje na generační vývoj komunity a tedy časovost, tolik vlastní majoritní *gadžovské* populaci. A právě na vymezení se vůči *gadžům* stavějí maďarští Romové svoji identitu, což je více méně stejný koncept, jaký popisuje Gay y Blasco (2001) u jaranských *Gitanos*. Kromě toho, že Romové odmítají vše, co se týká sexuality a plození dětí, snaží se vyhýbat i všemu, co má nějakou spojitost s tělem. Důvod je stejný, tělesnost znovu naznačuje, že člověk existuje v čase. Akty narození a smrti, s tělem úzce spojené, se proto Romové snaží rozdělit na spirituální a tělesnou úroveň a vše, co je tělesné, přenechat *gadžům* (využívání *gadžovských* kněží při pohřbívání a křtinách).⁴⁵ Sami se pak mohou věnovat rituálům, kterými je zajišťováno, aby se mrtvý nevrátil z jiného světa na zem a nepůsobil zde zlo, a kterými podle Stewarta Romové opět upevňují své (věčné) bratrství.

⁴⁵ Což může souviset také s tradičním hinduistickým kastovním rozdělením, kdy byly duchovní záležitosti doménou jiné, vyšší, kasty (Hübschmannová 1999)

Podle Stewarta je sociální status romských dívek nižší než status chlapců už od malička. Setkáme se zde s velmi podobnými prvky jako u jaranských *Gitanos*, dívky se musejí držet doma, je kontrolován jejich vzhled, oblékání a zejména sexuální zdrženlivost. Chlapci mají naopak ve všech směrech daleko větší volnost. Vdané ženy mají povinnost se starat o chod domácnosti, mohou nakládat s penězi, jejichž výdělek a práce je však doménou mužů.

Velmi důležitý je zde koncept čistoty, který je postavený na rozdělení těla na dvě poloviny, horní – čistou a dolní – nečistou. Všichni lidé, zejména ženy, musí dbát na to, aby si tyto dvě části těla myli zvlášť, jinou vodou. Ženy musí chodit oblékané tak, aby byla viditelná jasná hranice mezi oběma částmi těla, tedy v sukni a vrchní části oděvu, šaty v celku jsou nepřipustné. V době menstruace pak musí ženy nosit přes sukni ještě zástěru, která je považována za čistou a je možné s ní např. i utírat nádobí. K období menstruace, těhotenství a porodu se pak vážou další pravidla spojená se studem, kdy je nejlépe, když se žena příliš neukazuje na veřejnosti. Co se týče oblečení, je nepřipustné, aby ženy nosily kalhoty, minisukně a výrazně se líčily. Tyto praktiky, které zvýrazňují tělesnost a sexuální touhu, jsou doménou *gadžovek*, které jsou považovány za „nečisté“.

Mohlo by se zdát, že koncept bratrství i veškerý morální řád *Romů* existují vně *Romů* samotných, bez jejich přičinění, a podle Stewarta se o tuto iluzi také snaží. Ve skutečnosti je romství pravidelně upevňováno, zejména rituálem *mulatšago*. Tato oslava, která se nejčastěji koná při příležitosti loučení a vítání se s některým z členů komunity, je místem projevu všech základních zásad *romanes*, tedy úcty, pohostinnosti, čistoty, bratrství a tak i oddělení mužů a žen. Základem *mulatšago* je tzv. pravdivá řeč, ve které Romové mluví (zpívají) o svých osobních problémech za použití všem srozumitelných ustálených výrazů a symbolů. Všechny proslovy se tedy nakonec svým vyzněním týkají nelehkého osudu Romů, čímž je upevňována jejich sounáležitost a étos komunity.

Druhým a neméně důležitým způsobem, kterým se Romové z Harangos vymezují vůči *gadžům*.⁴⁶ a vytvářejí (a následně upevňují) tak svou identitu, spočívá ve snaze *gadže*

⁴⁶ Důležité je určitě i vymezení se vůči ostatním „cikánským“ skupinám, v případě Harangos vůči poloasimilovaným Rumungrům. Na ty se ale olašští Romové dívají pohrdlivě a větší význam tak pro ně má

přelstít, získat od nich bez velké námahy co nejvíce peněz a tím jakoby převrátit společenský hierarchický systém. Podle Stewarta k tomuto velmi dobře slouží koncept *cikánské práce*. Toto označení se používá pro práci na úkor jiných, bez vložení vlastního úsilí či spíše vlastních prostředků. Jejím cílem je jednak vylepšení ekonomické situace Romů, jejichž výdělků z povinné oficiální státem placené práce nejsou dostačující, a zadruhé snaha o oklamání *gadžů*, které je mnohdy důležitější než vydělané peníze. *Cikánská práce* spočívá ve sběru odpadků a starých věcí, jejich opravě či přetváření a následném prodeji *gadžům*. Stewart však poznamenává, že tato činnost není jen specifikem Romů, podobné ekonomické aktivity praktikovalo v komunistickém Maďarsku mnoho dalších lidí.

Zřejmě nejvýznamnější součástí *cikánské práce* je, podle Stewarta, obchod s koňmi. Nejenže jsou koně, symbolizující svobodu a určité společenské postavení, nedílnou součástí romského života, ale obchodování s nimi dává Romům šanci dostat se na úroveň *gadžů*, nějakým způsobem je na trhu přelstít či nad nimi získat moc určením ceny koně. Na koňském trhu působí Romové jako prodejci, ale často také jako zprostředkovatelé obchodu mezi dvěma *gadži*. Tato činnost, založená na co největší teatralitě, zaručuje Romům určitý příjem, ale hlavně pozornost okolí a tak (alespoň v jejich očích) vzestup jejich postavení. Ačkoli Romové považují obchod s koňmi za vrchol své práce, Stewart uvádí, že pro ně není ani ekonomicky výhodný ani soběstačný. Zajímavým aspektem obchodování s koňmi je jistě fenomén cikánských koňů, jejichž charakteristikou se autor dostává opět k tabu prokreace a romskému žití v přítomnosti. Vyhýbání se tělesnosti a zrození se projevuje právě i v souvislosti s cikánskými koňmi. Tito koně se narodili „*gadžovským*“ kobylám, které následně Romové zabili, aby se oprostili od aktu zrození a minulosti, a hříbata nadále „*vychovávali*“ ve svých rodinách. Koně pak měli rozumět jen romským povelům, a tak je *gadžové* po koupi většinou museli vrátit, samozřejmě s tím, že už nedostali všechny své peníze zpět.

vymezení se vůči skupině, o které přeci jen tuší, že stojí v pojetí maďarské společnosti výše. Vymezení se vůči Rumungrům hraje podle Stewarta důležitou roli v neúspěchu snah maďarského státu z 80.let asimilovat Romy. Státní opatření totiž byla namířena proti „Cikánům“, jak byly státem nazývány všechny romské skupiny. Romové z Harangos se ovšem jako „Cikáni“ nevnímali, naopak se jako k „Cikánům“ negativně stavěli ke skupině Rumungrů, která žila za hranicemi romské osady.

Kromě *cikánské práce*, která pro Romy představuje morální nezbytnost, vykonávali v době Stewartova výzkumu Romové ještě regulérní práci v harangoské továrně na parkety. Tato práce sice stála vůči *cikánské práci* v podřadném postavení, ovšem představovala pro Romy, vzhledem k jejich slabému sociálnímu postavení, nutnost ekonomickou. Nutné je také připomenout, že v té době byla v Maďarsku pracovní povinnost, stejně jako v dalších komunistických zemích. Protože se s touto prací neztotožňovali, snažili se i zde uplatnit některé prvky *cikánské práce*, tedy jí patřičně využít. Místo pracovního nadšení, které se zde měli naučit v rámci asimilačních programů socialistického Maďarska, se tedy naučili pouze nejruznějším podvodům, zneužívání kontaktů a sociálních dávek (což je opět nutné vidět v širším kontextu – zneužívání systému se týkalo většiny maďarské společnosti).

