

Oponentský posudek na magisterskou práci Kristýny Frydrýškové: Rituální čistota Romů

Kristýna Fridrýšková předkládá práci, ve které se snaží dokázat, že představy o rituální čistotě a nečistotě, které jsou pozorovatelné u současných Romů v různých částech Evropy, je možné odvodit z kastovního systému obyvatel Indického subkontinentu, odkud etnická skupina, jež je předmětem jejího studia, s velkou mírou pravděpodobnosti historicky pochází. Autorka práce se kloní k názoru, že pozorovatelná praxe romských komunit je založena na ideologických konceptech, které mají původ v jejich indické domovině, jsou tedy výsledkem difuze, nikoliv autochtonního vývoje (nezávislého na hodnotách civilizačního okruhu, který opustily, či následkem střetu s kulturami, jež během své historické poutě potkávaly). Autorka se tedy pouští do dokazování prostřednictvím analogie a preferuje synchronní přístup oproti přístupu diachronnímu, který by, vzhledem k absenci relevantních dat pro období romské migrace, byl stěží udržitelný. Stojí tu proti sobě, zdá se, dvě hypotézy, a to hypotéza kulturní univerzálnosti konceptu rituální čistoty versus hypotéza partikulárnosti rituální čistoty u Romů odvoditelná z analogického konceptu rituální čistoty, který byl popsán ve studiích o indickém civilizačním okruhu.

Apriorní příklon k druhé z nich je bohužel patrný už z bibliografie, v níž chybí práce, které by se problematikou rituální čistoty na obecné úrovni zabývaly. Stěžejní díla Mary Douglasové a Luise Dumonta mají v práci po jedné citaci, která se v obou případech jeví jako čistě formální. Absence teoretické části, která by vymezila rovinu komparace, je zvláště nápadná vzhledem k tomu, že autorka v úvodu své práce aspiruje na „obecný model, který v sobě zahrnuje poznatky nabyté v rozličných romských komunitách z celého světa“ (s. 9). Nutno říci, že to je velmi ambiciózní požadavek, jehož naplnění by vyžadovalo mnohem rozsáhlejší soubor primárních dat i sekundárních pramenů. Mnohem závažnější se ale jeví zamyšlení nad možností jakéhokoliv „obecného modelu“ v rámci humanitního studia 'jiné' komunity, zvláště v případě výrazné společenské a politické exponovanosti vztahu mezi komunitou badatele a komunitou, která je předmětem bádání. Političnost vztahu mezi označujícím a označovaným nelze brát ze zřetele. Odhlédneme-li od tématu romských komunit v Evropě, autorkou zmiňovaná strukturalistická studie Dumonta je pravděpodobně nejkoherentnějším „obecným modelem“ indického kastovního systému, jaký byl kdy západním osvícenským duchem vytvořen. Nicméně i tato *grande théorie* přehlíží kontinuální vývoj kastovního systému a inherentní konflikty v něm obsažené. Níže stojící *džáti* mají zpravidla velmi odlišný pohled na daný společenský *status quo*, než jaký lze odvodit z bráhmanské ideologie (podobně jako v autorkou citované práci týkající se klasifikace Romů: „*Jedna skupina je vždy akoby nadradenejší nad druhou*“, s. 24), pouze jejich hlas zůstal jaksi nevyslyšen. Podmaněné (subalterní) skupiny nedisponují hlasem, který by hegemon provádějící censy a určující formy státní správy nemohl neoslyšet. Jinými slovy, i Dumont byl po právu kritizován, že ve své studii v podstatě přeložil kastovní ideologii dominantních bráhmanských vrstev do jazyka moderní sociologie.

Sociologickými průzkumy jihoasijských společenství je v současné době zřetelně prokázáno, že tzv. kastovní systém není odrazem Manuova zákoníku ani jiných klasických textů, nýbrž že byl vždy výslednicí mocenského soupeření v lokálním kontextu, i když se vítězové těchto střetů mohli v řadě případů na klasické texty odvolávat, aby si zajistili větší míru legitimacy. Jestliže připustíme relativnost kastovního systému v původní domovině romských společenství, vyvstává otázka, do jaké míry mohou být konceptuální uchopení a praktické projevy uchovávání rituální čistoty u současných Romů archaickým reliktem a do jaké míry jsou výslednicí aktuálních historických procesů, jimž byli v nedávné době vystaveni. Anebo

ještě jinak, do jaké míry jsou *konkrétní* pozorovatelné aspekty romské kultury interpretovatelné v pojmech, jimiž se evropský duch snažil porozumět indické tradici.

