

SEŠITY PRO SOCIÁLNÍ POLITIKU

ROMOVÉ - KONEC NEJEDNOHO MÝTU

MAREK JAKOUBEK

SOCIOKLUB

ROMOVÉ – KONEC NEJEDNOHO MÝTU

Tractatus culturo(mo)logicus

Marek Jakoubek

Praha 2004

OBSAH

Slovo ke čtenáři
Předmluva

I. PŘEDMĚT ZÁJMU

1.1. Předmět zájmu

II. METODY

2.1. Teoretická východiska
2.2. Zájmová neutralita
2.3. Sběr dat
2.4. Douška k předešlé kapitole
2.5. Teorie a hypotézy
2.6. Skrytá kultura
2.7. Tradičnost romské kultury
2.8. Metodologické post scriptum

III. ANTICKÁ POLIS

3.1. Řecká polis
3.2. 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
4.8. Označení „Rom“

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
6.4. Dodatek ke kapitole „Neúplnost kultury romských osad“, nika nositelů tradiční romské kultury v souvislostech majoritní společnosti
6.5. Famel'ia, 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. Krátké zamyšlení nad kolektivní odpovědností, českou společností a Evropskou unií
- 6.17. Obhajoba generalizací, pan Demeter a tradiční romská kultura
- 6.18. Rodina a pravda
- 6.19. Rodina a spravedlnost
- 6.20. Rodina – subjekt a referenční boj mravnosti
- 6.21. Rodinná autorita a reprezentace
- 6.22. Komparativní intermezzo
- 6.23. Addendum k rodině a občanské společnosti
- 6.24. Kdo má děti rád?
- 6.25. Rodina a obec, romská osada a antická polis
- 6.26. Krátké zastavení k problematice dějin v kultuře romských osad
- 6.27. Osada a autorita, reprezentace a občanská sdružení
- 6.28. Osada a rodina
- 6.29. Druhé intermezzo – tentokrát o kráse
- 6.30. Romská osada, veřejný majetek, veřejné mínění a rozvojová pomoc
- 6.31.1. Příbuzenství a politika
- 6.31.2. Kmotrovství jako ustavení příbuzenské vazby
- 6.32. Řešení, zažehnavání a předcházení konfliktům jako typ protopolitické strategie
- 6.33. Sociální organizace romských osad
- 6.34. Všechno je jinak, všechno je konstrukt
- 6.35. Ekonomika
- 6.36. Myšlení v romských osadách
- 6.37. Religiozita
- 6.38. Prostorové uspořádání
- 6.39. Struktura osady a obec

VII. TRADIČNÍ SPOLEČNOST A KULTURA ROMSKÝCH OSAD

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

VIII. DVĚ „ROMSKÉ“ KULTURY – KUTURA 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. Amatéri 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, folklor a kultura romských osad
- 8.12. Vložka: Jazyk nebo hodnoty? – pokus o objasnění důvodů zastávané pozice v rozhovoru s M. Hübschmannovou na Khamoru 2004
- 8.13. Slovo o romském folkloru
- 8.14. Jiný romologický přehmat – záměna kultury za kultivaci
- 8.15. Další přístup míjející těžiště tradiční romské kultury – přístup historiků
- 8.16. Pokračování předchozí kapitoly
- 8.17.1. Historie romského národa = romská národní mytologie?
- 8.17.2. Romská národní mytologie: taxonomický přehled
- 8.17.3. Mýtus o společném původu
- 8.17.4. Mýtus o teritoriu
- 8.17.5. Mýtus o „zlatém věku“
- 8.17.6. Mýtus o nespravedlivém osudu
- 8.17.7. Mýtus o znovuzrození a obnově
- 8.17.8. P.S. Mýtus o znovuzrození a obnově
- 8.18. Ještě jednou o evolucionizmu
- 8.19. Pocta Petru Lozoviukovi
- 8.20. Dovětek ke sčítání lidu a kultuře
- 8.21. Duma o identitě
- 8.22. Netradiční tradice

IX. ZACHOVÁNÍ TRADIČNÍ ROMSKÉ KULTURY VERSUS LIDSKÁ PRÁVA

- 9.1.1. Lidská práva a kultura romských osad
- 9.1.2. Krátký exkurz k dopadu uvedených zákonů a práv
- 9.2. Pokračování kapitoly o lidských právech v romských osadách
- 9.3. Problematika samosprávy a autonomie
- 9.4. Otevřená a zavřená společnost
- 9.5. Poznámka o multikulturalizmu
- 9.6. Možnost změny

X. ZÁVĚREČNÉ ÚVAHY

- 10.1. Rekapitulace
- 10.2. Konec Romů v České republice?

English summary
Grafy
Doslov vydavatele
Slovo ke čtenáři

Socioklub přichází mezi odbornou veřejnost se svou 12. publikací, a již čtvrtou, věnující se problémům Romů v České republice. Tentokrát nejde o výsledek vlastní výzkumné či analytické činnosti, ale o práci, která reprezentuje názory „nových“, zpravidla mladých lidí, kteří se v této oblasti začali odborně angažovat. Přišli s názory, které někteří označují za výkřik dítěte z Andersonovy pohádky „ten král je nahý!“ (vždyť to všichni vidíte, nechcete to říct, zvykli jste si na to) a jiní je striktně odmítají. Tak nesmiřitelný rozpor přináší velkou výzvu k diskusi tím spíše, že dosavadní vidění neposkytuje dostatečná vysvětlení jevů a ani řešení problémů nikoho nijak zvlášť neuspokojuje. Potřeba redefinovat vidění problému i cíle politiky je cítit ve vzduchu. Marek Jakoubek patří ke generaci lidí, kteří budou v budoucnu ovlivňovat politiku v této oblasti, jejich vidění, jejich kritika a jejich varování by proto měla být brána vážně. Socioklub, věren svému základnímu cíli, podporovat rozvoj teorie a praxe sociální politiky, bere na sebe rizika takové diskuse a tyto názory do ní předkládá.

Petr Víšek, výkonný ředitel Socioklubu

PŘEDMLUVA

„A máme tu další knížku o Romech,“ pomyslí si řadový intelektuál, když v knihkupectví zahlédne obálku přítomného titulu. „Ale ne ledajakou!“ měl by pádně odvětit předmluvce poté, co zvědavec popatří na úvodní stránky... Nuže, milý čtenáři, pokud očekáváš další ze série naklonovaných spisů o dějinách romského národa a o jeho „etnických specifikách“, další „sociologickou“ analýzu postojů majoritní populace k Romům, nebo další skandalizaci této skupiny za to, že lidé, které autor považuje za její členy, statisticky nedosahují určitých hodnot IQ, s úlevou Ti mohu oznámit, že se pleteš. Přítomná práce není ani martyrologickým pojednáním proloženým tajemnými motty typu: „Phujes sam, al'e laches kada birinav“¹, ani objevnou studií o tom, že „gádžové“ nemají Romy rádi, ani frustrovaným výlevem neonacisty ve vědeckém hávu, který považuje romství za biologickou kvalitu fixovanou v genetické výbavě.

