

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Katedra teorie kultury (kulturologie)

Marek Jakoubek

Kultura romských osad

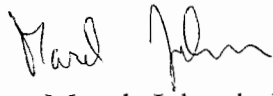
Studijní program: Obecná teorie a dějiny umění a kultury

Obor: Kulturologie

Vedoucí práce – PhDr. Václav Soukup, PhD.

2005

Prohlašuji, že jsem dizertační práci vykonal samostatně s využitím
uvedených pramenů a literatury.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Marek Jakoubek', written in a cursive style.

Marek Jakoubek

OBSAH

I. PŘEDMĚT ZÁJMU

1.1. Předmět zájmu

II. METODY

2.1. Teoretická východiska

2.2. Zájmová neutralita

2.3. Sběr dat

2.4. Teorie a hypotézy

2.5. Skrytá kultura

2.6. Tradičnost romské kultury

2.7. Metodologické post scriptum

III. USTAVENÍ MODERNÍ SPOLEČNOSTI

3.1. Vznik a ustavení moderní společnosti – velká transformace

IV. ROMSKÉ SKUPINY V ROMSKÝCH OSADÁCH NA SLOVENSKU

4.1. Subetnické členění

4.2. Rituální čistota

4.3. Krátký komentář ke kynofagii a identitě

4.4. Rituální ne/čistota, subetnická příslušnost a lidství

4.5. Romové a indické kasty

4.6. Roma nane jekh/nejsou všichni Romové stejní

4.7. Jazyk

V. NĚKTERÉ CHYBY V BĀDÁNÍ O ROMECH

5.1. Romská kultura

5.2. „Metodologický kotrmelec“ a otázka „antropologického typu“

5.3. Labelling theory a „přiznání se“ k romství

5.4. Evolucionistické pojetí kultury

5.5. Kultury vyšší a nižší

5.6. Hodnotící pojetí kultury

VI. ROMSKÉ OSADY

6.1. Úvodní terminologická poznámka

6.2. Neúplnost kultury romských osad

6.3. Malá odbočka: indický exkurz – džadžmání systém (interpretační možnost?)

6.4. Dodatek ke kapitole „Neúplnost kultury romských osad“, nika nositelů tradiční romské kultury v souvislostech majoritní společnosti

6.5. Famel'ija, fajta

6.6. Jinými slovy trochu jinak: komplexní a nukleární rodina aneb Pokus o klasifikaci rodiny v romské osadě

6.6.1. Nukleární rodina

6.6.2. Komplexní rodina

6.6.3. Fajta

6.7. Osada = rod

6.8. Změny uvedeného modelu a jejich následky

6.9. Ještě k vymezení romské osady

6.10. Rodina

6.11. Absence intimity, kolektivismus

6.12. Soukromý majetek

6.13. Individuální svoboda

6.14. Svobodná volba partnera

6.15. Osobní odpovědnost

6.16. Rodina a pravda

6.17. Rodina a spravedlnost

6.18. Rodina – subjekt a referenční bod mravnosti

6.19. Rodinná autorita a reprezentace

6.20. Addendum k rodině a občanské společnosti

6.21. Kdo má děti rád?

6.22. Osada a autorita, reprezentace a občanská sdružení

- 6.23. Osada a rodina
- 6.24. Romská osada, veřejný majetek, veřejné mínění a rozvojová pomoc
- 6.25.1. Příbuzenství a politika
- 6.26.2. Kmotrovství jako ustavení příbuzenské vazby
- 6.27. Řešení, zažehnavání a předcházení konfliktům jako typ protopolitické strategie
- 6.28. Sociální organizace romských osad
- 6.29. Všechno je jinak, všechno je konstrukt
- 6.30. Ekonomika
- 6.31. Prostorové uspořádání
- 6.32. Struktura osady a obec

VII. TRADIČNÍ SPOLEČNOST A KULTURA ROMSKÝCH OSAD

- 7.1. Idea lidství v klutuře romských osad
- 7.2. Pokračujeme: žena a muž (manžel a manželka) v rodině
- 7.3. Žena a muž: tentokrát obecně
- 7.4. Rom, romňi a Morris Opler
- 7.5. Kultura romských osad akcentuje statusy připsané
- 7.6. Příklad barvy pleti
- 7.7. Romské osady – enklávy tradiční romské kultury: shrnutí

VIII. DVĚ „ROMSKÉ“ KULTURY – KULTURA ROMSKÝCH OSAD (TRADIČNÍ

ROMSKÁ KULTURA) A NÁRODNÍ ROMSKÁ KULTURA

- 8.1. Kultura romských osad a národ
- 8.2. Obyvatelé romských osad a romská politická reprezentace
- 8.3. Romské elity, romské reprezentace a romští lídři
- 8.4. „Rom“ není slovo označující kompatní kulturní společenství (a zejména to není analytický pojem); nedorozumění s romisty
- 8.5. Amatéři a profesionálové – poznámka k (ne)výhodnosti etnicity při práci v „romských komunitách“ (na motivy stati Štěpána Moravce)
- 8.6. Pokračování předminulé kapitoly.

Esencialistické/substancialistické pojetí romství

- 8.7. Všichni věří, že Romové existují. Je to ale opravdu tak?
- 8.8. Kultura romských osad je (v Gellnerově smyslu) kulturou nízkou
- 8.9. Školní vzdělání a tradiční romská kultura
- 8.10. Spisovná romština a kultura romských osad
- 8.11. Jazyk a kultura romských osad
- 8.11. Vložka: Jazyk nebo hodnoty? – pokus o objasnění důvodů zastávané pozice v rozhovoru s M. Hübschmannovou na Khamoru 2004
- 8.13. Slovo o romském folkloru

IX. ZÁVĚREČNÉ ÚVAHY

- 9.1. Rekapitulace

I. PŘEDMĚT ZÁJMU

1.1 Předmět zájmu

Tématem následujících stránek je analýza kultury romských osad. Přestože je sousloví "romské osady" poměrně hojně frekventované, v otázce jeho užívání panuje značný zmatek a je tedy již téměř nemožné zjistit a říci, co si pod ním ten který autor vlastně představuje. V této stati budu toto označení užívat jako termín a obsahem mé práce bude do značné míry právě snaha o jeho definici. Jako každý termín, je i pojem "romská osada" svou povahou arbitrární, jedná se o konvenční, nehodnotící nálepkou. Důvodem, proč jsem jako jeden z centrálních pojmů zvolil zaužívané a významově přetížené sousloví je ten, že za prvé laický výraz "romská osada" má konotace blízké významu tohoto pojmu v přítomné stati (v tomto ohledu se tedy jedná jen o jakousi kultivaci slova běžné mluvy) a za druhé dosavadní pokusy o zavedení jiného označení pomocí neologizmu dosud vždy selhaly (ať se již jednalo o termín slovenské státní správy "obytná zoskupenia na nízkom sociokultúrnom stupni" či termín "kumulovaná romská sídliště"¹ z autorské dílny S. Kužela).

Již v úvodu je však třeba upozornit na nebezpečí, které se v označení "romské osady" skrývá. Jsem si plně vědom, že užití výrazu "romský" v daném sousloví je do určité míry zavádějící, neboť jeho obvyklá (implicitní) "definice" v běžné mluvě odkazuje k Romům, kteří jsou téměř bez výjimky chápáni jako subjekty definované svou fyziognomií (Romové jsou "ti černí"). Tuto (rasistickou) „definici“ plně odmítám. Romské osady budu chápat jako formace vymezené specifickou *kulturou* a pro definici pojmu budu tedy užívat kritérií kulturních se stálým zřetelem k jednomu z hlavních axiomů věd o kultuře, který kulturu ustanovuje jako entitu negenetického charakteru, tedy bez jakékoli fixní vazby na barvu pleti či jiné anatomické faktory. Jakékoli

¹ Viz např. Hübschmannová, M., Kužel, S., Lukšíková, P. – Výskumy medzietnických vzťahov In: *Kaj džas/Kam kráčaš. Súbor textov zo seminárneho cyklu Nadácie Milana Šimečku, Bratislava: "S Rómami žiť budeme. Ide o to ako"*, Bratislava 2001, str. 84

přisouzení specifické kulturní konfigurace určitému antropologickému ("rasovému") typu (např. "romskému") považuji za chybné a výraz "romský" v mém textu tyto konotace nemá, jedná se jen o označení, které se k popisu těchto sociálních útvarů delší dobu používá a proto je jeho převzetí výhodné, ovšem s upozorněním na arbitrárnost jeho podstaty.

Romské osady (v romštině se pro tyto útvary používá či užívala celá plejáda termínů; např.: "romane khera" /romské domy/, "romane gava" /romské vesnice/, "romane thana" /romská místa/, "romane helički" /romská místečka/, "romane chara" /romské jámy, tedy zemnice/, dále pak označení přejatá jako např.: "vatra - vatrisko", "taboris", "kolónia" apod.)², jako konkrétní sociální útvary, které byly předmětem výzkumu, a o nichž budu v textu referovat, se nacházejí zejména ve venkovských oblastech především východního Slovenska³. První z nich se na daném území začaly objevovat pravděpodobně již v 16. století⁴, kdy docházelo k sedentarizaci prvních Romů. Romské osady byly zakládány v blízkosti obcí majoritní společnosti, neboť na nich byli Romové v mnoha ohledech závislí. Romské osady vždy tvořily uzavřená společenství. Jejich izolace, "která byla výsledkem působení zevních, ale hlavně vnitřních činitelů"⁵ (pro obyvatelstvo romských osad byla totiž "typická značná uzavřenost a izolovanost vůči makrosocietě /majoritní společnosti – pozn. M. J./"⁶), pak byla podtržena 20. 4. 1941 vyhláškou č. 163 ministerstva vnitra Slovenského štátu (pro neplnění vydané znovu 21. 7. 1943⁷), podle které se měly romské osady vystěhovat z blízkosti veřejných cest a obcí.

II. METODY

² Viz: Několik poznámek k hodnotám Romů In: *Romové v České republice (1945-1998)*, Praha 1999, str. 30. Též viz: Berky, J., Prokop, J. st., Stojka, M. – *Slovensko-rómsky, rómsko-slovenský slovník*, Bratislava 1996, heslo "osada", str. 160

³ Setkáme se s nimi však i na české půdě (např. Ovčáry /2003/, Neškaredice ad.), takže předkládaná studie má, jako výkladový model, platnost i pro české země.

⁴ Viz např.: Horváthová, J. – Romové a výtvarné umění, In: *Romové – O Roma. Tradice a současnost/ Angoder the akának* (kol. aut.), Brno 1999, str. 69

⁵ Beneš, J. – Cikáni v Československu. Antropologická studie dospělých mužů, *Folia Facultatis scientiarum naturalium Universitatis purkyniene Brunensis, tomus XVI, opus 9, biologia 50*, Brno 1975, str. 9; kurzíva moje

⁶ Pavelčíková, N. – *Romské obyvatelstvo na Ostravsku (1945-1975)*, Ostrava 1999, str. 16

⁷ Srov.: Jurová, A. – Historický vývoj rómských osad na Slovensku a problematika vlastnických vztahů k půdě, str. 22 a 24 (nepubl.)

2.1 Teoretická východiska

Teoretické podloží přítomné práce je tvořeno kulturologií resp. kulturní antropologií. Důvodem volby této disciplíny byla skutečnost, že má - pro danou situaci - jednu z neadekvátnějších metod sběru dat (viz dále) a pak zejména proto, že se jedná o disciplínu *holisticky orientovanou*, neboť "jediným závazkem, k němuž se antropologové hlásí bez ohledu na specializaci, je holistický přístup", přičemž "termínem *holistický* se rozumí přístup k systému jako celku než jen k jednotlivým jeho částem."⁸; předmětem zájmu tohoto oboru je tedy *celková kulturní konfigurace*, resp. *systém*, nikoli pouze vybrané kulturní prvky či jednotlivé instituce⁹. Přestože se autor nehlásí programově k žádné škole či směru, je si vědom, že tímto akcentem se řadí k linii směrů vycházejících ze systémového pojetí kultury. Další výhodou dané disciplíny je potom skutečnost, že se jedná o obor definovaný široce interdisciplinárně, což je v dané chvíli skutečnou výhodou a předností, neboť dosavadní bádání o tématu se nalézají ve stavu fragmentárních a epizodických poznatků mnoha vědeckých či státně-politických diskurzů (folkloristiky, etnologie, romistiky, historie, demografie, sociální práce, dat ze statistických a katastrálních úřadů, vládních dokumentů apod.). Pro svůj mezioborový charakter byla tedy kulturologie, resp. kulturní antropologie jednou z nemnoha adeptek vhodných k tomu, aby tuto změť integrovala a systematizovala a pokusila se předestřít celkový obraz zvolené skutečnosti. Užití kulturologie jako teoretické báze přítomné práce tedy bylo nejen výjimečně vhodným, ale také bezmála jediným možným řešením.

Jinou předností kulturní antropologie je skutečnost, že právě tento obor uvedl na svět koncepci kulturního relativizmu, která se na dlouhou dobu stala jedním z jeho pilířů. V duchu této koncepce považují romské osady za uskupení v sociokulturní sféře autonomní, vycházím tedy z premisy, že, v případě života v romských osadách, se "jedná o autonomní kulturní systém"¹⁰, o formaci, "kde je možné žít mezi svojimi,

⁸ Salzmann, Z. – Jazyk, kultura a společnost, úvod do lingvistické antropologie, *Český lid* 83/1996 – suplement, Praha, str. 11, kurzíva v původním textu.

⁹ Srov.: Benedictová, R. – *Kulturní vzorce*, Praha 1999, str. 184 či Radcliffe-Brown, A. R. – The Present Position of Anthropological Studies, In: *Method in Social Anthropology* (Selected Essays by A. R. Radcliffe-Brown ed. by M. N. Srinivas), Chicago 1958, str. 42-95, zde str. 71-71, 78

¹⁰ Novák, K. A. – Romská osada – tradice vs. regres In: Jakoubek M., Poduška, O. (eds.) – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 31-40, zde str. 35; M. Dubayová pak v souvislosti s romskými skupinami (s odkazem na J. Zywertu) hovoří o "autonomistickom kultúrnom systéme štátu v štáte" (Dubayová, M. – Vázby cigánskej rodiny na vlastné etnické spoločenstvo a dynamika týchto väzieb /niektoré metodologické prístupy pre etnografický výskum spôsobu života cigánov aktuálne žijúcich v skupinách/, in: *Teoreticko-*

ktorí poskytují oporu a spätne potvrzují a vymezují správnost konania a kde každý mimo tejto komunity je cudzincom, resp. outsiderom”¹¹ a termín ”kultura romských osad” je tedy plně adekvátní a na místě. Z tohoto důvodu se zároveň nedomnívám, že ”psát o Romech znamená psát především o jejich vztahu k neromské většině”¹², ale naopak: budu se snažit popsat kulturu romských osad *především* (ačkoli nikoli pouze) v jejím vlastním rámci uvnitř sebe samé. Domnívám se totiž, že svébytnou kulturu romských osad lze poznat nejlépe analýzou jejich vlastních specifických mechanismů, které se při styku s kulturou majoritní společnosti různě modifikují a deformují. Je přece snazší zkoumat kulturní procesy v jejich (relativní) autonomní čistotě v rámci jejich vlastního kulturního systému, než usilovat o jejich destilaci z interakce se systémem odlišným, neboť interakce sama je již amalgámem, ve kterém jsou oba systémy sebou navzájem kontaminovány a jejich rozlišení je bezmála nemožné.

Této skutečnosti si byla řada autorů vědoma, přestože ji neuchopili a neformulovali v kulturní perspektivě. Čtete-li, že se ”velmi často ... stává, že když jedinec přestane žít v komunitě, přestává být Romem”¹³, můžeme tuto větu chápat jako výpověď o romské kultuře a identitě v tom smyslu, že opustí-li jedinec určité kulturní společenství, přestává být nositelem jeho kultury a zároveň se někdy přestane i jako jeho příslušník definovat, což je opět skutečnost v daném případě popsaná, neboť ”romská identita, přestože je složena z mnoha prvků, existuje pevně jen tam, kde Romové žijí ve své komunitě, tj. ve vztazích mezi členy skupiny...”¹⁴. Chceme-li tedy popsat romskou kulturu (identitu apod.), měli bychom zkoumat patrně zejména (či alespoň také) společenství nositelů této kultury samotné, nikoli pouze jejich vztah ke společenstvím s kulturou odlišnou.

Tohoto faktu si byli vědomi i staří autoři kteří píší, že ”chceme-li Cigána prevychovat, musíme ho vytrhnout z jeho prostredia tak, aby nemal nijaké styky so svojim ľudom. V opačnom prípade sa nezmení...”¹⁵. Tyto teze jsou pak doloženy

metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988, Košice 1989, str. 83-94, zde str. 83)

¹¹ Dzambazovič, R. – Rómovia v Uhorsku koncom 19. storočia (výsledky Súpisu Rómov z roku 1892), *Sociológia* 33, 2001, č. 5., Bratislava, str. 497.

¹² Kaiserová I. – Go east, go back!, *Biograf* 23/2000, str. 45

¹³ Balabánová, H. – Romské děti v systému českého základního školství a jejich následná profesionální příprava a uplatnění In: *Romové v České republice*, Praha 1999, str. 338; shodně tak i in: Balabánová, H. – *Praktické zkušenosti se vzděláváním romských dětí*, Praha 1995, str. 10

¹⁴ Nicolini, B. – Romové – etnikum na rozcestí, *Romano džaniben* – III – 3/1996, str. 3

¹⁵ ab Hortis, S., A. – *Cigáni v Uhorsku. O dnešnom stave, zvláštnych mravoch a spôsobe života ako aj o ostatných vlastnostiach a danosťach Cigánov v Uhorsku*, Bratislava 1995, str. 49

mnoha příklady z praxe kdy si například během procesu sedentarizace mnohé “individuálně rodiny schopných kováčův ... bez retardujícího vplyvu iných cigánských rodín osvojili spôsob života domáceho obyvateľstva”¹⁶.

V otázce početnosti členů ve vztahu ke kultuře daného společenství je skutečnost taková, že čím větší dané společenství je, tím se stává autonomnějším, kulturně sevřenějším a specifické mechanismy jeho kultury jsou méně kontaminovány vlivy “zvenčí”, zatímco skupiny malé podléhají kulturní asimilaci snáze. “Už aj spätne do minulosti možno konstatovať, že čím menší bol v obci počet Cigánov, tým bola ich úroveň vyššia (rozuměj podobnější kulturním vzorcům majority – pozn. M. J.) Významnou bola okolnosť, že intenzita tradičných prvkov v spôsobe života dvoch-troch rodín nebola pochopiteľne taká silná ako vo väčšej osade a málo početné rodiny sa tak nepomerne rýchlejšie prispôbovali (rozuměj přebírali kulturní vzorce – pozn. M. J.) vyspelejšíemu domácemu obyvateľstvu.”¹⁷ Můžeme tedy zobecnit zjištěním, že “jeden z objektivních faktorů urychlující anebo na druhé straně zpomalující asimilační proces je *početní stav, hustota cikánského obyvateľstva* na určitém území”¹⁸. Prezentované citace pak mimo jiné též ukazují, že “žádná struktura (v našem případě struktura romské kultury – pozn. M. J.) nemůže přetrvat pokud pod určitou hranici prořídne sama společnost”¹⁹, resp., že “tradiční hodnotový systém [romské komunity] (tvořící jádro dané kultury - pozn. M. J.) se bez existence společenství nemůže udržet”²⁰.

Zejména první dvě uvedené citace zřetelně chápou romství jako kulturní fenomén, resp. (implicitně) *definují Roma jako nositele romské kultury*, jejímž nositelem může přestat být, - může tedy “přestat být Romem” (své romství tedy může jednak “ztratit, např. dlouhodobým pobytem v dětském domově”²¹, nebo též “odmítnout vlastní dobrovolnou asimilací s majoritní společností”²²). Latentně je totiž v daných citacích

¹⁶ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis*, roč. 36, 1/1988, str. 18

¹⁷ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku, historicko-etnografický náčrt*, Bratislava 1964, str. 298; obdobně uvádí i Z. Jamnická-Šmerglová in: *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 88

¹⁸ Sus, J. – *Cikánská otázka v ČSSR*, Praha 1961, str. 106. Též srov.: Olejár, F., Kondáš, O. – Črty osobnosti v osobitne štruktúrovanej sociálnej skupine, *Československá psychologie*, roč. IX, 1965, č. 5, str. 464-470, zde str. 649; kurzíva moje.

¹⁹ Soustelle, J. – *Čtvero sluncí. Mexické vzpomínky a úvahy jednoho etnologa*, Praha 2000, str. 44

²⁰ Pelíšková, V. – Příspěvek k výzkumu rodinného života skupin michalovských Romů na Kladně (Partnerství), str. 21

²¹ Sekyt, V. – Romské tradice a jejich konfrontace se současností (romství jako znevýhodňující faktor), In: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy*, (v tisku, Čeněk & Západočeská univerzita); kurzíva moje

²² Tamtéž, kurzíva moje.

přítomno i doplňkové kritérium, označující – po mém soudu správně - za Roma toho, kdo žije v romském společenství jako nositel zde praktikovaných specifických kulturních vzorců²³. Takové pojetí je v současné době v menšině a právě na něj budu v této práci navazovat.

2.2 Zájmová neutralita

Vedle kulturního relativizmu bude další premisou následujících stránek maximální snaha o hodnotovou neutralitu předkládaného popisu²⁴ v duchu Tacitovy maximy *sine ira et studio*²⁵. Pouze tato pozice se totiž vyhýbá jak Skylle etnocentrizmu a nacionalizmu většiny autorů píšících proti Romům, tak i Charybdě romantického okouzlení (a nacionalizmu romského) autorů “proromských”. Obě pozice jsou nevědecké a hloupé. Rozhodně tedy nesouhlasím s tím, že “úlohou prieskumu je vytvorit’ na základe získaných údajov pozitívnejší obraz ako ten, ktorý tu doteraz o cigánskych ... společenstvách bol”²⁶ ani s tím, aby shromážděná data o Romech “sloužila zájmům Romů”²⁷. Naopak se plně ztotožňuji s názorem M. Štěchové, podle níž je “romská problematika” oblastí, kde “neobjektivní ..., ale i emotivní – at’ kladně či záporně zabarvený – přístup, může způsobit velké škody”²⁸. Domnívám se proto, že celé věci nejvíce prospěje dílo *zájmově neutrální*. Mou snahou tedy bude vytvořit obraz věrnější i přiměřenější skutečnosti, mimo dobro a zlo, bez výtek, ale i bez nadržování. *Amices Cigani, sed magis amica veritas*. Rozhodně jsem pak odpůrcem postojů, které nabádají vědce aby “využili svého privilegovaného postavení k tomu, aby pomohli

²³ (Romský) kulturní Robinson tedy neexistuje. Shodně nepředstavitelný je ovšem, v souladu s tímto stanoviskem, i případ Roma – nositele romské kultury - jinak ovšem participujícího na způsobu života společnosti s odlišnou kulturou, např. společnosti majoritní.

²⁴ Touto neutralitou míním, že nepíši v ničím zájmu.

²⁵ Tacitus – *Letopisy*, 1, 1 (Tacitus, C. – *Letopisy*, Praha 1975, str. 21; v předmluvě k této publikaci přeloženo jako “psát bez hněvu a předpojatého zaujetí” /Burian, J. – Cornelius Tacitus a jeho Letopisy, in: Tacitus, C. – *Letopisy*, Praha 1975, str. 15/; srov. též překlad “bez hněvu a zaujatosti” in: Kuťáková, E., Marek, V., Zachová, J. – *Moudrost věků. Lexikon latinských výroků, přísloví a rčení*, Praha 1988, str. 490)

²⁶ Liégois, J.-P. – *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Bratislava 1955, str. 263, kurzíva moje.

²⁷ Moulisová, M. – Problémová stránka života Romů, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v České republice*, Praha 2001, str. 159

²⁸ Štěchová, M. – Specifika cikánské rodiny z pohledu kriminologie, In: *Teoreticko-metodologické východiska výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, 195-200, zde str. 195; kurzíva moje.

bojovat za romskou věc...“²⁹, takové tendence, resp. přinejmenším jejich formulaci považují za nebezpečné.

2.3 Sběr dat

Informace pro svou práci jsem sbíral bez jakýchkoli omezení; v duchu G. Dumézila jsem se snažil „použít veškerou látku, která se nabízí, bez ohledu na speciální obory, které se o ni prozatím dělí ...“³⁰ Od chvíle, kdy jsem se rozhodl pro dané téma, viděl jsem zdroje dat doslova ve všem, co mne obklopovalo, ocitl jsem se v situaci, kdy jsem „téma, na němž jsem pracoval, ... nemusel *studovat*“, protože „jakmile jsem se jej chopil, narážel jsem na něj všude. Byl jsem vnímavý na jeho aspekty a problémy, viděl jsem a slyšel jej ve všech svých zážitcích a zejména ... ve zdánlivě odlehlých oblastech. I masové sdělovací prostředky, hlavně špatné filmy, laciné románky a obrázkové časopisy a noční rozhlasové pořady – to vše dostávalo pro mne nový smysl.“³¹

Během pobytu v lokalitách jsem jako privilegovanou metodu užíval přímé, resp. *zúčastněné pozorování* realizované během opakovaného *stacionárního terénního výzkumu*. Doplňkově byla užívána metoda *genealogická* a vybrané postupy *vizuální antropologie*. Potřebné údaje z minulosti lokalit a dlouhodobější diachronní perspektiva byly získávány pomocí výzkumu v obecních, školských a farních kronikách a dalších historických dokumentech. V počátečních stadiích svého výzkumu jsem se pokusil o užití metody *dotazníkového šetření*, která však nepřinesla očekávaný užitek. Právě na základě zkušeností z tohoto naveskrz marného podniku plně souhlasím s tím, že „je možno říci, že zjišťování jakýchkoli dat dotazníkovou formou je pro romskou populaci zatím nevhodné, neboť je pro ně asi příliš náročná a nepovažují to za nutné.“³²

Vedle terénního výzkumu jsem značnou pozornost věnoval studiu a rozboru existující (z největší části odborné) literatury vztahující se k danému tématu. V tomto

²⁹ Hancock, I. – *Země utrpení. Dějiny otroctví a pronásledování Romů*, Praha 2001, str. 154, kurzíva moje.

³⁰ Dumézil, G. – *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha 1997, str. 192

³¹ Mills, C. W. – *Sociologická imaginace*, Praha 1968, str. 179, kurzíva v původním textu (pasáž je upravena do ich-formy)

³² Šiklová, J. - Romové a nevládní, neziskové a proromské občanské organizace přispívající k integraci tohoto etnika, In: *Romové v České republice*, Praha 1999, str. 283. K problematice dotazníkových šetření v romských osadách viz též: Úvod. Kríza rómskej identity a politická participácia, in: Vašečka, M., Jurásková, M., Kriglerová, E., Puliš, P., Rybová, J. - *Rómske hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*, Bratislava 2002, str. 16.

ohledu mi pak dosavadní publikace sloužily jednak jako zdroj vědeckých poznatků a inspirace, které jsem využíval jako srovnávací materiál k vlastnímu výzkumu (přičemž data získaná touto cestou byla nezbytným a nesmírně cenným doplňkem mých vlastních zkoumání a to zejména ve vztahu ke starším obdobím), za druhé pak jako *předmět analýzy*, kdy jsem se snažil zejména o odhalení a určení implicitních a latentních koncepcí dotýčnými autory užívaných a na vykázání jejich konsekvencí (které se často liší až do polohy protikladu od postojů, jež tito autoři explicitně deklarují).

Páteří samotného výzkumu³³ byl opakovaný dlouhodobý pobyt ve zkoumaných lokalitách³⁴. Domnívám se přitom, že se jedná o nejvýhodnější a téměř jedinou možnou metodu výzkumu kultury romských osad. Domnívám se, že chce-li se někdo dozvědět jak obyvatelé romských osad bydlí a žijí, je nejlepší metoda jak to zjistit bydlet a žít s nimi (ne se jich ptát, jak bydlí a žijí); přesto si tato metoda své příznivce v Čechách a na Slovensku hledá velice pomalu a rozsáhlá a nákladná dotazníková šetření jsou stále ještě bezmála normou. Ovšem, protože romské osady, jako ostatně všechny sociální útvary, jsou svou povahou dynamické a v čase se mění (tyto změny samotné však probíhají podle ustálených vzorů a pravidel), je nezbytné, aby výzkum v nich prováděný nebyl pouze jednorázovou akcí, ale aby byl v určitých intervalech opakován a to tak, aby pokryl všechna významná období roku (z důvodů změn přírodního cyklu a s ním spojených aktivit dané společnosti, jakož i periodických změn běhu společnosti samotné /např. období školní docházky vs. období prázdnin apod./) a v ideálním případě i změnu stavu jedné věkové kohorty (z dětí se stanou rodiče), kdy je možné zaznamenat

³³ Výzkum jsem v níže uvedených lokalitách prováděl od října 1999 (v období říjen 1999-září 2000 jsem byl zaměstnán jako koordinátor výzkumné části projektu "Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku" financovaný Nadací InfoRoma prováděný pod záštitou Splnomocněnce Úřadu vlády SR na řešení problémů romské menšiny; srov.: Hirt, T., Jakoubek, M. - "Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku". Zpráva o východiscích, cílech a průběhu prací na výzkumném projektu, In: Kužel, S. /ed./ - *Terénny výzkum integrace a segregace*, Plzeň 2000, str. 25-31, též viz: Jakoubek, M. - "Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku". Ohlédnutí po dvou letech, *Lidé města 8/2002*, 149-156. Od ledna 2001 do prosince 2002 jsem výzkum realizoval v rámci grantu č. 403/02/0372/A GAČR - *Stacionární terénny výzkum v romských osadách na východním Slovensku /spoluřešitel - T. Hirt/*) a pokračuji v něm dodnes. Celková doba strávená v terénu přesahuje 9 měsíců.

³⁴ Během výzkumu jsem navštívil cca 40 lokalit ponejvíce na východním Slovensku (jednalo se zejm. o lokality Abranovce, Hermanovce, Velký Šariš, Chminiany, Rokycany, Kendice, Žehňa, Petrovany, Tekeriš, Svinia, Vítaz - Osada Dolina, Terňa, Šarišská Poruba /okres Prešov/, Bardejov - Poštárka, Bardejov - Dlhá Lúka, Lukov, Marhaň, Kurima, Lascov /okres Bardejov/, Pečovská Nová Ves, Rožkovany, Olejníkov, Šarišské Michalčany, Jarovnice, Krivany, Nižný Slavkov, Miľpoš, Lipany, Ostrovany, Torysa /okres Sabinov/, Levoča, Spišské Podhradie /okres Levoča/, Žehra, Rudňany /okres Spišská Nová Ves/, Richnava /okres Gelnica/ a další). Z těchto byly podrobněji zkoumány lokality Rožkovany, Torysa, Richnava a Miľpoš. Nejintenzivnější a nejdelší výzkum jsem prováděl v romské osadě u obce Chminianské Jakubovany, okres Prešov; mnohé závěry tak vznikly extrapolací a transpozicí dat z této lokality, která je lokalitou velice netypickou, avšak netypickou - vzhledem k předkládanému modelu - svou typičností (stran informací o této lokalitě viz: Budilová, L. &

procesy provázející změnu statusu jejích členů a mechanismy přenosu určitých vzorců dané společnosti na novou generaci.

2.4 Teorie a hypotézy

Při četbě literatury vztahující se k Romům (o romských osadách nemluvě) čtenáře brzy udiví překvapivá *absence explicitní teorie*. Romové jsou *jiní*, ale v dosavadních publikacích zabývajících se touto problematikou dosud převládá "absence teorie, která by tyto rozdíly vysvětlovala"³⁵. Bohužel právě neochota definovat či přijmout jasné výkladové hypotézy nebo formulovat vědeckou teorii tvořící podloží těchto prací vedla k tomu, že v těchto textech jsou zpravidla (implicitně) přijímány teorie nejhorší (evolucionismus, rozličné rasové teorie /o tom viz část V. *Některé chyby v bádání o Romech*/).

Dříve, než mohou fakta promluvit, musí být uspořádána pomocí nějakého pojmového schématu. "Vědecké zkoumání jevů a přisuzování významu těmto jevům" je totiž "možné pouze ve vztahu k určitému souboru teoretických koncepcí"³⁶, jinými slovy "fakta mohou být vybrána a uspořádána pouze ve světle teorie"³⁷, a to zejména proto, že "i běžná singulární tvrzení jsou vždy *interpretací faktů ve světle teorií*"³⁸, povaha fakt je totiž taková, že tato jsou "nasytjena teorií"³⁹. Představa "vědecké metody, která začíná pozorováními ... a pokračuje k teoriím" je proto "mýtus"⁴⁰, neboť jakákoli "pozorování se dějí vždy ve světle teorií"⁴¹ a čistě observační věty neexistují. Naopak – "observační tvrzení nejsou jen *zatížená teorií* ... nýbrž jsou *plně teoretická*"⁴², pročež je zřejmé, že "zkušenosti vznikají *společně* s teoretickými předpoklady, nikoli před nimi"⁴³. Jinak řečeno: "vědecké faktum a vědecká teorie ... nejsou navzájem

Jakoubek, M. – Historicko-etnografický náčrt romské osady u obce Chminianské Jakubovany, *Lidé města. Revue pro antropologii, etnologii a etologii komunikace* 1/2005, 14, str. 75-100).

³⁵ Pekárek, P. – Romové mezi námi (reflexe základních postojů a fenoménů) In: *Romové – reflexe problému*, Praha 1997, str. 15

³⁶ Firth, R. – *Elements of Social Organization*, London 1961, str. 26

³⁷ Evans-Pritchard: *The Nuer. A Description of the Model of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford 1940, str. 261, překlad můj

³⁸ Popper, K.R. – *Logika vědeckého zkoumání*, Praha 1997, str. 497, kurzíva v původním textu

³⁹ Fay, B. – *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*, Praha 2002, str. 95

⁴⁰ Popper, K.R. – *Logika vědeckého zkoumání*, Praha 1997, str. 304

⁴¹ Tamtéž, str. 41, kurzíva v původním textu

⁴² Feyerabend, P. K. – *Rozprava proti metodě*, Praha 2001, str. 246-7, kurzíva v původním textu.

⁴³ Tamtéž, str. 178, kurzíva v původním textu.

kategoricky oddělitelné”⁴⁴, a proto “popis každého jednotlivého faktu závisí na *nějaké* teorii”⁴⁵. Z jiného úhlu tedy platí, že “to, co nalezneme, neexistuje samo o sobě”⁴⁶, ale naopak - “typ reality, s nímž se setkáme, závisí na přístupu”⁴⁷, takže volbou přístupu do značné míry determinujeme i závěry, k nimž dojdeme; (pro úplnost dodejme, že tyto myšlenky nejsou nějakým výstřelkem postmoderních myslitelů, ale naopak – v zásadě v identické formulaci se s nimi můžeme setkat například již u Plinia, který ve svém díle *Naturalis Historia* píše: “intelekt je skutečným nástrojem vidění a pozorování, oči působí jen jako jakýsi druh zprostředkovatele, který přijímá a předává viditelnou část vědomí”⁴⁸).

Z těchto důvodů se již v úvodu pokusím čtenáři předložit hypotézu tvořící osnovu předkládané studie, perspektivu, v níž jsem na romské osady hleděl. Hleděl a tedy již interpretoval, neboť i romskou osadu a její kulturu “*vidíme* tak, jak ji *interpretujeme*”⁴⁹. V tomto ohledu jsem si tedy plně vědom, že text, který čtenáři předkládám je *interpretací* situace romských osad a byl bych rád, kdyby měl čtenář tuto skutečnost na paměti po celou dobu četby přítomné práce a následující stránky četl právě *jako* (pokus o) *výklad* dané skutečnosti.

*

V přítomné práci vycházím z předpokladu, že společenství romských osad jsou sociální formace, které jsou v sociokulturní sféře autonomní, respektive, že jejich sociální organizace⁵⁰ je výrazně odlišná od normativních vzorců majoritní populace,

⁴⁴ Kuhn, T. – *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997, str. 20

⁴⁵ Feyerabend, P. K. – *Rozprava proti metodě*, Praha 2001, str. 43, kurzíva v původním textu.

⁴⁶ Tamtéž, str. 283

⁴⁷ Tamtéž, str. 307

⁴⁸ Plinius: *Natural History*, IX, 146, cit In: Gombrich, E., H. – *Umění a iluze. Studie o psychologii obrazového znázorňování*, Praha 1985, str. 30-31, kurzíva moje; český čtenář má v daném případě smůlu, protože český překlad dotyčného Pliniova díla: Plinius starší – *Kapitoly o přírodě*, Praha 1974, inkriminovanou kapitulu v plném znění neobsahuje.

⁴⁹ Wittgenstein, L. – *Filosofická zkoumání*, Praha 1993, str. 246, kurzíva v původním textu. V této souvislosti mne nejvíce udivilo, když mi při hovorech s M. Tošnerem, (autor vycházející v případě romských osad a jejich kultury zejména z koncepce sociální exkluze) tento badatel řekl, že právě tyto skutečnosti (tedy sociální exkluzi romských osad) v terénu *viděl* zejména a že jeho informátoři “o tomto tématu bez ustání hovořili” (M. Tošner, ústní sdělení), neboť i já jsem skutečnosti, které v předložené práci popisuji v romských osadách *viděl* zejména a mí informátoři téměř o ničem jiném nemluvili (a to jsme s M. Tošnerem byli mnohokrát i v *týchž* lokalitách).

⁵⁰ Termíny sociální organizace, struktura, uspořádání atp. jsou v celé práci užívány jako souřadné a to vždy v intencích konceptu sociální struktury R. Firtha (Firth, R. – *Elements of Social Organization*, London 1961, kap. I. „*The Meaning of Social Anthropology*“, str. 1-40), tedy coby ideální /normativní/ vzor jednání členů dané společnosti (ve smyslu protikladu ke konkrétnímu jednání členů společnosti /srov. např. str. 40 tamtéž/).

neboť mohou být nahlíženy jako na daném území poslední enklávy *tradiční společnosti*⁵¹, které se ve značné komplexitě uchovaly až do dnešních dnů. Principiální a hlavní odlišnost romských osad tedy spatřuji v jejich sociální organizaci⁵², která tvoří jádro jejich kultury.

Nabude-li tak čtenář během četby dojem, že „jsem popisoval fakta pouze ve vztahu k jejich teorii a jako její znázornění, a že jsem podřadil popis analýze, odpovím, že právě to byl můj záměr“⁵³. Tato skutečnost - tedy vztaženost prezentovaných údajů k uvedené hypotéze - ovšem není jakousi *dodatečnou* deformací dat při jejich prezentaci, naopak: tento moment byl - přinejmenším od jisté doby⁵⁴ - přítomen (do jaké míry, to mohou posoudit spíše jiní, málokdo vidí brýle, jež má na nose) již při jejich sběru samotném, vždyť „každé pozorování je jakási cílená aktivita s cílem nalézt, ověřit nějakou pravidelnost, která je *přinejmenším* jen slabě tušena, aktivita, která je řízena problémy a kontextem očekávání ... neexistuje žádná pasivní zkušenost.“⁵⁵

⁵¹ V pojetí prezentovaném nejlépe J. Kellerem, In: Keller, J. – *Úvod do sociologie*, Praha 1999, zejm. subkap. 1.3 a kap. 6; též srov.: Keller, J. – heslo „*Společenství tradiční*“, In: *Velký sociologický slovník II. P-Z*, Praha 1996, str. 1193-1194 (zde ovšem uváděno v – do značné míry diskutabilní - alternativě i jako *tradiční společenství*). Ačkoli by bylo možné na romské osady nahlížet i jako na rezidua společnosti kastovní, přidržuji se termínu i konceptu společnosti tradiční, neboť 1) společenství romských osad nevykazují některé z klíčových atributů společnosti kastovní v jejím úzkém vymezení (např. explicitní náboženskou fundaci a vázanost na rituál) a 2) koncept společnosti tradiční se v daném užití týká vyšší míry obecnosti, přičemž na této úrovni do svého rámce zahrnuje společnost kastovní, jakož i společnost stavovskou, tedy společnosti ustavené na principiální hierarchii, nerovnosti a separaci jejich složek (kast, stavů ap.), dále na akcentaci statusů připsaných (a skutečnosti, že status zde ovlivňuje a určuje ekonomické možnosti a aktivity jedince), absenci tržní ekonomiky a formálních organizací, ad.; právě této úrovni obecnosti uvedená klasifikace plně vyhovuje (k podrobnostem viz kap. „*Romské osady – enklávy tradiční společnosti: shrnutí*“).

⁵² Respektive ve sdílených hodnotách a institucionalizovaných normách, které v dialektickém vztahu vzorce sociální struktury ustavují a potvrzují a zároveň jsou jimi reprodukovány a tvořeny. V Giddensových intencích (zejm. in: Giddens, A. – *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley and Los Angeles 1997, zejm. kap. 1 – „Elements of the Theory of Structuration“, str. 1-40) bychom mohli říci, že sdílené hodnoty jsou jak východiskem, tak i prostředkem a výsledkem sociálních aktivit. (Jinými slovy domnívám se, že v romských osadách dosud panuje homologie, resp. dialektická korespondence a vzájemná podmíněnost „sociálního“ systému (soubor rolí organizující sociální skupinu do institucí) a „kulturního“ systému /sdílené hodnoty a normy/; na rozdíl od majoritní společnosti, v níž panuje „radikální rozštěpení mezi kulturou a sociální strukturou“ /Bell, D. – *Kulturní rozpory kapitalismu*, Praha 1999, str. 73/; tato skutečnost je mimo jiné dalším argumentem ve prospěch teze o „tradičnosti“ romských osad). Tuto skutečnost budu však nadále prezentovat již jen uvedenou „zkratkou“.

⁵³ Evans-Pritchard - *The Nuer. A Description of the Model of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford 1940, str. 261

⁵⁴ Srov. kap. „2.4. *Douška k předešlé kapitole*“. do té doby jsem se reality romských osad pokoušel „zmocnit“ v souladu s odlišnými koncepty a (přinejmenším z počátku) celou armádou předsudků a stereotypů. Právě tento sled postupných „falzifikací“ a váhání mezi explanačními klíči by byl jistě nanejvýš zajímavým námětem na studii.

⁵⁵ Popper, K. R. – *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*, Praha 1995, str. 51, kurzíva v původním textu

Každé pozorování je tak “zatíženo teorií”⁵⁶ a “něco takového jako nezaujaté pozorování” jednoduše “neexistuje”⁵⁷.

Na následujících stránkách se pokusím o popis romských osad, respektive o analýzu jejich sociální struktury. Půjde však o popis ve Weberově smyslu ideálně-typický, který vzniká, slovy tvůrce tohoto konceptu, “stupňováním *jednoho* či *několika* hledisek a sloučením množství jednotlivých difuzních a diskrétních jevů, které se vyskytují tu více, tu méně, místy vůbec ne, a které spolu jednostranně zdůrazněnými hledisky spojují ve vnitřně jednotný myšlenkový obraz”⁵⁸. V mém případě se tudíž nejdená o *průměr* charakteristik (v našem případě) reálných lokalit⁵⁹, ale o obraz založený na vystupňování jejich *specifických rysů*⁶⁰. Ideální typ totiž “*není zobrazením skutečnosti*”⁶¹, a proto je i ideální typ romské osady svou podstatou intelektuální konstrukcí (slovy M. Ransdorfa *gnozeologickou fikcí*⁶²), nikoli popisem skutečnosti. Jak píše sám Max Weber - “Ve své pojmové čistotě se tento myšlenkový obraz nikde ve skutečnosti nevyskytuje”⁶³, co se tedy ideálního typu kultury romských osad týče, jedná se o “ideu” skutečných sociálních formací nazývaných romské či cigánské osady⁶⁴, přičemž “[...] v každém *jednotlivém* případě se skutečnost onomu ideálnímu obrazu blíží či je mu vzdálena”⁶⁵. Ano, tvorba ideálního typu je způsob, “jak lze podřídít množství empirických jevů jistému modelu, aniž by mu musel některý z jevů přesně odpovídat”⁶⁶. Ideální typ se přitom netýká všech stránek dotyčného jevu, naopak, “*Idealita* ideálního typu má [...] poukazovat na jeho ‘vytvořenost’, na jeho pomyslnost a jeho charakter *vystupňování* fenomenálního, s čímž souvisí i jeho *selektivní funkce*: opomíjí to, co se nezdá důležité”⁶⁷.

Zároveň s tvorbou ideálního modelu romských osad se pokusím též o jejich *klasifikaci* (nezapomeňme, že v antropologii “musí být vědecká metoda založena na

⁵⁶ Rorty, R – *Filozofia a zrkadlo prírody*, Bratislava 2000, str. 226

⁵⁷ Popper, K. R. – *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*, Praha 1995, str. 51

⁵⁸ Weber, M. – *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, str. 44, kurzíva v původním textu.

⁵⁹ Srov.: tamtéž, str. 52

⁶⁰ Srov.: tamtéž, str. 44

⁶¹ Tamtéž, str. 43

⁶² *Velký sociologický slovník II. P-Ž*, Praha 1996, str. 1341, heslo „Typ ideální“

⁶³ Weber, M. – *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, str. 44

⁶⁴ Srov.: tamtéž, str. 44

⁶⁵ Tamtéž, str. 44 kurzíva v původním textu.

⁶⁶ Vašíček, Z. – Posedlost úplností, in: Vašíček, Z. – *Podmínky volby*, Praha 2003, str. 87-99; zde str. 87.

⁶⁷ Havelka, M. – Max Weber a počátky sociologie náboženství, in: Weber, M. – *Sociologie náboženství*, Praha 1998, str. 19-115, zde str. 75

systematické klasifikaci kultur a sociálních typů⁶⁸). Klasifikace konkrétních formací romských osad jako enkláv tradiční společnosti je přitom analogická diagnostikování syndromu. Shodně, jako je tomu v případě nemoci, kdy není postačující pouze jediný symptom, aby bylo možno nemoc určit, ale je nutná existence syndromu symptomů, platí totéž i v případě kategorizace sociálních formací romských osad. Ani zde není podstatné, zda určitý symptom, či dva z celého syndromu absentují, pokud ty zbylé ve vzájemném vztahu tvoří soubor odpovídající typickému vzoru⁶⁹.

Uvedená analogie mimo jiné ukazuje jednu z předností prezentované hypotézy, a to tu, že ji je možné užít prakticky při "diagnostikování" a výzkumu konkrétních kulturních formací – tato hypotéza je oparacionalizovatelná a použitelná pro empirický výzkum

Uvedený postup konstrukce ideálního typu je mými oponenty zhusta kritizován, nutno však vzít v potaz, že odmítne-li sociálněvědní badatel "pokus o formulaci nějakého takového ideálního typu jako teoretickou konstrukci, tj. jako o něco, co není vhodné nebo lze postrádat pro jeho konkrétní poznávací záměr, pak to má zpravidla za následek, že buď vědomě či nevědomě používá jiných podobných typů, *aniž* je slovně formuluje a logicky rozpracovává, anebo že zůstane vězet v oblasti neurčité pocitovaného"⁷⁰ – a ani v našem případě tomu není jinak. Jedním z cílů mé práce je proto též určení těchto nevědomých typů, které jsou badateli zabývajícími se danou problematikou notoricky užívány, aniž by si toho jejich uživatelé byli vědomi.

Co do své povahy je ideální typ svého druhu určitým *modelem reality*, "zjednodušenou reprezentací reálného světa", který "organizuje informace a vybírá použitelné údaje"⁷¹; není totiž možné "obsáhnout realitu celou", protože ta je "v každém okamžiku příliš složitá a proměnlivá"⁷². Takový model, tedy "působí ... jako *filtr*" jehož účelem je "provést člověka zahlcující složitostí reality"⁷³ a to tím, že realitu nahradí "simplifikací jevů, které chceme vysvětlit a zhodnotit"⁷⁴.

⁶⁸ Radcliffe-Brown, A. R. – The Present Position of Anthropological Studies, In: *Method in Social Anthropology* (Selected Essays by A. R. Radcliffe-Brown ed. by M. N. Srinivas), Chicago 1958, str. 42-95, zde str. 78; Radcliffe-Brown v originále hovoří o metodě srovnávací sociologie.

⁶⁹ Koncept syndromu je převzat od W. J. Goodea, cit in: Možný, I. – *Sociologie rodiny*, Praha 2002, str. 49

⁷⁰ Tamtéž, str. 47; kurzíva v původním textu (M. Weber danou pasáž uvádí: "odmítne-li historik /v nejširším slova smyslu/...").

⁷¹ Lawless, R. – *Co je to kultura*, Praha 1996, str. 9

⁷² Tamtéž, str. 9

⁷³ Tamtéž, str. 9, kurzíva moje

⁷⁴ Tamtéž.

Cílem mé snahy je systémová analýza postihující sociální strukturu, její výsledek však bude - vzhledem ke komplexitě a mnohoznačnosti reality sociálních interakcí - nutně redukcionistický, přesto je však konstrukce ideálního typu pozitivním činem, neboť jeho vytvoření zavádí řád tam, kde dosud panovala pouze nepřehledná změť vztahů a stává se tak pevným bodem, na který je možné dále navazovat, který je možné kritizovat, se kterým se dá - na rozdíl od samotné nekonečně rozmanité sociální reality, ale i fragmentárních turistických zážitků - ve vědeckém smyslu kriticky pracovat.

Co se tedy týče uvedené premisy, že budu na romské osady nahlížet jako na autonomní kulturní systémy, nechci jí říci, že romské osady *jsou* autonomní kulturní systémy, ale že se o nich jako o takových dá přemýšlet, tedy že vytvoření takového *modelu* je legitimní a smysluplné.

Neuškodí připomenout, že tvorba ideálních modelů je postupem užívaným i exaktními disciplínami, a to již od dob zrodu moderní vědy, neboť to byl již Galileo, který “zjistil, že když si představíme chování abstraktní dokonalé koule pohybující se po abstraktní dokonalé nakloněné rovině, *pochopíme pohyb s mnohem větší jistotou, než když budeme po skutečných nakloněných rovinách pouštět skutečné kulaté předměty*”⁷⁵, přičemž to byl, jak dodává citovaný autor, *právě tento* “trik [...], kdy se zachází s abstrakcemi spíše než s konkrétními předměty”, který “nakonec vědu přivedl k neobyčejně účinným vysvětlením reality”⁷⁶.

Mnohá nedorozumění v uvedené otázce jsou přitom způsobena zejména opomenutím faktu, že “výběr [...] určitého souboru vztahů jakožto sociální jednotky o níž budeme uvažovat jako o <společnosti> *je vždy arbitrárním aktem*”⁷⁷, neboť, ačkoli se obecně má za to, že sociálněvědní badatelé zkoumají společnost či kulturu, tyto entity *nejdou tím, co tito zkoumají* - materií jejich pozorování je totiž pouze lidská aktivita⁷⁸. Navíc, jak R. Firth dále dovozuje, situace je ve skutečnosti taková, že “[sociální vědci] dokonce *nepozorují* ani sociální vztahy” neboť i ty tito musí odvodit a vyabstrahovat z aktů fyzických⁷⁹. Studiu jakékoli sociálně vymezené jednotky tedy nutně předchází

⁷⁵ Stokes, G. – Poznávání a funkce a nacionalismu, in: Hroch, M. – *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*, Praha 2003, str.125 –142, zde str. 134 (s odvoláním na Butterfield, H. – *The Origins of Modern Science*, New York 1965, str. 17); kurzíva moje.

⁷⁶ Tamtéž, str. 134

⁷⁷ Firth, R. – *Elements of Social Organization*, London 1961, str. 10; kurzíva moje

⁷⁸ Tamtéž, str. 22

⁷⁹ Tamtéž, str. 22; R. Firth hovoří konkrétně o sociálních antropozích, zobecnění na sociálněvědní badatele je mou úpravou. Kurzíva v původním textu.

její ustavení (coby modelu) badatelem. Jinými slovy – při zodpovídání otázky zda romské osady jsou či nejsou autonomní je třeba mít na paměti skutečnost, že přísně vzato žádné romské osady (jakožto „romské osady“) neexistují.

Mé ustavení romské osady jakožto základní jednotky zájmu a výzkumu se setkává s neustálou kritikou a námitkami⁸⁰. Tato situace je přitom značně překvapivá, vezmeme-li v potaz skutečnost, že se téměř nikdy nesetkáme s kritikou *stejně arbitrárně* vymezených jednotek jako je např. romská *rodina* nebo romská *kultura*, případně romský *jazyk*, *historie* či *folklor* atp. (nehovoříc zde o vůbec nejdiskutabilnější entitě *Romů samotných*, o jejíž existenci se vlastně všechna dosavadní bádání zcela nekriticky opírají). Hovořit o nich je obecně považováno za legitimní, ačkoli povaha těchto entit není o nic více či méně umělá, než tomu je v přítomné studii v případě romských osad

*

Ideálnětypické koncepty tradiční a moderní resp. občanské společnosti jsou ve sféře teorie vzájemně vylučné, ale v konkrétních případech jednotlivých sociálních formací spolu koexistují a navzájem se prolínají. V každém jednom případě se tak nemůžeme ptát, zda tradiční či moderní, ale spíše „do jaké míry“⁸¹.

Na následujících stránkách tedy nebudu popisovat „realitu“ romských osad, ale její model. Takových modelů, zachycujících a zdůrazňujících vždy jen jeden či několik málo aspektů reality, je možné vytvořit celou řadu. Každý z nich je nutně redukcionistický, tato redukce je však legitimní a může být v mnoha ohledech přínosná (pragmaticky řečeno: „žádná theorie není naprostým opisem skutečnosti, ale každá z nich z některého stanoviska může býti užitečnou“⁸²), nepřípustné je jen zaměnit jeden omezený a neúplný pohled za realitu samu. Kritici odsuzující neúplnost předkládaného modelu se tak dopouštějí osudové chyby záměny reality za její explanační model, neodlišující skutečnost od jejího teoretického vysvětlení. Jsem si plně vědom toho, že „každý teoretický pohled je svým způsobem zaslepený“, ovšem „teorie může něco

⁸⁰ Zejména proto, že romské osady – dle kritiků – „nejsou autonomní“. Nicméně: autonomní není ani slovenská obec, ani Slovensko coby stát, ani Evropa, ba ani Euroamerická civilizace. Všechny tyto entity náleží ke stejné epistemologické rodině.

⁸¹ A zejména v tomto smyslu je prezentovaný model využitelný i při studiu tzv. „romských ghatt“, či „romských chudinských čtvrtí“ at' již na Slovensku či v Čechách.

⁸² James, W. – *Pragmatism*, Praha 1918, str. 38

vysvětlit jen díky tomu, že současně nebere ohled na jiné dimenze sociálních faktů”⁸³. Zároveň plně souhlasím s autorem uvedené citace v tom, že ”je na ostatních badatelích, aby odhalili další dimenze sociální skutečnosti a nabídli její analytické kategorie”⁸⁴. Přitom ovšem, dokud nebude uvedená hypotéza ”nahrazena jinou, lépe vyhovující, je její místo v mém díle oprávněné a není v rozporu s metodou vědeckého bádání”⁸⁵.

Ze skutečnosti plurality výkladových modelů však nijak nevyplývá, že jsou všechny stejně dobré a užitečné. Naopak, některé jsou lepší než ostatní a jiné jsou vyloženě špatné. Věřím, že model, který se pokusím na následujících stránkách prezentovat, vysvětluje v mnoha ohledech více než modely stávající a je pro pochopení zvolené skutečnosti klíčový. Je však třeba dodat, že vztah, který mezi jednotlivými vykonstruovanými modely panuje není *konkurence* a vzájemné popírání se, ale *komplementarita*. Různé modely se nevyklučují, ale vzájemně se doplňují a vyvažují tak nutnou omezenost každého z nich. Čím více modelů, tím více zachycených aspektů reality. Situace je analogická vizuální percepci libovolné entity – například romské osady, tu můžeme také vidět z různých stran a v různých perspektivách. Stejně jako v případě modelu reality ani zde neexistuje všezahrnující hledisko mimo veškerou perspektivu, i zde je některý úhel pohledu důležitější a více odhalující než jiné a do třetice i zde čím více jednotlivých omezených úhlů pohledu, tím větší míra poznání dané skutečnosti.

Doplňme však ještě, že model, který nabízím, je systémový a reprezentuje *celek* zvolené sociální formace, byť pouze v jedné perspektivě. Nutně tedy ve prospěch konzistence zvoleného modelu opomím skutečnosti, *kteřé ze zvolené perspektivy vidět být nemohou*, a které jsou zachytitelné modely alternativními. Z tohoto důvodu spočívá nejprůpádnejší kritika v předložení alternativní systémové koncepce (ideálnětypického modelu)⁸⁶, nikoli v poukazu na skutečnost, že předkládaný model nezachycuje *všechny* aspekty zvoleného útvaru (pro jistotu si zopakujme, že ”pro vědecký přístup je

⁸³ Singly, F. de – *Sociologie současné rodiny*, Praha 1999, str. 33

⁸⁴ Tamtéž, str. 33

⁸⁵ Morgan, L. H. – *Pravěká společnost neboli výzkumy o průběhu lidského pokroku od divoštství přes barbarství k civilizaci*, Praha 1954, str. 413

⁸⁶ Tak například Weberův nejslavnější ideální typ týkající se vzniku a ustavení kapitalistické společnosti byl kritikou Marxova (třebaže jím takto nepojímaného) ideálního typu téhož. *Toto* byla v daném případě relevantní kritika. Co se pak týče případné kritiky či snahy o vyvrácení modelu prezentovaného v této práci, opravdu nestačí, když někdo řekne, že v lokalitě, kterou navštívil viděl jednu či dvě věci jinak.

charakteristické právě to, že se nepokouší o nějakou všeobjímající teorii, jež by měla vysvětlit všechny stránky jejího předmětu zájmu”⁸⁷).

Můžeme říci, že testem smysluplnosti a užitečnosti předkládaného modelu není, zda dokáže vysvětlit vše, co se v romských osadách děje, neboť to není pochopitelně možné. Spíše jím bude to, zda dokáže poskytnout takovou optiku pohledu na romské osady, která by byla smysluplnější a přínosnější (např. tím, že činí pochopitelným a předpověditelným více) než modely stávající⁸⁸. Věřím, že tomu tak je.

*

Skutečnost, že celá práce je pokusem o výklad reality prostřednictvím konstrukce určitého konceptuálního schématu bude v práci několikrát zopakován. Nejde o autorovu zapomnětlivost, ale o záměr. Domnívám se totiž, že ”odsunout výchozí předpoklady do předmluvy nestačí, protože konceptuální a hodnotící premisy prosycují celé zkoumání”, takže ”kritické uznání musí být vidět v práci jako takové, ne pouze v její preambuli”⁸⁹.

2.5 Skrytá kultura

K otázce metody musím ještě předeslat, že se spíše nebudu snažit o popis kultury z hlediska interpretací jejích nositelů. Jedním z hlavních důvodů je, že moji informátoři by na otázku ”Jak žijete?”, neodpověděli analýzou své kultury, ale udiveně by odpověděli: ”Žijeme tak, jak se žije” (namnoze doplněné o hodnotící, ”jak se žít má”) s poukazem na to, že jejich způsob života je přirozený a neproblematický. Tito lidé nejsou zvyklí pohybovat se ve sféře kriticko-reflexivní racionality; častokrát se stalo, že na mou otázku, ”Proč” (jíte psy) odpovídali opětovnou konstatací dotazovaného faktu (tak, jíme), podobně jako při mém údivu nad jednáním druhých a dotazu na jeho důvody dotazované osoby obvykle odvětily, ”že oni sú ‘tak

⁸⁷ Crick, F. – *Věda hledá duši. Překvapivá domněnka*, Praha 1997, str. 29; co se onoho předmětu zájmu týče hovoří, F. Crick konkrétně o vědomí.

⁸⁸ Srov.: Huntington, S. P. – *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha 2001, str. 27

⁸⁹ Fay, B. – *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*, Praha 2002, str. 257

zvyknute”⁹⁰; velice častým ”vysvětlením” důvodů a motivů jednání, které obyvatelé romských osad podávali, bylo, že ”tady je to tak, protože to tak musí být. To jinak ani být nemůže”⁹¹. Bylo by tedy těžkým omylem pohlížet na ně jako na vědce, kteří nejednají, ale o svém jednání uvažují.⁹² Opakovaně jsem se přesvědčil, že situace a procesy se kterými jsem se setkal pro ně byly natolik samozřejmé, že ptát se jich na důvody nemělo smysl - vše se přece děje tak jak se dít má a důvodem, proč lidé jednají právě tím či oním způsobem je, že ”tak se (v těchto situacích) jedná.” Je pravda, že mnohokrát mi bylo k určitému dění poskytnuto vysvětlení, nicméně bylo zřejmé, že bylo formulováno pouze kvůli mně a v takto explicitní podobě by jej nikdo nepoužil (a také by mu nikdo nevěřil). S vysvětlováním jsem se nesetkal ani při výchově dětí, ty se věcem učily prostou životní praxí, sdělovaná fakta přijímaly v jejich indiskutabilitě, stačilo jim, že vědí, jak se věci mají a umí na ně správně reagovat.

Popis romských osad a jejich kultury na základě interpretací jejich obyvatel by byl zkrátka pouze nedůvěryhodným umělým konstruktem formulovaným *ad hoc*, protože tito lidé samotní je nikdy kriticko-reflexivně nepopisují ani neinterpretují a ”aj keď sa stretne s interpretáciami, vždy majú charakter druhotných racionalizácií alebo konštrukcií: niet pochyb o tom, že nevedomé príčiny, pre ktoré sa praktizuje nejaký zvyk alebo sa zastáva nejaká viera, sú veľmi vzdialené od príčin, ktoré sa uvádzajú pri zdôvodňovaní”.⁹³ Obyvatelé romských osad zkrátka o své kultuře (jakožto kultuře) nepřemýšlejí, je jaká je, stejně přirozená jako slunce na obloze, jehož existenci se též vysvětlit nesnaží, což jim nebrání s ním počítat, s vděkem jej přijímat a ukazovat jej dalším generacím. A hlavně - obyvatelé romských osad *sami sebe nechápou jako nositele specifické kultury* a na své jednání nepohlížejí jako na performaci obyčejů, zvyků a tradic k této kultuře náležejících. Žijí svůj život a ”zbaveni vnějšího pohledu ... jsou pouze vykonavateli roztroušených úkonů, které tím však ještě nejsou začleněny do jednotně určené kultury.”⁹⁴ Právě chápání jejich života *jako (specifické) kultury* bude mým zájmem a cílem, *tento proces však bude mít povahu konstrukce*. V tomto ohledu jsem si plně vědom (a byl bych rád, kdyby toto vědomí uchoval po dobu četby i čtenář), že ”společenské vědy se nezabývají >danými< celky,” nýbrž, že ”jejich úkol spočívá

⁹⁰ Antalová, I. – *Chaos totalos. Správy z geta*, Praha 2002, str. 43

⁹¹ Hyťhová, I. – *Terénní výzkum ve východoslovenské obci*. Diplomová práce na Katdře sociální a kulturní antropologie FHS ZČU v Plzni 2003, str. 64

⁹² Srov. Bourdieu, P. – *Teorie jednání*, Praha 1998, str. 159

⁹³ Lévi-Strauss, C. – *Štrukturálna antropológia*, Bratislava 2000, str. 32

v *konstituování* těchto celků skrze konstruování modelů ze známých prvků – modelů, které reprodukují strukturu vztahů *mezi některými* z mnoha jevů, jež vždy současně pozorujeme v reálném životě⁹⁵.

Na následujících stránkách se tedy nebudu zajímat o "povrch společenského života, jak ho vědomě zakoušejí členové daného společenství, stejně jako se jazykovědec ve skutečnosti nezajímá o často chybné vědomé pojetí rodilého mluvčího o způsobu, jak jeho jazyk funguje"⁹⁶, naopak, mým cílem bude odhalit struktury a procesy aktérům skryté (cizincům však obvykle zcela neznámé), nalézající se v podloží běžného dění a jeho účastníky neuvědomované; zaměřím se tedy na skrytou (nicméně určující) část kulturního ledovce. Tyto skutečnosti bude přitom třeba z chování, výpovědí a postojů aktérů abstrahovat.

V tomto smyslu doufám porozumět kultuře romských osad lépe než jejich obyvatelé samotní, stejně jako lingvista (byť rodilý mluvčí odlišného jazyka) znalý gramatiky mého jazyka zná jeho pravidla a strukturu lépe než já, jeho mluvčí. Má snaha se tedy zaměří na odhalení nevědomé "kulturní gramatiky" romských osad, na odhalení *langue* této kultury, jejího systému a obecných pravidel (k nimž se ovšem samozřejmě doufám dostat prostřednictvím jednotlivých druhů jejích *parole*).

(Z výše uvedeného je zřejmé, že model kultury, který se pokusím předložit bude *statický*⁹⁷. Na tento fakt mnoho mých oponentů často reaguje výtkou, že takový model je neadekvátní, protože "kultura je *dynamická*". Nicméně tak tomu není. Taková kritika totiž opomíjí skutečnost, že "kultura v principu není. Kultura je konceptuální model vytvořený člověkem, který může být arbitrárně užit k označení čehokoli; můžeme si ji

⁹⁴ Amsele, J.-L. – Napětí v kultuře, In: Zprostředkování a prostředníci v kultuře, *Chaiers du CEFRES* n. 12, Praha 1997, str. 13

⁹⁵ Hayek, F. A. – *Kontrarevoluce vědy. Studie o zneužívání rozumu*, Praha 1995, str. 55, první kurzíva v původním textu, druhá moje

⁹⁶ Hawkes, T. – *Strukturalismus a sémiotika*, Brno 1999, str. 32

⁹⁷ I když zase až tak přesné to není neboť 1) strukturální kontinuitu popisovaných společností chápu jako *dynamickou* a rozumím jí jako *procesu*, kdy jednotlivé lidské bytosti přicházejí a odcházejí, zatímco institucionalizované role a vztahy – tedy struktura – zůstává (k tomuto srov. např.: Radcliffe-Brown, A. R. – Social Anthropology, In: *Method in Social Anzhropology* /Selected Essays by A. R. Radcliffe-Brown ed. by M. N. Srinivas/, Chicago 1958, str. 133-189, zde zejm. str. 176); a 2) bez problémů připouštím, ba v mnoha ohledech předpokládám, kulturní změnu. Jenom trvám na tom, že – co se klasifikace týče (a o tu tu jde především) – ačkoli se francouzština v mnoha ohledech vyvinula z latiny (a dále se vyvíjí) a s italským dokonce tvořila jazykové kontinuum (takže rozdělení na 2 odlišné jazyky bylo aktem konvence) nemá smysl tvrdit, že francouzština je *latina* (nebo *italská*). Tedy: ano, statická je předkládaná klasifikace.

Co se pak týče výtky, že můj model opomíjí odlišnosti jednotlivých konkrétních lokalit, je důvod obdobný – ačkoli existuje celá spousta dialektů a variet češtiny (takže *ve skutečnosti* se mluví na každém místě *jinak*), má smysl vytvářet standardizovanou jednotnou podobu tohoto jazyka (jako *model*), neboť právě jeho ustavením získáme referenční bod, *všichni kterému* se teprve jeho dialekty a variety ukáží být jeho varietami a dialekty, jeho archaické formy archaickými formami atp..

nadefinovat jak chceme”⁹⁸. Z tohoto důvodu nemůžeme říci, že kultura je taková a taková, ”můžeme pouze říci >toto je způsob, jakým já tento termín užívám<”⁹⁹. Tudíž: vyčítá-li mi někdo statickou povahu mého modelu, důvodem je zejména skutečnost, že užívá jiné konceptuální schéma, resp. odlišný model skutečnosti.)

Skrytá struktura, svou povahou nevědomá, je aktérům samotným neznámá. Musí být badatelem abstrahována z jejich postojů, jednání apod., není tedy možné zkoumat ji explicitními dotazy, neboť ”informátoři nám v tomto ohledu obvykle moc nepomohou – jsou, abychom tak řekli, slepí ke své vlastní kultuře”.¹⁰⁰ Řečeno metaforou s odkazem na klasika, kultura má své důvody, o nichž její nositelé (téměř) nic nevědí. Tato skutečnost pak platí samozřejmě i v romských osadách, protože ”zvláštnosti světa Romů jsou ... příslušníky romských komunit každodenně ‘žity’, ale nejsou zjevné ... a často si je nikdo z nich ani neuvědomuje”¹⁰¹. Z tohoto důvodu naprosto odmítám teze, podle kterých ”jedině Rom sám je schopen pochopit problém romské rodiny či jednotlivce...”¹⁰². Podobné postoje jsou pouze výrazem nepoučené arogance a naprosté neznalosti povahy kulturních procesů. Badatel, který se snaží odhalit instituce cizí kultury ”je v podobné situaci jako lingvista, odkrývající gramatické zásady neznámého jazyka”¹⁰³, říci tedy, že ”jen Rom může porozumět (kultuře Romů)” by znamenalo totéž jako říci, že pouze Rom může pochopit gramatiku romštiny. V tomto ohledu je pak jen komické, že téměř všechny učebnice romštiny, slovníky, jakož i celá gramatika romštiny byla vytvořena příslušníky majoritní společnosti (v daném případě České a Slovenské republiky). Být Rom (této problematice se budeme ještě věnovat) tedy nikoho nelegitimuje k vynášení soudů o romské kultuře a nedává mu to před příslušníky majoritní společnosti nijaké výhody. Výroky typu ”pre mňa ako Rómku¹⁰⁴ ... etnologický výskum nie je potrebný, pretože ja to poznám...”¹⁰⁵ považuji za hrubý omyl, navíc v situaci, kdy se zmíněný výzkum týkal romských osad, zatímco autorka

⁹⁸ White, L. A. – *The Concept of Cultural Systems. A Key to Understand Tribes and Nations*, New York and London 1975, str. 4, kurzíva v původním textu. Překlad můj.

⁹⁹ Tamtéž, str. 4; překlad můj.

¹⁰⁰ Pospíšil, L. – Kultura, In: *Český lid 80/1993 – suplement*, Praha, str. 384

¹⁰¹ Frištnská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 7

¹⁰² Šišková, T. - Zkušenosti se vzděláváním dospělých Romů na nevládní úrovni po roce 1990, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 411

¹⁰³ Keller, J. – *Úvod do sociologie. Studijní texty*, Praha 1992, str. 56

¹⁰⁴ I když, kdo ví, jak to s “romstvím” K. Orgovánové vlastně je – srov. např.: “při konkurzním řízení jsme se od ní (od K. Orgovánové – pozn. M. J.) dověděli, že je napůl Maďarka a napůl Židovka” (*Romano hangos*, roč. 4, č. 18, 4.11. 2002: ”Abychom něco dokázali, musíme se sjednotit” - rozhovor G. Horvátha s Milanem Ščukou, komisařem pro ekonomiku a sociální záležitosti Romů IRU, str. 1-3, zde str. 3)

výroku přiznává "nie som ... z rómskej osady..."¹⁰⁶ a hovoří tak o společenství, jehož není členkou (resp. o kultuře, jíž není nositelkou).

V textu budu používat analytických pojmů a kategorií, jimž by aktéři samotní rozuměli jen stěží, ale které snad usnadní pochopení čtenáře - příslušníka majority. Je mi líto, že si mí informátoři mou práci nikdy nepřečtou, ale jsem si jist, že, kdyby se o to pokusili, řekli by patrně, že jsem jim vůbec neporozuměl, případně by "nedůvěřivě vrtěli hlavami, nebo by dokonce byli rozzuřeni či alespoň překvapeni"¹⁰⁷, a měli by pravdu, tato práce je součástí mé kultury a přestože chce být mostem ke kultuře jejich, je zřejmé, že po něm vedoucí cesta je jen jednosměrná. Stejně jisté však je i to, že kdyby se někdo pokusil Romům v osadách vysvětlit, jak žijeme my – majoritní společnost, nemohl by to udělat prostřednictvím textu, natož pak textu odborného.

V následujícím textu se tak budu snažit o přetlumočení kultury romských osad do kulturního systému majoritní společnosti, předkládaná práce je tedy svou povahou *překladem* – z kultury do kultury¹⁰⁸ - a analogicky jako u překladu jazyků není výsledek překladatelova úsilí ze samotné definice této práce původnímu mluvčímu srozumitelný a *ten také rozhodně nemůže být jeho arbitrem* (jedná se totiž o v principech odlišné kódy a je tedy důvodné se domnívat, že původní mluvčí a aktér by výsledkům naší práce rozuměl asi tak málo, jako by autor těchto řádků rozuměl jejich převodu do norštiny /což by byl ovšem zároveň jeden z mála způsobů, jak jejich obsah zpřístupnit srozumitelnou formou jejím mluvčím – a analogicky o totéž se budu snažit v případě kultury romských osad i já vzhledem k příslušníkům kultury majoritní společnosti/). Z těchto důvodů jsou následující stránky psány "o nich bez nich", ale tato skutečnost je jen rubem faktu, který tvoří jednu z hlavních os této studie – totiž, že *kultura romských osad je v plném slova smyslu Jiná* a jejímu kódu rozumí řadový občan asi tolik, jako jazyku, který neovládá, například romštině. Této skutečnosti si však příslušníci majority nejsou vědomi a etnocentricky přisuzují činnostem a postojům obyvatel romských osad významy, které se s těmito pojí v jejich vlastní společnosti, ale které v daném případě neplatí anebo jsou mylné. Jak říká Milena Hübschmannová: *šaj pes dovakeras* (můžeme se domluvit), avšak cesta k porozumění nevede přes zastírání propastných rozdílů, které

¹⁰⁵ Hübschmannová, M., Kužel, S., Lukšíková, P. - Výskum medzietnických vzťahov , In: *Kaj džas/Kam kráčaš*, Bratislava 2001, str. 102, kurzíva moje.

¹⁰⁶ Tamtéž, str. 102

¹⁰⁷ Pospíšil, L. – Kultura, In: *Český lid* 80/1993 – suplement, Praha, str. 362

¹⁰⁸ Základní odlišnost principů obou kultur rozhodně neznamená nemožnost překladu; hodnotová nesouměřitelnost neznamená nepřeložitelnost.

obě kultury odlišují, ("jsou to lidé jako my") ale spíše přes jejich uvědomění a akceptaci.

2.6 Tradičnost romské kultury

Domníváme se, že právě výše uvedený úhel pohledu je bodem, ve kterém se předkládaná práce výrazně odlišuje od dosavadní převládající tradice výzkumu romských osad vedeného z pozic klasické etnografie a studií folkloristických. Tyto diskurzy byly totiž orientovány zejména na popis a záznam manifestních substanciálně chápaných *prvků* romské kultury, případně pak *konkrétních projevů* strukturálních vztahů, zatímco záměrem této studie je právě odhalení této skryté *struktury*¹⁰⁹. Domnívám se, že dosavadní bádání se snažilo nalézt kulturní specifikum romských osad (a zejména jeho "tradičnost") v neměnném manifestním "*obsahu*" a soustředilo se tak, vedle záznamu "tradičních" obyčejů a zvyků, zejména na sběr přísloví, textů písní a pohádek, popis oděvů a zejména rozličných artefaktů, které pak, jakožto konkretizaci této kultury, vystavovalo ve vitrínách muzeí. Na rozdíl od takto orientovaných výzkumů vycházím z premisy, že tradičnost a kulturní specifika lze hledat a nalézat též (ba zejména) v mechanismech strukturační organizace kulturní reality, nebudu tedy nahlížet na kulturní realitu jako na soubor substancí, ale jako na skutečnost primárně vztahovou. V této perspektivě pak nepovažuji změnu ve sféře prvků a konkrétních projevů za smrt a konec této kultury, neboť identita systému zůstává zachována i přes výměnu jeho manifestních složek; naopak, tuto obměnu nahlížím jako důkaz živosti této kultury, která ochotně a snadno přijímá nové prvky, aniž by upustila od "tradičních" struktur, jichž se tyto stávají součástí či novým hávem. Shrňme: domnívám se, že *tradičnost kultury romských osad je spíše strukturální než "obsahová"* (anebo, s odvoláním na jednu z nejslavnějších vět moderní lingvistiky - domnívám se, že tato tradičnost se týká spíše *formy* - chápané ovšem a později i označované jako systém resp. struktura - než *substance*"¹¹⁰).

¹⁰⁹ Z uvedeného pak též vyplývá, že za samozřejmý považuji předpoklad existence určité organizační struktury, vzorů jednání, institucionalizovaných aktivit, sdílených norem apod., tedy že rozhodně odmítám nahlížet na život v romských osadách jako na "totální chaos" (srov. snad efektní a prodejně úspěšný, ale nesmírně zavádějící název *chaos totalos*, In: Antalová, I. – *Chaos totalos. Správy z geta*, Praha 2002)

¹¹⁰ Srov.: Saussure, F., de – *Kurs obecné lingvistiky*, Praha 1996, str. 140

Z těchto důvodů se obávám, že snahy o uchování tradiční romské kultury, které se orientují na manifestní část kultury se do značné míry míjejí svým cílem, neboť se snaží uchovat prázdné slupky, ze kterých se jim kultura vždy zadními vrátky vytratí. V jistých případech se pak určitý prvek sice podaří zachovat, avšak za cenu jeho zaprodání, kdy prvek sice přežije a uchová se, nicméně ve zcela odlišné funkci a v jiném kontextu (a bez výjimky též v rámci jiné kultury – kultury majoritní společnosti), takže jeho "tradičnost", stejně jako autenticita, se zdají být spíše iluzí. Nechci však tvrdit, že tyto skutečnosti do kultury nepatří, domnívám se pouze, že těžiště kultury spočívá ve specifickém uspořádání její organizační struktury, stejně jako je pro již zmíněný ledovec určující jeho (co se poměru týče mnohem větší) část skrytá pod hladinou.

2.7 Metodologické post scriptum

V celé práci hojně cituji. Činím tak proto, že jsem byl při prezentaci svých myšlenek velice často napadán ze strany romistů¹¹¹ z toho, že jsem extremist. Četnými citacemi tak chci ukázat, že mé názory nejsou nijak výjimečné a mají širokou oporu jak v řadách romistů samotných, tak i mezi dalšími badateli ostatních sociálněvědních oborů. Jiným důvodem, proč poměrně často cituji je ovšem zároveň skutečnost, že jednotlivé poznatky mnoha romistů či romologů považují za platné a tedy je využívám, ovšem s tím, že zhusta odmítám jejich původní kontext, takže v mé koncepci mají tyto poznatky odlišný význam (a někdy mají význam dokonce právě opačný)¹¹².

¹¹¹ Vzhledem k pojetí romistiky jako "vědy o Romech" (Hancock, I., cit. In: Milena Hübschmannová – PhDr. Ian Hancock a romistika, <http://www.dzeno.cz/Amarogendalos/3-00/1819.htm>), by byl romistou téměř každý badatel, v jehož centru zájmu se (stabilně anebo jen na přechodnou dobu) nalézají Romové. Protože je však třeba odlišit romisty *sensu stricto* (zejména osoby spojené se studijním oborem *romistika* a badatele, kteří převážnou či naprostou převahu své práce zaměřují právě na "romskou problematiku" /např. E. Horváthová, E. Davidová, B. Daniel, A. B. Mann a další/) od autorů, kteří se dané problematice věnují, avšak pouze jako "hostující", a domovsky náleží k jiné disciplíně (psychologii /např. P. Řičan/, antropologii /např. M. Dubayová/, státní správě /H. Frištnská/ apod.), budu jako "romisty" označovat pouze subjekty náležející ke skupině první, zatímco ostatní autory, pišící o Romech (ať již výhradně anebo přispěvavší pouze několika publikacemi) budu označovat jako "romology". Protože však díla obou skupin, i přes některé dílčí spory, *mají shodný předmět zájmu* a tvoří (přinejmenším v zemích bývalého Československa) v zásadě jednoduše kontinuum, chápu skupinu *romistů* jako podmnožinu skupiny *romologů*; jak bude ještě doloženo, z uvedených důvodů se za romologa v žádném ohledu nepovažuji (ani za něj nemohu být legitimně považován).

¹¹² Co se týče citací z prací zahraničních badatelů zabývajících se danou problematikou ve svých domovinách, jsem si vědom diskutabilnosti jejich legitimacy. Přesto těchto pramenů užívám, a to tehdy, když jsem na základě vlastní zkušenosti přesvědčen, že v daném ohledu je jimi a mnou komentovaná skutečnost v zásadě shodná, tedy že v těchto momentech má romská kultura v odpovídající zemi a na Slovensku resp. v Čechách obdobné rysy.

III. USTAVENÍ MODERNÍ SPOLEČNOSTI

3.1 Vznik a ustavení moderní společnosti – velká transformace

Tradiční společnost, ať již pouze jako termín či jako koncept, předpokládá existenci jistého protějšku. Protože je však tento termín dnes již významově značně mlhavý, je při jeho užití nutné uvést, co se tímto pendantem myslí. Vzhledem ke skutečnosti, že každý koncept je obvykle redukcionistický a zachycující pouze jisté aspekty skutečnosti, budu v přítomné práci termín tradiční společnost užívat jednak jako protiklad společnosti občanské a také jako protiklad společnosti moderní, přičemž se domnívám, že se jedná o koncepty vzájemně se doplňující a komplementární. Následující řádky budou věnovány objasnění protikladu společnosti tradiční a moderní, přičemž budu vycházet z pojetí K. Polanyiho (s jistými ohledy na jeho interpretaci J. Kellerem)¹¹³.

Jádrem Polanyiho argumentace je v Kellerově podání teze, že “skutečná hranice mezi tradiční a moderní společností je poměrně ostrá a je vyznačena radikální přeměnou instituce trhu”¹¹⁴. Zatímco v tradiční společnosti je trh elementem subordinovaným sociálnímu řádu, ve společnosti moderní je naopak společnost jako celek podřízena zákonům trhu a běh společnosti je pouze jeho doplňkem.

Obecně řečeno, v tradiční (a “primitivní”) společnosti¹¹⁵ (tedy ve všech společnostech kromě té, která se v průběhu 19. století ustavila v Evropě) je ekonomický systém pouze součástí sociální organizace společnosti¹¹⁶, resp. je v sociálním systému

Okruh takto užitých textů jsem pak omezil pouze na díla, která byla přeložena do češtiny či slovenštiny, a která se v České a Slovenské republice stala součástí “romské problematiky” a svou existencí ji tak nepochybně ovlivňují a podílejí se na jejím dalším vývoji (čímž patrně v důsledku ovlivňují i její předmět zájmu samotný). Obecně ovšem argumentaci využívající závěry ze zahraničních bádání (např. M. Stewarta, A. Sutherland, P. Gay y Blasco, J. Okely ad.) bez podložení odpovídajícím materiálem tuzemského původu považuji za metodologickou chybu (která poslední dobou začíná být poměrně moderní), neboť tito autoři popisují (romské) skupiny výrazně odlišného typu a patrně i původu.

¹¹³ Na rozdíl od minulé kapitoly se v tomto případě nebudu věnovat genezi moderní společnosti, ale pouze vymezení jejích distinktivních rysů. Ustavením a vznikem se zabývá stručný výtah J. Kellera, In: *Úvod do sociologie*, Praha 1999, kap. 1. 3. – *Zdroj radikální proměny společnosti – generalizace trhu*, str. 14 -18. Pro detailnější přehled viz dílo samotného K. Polanyiho (Polanyi, K. - *The Great Transformation*, Boston 1975)

¹¹⁴ Keller, J. – *Úvod do sociologie*, Praha 1999, str. 15

¹¹⁵ K. Polanyi tyto typy společností vzásadě nerozlišuje a jejich distinkce dále nespecifikuje.