4.4 Romové vs. Romové

Jak již bylo řečeno, romské skupiny se v rámci utváření své identity nevymezují pouze vůči majoritní společnosti, která je obklopuje, ale také vůči okolním romským skupinám. Prvky romské kultury, které se vnějšímu pozorovateli mohou zdát jako typické pro Romy obecně, tak v meziskupinových vztazích Romů nabývají různého významu, což z jednotlivých romských skupin činí odlišná etnická společenství udržující si mezi sebou vědomé hranice. Tyto hranice bývají mezi různými romskými skupinami někdy ještě méně propustné než hranice mezi Romy a majoritou. Nejzřetelněji je tento fakt vidět na příkladu udržování skupinové endogamie. Uvedený paradox je založen na faktu, který už jsem zmínila výše, a to na představě, že Neromové představují jinou kvalitu lidství než Romové, nemají silnou kulturu a systém morálních hodnot. Podle M.T. Sala (2008) je tak například v případě sňatku Roma a neromské ženy snazší ženu přeformovat k romskému způsobu života, než by bylo možné v případě romské ženy z jiné skupiny, vzhledem k jejím silnějším kulturním návykům. Podobný příklad uvádí Šebová, která popisuje vztah rodiny její gitanské informátorky z Perpignanu k jejímu taktéž romskému příteli z Guadeloup.

„Její rodina se bála, že její partner nebude „tvarovatelný“ do takové míry, do jaké by bylo možné tvarovat Francouze, i když ani ten by u rodiny jistě nevyvolal velké nadšení.“ (Šebová 2008: 62) Dalším důvodem malé propustnosti hranic mezi jednotlivými romskými skupinami, který Salo nabízí, je určité soupeření o přízeň a uznání ze strany většinové společnosti. „Z pohledu Cikánů by mělo toto uznání do určité míry spočívat v tom, že si dotyčné [majoritní] instituce budou vědomy rozdílu a odlišnosti dané rodiny či skupiny od všech ostatních. Vlastní lidé jsou přitom prezentováni jako dobří, pracovití, řádní občané, a to narozdíl od členů ostatních skupin, vůči kterým jsou aplikovány negativní stereotypy.“ (Salo 2008: 235) Jak si ukážeme dále, označování vlastní skupiny za jediné pravé Romy je v romských komunitách velice časté.

Zatímco protikladný vztah Rom – Nerom je dán dlouhodobě, historicky, vztahy mezi jednotlivými romskými skupinami se upravovaly postupně. Vlivem okolních ekonomických, politických, společenských či přírodních podmínek se skupiny od sebe oddělovaly, vymezovaly se vůči sobě, či se naopak spojovaly. Dělení skupin například uvidíme dále u skupiny *Kitajcurja*, která se na základě dlouholeté izolace stala z podskupiny ruských Kalderašů samostatným etnickým společenstvím. Naopak spojení více romských skupin pod jednu, se společným názvem, uvádí kupříkladu Szuhay, který popisuje maďarské Romy. „Mezi romskojazyčnými Romy lze pozorovat proces vzrůstající jednoty. Termín Lovari se postupně stal sebeoznačením i těch skupin, jejichž předkové patřili k jiným kmenům a klanům. Dřívější kmenová a profesní označení prakticky vymizela, protože tradiční zaměstnání již neexistují a v otázce způsobu obživy narůstá uniformita. Zvláštní romská povolání jako koňské handlířství a další formy prodeje se staly populárními u rostoucího počtu romskojazyčných skupin, které ovšem v daných oblastech dříve vůbec nemusely působit. V dřívějších obdobích byli Lovari (...) považováni za vrchol hierarchie romskojazyčných Romů, protože ostatní Romové (...) chtěli být také nazýváni Lovari.“ (Szuhay 2009: 172)

Při vymezování se vůči jiné romské skupině bývá pro Romy důležitý systém *romipen* jako celek zahrnující povědomí o příbuzenské příslušnosti, sňatkové a sídelní vzorce sociální organizaci postavenou na vlastních institucích (např. romský soud – *kris*

u olašských skupin), profese (které dnes už nemají v meziskupinových vztazích takovou roli jako v minulosti), vzorce chování, genderové role či jazyk, který zůstává důležitým prvkem skupinové sebeidentifikace jednotlivých romských skupin i přes to, že často nemá s romštinou nic společného, nebo se liší od jazyka majoritní společnosti jen nepatrně. Jak uvádí Šebová (2008: 54), „[francouzští] Gitani nemluví narozdíl od Manušů, vlašských Romů, či třeba slovenských Romů již téměř vůbec romsky. O to víc si ale zakládají na svém jazyce *gitano*“. Tím se také od ostatních skupin striktně vydělují, viz citace *gitanských* informátorů Šebové o skupině *Manušů*: „*vždyť ani nemluví stejným jazykem*“, „*Manušové mluví jiným jazykem, nerozumíme si*“. (Šebová 2008: 58) Podle amerických *Romů* se zase, co se týče sousední romské skupiny *Ludariů*, „zjevně (...) nejedná o pravé Romy – *Ludary* nehovoří *romanes*“. (Salo 2008: 223)

Já se detailněji zaměřím pouze na koncept rituální čistoty (mající poněkud odlišný význam než u vztahu Rom – Nerom), na kterém je podle mého názoru do určité míry systém *romipen* postaven. Poté opět popíšu konkrétní vztahy mezi některými romskými skupinami ve vybraných prostředích severní Ameriky a Ruska.

4.4.1 Koncept rituální čistoty mezi Romy

Zatímco vztah mezi Romy a Neromy určuje téměř vždy koncept rituální čistoty, vztah mezi jednotlivými romskými skupinami je často založen na jiných sociálně významných odlišnostech. Koncept rituální čistoty je někdy naopak jediný, který zahrnuje Romy z více skupin pod jednu identitu. Salo, který popisuje vymežující vztahy mezi třemi romskými skupinami v USA, vidí jako jeden z prvků, které tyto skupiny uznávají za společné pro všechny, právě koncept rituální čistoty. (Salo 2008: 236) Rozdíl pak ovšem bývá spatřován v tom, do jaké míry je tento systém u druhých skupin dodržován, přičemž opět nezáleží na tom, jak je tomu „doopravdy“, ale na subjektivním pohledu jednotlivých komunit. Ti, kdo

tento koncept dodržují, bývají označováni za „pravé“, „čisté“⁴⁷ Romy, přičemž jednotlivé skupiny většinou považují za „pravé“ samy sebe v kontrastu vůči ostatním „nečistým“, „nepravým“ skupinám.⁴⁸ „Čistota tedy vytváří [i] mezi Cikány určitou hierarchii.“ (Horváth, Prónai 2009: 189) Horváth a Prónai vidí uplatnění konceptu čistoty nejen v meziskupinovém styku Romů, ale také v každodenním životě maďarských Romů v rámci rodiny/komunity, kde se každý jednatel neustále o své čistotě utvrzuje v porovnání s ostatními členy skupiny.