Tvrzení, že něco není něčím jiným, jistě samo o sobě nic neznamená. Z toho, že peprmintový likér není rybí tuk, také ještě nevyplývá, že se jedná o chutný nápoj. V případě literatury o Romech je však takové vymezení důležité, protože kdyby předkládané dílo bylo tím, čím jsou díla většiny předchůdců, nemělo by smysl ho ani psát, natož číst. V porevolučním období se totiž vzedmula nevidaná vlna publikací pojednávajících o dotyčné skupině prodchnutá řadou konceptuálních omylů, hodnotově a zájmově zatížených úvah, či zavádějících romantických mýtů o ušlechtilé tradiční společnosti, přičemž jednotlivé tituly se v zásadě navzájem podobají, jako by byly psány jedním perem. **Hlavním úskalím dosavadní produkce je však absolutizace primordialisticky uchopené kategorie etnicity při konceptualizaci takřka všeho, co se lidí, které na základě vnějších znaků považujeme za Romy, týká, včetně toho, co i při nejlepší vůli etnické příznaky zcela postrádá.** Prospívá-li romské dítě špatně ve škole, na vině je jeho odlišná „mentalita“ a všem Romům vrozený temperament. Vyskytne-li se někdo z Romů v tíživé sociální situaci, je to dáno jeho romstvím a měl by mu tudíž pomoci romský sociální pracovník či romský poradce. Věnuje-li se Rom výtvarnému umění, není kubistou či naivistou, ale romským malířem. A když „odborníci“ či politici hovoří o romských „komunitách“, jedná se v principu o anomické enklávy sociálně vyloučeného městského underclassu. Skoro se zdá, že nebozí Romové nějakým etnickým způsobem i defekují. Pozoruhodné přitom je, že kategorii etnicity neadekvátně přetěžují jak ti, kteří chtějí Romům pomoci, tak ti, kteří jim chtějí uškodit. **Proč ale tolik povyku pro etnicitu? Tato kategorie je navýsost nešťastná v několika ohledech. Jednak je založena v emocionálně velmi silně vnímané symbolice, která danou skupinu zevnitř i zvenčí spíše uzavírá a odděluje – mnohdy dokonce slouží jako instrument separatistické politické praxe. Především ale neorganicky směšuje koncept rasy, kultury a identity do jakéhosi terminologického kompostu, který, pokud je použit jako analytický nástroj, nutně svede badatele na scestí.** A tak se díky nekritickému používání tohoto pojmu v Čechách často děje, že těm, kteří jsou nositeli určitých fyzických znaků, je neomaleně připisována, ba předepisována, společná kultura, a nebo je jim nesmyslně vyčítáno, že se nehlásí ke skupinové identitě od těchto znaků odvozené. Dosavadní – ať už laskavě či nenávislně laděné – myslitelské variace na téma „Romové“ tak stojí na nereflektovaném předpokladu jednoty rasy, kultury a identity, čili na paradigmatu, které před drahnou dobou již poněkud vyčpělo, navíc za velmi tragických okolností.

Po předchozím kritickém ohlédnutí, ctěný čtenáři, jistě nejsi na pochybách, že velikost následující studie spočívá právě v tom, že tuto nebezpečnou konceptuální mlhu projasňuje. Avšak nejen to! Práce Marka Jakoubka představuje koherentní myšlenkový systém,

¹ „Máme se špatně, ale hrozně dobře to neseme“

diskursivní alternativu zakotvenou především v antropologickém konceptu kultury, doktríně sociálního konstruktivismu a v principu hodnotové a zájmové neutrality, v teoretickém substrátu sice klasickém, ovšem na poli romistických a multikulturních studií pohřbeném zcela opomíjeném. Z problematické kategorie etnicity se v této nové perspektivě stává předmět analýzy a nikoli její nástroj, kladivo již není zatloukáno hřebíkem, čímž se například poprvé otevírá prostor pro dekonstrukci významového spektra termínu Rom. Možná to někomu může připadat směšné a triviální, avšak těm z nás, kteří přišli do styku s různými programy na podporu Romů, a mnohokrát řešili dilema, jak objekt podpory poznat, přitom se vyhnout uplatňování norimberských kritérií a navíc při „šíření dobra“ neporušit principy občanské liberální společnosti, se dostává do ruky opora mimořádných kvalit.

Tím však oslavný hymnus na „kacířskou esej“ nekončí! Z doposud řečeného by se mohlo zdát, že se jedná o studii výhradně teoretickou, o jakousi akademickou konstrukci okořeněnou nanejvýš několika obvyklými etnografickými drobnostmi zjištěnými během turistických výprav za romskou exotikou. Avšak ani tento předpoklad není správný. Vedle pevného založení v ohromujícím množství teoretické i pramenné literatury se korpus přítomného pojednání opírá o bezprecedentní empirický fundament nashromážděný během čtyř let soustavného terénního výzkumu v prostředí podílníků „kultury romských osad“, jako i v prostředí příměstských sociálně vyloučených enkláv. Svorník mezi teoriemi na straně jedné a daty na straně druhé je nicméně mistrně sklenut tak, že těžiště přítomného díla negravituje ani k bohapustému výčtu faktů o substanciálních skutečnostech jako jsou jedinci či lokální sídliště, ani k modelování nevěrohodných, chimérických abstrakcí. Popis i analýza totiž přímočaře směřují k tomu, co by mělo být předmětem každé kvalitní studie na poli sociálních věd: ke struktuře vztahů, situací a podmínek, v nichž se teprve odvíjí praktické jednání aktérů.

Práce tohoto formátu nevznikají přes noc, a tak se i plátno Jakoubkova obrazu sociální struktury venkovských romských společenství zaplňovalo postupně. Nejprve obsahovalo pouze 16 stran rukopisu, jenž ovšem záhy vířil odbornými kruhy, aby podněcoval jak inspirující akademické diskuse, či kritické reflexe různých integračních praxí, tak vlny a priori odmítavých reakcí. Podobný osud po čase stihl i verzi čítající 89 stran, potom verzi 200 stránkovou a nebyť termínovaného požadavku vydavatele na odevzdání rukopisu k tisku, duřel by tento opus magnum patrně až do fáze opus posthumum a myšlenky v něm obsažené by se šířily výhradně samizdatově. Proč o tom ale píší. Odběratelé knižních novinek o pojednávaném tématu mohou namítnout, že zatímco zde Jakoubka stavím na piedestal coby „myslitele bez otce“ a haním vše, co na dané téma bylo v minulosti publikováno, množství recentních studií shora naznačený diskursivní obrat odráží. To je jistě pravda. V nejnovějších statích jsou skutečně stále čtenější a otevřenější demontovány zažitě představy založené v ideálu kolektivní emancipace na etnickém principu, stále častěji je reflektována vnitřní socio-ekonomická i kulturní diferenciacie romských populací, výrazněji je akcentována situační a lokální podmíněnost sociálně patologických jevů – do popředí se dostává téma sociální exkluze či strukturální chudoby, nehledě na to, že předmětem současných úvah je i role „etnických“ elit v procesu integrace resp. v procesu utváření romského národa... Ano, jedná se nepochybně o správnou cestu, vůz je však potřeba zapřáhnout za koně. Až na čestné výjimky jsou totiž aktuální publikační počiny věnované problematice romských populací v ČR a SR více či méně inspirovány některou z verzí následujícího díla a nebo alespoň bouřlivou diskuzí, kterou, ač dosud oficiálně nevydáno, již stihlo vyvolat. Ať už je ale kormidelníkem obratu kdokoli, nezbyvá než doufat, že takto směřované rozpravy neutichnou a bude jim dopřáno sluchu nejen v akademických kruzích, ale i na úrovni sociálněpolitické či vzdělávací praxe.