¹¹⁶ Polanyi, K. - *The Great Transformation*, Boston 1975, str. 49

plně absorbován¹¹⁷. V tradiční (a “primitivní”) společnosti je ekonomika jen funkcí sociálního řádu, v němž je obsažena¹¹⁸, a absentují zde tedy specializované ekonomické instituce. Práce je součástí neekonomických aktivit, je vázána netržními mechanismy a nemá charakter tržní komodity. Výroba a směna materiálních statků je vklíněna do širších vztahů neekonomického charakteru¹¹⁹, což platí i pro instituci trhu; ekonomika zde není diferencována jako funkční subsystém, ale je součástí aktivit politických, náboženských, vojenských etc.. Jednotlivé místní trhy jsou izolované a - stejně jako dálkový obchod - podléhají mnoha omezením a restrikcím, přičemž v obou polohách se jedná, nahlíženo v celku ekonomických aktivit, o prvky pouze okrajové.

Během 19. století dochází v daném ohledu dle Polanyiho k radikální přeměně. Jednotlivé izolované trhy se propojují, trh se generalizuje. Výsledkem těchto procesů je moderní společnost ovládaná tržní ekonomikou a seberegulujícím trhem, kdy je ekonomika řízena tržními cenami a ničím jiným.

Zatímco v tradiční společnosti je ekonomika součástí sociálního systému, ve společnosti moderní je společnost jako celek podřízena zákonům trhu¹²⁰ a stává se z ní pouhý doplněk ekonomického systému ustaveném na principu (individuálního) zisku. Práce (resp. člověk a jeho aktivity) je v moderní společnosti “osvobozena”, komercializována a stává se jednou z tržních komodit - práce je tedy zboží jako každé jiné, je na prodej, podřízena pravidlům poptávky a nabídky, následkem čehož dochází k ustavení trhu práce, na kterém je s ní zacházeno dle principu maxima (individuálního) zisku. Principy redistribuce a reciprocity, řídicí chod “primitivních” ekonomických systémů, ustupují do pozadí. Obdobně též omezení, která tradiční společnost kladla ekonomickým aktivitám (rodové závazky, stavovská privilegia, religiózní předpisy) postupně mizí, a moderní společnost se stává první společností v dějinách, v níž je ekonomika řízena a ovládána primárně trhem.

Současně dochází v moderní společnosti k výrazné individualizaci a atomizaci společnosti¹²¹, obecně pak k emancipaci jednotlivce (svoboda a právní rovnost participantů trhu je nezbytností). Populace přestávají být usedlé, lidé se stávají mobilními, svá bydliště a zaměstnání mění v závislosti na požadavcích trhu práce, resp. systému nabídky a poptávky. Stratifikace společnosti se ustavuje na ekonomických

¹¹⁷ Tamtéž, str. 68

¹¹⁸ Tamtéž, str. 71

¹¹⁹ Keller, J. – *Úvod do sociologie*, Praha 1999, str. 16

¹²⁰ Polanyi, K. - *The Great Transformation*, Boston 1975, str. 71

faktorech, přičemž regulátorem distribuce privilegií a pozic se stává trh. Jako organizační princip společnosti se ustavuje ekonomický liberalismus¹²².

IV. ROMSKÉ SKUPINY V ROMSKÝCH OSADÁCH NA SLOVENSKU

4.1 Subetnické členění

V současnosti obývají tzv. "romské osady" na Slovensku zejména tři subetnické¹²³ romské skupiny: Prvou jsou olašští Romové (sami sebe označují termínem *vlachike Roma*, který je původně odvozen od území "Valachie" - součásti dnešního Rumunska), kteří na území Slovenska přišli z Rumunska v průběhu 19. století¹²⁴. Někteří příslušníci této skupiny až do roku 1959, kdy jim v tom bylo státní mocí zabráněno, kočovali. Obživu si obstarávali obchodem s koňmi, rozličným překupnictvím a kotlářstvím, výsadou žen pak bylo hádání z ruky či karet.

Druhou skupinu tvoří Romové slovenští. Vlastní archaické označení *servike Roma*¹²⁵ dnes již příslušníci této skupiny neužívají a nazývají se prostě *Roma*. První zmínky o pobytu této skupiny na území Slovenska jsou již z 15. století z okolí Spiše¹²⁶ a již zanedlouho tyto zprávy referují o jejich sedentarizaci. Typickým způsobem obživy slovenských Romů byla "tradiční romská řemesla" (k této problematice viz dále v kap. "Neúplnost kultury romských osad" a zejména její "Dodatek") jako kovářství,

¹²¹ Tamtéž, str. 163

¹²² Tamtéž, str. 135,149

¹²³ Zde i nadále ve smyslu skupiny sdílející kolektivní identitu nenaplnující obsah pojmu (identity) "etnické skupiny" (např. v pojetí E. Hobsbawma prezentovaném v: Hobsbawm, E. – What is ethnic conflict and how does it differ from other conflicts?, In: McDermott, A. /ed./ - Ethnic conflict and international security, *Peacekeeping and multiethnic operations No. 2*, June 1994, str. 37-46, zde str. 37 resp. 38); co se týče vztahu členů těchto skupin k etnické identitě a tzv. "etnickému vědomí", srov. kap. "Pocta Petru Lozoviukovi".

¹²⁴ Důvodem jejich odchodu z této oblasti bylo zrušení otroctví/nevolnictví v "dunajských knížectvích" Moldávii (23. 12 1855) a Valachii (8. 1. 1856), resp. úplná právní svoboda z roku 1864 (tentokrát již v Rumunsku, na které se obě knížectví spojená roku 1861 přejmenovala) /Hancock, I. – *Země utrpení. Dějiny otroctví a pronásledování Romů*, Praha 2001, str. 47/.

¹²⁵ Toto označení snad pochází ze *Serbika Roma* – Srbský Rom, poukazující na teritorium, kde tato skupina před příchodem na území Slovenska pobývala. Srov.: Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 20-21. H. Zelinová a Z. Kumanová pro tuto skupinu uvádějí i označení "slovačike Roma" (Kumanová, Z., Zelinová, H. – Rómovia na Slovensku, In: *Romové – O Roma*, Brno 1999, str. 74)

¹²⁶ Srov. např.: Mann, A. B. – *Rómsky dejepis*, Bratislava 2000, str. 7

korytářství, košíkářství, zvonkařství, výroba metel, nepálených cihel - *valek* apod.¹²⁷ Kromě těchto činností pak velice významnou roli hrála také pomoc sedlákům, zejména při sezónních pracech.

Poslední dotyčnou subetnickou skupinou jsou Romové maďarští (vlastním označením *ungrike Roma*), jejíž příslušníci jsou usazeni v maďarsky mluvících částech Slovenska, původem i kulturou se nijak výrazně neodlišují od Romů slovenských; nejvýznamnější odlišnost těchto dvou skupin tak spočívá v jazycích, jež jejich příslušníci užívají při komunikaci s okolní společností¹²⁸ a v jejich vlastních dialektech romštiny. Právě pro někdejší shodnost usedlého způsobu života Romů slovenských a maďarských je nejvýraznější rozdíl odlišující tyto dvě skupiny na jedné straně a na druhé pak Romy olašské. Příslušníci subetnické skupiny Romů olašských obě tyto skupiny společně označují jako *Rumungri* (jedn. č. *Rumungro*), tento termín je odvozeno od *Rom ungro* – maďarský, resp. uherský Rom a původně byl určen Romům v Uhrách, kteří se usazovali jako jedni z prvních. Romové olašští, kteří kočovali, tímto termínem označovali všechny usedlé skupiny Romů, kterými právě z tohoto důvodu pohrdali.¹²⁹

Zejména důležitá je skutečnost, že jednotlivé subetnické skupiny (zejména pak Romové olašští ve vztahu k oběma dalším skupinám) jsou vzájemně endogamní, tedy že mezi nimi nedochází ke vzájemným sňatkům.

Vztah jednotlivých romských subetnických skupin pak Elena Lacková komentuje příměrem k jednotlivým národům slovanským: "málokdo z Čechů a Slováků ví, že nejsou všichni Romové stejní, že se dělíme na různé skupiny asi tak jako Češi, Poláci, Bulhaři, Srbové a Chorvati, každá skupina je sama pro sebe, má své zvyklosti a obřady, svůj dialekt, své rodové profese, zkrátka svůj způsob života. Jedna zná tu druhou jenom z dálky, z vyprávění, ze zkazek zkreslujících pravdu, z pověr a předsudků"¹³⁰. Ještě větší distanci pak mezi těmito skupinami staví příslušník skupiny Romů slovenských, který o Romech olašských říká, že "sú iná rasa"¹³¹. M. Hübschmannová, potom o vztahu těchto skupin referuje v tom smyslu, že "kočovní

¹²⁷ Srov.: Davidová, E. – *Cesty Romů/Romano drom*, Olomouc 1995, kap. "Tradiční řemesla a způsoby obživy"

¹²⁸ Srov.: *Chudoba Rómov a sociálna starostlivosť o nich v Slovenskej republike* (kol. aut.), Bratislava 2000, str. 10

¹²⁹ Srov. Horváthová, J. – Kapitoly z dějin Romů, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy*, Praha 2002, str. 38

¹³⁰ Elena Lacková: Vždycky mě přitahovali Olašští Romové, In: Manuš E. (ed.) – *Jdeme dlouhou cestou. Příběhy Romů a Neromů v proměnách času*, Praha 1998, str. 190

¹³¹ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny. Kultúrnoantropologická štúdia*, Prešov 2001, str. 38

Cikáni' se liší (a jsou 'usedlími' Cikány odlišování!) jako zvláštní etnická podskupina Cikánů"¹³².

V rámci subetnických celků byla pak jiným principem členění Romů profesní příslušnost¹³³, kdy jsou "jednotlivé skupiny Romů identifikovány tradiční skupinovou profesí jako je kovářství, hudebnictví, koňské handlířství etc."¹³⁴, tedy skutečnost, že "skupinové etnické povedomie" je v tomto ohledu Romy chápáno jako "příslušnost' ku tradičnej profesii"¹³⁵. Profesní příslušnost se dědila v rámci rodin, byla předávána v rodové linii - "džalas papi pre papende (přecházela z generace na generaci)"¹³⁶ - a opět byla faktorem vymezujícím endogamní skupiny. Výběr partnera totiž často zohledňoval právě profesní "zařazení" skupiny, jejímž byl dotyčný členem. Manželství se tak "pravidelne uzatvárali len medzi príslušníkmi rovnakých skupín,...napr. manželstvá medzi hudobníkom a usadlým kováčom s dcérou korytára alebo priekupníka koní boli ... zriedkavé"¹³⁷. Z tohoto důvodu hovoří v tomto případě Jelena Marušiaková o "profesní endogamii"¹³⁸ jednotlivých romských skupin.

4.2 Rituální čistota a nečistota

Zcela odlišným principem rozdělujícím dále jednotlivé romské skupiny je institut rituální ne/čistoty. Tento koncept jde napříč zmíněnými subetnickými celky a má totožný dopad na jejich vnitřní strukturu. Existuje jak u Romů maďarských, tak i slovenských a olašských.

Koncepce rituální nečistoty vychází z předpokladu existence určité nehmotné, magicky pojímané iracionální kvality, která svou přítomností rituálně (tedy nikoli v našem obvyklém smyslu hygieny) znečišťuje svého nositele. Tímto nositelem může

¹³² Hübschmannová, M. – Co je tzv. cikánská otázka?, *Sociologický časopis* č. 2, 1970, str. 108

¹³³ Některé skupiny pak po vykonávané profesi přijaly i vlastní označení: *Lovári* – konští handlíři (z maďarského "ló" – kůň), *Kalderaši* – kotláři (z rumunského "caldera" – kotel") (viz: Hübschmannová, M. – What can Sociology suggest about the Origin of Roms, *Archiv orientální* 40, 1972, str. 51-64, zde str. 62), v dalších zemích též *Ursari* – medvěďáři, *Džambási* – překupníci koní, *Humadžije* – prodavači hlíny a jiní

¹³⁴ Hübschmannová, M. – What can Sociology suggest about the Origin of Roms, *Archiv orientální* 40, 1972, str. 51-64, zde str. 62

¹³⁵ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny. Kultúrnoantropologická štúdia*, Prešov 2001, str. 35

¹³⁶ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 48

¹³⁷ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku. Historicko-etnografický náčrt*, Bratislava 1964, str. 331; identicky též In: Beneš, J. – Cikáni v Československu. Antropologická studie dospělých mužů, *Folia Facultatis scientiarum naturalium Universitatis purkyniene Brunensis, tomus XVI, opus 9, biologia 50*, Brno 1975, str. 9

¹³⁸ Marušiaková, J. – K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 696

být věc, zvíře anebo člověk. Nositele rituální nečistoty můžeme rozdělit do dvou skupin: 1) ti, kteří jsou nečistí ze své vlastní povahy, samotnou svojí podstatou (zejména určitá zvířata, jako psi, hadi, žáby či slimáci a dále pak zdechliny či výkaly); 2) ti, kteří o svou původní rituální čistotu přišli stykem s nositeli primárními (čímž také, mimo jiné, došlo ke změně jejich ontologické kvality, resp. k transsubstanciaci).

Člověk, který je rituálně nečistý, se v (slovenské) romštině označuje slovem *degeš* (resp. *degeša* příp. též *rikoňara*, *pšara*, *koňara*, *močkošara* či *dubki*)¹³⁹. Degešem se člověk buď narodí, jsou-li jeho rodiče rituálně nečistí, anebo se jím může během svého života stát. Degešem se člověk stane tím, že se na něj přenesou kvalita rituální nečistoty, přijde-li do styku s věcmi, zvířaty, nebo osobami, které již rituálně znečištěny jsou. Své rituální nečistoty se pak již zbavit nemůže - "tato nečistota je v tomto životě neodčinitelná"¹⁴⁰ - a stává se nenávratně a nadosmrtně degešem (příčemž tato kvalita je dědičná)¹⁴¹. V případě, že se daná osoba jako *degeš* narodí, je situace identická - jak říká romské přísloví: "*degešiske ul'ila, degešiske merla!* narodil se jako degeš a jako degeš umře"¹⁴².

Uvedená romská subetnická společenství jsou tedy ještě uvnitř rozděleny neviditelnou bariérou rituálního znečištění na dvě skupiny - na *degeše* a na *žuže Roma* (jedn. č. *žužo Rom*; v romštině *rituálně čistý Rom*¹⁴³). Tyto skupiny jsou, stejně jako subetnická společenství samotná, endogamní, tedy nedochází mezi nimi k vzájemným sňatkům, neboť tímto sňatkem (resp. následným soužitím) by se rituálně čistý partner znečistil, což je pro *žuže Romy* největší pohroma a potupa, která má též výrazný dopad na sociální status jedince.

Přestože způsobů, jak se rituálně znečistit je mnoho, tím nejhlavnějším a nejtradičnějším je požívání rituálně nečistého jídla, tedy zejména nečistých zvířat, jako

¹³⁹ Srov.: Šebková, H., Žlnayová, E. - *Romani čhib, učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999, str. 140

¹⁴⁰ Sekyt, V. - Romské tradice a jejich konfrontace se současností (romství jako znevýhodňující faktor), In: Jakoubek, M., Hirt, T. - *Romové - kulturologické etudy*, (v tisku, Čeněk & Západočeská univerzita)

¹⁴¹ V kultuře romských osad se ovšem setkáváme i s rituální nečistotou dočasnou (např. u mentruující ženy či u ženy a dítěte po porodu - srov. např. Kubečková, I. - Příspěvek k výzkumu rodinného života michalovských Romů na Kladně, *Český lid* 76/1969, č. 1, str. 12, též srov. Kubečková, I. - Příspěvek k výzkumu rodinného života skupiny michalovských Romů na Kladně /Porod - novorozenec/, Zpravodaj KS VI, 1988, č. 12, str. 2). Pokud akceptujeme "indický původ" koncepce rituální nečistoty, mohli bychom na základě analogie soudit, že dočasná a trvalá rituální nečistota mají i v kultuře romských osad stejnou podstatu (srov. Dumont, L. - *Homo hierarchicus, The Caste System and Its Implications*, Chicago 1980, str. 47)

¹⁴² Hübšmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. - *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1991, str. 83, heslo "*degešis*".

¹⁴³ Žužo = romsky "čistý"; žuže Roma = Romové, kteří nejedí rituálně nečisté maso (koňské, psi) a obvykle žijí na vyšší sociální rovině." (Hübšmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. - *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1991, str. 291, heslo: "žužo")

jsou již zmínění psi, žáby, hlemýždi, ale i koně. Z těchto zvířat je pak dnes nejčastěji konzumován pes, a proto jsou v současnosti degeši označováni též jako pojídači psů, psožrouti.

Protože rituální nečistota se přenáší zejména jídlem, platí pro Romy rituálně čisté zejména zákaz společného stolování s Romy rituálně znečištěnými. Tento zákaz jde dokonce tak daleko, že není přípustné ani jíst z nádobí, ze které ho jedl degeš, anebo které přišlo do styku se znečištěnými věcmi či zvířaty. Nastane-li takový případ, nádobí je třeba vyhodit.

Rituální čistota je něčím, co si každý *žužo Rom* úzkostlivě hlídá a střeží. *Žuže Roma* tvoří totiž jakousi romskou "aristokracii". Obecně se považují za Romy "lepší," než jsou degeši, (na které nahlízejí jako na "horší sortu"¹⁴⁴ a zaujímají vůči nim "negativní postoj"¹⁴⁵), a proto by pro ně ztráta čistoty znamenala také společenský pád a opovržení. Navíc by byl tento propad následován vyloučením z rodiny, neboť ostatním rodinným příslušníkům by soužitím s rituálně nečistou osobou hrozilo znečištění, a tak svého člena zapudí a zřeknou se jej. Přijít o rituální čistotu tedy znamená "sociální smrt" a naprostou katastrofu, Romové jsou proto v této otázce velice úzkostliví a důslední.

Tento princip, podle kterého se rituální znečištění získává narozením a není nijak možné se jej jakoukoli aktivitou zbavit, tedy že status rituálně znečištěné osoby je člověku při narození připsán, je faktorem významně ovlivňujícím sociální strukturu romských osad a právě tato skutečnost výrazně připomíná situaci indických kast, neboť i zde se distance mezi oběma skupinami projevuje zejména vyhraněnou endogamií.¹⁴⁶

Velice významným je též fakt, že vztah jednotlivých subetnických skupin je často chápán jako analogický (nebo přímo identický) se vztahem rituální čistoty a nečistoty. Zejména mezi Romy olašskými je rozšířen názor o vlastní nadřazenosti vůči oběma ostatním subetnickým skupinám a obecné přisuzování rituální nečistoty těmto bez rozdílu. "Vzít si za ženu Rumungricu byla pro Olacha vždy velká hanba, sociální propad, a kolikrát to znamenalo jeho vyloučení z komunity, podobně jako když si rituálně čistý Rom vezme manželku z rituálně nečisté rodiny. Tyto *podobné* situace pak mohou být v mnoha případech pokládány za *identické*: pro většinu Olachů jsou

¹⁴⁴ Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 13

¹⁴⁵ Pavelčíková, N. – *Romské obyvatelstvo na Ostravsku (1945-1975)*, Ostrava 1999, str. 14

¹⁴⁶ K této otázce též viz: Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 22 a násl.

Rumungři nejenže méněcenní, ale přímo *nečistí*. ‘Všichni Rumungři jsou degeši...’¹⁴⁷. Velice významná je pak v tomto ohledu skutečnost, že tento skupinový status je připsán a není v moci jeho nositele jej jakoukoli činností změnit. ‘‘Rumungři jsou degeši ne proto, že žerou psy, ale proto, že jsou to Rumungři’’, říká můj informátor.¹⁴⁸

Nikterak řídký však není (samozřejmě mezi Romy slovenskými a maďarskými) ani názor mého informátora¹⁴⁹, že ‘‘Olaši jsou všechno komplet degeši.’’

Ve všech uvedených případech, ať již se skupinové členění romských společenství řídí podle rituální nečistoty, příslušnosti subetnické či profesní je zřejmé, že ona často zmiňovaná ‘‘všeromská jednota’’ je pravdě značně vzdálená, neboť skutečnost je taková, že ‘‘cigánske skupiny sa zvyčajne vyhýbajú vzájomným kontaktom’’¹⁵⁰, přičemž ve všech případech platí pravidlo skupinové endogamie - ‘‘zákon ‘čistej krvi’ je najdôležitejším pre každú skupinu’’¹⁵¹ a jeho porušení je důvodem k vyloučení ze společenství.

4.3 Krátký komentář ke kynofagii a identitě

Jednou z činností, které ‘‘z degešů dělají degeše’’ a dnes fungují téměř jako definiční znak této skupiny, je pojídání psů. Stát se rituálně nečistým lze právě požitím psa. Paradoxně se ale člověk nestane ‘‘žužo’’ Romem, když s tím přestane. Často není dokonce vůbec s čím přestávat, stačí se totiž narodit do nečisté rodiny¹⁵² (na úrovni osady), či do nečisté osady (v perspektivě meziosadních vztahů), aby člověk statusu nečisté osoby nabyl; takový status mu je totiž definitivně připsán již při narození. Přestože je takové postavení společensky deklasující, tato identita je často přijímána a takový člověk, pro nás snad poněkud překvapivě, v praktikování kynofagie pokračuje, čímž mimo jiné dává svým způsobem najevo, že s takovou identitou souhlasí; možná

¹⁴⁷ Cit In: Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, Diplomová práce na FHS UK 2002, str. 46, (nepubl.)

¹⁴⁸ Informátor B. P., narozen 1975, vzdělání základní, t.č. nezaměstnaný, lokalita v okrese Prešov. (Zápis z 2. 6. 2000)

¹⁴⁹ Informátor F. Č., narozen 1967, vzdělání základní, t.č. nezaměstnaný, lokalita v okrese Prešov. (Zápis z 3. 1. 2001)

¹⁵⁰ Marušiaková J. – K problematice cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985 str. 699

¹⁵¹ Tamtéž, str. 698

¹⁵² Taková rodina je ‘‘degešiko fajta – rod degešů’’, (Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1991, str. 83, heslo: ‘‘degešis’’

ale, že nemá na vybranou, nechce-li se odcizit sám sobě. Zůstat sám sebou pro něj znamená zůstat rituálně nečistým.¹⁵³

Takové by bylo sociální vysvětlení. Jaké však jsou rituální důvody kynofagie? Domnívám se, že v jejím podloží bychom narazili na (většinou nereflekтовanou) představu, že jíst psy je "dobré". Tak situaci vysvětluje i olašský informátor: "Rumungři jedí psy proto, že psi se dokáží sami vyléčit tím, že si lížou rány a když je jíš, budeš taky schopen se sám uzdravit"¹⁵⁴. V takovém případě by se situace okolo psů v romských osadách dala vysvětlit konceptem tabu. Původně byla totiž entita nadaná kvalitou tabu zároveň jak posvátná tak i nečistá (stejný význam mělo původně i řecké DEINOS a latinské SACER)¹⁵⁵. Taktéž v konkrétním případě rituální čistoty se ukazuje, že "čisté a nečisté ... netvoří dva zcela oddělené rody, ale dva druhy stejného rodu, do něhož patří všechny posvátné věci. Existují tedy dva druhy posvátného – příznivý a nepříznivý, mezi nimiž nejen nedochází k přerušení kontinuity, ale každý předmět může zároveň přecházet z jednoho do druhého bez zásadní změny své podstaty. Spolu s čistým vzniká i nečisté a naopak"¹⁵⁶. Tato skutečnost pak mimo jiné činí srozumitelnými i jinak nepochopitelné léčebné praktiky, užívané v romských osadách, v nichž hraje významnou roli psí sádlo. Sádlo je kupováno od rituálně nečistých osob, které psy konzumují, přičemž sádlo je "vedlejším produktem" této činnosti. Tento prostředek je užíván proti nejrozmanitějším nemocem spojeným zejména s plicním traktem (kašel, tubera, zápal plic či průdušek ad.)¹⁵⁷; léčebná kúra obvykle spočívá v potírání hrudi sádlem, ovšem nezřídka i v jeho *požívání* – rozpuštěné v čaji, namazané na chleba či teplé na lžici¹⁵⁸ - (a právě *tento* moment by předložená hypotéza mohla vysvětlit). Nesmírně zajímavá je přitom skutečnost, že touto procedurou *nedochází k rituálnímu znečištění*. Ukazuje se tedy, že navzdory rozporům, které mezi čistými a nečistými kvalitami panují mohou se "jedny měnit ve druhé a že se mohou ve svých

¹⁵³ Je též třeba doplnit, že do jisté míry má tato pozice i určitá ekonomická pozitiva, neboť právě pojídači psů mají v zásadě monopol na prodej psího sádla, které je jako prostředek proti nachlazení a dalším plicním chorobám včetně tuberkulózy ceněno a žádáno jak ostatními Romy, tak i příslušníky majoritní společnosti. Přičemž právě monopolní postavení dovozuje jeho producentům jeho cenu značně nadsadit.

¹⁵⁴ Informátor B. P., nar. 1975, vzdělání základní, t. č. nezaměstnaný, lokalita v okrese Prešov (zápis z 16. 6. 2000)

¹⁵⁵ Ke konceptu tabu viz : Otto, R. - *Posvátno*, Praha, 1998, zejm. str. 45, 52, 54; Freud, S. - *Totem a tabu*, Praha, 1991, str. 22-26.

¹⁵⁶ Durkheim, É. - *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*, Praha 2002, str. 442

¹⁵⁷ Srov.: Romové se léčí také psí mastí, *Právo* 2. 12. 2003, str. 9 (ivi), Darius, I. – Zlodejov psov z Marakane polícia obvinila, *Korzár* 16. 1. 2004, Kampf, V. – Medicína. Bude zo psa slanina?, *Život*, 1/04

¹⁵⁸ Informátor M. H. (nar. 1941), t.č. v důchodu, lokalita v okrese Prešov (zápis z 24. 12 2003)

funkcích vzájemně nahrazovat”, takže “čisté může nakazit¹⁵⁹, zatímco nečisté může jindy posvětit (resp. v našem případě uzdravit – pozn. M. J.)”¹⁶⁰.

*

Nutno dodat krátkou poznámku. Výše uvedené skutečnosti, jakož i obecné závěry seriózních výzkumů jasně dokládají, že některé romské skupiny psy jedí. Poměrně časté stanovisko zejména tzv. „proromsky“ orientovaných či romantizujících autorů, podle nichž „Romové [tedy všichni Romové *en bloc* – pozn. M. J.] se rozhodně vyhýbají požití ‚nečistého‘ masa pocházejícího například ze ... psů“¹⁶¹ je principiálně chybné. Pravda je totiž taková, že některé romské skupiny psy jí a jí je vědomě a programově.

Dalším poměrně častou domněnkou je představa, že Romové psy jedí z důvodů ekonomické nouze. Opět i v tomto případě empirická data dokazují, že tomu tak není. Romské skupiny pojídající psy si této stravy váží, považují ji za stravu privilegovanou a jejich členové jsou za ni ochotni vyplatit nemalé částky. Vyhledávání psů k následnému požití je aktivní činností na niž je vynakládáno nemálo času a energie. Radius, v němž jsou psi skupováni, kradení či směňováni přitom v některých případech přesahuje i 40 km, přičemž v několika osadách se již obyvatelé na tuto poptávku adaptovali a psy na prodej chovají programově¹⁶². Stejně tak se lze setkat s odprodejem psů ze strany

¹⁵⁹ Třebaže je tato strana logickým protipólem a komplementem skutečnosti, že nečisté může posvětit resp. uzdravit, zdá se, že v kultuře romských osad nemá paralelu. Předložená hypotéza však vyžaduje další výzkum.

¹⁶⁰ Durkheim, É. – *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*, Praha 2002, str. 442

¹⁶¹ Schechter, J. – *Hermanovce. Four Seasons with the Roma*, (ed. by F. Sorrenti; autorem textů je J. Skupnik), London 2003; bez paginace, překlad můj. J. Skupnik se pak dále mýlí i tehdy, uvádí-li v citované větě jako další položku, již se podle něj Romové coby možné potraviny striktně vyhýbají, zdechlina. Publikované studie totiž dokazují opak (srov. např. Holuby, J., L. – O našich cigánech, *Slovenské pohľady* č. 9, roč. 38, 1922, str. 506-515, zde str. 511; ab Hortis, S. A. – *Cigáni v Uhorsku. O dnešnom stave, zvláštnych mravoch a spôsobe života, jako aj o ostatných vlastnostiach a danostiach Cigánov v Uhorsku*, Bratislava 1995, str. 26; též srov. původ termínu *degešis* /pravděpod. pův. z maďarského *dög*, resp. *dögö* – zdechlina, tedy: pojídač zdechlin, zdechlinožrout/). Co se přitom pojídání zdechlin týče, je nadmíru zajímavé, že komentář Romů pojídajících zdechlina zaznamenaný ab Hortisem („Mäso zvieratä, ktoré usmrtil Boh musí byť lepšie ako také, ktoré zomrie ľudskou rukou“, /ab Hortis, str. 26/) i Holubym („To neždechlo, to Pánboh žabil“, /Holuby, str. 511/) naznačují možnost, že i tato aktivita může mít rituální důvody.

¹⁶² Srov.: „dalším zdrojem příjmů ‚osadníků‘ je prodej psů. Psy jezdí do T. kupovat Romové ze zmíněných ‚horších‘ ... osad“, přičemž „obchod je to rozhodně výhodný: investice do psů se mnohonásobně vrací“ (Bolf, Š. – *Drobný příspěvek ke studiu migrace slovenských Romů do České republiky. Analýza migračních faktorů na příkladech romské osady /SR/ a sociálně vyloučeného sídliště /ČR/*, diplomová práce na Katedře obecné antropologie FHS UK v Praze 2004, str. 9-10, /nepubl./). Obdobně uvádí i B. Podlaha, že „v osadách se tak někteří psi chovají vyloženě na prodej ..., jenž je celkem výnosný“ a uvádí výpověď informátora, podle kterého kupci „sú úplne šialení, dajú aj peť sto, aj tisiac za jedneho vlčiaka“ (Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 69-70, pozn. č. 67).

slovenských vesničanů, kteří se takto zbavují jednak psů nezvladatelných a jednak – nezřídka se slzou v oku – i psů starých a vysloužilých. Domnívám se, že i tyto skutečnosti podporují uvedenou hypotézu o zejména rituálních důvodech pojídání psů.

4.4 Rituální nečistota, subetnická příslušnost a lidství

Rituální nečistota (a analogicky pojímaná subetnická příslušnost) jsou Romy pojímány jako substanciálně chápané vlastnosti ovlivňující kvalitu samotného lidství (a vposledku pak i samotný ontologický status), které toto určují a ovlivňují jeho "hodnotu" či "kvalitu". Jednotlivé romské skupiny takto se navzájem lišící přiznáváním hodnotou lidství se pak "navzájem neuznávají"¹⁶³, "opovrhují sebou"¹⁶⁴ a liší se mírou vzájemně přiznávané důstojnosti. Známa je již uvedená skutečnost, že zejména Romové olašští pohrdají všemi ostatními romskými skupinami, nicméně tento vztah je reciproční, protože Romové slovenští se naopak na Romy olašské shodně "dívají spatra"¹⁶⁵. Jednotlivé skupiny tedy nejsou podílníky rovného, univerzálního a obecně sdíleného lidství, ale naopak jsou reprezentanty jeho jednotlivých, hierarchicky pojímaných forem, které mohou být nahlíženy buď jako zvláštní lidské "druhy," lišící se navzájem svou kvalitou, nebo jako sice náležející do téže kategorie, nicméně lišící se opět její kvalitou či mírou. Lidství je tedy v této optice nahlíženo jako (vertikálně) diferencovaná kategorie jejíž jednotliví nositelé jsou si, na základě příslušnosti k některé z jeho konkrétních forem, nerovni co do jeho kvality a jednotlivé skupiny se liší mírou sociální úcty, která je jim prokazována. Myšlenka přirozené lidské rovnosti zde absentuje, základem sociálního řádu v tradiční romské kultuře je představa o bytostné nerovnosti lidí.

Velice důležitá je pak skutečnost, že jak status příslušníka subetnické skupiny, tak i status osoby rituálně nečisté je člověku připsán při jeho narození a není v jeho moci jej jakoukoli záměrnou aktivitou změnit.

¹⁶³ Pelíšková, V. – Bydlení Romů v České republice, In: *Romové, bydlení, soužití*, Praha 2000, str. 20

¹⁶⁴ Štampach, F. – Cikáni v ČSR, *Československá vlastivěda, 2. díl – člověk*, Praha 1933, str. 287-293, zde str. 287

¹⁶⁵ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, Praha 1929, str. 40

4.5 Romové a indické kasty

Výše uvedené sociální uspořádání je analogické situaci indických kast, jejichž je patrně také možným dědicem. Předkové Romů, dříve než opustili Indii, totiž "nemohli...nebýt součástí jejího celospolečenského systému"¹⁶⁶, jímž je systém *džátí*-kast. Jednotlivé kasty, tvořené příbuzensko-profesními společenstvími, jsou sice ekonomicky komplementární, ale v mimoekonomických sférách se přísně distancují, přičemž "sociální distance mezi kastami se projevuje například endogamií – zákazem vybírat si za manželské partnery příslušníky jiných kast. Dále zákazem komensality, doslova společného stolování"¹⁶⁷. Příslušník *džátí*, která se považuje za 'vyšší', nepozře sousto v kastě, kterou považuje za 'nižší'.¹⁶⁸ Jednotlivé kasty jsou přitom monoprofesní a tak příslušnost k určité kastě určuje též profesní specializaci, která se mezigeneračně dědí.

Pro sociální strukturu indické společnosti je dále nad jiné významná skutečnost, že příslušníkem určité kasty se člověk stává primárně svým narozením (*džátí* znamená právě totéž co "zrození") a daná pozice bývá fixní po celý jeho život – "v ktorej kaste sa človek narodil, do tej patrila po celý život nie len on, ale celé jeho potomstvo"¹⁶⁹, kastovní příslušnost pak určovala jak zmíněné profesní zařazení a výběr partnera, tak i právní postavení, formy účasti na společenském dění a dalších sociálních kontaktech. Jednotlivé kasty jsou tedy oddělené nepřekonatelnou sociální bariérou.

Popsaná situace indických kast je zcela zřejmě téměř identická se stavem panujícím mezi jednotlivými skupinami Romů, které si uvedený model sociální organizace uchovaly, přičemž tuto skutečnost lze nahlížet i jako možný doklad toho, z jakého sociálního prostředí (a odkud) jejich předkové odešli.

4.6 Roma nane jekh/ nejsou všichni Romové stejní

Jak je vidět, je často zmiňovaná "romská populace" chápána jako označení jednoho romského společenství fungujícího jednotně a jednotně vystupujícího vůči

¹⁶⁶ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1988, str. 22

¹⁶⁷ "I když tento náš výraz není příliš výstižný, uvážíme-li, že Indové většinou stolů nepoužívají" (Zbavitel, D. – *Otazníky starověké Indie*, Praha 1997, str. 130)

¹⁶⁸ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1988, str. 22

majoritní společnosti obvykle z velké části pouze umělým konstruktem majoritní společnosti, neboť předpokládá homogenitu a identitu tam, kde se nalézá výrazná heterogenita a principiální odlišnost. "Pri výskume života a kultúry Cigaňov" je tak zejména "dôležité uvedomiť si jednu základnú vec, a to, že Cigáni nie sú jednoliaty celok."¹⁷⁰ Právě zmiňovaná diverzita je přitom pro Romy "tradiční", zatímco moderní teze o tom, že Romové "jsou a považují se za společné...etnikum"¹⁷¹ jsou spíše (pokud vůbec) hudbou budoucnosti. Reálný stav je totiž takový, že mezi Romy "neexistuje jednotné etnické povedomie",¹⁷² přičemž "historicky nemají Cikáni představu o sobě samých jako o skupině, a také pro sebe jako skupinu nemají slovo. Namísto národnosti rozlišují mezi různými kmeny a lokálněji mezi rozšířenými rodinami a klany. Jejich evropská jména – jako Cikáni nebo *Zigeuner* – naznačují monolitickou jednotu"¹⁷³, což ovšem "není přesný obraz toho, jak vidí sami sebe – je to obraz toho, jak je vidí lidé, kteří k nim nepatří."¹⁷⁴ Při výzkumu těchto společenství je tedy třeba mít na paměti, že "rozmanité komunity nepřesně označované jako >Cikáni< či >Romové< vnějším světem sebe samotné nikdy nepovažovaly za náležející k jedné kulturní, natož pak >národnostní< skupině"¹⁷⁵, přičemž "jediná věc, o níž můžeme říci, že je spojuje je fakt, že >vypadají stejně<, nebo se stejnými >zdají být< z hlediska těch, kteří je takto označují, zatímco oni sami se navzájem za stejné nepovažují"¹⁷⁶. A tak "zatímco většina příslušníků majoritní společnosti řadí každou osobu označenou jako Cikán do jedné kategorie, Cikáni samotní využívají skutečných i symbolických prostředků k vyjádření rozdílu, které je vzájemně odlišují ve prospěch jejich příslušnosti k jednotlivým skupinám"¹⁷⁷.

Nesmírně významná je také skutečnost, že jednotlivá romská společenství se liší tradicemi, kulturou, jazykem (o tom viz násl. kap.), historickými osudy i dalšími charakteristikami. "Rómovia" tudíž "nie sú homogénnym etnickým spoločenstvom, ale

¹⁶⁹ Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Bratislava 1993, str. 11

¹⁷⁰ Čajánková, E. – Život a kultura rožkovianských Cigánov, *Slovenský národopis* 2/1954, str. 153

¹⁷¹ Davidová, E. – Romové a česká společnost. Hledání domova, porozumění a vzájemného soužití, *Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky* 3/2000, str. 25

¹⁷² Marušiaková, J. – Vztahy mezi skupinami Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 73

¹⁷³ Fonsecová, I. – *Pohřbi mě vestoje. Cikáni a jejich pouť*, Brno 1998, str. 229

¹⁷⁴ Tamtéž, str. 229

¹⁷⁵ Pogany, I. – Accommodating an Emergent National Identity: The Roma of Central and Eastern Europe, *International Journal of Minority and Group Rights* 6/ 1999, str. 149-167, zde str. 154; překlad můj.

¹⁷⁶ Tamtéž, str. 155; překlad můj.

¹⁷⁷ Tamtéž, str. 158 (zde s odvoláním na Szuhaie); kurzíva v původním textu, překlad můj.

spoločenstvom vnútorne, teda kultúrne i sociálne výrazne diferencovaným.”¹⁷⁸ Tato situace platí samozřejmě i na Slovensku a tedy i v romských osadách, neboť i ”rómske etnikum na Slovensku je široko diferencované a nemá jednotné kultúrne charakteristiky...”¹⁷⁹. ”Neměli bychom tedy hovořit o Romech u nás jako o jednolitě skupině obyvatel vyznačující se shodnými znaky”¹⁸⁰.

O ”Romech” jako jednolitě skupině tedy jistě hovořit nemůžeme, je ovšem otázkou, co je vlastně integračním pojítkem skupiny označované tímto termínem, když se uvnitř ní nalézají společenství (v daném případě Romů olašských), jejichž členové jsou ”od všech ostatních skupin odlišni etnicky, antropologicky, jazykově i kulturně”¹⁸¹, stejně jako ”svou výraznou identitou”¹⁸².

Nejprekvapivější a nečekaná je pak skutečnost, že Romové z jednotlivých skupin (ať již vymezených subetnicitou či rituální nečistotou) chápou jako své partnery primárně příslušníky majoritní společnosti, nikoli Romy z ostatních skupin a i přes očividné a pro majoritní společnost základní a určující odlišnosti ”romské populace”, ”Romů” a majoritní společnosti, odmítají příslušníci jednotlivých romských skupin být zahrnováni do jedné společné množiny (”házení do jednoho pytle”), protože mezi kterýmkoliv Romem z takto označené skupiny (”Romové”) a libovolným příslušníkem majoritní společnosti je odlišnost a bariéra nekonečně menší, než nepřeklenutelné propasti endogamie, zákazu komensality, ”nevraživosti”¹⁸³, ”antagonistických vztahů”¹⁸⁴ a někdy až nesmiřitelnosti”¹⁸⁵ uvnitř této. Slovy Jeleny Marušiakové: ”vztahy medzi jednotlivými cigánskymi skupinami sú oveľa horšie než medzi Cigánmi a obyvateľstvom necigánskeho pôvodu (gádžami).”¹⁸⁶ Takže, mají-li jednotlivé romské skupiny ”tendenciu k izolácii od okolitého obyvateľstva”, ”ešte viac [sa izolujú] od iných cigánskych skupín”¹⁸⁷.

¹⁷⁸ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov, 2001, str. 148

¹⁷⁹ Tížik, M. – Slabiny ”gádžovského” konštruovania rómstva, *Biograf* 23/2000, str. 45

¹⁸⁰ Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 41; kurzíva v původním textu.

¹⁸¹ Davidová, E. – Změny ve hmotné kultuře Romů – bydlení a strava, In: *Černobílý život*, Praha 2000, str. 80

¹⁸² Tamtéž, str. 80

¹⁸³ Navrátil, P., Musil, L. – Sociální práce jako nástroj překonávání sociálního vyloučení Romů, In: Navrátil, P. (a kol.) – *Romové v české společnosti*, Praha 2003, str. 207

¹⁸⁴ Lábusová, A. – O otázce romské identity. Na džanav te dživel pre oda svetos, In: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové: kulturologické etudy* (v tisku, Čeněk & Západočeská univerzita)

¹⁸⁵ Goral, L. – Romové a Evropa, In: Šišková, T. (ed.) – *Výchova k toleranci a proto rasismu*, Praha 1998, str. 76

¹⁸⁶ Marušiaková, J. – Vztahy medzi skupinami Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 58

¹⁸⁷ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis*, roč. 36, 1/1988, str. 12, kurzíva moje

Nejparadoxnější je tedy skutečnost, že v pomyslném společenství, jehož účastníky se jednotlivé skupiny (vymezené příbuzenskými vazbami, subetnicitou a rituální nečistotou) cítí být, jsou jejich nejbližšími společníky – příslušníci majority. ”Každý Cigán” je tedy ”predovšetkým členom svojej skupiny, až na druhom mieste sa cítí byť príslušníkom širšieho spoločenstva, ktoré podľa neho tvoria *najprv* občania necigánskeho pôvodu a *až potom* cudzie cigánske skupiny”¹⁸⁸.

Tento vztah přitom panuje jak mezi skupinami vymezenými příbuzensky či rituálně, tak i subetnicky, takže ”v lokalitách so zmiešanými rómskymi sub-etnickými skupinami – Rumungri preferujú v interakciách skôr ne-rómov ako olašských Rómov” (E. Davidová dokonce uvádí, že členové těchto skupin /Rumungři a Olaši/ se se v jí zkoumaných lokalitách nejen ”vôbec nestýkali”, ale ”často sa priamo nenávideli”¹⁸⁹), přičemž olašský Rom pro ně znamená “menej ako gadžo”¹⁹⁰; obdobně se pak i ”slovensky hovoriaci Rómovia ... skôr identifikujú so Slovákmi ako s maďarsky hovoriacimi Rómami”¹⁹¹. Analogická situace přitom panuje v případě nejvýraznějších subetnických skupin i na území České republiky, neboť i zde jsou příslušníkům ”subetnické skupiny slovenských Romů ... bližší Neromové ... než příslušníci subetnické skupiny olašských Romů”¹⁹². A podíváme-li se na vztah příslušníků oné nepočetné skupiny původních Romů českých a moravských k Romům slovenským resp. olašským, ukáže se, že čeští Romové mají vůči uvedeným skupinám “silné výhrady” a “neudrží s nimi kontakty”¹⁹³. Nepřekvapí nás proto, že ”vzájemná solidarita [těchto romských skupin – pozn. M. J.] je někdy slabší, než solidarita s Neromy”¹⁹⁴.

Můžeme tedy uzavřít zjištěním, že kategorii ”romská populace”, ”romská menšina/ minorita”, ”romská komunita”, ovšem i ”Romové” etc. z pohledu subjektů, které by měly být jejími členy nic neodpovídá, protože v jejich očích jsou si jednotlivé subetnické celky (a v jejich rámci pak i rituální nečistotou oddělené skupiny) primárně

¹⁸⁸ Tamtéž, str. 73, kurzíva moje

¹⁸⁹ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 151

¹⁹⁰ Pivoň, R. – Předmluva, in: Stojka, P., Pivoň, R. – *Náš život/ Amáro trajo*, Bratislava 2003, str. 3-4, zde str. 3

¹⁹¹ Radičová, I. – *Hic sunt Romales*, Bratislava 2001, str. 174. Citovaná autorka hovoří o lokalitách Jesenské a Důžavská cesta; se stejnou situací jsem se ovšem setkal i ve zkoumaných lokalitách s obdobnou konstelací.

¹⁹² Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 14

¹⁹³ Holomek, K. – Romská menšina v České republice, in: Gabal, I. (a kol.) – *Etnické menšiny ve střední Evropě. Konflikt nebo integrace*, Praha 1999, str. 153-171, zde str. 157

¹⁹⁴ Řičan, P. – The Lost Identity of Czech Roma, in: Uherek, Z. (ed.) – *Prague Occasional Papers in Ethnology, No. 5 – Ethnic Studies and the Urbanized Space in Social Anthropological Reflections*, Praha 1998, str. 27-33, zde str. 28; překlad můj.

nerovny (v kvalitě samotného lidství) a není tedy možné stavět je v jakémkoliv smyslu sobě na roveň a tak je zahrnout do rámce jedné kolektivity.

Z uvedených skutečností však plynou některé důsledky. Například častá teze hlásající, že Romové musí být subjektem (nejčastěji "řešení romské problematiky") ba dokonce vyhlásování, že Romové již "sú subjektem, a tedy nielen objektom riešení problému, preto sa budú aktívne podieľať ..." ¹⁹⁵ neodpovídají pravdě. Pravdou současnosti je totiž stav, kdy "Romové dosud zřejmě představují spíše než menšinu sumu různě definovaných lokálních komunit s velice různorodým historickým a migračním zázemím a složitými vzájemnými vztahy." ¹⁹⁶ Přičemž sami "Romové ... jsou nešťastní, že je veškerá populace bere jako jeden celek" ¹⁹⁷ a "těžce nesou, že většinová populace nečiní rozdílů mezi ... skupinami, které mezi sebou téměř nekomunikují ... ani se vzájemně nestýkají" ¹⁹⁸, které "se od sebe distancují" ¹⁹⁹, jsou "samostatné" ²⁰⁰, "sami pro sebe" ²⁰¹ a "mnohdy nepřátelské" ²⁰². Co se tedy vztahů "mezi cudzími [cigánskými] skupinami" týče, byly tyto vždy "poznačené určitým antagonizmom" ²⁰³ přičemž je třeba dodat, že se nejedná o úpadkový stav či regres, ale o znak, o němž hovoří již nejstarší prameny o romských skupinách ²⁰⁴ a jímž se vztahy skupin předků dnešních Romů vyznačovaly patrně již v Indii ²⁰⁵.

Romové tedy mohou být leda subjekty mnoha, přičemž každému segmentu by odpovídala vlastní reprezentace. Jediná a jednotná tzv. "politická reprezentace" Romů je na podvodu založenou skupinou, chybí totiž subjekt, který by mohla legitimně

¹⁹⁵ Sulitka, A. – Vývoj a současný stav praktických řešení a kompetencí vrcholných orgánů státu po roku 1989, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 228

¹⁹⁶ Frištenská, H., Haišman, T., Víšek, P. – Souhrnné závěry, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 479

¹⁹⁷ Goral, L. – Romové a Evropa, In: Šišková, T. (ed.) – *Výchova k toleranci a proto rasismu*, Praha 1998, str. 75

¹⁹⁸ Tamtéž, str. 75-76

¹⁹⁹ Hübschmannová, M., Řehák, J. – Etnikum a komunikace. K projektu výzkumu Romů v ČSSR, *Sociologický časopis* 6/1970, str. 248-559, zde str. 555

²⁰⁰ Marušiaková, J. – Cigánske etnikum a etnické procesy, In: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánských obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str.70-82, zde str. 75; Davidová, E. – *Cesty Romů/ Romano drom*, Olomouc 1995, str. 117

²⁰¹ Elena Lacková: Vždycky mě přitahovali Olašští Romové, In: Manuš E. (ed.) – *Jdeme dlouhou cestou*, Praha 1998, str. 190

²⁰² Davidová, E. – *Cesty Romů/ Romano drom*, Olomouc 1995, str. 117; Marušiaková, J. – Cigánske etnikum a etnické procesy, in: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánských obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str.70-82, zde str. 75

²⁰³ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis*, roč. 36, 1/1988, str. 18

²⁰⁴ Marušiaková, J. – Cigánske etnikum a etnické procesy, in: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánských obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str.70-82, zde str. 72

²⁰⁵ Srov. Hübschmannová, M. – What can Sociology suggest about the Origin of Roms, *Archiv orientální* 40, 1970, str. 51-64, zde str. 63

zastupovat. Romové jsou mnoha skupinami a tedy mnoha subjekty, kterémužto stavu odpovídá mnohá reprezentace. Samozvaní tzv. "romští lídři" reprezentují zájmy vždy pouze omezené skupiny, takže jejich "názorům je ze strany majority přikládán neadekvátní význam"²⁰⁶.

Pokud by tedy "klíčovou roli při řešení 'svých problémů' měli hrát sami Romové"²⁰⁷, je také dosti významnou otázkou, kdo se tímto označením vlastně myslí a o čí problémy se tedy jedná.

Popsaný stav je pak jen nepatrně, pokud vůbec, odlišný od stavu, který mezi předky Romů panoval v Indii. O situaci v Indii sice nemáme žádné přímé zprávy, ale "podľa údajov v prameňoch môžeme ... predpokladať, že išlo o rozšírené veľkorodinné alebo rodové celky..."²⁰⁸. Co se týče umístění v celkovém sociálním systému, ukazuje se zároveň, "že predkovia Cigánov neboli príslušníkmi iba jedinej triedy a, ako nám to naznačuje popri lingvistike"²⁰⁹ aj materiál etnografický, nepochádzali iba z jedného spoločného kmeňa"²¹⁰. Stran konkrétní pozice pak, jak jsem již uvedl, i "porovnávací materiál ... potvrdzuje, že predkovia Cigánov patrili vo všetkých oblastiach Indie do nižších, pritom rôznych kást"²¹¹.

Připočteme-li k uvedeným skutečnostem fakt, že předkové dnešních Romů opouštěli Indii v relativně rozsáhlém časovém období a postupně, tedy "v rozličných časových intervalech a v malých skupinkách, ktoré pravdepodobne nepresahovali veľkorodinné formácie"²¹² vůbec nás nepřekvapí, že v případě dnešních Romů narážíme na "absentujúce vedomie spoločného pôvodu"²¹³.

4.7 Jazyk

²⁰⁶ Frištenská, H., Haišman, T., Víšek, P. – Souhrnné závěry In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 487

²⁰⁷ Alinčová, M., Moravec, Š., Balabánová, H., Kamenická, V., Buryánek, J., Kamenický, J. - *Romové*, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy, projekt Varianty*, Člověk v tísni, společnost při ČT, o.p.s., Praha 2002, str. 159

²⁰⁸ Marušiaková, E. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/1968, str. 610

²⁰⁹ Viz: Horváthová, E. – Cigáni pred príchodom do Európy, *Slovenský národopis*, roč. IX, 1961, č. 1, str. 3-24, zde zejm. str. 14

²¹⁰ Tamtéž, str. 17 (resp. Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 22)

²¹¹ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis*, roč. 36, 1/1988, str. 12

²¹² Horváthová, E. – K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, 1/1974, str. 11

²¹³ Mann, A. B. – Problém identity Rómov, In: Kiliánová, G. (ed.) - *Identita etnických spoločností. Výsledky etnologických výzkumov. Etnologické štúdie* 5, str. 51

Obdobná situace výrazné diverzity panuje i v oblasti jazykové. Stejně jako neexistuje jedna skupina Romů, „neexistuje jedna standardní podoba romštiny. Místo toho má tento jazyk množství dialektů (jen v Evropě jich je přes šedesát), které jsou očividně úzce příbuzné, ale často navzájem nesrozumitelné“.²¹⁴

Jazyková jednota přitom nepanuje ani na relativně malém území a „jednotný romský jazyk neexistuje, dokonce ani len na území Slovenska“²¹⁵, kde můžeme rozeznat „tak zvané slovenské dialekty“ které sa líšia foneticky, líšia sa gramaticky a líšia sa predovšetkým slovnou zásobou“.²¹⁶

Co se týče vzájemné srozumitelnosti těchto dialektů, skutečnost je taková, že „jednotlivé romské dialekty jsou si navzájem srozumitelné asi tak jako slovanské jazyky: čeština, slovenština, polština, srbochorvatština.“²¹⁷, což může znamenat právě to, že si navzájem srozumitelné nejsou a tak již jen na území Slovenska „sa členovia cudzích skupín medzi sebou nedorozumejú bez použitia tretej reči“²¹⁸, takže „pri náhodných kontaktoch medzi skupinami sa ... používa slovenčina, čeština alebo maďarčina“²¹⁹. Kuriózní je pak vztah skupin mluvčích olašských a neolašských dialektů, neboť „Olaši [...] reagují na řeč Romů neolašských s výsměchem, řeč Rumungrů ani za romštinu nepovažují“²²⁰.

Tato situace je sice do značné míry způsobena pohybem jednotlivých romských skupin v různojazyčném prostředí okolní společnosti, nicméně plná jazyková jednota nepanovala pravděpodobně ani v Indii. Již jsme zmiňovali skutečnost, že předkové dnešních Romů náleželi v Indii k různým kastám z nichž ovšem „každá měla vlastní profesi a vlastní způsob obživy; a velice pravděpodobně i vlastní dialekt“²²¹. Dalším nepřímým svědectvím o nejednotě protoromských dialektů v Indii je i současná jazyková situace Indie, ve které se i na relativně malém území nachází velké množství odlišných dialektů. Na základě těchto skutečností tedy „lze ... předpokládat, že předkové Romů, kteří v příbuzensko-profesních skupinách odcházeli z Indie, a to ne

²¹⁴ Fraser, A. – Cikáni, Praha 1998, str. 14

²¹⁵ Tižik, M. – Slabiny „gádžovského“ konštruovania rómstva, *Biograf* 23/2000, str. 46

²¹⁶ Rácová, A., cit. In: Balabánová, H., Molčan, M., Sajko, J. – Alternatívne prístupy vo výučbe rómskych detí In: *Kaj džas/ Kam kráčaš*, Bratislava 2001, str. 187

²¹⁷ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 25

²¹⁸ Marušiaková, J. – Cigánske etnikum a etnické procesy, in: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 70-82, zde str. 75

²¹⁹ Marušiaková, J. – K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 696

²²⁰ Pivoň, R. - *Formování romského národa a romština (především na školách)*; (nepubl.)

²²¹ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 24

najednou, nýbrž postupně, hovořili dialektem té oblasti, ve které sídlili nebo se pohybovali”.²²² Jinak řečeno: jazykovědci “na základě doterajších výsledků výskumu považují za pravděpodobnějšíu genéziu z viacerých indických spoločenstiev”, neboť “dialekty cigánskeho jazyka *nemajú spoločný východiskový základ*”²²³.

Na základě uvedených zjištění je třeba výpovědi o ztracené jazykové jednotě Romů²²⁴ považovat za smyšlenky a jednoznačně je odsoudit jako čiré fantazie nepodložené historickou skutečností. Romové jazykově jednotní nikdy nebyli a v současnosti pak “väčšina cigánskych skupín ... hovorí svojím vlastným jazykom, ktorý používa výlučne medzi členmi skupiny”²²⁵ a jazyk jednotlivých skupin je tak “faktorom spôsobujúcim a zdôrazňujúcim skupinovú *izolovanost*”²²⁶, rozhodně tedy není mostem integrace či porozumění.

V. NĚKTERÉ CHYBY V BĀDÁNÍ O ROMECH²²⁷

5.1 Romská kultura

“*Boltec ušni Cikánů není dosud plně prozkoumán*”²²⁸.

Jedním z největších problémů dosavadního romologického bádání zejména o romské kultuře je opomíjení základních atributů kultury. Romské kultuře je v dílech mnoha badatelů věnujících se dané problematice rozuměno velice jednoduše jako “kultuře Romů” (přičemž tato skupina je – jak si hned ukážeme - vymezována odkazem

²²² Tamtéž, str. 24-25

²²³ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis*, roč. 36, 1/1988, str. 10, kurzíva moje

²²⁴ Viz Fonsecaová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 251

²²⁵ Marušiáková, J. – K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 696

²²⁶ Tamtéž, str. 696, kurzíva moje

²²⁷ V následující sekci se budu snažit doložit, že celá řada autorů dekalrujících snahu popsat a analyzovat romskou kulturu, ba dokonce aspirujících na její uchování a rozvoj, užívá zcela odlišné koncepty kultury než je ve společenských vědách (zejm. pak v sociokulturní antropologii – disciplíně, která je zájmem o kulturu a její tematizaci vpravdě definována) běžné; to by samo o sobě nevadilo, ovšem vzhledem k uvedeným aspiracím je třeba jejich pojetí označit skutečně za *chybná* a vpsledku i bránící uskutečnění jejich vlastních záměrů (např. chci-li uchovat kulturu, ale zaměňuji kulturu za folklor, nepodaří se mi uchovat kulturu, ale právě jen folklor atp.).

na jejich těla /“antropologický typ”/). Romská kultura – *Romipen* podle těchto badatelů “spočívá...ve svébytném *indickém antropologickém typu*...”²²⁹. V oslabené verzi pak k “romství ... charakteristický vzhled” alespoň “patří”²³⁰ a “odlišnost (romské – pozn. M. J.) etnokulturní minority” je “antropologickým typem” přinejmenším “podtržena”²³¹. Podle těchto autorů je tedy “romská kultura projevem zvláštností romské etnické...skupiny”²³², které je však rozuměno v biologických kategoriích²³³. “Antropologické znaky” jsou tak počítány mezi “*etnické odlišnosti*” Romů²³⁴ a například “tmavší plet” je považována dokonce za “nejzákladnější *etnický* znak ... Romů”²³⁵. Obecněji se pak největší specifikum, “jádro odlišnosti Rómov ... navonok

²²⁸ Beneš, J. – Cikáni v Československu. Antropologická studie dospělých mužů, *Folia Facultatis scientiarum naturalium Universitatis purkyniense Brunensis, tomus XVI, opus 9, biologia 50*, Brno 1975, str. 51

²²⁹ Alinčová, M., Moravec, Š., Balabánová, H., Kamenická, V., Buryánek, J., Kamenický, J. – Tradiční romská společnost, příčiny a důsledky jejího rozpadu, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy, projekt Varianty*, Praha 2002, str. 146, kurzíva v původním textu

²³⁰ Sekyt, V. – Romové, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v České republice*, Praha 2001, str. 122

²³¹ Alinčová, M., Moravec, Š., Balabánová, H., Kamenická, V., Buryánek, J., Kamenický, J. – Předsudky vůči Romům, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy, projekt Varianty*, Praha 2002, str. 120

²³² Davidová, E. – Romové a česká společnost. Hledání domova, porozumění a vzájemného soužití. *Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky 3/2001*, Praha 2001, str. 22

²³³ Již z předchozí citace je zřejmé, že v mnoha pracích věnujících se dané problematice znamená termín “*etnický* (Rom)” totéž co “zástupce (romského) antropologického typu” a “etni/o...” je odkazem k biologickým faktorům. Obecně je pak možno říci, že termíny jako “romská *etnická* skupina” a jeho variace velice často parazitují na 1) koncepci (romské) “*rasy*”, resp. představě o (romském) “antropologickém typu”. K příkladům fúze či překryvu romské etnicity a biologických faktorů viz např.: Bernasovský, I., Bernasovská, J. – *Anthropology of Romanies (Gypsies). Auxiological and Anthropogenetical Study*, Brno 1999, str. 119, Beneš, J. – Cikáni v Československu. Antropologická studie dospělých mužů, *Folia Facultatis scientiarum naturalium Universitatis purkyniense Brunensis, tomus XVI, opus 9, biologia 50*, Brno 1975, str. 78; Hübschmannová, M., Řehák, J. – Etnikum a komunikace, *Sociologický časopis 6/1970*, str. 548-559, zde str. 549 či Dubayová, M. – K problematice vztahu cigánskej lokálnej a cigánskej etnickej skupiny (Na základe interdisciplinárneho výskumu cigánskej rodiny), *Slovenský národopis*, roč. 38, 1-2/1990, str. 274-277, zde str. 275; nejpříměji ovšem uvádí E. Davidová (-Turčinová): “jednotliví příslušníci každé etnické skupiny náležejí zpravidla k určitým výrazným typům a rasám” (Davidová-Turčinová, E. – K vymezení a specifice současného cikánského problému v Československu, *Sociologický časopis*, 1970, č. 1, str. 29-41, zde str. 37; toto tvrzení je třeba mít na paměti při četbě jiné teze téže autorky o tom, že “romská kultura je projevem zvláštností romské etnické národnostní skupiny” / Davidová, E. – Romové a česká společnost. Hledání domova, porozumění a vzájemného soužití, *Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky 3/2001*, str. 22/), 2) (primordiálně chápané) /romské/ národnosti (k příkladům ztotožnění či splývání romské etnicity s romskou národností viz např.: Davidová, E. – *Cesty Romů/ Romano drom*, Olomouc 1995, str. 228; Davidová, E. – Romové a česká společnost. Hledání domova, porozumění a vzájemného soužití, *Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky 3/2001*, str. 22; Holomek, K. – Etnická emancipace Romů v ČR na sklonku roku 1998, In: *Bulletín Muzea romské kultury 1998*, Brno 1998, str. 14) a 3) na koncepci “tradiční romské kultury” zhruba tak, jak jí bude rozuměno v přítomné studii; a to velice často ve vzájemné kombinaci (a zhusta i u týchž autorů). Z důvodu této naprosté terminologické rozvolněnosti, kvůli níž je ovšem tento termín velice často užíván programově, daný pojem v celé práci záměrně nepoužívám.

²³⁴ Pelíšková, V. – Příspěvek k výzkumu rodinného života skupiny michalovských Romů na Kladně (Porod-novorozenec), str. 20, kurzíva moje.

²³⁵ Daniel, B. – *Dějiny Romů. Vybrané kapitoly z dějin Romů v západní Evropě, v Českých zemích a na Slovensku*, Olomouc 1994, str. 19, kurzíva moje. Shodně též In: Daniel, B. – Z nejstarších dějin Romů, In: Balvín, J. (a kol.) – *Romové a historie*, Ústí nad Labem 1996, str. 17

prejavuje v biologických znakoch, antropologickom type²³⁶, nebo je antropologický typ alespoň považován za jeden z nejvýznamnějších specifík/odlišností této skupiny²³⁷, takže při vymezení dotyčné skupiny (“Romové”) je pro tyto vědce “prvním vymezením ... vymezení podle antropologického typu”²³⁸. Položí-li si pak otázku, “co odlišuje Romy od gadžů nejzřetelněji a na první pohled”²³⁹, na tuto otázku odpovídají “barva pleti a charakteristická fyziognomie”²⁴⁰. Skutečnosti uváděné ve zmíněných dílech se tak drží v jedné řadě s tezemi autorů 20. let, pro které “Cikáni ... jsou rasovou skupinou velmi tmavé barvy, očí a vlasů...”²⁴¹ u nichž “tvar hlavy s pigmentací je z nejvýznamnějších znaků plemenného charakteru”²⁴²; v současné formulaci tak čteme: “Romové náleží ... k plemeni europoidnímu”²⁴³. Antropologické typy (a Romové dle této autorky jeden takový sami tvoří anebo jsou příslušníky a.t. indického – pozn. M. J.) jsou nižšími taxonomickými jednotkami plemen.²⁴⁴ “Většina Romů” je pak podle této autorky “charakterizována výlučnými znaky, jimiž se zjevně odlišují od ostatního obyvatelstva” a těmi jsou “zejména tmavá pigmentace očí a vlasů a žlutohnědá barva pleti”²⁴⁵, přičemž “kromě těchto nejnápadnějších odlišností existuje řada dalších, méně nápadných, ale charakteristických znaků a detailů morfologických (tvar hlavy, ruky, tělesné proporce) i fyziologických (krevní skupiny)”²⁴⁶.

²³⁶ Bačová, V. – Vzťahy obyvateľov Slovenska k Rómom (sociálnopsychologická analýza), In: Mann, A. B. (ed.) – *Neznámi Rómovia*, Bratislava 1992, str. 32

²³⁷ Tak srov. In: Hübschmannová, M. – Co je tzv. cikánská otázka?, *Sociologický časopis* č. 2, 1970, str. 115

²³⁸ Frištenská, H., Haišmann, T., Víšek, P. – Souhrnné závěry In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 494

²³⁹ Říčan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak. Dějiny. Současná situace. Kořeny problémů. Naděje společné budoucnosti*, Praha 2000, str. 94

²⁴⁰ Tamtéž, str. 94

²⁴¹ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, str. 24

²⁴² Tamtéž, str. 13

²⁴³ Srov. též: “Romové patří k tzv. europoidní rase...” (Navrátil, P., Musil, L. – Sociální práce jako nástroj překonávání sociálního vyloučení Romů, In: Navrátil, P. /a kol./ - *Romové v české společnosti*, Praha 2003, str. 206), či “Cigáni patria k bielemu plemenu...” (Bernasovský, I. – Antropologický výskum Cigánov v ČSSR, in: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánských obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 216-227, zde str. 216), nebo konstataci P. Říčana “Romové patří k téže rase jako my [majoritní populace – pozn. M. J.]”, takže v jejich případě je možné hovořit “pouze ... o odlišném antropologickém typu” (Říčan, P. – Socializace romských dětí ve škole, In: Balvín, J. /a kol./ - *Romové a majorita. Sborník ze 7. setkání Hnutí R v Kladně, Ústí nad Labem 1997*, str. 27-41, zde str. 3) či této analogickou tezi P. Pečínky o tom, že Romové “jsou pouze mírně odlišným antropologickým typem jedné indoevropské bílé rasy /kam patří společně s Čechy/” (Pečínka, P. – Romské politické strany a hnutí, In: Mareš, M. (ed.) – *Etnické a regionální strany v ČR po roce 1989*, Brno 2003, str. 99-172, zde str. 105), jakož i tvrzení V. Ševčíkové, dle které „Romové ... patří ke stejnému indoevropskému plemeni jako evropská majorita“ (Ševčíková, V. – *Sociokulturní a hudebně výchovná specifika romské minority v kontextu doby*, Ostrava 2003, str. 23).

²⁴⁴ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 16

²⁴⁵ Tamtéž, str. 16

²⁴⁶ Tamtéž, str. 16

Romové jsou podle těchto autorů "stejní lidé jako všichni ostatní, jen mají jinou barvu pleti"²⁴⁷ a tvoří tak "viditelnou menšinu"²⁴⁸, definovanou mimo jiné též svým "tělesným zjevem"²⁴⁹ či "fyzickým zjevem"²⁵⁰, svou "antropologickou odlišností"²⁵¹, "biologickými zvláštnostmi"²⁵², "antropologickým typem"²⁵³, "plemenným svérázem"²⁵⁴, "antropologickými znaky"²⁵⁵, "odlišným antropologickým vzhledem"²⁵⁶, "antropologickými charakteristikami"²⁵⁷, "fyzickým vzhledem"²⁵⁸, "somaticko-fyziologickými odlišnostmi"²⁵⁹, "antropologickým svérázem"²⁶⁰,

²⁴⁷ Horváth, V. – rozhovor s MUDr. Vladimírem Horváthem, Jak se žije romským intelektuálům v Čechách, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 321

²⁴⁸ Kepková, M., Víšek, P. – Romové v systémech sociální ochrany, zdroje sociální distance, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 395, shodně tak uvádí i M. Hübschmannová in: Hübschmannová, M. – od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství, in: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 117

²⁴⁹ Sus, J. – *Cikánská otázka v ČSSR*, Praha 1961, str. 17

²⁵⁰ Jamnická-Šmerglová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 99

²⁵¹ Pekárek, P. – Romové mezi námi, In: *Romové – reflexe problému*, Praha 1997, str. 15, shodně uvádí i J. Rybová In: Rybová, J. – Rómska politická reprezentácia, In: Vašečka, M., Jurásková, M., Kriglerová, E., Pulíš, P., Rybová, J. - *Rómske hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*, Bratislava 2002, str. 67; K. Holomek in: Holomek, K. – Reflexe genocidy Romů ve společnosti, in: *Fenomén holocaust/ The Holocaust Phenomenon. Sborník mezinárodní vědecké konference. Praha-Terezín 6. – 8. října 1999*, Praha 1999, str. 37-40, zde str. 37; Macháčová, J. – Historické aspekty sociální pozice romského etnika v České republice po roce 1945 (přehled poznatků), *Slezský sborník* 92, 1994, 3-4, str. 228-237, zde str. 232, Jurová, A. – Vývoj postavenia Rómov na Slovensku a otázky ich "integrácie" do spoločnosti, In: Janto, J. (ed.) – *Acta Universitatis ss. Cyrilli Et Methodii Tyrnaviae, Tomus II. Ethnologia Actualis Slovaca 1-2. Integrácia Rómov na Slovensku*, Trnav 2000, str. 9-29, zde str. 29

²⁵² Šrajeroová, O. – K riešeniu rómskej otázky na Slovensku po roku 1945, *Slezský sborník* 91, 3/1993, str. 178-189, zde str. 178

²⁵³ Hübschmannová, M., Řehák, J. – Etnikum a komunikace. K projektu výzkumu Romů v Čechách, *Sociologický časopis* 6/1970, str. 548-559, zde str. 549 (v kapitole "Vymezení etnika!"); Veselý, I. - Romové v současné české společnosti (subkap. "Konflikt sociokultur"), *Demografie* 1997, roč. 39, č. 1, str. 34-36, zde str. 36; Nováček, J. – *Cikáni včera, dnes a zítra*, Praha 1968, str. 35.

²⁵⁴ Štampach, F. – Cikáni v ČSR, *Československá vlastivěda, 2. díl – člověk*, Praha 1933, str. 287-293, zde str. 289, 292

²⁵⁵ Horváthová, E. – K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, 1/1974, str. 12, shodně tak též in: Pelíšková, V. – Příspěvek k výzkumu rodinného života skupiny michalovských Romů na Kladně (Porod-novorozenec), *Zpravodaj KSVI*, 1988, č. 12, str. 20, taktéž In: Davidová-Turčinová, E. – K vymezení a specifikce současného cikánského problému v Československu, *Sociologický časopis*, roč. VI, 1970, č. 1, str. 29-41, zde str. 36, či Dubayová, M. – K problematice vzťahu cigánskej lokálnej a cigánskej etnickej skupiny (Na základe interdisciplinárneho výskumu cigánskej rodiny), *Slovenský národopis*, roč. 38, 1-2/1990, str. 274-277, zde str. 275 nebo Jurová, A. – Niekoľko poznámok k otázkam postavenia Rómov v regióne východného Slovenska v minulosti a súčasnosti, *Slezský sborník* 95, 3/1997, str. 197-208, zde str. 197

²⁵⁶ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 11

²⁵⁷ Mezi které patří "kromě nejnápadnějších jevů jako je barva pleti, vlasů a očí" i další "morfo-somatické znaky" (Předmluva, In: Hübschmannová, M. /a kol./ - *Abstrakta odborné literatury o Cikánech v ČSSR /1955-1972/*, Praha 1974, str. 8). Srov. též: Matějová, V. – Haišman, T. - /přehled dosavadních výzkumů k tématu "Cikáni v průmyslovém městě (problematika adaptace a asimilace)", In: *Materiály k problematice etnických skupin na území ČSSR, sv. II – Cikáni v průmyslovém městě (problematika adaptace a asimilace) část. I.*, Praha 1986, str. 17

²⁵⁸ Beneš, J. – Cikáni v Československu. Antropologická studie dospělých mužů, *Folia Facultatis scientiarum naturalium Universitatis purkyniene Brunensis, tomus XVI, opus 9, biologia* 50, Brno 1975, str. 3 a 15

²⁵⁹ Petro, J. – *Determinačné faktory odlišností cigánských rodín*, Košice 1985, str. 17, 27

²⁶⁰ Tamtéž, str. 15, též In: Bernasovský, I. – Antropologický výskum Cigánov v ČSSR, , In: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánských obyvateľov. Príspevky zo seminára*

“antropologickými rysy”²⁶¹, (které jsou ovšem „u mnoha jedinců tak nenápadné, že je obtížné je identifikovat jako Romy [jimiž ovšem dle tohoto autora *jsou* – pozn. M. J.]²⁶²), “antropologickými zvláštnostmi”²⁶³ či “zvláštnostmi fyzických znaků”²⁶⁴, tedy “tmavšíou barvou pleti”²⁶⁵, vlasov a očí”²⁶⁶ atd., atd..

Termín ”Rom” je tedy v těchto textech do značné míry ztotožněn s ”romským antropologickým typem”.

Že tyto badatelé spojení kultury a biologických faktorů myslí vážně, je patrně nejlépe vidět na případech, kdy hovoří o její genetické determinaci. Ve svých dílech tak bez odsudku a komentáře citují výroky pana Ščuky, který prohlašuje: ”na svůj způsob života (pan Ščuka dále v textu hovoří o ”kulturní tradici” a ”kulturní morálce” – pozn. M. J.) ...stejně nemůžu zapomenout...ten je mně prostě *geneticky danej*”²⁶⁷, případně sami hovoří o ”podílu *romských genů*” v jejich těle²⁶⁸, nebo o ”*geneticky zakódované historické zkušenosti Roma*”²⁶⁹, “vrozených” rysech mentality²⁷⁰ či o tom, že některé vlohy (v daném případě muzikálnost) mají Romové “od přírody”²⁷¹. Shrneme-li citované výroky, ukáže se zřejmým, že tyto autoři romskou kulturu chápou jako součást *těl* Romů definovaných právě svou specifickou tělesností²⁷² (“antropologickým typem”).

Výše uvedené výroky jsou však chybné hned ve dvou směrech. První přehmat spočívá v užívání termínů ”rasa”, ”plemeno” a ”antropologický typ”. Tyto termíny byly vědou, která jejich užívání zavedla a ustavila, biologickou (fyzickou) antropologií, již

v *Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 216-227, zde str. 218, Petro, J. – *Determinačné faktory odlišností cigánských rodín*, Košice 1985, str. 17

²⁶¹ Šrajeroová, O. – K riešeniu rómskej otázky na Slovensku po roku 1945, *Slezský sborník* 91, 3/1993, str. 178-189, zde str. 178

²⁶² Říčan, P. – Nová identita českých Romů – naděje nebo hrozba, in: Smékal, V. (ed.) – *Podpora optimálního rozvoje osobnosti dětí z prostředí minorit. Sociální, pedagogické a psychologické aspekty utváření osobnosti romských dětí a dětí z prostředí jiných minorit*, Brno 2003, str. 79-85, zde str. 83

²⁶³ Davidová-Turčinová, E. – K vymezení a specifikce současného cikánského problému v Československu, *Sociologický časopis*, roč. VI, 1970, č. 1, str. 29-41, zde str. 34

²⁶⁴ Holomek, M. – Současné problémy Cikánů v ČSSR a jejich řešení, *Demografie* č. 3/1969, roč. XI, str. 204

²⁶⁵ Raichová, I. – Proměny etnické identity romů, In: Raichová, I. (a kol.) – *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001, str. 43-86, zde str. 59

²⁶⁶ Mann, A. B. – Problém identity Rómův, In: Kiliánová, G.(ed.) – *Identita etnických spoločností*, Bratislava 1998, str. 51

²⁶⁷ Ščuka, E. – cit In: Karhanová, K. – Sebeobraz a obraz Romů v dialogu s majoritní společností, In: Šmídová, O. (ed.) – *Zdi a mosty*, Praha 2001, str. 101, kurzíva moje

²⁶⁸ Horváthová, J. – Jak se žije romským intelektuálům v Čechách, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 312, kurzíva moje

²⁶⁹ Hübschmannová, M. – Předmluva, In: Daniel, B. – *Dějiny Romů*, Olomouc 1994, str. 6, kurzíva moje

²⁷⁰ Pavelčíková, N. – *Romské obyvatelstvo na Ostravsku (1945-1975)*, Ostrava 1999, str. 11

²⁷¹ Kamenická, V. – Obraz matky v romské písni, *Romano džaniben* – III – 1-2/1996, str. 50

před drahnou dobou opuštěny, neboť studium variability lidských populací (s významem tohoto pojmu ve smyslu uvedené disciplíny) s využitím nových poznatků molekulární genetiky ukázalo jejich neexistenci coby samostatných biologických entit²⁷³. Uvedené pojmy přitom mají své historické kořeny již v 18. století (zejména od vydání Blumenbachovy knihy “*O přirozené proměnlivosti lidského rodu*” r. 1776) a souvisejí se snahou o třídění druhu *Homo sapiens* na základě představy rozlišení těchto skupin pod vlivem prostředí ze společných předků. Srovnání variability nejrozličnějších znaků u jednotlivých populací, dávaných do vztahu s tzv. “rasami” apod. ale ukazuje, že tato variabilita bývá většinou u každé populace větší, než jsou rozdíly mezi populacemi (např. v průměrných hodnotách či procentech výskytu). Navíc (s výjimkou izolátů ve specifických podmínkách – např. na ostrovech) pravidelně docházelo k míšení populací, takže mezi tzv. “rasami”, “plemeny” či “antropologickými typy” nelze udělat hraniční předěl. Podle současných poznatků jsou tedy tyto kategorie neplatné, neboť nemají žádnou oporu v biologické realitě a pro zachování a udržení koncepce rozdělení lidského druhu do “ras” apod. tak neexistuje žádná opora. Jedná se o označení *nevědecká* a jejich užívání je anachronismem, který má a měl by být opuštěn, neboť, kromě jiného, podporuje, protože uchovává, rasové teorie a tím i rasismus samotný.

Jádrem druhého omylu je spojení resp. nerozlišování kategorií a pojmů označujících entity kulturní a biologické. Uvedení autoři se prohřešují proti základnímu axiomu věd o kultuře, který kulturu traktuje coby entitu negenetického charakteru, která se osvojuje výchovou a je naučená. Na této premise je nicméně třeba bez ústupků trvat, neboť jakékoli fixní spojování kultury s biologicky determinovanými faktory je ve svém důsledku nebezpečné; vždyť – jak zmiňuje v daném ohledu jeden z nejuvědomělejších autorů z romistického sboru (jinak ovšem v zásadě opomíjený) J. Nováček – právě “elektrické míšení těchto dvou hledisek je ‘teoretickým’ východiskem rasizmu, který je jedním ze základních kamenů fašismu”²⁷⁴.

Tedy: pokud chceme bojovat se zastánci rasizmu, věci nijak neprospějeme, budeme-li hlásat, že “rasy jsou si vzájemně rovné”, protože vyvracet je třeba nikoli konceptualizaci vztahu ras vůči sobě navzájem, ale kategorii rasy /plemene, antropologického typu a dalších/ samotnou. I sebelépe míněná snaha o uznání

²⁷² Srov. Řezáčová, V. – *Romové a Gádžové – vytváření romské (etnické) identity*, diplomová práce na FSV UK v Praze 2003, str. 22 (nepubl.)

²⁷³ Srov. např.: Bernasovský, I., Bernasovská, J. – *Anthropology of Romanies (Gypsies). Auxiological and Anthropogenetical Study*, Brno 1999, str. 23

rovnoprávnosti ras, případně stejně upřímně vedený boj proti rasistům spočívající ve vyhlásování, že “Romové náleží ke stejné rase jako Češi”, dělají tedy tu chybu, že *přistupují na hru rasizmu*, na dělení lidstva na zavádějící kategorie. Romové jako antropologický typ si nejsou s nikým rovni ani nerovni, zejména proto, že Romové jako antropologický typ *vůbec neexistují*, /resp. nemohou existovat/).

Vztah mezi “antropologickým typem” a kulturou je tedy arbitrární²⁷⁵, nahodilý a podmíněný často pouze konkrétními nepredikovatelnými životními osudy. Zcela výstižná je pro tuto skutečnost parafráze výroku E. Renana, jím užitá v případě národa²⁷⁶, ale nadmíru případná i v této otázce: *rasa není synonymem kultury*. Arbitrárnost vztahu mezi “antropologickým typem” a kulturou v mezní poloze dokumentuje také případ známého a snad jediného pražského “romského” skinheada, jehož předloktí zdobí vytetovaný nápis: “Nenávidím svoji rasu.”

Jednou z kacířských myšlenek této práce je tedy teze, že “romská kultura” *nesouvisí* (dnes) nutně s *Romy* (jako “antropologickým typem” – k tomu viz násl. kap.). Naopak – jejími nositeli mohou být (a jsou) subjekty s “biologickými znaky majoritní populace”. Jejich vztah můžeme označit přinejlepším za “statistický”, tedy: poměrně více nositelů romské kultury má tmavou pleť, vlasy a oči. Z těchto důvodů tedy chápu pojetí “romské kultury” jako “kultury Romů”²⁷⁷, tedy jako specifické entity substanciálně spjaté s určitým “antropologickým typem” za tragicky mylné²⁷⁸.

²⁷⁴ Nováček, J. – *Cikáni včera, dnes a zítra*, Praha 1968, str. 84, pozn. č. 13

²⁷⁵ To ovšem neznamená, že mezi fyziognomií a kulturou neexistuje žádná spojitost. Kultura v mnoha ohledech fyziognomii ovlivňuje – jak píše V. Sekyt, “výsledky této (romské – pozn. M. J.) výchovy skutečně dosahují až na fyziologickou rovinu” a popisuje situaci, při níž měl “příležitost sledovat reakci Roma na nabídnuté tabuizované jídlo zvracením, ačkoliv toto jídlo nikdy neochutnal a ani nemohl cítit jeho vůni” (Sekyt, V. – Romské tradice a jejich konfrontace se současností (romství jako znevýhodňující faktor), In: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy*, /v tisku, Čeněk & Západočeská univerzita/). Podobně daná kultura ovlivňuje např. porodní váhu, držení těla a jiné tělesné faktory.

²⁷⁶ “Národ není synonymem rasy”, Renan, E. – Nouvelle lettre á M. Strauss, In: *Historie at parole*, Paris 1984, str. 652, cit In: Finkielkraut, A. – *Destrukce myšlení. Esej*, Brno 1993, str. 35

²⁷⁷ Nemluvě již vůbec o chápání *Romů* v absurdní zkratce rovnou jakožto specifické kultury (Srov.: Acton, T., Gallant, D., Vondráček, P. – *Ohrožené kultury – Romové*, Praha 2000)

²⁷⁸ Tohoto pojetí se drží v jedné ze sofistickoanějších romistických prací (Romové a problematika tradiční společnosti, In: Budil, I., Ulrychová, M. – *Antropologické symposium II. Sborník*, Plzeň 2003, str. 71-78) i Jan Červenka, který zde prezentuje myšlenky zdánlivě podobné mým, ovšem s principiální odlišností a lapsem v centrálním momentu, neboť Červenková formulace “charakterizujeme-li *Romy* jako tradiční společnost...” (Tamtéž, str. 73 a 74) pokračuje v linii studia “*Romů*” (konceptualizovaných vždy s odkazem na jejich *těla*), zatímco já vždy hovořím o *kultuře* (v dané souvislosti o kultuře romských osad). Mohu jen dodat, že *právě toto* pojetí je největším romistickým přehmatem.

Proti pojetí romství coby kvalitě biologické, tedy proti koncepci “vrozeného romství”, kdy je romství “součástí *těl* ... a nikoliv atributem získaným”²⁷⁹ budu v předkládaném textu vycházet z protikladného pojetí kulturologického, podle kterého se “člověk Romem nerodí, ale stává se jím” v procesu enkulturace a socializace (v programové opozici vůči autorům, vycházejícím z představy, že “jednotlivé znaky svého specifika získávají Romové rodem, v rodině, *prostě tím, že se narodí jako Romové*”²⁸⁰). *Romipen*, romství budu tedy chápat jako kvalitu charakteru povýtce kulturního.