V rámci vztahu Rom – Rom bývají v konceptu znečištění zvýznamňovány podobné aspekty jako ve vztahu Rom – Nerom. Záleží opět na skupině od skupiny. Podle mého názoru bývá největší důraz kladen na pravidla komensality, společenského styku a na čistotu v jejím nerituálním smyslu - hygienu. Dále pak na endogamii. S „nečistými“ Romy není radno se stýkat, hostit je, jíst ze stejného nádobí jako oni apod. Podle Hübschmannové (2002) je v Indii, z jejíhož kastovního systému romský koncept znečištění zřejmě vychází, základním kritériem pro to, co je „čisté-nečisté“, požívaná potrava. Stejně tak bývají posuzovány ostatními Romy za nečisté například některé osady na východním Slovensku, kde se jí koňské či psí maso. Hübschmannová také uvádí, že do nedávné doby bylo „nemyslitelné, aby *žužo Rom*, příslušník ze skupiny, která se neživí nečistým (koňským, psím) pojedl v domě *degeše*, toho, jehož skupina se neštítí podobnou „nečistotu“ požívat.“ (Hübschmannová 2002: 23)

Jak již bylo řečeno, vzhledem ke konceptu rituální čistoty, je také v mnohých skupinách nežádoucí či přímo zakázané, aby docházelo k uzavírání sňatků mezi jednotlivými skupinami Romů. Hübschmannová (1999: 119) uvádí příklady ze slovenských Selic, kde byly sňatky mezi příslušníky Ungriky Roma a olašských Romů neobvyklé. Stejně tak u rumunských Romů nebyly podle ní možné sňatky mezi Lováry

⁴⁷ Výrazů pro ne/čisté Romy existuje mnoho a liší se opět skupinu od skupiny. V našem prostředí bývá pro čisté Romy (případně další osoby) užíván výraz *žuže Roma* - čistí, *čače Roma* - praví Romové, pro nečisté pak výrazy *melale* – nečistí, *degeša*, *dupki* apod.

⁴⁸ Na druhou stranu nemusí vždy koncept čistoty s „pravostí“ Romů souviset. Horváth a Prónai (2009: 189) uvádějí příklad maďarských Romů z vesnice Gömbalja, kteří sice považují sousední olašské Romy za špinavé, zároveň ovšem za „skutečné Cikány“. Zatímco označení „čistý Rom“ bývá používáno výhradně v rámci ne/dodržování konceptu rituální čistoty, označení „pravý“ Rom je občas používáno v širší souvislosti celého souboru pravidel a norem *romipen*.

a Kalderaši žijícími v jedné vesnici. Elšík (2005: 178) oproti tomu popisuje případ ruských Sintů a Lovárů, mezi kterými jsou interetnické sňatky běžné. Dodržování endogamie však podle mého názoru vyplývá také ze snahy udržet skupinovou soudržnost či z odlišných vzorců uzavírání sňatků u jednotlivých skupin (uzavírání sňatku výměnou, platba za nevěstu apod.).

4.5 Etnické vztahy mezi vybranými romskými skupinami

4.5.1 Romové, Ludari a Romničelové v severní Americe

Nejprve se zaměřím na tři severoamerické⁴⁹ romské skupiny Romů (*Rom*), Ludarů (*Ludar*) a Romničelů (*Romničel*), které ve svém textu popisuje M.T. Salo (2008). Budu se zabývat kulturními prvky, které každá z těchto skupin považuje za důležité při utváření své etnické identity vzhledem ke skupinám ostatním a tyto skupiny tedy popíšu jako tři odlišná etnická společenství. Stejně jako autor považuji za klíčové, „že jednotlivé skupiny budou srovnávány na základě svého vlastního vnímání odpovídajících kulturních podobností a rozdílů, přičemž následně bude toto vnímání vztaženo k jejich soudům o sociální distanci, která mezi jednotlivými skupinami panuje“. (Salo 2008: 207)

Romové (*Rom*)

Skupina Romů je podle Sala nejznámější romskou skupinou v Americe. Její příslušníci si říkají Rom a hovoří vlašským dialektem romštiny. Třemi hlavními podskupinami Romů na území severní Ameriky jsou Kalderaši, Mačvajové a Lovárové. Základní organizační jednotkou Romů je rozšířená rodina, dále pak *vitsy* – větší jednotky – rodové linie. Hodnotový systém Romů je založen na souboru tabu spojených s rituálním znečištěním – *marimé*, kdy za nečistou je považována dolní polovina těla a podle toho je také třeba nakládat se vším, co se této poloviny týká. V rámci komunity tedy existují

⁴⁹ Výzkum M.T.Salo probíhal v městských centrech v Ontariu, Quebecu, Illinois, Ohio a New Yorku, dále v Mississippi, Louisianě a na Floridě.

pravidla upravující přípravu jídla, oblékání, zacházení s nádobím a chování vůbec, která se dotýkají většinou žen. Koncept rituální čistoty je zaměřen zejména vůči majoritní společnosti – *gažum*, kdy odděluje čisté Romy od nečistých *gažů*. Sňatky ve skupině se řídí volbou rodičů a funguje zde institut platby ceny za nevěstu. Sňatkové a ekonomické spory a občas i porušení rituálních pravidel v komunitě řeší romský soud, tzv. *kris*. Co se týče ekonomické aktivity, komunita žije zejména z předpovídání budoucnosti ženami, dále z dočasných prací, které zastávají muži. Těmi jsou nejčastěji prodej aut či asfaltování cest. Ačkoliv většina Romů již dnes žije usedlým způsobem života a kočují jen některé rodiny, ideálem komunity zůstává mobilita.

Romničelové (*Romničel*)

Romničelové přišli do Ameriky z Anglie. Mluví jazykem *anglo-romani* (jimi označovaným jako *rom'nes*), což je jazyk vycházející z anglické gramatiky obsahující slova z neolašské skupiny dialektů romštiny. Kulturní systém Romničelů je stejně jako u Romů (*Rom*) založen na běžně dodržovaném konceptu rituální čistoty. Sňatky probíhají tradičně cestou dobrovolného únosu, i když v poslední době jsou časté i veřejné a předem plánované svatby. Romničelové se považují za protestanty, někteří v poslední době konvertovali k letničnímu hnutí. Jsou převážně sezónně kočovní a živí se zejména pouťovým prodejem, provozováním atrakcí, opravami silnic a malířskými pracemi. Předpovídání budoucnosti a podomní prodej u nich představují narozdíl od Romů (*Rom*) až vedlejší součást příjmu.

Ludarové (*Ludar*)

Ludarů žije v Americe, podle jejich vlastních odhadů, jen několik tisíc. Hovoří rumunsky a považují se za členy rumunské pravoslavné církve. Sňatky jsou dohadovány rodiči. Co se týče ekonomické činnosti, dříve Ludari vyráběli a prodávali dřevěné předměty a předváděli cvičená zvířata, později se začali živit asfaltováním, případně provozováním atrakcí a občerstvení na trzích a poutích. Jsou sezónně kočovní.

Jak je vidět ze stručných popisů všech tří skupin, existuje u nich mnoho společných kulturních a hodnotových prvků, které jsou důležité při určování členství ve skupině. Já se ovšem dále podívám na ty kulturní prvky, které jsou naopak nahlíženy jako významné při vymezování se členů jednotlivých skupin vůči skupinám ostatním.

Romové (*Rom*) a jejich vztah k ostatním romským skupinám

Romové (*Rom*) se považují za aristokraty mezi ostatními romskými skupinami, což potvrzují i ostatní skupiny, u kterých ovšem tento pohled nabývá významu od obdivu až po považování je za staromódní či primitivní. Ludary a Romničely považují svým způsobem za Romy (*Cikány*, anglické označení *Gypsies*), ne ovšem za „pravé Romy“. To dokládá i fakt, že jsou často zaměňováni se skupinami Boiašů a Gipsurja, které jsou právě synonymem pro opuštění romských způsobů. Pro to, že Ludari nejsou „praví Romové“ mluví fakt, že nemluví *romanes*. Romničelové zase jako Romové nevypadají, ovšem podle Romů (*Rom*) je nelze zařadit ani mezi *gaže*. Pohled Romů na to, do jaké míry dodržují Romničelové a Ludari pravidla rituální čistoty se liší, někteří je považují za nečisté (což je opět dáno záměnou s jinými skupinami), někteří podle Sala naopak tvrdí, že tato pravidla dodržují velmi přísně (což koneckonců dokládají i poznatky autora textu). Z obou skupin považují Romové za bližší Ludary, vzhledem k jejich společnému východoevropskému původu a zvykům a také jejich vzhledu. Postoj k oběma těmto skupinám je ale ze strany Romů spíše negativní. Ten je mimo jiné dán tím, že Romové nejsou schopni tyto skupiny zařadit, nevědí, z jaké romské skupiny původně pocházejí, přičemž říkají: „to nejsou lidi jako my, my nevíme, ke komu patří“. (Salo 2008: 224) S Romničely Romové udržují obchodní vtahy, které ovšem nejsou postaveny na velké důvěře a přátelství.