Milý čtenáři, pokud jsi dočetl až do těchto míst, jistě věříš, že v rukou držíš vpravdě paradigmatický počín, který nabízí jedno z východisek z vleklé krize, která teorii i praxi tzv.

„romské problematiky“ dlouho provázela. Máme tu zkrátka další knížku o Romech, tentokrát však opravdu dobrou...

Tomáš Hirt
katedra antropologie FHS ZČU v Plzni

I. 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 nálepku. 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"² 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 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.)³, jako konkrétní sociální útvary, které byly předmětem výzkumu, a o nichž budu v textu referovat, se nacházejí zejména ve venkovských oblastech především východního Slovenska⁴. První z nich se na daném území začaly objevovat pravděpodobně již v 16. století⁵, 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,

² Viz např. 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, str. 84

³ Viz: Několik poznámek k hodnotám Romů In: *Romové v České republice (1945-1998)*, Praha 1999, str. 30. Těž viz: Berky, J., Prokop, J. st., Stojka, M. – *Slovensko-romsky, rómsko-slovenský slovník*, Bratislava 1996, heslo "osada", str. 160

⁴ Setkáme se s nimi však i na české půdě (např. Ovcáry /2003/, Neškaredice ad.), takže předkládaná studie má, jako výkladový model, platnost i pro české země.

⁵ Viz např.: Horváthová, J. – Romové a výtvarné umění, In: *Romové – O Roma. Tradice a současnost/ Angoder the akának* (kol. aut.), Brno 1999, str. 69

ale hlavně vnitřních činitelů”⁶ (pro obyvatelstvo romských osad byla totiž “typická značná uzavřenost a izolovanost vůči makrosocietě /majoritní společnosti – pozn. M. J./”⁷), pak byla podtržena 20. 4. 1941 vyhláškou č. 163 ministerstva vnitra Slovenského štátu (pro neplnění vydané znovu 21. 7. 1943⁸), podle které se měly romské osady vystěhovat z blízkosti veřejných cest a obcí.

II. METODY

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.”⁹; předmětem zájmu tohoto oboru je tedy celková kulturní konfigurace, resp. systém, nikoli pouze vybrané kulturní prvky či jednotlivé instituce¹⁰. Přestože se autor nehlásí programově k žádné škole či směru, je si vědom, že tímto akcentem se řadí k linii kulturního strukturalizmu resp. směřům vycházejícím 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 jednou z nemnoha adeptek vhodných k tomu, aby tuto změř 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, vycházející tedy z premisy, že, v případě života v romských osadách, se “jedná o autonomní kulturní systém”¹¹, o formaci, “kde je možné žít mezi svojimi, ktorí poskytujú oporu a spätne potvrdzujú a vymedzujú správnosť konania a kde každý mimo tejto komunity je cudzincom,

⁶ 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

⁷ Pavelčíková, N. – *Romské obyvatelstvo na Ostravsku (1945-1975)*, Ostrava 1999, str. 16

⁸ Srov.: Jurová, A. – Historický vývoj rómskych osád na Slovensku a problematika vlastníckych vzťahov k pôde, str. 22 a 24 (nepubl.)

⁹ Salzman, Z. – Jazyk, kultura a spoločnosť, úvod do lingvistickej antropologie, *Český lid* 83/1996 – suplement, Praha, str. 11, kurzíva v původním textu.

¹⁰ 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

¹¹ 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-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)

resp. outsiderom”¹² 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”¹³, 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. Čteme-li, že se ”velmi často ... stává, že když jedinec přestane žít v komunitě, přestává být Romem”¹⁴, 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...”¹⁵. Chceme-li tedy popsat romskou kulturu (identitu apod.), musíme zkoumat zejména společenství nositelů této kultury samotné, nikoli (a už vůbec ne ”především”) jejich vztah ke společenstvím s kulturou odlišnou. **Jedinec mimo své společenství totiž postupně přestává být nositelem jeho kultury a přejímá kulturu svého nového okolí**.

Tohoto faktu si byli vědomi i staří autoři kteří píší, že ”chceme-li Cigána prevychovat, musíme ho vytrhnout z jeho prostředí tak, aby nemal nijaké styky so svojim ľudom. V opačnom prípade sa nezmení...”¹⁶. Tyto teze jsou pak doloženy mnoha příklady z praxe kdy si například během procesu sedentarizace mnohé “individuálne rodiny schopných kováčov ... bez retardujúceho vplyvu iných cigánskych rodín osvojili spôsob života domáceho obyvateľstva”¹⁷.

V otázce početnosti členů ve vztahu ke kultuře daného společenství je skutečnost taková, že čím větší dané společenství je, tím se stává autonomnějším, kulturně sevířenějším 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.) vyspelejšiemu domácemu obyvateľstvu.”¹⁸ Můžeme tedy zobecnit zjištěním, že “jeden z objektivních faktorů urychlující anebo na druhé

¹² Dzambazovič, R. – Rómovia v Uhorsku koncom 19. storočia (výsledky Súpisu Rómov z roku 1892), *Sociológia* 33, 2001, č. 5., Bratislava, str. 497.

¹³ Kaiserová I. – Go east, go back!, *Biograf* 23/2000, str. 45

¹⁴ 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 vzdáváním romských dětí*, Praha 1995, str. 10

¹⁵ Nicolini, B. – Romové – etnikum na rozcestí, *Romano džaniben – III – 3/1996*, str. 3

¹⁶ ab Hortis, S., A. – *Cigáni v Uhorsku. O dnešnom stave, zvláštnych mravoch a spôsobe života ako aj o ostatných vlastnostiach a danostach Cigánov v Uhorsku*, Bratislava 1995, str. 49

¹⁷ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis*, roč. 36, 1/1988, str. 18

¹⁸ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku, historicko-etnografický náčrt*, Bratislava 1964, str. 298; obdobně uvádí i Z. Jamnická-Šmergllová in: *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 88

straně zpomalující asimilační proces je početní stav, hustota cikánského obyvatelstva na určitém území¹⁹. 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 společnost²⁰, resp., že “tradiční hodnotový systém [romské komunity] (tvořící jádro kultury - pozn. M. J.) se bez existence společenství nemůže udržet²¹”.