Takové pojetí není nicméně nikterak novátorské a má své předchůdce. Názor, že “Cikán je definován svým životním stylem”²⁸¹ je velice staré. Právě podle tohoto klíče se řídili sčítací komisaři při sčítání lidu, domů a bytů v letech 1970 a 1980, kteří měli u dotázaných zohledňovat také “spůsob života”²⁸², a byli proto instruováni v tom smyslu, že “k tomuto označení (Cikán – pozn. M. J.) není postačující podmínkou ... ‘barva pleti’, ale posouzení ‘celkového způsobu života’”²⁸³. Ovšem i v mnoha jiných případech se často stávalo, že “ze společenského hlediska neproblémový Rom dle úřadů ‘Cikánem’ nebyl”²⁸⁴. Identický kíč pak používá i E. Davidová, když píše že “veľa cigánských občanov – rodín i jednotlivcov, ktorí sa svojím spôsobom života neodlišujú od priemeru ostatného obyvateľstva”, pročež “ich už obvykle ani nepočítame medzi Cigánov”²⁸⁵. Shodný rozlišovací princip určení příslušnosti k Romům podle praktikovaných kulturních vzorců nevědomě užili i kamarádi (příslušníci majority) Rudolfa Dzurka, když mu říkali “ale Rudo, ty přece nejsi žádný Cikán”²⁸⁶ a stejné důvody vedou také leckteré tzv. “integrované Romy” k výrokům typu “víš, *já už vlastně ani nejsem Rom*”²⁸⁷. Stejně tak někteří badatelé při popisu “cikánské otázky” dodávají, že do “celku (Cikánů – pozn. M. J.) nezařazujeme ovšem ty jednotlivce, kteří již úplně asimilovali s prostředím, převzali jeho kulturu, jazyk a odlišují se pouze svým odlišným

²⁷⁹ Tak danou situaci shrnuje V. Řezáčová, In: Řezáčová, V. – *Romové a Gádžové – vytváření romské (etnické) identity*, diplomová práce na Katedře sociologie FSV UK v Praze 2003, str. 22 (nepubl.)

²⁸⁰ Hübschmannová, M. – Co je tzv. cikánská otázka?, *Sociologický časopis* č. 2/ 1970, str. 105-119, zde str. 117; kurzíva moje.

²⁸¹ Fonseca, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 20

²⁸² Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Košice, 1993, str. 98

²⁸³ Víšek, P. – Program integrace – řešení problematiky romských obyvatel v období 1970 až 1989, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 200

²⁸⁴ Horváthová, J., cit In: Jak se žije romským intelektuálům v Čechách, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 314

²⁸⁵ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 11

²⁸⁶ Cit In: Manuš E. – Člověk nad propastí, Rudolf Dzurko, In: Manuš E. (ed.) – *Jdeme dlouhou cestou*, Praha 1998, str. 69

²⁸⁷ Říčan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 2000, str. 89, kurzíva v původním textu

fyzickým zevnějškem”²⁸⁸, neboť “je samozřejmé, že asimilovaní cikáni ztrácejí postupně rysy své bývalé ‚cikánské‘ povahy”²⁸⁹.

Nutným důsledkem uvedeného pojetí je ovšem fakt, že Romem se člověk může stát i v procesu resocializace, tedy během svého života a do značné míry bez jakéhokoli omezení co se týče kultury, v níž byl socializován primárně. *Romipen* – romství tedy není nikterak nutně spjata s “romskou populací”, s Romy (ve smyslu “antropologického typu”), ale je otevřeno všem, kdo mají zájem a jsou proces resocializace ochotni podstoupit; bez jakéhokoli omezení stran barvy kůže, vlasů, očí apod., samozřejmě²⁹⁰, “ovšem za cenu bezpodmínečného vzdání se vlastních kulturních vzorců a bezpodmínečného přijetí kulturních vzorců Romů”²⁹¹.

Přestože mohou uvedená slova znít poněkud překvapivě, k uvedenému procesu v minulosti opakovaně docházelo a dochází k němu i v současnosti. Zprávy o něm nalezneme již ve středověkých kronikách, kde “nachádzame zmienky, že ... Cigáni častejšie prijímali medzi seba necigánov, mužov i ženy”.²⁹² U mužů hovoří v tomto případě E. Horváthová o “adopci”, u žen pak zmiňuje proces přijetí (důvodem byl partnerský vztah) do skupiny francouzských Romů, během kterého je “takáto žena plne podriadená svokre, ktorá veľmi prísne dbá na to, aby sa nová nevesta cítením a konaním plne prispôsobila tradičným zvyklostiam kmeňa.”²⁹³ Nejednalo se však v žádném případě o chvilkovou záležitost, protože “takáto výchova trvá niekoľko rokov...”²⁹⁴. Podobná situace panovala nepochybně i na území Čech a Slovenska, neboť i zde hovoří

²⁸⁸ Sus, J. – *Cikánská otázka v ČSSR*, Praha 1961, str. 17

²⁸⁹ Tamtéž, str. 58

²⁹⁰ Taková je povaha tohoto procesu v perspektivě koncepcí sociálních věd. Viděno ovšem z pozice nositelů tradiční romské kultury samotných, má se celá záležitost jinak. Za “Cikána” (resp. za příslušníka jedné ze subetnických romských skupin) je jimi považován pouze ten, jehož alespoň jeden rodič “Cikánem” je. Status “Cikána” a jemu odpovídající identita jsou tedy v intencích této kultury odvozovány od *původu* dotyčné osoby. Manželský partner – “*gádžo*” se přitom sice může stát členem konkrétní skupiny a vpsledku plně participovat na jejích aktivitách, ale uvedený status je mu odepřen. Co se dětí ze smíšených svazků týče, jim tato identita upírána není (linie zůstala zachována), třebaže občas se připomene, že “jeho/její otec je *gádžo*”; pro tyto děti se lze setkat i s termínem “*polovičiar*”. Třebaže toto pojetí – odvozující status dané osoby coby “Cikána” od jejího původu – je pojetím *primárním*, existují ještě i *doplňková* kritéria, která již “romství” posuzují podle praktikovaných vzorců chování, znalosti odpovídajících norem etc.. V několika případech jsem se setkal i s termínem “*bílej Cikán*” označující osobu *gádžovského* “původu”, žijící ovšem v souladu s normami a vzory kultury romské. Nutno ovšem dodat, že tyto pozice nejsou v tradiční romské kultuře teoreticky konceptualizovány a separovány, takže – třebaže se v zásadě vylučují – existují vlastně vedle sebe.

²⁹¹ Sekyt, V. – Romské tradice a jejich konfrontace se současností (romství jako znevýhodňující faktor), In:

Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy*, (v tisku, Čeněk & Západočeská univerzita)

²⁹² Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 328

²⁹³ Tamtéž, str. 328

²⁹⁴ Tamtéž, str. 328

autoři o "necikánech, kteří v bandě cikánské žijí"²⁹⁵, stejně jako o smíšených manželstvích²⁹⁶.

Jiným důvodem, proč je třeba vztah mezi fyziognomií a kulturou chápat jako rozvolněný, jsou již staletí trvající "genetické vklady" majoritních společností do romských skupin. Sexuální relace s následkem potomka – míšence mohla mít mnoho podob. Jednak se mohlo jednat o akt v rámci ustaveného smíšeného páru, o následek nezávazného milostného kontaktu, prostituce, ale i případů, kdy byla romská žena uvedena do jiného stavu přes vlastní odpor. Ke znásilňování romských žen mohlo pak docházet jako k trestnému deliktu, anebo v případech, kdy romské ženy byly otrokyněmi a nedobrovolnými konkubínami svých pánů, jak tomu bylo např. v Rumunsku.²⁹⁷

Ze všech uvedených důvodů je tedy třeba chápat romskou kulturu jako nezávislou na jakémkoli "antropologickém typu", a jako přístupnou všem (s nutnou podmínkou resocializačního procesu ovšem), bez ohledu na jakékoli biologické determinanty.

5.2 "Metodologický kotrmelec" a otázka "antropologického typu"

V předešlé kapitole jsme si ukázali, že barva kůže, očí a vlasů, resp. celý jejich komplex – "antropologický typ" nejsou s konkrétní kulturou v žádném nutném vztahu. Neznamená to však, že barva kůže apod. nejsou významné. Jsou, vždyť právě ony jsou důvodem, proč vás nepřijmou do práce, proč vás na ulici napadnou a proč se vaším dětem ostatní lidé posmívají.

Z tohoto důvodu a ze skutečnosti, že poměrně více nositelů tradiční romské kultury má tmavší barvu pokožky, očí, vlasů a další specifické fyziognomické charakteristiky, třebaže tato skutečnost není nutná ani definiční, je nutno vzít ji jako *kulturní realitu* vážně.

Protože není možné definovat "antropologický typ" v termínech a na základě metod biologické (fyzické) antropologie, neboť v jí adekvátní sféře nemají uvedené skutečnosti vědecky podchytitelnou oporu, nezbyvá nám, než provést "metodologický

²⁹⁵ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, Praha 1929, str. 22

²⁹⁶ Tamtéž, str. 22

kostrmelec” a ustavit *biologické* faktory jako realitu *kulturní*. Ve sféře kultury jsou totiž tyto *reálné*, protože působící. Je tedy třeba zkonstruovat ideálnětypický ”antropologický typ Roma” na základě kulturních výpovědí, tedy např. z písní, rčení, anekdot, pohádek, přirovnání, apod., ve kterých hraje ”obraz Roma”, resp. jeho stereotypní pojetí, důležitou roli, a kde je navíc často specifikován na základě (quazi)fyziognomických příznaků. Právě tento ”obraz Roma” jako kulturní výtvar vytvořený na základě auto i heterostereotypu obsažených ve výpovědích budu na následujících stránkách používat a rozumět pod pojmem ”antropologický typ Roma” (vždy však budu tyto termíny klást do uvozovek: tedy – “romský antropologický typ”, abychom si byli vždy vědomi jejich “objektivní” neexistence a povýtce kulturního statutu).

Co se týče konkrétního obsahu a náplně termínu “romský antropologický typ”, omezím se zde na konstatování jen těch nejjobecnějších charakteristik (s vědomím, že dané problematice by bylo třeba věnovat samostatnou studii²⁹⁸). Základní složky tohoto obrazu tvoří právě konceptualizace barvy pokožky, vlasů a očí. Srov. např.: ”Na pěkné židli/ sedí *snědý* pán/ prsteneček *černých vlasů*/ na bílé košili,/ slušivá kravata pro okrasu./ Po chvíli *černá dáma*/ s *černýma očima*/ nalívá polívku...”²⁹⁹. ”*Černá* jsem, *černá* jsem/ *černou* mě nazývají...”³⁰⁰; „Keby si rád večeroval, nedám ti/ U téj mojej *černookej* cigánky.”³⁰¹; ”Neplakej, buď zticha, dítě/ *černej* Cikán uslyší tě”³⁰², ”Od té doby, co jsem zůstal v Čechách/ vzal jsem si *černou* ženušku,/ *černou* ženušku/ s jejíma krásnýma, *černýma* očima”³⁰³; „*Čierna* cigánka hádat začala...”³⁰⁴; atp....

5.3 Labelling theory a “přiznání se” k romství

²⁹⁷ K tomuto více srov. Hancock, I. – *Země utrpení*, Praha 2001

²⁹⁸ První kroky k ní již byly učiněny. Srov. např.: Hrtánková, M. - *Obrazy Romů v krásné literatuře*, In: Raichová, I. (a kol.) – *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001, str. 148-157 (zde zejm. str. 151), či Krekovičová, E. – *Obraz cigána v ľudovej piesni*, In Mann, A. B. (ed.) – *Neznámi Rómovia*, Bratislava 1992, str. 173-183 (zde zejm. odd. g – *Fyzický vzhľad*, str. 180)

²⁹⁹ Hlaváč, L. – báseň: *Cikánské okno*, In: Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 33, kurzíva moje

³⁰⁰ In: Šebková, H., Žlnayová, E. – *Romani čhib, učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999, str. 34, kurzíva moje

³⁰¹ Toncrová, M., Uhlíková, M. – K problematice etnických stereotypů, *Bulletin Muzea romské kultury* č. 7/1998, str. 27-31, zde str. 29 (s odkazem na Sv. Sidonie, sběr J. Nečas – A. Gregor, ÚEF Brno A 684/61)

³⁰² *Fonsecová, I. – Pohřbi* mě vestoje, Brno 1998, str. 188, kurzíva moje

³⁰³ Davidová, E., Jurková, Z. – *Hudba a písňový folklór Romů*, In: *Romové - O Roma* (kol. aut.), str. 62, kurzíva moje

³⁰⁴ Krekovičová, E. – *Romantický obraz Róma v slovenskom folklóre*, *Bulletin Muzea romské kultury* č. 5/1996, str. 20-32, zde str. 26, ukážka č. 3

S předloženým striktním odlišením a principiální odvislostí biologických a kulturních faktorů, fyziognomie a kultury se zdají být v rozporu zprávy vychovatelů z dětských domovů či soukromých pěstounů o tom, že i “romské děti” vychované v dětských domovech či osvojené do domácností rodin příslušníků majoritní společnosti v jisté době pocítí “volání rodu”, či, že se v nich “ozve cikánská krev”, načež se tyto přidají ke skupině nositelů romské kultury a kulturně konvertují. Domnívám se, že i tento proces má své sociokulturní vysvětlení a k jeho porozumění se tak není třeba dovolávat “krve” či “původu” a jiných rasizujících faktorů.

Jednu z možných interpretací (v dané poloze se jedná pouze o teoretický nástin, který by bylo třeba doplnit příslušným výzkumem) uvedeného procesu podle mého soudu představuje tzv. etiketizační teorie (*labelling theory*³⁰⁵), či Mertonův koncept sebenaplňujících proroctví (*self-fulfilling prophecy*³⁰⁶) resp. Thomasův teorém. V intencích první z nich bychom se mohli pokusit zmíněný proces rekonstruovat a utvořit hypotézu, že “romství” je na jeho začátku nejspíše funkcí vnímání a hodnocení produkovaných příslušníky majoritní společnosti (ovšem se “světlou kůží”, tedy příslušníků “antropologického typu majoritní společnosti”) vůči osobám, které, třebaže mají shodné kulturní zázemí, jsou - podle měřítek příslušnosti k “antropologickým typům” - “Cikány”. Vzhledem k tomu, že s touto procedurou jsou spojeny mechanismy sociální kontroly, osoba, která je za “Cikána” označena bude za takového pokládána a jako s takovým s ní též bude nakládáno. Jinak řečeno – “romství”, jako atribut, je těmto osobám příslušníky hegemonní společnosti (se světlou kůží) nejprve *přisouzena*, přičemž toto označení (co se týče kulturní roviny chybné, ale daný posudek se řídí příslušností k “antropologickému typu”) následně vyvolá reálné reakce, takže uvedené “připsání” etikety romství je – co se reakcí příslušníků dané skupiny týče - důležitější, než jeho “skutečný” (kulturní) základ.

Zkrátka – skutečnost, že jste byli vychováni v dětském domově a kulturně jste příslušníky majoritní společnosti vůbec ještě neznamená, že – na základě odstínu vaší kůže, vlasů, očí apod. – nebudete za “Cikána” *považováni*. Ovšem, poučení Thomasem a Mertonem, víme, že budeme-li jako “Cikáni” definováni, pro zúčastněné *se jimi staneme* a jako s těmito s námi budou jednat, a že jejich reakce na nás budou *reálné*. A

³⁰⁵ Srov. např.: Kováčiková, M., Kováčik, P. – Niektoré súčasné tendencie v nemarxistických sociálnopatologických teóriách, *Sociológia* 11, 1979, č. 5, str. 433-442

³⁰⁶ Viz např. Merton, R. K. – Sebenaplňující se proroctví in: Merton, R. K. – *Studie ze sociologické teorie*, Praha 2000, str. 196-219

protože druhá strana – nositelé romské kultury, do značné míry soudí podle stejného metru (tedy také podle “antropologických typů” resp. jejich dichotomie gádžo /světlý/ versus Cikán /tmavý/), takže i ona vás za “Cikána” označí a tedy vás za něj bude pokládat, (přičemž je navíc v některých ohledech - zejména co se týče akceptace osob majoritní společností zavržených - mnohem tolerantnější a otevřenější), je možné, že vás přijme, vy se resocializujete a stanete se (sekundárně!) jejím právoplatným příslušníkem i ve smyslu kulturním.

V celém načrtnutém mechanismu je pak navýsost důležité, že uvedený proces “přiznání se” k vlastnímu romství je záležitostí *reaktivní*, nikoli *endogenní*. Jeho příčinou je skutečnost, že romství určované podle “lidových” kritérií a představ (tedy na základě příslušnosti k “antropologickému typu”) je zjevné a očividné, “patrné na pohled”, takže “jej nelze skrýt”³⁰⁷. Naopak - “lze z něj druhého usvědčit” a “jedinec, který si ,své‘ romství nepřizná, tak popírá své tělo a sebe sama”³⁰⁸. Popsaná identifikace sebe sama jako Roma pak “vzniká jako reakce na označení vnější – zaměstnanců dětského domova, sociálních pracovníků a spolužáků”³⁰⁹ a dalších. Není tedy žádnou emanací “krve” či “původu”.

*

Velice stručně a schematicky jsem se pokusil nastínit příčiny jevu popsaného v úvodu a ukázat, čím může být vyvolán. Dospěl jsem k závěru, že definujeme-li nějakou osobu jako “Cikána”, (není nemožné, že) tato se v důsledku právě této definice “Cikánem” stane (celý proces má přitom jistě celou řadu psychologických implikací, které by rovněž bylo třeba odhalit a identifikovat příslušně orientovaným výzkumem). Jak jsem uvedl – jedná se jen o pokusnou črtu, nikoli o validní závěr, mou snahou však bylo ukázat, že si vysvětlení uvedeného procesu z pozic sociokulturních disciplín lze představit, a že bychom tedy o takové vysvětlení usilovat *měli* (a s jeho pomocí pak vyvracet zhoubné řeči o “krvi” a “původu”). Zároveň pak tato hypotéza alespoň v této rovině podporuje platnost teze o *kulturní* determinaci.

³⁰⁷ Řezáčová, V. – *Romové a Gádžové – vytváření romské (etnické) identity*, diplomová práce na FSV UK v Praze 2003, str. 32, (nepubl.)

³⁰⁸ Tamtéž, str. 32

³⁰⁹ Tamtéž, str. 32-33, (nepubl.), kurzíva moje

5.4 Evolucionistické pojetí kultury

Vedle předpokladu přímého spojení mezi určitými biologickými znaky (“antropologickým typem”) a specifickou kulturou se badatelé v oblasti romské kultury zastávají ještě další problematika východiska. Právě takovou je i někdy implicitní, jindy přiznávaný evolucionismus, resp. koncepce vývojového paralelismu, užívaný coby výkladová teorie odlišnosti romské kultury. Ačkoli by se mohlo zdát, že tato skutečnost byla způsobena zejména a snad pouze státní ideologií, která na tomto pojetí dějinného vývoje explicitně stavěla³¹⁰, případně – v pracích starších autorů – tím, že takový výklad byl v daném období převládající a všeobecně přijímanou normou, není tomu tak. Evolucionismus jako výkladové paradigma se objevuje v pracích, které byly publikovány roky po změně režimu i u autorů žhavé současnosti (naposledy snad M. Dubayová 2001). Ve své kritice tedy budu vycházet ze všech publikovaných děl bez ohledu na rok jejich vydání, neboť v daném ohledu tvoří citovaná díla jediné kontinuum bez výraznějšího zlomu.

Protože tito badatelé často vycházejí z evolucionismu bez přímého odkazu a někdy snad i nevědomky, uvedme si jeho základní premisy. Evolucionismus je výkladová teorie dějin lidského rodu vycházející z předpokladu vývojového paralelismu všech společností světa. Podle evolucionistů tedy všechna lidská společenství procházejí ve svém vývoji shodnými vývojovými etapami, které postupují od forem jednodušších k formám složitějším. Takový vývoj je jednosměrný a má ve všech oblastech obdobný charakter. Tento proces je obvykle chápán jako progresivní, kdy tato jednotná a jednosměrná linie dějin lidského vývoje (prozatím) končí západní civilizací, která tak představuje nejvyšší dosažený vývojový stupeň, k němuž všechny ostatní lidské kultury nevyhnutelně směřují.

Evolucionistické pojetí bývá aplikováno jak na vývoj celých lidských společností, tak i na jednotlivé instituce a instituční sféry (rodina, náboženství atp.)

³¹⁰ K této otázce (navíc s přímým komentářem daného autora k “cikánské problematice”) srov. např.: Robek, S. – K některým otázkám etnických procesů v ČR, *Český lid* č. 2, 73/1986, str. 65-66. Modelově též čteme např. u Marušiakové: “Marxistická etnografia vychádza z analýzy vývoja ľudskej spoločnosti, z dynamiky etnických formácií a z ich charakteru, ktorý zodpovedá jednotlivým historicko-spoločenským formáciám” (Marušiaková, J. – Cigánske etnikum a etnické procesy, In: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str.70-82, zde str. 71)

Jak jsem již uvedl, někteří autoři se k této koncepci hlásí zcela programově. Tak E. Horváthová hovoří o tom, že "ľudstvo prechádzalo v podstate rovnakými štádiami vývoja..."³¹¹ a J. Marušiaková uvádí dokonce, že "opísané javy (odlišnosti a zmeny rodinného usporiadání – pozn. M. J.) majú podľa všetkého charakter zákonitosti vývoja"³¹².

U ostatních autorů pak nacházíme více či méně explicitní odkazy k evolucionistické teorii. Objevují se zde klíčové termíny této koncepce jako "evoluce"³¹³, "stupne vývoja"³¹⁴, či "vývojová úroveň"³¹⁵, případně se zde hovoří o "vývojových stádiích"³¹⁶.

Romská kultura tak není považována za jinou v silném smyslu, ale pouze za starší vývojový stupeň kultury majoritní společnosti. Odlišnost romské kultury "v porovnání s kulturami evropských národov" nezpůsobuje tedy její totální jinakost, není "dôsledkom inej etnickej príslušnosti, ale skôr nižšieho stupňa vývoja"³¹⁷. Romská kultura (v daném případě konkretizovaná v romské rodině) představuje pouze odlišnou "historickou etapu ... lidských společenství"³¹⁸, vývojové "období"³¹⁹ či (tentokrát v otázce religiozity a světonázoru) "starší vývinový stupeň"³²⁰.

Romská kultura v duchu těchto koncepcí není Jiná a její nositelé nejsou odlišní, ale pouze "zaostalí"³²¹, přičemž jejich "oneskorenie" čítá "celé vývojové etapy"³²² a

³¹¹ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 371 (pozn. č. 16)

³¹² Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34./1986, str. 628

³¹³ Tamtéž, str. 627

³¹⁴ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 344, Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 162, též In: Dubayová, M. – Vázby cigánskej rodiny na vlastné etnické spoločenstvo a dynamika týchto väzieb /niektoré metodologické prístupy pre etnografický výskum spôsobu života cigánov aktuálne žijúcich v skupinách/, In: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 83-94, zde str. 83

³¹⁵ Dubayová, M. – tamtéž, str. 85

³¹⁶ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 117

³¹⁷ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 348, kurzíva moje; teze o "nižším stupni vývoje" též In: Beneš, J. – Cikáni v Československu. Antropologická studie dospělých mužů, *Folia Facultatis scientiarum naturalium Universitatis purkyniene Brunensis, tomus XVI, opus 9, biologia 50*, Brno 1975, str. 9

³¹⁸ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 45

³¹⁹ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 52

³²⁰ Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34./1986, str. 614

³²¹ Víšek, P. – Program integrace – řešení problematiky romských obyvatel v období 1970 až 1989 In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 201; zaostávat pak může kde co – např. "forma života" (Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 39), nebo "myšlení" (tamtéž, str. 129); ovšem, že konkrétně romské osady jsou (nikoli Jiné, ale) *zaostalé* uvádí i M. Hübschmannová (viz: Hübschmannová, M. – Romové a jejich pohádky, in: Hübschmannová, M. – *Romské pohádky*, Praha 1999, str. 9-17, zde str. 13)

³²² Horváthová, E. – K otázce etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, /1974, str. 12

Romové se svou kulturou tak tedy tvoří nižší, případně starší "vývinovou etnickou kategorii"³²³

Na základě evolucionistické výkladové teorie dějin se pak o Romech a romské kultuře hovoří v termínech "historického zpoždění"³²⁴, „kulturního opoždění“³²⁵ „ustrnutí“³²⁶, „historickospolečensky podmíněné zaostalosti“³²⁷ (alternativně pak zaostalosti kulturní³²⁸, případně kulturní a sociální³²⁹), ba dokonce "kulturní retardace"³³⁰. Specifická romská kultura je považována pouze za "anachronický životní styl"³³¹, či jen za "anachronismus"³³², jejich odlišný sociální systém je traktován jako "přežitý"³³³, tedy plný "nezdravých přežitků"³³⁴ a tak nás ani nepřekvapí, že dle

³²³ Tamtéž, str. 14

³²⁴ Horváthová, J. – Kapitoly z dějin Romů, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy, projekt Varianty*, Praha 2002, suplement, str. 80

³²⁵ Macháčová, J. – Historické aspekty sociální pozice romského etnika v České republice po roce 1945 (přehled poznatků), *Slezský sborník* 92, 1994, 3-4, str. 228-237, zde str. 234

³²⁶ Davidová-Turčinová, E. – K vymezení a specifice současného cikánského problému v Československu, *Sociologický časopis*, rož VI, 1970, č. 1. Str. 29-41, zde str. 30

³²⁷ Nečas, C. – Evidence československých Cikánů z let 1922-1927, *Český lid* 73/ 1986, č. 2, str. 71. J. Petro pak explicitně uvádí – čímž též mimo vši pochybnost dokládá, že tento typ evolucionismu je tvrdě etnocentrický - , že "problém cigánského člověka spočívá v odstránění jeho odlišností, ktorú nechápeme ako menejcennosť, ale ako zaostalosť, podmienenu primitívnymi hodnotami a normami cigánskej kultúry vzhľadom ku kultúre európskej" (Petro, J. – *Determinačné faktory odlišností cigánských rodín*, Košice 1985, str. 47; kurzíva moje (s odkazem na vystoupení J. Danka na okresnom aktivě k cigánskej problematike – máj 1975, Trebišov /tamtéž, str. 47/)

³²⁸ Jamnická-Šmerglová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 107; Nováček, J. – *Cikáni včera, dnes a zítra*, Praha 1968, str. 43, zejm. pak. subkap. "Kulturní zaostalost a negramotnost" (str. 56 ad.); Petro, J. – *Determinačné faktory odlišností cigánských rodín*, Košice 1985, str. 15; Kollárová-Švorcová, Z. – Sociálně-ekonomické postavenie a kultúrna úroveň cigánského obyvateľstva na Spiši (1918-1945), In: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánských obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 54-62, zde str. 57-58; Macháčová, J. – Historické aspekty sociální pozice romského etnika v České republice po roce 1945 (přehled poznatků), *Slezský sborník* 92, 1994, 3-4, str. 228-237, zde str. 229

³²⁹ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 6

³³⁰ Haišman, T. – Romové v Československu v letech 1945-1967. Vývoj institucionálního zájmu a jeho dopady, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 149, též In: Haišman, T. – *Cikáni-Romové v Československu v posledních 43 letech: Hledali jen oni sami sebe?*, *Český lid* 76, 1989, 1, str. 34, taktéž srov.: Macháčová, J. – K výzkumu rómského etnika, *Slezský sborník*, 91, 3/1993, str. 172-177, zde str. 174

³³¹ Večerka, K. – Romové a sociální patologie, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 443

³³² Řičan, P. – Socializace romských dětí ve škole, In: Balvín, J. (a kol.) – *Romové a majorita. Sborník ze 7. setkání Hnutí R v Kladně*, Ústí nad Labem 1997, str. 27-41, zde str. 31, shodně též in: Nováček, J. – *Cikáni včera, dnes a zítra*, Praha 1968, str. 3

³³³ Frištenská, H., Višek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 31, srov. též: Zábranová-Davidová, E. – *Cikánské obyvatelstvo v Orlové, Doubravě a Karviné (K problematice migrace cikánů za Slovenska do průmyslových oblastí českých zemí po druhé světové válce)*, *Radostná země*, č. 1, 1958, str. 8

³³⁴ Davidová, E. – K cikánské problematice na Ostravsku-Karvinsku (K problematice asimilace slovenských Cikánů v průmyslových oblastech českých zemí), *Radostná země* č. 3, 1961, str. 73

některých autorů se určité rozdíl mezi kulturou "Cigánov a ostatného obyvateľstva [...] z hľadiska dosiahnutého stupňa spoločenskej úrovne javia ako regresívne"³³⁵.

Jinakost Romů a romské kultury byla tedy degradována na *zaostalost v jejich vývoji* (končícím stadiem majoritní společnosti).

5.5 Kultury vyšší a nižší

Ruku v ruce s evolucionistickým pojetím jde (obvykle u týchž autorů, neboť se jedná o pojetí vzájemně si velice blízká, ba na sobě navzájem závislá) též koncepce, která kultury chápe jako entity vzájemně si nerovné a lišící se svou úrovní, tedy rozlišující na kultury "vyšší" a "nižší".

V této perspektivě, kdy se na Romy nahlíží v kategoriích dosažených "civilizačních a kulturních stupňů"³³⁶, nebo "kulturnej vyspelosti"³³⁷ (či spíše její absence) se Romové nacházejí na "nízké kulturní a civilizační úrovni"³³⁸, případně na "nižším stupni způsobu života, kultury a myšlení"³³⁹ či "světového názoru"³⁴⁰. Nízká úroveň romské kultury se však dá zvyšovat³⁴¹, (a to není zdaleka vše, neboť *nekulturní* "cigánské obyvatele" je možné i "zkulturňovat"³⁴²) a to zejména a patrně výhradně přiblížením se stavu společnosti majoritní, která beztak tvoří nevyhnutelné konečné stádium vývoje všech kultur ostatních, tak jakápak specifika, veškeré odlišnosti jsou jen brzdou nutného vývoje.

³³⁵ Horvátová, E. – Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, In: *Národopisné informácie NÚ SAV*, č. 3, 1980, str. 290

³³⁶ Davidová-Turčinová, E. – K vymezení a specifice současného cikánského problému v Československu, *Sociologický časopis*, rož VI, 1970, č. 1. Str. 29-41, zde str. 31; Macháčová, J. – Historické aspekty sociální pozice romského etnika v České republice po roce 1945 (přehled poznatků), *Slezský sborník* 92, 1994, 3-4, str. 228-237, zde str. 228

³³⁷ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 261

³³⁸ Cit in: Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Košice 1993, str. 35; též viz: Nováček, J. – *Cikáni včera, dnes a zítra*, Praha 1968, str. 56, též viz: Macháčová, J. – K výzkumu rómskeho etnika, *Slezský sborník*, 91, 3/1993, str. 172-177, zde str. 174, Kollárová-Švorcová, Z. – Sociálno-ekonomické postavenie a kultúrna úroveň cigánskeho obyvateľstva na Spiši, In: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 54-62, zde str. 60

³³⁹ Davidová, E. – K cikánské problematice na Ostravsku-Karvinsku (k problematice asimilace slovenských cikánů v průmyslových oblastech českých zemí), *Radostná země* č. 3/1961, str. 73, kurzíva moje.

³⁴⁰ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 128

³⁴¹ Srov. např.: Jamnická-Šmergllová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 95, 97

³⁴² Petro, J. – *Detrminačné faktory odlišností cigánskych rodín*, Košice 1985, str. 49; Bubelini, J. – Prax zabezpečovania procesu spoločenskej integrácie cigánskych obyvateľov a spoločenskovedný výskum cigánskej

Odlišnosti jednotlivých romských skupin jsou pak nahlíženy identickou optikou a můžeme tedy rozlišovat romská společenství na "vyšší" a "nižší"³⁴³

* * *

Podobné badatelské pozice jsou překážkou porozumění skutečným specifickým romské kultury a vědeckého poznání společenských jevů vůbec. Za jedinou legitimní badatelskou pozici (v poloze metodologického instrumentu) považují v této otázce koncepci *kulturního relativizmu* a právě z ní se budu v dalším výkladu snažit vycházet. Jedná se o koncepci, která staví na vzájemné (hodnotové) nesouměřitelnosti³⁴⁴ jednotlivých kultur, které považuje za jedinečné a neopakovatelné entity, jež nelze navzájem srovnávat v kategoriích "lepší"- "horší" či "vyšší" – "nižší" (k tomuto srov. např. stanovisko E. Davidové, podle které jsou některé prvky romské kultury "nesprávné"³⁴⁵, "záporné"³⁴⁶, případně "nezdravé"³⁴⁷, či "zlé"³⁴⁸). Kulturu lze na tomto základě posuzovat pouze v jejím vlastním kontextu, v souvislostech jejích vlastních hodnot, idejí, norem a tradic. Je totiž zřejmé, že mnoho kulturních prvků a mechanismů, které jsou v souladu s hodnotami a obyčejí kultur, jichž jsou součástí, nevyhovuje normám a zvykům kultur jiných (např. té naší).

Proti evolucionistické představě dějin, podle které je historie lidstva unilineární (tedy představě, že dějiny lidstva celého světa jsou v zásadě jedny, mají všude na světě shodná vývojová stadia směřující ke kultuře euroamerické civilizace, pročež jsou kultury odlišné od té euroamerické pouhými nedovyvinutými stadii vývoje směřujícími tímtež směrem, jen jaksi opožděnými) staví kulturní relativizmus pluralistickou koncepci dějin, jejíž páteří je myšlenka, že se jednotlivé kultury mohou vyvíjet libovolným směrem a krystalizovat tak do podob vzájemně hodnotově nesrovnatelných. Plně tedy odmítá etnocentrickou tendenci (která je v tomto ohledu vlastní i evolucionismu) posuzovat odlišné kultury, jejich obyčeje, tradice a normy z perspektivy

problematiky, In: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvatel'ov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 28-35, zde str. 29

³⁴³ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, Praha 1929, str. 46

³⁴⁴ Co se povahy kulturních systémů a jejich uspořádání týče je komparace samozřejmě možná - a jak jsem uvedl, můj model je na takové komparaci do určité míry založen. Nesouměřitelnost se týká pouze *hodnotových* aspektů dotyčných kultur.

³⁴⁵ Davidová, E. – *Bez kolíb a šitrov*, Košice 1965, str. 96, 124

³⁴⁶ Tamtéž, str. 128, 157 ad.

³⁴⁷ Tamtéž, str. 165 ad.

³⁴⁸ Tamtéž, str. 166 ad.

kultury vlastní, tedy přesvědčení o tom, že jediné normy, obyčeje a pravidla kultury vlastní jsou správná, platná a pravdivá. Taková perspektiva je totiž k nositelům odlišných kultur výrazně netolerantní, neboť jiné kultury jsou posuzovány podle standardů, které jim nejsou vlastní a proto jim namnoze nevyhovují. Navíc je takový způsob pohlížení na jiné kultury hodnotově zatížený, takže ostatní kultury nejsou chápány pouze jako *jiné*, ale rovnou jako *horší* než kultura vlastní (srov. např. tezi E. Zábránové-Davidové o “*záporném prostředí cikánských osad*”³⁴⁹).

V duchu kulturního relativizmu tedy nemůžeme (hodnotově) srovnávat kulturu romskou a kulturu majoritní společnosti, neboť *v tomto smyslu* nejsou vzájemně souměřitelné. Romská kultura je svébytná a sama v sobě nese svůj ideál i prohřešky vůči němu a právě jediné možné poměrování je srovnání s tímto ideálem, nikoli s ideály společnosti majoritní.

Chceme-li tedy romskou kulturu poznat v jí adekvátní rovině, je nutné opustit slovník, jehož součástí jsou hodnotící výrazy jako “horší”, “nepřizpůsobiví” či “neadaptovaní”, neboť staví na poměrování romské kultury hodnotami kultury naší, což se jen stěží slučuje s kulturně relativistickým uznáním svébytnosti této kultury (a poměrujeme-li již, pak si musíme uvědomit, že téměř bez výjimky každý jeden z příslušníků majoritní společnosti je “horší”, “nepřizpůsobivý” a “neadaptovaný” vůči normám, obyčejům a regulativům kultury romské; nemluvě o tom, že nikdo z nositelů majoritní kultury se o svou primární socializaci do této *nijak nezasloužil* a fakt, že tito obvykle jednají v souladu s jejími kulturními vzorci *není jejich zásluha* /stejně, jako není zlá vůle nositelů tradiční romské kultury, že jednají v souladu s normami jejími/. Fakt, že jsou příslušníky hegemonní společnosti jim takřikajíc “spadl do klína” a neplyne z něj tedy žádné mravně kladné hodnocení³⁵⁰).

Musíme si uvědomit, že za negativně vymezenými termíny (*nepřizpůsobiví, neintegrování, neadaptovaní*) se nalézá sféra pozitivní kulturní reality, jejíž součástí jsou normy, postoje, hodnoty apod., které by pro naši kulturu mohly být i obohacením či inspirací.

³⁴⁹ Zábránová - Davidová, E. – Cikánské obyvatelstvo v Orlové, Doubravě a Karviné (k problematice migrace cikánů ze Slovenska do průmyslových oblastí českých zemí po druhé světové válce, *Radosná země* č. 1/1958, roč. VIII, str. 6, kurzíva moje.

³⁵⁰ Už vůbec pak není ničí zásluhou, s jakou barvou kůže se narodí. V tomto ohledu se tedy jeví jako zvláště ubohé dovolávání se barvy kůže coby osobní kvality, jako tomu bylo v případě, jemuž byl autor přítomen a kdy

5.6 Hodnotící pojetí kultury

Uvedený výčet problematických premis v bádání o romské kultuře však ještě není úplný. Další z položek v tomto seznamu přehmatů je např. axiologické (hodnotící) pojetí kultury, tedy rozumění kultuře jako sféře pozitivních hodnot sloužících k zušlechtění lidského individua, jinými slovy zaměňování kultury za kultivovanost. Toto pojetí kultury se v textech věnujících se romské problematice objevuje nikoli zřídka a tvoří podloží mnoha romologických studií.

Hovoří-li tito autoři o romské kultuře, splývá jim tato pouze s pozitivními hodnotami, neboť, je-li řeč o "pozitivních stránkach Rómov", mají na mysli "najmä rómsku kultúru"³⁵¹, která má jednoznačně "pozitívnu hodnotu"³⁵², přičemž "všechny tyto *pozitívni* prvky kulturní je třeba zachovat, písemně zachytit ... a při převýchově [Cikánů] využít"³⁵³. Romství, resp. "čáčo romipen (skutečná hodnota romství)"³⁵⁴ tak nespočívá v romské kultuře jaká je, ale pouze a výhradně v "pozitivních a konstruktivních hodnotách"³⁵⁵.

Ovšem i v případech, kdy není romská kultura chápána jako pozitivní vcelku, zřetelně v ní rozlišují sféru pozitivní – "ono romství, které má v sobě mnoho kladného, dobrého"³⁵⁶ a sféru negativní, přičemž uchovat, podporovat a rozvíjet se má z romské kultury samozřejmě pouze část první. "Je důležité, aby sa činnosť (pomoc Romům – pozn. M. J.) opierala o *pozitívne a pevné* základy cigánskej kultúry..."³⁵⁷

* * *

prodavačka usvědčená ze lži (v konfliktu s "Romkou") nakonec prohlásila: "aspoň nejsem černá" (tedy: "[sice lžu a podvádím, ale...].").

³⁵¹ Sulitka, A. – Vývoj a súčasný stav praktických riešení a kompetencií vrcholných orgánov štátu po roku 1989, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 222

³⁵² Mann, A. B. – Problém identity Rómov, In: Kílianová, G. (ed.) – *Identita etnických spoločností*, Bratislava 1998, str. 57

³⁵³ Holomek, M. – Současné problémy Cikánů v ČSSR a jejich řešení, *Demografie*, č. 3/1969, roč. XI, str. 203-209, zde str. 204

³⁵⁴ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 19

³⁵⁵ Tamtéž, str. 19

³⁵⁶ Davidová, E. – Několik slov závěrem, In: Lacková, E. – *Romane paramisa/ Romské pohádky*, Praha 1999, str. 133

³⁵⁷ Liégois, J.-P. – *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Bratislava 1995, str. 271, kurzíva v původním textu

V daném ohledu je přitom náprava možná a snadná. Spočívá jednoduše v přijetí standardního sociálněvědního pojetí kultury jako (namátkou vybíráme jednu z nesčetné řady obdobných variací) „konfigurace naučeného jednání a výsledků jednání, jehož jednotlivé prvky jsou sdíleny a předávány členy určité společnosti“³⁵⁸ (v dané situaci by ovšem stejně dobře posloužila i v daném diskurzu ustavující a dnes klasická 133 let stará definice Tylorova, který kulturu vymezuje jako: „*that complex whole, which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society*“³⁵⁹). Jádrem takové koneptualizace je přitom premisa, že kultura je celkový způsob života dané společnosti, ne jen jeho jakkoli vydělená část³⁶⁰. Ano pro pochopení a zachycení (tradiční) romské kultury by bylo, domnívám se, třeba přijmout pojetí *nehodnotící*, podle kterého kultura zahrnuje *všechny* oblasti lidského jednání, které si člověk osvojil jako člen dané společnosti, ať se již jedná o kanibalismus, infanticidu, lidské oběti, otroctví, kynofagii či prostituci; takové je zároveň stanovisko obecného sociálněvědního diskurzu, jak píše R. Linton: „Termín *kultura*, tak jak je užíván ve vědeckých statích, v sobě nenesé žádný hodnotící podtext, který je s tímto slovem spojován v běžném užívání. Tento termín odkazuje k celkovému způsobu života společností, nikoli pouze k těm jeho částem, které daná společnost považuje za vyšší či více žádoucí“³⁶¹.

VI. ROMSKÉ OSADY

6.1 Úvodní terminologická poznámka

Na předchozích stránkách jsem hovořil o Romech a romské kultuře. Přestože jsem upozorňoval na arbitrární vztah mezi „antropologickým typem“ a kulturou, přeci jen jsem se v dekonstrukci uvedeného pojmu zastavil před termínem „Rom“. Vycházel jsem dosud z pojetí, podle kterého *Rom je nositelem romské kultury*, nicméně termín sám jsem dále užíval. V následujícím textu užívání tohoto termínu z několika důvodů

³⁵⁸ Linton, R. – *The Cultural Background of Personality*, New York 1945, str. 32

³⁵⁹ „Komplexní celek, zahrnující náboženské a etické hodnoty a systémy, právní předpisy, poznání, umění a všechny zvyky a schopnosti, kterými jedinec disponuje jako příslušník společnosti a které si osvojil učením“ (překlad převzat z: Budil, I. T. – *Za obzor západu. Proměny antropologického myšlení od Isidora se Sevilly po Franze Boase*, Praha 2001, str. 495); Tylor, E. B. – *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy Religion, Art, and Custom*, London 1871.

³⁶⁰ Srov.: Linton, R. – *The Cultural Background of Personality*, New York 1945, str. 30

do značné míry omezím. Nadále tedy nebudu hovořit o Romech, ale o "obyvatelích romských osad", jimiž budu vždy rozumět "nositele kultury romských osad" a tyto termíny budu chápat jako ekvivalentní. V citacích a odkazech však budu nadále uvádět označení Rom resp. Cikán/Cigán, neboť tyto termíny namnoze označují právě obyvatele romských osad, resp. nositele jejich kultury.

K podobnému posunu pak dojde i v případě označení "romská kultura". Tento termín, který jsem dosud v souladu s literaturou užíval a popisoval opustím a napříště jej nahradím pojmem "tradiční romská kultura". Důvodem pro tuto změnu je skutečnost, že romských kultur, které si toto označení (romská kultura) mohou (více či méně legitimně) nárokovat, je více (další takovou je např. "národní romská kultura"), protože se ale od sebe principiálně liší, je třeba tuto diferenci podchytit i v rovině terminologické. Veškeré poznámky, které jsem dosud o romské kultuře učinil, se tedy týkaly tradiční romské kultury, kterou chápu jako do značné míry ekvivalentní s termínem "kultura romských osad" (a analogicky předpokládám značnou shodu mezi pojmy "obyvatel romské osady" resp. "nositel kultury romských osad" a "nositel tradiční romské kultury"), resp. považují romské osady za poslední enklávy, kde se kulturní vzorce tradiční romské kultury praktikují ve smyslu svébytného kulturního systému.

6.2 Neúplnost kultury romských osad

Jedním z významných specifíků a výrazných determinantů kultury romských osad, které významně ovlivňují její konfiguraci, je skutečnost, že sociální skladba romských osad je *neúplná*. Jedná se do určité míry o jakousi kulturní výseč, neboť skupiny lidí, kteří opouštěli Indii tvořili jen jednu složku této společnosti (E. Horváthová v této souvislosti uvádí, že předkové Romů tvořili v Indii "původně sociální vrstvu", která se "skupinou etnickou" stala až "příchodem do inoetnického prostředí"³⁶²), nejednalo se o kompaktní a soběstačné lidské společenství, ale o příslušníky několika, na zbytku společnosti závislých, *džátí*, které nebyly schopny samostatné existence.

³⁶¹ Linton, R. – *The Cultural Background of Personality*, New York 1945, str. 30

³⁶² Horváthová, E. – Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, In: *Národopisné informácie NÚ SAV*, č. 3, 1980, str. 286; obdobně též in: Marušiaková, J. – Cigánske etnikum a etnické procesy,

Tuto strukturu si pak romská spoločnosť uchovala, takže "Rómovia svojou kastovou príslušnosťou v zaobstarávaní základných životných potrieb boli odkázaní na iných, na obyvateľstvo, ktoré ich produkovalo. Medzi nimi neboli nijakí roľníci, pastieri, remeselníci vyrábajúci a pestujúci základné potraviny, odev a obuv"³⁶³; jejich způsob obživy měl za následek, že "Cigáni neboli hospodársky sebestační, a preto boli plne odkázaní na roľníkov ako producentov potravy"³⁶⁴. Romske skupiny a dnes romské osady nemohly a nemohou existovať samostatne, naopak, jsou a byly schopny přežít "výlučne v koexistencii s obyvateľstvom, ktoré produkovalo potraviny, odev a vôbec základné existenčné potreby"³⁶⁵.

Tato skutečnost je mimochodem tiež dôvodom, proč v zásade nemá smysl hovoriť o "tradičných" romských jídlach či oděvu, neboť "ani v strave, ani v odeve neboli Cigáni sebestační a ich vlastné hľadisko sa mohlo uplatniť nanajvýš pri voľbe už hotových produktov a výrobkov"³⁶⁶; co se tedy romského kulinářského umění týče "je nutno si uvědomit, že pokud jde o druhy jednotlivých jídel, nenacházíme u usedlých cikánů téměř žádné zvláštnosti, typické jen pro ně. Jejich stravu je možno nazvat v podstatě stravou slovenskou, případně maďarskou"³⁶⁷. Stejná situace pak panuje i v otázce bydlení, neboť "všetky typy vozov, ktoré Cigáni na svojej ceste používali získali kúpou, darom alebo inak od domáceho obyvateľstva. Podobne šiatre, či už hotové alebo základný materiál, pochádzali z rovnakého prameňa, nehovoriace o maringotkách a obytných autobusoch"³⁶⁸. Stejně tak i "zemnice, pravda, oveľa priestranejšie, boli v minulosti bežným typom obydlia balkánskych roľníkov a pauperizovaných vrstiev obyvateľstva"³⁶⁹.

in: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 70-82, zde str. 71-72

³⁶³ Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Košice 1993, str. 11

³⁶⁴ Horváthová, E. – K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, /1974, str. 6

³⁶⁵ Tamtéž, str. 11.

³⁶⁶ Horváthová, E. – K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, /1974, str. 13

³⁶⁷ Zábranová - Davidová, E. – Cikánské obyvatelstvo v Orlové, Doubravě a Karviné (k problematice migrace cikánů ze Slovenska do průmyslových oblastí českých zemí po druhé světové válce, *Radostná země* č. 1/1958, roč. VIII, str. 8. V perspektivě těchto skutečností a u vědomí závažných ekonomických potíží, v nichž se mnoho nositelů tradiční romské kultury nachází se zdá být vydání díla Oláhová, L. – *Nejen romská kucharka/ Na ba romani kucharka*, Praha 2000, ve výpravné podobě, v tvrdých deskách, tištěné na křídovém papíře a doprovázené mnoha barevnými obrázky - tedy počertech nákladné – (ovšem s textem, v rozsahu středně dlouhého článku), spíše mrháním jinde tolik potřebnými prostředky.

³⁶⁸ Horváthová, E. – K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, /1974, str. 13

³⁶⁹ Tamtéž, str. 13

Hledat tradičnost v materiální kultuře je tedy v případě těchto skupin téměř zbytečné. Opět se tak ukazuje, že při výzkumu tradiční romské kultury se musíme orientovat spíše na techniky, postupy a strukturu, nikoli na jejich obsah a matérii.

Uvedenými fakty o neúplnosti a závislosti skupin nositelů tradiční romské kultury E. Horvátová také vysvětluje, proč jejich příslušníci v celé historii nikdy nemohli vznést nárok na vlastní území, neboť "aj keby boli mohli získat' vlastné územie, nemohli by na ňom vyžiť, pretože ani vo svojom súhrne neboli hospodárskospoločenským komplexom, ale iba vrstvou, ktorej existencia bola založená na rôznych formách symbiózy s iným obyvateľstvom"³⁷⁰.

*

Romské osady jsou tedy sociální formace s *neúplnou sociální skladbou*, v rámci které chybí podstatné složky společnosti (producenti potravin, ale též inteligence aj.).

Z výše uvedeného pak také jasně vyplývá, že jakékoli teze o tom, že Romové byli "odnepaměti soběstační a na společnosti nezávislí"³⁷¹ neodpovídají historické realitě (pravdou je totiž pravý opak, tedy fakt, že "Romové nikdy nebyli nezávislí"³⁷²) a navíc naprosto ignorují jedno ze základních specifíků tradiční romské kultury.

Ze stejného důvodu také nemůžeme romské osady označovat za "etnické enklávy", pokud pod tímto termínem rozumíme útvary "vzniklé převážně na základě svobodné volby, kde jsou zastoupeny všechny sociální vrstvy jedné komunity, jejíž obyvatelé pocítují sounáležitost"³⁷³, neboť právě řada sociálních vrstev zde chybí.

³⁷⁰ Horvátová, E. – Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, In: *Národopisné informácie NÚ SAV*, č. 3, 1980, str. 286; na tomto místě můžeme uvést stanovisko E. Fischerové, která uvádí, že "za súčasného stavu sa ukazuje vývoj cigánskeho etnika ako samostatnej spoločenskej štruktúry ako neperspektívny. K tomu, aby sa nejaká spoločenská štruktúra mohla rozvíjať, nevyhnutne potrebuje ekonomickú bázu. Túto Cigáni nemajú a ako samostatná etnická skupina ani nevytvárajú" (Fischerová, E. – Koreláty rodinného pozadia a delikvencie cigánskej mládeže, In: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 186-194, zde str. 191)

³⁷¹ Horváthová, J. – Kapitoly z dějin Romů, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy, projekt Varianty*, Praha 2002, suplement, str. 50; shodně též In: Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 32 a 34

³⁷² Sekyt, V. – Romské tradice a jejich konfrontace se současností (romství jako znevýhodňující faktor), In: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy*, (v tisku, Čeněk & Západočeská univerzita)

³⁷³ Baršová, A. – Problémy bydlení etnických menšin a trendy k rezidenční segregaci v České republice, In: *Romové ve městě*, Praha 2002, str. 7

6. 3 Malá odbočka: Indický exkurz - džadžmání systém (interpretační možnost?)

Ukázali jsme si, že skupiny nositelů tradiční romské kultury nikdy nebyly ekonomicky autonomní a samostojné, naopak, že se jednalo o skupiny primárně závislé na zbytku společnosti. Tuto skutečnost - a zejména pak její význam - je, domnívám se, možné nahlížet i ve zcela odlišném světle³⁷⁴.

Základní formu dělby práce v tradiční Indii představoval systém *džadžmání*. *Džadžmání* systém je systémem rituálních služeb a protislužeb jimiž jsou jednotlivé kasty ve vesnickém společenství jako celek spojeny dohromady a který je víceméně v celé Indii univerzální³⁷⁵. (Tento systém - charakterizující uzavřenou ekonomiku indických vesnic resp. vesnických komunit - může zároveň do určité míry a v obecných parametrech sloužit jako zmenšený model struktury celé indické společnosti jako celku.) Jeho základ tvoří *výměna služeb* poskytovaných jednotlivými jeho složkami (kastami), tedy *reciprocita* (třebaže hierarchická), přičemž vymezení jednotlivých kast a těmito vykonávaná činnost jsou dány rituálem (jejich fundace je tedy náboženská).

Aktivita, jimiž se na daném systému jednotlivé skupiny podílí, jsou orientovány k uspokojení potřeb všech, kteří na tomto systému participují; jeho jádrem je tak *vzájemná závislost* účastníků, jimiž ovšem nejsou jednotliví lidé jako nezávislé osoby, ale jednotlivé kasty jako celky. Většina vztahů v tomto systému tedy nemá osobní charakter. Potřeby jednotlivých kast, stejně jako jimi poskytované služby se liší (podle předepsaného řádu, jehož povaha je religiózní). Dělbá práce v kastovním systému je přitom založená na *profesní specializaci* jednotlivých kast, které jsou tak *závislé* na kastách ostatních. Všichni zúčastnění jsou tedy závislí, ovšem tato závislost je vzájemná, přičemž činnosti vykonávané jednotlivými kastami jsou v souladu s potřebami ostatních a naopak. Vlastní ideou celého systému je tak *orientace k celku*³⁷⁶.

Tento systém (primárně a fundamentálně náboženský, zahrnující a ovšem určující ve svém rámci i celou oblast ekonomiky) je zcela protikladný systému tržní ekonomiky. V rámci trhu jsou všichni kupující resp. prodávající jako takoví identičtí, přičemž sledující vlastní (individuální) zájmy a prospěch. Zatímco v *džadžmání* systému je hlavní kooperace a základním cílem je zajistit živobytí pro každého v souladu s jeho

³⁷⁴ V celé následující pasáži vycházím z kap. 42 "The 'jajmani' system" knihy L. Dumonta - *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implication*, Chicago and London 1980, str. 97-108

³⁷⁵ Tamtéž, str. 97

³⁷⁶ Tamtéž, str. 107

sociální funkcí, primární je vztah a ohled k *hierarchické kolektivitě celku*³⁷⁷, bází tržní ekonomiky je *jedinec* usilující o *vlastní zisk*. L. Dumont z těchto důvodů konstatuje, že *džadžmání* systém není možno klasifikovat jako systém ekonomický, neboť tento “je založen na implicitním vztahu k celku, jehož povaha je náboženská”³⁷⁸ a ekonomické procesy jsou tomuto ohledu podřízeny. Ekonomické aktivity *sensu stricto* navíc předpokládají individuální subjekt, zatímco participanty *džadžmání* systému jsou kasty jakožto kolektivity a obdobně zatímco ekonomická činnost předpokládá vlastní individuální zájem (těchto soukromých subjektů), je v *džadžmání* systému “naopak vše zaměřeno k celku”³⁷⁹. Orientace na celek je ovšem opakem ekonomiky v přísném slova smyslu a o ekonomice jako takové (tedy jako o subsystému společnosti s vlastními zákony) se tudíž v tradiční indické společnosti hovořit nedá (tento závěr si zapamatujme a připomeneme si jej znovu v kap. “*Ekonomika*”).

*

Vezmeme-li jako platnou hypotézu o “indickém původu” Romů, a dáme-li ji do souvislosti s výše uvedenou charakteristikou ekonomického systému, dostane se ekonomická pozice Romů v rámci majoritní společnosti do zcela nového světla. Příslušníci romských skupin nabízejí své služby, přičemž konkrétní vykonávaná činnost je v dané skupině dědičná, udržovaná profesní endogamií a úzce provázaná se sebedefinicí a identitou příslušníků této skupiny (v mnoha ohledech navíc chráněná předpisy udržujícími rituální čistotu skupiny, tedy quazinábožensky fundovaná) /analogii se situací kast není patrně obtížné nalézt/. Ovšem – zbytek společnosti se chová zcela jinak, než jak tomu bylo v předešlém případě. Na vykonávané činnosti nemá určitá romská skupina monopol a může se tedy setkat s konkurencí, která jí takříkajíc “vezme práci” (jenže protože volba vykonávané činnosti není v romských skupinách založena na osobních vlohách jedinců, ale na quazireligiózně založené tradici, změna zaměření je nemožná), ale hlavně – ekonomický systém zde nefunguje na principu reciprocit a vzájemné závislosti, kdy je hlavním ohledem zřetel k celku a všem zúčastněným (jimž zaručuje živobytí), takže se může stát, že romské skupiny

³⁷⁷ Tamtéž, str. 105

³⁷⁸ Tamtéž, str. 106

³⁷⁹ Tamtéž, str. 107

zůstanou "mimo" (nepočítá se totiž s nimi a také – nikdo není k odběru jejich služeb ničím vázán /náboženstvím, rituálem, strachem ze znečištění.../).

Ekonomicky nesamostatné a bytostně na zbytku společnosti závislé romské skupiny s religiózně vymezeným repertoárem nabízených služeb se tak v Evropě dostaly do značné míry do pasti. Představenou kratičkou úvahou jsem se pokusil ukázat, že příčiny tohoto stavu nespočívají nutně tam, kde se obvykle nalézají, ale že jejich důvodem může být skutečnost, že romské skupiny jsou skutečným střípkem dávné indické společnosti, ovšem střípkem, který není s mozaikou evropské společnosti kompatibilní (a doplácí na to).

6.4 Dodatek ke kapitole "Neúplnost kultury romských osad"; nika nositelů tradiční romské kultury v souvislostech majoritní společnosti

Velice často se dnes setkáme s pojetím, podle kterého panoval (přínejmenším v období před 2. světovou válkou) mezi romskými osadami a majoritní společností harmonický stav vzájemné potřeby, že obyvatelé romských osad se plně integrovali do ekonomických struktur vesnického společenství, živobytí si obstarávali "tradičními romskými řemesly" a stali se "nezastupitelnou složkou v ekonomické struktuře slovenské ... agrární společnosti"³⁸⁰ zaujímající pozici "sociálního komplementu"³⁸¹, žijící "v symbiotickém vztahu s místním obyvatelstvem 400 let"³⁸², který se vyznačoval "vzájemnou potřebností"³⁸³ či "závislostí"³⁸⁴. Tento idylický popis však v mnoha lokalitách neodpovídá pravdě a je otázkou, zda typickou nebyla situace právě opačná.

Nejprve k otázce integrace. Ukázali jsme si, že pro kulturu romských osad je typická "vztahovost k majoritní kultuře"³⁸⁵, a že "orientace na ni je jednou z jejích základních charakteristik"³⁸⁶, pročez ji můžeme označit jako "satelitní či

³⁸⁰ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 28

³⁸¹ Červenka, J. – Romové a problematika tradiční společnosti, In: Budil, I., Ulrychová, M. – *Antropologické symposium II. Sborník*, Plzeň 2003, str. 72

³⁸² Hájková, M. – Rodina a zvyky slovenských Romů v ČR, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 2001, str. 128

³⁸³ Raichová, I. – Proměny etnické identity Romů, In: Raichová, I.(a kol.) – *Romové a nacionalismus?*, Brno, 20021, str. 51

³⁸⁴ Tamtéž, str. 53

³⁸⁵ Tošner, M. – Kultura romských osad a analýza sociální situace, In: Jakoubek, M., Poduška, O. (eds.) – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 41-55, zde str. 48

³⁸⁶ Tamtéž, str. 48

„doplňkovou“³⁸⁷ (nalezneme však i autory hovořící o „parazitismu“³⁸⁸, a např. i E. Davidová vyslovuje poměrně radikální názor, že „v minulých storočiach žili Cigáni vždy na úkor spoločnosti“³⁸⁹, obdobně jako C. Nečas, který uvádí, že úživné strategie Romů „poskytovaly jen minimum prostředků k životní existenci, a proto byly doplňovány a někdy zcela nahrazovány parazitismem“³⁹⁰). Co se pak týče reálné pozice ve vztahu k majoritní kultuře, je třeba říci, že romská společnost zaujala místo na jejím dně (a to ihned po příchodu na dané území; není tedy možné říci, že jejich společnost byla „vytlačena na okraj společnosti“³⁹¹, neboť se na tomto nacházela již od samého počátku³⁹². Navíc se jedná o pozici, kterou si jejich předkové tak říkajíc „přinesli z Indie“, kde v sociální struktuře zaujímalí pozici obdobnou, neboť i zde „patřili předkovia Rómov k najnižšej skupine“³⁹³, jejíž příslušníci „žili v izolácii od ostatného obyvateľstva“³⁹⁴, „na okraji života spoločnosti“³⁹⁵, v situaci „podrobené sociální vrstvy“³⁹⁶, která byla „sociálně znevýhodnená“³⁹⁷, přičemž její členové samozřejmě „nemali možnosť nadobudnúť pocit spolupatričnosti k ... miestnej makrosociete“³⁹⁸.

Nejistá a sporná je však i situace u mnoha konkrétních „romských řemesel“. Ponecháme-li stranou otázku nepostradatelnosti „tradičních romských“ způsobů obživy jako např. věštby z karet či ruky, překupnictví, sběru šrotu nebo předvádění cvičených medvědů, je třeba vzít vážně, že „mnohé [způsoby obživy], považované za tradičné

³⁸⁷ Tamtéž, str. 48

³⁸⁸ Sus, J. – *Cikánská otázka v ČSSR*, Praha 1961, str. 39; Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 9; srov. ovšem i tezi M. Hübschmannové: „Charakter ekologického útvaru [romské] osady je parazitní“ (Hübschmannová, M. – Společenská problematika Romů v ČSSR, *Demografie* 3/1970, roč. 12, str. 232-237, zde str. 237; stran významu termínu „ekologický“ srov. stať samotnou).

³⁸⁹ Davidová, E. – *Bez kolíb a šitrov*, Košice 1965, str. 51; kurzíva moje.

³⁹⁰ Nečas, C. – Historická reflexe, in: Jařabová, Z., Davidová, E. (eds.) – *Černobílý život*, Praha 2000, str. 39

³⁹¹ Alinčová, M., Moravec, Š., Balabánová, H., Kamenická, V., Buryánek, J., Kamenický, J. – Romové, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy, projekt Varianty*, Praha 2002, str. 199

³⁹² Tato skutečnost pak mimo jiné znamená, že dané postavení není možné vysvětlit geneticky (ve smyslu objasnění jeho původu resp. vývoje, tedy toho, jak tato situace v průběhu času vznikla), neboť jeho počátek se ztrácí v nedohlednu; rozhodně tedy není možné dávat jej do souvislosti s majoritní společností Čech a Slovenska. Historicky věrnější je proto uvádět, že „Romové vždy stáli na okraji společnosti“ (Belišová, J. – Niečo o

romských piesňach, najmä tých starých, In: Belišová, J. – *Phurikane gil'a/ Starodávne rómske piesne. Zborník piesní*, Bratislava 2002, str. 9, kurzíva moje.; shodně tak i In: Belišová, J. – Niečo na úvod, najmä prečo vznikla táto kniha, in: Belišová, J. – *Phurikane gil'a/ Starodávne rómske piesne*, Bratislava 2002, str. 21, kurzíva moje)

³⁹³ Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Košice 1993, str. 10

³⁹⁴ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 13

³⁹⁵ Davidová, E. – *Bez kolíb a šitrov*, Košice 1965, str. 51

³⁹⁶ Hübschmannová, M. – „Poznámky“ k textu: Soulis, G., C. – Cikáni v Byzantské říši a na Balkáně v pozdním středověku, In: *Romové v Byzanci*, Praha 1998, str. 26

³⁹⁷ Kováč, M., Mann, A. B. – Rómovia a viera In: Kováč, M., Mann, A. B. /eds./ - *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku/ O del sa dikhel. Romano pa'aviben pre Slovensko*, Bratislava 2003, str. 9

³⁹⁸ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 13

cigánske zamestnania sa [Cigáni] postupne priučili od domáceho obyvateľstva, *neraz však až vtedy, keď ich už považovalo za nerentabilné*, ako napríklad pletenie tkaníc, keľárstvo, lyžičiarstvo, vretenárstvo apod.)”³⁹⁹ a hovoriť tak o jejich nepostradatelnosti by bolo patrne premrštené (M. Dubayová dokonca v tomto kontextu považuje skutočnosť, že ekonomická báza Romů väzaná “na niektoré drobné remeslá, ktorých výrobná, organizačná, technologická i trhová hodnota neumožňovala dostatočnú obživu tohoto spoločenstva, *ani jeho emancipovanie ako nevyhnutného, nezastupiteľného výrobcu v rámci celospoločenskej delby práce*” za “triviálne známy fakt”⁴⁰⁰). Navíc, považujeme-li “romská remesla” za známku a princíp integrácie členů romských skupin do väčšinové spoločnosti, je třeba vědět, že ve spektru služeb, které Romové poskytovali “prevládajú také, ktoré mali iba príležitostné možnosti uplatnenia”⁴⁰¹, a že jejich “spôsob obživy bol nestály a sezónny, pretože tieto činnosti boli príležitostného charakteru”⁴⁰². Podľa uvedenej premisy a jej logiky by teda patrne i na týchto službách závislá integrácia bola také len “príležitostná, nestála a sezónna”.

Otazník však visí i nad vývěsním štítem “tradičných romských remesel” – kovárstvom. Jak totiž píše jedna z největších znalkyň dané problematiky E. Horváthová, romští kovári “vo väčšine slovenských dedín ... častejšie žobrali ako pracovali”⁴⁰³. Co se pak týče úrovně jejich práce, J. Beneš uvádí, že ačkoli byli Romové “po celé Evropě známi jako dovední kovári, kotlaři a zvonkaři [...] jejich dovednost byla všude o něco nižší, než úroveň domácích mistrů”⁴⁰⁴, což potvrzuje i výše citovaná E. Horváthová když píše, že “kvalitní kováci, ktorí sa úrovňou svojej práce vyrovnali domácim remeselníkom boli ... viac-menej iba výnimkou”⁴⁰⁵. Při posuzování jejich pozice je též třeba vědět, že “najímanie rómskych kováčov bolo pomerne zriedkavé, pretože s funkciou obecného kováča bolo spojené aj podkúvanie koní a rómski kováci obyčajne

³⁹⁹ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, Slovenský národopis, roč. 36, 1/ 1988, str. 18

⁴⁰⁰ Dubayová, M. – Poznávanie kultúry rómskych skupín a problém kultúrnej zmeny. Úvaha o zmenách v intra a extra kultúrnej komunikácii a niektorých dôsledkoch týchto procesov, *Slezský sborník* 95, 1997, č. 1-2, str. 103-106, zde str. 104; kurzíva moje

⁴⁰¹ Horváthová, E. – K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, 1974, str. 12, kurzíva moje

⁴⁰² Dzambazovič, R. – Rómovia v Uhorsku koncom 19. storočia (výsledky Súpisu Rómov z roku 1893), *Sociológia* 33, 2001, č. 5, Bratislava, str. 503

⁴⁰³ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 201

⁴⁰⁴ Beneš, J. – Cigáni v Československu. Antropologická studie dospělých mužů, *Folia Facultatis scientiarum naturalium Universitatis purkyniense Brunensis, tomus XVI, opus 9, biologia* 50, Brno 1975, str. 6

⁴⁰⁵ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 194

nemali vykonané podkováčske skúšky⁴⁰⁶. Celou situaci romských kovářů (stejně jakož i ostatních "romských řemesel") pak stručně shrnuje můj informátor tak, že "Cikáni dělali lacinej šmejď"⁴⁰⁷. A tak je i v případě romských kovářů otázkou, zda teze o jejich nepostradatelnosti a nezbytnosti nejsou do jisté míry nadsázkou, či – lépe řečeno – pouze jednou stranou mince⁴⁰⁸.

Naopak je zřejmé, že některé "tradiční romské" způsoby obživy byly majoritní společnosti spíše na obtíž. Tato skutečnost se týká zejména žebrání a krádeží. Co se žebrání týče, uvádí i přední česká romistka M. Hübschmannová, že se "žebralo hodně"⁴⁰⁹ (zapomenout v této souvislosti nesmíme ani na skutečnost, že mnohé aktivity jako např. vinšování, koledování atp. představují v podstatě formu "skryté žebroty"⁴¹⁰) a fakt zbytnosti tohoto způsobu obživy pro majoritní společnost je očividný. Stejně tak je tomu i v případě krádeží. Třebaže, jak vypráví I. Fonseca, v pohledu M. Hübschmannové (romský) "zloděj nebyl zloděj, ale ... někdo, kdo přišel o své tradiční ekonomické postavení a v době ekonomické a politické krize se adaptoval na nový, ale stále symbiotický (sic!) vztah s *gadžem*"⁴¹¹; je tomu tak, že "tento jav (krádeže a jiné ,nevhodné spůsoby obživy' – pozn. M. J.) nemožno vysvetliť iba diskrimináciou, ktorej boli [Cigáni] v Evrope vystavení", neboť "historické doklady ukazujú, že niektoré skupiny Cigánov žili na úkor domáceho obyvateľstva už *pred* obdobím diskriminácie."⁴¹² Přičemž, jak citovaná autorka uvádí, "korene [tohoto jevu] treba hľadat' ... snád až v Indii"⁴¹³. V indickém kastovním systému existují totiž i *džátí*

⁴⁰⁶ Mann, A. B. – Prvé výsledky výskumu rómskeho kováčstva na Slovensku, In: Mann, A. B. (ed.) – *Neznámi Rómovia. Zo života a kultúry Cigánov – Rómov na Slovensku*, Bratislava 1992, str. 104

⁴⁰⁷ Informátor M. P., 56 let, stredoškolské vzdělání, zaměstnán jako učitel. (zápis z 15. 6. 2001, Prešov)

⁴⁰⁸ Ačkolí výše uvedené citace vyznívají stran "romských kovářů" spíše nelichotivě, nesmíme zapomínat, že v mnoha lokalitách byli romští kováři váženými osobami a jejich produkce byla pro kvalitu i trvanlivost vysoce ceněna (srov. např.: Kandert, J. – Cikáni středoslovenských vesnic, In: Mušinka, A. – *Romská marginalita*, v tisku /Centrum antropologických výskumov, Prešov 2004/).

⁴⁰⁹ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 34

⁴¹⁰ Srov.: Kandert, J. – Cikáni středoslovenských vesnic, in: Mušinka, A. – *Romská marginalita*, v tisku (Centrum antropologických výskumov, Prešov 2004), též viz: Davidová, E. – *Bez kolíb a šitrov*, Košice 1965, str. 64

⁴¹¹ Fonseca, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 86

⁴¹² Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 217, kurzíva moje. Nemluvě o tom, že i hluboko před porevolučními transformacemi, dávno před komunistickým převrácením, ba i před 2. světovou válkou "[Cikáni] často žili z polních krádeží" (autorka zde hovoří o době před rokem 1927) /Davidová-Turčinová, E. – Původ a historický vývoj Cikánů v Československu, *Demografie* č. 3/1969, roč XI, str. 200/.

⁴¹³ Tamtéž, str. 217, kurzíva moje

profesionálních zlodějů⁴¹⁴ a na krádež bylo tedy pohlíženo bezmála jako na standardní řemeslo.

Poněkud odlišná je situace v případě romských hudebníků. Třebaže ani zde nepanovala situace nijak idylická, protože hudbě se věnovalo i mnoho romských hudebníků "ktorých výkony boli hlboko pod priemernú uroveň"⁴¹⁵, problém v tomto případě spočívá v adjektivu "romský", protože tito hudebníci "hrali domácemu obyvateľstvu jeho piesne na jeho nástrojoch"⁴¹⁶ a navíc to byli právě ti nejméně úspěšní romští (většinou městští) hudebníci, kteří "se stranili ostatných cikánů"⁴¹⁷, vyvyšovali se nad ně⁴¹⁸, "farbu tváre zakrývali pudrom"⁴¹⁹ a nejvíce se snažili (často s úspěchem) splynout s majoritní společností, takže přičítat jejich výkony "tradiční romské kultuře" je obecně diskutabilní.

6.5 *Famel'ija, fajta*

Vedle subetnických celků a skupin vymezených rituální nečistotou je v tradiční romské kultuře základní sociální jednotkou rodina.

Termín "rodina" lze do romštiny přeložit dvěma výrazy. Jednak jako *famel'ija*, jednak jako *fajta*. Výraz *famel'ija* znamená příbuzenskou "pospolitost v rozsahu tří až pěti generací se všemi přivdanými a přiženěnými"⁴²⁰. *Famel'ija* se "rozprostírá do šířky – má rozměr na prvním místě horizontální"⁴²¹ zatímco *fajta* ("rod") akcentuje linii vertikální a to jak linii otce (*fajta pal o dad* – rod otce), tak matky (*fajta pal e daj* – rod matky).⁴²²

Hovoří-li se pak dále o rodině v našem smyslu "nukleární", "užije se výčtu *romňi-čhave*"⁴²³ (tedy žena/manželka a děti).

⁴¹⁴ Viz Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 11, též srov. Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Košice 1993, str. 10, též srov. Hübschmannová, M. – Co je tzv. cikánská otázka? *Sociologický časopis* č. 2, 1970, str. 108

⁴¹⁵ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 179

⁴¹⁶ Tamtéž, str. 179

⁴¹⁷ Štampach, F. – Základy národopisu cikánů v ČSR, *Národopisný věstník československý XXIII*, Praha 1930, str. 314-380, zde str. 24 (převzeno z přit. do min. času).

⁴¹⁸ Davidová, E. – *Bez kolib a šitrov*, Košice 1965, str. 24

⁴¹⁹ Tamtéž, str. 24

⁴²⁰ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 42

⁴²¹ Tamtéž, str. 42

⁴²² Viz tamtéž, str. 42

⁴²³ Šebková, H, Žlnayová, E. – *Romaňi čhib, učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999, str. 42

Uvádí se, že charakteristickým rysem takové rodiny je, že je rodově endogamní⁴²⁴ (k tomu viz násl. kap. “*Jinými slovy a trochu jinak: komplexní a nukleární rodina*”).

Na tomto místě je nevyhnutelné zmínit článek A. B. Manna “Výber manželského partnera u Cigánov – Rómov na Spiši”⁴²⁵, v němž jeho pisatel tezi o endogamii zdánlivě vyvrací. Potíž celé stati přitom spočívá v chybném rozumnění stati E. Marušiakové “K problematike cigánskej skupiny”⁴²⁶ (termíny “skupina” a “rodina” můžeme v tomto kontextu považovat za ekvivalentní) na níž ovšem Mann staví. Mann zde píše: “za dominantnú črtu svojho ‚hypoteticky ideálneho modelu cigánskej skupiny‘ považuje J. Marušiaková ‚prísne dodržiavane skupinovej endogamie‘ (str. 703 zmíněné stati Marušiakové)”⁴²⁷, přičemž dodává, že “z iného kontextu vyplýva, že za osobitnú jednotku ‚cigánskej skupiny‘ [J. Marušiaková] považuje obyvateľstvo jednej obce – cigánskej osady (odkaz na str. 703 zmíněné stati)”⁴²⁸. Potíž této premisy a následně pak celé Mannovy stati pak spočívá v tom, že tento předpoklad je chybný – Marušiaková totiž ve své stati za “osobitnú jednotku >cigánskej skupiny<” považuje formaci *příbuzenskou* (která se sice s konkrétní sídelní jednotkou – osadou - krýt může, ale nemusí)⁴²⁹. Pokud pak tedy dále Mann píše, že “žiadne zo sledovaných spoločenstiev sa pri výbere manželského partnera nesprávalo ako >endogamná cigánska skupina<”, neboť “vo všetkých obciach a vo všetkých obdobiach prevažovali exolokálne sobáše nad endolokálnymi”, je tento argument třeba považovat za neplatný (s výhledem na možnost, že dodatečný výzkum by mohl prokázat, že převaha exolokálních svazků může být způsobena faktem, že v dané lokalitě koexistuje více příbuzenských skupin, které si partnery vyměňují s vlastními detašovanými částmi v jiných lokalitách, a tedy že Mannův argument tezi o endogamii vlastně podporuje).

⁴²⁴ Viz: Davidová, E. – Romská rodina – k jejím změnám v poválečném období, *Bulletin Muzea romské kultury* 1995, str. 19.

⁴²⁵ Mann, A. B. - “Výber manželského partnera u Cigánov – Rómov na Spiši, *Slovenský národopis*, roč. 38, 1-2/1990, str. 279-284

⁴²⁶ Marušiaková, J. – K problematike cigánskej skupny, *Slovenský národopis* 33, 1985, č. 4, str. 694-708

⁴²⁷ Mann, A. B. - “Výber manželského partnera u Cigánov – Rómov na Spiši, *Slovenský národopis*, roč. 38, 1-2/1990, str. 279-284, zde str. 278

⁴²⁸ Tamtéž, str. 278

⁴²⁹ Viz inkriminovaná stat', či jiné stati této autorky, např.: Marušiaková, J. – Cigánske etnikum a etnické procesy, In: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky*

6.6 Jinými slovy a trochu jinak: komplexní a nukleární rodina aneb Pokus o klasifikaci rodiny v romské osadě⁴³⁰

“Rodinu”, s níž se setkáváme v romských osadách můžeme rozdělit na tři typy. Prvním z nich je všudypřítomná *rodina nukleární*; tímto pojmem budeme rozumět jednak celek skládající se z muže, ženy a nejméně jednoho jejich dítěte (ze dvou důvodů: prvním z nich je ten, že v romské osadě je manželský/partnerský pár akceptován jako rodina až v době narození prvního dítěte, druhým z nich je skutečnost, že ve zkoumaném materiálu jsme se nesetkali s bezdětným manželským párem), jednak vdovu nebo vdovce s jedním či více dětmi (případně jednoho rozvedeného rodiče s dítětem či dětmi), a nakonec manželský pár žijící ve společné rezidenci poté, co všechny jejich děti založily vlastní nukleární rodiny. Tomuto seskupení odpovídá také romský termín “*romňi čhave*” (“žena a děti”).

Dalším významným celkem je příbuzenské seskupení, které nazveme *rodina komplexní*. Tomuto celku pravděpodobně odpovídá romský termín “*famel'ija/famil'ija*”⁴³¹, protože ale jeho použití kolísá, budeme raději používat pojmu komplexní rodina, ačkoli ten v našem použití neodpovídá plně žádné z jeho obvyklých definic⁴³².

zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988, Košice 1989, str. 70-82; (Toto stanovisko autor s E. Marušiakovou konzultoval).

⁴³⁰ Následující kapitoly věnované klasifikaci rodiny v romských osadách jsou upravenou verzí odpovídajících kapitol ze článku: Budilová, L., Jakoubek, M. – Příbuzenství v romské osadě, In: Jakoubek, M., Hirt, T. (eds.) – *Romové: kulturologické etudy* (v tisku, nakl. Čeněk & Západočeská univerzita v Plzni).

⁴³¹ *Famel'ija/Famil'ija*, - 1. rodina (širší), příbuzenstvo; 2. příbuzný. Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. - *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1998, str. 106

⁴³² Pro vymezení rozsáhlejšího příbuzenského celku než je rodina nukleární se nabízí pojem “rozšířená” nebo “spojená” rodina, který je definován jako “.. vytvoření domácnosti skládající se z několika nukleárních rodin, které mají stejné bydliště a věnují se stejné činnosti” (Murphy, R. F. - *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha 1999, str. 108), případně jako “rodinná domácnost, která zahrnuje nejméně tři generace” (srov. Kottak, C. P. - *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*, New York 1987, str. 307), nebo jako “alespoň dvě navzájem příbuzné konjugální rodiny” (Barnard, A. - Spencer, J. /eds./ - *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London 1996, str. 223, heslo “family”). Jinou možností je využít Laslettovy terminologie (Laslettovu typologii přebíráme z Horský, J. - Seligová, M. - *Rodina našich předků*, Praha 1997, str. 36, proto, že Laslettovy termíny v překladu Eduarda Maura jsou v české odborné literatuře zaužívané.), definující “rozšířenou rodinu” jako uskupení, které obsahuje vedle manželského páru s alespoň jedním dítětem ještě alespoň jednu svobodnou bezdětnou příbuznou osobu a “rodinu komplexní” jako takovou, která se skládá buď alespoň ze dvou manželských párů, nebo z jednoho manželského páru a alespoň jednoho (svobodného nebo ovdovělého) rodiče s dítětem. Podtřídou této kategorie je potom “komplexní rodina kmenová”, ve které jsou jednotlivé manželské páry navzájem uspořádány výhradně lineárně, tedy každý z nich patří do jiné generace, a hlava rodiny - otec (příslušník nejstarší generace) udržuje autoritu hlavy domácnosti. Další podkategorii je “komplexní rodina s výměnkem”. Ta je totožná s předchozím typem s tou výjimkou, že k přenesení pravomoci hlavy domácnosti z otce na syna dojde ještě za otcova života. Poslední podtřídou komplexní rodiny je “komplexní rodina typu joint family”. To je takový typ rodiny, ve kterém najdeme alespoň dva laterálně uspořádané manželské páry. Protože příbuzenská skupina, kterou popíšeme na základě sebraného materiálu, neodpovídá plně ani jedné z uvedených definic, nejvíce se však blíží Laslettovu termínu “komplexní rodina typu joint family”, budeme pracovat s pojmem komplexní rodina, který později blíže specifikujeme.

Komplexní rodinu v našem pojetí tvoří obvykle zakládající pár, jeho ženatí synové se svými manželkami a nesezdanými dětmi, a někdy i se svými ženatými syny a jejich dětmi. Její genealogická hloubka je tedy 3 - 4 generace⁴³³. Komplexní rodina se obvykle vyznačuje společným příjmením (které se v souladu se zvyky majoritní populace předává v mužské linii). Komplexní rodiny tedy mohou být například "Horvátovci", "Žigovci" či "Pokutovci".

Nejrozsáhlejším příbuzenským celkem v romské osadě je rodově-rodinné seskupení, které budeme označovat romským výrazem *fajta*.⁴³⁴ Obyvatelé romských osad tento výraz obvykle překládají jako "rodina" (stejným termínem však překládají i romské výrazy "*famelija*" a "*romňi čhave*"). Fajta je obvykle patrilinéární skupinou původu, která zahrnuje 5 - 6 generací⁴³⁵. Fajty se odvozují od společného mužského předka, který už nežije (ale kterého si alespoň jeho děti ještě pamatují), a trvají, dokud žije alespoň jeden z jeho synů. Označují se jménem tohoto mrtvého předka resp. jeho přezdívkou⁴³⁶. Členové jedné fajty nemusí být nutně nositeli stejného příjmení (ačkoli mohou být, můžeme se setkat například s fajtou "Holubovců") - fajta "Pastierkovců" se tak může skládat například z komplexních rodin "Horváthovců", "Červeňákovců" a "Pokutovců", fajta "Pervalovců" z komplexní rodiny "Žigovců" a "Mírgovců" a fajta "Geparovců" zase z komplexních rodin "Horvátovců" a "Kalejovců".

6. 6. 1 Nukleární rodina

Nukleární rodina se skládá z manželského páru a jeho nesezdaných dětí a vyznačuje se společnou rezidencí. V některých případech v jedné domácnosti s nukleární rodinou svého muže žije i mladá "nevěsta", případně i první potomek tohoto mladého páru. Tato společná rezidence s rodiči trvá ovšem pouze dočasně, než si mladý pár postaví vlastní "chyžku"⁴³⁷ (romsky "*kher*" - dům, nebo také pokoj). Tento typ

⁴³³ Viz obr. č. 1 - schéma komplexní rodiny

⁴³⁴ "*Fajta*" - 1. rod, příbuzenstvo (v mužské/ženské linii); 2. pokolení. Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. - *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1998, str. 106

⁴³⁵ Viz obr. č. 2 - schéma fajty

⁴³⁶ Několik příkladů z lokality v Chminianských Jakubovanech - fajta nazývaná "*Pervalovci*", odvozovaná od muže, který měl přezdívkou "*Pervalo*" ("*Břichatý*"), fajta "*Pastierkovců*", pojmenovaná po zakladateli, kterému se v romském společenství říkalo "*Pastierko*" a fajta "*Geparovců*", odvozující svůj původ od muže s romským jménem "*Gepar*".