Ludarové (*Ludar*) a jejich vztah k ostatním romským skupinám

Ačkoliv Ludarové cítí větší kulturní spřízněnost s Romy, více se stýkají s Romničely. Vůči Romům cítí jakousi nadřazenost, považují je za agresivní a zlodějské, nepřipadají si však tak tradiční jako oni. Mají také pocit, že by je Romové měli při jejich návštěvách

přijímat jako jiné Romy. Romy nazývají Ludarové *Banadži* – podle oblasti Banátu, někdy také jako *Money people* či je označují jako *ruské* „*Cikány*“. Mezi oběma skupinami sice probíhá kontakt, Ludari ale cítí vůči Romům určitý respekt a odstup.

Co se týče Romničelů, s těmi se Ludari srovnávají více než s Romy, ovšem za právoplatné Romy je nepovažují.

Romničelové (*Romničel*) a jejich vztah k ostatním romským skupinám

Romničelové sice sami uznávají, že v jejich skupině dochází ke značné akulturaci, nicméně stále si drží základ původních romských hodnot. Důležitá je pro ně skupinová solidarita, ekonomická nezávislost i koncept rituální čistoty. Ostatní dvě skupiny považují za Romy (*Gypsies*), o Romech (*Rom*) tvrdí, že používají původnější verzi *romanes* a i jejich zvyky považují za tradičnější, než jsou jejich vlastní. Vyčítají jim však jejich deklarovanou nadřazenost a podle Sala jim také závidí schopnost vydělávat peníze. Romové bývají Romničely též označováni jako „*hadrové hlavy*“ (podle zvyku, kdy vdané ženy nosí na hlavě šátek) či „*krvaví Turci*“⁵⁰. Romničelové mají zato, že jim Romové způsobují potíže a obecně k nim nepocítují žádné závazky. O Romech říkají, že je využívají, případně urážejí „svými návrhy (o získání jejich dcer coby nevěst), které jsou neslučitelné s romničelskými sňatkovými vzorci“. (Salo 2008: 232)

K Ludarům se Romničelové stavějí obdobně jako k Romům, i když s nimi udržují přátelštější vztahy. Nazývají je *Turky* (kvůli východoevropskému původu) nebo *Rumuny*, zřídka i jejich vlastním etnonymem *Ludar*. Romničelové zvou Ludary na své svatby a totéž očekávají od nich.

Salo uvádí několik kulturních prvků společných pro všechny tři romské skupiny, přičemž tyto skupiny shodu ve zmíněných prvcích uznávají. Jsou to: rozdělení světa na Romy a Neromy postavené na konceptu znečištění; sociální organizace postavená na

⁵⁰ Obě označení *Romů* jsem převzala od M. Jakoubka, který text do češtiny přeložil. U výrazu „krvaví Turci“ jsem však na pochybách o jeho správném překladu. Nemám sice bohužel k dispozici originální text, ovšem v případě, že slovo „krvaví“ v originále znělo „bloody“, navrhla bych raději překlad ve smyslu „zatracení“, „blbí“. Výraz „krvaví“ má ve spojitosti s *Turky* spíše konotace s arménskou genocidou, což se mi v případě označení Romů nezdá příliš pravděpodobné.

příbuzenství; vyloučení outsiderů, včetně jiných Romů, ze společenského života skupiny; ekonomická činnost postavená na využívání Neromů, důvtipu apod. a pozitivní hodnocení mobility. (Salo 2008: 236) Co naopak vůbec není důležité a relevantní pro současné udržování vztahů mezi romskými skupinami je předpokládaná společná historie a původ. Kulturními prvky, které jsou významné pro vymezení se vůči jiným skupinám, jsou pak odlišné sňatkové a sídelní vzorce (sňatky s Neromy jsou u všech tří skupin častější než s příslušníky jiných romských skupin), příbuzenská příslušnost, která nedovoluje začlenění člena jiné skupiny, či sociální organizace postavená na vlastních institucích. Jak uvádí Salo: „žádné meziskupinové instituce neexistují“ (Salo 2008: 237). A stejně tak ani v jednom ze skupinových jazyků neexistuje obecný výraz, který by označoval dohromady všechny tři skupiny.⁵¹ Jak jsme viděli výše, pro některé skupiny je v rámci konstrukce své identity důležitý i jazyk, případně vzhled. Dalším důvodem distance mezi jednotlivými komunitami je pak boj o přízeň majority (alespoň z ekonomického hlediska), kdy jsou ze strany Romů, pro poukázání na odlišnost od ostatních romských skupin, často používány stejné stereotypy, jako mývá obecně o Romech majorita.

4.5.2 Skupina *Kitajcurja* na území bývalého Sovětského svazu

Další romskou skupinou, na které je možné ukázat její etnické prvky a vymezení se vůči skupinám ostatním, jsou *Kitajcurja* či *Kitajicka Rrom*, které popsali E. Marušiaková a V. Popov (2003). U této skupiny můžeme navíc sledovat její historický vývoj a proces přechodu od kumpánie (společenství několika rozšířených rodin) k etnické skupině.

Původně ruská kumpánie Kalderašů stávající ze dvou rodin Minesku a Stanesku odešla z ekonomických důvodů mezi léty 1927 a 1928 do Číny. Zde vystřídali několik míst, až se nakonec usadili v Šanghaji (proto jsou někdy nazýváni jako *Šanxajci*). V Šanghaji se příslušníci kumpánie *Kitajcurja* živili především provozováním hudby a tance po restauracích, později si sami založili několik vlastních pohostinství. Dalšími

⁵¹ Kromě vnějšího anglického označení Gypsies.

zdroji obživy byl obchod, prodej zlata i směnný obchod. Ženy věštily budoucnost. V Šanghaji v té době bydlela i další kumpánie Lovárů, s nimi se však *Kitajcurja* nestýkali a obě skupiny si udržovaly přísnou endogamii.

Do Sovětského svazu se *Kitajicka Rrom* vrátili v roce 1948 v rámci smlouvy o repatriaci mezi Ruskem a Čínou. Než se usadili v Oděse, znovu cestovali po celém území Svazu. Po příjezdu do Oděsy začali muži pracovat v masokombinátu, kde získali byty a později také pozemky, na kterých si postavili domy. Když se skupina opět finančně rozmohla, vrátili se její členové k původním povoláním. Začali opět hrát a tančit v restauracích, věnovali se (černému) obchodu a ženy předpovídání budoucnosti.

Jak uvádějí Marušiaková a Popov (2003: 120), na území Oděsy žijí i další romské skupiny: Kalderaši, Kišiňovci, Krimurja, Lovári, „ruští“ Romové, Servi a Vlaxi. Vztah *Kitajcurja* vůči těmto skupinám je ale spíše uzavřený. Kulturní prvky, na kterých *Kitajicka Rrom* stavějí svou odlišnost od ostatních skupin, jsou zejména jazyk (dialekt) a také soubor pravidel a norem určujících život ve skupině zvaný *сьганија*⁵². Na základě ne/dodržování tohoto systému se Romové dělí na „pravé“ Romy (*Rrom сьганијакo*) a „nepravé“. *Kitajcurja* tedy ostatní skupiny Romů dělí podle toho, jestli *сьганија* respektují nebo ne, přičemž nezáleží na tom, jak je tomu doopravdy, ale na jejich subjektivním pohledu. „V daném případě je zajímavé, že mezi „čisté“, „pravé“ skupiny (...) zařazují takové skupiny, které tento pojem neznají a nepoužívají (...). A skupinu *Kišiňovců*, která je jim nářečově příbuzná a která zná a používá slovo „*сьганија*“ (její členové si sami mimořádně na „*сьганији*“ zakládají a pokládají sami sebe za „*Rrom сьганијакo*“), *Kitajcurja* za takové nepokládají a nevěří, že by opravdu mohli „*Rrom сьганијакo*“ být.“⁵³ (Marušiaková, Popov 2003: 123) To je opět pěkný důkaz toho, že etnicita není postavená na objektivních kulturních charakteristikách, ale vždy na subjektivním pohledu dané skupiny.