Trochu provokativně lze říci, že i my, Češi, (stejně jako jiné evropské národy) jsme z naprosté většiny endogamní komunitou. Přestože nedisponujeme reflektovaným konceptem *rituální čistoty*, zhusta hovoříme o „nepřizpůsobivých občanech“, které si ostatně představujeme velice esencialisticky, případně o „sockách“, či politicky korektněji o „méně aktivních občanech“, a se špinavými bezdomovci zpravidla také nestolujeme ani nesouložíme – jiná ideologická legitimizace, ale stejný sklon k hierarchizaci. „Hranice mezi MY x ONI“ totiž nikdy není „jasná“ (s. 18), nýbrž je vždy vektorem aktuálních mocenských siločar¹. Autorka předkládané práce to ostatně proti duchu hypotézy, kterou se snaží prokázat, avšak pod tíhou primárních dat na jednom místě sama vyjadřuje zcela přesně: „*Degeš šaj avel sako*“ (s. 23), bez ohledu na etymologický původ dané kategorie. Následující citát z pořizovaného rozhovoru na téma degešství zní jakoby vypadl z úst majoritního neroma, který „není rasista“, stačí si nahradit slova „*degeš, dubkos*“ za „*nepřizpůsobivý občan*“: „*Pro mě je degeš, dubkos, nebo jak chceš, ten co nepracuje, krade a tak, co takový ty co žijou ve špině v těch ghetech, fetujou, nestaraj se vo děti, ale ne ty jako co jsou chudý, může bejt chudej, strašně, ale když se umí chovat, uctí tě, víš co, váží si lidí, všech, tak ten ne.*“ (ibid.)

Podobně lze argumentovat v případě jednotlivých charakteristických rysů, které mají dokazovat podobnost indického (primárně hinduistického) a romského konceptu rituální čistoty. *Džáti* fungují v Indii v určitém ohledu podobně jako etnické skupiny v Evropě: jejich členové věří, že sdílejí esenci, která je odlišuje od ostatních takových skupin, a tato esence se projevuje fyziologickými i psychologickými rysy. Zároveň je *Džáti* primární skupinou pro prosazení zájmů komunity. Kasty či kastovní bloky tak ve velké a multikulturní Indii volí „své“ strany podobně jako etnické minority v evropských zemích. Jinými slovy, i za předpokladu, že si Romové endogamii „přinesli“ z Indie, nelze ignorovat skutečnost, že majoritní skupiny v evropských zemích jsou také převážně endogamní a sňatek s Romem/Romkou je i v rámci jejich kulturních konceptů přinejmenším stejně kontroverzní.

Stejně tak incest, který lze jako obecný koncept považovat za kulturní univerzálii, byl z hlediska konkrétní podoby zakázaných a povolených aliancí proměnlivý v čase i prostoru jak v Evropě tak v Indii, totéž se týká způsobu uzavírání sňatků. Pravidla týkající se přípravy jídla a stolování zase autorka práce prezentuje ve dvou samostatných podkapitolách, z nichž je sice patrná snaha poukázat na určitou vnější schodu, ale nevyplývá z nich žádná vnitřní souvislost. Nejpřesvědčivěji naopak působí kapitoly o monoprofesnosti, sídelní segregaci založené převážně na textech Hübschmannové a kapitola o těle, i když i zde nelze opomenout velkou rozmanitost v teoretickém i praktickém pojetí tělesnosti ve staré Indii. V deváté kapitole o smrti se naopak srovnávací hledisko vytrácí docela a totéž se týká, následujících dvou kratičkových kapitol, které jsou podle mého soudu zjevně nedokončené. Naopak dvanáctá kapitola se zase vrací k původnímu srovnávacímu záměru práce. Zajímavá je rovněž poslední kapitola, ovšem i zde lze uplatnit námitku (spíše vůči Hübschmannové než vůči autorce předkládané práce), zda je případné na akulturaci spojenou se vzestupnou skupinovou mobilitu u Romů uplatňovat Šrínivásův pojem sanskrtizace.

Spíše než aby se zaměřovaly na jednotlivosti, směřují předchozí námitky ke dvěma celkovým nedostatkům práce, jimiž jsou

1/ absence teoretického vymezení konceptu rituální čistoty a od toho se odvíjející roviny srovnání romské a indické kultury²,

¹ Zvláště nepřesvědčivě v této souvislosti zní citované Jakoubkovo tvrzení o smířenosti nečistých se svým statutem: „*Zůstat sám sebou pro něj znamená zůstat rituálně nečistým*“ (s. 36)

² Snad nejprůkaznější by bylo srovnání termínů spojených s rituální čistotou v různých romských a západoindických dialektech, (viz *šátra-gótra?*, s. 31).

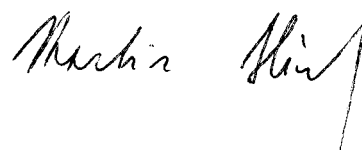
2/ nízká míra reflexe mocenských aspektů sociálních kategorií, která se projevuje tendencí k esencionalizaci Romů ve vztahu k indickému prostředí.

I přes uvedené výhrady předložená práce splňuje všechny požadavky kladené na diplomovou práci, shrnuje značné množství údajů ke zvolené problematice z primárních zdrojů i sekundární literatury a svou délkou výrazně přesahuje rozsah průměrné práce, což dokazuje, že ji autorka psala s nemalým osobním zaujetím.

Práci doporučuji k obhajobě a hodnotím ji jako velmi dobrou.

17. 5. 2010

Mgr. Martin Hříbek, PhD.

Handwritten signature of Martin Hříbek in black ink, written in a cursive style.