⁴³⁷ "*Chyža*" - slovensky světnice, pokoj

rodiny je jediným kulturně akceptovaným institucionálním zajištěním párové reprodukce, s nímž jsme se ve zkoumaných lokalitách setkali. Nukleární rodina je v romské osadě mnohem početnější než bývá zvykem ve společnosti majoritní (záleží samozřejmě na věku rodičů) - mívá někdy více než 10 členů. Společná rezidence, kterou taková rodina obývá, je nejčastěji "chyža" o jedné nebo dvou místnostech (tři pokoje už jsou velkou výjimkou), nedostatek místa se řeší spaním nohama proti sobě na jedné posteli⁴³⁸ a zavěšováním nejmenších dětí do "hojdačky" nad postel. Velikost nukleární rodiny se snižuje jednak poměrně častými potraty⁴³⁹, dětskou úmrtností, odebráním dětí do dětských domovů, ale i přirozeným procesem dospívání nejstarších dětí, které postupně zakládají nukleární rodiny vlastní.

6. 6. 2 Komplexní rodina

Komplexní rodina je celek, který v romské osadě plní důležité sociokulturní funkce, mezi něž patří i řada z těch, které v naší společnosti zastává rodina nukleární. Bází komplexní rodiny je nukleární rodina (většinou je to starší manželský pár), která obývá jednu "chyžku", buď sama nebo s nejmladšími, ještě nedospělými dětmi, případně s dětmi, které z nějakého důvodu nemohou založit rodinu vlastní (děti fyzicky či mentálně postižené apod.). V blízkosti "chyžky" těchto zakladatelů si postupem času budují svoje "chyže" jejich synové se svými manželkami (dcery se obvykle vdají a odstěhují za svými manželi). Vytváří se tak prostor obývaný třemi generacemi osob společného původu - rodiče, jejich ženatí synové a jejich děti (někdy se přidává ještě generace čtvrtá - děti těchto dětí). Komplexní rodina má tedy přesně odpovídající prostorové vymezení, chyžky jednotlivých nukleárních rodin, které dohromady tvoří rodinu komplexní, vytvářejí seskupení, které budeme nazývat "dvorečkem". Jedné nukleární rodině tedy zpravidla odpovídá jedna "chyžka", jedné komplexní rodině potom jeden "dvoreček". Místo, kde si člověk takovou "chyžu" může postavit, je přesně vymezeno tím, do jaké rodiny se narodil, v případě žen tím, do jaké rodiny se přivdaly.

⁴³⁸ Romština má pro "spaní nohama proti sobě" specifické označení ("te sovel pindral"). Na jedné posteli obvykle spí manželé, na druhé potom "pindral" ostatní děti. Pokud je rodina a chyška malá, spí "pindral" manželé a jejich děti. Srov.: Šebková, H. - Žlnayová, E.- *Romaňi čhib. Učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999, str. 140

⁴³⁹ Frekvenci potratů je rovněž těžké zjišťovat, informátorky o nich nemluví, pouze zeptá-li se výzkumník přímo, což ze sociálních důvodů není vždy možné. To, že k potratům dochází často, jsme za dobu výzkumu (více než 3 roky) zjistili i pouhým zúčastněným pozorováním.

Je nemyslitelné, aby si do “dvorečku” jedné komplexní rodiny postavil chyžku někdo “cizí”. Prostor uprostřed dvorečku je pravděpodobně tím, co se v romistické literatuře nazývá “*pre vatra*”, tedy společné prostranství, kde se odehrává každodenní život. V tomto prostoru se tráví většina času (zejména v létě), zde se sedí a povídá, vaří a pere, jí a pije, tančí a zpívá. (Nutno však učinit poznámku - v dosavadních publikacích bývá toto prostranství někdy označováno jako prostor “veřejný”⁴⁴⁰, případně jako místo “na návsi”⁴⁴¹. Jak však vyplývá z výše uvedeného, jakož i z předchozího výkladu, jako o “veřejném” *sensu stricto* se o tomto místě hovořit nedá). Protože dříve v každé osadě bydlela jedna (pravděpodobně komplexní) rodina (či fajta) /viz kap. “*Osada = rod'*”, bývalo prostranství *pre vatra* uprostřed osady. V dnešní době, kdy převládá situace, kdy v jedné osadě koexistuje několik fajt a bezpočet komplexních rodin, ze kterých se tyto fajty skládají, najdeme v ní těchto “dvorečků” celou řadu.

V rámci komplexní rodiny “koluje” řada věcí, jako jsou rychlovarné konvice, hrnečky, lžičky, nože, talíře, stolky a židle, ale také části oblečení, pračka, trouba, či žhavé uhlíky přenášené z jedné domácnosti do druhé na zapálení v kamnech. Komplexní rodinu můžeme sledovat také podle okruhu, ve kterém se půjčuje sekera, či který je napojen na jeden zdroj elektřiny. Komplexní rodina je také souhrn všech domácností, které mají uvařenou přílohu (dejme tomu brambory), když se dělá zabíjačka. Když dojde cukr, sůl, káva nebo cigarety, pošle se jedno z dětí do vedlejší chyžky v rámci dvorečku a problém je vyřešen. Pokud jeden člen této skupiny má nějaké luxusní zboží (například cigarety nebo alkohol), musí se - i když často nerad - podělit. Nedá se tedy mluvit o tom, že by některá z nukleárních rodin něco vlastnila, vždy jde spíš o *majetek kolektivní* (srov. kap. “*Soukromý majetek*”). Pokud chce nukleární rodina ve své chyžce alespoň něco mít, musí být vždy někdo doma (funkční zámeček na dveřích je výjimkou), jinak si v její nepřítomnosti členové komplexní rodiny “vypůjčí” kuchyňské náčiní, části oblečení či nábytku, a nukleární rodina už tyto věci více neuvidí. K tomuto jevu dochází ale i směrem opačným, a takové “vypůjčky” nejsou klasifikovány jako krádež. V rámci komplexní rodiny se také půjčují peníze. Tato *vzájemná solidarita* je ovšem mechanismem, kterým se tento celek sociálně nivelizuje. Rodina strhává všechny své členy na stejnou úroveň. Jak píše M. Hübschmannová: “sociální diference v osadě nebyla velká... Různé egalitární mechanismy

⁴⁴⁰ Srov.: Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 58 aj.

zabraňovaly tomu, aby se někdo příliš sociálně vyčlenil.”⁴⁴² Manželky, které přicházejí do komplexních rodin svých mužů jako “noví” členové, zpočátku, dokud ještě nejsou do tohoto celku plně začleněny (tedy pokud ještě nemají dostatečný věk a počet dětí), toto vzájemné “vypůjčování” ze strany členů manželovy komplexní rodiny někdy špatně snáší. Protože se členům komplexní rodiny nemůže odmítnout jídlo, materiální ani finanční pomoc, dochází k tomu, že nikdo z tohoto celku nemůže mít víc než ostatní. Žena, která myslí zejména na své děti (které jsou zárukou budoucnosti) to někdy snáší s nelibostí, což je možná jedním z důvodů, proč je žena tradičně strážcem rodinné kasy (tedy nukleárně-rodinné) - muž nemůže odmítnout pomoc příbuzným, ale jeho žena do určité míry ano (protože její příbuzní to vlastně nejsou).⁴⁴³

Komplexní rodina do značné míry také “*společně chlebí*”. Přestože jednotkou, která vaří, je obvykle nukleární rodina, jíst může opět kdokoli z rodiny komplexní (zejména děti); nukleární rodina je tedy *producentem* potravy, konzumovat však může kterýkoli příslušník dotyčné komplexní rodiny (resp. příslušné fajty). Z jídla, které uvaří jedna nukleární rodina, se často nají několik nukleárních rodin v rámci rodiny komplexní a některé komplexní rodiny to dokonce dělají programově - každý den nakoupí a uvaří jedna nukleární rodina. Komplexní rodina do značné míry přebírá i *výchovu dětí*. Ačkoli děti většinou spí v domácnosti své nukleární rodiny (často ale také v chýžce prarodičů), většinu dne tráví právě v prostoru vymezeném rodinou komplexní, tedy na svém “dvorečku”. Všichni členové takto vymezené komplexní rodiny mají právo děti napomínat, trestat a dávat jim nejrůznější úkoly (nejčastěji: “dojdi pro něco”, “vyříd’ něco”). Děti se od malička začleňují do společenského života, chlapci pomáhají štípat dříví a nosit vodu, děvčata matce (ale i babičce nebo tetě) pomáhají s vařením. Brzy přebírají část odpovědnosti za chod domácnosti, která se projevuje například při návštěvách. Starší děti se do značné míry účastní výchovy dětí mladších, za které mají také jistou zodpovědnost (to platí zejména pro dívky, ale tato povinnost se vztahuje i na chlapce, zejména pokud jsou starší). Matka může péči o své dítě dočasně svěřit kterékoli ženě z komplexní rodiny, která se o něj ve všech směrech postará (včetně kojení). Problémy s dopíváním zde nejsou, neboť v letech, která bývají pro mládež a

⁴⁴¹ “*Pre vatra*” - Na návsi. Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. - *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha, 1998, str. 277

⁴⁴² Hübschmannová, M.: Několik poznámek k hodnotám Romů, In : *Romové v České republice 1945-1998*, Praha, 1999, str. 31

jejich rodiny v majoritní společnosti kritická, romské děti už vlastně dětmi nejsou a stávají se zakladateli vlastních rodin. V osadě se tedy nesetkáme s revoltující mládeží, s dospívajícími dětmi, které se snaží vybudovat si vlastní identitu vzpourou proti starší generaci (v romské osadě by to byl protimluv, protože identitu člověka zde tvoří právě jeho zakotvení v rodinné struktuře). Všichni starší členové komplexní rodiny mají u mladších přirozenou autoritu, nikdo se jich nesmí ani z legrace slovem dotknout. Děti jsou odmalička v neustálém tělesném kontaktu s ostatními, neznají pojem soukromí a nikdy nejsou samy, což se projevuje například v tom, že v osadě neexistuje intimní zóna, na kterou jsme my-gadžové zvyklí⁴⁴⁴ (viz kap. “*Absence intimacy, kolektivizmus*”). Výchovu dítěte v některých případech v rámci komplexní rodiny plně přebírá jiná nukleární rodina, než ve které se dítě narodilo (nejčastěji prarodiče, ale také rodiny strýčků a tet, případně kmotrů). K tomu dochází z nejrůznějších důvodů: 1. matka nebo otec (nebo oba) jsou ve výkonu trestu; 2. matka zemřela mladá, otec se znovu oženil; 3. matka dítěte nežije v trvalém svazku s jeho otcem (“nechtěné dítě”), případně je ještě velmi mladá a hledá dlouhodobý vztah (nebo už tento vztah našla a narodily se jí další děti s novým mužem); 4. dítě je fyzicky či mentálně postižené a rodiče nezvládají jeho výchovu kvůli velkému počtu dalších svých dětí; 5. rodiče na čas odjedou (například do Čech za prací).

Další významnou funkcí komplexní rodiny je *vzájemná obrana* jejích členů. “Členovia veľkého rodu sa môžu spoľahnúť, že v prípade núdze im príbuzní pomôžu - finančne a aj fyzicky v prípade bitky”⁴⁴⁵. Fyzické násilí není v osadě nijak výjimečným způsobem řešení konfliktu, proto tvoří rodina (v tomto případě komplexní, protože tu máme nejbližší, ale v případě nouze se očekává pomoc i od ostatních komplexních rodin, které jsou součástí stejné fajty - a které mají například své “dvorečky” hned vedle⁴⁴⁶) jednotlivci silnou oporu, mít velkou rodinu je vlastně předpokladem přežití.

Komplexní rodina je také celkem, který tvoří *rámec identity* svých členů. Při každé návštěvě v cizí osadě dostane každý člověk jako první otázku odkud je (identita

⁴⁴³ Naše informátorka to komentuje slovy: “Já tady nikoho nemám, kdo by se mě zastal, nemám tady bratry a sestry, tak musím koukat, jenom aby moje děti měly co jíst”. (H. H., 36 let, březen 2003, lokalita v okrese Prešov)

⁴⁴⁴ Srov.: Lacková, E.- *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 206

⁴⁴⁵ Marušiaková, J.: K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 698

⁴⁴⁶ Nepřijít na pomoc členům vlastní fajty při bitce je velkým sociálním prohřeškem. Při jedné z našich návštěv se jedna taková bitka mezi fajtami strhla proto, že členové jedné fajty naházeli odpadky do prostoru fajty druhé. Jeden z členů fajty našich “bytných” nepřišel ostatním na pomoc a celý večer se tento přestupek řešil hádkami a křikem.

se vymezuje lokálně, srov. kap. “*Rodina*”), a jako druhou, kdo je jeho otec - dotazovaný se tak snaží zařadit si dotyčného do rodinné škatulky, která je zde určující. Identita člověka je určena jeho postavením v komplexní rodině, toto postavení je potom dáno pohlavím a věkem a je neměnné, s výjimkou posunů ve statusových pozicích, ke kterým dochází s přibývajícím věkem (vztahy k ostatním členům rodiny jsou potom určeny vzájemnou genealogickou pozicí).

Komplexní rodina také *sdržuje skupiny vrstevníků*. Prostřednictvím sňatků se vytvoří jednak skupina žen, které se potom budou scházet na svém “dvorečku”, společně klábosit, vařit, pomáhat si s uklízením, praním, výchovou dětí apod., a jednak skupina mužů, kteří budou společně organizovat nejrůznější obchodní činnosti, koncerty, návštěvy u příbuzných či příležitostnou práci. Manželství je tedy jen jakýmsi nástrojem k vytvoření širší rodové skupiny - komplexní rodiny. Ve svazku mezi mužem a ženou nejde o individuální vztah, jak jej chápe majoritní společnost, ale tento slouží pouze jako *prostředek* k ukotvení jedince v širší sociální skupině, která tvoří jeho životní prostor a zakládá jeho identitu; bez manželského svazku však takové ukotvení není možné.

Společenský život se v romské osadě odehrává v rámci vymezeném příbuzenskými liniemi a je z velké části věnován činnostem udržujícím běh života. Nejdůležitější složka komplexní rodiny, tedy skupina vrstevníků - manželských párů navzájem spojených sourozeneckými, manželskými a švagrovskými vztahy - hraje v tomto rodinném životě rozhodující roli. Tato skupina je *akceschopnou jednotkou*, která společně jedná, pokud je třeba zorganizovat nákup (a přitom je například potřeba půjčit si auto), nejrůznější obchodní činnosti (vymáhání dluhu či koupě prasete, které se potom rozdělí mezi všechny členy komplexní rodiny apod.), návštěvu příbuzných - zejména pokud tito bydlí daleko (takové návštěvy se odehrávají neustále, jejich prostřednictvím se potvrzuje pevnost příbuzenských pout), příležitostnou práci (zejména v Čechách), nebo - pokud jde o rodinu hudebníků - koncert. Při těchto činnostech zůstává stranou jak zakládající pár (ten žije jaksí v ústraní, aktivitu projeví pouze pokud dojde k návštěvě někoho z jejich vrstevníků - tedy členů jejich někdejší komplexní rodiny), tak děti. Děti jsou do společenského života v širším smyslu (tedy do toho, který se odehrává nad rámeček dvorečku - máme na mysli zejména návštěvy vzdálenějších příbuzných) začleňovány až po dosažení určitého věku. Zejména chlapci (dívky většinou zůstávají doma - tam je jejich místo) se potom začínají účastnit nejrůznějších

“výjezdů” (do krčmy, do vzdálenější osady k příbuzným apod.) se svými otci, strýčky a bratřenci. Od tohoto okamžiku jsou pak považováni za dospělé jedince. Jednou z nejdůležitějších funkcí těchto “výjezdů” je pro mladé muže (nebo chcete-li čtrnáctileté až sedmnáctileté chlapce) výběr nevěsty - tato činnost se v romštině označuje několika výrazy, které znamenají “chodit na námluvy”, či “vybírat si nevěstu” (“*te mangavel*”, “*phirel te mangavel*”, “*te dikhel čhaja*”).

Výběr manželského partnera je přitom pro celou skupinu záležitostí zásadního významu. Ačkoli naši informátoři většinou tvrdili, že partnery si mladí vybírají sami (taková norma - byť i jen v rovině deklarace - je ovšem výrazem procesů, jež výrazně kolidují s “tradičním” schématem - srov. kap. “*Svobodná volba partnera*”), z rozboru genealogie plynou tak silné tendence brát si určité typy osob, že můžeme s jistotou říci, že nejde o náhodný či dobrovolný výběr.⁴⁴⁷ Výběr partnera je limitován tím, do které rodiny se člověk narodil - jako člen určité komplexní rodiny a určité fajty má mladý muž omezený okruh partnerek, se kterými má možnost se vůbec seznámit - návštěvy se uskutečňují pouze v osadách, kde už daná rodina příbuzné má a pouze u těchto příbuzných. Okruh osad, kam se jezdí “na námluvy” je předem určen - chlapci nejezdí, kam se jim zlíbí, ale tam, kde už mají příbuzné. Mladý muž si z těchto důvodů může najít nevěstu jen v tomto prostředí, kde se pochopitelně vyskytují partnerky, které jsou z hlediska jeho společenské skupiny pro něj nejvhodnější. Narozením do určité rodiny je tedy určen okruh lidí, se kterými máme možnost se stýkat, je jím vymezen prostor, kam smíme a nesmíme chodit, okruh *preferenčních partnerů/partnerek* a také místo kde budeme bydlet. Některé sňatky jsou ovšem i v současnosti dohodnuté dopředu, už od dětství.⁴⁴⁸

Nepřehlédnutelnou skutečností, na kterou při analýze příbuzenských diagramů pořízených v romských osadách připadneme, je existence jistých “*aliancí*” mezi jednotlivými rodinami. Tyto aliance spočívají v tom, že zainteresované rodiny si mezi sebou “vyměňují” manželské partnery - a to obvykle tak, že se několik sourozenců

⁴⁴⁷ Zjišťovat autoritativní, respektive liberální orientaci respondentů v otázce výběru partnera prostřednictvím výroků typu: “Moje dítě má právo vybrat si partnera na základě vlastního rozhodnutí” apod. (Srov.: Puliš, P. - Rómski voliči a ich hodnotové orientácie, In: Vašečka, M. - Jurásková, M. - Kriglerová, E. - Puliš, P. - Rybová, J. - *Rómske hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*. Bratislava 2002, str. 48) je na základě našich výzkumů značně zavádějící. Naši informátoři hovořili o naprosté svobodě, kterou mladí při výběru partnera mají, ovšem díky rozboru genealogie i sledování skrytých mechanismů, kterými je na mladé lidi vyvíjen sociální tlak, se ukázalo, že tyto deklarované hodnoty jsou s těmi žitými v úplném rozporu.

⁴⁴⁸ Z rozhovoru s ředitelkou základní školy v obci Chminianské Jakubovany, srpen 2002

z jedné nukleární rodiny ožení/provdá za několik sourozenců nukleární rodiny druhé⁴⁴⁹, což vede k několikanásobnému upevnění vztahů mezi těmito celky. Romština má pro tuto strategii speciální termín - “*pre čeranki*”⁴⁵⁰. Výsledkem takové výměny je, že každého člena takto vzniklé skupiny spojuje s každým dalším jejím členem buď manželský, nebo sourozenecký a zároveň švagrovský, nebo dvojitý švagrovský vztah. Všechny děti vzešlé z těchto sňatků jsou potom dvojití bratřenci (ať už křížoví či paralelní). Taková výměna se potom často opakuje i v dalších generacích, nejdelší výměna, kterou jsme zaznamenali v naší genealogii, probíhala mezi dvěma příbuzenskými celky po čtyři generace. Nezaznamenali jsme však žádnou přísnou pravidelnost, která by přesně určovala, že například v jedné generaci jdou ženy ze skupiny A do skupiny B a v další generaci naopak. Jedná se spíše o jakési spojenectví mezi dvěma celky, které se vzájemnými sňatky udržuje a prohlubuje. Ideální partner není přesně určen, každý mladý člověk má na výběr z určité množiny akceptovatelných partnerů, a v naprosté většině případů si v souladu s normami své společnosti z této skupiny i vybírá. Pokud by volil jinak, mohl by být v krajním případě z rodiny vyloučen, případně by se svou nevěstou utekl a po jisté době soužití by ji jeho rodina možná akceptovala (a nebo také ne).

Z důvodu vysoké porodnosti, která začíná v nízkém a končí v poměrně vysokém věku, mohou mít sourozenci mezi sebou i generační rozdíl, takže v jedné rodině mohou být například dvě dcery patřičného věku, které se vdají *pre čeranki* za dva bratry, ale protože další dcery jsou ještě příliš mladé, může si třetí bratr vzít například jejich sestřenicí, tetu, případně neteř. Protože se tedy takové sňatky neomezují čistě jen na jednotlivé nukleární rodiny, a protože se opakují, jde spíše o *vztah dvou rodin komplexních*, přesněji řečeno, prostřednictvím této instituce se ze dvou komplexních rodin stává komplexní rodina jedna, silnější. Jedna taková původní komplexní rodina může mít takových aliancí “rozehráno” hned několik, všechny z nich zůstávají latentně živé, a s každým dalším sňatkem se obnovují. To, které z “aliančních” rodin se příkládá největší význam, závisí na konkrétní situaci, a nikdy to není definitivní. Každý z dospívajících má tak na výběr určitý počet možných partnerů, a

⁴⁴⁹ Viz obr. č. 3 - schéma výměn

⁴⁵⁰ “*Čeranka*” - Výměna. “*Kerel čeranki*” - vyměnit si zetě/snachy (provdát/oženit dva nebo více sourozenců z jedné rodiny za sourozence z jiné rodiny). “*Džal/jel pro čeranki*” - provdat/oženit se za sourozence svého švagra/švagrové. Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. - *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1998, str. 68

s největší pravděpodobností si vezme někoho z rodiny, se kterou už dříve nějaká výměna proběhla.

Partnerem prohibovaným je potom člověk, na kterého se vztahuje incestní tabu (tedy člen nukleární rodiny; manželství prvních bratranců je společensky akceptováno), člověk rituálně nečistý a příslušník jiné subetnické skupiny. Manželství s příslušníkem majoritní společnosti je prestižní záležitostí, ale dochází k němu zřídka.

6. 6. 3 Fajta

Fajta je *nejrozsáhlejším příbuzensky vymezeným seskupením, s nímž je možné se v romských osadách setkat*, a zároveň se jedná o největší jednotku, která je schopna jednat jako celek. Členové jedné fajty si jsou vědomi společného původu a vzájemných příbuzenských pout a toto vědomí je jednou ze základních vrstev jejich *identity* (tu utváří dále ještě vědomí subetnické příslušnosti a příslušnosti k lokalitě, jakož i ponětí o vlastní pozici vzhledem k rituální nečistotě). Členové fajty se pak jako takoví (tedy jako členové dané fajty) vymezují vůči fajtám ostatním. Fajta zahrnuje řadu komplexních rodin, jež mohou být prostorově značně rozptýleny, mohou bydlet například ve čtyřech různých lokalitách (a dejme tomu ve dvou různých státech); v prostorovém plánu osady se pak fajta projevuje *kompaktním osídlením* jedné její části. Členové jedné fajty udržují vzájemné vztahy častými návštěvami, nesetkáme se s komplexní či nukleární rodinou tvořící součást dané fajty, s níž by ostatní její příslušníci neudržovali kontakty (v takovém případě by muselo dojít ke genealogické manipulaci a tato rodina by se musela z fajty “vyškrtnout”; k takové situaci může též dojít po emancipaci a osamostatnění jedné komplexní rodiny aspirující na status fajty). Nedochází zde k situacím, které jsou časté v majoritní společnosti, kdy se s částí rodiny zkrátka nestýkáme (ovšem nadále ji za součást rodiny považujeme). Rodiny, které jsou součástí jedné fajty, se buď stýkat musí, nebo se za příbuzné pokládat přestanou. I v případě, že sociální kontakty jsou například z důvodu značné vzdálenosti řidší, jsou stále latentně živé a mohou se kdykoli obnovit (když přijede bratranec po roce a půl na návštěvu, automaticky se mu projeví obvyklá pohostinnost a vztahy jsou znovu oživeny).

Na členy fajty se vztahuje silně akcentovaná *povinnost pohostinnosti* - člen fajty má právo kdykoliv bez pozvání a bez povolení vstoupit do domu jiného člena fajty, při každé návštěvě automaticky dostává najíst a napít, zároveň je mu poskytnuto přístřeší na tak dlouhou dobu, jak potřebuje. Proto osoby, které jsou součástí jedné fajty, obývají například byt v Ústí nad Labem, kde obyčejně bydlí jen jedna komplexní rodina z této fajty, i několik měsíců. Od členů fajty se očekává pomoc v případě bitky, v rámci fajty se také půjčují peníze. Členové fajty se účastní svateb, křtin a pohřbů svých členů, neúčast na takové akci bez vážného důvodu je hrubým sociálním prohřeškem (takovým prohřeškem je například i to, když se všem členům fajty neoznámí některá ze závažných rodinných událostí, jako je například úmrtí či svatba některého z členů).

Fajta zahrnuje obvykle 5-6 generací, tento počet se mění v závislosti na počtu jejích členů. Obecně platí, že příbuzenská jednotka se může osamostatnit a vystupovat jako fajta až v okamžiku, kdy má dostatečný počet členů a je tedy dost silná na to, aby takto osamostatněná obstála. Přejít mezi komplexní rodinou a fajtou není vždy dostatečně zřetelný, existují nejrůznější mezistupně a s realitou je manipulováno podle konkrétních aktuálních potřeb.

Fajty jsou pojmenovávány po společném mrtvém předkovi, od kterého odvozují svůj původ. Tímto předkem bývá obyčejně muž a fajty jsou ve většině případů skupiny *patrilinéární*. Jejimi členy jsou tedy mužští potomci tohoto předka, jejich manželky a děti (z těchto dětí potom zůstanou zase synové, kteří si přivedou manželky atd.). Žena se sňatkem stává součástí patrilinie svého manžela. Zpočátku má v nové rodině velmi slabé postavení, za plnohodnotnou členku této skupiny se začíná považovat až když má sama dostatek dětí, případně vnoučat, které tvoří její zázemí. Institucí sňatků "*pre čeranki*" je postavení ženy posilováno (není v rodině sama - má tam další sestry-švagrové, případně i jednoho bratra, který se stal také členem patrilinie jejího manžela), členové její orientační komplexní rodiny (vymezené patrilinéárně - rodiče a bratři s rodinami) mají i v rodině jejího muže silné slovo - nejsou totiž tak docela "cizí", vlastně patří do rodiny (a postupně se z těchto dvou celků skutečně stává rodina jedna), protože k takovým výměnám partnerů mezi těmito celky už několikrát došlo.

Existuje řada výjimek, kdy se *členem fajty své manželky může stát muž*. Je to 1) Když manžel je jedináček a nemá tedy silnou rodinu, která by za ním stála; 2) Je to "cizinec", který nemá vlastní rodinu (například "gadžo v osadě" - člen smíšeného svazku; dalším takovým případem jsou chlápci z dětského domova, kteří se nemají kam

vrátit - nebo se své původní rodiny zřeknou); 3) Manželčina fajta je silnějším, početnějším, rituálně čistým či bohatším rodem a nově příchozího muže akceptuje - ten se potom od své orientační rodiny musí distancovat; 4) Manželčina fajta je naopak sociálně a ekonomicky slabou rodinou (s tím se nápadně často pojí i status rodiny rituálně nečisté) a žena je z tohoto důvodu pro rodinu muže nepřijatelná - ten má potom tři možnosti - buď nechá svazek rozpadnout a najde si "vhodnější" partnerku, nebo se svou partnerkou uteče s nadějí, že jeho rodina ji potom akceptuje, nebo začne žít s rodinou své partnerky a stane se jejím členem (jeho rodina ho potom "vyškrtne ze seznamu členů" - znečistil se a tak přestal do rodiny patřit); 5) Manželčina fajta je málo početnou a slabou skupinou - nám neznámými mechanismy si v takových případech někdy "ponechá" jednoho ze zetů, aby rodinu podpořil. Muži "zvenčí", kteří se prostřednictvím sňatku stanou členy rodu-fajty své ženy⁴⁵¹ (zdůrazňujeme že se jedná o výjimky, které jsou proto nápadné, že se vymykají běžnému standardu) mívají v nové rodině nízký sociální status, který se opět zvyšuje s přibývajícím věkem a rostoucím počtem dětí.

Členem fajty se skrze ženu může stát nejen její muž (cizinec či jedináček), ale fajta může "pohltnout" i celé příbuzenské skupiny nebo části takových skupin, které jsou slabší a samotné by nedokázaly přežít. Prostřednictvím jednoho či více sňatků se tak celá tato skupina "začlení" do určité fajty, po jisté době se potom může emancipovat a odvozovat se například od onoho "cizince" či "jedináčka".

Jak jsme uvedli, příslušnost k fajtě se obvykle předává patrilineárně a její název se odvozuje od jména mrtvého mužského předka. Člověk se zakladatelem fajty může stát vždy až posmrtně, a zůstává jím, dokud žije alespoň jeden z jeho synů, kteří si ho pamatují. V této chvíli už má obvykle fajta několik stovek členů. Když zemrou všichni potomci (resp. synové) tohoto původního zakladatele, v ideálním případě (pokud skupina není příliš slabá apod.) se stanou zakladateli fajty vlastní, do které budou patřit zase jejich mužští potomci se svými rodinami (kteří v té době už pravděpodobně sami budou dědečky). K odštěpení od původní fajty a vzniku nové může dojít i dříve - například když se k tomu rozhodne jeden ze synů zakladatele, jehož komplexní rodina je dostatečně silná - potom musí provést genealogickou manipulaci a členy ostatních komplexních rodin své původní fajty přestane za příbuzné pokládat (k

⁴⁵¹ Romština má pro takového muže termín "*pristašis*", přejatý ze slovenštiny. *Pristašis* – "zet, který bydlí u rodičů své ženy" (Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní*

takovým případům dochází, když se například jedna silná komplexní rodina považuje za rituálně čistší, nebo se silně ekonomicky pozvedne), tento čin je často spojen s prostorovým oddělením nové skupiny od skupiny původní. Pokud nastane klasický případ, a fajta se rozštěpí, provede se rovněž genealogická manipulace, původ skupiny se začne odvozovat od jednoho ze synů zakladatele fajty původní a na to, že tito synové původního zakladatele (teď už mrtví zakladatelé vlastních fajt) byli bratři, se jednoduše “zapomene”.

V tomto okamžiku dochází ještě k jednomu zajímavému jevu - fajty se osamostatnily a na manifestní rovině už nepovažují další takto vzniklé fajty za příbuzné, tedy za členy jedné skupiny, začnou si však prostřednictvím instituce “*pre čeranki*” s těmito fajtami vyměňovat manželky. Je třeba zdůraznit, že tato výměna je tak preferovaná, že většina sňatků se uzavírá právě tímto způsobem, což vede k tomu, že se mezi sebou berou druzí, třetí, čtvrtí, pátí (atd.) bratřenci a sestřenice (případně první či druzí bratřenci dvakrát či třikrát posunutí). Počet manželek, které jsou úplně “cizí”, tedy které nepocházejí ani ze skupiny, se kterou už jistou dobu funguje “*aliance*” (taková *aliance* může být po několik generací ponechána stranou a poté znovu oživena), ani z fajty se stejnými předky jako má její manžel, je tak nízký, že nedosahuje ani jednoho procenta z celého zkoumaného materiálu. Projevují se zde tedy *ambivalentní tendence - na jedné straně štěpení rodů na samostatné jednotky, které se na druhé straně opět uzavírají a spojují prostřednictvím vzájemných sňatků svých členů*. Na manifestní rovině to budí dojem, že si každý bere člověka z cizí rodiny, nepřibuzného, na rovině latentní je ale zřejmé, že tato snaha brát si příbuzného (u kterého jsme “zapomněli”, že je příbuzný /anebo - a to platí pro všechny zúčastněné vyjma příslušníků nejstarší generace - to skutečně nevíme/), není náhodná.

*

Popsali jsme tři typy rodiny, s nimiž se v romských osadách setkáváme. Dlužno však doplnit dvě poznámky: 1) mimo těchto rodinných jednotek a uskupení v romských osadách žádné jiné skupiny (ve smyslu akce- a rozhodování-schopných jednotek) neexistují; 2) žádné jednotky ustavené na příbuzenské bázi (tedy výše popsané tři typy rodiny) nemají v romských osadách trvalý charakter ve smyslu přetrvávajících struktur

(jakými jsou například kmen, klan, či kasta). Jejich existence je vázána na konkrétní osoby, resp. vztahy k těmto a s jejich "odchodem" či zapomenutím mizí. I nejtrvanlivější z nich - fajta, obvykle nepřetrvá narození šestého pokolení. (Samozřejmě, že nové jednotky se ustavují na základě týchž principů jako ty staré a mají též shodné parametry, nejsou to však tytéž jednotky, jediné, co je shodné, jsou pouze tyto principy) Vedle těchto obecných strukturačních principů příbuzenských uskupení však existují ještě další entity, které přetrvávají generační výměnu - jsou jimi *subetnické skupiny a opozice, resp. vztahy skupin vymezených rituální nečistotou*. Tyto trvalé entity přitom ovšem nemají vlastní struktury či kanály (neexistují skupiny, kluby či zájmová sdružení rituálně čistých a nečistých a obdobně ani subetnické skupiny netvoří žádná formální uskupení a nejsou schopny společné akce, a navíc - jsou vnitřně rozděleny bariérou rituální nečistoty, která je při případných kontaktech společné subetnické příslušnosti nadřazena a jako možné pojítko ji /při rozdílné pozici v otázce rituální čistoty/ anuluje) a realizují se ve strukturách vymezených principy příbuzenství - kopírují jejich hranice, sdílejí a užívají jejich kanály, nezbytně je potřebují ke své reprodukci. Zároveň ovšem těmto strukturám určují mantinely, v nichž se tyto realizují a v tomto ohledu jsou jim nadřazeny. Vzhledem k uvedenému je však zřejmé, že tyto 3 komponenty (příbuzenství, subetnicita a rituální nečistota) jsou nejvýznamnějšími organizační principy v kultuře romských osad, mezi nimiž panuje dialektický vztah vzájemné souvztažnosti, která je ovšem specifickým způsobem asymetrická. Vztah těchto tří složek je tedy velice komplikovaný a projasnění jejich vztahů si bude vyžadovat další výzkum a systematické studium.

6.7 Osada = rod

Dokud tomu státní režim nezabránil, byl praktikován model, kdy jedna osada znamenala jednu rodinu a jejich hranice se kryly. V tomto období tvořila tedy každá osada socioprofesní komunitu a jednotlivé osady byly označovány přízviskem odvozeným od profese, která byla jejími obyvateli vykonávána, např.: *lavutariko vatra* (osada hudebníků), *handl'arsko vatra* (osada handlířů s prasaty) apod.⁴⁵²

⁴⁵² Viz: Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 31. E. Davidová uvádí též několik příkladů osad korytářů (hovoří konkrétně o lokalitách Podčičva u Vranova nad

Stejná situace panovala i v otázce rituální nečistoty. Hranice nečistoty byla tehdy shodná s hranicí rodin tedy i osad. V každé osadě tak žili pouze členové „*jekh sorta* (jedné >kasty<, jednoho druhu)“⁴⁵³.

Shodná byla realita samozřejmě i v případě subetnických skupin.

Pravidlo endogamie v případě všech tří uvedených principů (subetnicita, rituální nečistota a rodově-rodinná příslušnost) zaručovalo reprodukci osad a vznikání nových vždy pouze tak, že daná osada byla obývána vždy jedním rodem vykonávajícím jednu profesi, shodné subetnické příslušnosti, jehož příslušníci buď rituálně čisti byli anebo ne.

6.8 Změny uvedeného modelu a jejich následky

Tento stav byl však v pozdějším vývoji poznamenán a nakonec nenávratně ztracen zejména kvůli dvěma skutečnostem. První z nich byly necitlivé zásahy ze strany státního režimu, který násilně, bez znalosti a pochopení vnitřního členění „sestěhoval“ jednotlivé osady s různou příslušností (ve všech třech zmiňovaných aspektech) dohromady. Druhou byl s uvedeným trendem úzce související fakt, že bylo zabráněno přirozenému vzniku nových osad, ke kterému docházelo, kdykoli se osada vnitřně diferencovala (např. dva dospělí bratři) a v rámci stávající osady se emancipovala skupina (skupiny) aspirující na samostatnost. Tomuto difúznímu pohybu bylo ze shodných důvodů jako v prvním případě taktéž zabráněno⁴⁵⁴, takže osada se mohla diferencovat pouze ve svém vlastním rámci, kdy její dceřinné odnože již nemohly osadu opustit a založit si jinou, ale byly nuceny setrvat na místě a osamostatnit se v rámci téhož prostorově – sociálního útvaru.

Kontinuita však byla zachována, neboť systém byl schopen (po mírné transformaci) existenci více rodin v jedné osadě akceptovat, pouze s tím rozdílem, že mechanismy, které dříve oddělovaly jednotlivé osady se nyní posunuly dovnitř jejich

Topľou a Budkovce u Michalovcú), nezmiňuje však, bylo-li od této profese odvozeno i označení osady (Davidová, E. – K spôsobu bývania v cigánskych osadách východného Slovenska, *Nové obzory* č. 3/ 1961, str. 289-312, zde str. 296, pozn. č. 3)

⁴⁵³ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 31

⁴⁵⁴ Ačkoli, abychom danému režimu nekřivdili, je třeba uvést, že ještě před 2. světovou válkou došlo v mnoha oblastech k „nasyčení“ systému a další skupiny nabízející shodné služby tak nenalézaly uplatnění (resp. přestávala existovat „volná místa“ – lokality, kde by po daných službách byla poptávka). Nemožnost odchodu z domovské lokality a prostorové emancipace měly tedy i své endogenní důvody vlastní tradiční romské kultuře.

hranic; principy však zůstaly shodné (mohli bychom též říci, že došlo ke změně *ve společnosti*, nikoli ke změně *společnosti*⁴⁵⁵). Dnes, kdy jsou mnohé osady tvořeny několika endogamními rodově-rodinnými frakcemi je tak od jejich obyvatel možné slyšet, že "u nás jsou osady vlastně čtyři", kdy počet odpovídá počtu endogamních frakcí. I přes tyto skutečnosti se domnívám, že termín "romská osada" je vhodný k označení všech těchto formací a to jak pro totožnost principů jejich sociální organizace (odlišnosti jednotlivých osad jsou spíše v řádu variant téhož, zatímco skutečná, principiální jinakost se odehrává teprve mezi všemi těmito útvary a formacemi majoritní populace), tak proto, že je tento termín k jejich popisu užíván jak jejich obyvateli, tak i majoritní společností.

Protože však tento termín označuje sociální útvary značně se od sebe lišící (přestože v jiné perspektivě shodné), bylo by třeba vytvořit *klasifikaci* romských osad, která by pod tímto souhrnným označením dále rozlišovala jednotlivé typy s určením jejich specifik (podobně jako se sídla majoritní populace liší na vesnice, maloměsta, městyse, města, velkoměsta apod.)

Kvůli uvedeným procesům tak dnes převládá model osady tvořené několika rodově-rodinnými frakcemi, jejímiž obyvateli jsou osoby jak rituálně čisté, tak i nečisté, a v několika případech též náležející k jiným subetnickým skupinám.

V diachronní perspektivě jsou romské osady samozřejmě dynamické a dochází v nich ke vzniku resp. zániku nových rodově-rodinných frakcí, jejich osamostatňování a emancipaci z frakcí původních.

Uvedený posun hranic oddělujících skupiny rituálně čistých a nečistých dovnitř osady má za následek to, že ačkoli se hranice mezi rituálně čistými a nečistými osobami v rámci osady kryje s hranicemi rodin, na úrovni osad a jejich vzájemných kontaktů se toto rozhraní posouvá k hranicím osady jako celku. Při pohledu "zvenčí" je osada (jako celek, se všemi jejími obyvateli bez rozdílu) buď považována za rituálně čistou⁴⁵⁶ anebo za takovou považována není⁴⁵⁷. Ukazuje se tak, že "tzv. >špatná rodina< může být

⁴⁵⁵ Srov.: Dumont, L. – *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*, Chicago and London 1980, str. 218

⁴⁵⁶ Taková osada je pak "žuži vatra – osada obývaná osobami rituálně čistými", viz: Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1991, str. 291, heslo "žužo"

⁴⁵⁷ Tato osada se nazývá *degešiko vatra*, viz Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1991, str. 291, heslo "degešis"

>špatnou rodinou< prostě proto, že žije ve >špatné osadě<”⁴⁵⁸, zatímco kdyby se z této přestěhovala, této negativní stigmatizace by se zbavila.

6.9 Ještě k vymezení romské osady

Základem romských osad jsou tedy rodiny. Tato skutečnost způsobuje další z výrazných odlišností romských osad a sídel majoritní společnosti. Romské osady jsou totiž svou povahou útvary definované svými obyvateli – tedy útvary sociální (jinak řečeno – romská osada je souborem /usídlených/ *osob* /resp. rodin/), takže přemístí-li se v prostoru (a k tomu docházelo a dochází, ať již násilím ze strany majoritní společnosti či spontánně, velice často), útvar zůstává týž. Naproti tomu obce majoritní společnosti jsou do značné míry určeny i daným místem a až na naprosté výjimky nemigrují, jsou to tedy formace vymezené a určené i konkrétním prostorem. Identita obce zůstane táž, dojde-li k obměně všech jejích obyvatel, romská osada (jako konkrétní místo obývané určitou skupinou osob) s odchodem svých obyvatel zaniká. V mnoha případech tak i úřední popisná čísla, v majoritní společnosti neodmyslitelně spjatá s konkrétním místem a stavbou, cestují po romské osadě sem a tam podle toho, kde se *rodina, která je jeho nositelem* zrovna usídli.

Protože romská osada je ve své podstatě *souborem osob*, resp. rodin, nikoli útvarem v prostoru, lze se její součástí stát pouze prostřednictvím spojení s určitou rodinou, která ji obývá. Není možné se jednoduše “přistěhovat” a začít zde bydlet jako solitér (takový člověk by totiž nebyl jedním z řady *sousedů*, kteří jsou na tom v zásadě stejně jako on, ale někým, kdo je pro všechny obyvatele osady cizí a jemuž tak chybí legitimita k usazení, neboť ta je dána příslušností k některé z rodin).

*

Sídelní formace majoritní společnosti, vesnice či města, jsou principiálně založena na obývaném *prostoru*. Romské osady, určeny rodinami tvořícími jejich základ, trvají naproti tomu primárně *v čase*.

⁴⁵⁸ Podlaha, B. – *Hrst poznámek k sociální strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 49, (nepubl.)

Tuto skutečnost považuje J. Vaňura dokonce za definiční znak romské osady, kterou chápe jako "kumulované venkovské *momentální* bydliště jedné či více romských rozšířených rodin (tzv. *fajt*), které jsou více či méně prostorově izolované od ostatních obyvatel obce, na nichž jsou však sociálně závislé"⁴⁵⁹, v níž "faktor *momentálnosti* poukazuje jednak na nestálost a dynamičnost těchto sídlišť, dále pak na jejich nemateriální charakter" neboť "struktura i kultura bydlení zůstává zachována i při četných stěhováních..."⁴⁶⁰

6.10 Rodina

Kromě příslušnosti k subetnické skupině a statusu osoby rituálně ne/čisté je nejvýraznější složkou ze souboru kolektivních identit jedince v romské osadě příslušnost ke konkrétní rodině. "Rodina je pro Romy základ"⁴⁶¹; rodina je klenbou a matricí sociálního systému romských osad, ona tvoří základní, hierarchicky nejnižší a zároveň nejvýraznější položku v souboru kolektivních identit obyvatele romské osady. "Rodina a příbuzenská kolektivita, která uznává společného predka je základnou autoidentifikačnou jednotkou rómskeho spoločenstva"⁴⁶². V romských osadách se "rodinou člověk legitimuje, rodina je vizitkou jeho totožnosti"⁴⁶³.

Vědět v romské osadě, kdo jsem "já", znamená znát své místo v rodově-rodinné struktuře, vytvořit "já" znamená sobě adekvátní pozici v této síti nalézt. "Každý člen rodiny má v příbuzenské pospolitosti své vymezené místo a úlohu, z nichž vyplývají jeho specifická práva a povinnosti"⁴⁶⁴. "Já" tak dává smysl až v rámci rodiny, bez ní je člověk v romské osadě ničím, "bez *famelije* je člověk ztracen"⁴⁶⁵, "sám nic

⁴⁵⁹ Vaňura, J. – Romské osady v historické perspektivě - Dějiny usazování Romů na Slovensku a vznik a vývoj východoslovenských romských osad, In: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy* (v tisku, Doplněk & Západočeská univerzita), kurzíva moje

⁴⁶⁰ Tamtéž, kurzíva v původním textu

⁴⁶¹ Margita Reiznerová cit In: Výpovědi o rodině v komunitě slovenských, maďarských a olašských Romů, *Romano džaniben*, III, 1-2/1996, str. 3

⁴⁶² Karpationová, M., Sassová, R., cit In: Dubayová, M. – Rómska rodina na Slovensku (Pokus o kultúrnoantropologickú reflexiu), *Slovenský národopis* 42, 2/1994, str. 130

⁴⁶³ Hübschmannová, M. – Postavení a role některých členů tradiční romské rodiny, *Romano džaniben* III, 1-2/1996, str. 23

⁴⁶⁴ Tamtéž, str. 25-26

⁴⁶⁵ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 42

nezmůže⁴⁶⁶. Identita zde není chápána jako nezávislost jednotlivce, ale jako určitá pozice v rámci rodiny. Jedinec zde není od své rodiny oddělitelný, individualizmu není rozuměno.

Kolektivní identita příslušníka rodiny v romské osadě převládá nad individuální identitou jednotlivce. Jednotlivá osoba je chápána vždy jako příslušník rodiny a ve vztahu k ní, nikdy ne samostatně. "V romské velkorodině se (na rozdíl od našeho rodinného prostředí) neočekává, že dítě bude individualita...Romské společenství totiž jednotlivci a jeho rozvoji nepřikládá takový význam jako to dělá neromská společnost"⁴⁶⁷. Je třeba dodat, že odchýlení od této normy je uvnitř romské osady téměř nemožné a naopak, její následování je pro jedince v mnoha ohledech výhodné. Jedinec sám totiž v romské osadě neznamena nic, fyzická síla či um jednotlivce – není-li podpořen rodinou – nejsou akceptovány (natož podporovány), ale jsou systémem sociální kontroly téměř anulovány. Sílu a moc má teprve rodina, byť prostřednictvím jednotlivce – svého člena. Bez podpory rodiny jedinec sám nic nezmůže a nemít rodinu, nepatřit k rodině, být sám, je v romské osadě prokletím a statusovou prohrou. "Jen nebýt sám. Být sám znamená být v nebezpečí. Od rodiny, stejně jako od mrtvých, se neodchází. Rodinu, tu velkou, co největší brát vždy s sebou. Jediný kousek jistoty. Největší trest je vyhoštění z rodu. A to je po staletí jistá smrt."⁴⁶⁸ Jak říká jedno romské přísloví - "Odadženo mardo, so ačhila čoro, oda mek goreder, so hino korkoro! Zle je tomu, kdo je chudý, ještě hůře tomu, kdo je sám."⁴⁶⁹

Rodina v romské osadě není společenstvím osobně autonomních svébytných individuí, ale naopak, jedinec nabývá osobního respektu a vlastní identity teprve (a výhradně) jako součást své rodiny a na jejím pozadí. "Jedinec získava postavenie vo svojej rodine a prostredníctvom svojej rodiny"⁴⁷⁰. Stejně tak rodina a její podpora teprve umožňují plný rozvoj individuálních schopností. V kultuře romských osad tedy lidé "stále ještě realizují své individuální bytí skrze kolektiv rodiny a velkorodiny..."⁴⁷¹. Identita obyvatel romských osad není individualizovaná, protože zde chybí i představa,

⁴⁶⁶ Margita Reiznerová cit In: Výpovědi o rodině v komunitě slovenských, maďarských a olašských Romů, *Romano džaniben*, III, 1-2/1996, str. 3

⁴⁶⁷ Frištenská, H, Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 65

⁴⁶⁸ Pekárek, P. – Romové mezi námi (*Reflexe základních postojů a fenoménů*), In: *Romové – reflexe problému*, Praha 1997, str. 12

⁴⁶⁹ Hübschmannová, M. – *God'aver lava phure Romendar/ Moudrá slova starých Romů*, Praha 1991, str. 7

⁴⁷⁰ Liégois, J.-P. – *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Bratislava 1995, str. 75

⁴⁷¹ Hübschmannová, M., cit In: Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 64

že jedinec je věrný sám sobě a své existenci⁴⁷². V jeho aspiracích hraje prim jeho rodina, která také určuje jeho primární identitu. Rodina je v tomto ohledu identitě jedince, stejně jako jeho potřebám, jednoznačně nadřazena, a jedinec svou osobní identitu odvozuje od identity rodinné. K akceptaci a zvnitřnění takové normy je v romských osadách člověk od malička veden, takže “rodinná výchova v romských rodinách vychovává jedince na rodině celoživotně závislé, materiálně i psychicky” a “brání jejich individualizaci a osamostatnění”⁴⁷³, následkem čehož jejich členové mimo ně “nedokážou žít”⁴⁷⁴.

Shrňme – v romských osadách absentuje nezávislý autonomní jedinec; sociálním atomem a základní jednotkou romské osady je rodina, nikoli jednotlivec. Osada tedy není uskupením individuí, ale právě rodin⁴⁷⁵.

*

Vzhledem k tomu, že při pohledu “zvenčí”, v perspektivě meziosadních vztahů, je rodina a její status do značné míry určena místem, kde bydlí, tedy její domovskou osadou (jak jsem již uvedl - svým obyvatelům resp. jednotlivým rodinám “osada dává status, který sama má”⁴⁷⁶), hraje konkrétní osada velice důležitou roli v procesu formování identity svých obyvatel. Vedle rodiny prakticky tu nejdůležitější. Primární charakteristikou jednotlivce a základními složkami jeho identity tak jsou *rodina, jíž je členem a místo, kde bydlí* (např. Horvát z Jakubovan), tedy “skupina ... příbuzenská, resp. příbuzensko-lokálna”⁴⁷⁷, na vyšší rovině se pak setkáme s příslušností k subetnické skupině Olachů či Rumungrů⁴⁷⁸. A právě jako s příslušníkem těchto kolektivit - nikoli

⁴⁷² Z tohoto důvodu též v kultuře romských osad nedošlo k “subjektivnímu obratu”, k objevu niternosti, tolik typickému pro novodobou kulturu majoritní společnosti. Kultura romských osad je “kultura, která zdůrazňovala kolektiv a vyhýbala se zkoumání svého nitra” (Fonsecová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 92)

⁴⁷³ Sekyt, V. – Romské tradice a jejich konfrontace se současností (romství jako znevýhodňující faktor), In: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy*, (v tisku, Čeněk & Západočeská univerzita)

⁴⁷⁴ Pečinka, P. – Romské politické strany a hnutí, In: Mareš, M. (ed.) – *Etnické a regionální strany v ČR po roce 1989*, Brno 2003, str. 99-172, zde str. 105

⁴⁷⁵ Ve vztahu k romským komunitám v Čechách srov.: “základní jednotkou smíchovské romské komunity [je] rodina, nikoliv jedinec” (Bořkovicová, M. – *Romský etnolekt češtiny v romské komunitě na Smíchově*, diplomová práce na Indologickém ústavu FF UK v Praze 2003, str. 12, nepubl.)

⁴⁷⁶ Vašečka, I. – Migrácia Rómov zo Slovenska do krajín EÚ – príčiny a podnety, *Sociológia* 33, 2001, č. 5, Bratislava, str. 460

⁴⁷⁷ Horváthová, E. – Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, In: *Národopisné informácie NÚ SAV*, č. 3, 1980, str. 292

⁴⁷⁸ Zejména od doby rozdělení republiky se můžeme setkat i s jistou identifikací se státními útvary, kdy začíná být jako složka identity (nikoli obecně, ale právě ve vztahu k ostatním romským skupinám) bráno do úvahy, zda je daná osoba z Čech či ze Slovenska.

jako s nezávislým autonomním individuem - je k jedinci v romské osadě přístupováno. Individuální lidská existence je v romské osadě určena svou kolektivní identifikací (člena rodiny, subetnické skupiny apod...), nikoli osobními kvalitami jednotlivce. Bytí člověka má v romské osadě výrazně *neindividualistický* charakter a jedinec zde tedy není chápán jako osoba svébytná vůči zmiňovaným kolektivitám.

6.11 Absence intimacy, kolektivismus

Jednou z hlavních charakteristik rodiny v romské osadě je výrazný *kolektivismus*, s nímž je úzce spojen typický rys rodinného života v romské osadě, jímž je *absence intimní sféry*. Neexistuje zde intimní zóna nukleární rodiny, tolik typická pro majoritní společnost, ani intimita partnerů. V romských osadách je "chápanie súkromia rodiny v intenciách majority, zdá sa, neznáme a nepotrebné"⁴⁷⁹. Jejich obyvatelé "nesdílejí představy *gádžů* o nutnosti soukromí"⁴⁸⁰ a pojetí soukromí majoritní společnosti tito "dosud zcela nechápou"⁴⁸¹.

Jedinec sám, partneři i nukleární rodina jsou součástí rozsáhlého okruhu příbuzných, kteří mají na vše, co je v pohledu majority pouze "jejich", nezadatelné právo (což však platí i naopak); rodina vše sdílí a jakékoli ostrůvky intimacy a soukromí nemilosrdně likviduje. Od obytného prostoru přes oblečení a jídlo až po fyzickou práci či peníze – nic není výhradním vlastnictvím žádné menší jednotky, než je rodina.

Neméně jsou pak rodinní příslušníci podílníky své vlastní přítomnosti, chybí zde distance od druhých a respekt k soukromí v nejširším smyslu. U obydlí v romských osadách jsou "*vudara phundrade* (dveře stále otevřené)"⁴⁸² a příbuzní proudí bezustání sem a tam. Rodina je neustále spolu, její členové jsou si při naprosté převaze činností neustále na očích. Být sám, být sami není možné (tato skutečnost je přitom jednou z velice významných složek sociální kontroly v romských osadách, neboť nad každým jedincem je takto jeho příbuznými automaticky vykonáván "dozor" s okamžitě možným následkem případné korekce).

⁴⁷⁹ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 148

⁴⁸⁰ Fonsecaová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 23

⁴⁸¹ Horváthová, J. – Historické osudy Romů od jejich odchodu z Indie do 19. století, In: *Romové – O Roma. Tradice a současnost* (kol. aut.), Brno 1999, str. 21; shodně též In: Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 12

⁴⁸² Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 33

6. 12 Soukromý majetek

Člověk v romské osadě, nepatří sám sobě, patří rodině. A totéž lze říci i o jeho majetku. V romské osadě "jedinec nemá vlastního jmění"⁴⁸³, jeho majetek náleží rodině a o vlastnictví se hovoří v termínech rodiny, kolektivnímu životu odpovídá kolektivní vlastnictví. "Majetek všech členů [romské rodiny] se považuje za společný"⁴⁸⁴ a tak pokud někdo v rodině "něco potřebuje, zpravidla o to nežádá slovy: „půjč mi – *de man kejčen*“, ale jen: „dej mi – *de man*"⁴⁸⁵. Zdá se tedy, že v rámci romské (komplexní) rodiny můžeme hovořit o *generalizované reciprocitě*, charakteristické pro egalitární skupiny, jejichž členové jsou spojeni nejužšími a nejintimnějšími pouty. V takových skupinách člověk, který něco dává, neočekává okamžitý či adekvátní protidar, a není zde rozdíl mezi darem a krádeží.⁴⁸⁶ V těchto skupinách, pro které je generalizovaná reciprocita charakteristická, pak – kromě jiného - často chybí výraz pro "děkuji"⁴⁸⁷ neboť vyjádření díky by zpochybnilo akt sdílení, který je pro společnosti tohoto typu klíčový. Obdobně, když se v romské osadě zeptáte kteréhokoli informátora, jak se v romštině řekne "děkuji" (což je výraz, který se student cizího jazyka zpravidla naučí mezi prvními), bude hodně dlouho přemýšlet. Romština totiž výraz pro děkuji sice má (*palikerav*, inf. *te palikerel*), známá je ovšem skutečnost, že je používán jen velmi zřídka; zejména se potom považuje za *neslušné* děkovat za jídlo⁴⁸⁸ a kdo tak činí, může

⁴⁸³ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, Praha 1929, str. 47

⁴⁸⁴ Horváthová, J. – Kapitoly z dějin Romů, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy, projekt Varianty*, Praha 2002, suplement, str. 26, kurzíva v původním textu; identická formulace též in: Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 13. Shodnou skutečnost, že "v rámci rodu ... majetek býval společný" uvádí i J. Horváthová, In: Horváthová, J. – *Historické osudy Romů od jejich odchodu z Indie do 19. století*, In: *Romové – O Roma*, Brno 1999, str. 21; identická formulace též in: Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 13

⁴⁸⁵ Tamtéž, str. 26

⁴⁸⁶ Srov. např. Ember, C. R., Ember, M. - *Anthropology*, New Jersey, 1988, str. 264 - 265

⁴⁸⁷ Srov. Kottak, C. P.: *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*, New York, 1987, str. 288

⁴⁸⁸ Srov. Hübschmannová, M.: *Šaj pes dovakeras. Můžeme se domluvit*, Olomouc, 1998, str. 109 - 114 (kapitola *Ma paliker, ma paliker, na sal ko gadže! Neděkuj, neděkuj, nejsi u gádzů!*). Nastíněné důvody „neděkování“ přitom považuji za skutečnosti přiměřenější, než daném díle prezentovaný výklad M. Hübschmannové založený na analogii s karmickým systémem, podle které (v interpretaci P. Říčana) „Romové ... obvykle neříkají ‚děkuji‘, protože jejich předkové silně věřili v principy karmy“, v souladu s nímž „tím, že uděláme něco dobrého pro někoho jiného, se vylepší náš ‚rozpočet‘ zásluh a dluhů, takže již nepotřebujeme žádných díky“ (Říčan, P. – *Nová identita českých Romů – naděje nebo hrozba*, in: Smékal, V. (ed.) – *Podpora optimálního rozvoje osobnosti dětí z prostředí minorit. Sociální, pedagogické a psychologické aspekty utváření osobnosti romských dětí a dětí z prostředí jiných minorit*, Brno 2003, str. 79-85, zde str. 82-83)

se setkat s tím (zná-li se s hostitelem dobře a nejedná se jen o jednorázového hosta), že za takové chování bude *napomínán*.

Někteří autoři v této souvislosti dále ukazují, že sdílení je jen jednou z forem specifického vztahu k majetku nositelů tradiční romské kultury, neboť „vztah k majetku lze u mnoha tradičních Romů charakterizovat jako nedostatek či nerozvinutí dovednosti vlastnit“⁴⁸⁹; další pak ve shodném smyslu hovoří o „nerozvinutém ‚vlastnickém vědomí‘“⁴⁹⁰ či „neexistenci vztahu k vlastnictví“⁴⁹¹. V tradiční romské rodině tedy absentuje „hranica medzi súkromým a verejným /rozuměj sdíleným členy rodiny – pozn. M. J.“⁴⁹², přičemž tato skutečnost koresponduje s ostatními rysy daného rodinného uspořádání, protože zde „súkromie neexistuje tak pre spôsob života /srov. předchozí kap. – pozn. M. J.“, jakož i „pre vzťah k majetku“⁴⁹³.

Nádobí, oblečení, pračky, trouby či peníze tak kolují v rámci rodiny a nikdo si nenárokuje jejich výhradní soukromé vlastnictví. Co se vztahu k majetku týče, „mat' niečo ‚len svoje‘ je [v romské rodině] nepochopiteľná situácia“⁴⁹⁴. Tento stav vedl některé starší autory k evolucionistické domněnce, že v romské osadě resp. rodině se uchoval „původní komunismus“⁴⁹⁵.

Rodina je tedy v romské osadě „institucí zaměřenou na redistribuci – na systém povinností, jímž je každý individuální vzestup rychle ‚prerozdělen‘ mezi spoustu příbuzných ... a dalších parazitujících jedinců s tím výsledkem, že se nedosahuje žádné akumulace a nikdo se nedostane příliš daleko z místa svých začátků“⁴⁹⁶. Tato skutečnost je též jedním z faktorů ovlivňujících chuť a ochotu obyvatel romských osad „chodit do práce,“ protože osobní výdělek je okamžitě „prerozdělen“ a tím mizí jedna z mála motivací proč zaměstnání přijmout. Navíc je takový člověk možným zdrojem posměchu, neboť „sice pracuje, ale nic z toho nemá“, základním pravidlem rodiny totiž v tomto případě je, že „zisk sa delí medzi všetkých“⁴⁹⁷. V romských osadách tak žádný jedinec nemá nikdy nadbytek, neboť nastane-li taková situace, je tato osoba povinna rozdělit se o něj s ostatními členy rodiny. Ve vztahu k potížím se zaměstnaností pak V.

⁴⁸⁹ Frištenská, H, Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 28

⁴⁹⁰ Sus, J. – *Cikánská otázka v ČSSR*, Praha 1961, str. 46

⁴⁹¹ Radičová, I. – *Hic sunt Romales*, Bratislava 2001, str. 61

⁴⁹² Tamtéž, str. 58

⁴⁹³ Tamtéž, str. 58

⁴⁹⁴ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 126

⁴⁹⁵ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, Praha 1929, str. 47

⁴⁹⁶ Berger, P. L. – *Kapitalistická revoluce, padesát propozic o prosperitě, rovnosti a svobodě*. Bratislava 1993, str. 34, P. L. Berger hovoří v citované pasáži o rodině mexické, model je však platný i pro náš případ.

⁴⁹⁷ Liégois, J. P. – *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Bratislava 1995, str. 87

Sekyt tuto situaci shrnuje tak, že “snaha získat ... práci je” pro členy tradiční romské rodiny “často dopředu podvázána vědomím, že o výsledky své práce” se dotýčný “stejně bude muset rozdělit se všemi členy rodiny” a to “i s těmi, kteří nepracují vůbec, i když by mohli”⁴⁹⁸. Výsledek je pak takový, že “pokud se Rom nezačíná vyčleňovat z rodiny, nemá snahu pracovat více, než ostatní členové rodiny, zvláště ne tehdy, pokud ví, že jeho úsilí nebude ani jinak v rodině zvláště oceněno”⁴⁹⁹, z čehož ovšem citovaný autor vyvozuje jednoznačný závěr a to, že “vysoká romská nezaměstnanost *není způsobena pouze rasismem potenciálních zaměstnavatelů, špatně nastaveným systémem sociálních dávek a konkurencí cizinců na trhu práce, ale rovněž vlastností Romů, které si oni sami jinak vysoce váží – romstvím*”⁵⁰⁰.

Romská rodina je formací výrazně homogenní a jako taková “nevítá individuální vzestup svých členů”⁵⁰¹, naopak: “zakazuje emancipáciu jednotlivcov kvôli zachovaniu skupiny”⁵⁰². Výraznější statusový vzestup člena či členů rodiny je tedy ze strany příbuzenstva nežádoucí, neboť jeho “nepřímým důsledkem bývá oslabení solidárních pout”.⁵⁰³ Tento fakt je přinejmenším dílčím důvodem, proč rodiny v romských osadách zůstávají *jako celky* na stejné, velice nízké, socioekonomické úrovni.

Rodina je tedy pro jednotlivce na jedné straně záchrannou sítí, oporou a sférou bezpečí, na straně druhé však vytváří primární “past chudoby”, která znemožňuje individuální vzestup. S touto skutečností by nepochybně mělo být v rozvojových a integračních aktivitách týkajících se romských osad počítáno.

Jak jsem již naznačil, právě uvedená fakta jsou příkladem skutečnosti, že mnohé z problémů “Romů” (v dnešní době a ve vztahu k majoritní společnosti) nejsou zapříčiněny diskriminací ze strany státu, netolerancí a nenávisť spoluobčanů či útlakem minulého režimu, ale *vyplývají z povahy dané kultury*, a jsou této kultuře vlastní⁵⁰⁴.

⁴⁹⁸ Sekyt, V. – Romské tradice a jejich konfrontace se současností (romství jako znevýhodňující faktor), In: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy*, (v tisku, Čeněk & Západočeská univerzita)

⁴⁹⁹ Tamtéž, str. 16

⁵⁰⁰ Tamtéž, str. 17

⁵⁰¹ *Romové, bydlení, soužití*, Praha 2000, obálka – zadní strana

⁵⁰² Fonsecaová, I. – *Pochovajte ma postojacky, Rómovia a ich cesty*, cit In: Šebesta, M. – Recenze, *Sociológia* 33, 2001, č. 5., Bratislava, str. 521

⁵⁰³ Bořkovicová, M. – Romský etnolekt češtiny, In: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy* (v tisku, Doplněk & Západočeská univerzita)

6.13 Individuální svoboda

Vedle absence soukromého vlastnictví nenalezneme v romské osadě ani individuální zájem. Parafrázujeme-li slavné diktum lorda Keynesese (a obrátíme-li ho naruby), získáme přesný popis stavu věcí: "Jediný zájem /který v romské osadě nalezneme/ je rodinný zájem". "Pro Romy" totiž "stále platí staré pravidlo, že jednotlivec a jeho zájmy nejsou ani zdaleka tak důležité jako celek – rodina, rod..."⁵⁰⁵. Zájmy rodiny jsou zde "absolutně nadřazené veškerému jednání, zájmům a cílům jednotlivých [jejích] členů"⁵⁰⁶; jednotkou, jejíž cíle jsou v kultuře romských osad považovány za prioritní je tedy rodina, nikoli jedinec. To však neznamená, že člen rodiny je zbaven vůle, ale pouze to, že jeho vůle je zaměřena především na dosahování cílů, které před ním vytyčil rodinný kolektiv. Projevení vůle zde nespočívá ve svobodném rozhodování, jak se v dané situaci zachovat podle vlastních vnitřních pohnutek, nýbrž ve výběru prostředků nejlépe odpovídajících požadavkům a potřebám rodiny. Jinými slovy je to právě rodina, která v individuálních aspiracích a snažení zaujímá klíčovou pozici. Někteří autoři jdou pak ještě dále, když říkají, že "kolektivní [rodinná] rozhodnutí jedinec nechápe jako něco vnějšího, co musí poslouchat proti své vůli, neboť osobní, individuální vůle u něj (díky specifické formě výchovy – pozn. M. J.) ani nevznikla. S kolektivními rozhodnutími se tedy ztotožňuje do takové míry, že je považuje za vlastní"⁵⁰⁷.

U členů romské rodiny je tak velice problematické hovořit o osobní svobodě. Definujeme-li svobodu s F. A. Hayekem jako absenci donucení a donucení zase jako situaci, v níž "činy nějakého člověka jsou podřízeny vůli nějakého jiného člověka, nikoli z jeho úmyslu, nýbrž z úmyslu někoho jiného"⁵⁰⁸ a kdy je zároveň v "donucení obsažena hrozba postihu, aby se právě jí dosáhlo jistého chování,"⁵⁰⁹ zjišťujeme, že v tomto smyslu svoboda v romských osadách absentuje, zatímco donucení je jejich

⁵⁰⁴ Tímto tématem se zabývá Viktor Sekyt v již citované skvělé studii "Romské tradice a jejich konfrontace se současností /romství jako znevýhodňující faktor/" (In: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy*, v tisku, Čeněk & Západočeská univerzita/).

⁵⁰⁵ Frišenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 65

⁵⁰⁶ Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – Postavení snachy v tradiční romské komunitě, *Český lid* 71, 1984, 2, str. 81-85, zde str. 81; místo "zájmy rodiny" je v originále uvedeno "zájmy familijí".

⁵⁰⁷ Sekyt, V. – Romské tradice a jejich konfrontace se současností (romství jako znevýhodňující faktor), In: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy*, (v tisku, Čeněk & Západočeská univerzita), kurzíva moje.

⁵⁰⁸ Hayek, F. A. – *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960, str. 134, cit. In: Aron, R. – *Esej o svobodách*, Bratislava 1992, str. 92

každodenní praxí. Splývá-li však Hayekovi svoboda se "zárukou soukromé sféry, kde je každý pánem sebe sama,"⁵¹⁰ je zřejmé, že v romských osadách tato není z principu uskutečnitelná, neboť zde neexistuje sféra, ve které by se vůbec mohla realizovat (tedy soukromá sféra individua). Ovšem i podle volnější definice de Tocquevilleovy, podle nějž "soudíme-li ... že každý člověk dostává od přírody vlohy nezbytné pro své chování, pak si se svým zrozením přináší rovné a nezrušitelné právo žít nezávisle na svých bližních ve všem, co se týká jen jeho samého, a zařídit si svůj vlastní osud, jak uzná za vhodné."⁵¹¹ V romských osadách svobodu nenalezneme. Celý problém totiž spočívá ve skutečnosti, že tito myslitelé (a s nimi i naprostá většina dalších) za nositele svobody považují právě *autonomní nezávislé individuum*, které bychom v romských osadách hledali marně. Kde chybí nezávislý jedinec, chybí (a v zásadě není ani možná) pochopitelně i jeho svoboda. Můžeme tedy uzavřít, že svoboda individua v kultuře romských osad absentuje.

6.14 Svobodná volba partnera

Jedinec se v romské osadě podřizuje rozhodnutím rodinné autority i při volbě manželského partnera, ani v této oblasti tedy nenalezneme individuální volbu založenou na osobní svobodě rozhodování. Sňatek je domluven rodiči budoucích manželů bez ohledu na jejich vůli Jak píše E. Lacková - "k nejdůležitějším úkolům rodiny (v tradiční romské kultuře – pozn. M. J.) patřilo najít vhodné ženichy pro své dcery a vyhlédnout po všech stránkách způsobilá děvčata jako snachy do rodiny. Svazky mladých sloužily k tomu, aby se výhodně propojila dvě příbuzenstva a tím vzrostla jejich síla a prestiž. Jestli se mladým bude líbit partner, kterého jim rodiče vybrali, na to se příliš nehledělo"⁵¹². Pokud si pak mladý muž vyhlédl svou partnerku sám, "vzal si ji jen tehdy, pokud s ní rodina souhlasila"⁵¹³. Životní partner býval často rodinou vybrán již v době, kdy volba jedince patrně ještě zdaleka nepřicházela v úvahu, neboť bývalo

⁵⁰⁹ Tamtéž, str. 92

⁵¹⁰ Aron, R. – *Esej o svobodách*, Bratislava 1992, str. 93

⁵¹¹ Tocqueville, A. de – *Oeuvres completes*, sv. II, 2, str. 199, cit In. Aron, R. – *Esej o svobodách*, Bratislava 1992, str. 19

⁵¹² Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 83

⁵¹³ Tamtéž, str. 97

zvykem "dohodnut" sobáše mladých lidí ještě v ich detstve"⁵¹⁴ (nejedná se přitom o praktiku dávnou a již opuštěnou, neboť ještě v roce 2002 se výzkumníci účastnili *pýtaček*, při nichž "dohoda proběhla mezi rodiči", přičemž "snoubenci" se před aktem námluv neznali"⁵¹⁵ a byli tak rodiči "postaveni před hotovou věc"⁵¹⁶).

Podíváme-li se zároveň podrobněji na poznatek M. Hübschmannové, H. Šebkové a A. Žigové konstatující, že "svazek chlapce a děvčete, ať spojený zásnubami nebo později stvrzený přísahou (*solach*) při svatbě (*bijav*), měl uzavřít ekonomicky a společensky výhodnou koalici *mezi dvěma příbuzenskými pospolitostmi*"⁵¹⁷, stane se sřejmým, že manželství v tradiční romské kultuře není primárně svazkem mezi manželi, ale celým souborem vztahů mezi oběma rodinami partnerů.

6.15 Osobní odpovědnost

V plném souladu s pevnou zakotveností člena rodiny v rodinných vazbách je i zcela odlišný přístup k osobní odpovědnosti individua. V mírně vyostřené formulaci je možné říci, že v romské osadě jedinec – člen rodiny za své činy neodpovídá; nositelem odpovědnosti je totiž rodina jako celek. Dopustí-li se člen rodiny prohřešku, rodina (resp. rodinná autorita) sama určí, kdo za čin ponese zodpovědnost. Často se tak stávalo, že "místo skutečného viníka byl kolektivitou ... rodiny vybrán zástupce, kterému trest uškodil méně, než provinilému"⁵¹⁸, každý člen rodiny musí být tudíž připraven, "vzít na sebe důsledky trestného či jinak asociálního chování (vydávat se za pachatele, brát vinu na sebe...)"⁵¹⁹ ale to samé může čekat na oplátku v případě, že viníkem je on.

Kolektivní identita zde zcela převládá nad identitou individuální a tak je možné jednotlivé členy dané rodiny mezi sebou zaměňovat, příslušník rodiny je proto v romské osadě "zastupitelný jiným jejím příslušníkem"⁵²⁰. M. Hübschmannová v této souvislosti popisuje, jak byla v romské osadě v Rakúsích svědkem "zástupného trestu", při kterém

⁵¹⁴ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 332

⁵¹⁵ Bolf, Š. – *Drobný příspěvek ke studiu migrace slovenských Romů do České republiky. Analýza migračních faktorů na příkladech romské osady (SR) a sociálně vyloučeného sídliště (ČR)*, diplomová práce na Katedře obecné antropologie FHS UK v Praze 2004, str. 24, (nepubl.)

⁵¹⁶ Tamtéž, str. 24, pozn. pod čarou č. 30

⁵¹⁷ Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – Postavení snachy v tradiční romské komunitě, *Český lid* 71, 1984, 2, str. 81-85, zde str. 82; kurzíva moje.

⁵¹⁸ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 32

⁵¹⁹ Večerka, K. – Romové a sociální patologie, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 433

⁵²⁰ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 55

byla "mladá snacha bita jen proto, že její příbuzní bili sestru jejího muže, která u nich byla ‚výměnnou‘ snachou"⁵²¹.

V kultuře romských osad platí beze zbytku princip kolektivní viny, takže "chyba, ktorú urobí jedinec sa hodnotí ako chyba celej rodiny"⁵²², shodný princip však platí i v opačném případě, takže úctyhodný čin jednotlivce zvyšuje prestiž opět celé rodině. Ať je činnost prováděna jednotlivcem či skupinou, je o ní referováno v kolektivních pojmech: "udělali to Červeňákovci". Subjektem akce je celá rodina a ta za ní také nese odpovědnost. Obdobně je pak v romské osadě i nositelem závazků rodina a nikoli jedinec. Rodinu nositelů tradiční romské kultury tedy "nie je možné chápať ako zoskupenie jednotlivcov, ale ako celok, ktorý voči svojmu okoliu vystupuje jednotne"⁵²³.

Již od mládí je dětem v tradiční romské kultuře vštěpován kolektivismus: "V dětech se nerozvíjí *vědomí individuální odpovědnosti za sebe sama*, za svůj vlastní život"⁵²⁴, děti tak nejsou připraveny řešit úlohy samy a když si ve škole navzájem radí, jsou trestány za něco, k čemu jsou doma vybízeny a podněcovány. Tento rys pak člověka provází celým životem, neboť "způsob života v romské rodině, její ochrana a současně ritualizované role jejích členů nenutí ani dítě, *ale vlastně ani dospělého* převzít plně odpovědnost za sebe sama",⁵²⁵ což v důsledku u jednotlivce vede "ke ztrátě pocitu odpovědnosti za svůj život"⁵²⁶. Je přitom třeba si uvědomit, že tato skutečnost "je v rozporu s pocitem tíhy zodpovědnosti za sebe sama, který je nosným principem evropské kultury"⁵²⁷. Připočteme-li k těmto charakteristikám "tradiční" romské rodiny fakt, že "kolektivní rozhodování a zodpovědnost v romské rodině vede k tomu, že jednatel nemá potřebu jakékoli vlastní individuální životní ambice"⁵²⁸, ukáže se, že způsob výchovy v romské rodině se stává překážkou úspěchu, ale vlastně i jen dosažení

⁵²¹ Tamtéž, str. 55, jednalo se o situaci, kdy bratr a sestra z jedné rodiny vstoupí do partnerského vztahu se sourozenci z jiné rodiny. Dotyčná tchyně v daném případě na dotaz po důvodu trestu odpověděla zcela jasně "(bitá snacha – pozn. M. J.) *nie neudělala*, ale její lidi zbili naši holku, která je u nich v baráku za nevěstu" (Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – Postavení snachy v tradiční romské komunitě, *Český lid* 71, 1984, 2, str. 81-85, zde str. 85, kurzíva moje)

⁵²² Liégois, J.-P. – *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Bratislava 1995, str. 75, identická formulace ("chyba, ktorú urobí jedinec sa hodnotí ako chyba celej rodiny") též In: Šuryová, E. – *Rómovia a kriminalita, Sociológia* 33, 2001, č. 5, Bratislava, str. 476

⁵²³ Šuryová, E. – *Rómovia a kriminalita, Sociológia* 33, 2001, č. 5, Bratislava, str. 476

⁵²⁴ Říčan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 2000, str. 117, kurzíva v původním textu

⁵²⁵ Balabánová, H. – *Praktické zkušenosti se vzděláváním romských dětí*, Praha 1995, cit In: Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 65, kurzíva moje

⁵²⁶ Balabánová, H. – *Praktické zkušenosti se vzděláváním romských dětí*, Praha 1995, str. 10

⁵²⁷ Tamtéž, str. 10

⁵²⁸ Tamtéž, str. 10

životního standardu v majoritní společnosti a působí tak na své členy jako “znevýhodňující faktor”⁵²⁹. To by přitom bylo v pořádku, kdyby ovšem tito lidé na dané standardy neaspirovali; jenže oni – z pochopitelných důvodů – aspirují. Zdá se tedy, že specifika tradiční romské rodiny jsou jednou z velkých překážek na cestě za úspěchem svých členů (za úspěchem, o nějž tito stojí).

Rodina (resp. rodinná autorita) má též možnost anulovat rozhodnutí (a z něj plynoucí závazek) svého člena, který se potom tomuto verdiktu podrobí a osobní závazek pro něj přestává být určující a ani se za něj po rodinném vetu necítí být odpovědný, takže “jestliže ... Rom něco slíbí a jeho rodina s tím nesouhlasí, necítí se vázán”⁵³⁰.

Můžeme uzavřít: morálka není v romské osadě záležitostí jednotlivce jako individua podmíněného osobními kvalitami, které se projevují v jeho činech, ale náleží spíše celé rodině jejímž je tento členem; morálka je zde záležitostí kolektivní, jejím subjektem je rodina jako celek.

6.16 Rodina a pravda

“Rodinné hodnoty představují pro většinu Cikánů naprostý základ”⁵³¹ a mezi takové hodnoty patří i pravda.

V úzké souvislosti s odlišným pojetím odpovědnosti nalezneme v romské osadě i odlišný koncept pravdy. Věrnost pravdě (ve smyslu majoritní společnosti) je zde nahrazena věrností rodině. Pravda není v romské osadě chápána jako hodnota nezávislá na rodinných zájmech, ale je jim plně podřízena.⁵³² Tato skutečnost je snad nejmanifestnějším dokladem v principu odlišného souboru hodnot, který v romské osadě nalézáme. Fakt, že pravda je jako hodnota podřízena zájmům rodiny, je pro majoritní společnost obecně nesrozumitelný a nepochopitelný. Tato skutečnost je pak majoritou obvykle komentována konstatací “Cikáni lžou”, na Slovensku pak dokonce “cigánit” znamená totéž co “lhát” a “cigán” (v tomto kontextu odlišné od “Cigán”) je označením pro lháře – mezi oběma kulturami tak vzniká absolutní nedorozumění, kdy

⁵²⁹ Srov.: Sekyt, V. – Romské tradice a jejich konfrontace se současností (romství jako znevýhodňující faktor),

In: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy*, (v tisku, Čeněk & Západočeská univerzita)

⁵³⁰ Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 128

⁵³¹ Fraser, A. – *Cikáni*, Praha 1998, str. 254

příslušníci kultury majoritní rozumí konceptu pravdy romských obyvatel jako lži, tedy přímému opaku pravdy.

Je však třeba říci, že stejně nepochopitelná a neakceptovatelná je naopak pro obyvatele romských osad představa, že by někdo mohl "pravdu" před rodinou upřednostnit a "pravdou" (sdělenou, dosvědčenou) rodinu a její příslušníky vědomě poškodit.

Podstata uvedeného rozporu spočívá ve faktu, že pro obyvatele romských osad není pravda skutečností hodnotově neutrální, nejedná se pro ně o kategorii "objektivní", nalézající se mimo dobro a zlo, ale naopak, pravda je pro ně kategorií mravně zatíženou (pravda je dobrá) a je tedy nepředstavitelné, že by mohla škodit, neboť pak by se již o pravdu nejednalo (a jak si ještě ukážeme, subjektem pravdy, stejně jako dobra či spravedlnosti je v romské osadě právě rodina).

Významné osoby naší historie, které pro pravdu (ve smyslu majoritní společnosti) obětovaly život, by se tak v romské osadě velké vážnosti a úctě netěšily; krédem jejich obyvatel totiž není "věrnost pravdě", ale "věrnost rodině", takže nikoli pro pravdu, ale "v zájmu rodiny Rom udělá vše"⁵³³. Jinými slovy pravda není v romské osadě chápána jako "objektivní", ale je jí rozuměno naopak jako kategorii "relativní", v původním slova smyslu "vztažené k" – k subjektu (jímž je zde rodina), jeho záměrům, tužbám a cílům. Pravdivé je tedy to, co je (zároveň) dobré (pro rodinu).

6.17 Rodina a spravedlnost

Stejná situace jako v otázce pravdy panuje v romských osadách i v případě spravedlnosti. Má-li v majoritní kultuře bohyně spravedlnosti zavázané oči, aby byla nestranná a neviděla o kom rozhoduje, takže její verdikt je nezaujatý, "objektivní" a nezatížený ohledy na konkrétní situaci a její aktéry, je v romské osadě patronka spravedlnosti naopak vždy členkou rodiny a dobře se kouká, aby viděla své příbuzné, kterým notoricky nadřazuje. Idea spravedlnosti majoritní společnosti založená na rovném a nestranném přístupu je v kultuře romských osad nahrazena spravedlností zohledňující postavení toho, jehož se týká; spravedlnost zde neznamená rovnost. Místo etiky

⁵³² Srov.: Gurevič, A – *Kategorie středověké kultury*, Praha 1979, str. 137

symetrického uplatňování pravidel v romských osadách nalézáme etiku asymetrické loyality⁵³⁴.

Pokud mírně změníme perspektivu, dá se pak uvedená skutečnost formulovat i tak, že *co je mimo rodinu, je mimo spravedlnost* (či mimo “právo”) /pro doklady této teze srov. násl. kap./.