Za zmínku ale stojí zejména vztah *Kitajicka Rrom* ke skupině Kalderašů, který nám ukáže postupné ustanovování této etnické skupiny. Před odchodem do Číny byli *Kitajcurja*

⁵² U jiných skupin je tento systém, o kterém jsme již mluvili výše, označován například jako romanipen, romanija apod.

⁵³ Překlad J.R. Kurzíva a uvozovky jsou zachovány podle původního textu.

jednou z kalderašských kumpání. Členové této skupiny si na tyto časy pamatují a své předky identifikují jako Kalderaše. Také jazyk Kalderašů považují *Kitajcurja* za velmi podobný jejich jazyku (zde jde možná opět o subjektivní pohled, neboť autoři textu uvádějí, že z vnějšího pohledu jsou oba dialekty totožné). K přeměně na novou etnickou skupinu tedy došlo díky odchodu skupiny do Číny, kde se v nových podmínkách snažila izolací a dodržováním endogamie udržet po celých dvacet let svoji jednotu. Skupina si vytvořila vlastní označení *Kitajicka Rrom* (čínští Romové), které si přinesla zpět do Oděsy, kde již vystupovala jako samostatné etnické společenství. Kromě vlastního názvu a jazyka (novovalašský dialekt romštiny)⁵⁴, definuje *Kitajcurja* také vlastní soud – *kris*, který je platný pouze pro tuto skupinu a nepodléhá *krisu* kalderašskému, dodržování zákonů *съганија* a endogamie.

⁵⁴ Zařazení jazyka uvedeno dle Marušiakové a Popova.

5. Kulturní změny – změny v romské etnicitě?

V předchozích kapitolách jsem se zabývala tím, jakým způsobem si jednotlivé romské skupiny utvářejí svoji identitu a na čem jsou tyto konstrukce založeny. Popsala jsem kulturní prvky romských společenství, které jsou při jejich sebeidentifikaci důležité a jejichž zvýznamnění ve vztahu k jiným skupinám z nich činí etnické jednotky. Nyní se zaměřím na změnu těchto kulturních prvků v čase a na to, zda má tato změna vliv na existenci etnické identity Romů. Oproti některým autorům, kteří tvrdí, že (tradiční) romská kultura společně s integrací či adaptací Romů na okolní prostředí mizí, a tudíž mizí i romská etnicita⁵⁵, se já domnívám, že romská etnická identita může přetrvat i v situaci, kdy se kulturní vzorce komunity naprosto změnily. Pro existenci etnicity totiž zůstává důležitá dichotomizace mezi členy a nečleny, která je založena na vědomém odlišení vlastních kulturních rysů od cizích (bez ohledu na to, zda jsou tyto prvky „tradiční“ či nově vytvořené). V předchozích kapitolách jsme již několikrát naznačili, že jednotlivé prvky romské kultury se během doby opravdu měnily, ať už se jedná o profese, způsob života, či jazyk. Jak říká Carol Silverman (1988), pokud je zachován světonázor založený na odlišení Romů a Neromů, nemusí tyto změny nutně znamenat asimilaci. Případ zachování identity při jazykové asimilaci uvádí například Elšík (2005: 165), který popisuje dnešní situaci Sintů a Manušů. „Plný přechod určité sintske nebo manušské komunity k majoritnímu jazyku ovšem není nutně doprovázen plnou kulturní asimilací a zánikem etnické identity (...). Potomci mluvčích SMR⁵⁶, jejichž rodným jazykem je němčina, francouzština, italština atd., se většinou nadále považují a jsou považováni za Sinty nebo Manuše.“

Silverman, která zkoumala severoamerické Romy (*Rom*), dokonce vidí změny v jejich kultuře nejen jako přirozenou a nevyhnutelnou součást jejich skupinového vývoje, ale zároveň jako strategii, která jim pomáhá přežít v neromském prostředí. Úspěšnou adaptaci uvádí zejména na příkladech urbanizace, sedentarizace, změně pracovní činnosti i jazykových znalostí. Městské prostředí, kam se američtí Romové po velké hospodářské

⁵⁵ Např. Jakoubek 2005

⁵⁶ Sintska a manuška romština

krizi často uchýlili z důvodu využití výhod sociálního zabezpečení, jim poskytlo více možností, jak lidem zprostředkovat svou práci. Narozdíl od dob, kdy kočovali a do města se dostali jednou za čas, byl jejich kontakt s *gaži* (*gazhe*) užší, Romové mohli navíc dobře využít rozdávání letáků a inzerátů, aby přilákali Američany do svých *ofisi* (obchodů a věštíren). Obchod s koňmi byl úspěšně vyměněn za obchod s ojetými auty, přičemž strategie prodeje zůstaly stejné (viz kapitola o romské práci). Další ekonomické strategie, jimž se v městském prostředí dobře dařilo, bylo zneužívání sociálního systému, proplování americkou byrokracií bez povšimnutí či těžení z nejrůznějších grantů určených etnickým minoritám. Americké prostředí s volností pohybu také velmi konvenovalo s romským konceptem mobility, který je stále platný, i když většina amerických Romů žije převážně usedle. Cestování je navíc dnes pro Romy díky automobilům jednodušší. Jejich výměna za karavany s koňmi však není známkou asimilace, nýbrž rozšířením možností jejich zvyklostí. Podobně je to i s jazykem. Ačkoliv ekonomická nutnost přiměla Romy učit se cizí jazyky, *romanes* stále zůstává základním jazykem vnitroskupinové komunikace. (Silverman 1988)

Důraz na záměrné udržování hranic mezi vlastní skupinou a skupinou majoritní při změně kulturních vzorců dokládá Kateřina Turková na příkladu francouzských Gitanů, resp. na změně genderových vztahů v jejich komunitě. Ačkoliv se zde tradiční rozdělení rolí mužů a zejména žen mění, méně se dbá na striktní pravidla u oblékání žen, rozšířily se možnosti společenského styku mimo komunitu a také vztah k práci žen, existuje větší možnost pohybu žen bez dozorů mužů, což se daří realizovat v rámci společných výletů žen a dětí pořádaných občanskými sdruženími, ženy mohou častěji řídit a pracovat apod., stále ještě existuje spousta prvků tradiční gitanské kultury, které nejsou gitanské ženy schopné ani ochotné překročit. Turková (2008: 85) k této autokorekci emancipačních snah uvádí: „...[Gitanky] na jednu stranu usilovaly o vysokou míru emancipace a dosažení větší svobody jako žen, na druhou stranu striktně trvaly na zachování některých omezení – monogamii žen, zdůrazňovaly význam panenství před svatbou, stavěly se proti smíšeným sňatkům, trvaly na raných svatbách svých dětí. Nejvýraznější příčinou takových rozporů se zdá být význam přísného rozdělení světa na „svět mužů“ a „svět žen“ se všemi pravidly

vyplývajícími s „*gitanského zákona*“ [jejichž dodržováním se] kulturně identifikují a vymezují se tak vůči *payos* nebo jiným subetnickým skupinám.“

S tím, jak se Romové dostali do užšího kontaktu s majoritní populací, ať už díky sedentarizaci či přesídlení do měst, a tím, jak se postupně začali adaptovat na nové společenské prostředí, nabyla na aktuálnosti situační povaha romské identity a zároveň její mnohočetnost. Jak uvádí Silverman, tím, že se američtí Romové (*Rom*) adaptovali na americké prostředí (ve stylu života, oblékání apod.), nezmizela jejich romská identita. „Nejsou o nic méně Romové [Gypsy] proto, že jsou také Američané, jejich mnohočetné identity nejsou nutně v konfliktu, ale slouží ke stimulaci tvorby bohaté zásoby expresivního chování.“⁵⁷ (Silverman 1988: 274)

Vícečetnost identit jsem zaznamenala i v rozhovorech, které jsem vedla se dvěma mladými pražskými Romy, a myslím, že je pro současné pojetí etnické identity Romů klíčová. V následující části tedy představím, jak pojmají svou identitu tyto dva mladí lidé a poukážu na to, že etnicita Romů může existovat i dnes.

