

## Praskliny romské paměti

Radim Marada

Romské muzeum v Brně představuje historii Romů jako podvojný příběh nomádství a útlaku. Nomádství, které je útlakem vynucováno a podněcováno, jindy zase autoritativně regulováno a trestáno coby narušování sociálního řádu. Nomádství jako doklad kolektivního traumatu, ale zároveň i zdroj romantizujícího kolektivního sebevědomí. Nomádství spojené s dominancí mužství, ženskou odolností a adorovaným dětstvím. Z jedné strany ukotvené tradovanými indickými kořeny, z druhé strany završené příběhy úspěšných modernizovaných Romů. Romů usazených a svým způsobem odpoutaných právě od oněch kořenů a kulturního zázemí, jež je mělo napojovat na etnické předky skrze pocit kolektivní stejnorodosti a svébytnosti.

Povaha paměťových obrazů romství není výjimečná, pro etnizované menšiny je spíše typická. Vytváří nicméně řadu naléhavých výzev a otázek. Musí být niterný vztah k tradici nutně demodernizující? Je oddělení životního projektu od tradičních způsobů života dokladem kulturní vyspělosti nebo projevem odcizení od vlastního společenství, narušením kolektivního pouta? Vidí-li multikulturní perspektiva zdroj autentické existence a podmínku uznání etnických menšin v napojení na „vlastní“ kulturní zázemí, neomezuje tím možnost kulturní volby u těch, kteří se s danou etnicitou identifikují? Mohou být dnes tradované obrazy romství korektivem každodenního života a referenčním bodem sociálních vzorců, nebo mají být spíše předmětem čistě symbolické performance, ritualizovaných vzpomínkových aktů? Jakými způsoby se kolektivní paměťové obrazy vůbec překlápí do představy svébytné romské kultury? Umožňují ve své rozporuplnosti variabilní performanci romství, nebo jsou spíše předmětem sporů a zdrojem rozkolů v romské komunitě? Jaký vlastně problém navozuje netečnost k odkazu, životu a kolektivnímu osudu předků? Za jakých okolností a v jakém smyslu může být identifikace s obrazem věčně pronásledovaných vyděděnců posilující nebo naopak demotivující? Je důraz na tradice lidové kultury nezbytnou součástí historického procesu formování „etnických menšin“, tj. samotného procesu etnizace a minoritizace zároveň? Je-li formování národů typicky modernizačním projektem, nestojí v případě Romů právě důraz na nomádství (obraz deterritorializované existence) a tradice lidové kultury takovému projektu v cestě? Za jakých okolností může být historický doklad kolektivního pronásledování a utrpení zdrojem pro solidaritu a uznání od ostatních? A kdy se naopak stává polem pro soupeření o povahu a míru tohoto utrpení ve srovnání s ostatními kolektivitami?

Předložený seznam dilemat, vyvolaných touto a řadou podobných muzejních expozic, zcela jistě není vyčerpávající. Nicméně už tak je dostatečně dlouhý na to, abychom se hned na začátku vzdali nároku na řádné pojednání o všech jeho položkách. Téma mého krátkého příspěvku nás přivede jen k některým z nich, možná i k nějakým dalším zde neuvedeným. Ve svém celku poslouží uvedený výčet jako podklad nebo pozadí, na němž snad bude snazší zachytit kontury souvislostí, které by jinak mohly zůstat nepovšimnuty. A také nám má připomínat, že ačkoliv jsou ony výzvy formulované v jazyce analytických problémů, jsou zároveň citelně přítomné v žité zkušenosti.

\* \* \*

Jak praví jeden z základních sociologických teorémů, nebo spíše truismů, sestavování a vyprávění životních příběhů je základním kulturním materiálem pro budování osobní identity. Stejně tak to ovšem platí o kolektivních biografiích, jež teprve dávají etnickým, náboženským, národním a dalším podobným kolektivům jejich reálnou existenci a tvar. Kolektivní paměť ztvárněná v obrazech společného osudu – nejen v muzeích, nýbrž také v kronikách, pomnících, uměleckých dílech, tradovaných legendách, pamětných datech v kalendáři či vzpomínkových aktech – zásadním způsobem vůbec umožňuje mluvit o určité kolektivě v jednotném čísle, i při vědomí její vnitřní kulturní různorodosti. I přes to, že sami její příslušníci se mohou k těmto kolektivizačním identifikátorům vztahovat různým způsobem, často kriticky, někdy zcela odmítavě. Právě osobní zaujatost a vypjatý emocionální náboj odporu vůči obrazům „vlastního“ společenství, je psychologickou funkcí silně pociťované příslušnosti k němu – je nakonec stvrzením příslušnosti, již se tak snadno nemůžeme nebo nechceme zbavit. Cítíme silné pouto příslušnosti k určitému společenství, ale někdy odmítáme vidět sebe sama v zrcadle kolektivních obrazů, jež je nám sveřepě nastavováno.