6.18 Rodina – subjekt a referenční bod mravnosti

Celá problematika hodnot a norem je v kultuře romských osad navíc poznamenána faktem, že mravní normy jsou vyžadovány pouze ve vztahu vůči rodinným příslušníkům a nikoli již vzhledem k ostatním rodinám, jiným romským skupinám a či ve vztahu k příslušníkům majoritní populace. ”In-group” tvoří pouze členové rodiny a v tomto smyslu je ostatním mravně přijatelné lhát anebo je okrást. ”Keď Cigán ukradne niečo Cigánovi z inej (subetnickej – pozn. M. J.) skupiny alebo človeku necigánskeho pôvodu, pokláda sa to za chvályhodný skutok. Nič zlého sa nevidí ani v klamaní cudzieho Cigána: ‚Rumungrovi netreba dodržať slovo, gádzovi tiež nie‘⁵³⁵, shodně se pak i “krivo prisahať svetu ‚bielych‘ chápe ako obrana vlastného spoločenstva”⁵³⁶, takže to v tomto případě “nie je hriech a teda se ani neočakáva trest (od Boha – pozn. M. J.)”⁵³⁷.

Zvláště pak ”*te predžal gadžeske pre godi!* napálit, oklamat gádže” bylo vždy ”hodnoceno jako drobné vítězství nad >ne-svým<”⁵³⁸ (zde si mimo jiné Milena Hübschmannová také sama odpovídá na svou otázku ”kdo jsme >my< abychom mohli postulovat, že >oni-nám< způsobují problémy”⁵³⁹ – jsme to jednoduše >my<, které >oni< považují za >ne-své< a které „oklamat ... je hodnoceno jako ... drobné

⁵³³ Šišková, T. - Specifika romského chování a komunikace, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 2001, str. 146

⁵³⁴ Srov.: Gellner, E. – *Rozum a kultura (historická úloha racionality a racionalismu)*, Brno 1999, str. 145

⁵³⁵ Marušiaková, J. – Vztahy medzi skupinami Cigánov, *Slovenský národopis* 36, /1988, str. 66-67

⁵³⁶ Palubová, Z. – Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia na prelome 20. A 21. Storočia, *Etnologické rozpravy* 2/2001, Bratislava, str. 92

⁵³⁷ Tamtéž, str. 92

⁵³⁸ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 32, též srov. skutečnost, že “slovesný folklór Romů” (v jehož rámci se “v pohádkách často objevuje motiv: Rom – hrdina, který umí okrást, oklamat gádža”), nasvědčuje, že *te predžal le gadžeske pre gódi!* – „přejít gádžovi přes rozum“ – *byla schopnost, dovednost hodnocená kladně*” (Hübschmannová, M. – Co je tzv. cikánská otázka?, *Sociologický časopis* č. 2, 1970, str. 113, pozn. č. 15; kurzíva moje).

⁵³⁹ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 17

vítězství“), přičemž zejména krádež “považovali [Cikáni] ... za hrdinství, protože šikovnou krádeží přelstili okolní nepřátelský svět”⁵⁴⁰. Obecně pak byly “krádeže a jiné projevy parazitismu páchané na Neromech ... považovány [na rozdíl od situace, kdy by jejich cílem byl člen vlastní skupiny – pozn. M. J.] ... za přínos skupině”⁵⁴¹.

Domnívám se, že právě v této skutečnosti tkví jedno z možných jader “romské kriminality”, neboť krádež či jiný delikt vůči lidem, kteří nenáleží k rodině není mravním prohřeškem, resp. není vůbec deliktem, ba naopak - “na krádež (vně vlastní skupiny – pozn. M. J.) sa ... mnohé skupiny Cigánov dívali ako na vec osobnej statočnosti a hrdinstva”⁵⁴².

V obecnější perspektivě se ukazuje, že “Cigáni pokladajú svoju skupinu za jedinú pravú, pôvodnu cigánsku”⁵⁴³, že každá skupina “se obvykle považuje za jediné opravdové Cikány”⁵⁴⁴, přičemž “charakteristiky, ktoré dávajú ostatným skupinám sú veľmi stereotypné, o všetkých hovoria: >sú špinaví, zaostalí, kradnú<”⁵⁴⁵ (a nezapomínejme, že mezi jednotlivými skupinami “jsou často větší distance, než k příslušníkům majoritní společnosti”⁵⁴⁶ a zejména pak “kastovní nesnášenlivost mezi Olachy a Rumungry dosahovala a dosahuje větší intenzity než mezi Olachy a gádži”⁵⁴⁷).

K výše uvedeným odstavcům však musím učinit poznámku. Přestože mnoho autorů správně poznamenává, že v případě tradiční romské kultury nevede hranice pouze mezi majoritní populací a Romy (takže obvyklé “dichotomické dělení na >my< a >oni< selhává”⁵⁴⁸, neboť uvnitř “romské populace” narážíme na bariéry subetnického členění a nepřeklenutelné propasti rituální nečistoty), označují obvykle jako základní skupinu v tradiční romské kultuře skupinu subetnickou. Fakta zjištěná během terénního výzkumu, stejně jako strukturální důvody (zejména skutečnost, že hranice rituální nečistoty prochází uvnitř jednotlivých subetnických skupin, kde kopíruje hranice rodin) mne nutí takové stanovisko upřesnit v tom smyslu, že “my-skupinu”⁵⁴⁹ tvoří

⁵⁴⁰ *Cikánské písne* (vybrala a přeložila M. Hübschmannová), Praha 1960, str. 8

⁵⁴¹ Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 14

⁵⁴² Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 221

⁵⁴³ Marušiaková, J. – K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 694

⁵⁴⁴ Fraser, A. – *Cikáni*, Praha 1998, str. 10-11

⁵⁴⁵ Marušiaková, J. – K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 695

⁵⁴⁶ Sekyt, V. – Romské tradice a jejich konfrontace se současností (romství jako znevýhodňující faktor), In: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy*, (v tisku, Čeněk & Západočeská univerzita)

⁵⁴⁷ Pečínka, P. – Romské politické strany a hnutí, In: Mareš, M. (ed.) – *Etnické a regionální strany v ČR po roce 1989*, Brno 2003, str. 99-172, zde str. 101; kurzíva moje.

⁵⁴⁸ Fraser, A. – *Cikáni*, Praha 1998, str. 10

⁵⁴⁹ Termín užívaný např. D. Třeštíkem, In: *Věk zlatý a železný*, In: *Naše živá a mrtvá minulost, 8 esejí o českých dějinách*, Praha 1968, str. 38

hierarchicky nižší strukturální jednotka, jíž je rodově-rodinná formace – *fajta*. Poznatky uvedených autorů jsou tedy strukturálně správné, avšak platné na odlišné úrovni. Jednu z nejadekvátnějších a nejuvýstižnějších formulací tak nalzáme např. u V. Sekyta, který píše: “každý *rod* považuje pouze svůj *rod* za čistý (míněno rituálně čistý), správný, významný a vysoce postavený”, přičemž “příslušníky jiných rodů považuje za nečisté a nízké”⁵⁵⁰.

Uvedenou “my-skupinu”, tvořenou členy příbuzenské komunity, můžeme v dikci H. Bergsona označit za *společnost uzavřenou*, jejichž definičním znakem je právě to, že “v jakémkoli okamžiku čítají vždy jen určitý počet jednotlivců a vylučují ostatní”⁵⁵¹ stojící v protikladu ke *společnosti otevřené*, jejíž participanty tvoří veškeré lidstvo.

Obě společnosti se liší mimo jiné také svou morálkou, přičemž mezi morálkou společnosti otevřené a uzavřené “není rozdíl stupňový, ale povahový”⁵⁵², neboť morálka společnosti otevřené je platná pro celé lidstvo, zatímco ve společnosti uzavřené se vztahuje pouze na své členy – a viděli jsme, že právě tak tomu je v uvedených skupinách (postoj romských skupin by tak bylo též možné označit za *amorální familizmus* v intencích E. C. Banfielda, jehož základem je právě pozice, kdy lidé nemají jinou morálku, než právě tu, kterou vyžaduje služba rodině⁵⁵³).

Ve vztahu k majoritní společnosti tato uzavřenost nabírá charakteristické podoby, jejíž konstitutivní prvek tvoří jeden z nejtypičtějších složek tradiční romské kultury – institut rituální nečistoty. “V nejširším slova smyslu jsou *gadžové* považováni za *mahrime* – nečisté. Navázat s nimi vztah představuje riziko znečištění”⁵⁵⁴, řečeno slovníkem slovenských Romů “*gadžové* jsou *degeši*”⁵⁵⁵. Největší hrozba znečištění spočívá samozřejmě ve společném jídle a tak “Cikáni všude na světě udělají cokoli, aby se vyhnuli jídlu, které připravil *gadžo* a které je bez výjimky *mahrime*”⁵⁵⁶. Pokud příslušníci majoritní společnosti paušálně odsuzují Romy souslovím “špinavej Cikán”,

⁵⁵⁰ Sekyt, V. – Romské tradice a jejich konfrontace se současností (romství jako znevýhodňující faktor), In: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy*, (v tisku, Čeněk & Západočeská univerzita), kurzíva moje.

⁵⁵¹ Bergson, H. – *Dvojí pramen mravnosti a náboženství*, Praha 1936, str. 23

⁵⁵² Tamtéž, str. 29

⁵⁵³ Banfield, E., C. with the assistance of Banfield, L., S. – *The Moral Basis of Backward Society*, Chicago 1963, srov. např. str. 141, 85.

⁵⁵⁴ Fonsecová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 13

⁵⁵⁵ Řičan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 2000, str. 128

⁵⁵⁶ Fonsecová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 33

pak nositelé tradiční kultury stejně paušálně odsuzují majoritu patrně mnohem opovržlivějším výrazem "gadže degeša"⁵⁵⁷.

V uvedeném ohledu jsou participanti tradiční romské kultury velice podobní Židům, což sami reflektují a všímají si toho, že ve vztahu k členům majoritní společnosti byli "Židé na jídlo stejně fajnoví a štítiví jako my"⁵⁵⁸. Na základě této analogie tak můžeme i u skupin nositelů tradiční romské kultury vysledovat, byť ve výrazně posunutém, reziduálním a implicitním podobě tendence k pojetí vlastní skupiny jako "vyvoleného lidu", (srov. s myšlenkou M. Severové, která říká, že "v Goffmanově typologii stigmatizovaných skupin"⁵⁵⁹ patří příslušníci romských společenství "k separátním skupinám" jejichž členové "chráněni identitární vírou a odloučení odcizením věří, že nikoli druzí, ale oni jsou normálními lidskými bytostmi"⁵⁶⁰), resp. záblesk archaického pojetí skupiny, kdy pouze její členové jsou *skutečnými lidmi*.

*

Odlišná konceptualizace pravdy a spravedlnosti, které jsem v mírně nadsazané podobě načrtl, jsou pouhým zlomkem odlišné kultury romských osad. Ale již na tomto střípku je patrné, že se jedná o odlišnost a jinakost radikální a zásadní, nikoli jen o pouhý odlišný akcent v řádu téhož. Je zřejmé, že mnohá nedorozumění a přehmaty mezi obyvateli romských osad a příslušníky majority mají původ právě v přístupu majority, jejíž základní (a v naprosté převaze neuvědomovanou) premisou je rozumění kultuře romských osad jako variantě kultury majoritní, jejímž specifikem je nestejný vztah k *týmž* hodnotám a imperativům, nikoli její uznání za kulturu odlišnou s hodnotami a normami *svébytnými*, jestliže bychom jimi byli poměřováni my, příslušníci majority, byli bychom hodnoceni stejně. Rozpor je tedy hlubší, než se zdá, jinakost se týká samotných kulturních kategorií, nikoli odlišných transformací kategorií totožných.

Změna perspektivy, kterou výše uvedené řádky nabízejí, je jednou z mála, v níž si lze představit skutečný *mezikulturní* dialog stavící na ochotě přestat hodnotit i

⁵⁵⁷ Viz: Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 102

⁵⁵⁸ Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 71

⁵⁵⁹ In: Goffman, E. – *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, London 1990 (Goffman, E. – *Stigma. Poznámky o způsobech zvládnutí narušené identity*, Praha 2003)

⁵⁶⁰ Severová, M. – Romství ve smíšeném manželství, In: Sirovátka, T (ed.) – *Menšiny a marginalizované skupiny v České republice*, Brno 2002, str. 216, pozn. pod čarou č. 20; kurzíva moje. Stejnou myšlenku s odkazem na Goffmana nalezneme i in: Guy, W. – *Ways of Looking at Rom's: The Case of Czechoslovakia*, In: Rehfisch, F. – *Gypsies, Tinkers and other Travellers*, Londod 1975, str. 201-229, zde str. 223

interpretovat kulturu romských osad z perspektivy kultury vlastní, uznat ji v její odlišnosti a respektovat její vlastní hodnoty, normy a ideje, zatímco přístupy vycházející z předpokladu, že kultura romských osad je upadlou podobou kultury naší anebo její nedovyvinutou etapou, jsou pouze ukázkami etnocentrismu. V jistém smyslu je právě tento přístup, věřící, že naše normy a obyčeje jsou jediné správné a pravdivé a ignorující skutečnost, že romské osady jsou jedinečnými kulturními formacemi a z tohoto důvodu je třeba jejich kulturní prvky poměřovat v kontextu jejich vlastní kultury a jejími měřítky a nikoli srovnáním se standardy majority, největší překážkou v porozumění dané problematice.

6.19 Rodinná autorita a reprezentace

V současnosti se často setkáme s úsilím, ať již vládních či nevládních organizací, ustanovit reprezentaci romských osad, přičemž se obvykle vychází z předpokladu, že romské osady takovou autoritu a reprezentaci dříve měly a jde tedy jen o to tuto instituci (obvykle nazývanou *vajda*, ale též *mujalo*, *čhibalo* ad.) *obnovit*. Jde však o předpoklad mylný vycházející z nepochopení podstaty této instituce.

Vajda (*čhibalo*, *mujalo*, ad.) byl totiž autoritou rodovou - "v naší terminologii šlo v podstatě o stařešinu *velkorodiny* nebo o náčelníka *rodu*"⁵⁶¹; jednalo se o "rodového náčelníka"⁵⁶². Jednotlivé romské skupiny vždy tvořily "příbuzenské celky" přičemž "na čele skupiny stál *vajda*"⁵⁶³, když pak z nejrůznějších důvodů došlo k dělení rodu, muselo v každé nově vzniklé příbuzenské skupině dojít také k ustanovení nových *vajdů* tak, aby "každá skupina mala svojho náčelníka"⁵⁶⁴. *Vajda* byl tedy bez jakýchkoli pochyb institutem rodinným, jehož autorita a pravomoc byla omezena výhradně na rodinu a jíž jedinou mohl také reprezentovat.

V současné době, kdy je nejčastější situací ta, kdy v jedné osadě žije více rodin než jedna, tato instituce samozřejmě ztrácí smysl. Není tedy vůbec překvapivé, když se v osadě za *vajdu* vydává více osob; jedná se pravděpodobně o reprezentanty

⁵⁶¹ Beneš, J. – Cikáni v Československu. Antropologická studie dospělých mužů, *Folia Facultatis scientiarum naturalium Universitatis purkyniene Brunensis, tomus XVI, opus 9, biologia 50*, Brno 1975, str. 8; kurzíva moje

⁵⁶² Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 85; kurzíva moje

⁵⁶³ Tamtéž, str. 325

⁵⁶⁴ Horváthová, E. – K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, 1/1974, str. 13

jednotlivých rodů, kteří se navzájem neuznávají⁵⁶⁵, obyvatelé romských osad totiž "žijí a pracují v rodových klanech" a "je pro ně zatěžko přijmout autoritu z jiného rodu, než je ten vlastní"⁵⁶⁶.

Pokud tedy o romských osadách čteme, že "v nich byl dodržován ... určitý řád a vnitřní zákony, podřízené autoritě vedoucí osobnosti osady – *vajdy*, *čhibala* nebo *mujala*"⁵⁶⁷ musíme si uvědomit, že taková interpretace skutečnosti je zavádějící do té míry, že byla platná pouze v době, kdy jedna osada byla tvořena jednou rodinou. V současné době je takové pojetí, při kterém se předpokládá, že *vajda* je reprezentantem a autoritou osady jako celku, (že se tedy jedná o "romského starostu"⁵⁶⁸ či "rychtáře"⁵⁶⁹) mylné⁵⁷⁰ a vede k neuváženým pokusům o revitalizaci této instituce, končící bez výhrady neúspěchem, který je pak obvykle přičten na vrub nikoli neznalosti jeho autorů, ale neochotě či neschopnosti obyvatel romských osad ("vždyť oni nejsou schopni poslouchat ani *svého*"), jimž se tak výrazně křivdí.

6. 20 *Addendum k rodině a občanské společnosti*

Relativně obecně dobře známým faktem o "romské populaci" je skutečnost, že "charakteristickým znakem romské populace je vysoká, málo regulovaná porodnost během celého reprodukčního období, zatímco ostatní ženy končí reprodukci zhruba kolem 30 let věku"⁵⁷¹ přičemž "vysoká plodnost romských žen ovlivňuje zpětně věkovou strukturu romské populace a má za následek vysoké zastoupení dětí a

⁵⁶⁵ Taková je jedna z možných variant, nejedná se však o variantu jedinou, neboť "při současných výzkumech v romských osadách se lze ohledně vajdovství setkat v zásadě se třemi podobami existence či neexistence této instituce: 1) k vajdovství se v osadě nikdo nehlásí; 2) v osadě se vyskytuje člověk, jenž sám sebe prohlašuje za vajdu, ale nemá (mimo rámec své rodiny) pražádnou autoritu; 3) k vajdovství se hlásí hned několik lidí zároveň (podporovaných svými rodinami) /Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 32, kurzíva moje/.

⁵⁶⁶ Holomek, K. – Vývoj romských reprezentací po roce 1989 a minoritní mocenská politika ve vztahu k Romům, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 294

⁵⁶⁷ Davidová, E. – Problémy bydlení Romů, In: *Romové, bydlení, soužití*, Praha 2000, str. 10

⁵⁶⁸ Hájková, M. – Rodina a zvyky slovenských Romů usazených v ČR, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 2001, str. 133.

⁵⁶⁹ Srov.: Oláhová, L. – *Nejen romská kuchařka/ Na ba romani kucharka*, Praha 2000, str. 8

⁵⁷⁰ Podobně matoucí je i označení "neformální rómský líder" (Rybová, J. – Rómska politická reprezentácia, In: Vašečka, M., Jurásková, M., Kriglerová, E., Puliš, P., Rybová, J. – *Rómske hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*, Bratislava 2002, str. 83)

⁵⁷¹ Kalibová, K. – Demografické a geodemografické charakteristiky romské populace v České republice, In: *Romové – reflexe problému*, Praha 1997, str. 29

sekundárně osob v reprodukčním věku⁵⁷². Pro tradiční romskou kulturu je tedy charakteristický vysoký roční přírůstek (cca 8x vyšší než u majoritní společnosti⁵⁷³).

Při komparaci uvedených čísel s hodnotami z různých společností světa se ukazuje, že "romská populace se charakterem své demografické reprodukce řadí mezi populace demograficky rozvojové"⁵⁷⁴. V odlišné perspektivě historického antropologa resp. demografa bychom v souvislosti s obyvatelstvem romských osad mohli hovořit o *starém demografickém režimu*, přičemž "rozdíl mezi starým a novým demografickým režimem" spočívá právě "v plném rozšíření a stálosti prevence porodu"⁵⁷⁵, tyto totiž, jak z uvedeného vyplývá, nejsou u nositelů tradiční romské kultury stále ještě normou ani standardem.

Ve vztahu k předchozímu srovnání některých složek obou kultur pak považují za velice významné, že citovaní autoři se přímo zamýšlejí nad vzájemným vztahem mezi typem rodiny a celkovou sociální organizací. Tvrdí tak, že "se dá dokonce říci, že mj. také rozdíl v rázu rodinného života je jedním z důvodů, proč se princip moderní občanské společnosti dodnes nemůže v některých zemích ... plně prosadit"⁵⁷⁶. Komplexní rodina a širší rodově rodinný útvar *fajta* znesnadňuje osamocení jednotlivce v jeho individuální svébytnosti, na které je však "založen princip moderní občanské společnosti"⁵⁷⁷. Ukazuje se tedy, že hned v několika ohledech stojí rodina v romských osadách se svými totalizujícími tendencemi a principy moderní občanské společnosti, stavící na nezávislém autonomním individu, přímo proti sobě⁵⁷⁸.

⁵⁷² Tamtéž, str. 29

⁵⁷³ Tamtéž, str. 25

⁵⁷⁴ Tamtéž, str. 33, přičemž "jednotlivé populace lze rozdělit na demograficky vyspělé a demograficky rozvojové podle toho, zda u nich proces demografické revoluce je již ukončen či u nich právě probíhá" (Kalibová, K. – Integrovaný proces u romské populace z pohledu demografie, In: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 128-137, zde str. 128; kurzíva moje. K teorii demografické revoluce pak viz: Šubrtová, A. – Teorie demografické revoluce: příspěvek ke genezi. *Demografie*, 26, 1984, č. 3, str. 193-199), též srov.: Srb, V., Vomáčková, O. – Cikáni v Československu v roce 1968, *Demografie*, č. 3/1969, roč. XI, str. 223

⁵⁷⁵ Horský, J., Seligová, M. – *Rodina našich předků*, Praha 1997, str. 14, kurzíva v původním textu. K dané problematice srov. též: Mann, A. B. – Vývoj rómskej rodiny v dvoch spišských obciach (Na základě výskumu matrik narodení), *Slovenský národopis*, roč. 38 4/1990, str. 581-588.

⁵⁷⁶ Horský, J., Seligová, M. – *Rodina našich předků*, Praha 1997, str. 25

⁵⁷⁷ Tamtéž, str. 94

⁵⁷⁸ V této souvislosti by pak ve vztahu k povaze tradiční romské rodiny stálo za to vzít v úvahu a prověřit hypotézu o tom, že "evropský typ rodiny je nikoli výsledkem procesu modernizace, ale jeho východiskem", (Možný, I. – *Sociologie rodiny*, Praha 2002, str. 202, s odvoláním na: Berger, B., Berger, P. L. - *The War over the Family: Capturing the Middle Ground*, London 1983, kurzíva moje).

6.21 Kdo má rád děti?

V romistické stejně jako romologické literatuře se velice často setkáme s výroky o *lásce Romů ke svým dětem*. Podle jejich autorů “je známe, že Rómovia milují svoje děti”⁵⁷⁹. Takovýto výrok se zdá být na první pohled banální a samozřejmý, ovšem jen dotud, dokud si neuvědomíme, že latentní povaha této a podobných tezí je *komparativní*, a jejich hlavní poselství tkví ve srovnání. Potom se ukáže, že ačkoli se “mateřská láska ... opěvuje snad v každé kultuře” je “láska cikánských matek k dětem” považována za “přísluvečnou”⁵⁸⁰. Rubem vět o lásce Romů k dětem (a jejich skutečným cílem) je záměr říci, že Romové mají (své) děti *raději než* (například – a patrně nejčastěji) příslušníci majoritní společnosti. Hovoří-li se tedy v dané souvislosti o “kultu dítěte”⁵⁸¹ u Romů, chce se říci, že tento v majoritní kultuře absentuje atp.

Takový závěr, třebaže není příslušníkům hegemonní společnosti příliš nakloněn (a se stálým otazníkem nad možností legitimní mezikulturní komparace), by bylo možné i přijmout, kdybychom se ovšem nesetkávali s výroky, které celou situaci popisují právě opačně.

Podle Philippa Ariese existují “dva typy rodin. V první je osoba dítěte zanedbávána. Takové rodině záleží ... na pracovní síle. To je typ plodivý či rozmnožující se. Ve druhém typu spočívá bohatství domácnosti hlavně v dětech a v jejich budoucnosti. To je typ malthuziánský (tj. nakloněný kontrole porodnosti)”⁵⁸². Jak jsme si ukázali v předchozí kapitole, je zřejmé, že klasifikačně spadá romská rodina do typu prvního, zatímco forma rodiny majoritní společnosti náleží k typu druhému. Podle citovaného autora se pak “moderní rodina (tedy rodina malthuziánského typu – pozn. M. J.) soustřeďuje na dítě, její život lze ztotožnit s citově silnějšími vztahy rodičů a dětí. Dítě je králem. Děti už nejsou vnímány z hlediska případného dědictví. Jsou hodnoceny samy za sebe jako osobnosti”, přičemž “tato změna statusu dítěte se

⁵⁷⁹ Mann, A. B. – *Rómsky dejepis*, Bratislava 2000, str. 32

⁵⁸⁰ Srov.: Hübschmannová, M. - Několik poznámek k hodnotám Romů (skica), In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 57

⁵⁸¹ Srov. Raichová, I. – Proměny etnické identity u Romů, In: Raichová, I. (a kol.) - *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001, str. 85, též in: Pečínka, P. – Romské politické strany a hnutí, In: Mareš, M. (ed.) – *Etnické a regionální strany v ČR po roce 1989*, Brno 2003, str. 99-172, zde str. 105.

⁵⁸² Aries, P. – *L'enfant et la vie familiae sous l' Ancien Regime*, Paríž 1960, cit In: Singly, F. de – *Sociologie současné rodiny*, Praha 1999, str. 21

projevuje v pozornosti věnované maličkostem každodenního života ... a v požadavku na dětskou rovnoprávnost⁵⁸³.

Zdá se, že perspektiva je zde právě opačná. Podle P. Ariese je v “tradičním typu” dítě pouhou funkcí rodiny, dítě je důležité neboť znamená pro rodinu pracovní sílu a je článkem v řetězu generací, na prvním místě a v centru zájmu však *nestojí dítě, ale právě rodina* - dítě zde tedy není vychováváno kvůli němu samotnému, nebo pro radost rodičů, ale kvůli jeho přínosu pro rodinu⁵⁸⁴. O rovnoprávnosti dítěte v tomto typu rodiny pak nemůže být ani řeči (tuto skutečnost pro “tradiční romské” rodiny doložím v kap. “*Idea lidství v kultuře romských osad*”). Naopak v typu “moderním” je veškerý zájem rodiny směřován na dítě, dítě je opečováváno, chod celé rodiny se točí kolem něj a – poněkud paradoxně – je záměrem rodičů vychovat z dítěte samostatnou osobnost, nezávislé individuum, které se v jisté době “postaví na vlastní nohy”, z rodiny se emancipuje a tuto opustí.

A skutečně: použijeme-li tuto optiku, získají mnohé pasáže z děl romologů zcela odlišný smysl a mnohé z nich se ukáží být zřejmými doklady Ariesových tezí. Je tak sice pravdou, že “v romské komunitě” jsou “děti ... bohatstvím rodiny”⁵⁸⁵ glosovanou navíc příslovím “*Nane čhave, nane bacht. – Nejsou děti, není štěstí*”⁵⁸⁶, tuto výpověď je však patrně třeba číst tak, že “více lidí znamená, že rodina je silná”⁵⁸⁷ a to je pravý důvod, proč “každá romská rodina chtěla být velká”⁵⁸⁸; ano, „vysoký hodnotový rang přisuzovaný [u Romů] počtu dětí v rodině a vysoké oceňování plodnosti žen“ pramení z „potřeb ekonomického zázemí, vyživovací funkce a ochrany členů rodiny v systému rodové animozity a konkurence“⁵⁸⁹. Odlišný úhel pohledu vytvořil zcela opačný význam: nejde o děti (a už vůbec ne o jejich štěstí), ale o rodinu. Nahlíženo tímto prizmatem se tedy ukazuje, že vztah k dětem je v “tradiční romské rodině” výrazně instrumentální.

Dalším argumentem ve prospěch své teze je pak Ariesovi vztah rodiny, dětství a školní docházky. Malthuziánský typ je v tomto ohledu úzce provázán se školní institucí,

⁵⁸³ Tamtéž, str. 23-24

⁵⁸⁴ Srov. Giddens, A. – *Unikající svět. Jak globalizace mění náš život*, Praha 2000, str. 73

⁵⁸⁵ Lázničková, I. – Tradiční rodinné vztahy, obřady, obyčeje, In: *Romové – O Roma*, Brno 1999, str. 53

⁵⁸⁶ Tamtéž, str. 53

⁵⁸⁷ Tera Fabiánová, cit In: Výpovědi o romské rodině v komunitě slovenských, maďarských a olašských Romů, *Romano džaniben* 1-2/1996, str. 7

⁵⁸⁸ Tamtéž, str. 7

⁵⁸⁹ Machačová, J. – Historické aspekty sociální pozice romského etnika v České republice po roce 1945 (přehled poznatků), *Slezský sborník* 92, 1994, č. 3/4, str. 228-237, zde str. 232

přičemž společně vytvářejí “zvláštní pojetí dětství”, kdy “‘šťastné‘ dětství, během kterého je dítě ‚hýčkáno‘ a kdy se s dítětem hraje bez jakéhokoli pedagogického nebo morálního cíle, už nekončí v pěti, šesti nebo sedmi letech”, ale prodlužuje se “na dobu školní docházky”⁵⁹⁰, zatímco v “tradičním typu” je dětství naopak velice krátké a v zásadě okamžitě, jakmile to fyzická konstituce dovolí, je dítě vtaženo do obstarávání chodu rodinného života (s nepochybným autorovým předpokladem, že takové dětství – dá-li se vůbec ještě o dětství hovořit – k nejšťastnějším nepatří).

Opět i v tomto případě se ukáže, že příslušné pasáže v romologických textech nepochybně dokládajících, že “romské dětství je především *kratiš*”⁵⁹¹, neboť děti jsou zde již záhy “zapojovány do aktivit dospělých”⁵⁹² a vůbec vlastně “nevyrastají ... vo zvláštnom ‚detskom svete‘, bezstarostnom a odlišnom od sveta dospělých”⁵⁹³, lze skutečně vykládat a chápat ve smyslu Ariesových tezí o větší míře štěstí dítěte v “moderním” typu rodiny. Patrně nejzřetelněji je tato skutečnost viditelná na případě normy tradiční romské kultury, podle níž je od dívek velice záhy po jejich pohlavní dospělosti očekáváno, že se stanou matkami. Výpověď M. B. “...pak se mi narodila holka a bylo mi 16 roků ... tak co jsem měla za dětství, žádný”⁵⁹⁴ je v tomto ohledu více než výmluvná.

Rodiče moderního typu rodiny pak navíc velice dbají na školní vzdělání svých ratolestí, přičemž tomuto cíli podřizují i samu početnost rodiny, neboť – jak vyplývá z výzkumu výchovných strategií citovaného autora - “snížením počtu dětí se dává najevo snaha o jejich školní úspěch”⁵⁹⁵. Počet dětí se tak, ve snaze zajistit jim co nejlepší výchovu, resp. vzdělání, programově snižuje. V biografických jedináčkách se tak můžeme často setkat s případy, že “můj otec pocházel z pěti dětí, matka ze tří. Ty děti to odnášely, protože je rodiče nemohli vychovávat. Tak si tedy můj otec a matka řekli: ‚Abychom ho lépe vychovali, budeme mít jen jeho‘”⁵⁹⁶, volba počtu dětí je tedy výchovný projekt zohledňující možnosti péče tak, aby všem dětem byla dopřána v maximální míře a na nejvyšší možné úrovni.

⁵⁹⁰ Aries, P. – *L'enfant et la vie familiae sous l'Ancien Régime*, Paříž 1960, cit In: Singly, F. de – *Sociologie současné rodiny*, Praha 1999, str. 22

⁵⁹¹ Říčan, P. – *S Romý žít budeme – jde o to jak*, Praha 1998, str. 108

⁵⁹² Tamtéž, str. 108

⁵⁹³ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 166

⁵⁹⁴ *Paměti romských žen. Kořeny I.*, Brno, bez vřočení, str. 43. Rozhovor Marcely B. s tazatelkou D. Zajoncovou

⁵⁹⁵ Singly, F. de – *Sociologie současné rodiny*, Praha 1999, str. 30 s odvoláním na: Laurens, J.-P. – *1 sur 500. La réussite scolaire en milieu populaire*, Toulouse 1992

⁵⁹⁶ Laurens, J.-P. – *1 sur 500. La réussite scolaire en milieu populaire*. Toulouse 1992, cit in: Singly, F. de – *Sociologie současné rodiny*, Praha 1999, str. 30

U nositelů tradiční romské kultury se i v tomto ohledu setkáme s modelem zcela opačným. Strategie v otázce počtu potomků je zde v zásadě prostá – čím více tím lépe, přičemž tento postoj je potvrzován a vyžadován sdíleným hodnotovým systémem a mechanismy sociální kontroly (srov. kap. “*Pokračujeme – žena a muž v rodině /manžel a manželka*”). Škola je považována za nutné zlo, od něhož je lépe děti uchránit a které navíc děti odvádí od důležitějších povinností ve prospěch rodiny.

Shrneme-li předchozí odstavce, ukáže se, že (nahlíženo perspektivou příslušníků majoritní populace resp. stoupců moderního, maltzhuziánského typu rodiny) z úvodní teze o kromobyčejné lásce Romů k (jejich) dětem nám toho moc nezbylo. Děti v rodinách nositelů tradiční romské kultury slouží zejména zájmům rodiny a vztah k nim je v zásadě instrumentální. Rozhodnutí o jejich počtu bylo spojeno se snahou o zvýšení moci a vlivu dané rodiny, či možnosti navázání aliance s jinou rodinou prostřednictvím výměny nevěst. Sourozenců je mnoho, takže rodiče nemají na jejich výchovu čas, starší děti se tak musejí starat o mladší a jen jak jsou toho schopny se zapojují do prací spojených s chodem domácnosti. Ze stejného důvodu by bylo lépe, kdyby do školy vůbec nechodily, a když už ano, tak je třeba aby se po návratu z ní okamžitě ujaly svých povinností, domácí příprava je ztrátou času. V souladu s hodnotami dané kultury a očekáváním rodičů si záhy vezmou partnera, kterého jim rodiče vyberou a který nejvíce vyhovuje rodinným zájmům, s nímž brzy přivedou na svět prvního z řady svých potomků. Protože bez vzdělání, zato s kupou dětí, nebudou nikdy schopny vymanit se ze sociálního prostředí, v němž se narodily a v následující generaci se celý vzorec na stejně nízké sociální rovině zreprodukuje.

*

Rozhodně nebylo mým záměrem říci, že ať již nositelé tradiční romské kultury či příslušníci majoritní společnosti nemají rádi děti, nebo že jedni je mají rádi více než druhí. Domnívám se, že takovéto srovnání je smysluprosté. Mým cílem je naopak ukázat, že obě teze mají stejnou platnost, ovšem pouze *v rámci vlastního kulturního systému*. Domnívám se totiž, že prezentovaný letmý rozbor “lásky k dětem” v kultuře majoritní společnosti a v tradiční romské kultuře ukázal zcela jasně jednu věc a to, že uvedené výpovědi se týkají odlišných skutečností, resp., že láska (a patrně nejen k dětem), a podle všeho i samotné “dětství”, jsou v obou kulturách definovány a

chápany odlišně, přičemž v obou případech jsou tyto v souladu s aspiracemi a směřováním vlastní kultury, ale nevyhovují jejich pojetí u “té druhé”, takže jakékoli hodnotové srovnání (mít rád více x mít rád méně) je nemožné⁵⁹⁷.

6.22 Osada a autorita, reprezentace a občanská sdružení

Jak jsem již uvedl, je v současnosti nejčastějším případem romské osady takový, kdy v rámci jedné osady koexistuje několik endogamních rodově-rodinných frakcí. V tomto “netradičním” smyslu, kdy se již hranice rodiny a osady vzájemně nekryjí, je osada v určitém úhlu již pouze prostorovým útvarem. Neexistuje nikdo, kdo by mohl mluvit jejím jménem a v jejím zájmu. Nic jako veřejný zájem zde totiž neexistuje a, jak jsme si ukázali, chybí zde i prostor pro jeho prezentaci – veřejnost, stejně jako nástroj, jímž by bylo možné jej dosáhnout – politika. Jinými slovy: v romských osadách absentuje autorita, která by byla schopna pořádat vztahy mezi rodinami. Jednotlivé rodiny “se prostě nedohodnou na společném kandidátovi, byť, když tito jmenují, co by chtěli změnit, je to v podstatě totéž. Tady ovšem nejde o politické programy, cíle a názory. Tady jde o rodiny”⁵⁹⁸.

A doplníme, že snahy o instalaci instituce *vajdy* do pozice celoosadní autority a reprezentace jsou z povahy této instituce liché, neboť *vajda* byl vždy institutem autority *rodinné* (viz kapitolu “*Rodinná autorita a reprezentace*”). V tradiční romské kultuře absentují aktivity organizované na bázi politiky, pročež se nositelé této kultury “vždy organizovali podle rodin, případně kmenů či příbuzenských vztahů a ve svém čele měli svoje vůdčí osobnosti (*vajdy*), ale nikdy se neshromažďovali na bázi shodných zájmových činností ... nebo lokalit”⁵⁹⁹.

Primární a výhradní členění romské osady probíhá po příbuzenských liniích. Jedinec si zde nevybírá partnery, s nimiž tvoří skupinu. Ti jsou již předem dáni – jsou to

⁵⁹⁷ Pravděpodobně nejlepším postojem k dané problematice by bylo důsledné přijetí konstruktivistických pozic pojímajících dětství spíše jako “sociální konstrukt nežli jako biologickou danost” (Možný, I. – *Sociologie rodiny*, Praha 2002, str. 70 s odkazem na: Aries, P. – *L'enfant et la vie familiae sous l'Ancien Régime*, Paříž 1960) a provedení výzkumu zaměřeného na konstrukci dětství v kultuře romských osad.

⁵⁹⁸ Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 35-36, (nepubl.)

⁵⁹⁹ Šiklová, J. – Romové a nevládní, neziskové romské a proromské občanské organizace přispívající k integraci tohoto etnika, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 286

jeho příbuzní. *Familija kija familijate!* příbuzní s příbuznými⁶⁰⁰. V romské osadě neexistují politické koalice, nenalezneme zde žádná korporativní sdružení občanů, zájmové kluby, spolky, svazy, kroužky, besedy či dobrovolné asociace, *absentují zde jakékoli formální organizace*. Jediná forma lidských uskupení (byť často mající protopolitický charakter) jsou v romských osadách společenství příbuzných. *Příbuzenství je v romských osadách ústředním bodem sociální organizace* a tedy i klíčem k formování skupin, ve kterých je pak základní kategorií členství status příbuzného. Legitimace do klubu (příbuzných) se získává narozením (resp. afinním vztahem).

Signifikantní také v tomto kontextu je, že ”romština má pro slovo přítel pouze přejaté termíny (*prijateľis*, *kamaratos*, *amal* a nebo spojení typu *miro manuš* – můj člověk či *miro lačho* – můj dobrý)⁶⁰¹, což svědčí o tom, že se mluvčí tohoto jazyka s tímto výrazem nikdy příliš vyrovnávat nemuseli⁶⁰², neboť vztah *osobního* přátelství je této kultuře takřka neznám. Podobně se pak ”neznámí Romové mezi sebou neoslovují >pane<, >paní<, >slečno<, nýbrž používají slova z rodinné terminologie”. Starší mladším říkají >čhaje< (dcero), >mri čhaj< (moje dcero) a >čhaveja< (synku), >mro čho< (můj synku), mladší starším pak >bibi< (teto), >nenó< (tétó) a >bači< (strýčku)⁶⁰³. A konečně i termíny pro chlapce (*čhavo*) a dívku (*čhaj*) znamenají primárně označení *syna* a *dcery*⁶⁰⁴.

V této souvislosti je případné zmínit pojetí občanské společnosti podle Petra Pitharta⁶⁰⁵. Ten ji totiž definuje v mnohem užším smyslu, než jaký předpokládá pojetí, jež jsem předložil v úvodu práce. Podle Pitharta občanská společnost není pouhou ”společností občanů,” to by pak byl dle tohoto autora pojem ”banální a prázdný,”⁶⁰⁶ za občanskou společnost ve vlastním smyslu Pithart považuje ”infrastrukturu (sít, spleť,

⁶⁰⁰ Hübschmannová, M. – *God'aver lava phure Romendar/ Moudrá slova starých Romů*, Praha 1999, str. 9

⁶⁰¹ Srov.: Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 2001

⁶⁰² Hajska, M. – *Fenomén křtu a kmotrovství v romských osadách*, diplomová práce na FHS UK, Praha 2003 (nepubl.)

⁶⁰³ Šebková, H., Žlňayová, E. – *Romani čhib, učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999, str. 57, překlady v závorkách moje.

⁶⁰⁴ Srov. Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 2001, heslo ”*syn*” (str. 519) a ”*dcera*” (str. 316)

⁶⁰⁵ Nejedná se samozřejmě pouze o soukromé pojetí P. Pitharta, ve stati na níž odkazují pracuje tento autor s konceptem občanské společnosti, který J. Alexander označuje jako ”deštníkový” a jehož zastánci občanskou společnost chápou ”lapidárně řečeno, jako společnost minus stát” (Müller, K. – *Češi a občanská společnost. Pojem, problémy, východiska*, Praha 2003, str. 69); k dalším zastáncům tohoto pojetí patří v našich zemích např. V. Havel či F. Šamalík. K danému konceptu více viz citované Müllerovo dílo.

⁶⁰⁶ Pithart, P. – Občanská společnost a stát, In: Kunc, J. (ed.) - *Demokracie a Ústavnost*, Praha 1999, str. 238

pletivo...) dobrovolných ... autonomních institucí (asociací, sdružení, spolků...) působících vesměs po horizontálách společenské komunikace. Občanská společnost je tedy hustě zabydlený sociální >meziprostor< ... Je typicky světem *veřejného*...”⁶⁰⁷ Nicméně ani občanská společnost v tomto užším vymezení v romských osadách neexistuje. Důvodem je právě fakt, že zde chybí ony ”horizontály společenské komunikace,” neboť vztahy mezi rodinami jsou vždy již primárně hierarchizovány a nacházejí se tedy na pomyslné vertikále, podobně jako relace v rodinách samotných. Stejně tak zde absentuje sféra veřejného, kterou Pithart označuje za vlastní prostor občanské společnosti, protože v romských osadách není sféra veřejného na straně jedné, ani soukromého na druhé vydělena od příbuzenského nexu. V jistém ohledu zde tedy neexistuje právě onen ”sociální >meziprostor<,” který by měl být občanskou společností ”hustě zabydlen”. Můžeme tedy shrnout, že občanská společnost v uvedeném smyslu by byla možná teprve poté, co by byla ustavena jako ”společnost občanů,” která rozhodně není (a v případě romských osad už vůbec ne) něčím ”banálním a prázdným,” jak se nám snaží podsunout P. Pithart, ale naopak velice nesamozřejmou a unikátní podobou sociálního uspořádání, jež je značně pozdním stadiem vývoje společností západního (v Huntingtonově smyslu) světa, kultuře romských osad v principu cizí, a nikoli něčím banálním a všedním.

Možná, že právě zde se odlišnost majoritní obce a romské osady ukazuje snad nejlépe. Je-li totiž obec a její infrastruktura tvořena spolky, kluby, hospodami, radnicí, místním Sokolem, kroužkem fandů obecního fotbalového klubu, jakož i klubem samotným, hasičským sborem, krámkou a dalšími institucemi, pak romskou osadu tvoří rodiny, rodiny a znovu jen rodiny a jejich obytné budovy a pak již jen kůlny, chlívky a záchodky; žádné veřejné prostranství, žádné veřejné budovy či veřejný zdroj vody nebo toalety; pouze rodiny a jejich majetek.

Absence občanského principu a politiky je také příčinou, proč v romských osadách veškeré pokusy o zakládání ”*občanských* sdružení” selhávají. Důvodem je skutečnost, že občanská sdružení zde (dostí pochopitelně) notoricky mutují do ”*rodinných* podniků” v silném smyslu slova. Neméně problematická je také činnost romských *politických* stran, které se při svých aktivitách velice často zaštiťují obyvateli romských osad, ačkoli jejich aktivity v nich naráží na absenci roviny, na které je jejich činnost teprve možná a smysluplná - občanské veřejnosti. Problematická však není jen

⁶⁰⁷ Tamtéž, str. 240

činnost romských politických stran týkající se romských osad či těmito se legitimující, ale i samotná jejich povaha. Třebaže totiž "názvy jako Kongres, Unie, Svaz apod. s přídomkem >romský< vyvolávají obecnou představu o velkých uskupeních, jakýchsi parlamentech" jsou "velmi často ... jejich početní stavy malé a představují jen jednu velkorodinu."⁶⁰⁸ Ano, "je zřejmé, že členské základny jednotlivých společenských či politických romských organizací tvoří vždy příslušníci jedné širší rodiny"⁶⁰⁹, resp. že "romská občanská sdružení a politické strany jsou tvořeny převážně příbuznými"⁶¹⁰ (což je, mimochodem, protimluv – pozn. M. J.)⁶¹¹. K této situaci je však třeba dodat, že když "moderní" instituci obsadí jeden (romský – pozn. M. J.) rod"⁶¹², má tento fakt za následek, že tato instituce - co se jejího obsahu a funkce týče - přestává být moderní (občanskou, politickou) institucí, třebaže původní etiketa přetrvává.

Tradiční romské kultuře a jejím nositelům je zkrátka cizí mohutnost organizovat se a pořádat skupinové vztahy na politickém principu, "demokratické formy volby vlastních představitelů do politických stran či jiných zastupitelstev a nehierarchické vztahy nejsou vlastní jejich typu kultury"⁶¹³. "Po pravdě řečeno, romští vůdcové, kteří by dokázali ovlivnit širokou romskou populaci v minulosti neexistovali. Byli to jen ... vůdcové, kteří jako takoví byli uznáváni místně, uvnitř komunity, rodu."⁶¹⁴ V tradiční romské kultuře existovaly zkrátka pouze instituce autority rodinné, ať se již nazývala jakkoli – nezapomínejme, že právě "prezentovanie náčelníkov ako šľachticov, a to takých kategórií, ktoré sa vyskytovali v krajine, kde sa práve nachádzal" bylo "súčasťou taktiky (romských skupin – pozn. M. J.)"⁶¹⁵ takže i "všichni cikánští králové" jsou pouze "vynálezem představivosti gadžů"⁶¹⁶.

⁶⁰⁸ Holomek, K. – Vývoj romských reprezentací po roce 1989 a minoritní mocenská politika ve vztahu k Romům, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 294

⁶⁰⁹ Raichová, I. – Proměny etnické identity Romů, In: Raichová, I. (a kol.) – *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001, str. 67

⁶¹⁰ Zcela příznačný je v této souvislosti název Sdružení romských a proromských podnikatelů v obci Dubí, které se jmenuje "Fajta".

⁶¹¹ Paulíková, M. – *Romská menšina v Rokycanech*, Diplomová práce na Katedře sociální a kulturní antropologie FHS ZČU v Plzni 2004, str. 2 (nepubl.), kurzíva moje.

⁶¹² Červenka, J. – Romové a problematika tradiční společnosti, In: Budil, I., Ulrychová, M. – *Antropologické symposium II. Sborník*, Plzeň 2003, str. 74

⁶¹³ Šiklová, J. – Romové a nevládní, neziskové romské a proromské občanské organizace přispívající k integraci tohoto etnika, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 286

⁶¹⁴ Holomek, K. – Vývoj romských reprezentací po roce 1989 a minoritní mocenská politika ve vztahu k Romům, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 291

⁶¹⁵ Horváthová, E. – K etnografii a migrační dynamice Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 15. Můžeme dodat, že v zásadě obdobná je i situace např. s romským "parlamentem" – srov. např.: Rybová, J. – Rómska politická reprezentácia, In: Vašečka, M., Jurásková, M., Kriglerová, E., Puliš, P., Rybová, J. – *Rómske hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*, Bratislava 2002, str. 72.

⁶¹⁶ Fonseca, I. – Pohřbi mě vestoje, Brno 1998, str. 238

Shrneme-li výše uvedené, dojdeme k závěru, že tzv. "romská politická reprezentace", "romské elity" či "romští lídři" jsou organizace a instituce, které nejsou tradiční romské kultuře či kultuře romských osad nikterak vlastní, ba dokonce, že jsou s nimi v příkrém rozporu. Kde se ale vzaly? Rozhodně nevzešly z vůle a potřeb "romské populace", naopak, byly vytvořeny na poptávku vlády daného státu a touto vládou samotnou. V této souvislosti bude instruktivní podívat se do historie, neboť se jedná o situaci v dějinách se často opakující. Když se vyslanci vlád západního světa setkali s cizí kulturou, snažili se jí velice často za účelem jednání vnutit stejnou formu vůdcovství, jakou sami reprezentovali. Když například americká vláda uzavírala mír se Šošony, "vyhledávali vyslanci náčelníky, kteří by podepsali smluvní dokumenty" a "když žádné nenašli, tak je jmenovali"⁶¹⁷. Takoví "náčelníci" pak podepisovali smlouvy jako zástupci lidu, který je neznal a ani neuznával.

Domnívám se, že k velice podobnému procesu docházelo a dochází i dnes na Slovensku či v České republice. I zde je totiž v otázkách >romské problematiky< "pre majoritu...velmi vážnym problémom ...chýbajúci partner pre riešenie (rozumějme ‚partner s obdobnou formou reprezentace‘ – pozn. M. J.)"⁶¹⁸, ovšem protože majorita, resp. vládní instituce takového partnera potřebovaly a vyžadovaly⁶¹⁹, vytvořily si ho. I zde tak představuje tzv. "romská politická reprezentace" zejména partnera vlády při jednání s "romskou menšinou", kterou však nemůže legitimně zastupovat. Absence politiky jako organizačního principu v tradiční romské kultuře resp. v kultuře romských osad znamená, že politická reprezentace participantů této kultury není možná (z tohoto

⁶¹⁷ Murphy, F. M. - *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha 1999, str. 165, kurzíva moje

⁶¹⁸ Úvod. Kríza rómskej identity a politická participácia, in: Vašečka, M., Jurásková, M., Kriglerová, E., Puliš, P., Rybová, J. – *Rómske hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*, Bratislava 2002, str. 9

⁶¹⁹ Srov. např. prohlášení jako: "Musí být, a to jak Romům, tak jejich sympatizantům zřejmé, že nové demokracie i společnosti ve střední Evropě *nebudou seriózně vnímat romské požadavky, dokud Romové nebudou schopni své oprávněné nároky uplatňovat prostřednictvím silné a jednotné reprezentace*" (Gedlu, M. – Postavení Romů ve střední Evropě, In: Gedlu, M. /ed./ - *The Roma and Europe/ Romové a Evropa. Sborník z konference "Romské etnikum a multietnicita v zemích střední Evropy – evropský problém". Štířín 10. – 13. 12. 1998*, str. 345-351, zde str. 250, kurzíva moje). Shodně tak i P. Řičan vidí v otázce uplatnění Romů v ČR a prosazení jejich práv řešení v "ustavení romské reprezentace" (Řičan, P. – Integrace Romů do České společnosti, In: Gedlu, M. /ed./ - *The Roma and Europe/ Romové a Evropa. Sborník z konference "Romské etnikum a multietnicita v zemích střední Evropy – evropský problém". Štířín 10. – 13. 12. 1998*, str. 221-230, zde str. 227), ovšem protože "zatím nejsou Romové natolik jednotní, aby si ji sami zvolili" (tamtéž, str. 227) je třeba tuto vytvořit a jejím tvůrcem má být, dle P. Řičana – stát (tamtéž, str. 227; konkrétní plán tvorby pak tento autor uvádí na str. 227-228). Takto zkonstruovaná skupina přitom podle stejného autora bude moci "mluvit za Romy stejným právem, jako za ně bude jednou mluvit reprezentace, kterou si zvolí běžným způsobem, až se naučí dělat demokratickou politiku" (tamtéž 228). Jiný nápad jak Romům absentující reprezentaci (uměle) vytvořit (ustavením "romského sněmu") nabízí i R. Tóth In: Tóth, R. – *Perspektívy civilizačnej integrity Slovenska*, In.: Janto, J. (ed.) – *Acta Universitas*

důvodu také Gay Y Blasco označuje Romy jako minoritu *akefální*⁶²⁰). Jinými slovy – tzv. ”romská politická reprezentace”, právě proto, že se snaží být politickou reprezentací, vylučuje možnost, že by mohla zastupovat obyvatele romských osad, neboť jejich kultura *takovou* reprezentaci neumožňuje⁶²¹ (přičemž její členové zároveň svým jednáním jasně ukazují, že v tradiční romské kultuře ještě vězí takřkajíc oběma nohama). Jedná se o instituci vytvořenou na objednávku vlády majoritní společnosti, která tak učinila patrně z důvodu neznalosti pravého stavu věcí.

6.23 Osada a rodina

S licencí metafory můžeme říci, že obyvatelé romských osad se nalézají ve stavu před uzavřením *společenské smlouvy*. Ještě zde nepanuje situace, ve které ”každý člen dává svou osobu a všechnu svou moc pod nejvyšší řízení obecné vůle a každý je přijímán jako neoddělitelná část celku”⁶²². Naopak, právě celkem, jehož by ”každý byl neoddělitelnou částí”, romská osada z výše uvedených důvodů není. A rád bych znovu zdůraznil, že je obrovskou chybou všech rozvojových integračních a jiných programů, když k romským osadám jako k takovým celkům přistupují (nemluvě o tom, že následné nevyhnutelné selhání těchto akcí je pak přisouzeno nikoli chybným a neadekvátním premisám zamýšlené ”pomoci”, ale odmítavému postoji a lenosti obyvatel osad). A protože ”podle společenské smlouvy jsou si všichni lidé rovni”⁶²³, je uvedená metafora relevantní i vzhledem ke konstitutivnímu prvku romských osad – nerovnosti lidských subjektů.

Existence bariéry rituální nečistoty oddělující jednotlivé rodiny navíc zamezuje jejich komunikaci a téměř znemožňuje spolupráci a zabraňuje tak nezbytné podmínce vzniku obce - dohodě o společných zájmech. Romská osada tedy nemá obecní strukturu

ss. *Cyrelli Et Methodii Tyrnaviae, Tomus II. Ethnologia Actualis Slovaca 1-2. Integrácia Rómov na Slovensku*, Trnav 2000, str. 39-55, zde zejm. str. 49, 50, 51.

⁶²⁰ Gay Y Blasco, P. – Gypsy/Roma diasporas. A Comparative perspective, *Social Anthropology* 10, 2/2002, str. 173-188, zde str. 177

⁶²¹ Není možná zcela od tématu zmínit, že Willy Guy dokonce hovoří (s odkazem na J. Middletona a D. Taita a jejich *Tribes without Leaders: Studies in African Segmentary systems*, London 1958) o podobnostech sociální organizace romských skupin a ”*leaderless political systems*” (srov.: Guy, W. – *Ways of Looking at Rom's: The Case of Czechoslovakia*, In: Rehfish, F. – *Gypsies, Tinkers and other Travellers*, London 1975, str. 201-229, zde str. 226).

⁶²² Rousseau, J. J. – O společenské smlouvě In: Rousseau, J. J. – *Rozpravy*, Praha 1989, str. 228

⁶²³ Tamtéž, str. 285

a vztahy ve vlastním slova smyslu. Nad rovinou rodinných zájmů se nenachází sféra "obecného zájmu", který by podporovala *volonté générale*. V romské osadě není možné starat se o *bonum comunne*, obecné dobro, protože obec sama neexistuje. Jak je vidět, je i kategorie *dobra* v romských osadách výrazně odlišná. Dobro zde má, stejně jako pravda a spravedlnost, "rodinný charakter" – dobré je to, co je v zájmu rodiny.

Na romskou osadu není zkrátka v dnešní době možné pohlížet jako na integrovanou, ve svých hranicích solidární jednotku a je velkou chybou ji za takovou považovat. Největší "rozhodováním schopnou jednotkou"⁶²⁴ je mezi obyvateli romských osad rodina. Narozdíl od osady je totiž rodina schopna společné akce. Je to právě rodina - nikoli osada - která *společně* slaví svatby, pohřby⁶²⁵, křtiny apod., která je schopna *společného* výjezdu za prací "na Čechy", která *společně* koupí nemovitost atp.. Narozdíl od rodiny romská osada takovouto společně akceschopnou jednotkou není; naopak, setkáme se i s případy, kdy se jedna rodina snaží akci jiné rodiny z téže osady zmařit či poškodit, anebo se jí snaží z osady zcela vystrnadit⁶²⁶. Jak jsem již nastínil, v rámci osady na celoosadní rovině žádná solidarita neexistuje.

Společné akce je tedy schopna rodina, která je však paradoxně - díky sňatkům a migracím - součástí *několika* osad. Rodinná autorita tak může reprezentovat obyvatele několika osad, zatímco naopak neexistuje žádná autorita, která by mohla legitimně reprezentovat osadu složenou z více rodin a hájit její zájmy. Narozdíl od rodiny romská osada netvoří autonomní jednotku s vlastní reprezentací a autoritou. A je třeba říci, že kdykoli se s takovou reprezentací setkáme, jedná se buď o autoritu dosazenou majoritou (a proto uvnitř osady nerespektovanou), nebo o autoritu nelegitimní a falešnou, hájící zájmy pouze rodiny, jíž je členem.

Uvedená fakta nejsou bohužel respektována (protože nepochopena) státní správou ani nevládními organizacemi, které při svých programech zaměřených na romské osady nadále etnocentricky trvají na tom, aby každá osada právě takovouto akceschopnou jednotku s vlastní (celoosadní) reprezentací tvořila. Je jenom přirozené (protože z povahy skutečnosti vyplývající), že takové programy nemají úspěch a

⁶²⁴ Termín užívaný např. L. Pospíšilem, In: Pospíšil, L. – *Etnologie práva*, Praha 1997, str. 41.

⁶²⁵ Všimněme si v této souvislosti velice časté chyby založené na lichém předpokladu o "jednotě Romů" ať již obecně, či v jednotlivých lokalitách - /otázka/: "A chodili vždycky *všichni Romové* na pohřeb? - /odpověď/: "No, *všichni!* To byla skoro taková *celá přízeň* (tedy *pouze příbuzenstvo* – pozn. M. J.) tam" (rozhovor tazatelky Heleny Danielové s M. K., In: *Paměti romských žen. Kořeny I*, Brno, bez vrocení, str. 20; kurzíva moje)

⁶²⁶ Srov.: Guy, W. – *Ways of Looking at Rom's: The Case of Czechoslovakia* in: Rehfish, F. – *Gypsies, Tinkers and other Travellers*, London 1975, str. 201-229, zde str. 228

kolabují. A stejně přirozeně je pak vina za tato selhání připsána neschopnosti a neochotě obyvatel romských osad.

Vzhledem ke skutečnosti, že hranice romské osady se nekryje s hranicí rodin, které v ní žijí, je třeba romskou osadu v této perspektivě považovat za *otevřený útvar* a nepodlehnout iluzi, že prostorové hranice znamenají stejnorodost a ohraničenost i na ostatních úrovních.

6.24 Romská osada, veřejný majetek, veřejné mínění a rozvojová pomoc

V předchozích kapitolách jsme si ukázali, že v kultuře romských osad nemohou z principiálních důvodů existovat veřejný zájem či veřejná autorita, neboť zde chybí subjekt veřejnosti, jehož by mohly být výrazem či reprezentací. Ze shodného důvodu v romských osadách chybí i všechny ostatní veřejné instituce. Nenalezneme zde veřejný zdroj vody ani zde není možné vybudovat veřejné záchodky. Pokusy o zavedení veřejného, všem společného, majetku, které jsou obvyklým cílem snah a úsilí vládních i nevládních organizací snažících se situaci v romských osadách "řešit", chronicky selhávají, protože překračují struktury určené příbuzenstvím. Celá situace je navíc umocněna existencí instituce rituální nečistoty, která kopíruje hranice rodin. V romských osadách se vynakládá nemalé úsilí na minimalizaci kontaktů mezi rodinami, představa sdílení je pak nepřijatelná, zejména pak v otázkách zdrojů vody a toalet, kde rituální znečištění hrozí snad nejvíce.

Smutné je, že většina rozvojových projektů, ať již před rokem 1989 či po něm, se v romských osadách zaměřuje právě na "výstavbu studní, případně na zavedení vodovodu do osad, na vybudování záchodov a iných sociálnych zariadení"⁶²⁷, přičemž se nejedná o záležitosti finančně nikterak okrajové, například na výstavbu toalet bylo před několika lety slovenskou vládou vyčleněno 1,2 miliónu korun⁶²⁸, zbytečně, (přitom fakt, že "záchody budované národními výbory" obyvatelé romských osad "nepoužívají"⁶²⁹, je poměrně znám a byl i publikován). Všechny tyto projekty se

⁶²⁷ Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Košice 1993, str. 96

⁶²⁸ Viz: Zuzana Szatmáry cit. In: Šiklová, J., Vašečka, M. - Sociologické aspekty rómskeho problému, In: *Kaj džas/ Kam kráčaš*, Bratislava 2001, str. 30

⁶²⁹ Víšek, P. – Základní směry a aktuální problémy řešení otázek cikánského obyvatelstva v ČSSR, in: *Materiály k problematice etnických skupin na území ČSSR, sv. II – Cikáni v průmyslovém městě (problematika adaptace a asimilace) část. I.*, Praha 1986, str. 42

dopouštějí principiální chyby, že "pomoc", poskytovanou obyvatelům romských osad, definují v kategoriích vlastní kultury, které však nejsou s kulturou romských osad kompatibilní.

6.25.1 Příbuzenství a politika

Základní odlišností sociální struktury romských osad od systému majoritní společnosti je fakt, že ústředním bodem sociální organizace je zde *příbuzenství*. Příbuzenství je v romských osadách institucionální oblastí s funkcionální prioritou, od jejíhož nexu se zatím ostatní instituční sféry (zejm. politika a ekonomika) dostatečně nediferencovaly (v dikci T. Parsonse: nevytvořily dosud specializovaný společenský subsystém). Z tohoto důvodu by bylo možné příbuzenství v romských osadách označit za instituční řád "totální", který v sobě ostatní subsystémy obsahuje a určuje je. Příbuzenství je v romských osadách determinantou určující povahu dané společnosti, v případě jejich sociálního uspořádání tak můžeme hovořit o "*příbuzenském detreminizmu*".

Zejména v případě "politiky" je zřejmé, že tato užívá model příbuzenství, stejně jako jeho kategorie.⁶³⁰ Politické vztahy jsou vyjadřovány jazykem příbuzenství a jím legitimovány. Tak je například názorová shoda a společná akce dvou mužů vysvětlena a ospravedlněna faktem, že "jsou to bratřenci" - k vyvolání či ospravedlnění "politické" akce je tedy užíván genealogický argument. V romských osadách tedy neexistuje svébytná sféra politiky ve vlastním smyslu.

Pravdou je, že mocenské pozice jsou určovány genealogickou strukturou, nemenší pravdou však také je, že touto strukturou je záměrně manipulováno. Dochází zde k manipulacím genealogií tak, aby odpovídaly současným zájmovým koalicím a mocenským skupinám, takže "deklarování příbuzenské vazby může být projevem koaličních vztahů"⁶³¹, nikoli referencí o "skutečném" stavu rodokmenu. Genealogická manipulace v romských osadách funguje jako druh protopolitické strategie⁶³² a jako prostředek legitimizace výsledného stavu. Nejčastějším případem tohoto procesu je

⁶³⁰ K tomuto tématu na obecné rovině viz Balandier, G. – *Politická antropologie*, Praha 2000, str. 84

⁶³¹ Poduška, O. – *K historii a sociální struktuře olašských Romů (s přihlédnutím ke komunitě ve východoslovenských Rožkovanech)*, diplomová práce na Ústavu etnologie FF UK v Praze 2002, str. 65-66 (nepubl.)

v romských osadách vytváření aliancí mezi jednotlivými rodinami, ale týká se i vyřazování či včleňování jednotlivců.

V rámci mechanismů genealogické manipulace je možné určitého jedince do rodiny *začlenit* (prohlásí se, že dotyčný "je bratranec/strýc/teta", přičemž možnost zpochybnění je předem vyloučena, neboť jeho inkorporace do příbuzenské skupiny se lokalizuje do doby a na genealogickou rovinu dědů či pradědů – "jeho děda byl bratr/bratranec/švagr našeho pradědy/naší tety", kterou není možno nijak přezkoumat a vyvrátit, neboť její pamětníci jsou již mrtví) anebo naopak *vyřadit*. K tomuto kroku dochází velice často zejména při styku s lidmi, kteří neznají podrobně situaci v lokalitě. Potom dotazovaná osoba jednoduše "zamlčí sourozence, ..., protože například žije z jeho pohledu mezi *degeši*"⁶³³. "Příkladem k tomuto tvrzení může být muž, o kterém ... všichni tvrdili, že v osadě žádné příbuzné nemá. Když později zemřel, ukázalo se, že pocházel z [dané příbuzenské – pozn. M. J.] skupiny, avšak proto, že žil ve společné domácnosti s Romkou z Jarovnic (jejíž obyvatelé byli pro členy skupiny prohibovanými partnery – pozn. M. J.), byl touto skupinou zavržen"⁶³⁴.

Obdobnou situaci popisuje v romské osadě při obci Miľpoš B. Podlaha. Do této osady "přišel ve dvacátých letech romský kovář se ženou. Nyní v osadě žijí potomci ... jeho tří synů plus jejich manželky, případně manželé. Také zde lze narazit na nevlastní děti jednoho (posledního, jenž tu ještě žije) z oněch tří synů, které si přivedl do osady spolu se ženou (ta již zemřela), a kteří jsou sňatkově provázáni s místními Červeňáky. Zatímco tyto nevlastní děti jsou *statusově rovnocenné* s ostatními obyvateli osady ... a *jsou zahrnovány do rodiny*, přímý potomek (už jediný zde žijící) jednoho z >bratrů zakladatelů< se nachází na samém společenském dně a sám říká, že zde *nikoho nemá*, že >tu býval bratranec, ale už posol het<. Z genealogií je přitom zcela zjevné, že zde má: strýce (otcova bratra), dva bratrance, sestřenicí a spoustu synovců a neteří. A to nepočítáme ty nevlastní. Je jisté, že sám ze své vůle se nevyděлил. Toto vydělení jaksi >utrpěl<"⁶³⁵.

⁶³² Srov. Balandier, G. – *Politická antropologie*, Praha 2000, str. 84, 108-109

⁶³³ Hajská, M. - *Fenomén křtu a kmotrovství v romských osadách*, diplomová práce na FHS UK, Praha 2002 (nepubl.)

⁶³⁴ Poduška, O. – *K historii a sociální struktuře olašských Romů (s přihlédnutím ke komunitě ve východoslovenských Rožkovanech)*, diplomová práce na Ústavu etnologie FF UK v Praze 2002, str. 65-66 (nepubl.)

⁶³⁵ Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 22, kurzíva v původním textu, (nepubl.)

V romských osadách je tak velice častá skutečnost, kdy lidé retroaktivně "svého sourozence, se kterým se momentálně nestýkají či jsou s ním rozhádaní ... vědomě vyškrtnou ze svého života", a to "již ve svém dětství"⁶³⁶. Rodina je tedy v romských osadách útvar do jisté míry flexibilní a může se tak stát, že "osoba, která nebyla s ostatními za dobře, se z rodiny na nějaký čas prostě >vyřadila<"⁶³⁷. (Mimo jiné zde tudíž dospíváme k závěru, že rodina – zejména pak ta, již jsme označili za "komplexní" – je v romských osadách, řečeno slovy Renanovými, *un plébiscit de tous les jours*).

Úpravy rodokmenů se však velice často týkají celých rodin, nikoli pouze jednotlivců. M. Hübschmannová tak např. popisuje situaci, kdy se dvě rodiny v jedné osadě finančně vzmožily, postavily si obydlí blíže majoritní obce, načež jejich příslušníci "přestali jíst koňské maso a začali svůj původ odvozovat od romských rodů z nedalekého města"⁶³⁸.

Ke stejným úpravám rodokmenů dochází i v situaci, kdy se od původního rodu odštěpí rod nový, protože tato situace znamená vždy přeskupení jak lidí, tak zároveň i moci. Je proto třeba upravit rodokmeny tak, aby odpovídaly nové konstelaci. "Politická" struktura je tedy v romských osadách pojmově chápána v rámci struktury založené na příbuzenských vztazích.

6. 25. 2 Kmotrovství jako ustavení příbuzenské vazby

Kromě uvedených procedur existuje v romských osadách ještě jeden mechanismus, jímž je možno upravit genealogické linie. Je jím kmotrovství. Kmotrovství je však v tomto ohledu výjimečné, neboť se jedná o praktiku *explicitní*, tedy nikoli skrytě manipulativní. Snaha navázat *nové* pouto a založit tak *nový* svazek je obecně známa a jako taková je též deklarována; tímto mechanismem je tedy možné do rodiny kooptovat i osobu *cizí*.

⁶³⁶ Hajská, M. - *Fenomén křtu a kmotrovství v romských osadách*, diplomová práce na FHS UK, Praha 2003 (nepubl.)

⁶³⁷ Tamtéž

⁶³⁸ Hübschmannová, M. – Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 132, kurzíva moje

Struktura procesu je poměrně jednoduchá a kopíruje jeho formu v majoritní společnosti. Po narození dítěte je vybrán kmotr⁶³⁹, který podstoupí předepsaný obřad spojený s církevním rituálem, na jehož základě se kmotrem v plném slova smyslu stane. Na této praktice je však v dané souvislosti nejzajímavější, že "Romové své kmotry v podstatě považují za své příbuzné"⁶⁴⁰, přičemž v některých osadách "je osoba kmotra brána za tak blízkého příbuzného, že se na jeho nejbližší rodinu vztahuje sňatkové tabu. Sňatek mezi jeho a kmotřencovou rodinou je považován za incestní"⁶⁴¹. Je tedy zřejmé, že "stát se kmotrou/kmotrem je proces, který uvede danou osobu do příbuzenských vztahů s genealogicky odlišnou skupinou"⁶⁴². Jak jsem již zmínil, tento mechanismus je na rozdíl od technik uvedených genealogických manipulací přiznaný, třebaže jeho podstata je (kromě jiného a rozhodně ne vždy) shodná – legitimovat vzájemný blízký vztah dvou rodin a vytvořit alianci.

Dodejme ovšem, že takové pojetí kmotrovského vztahu (tedy jako vztahu ustavujícího příbuzenskou vazbu) neplatilo pro kmotry z řad vesničanů, kteří se jinak kmotry romských dětí často stávali⁶⁴³. Taková konceptualizace přitom plně odpovídá pojetí kmotrovství u dotyčného vesnického obyvatelstva, neboť, jak ukazují výzkumy J. Kanderta, i vesničané odmítali tímto autorem nabízenou hypotézu, "že by jejich cikánští kmotřenci byli jejich >rodina< – tedy příbuzní – *jak naprosto automaticky uznávali u necikánských kmotřenců*. Kmotrovský vztah s cikánem" tedy podle nich "nezakládá vztah příbuzenský, *jako tomu bylo v případech navazování kmotrovských vztahů s necikánskými vesničany*"⁶⁴⁴. J. Kandert nakonec uzavírá tak, že "v případě dvou kulturně a sociálně odlišných skupin – slovenských vesničanů a cikánských vesničanů" - kmotrovství "nezakládalo ... příbuzenský vztah; obě skupiny byly slovenskými vesničany chápány jako endogamní". Kmotrovské vztahy mezi vesničany a "cikány", jejichž praxe byla "vždy jednosměrná – tzn., že kmotrem byl necikán a kmotřencem

⁶³⁹ Stran procedury výběru kmotra a aktivit s těmito spojených srov.: Hajska, M. - *Fenomén křtu a kmotrovství v romských osadách*, diplomová práce na FHS UK, Praha 2003 (nepubl.).

⁶⁴⁰ Hajska, M. - *Fenomén křtu a kmotrovství v romských osadách*, diplomová práce na FHS UK, Praha 2003, str. 86, (nepubl.)

⁶⁴¹ Tamtéž, str. 86

⁶⁴² Adamcová, V. - *Sociálně vyloučená romská komunita v obci Daleká ves*, diplomová práce na Katedře sociální a kulturní antropologie FHS ZČU v Plzni 2003, str. 48, (nepubl.).

⁶⁴³ K danému tématu viz např.: Hajska, M. - *Fenomén křtu a kmotrovství v romských osadách*, diplomová práce na FHS UK, Praha 2003, (nepubl.), Apáthyová-Rusnáková, Z.: Kmotrovstvo, Metodologická příprava k výskumu, *Slovenský národopis*, č. 22, r. 1974, str. 109-128, Lacková, E.: Gadžikane kirve Bara Šarošate (Selšti kmotři ve Velkém Šariši), *Romano Džaniben*, 3/94, Praha 1994, str. 53-54

⁶⁴⁴ Kandert, J. – Cikáni stredoslovenských vesnic, In: Mušinka, A. – *Romská marginalita*, v tisku (Centrum antropologických výskumov, Prešov 2004); kurzíva moje.

cikán”⁶⁴⁵, by tedy dle J. Kanderta ”bylo asi nejlépe možné charakterizovat jako projev vesnického paternalizmu vůči místním bezdomovcům (tedy ”cikánům” – pozn. M. J.) a pochopitelně jako doprovodný jev určitého (z hlediska vesničanů vysokého) společenského postavení jedince”⁶⁴⁶.

*

Z uvedených údajů vyplývá, že rodina je útvarem v čase se měnícím a nestálým. Je na místě obava, že se jedná o formaci, která je ve *verbální* podobě (protože aktéry samotnými je *implicitně* vždy pocíťována a jednat v jejím zájmu je možné, aniž je vyžadován *verbální* komentář) konstruována vždy (a snad výhradně) pouze *ad hoc* po badatelově dotazu na ni a na její členy.

Ukázali jsme si, že genealogie v romských osadách nekopírují pokrevní a příbuzenské linie, ale jsou od těchto odlišné. Takové genealogie označuje Winter⁶⁴⁷ jako ”*genealogie sociální*”, na rozdíl od ”*genealogií skutečných*”, vyjadřujících vztahy pokrevenství a příbuzenství (v užším smyslu). Příbuzenství je tak v kultuře romských osad (jako je tomu ve všech lidských společenstvích) kulturním konstruktem, nikoli realitou biologickou.

Příbuzenství tedy tvoří v romských osadách rámeček, ve kterém se realizují protopolitické vztahy; instituční řád politiky se dosud od příbuzenské struktury nediferencoval, nevytvořil si své vlastní kanály, kudy by moc proudila, nemá ještě svůj vlastní jazyk. To však znamená, a tuto skutečnost jsem již zaznamenali, že zde neexistuje ani systém autority založený na jiných principech, než právě na příbuzenství. Veškerá autorita má svůj původ v rodině. V romských osadách politika ve vlastním smyslu absentuje.

6. 26 Řešení, zažehnavání a předcházení konfliktům jako typ protopolitické strategie (případ Roškovce)

⁶⁴⁵ Tamtéž

⁶⁴⁶ Tamtéž

Vynikající funkcionální analýzu využívání příbuzenských vazeb coby protopolitické taktiky v “klasickém” antropologickém střihu uvádí z lokality Roškovce Michal Růžička. Abychom porozuměli jeho vývodům, zrekapituluji ve zkratce historii romského osídlení této lokality, jak ji tento autor ve své práci⁶⁴⁸ uvádí. Na počátku této historie leží více méně nestandardní situace, kdy první romský obyvatel - Andrej Kaleja⁶⁴⁹ žil v sororátní polygynii se sestrami Janou a Ilonou. S oběma z nich měl několik dětí, přičemž ovšem potomci Andreje a Ilony, která byla první (oficiální) partnerkou, si uzurpují privilegované postavení, vůči dětem Andreje a Jany se výrazně vymezují a v mnoha ohledech je též diskriminují. Mezi větvemi Ilony a Jany je tak “v každodenních situacích cítit všudypřítomné napětí, jakoby interakci členů obou linií charakterizoval neustálý, latentně konfliktní vztah”⁶⁵⁰.

Druhou událostí, která bude pro náš případ významná, je fakt, že v Roškovcích samotných, jakož i ve všech ostatních lokalitách, z nichž pocházejí partneři obyvatel Roškovců, je preferovaným pravidlem postmaritální rezidence pravidlo patrilokality. I přesto se ovšem v Roškovcích setkáme s několika muži, kteří za manželku pojali některou z Andrejových dcer (z obou větví), a kteří po svatbě přišli bydlet do Roškovců, přičemž “tito muži, kteří se do Roškovců přišli z jiné příbuzenské skupiny se vlastně stávají zakladateli nové větve, jejíž potomci budou chápáni jako příslušníci jiné rodiny či příbuzenské skupiny”⁶⁵¹. Ti, od své patrilinie oddělení, muži (označovaní též jako “novousedlíci”), se přitom v lokalitě necítí dobře (na rozdíl od přistěhovavších se žen), přičemž mezi členy jejich rodin a ostatními panuje poměrně velká tenze.

V Roškovcích se tedy nachází několik descendenčních větví (větev Ilony, větev Jany a větve mužů nebydlících podle pravidla postmaritální rezidence). Nutno však dodat, že ačkoli se tyto linie vzájemně chápou jako v zásadě oddělené příbuzenské jednotky, neexistuje případ, že by se do Roškovců přistěhovala osoba, která by s rodinou Tulejů neměla nějaké kognatické či afinní vztahy⁶⁵².

Pokud se nyní pokusíme na základě výše uvedených skutečností shrnout všechny typy potenciálních strukturálních konfliktních vztahů v Roškovcích, ukáže se,

⁶⁴⁷ Winter, E. H. – The Aboriginal Political Structure of Bwamba In: Middleton, J., Tait, D. – *Tribes Without Rulers*, London 1958 cit. L. Holým, In: Holý, L. – *Rozpad rodového zřízení ve východoafrickém mezijezeří*, Praha 1963, str. 35

⁶⁴⁸ Růžička, M. – pracovní nástin bakalářské práce na Katedře antropologie FHS ZČU v Plzni 2004 (nepubl.)

⁶⁴⁹ Jména jsou pseudonymy

⁶⁵⁰ Tamtéž, str. 5 rukopisu

⁶⁵¹ Tamtéž, str. 11 rukopisu

⁶⁵² Tamtéž, str. 4 rukopisu

že tyto se nalézají zejména: 1) mezi starousedlíky a novousedlíky, resp. mezi okolím a mužem, který nebydlí v souladu s pravidlem patrilokality, 2) mezi descendenční linií Ilony a Jany⁶⁵³.

Co se pak týče řešení těchto konfliktů, uvádí M. Růžička, že jednou ze dvou nejfrekventovanějších technik jejich řešení je právě ustavení příbuzenské aliance mezi stranami konfliktu, jejichž nejvlastnějším smyslem je vybudování loajality mezi členy těchto stran na příbuzenském základě. Manželský svazek mezi zneprátelenými descendenčními liniemi tedy v Roškovicích slouží “jako způsob konsolidace vztahu mezi různými příbuzenskými liniemi”⁶⁵⁴, přičemž jen málokdy zůstane u svazku jednoho, neboť za prvním obvykle následují další, dle pravidla čím více, tím lépe (takže například “aliance mezi příbuzenskými skupinami Červeňáků a Kalejů byla potvrzena a utmelena čtyřnásobným manželským svazkem”⁶⁵⁵).

V závěru své stati nechává M. Růžička zaznít několik výroků místních vesničanů, kteří se sborově domnívají, že v dané romské osadě dochází k intenzivním incestním svazkům (typickým je názor, že “tam žije bratr se sestrou”), přičemž právě na základě výše uvedeného rozboru tento autor daný názor vyvrací a uzavírá tím, že “manželské vztahy mezi relativně blízkými příbuznými (ač nikoli mezi bratrem a sestrou - to jsou pouhé předsudky pramenící z neznalosti situace) lze vysvětlit v termínech >politických< aliancí mezi jednotlivými příbuzenskými segmenty v lokalitě, jejichž *funkcí* je zvýšit vzájemnou solidaritu a eliminovat potenciální konflikt”⁶⁵⁶.

Pokud se na tento závěr podíváme optikou kapitol o rodině a příbuzenském systému v romských osadách, ukáže se, že popsaná strategie je vlastně jedním z mála postupů, jak v dané lokalitě mohou jednotlivé rodiny vedle sebe vlastně vůbec (v relativním smíru) žít.

*

⁶⁵³ Tamtéž, str. 10 rukopisu

⁶⁵⁴ Tamtéž, str. 11 rukopisu

⁶⁵⁵ Tamtéž, str. 11 rukopisu

⁶⁵⁶ Tamtéž, str. 19 rukopisu; kurzíva v původním textu.

S taktikou zaznamenanou M. Růžičkou v Roškovicích se lze setkat i v dalších lokalitách. Rád bych zde ovšem zmínil ještě případ z obce Daleká ves⁶⁵⁷ popsany V. Adamcovou, neboť se jedná o variantu v mnoha ohledech netypickou (až ojedinělou), kdy byla situace, v bezpočtu lokalit vedoucí k úpadku a rozkladu sociální organizace, „vyřešena“ obdobou uvedeného „klasického“ – třebaže v daných podmínkách nikoli standardního! - postupu.

V obci Daleká ves stojí panelový dům – „bytovka“, jehož téměř výhradními obyvateli se procesem, který pro nás není podstatný, stalo několik, vzájemně nepříbuzných, romských rodin (dodejme, že šlo o rodiny mladé, s potomky v dětském věku). Taková situace vede obecně velice často ke konfliktním vztahům mezi členy jednotlivých rodin, k demolici „veřejného“ majetku, který ze známých důvodů není „ničím“ atp.. Ne tak ovšem v Daleké vsi. V této lokalitě se totiž situace ubírala směrem zcela odlišným: členové jednotlivých rodin si šli navzájem za kmotry svých dětí, *čímž se stali příbuznými*, takže dnes již o sobě obyvatelé inkriminované bytovky hovoří jako o „jedné velké rodině“⁶⁵⁸. A výsledek? – vcelku klidné sociální prostředí, poměrně dobré vztahy a bezkonfliktní soužití.

Zaměříme-li se na charakter a funkci popsané praktiky, ukáže se, že uvedený příklad je obdobou případu v Roškovicích. Jeho specifikum přitom spočívá v tom, že v situaci, kdy dotyčné rodiny neměly žádné dospělé „volné“ partnery na „směňování“, nahradil tuto strategii analogický postup vytváření příbuzenských vazeb, jímž bylo ustavení vztahů kmotrovských.

6.27 Sociální organizace romských osad

Fakt, že příbuzenství je v romských osadách dominantní institucionální sférou, považuji za skutečnost klíčovou pro určení celkového charakteru kultury romských osad. Každá sociální formace je totiž určena základním principem organizace, který určuje povahu sociálních interakcí a reguluje většinu aspektů pospolitého života, přičemž v romských osadách je tímto principem příbuzenství. Romské osady jsou společnostmi organizovanými příbuzensky, systém příbuzenství je jejich

⁶⁵⁷ Jméno je pseudonym

institucionálním jádrem a tato skutečnost je jedním z nejdůležitějších rysů odlišující společenství romských osad a jejich kulturu od kultury společnosti majoritní. Jedná se o formace s principiálně odlišnou sociální organizací, jejichž povaha je navzájem nepřevoditelná.

*

Uvedenou striktní tezi o příbuzenství jako výhradním organizačním principu je však nutno do určité míry modifikovat. Sociální systém romských osad totiž významnou měrou ovlivňuje také *subetnická příslušnost a institut rituální nečistoty*. Subetnická příslušnost, stejně jako rituální nečistota strukturují romské osady do podoby endogamních frakcí a významně tak ovlivňují podobu sociálního řádu v osadách.

Dominantní organizační principy jsou tedy v romských osadách tři – příbuzenství, subetnicita a rituální nečistota⁶⁵⁹. Poslední dva jsou však v mnoha ohledech na příbuzenství převoditelné. Hranice rituální nečistoty a subetnické příslušnosti se totiž kryjí s hranicemi rodin, takže v každé konkrétní osadě jsou s danou rodinou ztotožnitelné. V případě rituálního znečištění může sice tento princip zapříčinit vyloučení daného jedince z konkrétní rodiny, příbuzenský systém však zůstává nedotčen, neboť tento akt je obvykle následován jeho přijetím do rodiny jiné. Institut rituální nečistoty tedy ovlivňuje hranice jednotlivých rodin a jejich změny, nicméně právě jen hranic a změny rodin; neexistuje žádný klub rituálně nečistých, jediné reálné členství je příslušnost k některé rodině. Subetnická příslušnost a instituce rituální nečistoty nemají vlastní kanály ani organizace (neslouží jako báze pro ustavení žádných skupin, resp. žádné osoby se neslučují na tomto základě, tyto principy tedy nemají vlastní struktury), ke své manifestaci užívají kanálů příbuzenství, jemuž sice kladou mantinely a do jisté míry jej tvarují, ale zároveň jsou na něm takto závislé.