Zejména první dvě uvedené citace zřetelně chápou romství jako kulturní fenomén, resp. (implicite) 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 domově²², nebo též “odmítnout vlastní dobrovolnou asimilaci s majoritní společností²³). Latentně je totiž v daných citacích přítomno i doplňkové kritérium, označující – po mém soudu správně - za Roma toho, kdo žije v romském společenství jako nositel zde praktikovaných specifických kulturních vzorců. 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 studio²⁵. 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 bol²⁶ ani s tím, aby shromážděná data o Romech “sloužila zájmům Romů²⁷. Naopak se plně ztotožňuji s názorem M. Štěchové, podle níž je “romská problematika” oblastí, kde “neobjektivní ..., ale i emotivní – ať kladně či záporně zabarvený – přístup, může způsobit velké škody²⁸. 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 nadřovaní. Amices Cigani, sed magis amica veritas. Rozhodně jsem pak odpůrcem postojů,

¹⁹ 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.

²⁰ Soustelle, J. – *Čtvero slunci. Mexické vzpomínky a úvahy jednoho etnologa*, Praha 2000, str. 44

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

²² Sekyt, V. – *Romské tradice a jejich konfrontace se současností /romství jako znevýhodňující faktor/*, nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB, str. 3, kurzíva moje

²³ Tamtéž, str. 3, kurzíva moje.

²⁴ Touto neutralitou míním, že nepíši v ničím zájmu. Hodnotovou resp. zájmovou neutralitu se snažím držet zejména při soudech o povaze popisovaných skutečností; proto např. v kap. “*Něco se ovšem dělat musí, jenže co?*”, kde se snažím naznačit možné “řešení” proto tuto pozici vědomě opouštím.

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 Liégeois, 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 východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, 195-200, zde str. 195; kurzíva moje.

kteří nabádají vědce aby "využili svého privilegovaného postavení k tomu, aby pomohli bojovat za romskou věc..."²⁹, takové tendence, resp. přinejmenším jejich formulaci považují za nebezpečné, nepřijatelné a hodné vymýcení.

*

Shodně se pak nedomnívám, že "absolutně nezbytnou podmínkou k tomu, aby výzkum Romů přinesl pravdivá zjištění, je internalizace (osvojení – pozn. M. J.) romské kultury"³⁰. Nemyslím si, že je třeba krást, když zkoumaná skupina krade, nedomnívám se, že je nutné chovat se s pohrdáním k bezdětným ženám, třebaže daná komunita jim předhazuje, že "strom, který neplodí, patří do ohně"³¹ a neumím si představit důvody, proč bych měl přijmout za svůj názor "Gadžeske kerado trast andro girkaňis/ Gádžovi rozpálené železo do chřtánu"³². Stejně tak by bylo patrně krajně obtížné začít skutečně věřit v duchy mrtvých (mule) a jen těžko bych partnerce vysvětloval, že "já můžu mít frajírek třeba padesát", ale ona "ani jednoho"³³, ačkoli takové jednání by bylo v souladu s normami dané společnosti. Požadavek na internalizaci se však nakonec dostává do úplného sporu sám se sebou, neboť jedna z výrazných tendencí kultury romských osad hlásá: "Rom romeha - gadžo gadžeha/ Rom s Romem – gádžo s gádžem"³⁴ a příslušníkům majority se tak záměrně uzavírá.

Domnívám se, že výzkum by měl probíhat z co možná nejméně hodnotově neutrálních pozic, které by s interiorizací hodnot zkoumaného společenství nutně vzaly za své, protože každé lidské společenství je přirozeně etnocentrické a – alespoň ve svém rámci a pro sebe – považuje své hodnoty, normy a obyčeje za nejvhodnější. Taková pozice je ale pro výzkum naveskrz nešťastná, protože výstupem z takového výzkumu nebude nezaujatý a nestranný vědecký popis, ale glorifikační pamflet oslavující zkoumané společenství. Z tohoto důvodu není jako východisko pro výzkum nikterak vhodná ani pozice "já mám Romy ráda", protože i ona má tendenci výzkumníkovi nasazovat růžové brýle a hatit jeho nestrannost.

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 ..." ³⁵ 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."³⁶

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

³⁰ Frištenská, H., Višek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 104

³¹ Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 60

³² Hübschmannová, M. – Jak jsme sbírali romská přísloví, In: Mann, A.B. (ed.) – *Neznámi Rómovia. Zo života a kultúry Cigánov – Rómov na Slovensku*, Bratislava 1992, str. 161

³³ Cit in: Davidová, E. – *Cesty Romů / Romano drom 1945-1990. Změny v postavení a způsobu života Romů v Čechách, na Moravě a na Slovensku*, Olomouc 1995, str. 104

³⁴ Hübschmannová, M. – *Gođaver lava phure Romendar/ Moudrá slova starých Romů*, Praha 1991, str. 36

³⁵ Dumézil, G. – *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha 1997, str. 192

³⁶ Mills, C. W. – *Sociologická imaginace*, Praha 1968, str. 179, kurzíva v původním textu (pasáž je upravena do ich-formy)

Během pobytu v lokalitách jsem jako privilegovanou metodu užíval přímé, resp. zúčastněné pozorování³⁷ realizované během stacionárního terénního výzkumu. Doplnkově byly užívány metody biografická a genealogická a (pod vedením T. Hirta) vybrané postupy vizuální antropologie. Potřebné údaje z minulosti lokalit a dlouhodobější diachronní perspektiva byly získávány pomocí metody historické výzkumem v archivech, 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."³⁸

Vedle terénního výzkumu jsem značnou pozornost věnoval studiu a rozboru existující (z největší části odborné) literatury vztahující se k danému tématu. V tomto ohledu mi pak dosavadní publikace sloužily především 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 dotyčnými autory užívaných a na vykázání jejich konsekvencí (které se často liší až do polohy protikladu od postojů, jež tito autoři explicitně deklarují).

Páteří samotného výzkumu³⁹ byl opakovaný dlouhodobý pobyt ve zkoumaných lokalitách⁴⁰. Domnívám se přitom, že se jedná o nejvýhodnější a téměř jedinou možnou

³⁷ Tento termín je dnes mezi sociálními vědci v postkomunistických zemích velice moderní, nicméně velice často je užíván chybně. Důvodem nedorozumění je patrně skutečnost, že mnozí badatelé si jeho význam odvodili ze slov tvořících jeho složky. Jedná se však o termín, který je víceméně jasně definován. Označuje se jím výzkumná metoda, při které "výzkumník žije delší dobu (několik týdnů i měsíců) v dané komunitě..." (*Velký sociologický slovník II, P-Ž*, Praha 1996, str. 823, heslo "pozorování přímé"). Rozhodně tedy není možné jím legitimně označovat (jak to činí např. autorka následující citace) "krátkodobé pobyty od 2 do 5 dnů" (Raichová, I. /a kol./ - *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001, str. 9)

³⁸ 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.