Nejen od Jürgena Habermase víme, že podrobování kolektivních tradic i vlastních biografií kritickému přezkumu a rekonstrukcím je typickým rysem modernizovaných společností. Racionalizační zaujetí Habermasova výkladového schématu mu však znesnadňuje brát vážně potíže, s nimiž se narativní projekty často potýkají. Nejde totiž jen o nedostatek dobré vůle či kulturní kompetence, případně o deficit demokratizace veřejného prostoru, do nějž mluvčí určité kolektivity nemusí být plně vpuštěni, čímž je jejich hlas efektivně ztlumen. Podmínky ideální komunikační situace mohou být více méně splněny, a přesto se nedostává kulturního paměťového materiálu, jenž by umožnil vystavět žádoucí příběh s potřebnou věrohodností.

Tímto „kulturním materiálem“ zde mám na mysli především pevný narativní *rámec*, do něhož mohou být sebe-identifikační obrazy přesvědčivě zasazeny. Rámec, který dává jedinečnému individuálnímu či kolektivnímu biografickému příběhu smysl v souřadnicích paměťové stopy, již sdílíme s ostatními, s jinými lidmi a jinými kolektivami. Rámec, v němž i náš příběh může být ostatními uznán jako přesvědčivý, hodnotný, sdělný.

Během práce na našem projektu jsme se vcelku pravidelně setkávali s tím, že starší romské ženy se zdráhaly vyprávět svůj životní příběh.<sup>1</sup> Třebaže šlo právě o to, co nás nejvíce zajímalo, trvaly tyto ženy na svém přesvědčení, že jejich životní příběh nemůže být přece pro nikoho nijak zajímavý. Jednoduše proto, že se jim nedostávalo zkušenostního materiálu, jenž by jim umožnil představit svůj život (třebaže zpravidla těžký a zážitkově plný) jako *jedinečnou variaci na obecně sdílenou historickou zkušenost*. Jejich životní dráhy byly vyznačeny a zvýznamňovány především soukromými událostmi narození dětí, později vnuků a vnuček. Do tohoto rastru mohly ještě zasadit události úmrtí prarodičů a rodičů, úspěchů, nemocí či svateb svých potomků a rodinného stěhování. Stěhování, jež ostatně většinou neplynulo z jejich vlastního rozhodnutí, daleko spíše znamenalo jednoduše následování svého muže a svou emocionální dramatickostí získávalo zejména skrze vzpomínky na často bolestnou adaptaci dětí na nové prostředí.

V biografii uzavřené do souřadnic rodinného života je již ale poněkud méně místa například pro zvýznamnění profesních drah, pro osudovost změn v zaměstnání, často nestálého, monotónního a

---

<sup>1</sup> Na tuto opakovanou zkušenost z terénu (jakož i některé analytické implikace) mě upozornila Kateřina Sidiropulo-Janků, vedoucí projektu, které vděčím i za další odborné konzultace k tomuto textu.

považovaného spíše za přítěžek k rodinným povinnostem, než za příležitost k osobní seberealizaci a kariérním úspěchům. V kontrastu se svými mužskými partnery, zpovídané ženy sotva braly svůj profesní život za zdroj vlastní identity: neposkytoval jim zřetelné paměťové stopy řemeslného zdokonalování, funkčního postupu, pamětihodných mimořádných odměn, trvalých přátelských vazeb s kolegy, vazeb aktivně zužitkovaných ve vzájemném kmotrovství či společných mimopracovních projektech typu organizace fotbalových turnajů, pravidelných výletů či mimořádně zdařilých pitek, neméně pamětihodných než ty mimořádné odměny, které je sponzorovaly.