Neméně důležité pak je, že vztahy subetnických skupin jsou vnímány jako analogické či identické se vztahy skupin oddělených rituální nečistotou a jejich princip je obyvateli romských osad chápán jako totožný. Oba vytvářejí endogamní skupiny

⁶⁵⁸ Adamcová, V. – *Sociálně vyloučená romská komunita v obci Daleká ves*, Diplomová práce na Katedře antropologie FHS Západočeské univerzity v Plzni 2003 (nepubl.), str. 48

vzájemně si nerovné v kvalitě lidství, které se v mnoha ohledech podobají indickým kastám či stavům v evropských dějinách. Jejich strukturní mechanismy jsou však s příbuzenstvím podstatně spojeny, neboť "stavovství (podobně jako kastovnictví) je vlastně zjednodušeným příbuzenstvím ve společnostech, které se staly natolik početné, že si každý jejich člen již zdaleka nemůže pamatovat svá práva a povinnosti vůči ostatním členům skupiny, v níž žije"⁶⁶⁰. Vztahy subetnicit jsou tedy převoditelné na vztahy mezi skupinami vymezenými rituální nečistotou a ty zase na struktury příbuzenské. Dominantním organizačním principem je tedy v romských osadách příbuzenství, chápané ovšem v širším smyslu.

6. 28 *Všechno je jinak, všechno je konstrukt*⁶⁶¹

Již jsem zmínil, že příbuzenství je v kultuře romských osad sociálním konstruktem. Je jím tedy možno jistými technikami do určité míry účelově manipulovat (srov. kap. "Příbuzenství a politika", kde jsem popsal dvě resp. tři varianty takovéto manipulace). Uvedená skutečnost však platí i pro skupinovou příslušnost podle principu rituální nečistoty, neboť ta vposledku vždy splývá s příslušností k určité rodině, takže obě skupiny se překrývají. Jinými slovy hranice skupiny vymezené rituální nečistotou jsou nakonec vždy převoditelné na hranice skupin příbuzenských. Je tedy zřejmé, že technikou genealogické manipulace je možné ovlivnit i příslušnost ke skupině vymezené rituální nečistotou, neboť ty jsou primárně určeny svým původem (a právě jím je uvedenými postupy manipulováno). Právě citovaný případ, kdy příslušníci dotyčné rodiny po přesídlení "přestali jíst koňské maso a začali svůj původ odvozovat od romských rodů z nedalekého města" je nepochybně procedurou, jak svůj rod v rituálním smyslu "očistit".

S podobnou snahou manipulace původem za účelem očisty jsme se setkali i v Petrovanech (okres Prešov), kde náš informátor záměrně posunul letopočet zrušení

⁶⁵⁹ Z tohoto důvodu se mi zdá teze M. Dubayové, podle které jsou "rómske spoločenstvá štruktúrované *len inštitúciou rodiny*" (Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 68, kurzíva v původním textu) neúplná a sporná.

⁶⁶⁰ Keller, J. – *Úvod do sociologie, čtvrté, rozšířené vydání*, Praha 1999, str. 18

⁶⁶¹ "Nesoulad" mezi obsahem následujících řádek a skutečností akcentace připsaných statusů a stacionárnosti sociálního rozvrstvení v romských osadách uváděnými na jiných místech přítomné práce je výrazem rozporu mezi *ideální* a *reálnou* kulturou či mezi *zjevnými* a *skrytými* kulturními vzorci. Jedná se v mnoha ohledech o téma klíčové, které však pro svou obsáhlost nemůže být předmětem této studie.

osady (zde nikoli v kulturním, ale “architektonickém” smyslu – “osada” byla zrušena a stalo se z ní několik ulic na okraji obce, v sociokulturní sféře však kontinuita trvá) před datum svého narození (skutečnost byla opačná), neboť v jeho očích jsou dnes obyvatelé romských “osad” en bloc rituálně nečistí a skutečnost jeho původu by tak jeho samotného, stejně jako jeho rodinu v tomto smyslu poskvrňovala. Je však zřejmé, že uvedené postupy nejsou všednodenní záležitostí, a že mají šanci na úspěch jen ve výjimečných případech.

Jinou variantou úpravy rodokmenu během přesunu z osady (v daném případě šlo o přestěhování rodiny do Čech) bylo přijetí manželčina příjmení (*Jaslová*) manželem (pův. *Červeňák*), které tak získají všechny děti z tohoto manželství a jejich potomci. Příjmení manžela bylo diskriminující jak v kontaktu s majoritní populací, tak (neméně) v “romském ghettu”, kam se novomanželé přistěhovali, a kde původní manželovo příjmení příliš poukazovalo na rodinný původ, jímž byla degešská osada (a právě tomu se uvedenou manipulací podpořenou výběrem, zamlčením a úpravou okruhu příbuzných snažil tento mladý pár vyhnout).

Třebaže obvykle bývá uvedená procedura spjatá s prostorovou migrací a emancipací z původní osady (jak tomu bylo v uvedených případech), zaznamenali jsme i případ manipulace při setrvání v dané osadě. Její základ a vůbec možnost tvořil fakt, že danou osadu obývá početný rod Horvát/h/ů, tvořený několika komplexními rodinami, vzájemně mezi sebou příbuznými. V osadě dále existuje komplexní rodina, jejíž představitel a rodinná autorita při všech návštěvách zdůrazňoval, že “My jsme Horvátovci, ale bez H na konci!”, čímž svou rodinu implicitně distancoval od rodu Horváthovců, které považuje za rituálně nečisté a ve všech smyslech horší. Tento fakt nespřízněnosti pak navíc podkládal odlišným rodokmenem (jistě nikoli nevýznamná je v tomto ohledu skutečnost, že se jedná o jednoho z nejstarších lidí v osadě, protože jeho “genealogická paměť” sahá dále, než je tomu u obyvatel ostatních a jeho svědectví je tedy těmito nekontrolovatelné a nezproblematizovatelné). Po důkladnějším přezkumu se však ukázalo, že: 1) “v seznamech (matrika, data obecního úřadu, školské správy atp. – pozn. M. J.) může být jedna osoba zaevidována jednou jako Horvát, a podruhé jako Horváth, a dokonce, že různé děti týchž rodičů mají jinou podobu tohoto jména, a že tyto rozdíly jsou zřejmě způsobeny spíše náhodou, či okamžitou náladou zapisujícího, a

tento drobný rozdíl není významotvorný⁶⁶² (pokud - dodejme - jej někdo nevyužije záměrně), přičemž 2) rozbor matrik ukázal, že všichni dotyční “jsou blízcí příbuzní, ať už mají na konci H nebo ne⁶⁶³, takže se skutečně jedná o jednu z netradičních technik manipulace příbuzenskou sítí spočívající v důsledném a programovém vyžadování zápisů jména potomků v určité formě (bez H na konci), čímž se nakonec opravdu podařilo vykonstruovat “skutečně” odlišnou rodovou linii (mající pro svou samostatnost oporu v dokumentech).

Mezní variantou uvedených praktik, či spíše jejich nulovým bodem (takže je otázka, jedná-li se ještě o manipulaci v uvedeném smyslu), je pouhé zamlčení původu, kdy dotazovaná osoba prostě o tomto odmítá hovořit. Situace může vypadat následovně - “‘Máte rodiče?’ – ‘Já?’ – ‘Ano.’ – ‘Ne. Vůbec.’ – ‘Na Slovensku?’ – ‘Ani tady, ani na Slovensku’”⁶⁶⁴, přičemž důvodem byl právě fakt, že informátorka “nerada přiznává, že pochází z romské osady”⁶⁶⁵.

*

Poslední výzkumy z romské osady u obce Rožkovany (okres Sabinov)⁶⁶⁶ ukazují, že podobné manipulaci je za určitých podmínek vystavena i příslušnost *subetnická*. Co se konkrétní lokality romské osady u obce Rožkovany týče, je pravděpodobnou příčinou této manipulace či konstrukce subetnické příslušnosti skutečnost, že v dané lokalitě již po nejméně dvě generace absentují potencionální manželky – Olašky, takže muži - Olaši vstupují do manželských svazků s ženami ze subetnické skupiny Romů slovenských.

Realita dneška je tedy taková, že náš informátor – deklarující se jako Olach a za Olacha považovaný jak v rámci osady, tak i obyvateli okolních osad s obyvateli – příslušníky subetnické skupiny Romů slovenských, je potomkem dvou generací

⁶⁶² Budilová, L. – *Analýza příbuzenských vztahů na příkladu romské osady v Chminianských Jakubovanech*, bakalářská práce na FHS UK v Praze 2003, str. 31 (nepubl.)

⁶⁶³ Tamtéž, str. 32

⁶⁶⁴ Adamcová, V. – *Sociálně vyloučená romská komunita v obci Daleká ves*, diplomová práce na Katedře sociální a kulturní antropologie FHS ZČU v Plzni 2003, str. 51, (nepubl.)

⁶⁶⁵ Tamtéž, str. 51

⁶⁶⁶ Prováděné M. Hajskou a O. Poduškou od roku 2000; některé závěry z těchto výzkumů viz In: Poduška, O. – *K historii a sociální struktuře olašských romů (s přihlédnutím ke komunitě ve východoslovenských Rožkovanech)*, diplomová práce na Ústavu etnologie FF UK v Praze 2002, Hajská, M. – *Fenomén kmotrovství a křtu v kultuře romských osad na východním Slovensku*, diplomová práce na Katedře obecné antropologie FHS

smíšených manželství (babička Olaška měla za muže Rumungra, její syn – poloviční Olach si vzal znovu Rumungricu; náš informátor je dítětem tohoto manželství); Olachem tedy “ve skutečnosti” na základě “genetického původu” je pouze z jedné čtvrtiny. Tento fakt však nehraje roli, důležité je, že tento muž hovoří olašsky (která je obecně považována za “původnější” romský jazyk a má tak i vyšší prestiž v porovnání s dialektem Romů slovenských), přičemž kromě jazyka dnes již na daném území jiná radikální odlišnost v kulturních projevech mezi Olachy a Rumungry neexistuje. Jádrem olašské kultury a hlavním znakem příslušnosti k této skupině je tedy příslušný jazyk a sdílená identita⁶⁶⁷ (resp. sdílené hodnoty a normy) s ostatními obyvateli osady – Olachy, k níž se pojí i distance k Rumungrům a vzorce jednání z této vyplývající⁶⁶⁸. Tento muž si vzal (opět z nemožnosti jiného řešení) za ženu Rumungricu, která – třebaže je dále považována za Rumungricu – tyto vzorce jednání převzala a sdílí (resp. byla – chtěla-li v osadě setrvat – k jejich převzetí sociální kontrolou “donucena⁶⁶⁹”; do jisté míry bychom tak zde mohli hovořit o její resocializaci), stejně jako s nimi spjaté normy (nevezme si kávu v domě matky, varuje před stykem s obyvateli rodné osady, jejíž obyvatelé jsou v Rožkovanech považováni za degeše atp.) a samozřejmě hovoří olašsky. Jejich dítě tak tyto normy a vzorce v průběhu výchovy převezme, internalizuje je a bude se považovat za Olacha (za kterého bude též ostatními považováno) – a olašská kultura nalezne svého nového nositele a postoupí do další generace (atakďále).

Na uvedeném příkladě (o němž vím, že je hraniční, ale domnívám se, že právě v jeho výjimečnosti je vidět podstata celé věci, tedy že se jedná o výjimku demonstrující pravidlo) je mimo jiné vidět, že primární je daná specifická kultura, sdílené hodnoty a vzorce jednání, zatímco tolik zdůrazňovaný “původ”, a na něm vystavěné (v daném případě olašské) romství jsou “jen” konstruktem, jemuž často chybí “reálný” základ. Olašství (stejně jako romství vůbec) není substantiální vlastností určité skupiny lidí, ale souborem sdílených hodnot a norem a s nimi spjatých vzorců jednání.

UK v Praze 2003, Poduška, O., Hajska, M. – Barva pleti jako sociálně determinující fenomén, In: Jakoubek, M., Poduška, O. (eds.) – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 83-93.

⁶⁶⁷ Srov.: Poduška, O. – *K historii a sociální struktuře olašských Romů (s přihlédnutím ke komunitě ve východoslovenských Rožkovanech)*, diplomová práce na Ústavu etnologie FF UK v Praze 2002, str. 64 (nepubl.)

⁶⁶⁸ Mezi než patří i předpis endogamního manželského svazku v rámci subetnické skupiny. Zde se otevírá pole pro výzkum zjevných a skrytých kulturních vzorců; na daném místě se však tímto tématem zabývat nebudu.

⁶⁶⁹ Srov. výpověď J. L. - “já třeba, když jsem přišla poprvé k nim – jako k manželovi, tak mně řekli ‘na vaše zvyky zapomeň a musíš přebrat naše zvyky’”, (Rozhovor Jolany L. s tazatelkou J. Haragařovou, In: *Paměti romských žen. Kořeny I.*, Brno, bez vnočení, str. 67).

Je zřejmé, že identický vztah panuje i mezi kulturou romských osad a kulturou hegemonní populace. Neexistují tedy “Romové” a “gádžové”, které by odděloval jejich nezměnitelný a všedeterminující substanciální “původ”, ale jen nositelé té či oné kultury (s jistou možností tyto změnit).

6.29 *Ekonomika*

Ekonomika, podobně jako politika, není v romských osadách diferencována od příbuzenských struktur, netvoří zde svébytnou sféru, samostojnou a pro sebe určující. Ekonomické mechanismy v romských osadách nefungují nezávisle a podle vlastních zákonů, nejsou autonomní. Naopak, ekonomická substruktura je pevně začleněna do celkového institucionálního uspořádání romské osady, ekonomický systém je zde včleněn do širších sociálních vztahů a souvislostí.

Existují zde principy, které jsou ekonomice a jejím mechanismům nadřazené a určují meze, ve kterých se realizuje. Takovým mantinelem je například instituce rituální nečistoty. Věci touto nadané jsou totiž primárně určeny jinými faktory, než je jejich tržní hodnota. Iracionální mantinely rituální nečistoty a primordiálních vazeb tak brání rozvoji racionální ekonomie v moderním smyslu. V romské osadě nemůžeme hovořit o racionálním ekonomickém chování určeném snahou o maximální zisk při co nejmenších výdajích, protože takové jednání “by ke své škodě opomíjelo všechny ostatní četné ohledy a vztahy, které jsou v transakci zahrnuty a vykonávají na ni nátlak”⁶⁷⁰. Ze stejných důvodů v ekonomických procesech romských osad nenalezneme ani instituci trhu, neboť “trh není definován tím, že si lidé vyměňují věci (to mohou dělat i při velice netržních, rituálních příležitostech), ale že tak činí v duchu maximalizace ekonomických výhod”⁶⁷¹. To ovšem v romské osadě není možné, neboť zde jsou primární nikoli zřetele ekonomické, ale faktory zohledňující rituální nečistotu případně rodinnou a subetnickou příslušnost. *Nad* hodnotou čistě ekonomického zisku se v romských osadách nalézá sféra hodnot rituální čistoty a rodově – rodinných vazeb, která je oproti sféře ekonomické privilegovaná; regulátorem ekonomiky v romských osadách tedy není

⁶⁷⁰ Gellner, E. – *Pluh, meč a kniha, struktura lidských dějin*, Brno 2001, str. 38

⁶⁷¹ Tamtéž, str. 117

trh⁶⁷². Ze shodných důvodů není v romských osadách možné kalkulovat s věcmi jednoduše jako se zbožím, neboť je třeba vždy zohlednit jejich povahu a případnou hrozící možnost znečištění. Ekonomické procesy zde tedy nejsou vedeny pouze principem maxima zisku, ale jednotlivé transakce stojí vždy v souvislostech ostatních institučních řádů, z nichž některé ekonomickému sektoru dominují.

Jiným dokladem uvedené skutečnosti je např. i romskými rodinami, resp. jejich mužskými členy vykonávaná profese, která je dědičná v rodové linii, předávaná z otce na syna (syny). Tento fakt je totiž v mnoha ohledech *ekonomicky nevýhodný* – např. ačkoli není v dané lokalitě zapotřebí více než jednoho kováře, synové otce-kováře budou přesto také kováři (třebaže v daném místě chybí např. korytář či výrobci cihel). Důvod vykonávané profese totiž *není primárně ekonomický*, ale “rituální” a není tedy veden principem maxima (individuálního) zisku; (tato skutečnost je také jednou ze specifických příčin ekonomických potíží romských společenství, která není zapříčiněna v žádném ohledu majoritní společností, ale *vyplývá z povahy romské kultury samotné*)⁶⁷³. Vykonávaná profesní aktivita zde tedy není chápána jako tržní komodita, jejíž výběr či případná změna by se řídila pravidly nabídky a poptávky na trhu práce. “Práce” (přičemž o práci v úzkém slova smyslu se vlastně nejedná) totiž v tomto případě není zbožím.

Můžeme tedy formulovat dílčí závěr - ekonomické aktivity jsou v romských osadách určeny mimoekonomickými souvislostmi, resp.: na ekonomiku lze v romských osadách nahlížet jako na jeden z aspektů jejího příbuzenského systému (v širokém smyslu).

V této souvislosti je též případné zmínit Polanyiho odkaz na Aristotelovu dichotomii výdělečného umění. Aristoteles v úvodní kapitole své *Politiky*⁶⁷⁴ rozlišuje dva druhy výdělečného (resp. získávacího) umění. Jeden z nich *je spojen s vedením*

⁶⁷² Instituce trhu navíc není – stejně jako politika – představitelná bez rovnosti jeho účastníků. Trh a tržní hospodářství jsou možné teprve ve společenství sobě rovných partnerů. Principy racionální ekonomie se tak do značné míry kryjí s principy občanské společnosti.

⁶⁷³ Je samozřejmé, že daný model dědičnosti vykonávané profese byl funkční, dokud se dospěli synové mohli z původní rodiny emancipovat, odejít a založit vlastní rodinu v lokalitě, kde byla po příslušné profesi poptávka. Samotná povaha tohoto modelu však není trvale udržitelná a tento musel nutně zkrachovat, neboť se dříve či později zahltil - a to se stalo v některých oblastech již cca ve 30. letech 20. stol. (N. Pavelčíková s odkazem na Nečase hovoří dokonce o letech dvacátých, srov.: Pavelčíková, N. – Několik poznámek ke změnám sociálního postavení romských imigrantů do českých zemí po roce 1945, in: Macháčová, J., Matějček, J. – *Národnostní menšiny a jejich sociální pozice ve střední Evropě. Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 5-6 10 1999 ve Slezském ústavu Slezského muzea v Opavě*, Praha 1999, str. 257-260, zde str. 257) – tedy mnohem dříve, než státní režim – jemuž je tato skutečnost obvykle dávána za vinu - násilím migraci zabránil (reflexe tohoto fenoménu je vypůjčena od Štěpána Moravce, jemuž za ni děkuji).

domácnosti, a to v takové míře, aby jejím členům zajistil dostatek potřebných věcí. Takový druh získávacího umění pak “má svou mez; neboť jeho úkolem není získávat bohatství”⁶⁷⁵. Tento druh je tedy “přirozenou částí umění vést domácnost, neboť při jejím vedení je třeba mít nebo si opatřovat zásobu věcí, které jsou nutné k životu a prospěšné pro společenství ... domácnosti”⁶⁷⁶. Druhý typ je potom od vedení domácnosti odvislý, “nemá mez při směřování k cíli, a cílem je zde bohatství a získávání majetku”⁶⁷⁷, a protože žádostivost u tohoto druhu činnosti nemá žádné meze “zaměřuje se veškeré počínání těchto lidí na zisk”⁶⁷⁸.

V již zmiňované knize *Velká transformace* interpretuje tyto pasáže Aristotela Polanyi tak, že první typ výdělečného umění ztotožňuje s “*production for use*”, založeném obecně na “*principle of use*”, oproti druhému typu, který identifikuje jako “*production for gain*”, vycházejícím z “*principle of gain*”⁶⁷⁹, jenž je ustaven na odluce samostatného ekonomického motivu od širších sociálních vztahů. Tyto principy zároveň Polanyi chápe jako definiční znaky typické v prvním případě pro společnost tradiční, ve druhém pak pro společnost moderní⁶⁸⁰ (K. Polanyi v dané souvislosti hovoří dokonce o dvou odlišných civilizacích⁶⁸¹).

Nahlédneme-li optikou uvedené dichotomální klasifikace na způsob a formu obživy nositelů tradiční romské kultury, ukáže se, že tato jednoznačně spadá do kolonky společnosti tradiční. Pro nositele tradiční romské kultury byla vykonávaná profese způsobem získání nezbytných prostředků k životu rodiny - jejich ekonomické aktivity (primárně určené mimoekonomickými faktory a podřízené širšímu sociálnímu systému) byly tedy založeny na “*principle of use*”, zatímco činnost zaměřená na neomezený zisk a ustavená na “*principle of gain*” jim byla cizí.

Zcela symptomatický je v tomto ohledu postřeh E. Horváthové o romských kovářích, kteří “vd'aka vysokej profesionálnej úrovni svojho remesla mali dlhodobé zmluvy s niektorými závodmi”, nicméně “nepracovali plynule po celý mesiac, ale zhotovili len toľko výrobkov, aby zarobili určitú sumu peňazí. Pretože táto stačila

⁶⁷⁴ Aristotelés – *Politika I*, Praha 1999 (překl. M. Mráz)

⁶⁷⁵ Tamtéž, str. 75

⁶⁷⁶ Tamtéž, str. 69

⁶⁷⁷ Tamtéž, str. 73, 75

⁶⁷⁸ Tamtéž, str. 75

⁶⁷⁹ Polanyi – *The Great Transformation*, Boston 1975, str. 54

⁶⁸⁰ K tomuto tématu více srov. kap. “*Vznik a ustavení moderní společnosti – velká transformace*”

⁶⁸¹ Polanyi – *The Great Transformation*, Boston 1975, str. 54

*saturovať ich celomesačné výdavky, považovali za zbytočné pracovať viacej*⁶⁸², přičemž se shodným postojem se tato autorka setkala i u dalších řemeslníků a ostatních nositelů tradiční romské kultury⁶⁸³. Obdobné údaje jsou přitom v literatuře zabývající se danou problematikou poměrně hojné, za všechny uvedme ještě K. Sommera, popisujícího situaci, kdy si “zaměstnaní Cikáni po výplatě předplatili závodní stravování a pak nechodili do práce, pokud neutratili veškerý výdělek”⁶⁸⁴ a poznatek J. Machačové, která poznamenává, že dle pramenů z 50tých let „bylo běžné, že Romové po příchodu do českých zemí *pracovali jen nárazově, nastřádali si peníze a pak >lenošili<*“⁶⁸⁵. Zobecníme-li tyto jednotlivé případy, v plném souladu s výše zmíněnou koncepcí se ukáže, že Romové pracovali často “jen proto, aby uspokojili konkrétní potřebu”⁶⁸⁶ (tedy: nikoli pro zisk s výhledem na kumulaci kapitálu).

*

Skutečnost, že věci nejsou v romské osadě určeny zejména a především jejich tržní cenou je dobře patrná i z mechanismů dědictví. Dominantní zde vždy byly opět zřetele rituální nečistoty, nikoli ekonomická hodnota věcí. “Oblečení se většinou nedědilo”, neboť “mohlo přinést znečištění”⁶⁸⁷ (mrtvý člověk je v tradiční romské kultuře ze své podstaty považován za rituálně nečistého), a stejně tak ostatní hmotný majetek mrtvého se pak ničí i “z toho důvodu, aby si ho mrtvý nepřišel dožadovat na tom, komu byl svěřen”⁶⁸⁸. Shodné pravidlo se týkalo dokonce i zlatých předmětů, které byly pohřbívány s jejich vlastníkem, opět proto, “aby si ich nechodil pýtat”⁶⁸⁹

V romské osadě tedy nemůžeme sledovat izolované ekonomické cíle, neboť ekonomika je zde vklíněna do širších vztahů neekonomického charakteru. Tato skutečnost má výrazný dopad i na sociální stratifikaci romských osad. Pro pozici

⁶⁸² Horvátová, E. – Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, In: *Národopisné informácie NÚ SAV*, č. 3, 1980, str. 290; kurzíva moje.

⁶⁸³ Tamtéž, str. 290

⁶⁸⁴ Sommer, K. – Živelné přesuny osob cikánského původu do ostravského regionu v poválečném období a na počátku 50. let, str. 186-196, zde str. 194

⁶⁸⁵ Machačová, J. – Historické aspekty sociální pozice romského etnika v České republice po roce 1945 (přehled poznatků), *Slezský sborník* 92, 3-4/1994, str. 228-237, zde str. 229; kurzíva moje

⁶⁸⁶ Machačová, J. – K akulturaci romské menšiny na Moravě v meziválečném období: analýza vzpomínek Rudolfa Daniela, *Slezský sborník* 94, 4/1996, str. 278-294, zde str. 288

⁶⁸⁷ Fonsecaová, I. – *Pohřbí mě vestoje*, Brno 1998, str. 44

⁶⁸⁸ Raichová, I. – Romové a náboženství, In: *Romové – O Roma* (kol. aut.), Brno 1999, str. 67

⁶⁸⁹ Marušiáková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/1986, str. 617

jedinice v sociální hierarchii zde není určující jeho ekonomická situace. Koupěschopnost není v romských osadách jediným ani hlavním kritériem sociálního statusu člověka. Naopak, sama jím bývá velice často determinována⁶⁹⁰. Jinými slovy, v romských osadách není možné postoupit ve stratifikačním žebříčku pouze díky majetku a způsobu spotřeby. Majetek sám nestačí, určující jsou faktory rituální nečistoty a subetnické resp. rodinné příslušnosti: "rumungro může mít i palác, ale je degeš a degešem zůstane, protože má degešský původ"⁶⁹¹. Nerovnost je tedy v kultuře romských osad založena na principech odlišných od majoritní tržní společnosti.

6.30 Prostorové uspořádání

Sídelní struktury romských osad jsou v mnoha ohledech odlišné od sídelní struktury v obcích majoritní společnosti. Jednou z nejvýznamnějších je skutečnost, že v prostorovém uspořádání romských osad se přímo manifestuje jejich sociální struktura; jejich prostorové uspořádání zobrazuje sociální strukturu, jakoby bylo jejím diagramem, narysovaným na tabuli⁶⁹² či zrcadlovým obrazem⁶⁹³.

Základem územního uspořádání romských osad je *prostorová segregace* jejich endogamních rodinných frakcí vymezených subetnicitou či rituální nečistotou⁶⁹⁴. Rituálně čistí obyvatelé romských osad by si z důvodu hrozícího znečištění obydlí mezi nositeli rituálního znečištění nepostavili a zároveň by, ze stejného důvodu, nikdy osobu rituálně znečištěnou nenechali bydlet "mezi sebou". V tomto případě přichází v úvahu i nucené vystěhování pod hrozbou užití fyzické síly. V romské osadě tedy neexistuje "svobodná volba bydliště", naopak, již při narození je jedinci do značné míry, podle jeho rodinné příslušnosti, dopředu určeno kde (a do značné míry i jak) bude bydlet, stejně jako s kým. Výzkum vzorců bydlení nám tak poskytuje jedinečný materiál

⁶⁹⁰ Srov. Bauman, Z. – *Myslet sociologicky*, Praha 2000, str. 211-212

⁶⁹¹ cit in: Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 46

⁶⁹² Tato rétorická figura je vypůjčena z dílny Lévi-Strausse, C. in: Lévi-Strauss – *Štrukturálna antropológia*, Bratislava 2000, str. 301

⁶⁹³ Srov.: Lévi-Strauss, C. – Social Structure, In: Kroeber, A. L. (ed.) – *Anthropology Today. An Encyclopedical Inventory*, Chicago/ Illinois, str. 524 -553, zde str. 533

⁶⁹⁴ Srov.: Radičová, I. – Rómovia=problém, *Sociológia* 33, 2001, č. 5, str. 424, též viz: Radičová, I. – Chudoba Rómov vo vzťahu k trhu práce v Slovenskej republike, *Sociológia* 33, 2001, č. 5, str. 446

k výzkumu sociálních a mentálních struktur, které se zde v tomto případě objektivně projevují v exteriorizované podobě⁶⁹⁵.

V kultuře romských osad neexistuje veřejná sféra, takže v romských osadách nenalezneme ani veřejný prostor. Tato skutečnost bývá často a právem považována za důvod, proč je v dnešních osadách v prostorách mezi obydlími značný nepořádek. Jeho úklidu se totiž, z důvodu možného znečištění nikdo nevěnuje. Je to "nič" prostor ("veřejnost" zde neexistuje) a tak jej také nikdo neuklízí. Tato skutečnost pak někdy ostře kontrastuje s uklizenými obytnými prostory jednotlivých domácností, kde se každá rodina o pořádek a úklid stará. Starší autoři, kteří zaznamenali ještě stav, kdy byla každá osada obývána jen jednou rodinou, pak poukazují na skutečnost, že v této době panoval v osadě takový pořádek všude. Zdá se tedy, že "veřejný" neřád v romských osadách je do značné míry důsledkem nepřirozenosti jejich dnešního stavu⁶⁹⁶.

Prostorové uspořádání romských osad odráží sociální vztahy jako zrcadlo, tento vztah však není jen jednosměrný. Mezi sociální strukturou a prostorovým uspořádáním osad existuje dialektická souvztažnost. Územní plán tedy není jen manifestací sociální organizace, ale zpětně ji také potvrzuje a ustavuje. Místo, kde rodina bydlí, je tedy projevem jejího statusu, zpětně jej ale samo vytváří a stvrzuje. Tato skutečnost je pak nad jiné významná při všech rozvojových a podpůrných programech, které chtějí "řešit" bytovou problematiku romských osad. Důvodem takového zásahu je bez výjimky vždy skutečnost, že romské osady "špatně vypadají". "Řešení" tohoto "problému" pak opět téměř pokaždé spočívá ve stavbě "bytovek", tedy nejlevnějšího možného bydlení. Kromě všech ostatních nevýhod takové "pomoci" má taková akce také naprosto destruktivní dopad na sociální systém osady. Vztah mezi sociální pozicí a obydlím se rozpadne a záhy se rozpadne i sociální řád samotný. Obydlí již není statusovým symbolem, který tak nepotvrzuje sociální pozici svých obyvatel, následně se tak rozpadá systém sociální kontroly a sociální organizace kolabuje. Výsledkem je anomický, sociálně patologický útvar⁶⁹⁷.

⁶⁹⁵ Srov. Lévi-Strauss, C. – *Štrukturálna antropológia*, Bratislava 2000, str. 301, resp. Lévi-Strauss, C. – *Social Structure*, In: Kroeber, A. L. (ed.) – *Anthropology Today. An Encyclopedical Inventory*, Chicago/ Illinois, str. 524 -553, zde zejm. str. 533-534

⁶⁹⁶ Nutno ovšem podotknout, že např. J. Holuby v článku z roku 1922 (ovšem referujíc o stavu kolem r. 1850-60) hovoří o „hromadách smetí“ mezi dvěma „cigánskými boudami“ (z počtu obydlí lze usuzovat, že se jednalo o sídelní formaci příbuzenskou) na konci dědiny (Holuby, J., L. – O našich Cigánoch, *Slovenské pohľady*, roč. 38, č. 9/1922, str. 506-515, zde str. 508) a je tedy otázkou, zda je taková interpretace adekvátní.

⁶⁹⁷ K dokonalému kolapsu statusových pozic dochází obvykle proto, že pomoc je "logicky" směřována k těm, kteří bydlí nejhůře (a kteří zároveň zaujímají nižší pozice v sociální hierarchii), takže výsledkem takové pomoci bývá často situace, kdy se jmění statusových symbolů a s nimi spojené prestiže zásahem zvenčí zcela otočí (těm,

Přestože jsou příslušníci majoritní společnosti a zejména reprezentanti nejrůznějších nadací přesvědčeni, že výstavba nových budov "nemůže přece nikomu uškodit", stává se naopak notoricky, že "nové budovy nejen že nevyřešily problémy ... komunity, ale daly vzniknout nesmírnému napětí a závisti"⁶⁹⁸. Navíc, je na místě i obava, že v nových bytech obyvatelé romských osad "jednoducho ... nebudou schopní žít, protože na to nie sú pripravení a zrejme ich zdevastujú"⁶⁹⁹, což ještě zostří a vyhroťí konflikt s majoritní populací. "Pomoc" při "řešení" v otázce bydlení musí tedy spočívat v něčem jiném než ve snaze odbýt celou záležitost stavbou nejlacinější možné formy společného ubytování. Zejména musí takové akci předcházet porozumění sociálním formám romských osad stejně jako specifičnosti a podstatě "vzorců bydlení" těchto sídelních struktur.

6.31 Struktura osady a obec

Při tematizaci povahy rodiny v tradiční romské kultuře jsme již několikrát narazili na skutečnost neslučitelnosti režimu obce a rodiny. Ukázalo se, že je to právě instituce komplexní rodiny a příbuzenství jako privilegované instituční sféry, které rozvoji *občanské* společnosti a *obecních* (v úzkém smyslu) struktur v romských osadách brání. Jak píše Bronislav Podlaha: "Princip příbuzenský a občanský se zkrátka vylučují, ve společnosti postavené na příbuzenských vazbách nemají občanská sdružení místo"⁷⁰⁰.

Uvedená skutečnost má pak velice závažný důsledek. Kvůli absenci obecních struktur, stejně jako politiky coby organizačního principu, nemohou romské osady získat (či být donuceny k nabytí) správní autonomie. Romské osady musejí být v tomto ohledu satelitem majoritní obce, která bude správu vykonávat. Majoritní obec tak poskytuje romské osadě nutné veřejné instituce (poštu, školu, hostinec, obchod, místní zastupitelstvo ad.), které jsou pro existenci osad nutné, avšak které nejsou tyto schopny

kteří bydlí lépe až dobře se nepomůže, a protože vybudovaným novostavbám je obyvateli osad přisuzována vyšší hodnota, dochází u původních držitelů vyšších soc. pozic k relativnímu sociálnímu propadu). Protože však noví majitelé prestižního bydlení většinou nedokáží s tímto standardem sladit své jednání, nastane nečitelná situace, jejímž výsledkem je právě anomie.

⁶⁹⁸ Fonseca, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 161

⁶⁹⁹ Antalová, I. – *Chaos totalos. Správy z geta*, Praha 2002, str. 45

⁷⁰⁰ Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 28 (nepubl.)

ustavit ve svém vlastním rámci⁷⁰¹. (Píší-li tedy někteří autoři, že Romské osady “i když se populačně rozrostly, zůstávaly v parazitním postavení k obci, protože *dominantní společnost nikdy nedovolila, aby se osada stala obcí*, nezávislým samostatným celkem, schopným uspokojovat občanské potřeby svých obyvatel”⁷⁰², jedná se o nonsens založený na nepochopení základních principů těchto formací).

Tuto skutečnost si obyvatelé romských osad uvědomují. Když se například v roce 1999 v obci Jarovnice objevila myšlenka o oddělení romské osady od obce, obyvatelé romské osady okamžitě tuto možnost odmítli s poukazem na svoji neschopnost jednotného postupu a vlastní samosprávy (“My se tady nedohodnem”). Stejně tak nositelé tradiční romské kultury odmítají i myšlenku samostatného romského státu - “Některý gádžové chtěj, aby si Cigáni udělali vlastní stát. To by to dopadlo ... Hned bychom zkrachovali. To je to nejhorší, že ani my Cigáni se spolu nedokážeme domluvit”⁷⁰³.

VII. TRADIČNÍ SPOLEČNOST A KULTURA ROMSKÝCH OSAD

7.1 *Idea lidství v kultuře romských osad*

Již v kapitolách o subetnickém členění a rituální nečistotě jsme si ukázali, že romské osady jsou sociálně výrazně diferencované a hierarchizované, a že jedním z charakteristických rysů jejich sociální organizace je *společenská nerovnost*. Existují zde endogamní “kasty” rituálně nečistých, přičemž rituálně nečistým se přičítá pouze určitá forma deklasovaného lidství a v extrémnějších formulacích je jim lidství upíráno vůbec. Jedny z vyhrocených, nikoli však netypických, výpovědí rituálně čistého obyvatele

⁷⁰¹ Z tohoto důvodu je také nevhodné označovat romské osady jako “vesnice” (viz např. Raichová, I. – Proměny etnické identity Romů, In: Raichová, I. /a kol./ - *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001, str. 57), neboť se tím stírají zásadní rozdíly mezi oběma útvary.

⁷⁰² Hübschmannová, M. – Co je tzv. cikánská otázka?, *Sociologický časopis* č. 2, 1970, str. 113

⁷⁰³ T. H. z osady u obce Ražňany, zápis se dne 9. 9. 2000, cit. In: Tošner, M. - *Kultura romských osad a analýza sociální situace*, in: Jakoubek, M., Poduška, O. (eds.) – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 41-55, zde str. 52.

romské osady (Rumungra) např. zní: "Degeši jsou napůl zvířata a napůl lidi, něco jako opice" nebo "Degeši, to je dobytek, prasata a ne lidi"⁷⁰⁴. Takový postoj je kultuře přítom romských osad inherentní, rozhodně se nejedná o výraz sociální patologie úpadkové formy.

Konstitutivním prvkem současných romských osad je tedy určitá legitimizovaná (kulturním systémem potvrzená, uznaná a tedy sociální kontrolou vyžadovaná) apriorní a základní forma nerovnosti jejich obyvatel založená na přesvědčení, že všichni lidé si bytostně nejsou rovni. V termínech Luise Dumonta je tedy obyvatel romské osady *Homo hierarchicus* respektující fixovanou hierarchii (a ve výhledu do budoucna považující tuto za definitivní), který nepřijímá základní princip moderní občanské společnosti, ve které je každý její člen bez výjimky roven všem ostatním a proto Dumontem charakterizován jako *Homo aequalis*⁷⁰⁵. Základní rozdíl a principiální rozpor mezi kulturou romských osad a kulturou majoritní společnosti tak spočívá v samotné odlišné definici jedné ze základních kulturních kategorií – člověka a lidství. Je-li v majoritní společnosti člověk definován jako bytost primárně si rovná s ostatními příslušníky druhu a lidství je chápáno jako univerzální a rovné, pak v romských osadách je naopak tato kategorie definována jako diferencovaná a hierarchická, kdy jednotlivé subjekty odlišuje zásadní nerovnost. Tato skutečnost tak také mimo jiné zřetelně dokládá fakt, že *lidství je kategorie kulturní, nikoli biologická* (a že je tedy mnoho způsobů a forem, jak být - plnohodnotně a cele - člověkem); být člověkem znamená v romské osadě něco jiného než v kultuře majoritní společnosti a tyto kategorie na sebe nejsou navzájem převoditelné, ani jedna ze druhé nevyplývají a ve své autonomii nejsou ani jedna lepší či horší než ta druhá.

Obyvatelé romských osad tedy nejsou "lidé jako my", neboť právě lidství samo je v jejich kultuře definováno zcela jinak (dalo by se říci protikladně), než jak je tomu v kultuře majoritní společnosti. V kultuře romských osad idea společného, univerzálního a rovného lidství absentuje. Tato skutečnost je jedním z konstitutivních prvků tradiční romské kultury, takže přístup nadací a dalších organizací stavících své aktivity na premise "Romové jsou naši lidé, to nejsou oni, to jsme také my"⁷⁰⁶ zastírá a potlačuje jedno z největších specifíků tradiční romské kultury.

⁷⁰⁴ Informátoři P. H. Narozen 1969, vzdělání základní, t. č. nezaměstnaný, lokalita v okrese Prešov a G. Č. narozen 1974, vzdělání základní, t. č. nezaměstnaný, lokalita v okrese Prešov. /Zápis z 9. 7. 2001/

⁷⁰⁵ Srov. Dumont, L. – *Homo hierarchicus, The Caste System and Its Implications*, Chicago 1980

⁷⁰⁶ *Romové, bydlení, soužití* (kolektiv autorů) – Praha 2000, obálka, zadní strana

Vedle primární nerovnosti v samotném lidství, kdy se jednotlivé subjekty liší právě v samotné jeho kvalitě (a hlouběji pak i ontologickým statutem), jsou nerovnosti definovány i další, speciální formy této kategorie a tak stejně jako osoba rituálně znečištěná není rovna osobě rituálně čisté, není žena rovna muži, děti rodičům, mladší starším, sestra bratru apod.

Kromě nerovnosti subjektů v rámci rodiny či jedné subetnické skupiny nalezneme nerovnost i ve sféře vztahů mezi jednotlivými subetnickými skupinami jako celky: "cigánske (subetnické - pozn. M. J.) skupiny nie sú si rovné, existuje medzi nimi určitá hierarchizácia"⁷⁰⁷. Důležité přitom je, že jednotlivé subetnické skupiny se navzájem považují za rituálně nečisté jako celky, bez ohledu na vnitřní hierarchizaci a dělení skupiny samotné. Existuje tak určitá tendence stavět na nejvyšší pozici v této hierarchii vždy skupinu vlastní - "hodnotenie vlastnej skupiny býva neobjektívne kladné. Vo všetkých skupinách tvrdia o sebe, že sú najčistejší, najporiadnejší..."⁷⁰⁸, takže "vždy, pokud to jen lze, je ve vzájemném ohodnocování zřetelná snaha vyzdvihnout svou vlastní skupinu na úkor druhých"⁷⁰⁹. Hierarchizace tedy v romské osadě probíhá jak na úrovni individuální, tak i kolektivní.

*

Uvedenou skutečnost je třeba chápat tak, že vedle klasifikace romských skupin na pomyslné vertikální škále, kdy je určité skupině (zvenčí) jasně určena pozice (vyšší či nižší) mezi ostatními zúčastněnými skupinami (zde zejm. jednotlivými rodinami v rámci osady či v meziosadních vztazích) existuje ještě jedna perspektiva, při které je nerovnost jednotlivých skupin (nejčastěji a snad výhradně v otázce rituální ne/čistoty) pojímána vždy suicentricky a kdy je "dělitko mezi 'žuže' a 'degeša' ... používáno na vyjádření rozdílů mezi vlastním rodem a vlastní subetnickou skupinou a cizím rodem"⁷¹⁰. V této optice jsou *všechny ostatní* rodiny, kromě té vlastní, považovány za rituálně nečisté a v tomto ohledu si tedy s danou rodinou nejsou v otázce této kvality rovny. To znamená, že rodina, považovaná v obecné perspektivě za rituálně nečistou, stejně nikdy nepozře sousta u skupin v tomto (vnějším) pohledu jí nadřazených a

⁷⁰⁷ Marušiáková, J. Vztáhy mezi skupinami Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 75

⁷⁰⁸ Tamtéž, str. 70

⁷⁰⁹ Lábusová, A. – *O otázce romské identity: "Na džanav te dživel pre oda svetos" /neumim žít na tomhle světě/, in: Jakoubek, M., Hirt, T. (eds.) – *Romové – kulturologické etudy* (v tisku, Doplněk & Západočeská univerzita)*

hodnocených jako rituálně čisté, neboť z jejího pohledu v tomto případě stejně rituální znečištění hrozí, protože v této suicentrické hierarchii je vlastní rodina bez výjimky jediná rituálně čistá a vždy první v pořadí. Ideálem je tedy jíst pouze ve vlastní rodině (která je *implicite* svými příslušníky vždy považována za rituálně čistou bez ohledu na obecné hodnocení, které ovšem jinak daná rodina akceptuje)⁷¹¹.

7.2 Pokračujeme - žena a muž (manžel a manželka) v rodině⁷¹²

Postavení ženy v romské rodině je (vzhledem k muži) “nerovnoprávné”⁷¹³, konkrétně tedy “velmi nízké, podřadné a pro ni potupující”⁷¹⁴, někteří autoři hovoří dokonce o postavení “otrockém”⁷¹⁵. Žena je zde považována za “bytosť menší důležitosti”⁷¹⁶ než muž, přičemž “mnohí cigánski muži” ženu považují “za menejcennú”⁷¹⁷; vzhledem k muži je žena v romské kultuře “od nepamäti až na druhom mieste”⁷¹⁸, má “vždy menej práv ako muž”⁷¹⁹, jemuž je také “silně podřízena”⁷²⁰ a navíc je mu “povinná projevovat pokoru a úctu”⁷²¹, k níž je “vedena od malička”⁷²². Rozdílná hodnota muže a ženy v tradiční romské kultuře se, kromě jiného, projevuje i v posuzování pohlaví narozených dětí. I v tomto ohledu je preferováno a kladněji hodnoceno narození mužského potomka. V některých případech tak “narodenie

⁷¹⁰ Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 21

⁷¹¹ Srov. s Dumontovým zjištěním o indických kastách, kde je “pravidlo, které členům každé kasty stanovuje, od koho mohou anebo nesmí přijmout pokrm či jen vodu k pití bez (statusového) poklesu, jednou z nejlépe pozorovatelných a zachytitelných manifestací hierarchického principu” (Dumont, L. – *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*, Chicago 1980, str. 83).

⁷¹² Tato a následující kapitoly jsou klonem stejnojmenných kapitol stati Jakoubek, M. – Rom, romňi a Morris Opler, in: Jakoubek, M. & Hirt, T. (eds.) - *Romové: kulturologické etudy*, Plzeň 2004, str. 65-71

⁷¹³ Macháčová, J. – K akulturaci romské menšiny na Moravě v meziválečném období: analýza vzpomínek Rudolfa Daniela, *Slezský sborník* 94, 4/1996, str. 278-294, zde str. 291

⁷¹⁴ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 104

⁷¹⁵ Zábranová - Davidová, E. – Cikánské obyvatelstvo v Orlové, Doubravě a Karviné (k problematice migrace cikánů ze Slovenska do průmyslových oblastí českých zemí po druhé světové válce, *Radostná země* č. 1/1958, roč. VIII, str. 5

⁷¹⁶ Kaplan, P. – Romové a zaměstnanost neboli zaměstnanost Romů v České republice, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 355; shodně též: Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 104

⁷¹⁷ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 159

⁷¹⁸ Stojka, P. – Postavenie ženy v spoločenstve valašských Rómov, *Romano džaniben*, III, 1-2/1996, str. 107

⁷¹⁹ Žlnayová, E. (a kol.) – Postavenie ženy-matky a muža-otca v rómskej rodine, *Romano džaniben* III, 1-2/1996, str. 29. Shodně též in: Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – Postavení snachy v tradiční romské komunitě, *Český lid* 71, 1984, 2, str. 81-85, zde str. 82

⁷²⁰ Řičan, P. – Socializace romských dětí ve škole, In: Balvín, J. (a kol.) – *Romové a majorita. Sborník ze 7. setkání Hnutí R v Kladně*, Ústí nad Labem 1997, str. 27-41, zde str. 38

⁷²¹ Lázníčková, I. – Tradiční rodinné vztahy, obřady a obyčaje, In: *Romové – O Roma* (kol. aut.), Brno 1999, str.

dievčata býva príčinou hrubého chovania muža k žene”⁷²³, Z. Jamnická-Šmerglová pak dokonce uvádí, že “narození děvčete bývá ... u některých cikánů považováno za projev ‚boží nemilosti‘⁷²⁴”, “cikánská matka” proto “po narození děvčátka odprosí svého manžela”⁷²⁵.

Muž je zde tedy “něco více” než žena; jdou-li tak “romští manželé spolu po městě nebo po vesnici, jde žena obvykle několik kroků za svým mužem, obtížena nákupem a malými dětmi, zatímco muž kráčí před ní a dává tím najevo své ‚vyšší‘ postavení a svůj vztah k ní”⁷²⁶.

Žena je v tradiční romské kultuře považována za bytost, která “je určená len pre svojho muža”⁷²⁷, “hodící se jen k tomu, aby milovala, rodila a vychovávala děti, obstarávala jídlo a domácnost”⁷²⁸. Její status a “hodnota” pak nespočívá v ní samotné, ale právě v jí povinutých dětech. Nemůže-li mít žena děti, její postavení se rapidně zhoršuje a je krutě vysmívána. Její rodina je “na posměch druhým”⁷²⁹, přičemž její vlastní situace je komentována příslovím: “strom, který neplodí, patří do ohně”⁷³⁰, vždyť “ženská, která nemůže mít děti, je jako nepodařenéj chlap”⁷³¹.

Rovnost ovšem nepanuje ani mezi ženami a i zde nalezneme výraznou hierarchii. Značně asymetrický je například vztah tchyně a snachy, ve kterém byla pozice snachy výrazně inferiorní. “Snacha musela svou tchyni bezpodmínečně poslouchat”⁷³², jejími ctnostmi byla “skromnost a *podřízenost*”⁷³³, přičemž M. Hübschmannová hovoří dokonce o podřízenosti “absolutní”⁷³⁴. “Od *bori* [romsky

⁷²² Tamtéž, str. 53

⁷²³ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 159

⁷²⁴ J. Machačová hovoří o “nepřízni bohů” (Machačová, J. – K výzkumu rómskeho etnika, *Slezský sborník*, 91, 3/1993, str. 172-177, zde str. 176)

⁷²⁵ Jamnická-Šmerglová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 100

⁷²⁶ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 104; obdobně uvádí i J. Nováček - “postavení cikánské ženy je vidět (mimo jiné) i z toho, jak chodí mnohá cikánská rodina. Vpředu jde muž a za ním ve vzdálenosti několika kroků žena, nesoucí zpravidla dítě” (Nováček, J. – *Cikáni včera, dnes a zítra*, Praha 1968, str. 92, pozn. č. 77).

⁷²⁷ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 80

⁷²⁸ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 104

⁷²⁹ Davidová, E. – K přeměně romské etnické skupiny a rodiny po přesídlení z koncentrovaného osídlení na Slovensku do disperzního v českých zemích (na příkladě jihočeského pohraničí), In: *Teoreticko-metodologické východiska výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvatelov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 103-120, zde str. 117

⁷³⁰ Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 60

⁷³¹ Cit in: Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 45

⁷³² Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – Postavení snachy v tradiční romské komunitě, *Český lid* 71, 1984, 2, str. 81-85, zde str. 83

⁷³³ Fonseca, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 35, kurzíva moje

⁷³⁴ Hübschmannová, M. – Postavení a role některých členů tradiční romské rodiny, *Romano džaniben* III, 1-2/1996, str. 26

snacha – pozn. M. J.] se očekává, absolutní poslušnost bez jakéhokoli odmlouvání”, třebaže ”tchyně se k ní většinou nechová dobře, neváží si jí, bije ji, nadává jí, ve všem ji kontroluje”⁷³⁵.

Postavení ženy se mění postupně s přibývajícím věkem a počtem dětí (přičemž “není zvykem, aby žena rozhodovala o tom, kolik má mít dětí. Rozhoduje muž”⁷³⁶). Ovšem ”jedno dieťa, to je nič, to ako keby nič nebolo”⁷³⁷, ba dokonce i ”keď má [žena] iba dve deti alebo tri, tak to ešte nie je žiadna matka”, neboť “dobrá matka je iba tá, ktorá má veľa detí”⁷³⁸, přičemž platí, že ”čím více dětí, tím více úcty”⁷³⁹. Ve stáří se společenské postavení žen téměř srovná s pozicí mužů, mohou se z nich stát *phure daja*⁷⁴⁰ (dosl. staré matky, babičky, stařenky, ovšem ”výstižnější je překlad českým výrazem ,vědma“⁷⁴¹), které jsou pro své zkušenosti a znalosti všeobecně respektovány a uznávány⁷⁴².

Jedním z možných vysvětlení, anebo (implicitního) legitimizačního aktu, inferiorního postavení ženy v romské kultuře je skutečnost, že žena (zejména žena sexuálně aktivní) je považována, z povahy své vlastní přirozenosti, za rituálně nečistou, přičemž s tímto ”skupinovým statusem považovaným za >nečistý<” ženy ”nemohly nic dělat”⁷⁴³, je jim od narození připsán bez ohledu na jejich schopnosti či vykonávanou činnost. V korespondenci s tímto důvodem se pak její situace změní s příchodem menopauzy, kdy se společenské postavení žen zvyšuje, takže ”když se začnou fyzicky

⁷³⁵ Hájková, M. – Rodina a zvyky slovenských Romů usazených v české republice, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v České republice*, Praha 2001, str. 141

⁷³⁶ Matoušek, O. – *Rodina jako instituce a jako vztahová síť*, Praha 2003, kap VIII. 1. – “*Romská rodina*”, str. 141-144, zde str. 142

⁷³⁷ Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/ 1986, str. 613

⁷³⁸ R. Dzurko, cit. in: Žlnayová, E. (a kol.) – Postavenie a úloha ženy-matky a muža-otca v rómskej rodine, *Romano džaniben* III, 1-2/1996, str. 40

⁷³⁹ Tamtéž, str. 40

⁷⁴⁰ Setkáme se i s označením *drap daj*, viz např.: Lázníčková, I. – Tradiční rodinné vztahy, obřady a obyčeje, In: *Romové – O Roma*, Brno 1999, str. 53; Davidová, E. – K přeměně romské etnické skupiny a rodiny po přesídlení z koncentrovaného osídlení na Slovensku do disperzního v českých zemích (na příkladě jihočeského pohraničí), in: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvatelov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 103-120, zde str. 113; Davidová, E. – *Cesty Romů/ Romano drom 1945-1990*, Olomouc 1995, str. 101, 104, případně i “*braterkyňa*”, viz: Davidová, E. - tamtéž, str. 101

⁷⁴¹ Horváthová, J. – Kapitoly z dějin Romů, In: *Interkulturní vzdělávání. Příručka nejen pro středoškolské pedagogy. Projekt Varianty*, Praha 2002, suplement, str. 24

⁷⁴² Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 330

⁷⁴³ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 50

podobat mužům, vybědnou z podráženosti svého pohlaví⁷⁴⁴. Je tomu tedy tak, že “teprve po menopauze nabývá žena stejného společenského statusu [jako muž]”⁷⁴⁵

*

Postavení muže je pak právě opačné. “Dříve byl muž v rodině jako Bůh. Co řekl, to platilo”⁷⁴⁶. “Tradiční romská rodina je patriarchální, muž je v rodinné hierarchii postaven výše než žena”⁷⁴⁷, jeho postavení v rodině je “dominantní”⁷⁴⁸. Muž byl v této kultuře zkrátka vždy (svrchovaným⁷⁴⁹) “pánem ženy, pánem rodiny a všichni ho museli poslouchat”⁷⁵⁰, protože “chlap je chlap a žena je iba žena”.⁷⁵¹

Zejména se pak tradiční romská kultura liší v přístupu k mužské a ženské nevěře. Nevěra muže byla tolerována, zatímco nevěra ženy se přísně trestala a mohla být důvodem okamžitého ukončení manželského svazku. Typická výpověď nositele tradiční romské kultury tak zní: “Já můžu mít frajírek třeba padesát, ale žena ani jednoho. Kdybych jen trochu něco slyšel, hned bych ji poslal pryč”⁷⁵². O rovném přístupu zde nemůže být ani řeči. Přístup mužů k ženám je přitom často výrazně ponižující, např. informátor M. Hübschmannové vypráví o tom, jak si jeho “otec ... přivedl domů ženskou, spal s ní na jedné posteli, matka s náma s dětma na druhý. Tři neděle u nás byla ta kurva a matka nesměla říct ani slovo”⁷⁵³.

7.3 Žena a muž – tentokrát obecně

V minulé kapitole jsme se věnovali postavení muže a ženy coby partnerů v manželském svazku, přičemž se ukázalo, že tento vztah je velice nevyrovnaný a muž

⁷⁴⁴ Fonseca, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 66

⁷⁴⁵ Hübschmannová, M. – Co napovídá o romské rodině tradiční seznamovací ceremoniál, *Romano džaniben III*, 1-2/1996, str. 22

⁷⁴⁶ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 60

⁷⁴⁷ Hájková, M. – Rodina a zvyky slovenských Romů usazených v české republice, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v České republice*, Praha 2001, str. 137

⁷⁴⁸ Tamtéž, str. 137

⁷⁴⁹ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 162

⁷⁵⁰ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 104

⁷⁵¹ Žlnayová, E. (a kol.) – Postavenie ženy-matky a muža-otca v rómskej rodine, *Romano džaniben III*, 1-2/1996, str. 34

⁷⁵² Nejmenovaný Rom, cit In: Tamtéž, str. 105

⁷⁵³ Cit In: Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 61

v něm má vůči své družce jednoznačně superiorní pozici. Třebaže se může zdát, že taková pozice je pro muže v tradiční romské kultuře typická, univerzální a podobnou roli má muž i mimo uvedený svazek, domnívám se, že se jedná pouze o půlku celé pravdy o postavení muže a ženy v této kultuře.

I v samotných dílech romologů totiž k danému tématu nalezneme výroky zdánlivě protikladné. Na jedné straně tito tvrdí, že romské skupiny/rodiny jsou *patriarchální*⁷⁵⁴, tedy že jsou “organizovány v patriarchálních rodoch”⁷⁵⁵, na straně druhé však čteme, že u mnoha z nich se setkáváme s “viac menej doznievajúcim *matriarchálnym* systémom”⁷⁵⁶ či s “pozostatky materinsko – rodovej organizácie”⁷⁵⁷. V romských skupinách se totiž setkáváme s *výraznou pozicí matky*. Matka je svými syny ctěna, neuposlechnout matku je nemyslitelné. “Matka je idol. Matce je dána jakási vyšší moc vědět, a proto je třeba matku poslouchat. Zpívá se: *Marel o Del marel* (Trestá Pán Bůh trestá),/ *kas korkoro kamel* (koho se mu zachce),/ *a man imar mard'a* (a mně už potrestal),/ *bo na šund'om mra da* (protože jsem neposlechl maminku)”⁷⁵⁸.

Ano, je tomu tak, že muž je v rodinné hierarchii postaven výše než žena a jeho postavení v rodině je dominantní, což se projevuje například i tím, že “se žádná žena neposadí, dokud nesedí všichni muži”⁷⁵⁹. Tak se ovšem situace má jen do té doby, dokud se ke společnosti nepřipojí např. matka pána domu, neboť stane-li se tak, tento jí ihned své místo přenechá (a protože zasedací pořádek kopíruje statusovou hierarchii, je zřejmé, kdo vůči komu zaujímá jakou pozici).

Uvedené skutečnosti někteří badatelé vysvětlovali evolucionisticky tak, že “v postoji matky můžeme vidieť pozostatky predchádzajúceho [matriarchálneho]

⁷⁵⁴ Davidová, E. – Romská rodina – k jejím změnám v poválečném a současném období, In: *Bulletin Muzea romské kultury 1995*, str. 19, kurzíva moje; Macháčová, J. – Historické aspekty sociální pozice romského etnika v České republice po roce 1945 (přehled poznatků), *Slezský sborník 92*, 1994, 3-4, str. 228-237, zde str. 228

⁷⁵⁵ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 27; Matoušek, O. – *Rodina jako instituce a jako vztahová síť*, Praha 2003, kap VIII. 1. – “Romská rodina”, str. 141-144, zde str. 142

⁷⁵⁶ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 27, kurzíva moje; že v dané oblasti panuje opravdová nejednoznačnost dokazuje i skutečnost, že o matriarchátu v romské rodině hovoří i Eva Davidová, která ovšem ve výše uvedené citaci tvrdí, že romské skupiny jsou patriarchální (Davidová, E. – K přeměně romské etnické skupiny a rodiny po přesídlení z koncentrovaného osídlení na Slovensku do disperzního v českých zemích /na příkladě jihočeského pohraničí/, In: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 103-120, zde str. 113)

⁷⁵⁷ Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis 34*, 4/ 1986, str. 615

⁷⁵⁸ Hübschmannová, M. – Slovesnost a literatura v romské kultuře, In: *Černobílý život*, Praha 2000, str. 134-135

⁷⁵⁹ Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK v Praze 2001, str. 45 (nepubl.)

obdobia”⁷⁶⁰, tedy, že se jedná o “starší vyvinový stupeň”⁷⁶¹ – “survival materinskej rodovej organizácie”⁷⁶². Domnívám se, že chybně.

7. 4 Rom, romňi a Morris Opler

Zmiňované kontradiktorní skutečnosti lze totiž vysvětlit i bez odvolávání se na (mylné) evolucionistické teorie například pomocí konceptu kulturních témat a kontratémat M. Oplera. Morris Opler ve své kritice konfiguracionismu (např. v pojetí Ruth Benedictové⁷⁶³) hlásajícího, že každé kultuře panuje určitý dominantní vzorec, který celou kulturu integruje a směřuje ji určitým jedinečným směrem, vychází z pojetí, podle něž v kultuře neexistuje pouze jeden převládající princip organizace, který by určoval její celkový charakter, ale celá baterie navzájem svázaných norem a regulativů – *kulturních témat*, kontrolujících a řídících jednání členů daného společenství⁷⁶⁴. Aby nedošlo k jednostrannému vychýlení kulturního systému převahou určitého tématu, jsou některá témata vyvažována svými *kontratématy*, fungujícími vzhledem k tématům jako omezující faktory, přičemž právě “souhra tématu a kontratématu je klíčem k vyváženosti kultury a vnitřní uspořádání kultury je dáno jejich vzájemným vztahem a rovnováhou”⁷⁶⁵.

Uvedené výkladové schéma je přitom možné použít k interpretaci zmiňovaných fakt o postavení muže a ženy v tradiční romské kultuře. Kulturní téma *mužské dominance* je v této kultuře vyvažováno kontratématem *výrazné pozice matky* (příp. i existencí institutu *phuri daj*), které brání tomu, aby se téma mužské dominance nestalo příliš silným a neohrozilo rovnováhu a integraci dané kultury. Postavení matky tedy oslabuje vliv mužské nadřazenosti a zajišťuje, aby se toto v tradiční romské kultuře nestalo výsadním prvkem. Jejich spojení a “souhra” tak zachovává celistvost kulturního systému romských osad a přispívá k jeho dynamické rovnováze.

⁷⁶⁰ Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/ 1986, str. 617

⁷⁶¹ Tamtéž, str. 614

⁷⁶² Tamtéž, str. 610

⁷⁶³ Srov. např.: Benedictová, R. – *Kulturní vzorce*, Praha 1999

⁷⁶⁴ *Velký sociologický slovník*, Praha 1996, str. 518, heslo “konfiguracionismus”

⁷⁶⁵ Opler, M. – Themes as Dynamic Forces in Culture, *American Journal of Sociology* 1945, 51, str. 198, překlad můj.

Předložený výklad mimo jiné také vysvětluje, proč se v literatuře setkáme v souvislosti s tematizací pozice ženy a muže v tradiční romské kultuře s výroky přímo protikladnými a ukazuje, že se nejedná o omyl, ale o skutečně pozorovatelné fenomény, které jsou však smysluplné teprve ve vzájemné spojitosti a za užití správného interpretačního klíče.

Představený náčrt je však pouhým pokusem o možnost analýzy, nikoli hotovým výsledkem již uzavřeného bádání, které v tomto ohledu čeká na pokračovatele.

7.5 *Kultura romských osad akcentuje statusy připsané*

Viděli jsme již, že subetnická nebo rodová příslušnost či rituální nečistota jsou kvalitami, které jsou jedinci v romské osadě určeny při narození. Fakt narození je v kultuře romských osad jedním z hlavních kritérií (a rozhodně tím nejdůležitějším) sociálního statusu jednotlivce. V romských osadách se status (resp. jeho základní složky) nezískává aktivitami dané osoby ani majetkem; příslušnost k některé ze zmiňovaných skupin z členství, v nichž se status odvozuje, (srov. dále) je určena narozením. Takto nabytá sociální pozice je pak dědičná a není v moci jednotlivce s ní cokoli udělat. V romských osadách byla "úloha a hodnota jednotlivca ... vymedzené na celý život"⁷⁶⁶. V romských osadách se tak setkáváme s typem sociální organizace "ve kterém tvoří třída zrození dostatečné kritérium hodnostního postavení individua ve stratifikační škále po celou dobu trvání jeho života"⁷⁶⁷. Obyvatelé romských osad jsou si tedy nerovni svým přirozeným původem.

Obyvatelé romských osad samozřejmě mohou odejít *odoj, kaj le ňiko na prindžarel /tam, kde je nikdo nezná*⁷⁶⁸ a z pasti určení zrozením tak uniknout, naším zájmem je však kultura romských osad, její sociální struktura tvořená institucemi, souborem statusů a rolí, která se skrze tyto reprodukuje bez ohledu na individuální příchody a odchody. V odlišné perspektivě⁷⁶⁹ je též možné říci, že hranice jednotlivých skupin

⁷⁶⁶ Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/ 1986, str. 613

⁷⁶⁷ Parsons, T. – *Studie o sociální stratifikaci*, Praha 1970, str. 21

⁷⁶⁸ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 38

⁷⁶⁹ V některých ohledech srov.: Barth, F. – Introduction, in: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, 1969, str. 9-38

trvají a nejsou nijak oslabovány ani odchodem (či vyloučením) jejích (bývalých) členů, ani přijetím a adopcí nových.

Právě skutečnost, že součástí sociálních interakcí v romské osadě lze být v dlouhodobé perspektivě pouze jako její obyvatel znamená, že možnost horizontální mobility se v romské osadě rovná téměř nule. Jak přitom ukazuje Parsons, je horizontální mobilita nezbytným předpokladem mobility vertikální⁷⁷⁰, umožňuje totiž "uniknout z tísnivých situací a pokusit se tam, kde je příležitost příznivější"⁷⁷¹, ale to právě není uvnitř osady (stejně jako v síti meziosadních vztahů) možné. Nemožnost vertikální mobility je tak dalším faktorem přispívajícím k prosté reprodukci hierarchických statusových vrstev a tím k uchování *statu quo*. Romské osady jsou tak formacemi s ustálenou hierarchií a téměř nulovou mobilitou; jejich "sociální struktura neumožňuje ... klasickou mobilitní dráhu z nižších struktur do vyšších"⁷⁷². Tento rys kultury romských osad je patrně přímým potomkem indického kastovního systému, neboť "Romové pocházejí z prostředí, pro které je vertikální sociální mobilita nepřirozená a v podstatě nepřijatelná" a kde "pevný sociální systém nepřipouštěl jakýkoli vzestup napříč kastami"⁷⁷³. V terminologii G. Eisermanna⁷⁷⁴ tak můžeme společenství romských osad označit za *společnost stacionární*, tedy společnost, v níž v zásadě všechny děti zůstávají v sociálním postavení rodičů a sociální rozvrstvení dané formace zůstává intergeneračně neměnné.

Sociální stratifikace romských osad je tedy "zmrazená" - jednotlivé skupiny (vymezené subetnický či rituální nečistotou) se dědičně reprodukují a uchovávají tak danou strukturu v nezměněné podobě. Příslušnost do skupiny se přenáší rodově, nevztahuje se pouze na konkrétního jedince, ale na celou rodinu. Na individuuum samotném a jeho činnosti nezáleží, získaná pozice je nezměnitelná. Status jednotlivce není v kultuře romských osad posuzován podle osobních schopností a výkonu, ale je do nejvyšší míry určen příslušností k jeho rodině a její pozici v sociálním systému. Sociální možnosti jedince jsou odvozeny od sociálního statusu rodiny, jejímž je členem, takže

⁷⁷⁰ Parsons, T. – *Studie o sociální stratifikaci*, Praha 1970, str. 59

⁷⁷¹ Tamtéž, str. 59

⁷⁷² Radičová, I. – Chudoba Rómov vo vzťahu k trhu práce v Slovenskej republike, *Sociológia* 33, 2001, č. 5, str. 446

⁷⁷³ Hájková, M. – Rodina a zvyky slovenských Romů usazených v České republice, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v České republice*, Praha 2001, str. 138

⁷⁷⁴ Eisermann, G. – Allgemeine oder "reine" Soziologie, In: *Die Lehre von der Gesellschaft*, Stuttgart 1958, cit in: Klofáč, J., Tlustý, V. – *Soudobá sociologie I.*, Praha 1965, str. 375; pův. "stationární" změněno na "stacionární".

nikoli v souladu s jeho vlohami či vynaloženým úsilím, ale “podle toho, ze které rodiny Rom je, si ho ostatní cení, berou vážně jeho slova, projevují mu úctu”⁷⁷⁵.

Vedle skupinových determinant jsou v romských osadách výrazné i determinanty individuální jako např. věk, pohlaví, barva kůže apod., které opět bez závislosti na vůli či schopnostech daného individua ovlivňují jeho sociální status. Můžeme tedy uzavřít zjištěním, že se v romských osadách setkáváme s typem společnosti *akcentujícím statusy připsané*,⁷⁷⁶ tedy společnosti, kde člověka činí člověkem jeho (askribovaný) status⁷⁷⁷.

*

Sociální status tedy není v kultuře romských osad určen aktivitami jedince, naopak sám mnohé (a to zejména ty nejdůležitější) určuje a ovlivňuje. Život jednotlivce je zde determinován “prakticky už v momente jeho narodenia”⁷⁷⁸ a to navíc na celý život, neboť “sociálne roly a statusy” zde jsou “rozdelené v podstate raz a navždy”⁷⁷⁹. Sociální postavení jednotlivých osob v romských osadách není výsledkem jejich soukromého úsilí, dovedností či inteligence, ale je určeno jejich původem resp. příslušností k rodině - jedinci jsou v této kultuře v poutech askriptivních svazků původu a rodu uvězněni. Nahlíženou optikou a v dikci H. Mainea jsou lidské svazky v romských osadách založeny (spíše) na statusu než na smlouvě; v typologii tohoto autora se tedy jedná o společnost založenou na statusu, kde ještě nenastal posun⁷⁸⁰ *from status to contract*⁷⁸¹.

Jak jsem již uvedl, status určoval například životní partnery. Vybrat vhodné partnery je v romských osadách záležitostí rodičů, přičemž “výber závisí od rovnocennosti – *musí to byť poriadna rodina, jak my*”⁷⁸². Sňatek je zde tedy

⁷⁷⁵ Sekyt, V. – Romové, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 200, str. 121

⁷⁷⁶ Srov.: Podlaha, B. – *Hrst poznámek k sociální strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 54, (nepubl.)

⁷⁷⁷ Srov.: Gellner, E. – *Nacionalismus*, Brno 2003, str. 21-22

⁷⁷⁸ Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/ 1986, str. 613

⁷⁷⁹ Dubayová, M. - Chcú či nechcú sa rómske deti učiť?, *Etnologické rozpravy* 2/2001, Bratislava, str. 54

⁷⁸⁰ V původních autorových intencích samozřejmě evolucionistický, ale celá situace se dá chápat i pouze komparativně.

⁷⁸¹ Srov.: Maine, H. S. – *Ancient Law, Its Connections with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, Boston 1963

⁷⁸² Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 90

”vyjádřením sociální rovnocennosti a sounáležitosti rodin snoubeneckého páru”⁷⁸³ a shodně jako v evropské stavovské společnosti, kde ”tato rovnocennost nespočívala v rovnocennosti majetku, nýbrž v rovnosti specifické stavovské úcty”⁷⁸⁴ spočívá tato rovnocennost v případě romských skupin analogicky v rovnosti rituální čistoty a subetnické příslušnosti. Co se partnerů samotných týče, na to, ”jestli se bude mladým líbit partner, kterého jim rodiče vybrali ... se příliš nehledělo”⁷⁸⁵. V kultuře romských osad není ”svobodná volba partnera” normou, ba naopak - je nežádoucí a může se dokonce stát, že ”keď niekto uzavre >zmiešané< manželstvo, prestáva byť plnohodnotným členom skupiny”⁷⁸⁶, případně může být takové jednání důvodem k vyloučení ze společenství.

Shodně nebyla v romských osadách možná ani ”svobodná volba povolání”, protože vedle partnerů určuje status i ekonomické aktivity. Výběr profese nezávisí na přání či vlohách jednotlivce, ale tato byla mezigeneračně předávána, bez možnosti změny či výběru, z otce na syna na základě příbuzenské linie; jinak řečeno: ”v spôsobech obživy pretrvávala [u Cigánov] intergeneračná translácia v rámci príbuzenskej mikrosociety”⁷⁸⁷, srozumitelně řečeno: “[specifické pracovní aktivity] se dědily z otce na jeho (většinou) mužské potomky”⁷⁸⁸. Faktem narození tak v romské bylo osadě určeno i to, čím se člověk bude živit. Z profesního zaměření jsou též odvozena mnohá z romských etnonym a dříve byly podle vykonávaného povolání označovány i jednotlivé osady, takže ”každá osada měla ... přídomek podle toho, jací Romové tam žili” a ”čím se živili...”⁷⁸⁹ (srov. kap. “*Osada = rod*”)

Tyto skutečnosti odpovídají, jak jsme již uvedli, situaci indických kast, neboť, právě tak jako v Indii, kde ”se etické normy pro každého jednotlivce liší podle jeho kastovní příslušnosti”⁷⁹⁰, se také zde takto vymezené skupiny navíc lišily i hodnotovými

⁷⁸³ Horský, J., Seligová, M. – *Rodina našich předků*, Praha 1997, str. 73

⁷⁸⁴ Tamtéž, str. 73

⁷⁸⁵ Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 83

⁷⁸⁶ Marušiaková, J. – K problematice cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 700

⁷⁸⁷ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis* roč. 36, 1/1988, str. 18

⁷⁸⁸ Pavelčíková, N. – Několik poznámek ke změnám sociálního postavení romských imigrantů do českých zemí po roce 1945, in: Macháčová, J., Matějček, J. – *Národnostní menšiny a jejich sociální pozice ve střední Evropě. Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 5-6 10 1999 ve Slezském ústavu Slezského muzea v Opavě*, Praha 1999, str. 257-260, zde str. 257

⁷⁸⁹ Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 39

⁷⁹⁰ Preinhaelterová, H. – Tradiční velkorodina v hinduistické Indii, *Romano džaniben* III, 1-2/1996, str. 13

systemy resp. morálkou - "říká se >co si může dovolit hudebník, nemůže si dovolit degeš – a co si může dovolit degeš, to si nesmí dovolit hudebník<"⁷⁹¹.

Vedle výběru partnera a povolání není v kultuře romských osad akceptovatelná ani "svobodná volba bydliště". Jednotlivé skupiny tvoří v územním plánu osady prostorově separované celky a při narušení jejich "teritoria" hrozí vyhoštění i za použití fyzického násilí. Jednotlivé rodiny mají tendenci se v prostoru uzavírat kolem centrálního volného prostranství a vytvářet již zmiňované "dvorečky". Stejně nesvobodná jako volba místa pro výstavbu obydlí je pak i prostor pro konání potřeby, výběr zdroje vody a jiné.

Uvedené skutečnosti jsou jen některými příklady absence kategorie individuální svobody v kultuře romských osad (srov. kap. "Individuální svoboda").

*

Status (rituálně ne/čisté osoby, příslušníka rodové formace či subetnické skupiny) určuje v romských osadách svým nositelům okruh možných partnerů/ek k uzavření manželství, omezuje pole jeho ekonomických aktivit, určuje místo v prostorovém plánu osady a jiné. Každému jedinci je předem dáno, kde může stát jeho dům, s kým může navázat sexuální styk a co může (resp. nesmí) jíst ("status rodiny sa prejavoval v tom, čo jedla a ako jedlo pripravovala"⁷⁹², přičemž "porušenie alimentárneho zákazu hrozí vylúčením zo skupiny"⁷⁹³). Sociální pozice dětí bude fixována jejich narozením, jako tomu bylo i u jejich rodičů. Ve všech uvedených (a mnoha dalších) případech nezávisí výběr a volba na volním rozhodnutí jedinců, ale jsou podřízeny předem danému schématu obsahujícímu množství omezujících předpisů, které jsou každému obyvateli romské osady dány do vínku.

7.6 Příklad barvy pleti

⁷⁹¹ Tamtéž, str. 51

⁷⁹² Žlnayová, E. /a kol./ – Postavenie ženy-matky a muža-otca v rómskej rodine, *Romano džaniben* III, 1-2/1996, str. 29, kurzíva moje; srov. též Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – Postavení snachy v tradiční romské komunitě, *Český lid* 71, 1984, 2, str. 81-85, zde str. 82

Příslušníci majoritní společnosti se k obyvatelům romských osad často staví jako k nositelům odlišného antropologického typu, jehož nejvýznamnějším znakem je odlišná barva pleti. Na tomto základě vznikají označení jako "brikety", "černý huby", "tma" a další. Pojítkem všech těchto výrazů je představa, že obyvatelé romských osad jsou "barevní" ve smyslu "černí", oproti nimž jsou příslušníci majoritní společnosti "bílí". S uvedenými výrazy je pak spojeno i hodnotící hledisko, neboť "bílí" jsou ti slušní a dobří, zatímco "černí" jsou zlí a zkažení. Na tomto základě je pak postaven (implicitní) koncept diskriminace podle barvy pleti, který "bílé" upřednostňuje ve všech myslitelných ohledech, zatímco "černé" staví do postavení znevýhodněného.

Tato skutečnost je všeobecně známá a je předmětem stejně obecné kritiky a odsouzení. Téměř neznámý však zůstává fakt, že podobný koncept je inherentní i tradiční romské kultuře.

*

V kultuře romských osad je bílá barva pleti považována za preferenční. Jedním ze způsobů, jak v romské osadě zalichotit ženě je říci jí, že je *parñi sar papin* (bílá jako husa) či *šukar sar rakli* (krásná jako neromská dívka)⁷⁹⁴. U černé barvy je tomu právě naopak a navíc se k ní pojí ještě i hodnotící hledisko, kdy má černá barva obecně negativní konotace. Kromě primárního významu "černý" znamená *kalo* též "zlý", "ošklivý", "krutý" či "zoufalý"⁷⁹⁵, takže "tmavá barva je pro Roma prokletím"⁷⁹⁶, pro které v romštině existuje i speciální výraz "*kalemardo* = potrestaný černotou"⁷⁹⁷.

Barva pleti je tedy v romských osadách považována za skutečnost velice významnou a často komentovanou. Elena Lacková o tom vypráví: "nejhorší bylo, že my sami mezi sebou jsme se kastrovali na černé a bílé, jak byl někdo trochu světlejší, už se nám černým posmíval: „Ty vráno! Ty kréme na boty! Jsi jako když tě ze země vytáhne! Hele, jeho máma porodila pytel uhlí! My na ně sice pokřikovali Tvarohu! nedopečená,

⁷⁹³ Dubayová, M. – K problematike vzťahu cigánskej lokálnej a cigánskej etnickej skupiny (Na základe interdisciplinárneho výskumu cigánskej rodiny), *Slovenský národopis*, roč. 38, 1-2/1990, str. 274-277, zde str. 275

⁷⁹⁴ Srov. Šebková, H., Žlínayová, E. – *Romaňi čhib, učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999, str. 33

⁷⁹⁵ Húbschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. - *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1991, str. 142-143, heslo "*kalo*"

⁷⁹⁶ Hájková, M. – Rodina a zvyky slovenských Romů usazených v ČR, In: Šišková, T. (ed.) - *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 2001, str. 131

⁷⁹⁷ Tamtéž, str. 131

ale stejně jsme se cítili jako něco méněcenného⁷⁹⁸. Z těchto důvodů se v romských osadách setkáme s obecnou tendencí snažit se uchovat pleť co nejsvětlejší. Ženy se zde slunci vyhýbají a opalování je pro ně zcela nepochopitelné. Fotografové obeznámení s danou problematikou pak také vědí, že tito lidé výrazně preferují fotografie, na nichž je odstín jejich pleti co nejsvětlejší⁷⁹⁹.

Barva pleti je však také faktorem výrazně ovlivňujícím sociální strukturu romských osad. Barva pleti zde totiž není pouze kritériem krásy, ale i sociálního statusu a to podle pravidla "čím světlejší, tím lepší". "O světlejší nevěsty je zájem, tmavé dívky jsou naopak sňatkově znevýhodněny... Světlá barva pleti je důležitější než ostatní osobnostní charakteristiky, ... než dovednosti, inteligence, někdy i než majetek rodiny. Obecně se má ovšem za to, že bohatství jde ruku v ruce s bělostí pokožky"⁸⁰⁰. Zejména důležitá je tedy barva pleti při volbě partnera, a "když si například přivedl syn domů dívku a představoval ji svým rodičům, ti ji velmi rázně vyhodili z domu s odůvodněním, že je *černá jako bota*"⁸⁰¹.

Barva pleti však v romských osadách neurčuje pouze osobnostní charakteristiky jedince, ale slouží i ke kategorizaci jednotlivých rodin, celých romských osad či subetnických skupin. "Olaši o Rumungrech mluví jako o 'černých cikánech'⁸⁰², Rumungři o Olaších jako o 'cikánech bílých'⁸⁰³. Barva pleti zde funguje jako distinktivní rys, takže olašská informátorka říká: "pozrite iba na nich, aké majú čierne tváre. To už nie sú Olaši"⁸⁰⁴. Barva pleti se tedy stává vnější charakteristikou obou skupin, právě ona je jejich znakem a právě s ní se pojí i hodnotící hledisko, neboť nikdy "netajilít se ,bíli' cikáni svým opovržením ,černými"⁸⁰⁵.

Podobně je kategorie barvy pleti i etiketou připisovanou paušálně jednotlivým romským osadám a podle její kvality umísťující tyto na určitou pozici v meziosadní

⁷⁹⁸ Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 54. Srov. též Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – Postavení snachy v tradiční romské komunitě, *Český lid* 71, 1984, 2, str. 81-85, zde str. 84

⁷⁹⁹ R. Vařejka jr., majitel fotoateliéru v Chrudimi, osobní sdělení

⁸⁰⁰ Poduška, O. Hajska, M. – Barva pleti jako sociálně determinující fenomén, In: Jakoubek, M., Poduška, O. (eds.) – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 83-93, zde str. 88

⁸⁰¹ Tamtéž, str. 92; kurzíva v původním textu

⁸⁰² "Mluví-li jakýkoli obyvatel olašské osady o *čiernych Cigánoch*, má tím na mysli všechny ostatní, neolašské Romy". (Poduška, O. – *K historii a sociální struktuře olašských Romů /s přihlédnutím ke komunitě ve východoslovenských Rožkovanech/*, diplomová práce na Ústavu etnologie FF UK v Praze 2002, str. 67, /nepubl./, kurzíva v původním textu).

⁸⁰³ Srov.: Podlaha, B. – *Hrst poznámek k sociální strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 44, (nepubl.)

⁸⁰⁴ Tamtéž, str. 45

⁸⁰⁵ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, Praha 1929, str. 1

hierarchii. V některých osadách se tak můžeme setkat i s "vymyšlenou hierarchickou škálou, která má až charakter pigmentového vzorníku"⁸⁰⁶. I zde pak platí pravidlo "bílý" = dobrý, lepší, "černý" = horší, špatný, takže "charakteristika skupiny ako čiernej, čiernejšej má pejoratívny zmysel"⁸⁰⁷.

Takový kolektivní připsaný status se ale již netýká barvy pleti konkrétního jedince. "Příslušnost k osadě je ve styku mezi Romy základní určující informací. Dokáže tedy zatlačit na druhé místo konkrétní odstín pleti jedince. Pro osady, které dbají na svoji barvu pleti, jsou ostatní osady známy převládajícím odstínem jejich obyvatel. V Borovanech se tak například tvrdilo, že v *Polanech žijí špinaví černí cikáni...*"⁸⁰⁸.

Hierarchii se stejnou determinantou a shodným klíčem nalezneme i na úrovni jednotlivých rodin. Zde je pak "síla významu barvy pleti natolik veliká, že dokáže manipulovat pokrevními příbuzenskými vztahy, především ve smyslu poklesu nebo i vzestupu jednotlivce v sociální hierarchii; může dokonce vést až k jeho vyloučení z rodiny. Příkladem takového chování je např. popření vlastního bratra, protože si vzal ‚černou Cigánku‘, čímž se pošpinil. V konkrétních situacích je tento pocit exkluzivity (závislý na světlém odstínu kůže – pozn. M. J.) natolik silný, že zabraňuje otci (se světlejší pletí) navštívit rodinu syna, který si vzal manželku s výrazně tmavým pigmentem"⁸⁰⁹.