³⁹ Výzkum jsem v níže uvedených lokalitách prováděl od října 1999 (v období říjen 1999-září 2000 jsem byl zaměněn 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./ - *Terénní 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) a pokračuji v něm dodnes. Celková doba strávená v terénu přesahuje 9 měsíců. Pokud se některým kritikům bude zdát doba strávená v terénu krátká, připomeňme si, že pro tvorbu (ideálnětypického) modelu není návštěva terénu *vůbec nutná*. Tak například nejslavnější Weberův ideálnětypický model byl tímto badatelem vytvořen o několik století později, než se procesy, o nichž hovoří, odehrávaly. Obdobně pak A. R. Radcliffe-Brown vytvořil model příbuzenského systému *Kariera* dřívge, než Austrálii navštívil.

⁴⁰ **Během výzkumu jsem navštívil cca 40 lokalit ponejvíce na východním Slovensku** (jednalo se zejm. o lokality Abranovce, Hermanovce, Veľký 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 Michaľany, Jarovnice, Krivany, Nižný Slavkov, Milpoš, Lipany, Ostrovany, Torysa /okres Sabinov/, Levoča, Spišské Podhradie /okres Levoča/, Žehra, Rudňany /okres Spišská Nová Ves/, Richnava /okres Geľnica/ a další). Z těchto byly podrobněji zkoumány lokality Rožkovany, Torysa, Richnava a Milpoš. **Nejintenzivnější a nejdelší výzkum jsem prováděl v romské osadě u obce Chminianské Jakubovany, okres Prešov; mnohé závěry tak**

metodu výzkumu kultury romských osad. Jakékoli "distanční" techniky, při kterých je výzkumník v osadách pouhým návštěvníkem a za pár hodin či maximálně dní odjíždí s nasbíraným materiálem domů ve mně vzbuzují nedůvěru. Když si představím své informátory a antropoložku M. Dubayovou, která výzkum v osadách realizovala tak, že jejich obyvatelům vysvětlila, že "sa prišla porozprávať, ako bývajú a žijú"⁴¹ obávám, se o výpovědní hodnotu dat takto nasbíraných. Zejména zarážející je, že tato autorka si je vědoma skutečnosti, že v případě informátorů z řad Romů byly "výpovede, ktoré boli v súlade so sociálnou žiaducnosťou"..."časté"⁴², stejně jako neochota pravdivě vypovídat o mnoha tématech⁴³ (nehledě na to, že "ako vyplýva z viacerých výskumov ... Rómovia niekedy vyjadrujú ako realitu niečo, čo je len ich želaním"⁴⁴), takže technika "vyptávání" často nevede k očekávanému cíli⁴⁵; z tohoto důvodu plně souhlasím s tím, že otázky v případě výzkumu romských společenství "nejsou ta správná cesta k odpovedi"⁴⁶.

Je třeba mít také na paměti, že metoda rozhovoru v podobě programového a nekontextuálního, resp. z konkrétní situace nevyplývajícího dotazování (o metodě dotazníkové nemluvě) je svou povahou pokusem, experimentem, tedy intervenující technikou, která si ve značné míře svá data sama vytváří⁴⁷. "Odpovědi" totiž "závisejí na našich otázkách", přičemž "naše otázky jsou závislé na tom, co chceme vědět"⁴⁸. Této skutečnosti si není mnoho výzkumníků vědomo, čehož "důsledkem je pak bezstarostný vztah badatele k vlivu podmínek interview na jeho výsledky, který je zhoubný u každého pokusu"⁴⁹.

Z těchto důvodů se domnívám, 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

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., Jakoubek, M. - Historicko-etnografický náčrt romské osady u obce Rancov, *Lidé města*; v tisku).

⁴¹ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny. Kultúrnoantropologická štúdia*, Prešov 2001, str. 140

⁴² Tamtéž, str. 88

⁴³ Tamtéž, str. 98, pozn. č. 30

⁴⁴ 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

⁴⁵ Anebo naopak vede – to zejména v případě, kdy na informátorovi vymáháme námi vyžadovanou odpověď. Modelovým příkladem takové techniky je publikace *Paměti romských žen (Paměti romských žen. Kořeny I, Brno, bez vnočení)* vydaná Muzeem romské kultury o. p. s.. Za všechny uvedme: otázka (tazatelka Helena Danielová, dokumentátorka Muzea romské kultury) - "A dělala někdy [maminka] i tradiční romská jídla?", odpověď (M. K., ročník 1922) – "No dělala", (*Paměti romských žen. Kořeny I, Brno, bez vnočení. Rozhovor z dubna 2001 uskutečněný v Oslavanech*, str. 7); nebo: otázka (tazatelka Helena Danielová) – "Neměla jste nikdy pocit, že třeba se od Vás oddělují?"... (tamtéž, rozhovor z března 2001 uskutečněný ve Strážnici, str. 27). Jako další příklad ne zrovna šťastně zvolené otázky můžeme uvést např.: otázka (tazatelka R. Weinerová) - "Je pro Roma těžší si najít práci?", odpověď (40letý muž, slovenský Rom) – "Je. ..." (Weinerová, R.: *Romanies – In Search of Lost Security? /An Ethnological Probe in Prague 5/, Prague Occasional Papers in Ethnology No. 3, 1994, str. 30, resp. /angl. verze/ str. 33; rozhovor z 2. 6. 1993, Praha 5 - Smíchov).*

⁴⁶ Tak zněla rada antropologa provádějícího výzkum v romských společenstvích udělená I. Fonseca, cit In: Fonseca, I. – *Pohřbi mě vestoje. Cikáni a jejich pouť*, Brno 1998, str. 16.

⁴⁷ Srov. Bauman, Z. – *Sociologie*, Praha 1965, str. 291

⁴⁸ Čapek, K. – *Pragmatismus čili Filosofie praktického života*, Praha 1918, str. 41 (K. Čapek v příslušné kapitole rekapituluje koncepci "humanismu" F. C. S. Schillera).