V rodinných albech může sice řada starších romských žen dohledat vlastní fotografie coby tanečnic na národopisných slavnostech či v prvomájových oslavách. Mohou na ně mít krásné vzpomínky, i to ale byly historicky vzato příliš rutinní události, z pohledu vlastní zkušenosti navíc spíše epizodní povahy, tj. takové, kterým schází napojení na *životní projekt*. Hlavně ale už jim v těch albech více než jejich mužům chybějí momentky ze „staveb mládeže“ 50. let dvacátého století, vzrušených aktivit pracujících z konce 60. let, slavných tažení zbrojováckých fandů na Budapešť a Krakov z podzimu 1978, úřady nepovolených koncertů v 80. letech – samozřejmě vedle fotek ze základní vojenské služby kroucené na horké hranici se „Západním Německem“. V tradovaných rodinných vyprávěních se romským ženám dostává daleko méně událostí typu vstupu do Komunistické strany a následného vyloučení z ní coby historizujícího koloritu turbulencí profesního a rodinného života. Mají méně příležitostí vytáhnout ze šuplíku novinové výstřižky zpravující o místní ustavující schůzi Svazu Cikánů-Romů z roku 1969 nebo o sporech s Romskou občanskou iniciativou o dvacet let později s tím, že se těchto událostí samy aktivně účastnily. Více než Romům-mužům jim v zásobě vzpomínek chybí spory o Chartu 77 a její vztah k „romské otázce“, jež by samy bývaly mohly vést s dobrými a důvěryhodnými známými. Zpravidla s větším odstupem a nezúčastněností sledují jak kádrové čistky a kariérní kotrmelce po roce 1968 a po roce 1989, tak i konjunkturální změny ve stavebnictví, hornictví a jiných průmyslových oborech v porevoluční době.

Kdybychom coby výzkumníci úporněji trvali na svém, asi by se nám u více romských žen podařilo prolomit jejich zdráhavost. Snad by jich víc nějakou tu svoji životopisnou story pro nás sestavilo, aby uspokojily náš badatelský zájem. Historické okolnosti se přece jen citelně promítaly i do rodinných životů. Představovaly ale pro velkou část z nich takřkajíc zkušenost z druhé ruky, nikoli tak přímo jejich vlastní. Jejich byla spíše zkušeností kořenů, které sice proměnlivost počasí nad povrhem pociťují, požívají však zároveň ochrany podzemního soukromí, z něhož svým výhonkům dodávají sílu k regeneraci a přežití v nehostinnosti.

„Nechte respondenty vyprávět o tom, co zajímá *je samotné*.“ Jak nám připomíná Bruno Latour, respekt ke zkušenosti těch, co nám zprostředkovávají přístup do svého životního světa, je nejen etickým, ale také epistemologickým imperativem. Mohli bychom sice oněm zdráhavým respondentkám aktivně pomoci rekonstruovat jejich životní příběhy v souřadnicích společensky kodifikovaných (třebaže různě interpretovaných) historických milníků. Nebylo by nejspíš až tak těžké navést během rozhovorů jejich vlastní životní osudy na orbit všeobecně sdílené dějinné zkušenosti a dodat jim takřkajíc historickou dynamiku. V pravou chvíli je vmlouvavou pobídkou přimět rozvzpomenout se na příhody a zážitky, jež zapadnou do našeho dějinného příběhu a podpoří ho. Samy jej koneckonců dobře znají. Ale jakého obrazu životní zkušenosti bychom se tím dobrali? Nikoli snad méně pravdivého, ale dost možná příliš vybledlého, schematického a předvídatelného ve srovnání s tím nelineárním a těžko sdělitelným, jenž zasazen do solidně vyztuženého rámu soukromé každodennosti dával jim až dosud pevný smysl a zdroj osobní identity.

Postupem času by si možná některé z nich osvojily svou ve velkých dějinách zasazenou biografii natolik, že by jim poskytla novou životní orientaci – a paměťoví badatelé, kteří přijdou po nás, by měli ušetřenu práci. Podobně jako my dnes máme s jejich vnučkami a vnuky, kteří sice mohou mít ve škole problémy s prospěchem, ale v osmé třídě již rutinně zvládají vyplňování badatelských dotazníků s pocitem, že jsou vlastně od mala vzdělávání coby laboratorní exempláře sociálně vědného výzkumu.