5.1 Identita mladých pražských Romů

Rozhovory s oběma respondenty jsem nahrála během léta 2009. Mirku i Milana jsem předtím osobně znala, a tudíž jsem alespoň okrajově věděla, jaký přístup mají ke své etnické identitě. Věděla jsem, že o sobě oba dva mluví jako o Romech, a tak jsem k nim také přistupovala. Smyslem mých rozhovorů bylo dozvědět se o jejich identitě více, zjistit, proč sami sebe považují za Romy, na základě čeho své romství vymezují, co pro ně znamená. Oba dva respondenti žijí v Praze, jsou to lidé vzdělaní, zaměstnaní a z mého pohledu silně integrovaní do české/pražské společnosti, což jsou prvky, které by někteří autoři označili za vylučující se s jejich romstvím. Já bych naopak chtěla na těchto dvou rozhovorech ukázat, že je možné být Romem i v případě, že člověk nežije v nějaké

⁵⁷ Překlad J.R.

uzavřené romské komunitě, a opět poukázat na to, že etnicita nestojí na pevně definovaných kulturních prvcích, ale zejména na vymezení se vůči druhému.

Mirka

Mirka se narodila na východním Slovensku v Michalovcích, odkud pocházejí i její rodiče. Na počátku 80. let minulého století, když byly Mirce tři roky, se rodina, tak jako mnoho ostatních, přestěhovala do Čech na Chomutovsko, kde začal otec pracovat u drah. Školku a první třídu vychodila Mirka v menší vesnici nedaleko Chomutova. Díky neshodám s učiteli i dětmi se ale rodina přestěhovala přímo do Chomutova, kde si již Mirka našla kamarády a ve škole fungovala bez problémů. V její rodině bylo vzdělání důležité, rodiče se například zasadili o to, aby Mirka zůstala v běžné základní škole a nebyla přeřazena do zvláštní školy, kam v té době chodilo mnoho romských dětí. Po základní škole tak vystudovala obchodní akademii a po krátké práci jako terénní pracovník začala dálkově studovat soukromou vysokou školu v Praze, kam se také později přestěhovala. Vedle školy začala ještě pracovat, nejdříve v telemarketingové firmě, poté v neziskové organizaci a následně opět v soukromé firmě. Jak sama uvádí, většinu jejích přátel tvořili vždy Neromové, její první přítel byl Nerom a mezi příslušníky majority také většinou pracovala (až na výjimku v neziskové organizaci).

Z Mirčiných promluv přímo i nepřímo vyplývá, že sebe samu považuje za Romku. („já jako Romka“, „v první řadě se cítím být Romkou“). Co se týče skupinové identifikace, ta má u Mirky více úrovní. První úroveň se týká její existence v rámci Chomutova. Romské skupiny v Chomutově rozděluje Mirka zejména podle vzdělání dětí. Nejvýše postavenou skupinu, se kterou se sama Mirka identifikuje („to jsou ti, který znám já“), tvoří romské rodiny, jejichž děti vystudovaly střední školu. Následují děti z učiliště a nejnižší skupinu tvoří děti, které skončily své vzdělávání základní školou. „[Ti], kteří po tý základce nikam nejdou. Takovýty jakože, s tím se nebav, to je degeš“. Degeše šíře Mirka definuje jako toho, kdo se nestará o děti, chodí špinavý, žíví se podivným způsobem, případně bydlí v ulici D.

V širším pojetí se pak Mirka považuje za členku skupiny Rumungřů⁵⁸. Vymezuje se totiž proti chomutovským olašským Romům, o kterých však mluví jako o pravých Olaších. *„Jsou to takoví ti praví Olaši, který ty holky prodávaj (...) a ženich za ně musí zaplatit určitou částku“*. Označení Olaši i Rumungři přitom zná a spontánně používá. *„Olaši si myslí, že jsou něco víc než Rumungři a Rumungři si myslí, že jsou něco víc než Olaši“*.

O další úrovni svého romství hovoří Mirka, když popisuje svůj příchod do Prahy, kde se začala stýkat s místními Romy. Sebe popisuje jako Romku vesnickou právě v protikladu s Romy pražskými. Pražští Romové pro ni představují skupinu, která se svými zvyklostmi dosti liší od prostředí, na které je zvyklá ona, což ale vysvětluje tím, že se před příchodem do Prahy stýkala spíše s Neromy než s Romy. *„Pro mě to byl úplně jiný svět. Měla jsem pocit, že je to střetnutí dvou světů (...) Neměla jsem ty romský návyky, znám je, ale nemusela jsem je nikdy dodržovat. Jasně ty úplně základní věci, který mně přijdou automatický, ale že když jdeš mezi Romáky, tak si nemáš brát hluboký výstřih, že když seš na návštěvě u někoho, tak jdeš tam, kam jde ta ženská a nezůstáváš ve společnosti těch chlapů, to jsem nikde nezažila.“* Pražské Romy tedy díky dodržování těchto striktnějších pravidel Mirka považuje za „jiné“. Kulturním prvkem, který pro Mirku není tolik důležitý, ovšem vnímá ho jako důležitý pro skupinu pražských Romů je jazyk. Před příchodem do Prahy sama romsky nemluvila (doma romsky nemluvili, její rodiče romsky neumějí, pouze její prarodiče) a po příchodu mezi pražské Romy to pociťovala jako svůj handicap, zejména vzhledem k tomu, že pro pražské Romy to bylo podstatné. *„Věděla jsem, že je handicap, že neumím romsky“*. Od pražských přátel se nicméně romsky učila a nyní více méně romštině rozumí. Ačkoliv pražské Romy považuje za ty, kteří dodržují romská pravidla, i ve své rodině spatřuje určitá specifika toho, co jí činí romskou. Jsou to například pravidla při vartování u zemřelého, vánoční a jiné tradice, fakt, že dívka představuje rodičům až toho přítele, za kterého se chce vdát apod.

⁵⁸ Označení Rumungro se používá pro Slovenské a Maďarské Romy, resp. pro neolašské Romy žijící na území Maďarska a Slovenska. Označení pochází od olašských Romů, kteří po příchodu z Rumunska do Maďarska, takto nazvali tamější usedlé Romy (Rom – ungro: maďarský Rom). Označení se pak vžilo i pro slovenské usedlé Romy.

Na nejvyšší úrovni se pak Mirka identifikuje s českými Romy. K zahraničním Romům žádný vztah necítí a neztotožňuje se ani s mezinárodními romskými institucemi, romskou hymnou a vlajkou, o jejichž existenci se dozvěděla až nedávno.

Na přímou otázku o své identitě pak Mirka uvádí, že se cítí být Romkou. „*Definovala bych se ne jako Romka, ne jako Češka, ale česká Romka, to je hrozně důležitý. (...) Nemůžu říct, že jsem v první řadě Čech. V první řadě se cítím být tou Romkou.*“ Romství pro ni představují zvyky, pospolitost („*A Romáci co jiného než se stmelit...*“), skupinu lidí, kde je člověk uvolněnější či jiný způsob zábavy. Důležitý naopak není vzhled a, jak už bylo řečeno, ani jazyk. Češství pak pro ni znamená domov.