⁴⁹ Bauman, Z. – *Sociologie*, Praha 1965, str. 29

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

Co se týče konkrétní náplně pojmu "zúčastněné pozorování", nejsem si jist, mohl-li v mém případě čestně předestřít určitý systematický postup, jímž jsem se v osadě řídil, natož pak jakákoli pravidla, která by mohl někdo opakovaně použít. Říká-li T. S. Eliot, že "neexistuje žádná metoda kromě jediného: být velmi inteligentní."⁵⁰, nezbyvá než souhlasit, ovšem v případě pobytu a výzkumu v romských osadách je ještě třeba dodat podmínku o nezbytnosti inteligence sociální, neboť sociální inteligence a cit jsou pro výzkumníka v osadě nejlepším průvodcem, ochráncem, rádcem a pomocníkem, kteří pro jakékoli další postupy připravují nezbytné pozice, bez nichž by byl i ten nejpronikavější intelekt vlastně nepoužitelný.



Z tohoto důvodu (v případě kvalitativních výzkumných metod) nesdílím pedagogický optimismus mnoha badatelů a autorů domnívajících se, že v rámci příprav na terénní výzkum (resp. během studia) je třeba osvojit si určitou metodu (se zamlčeným předpokladem, že je možné si ji osvojit), kterou během výzkumu aplikujeme a tím získáme relevantní a validní data. Tuto představu, podle níž aplikace "správné" metody – kterou lze (po vzoru exaktních věd) aplikovat kdekoli, kdykoli a hlavně kýmkoli - zaručuje výsledek (tedy dosažení relevantních a validních dat) a že tuto metodu je možné se naučit, považuji (v případě kvalitativních výzkumných metod) na základě osobních zkušeností za mylnou.

Zároveň musím přiznat, že většina metod uvedených ve druhém odstavci této kapitoly jsou svou povahou retrokonstrukty, tedy do minulosti dosazené modely utvořené podle normativních vzorů uvedených metod, s nimiž jsem se seznámil v průběhu studia a četby. Tyto ideální vzorce, návody na to, jak by výzkumník měl postupovat, ovšem téměř nijak nekonvenují s reálnými a často nahodilými a neuspořádanými, příležitostmi a náhodou ovlivňovanými postupy, jimiž jsem data skutečně získával⁵¹. Smutné v tomto ohledu je, že zmíněné normativní vzorce jednotlivých metod způsobují, že mnoho badatelů jim prezentaci svých metod výzkumu i studia přizpůsobí (neboť bez nich by jejich závěry nebyly považovány za legitimní), takže prezentovaná forma nijak nereprodukuje skutečný průběh výzkumu (a výzkumník ocitnuvší se v terénu vybaven pouze studiem a četbou se nestačí divit). Obecně je pak možné tvrdit, že školní vzdělání disciplinující studenty ve výzkumné metodologii (nemluvě zde již vůbec o snaze vyučovat etiku výzkumu) tak často vede k tomu, že uváděné metody slouží pouze k ospravedlnění prezentace určitých tvrzení, přičemž tomu není tak, že by dotyčné poznatky byly uváděnými metodami zjištěny. Postup je totiž zhusta právě opačný: to, co už víme – ale co jsme zjistili postupy, které kodifikovaným metodám neodpovídají - zpětně našťoucháme do formy zvolené metody a v této podobě prezentujeme. Je to smutné, ale zmíněná disciplinace tak vlastně učí (a nutí) lidi lhát.

Jinak řečeno – prefabrikované metody vypadají hezky na papíře a dobře zní v přednáškových halách. Držet se jich v terénu však může být často buď nemožné, anebo přinejmenším na obtíž. Jako protiváhu k soudobé posedlosti metodologií si tak připomeňme diktum Marcela Graneta, které rád užíval Georges Dumézil: "Metoda je cesta poté, co jsme ji prošli"⁵². Upomíná nás kromě jiného i na to, že hodnota jakékoli metody se pozná zejména podle plodů, které nese a podle výsledků, k nimž vedla (se samozřejmými zákonnými a

⁵⁰ Cit In: Hawkes, T. – *Strukturalismus a sémiotika*, Brno 1999, str. 127

⁵¹ Srov.: Meton, R. K. – O historii a systematicke sociologické teorie, In: Merton, R. K. – *Studie ze sociologické teorie*, Praha 2000, str. 11

⁵² Cit in: Dumézil G. – *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha 1997, str. 191, kurzíva moje.

mravními mantinely ovšem). Soudit dílo předem (anebo pouze) kvůli užitým postupům, je absurdní.

2.4 Douška k předešlé kapitole

Protože v plné míře souhlasím s M. Blochem, podle kterého by každá vědecká kniha⁵³ "hodná toho jména měla zahrnovat kapitolu, nebo chcete-li, vkládat do klíčových míst výkladu sled bodů, jež by mohly mít přibližně takovýto název: „Jak jsem se dozvěděl, to vám zde povím“⁵⁴ a také proto, že bych následující informací rád vyjádřil vděk svému největšímu inspirátorovi, uvádím, že (vedle dat získaných výše uvedenými metodami): **ústřední myšlenka předložené práce vznikla někdy v květnu 2000 v obci Svinia při četbě Úvodu do sociologie od J. Kellera**⁵⁵. K její rozvinutí pak docházelo zejména v romských osadách během dní v těchto strávených. Upřímně řečeno - k formulování tezí o kultuře romských osad jsem dosud nenalezl inspirativnější místo a prostředí, téměř všechny ústřední myšlenky přítomné studie vznikly právě zde. Druhým hlavním zdrojem inspirace pak byl Antropologický seminář na Katedře teorie kultury FF UK v Praze, který jsem měl ve školním roce 2001/2002 čest vést; všem jeho účastníkům tímto děkuji.

2.5 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"⁵⁶. Bohužel právě nechota 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 kapitola 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"⁵⁷, jinými slovy "fakta mohou být vybrána a uspořádána pouze ve světle teorie"⁵⁸, a to zejména proto, že "i běžná singulární tvrzení jsou vždy interpretací faktů ve světle teorií"⁵⁹, povaha fakt je totiž taková, že tato jsou "nasyčena teorií"⁶⁰. Představa "vědecké metody, která začíná pozorováními ... a pokračuje k teoriím" je proto "mýtus"⁶¹, neboť jakákoli "pozorování se dějí vždy ve světle teorií"⁶² a čistě observační věty neexistují. Naopak – "observační tvrzení nejsou jen zatížená teorií ... nýbrž jsou plně teoretická"⁶³, protože je zřejmé, že "zkušenosti vznikají společně s teoretickými

⁵³ M. Bloch říká "každá historická"; v tomto smyslu jdu tedy pouze v jím vytyčené linii dále

⁵⁴ Bloch, M. – *Obrana historie aneb Historik a jeho řemeslo*, Praha 1967, str. 66

⁵⁵ Keller, J. – *Úvod do sociologie*, Praha 1999, zejm. kap. 6

⁵⁶ Pekárek, P. – Romové mezi námi (reflexe základních postojů a fenoménů) In: *Romové – reflexe problému*, Praha 1997, str. 15

⁵⁷ Firth, R. – *Elements of Social Organization*, London 1961, str. 26

⁵⁸ Evans-Pritchard: *The Nuer. A Description of the Model of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford 1940, str. 261, překlad můj