Ona skromná zdrženlivost romských žen nepramenila z nějaké jejich dějepisné nebo vypravěčské nekompetentnosti. Naopak byla výrazem jejich dobré orientace v situaci, do níž jsme je postavili. Věděly dobře, i když možná spíše intuitivně, že právě zasazení do dějinných souvislostí zajišťuje jejich životním příběhům všeobecnější sdělnost, tj. zajímavost. Jejich zdvořilé odmítnutí naší pobídky k vyprávění bylo pravidelně provázeno omluvným úsměvem. Nemohly jednoduše uspokojit naši badatelskou touhu, aniž by se nechaly nutit do něčeho, co jim není vlastní. Zdráhaly se smáznout hranici mezi svým světem, v němž se cítily bezpečně, a vypravěčským světem oficiální historie a badatelského zájmu, jenž jsme pro ně představovali. Podobně jako konzervativní návštěvníci tzv. živého divadla, kteří odmítají zrušení hranice mezi jevištěm a hledištěm, nedbají na výzvy druhé strany, aby se aktivně připojili k performanci, a zůstávají sveřepě ve svých sedačkách. Nenechají se vtáhnout do hry, jejíž pravidla neurčují, aby na ně potom divadelníci mohli snadněji svalit vinu za nepodařené představení.

Eticko-epistemologické dilema participativního výzkumu pramení ze systematické podvojnosti, s níž směřuje k rušení hranic či stabilní distribuce pozic a rolí mezi subjektem a objektem zkoumání. Na jedné straně výzkumnice usilují stát se jakoby integrální součástí zkoumaného prostředí. V naději, že touto cestou ono prostředí lépe pochopí, snaží se, aby jejich zkušenost co nejvíce splýnula se zkušeností zkoumaných. Na druhé straně usilují vtáhnout představitele zkoumaného prostředí do přípravy, aktivního provádění i formulace výsledků daného výzkumu. Demokraticky otevírají a přizpůsobují svůj badatelský projekt lidem, kteří jsou předmětem jejich zájmu.

Epistemologická rovina dilematu participativního výzkumu spočívá v otázce, co vlastně potom badatelky zkoumají. Umožňuje jim splýnutí s prostředím zneviditelnit vlastní přítomnost a pozorovat z těsné blízkosti životní svět zkoumaných v podobě, jakým je i bez jejich přítomnosti (jako když geologové identifikují složení a vlastnosti hornin laserovými přístroji, které zkoumaným materiálem proniknou, aniž by jej fyzicky narušily)? Nebo jim jde o zkoumání řetězce reakcí prostředí či vzorků na *jejich* intervence, jež jsou postupně upravovány právě podle těch reakcí (jako když biologové pozorují vývoj chování organismů za podmínek, jimž je sami vystavují)? Jinými slovy, zkoumají samotný předmětný materiál nebo účinnost vlastních intervenčních postupů?

Literatura o participativním výzkumu se, nikoli překvapivě, shoduje v tom, že jde o obojí: intimní poznání daného prostředí je nezbytnou podmínkou, aby intervence mohly působit žádoucím směrem. Participativní výzkum pohotově přijal přívlastek akčnosti a jeho nejzazším horizontem je sociální změna. Zde vystupuje na povrch etická rovina dilematu. Jsou to stále *badatelky*, kdo proniká na cizí území žitého světa druhých, třebaže s nejlepšími úmysly zlepšit ve spolupráci s nimi podmínky jejich života. V oblasti veřejného zdraví, kde akční participativní výzkum nachází výrazné uplatnění a kde je normativní ideál vcelku bezrozporný, nemusí být etická rizika tak bezprostředně patrná.

Alespoň do té doby, než začne jít o duševní nebo mentální zdraví.<sup>2</sup> V oblasti výzkumu paměti a vzpomínání – coby zdrojů osobní integrity a vůle, kolektivní soudržnosti i konfliktu – vystupuje etické dilema intervenčního působení zřetelněji.

Demokratizací badatelských postupů participativní výzkumnice demonstrativně oslabují své expertní mocenské pozice. V akčním rozměru svého působení ale zároveň posilují vlastní morální autoritu strážkyň normativního ideálu. A ten určuje způsob, jak přesně „dát hlas“ lidem, kteří jsou předmětem jejich zájmu a kooperativní péče. Jim stále náleží vláda nad ideály osvobození (*emancipation*), zmocnění (*empowering*) a mobilizace (*enactment*) – jakož i expertní kompetence ohledně způsobů, jak na ně napojit životy druhých. Například skrze jejich historické sebeuvědomění. Akčně-badatelské úsilí tak snadno může nabýt povahy jakési civilizační mise, což je dilema, s nímž zápolí a na němž jsou vůbec vystavěna celá post-koloniální studia. Na jedné straně stojí výše zmíněné ideály sociální změny, jež jakoby dávaly badatelské práci „vyšší smysl“ a opravňují osvětové působení. Na opačné straně pak stojí imperativ respektu k životnímu světu zkoumaných, jež však může snadno navodit jejich obraz coby nějakého exotického kulturního druhu, který právě pro svoji exotičnost zasluhuje zvláštní ochrany před vnějšími vlivy.