V některých osadách (zejména v těch, kde sídlí příslušníci olašských Romů a některá další subetnická skupina) nabývá koncept diferenciacie a hierarchizace jednotlivců a skupin založený na odstínu barvy pleti charakteru koncepce rituální nečistoty. V daných osadách pak tyto " v určitých projevech nabývali shodných rysů", takže "slovo *černý* se zde stalo synonymem pro výraz *degeš*"⁸¹⁰.

7.7 Romské osady – enklávy tradiční společnosti: shrnutí

⁸⁰⁶ Poduška, O. Hajska, M. – Barva pleti jako sociálně determinující fenomén, In: Jakoubek, M., Poduška, O. (eds.) – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 83-93, zde str. 92

⁸⁰⁷ Marušáková, J. – Vztahy mezi skupinami Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 65

⁸⁰⁸ Poduška, O. Hajska, M. – Barva pleti jako sociálně determinující fenomén, In: Jakoubek, M., Poduška, O. (eds.) – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 83-93, zde str. 89; kurzíva v původním textu

⁸⁰⁹ Tamtéž

⁸¹⁰ Tamtéž

Shrneme-li dosavadní výklad, ukáže se, že v romských osadách: předně neexistují formální organizace. Nenalezneme zde žádné kluby, spolky či sdružení nezávislých individuí, všechna uskupení v romských osadách mají příbuzenský základ. Za druhé, trh a tržní ekonomika nemohou hrát téměř žádnou roli neboť sféra ekonomiky je zde regulována mimoekonomickými souvislostmi. Za třetí, nalezneme sociální strukturu výrazně akcentující statusy připsané, přičemž třída zrození je jednou z nejvýraznějších determinant sociální pozice jedince pro celý jeho život a dědičně se předává v rámci skupiny. Konečně za čtvrté absentuje představa univerzálního svobodného rovného lidství. Naopak, jejich obyvatelé jsou si *a priori* nerovni svým přirozeným původem.

Všechny uvedené body jsou výsostnými definičními znaky *tradiční společnosti*. Můžeme tak učinit dílčí shrnující závěr: romské osady je možné nahlížet jako enklávy tradiční společnosti.

*

Ačkoli je zřejmé, že romské osady vykazují v sociokulturní sféře parametry umožňující jejich legitimní klasifikaci coby enkláv tradiční společnosti, nedá se pominout skutečnost, že některé distinktivní rysy spojované s tímto společenským uspořádáním absentují (jedná se zejména o prvky spojené s mocenskou organizací obyvatelstva na určitém území, které v "klasickém" typu počítá s přítomností vládnoucí elity, stejně jako s existencí měst, kteréžto prvky v případě romských osad z pochopitelných důvodů chybí).

Třebaže již uvedená analogie mezi povahou kategorizace sociokulturních fenoménů a diagnostikování syndromu, při kterém není podstatné "zda určitý symptom, či dva z celého syndromu absentují, pokud ty zbylé ve vzájemném vztahu tvoří soubor odpovídající typickému vzoru", uvedenou klasifikaci umožňují, neboť značnou část konstituivních prvků odpovídajících typickému vzoru tradiční společnosti v romských osadách *nalézáme*, je možné tuto klasifikaci specifikovat. Jak jsem již předznamenal, v kapitole "*Neúplnost kultury romských osad*", lze na formace romských osad hledět jako na jistou kulturní "výseč" (srov. příslušná kap.). V podobné perspektivě bychom pak mohli výše uvedenou klasifikaci upravit v tom smyslu, že romské osady jsou *segmentem* či "výsečí" tradiční společnosti, což vztah těchto entit

vymezuje patrně přesněji. Nesmírně zajímavé přitom v daném ohledu zůstává, že i v této poloze segmentu jsou romské osady, resp. jejich síť schopna reprodukce uvedeného vzoru. Vezmeme-li v potaz, že ve zkoumaných lokalitách přesahuje počet partnerských svazků, uzavřených s osobou, která je také obyvatelem romské osady (té samé anebo některé z jiných) 99% ukáže se, že tyto "segmenty" tvoří v mnoha ohledech v jistém smyslu (ve vztahu k majoritní společnosti) "vrstvu" či paralelní strukturu. Tento stav je pak navíc dalším argumentem ve prospěch oprávněného užívání termínu kultura romských osad, který je - jak se ukazuje - strukturálně obdobný termínu (česká) lidová kultura (tedy kultura lidové vrstvy společnosti).

*

Určitý paradox předloženého modelu ovšem tkví ve skutečnosti, že uvedená teze o romských osadách coby enklávách tradiční společnosti je v této podobě platná teprve poté, co došlo k opuštění "tradičního" stavu, kdy jednu osadu obývala jedna rodina (srov. kap. "Osada=rod" a kap. "Změny uvedeného modelu a jejich následky"). Do té doby se fundamentální distinktivní rysy tradiční společnosti nalézaly zejména ve vztazích mezi jednotlivými osadami/rodinami (které bychom v daném období mohli – vždy ovšem s určitými omezeními a výhradami - klasifikovat jako *Gemeinschaft* v Tönniesově smyslu⁸¹¹, či jako *primární skupiny* v intencích Ch. H. Cooleyho, nebo jako *komunity* jak je chápe např. R. Firth⁸¹², případně jako skupiny vymezené *organickou solidaritou*, jak ji definuje E. Durkheim⁸¹³). Teprve poté, co jednotlivé rodiny začaly koexistovat v rámci jedné osady, získaly tyto útvary parametry opravňující nás k uvedené klasifikaci (zároveň však přestaly existovat jako pozitivně vymezené jednotky a akceschopné celky a jejich konstitutivními složkami se staly rysy primárně negativní – separace, zákaz komensality, endogamie, zákaz kontaktů, principiální nerovnost a další).

⁸¹¹ Srov.: Tönnies, F. – *Community and Civil Society* (ed. By J. Harris, z něm. orig. *Gemeinschaft und Gessellschaft*, Leipzig 1887 přel. J. Harris a M. Hollis), Cambridge 2001, zejm. kap. "The Theory of *Gemeinschaft*", str. 22-51

⁸¹² Srov.: Firth, R. – *Elements of Social Organization*, London 1961, kap. 2 "Structure and Organization in a *Small Community*", str. 41-79

⁸¹³ Srov. Djurkem, E. – *Za razdelenieto na obšttestvenija trud* (z franc. orig. "De la division du travail social", Paris 1960 přel. T. Mineva a Č. Cenov), Sofija 2002, zejm. kniha první, hlava druhá "Mechanična solidarnost ili solidarnost poradi schodstva", str. 68-101

VIII. DVĚ "ROMSKÉ" KULTURY - KULTURA ROMSKÝCH OSAD (TRADIČNÍ ROMSKÁ KULTURA) A NÁRODNÍ ROMSKÁ KULTURA

8.1 Kultura romských osad a národ

Romské osady představují ostrůvky tradiční společnosti. Z této skutečnosti však plynou některé závažné důsledky. S tradiční společností je totiž neslučitelný občanský princip - princip, podle kterého jsou si jedinci rovni a mají shodná práva. Ale je to právě "koncept rovnosti všech příslušníků národa jako členů občanské společnosti"⁸¹⁴, který je podle M. Hrocha charakteristikou ("nezbytnou a nenahraditelnou"⁸¹⁵) moderního národa odlišující tento od "národa" středověkého a raně novověkého⁸¹⁶. Právě občanská pospolitost rovnoprávných jedinců, "sociální skupina lidí, kteří jsou si rovni",⁸¹⁷ je tedy podmínkou nutnou pro existenci moderního národa⁸¹⁸, a to podmínkou *sine qua non*. Nicméně právě tato podmínka není v romských osadách splněna.

Je nepopiratelným faktem, že jak mezi subetnickými skupinami, tak i mezi skupinami, které odděluje rituální nečistota v tomto smyslu neexistuje společenství, které by jeho členové byli ochotni navzájem sdílet a ve kterém by se uznali za rovné.

Pakliže ovšem "dva lidé patří ke stejnému národu, když a jedině když uznají jeden druhého za náležejícího ke stejnému národu",⁸¹⁹ je zmíněná skutečnost nepřekonatelnou překážkou při snaze obyvatele romských osad za součást "romského národa"

⁸¹⁴ Hroch, M. – *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století*, Praha 1999, str. 11

⁸¹⁵ Tamtéž, str. 10

⁸¹⁶ Šmahel, F. – *Idea národa v husitských Čechách*, Praha 2000, str. 264

⁸¹⁷ Hroch, M. – *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*, Praha 1999, str. 8

⁸¹⁸ Obdobně uvádí i B. Anderson, že "národ existuje v představách jako *společenství*, protože se bez ohledu na to, k jaké nerovnosti a vykořisťování v národě dochází, vždy *pojímá jako hluboká horizontální spřízněnost*" (Anderson, B. - *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1985, str. 16, český překlad cit. dle: Anderson, B. – Pomyslná společenství, In: Hroch, M. *Jed. I – Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha 2003, str. 239-269, zde str. 245; první kurzíva v původním textu, druhá moje). Obecně se dá říci, že rovnost a solidaritu uvnitř národního společenství považuje za definiční znak moderního národa naprostá většina badatelů.

⁸¹⁹ Gellner, E. – *Národy a nacionalismus*, Praha 1993, str. 18, kurzíva v původním textu.

prohlašovat. Jednou větou: lze-li být příslušníkem národa (v moderním smyslu) *pouze* jako občan, pak obyvatelé romských osad, kteří právě *tuto* podmínku nesplňují, příslušníky jakéhokoli národa (např. romského) *ex definitione* být nemohou. Ze stejného důvodu není korektní ani automatické zahrnování obyvatel romských osad mezi participanty "romské národnostní menšiny", neboť ta je odkazem k *národnosti*, postavené na *národním* vědomí, které - ze zmiňovaných důvodů - obyvatelé romských osad mít nemohou. V případě moderní národnosti jde totiž "o přihlášení se jedince k určitému národnímu programu a ztotožnění se s ním. V tomto ohledu je tedy národnostní příslušnost zcela subjektivní kategorií *a tam, kde není národního uvědomění, nemůže být ani moderní národnost*"⁸²⁰, přičemž právě toto uvědomění nositelé kultury romských osad nemají. V dikci B. Andersona⁸²¹ bychom mohli říci, že nositelé tradiční romské kultury si svůj národ - ohraničené a samostatné politické společenství vzájemné solidarity - v současnosti nedokáží "představit".⁸²²

Národotvorné aktivity jako svůj předpoklad a součást vyžadují proces tvorby a následné ustavení občanské společnosti, bez kterých nejsou myslitelné a uskutečnitelné. Tradiční společnost (v úzkém významu jako protiklad společnosti moderní, občanské) a národ v moderním smyslu se tedy vylučují. Obyvatelé romských osad netvoří a nemohou tvořit substrát "romského národa", lid, který je jeho nositelem. Brání tomu nesplnění definiční podmínky – občanské rovnosti jeho (hypotetických) participantů. Přestože se tedy mnoho romských aktivistů snaží přivést k životu "romský národ", považujíc jej za "organickou osobnost, která má své legitimní zájmy a požadavky a je si v občanském smyslu rovna se všemi ostatními národy"⁸²³, je otázka legitimacy a korektnosti jejich úsilí - v případě, že do jeho rámce započítávají i obyvatele romských osad (což samozřejmě kvůli navýšení počtu jeho účastníků, jímž posléze argumentují, dělají) - dosti sporná, neboť je poněkud nepřiměřené a paradoxní dožadovat se rovnosti (v občanském smyslu) "romského národa" navenek u vědomí (občanské) nerovnosti uvnitř něj.

⁸²⁰ Rychlík, J. – *Dějiny Bulharska*, Praha 2000, str. 259, kurzíva moje

⁸²¹ Anderson, B. – *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1985

⁸²² Vnucuje se říci "...zatím nedokáží představit", ale tato perspektiva (hojně užívaná zejména tzv. "romskou reprezentací") je falešná, neboť v jejím podloží nalezneme jednak mylnou představu o zákonitosti společenského vývoje a také neméně chybný koncept národa jako přirozené a odvěké entity, podle které národní vědomí v obyvatelích romských osad dřímá a je třeba je jen probudit.

⁸²³ Hroch, M. – *V národním zájmu*, Praha 1999, str. 109 (v daném případě se nejedná o citaci autorových názorů, ale o výpůjčku rétorické figury, kterou M. Hroch užívá ve vztahu k postojům a představám aktivistů při národních hnutích).

Stejně tak je vzhledem k absenci občanské společnosti a k faktu neexistence politiky v romských osadách nepředstavitelná politická reprezentace vzešlá z jejich středu. Není nikdo, kdo by mohl mluvit jejich jménem, kdo by mohl hájit zájmy libovolné z nich jako celku, protože v *tomto* smyslu romské osady (resp. každá jedna z nich) žádný celek netvoří. Existují jen rodiny se svými zájmy, se svými reprezentanty a svými autoritami, nic více, nic méně.

*

Kdybychom přistoupili na národní definici obyvatel romských osad (a tuto možnost nelze v delší časové perspektivě vyloučit, přestože v současnosti jde pouze o *myšlenkový experiment*), bylo by patrně pro mnohé překvapením, že místo jednoho romského národa by před námi patrně stály takové národy přinejmenším dva. "Přirozený vývin" totiž "smeruje ku konsolidácii jednotlivých cigánskych skupin do dvoch veľkých celkov"⁸²⁴. Výsledkem tohoto experimentu by tak byl národ Romů olašských a národ Romů slovenských (a maďarských). Oba by se lišily *dějiny*, dále také *jazykem, tradicemi a kulturou*. Domnívám se, že právě tento stav je případné a možné národní budoucnosti obyvatel romských osad mnohem přiměřenější a adekvátnější, než diskutabilní představa jednoho, jednolitého a homogenního obecného národa romského.

8.2 Obyvatelé romských osad a romská politická reprezentace

Přestože někteří obyvatelé romských osad cítí, že nemají ve sféře politiky zastání, rozhodně popírají možnost, že by jejich zájmy zastupovala a hájila stávající tzv. "romská elita". Tento fakt lapidárně komentují konstatací vyjadřující propast, která obě skupiny odděluje: "My jsme Cigáni, oni jsou Romové". Za stejně nemožnou pokládají obyvatelé romských osad i variantu, že by celou osadu zastupoval příslušník pouze jedné z rodin, které osadu tvoří. Během dosavadních projektů v romských osadách se ukázalo, že jednou z mála možností ustavení reprezentace romských osad byla situace, kdy zájmy osady zastupoval příslušník majority (a to nejlépe Čech, neboť vůči Čechům

⁸²⁴ Marušiáková, J. – K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 702

neexistovala v osadách averze, jako je tomu v případě Slováků). Přestože byla tato možnost ověřena a potvrzena praxí, nestala se standardním řešením.

Shrneme-li předchozí úvahy, ukáže se být zřejmým, že tzv. "romské elity", právě proto, že se staví do role politické reprezentace obyvatel romských osad, se tímto nutně sami vylučují z účastenství na jejich kultuře (neboť ta možnost obecné, politické reprezentace vylučuje) a tedy i jediného důvodu, proč by měli jejich obyvatele zastupovat právě oni.

Celá záležitost je přitom chybně postavena na neexistující korespondenci mezi "antropologickým typem" a kulturou. Je třeba říci, že člověk s výraznou pigmentací kůže není *a priori* a právě z tohoto důvodu nositelem tradiční romské kultury, resp. kultury romských osad, neboť vztah mezi fyziognomií a kulturou je *arbitrární*, tedy nahodilý a podmíněný často pouze konkrétními nepredikovatelnými životními osudy. Zopakujme si: *rasa není synonymem kultury*, protože *tradiční romská kultura* (dnes) *nesouvisí nutně s Romy* (jako "antropologickým typem"). Naopak, jejími nositeli mohou být (a jsou) i subjekty s "antropologickým typem" majoritní společnosti.

8.3 Romské elity, romské reprezentace a romští lídři

*"A když tak sleduješ TV a noviny, víš o nějakých významnějších romských lidech?"

*"Pár lidí znám. Ščuku znám. Jednoho předsedu znám z Ústí ... To sou ale všechno lidi, co nedělaj něco pro lidi jenom tak nezištně, ale vždycky z toho maj nějaký zisk a tíhnou k nějakým rodinám, kterým pomáhaj a žijou si dobře jenom z titulu svý funkce. A vydělávaj na tom, že jsou Romové".⁸²⁵

Obyvatele romských osad, tedy tzv. "romské reprezentace" rozhodně nezastupují; podle jejich proklamací bychom se tak mohli domnívat, že zastupují alespoň nositele romské národní kultury. Tomu ovšem brání skutečnost, že ani tzv. "romští lídři" nedokáží kooperovat na politické (resp. národní) bázi, neboť jejich vztahy

⁸²⁵ Bolf, Š. – *Drobný příspěvek ke studiu migrace slovenských Romů do České republiky. Analýza faktorů na příkladech romské osady (SR) a sociálně vyloučeného sídliště (ČR)*, diplomová práce na Katedře obecné antropologie FHS UK v Praze 2004, příloha č. 1, rozhovor Š. Bolf s R. M., Kadaň - Pruněřov 2002, str. 83, (nepubl.)

jsou notoricky poznamenány rivalitou vycházející z rodové příslušnosti⁸²⁶. Ukazuje se tak, že na otázku “reprezentují vůbec romští lídri samotných Rómov (ať už tento termín chápeme v jakémkoli smyslu – pozn. M. J.)? Je odpověď jednoduchá – nereprezentují”⁸²⁷, ano – tzv. “romské politické reprezentace” nereprezentují vůbec nikoho (kromě svých vlastních rodin či jen vlastních osob) a jedná se tedy o skupinu nad jiné zbytnou. Pokud si tedy někdejší předseda ROI stěžuje, že “Rómovia volia všetkých, len nie svojich zástupcov”⁸²⁸ a myslí tím najmě romské politické strany, jde o omyl, neboť tyto organizace “Romy” rozhodně nezastupují.

8.4 "Rom" není slovo označující kompaktní kulturní společenství (a zejména to není analytický pojem); nedorozumění s romisty

Stejně tak je třeba říci, že jádro kultury romských osad - jímž je specifická sociální organizace s primární nerovností lidských subjektů jako konstitutivním prvkem a příbuzenstvím jako privilegovanou, resp. totální instituční sférou - zůstává zachováno i poté, kdy mnoho jejích participantů již nehovoří romským jazykem.

Domnívám se, že právě tyto myšlenky jsou krystalizačním jádrem konfliktů s reprezentanty romistiky. Z výše uvedených důvodů se hraniční linie mého zájmu vine po hranicích *kultur*, tedy 1a) kultury majoritní společnosti a 1b) národní romské kultury stojících společně proti 2) kultuře romských osad. Vzhledem ke skutečnosti, že tradiční romská kultura není (dnes již) nutně spjata ani s určitým jazykem ani s fyzickými rysy, tedy že mluvčí romštiny, stejně jako subjekty náležející k “romskému antropologickému typu”, mohou být (a jsou) členy a nositeli kulturních vzorců společnosti majoritní (a naopak), nepovažuji tyto faktory pro mé zkoumání za podstatné a znovu opakuji: mé bádání není zaměřeno (pouze) na “Romy”, a především: v předkládané studii hovořím o

⁸²⁶ Srov. např. Holomek, K. – Vývoj romských reprezentací po roce 1989 a minoritní mocenská politika ve vztahu k Romům, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 290-310, též viz: Rybová, J. – Rómska politická reprezentácia, In: Vašečka, M., Jurásková, M., Kriglerová, E., Puliš, P., Rybová, J. – *Rómske Hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*, Bratislava 2002, str. 67-90.

⁸²⁷ Úvod. Kríza rómskej identity a politická participácia, In: Vašečka, M., Jurásková, M., Kriglerová, E., Puliš, P., Rybová, J. – *Rómske Hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*, Bratislava 2002, str. 10

⁸²⁸ RPA, 22. 9. 2002, cit in: Rybová, J. – Rómska politická reprezentácia, In: Vašečka, M., Jurásková, M., Kriglerová, E., Puliš, P., Rybová, J. – *Rómske Hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*, Bratislava 2002, str. 80

obyvatelích romských osad, tedy o nositelích kultury kulturně vymezených sociálních formacích, nikoli (výhradně) o "Romech" (tedy: *Rom*⁸²⁹ ≠ *obyvatel romské osady*).

Skutečnost je navíc taková, že dnes již nikdo není schopen odpovědět na otázku "Kdo je Rom?", zda se jedná o nositele kultury, jazyka, či "antropologický typ" (což dnes již rozhodně není totéž). Vzhledem k významové přetíženosti tohoto pojmu je těžké říci, zda vůbec ještě něco (někoho) seriózně označuje, v každém případě je jisté, že je využíván a zneužíván kýmkoli podle momentální potřeby. Jisté však je i to, že "Romové", či alespoň subjekty tímto termínem označované, jsou skupinou, která *není kulturně homogenní* (lépe řečeno – nesdílí shodnou kulturu. A to ani klasifikačně), protože k ní je obvykle počítána jak tzv. "romská politická reprezentace" (tedy účastníci moderní, občanské společnosti, ať již zatím spíše hypotetické národní romské či národní české), stejně jako obyvatelé romských osad (tedy participanti společnosti tradiční, resp. nositelé vzorců tradiční romské kultury). Tato skupina ("Romové") tedy *nemůže být definována kulturně*. Z jiné strany - termín "Rom" (versus "nerom") *nemůže sloužit jako rozlišující v otázce kultur* (např. kultury romské a "neromské" - "gádžovské", jak se má obvykle za to). Podobná je i situace týkající se jazyka, neboť v této skupině jsou jak mluvčí slovenštiny (resp. lidé, jejichž mateřštinou slovenština je), jakož analogicky i romštiny. Skupina "Romové" tedy nemůže být vymezena ani jazykově.

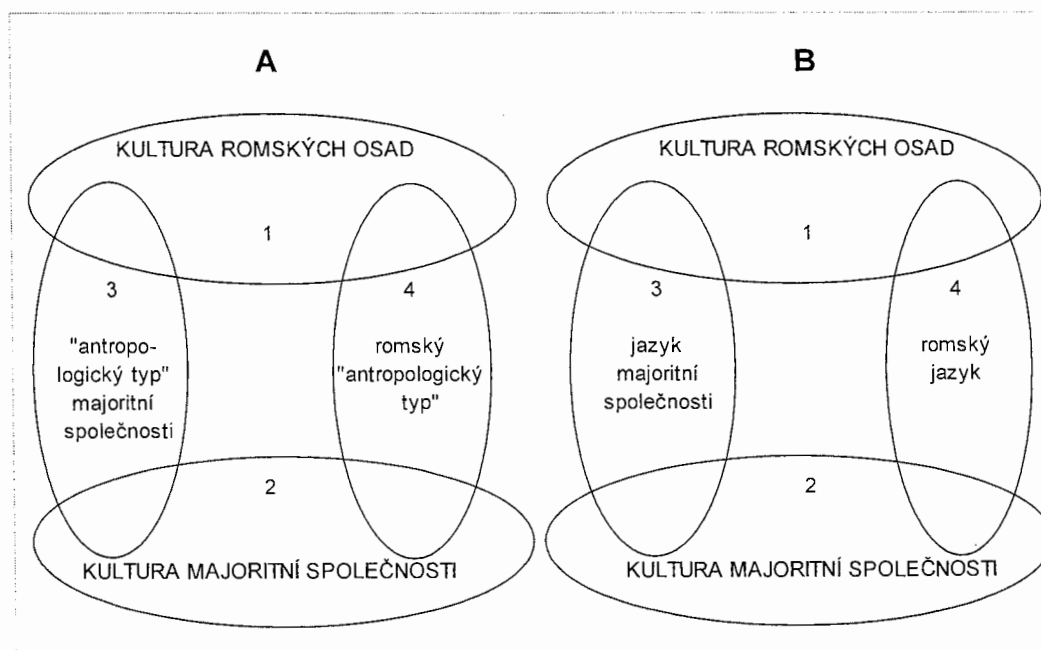
I přes výše uvedená fakta se domnívám, že v současné době je nejrozšířenější a nejužívanější (implicitní) "definice" Romů odvolávající se na fyziognomii (Romové jsou "ti černí"), případně doplněna o kritérium jazykové (v obou případech z ní ale mnozí "Romové" vypadnou). Protože takto určené subjekty jsou nositeli obou (resp. všech tří) zmiňovaných komplexů kulturních vzorců, nemůžeme tyto rysy použít jako distinktivní v případě kultur.

Pokud je pak romistika oborem definovaným zájmem o "Romy", je zřejmé, že naše perspektivy jsou principiálně odlišné a nedorozumění je tedy nasnadě. Navíc je na místě i obava, že jakékoli vymezení "Romů", jehož součástí jsou i faktory biologické (a tyto jsou užívané jak romisty a romology, tak i neziskovými organizacemi a vládou) *uchovává a tedy implicitně i podporuje "rasové" smýšlení*, zatímco rozlišení podle kulturních vzorců je zcela mjíj a ignoruje jako neplatné⁸³⁰.

⁸²⁹ Označení "Rom" zde užívám ve smyslu jeho nespecifických, "lidových" konotací.

⁸³⁰ Na základě těchto poznámek by bylo zajímavé se tázat, koho že se to tedy týká projekty podporující "Romy," ať již se jedná o podporu *romských* hudebníků, podnikatelů, studentů či dětí? Nepřekvapí nás, že v naprosté převaze tyto projekty zcela mjíj obyvatelé romských osad – jediné nositele tradiční romské kultury.

V této souvislosti je na místě zmínit znovu limitativní zásadu uvedenou v úvodu práce. Touto zásadou je *princip relevance*, tedy rozhodnutí "popisovat shromážděná fakta *pouze z jednoho hlediska* a podržet tudíž z ... masy fakt pouze ty rysy, které se týkají tohoto hlediska s vyloučením všech ostatních (tyto rysy jsou nazývány *relevantní*)"⁸³¹. Ve shodě s touto zásadou tedy považuji v přítomné studii za relevantní právě distinktivní rysy zmiňovaných *kultur*, nikoli kritéria jazyková či hledisko fyziognomie ("antropologického typu"). Jinými slovy, o problematiku romských osad se zajímám z hlediska kultury (resp. sociální organizace, kterou považuji za jádro této kultury a za její určující složku) a jiné determinanty (jazykové, biologické) ponechávám stranou. Tyto determinanty nikterak nepopírám, trvám však na tom, že se vztahují k jiné relevanci. Zobrazíme-li tuto skutečnost grafem, ukáže se (v grafu A), že zájem romistů považuje za relevantní rozdíl mezi vakuolami 3 a 4, zatímco autor těchto řádků se snaží postihnout rozdíl množin 1 a 2. V grafu B je situace stejná, přičemž netvrdím, že množiny 3 a 4 v obou grafech jsou totožné.



Musím však zároveň dodat, že determinanty jazyka či fyziognomie *jsou relevantní* v jinak orientovaných výzkumech (jako např. ve studiích romistických), chybné je pouze vztahování vlastních měřítek na jinak definovaný výzkum; a o ty tu jde

⁸³¹ Barthes, R. – Základy sémiologie, In: *Kritika a pravda*, Praha 1997, str. 175, kurzíva v původním textu

– mé bádání a zkoumání romistická jsou vedena z odlišných perspektiv a do značné míry mají i odlišný předmět zájmu ("Romové" x nositelé kultury romských osad). Je třeba vzít tyto skutečnosti na vědomí a podat si ruce, neboť naše aktivity si nekonkurují, jsou komplementární, navzájem se doplňují a jsou pro sebe (a pro ostatní) obohacím.

*

Na základě výsledků uvedeného rozboru se zároveň ukazuje, že značná část projektů, jejichž zájem se pojí k romským osadám, opomíjí základní rys kultury, jímž je skutečnost, že kultura je entita definičně negenetická, extrasomatická, osvojuje se výchovou a je naučená. Z tohoto důvodu jsou koncepce, které vyvozují kompetenci ke kultuře z biologicky determinovaných faktorů jako například fyziognomie (a nejčastěji pak přímo z barvy kůže, vlasů a očí) a jejichž implicitní teorií je předpoklad, že "když stejně vypadají (tj. obyvatelé romských osad a tzv. "romské politické reprezentace"), jsou stejní a budou si navzájem rozumět," omylem.

Právě na uvedené (chybné) premise je často založena snaha mnoha organizací zabývajících se romskými sídelními formacemi, které při výběru svých pracovníků stavi na kritériu, aby tito "měli především etnickou kvalifikaci"⁸³², (která je ovšem primárně posuzovaná podle "antropologického typu" dotyčných). Právě tato tendence totiž vede k tomu, že jako spolupracovník je vybrána osoba *kulturně* nekompetentní (byť "správné" barvy kůže). V případě romských osad je tak často chybně vybrán příslušník "romské" městské populace (který ovšem *vypadá* jako většina nositelů kultury romských osad), který však pro danou práci nemá žádnou jinou kvalifikaci. Tuto skutečnost potvrzuje i A. Mušinka, ředitel projektu *Svinia*⁸³³ pracující v romské osadě ve stejnojmenné obci, když říká, že "keď som hovoril, že participácia Rómov sa neosvedčila, myslel som Rómov z vonku ... neosvedčili sa nám práve tí Rómovia z Prešova, ktorí s nami spolupracovali"⁸³⁴. Na shodný fakt kulturní nekompetentnosti (byť artikulované formou neporozumění "mentalitě") si ovšem stěžuje v případě městské populace v Čechách i J. Horváth, který říká: "Kdo mě štve je romský poradce. Je to sice Rom (soudě

⁸³² Frišenská, H. – Romové ve městě – společné bydlení, In: *Romové ve městě*, Praha 2002, str. 59

⁸³³ Srov. např. Mušinka, A. – Význam terénního výzkumu při formování rozvojového projektu v romské osadě obce Svinia, In: Kužel, S. (ed.) – *Terénní výzkum integrace a segregace*, Praha 2000

⁸³⁴ Mušinka, A. – Antropológ v teréne, In: *Kaj džas/ Kam kráčaš*, Bratislava 2001, str. 158, kurzíva moje.

nepochybně podle “antropologického typu” – pozn. M. J.), ale vyrostl v dětském domově mezi gádži a *romskou mentalitu nezná*”⁸³⁵.

Vyhráno ovšem není ani v případě, je-li jako spolupracovník přijat přímo člen daného společenství anebo osoba sdílející její kulturní vzorce, neboť se ”velmi brzy ... objeví, že zvolený romský reprezentant, který s vámi začne spolupracovat, nebude hovořit za všechny Romy v lokalitě, a že na některé dokonce nebude mít žádný vliv a s dalšími nebude chtít spolupracovat”⁸³⁶. Vyskytly se ovšem i případy, kdy “jediný romský rod prostřednictvím instituce romského poradce ovládl komunikaci s gádži a zamezoval přístup k informacím a ekonomickým možnostem členům druhého rodu”⁸³⁷. Přičemž “romský poradce vybraný z jednoho rodu neměl u členů druhého rodu autoritu”⁸³⁸.

Zvolit za reprezentanta příslušníka některé z rodin proto L. Goral považuje za “typicky gádžovský nápad”⁸³⁹ a jako důvod udává: “Zapomínáte na kasty. Goral nikdy nemůže radit Horváthovi!”⁸⁴⁰ čímž nám znovu připomíná, že “treba si jedno uvedomiť – že medzi Rómami sú kasty”, přičemž “ak to nepochopíte, tak neviete riešiť problém”⁸⁴¹. Na místě je tedy otázka, jakou výhodu a přednost ”etnická kvalifikace” - v jakémkoli smyslu – vlastně má?

Extrému pak v tomto ohledu nabývá jednání tzv. “romské politické reprezentace”, která se svou etnicitou (chápanou nejčastěji jako specifický ”antropologický typ”) vyloženě živí (v této souvislosti se někdy objevuje poměrně přílehlavý termín “profesionální Rom”) a pochopila ji jako výnosné povolání. Její příslušníci tak již ”zcela ztratili jakékoli povědomí o tom, že normálně si lidé na živobytí nevydělávají barvou své kůže”⁸⁴² (v této souvislosti je přitom velice trefná poznámka Š. Moravce, který, vycházející ze skutečnosti, že v romské kultuře “je zejména barva pleti, očí a vlasů důležitým kritériem pro připsání sociálního statusu té které osobě”, přičemž “vyšší status je ... vždy spojován se světlejší barvou, a nikoliv ...

⁸³⁵ Horvát, J. *Romano Hangos* č. 12, str. 5, cit in: Řezáčová, V. – *Romové a Gádžové – vytváření romské (etnické) identity*, diplomová práce na Katedře sociologie FSV UK v Praze 2003, str. 23

⁸³⁶ Šišková, T. – Specifika romského chování a komunikace, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranri v ČR*, Praha 2001, str. 147

⁸³⁷ Řezáčová, V. – *Romové a Gádžové – vytváření romské (etnické) identity*, diplomová práce na Katedře sociologie FSV UK v Praze 2003, str. 38 (nepubl.)

⁸³⁸ Tamtéž, str. 38

⁸³⁹ Goral, L. – Mezi Romy a gádži, In: Manuš, E. (ed.) – *Jdeme dlouhou cestou*, Praha 1998, str. 187

⁸⁴⁰ Tamtéž, str. 187

⁸⁴¹ Cit. in: Radičová, I. – *Hic sunt Romales*, Bratislava 2000, str. 222

naopak”⁸⁴³ /k tomuto srov. kap. “*Příklad barvy pleti*”/, upozorňuje na fakt, že pokud se “někdo prohlašuje za Roma a na základě toho za povoláného reprezentovat jiné Romy”, přičemž “jediný prokazatelný mandát je spjat s jeho tmavou pigmentací, *pak se jedná o mandát značně problematický paradoxně také proto, že ti Romové, kteří na barvu pleti, vlasů a očí dají, by ho na základě těchto vlastností zařadili spíše mezi spodinu než mezi elitu*”⁸⁴⁴.)

Zde je na místě uvést, že jedněmi z mála, kdo tuto situaci interpretují správně jsou tzv. “integrování Romové” (ovšem integrování do majoritní společnosti, tedy nikoli členové tzv. “romské politické reprezentace”), jimž ovšem jak romské “elity”, tak i majorita vyčítá, že se zřekli příslušníků svého národa v romských osadách a nestarají se o ně. Právě oni pochopili podstatu věci, tedy že nejde o fyziognomii (ba ani o lingvistickou kompetenci), ale že hlavní odlišnost (mezi romskými osadami a okolní společností) spočívá v rozdílu kulturním a že v *tomto* smyslu jsou (bez ohledu na odlišnou barvu pleti či jazyk) členy kultury společnosti majoritní a k romským osadám mají stejně daleko (či blízko) jako kterýkoli jiný její příslušník.

8. 5 Amatéri a profesionálové – poznámka k (ne)výhodnosti “ethnicity” při práci v “romských komunitách” (na motivy stati Štěpána Moravce)

Ještě dále, než jsem naznačil v předchozím oddíle zachází v kritice požadavku “etnické kvalifikace” zejména sociálních pracovníků v tzv. “romských komunitách” ve své stati “*Sociální služby v prostředí romské minority: problém ethnicity poskytovatele*”⁸⁴⁵ Štěpán Moravec. Těžištěm jeho stati je přitom právě kritika předpokladu, že specifické sociální služby (jako např. pozice /romských/ pedagogických asistentů, /romských/ terénních sociálních pracovníků apod.) mají vykonávat osoby “romského původu”.

⁸⁴² Arendtová, H. – *Původ totalitarismu II.*, Praha 1996, str. 290; výrok je původně užit v souvislosti o chudých běloších v Jižní Africe, jeho platnost je však v plném smyslu obecná.

⁸⁴³ Moravec, Š. – *Sociální služby v prostředí romské minority: problém ethnicity poskytovatele* (nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB), str. 5 rukopisu

⁸⁴⁴ Tamtéž, str. 5 rukopisu; kurzíva moje.

⁸⁴⁵ Moravec, Š. – *Sociální služby v prostředí romské minority: problém ethnicity poskytovatele* (nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB; většina argumentace stati je založena na autorově dlouholeté intenzivní zkušenosti v dané oblasti, zejména pak z účastenství v managementu projektu sociální práce organizace Člověk v tísni – společnost při ČT o.p.s.

Pro účely textu tento autor zavádí dva modelové typy uchazeče – 1) *profesionála*, který “byl pro výkon sociální práce vybrán na základě nejlepších předpokladů stran teoretického a praktického vzdělání, absolvovaných výcviků, předchozí pracovní zkušenosti v sociální práci a na základě testovatelné schopnosti řešit problémy klientů”⁸⁴⁶, a to zejména v procesu výběrového řízení; 2) *amatéra*⁸⁴⁷, jímž je v dané stati míněn ten, “kdo byl pro výkon sociální práce vybrán především na základě jiných kritérií ... zejména předpokládané znalosti místní ‚komunity‘⁸⁴⁸, potažmo předpokládané etnické příslušnosti, která s takovou znalostí předpokládaně souvisí”⁸⁴⁹.

Pisatel hned v úvodu konstatuje, že – nemá-li být sociální pracovník pouze jakýmsi konzultantem pro problémy (místních) obyvatel - bude většinu jeho práce tvořit poradenství klientům, případová práce či jednání s dalšími osobami, které jsou s konkrétními případy klientů spojeni, přičemž je zřejmé, že pro většinu těchto aktivit je nezbytné disponovat odpovídajícími dovednostmi a tyto též dále rozvíjet⁸⁵⁰. Š. Moravec tedy dovozuje, že z uvedených důvodů je profesionál (oproti amatérovi) ve výhodě “ve většině situací, které sociální práce s jakoukoli klientelou přináší, zatímco amatér musí svou kvalifikaci zvyšovat úměrně tomu, jak málo byl připraven při vstupu do terénu - ve většině situací mu totiž není >znalost komunity< nic platná”⁸⁵¹. Tuto skutečnost pak autor dokládá zkušeností s případy, kdy byla do terénu vyslána dvojice profesionál-amatér. V takových případech totiž “situace notoricky tíhla k tomu, že amatér plnil své úkoly hůře, než jeho kolega jednoduše proto, že ve většině případů to, co bylo potřeba dělat, dělat neuměl” z tohoto důvodu pak “problém buď vůbec neřešil, nebo ho přenesl na kolegu – profesionála nebo se dopouštěl chyb, které byly tím častější a tím závažnější, čím menší byla jeho připravenost”⁸⁵². Profesionál tak na sebe přebíral většinu činností, “byl přetížený a ve většině situací cítil, že ve svém kolegovi nemá potřebnou oporu”⁸⁵³. Co se přitom důvěry klientů týče, dokládá Moravec, že amatér –

⁸⁴⁶ Tamtéž, str. 2 rukopisu

⁸⁴⁷ V celém textu jsou termíny “profesionál” a “amatér” užívány čistě technicky, tedy hodnotově neutrálně (str. 2)

⁸⁴⁸ Užití označení “komunita” autor odmítá (sám užívá termín *lokalita*), neboť “místní společenství Romů (Š. M. hovoří o sociálně vyloučených lokalitách v ČR – pozn. M. J.) mají obvykle charakter seskupení navzájem nepříbuzných nukleárních rodin, které jsou jedna od druhé odděleny subjektivně velmi silně vnímanými statusovými bariérami, a tedy *jako komunity de facto nefungují*” (tamtéž, str. 1 rukopisu; kurzíva moje).

⁸⁴⁹ Moravec, Š. – *Sociální služby v prostředí romské minority: problém etnicity poskytovatele* (nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB, str. 2 rukopisu

⁸⁵⁰ Tamtéž, str. 2 rukopisu

⁸⁵¹ Tamtéž, str. 2 rukopisu

⁸⁵² Tamtéž, str. 2 rukopisu

⁸⁵³ Tamtéž, str. 2 rukopisu

“Rom” má “výhodu nanejvýš na počátku své práce”, neboť “schopný profesionál si tuto důvěru časem získá i když ho klienti nevnímají jako člena vlastní skupiny”⁸⁵⁴.

Co se pak konkrétních potíží týče, ukázalo se, že “amatéři s romskou etnicitou měli navíc sklon volit ze všech možných perspektiv perspektivu etnickou”, přičemž například “nepříznivé jednání osob, které se v případě vyznačovaly mocí (pracovníci samospráv, úředníci vůbec), bylo interpretováno jako >rasismus<”, a to “i když mělo jinou motivaci, např. ekonomickou či politickou, nebo prostě motivaci komplikovanou”⁸⁵⁵. Obdobně pak tito pracovníci volili “etnickou” perspektivu i v případech, kdy jednání klienta vykazovalo parametry psychických potíží (a vyžadovalo tedy i těmto odpovídající řešení resp. léčbu), takže “něco, co by psycholog patrně klasifikoval jako poruchu osobnosti, charakterizoval pracovník jako ,romské srdíčko“⁸⁵⁶. Zároveň měli pracovníci – amatéři (s romskou “etnicitou”) sklon zatěžovat řešení problémů nerefektovanými (auto)stereotypy, které jsou dle pisatele “mnohými osobami z okruhu romské problematiky ... mylně považovány za onu >znalost komunity<”⁸⁵⁷. Konkrétní řešení problémů klientů, jakož i práci v týmu nakonec výrazně znesnadňoval i postoj sdílený Romy – amatéry, vycházející z premisy, že příslušníci majoritní společnosti Romům nemohou porozumět, protože “Romové jsou jiní”, tedy, že “Roma může pochopit jenom Rom” ap.

Na základě svých zkušeností Š. Moravec (jen dodejme, že Člověk v tísní byl jednou z prvních organizací, které terénní sociální práci v ČR poskytovaly a tento autor se na jejich managementu účastní po období přesahující několik let během něhož se setkal s několika stovkami kauz) proto uzavírá, že “poskytovatelské korporaci se vyplatí na post sociálního pracovníka obsazovat lidi s co největšími praktickými dovednostmi, s co nejlepšími osobnostními předpoklady pro výkon profese pomáhajícího pracovníka, s co nejlepším teoretickým zázemím a s co největšími předchozími zkušenostmi v oboru”, přičemž dodává, že “předpokládaná znalost cílové skupiny romských klientů, příslušnost k místní >komunitě< nebo dokonce jen barva pleti nemůže být, v případě, že >znalec< je amatér, ve většině případů dostatečným vyvážením omezení, která mu jeho malá profesní připravenost klade”⁸⁵⁸. Co se pak týče poměru mezi kvalitou poskytované služby a zdroji, které je na dosažení této kvality třeba použít, doporučuje tento autor

⁸⁵⁴ Tamtéž, str. 2 rukopisu

⁸⁵⁵ Tamtéž, str. 3 rukopisu

⁸⁵⁶ Tamtéž, str. 3 rukopisu

⁸⁵⁷ Tamtéž, str. 3 rukopisu

“vybírat pro profesi terénního sociálního pracovníka z kandidátů ve výběrovém řízení, a to cestou testování již uvedených předpokladů bez ohledu na etnicitu kandidáta”⁸⁵⁹. Aby ovšem nebylo pisateli špatně rozuměno (podotkněmě, že takové obavy jsou dnes v ČR jakož i SR, skutečně na místě) dodává, že rozhodně nekritizuje zaměstnávání “Romů” coby sociálních pracovníků, ale pouze považuje “za kontraproduktivní, pokud by – s odkazem na jejich etnicitu – byli pro tuto práci vybíráni lidé s nedostatečnými schopnostmi a dovednostmi”⁸⁶⁰.

V témže textu pak tento výjimečný autor nadcházející generace odborníků ještě mění perspektivu a zabývá se otázkou, jak by daná situace vypadala, kdyby si klienti samotní přáli, aby sociální pracovník, který jim má pomáhat, byl “Rom”. Při odpovědi, rekapitulujíc zkušenosti s několika sty klienty programu jeho organizace, nejprve uvádí, že se s obdobným požadavkem doposud nesetkal a dodává, že “klienti si především přejí, aby jim pracovník pomohl, tedy aby jim co nejlépe pomoci uměl”, přičemž konstatuje, že “únavné variace na téma >Romům mají pomáhat zase Romové< přicházejí výhradně od profesionálních romských nacionalistů (mezi nimiž jsou i etničtí gádžové), kteří se o postojích chudých sociálně vyloučených Romů nezajímají, a proto o nich také nic nevědí. Klienti, kteří se na oplátku nezajímají o romskou národnostní politiku, mají především právo na to, aby jim pro ně vytvořená služba byla nabízena v co nejvyšší kvalitě”⁸⁶¹, čemuž ovšem vyžadování “etnické” kvalifikace pracovníka často brání.

Co dodat; z výše uvedeného je zřejmé, že “etnická kvalifikace” s sebou sama o sobě nenese žádné výhody a při přijímacím řízení na pozici sociálních pracovníků by se tedy k ní nemělo přihlížet jako k faktoru, který by předem zvyšoval kandidátovy šance.

8.6 Pokračování předminulé kapitoly. Esencialistické/ substancialistické pojetí romství

V předminulé kapitole jsme si ukázali, že skupina označovaná termínem “Rom/Romové” není kulturně homogenní (lépe řečeno: v této skupině se nalézají

⁸⁵⁸ Tamtéž, str. 3 rukopisu

⁸⁵⁹ Tamtéž, str. 3 rukopisu; kurzíva v původním textu.

⁸⁶⁰ Tamtéž, str. 3 rukopisu

⁸⁶¹ Tamtéž, str. 3 rukopisu

nositelé na sebe v principu nepřevoditelných a nekompatibilních kultur); v kapitole “*Romská kultura*” jsme pak viděli, že jakýkoli pokus vymezit tuto skupinu odkazem na biologicky podmíněné faktory nemá v genetické výbavě člověka oporu. Na základě těchto poznatků můžeme shrnout: Romové jako substanciálně (tedy “krví”, resp. “původem”, “rasou”, “etnicitou” apod.) vymezené společenství neexistují. Neexistuje společenství “Romů”, které by tu žilo v romských osadách, kde by sdílelo: 1) tradiční romskou kulturu (se sociální organizací, jejíž bázi tvoří příbuzenství, subetnické členění a institut rituální nečistoty), jinde zakládalo romské politické strany a budovalo na občanském principu ustavený romský národ sdílející 2) vysokou národní romskou kulturu a ještě jinde bylo “integrováno” do majoritní společnosti a sdílející tak její 3) většinovou kulturu, případně, jehož členové by mohli za jistých okolností (pobyt v dětském domově, adopce příslušníky hegemonní společnosti, “dobrovolná asimilace” ad.) “své romství” “ztratit”, případně se mu “odcizit”, aby jej pak po jedné, dvou či třech generacích jejich potomci “v sobě” mohli “nalézt”, nebo se k němu “přiznat”, či by se “v nich” mohlo “jejich romství” “ozvat” či “probudit”⁸⁶² a oni by tak “našli cestu zpátky”⁸⁶³. Ne – v tomto smyslu *Romové neexistují* (ba co víc – nemohou existovat!); neexistuje společenství věšáků vymezených substanciálně chápaným “romstvím”, které by na sebe věšely různé kulturní hávy. Neexistuje skupina lidských vehikul-nosičů (“romská minorita/menšina”, “romská populace”, “romská komunita”, romská etnická skupina, Romové) sdílejících společnou “romskou” substanci (“romství”, romskou “krev”, resp. “původ”, “genetický kód”, “rasu”, “etnicitu”... /srov. kap. “*Romská kultura*”/), kterou by si pod pláštíkem té či oné kultury podržovaly a ta by se jen přizpůsobovala danému kulturnímu hávu; (jinak řečeno – “romství” /v jakémkoli smyslu/ *není inherentní tělům*, resp. hmotě). Existují jen *lidská* těla (která jsou onou – ovšem *obecnou a celému lidstvu společnou*) materií a pak již jen rozličné kultury (“tradiční romská”, “vysoká národní romská”, “kultura českého/slovenského občansko-politicko-teritoriálního národa” a další). Tudíž - vzhledem k neexistenci takové substance (romství) by bylo lepší termín *Rom/ Romové* jako substantivum raději

⁸⁶² Ze stejného důvodu neexistuje nic jako “romská psychika” (či “mentalita”) a teze o tom, že *Romové* se orientují na přítomnost (jsou emocionální, umějí krásně zpívat, hrát a tančit, mají velkou rodinu, ale i , že to byli *Romové*, kteří se stali největší obětí procesu ekonomické transformace po roce 1989, že *Romové* nemají šanci získat a udržet byt, nebo že jsou to děti *Romů* , kdo musí během vzdělávacího procesu čelit těžším podmínkám, než příslušníci jiných skupin, atp., atp., ...) jsou zavádějící.

⁸⁶³ Ryvolová, K. – Jsem etnická křižovatka. S Janou Horváthovou o vzdělání jako štítu, stresu a muzeu, *Respekt* 49/2003 z 1. 12.

nepoužívat (pokud jeho uživatel okamžitě nepodá jeho /smysluplnou a vnitřně bezrozpornou/ definici, aby bylo jasné, o kom že je vlastně řeč).

8. 6 Všichni věří, že Romové existují. Je to ale opravdu tak?

Na jádro předchozí kapitoly je možné nahlížet také jako na rozpor mezi (nereflektovanou a nekritickou) představou o skupině Romů, která je derivátem a analogií *lidového* (či laického) *modelu*⁸⁶⁴ a *analytickým modelem* Romů – nositelů romské kultury. Je totiž zřejmé, že zásadě veškerá dosavadní vědecká produkce týkající se "Romů" pracuje s (kvazi)lidovým – tedy naveskrz nevědeckým – modelem Romů, který je (jak už tomu u lidových modelů bývá) výrazně konfuzní, nejednoznačný a vnitřně rozporný. Jeho složky totiž tvoří jak odkazy k fyziognomii, tak *zároveň* k vzorcům jednání, jakož i identitě, jazyku, folkloru atakdale, přičemž tyto kategorie se – nahlíženo v sociálněvědní perspektivě – vzájemně vylučují anebo jsou alespoň mimoběžné. Jednu z komponent lidového modelu "Romů" přitom tvoří výše uvedená (ímanentní a latentní) představa, že tato skupina je vymezena substanciálně, což tento lidový model činí zcela nepřiměřený otázkám, jež si sociální badatelé kladou.

Mnohý čtenář v této chvíli jistě namítne, že mnoho badatelů přece užívá vědecký termín "romské *etnikum*" a jeho odvozeniny. Ano, je tomu tak, nicméně již jen letmý rozbor této kategorie (srov. kap. "Romská kultura", kde jsem doložil, že "romské etnikum" je chápáno jako primordiálně pojímaná entita, tedy jako substanciální kolektivita - pospolitost krve či rasy /"antropologického typu" apod./) ukázal, že se jedná pouze o surogát lidového modelu, který celou situaci nikterak nezpřehledňuje, třebaže jeho uživatelům toto zdání snad skýtá. Říci, že "Romové jsou etnikum", aniž bychom věděli, co je to etnikum (a jeho definici nenalezneme téměř v žádném z citovaných děl), je celkem zbytečný počin. Pojetí "Romů" jako "etnické skupiny" tedy znamená setrvání na úrovni užívání lidového modelu Romů a neznamená žádný pokrok směrem ke zvědečtění dané problematiky.

Jisté novátorství přítomné práce tak spatřuji v tom, že na místo lidového modelu "Romů" kladu a ustavuji analytickou kategorii Romů - nositelů tradiční kultury

(současně pak označení "Rom" ustavuji jako vědecký *pojmem*, tedy jako definovaný termín, který má se *slovem* "Rom" obecné češtiny shodnou pouze vnější fasádu) a uvedený lidový model používám zejména jako předmět analýzy, nikoli – jak to bylo doposud běžné – jako nástroj bádání (v rozlišení R. Brubakera bychom v tomto ohledu mohli říci, že problém dosavadních bádání spočívá v tom, že z *kategorií praxe* dělají *kategorie analýzy*⁸⁶⁵). Domnívám se přitom, že právě skutečnost, že existence "Romů" (ve skutečnosti však lidového modelu "Romů") byla vždy brána jako (vědecký) fakt, je jednou z příčin nesmírného zmatku a patovosti "romské problematiky" v ČR a SR. Z uvedeného je též zřejmé, že oborem ustaveným na lidovém modelu Romů je i (resp. zejména) romistika, což zároveň klade otazník nad vědecký statut této disciplíny.

Pokud bychom pak postoupili na ještě o stupeň vyšší míru obecnosti, můžeme dále uzavřít zjištěním, že kategorii resp. skupině "Romů" byla takřka ve všech zkoumáních vždy *předem* přisouzena ontologická platnost (jinak řečeno: dosud se vždy vycházelo z implicitní teze, že "Romové /jakožto Romové/ existují"), aniž by se statut předmětnosti této kategorie analyzoval či jen zpochybnil. Ukazuje se tak, že v podloží v literatuře běžné až notorické otázky, "Kdo je Rom?", se skrývá víra v existenci jejího předmětu coby reálné entity, a již její samotná formulace je tak značně zavádějící⁸⁶⁶.

Otázka po tom, kdo Rom /skutečně/ je, spočívá tedy v do značné míry diskutabilní představě, že "Romové" (jakožto Romové) jsou "out there" ve vnějším, vědomí subjektu kladoucím tuto otázku transcendujícím světě, a že tedy stačí pořádně se *podívat* a tak požadovanou odpověď zjistit; (právě na tomto pojetí, dle něhož Romové *jakožto Romové* – tedy oni "skuteční Romové", kteří Romy *jsou*, i když se k tomu nehlásí⁸⁶⁷ - /objektivně/ existují, je pak také založena představa, že je možné

⁸⁶⁴ Zhruba ve smyslu "*representational /folk/ models*" Holého a Stuchlíka; srov.: Holy, L., Stuchlík, M. – The Structure of Folk Models, In: Holy, L., Stuchlík, M. (eds.) – *The Structure of Folk Models*, London 1981, str. 2-33, zde str. 19-20.

⁸⁶⁵ Viz Brubaker, R. – Přehodnocení národní identity: národ jako institucionalizovaná forma, praktická kategorie, nahodilá událost, In: Hroch, M. (ed.) – *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*, Praha 2003, str. 361-385, zde str. 378.

⁸⁶⁶ Srov.: Tamtéž str. 377. Uvedenými poznámkami nechci nijak nezpochybnit existenci romské *identity*. Je ovšem třeba mít na paměti, že z její přítomnosti neplyne žádná ontologická konsekvence stran existence "Romů" jakožto entity (stejně jako z osobního *přesvědčení* mnoha osob – ať už se k této identitě hlásících či ne – o existenci "Romů" jakožto skupiny vymezené původem, rasou, "antropologickým typem" apod. plyne pouze existence tohoto *přesvědčení*, nikoli takto vymezené skupiny).

⁸⁶⁷ K takovému pojetí srov. např.: Říčan, P. – Socializace romských dětí ve škole, in: Balbín, J. (a kol.) – *Romové a majorita. Sborník ze 7. setkání Hnutí R v Kladně, Ústí nad Labem 1997*, str. 27-41, zde str. 40

zjistit, "kolik Romů *opravdu* žije na našem území"⁸⁶⁸ a informovat tak o jejich "skutečném počtu"⁸⁶⁹, tak, aby tento počet "odrážel *realitu*"⁸⁷⁰).

Zcela opačná je situace v případě snahy *definovat*, kdo je Rom. Čteme-li, že "v obecné rovině je obtížné přesně definovat, kdo je Rom"⁸⁷¹ je sice třeba s pisatelkou souhlasit, že takový podnik je obtížný, avšak s vědomím, že se jedná o aktivitu v rámci vědeckého diskurzu standardní a běžně užívanou. Důležitá je v této souvislosti zejména skutečnost, že definice je výtvořem toho, kdo definuje (jinak řečeno: /roz/poznání Romů *jakožto Romů*, tedy jako kategorie, /skupiny, množiny.../ je výkonem poznávajícího subjektu. Romy *jako kategorii* konstruuje, ustavuje a vytváří poznávající subjekt); definice je konstrukt, svého druhu model, nikoli *zrcadlo reality*. Říci, kdo Rom *je*⁸⁷², je podle všeho nemožné; naopak definice termínu Rom (tedy uvedení, v jakém významu toto slovo – a 'Rom' je především *slovo*⁸⁷³ – dotýčný autor užívá) by měla být součástí každé seriózní debaty na dané téma.

8.7 Kultura romských osad je (v Gellnerově smyslu) kulturou nízkou⁸⁷⁴

"Nezistili sme ani jeden prípad pravidelného odberu pedagogických periodík v cigánskych rodinách."⁸⁷⁵

Dosud jsme hovořili převážně o rozdílu mezi kulturou majoritní společnosti a kulturou romských osad, nemůžeme však pominout fenomén, který se v poslední době výrazně rozmáhá, podporuje a stává se obecně známým, třebaže se obyvatel romských osad týká pouze potud, že je prohlašuje za své nositele - nová romská národní kultura.

⁸⁶⁸ Srov.: Kalibová, K. – Konference 'Romové v současné české společnosti' (subkap. "Demografie Romů v České republice"), *Demografie* 1997, roč. 39, č. 1, str. 27-32, zde str. 28; kurzíva moje

⁸⁶⁹ Srov.: tamtéž, str. 29; kurzíva moje

⁸⁷⁰ Srov.: Kalibová, K. – Konference 'Romové v současné české společnosti' (Z diskuse po referátech), *Demografie* 1997, roč. 39, č. 1, str. 45; kurzíva moje

⁸⁷¹ Uhlová, A. – Etno-kulturní specifika Romů (nepubl. materiál Společnosti při ČT- Člověk v tísni o.p.s. str. 1 rukopisu); chovám ovšem výrazné podezření, že autorka chtěla napsat, že je těžké říci, kdo Rom *je*, vid' Sašo?

⁸⁷² Podstata snahy říci (tedy pouze verbalizovat jinak existující skutečnost), kdo Rom *je* přitom předpokládá, že "bytí Romem" není záležitostí definice, ale nějaké kvality (nejčastěji substance) na straně popisovaných subjektů – "Romů"

⁸⁷³ Srov.: Růžička, M. – Plán bakalářské práce (nepubl. materiál; archiv autora, str. 4 rukopisu)

⁸⁷⁴ Jsem si vědom, že ačkoli E. Gellner používá termíny "vysoká" a "nízká" v dané souvislosti jako označení *nehodnotící*, může jejich užití vyvolávat nechtěné konotace; z respektu k citovanému autorovi tato označení přejímám a jen zdůrazňuji, že jejich povaha nemá v daném díle, tedy ani zde, jakékoli hodnotící zabarvení.

⁸⁷⁵ Petro, J. – *Determinačné faktory odlišností cigánskych rodín*, Košice 1985, str. 76

Ernst Gellner ve své knize *Národy a nacionalismus*⁸⁷⁶ rozlišuje mezi kulturou *nízkou* a kulturou *vysokou*, které chápe jako na sebe nepřevoditelné typy se vzájemně se vylučujícími charakteristikami. Nízká kultura je typicky kulturou lokálních místních sebereprodukcujících se společenství, je předávána uvnitř takové jednotky, během života a bez využití odborníků na vzdělání. Její předávání není vázáno na písmo ani na jakoukoli instituci se specializací na výchovu. Taková kultura je místně vázána, v jednotlivých lokalitách se výrazně liší, je tedy značně diverzifikovaná a nejednotná a reprodukuje se v rámci daného společenství. Vysoká kultura je naproti tomu vázána na písmo, je předávána odborníky ve specializovaných institucích, nikoli v rámci rodiny či místního společenství, proto tento způsob výchovy E. Gellner nazývá *exovýchovou* (oproti *endovýchově* uvnitř místní komunity). K získání kompetence ve vysoké kultuře je tedy třeba opustit vlastní primární skupinu, ovšem s perspektivou, že po nabytí této kompetence se jedinec stane účastníkem jiného, většího společenství, jímž je podle E. Gellnera národ. Národ, který v rámci svého státu zřizuje výchovnou soustavu vzdělávacích institucí a díky ní se reprodukuje. K dalším charakteristikám vysoké kultury patří její stejnorodost a standardizovanost. Vysoká kultura již není vázána místně, ale je na rozsáhlém území formalizována a úředně chráněna.

Vztah vysoké – národní – kultury ke kultuře nízké je velice komplikovaný, neboť skutečnost je opakem toho, co je proklamováno. Propagátoři a exponenti vysoké kultury tvrdí, že nízkou kulturu chrání a oživují, namísto toho ale vytvářejí a praktikují kulturu zcela odlišnou, která původní nízkou kulturu k nepoznání přetváří a vposledku eliminuje a nahrazuje. Práce národních agitátorů – vykonavatelů nové vysoké kultury tedy znamená nahrazení „rozmanitých, místně vázaných nízkých kultur standardizovanými, formalizovanými a uzákoněnými, písemně předávanými vysokými kulturami“⁸⁷⁷. Přestože se tento proces děje pod heslem kulturní rozmanitosti, znamená rozšíření jedné vysoké kultury naopak stejnorodost a kulturní nivelizaci, kdy jsou rozrůzněné místní nízké kultury nahrazeny jednou vysokou kulturou národní. Takže ačkoli národní ideologie „hlásá a obhajuje kulturní rozdílnost ... ve skutečnosti si vynucuje stejnorodost jak uvnitř, tak i – v menší míře – mezi politickými jednotkami“⁸⁷⁸.

⁸⁷⁶ Gellner, A. – *Národy a nacionalismus*, Praha 1993

⁸⁷⁷ Tamtéž, str. 87

⁸⁷⁸ Tamtéž, str. 136

Přestože byla uvedená dichotomie Gellnerem užita k příkladům poněkud odlišným od našeho, neboť Gellner měl na mysli vždy národní stát či tendence k tomuto směřující, není těžké najít mezi oběma případy paralely. Kultura romských osad je do značné míry klasifikovatelná právě jako kultura nízká. Je předávána v rámci místních (příbuzenských) společenství, její předávání není závislé na užívání písma ani na odbornících či výchovných institucích – jinak řečeno: "vzdelávanie a výchova nezávislá na *príbuzenskej* – klanovej – rodovej príslušnosti v tradíciách tohoto kultúrneho spoločenstva neexistuje"⁸⁷⁹, neboť "až do nedávné minulosti bylo (v romské kultuře – pozn. M. J.) zajišťování vzdělání a profesní kvalifikace jednou z funkcí rodiny ... rodinné řemeslo či způsob obživy rodina předávala dětem, otcovo řemeslo chlapcům, dívky se učily od matky (později tchyně)..."⁸⁸⁰.

Tato kultura, resp. tyto kultury jsou výrazně diverzifikované, její varianty se v různých osadách značně liší. Ani (resp. zejména) při úvahách o povaze kultury romských osad totiž nezapomínejme, že "jednotlivé cigánske skupiny sa v oblasti duchovnej a socionormatívnej kultúry značne odlišujú"⁸⁸¹, resp. že "rómske etnikum ... je široko diferencované a nemá jednotné kultúrne charakteristiky"⁸⁸². *Keci vatri, ajci sikhlipen* (Kolik osad, tolik zvyklostí)⁸⁸³. Kultura romských osad není standardizována, není písemně zachycena a kodifikována, neexistuje její formalizovaná, jednotná podoba. Vedle této kultury, resp. spleti těchto kultur, se však ustavuje v Gellnerově smyslu vysoká romská kultura, která se, ve shodě s Gellnerovými premisami, definuje jako kultura národní, tedy jako kultura romského národa. Nepřekvapí nás proto, že jejími největšími exponenty jsou právě členové tzv. "romských elit" považující se za romskou národní reprezentci.

Za součást této kultury můžeme považovat jednu kodifikovanou romštinu (oproti rozrůzněným dialektům romských osad), stejně jako knižní vydání romských pohádek, kuchařek, slabikářů či mudrosloví. Obdobně jsou pak s ustavováním této kultury konstruovány romské dějiny, které by měly sloužit jako učební texty ve školách.

⁸⁷⁹ Dubayová, M. – Chcú či nechcú sa rómske deti učiť?, *Etnologické rozpravy* 2/2001, Bratislava, str. 54, kurzíva moje.

⁸⁸⁰ Alinčová, M., Moravec, Š., Balabánová, H., Kamenická, V., Buryánek, J., Kamenický, J. – Romové, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy, projekt Varianty*, Praha 2002, str. 201; srov. též: Pavelčíková, N. – *Romské obyvatelstvo na Ostravsku (1945-1975)*, Ostrava 1999, str. 11

⁸⁸¹ Marušíáková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/1986, str. 610

⁸⁸² Tížik, M. – Slabiny "gádžovského" konštruovania rómstva, *Biograf* 23/2000, str. 45

⁸⁸³ Horváthová, J. – Kapitoly z dějin Romů, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy, projekt Varianty*, Praha 2002, suplement, str. 27

K této kultuře pak můžeme počítat i romská muzea, divadla, pořady v médiích, romskou hymnu a vlajku či oslavy Dne Romů nebo romský kalendář⁸⁸⁴. Šířitelé a vykonavatelé této kultury pak prohlašují, že se snaží uchovat tradiční romskou kulturu a samozřejmě se považují za její nositele. Nepřekvapí nás však, že obyvatelé romských osad tato kultura zcela mívá. Neslaví Den Romů, nechodí na představení romských souborů, dětem nečtou romské pohádky a jména jim nevybírají podle romského kalendáře, nezpívají romskou hymnu ani nemávají romskou vlajkou, neodebírají romská periodika, někdy dokonce ani nemluví (ba co více – nejsou schopni mluvit) kodifikovanou a standardizovanou romštinou a při sčítání lidu se nehlásí k romské národnosti. Něco tu tedy není v pořádku – ano, kultura romských osad nejenže není s novou národní romskou kulturou totožná, ona je od ní dokonce k nepoznání odlišná (lapidárně řečeno – je to *jiná* kultura).

Uvedená lež (že nová vysoká národní romská kultura chrání tradiční romskou kulturu) však slaví úspěchy: dostává se jí státních dotací je podporována nevládními organizacemi, vládou i nadnárodními institucemi. Smutné však je, že z těchto prostředků se téměř nic nedostane ke skutečným nositelům tradiční romské kultury (buť v poněkud transformované podobě kultury romských osad), kterými se však vykonavatelé romské vysoké kultury zaštiťují. Neméně smutná je pak skutečnost, že tato nová vysoká romská kultura se stává dominantní (nikoli počtem nositelů, ale uznáním, známostí a v neposlední řadě množstvím dotací a jiné podpory) a jedinou legitimní romskou kulturou, zatímco kulturou romských osad je opovrhováno jako nedůstojnou. Kultura romských osad se tak dostává na okraj, do polohy pouhé zvláštnosti. Protože však jejich obyvatelé nemají k vysoké romské kultuře přístup a vlastně o ni ani nemají zájem, ocitají se jak na periférii společnosti majoritní, tak i na okraji (národní) společnosti romské (neboť k této nemají kulturní kompetenci); můžeme tedy říci, že konstituování vysoké národní romské kultury vrhá obyvatelé romských osad do situace dvojnásobné marginalizace (*double marginalization*).

V této souvislosti pak Š. Moravec zcela případně dodává, že “pokud se romská národní ideologie stane převažujícím pohledem na Romy, budou lidé kádrováni podle toho, zda vědí, ve kterém století odešli předkové Romů z Indie, kdo byl Django Reinhardt, kdy se narodil Rudolf Dzurko apod.” (jinými slovy: vysoká národní romská

⁸⁸⁴ Ano, jednou z aktivit Muzea romské kultury je i vydání prvního romského kalendáře – *Romský kalendář* (námět a text – Tibor Tonka), Brno 1996; viz též: Lázničková, I. – Tradiční rodinné vztahy, obřady a obyčeje, In:

kultura se stane kulturou *normativní*), přičemž, “ti, kteří se národního proudu nechytanou, budou (a mnohdy již dnes jsou!) považováni za méněcenné”⁸⁸⁵.

*

Nutno však doplnit poznámku: vysoká romská národní kultura *zatím neexistuje*. V dnešní době se jedná pouze o *projekt*, jehož realizace je otázkou budoucnosti. Současná situace je pak dokonce taková, že většina těch, které exponenti vysoké romské národní kultury (tedy příslušníci tzv. “romské politické reprezentace”, romisté a další aktivisté) prohlašují za její nositele (zejména pak obyvatelé romských osad) o ni *nestojí*; nemají zájem o to, aby se oni sami, či jejich děti ve škole učily romsky (tedy spisovnou romštinou, která je pro ně *cizím jazykem* – “to [spisovná romština] je pre nás ako cudzí jazyk, tretí jazyk by sme sa museli učiť”⁸⁸⁶ říkají), nemají zájem číst romské tiskoviny, “romské dějiny” je nezajímají (“K čemu mi to bude”? říkají). V naprosté většině chtějí tito lidé žít “jako gádžové”, oblékat se jako oni, vydělávat jako oni, bydlet jako oni atp., přičemž mají pocit, že vysoká národní romská kultura jim v *tomto* nemá co nabídnout a ani jim nemůže nijak prospět; naopak – vzhledem k tomu, že touto kulturou nevládnou, bylo by pro ně získávání kompetencí k ní pouze *další obtíž*, o niž rozhodně nemají zájem. Výtvoř vysoké romské národní kultury (romské časopisy, kalendáře, muzea, divadla, reprezentace...) jsou tedy vrhány do prázdného prostoru; nevstupují totiž do reálně existující kultury, ale tuto kolem sebe vytvářejí jako fikci⁸⁸⁷. Povaha vysoké národní romské kultury je tedy v dnešní době spíše virtuální.

8.8 Školní vzdělání a tradiční romská kultura

Zcela specifické a přitom zásadní postavení má v této situaci škola a školní vzdělávání. Naprostá převaha rozvojových programů zdůrazňuje potřebu vzdělání a

Romové – O Roma (kol. aut.), Brno 1999, str. 57

⁸⁸⁵ Štěpán Moravec, osobní sdělení.

⁸⁸⁶ Djurišičová, D. – Církev ako iniciátorka zmien v rómskej spoločnosti (možnosti a obmedzenia). Příklad z oblasti Bardjova, In: Kováč, M., Mann, A. B. (eds.) - *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku/ O del sa dikhel. Romano pa'aviben pre Slovensko*, Bratislava 2003, str. 108

⁸⁸⁷ Věta je parafrází formulace V. Macury, kterou tento autor glosuje situaci české národní kultury v době národního obrození. Je zřejmé, že obě situace jsou si v leččems podobné (na druhou stranu se však v mnoha ohledech nesmírně liší). Srov.: Macura, V. – *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ*, Praha 1995, str. 106.

klade ji na jedno z prvních míst v otázce podpory. Obvykle si ale nikdo neklade otázku, jaký vztah má takový typ vzdělání ke kultuře romských osad. Jen naprosté výjimky, jejichž hlas však zůstal neoslyšen, správně argumentovali, že "zdůrazňováním vzdělání – našeho většinového typu vzdělání, ke kterému nutíme romskou minoritu (a nás do toho zase nutí Rada Evropy), vlastně nejvíce narušujeme jejich tradiční životní styl. Vzdělání je v naší majoritní společnosti považováno za základní. Platí to však obecně? Přece víme, že školní vzdělání nivelizuje rozdíly a zvláštnosti kultur"⁸⁸⁸. Obecně se tak vychází z nezpochybňované premisy, že obyvatelé romských osad vzdělání (ve smyslu vzdělání poskytovaného státním aparátem) potřebují a nikdo se neohlíží na skutečnost, že "pre Rómov sú vzdelávacie inštitúcie inštitúciami cudzími"⁸⁸⁹, resp. že "vzdelávacie inštitúcie majoritnej spoločnosti nemajú nijaký porovnateľný ekvivalent v inštitucionálnej štruktúre cigánskeho spoločenstva"⁸⁹⁰, takže školský, resp. vzdelávací systém je vzhľadom k tradičnej romskej kultúre "cudzorodý"⁸⁹¹. Zcela lapidárne pak vztah nositelů tradiční romské kultury ke vzdělávacím institucím shrnuje Jan Pavelčnick ve svých pamětech, kde říká že "napřed musí cigánské děcka projít školním strojem, a pak už to nejsou Cigáni"⁸⁹². Tito autoři přesně pochopili, že v tradiční romské kultuře školní vzdělání nemá místo, ba že ji dokonce narušuje. Pro Gellnera je pak tato skutečnost pro daný typ kultury dokonce skutečností definiční. Ano, pro své ustavení a šíření školní aparát vyžaduje kultura vysoká, tedy i vysoká kultura romská (proto po ní tak halasně volají zejména členové tzv. "romských elit"). Vzhľadom k nízkej kultúre romských osad je však školní vzdělání pouze nástrojem *asimilace* (ať již do kultury majoritní společnosti či do náruče jim zcela cizí vysoké národní kultury romské). To ovšem není skutečnost neznámá, neboť již starší autoři uvádějí, že "predškolská a školská výchova je ... účinnou pákou integračného procesu", jejíž "význam je o to väčší, že pôsobí na dieťa v procese najintenzívnejšej socializácie, teda vtedy, keď je najľahšie formovateľné"⁸⁹³.

Z našeho hľadiska je dôležitý zejména fakt, že tato nová romská národní kultura se od kultury majoritní společnosti liší pouze v manifestním projevu, co se její povahy

⁸⁸⁸ Jiřina Šiklová - Sociologické aspekty romského problému, In: *Kaj džas/ Kam kráčaš*, Bratislava 2001, str. 15

⁸⁸⁹ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 168

⁸⁹⁰ Dubayová, M. – Rómska rodina na Slovensku (Pokus o kultúrnoantropologickú reflexiu), *Slovenský národopis* 42, 2/ 1994, str. 134, též srov.: Radičová, I. – *Hic sunt Romales*, Bratislava 2001, str. 59

⁸⁹¹ Radičová, I. – *Hic Sunt Romales*, Bratislava 2001, str. 60

⁸⁹² Pavelčnick, J – Cigáni, paměti, In: Manuš, E. (Ed.) – *Jdeme dlouhou cestou*, Praha 1998, str. 177

⁸⁹³ Horváthová, E. – Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, In: *Národopisné informácie NÚ SAV*, č. 3, 1980, str. 291

týče, jedná se o její analogii či variantu. Je to kultura *jiného* národa (ovšem právě národa), fungující na totožných principech a v podstatných momentech tedy *totožná*; tyto kultury jsou homologické. Tento fakt je asi nejzávažnější, neboť skutečná odlišnost kultury romských osad je nahrazena odlišností naoko národní romské kultury. Principiální a zásadní odlišnost totiž panuje mezi kulturou romských osad na straně jedné a mezi vysokou národní kulturou majority *stejně jako* vysokou národní kulturou romskou na straně druhé.

8.9 Spisovná romština a kultura romských osad

A je třeba jen doplnit, že i např. úsilí o zavedení jedné univerzální spisovné romštiny se u obyvatel romských osad setkává s neporozuměním a nepochopením, ("My tak nemluvíme"⁸⁹⁴) a že snahy o její výuku jsou pocíťovány jako zvenčí vnucovaná povinnost, o kterou tito nestojí (velice dobře si totiž uvědomují, že jejich děti se potřebují naučit zejména úřední spisovný jazyk /o romštinu není třeba mít starost, tu se děti naučí – na rozdíl od úředního jazyka země – doma/). Navíc jsou tyto aktivity usilující o unifikaci romského jazyka vpravdě umíráčkem "tradiční romštiny" (ve skutečnosti totiž existuje množství nekultivovaných, sobě navzájem více či méně srozumitelných, lokálních variet, kterými se mluví v jednotlivých osadách, přičemž extrému nabývá vztah dialektů obou hlavních subetnických skupin, protože se jedná o variety sobě navzájem odlišné až k nesrozumitelnosti. Romština v romských osadách je tedy stejně diverzifikovaná jako je rozmanitá kultura romských osad sama), a tak i v případě, že je tato unifikace nezbytná k zachování romštiny jako takové, bylo by případné prezentovat i skutečnost, že tento proces nivelizace a sjednocování není pouze pozitivní, ale že ve svém důsledku znamená pro mnohé (vzásadě kromě jedné – nebo též vůbec žádné - všechny ostatní) variety konec existence. Zejména se pak nesmí

⁸⁹⁴ Když jsme ukazovali učebnici romštiny (Šebková, H., Žlňayová, E. – *Romani čhib. Učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999) našim informátorům, anebo když jsme s nimi konzultovali položky slovníku (Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1998), opakovaně nám říkali: "Tady je to špatně". Co se pak týče tiskovin, případně školních pomůcek k výuce spisovné romštiny je situace jednoznačná – "rómskym šlabikárom deti nerozumejú" (Radičová, I. – *Hic sunt Romales*, Bratislava 2001, str. 145; výpověď se týká lokality u Ľubotína, identickou situací jsme však zaznamenali ve všech zkoumaných lokalitách). Na základě svých zkušeností pak mohu uvést, že obyvatelé romských osad spisovnou formu romštiny *nepovažují za svůj jazyk* (s takovou představou se ale operuje – srov. např.: Předmluva, In: Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1998, str. 9)

zastírat skutečnost, že tato jednotná romština je *nový umělý konstrukt*, jehož uvedení do praxe (v případě romských osad téměř vždy "shora" a zvenčí) bude vykoupeno postupným zánikem "tradičních" diverzifikovaných lokálních variet.

Jeden "romský jazyk", je tedy stejným konstruktem jako i samotný jeden romský národ; taková romština není *základem* národního uvědomění, ale jeho *výsledkem*. Mimochodem, právě na nesrozumitelnosti jazyků obou zmiňovaných nejvýraznějších subetnických skupin naráží romantická představa o jazyku jako "duši národa" na nepřekonatelnou překážku, protože je až příliš zjevné, že jeden národ nemůže mít ducha dvojího⁸⁹⁵. V této souvislosti pak navíc nelze ani zavírat oči před skutečností, že "řada romských skupin se snaží o pravý opak než jazykovědci. Specifický romský jazyk, odlišný od jiných romštin a také mezinárodního standardu pro řadu z nich hraje roli ... jako znak odlišnosti od Gádžů stejně jako jiných skupin Romů. Takový je případ zejména Olachů a Sintů". Není tudíž překvapivé, že "Olaši na zavádění spisovného romského jazyka založeného na slovenské formě v rámci různých kurzů v České a Slovenské republice reagovali požadavkem učebnice a kurzů vlastního – olašského jazyka"⁸⁹⁶.

Romština jako národní jazyk "Romů" je tedy opakem toho, čím má být podle svých proklamátorů – základem národní kultury a matricí národního ducha; naopak, ve skutečnosti se jedná o *výsledek* procesu selekce z reálně mluvených lokálních jazyků (z nichž jsou posléze až na jeden anebo také žádný všechny ostatní degradovány na pouhé dialekty), série úprav a konstrukce do podoby nového, umělého standardizovaného jazyka, kterému *bude třeba se teprve učit*.

8.10 Jazyk a kultura romských osad

*" Rómov žijúcich v izolovaných, zanedbaných osadách problémy ... rómskej periodickej tlače či tzv. kodifikácie rómskeho jazyka netrápia"⁸⁹⁷

⁸⁹⁵ Viz Hobsbawm, E. J. – *Národy a nacionalismus od r. 1780*, Brno 2000, str. 193

⁸⁹⁶ Řezáčová, V. – *Romové a Gádžové – vytváření romské (etnické) identity*, diplomová práce na Katedře sociologie FSV UK v Praze 2003, str. 32, kurzíva moje (nepubl.)

⁸⁹⁷ Rácová, A. – Úloha rómčiny pri integrovaní Rómov v Slovenskej republike, In: Janto, J. (ed.) – *Acta Universitas ss. Cyrilli Et Methodii Tyrnaviae, Tomus II. Ethnologia rSlovaca 1-2. Integrácia Rómov na Slovensku*, Trnava 2000, str. 31-38, zde str. 37

Romská osada není společenstvím občanů, mezi nimiž panuje formální rovnost a v žádném ohledu nemůže být považována za "obec" (v úzkém smyslu). Právě této odlišnosti a rovině, na které se odehrává, nebylo dosud rozuměno. Často se dosud při aktivitách spojených s "romskou minoritou" Čech a Slovenska vycházelo ze zamlčeného předpokladu obecné sdělnosti občanského principu a také tržního hospodářství respektive racionální ekonomie se svobodným trhem bez bariér primordiálních vazeb. Tyto se považovaly za univerzální, obecně lidské principy, na jejichž povrchu se teprve odehrává kulturní rozmanitost (chápaná obvykle výhradně na jazykové a folklorní úrovni). V případě romských osad se však setkáváme s jinakostí mnohem hlubší. Jejich odlišnost spočívá právě v radikálně jiných principech sociální organizace. A je třeba říci, že zmizí-li tato odlišnost, zbydou již jen folklorní zvláštnosti, které však nebudou ničím jiným, než ornamentálními prvky dekorativního charakteru (totéž by platilo i o *pouhé* jazykové odlišnosti). Takový stav by byl (ve srovnání se stavem současným) ničím, protože skutečná jinakost romských osad spočívá právě v odlišnosti jejich sociálního uspořádání.

Tuto skutečnost ovšem velice často opomíjejí zejména ti, kteří se traktovali do pozice obhájců a propagátorů romské kultury – romisté (a též bezmála všichni romologové). Ti všichni totiž vycházejí z premisy, že kultura je vázána na *jazyk*, tedy z předpokladu, že "v *etnickém jazyce*⁸⁹⁸ je vyjadřována a uchovávána kultura skupiny"⁸⁹⁹, resp., že "[jazyk] je bezpochyby nejdůležitější prvek kultury každého národa"⁹⁰⁰. Páteří jejich oboru je proto studium jazyka a právě z jeho znalosti se odvozuje romistova kompetence (a právě jí nakonec odpovídá i titul *Magister Philologia Romica*, který obdrží jeho absolventi). V této souvislosti poukazuje V. Řezáčová ve své studii věnované konstrukci romské etnicity⁹⁰¹ na skutečnost, že vzhledem k tomu, že romistika "předpokládá shodu etnických a jazykových hranic"⁹⁰²,

⁸⁹⁸ Na tomto místě si vzpomeňme, jak romisté vymezují romské *etnikum* (srov. kap. "Romská kultura"), zejména pak, že jednou z jeho charakteristik jsou v jejich pojetí standardně i tělesné faktory! Sousloví "etnický jazyk" viz též In: Pelíšková, V. – Příspěvek k výzkumu rodinného života skupiny michalovských Romů na Kladně (Porod-novorozenec), Zpravodaj KSVI, 1988, č. 12, str. 20.

⁸⁹⁹ Hübschmannová, M. – cit. In: Šotolová, E. – *Vzdělávání Romů*, Praha 2000, str. 27

⁹⁰⁰ Holomek, K. – Několik poznámek k práci romských pedagogických asistentů, in: Gorniaková, A. (a kol.) – *Vychovatel – asistent učitele aneb romský pedagogický asistent v české škole*, Nová škola o.p.s., str. 15-16, zde str. 16

⁹⁰¹ Řezáčová V. – *Romové a Gádžové – vytváření romské (etnické) identity*, diplomová práce na Katedře sociologie FSV UK v Praze 2003 (nepubl.)

⁹⁰² Tamtéž, str. 31

”jazyk predstavuje *raison d’etre* [tého] disciplíny”⁹⁰³. V centru badatelského zájmu romistů se tak nalézají zejména slovesné útvary jako jsou pohádky, písně a mudrosloví a v souladu s takto zaměřeným studiem je pak uchování romské kultury rozuměno zejména jako péči o tyto spojené s kultivací romského jazyka⁹⁰⁴. Romisté tak mezi jazykem a kulturou postavili diskutabilní rovnítko a chápou je jako ekvivalentní, proto jim úsilí o zachování romské kultury splývá s uchováním a rozvojem romštiny. Požadují-li tak, ”aby byly dány možnosti rozvoji romské kultury”, znamená to pro ně, ”aby se využilo romštiny ve školství, sdělovacích prostředcích, v publikační činnosti a jiných sférách”⁹⁰⁵.