⁵⁹ **Popper, K.R. – *Logika vědeckého zkoumání*, Praha 1997, str. 497, kurzíva v původním textu**

⁶⁰ Fay, B. – *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*, Praha 2002, str. 95

⁶¹ Popper, K.R. – *Logika vědeckého zkoumání*, Praha 1997, str. 304

⁶² Tamtéž, str. 41, kurzíva v původním textu

⁶³ Feyerabend, P. K. – *Rozprava proti metodě*, Praha 2001, str. 246-7, kurzíva v původním textu.

předpoklady, nikoli před nimi”⁶⁴. Jinak řečeno: ”vědecké faktum a vědecká teorie ... nejsou navzájem kategoricky oddělitelné”⁶⁵, a proto “popis každého jednotlivého faktu závisí na nějaké teorii”⁶⁶. Z jiného úhlu tedy platí, že “to, co nalezneme, neexistuje samo o sobě”⁶⁷, ale naopak - “typ reality, s nímž se setkáme, závisí na přístupu”⁶⁸, 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”⁶⁹).

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”⁷⁰. 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.

(Čili: následující stránky nejsou etnografie, jak se tomuto termínu v Čechách a na Slovensku obvykle rozumí.)

*

V přítomné práci vycházím z předpokladu, že společenství romských osad jsou sociální formace, které jsou v sociokulturní sféře autonomní, respektive, že jejich sociální organizace je diametrálně odlišná od normativních vzorců majoritní populace, neboť tvoří na daném území poslední enklávy tradiční společnosti⁷¹, které se v zarážející komplexitě (tvořící

⁶⁴ Tamtéž, str. 178, kurzíva v původním textu.

⁶⁵ Kuhn, T. – *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997, str. 20

⁶⁶ Feyerabend, P. K. – *Rozprava proti metodě*, Praha 2001, str. 43, kurzíva v původním textu.

⁶⁷ Tamtéž, str. 283

⁶⁸ Tamtéž, str. 307

⁶⁹ 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 kapitolu v plném znění neobsahuje.

⁷⁰ 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).

⁷¹ 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-Ž*, 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, přidržují 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”).

svébytný kulturní systém) uchovaly až do dnešních dnů. **Principiální a hlavní odlišnost romských osad tedy spatřuji v jejich sociální organizaci⁷², 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“⁷³. 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 doby⁷⁴ - 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.“⁷⁵ **Každé pozorování je tak „zatíženo teorií“⁷⁶ a „něco takového jako nezaujaté pozorování“ jednoduše „neexistuje“⁷⁷.**

Na následujících stránkách se pokusím o popis romských osad, respektive o analýzu jejich sociální struktury. **Půjde však o popis ve Weberově smyslu ideálně-typický, získaný „stupňováním jednoho či několika hledisek a sloučením množství jednotlivých difuzních a diskretních jevů, které se vyskytují tu více, tu méně, místy vůbec ne, a které spolu jednostranně zdůrazněnými hledisky spojují ve vnitřně jednotný myšlenkový obraz“⁷⁸ (nepůjde tudíž o průměr vzorů reálných lokalit⁷⁹, ale o obraz založený na vystupňování jejich specifických rysů⁸⁰). Ideální typ „není zobrazením skutečnosti“⁸¹, proto i ideální typ romské osady bude svou podstatou intelektuální konstrukcí, nikoli popisem reálného stavu. „Ve své pojmové čistotě se tento myšlenkový obraz nikde ve skutečnosti nevyskytuje“⁸², jedná se o „ideu“ skutečných sociálních formací romských osad⁸³, přičemž „... v každém jednotlivém případě se skutečnost onomu ideálnímu obrazu blíží či je mu vzdálena“⁸⁴.**

⁷² 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”.

⁷³ Evans-Pritchard - *The Nuer. A Description of the Model of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford 1940, str. 261

⁷⁴ 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.

⁷⁵ Popper, K. R. – *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*, Praha 1995, str. 51, kurzíva v původním textu

⁷⁶ Rorty, R – *Filozofia a zrkadlo prírody*, Bratislava 2000, str. 226

⁷⁷ Popper, K. R. – *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*, Praha 1995, str. 51

⁷⁸ Weber, M. – *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, str. 44, kurzíva v původním textu.

⁷⁹ Srov.: tamtéž, str. 52

⁸⁰ Srov.: tamtéž, str. 44

⁸¹ Tamtéž, str. 43

⁸² Tamtéž, str. 44

⁸³ Srov.: tamtéž, str. 44

⁸⁴ Tamtéž, str. 44 kurzíva v původním textu. Takový přístup přitom v dané problematice není nový; srov. např. konstrukci ideálního typu romské (cikánské) skupiny in: Marušiaková, J. – K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis*, roč. 33 4/1985, str. 694-707, zejm. pak str. 703

Zároveň s tvorbou ideálního modelu romských osad se pokusím též o jejich klasifikaci (nezapomeňme, že v antropologii "musí být vědecká metoda založena na systematické klasifikaci kultur a sociálních typů"⁸⁵). 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 vzoru⁸⁶.

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 plně operacionalizovatelná 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 neurčitě pocíťovaného"⁸⁷ – 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"⁸⁸; není totiž možné "obsáhnout realitu celou", protože ta je "v každém okamžiku příliš složitá a proměnlivá"⁸⁹. Takový model, tedy "působí ... jako filtr" jehož účelem je "provést člověka zahlcující složitostí reality"⁹⁰ a to tím, že realitu nahradí "simplifikací jevů, které chceme vysvětlit a zhodnotit"⁹¹.

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

⁸⁵ 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.

⁸⁶ Koncept syndromu je převzat od W. J. Goodea, cit in: Možný, I. – *Sociologie rodiny*, Praha 2002, str. 49

⁸⁷ Tamtéž, str. 47; kurzíva v původním textu (M. Weber danou pasáž uvádí: "odmítne-li historik /v nejširším slova smyslu/...").

⁸⁸ Lawless, R. – *Co je to kultura*, Praha 1996, str. 9

⁸⁹ Tamtéž, str. 9

⁹⁰ Tamtéž, str. 9, kurzíva moje

⁹¹ Tamtéž.

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 předměty⁹², 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”⁹³.

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”⁹⁴, neboť, ačkoli se obecně má za to, že sociálněvědní badatelé zkoumají společnost či kulturu, tyto entity nejsou tím, co tito zkoumají - materií jejich pozorování je totiž pouze lidská aktivita⁹⁵. 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 fyzických⁹⁶. Studium jakékoli sociálně vymezené jednotky tedy nutně předchází 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 námitkami. 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 o⁹⁷ nic více či méně umělá, než tomu je v přítomné studii v případě romských osad (jeden z mála rozdílů spočívá ovšem v tom, že autor těchto řádků si je dané skutečnosti velice dobře vědom).