Mirka vnímá, že se romské tradice mění. Deklaruje, že by byla ochotná si vzít za muže Neroma, ale považuje za důležité, aby její děti věděly, že k Romům patří.

Milan

Milan se narodil v Praze. Jeho otec pochází také z Prahy, ze Smíchova, matka ze slovenského Bardejova. Oba rodiče mají v současnosti tři zaměstnání. Po základní škole, kde byl podle svých slov premiantem a tudíž byl srovnáván s Neromy, vystudoval Milan gymnázium. V současné době studuje vysokou školu a žije se přitom jako novinář. Na základní i střední škole se Milan stýkal většinou s Neromy a ti také podle jeho slov tvoří většinu jeho přátel.

Stejně jako Mirka, mluví i Milan o sobě jako o Romovi, pro majoritu používá spontánně výrazy *gádžové*, *neromáci*, *neromové*. Jeho příslušnost k romské identitě a vymezení se vůči majoritě vyplývá také z některých jeho promluv („*což vy gádžové nepoznáte*“, „*pohled společnosti na nás*“, „*ty Vánoce se nebudou lišit od Vánoc vašich*“ apod.). V rámci romských skupin se výrazněji vyděluje jen vůči olašským Romům, kteří žili v Nuslích, kde vyrůstal. Nicméně i k nim cítí určitou příbuznost. Z tohoto pohledu řadí sám sebe k Romům ze Slovenska. „*To samý když se mluví třeba o olašskejch Romech, cejtím nějakou příbuznost, ale daleko daleko menší než prostě s Romem ze Slovenska,*

protože oni jsou jiní, že jo...“. Z jeho výpovědi ovšem přímo nevyplývá, zda se považuje za člena skupiny Slovenských Romů (*Servika Roma*), Roma pocházejícího ze Slovenska⁵⁹, případně Roma z Čech, který má společné prvky s Romy ze Slovenska, kterými se obě skupiny liší od olašských Romů. Podobný postoj pak Milan deklaruje i k „*Sinti Roma a dalším*“, kde také cítí určitou příbuznost, ovšem i rozdíly.

Určité spříznění cítí Milan i se zahraničními Romy, ovšem k romským mezinárodním institucím vztah nemá. Daleko silnější vztah má k české hymně, než k té romské. Namísto romské hymny *Gelem gelem*, má on osobně blíže k písni *Čhajori romaňi*, o které se (právem) domnívá, že bývá označována za hymnu českých a slovenských Romů.

Co se týče obecné sebeidentifikace, považuje se Milan nejprve za člověka, dále muže, Roma, občana ČR (zajímavé je, že ne za Čecha) a studenta. „*Tak já to vezmu odshora dolů, jo, no tak, určitě jsem člověk, potom jsem muž, potom ... jsem asi Rom, potom jsem občan Český republiky, jsem velkej vlastenec (...), potom student, skončíme u studenta asi.*“ Romství je podle něj přirozené, Romem je člověk proto, že se narodil jako Rom, spojuje si ho s romským jazykem, proječováním úcty starším a romskými tradicemi, chováním obecně („*Takovýty věci, co máme v sobě, když přijde nevěsta, jako ženská, na návštěvu, tak nebudu v trenkách a nebudu se s ženskou na veřejnosti bavit o nákejch těch...“*), ale i s příjemným pocitem, že je mezi svými. Romové tvoří podle Milana národ se společným jazykem, kulturou, symboly a folklorem. Češství pak pro Milana znamená práci, školu, literaturu, češtinu, kamarády, politiku apod.

Milanovi rodiče romsky umějí, ale doma romsky příliš nemluví. Milan se začal sám jazyk učit ve čtrnácti letech. Ačkoliv si myslí, že by měla být pro každého Roma žijícího v České republice základem čeština, považuje romštinu za důležitou součást romství. „*Pokud bude Rom rozumět víc romsky než česky, tak je to průser tady. Nastejno proč ne. (...) Ale myslím si, že by měli umět [romsky], třeba se učit pozdějc...“*

Romské tradice se podle Milana mění, ubývá jich. Přestože říká, že rozdíly mezi mladými Romy a Neromy už nejsou zřetelné, tyto dvě kategorie vůči sobě vymezuje.

⁵⁹ Převážná většina Romů žijících v České republice pochází právě ze Slovenska, odkud přišli (dobrovolně i nuceně) v několika migračních vlnách během 2. poloviny 20. století.

U obou respondentů myslím není pochyb o jejich romské identitě. Nejenže oba své romství otevřeně deklarují, ale je patrné i z jejich nepřímých výpovědí a vymezování se vůči druhým. I když jsou Milan i Mirka Romové, považují se zároveň i za Čechy. Češství přitom oba spojují s územím, s vlastí a domovem, ale zároveň například i s literaturou, češtinou, politikou či českým hokejovým týmem. Romství pro ně naopak představuje spíše způsob chování a určité morální hodnoty. Kromě mnohačetnosti etnických identit (české a romské) jsme si mohli u obou respondentů, zejména pak u Mirky, všimnout také koncentričnosti jejich romské identity. U Mirky jsme sledovali identitu vesnické Romky, středoškolsky vzdělané Romky (čisté Romky – „nedegešky“), české Romky, Romky ze skupiny Rumungrů. U Milana pak identitu neolašského, (nesintského) a českého Roma. Všechny tyto identity jsou u obou respondentů vnímány v protikladu k jiné skupině, kde funguje vztah „my“ x „oni“ (v případě protikladu Romů a Neromů pak vzhledem k neromské tazatelce „my“ x „vy“).

Závěr

Vzhledem k rozmanitosti a velkému množství romských skupin není možné, a nebylo to ani cílem této práce, popsat nějaký univerzální koncept konstrukce romské identity. Naopak si myslím, že takový jednotný koncept neexistuje a to i přesto, že jsem si vědoma mnoha společných kulturních prvků, z nichž jednotlivé identity Romů a jejich konstrukce vycházejí. Jak bylo ale řečeno, romskou etnicitu je nutné vidět vždy jako vztah dané romské skupiny ke skupinám okolním, ať už jde o majoritní populaci daného státu/území či jinou skupinu Romů. V tomto vztahu jde o subjektivně uvědomované kulturní a sociální rozdíly, na základě kterých se skupina vůči ostatním vymezuje. Rozhodující oblastí zkoumání tedy není soubor kulturních prvků typických pro konkrétní skupinu Romů, ale etnická (sociální) hranice. Kromě toho, že každá skupina zdůrazňuje při konstrukci svého romství jiné kulturní prvky, je také podstatné, že každá skupina utváří svou identitu v jiném prostředí. K jednotlivým romským identitám tedy nelze přistupovat jako k totožným.

Jak vyplývá z této práce, konstrukce romství jednotlivých romských skupin je primárně založena na dichotomii Rom – Nerom. Do tohoto základního vztahu pak vstupuje další dimenze romské identity (resp. ludarské, kalderašské, sintske apod.), která je dána vymezením se vůči jiným romským skupinám. V rámci těchto identit pak může docházet ještě k dalším vztahům. Identitu Romů tedy musíme z mého pohledu vnímat vždy na všech těchto úrovních, nedefinovat romství pouze zvenku, ale také sledovat, jak ho pojmají a jak intenzivně a s kým se identifikují jednotlivé skupiny.

Důležitými kulturními prvky, na jejichž základě je často identita Romů konstruována, a to ve vztahu k Romům i Neromům, je koncept rituální nečistoty, který hierarchizuje společnost a úzce souvisí s pravidly chování v komunitě a sociální kontrolou, dále skupinový jazyk a profese (dnes patrná spíše ve vztahu Rom – Nerom). Každá skupina Romů ovšem používá tyto prvky k vymezení se vůči druhým odlišně, někde je pak etnicita konstruována na základě zcela jiných kulturních charakteristik. Etnicita však není na kultuře závislá. Může přetrvat i pokud se kulturní charakteristiky skupiny změní a to za

předpokladu, že zde stále existují sociálně významné rozdíly mezi skupinami a vymezení vlastních členů vůči outsiderům. Kulturní vzorce Romů se tedy v čase mění nezávisle na existenci romské etnicity.