Protěžování jazyka romisty a romology má pravděpodobně základ v jejich východisku, podle kterého je ”jazyk, jímž lidé mezi sebou mluví ... jedním ze základních znaků jejich etnické identity”⁹⁰⁶, tedy konkrétně, že ”romština patří mezi nejdůležitější charakteristiky romského etnika”⁹⁰⁷, jehož výsledkem je definice podle níž jsou Romové ”etnické skupiny, ktorých členovia hovoria po rómsky”⁹⁰⁸. Problematické však je, že ”Romové používajú romštinu k běžnému dorozumívání mezi sebou stále méně”⁹⁰⁹ a v Čechách dokonce ”z celkového počtu osob, které uvedly romskou národnost, jich pouze polovina uvedla jako svůj mateřský jazyk romštinu”⁹¹⁰, (přičemž se nejedná o úpadek posledních let či o skutečnost způsobenou nepřízní komunistického režimu, neboť již na konci 19. století ”viac ako polovica rómskej populácie [rómčinu] neovládala”⁹¹¹). Na druhou stranu se například u studentů

⁹⁰³ Tamtéž, str. 31

⁹⁰⁴ Tomuto pojetí romistiky coby oboru zaměřeného primárně jazykově odpovídá i skladba touto poskytovaných přednášek, v rámci nichž je poměr jazykových a ostatních 9:3 (a to je ještě jeden z oněch nejazykových kurzů úvodem do romistiky a jeho charakter je tedy sporný). (viz: Romistika – rozvrh na <http://iu.ff.cuni.cz/romistika/rozvrh.htm>)

⁹⁰⁵ Hübschmannová, M. – Cit in: Šotolová, E. – *Vzdělávání Romů*, Praha 2000, str. 27

⁹⁰⁶ Říčan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 2000, str. 90, obdobně též In: Bačová, V. – Hľadanie rómskej identity, *Sociológia* 23, 1991, č. 1-2, str. 139-147, zde str. 142

⁹⁰⁷ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc, 1995, str. 17; viz též identická formulace (”rómsky jazyk ... patří medzi najdôležitejšie charakteristioky rómskeho etnika”), In: Džambazovič, R. – Rómovia v Uhorsku koncom 19. storočia (Výsledky Súpisu Rómov z roku 1893), *Sociológia* 33, 2001, č. 5, Bratislava, str. 502. Uvědomíme-li si ovšem, že citovaná autorka definuje etnikum (také) svébytným ”antropologickým typem”, resp. ”plemenem” či ”rasou” (srov. kap. ”*Romská kultura*”), ukáže se, že (romský) jazyk je v takové interpretaci *emanací (romské) ”krve”*, resp. těla každého ”Roma”.

⁹⁰⁸ *FILIT, Otvorená filozofická encyklopédia*, heslo ”Rómovia”; <http://www.uniba.sk/filit>

⁹⁰⁹ Říčan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 2000, str. 91

⁹¹⁰ Kalibová, K. – Romové z pohledu statistiky a demografie, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 96

⁹¹¹ Džambazovič, R. – Rómovia v Uhorsku koncom 19. storočia (Výsledky Súpisu Rómov z roku 1893), *Sociológia* 33, 2001, č. 5, Bratislava, str. 502. Soupis se týká (kromě jiných též) území Slovenska, mezi oběma citacemi tedy existuje spojitost. Jiné podobně reprezentativní údaje pro danou dobu navíc nemáme.

romistiky na FF UK v Praze "předpokládá, že ... zvládnou perfektně romštinu"⁹¹², u vystudovaných romistů a vyučujících je pak tato znalost samozřejmá. Dělá z nich tato dovednost Romy? A kdo jsou ti "Romové", kteří romsky neumí? Tuto problematiku necháme k dořešení samotným romistům (za jisté však můžeme prohlásit, že ne každý, kdo hovoří romsky je Rom a naopak). V naší perspektivě je zřejmé, že skutečnost, zda nositel kultury romských osad romsky umí, či ne, je ve vztahu k sociální organizaci, která je těžištěm tradiční romské kultury, irelevantní, a tato mohutnost či její absence se jí netýká. Z jiné strany: jádro kultury romských osad tvoří sdílené hodnoty (odvozené z dané sociální organizace, ale v dialektickém vztahu tuto též ustavující a potvrzující) jejich nositelů a je do značné míry lhotejné, jakým jazykem jsou tyto artikulovány, komunikovány, vyžadovány, předávány či sdělovány. Schopnost mluvit romsky tedy není v případě kultury romských osad a jejich nositelů znakem definičním.

8. 11 *Vložka: Jazyk nebo hodnoty? – pokus o objasnění důvodů zastávané pozice v rozhovoru s M. Hübschmannovou na Khamoru 2004*

Už delší dobu jsou mezi některými sociálněvědními badateli velice populární stanoviska jazykového relativizmu, podle kterého jazyk realitu nejen zprostředkovává a reprodukuje, ale vytváří. Slavné jsou jednak teze Sapira a Whorfa⁹¹³ hlásající, že při konstituci světa hraje jazyk aktivní roli, tedy že jazyk determinuje, jak určité jazykové společenství vnímá materiální či sociální svět, neboť zejména kategorie, typy a vztahy, které účastníci tohoto společenství ve světě (domněle) nalézají, nespočívají v něm samém, ale v jazyku, jímž je skutečnost filtrována, resp. vytvářena. Nemenší dopad pak v daném ohledu měla i díla L. Wittgensteina, a to již od slavného paragrafu 5.6 Traktátu: "*Hranice mého jazyka znamenají hranici mého světa*"⁹¹⁴, dále rozvedené do stanoviska strukturální korespondence či izomorfie jazyka a světa. V silné verzi těchto koncepcí tedy členové různých jazykových společenství obývají různé světy, neboť tyto jsou odlišnými jazyky odlišně (vy)tvořeny.

⁹¹² Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 71

⁹¹³ Viz zejm.: Carroll, J. B. (ed.) - *Language, Thought and Reality: Selected Writings of B. L. Whorf*, New York 1956

⁹¹⁴ Wittgenstein, L. – *Tractatus logico-philosophicus*, Praha 1993, str. 129; kurzíva v původním textu.

Třebaže obvykle bez explicitního odkazu na uvedené autory, podobné pojetí sdílí v našich luzích i romisté. Jak jsem již zmínil, i oni se domnívají, že největší odlišnost “Romů” (anebo mluvčích romštiny?) spočívá v jejich jazyce, který je pilířem romské kultury (“v etnickém jazyce je vyjadřována a uchovávána kultura skupiny”) a jádrem romské jinakosti.

Na následujícím příkladu se budu snažit doložit ústřední tezi mnou zaujímané perspektivy k danému tématu, již je předpoklad, že jádro kultury spočívá mnohem spíše ve sdílených hodnotách.

V obci K. (a její blízkosti) sídlí – ve dvou 4 km od sebe vzdálených lokalitách (dále 1 a 2) - rodina H., která je rodinou klasifikovatelnou jako “tradiční romská” a její členové tedy mohou být považováni za nositele tradiční romské kultury v tom smyslu, jak jsem jej v přítomné práci načrtl. Podívejme se nyní na jazykovou situaci v lokalitě 1. Ústřední postavou této části rodiny je sedmdesátiletý M., který se narodil v romské osadě na východě Slovenska. Jeho mateřštinou je východoslovenský dialekt romštiny, v mládí se pak naučil šarišskou variantu slovenštiny. Po přechodu do Čech před 40ti lety začal postupně hovořit česky, ale tuto řeč a její nuance nikdy neovládl perfektně a to ani lexikálně, ani intonačně a ani gramaticky. Děti M. hovoří standardní češtinou a samozřejmě také romsky (jejich romština se však v mnohém odlišuje od romštiny jejich otce: stykem s dalšími mluvčími romštiny /ovšem jejich mírně odlišných verzí/ v obci, jakož i pobytem v českém prostředí, se do jejich jazyka dostalo mnoho komponent, které v romštině M. absentují. Tato skutečnost je nejlépe patrná při návštěvách částí rodiny na Slovensku, kde se hovoří variantou romštiny M. a varianta jeho dětí je často komentována, neboť díky ní dochází k mnoha komickým situacím); jejich mateřštinou byla romština a čeština (matka – také z východoslovenské osady – se naučila česky poměrně dobře), neboť M s manželkou se rozhodli vychovávat děti česky. Součástí této sekce rodiny je pak i přivdaná J, která se narodila v Polsku, její mateřština je polština a třebaže již více než 20 let žije v lokalitě, romsky se nenaučila. Sama hovoří česky, ovšem s tím, že ani ona tento jazyk nezvládla bez vad a k jeho standardní podobě jí chybí ještě mnoho. Nicméně: nedokonalost češtiny M. a J. je velice rozdílná: dělají odlišné chyby, dopouští se rozdílných kalků atp.. Dalším rodinným příslušníkem je D. (budoucí zeť M.), který pochází z dětského domova, jeho mateřštinou je čeština, hovoří česky (dobře) a romsky neumí, dále pak B. (snacha M.), která byla vychována v sociálně slabé rodině příslušníků majoritní společnosti, součástí rodiny je více než 10

let, její mateřštinou je čeština, kterou ovládá velmi dobře, a romsky nehovoří. V lokalitě 1. je “jednacím jazykem” čeština (v jejích mnoha varietách).

V lokalitě 2. je situace odlišná zejména tím, že “jednacím jazykem” je zde romština. To je způsobeno zejména tím, že 1) lokalita jako taková vznikla po příchodu prvních jejích členů ze Slovenska v 80tých letech (na rozdíl od M., který s manželkou přišel bezprostředně po válce); členy této části rodiny se 2) postupně stalo mnoho příchozích z detašovaných buněk této fajty z původní východoslovenské osady a 3) ústřední páry této sekce se – na rozdíl od M a jeho manželky – nerozhodly vychovávat své děti česky (i když česky, stejně jako jejich děti, umějí). Členy lokality 2 je pak mimo jiné P. (reprezentant mnoha takřka identických případů), který se narodil ve zmíněné slovenské osadě, jeho mateřštinou je romština a hovoří též šarišským dialektem slovenštiny; česky neumí. A také jeho manželka R., která pochází ze slovenské městské romské čtvrti, její mateřštinou je romština a hovoří též (dobře) slovensky (tedy nikoli šarišsky); když R. hovoří s někým, kdo neumí romsky, mluví slovensky. Dále zde nalezneme syna a dceru J., kteří – na rozdíl od své matky – hovoří velmi dobře jak romsky, tak i česky. Členem lokality 2. pak býval jistou dobu i B., jehož mateřštinou byla maďarská romština, přičemž dále hovořil maďarsky (nejsem s to posoudit jak) a směsicí slovenštiny a češtiny.

Členové obou lokalit přitom velice často jezdí za příbuznými na Slovensko, kde se hovoří (s těmi, co umí) romsky a (s těmi, co neumí romsky) šarišsky. Při – častých – návštěvách slovenských příbuzných v K. se hovoří v lokalitě 2 romsky, v lokalitě 1 pak směsicí standardní slovenštiny, šarištiny a češtiny, s častou výpomocí romštiny (přičemž návštěvy ze Slovenska mají tendenci hovořit zejména či výhradně romsky a k romštině výrazně sklouzávají, takže lze zaznamenat i situace, kdy jedna osoba hovoří romsky, druhá pak česky anebo se jazyky různě střídají – to zejména hovoří-li více lidí najednou).

Při hovorech osob, které umějí romsky, s osobami, které romsky neumí, se přitom lze setkat se specifickým fenoménem, který lze výstižně popsat jako *jazykovou vstřícnost*. Jádro tohoto postoje spočívá ve značné ochotě přizpůsobit se, ve všemožných jazykových ohledech, osobě, s níž hovor probíhá, takže: ačkoli náš mluvčí romštiny, třebaže česky neumí, hovoří-li s mluvčím češtiny, začne místo “peniadze” říkat “peníze”, místo “kôn” začne říkat “kuň” a – což překvapí snad nejvíce – začne používat “ř” (zde je třeba říci, že toto je pak obvykle nadužíváno, takže se lze velice

často setkat se slovy jako “čtveřec” apod.). Zajímavé též je, že taková osoba začne - a je třeba dodat, že neúměrně často, navíc i v případech, kdy druhá osoba tak nečiní vůbec - používat vsuvku “ty vole”, která v daném ohledu podle všeho působí jak marker češtiny.

Ovšem zpět k našemu hlavnímu tématu. Jaké jsou závěry nastíněné jazykové situace v K.? 1) absentuje zde všemi sdílená koiné (varianty češtiny či slovenštiny, které jsou užívány v lokalitě 1 se výrazně odlišují, nemluvě o primární odlišnosti češtiny a slovenštiny), 2) součástí rodiny H. jsou osoby, které nehovoří romsky: např.: J., B., D., ačkoli “jedenacím jazykem” v lokalitě 2. je právě romština, což vytváří specifickou situaci, kdy 3) v 1. a 2. se v rámci jedné rodiny, jejíž základní ekonomickou strategií je reciproční solidarita, do značné míry absence soukromého vlastnictví, společná péče o děti apod., hovoří dvěma odlišnými jazyky, které jsou si klasifikačně nesmírně vzdálené.

Nicméně: všichni členové rodiny H. si *velice dobře rozumí* (v hermeneutickém slova smyslu). Vědí, jak se k sobě chovat, umějí adekvátně reagovat v bezpočtu situací, jichž jsou společnými účastníky, vůči okolí vystupují jednotně, sdílí shodnou identitu, atd., atd., atd.. Proč? – protože sdílí společné hodnoty a normy a od nich odvozené specifické vzorce jednání, podrobují se a vykonávají stejné mechanismy sociální kontroly etc., etc., přičemž tyto hodnoty dále předávají – různými jazyky! – svým dětem.

Domnívám se, že výšeuvedené skutečnosti výrazně podporují uvedené stanovisko, dle kterého jádrem kultury není jazyk (to by totiž středem rodiny H. podle všeho probíhaly kulturní hranice, a to je vcelku nepravděpodobné), ale *sdílené hodnoty*.

8. 12 Slovo o romském folkloru

“Celek je nutně původnější než jeho části; zruší-li se totiž celek, nebude už ani noha, ani ruka, leda podle jména, jako když někdo mluví o ruce z kamene jako o ruce; jen v tom smyslu bude mrtvá ruka ještě rukou. Každá věc je přece určena svým úkolem a svou způsobilostí, a když již není taková, nesmí se o ní říkat, že je táž, nýbrž, že je jen stejnojmenná”⁹¹⁵. Čteme-li předchozí řádky, jen stěží se ubráníme pocitu, že teze,

⁹¹⁵ Aristotelés – *Politika I.*, Praha 1999, str. 53 (přel. M. Mráz)

s nimiž přišli funkcionalisté a jejichž jednou z ústředních myšlenek bylo, že “kulturní prvky ... není možné pochopit studiem jich samotných, ale analýzou funkční role, kterou hrají ve vztahu k sociální struktuře”⁹¹⁶, resp., že “interpretace jakékoliv instituce plně závisí na odhalení jejích funkčních vztahů k ostatním částem dané kultury”⁹¹⁷, jsou pouhou reformulací přes 2000 let starých myšlenek Filosofova a funkcionalisté tedy nepřišli s ničím až tak novým.

Nicméně, zaujmeme-li výše naznačenou pozici, ukáže se, že jevy označované obvykle jako “romský folklor” se liší (a to výrazně) právě a zejména *funkcí*, kterou v dané societě (resp. v daných societách) zastávají. *Ta samá* píseň hraná v romských osadách pro radost a obveselení příbuzných, případně na zakázku na místní svatbě, plní v kontextu dané společnosti naprosto odlišnou funkci od téže písně hrané “romskou” kapelou na koncertním pódiu, neřkuli v televizi coby součást zábavní estrády. Vezmeme-li jako kritérium funkci daného kulturního prvku, ukáže se, že to, co se obvykle prezentuje jako “romská hudba” (tanec etc.), je pouze jiný obal starého známého (konzumního) zboží a jedná se tedy o standardní součást kultury majoritní společnosti.

Co vlastně opravňuje performátory těchto aktivit k užívání adjektiv cikánský/romský? Argument, že je to konkrétní náplň těchto aktivit (např. obsah písně či jazyk jímž je reprodukována) neobstojí, neboť je až příliš zřejmé, že naučit se “romskou” píseň zvládne i průměrný školák v čase zvládnutí pár desítek minut (při zvládnutí jazyka je princip shodný, jen je třeba více času). Vážnějším důvodem se může zdát být skutečnost, že daná osoba “je Rom”. Při bližším přezkoumání se ovšem v typickém případě ukáže, že jádrem romství dotyčné osoby bude nejspíše její “antropologický typ”, případně osobní deklarace dotyčného a tudíž, že ani takto založený argument není platný. Obvykle se totiž bude jednat o nositele vzorců majoritní společnosti, který šikovně využil poptávky a jejím uspokojováním se teď vcelku slušně živí. Co se ovšem kultury týče, takový subjekt Romem - ve smyslu nositele tradiční romské kultury - není (a tedy ani jeho aktivity k ní nenáleží).

Část je určena celkem a funkcí, kterou v něm hraje. Tudíž - “kulturní” počiny jako např. festivaly romské kultury, koncerty romských kapel, vydávání romských pohádek či kuchařek (nemluvě o romském tisku či pořadech v televizi a rozhlase) a

⁹¹⁶ Soukup, V. – *Dějiny sociální a kulturní antropologie. Nové rozšířené vydání*, Praha 1996, str. 83, na daném místě se jedná o referenci o díle A. R. Radcliffe-Browna

mnohé další (nevyjímaje zde *celou* sféru jazyka, ať již v poloze mluvené, či v podobě slabikářů, slovníků, učebnic romštiny atp.) *jsou součástí kultury majoritní společnosti* (funkcionalisticky řečeno “fungují” v jejím rámci) a s tradiční romskou kulturou nesouvisí.

Představa, že si mohu “romskou” hudbu (coby performaci a součást tradiční romské kultury) poslechnout na koncertě (anebo na festivalu “romské” kultury), z rádia či v televizi atp., je tedy pochybná (a nahlíženo funkcionalistickou optikou chybná); taková hudba (tanec ad.) je “romská” - jak říká Aristoteles - “Ieda podle jména”, a proto “se o ní nesmí říkat, že je táž (tedy: nesmí se říkat, že tato aktivita je performací tradiční romské kultury), nýbrž jen, že je stejnojmenná” (jako když mrtvou ruku nazveme rukou).

IX. ZÁVĚREČNÉ ÚVAHY

9.1 Rekapitulace

V euroamerické tradici je existence politiky vázána na společenství sobě rovných jedinců. Protože definičním rysem sociální organizace romských osad je základní nerovnost (v hodnotě samotného lidství) jejich participantů, je zřejmé, že o politice se nedá v rámci těchto sociálních útvarů hovořit jinak, než v metafoře. Rád bych k tomuto faktu přidal ještě pár poznámek, abych předešel případným nedorozuměním. Tedy: v žádném případě netvrdím, že v romských osadách neexistuje jistá dynamika moci. Říkám-li, že v romských osadách se není možné setkat s *politikou*, používám tento termín jako *pojmem*. Pojem, vědecký pojem, se od slova z běžného jazyka liší tím, že mu nelze rozumět bez definice. A právě jedině, co jsem se snažil ukázat je, že ve výše definovaném smyslu (je však třeba dodat, že značně zaužívaném a odbornou veřejností přijímaném) není přiměřené o tomto pojmu ve vztahu k romským osadám hovořit jinak, než v negativní podobě jako o zde nepřítomném⁹¹⁸.

⁹¹⁷ Tamtéž, str. 77, na daném místě V. Soukup pojednává o pracích B. Malinowského

⁹¹⁸ O politice tedy platí totéž, co Leopold Pospíšil říká o právu. “Politika” není, stejně jako “právo”, jevem, fenoménem existujícím ve světě mimo myšlení, ale pojmem - vykonstruovanou mentální kategorií, jejíž oprávněnost “nespočívá v její *objektivní existenci*, ale v tom, že jako *analytický nástroj* má svou *heuristickou hodnotu*”, (Pospíšil, L. - *Etnologie práva*, Praha, 1997, str. 17).

Obyvatelé romských osad netvoří občanskou veřejnost, protože "občanská veřejnost stojí a padá s principem obecného přístupu ...", přičemž "...veřejnost, z níž by byly nějaké skupiny *eo ipso* vyloučeny, není například jen neúplná, spíše to není vůbec žádná veřejnost"⁹¹⁹ (a ukázali jsme si, že právě *obecný* přístup jako princip v romských osadách v žádném ohledu nenalezneme). S její absencí však možnost politiky i dějin stojí a padá, což je právě důvodem, proč nepovažuji užívání těchto termínů při popisu romských osad za adekvátní.

Třebaže i v samotných romských osadách zní první hlasy po občanské společnosti volající, jsou stávající konstitutivní prvky kultury romských osad s touto v příkrém rozporu.

Občanská společnost je určitý, historicky a kulturně podmíněný způsob koexistence lidských subjektů, jehož existence je ve vztahu k ostatním formám lidského soužití hodnotově neutrální, tedy ani špatná ani dobrá, natož lepší než ostatní. Oproti běžnému mínění je třeba uvést, že se nejedná o formu nijak přirozenou (a proto nejlepší a nejvhodnější) - taková představa je pouze příkladem etnocentrismu. Občanská společnost je zkrátka konstrukt, lidský výtvar.

Na tomto místě bych ještě jednou a naposledy upozornil, že společnost tradiční a moderní, resp. občanská nejsou než myšlenkovými konstrukty, jejichž ryze a čistota je empirickou realitou v mnoha ohledech narušována. Jedná se o polární typy, které jako takové existují pouze v pojmové analýze předložené teorie. Přesto je však možné chápat existující společnosti tak, že zaujímají určitou pozici na pomyslné škále, jejíž krajní body, reálně však neexistující, tyto koncepty tvoří. Přestože žádný z těchto pólů empiricky neexistuje, jedná se o teoretické konstrukty, které mají svou hodnotu a mohou být užitečné. Existující společnosti je pak možné umístit na této pomyslné škále blíže jednomu či druhému imaginárnímu pólu a právě v tomto smyslu má význam označovat určité společnosti za více tradiční než jiné. A pokud jsme si umělého charakteru celé škály vědomi, je docela legitimní říkat přímo, že romské osady jsou ostrůvky společnosti tradiční, zatímco majoritní společnost Slovenska resp. České republiky tvoří společnost moderní resp. občanská.⁹²⁰

A právě podloží této dichotomie považuji za základní odlišnost mezi romskými osadami a majoritní společností (jejíž součástí jsou v tomto smyslu též mnozí tzv.

⁹¹⁹ Habermas, J. – *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha 2000, str. 160

⁹²⁰ Pasáž je parafrází části textu P. L. Bergera in: Berger, P. L. – *Kapitalistická revoluce*, Bratislava 1993, str. 48

”integrování” Romové a *ex definitione* všichni příslušníci tzv. ”romských elit”, resp. tzv. ”romské politické reprezentace”), která spočívá v *odlišných principech sociální organizace*. Z tohoto důvodu považuji za největší ”romské specifikum” a za ”nejtradičtější” rys romských osad (skrytou) sociální *strukturu* nikoli (manifestní) jednotlivé kulturní *prvky*, neboť jakýkoli prvek (např určité mudrosloví, píseň či pohádka) se může stát součástí odlišné struktury a tak *zcela* změnit svou povahu, resp. funkci (a do značné míry toto platí i o *celé sféře* jazyka), zatímco povaha struktury zůstane zachována i když se změní převážná část jejích viditelných složek. Jak jsem řekl již v úvodu: ”Tradičnost” romských osad je v tomto smyslu spíše strukturální než obsahová.

Použitá literatura

- ab Hortis, S. A. – *Cigáni v Uhorsku. O dnešnom stave, zvláštnych mravoch a spôsobe života ako aj o ostatných vlastnostiach a danosťach Cigánov v Uhorsku*, Bratislava 1995
- Acton, T., Gallant, D., Vondráček, P. – *Ohrožené kultury. Romové*, Praha 2000
- Anderson, B. – *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983
- Adamcová, V. – *Sociálně vyloučená romská komunita v obci Daleká ves*, diplomová práce na Katedře sociální a kulturní antropologie FHS ZČU v Plzni 2003(nepubl.)
- Alfaro, A. G. – *Velký proticikánský zátah. Španělsko – všeobecné uvěznění Cikánů v roce 1749*, Olomouc 1999
- Antalová, I. – *Chaos totalos. Správy z geta*, Praha 2002
- Arendtová, H. – *Původ totalitarismu II.*, Praha 1996
- Aristotelés – *Politika I*, Praha 1999 (překl. M. Mráz)
- Aristotelés - *Politika* (překl.: A. Kříž), Praha 1998.
- Aron, R. – *Esej o svobodách*, Bratislava 1992
- Augé, M. - *Antropologie současných světů*, Brno 1999
- Balabánová, H. – *Praktické zkušenosti se vzděláváním romských dětí*, Praha 1995
- Balandier, G. – *Politická antropologie*, Praha 2000
- Banfield, E., C., Banfield, L., F. – *The Moral Basis of Backward Society*, Chicago 1963
- Barnard, A. - Spencer, J. (eds.): *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*, London, 1996
- Barša, P. – *Politická teorie multikulturalismu*, Brno 1999
- Barthes, R. - *Kritika a pravda*, Praha 1997
- Bauman, Z. – *Myslet sociologicky*, Praha 2000
- Benedictová, R. – *Kulturní vzorce*, Praha 1999
- Beneš, J. – *Cikáni v Československu. Antropologická studie dospělých mužů*, *Folia Facultatis scientiarum naturalium Universitatis purkyniene Brunensis, tomus XVI, opus 9, biologia 50*, Brno 1975
- Berger, P. L. – *Kapitalistická revoluce*, Bratislava 1993
- Bergson, H, - *Dvojí pramen mravnosti a náboženství*, Praha 1936

- Berkely, G. – *Pojednání o základech lidského poznání*, Praha 1995
- Bernasovský, I., Bernasovská, J. – *Anthropology of Romanies (Gypsies). Auxiological and Anthropogenetical Study*, Brno 1999
- Berky, J., Prokop, J. st., Stojka, M. – *Slovensko-rómsky, rómsko-slovenský slovník*, Bratislava 1996
- Bloch, M. – *Obrana historie aneb Historik a jeho řemeslo*, Praha 1967
- Bolf, Š. – *Drobný příspěvek ke studiu migrace slovenských Romů do České republiky. Analýza migračních faktorů na příkladech romské osady (SR) a sociálně vyloučeného sídliště (ČR)*, diplomová práce na Katedře obecné antropologie FHS UK v Praze 2004
- Bourdieu, P. – *Teorie jednání*, Praha 1998
- Brodel, F. – *Dynamika kapitalismu*, Praha 1999
- Budilová, L. – *Analýza příbuzenských vztahů na příkladu romské osady v Chminianských Jakubovanech*, bakalářská práce na FHS UK v Praze 2003
- Cangár, J. – *Ludia z rodiny Rómov/ Manuša andre e familia Roma. Doplnková učebnica o dejinách a živite Rómov pre základné a stredné školy*, Nové zámky 2003
- Carroll, J. B. (ed.) - *Language, Thought and Reality: Selected Writtings of B. L. Whorf*, New York 1956
- Cohen, A., P. – *Symbolic Construction of Community*, London and New York 2003
- Comte, A. - *Výbor z díla*, Praha 1969
- Coulanges, Fustel de – *Antická obec*, Praha 1998
- Crick, F. – *Věda hledá duši. Překvapivá domněnka*, Praha 1997
- Čapek, K. – *Pragmatismus čili Filosofie praktického života*, Praha 1925
- Černobílý život, Praha 2000
- Crowe, D., Kolsti, J. (eds.) – *The Gypsies of Eastern Europe*, London/ New York 1991
- Dahrendorf, R. – *Moderný sociálny konflikt*, Bratislava 1991
- Daniel, B. - *Dějiny Romů*, Olomouc, 1994.
- Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995
- Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965
- Davidová, E. – Romové a česká společnost. Hledání domova, porozumění a vzájemného soužití, *Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky 3/2000*
- Djurkem, E. – *Za razdelenieto na obštestvenija trud* (z franc. orig. “*De la division du travail social*”, Paris 1960 přel. T. Mineva a Č. Cenov), Sofija 2002

- Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny. Kultúrnoantropologická štúdia*, Prešov 2001
- Dudová, Z. – *Etnické menšiny Kosova*, diplomová práca na Katedre verejné a sociálnej politiky FSV UK v Praze 2003
- Dumézil, G. – *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha 1997
- Dumont, L. – *Homo hierarchicus, The Caste System and Its Implications*, Chicago and London 1980
- Durkheim, É. : *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii* Praha 2002
- Eliade, M. - *Mýtus o věčném návratu*, Praha 1993
- Ember, C. R., Ember, M.: *Anthropology*, New Jersey, 1988
- Engebrigsten, A. – *Exploring gypsiness: power, exchange and interdependence in a Transylvanian Village*, Oslo 2000
- Eriksen, T. H. – *Small Places large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, London 2001
- Evans-Pritchard: *The Nuer. A Description of the Model of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford 1940
- Fay, B. – *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*, Praha 2002
- Feyerabend, P. K. – *Rozprava proti metodě*, Praha 2001
- Firth, R. – *Elements of Social Organization*, London 1961
- Fonsecová, I. – *Pohřbi mě vestoje. Cikáni a jejich pouť*, Brno 1998
- Foucault, M. – *Slová a věci*, Bratislava 2000
- Fraser, A. – *Cikáni*, Praha 1998
- Freud, S. - *Totem a tabu*, Praha 1991
- Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat) , manuál pro obce*, Praha 2002
- Gay y Blasco, P. – *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*, Oxford and New York 1999
- Gelner, A. – *Národy a nacionalismus*, Praha 1993
- Gellner, E. – *Pluh, meč a kniha. Struktura lidských dějin*, Brno 2001
- Gellner, E. – *Rozum a kultura. Historická úloha racionality a racionalismu*, Brno 1999
- Gellner, E. – *Nacionalismus*, Brno 2003
- Giddens, A. – *Unikající svět. Jak globalizace mění náš život*, Praha 2000

- Giddens, A. – *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley and Los Angeles 1997
- Giddens, A. – *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, London 1976
- Goodman, N. – *Způsoby světatvorby*, Bratislava 1996
- Goffman, E. – *Stigma. Poznámky o způsobech zvládnání narušené identity*, Praha 2003
- Gombár, C. – *O národe, etniku a štáte*, Bratislava 2000
- Gombrich, E., H. – *Umění a iluze. Studie o psychologii obrazového znázorňování*, Praha 1985
- Grondin, J. – *Úvod do hermeneutiky*, Praha 1997
- Gurevič, A. – *Kategorie středověké kultury*, Praha 1979
- Habermas, J. – *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha 2000
- Hancock, I. – *Země utrpení*, Praha 2001
- Hancock, I. – *We are the Romani People. Ame sam e Rromane džene*, Hertfordshire 2002
- Hawkes, T. – *Strukturalismus a sémiotika*, Brno 1999
- Hayek, F. A. – *Kontrarevoluce vědy. Studie o zneužívání rozumu*, Praha 1995
- Hegel, G. W. F. – *Základy filosofie práva*, Praha 1991
- Hegel, G. W. F. – *Filosofie umění a náboženství*, Praha 1943
- Hobbes, T. – *Výbor z díla*, Praha 1988
- Hobsbawm, E. J. – *Národy a nacionalismus od r. 1780*, Brno 2000
- Hobsbawm, E., Ranger, T. (eds.) – *The Invention of Tradition*, Cambridge 2003
- Holý, L. – *Rozpad rodového zřízení ve východoafrickém mezijezeří*, Praha 1963
- Holý, L. – *Malý český člověk a velký český národ*, Praha 2001
- Horský, J., Seligová, M. – *Rodina našich předků*, Praha 1997
- Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku, historicko-etnografický náčrt*, Bratislava 1964
- Hroch, M. – *Na prahu národní existence*, Praha 1999
- Hubík, S. – *Sociologie vědění*, Praha 1991
- Huntington, S. P. – *Střet civilizací, boj kultur a proměna světového řádu*, Praha 2001
- Hübschmannová, M. – *Moudrá slova starých Romů*, Praha 1991
- Hübschmannová, M. – *Romské pohádky*, Praha 1999
- Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998
- Hübschmannová, M. – *Hin man ajsi čhaj, so.... Romské hádanky*, Praha 2003
- Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1991

- Hübschmannová, M., Jurková, Z. – *Romane giľa. Zpěvník romských písní*, Praha 1999
- Hyťhová, I. – *Terénní výzkum ve východoslovenské obci*. Diplomová práce na Katedře sociální a kulturní antropologie FHS ZČU v Plzni 2003
- Chalupný, E. – *Úvod do sociologie I*, Praha 1925
- Chalupný, E. – *Sociologie IV., - Skladba /statika/, Sv. 2*, Praha 1939
- James, W. – *Pragmatism*, Praha 1918
- Jamnická-Šmerglová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955
- Jaspers, K. – *Úvod do filosofie*, Praha 1996
- Jirásková, V. – *Občan v demokratické společnosti*, Praha 1999
- Juhász, L. – *Róm znamená: člověk. Diskusia v Čilistove o páčivom probléme*. 1999
- Jurová, A. – Historický vývoj rómských osád na Slovensku a problematika vlastnických vztahov k pôde (nepubl.)
- Kaj džas/Kam kráčaš. Súbor textov zo seminárneho cyklu Nadácie Milana Šimečky, Bratislava: "S Rómami žiť budeme. Ide o to jako". Bratislava 2001*
- Keesing, R., M. – *Kin groups and social structure*, New York 1975
- Keller, J. – *Úvod do sociologie, čtvrté, rozšířené vydání*, Praha 1999
- Klofáč, J., Tlustý, V. – *Soudobá sociologie I*, Praha 1965
- Kottak, C. P.: *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*, New York, 1987
- Koptová, A. – Schmidt, S. – *The Truth about Roma? / Pravda o Rómoch?*, Košice 2001
- Kronika Chminianských Jakubovan* (nepubl.)
- Kroeber, A. L. – *Anthropology. Culture Patterns and Processes*, New York and London 1963
- Kuhn, T. – *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997
- Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997
- Lavička, V., Milo, L. – *Romské písně*, Praha 1997
- Lawless, R. – *Co je to kultura*, Praha 1996
- Lévi-Strauss, C. – *The Elementary Structures of Kinship*, Boston 1969
- Lévi-Strauss, C. – *Štrukturálna antropológia I., II.*, Bratislava 2000
- Lewis, O. – *La vida, a Puerto Rican Family in the Culture of Poverty – San Juan a and New York*, New York 1966
- Lewis, O. – *Five Families. Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*, New York 1959
- Liégois, J.-P. – *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Bratislava 1955
- Loewenstein, B. W. - *My a ti druzí*, Brno 1997
- Macura, V. – *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ*, Praha 1995

- Machek, V. – *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1997
- Maine, H. S. – *Ancient Law, Its Connections with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, Boston 1963
- Mann, A., B. – *Rómsky dejepis*, Bratislava 2000
- Mann, A. B. (ed.) – *Neznámi Rómové*, Bratislava
- Mannheim, K. – *Ideologie a utopie*, Bratislava 1991
- Marušiaková, Popov, V. – *Cigani v Balgaria*, Sofie 1993
- Marx, K. – *Ke kritice politické ekonomie*, Praha 1953
- Marx, K., Engels, B. – *Teze o Feuerbachovi*, Praha 1958
- Mills, C. W. – *Sociologická imaginace*, Praha 1968
- Mitterauer, M.: *Historisch-anthropologische Familienforschung*, Wien, 1990
- Morgan, H. L. – *Pravěká společnost neboli výzkumy o průběhu lidského pokroku od divočství přes barbarství k civilizaci*, Praha 1954
- Možný, I. – *Sociologie rodiny*, Praha 2002
- Mulgan, R. G. – *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998
- Muller, K. jr. – *Češi a občanská společnost. Pojem, problémy, východiska*, Praha 2003
- Murdock, J.P. – *Social Structure*, New York, 1949
- Murphy, F. M. – *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha 1999
- Nečas, C. – *Historický kalendář. Dějiny českých Romů v datech*, Olomouc 1997
- Nečas, C. – *Romové v České republice včera a dnes*, Olomouc 1999
- Nečas, C. – *Holocaust českých Romů*, Praha 1999
- Nietzsche, F. – *Radostná věda*, Praha 1992
- Nováček, J. – *Cikáni včera, dnes a zítra*, Praha 1968
- Okely, J. M. – *The Travellers-Gypsies*, Cambridge 1983
- Oláh, V. – *Khamori lidí. Slunečnice. Romská poezie*, Praha 2002
- Oláhová, L. – *Nejen romská kuchařka/ Na ba romani kucharka*, Praha 2000
- Otto, R. – *Posvátno*, Praha, 1998
- Paměti romských žen. Kořeny I.*, Brno, bez vnočení
- Parsons, T. – *Společnosti: vývojové a srovnávací hodnocení*, Praha 1971
- Parsons, T. – *The social system*, Glencoe 1951
- Pašova, A. – *Tolerantnost v rozličnosti (žizneni svetove i cennosti na romskata kultura)*, Blagoevgrad 2002
- Patočka, J. – *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990

- Paulíková, M. – *Romská menšina v Rokycanech*, Diplomová práce na Katedře sociální a kulturní antropologie FHS ZČU v Plzni 2004
- Pavelčíková, N. – *Romské obyvatelstvo na Ostravsku (1945-1975)*, Ostrava 1999
- Pavelčíková, M. – *Romové v českých zemích v letech 1945-1989. Sešity Úřadu dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu č. 12*, Praha 2004
- Petro, J. – *Determinačné faktory odlišností cigánských rodín*, Košice 1985
- Pešková, J. - *Role vědomí v dějinách*. Praha 1998
- Poduška, O. – *K historii a sociální struktuře olašských Romů (s přihlédnutím ke komunitě ve východoslovenských Rožkovanech)*, diplomová práce na Ústavu etnologie FF UK v Praze 2002
- Polanyi, K. - *The Great Transformation*, Boston 1975
- Popper, K. R. - *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, Praha 1999
- Popper, K. R. – *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*, Praha 1995
- Popper, K.R. – *Logika vědeckého zkoumání*, Praha 1997
- Pospíšil, L. – *Etnologie práva*, Praha 1997
- Rácová, A., Horecký, J. – *Slovenská karpatská rómčina. Opis systému*. Bratislava 2000
- Radičová, I.: *Hic sunt Romales*, Bratislava 2001.
- Raichová, I. /a kol./ - *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001
- Rheinheimer, M. – *Chudáci, žebráci a vaganti. Lidé na okraji společnosti 1450-1850*, Praha 2003
- Rivers, W.H.R.: *Kinship and Social Organization*. New York, 1968.
- Romové v České republice (1945-1998)*, Praha 1999
- Romové – O Roma. Tradice a současnost/ Angoder the akának* (kol. aut.), Brno 1999
- Romové, bydlení, soužití*, Praha 2000
- Romové – reflexe problému*, Praha 1997
- Romská minorita a postupy integrace. Závěrečná zpráva z výzkumu*, Institut pro kriminologii a sociální prevenci, Praha 2002
- Rorty, R – *Filozofia a zrkadlo prírody*, Bratislava 2000
- Russel, B. – *Logika, věda, filozofie, společnost*, Praha 1993
- Rychlík, J. – *Dějiny Bulharska*, Praha 2000
- Řezáčová, V. – *Romové a Gádžové – vytváření romské (etnické) identity*, diplomová práce na FSV UK v Praze 2003
- Saussure, F., de – *Kurs obecné lingvistiky*, Praha 1996

- Říčan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 2000
- Scruton, R. – *Slovník politického myšlení*, Brno 1999
- Schechter, J. – *Hermanovce. Four Seasons with the Roma*, (ed. by F. Sorrenti), London 2003
- Schulze, H. – *Stát a národ v evropských dějinách*, Praha 2003
- Singly, F. de – *Sociologie současné rodiny*, Praha 1999
- Sirovátka, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v České republice*, Brno 2002
- Soukup, V. – *Dějiny sociální a kulturní antropologie. Nové rozšířené vydání*, Praha 1996
- Soukup, V. – *Přehled antropologických teorií kultury*, Praha, 2000
- Soustelle, J. – *Čtvero sluncí. Mexické vzpomínky a úvahy jednoho etnologa*, Praha 2000
- Stack, C. – *All Our Kin*, New York, 1997
- Stancu, Z. – *Cikánský tábor*, Praha 1973
- Stewart, M. - *The Time of the Gypsies*. Boulder, Colorado 1997
- Stojka, P., Pivoň, R. – *Náš život/ Amáro trajo*, Bratislava 2003
- Sus, J. – *Cikánská otázka v ČSSR*, Praha 1961
- Sutherland, A. – *The Hidden Americans*, Illinois 1975
- Šanderová, J. – *Sociální stratifikace. Problémy, vybrané teorie, výzkum*, Praha 2000
- Šebková, H., Žlnayová, E. – *Romani čhib, učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999
- Ševčíková, V. – *Sociokulturní a hudebně výchovná specifika romské minority v kontextu doby*, Ostrava 2003
- Šmahel, F. – *Idea národa v husitských Čechách*, Praha 2000
- Šotolová, E. – *Vzdělávání Romů*, Praha 2000
- Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, Praha 1929
- Tacitus, C. – *Letopisy*, Praha 1975
- Tomova, I. – *The Gypsies in the transition period*, Sofie 1995
- Tönnies, F. – *Community and Civil Society* (ed. By J. Harris, z něm. orig. *Gemeinschaft und Gessellschaft*, Leipzig 1887 přel. J. Harris a M. Hollis), Cambridge 2001
- Trigg, E. B. – *Gypsy Demones and Divinities. The Magical and Supernatural Practices of the Gypsies*, London 1975
- Třeštík, D. – *Mysliti dějiny*, Praha-Litomyšl 1999
- Uherek, Z. (ed.) – *Prague Occasional Papers in Ethnology No. 5: Ethnic Studies and the Urbanized Space in Social anthropological Reflections*, Praha 1998

- Uhlová, A. – *Asimilační politika vůči Romům v letech 1945-1989 v bývalém Československu a její dopad na komunitu smíchovských Romů*, diplomová práce na Indologickém ústavu FF UK v Praze 2003
- Urban, O. – *Kapitalismus a občanská společnost*, Praha 1978
- Varjú, K. – “*V piatok do obeda je otvorené nebo!*”, *Interethnica 7*, Šamorín – Dunajská streda 2003
- Vernant, J.-P. – *Počátky řeckého myšlení*, Praha 1993
- Weber, M. – *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998
- Weinerová, R.: Romanies – In Search of Lost Security? /An Ethnological Probe in Prague 5/, *Prague Occasional Papers in Ethnology* No. 3, 1994
- White, L.A. – *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, New York, 1949
- White, L.A. – *The Concept of Cultural Systems*, New York, 1975
- Willems, W. – *In Search of the True Gypsy. From Enligtement to Final Solution*, London 1997
- Wittgenstein, L. – *Filosofická zkoumání*, Praha 1993
- Yoors, J. – *The Gypsies*, Illinois 1987
- Zbavitel, D. – *Otazníky starověké Indie*, Praha 1997

Články, dílčí studie:

- Amsele, J.-L. – Napětí v kultuře, In: *Zprostředkování a prostředníci v kultuře, Chaiers du CEFRES* n. 12, Praha 1997
- Antalová I. – Rómsky holokaust – oral history. In: *Kaj džas/ Kam krášaš*, Bratislava 2000
- Bačová, V. – Vzťahy obyvateľov Slovenska k Rómom (sociálnopsychologická analýza), In: Mann, A. B. (ed.) – *Neznámi Rómovia*, Bratislava 1992
- Bačová, V. – Hľadanie rómskej identity, *Sociológia* 23, 1991, č. 1-2, str. 139-147
- Balabánová, H. - Rómské děti v systému českého základního školství a jejich následná profesionální příprava a uplatnění In: *Romové v České republice*, Praha 1999
- Balabánová, H., Molčan, M., Sajko, J. – Alternatívne prístupy vo výučbe rómskych detí In: *Kaj džas/ Kam kráčaš*, Bratislava 2001
- Bán, A. – Sestřičky z osady, In: Manuš E. (ed.) – *Jdeme dlouhou cestou*, Praha, 1998
- Barnes, J. A.: Genealogies. In: Epstein, A.L.(ed.): *The Craft of Social Anthropology*, 1967

- Baršová, A. – Problémy bydlení etnických menšin a trendy k rezidenční segregaci v České republice, In: *Romové ve městě*, Praha 2002
- Baršová, A., Barša, P. – Afirmativní akce: jiná diskriminace, anebo cesta k různosti?, in: *Otázky sociální inkluze romské komunity. Sborník prací Fakulty sociálních studií brněnské univerzity. Sociální studia 10/ 2003*. Brno 2003, str. 35-52
- Barth, F. – Introduction, in: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, 1969, str. 9-38
- Barth, F. – Models of Social Organization, *Occasionally Papers No. 23*, Royal Anthropological Institut of Great Britain and Ireland 1966
- Belišová, J. – Niečo o rómskych piesňach, najmä tých starých, in: Belišová, J. – *Phurikane gil'a/ Starodávne rómske piesne. Zborník piesní*, Bratislava 2002
- Belišová, J. – Niečo na úvod, najmä prečo vznikla táto kniha, in: Belišová, J. – *Phurikane gil'a/ Starodávne rómske piesne*, Bratislava 2002
- Bernasovský, I. – Antropologický výskum Cigánov v ČSSR, in: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 216-227
- Billová, I. – Pracovné aktivity olašských Rómov a Rumungrov v regióne Nitra, *Etnologické rozpravy 2/2001*
- Bolf, Š., Jakoubek, M. – Mertonova koncepcie "sebenaplňujúciho se proroctví" v kontextu interetnických konfliktů. Příspěvek do diskuse o problematice soužití romské minority s majoritou. In: Jakoubek, M., Poduška, O. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 121-130
- Bořkovicová, M. – Romský etnolekt češtiny, in: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy* (v tisku, Doplněk & Západočeská univerzita)
- Brožík, R. – Kaj o aligatoris / Kde je krokodýl. Terénní drama, in: Jakoubek, M., Poduška, O. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 131-158
- Budilová, L., Jakoubek, M. – Specifika romské religiozity, in: Jakoubek, M., Poduška, O. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 95-105
- Burjanek, A. – Sociodemografická struktura, in: Navrátil, P. (a kol.) – *Romové v české společnosti*, Praha 2003, /subkap. 4. 2 "Další charakteristiky (sociálního vyloučení) Romů"/
- Čajánková, E. – Život a kultura rožkovianských Cigánov, *Slovenský národopis 2/1954*
- Červenka, J. – Úloha české romistiky při poznávání Romů, In: Kužel S. (ed.): *Terénní výzkum segregace a integrace*. Praha 2000

- Červenka, J. – Romové a problematika tradiční společnosti, In: Budil, I., Ulrychová, M. – *Antropologické symposium II. Sborník*, Plzeň 2003
- Daniel, B. – Z nejstarších dějin Romů, in: Balvín, J. (a kol.) – *Romové a historie*, Ústí nad Labem 1996
- Davidová, E. – K přeměně romské etnické skupiny a rodiny po přesídlení z koncentrovaného osídlení na Slovensku do disperzního v českých zemích (na příkladě jihočeského pohraničí), in: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvatel'ov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 103-120
- Davidová, E. – K cikánské problematice na Ostravsku-Karvinsku (K problematice asimilace slovenských Cikánů v průmyslových oblastech českých zemí), *Radostná země* č. 3, 1961
- Davidová, E. – Několik slov závěrem In: Lacková, E. – *Romane paramisa/ Romské pohádky*, Praha 1999
- Davidová, E. - Dobré soužití je možné, In: *Romové, bydlení, soužití*, Praha 2000
- Davidová, E. – Romská rodina – k jejím změnám v poválečném a současném období, In: *Bulletin Muzea romské kultury 1995*
- Davidová, E. – Lidová hudba a písně Romů, In: *Černobílý život*, Praha 2000
- Davidová-Turčínová, E. – K vymezení a specifiky současného cikánského problému v Československu, *Sociologický časopis*, roč. VI, 1970, č. 1, str. 29-4
- Davidová-Turčínová, E. – Původ a historický vývoj Cikánů v Československu, *Demografie* č. 3/1969, roč XI
- Djurišičová, D. – Cirkev ako iniciátorka zmien v rómskej spoločnosti (možnosti a obmedzenia). Príklad z oblasti Bardjova, in: Kováč, M., Mann, A. B. (eds.) - *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku/ O del sa dikhel. Romano pa'aviben pre Slovensko*, Bratislava 2003
- Dubayová, M. – Rómska rodina na Slovensku (Pokus o kultúrnoantropologickú reflexiu), *Slovenský národopis* 42, 2/ 1994
- Dubayová, M. - Chcú či nechcú sa rómske deti učiť?, *Etnologické rozpravy* 2/2001, Bratislava
- Dubayová, M. – Vázby cigánskej rodiny na vlastné etnické spoločenstvo a dynamika týchto väzieb /niektoré metodologické prístupy pre etnografický výskum spôsobu života cigánov aktuálne žijúcich v skupinách/, in: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvatel'ov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 83-94

- Dubayová, M. – K problematike vzťahu cigánskej lokálnej a cigánskej etnickej skupiny (Na základe interdisciplinárneho výskumu cigánskej rodiny), *Slovenský národopis*, roč. 38, 1-2/1990, str. 274-277
- Dubský, I. – Několik slov úvodem k Patočkovým *Kacířským esejům*, In: Patočka, J. – *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990
- Dzambazovič, R. – Rómovia v Uhorsku koncom 19. storočia (výsledky Súpisu Rómov z roku 1892), *Sociológia* 33, 2001, č. 5.
- Fischerová, E. – Koreláty rodinného pozadia a delikvencie cigánskej mládeže, in: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 186-194
- Fortes, M., Evans-Pritchard, E. E. – Introduction, in: Fortes, M., Evans-Pritchard, E. E. (eds.) – *African Political Systems*, London, Oxford, New York 1970, str. 1-23
- Frištenská, H., Haišmann, T., Víšek, P. – Souhrnné závěry In: *Romové v ČR*, Praha 1999
- Frištenská, H., Sulitka, A. – *Průvodce právy příslušníků národnostních menšin v České republice*, Praha 1995
- Gay Y Blasco, P.: Gypsy/Roma Diasporas. A Comparative Perspective, *Social Anthropology* (2002), 10, 2, p. 173-188
- Gedlu, M. – Postavení Romů ve střední Evropě, in: Gedlu, M. /ed./ - *The Roma and Europe/ Romové a Evropa. Sborník z konference "Romské etnikum a multiethnicita v zemích střední Evropy – evropský problém". Štířín 10. – 13. 12. 1998*, str. 345-351
- Giňa, O. – Co si myslím o romském parlamentu, *Amaro gendalos*, roč. 5, 2001/10, str. 12
- Gjuričová, J. – Kriminalita rómských dětí a mladistvých, *Policista*, 1, 1996
- Gmelch, S. B.: Groups that Don't Want In: Gypsies and Other Artisan, Trader, and Entertainer Minorities, *Annual Review of Anthropology*, volume. 15, 1986
- Goral, L. – Romové a Evropa, In: Šišková, T. (ed.) – *Výchova k toleranci a proto rasismu*, Praha
- Gutmannová, A. – Úvod, In: Tylor, Ch. – *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*, Praha 2001
- Guy, W. – Ways of Looking at Rom's: The Case of Czechoslovakia in: Rehfisch, F. – *Gypsies, Tinkers and other Travellers*, Londod 1975, str. 201-229
- Haišman, T. – Romové v Československu v letech 1945-1967. Vývoj institucionálního zájmu a jeho dopady, In: *Romové v ČR*, Praha 1999

- Haišman, T. – Cikáni-Romové v Československu v posledních 43 letech: Hledali jen oni sami sebe?, *Český lid* 76, 1989
- Hájková, M. – Rodina a zvyky slovenských Romů usazených v ČR, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 2001
- Hajská, M., Poduška, O. – Barva pleti, in: Jakoubek, M., Poduška, O. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 83-93
- Hajská, M. – Fenomén zoči, in: Jakoubek, M., Poduška, O. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 107-119
- Hajská, M. - *Fenomén křtu a kmotrovství v romských osadách*, diplomová práce na FHS UK, Praha 2002, (nepubl.)
- Handler, R. - Is "Identity" a Useful Cross-Cultural Concept?, in: Gillis, J. R. (ed.) - *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princetown 1994, str. 27-40
- Hirt, T., Jakoubek, M. – Konstruktivistická analýza romské nacionální mýtotvorby, in: Jakoubek, M., Poduška, O. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 57-68
- Hobbes, T. – O občanu, in: Hobbes, T. – *Výbor z díla*, Praha 1988, str. 117-212
- Hobsbawm, E. - "Introduction: Inventing Tradition" in: Hobsbawm, E., Ranger, T. (eds.) – *The Invention of Tradition*, Cambridge 2003, str. 1-14
- Hobsbawm, E. - "Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914", in: Hobsbawm, E., Ranger, T. (eds.) – *The Invention of Tradition*, Cambridge 2003, str. 263-307
- Holomek, K. – Vývoj romských reprezentací po roce 1989 a minoritní mocenská politika ve vztahu k Romům
- Holomek, K. – Romové a současnost – zamyšlení nad historickou křižovatkou, in: Balvín, J. /a kol./ – *Romové a historie*, Ústí nad Labem 1996
- Holomek, K. – Reflexe genocidy Romů ve společnosti, in: *Fenomén holocaust/ The Holocaust Phenomenon. Sborník mezinárodní vědecké konference. Praha-Terezín 6. – 8. Října 1999*, Praha 1999, str. 37-40
- Holomek, K. – Etnická emancipace Romů v ČR na sklonku roku 1998, in: *Bulletin Muzea romské kultury* č. 7/1998, Brno 1998
- Holomek, K. – Romská menšina v České republice, in: Gabal, I. (a kol.) – *Etnické menšiny ve střední Evropě*, Praha 1999, str. 153-171
- Holomek, M. – Současné problémy Cikánů v ČSSR a jejich řešení, *Demografie* č. 3/1969, roč. XI

- Holomek, K. – Etnická emancipace Romů v ČR na sklonku roku 1998, *Bulletin Muzea romské kultury* č. 7/1998
- Holub, P. – Ve Štrasburku vznikne evropský parlament Romů, *Hospodářské noviny* 2 března 2004
- Holuby, J., L. – O našich cigánech, *Slovenské pohľady* č. 9, roč. 38, 1922, str. 506-515
- Holy, L., Stuchlik, M. – The Structure of Folk Models, in: Holy, L., Stuchlik, M. (eds.) – *The Structure of Folk Models*, London 1981, str. 2-33
- Horváthová, E.: K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis*. 36, 1/1988
- Horváthová, E. – Cigáni pred príchodom do Európy, *Slovenský národopis*, roč. IX, 1961, č. 1, str. 3-24
- Horváthová, E. – Cigáni po príchode do Európy, *Slovenský národopis* X, 2/1962, str. 210-226
- Horváthová, E. – K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, 1/1974
- Horvátová, E. – Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, In: *Národopisné informácie NÚ SAV*, č. 3, 1980
- Horváthová, E. – Doslov, In. ab Hortis, S. – *Cigáni v Uhorsku*, Bratislava 1995
- Horváthová, J. – Kapitoly z dějin Romů In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy*, Praha 2002
- Horváthová, J – Historické osudy Romů od jejich odchodu z Indie do 19. století, In: *Romové – O Roma. Tradice a současnost* (kol. aut.), Brno 1999
- Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998
- Horváthová, E. – Doslov, In. ab Hortis, S. – *Cigáni v Uhorsku*, Bratislava 1995
- Houdek, F. – Romové jako zrcadlo společnosti, *Bulletin Akademie věd ČR*, č. 5; 27. 4 1998, str. 8-9
- Hrtánková, M. - Obrazy Romů v krásné literatuře, in: Raichová, I. (a kol.) – *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001, str. 148-157
- Hübschmannová, M. – Jak jsme sbírali romská přísloví, In: Mann, A.B. (ed.) – *Neznámi Rómovia*, Bratislava 1992
- Hübschmannová, M. – Co napovídá o romské rodině tradiční seznamovací ceremoniál, *Romano džaniben* - III – 1-2/1996
- Hübschmannová, M. – Společenská problematika Romů v ČSSR, *Demografie* 3/1970, roč. 12, str. 232-237

- Hübschmannová, M. – Romové ve Slovenském státě ve vzpomínkách pamětníků, in: *Fenomén holocaust/ The Holocaust Phenomenon. Sborník mezinárodní vědecké konference Praha-Terezín 6. – 8. října 1999*, Praha 1999, str. 148-151
- Hübschmannová, M. – “Poznámky” k textu: Soulis, G., C. – Cikáni v Byzantské říši a na Balkáně v pozdním středověku, In: *Romové v Byzanci*, Praha 1998
- Hübschmannová, M. – Postavení a role některých členů tradiční romské rodiny, *Romano džaniben* III, 1-2/1996
- Hübschmannová, M. – What can Sociology suggest about the Origin of Roms, *Archiv orientální* 40, 1972, str. 51-64
- Hübschmannová, M. – Rozhovor s JUDr. Emilem Ščukou, prezidentem IRU (Praha 19.9. 2000). *Romano Džaniben* 7, 2000, č. 4, str. 4
- Hübschmannová, M. – Romové a jejich pohádky, in: Hübschmannová, M. – *Romské pohádky*, Praha 1999, str. 9-17
- Hübschmannová, M., Řehák, J. – Etnikum a komunikace. K projektu výzkumu Romů v Čechách, *Sociologický časopis* 6/1970, str. 548-559
- Hübschmannová, M. – Co je tzv. cikánská otázka?, *Sociologický časopis* č. 2, 1970
- Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999
- Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – Postavení snachy v tradiční romské komunitě, *Český lid* 71, 1984, 2, str. 81-85
- Hübschmannová, M., Kužel, S., Lukšíková, P. – Výskumy medzietnických vzťahov In: *Kaj džas/Kam kráčaš. Súbor textov zo seminárneho cyklu Nadácie Milana Šimečky*, Bratislava: “S Rómami žiť budeme. Ide o to ako”, Bratislava 2001
- Janků, K. – Romové a jiní “téměř-Češi. Pozice kandidátů sociální inkluze do české společnosti in: *Otázky sociální inkluze romské komunity. Sborník prací Fakulty sociálních studií brněnské univerzity. Sociální studia* 10/ 2003. Brno 2003, str. 115-129
- Jurová, A. – Niekoľko poznámok k otázkam postavenia Rómov v regióne východného Slovenska v minulosti a súčasnosti, *Slezský sborník* 95, 3/1997, str. 197-208
- Kabele, J. – Sociální konstruktivismus, *Sociologický časopis* XXXII. (3/1996), str. 317-337
- Kandert, J. – Cikáni středoslovenských vesnic, in: Mušinka, A. – *Romská marginalita*, v tisku /Centrum antropologických výskumov, Prešov 2004/
- Kaiserová I. – Go east, go back! In: *Biograf* 23/2000
- Kalibová, K. – Demografické a geodemografické charakteristiky romské populace v České republice, In: *Romové – reflexe problému*, Praha 1997

- Kalibová, K. – Konference ‚Romové v současné české společnosti‘ (subkap. „Demografie Romů v České republice“), *Demografie* 1997, roč. 39, č. 1, str. 27-32
- Kalvoda, J. – The Gypsies of Czechoslovakia, in: Crowe, D., Kolsti, J. (eds.) – *The Gypsies of Eastern Europe*, London/ New York 1991, str. 93-115
- Kandert, J. - Poznámky k výzkumu a chápání “tradice”, *Český lid*, 86, 1999, 3, str. 197-214
- Kandert, J. - Výpomoc při jarních pracích, *Český lid* 4/1969, roč. 56, str. 211-215
- Kanovský, M. – Ľudské vzťahy a ľudská myseľ – kognitívne základy etnických klasifikácií a stereotypov, in: *Etnické stereotypy z pohľadu rôznych viedních odborů*, Brno 2001, str. 9-15
- Kaplan, P. – Romové a zaměstnanost neboli zaměstnanost Romů v České republice, In: *Romové v ČR*, Praha 1999
- Karhanová, K. – Sebeobraz a obraz Romů v dialogu s majoritní společností In: Šmídová, O. (ed.) – *Zdi a mosty*, Praha 2001
- Krekovičová, E. – Obraz cigána v ľudovej piesni, in Mann, A. B. (ed.) – *Neznámi Rómovia*, Bratislava 1992, str. 173-183
- Krekovičová, E. – Romantický obraz Róma v slovenskom folklóre, *Bulletin Muzea romské kultury* č. 5/1996, str. 20-32
- Kepková, M, Víšek, P. – Romové v systémech sociální ochrany, zdroje sociální distance In: *Romové v ČR*, Praha 1999
- Kollárová-Švorcová, Z. – Sociálno-ekonomické postavenie a kultúrna úroveň cigánskeho obyvateľstva na Spiši, in: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 54-62
- Kovács, A. – Bôrka: komunity, identity a náboženstvo v horehronskom pútnickom mieste, in: Kováč, M., Mann, A. B. /eds./ - *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku/ O del sa dikhel. Romano pa'aviben pre Slovensko*, Bratislava 2003
- Kováč, M. – Slnko pre spravodlivých. Posvätnosť prísahy a Božia sankcia medzi horehronskými Rómami z obce Telgárt, in: Kováč, M., Mann, A. B. /eds./ - *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku/ O del sa dikhel. Romano pa'aviben pre Slovensko*, Bratislava 2003
- Kováč, M., Mann, A. B. - Rómovia a viera in: Kováč, M., Mann, A. B. /eds./ - *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku/ O del sa dikhel. Romano pa'aviben pre Slovensko*, Bratislava 2003

- Kováčiková, M., Kováčik, P. – Niektoré súčasné tendencie v nemarxistických sociálnopatologických teóriách, *Sociológia* 11, 1979, č. 5, str. 433-442
- Krausová, M., Jakoubek, M. – Specifika kulturní změny v romských osadách na východním Slovensku, in: Jakoubek, M., Poduška, O. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 69-82
- Kriglerová, E. – Rómovia verzus majorita – postoje, vzťahy, konflikty, in: Vašečka, M., Jurásková, M., Kriglerová, E., Puliš, P., Rybová, J. - *Rómske hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*, Bratislava 2002, str. 135-136
- Kroeber, A. L. – The Superorganic, *American Anthropologist* vol. 19, 1917, No. 2, str. 192-193
- Kříž, A. - Dodatky, základní pojmy, In.: Aristotelés - *Politika*, Praha 1996
- Kubečková, I.: Příspěvek k výzkumu rodinného života michalovských Romů na Kladně, *Český lid* 76/1969, No. 1
- Kubečková, I.: Příspěvek k výzkumu rodinného života skupiny michalovských Romů na Kladně /Porod – novorozenec/, *Zpravodaj KSVI*, 1988, No. 12
- Kumanová, Z., Zelinová, H.: Rómovia na Slovensku, In: *Romové - O Roma*, Brno 1999
- Lábusová, A. – *O otázce romské identity - "Na džanav te dživel pre oda svetos" /Neumím žít na tomhle světě/*, in: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové: kulturologické etudy* (v tisku, Doplněk & Západočeská univerzita)
- Lacková, E. - Vždycky mě přitahovali Olašští Romové In: Manuš E. (ed.) – *Jdeme dlouhou cestou*, Praha 1998
- Laslett, P.: Introduction: The History of the Family, In: Laslett, P. - Wall, R. (eds.): *Household and Family in Past Time*, Cambridge, 1972
- Lázníčková, I. – Tradiční rodinné vztahy, obřady a obyčeje, In: *Romové – O Roma* (kol. aut.), Brno 1999
- Lemberg, E. – K psychologii nacionalismu, in: Hroch, M. /ed./ - *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*, Praha 2003, str. 71-86
- Lewis, O.: The Culture of Poverty, *Scientific American*, sv. 215, č. 4, 1966, str. 19-25
- Lewis, O. – The Culture of Poverty, in: Cohen, Y. (ed.) - *Man in Adaptation. I. The Biosocial Background*, Chicago 1968, str. 406-414
- Lozoviuk, P.: K problematice "etnické indiference" (příklady z českého jazykového prostředí), *Český lid* 84, 1998, č. 3, str. 201-212

- Lozoviuk P. – The Problems of the Issue of “Ethnic Indifference” in the Czech Language Millieu, in: Uherek, Z. (ed.) – *Prague Occasional Papers in Ethnology No. 5: Ethnic Studies and the Urbanized Space in Social anthropological Reflections*, Praha 1998, str. 41-47
- Machačová, J. – K výzkumu rómskeho etnika, *Slezský sborník*, 91, 3/1993, str. 172-177
- Machačová, J. – Historické aspekty sociální pozice romského etnika v České republice po roce 1945 (přehled poznatků), *Slezský sborník* 92, 1994, 3-4, str. 228-237
- Machačová, J. – K akulturaci romské menšiny na Moravě v meziválečném období: analýza vzpomínek Rudolfa Daniela, *Slezský sborník* 94, 4/1996, str. 278-294
- Machačová, J., Matějček, J. – *Národnostní menšiny a jejich sociální pozice ve střední Evropě. Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 5-6 10 1999 ve Slezském ústavu Slezského muzea v Opavě*, Praha 1999, str. 257-260
- Mann, A. B. – Magická ochrana novorodence u Rómov na Slovensku, in: Kováč, M., Mann, A. B. /eds./ - *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku/ O del sa dikhel. Romano pa'aviben pre Slovensko*, Bratislava 2003, str. 85-102
- Mann, A. B. – Problém identity Rómov, In: Kiliánová, G. (ed.) - *Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov. Etnologické štúdie 5*
- Mann, A. B. - “Výber manželského partnera u Cigánov – Rómov na Spiši, *Slovenský národopis*, roč. 38, 1-2/199, str. 279-284
- Manuš E. – Člověk nad propastí, Rudolf Dzurko, In: Manuš E. (ed.) – *Jdeme dlouhou cestou*, Praha 1998
- Marušiaková, J.: Vzťahy medzi skupinami Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988
- Marušiaková, J. – K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985
- Marušiaková, J. – Cigánske etnikum a etnické procesy, in: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 70-82
- Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 1/1986
- Marušiaková, E., Popov, V. – Historický osud a súčasné problémy Cigánov/Rómov v strednej a východnej Európe, *Etnologické rozpravy* 2/2001
- Marushiakova, E., Popov, V. – New Ethnic Identities in the Balkans: the Case of the Egyptians, *Facta Universitatis. Series Philosophy and Sociology*, Vol. 2, No. 8, 2001, str. 465-477

- Marx, K. – Formy předcházející kapitalistickou výrobu, in: *Rané formy civilizace* (uspořádali J. Pečírka aj. Pešek), Praha 1967
- Matějová, V. – Haišman, T. - /přehled dosavadních výzkumů k tématu “Cikáni v průmyslovém městě (problematika adaptace a asimilace)”, in: *Materiály k problematice etnických skupin na území ČSSR, sv. II – Cikáni v průmyslovém městě (problematika adaptace a asimilace) část. I.*, Praha 1986
- Matoušek, O. – Romská rodina, in: Matoušek, O. – *Rodina jako instituce a jako vztahová síť*, Praha 2003, str. 141-146
- Merton, R. K. – Sebenaplňující se proroctví in: Merton, R. K. – *Studie ze sociologické teorie*, Praha 2000, str. 196-219
- Moravec, Š. – *Sociální služby v prostředí romské minority: problém etnicity poskytovatele* (nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB)
- Moulisová, M. – Problémová stránka života Romů, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v České republice*, Praha 2001
- Mušinka, A. – Význam terénního výzkumu při formování rozvojového projektu v romské osadě obce Svinia, In: Kužel, S. (ed.) – *Terénní výzkum integrace a segregace*, Praha 2000
- Mušinka, A. – Antropológ v teréne, In: *Kaj džas/ Kam kráčaš*, Bratislava 2001
- Müller, E. – Afirmatívna akcia – legitímna cesta k zastaveniu zlej vzdelávacej úrovne Rómov, In: Gedlu, M. /ed./ - *The Roma and Europe/ Romové a Evropa. Sborník z konferencie “Romské etnikum a multietnicita v zemích střední Evropy – evropský problém”*. Štířín 10. – 13. 12. 1998, str. 263-267
- Navrátil, P., Musil, L. – Sociální práce jako nástroj překonávání sociálního vyloučení Romů, in: Navrátil, P. (a kol.) – *Romové v české společnosti*, Praha 2003
- Navrátil, P. – Úvod, in: Navrátil, P. (a kol.) – *Romové v české společnosti*, Praha 2003
- Navrátil, P. – Adaptační strategie, in: Navrátil, P. (a kol.) – *Romové v české společnosti*, Praha 2003, /kap. 5 “Perspektivy sociální inkluze Romů”/
- Navrátil, P. – Integrace (Romů) v kontextu životních situací: konceptualizace, in: *Otázky sociální inkluze romské komunity. Sborník prací Fakulty sociálních studií brněnské univerzity. Sociální studia 10/ 2003*. Brno 2003, str. 53-72
- Nečas, C. – Cikáni na Moravě a ve Slezsku do první třetiny 20. století, *Český lid* 87, 2000, 3, str. 239-247
- Nečas, C. – Evidence československých Cikánů z let 1922-1927, *Český lid* 73/ 1986, č. 2

- Nicolini, B. – Romové – etnikum na rozcestí, *Romano džaniben* – III – 3/1996
- Novák, K. A. – Romská osada – tradice vs. Regres, in: Jakoubek, M., Poduška, O. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 31-40
- Olejár, F., Kondáš, O. – Črty osobnosti v osobitne štruktúrovanej sociálnej skupine, *Československá psychologie*, roč. IX, 1965, č. 5, str. 464-470
- Oppler, M. – Themes as Dynamic Forces in Culture, *American Journal of Sociology* 1945, 51
- Parker, S., Kleiner, J.R. – The Culture of Poverty : An Adjustive Dimension, *American Anthropologist*, 72, 1970, str. 516-527
- Patočka, J. – Vlastní glosy ke "Kacířským esejům", In: Patočka, J. – *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990
- Pavelčnick, J – Cigáni, paměti In: Manuš, E. (Ed.) – *Jdeme dlouhou cestou*, Praha 1998
- Pečínka, P. – Romské politické strany a hnutí, in: Mareš, M. (ed.) – *Etnické a regionální strany v ČR po roce 1989*, Brno 2003
- Pekárek, P. – Romové mezi námi (*Reflexe základních postojů a fenoménů*), In: *Romové – reflexe problému*, Praha 1997
- Pekárek, P. – Zánik sociálního systému Romů, *Demografie* 1, 1997, roč. 39, str. 36-37
- Pelíšková, V. – Příspěvek k výzkumu rodinného života skupiny michalovských Romů na Kladně (Porod-novorozenec), *Zpravodaj KSVI*, 1988
- Pelíšková, V.: Bydlení Romů v České republice In: *Romové, bydlení, soužití*, Praha 2000
- Peregrin, J. – Obrat k jazyku a analytická filosofie, in: *Obrat k jazyku: druhé kolo (jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů)*, vybral, uspořádal a přeložil J. Peregrin, Praha 1998, str. 7-45
- Pinc, Z. – Člověk v antické polis, In: Kunc, J. (ed.) – *Demokracie a ústavnost*, Praha 1996,
- Pithart, P. – Občanská společnost a stát, In: Kunc, J. (ed.) - *Demokracie a Ústavnost*, Praha 1999
- Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, Diplomová práce na FHS UK 2002, (nepubl.)
- Pogany, I.: Accommodating an Emergent National Identity: The Roma of Central and Eastern Europe, *International Journal on Minority and Group Rights*, 1999, 6, p. 149-167
- Pospíšil, L. – Kultura In: *Český lid 80/1993 – suplement*
- Pospíšil, M., Sekyt, V. – Mezinárodní dokumenty a Romové, In: *Romové v ČR*, Praha 1999
- Poulton, H. – Romská otázka v jihovýchodní Evropě: důležitý faktor budování multikulturních společností, in: Gedlu, M. /ed./ - *The Roma and Europe/ Romové a Evropa*.

- Sborník z konference "Romské etnikum a multietnicita v zemích střední Evropy – evropský problém". Štířín 10. – 13. 12. 1998, str. 293-309
- Preinhaelterová, H. – Tradiční velkorodina v hinduistické Indii, *Romano džaniben* III, 1-2/1996
- Puliš, P. – Rómski voliči a ich hodnotové orientácie, in: Vašečka, M., Jurásková, M., Kriglerová, E., Puliš, P., Rybová, J. – *Rómske hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*, Bratislava 2002
- Radcliffe-Brown, A. R. – On Social structure, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 70, No. 1 (1940), str. 1-12
- Radcliffe-Brown, A. R. – Introduction, in: Radcliffe-Brown, A. R., Forde, D. (eds.) – *African Systems of Kinship and Marriage*, London 1965, str. 1-85
- Radcliffe-Brown, A. R. – Preface, in: Fortes, M., Evans-Pritchard, E. E. (eds.) – *African Political Systems*, London, Oxford, New York 1970, xi-xxiii
- Radičová, I. – Chudoba Rómov vo vzťahu k trhu práce v Slovenskej republike, *Sociológia* 33, 2001, č. 5
- Radičová, I. – Rómovia=problém, *Sociológia* 33, 2001, č. 5
- Radicová, I., Vašečka, M. [sic. správně: Radičová – Vašečka – pozn. M. J.] – Redistribution's Role in Leveling Income: The Ovegrown Slovak Welfare State, in: Emigh, R., J., Szelényi, I. (eds.) – *Poverty, Ethnicity, and Gender in Eastern Europe During the Market Transition*, London 2001, str. 157-189
- Raichová, I. – Proměny etnické identity Romů, In: Raichová, I.(a kol.) – *Romové a nacionalismus?*, Brno, 20021
- Raichová, T. – Nacionalismus – od ideologie k diskursu, In: Raichová, I. – *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001
- Raichová, I. – Romové a náboženství, In: *Romové – O Roma* (kol. aut.), Brno 1999
- Robek, S. – K některým otázkám etnických procesů v ČSR, *Český lid* č. 2, 73/1986, str. 65-66
- Roško, R. – Rómovia a Slovensko – sociologický pohľad, *Sociológia* 33, 2001, č. 5
- Rousseau, J. J. – Rozprava o politické ekonomii, In: Rousseau, J.J. – *Rozpravy*, Praha 1989
- Rouseau, J.J. – O společenské smlouvě In: *Rozpravy*, Praha 1989
- Rousseau, J. J. – Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi, In: Rousseau, J. J. – *Rozpravy*, Praha 1989
- Russel, B. – Věda, In: Russel, B. – *Logika, věda, filozofie, společnost*, Praha 1993

- Rybová, J. – Rómska politická reprezentácia, in: Vašečka, M., Jurásková, M., Kriglerová, E., Puliš, P., Rybová, J. – *Rómske hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*, Bratislava 2002
- Ryvolová, K. – Jsem etnická křižovatka. S Janou Horváthovou o vzdělání jako štítu, stresu a muzeu, *Respekt* 49/2003 z 1. 12.
- Říčan, P. – Integrace Romů do České společnosti, in: Gedlu, M. /ed./ - *The Roma and Europe/ Romové a Evropa. Sborník z konference "Romské etnikum a multietnicita v zemích střední Evropy – evropský problém". Štířín 10. – 13. 12. 1998*, str. 221-230
- Říčan, P. – Nová identita českých Romů – naděje nebo hrozba, in: Smékal, V. (ed.) – *Podpora optimálního rozvoje osobnosti dětí z prostředí minorit. Sociální, pedagogické a psychologické aspekty utváření osobnosti romských dětí a dětí z prostředí jiných minorit*, Brno 2003, str. 79-85
- Říčan, P. – Socializace romských dětí ve škole, in: Balvín, J. /a kol./ – *Romové a majorita. Sborník ze 7. setkání Hnutí R v Kladně, Ústí nad Labem 1997*, str. 27-41
- Říčan, P. – The Lost Identity of Czech Roma, in: Uherek, Z. (ed.) – *Prague Occasional Papers in Ethnology, No. 5 – Ethnic Studies and the Urbanized Space in Social Anthropological Reflections*, Praha 1998, str. 27-33
- Salzmann, Z. – Jazyk, kultura a společnost, úvod do lingvistické antropologie, *Český lid* 83/1996 – suplement, Praha
- San Román, T.: Kinship, Marriage, Law and Leadership in Two Urban Gypsy Settlements in Spain. In: Rehfis, F: *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. London, 1975.
- Sedláková, R. – Sdělení o romském etniku v televizním zpravodajství, in: *Otázky sociální inkluze romské komunity. Sborník prací Fakulty sociálních studií brněnské univerzity. Sociální studia 10/ 2003*. Brno 2003, str. 93-113
- Sekyt, V. – Romové, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v České republice*, Praha 2001
- Severová, M. – Romství ve smíšeném manželství, in: Sirovátka, T (ed.) – *Menšiny a marginalizované skupiny v České republice*, Brno 2002
- Schöpflin, G. - The Functions of Myth and Taxonomy of Myths, in: Hosking, G., Schöpflin, G. (eds.) - *Myths and Nationhood*, London 1997
- Silverman, C.: Negotiating "Gypsiness": Strategy in Context, *The Journal of American Folklore*, Vol. 101, No. 401 (Jul.-Sept. 1988), p- 261-275

- Sirovátka, T. – Exkluze Romů na trhu práce a šance na jejich inkluzi, in: *Otázky sociální inkluze romské komunity. Sborník prací Fakulty sociálních studií brněnské univerzity. Sociální studia 10/ 2003*. Brno 2003, str. 11-34
- Stojka, P. – Postavenie ženy v spoločensťve valašských Rómov, *Romano džaniben*, III, 1-2/1996
- Stöhrová, H., Šišková, T. – Závěrečné slovo, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 2001
- Srb, V., Vomáčková, O. – Cikáni v Československu v roce 1968, *Demografie*, č. 3/1969, roč. XI
- Stewart, M. – Deprivation, the Roma and “the underclass”, in: Hann, C. M. (ed.) – *Postsocialism, Ideals, Ideologies and Practises in Eurasia*, London and New York
- Sulitka, A. – Vývoj a súčasný stav praktických riešení a kompetencií vrcholných orgánov štátu po roku 1989, In: *Romové v ČR*, Praha 1999
- Šiklová, J. – Romové a nevládní, neziskové romské a proromské občanské organizace přispívající k integraci tohoto etnika, In: *Romové v ČR*, Praha 1999
- Šiklová, J., Vašečka, M. - Sociologické aspekty rómskeho problému, In: *Kaj džas/ Kam kráčaš*, Bratislava 2001
- Šimíková, I., Bučková, P., Smékal, V. – Kvalita multietnického soužití /subkap. 4.1/, in: Navrátil, P. /a kol./ - *Romové v české společnosti*, Praha 2003
- Šišková, T. – Specifika romského chování a komunikace, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranri v ČR*, Praha 2001
- Štampach, F. – Cikáni v ČSR, *Československá vlastivěda, 2 díl – člověk*, Praha 1933, str. 287-293
- Štampach, F. – Základy národopisu cikánů v ČSR, *Národopisný věstník československý XXIII.*, Praha 1930, str. 314-380
- Štěchová, M. – Specifika cikánské rodiny z pohledu kriminologie, in: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvatel'ov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, 195-200
- Šrajerová, O. – K riešeniu rómskej otázky na Slovensku po roku 1945, *Slezský sborník* 91, 3/1993, str. 178-189
- Šubrtová, A. – Teorie demografické revoluce: příspěvek ke genezi. *Demografie*, 26, 1984, č. 3, str. 193-199
- Šůryová, E. – Rómovia a kriminalita, *Sociológia* 33, 2001, č. 5

- Thálová, L. – Sociální problematika a Romové, In: Raichová, I. – *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001
- Tížik, M. – Slabiny "gádžovského" konstruovania rómstva, *Biograf* 23/2000
- Toncrová, M. – Obraz Cikána ve folklorních projevech, *Bulletin Muzea romské kultury* č. 8/1999, str. 21-28
- Tošner, M. – Kultura romských osad a analýza sociální situace, in: Jakoubek, M., Poduška, O. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 41-55
- Třeštík, D. - Věk zlatý a železný, In: *Naše živá a mrtvá minulost, 8 esejí o českých dějinách*, Praha 1968
- Tylor, Ch. – Politika uznání, In: Tylor, Ch. – *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*, Praha 2001
- Vaňura, J. – Romské osady v historické perspektivě - Dějiny usazování Romů na Slovensku a vznik a vývoj východoslovenských romských osad, In: Jakoubek, M, Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy* (v tisku, Doplněk & Západočeská univerzita)
- Vašečka, I. – Migrácia Rómov zo Slovenska do krajín EÚ – príčiny a podnety, *Sociológia* 33, 2001, č. 5, Bratislava
- Vašečka, I. – Prístupy verejnej správy v ČR k riešeniu rómskeho problému – náčrt problematiky, in: *Otázky sociální inkluze romské komunity. Sborník prací Fakulty sociálních studií brněnské univerzity. Sociální studia 10/ 2003*. Brno 2003, str. 73-91
- Vašečka, M. – Rómowie, in: Mesežnikov, G., Ivantyšin, M. (eds.) - *Slovensko 1998-1999. Súhrnná správa o stave spoločnosti*, Bratislava 1999, str. 757-776
- Vašečka, M. – Rómovia, in: Kollár, M., Mesežnikov, G. (eds.) – *Slovensko 2000. Súhrnná správa o stave spoločnosti*, Bratislava 2000, str. 191-238
- Vašečka, M. – Rómovia a ich politická participácia – "Eligo Ergo Sum", In: Vašečka, M., Jurásková, M., Kriglerová, E., Puliš, P., Rybová, J. – *Rómske hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*, Bratislava 2002
- Večerka, K. – Romové a sociální patologie, In: *Romové v ČR*, Praha 1999
- Veselý, I. - Romové v současné české společnosti' (subkap. "Konflikt sociokultur"), *Demografie* 1997, roč. 39, č. 1, str. 34-36
- Víšek, P. – Program integrace . řešení problematiky romských obyvatel v období 1970 až 1989, In: *Romové v ČR*, Praha 1999

- Víšek, P. – Základní směry a aktuální problémy řešení otázek cikánského obyvatelstva v ČSSR, in: *Materiály k problematice etnických skupin na území ČSSR, sv. II – Cikáni v průmyslovém městě (problematika adaptace a asimilace) část. I.*, Praha 1986
- Výpovědi o rodině v komunitě slovenských, maďarských a olašských Romů, *Romano džaniben*, III, 1-2/1996
- Weber, M. – Protestantská etika a duch kapitalismu, In: Weber, M. – *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, str. 185-245
- Weber, M. – “Objektivita” sociálněvědního a sociálněpolitického poznání, in: Weber, M. – *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998
- Whitehead, A. N. – Filosofická metoda, in: Whitehead, A. N. – *Dobrodružství idejí*, Praha 2000, str. 217-234
- Winter, E. H. – The Aboriginal Political Structure of Bwamba In: Middleton, J., Tait, D. – *Tribes Without Rulers*, London 1958
- Y Gasset, O - Minulost a budoucnost pro současného člověka In: *Evropa a idea národa*, Praha 1993
- Zábránová-Davidová, E. – Cikánské obyvatelstvo v Orlové, Doubravě a Karviné (K problematice migrace cikánů za Slovenska do průmyslových oblastí českých zemí po druhé světové válce), *Radostná země*, č. 1, 1958
- Zapívejte si s Romy, *Nový Orient* 10/1973, roč. 28, str. 301
- Žlnayová, E. (a kol.) – Postavenie ženy-matky a muža-otca v rómskej rodine, *Romano džaniben* III, 1-2/1996