Navíc, stejně jako v případě celostní medicíny, rozleptání konvenční vazby i hranice mezi expertízou a jejím předmětem uvolňuje dosah intervenčního působení až k nejnižším a nejzranitelnějším zákoutím lidské existence. Disciplinární vyhraněnost, jež například odlišuje psychologii od sociální práce, vymezuje pole zkoumatelných problémů a způsoby jejich definice. Omezuje rejstřík příčin či vlivů, jimž lze zkoumané problémy či fenomény kompetentně vysvětlit. A staví tak hranice možnostem intervenčního působení vůbec. Sice s nejlepšími úmysly a často s kritickou obezřetností svých nositelek, akčně-participativní výzkum systematicky zpochybňuje institucionalizované morální a emocionální zábrany, které ještě chladná moderní věda nebo konvenční medicína a psychologie coby diferenciované expertní systémy musely alespoň v principu respektovat, třebaže často za cenu omezené účinnosti a vzájemného odcizení mezi experty a subjekty jejich zájmu. Ale to už je jiné téma.

\* \* \*

Budiž ještě jednou připomenuto, že deficit historizující zkušenostní nadstavby, jež znesnadňuje představit vlastní biografii jako jedinečný a zároveň obecně sdělný příběh, který je pevně integrován ve sdílené představě dějinného řádu, je pociťován romskými ženami do různé míry. Netýká se stejnou měrou každé z nich a zdaleka se netýká pouze jich. Historicky ukotvené životní příběhy, které jsou mj. podmínkou formování vědomí generační výlučnosti<sup>3</sup>, jsou vůbec záležitostí až moderního věku,

---

<sup>2</sup> K čemuž ovšem dochází vcelku pravidelně, neboť idea participativního výzkumu vychází ze stejné kulturní citlivosti jako idea celostní medicíny, jež přenáší původ vlivů ohrožujících zdraví do pole psychické konstituce a sociálních kompetencí, vztahů či praktik.

<sup>3</sup> V historicky turbulentních prostředích, jaké představuje od svého založení Československo, nabývá historizující rastr biografických příběhů výrazně politické povahy. Odpovídá to ryze moderním podmínkám, v nichž se historická zkušenost formovala především v kontextu národních států coby kolektivních biografických jednotek. Naše dvacáté století je vytyčeno bohatou řadou politicky i kulturně kodifikovaných historických zlomů: 1918, 1938, 1945, 1948, 1968, 1989, 1992. Takový kolektivně sdílený zkušenostní podklad je mimořádně vhodný pro formování generačních identit. Podobnou funkci historizujících milníků, jež dělí životy na „před“ a „po“, mohou sehrát například i vážné ekonomické krize nebo přírodní katastrofy, případně dramatické události typu 11. září 2001. Pod zbytnělou sekvencí politicky vyztužených zlomových dějinných událostí se nicméně prosazují, coby podloží historického i generačního sebeuvědomování, také poněkud měkčí dějnotvorné

přínejmenším v masovějším měřítku. Jak napovídá historie memoárové literatury, typického produktu novověku, teprve s demokratizací historické zkušenosti může se osobní životní příběh stát dějinným svědectvím. A je to právě tato vlastnost, co mu dává výpovědní hodnotu v souřadnicích moderní historické citlivosti. Nicméně hluboko do devatenáctého století byly stále oné historizující zkušenostní nadstavby ušetřeny, alespoň do jisté míry, například od metropolí odlehlejší rolnické samozásobitelské komunity, velká část žen a neorganizovaného proletariátu. A dost možná má dnes na nedostatek existenciálních historizujících impulsů zaděláno alespoň část bezprizorního městského prekariátu.

---

fenomény jako populární hudba a film se svými legendami, triumfální sportovní události a období, móda či proměnlivé životní styly – a samozřejmě technologie, jež zkušenostně a symbolicky zrovna tak definují „svou dobu“.