Na rozhovorech se dvěma mladými Romy jsem se snažila postihnout právě to, že je možné si zachovat své romství i v situaci, kdy v rodině/komunitě došlo ke kulturním změnám a že toto vědomí romství nutně nemusí být v konfliktu s jinou identitou, v tomto případě s identitou českou. Na základě těchto dvou výpovědí jsem také zjistila, že romská identita dnes může přetrvávat nejen v rámci uzavřených romských komunit, ale i v otevřeném městském prostředí.

Myslím, že téma romské identity je velmi komplikované, nejednoznačné a vzhledem k současné rozrůzněnosti romských skupin, také velmi těžko postihnutelné. I mě samotnou napadala během psaní této práce spousta dalších otázek a možných souvislostí, které se do ní nevešly. Byla bych tedy ráda, kdyby tato práce alespoň v malé míře posloužila jako podnět pro další zamyšlení o utváření romské identity a jejích aspektech.

Literatura

- Barša, P. (2008). Konstruktivismus a politika identity. Odpověď Tomáši Hirtovi a Marku Jakoubkovi. In: Jakoubek, M. a Budilová, L. (eds.). *Romové a cikáni - neznámí i známí*. Voznice: LEDA. s.208 – 243.
- Barth, F. (1969). Introduction. In: *Ethnic groups and boundaries: the social organisation of culture difference*. Oslo: Scandinavian University Press. s. 9 – 38.
- Bazin, Jean. (2002). Každému svého Bambaru. *Cargo. Časopis pro kulturní/sociální antropologii*, 1,2/2002, s. 6-33.
- Cohn, W. (2008). Mýtus cikánského národnostního hnutí. In: Jakoubek, M. (ed.). *Cikáni a etnicita*. Praha: Triton. s.134 – 143.
- Cohn, W. (2009). *Cikáni*. Praha: SLON.
- Červenka, J. (2002). Romové a problematika tradiční společnosti. In: Budil, I., Ulrychová, M. (eds.) *Antropologické symposium II*. Dobrá Voda: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk. s. 71 – 78.
- Davidová, E. (2004). *Romano drom. Cesty Romů 1945 – 1990*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Dienstbierová, K. (2008) Vliv letničního hnutí na komunity katalánských Gitanů v jižní Francii. *Romano džaniben. Ňilaj 2008*. s. 31 – 51.
- Elšík, V. (2005). Sinská a manušská romština: sociolingvistická situace, komunity mluvčích a dokumentace jejich jazyka. *Romano džaniben. Jevend 2005*. s. 162 – 186.
- Eriksen, T, H. (2007). *Antropologie multikulturních společností*. Praha/Kroměříž: Triton.
- Fraser, A. (1998). *Cikáni*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Gay y Blasco, P. (1999). Part II: The Performance of Morality: Dual Moral Standards. In: *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford: Berg. s. 60 – 130.
- Gay y Blasco, P. (2001). ‚We Don't know our Descent': How the Gitanos of Jarana Manage the Past. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 7, No. 4, s. 631 – 647.
- Horváth, K., Prónai, C. (2009) Mezi „špinavostí“ a „úzkostlivostí“. O systému (ne)čistoty v komunitě maďarských Cikánů. In: Jakoubek, M. a Budilová, L. (eds.). *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace*. Brno: CDK. s. 177 – 191.
- Horváthová, J. (2005). Meziválečné zastavení mezi Romy v českých zemích. *Romano džaniben. Jevend 2005*. s. 63 – 84.
- Hübschmannová, M. (1970). Co je tzv. cikánská otázka? *Sociologický časopis*. 6 (2): 105–120.

- Hübschmannová, M. (1999). Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství. In: *Romové v České republice*. Praha: Socioklub. s. 115 – 136.
- Hübschmannová, M. (2002). *Šaj pes dovakeras*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Hübschmannová, M. (2005). Viera v mula u slovenských Rómov. *Slovenský národopis*. Roč. 53, čís. 2, s. 172-204.
- Jakoubek, M. (2004). *Romové – konec (ne)jednoho mýtu*. Praha: Socioklub.
- Jakoubek, M. (ed.) (2008) *Cikáni a etnicita*. Praha: Triton.
- Jenkins, Richard P. (1997). *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London: Sage. s. 3-15.
- Kornblum, W. a Lichter, P. (2008). Městští cikáni a kultura chudoby. In: Jakoubek, M. a Budilová, L. (eds.). *Romové a cikáni - neznámí i známí*. Voznice: LEDA. s. 50 – 61.
- Lauwagie, B.N. (2008). Etnické hranice v moderních státech: Revize Romano Lavo-lil. In: Jakoubek, M. (ed.). *Cikáni a etnicita*. Praha: Triton. s.304 – 343.
- Marušiaková, E., Popov, V. (2003). Dve skupiny „Valašských“ Rómov v bývalom Sovietskom zväze. *Romano džaniben*. Nilaj 2003. s.115 – 132.
- Marušiaková, E. (2007). Cigánska skupina a vývoj cigánskeho etnika. In: Budilová, L. a Jakoubek, M. (eds.). *Cikánská rodina a příbuzenství*. Ústí n. Labem: Dryada. s.133 – 140.
- Mirga, A. (2008). Kategorie „romanipen“ a etnické hranice Cikánů. In: Jakoubek, M. (ed.). *Cikáni a etnicita*. Praha: Triton. s. 241 – 257.
- Ripka, Š. (2008). *Změna a řád u mexických Romů. Případ letničního hnutí*. Praha: FSV UK. Diplomová práce.
- Salo, M.T. (2008) Cikánská etnicita: důsledky nativních kategorií a vztahů pro etnickou klasifikaci. In: Jakoubek, M. (ed.). *Cikáni a etnicita*. Praha: Triton. s. 206 – 240.
- Silverman, C. (1988). Negotiating "Gypsiness": Strategy in Context, *The Journal of American Folklore* 101(401). s. 261-275.
- Smith, A.D. (2004). Etnický základ národní identity. In: Hroch, M. (ed.) *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha: SLON. s. 270 – 296.
- Stewart, M. (2005). *Čas Cikánů*. Olomouc: Barrister & Principal.
- Szuhay, P. (2009) Sebedefinice romských etnických skupin a jejich vnímání jiných romských skupin. In: Jakoubek, M. a Budilová, L. (eds.). *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace*. Brno: CDK. s. 169 – 176.
- Šebová, B. (2008). Identita perpignanských Gitanů: Gitani v Perpignanu a různé aspekty jejich identity. *Romano džaniben*. Nilaj 2008. s. 52 – 64.

Tesař, F. (2007). *Etnické konflikty*. Praha: Portál.

Turková, K. (2008). Gitanka mezi tradicí a současností – Postavení ženy ve vybraných komunitách katalánských Gitanos ve francouzském Perpignanu a okolí. *Romano Džaniben*. Nilaj 2008. Str. 65 – 90.

Williams, P. (1982). The Invisibility of the Kalderash of Paris: Some Aspects of the Economic Activity and Settlement Patterns of the Kalderash Rom of the Paris Suburbs. *Urban Anthropology* 11, no. 3-4, s. 315 – 346.

Internetové zdroje:

http://ulug.ff.cuni.cz/lingvistika/elsik/Elsik_2005_HO_Vlax.pdf

<http://romani.uni-graz.at/rombase/>

Rozhovory:

Rozhovor1: Mirka, nahráno 10.8. 2009, Praha

Rozhovor 2: Milan, nahráno 15.7. 2009, Praha