*

Při tvorbě modelu romské osady si budu do určité míry pomáhat vymezením vůči ideálnětypickému modelu občanské společnosti resp. antické polis. Můj explikační model bude tedy komparativní. Pokusím se ukázat, že ona principiální odlišnost kultury romských osad spočívá zejména ve skutečnosti, že krok, kterým obyvatelé řecké polis vykročili ze společnosti, v níž byla určující rodová příslušnost a překročili práh společnosti občanské, obyvatelé romských osad dosud (v neevolucionistickém smyslu prostého konstatování “do dnešního dne”) neučinili.

Ideálnětypické koncepty tradiční a moderní resp. občanské společnosti jsou ve sféře teorie vzájemně vylučné, ale v konkrétních případech jednotlivých sociálních formací spolu

⁹² 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.

⁹³ Tamtéž, str. 134

⁹⁴ Firth, R. – *Elements of Social Organization*, London 1961, str. 10; kurzíva moje

⁹⁵ Tamtéž, str. 22

⁹⁶ Tamtéž, str. 22; R. Firth hovoří konkrétně o sociálních antropozích, zobecnění na sociálněvědní badatele je mou úpravou. Kurzíva v původním textu.

⁹⁷ Zejména proto, že romské osady – dle kritiků – “nejsou autonomní”. Nicméně: autonomní není ani slovenská obec, ani Slovenské coby stát, ani Evropa, ba ani Euroamerická civilizace. Všechny tyto entity náležejí ke stejné epistemologické rodině.

koexistují a navzájem se prolínají. V každém jednom případě se tak nemůžeme ptát, zda tradiční či moderní, ale spíše "do jaké míry"⁹⁸.

Rád bych předešel výtkám, že srovnávám nesrovnatelné, tedy na jedné straně romskou osadu a na druhé ideu, či program antické polis resp. občanské společnosti tak, jak je vykreslili jejich vlastní teoretikové. Není tomu tak, v mém srovnání není totiž protikladem idey antické polis, resp. občanské společnosti, romská osada "taková jaká ve skutečnosti je", ale její ideální typ, jehož autorem je pisatel těchto řádků. Rozdíl tedy panuje pouze v tom, že prvními teoretiky antické polis byli její obyvatelé, případně lidé, kteří jimi chtěli být (v případě občanské společnosti je situace obdobná), což v případě romské osady (jak si ještě ukážeme) není z povahy věci možné, a proto jejich úlohu zastal autor tohoto pojednání. Bere tak na sebe nelehkou úlohu být mluvčím (ačkoli nezvaným a nevoleným) za obyvatele romských osad u vědomí toho, že kdyby si přečetli, co o romských osadách píše, nutně by prohlásili: "Ta čo si Marek, šialeny?".

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 teorie není naprostým opisem skutečnosti, ale každá z nich z některého stanoviska může být užitečnou"⁹⁹), nepřipustné 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 vysvětlit jen díky tomu, že současně nebere ohled na jiné dimenze sociálních faktů"¹⁰⁰. 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"¹⁰¹. A právě zde bych viděl nejneproduktivnější a dosud neorané pole pro práci kritiků. 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"¹⁰².

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 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 nevylučují, 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, které ze zvolené perspektivy vidět být nemohou, a

⁹⁸ A zejména v tomto smyslu je prezentovaný model využitelný i při studiu tzv. "romských ghet", či "romských chudinských čtvrtí" ať již na Slovensku či v Čechách.

⁹⁹ James, W. – *Pragmatism*, Praha 1918, str. 38

¹⁰⁰ Singly, F. de – *Sociologie současné rodiny*, Praha 1999, str. 33

¹⁰¹ Tamtéž, str. 33

¹⁰² Morgan, L. H. – *Pravěká společnost neboli výzkumy o průběhu lidského pokroku od divoštví přes barbarství k civilizaci*, Praha 1954, str. 413

kteří jsou zachytitelné modely alternativními. Z tohoto důvodu spočívá nejpřípadnější kritika v předložení alternativní systémové koncepce (ideálnětypického modelu)¹⁰³, nikoli v poukazu na skutečnost, že předkládaný model nezachycuje všechny aspekty zvoleného útvaru (pro jistotu si zopakujme, že "pro vědecký přístup je charakteristické právě to, že se nepokouší o nějakou všeobjímající teorii, jež by měla vysvětlit všechny stránky jejího předmětu zájmu"¹⁰⁴).

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 než modely stávající¹⁰⁵. 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"¹⁰⁶.

2.6 Skrytá kultura

"Zajímal se někdy Váš manžel o Romy? O romskou kulturu? Nebo jste spíš o tom ani moc nemluvili?"

"Von měl furt noční a přišel a spal anebo vodpoledne šel s těma děčkama psát, úlohy dělal někdy, když já jsem nebyla doma"¹⁰⁷

K otázce metody musím ještě předeslat, že se nikterak 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 zvyknute'"¹⁰⁸; 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

¹⁰³ 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.

¹⁰⁴ Crick, F. – *Věda hledá duši. Překvapivá domněnka*, Praha 1997, str. 29; F. Crick hovoří konkrétně o vědomí.

¹⁰⁵ Srov.: Huntington, S. P. – *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha 2001, str. 27

¹⁰⁶ Fay, B. – *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*, Praha 2002, str. 257

¹⁰⁷ *Paměti romských žen. Kořeny I*, Brno, bez vnočení, str. 19, rozhovor tazatelky H. Danielové a M. K. (roč. naroz. 1922) z dubna 2001 v Oslavanech.

¹⁰⁸ Antalová, I. – *Chaos totalos. Správy z geta*, Praha 2002, str. 43

nemůže”¹⁰⁹. Bylo by tedy těžkým omylem pohlížet na ně jako na vědce, kteří nejednají, ale o svém jednání uvažují.¹¹⁰ 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 nesešel ani při výchově dětí, ty se věcem učily prostou životní praxí, sdělovaná fakta přijímaly v jejich indiskutibilitě, stačilo jim, že vědí, jak se věci mají a umí na ně správně reagovat. V pozdějších fázích výzkumu jsem tedy bezmála zcela ustoupil od klasického výzkumného schématu otázka-odpověď, neboť jeho výsledky vedly spíše k omylům a nedorozuměním.

Popis romských osad a jejich kultury na základě interpretací jejich obyvatel by byl zkrátka pouze nedůvěryhodným umělým konstruktem formulovaným ad hoc, protože títo lidé samotní je nikdy kriticko-reflexivně nepopisují ani neinterpretují a ”aj keď sa stretne s interpretáciami, vždy majú charakter druhotných racionalizácií alebo konštrukcií: niet pochýb 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”.¹¹¹ Obyvatelé romských osad zkrátka o své kultuře nepřemýšlejí, je jaká je, stejně přirozená jako slunce na obloze, jehož existenci se též vysvětlit nesnaží, což jim nebrání s ním počítat, s vědem 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 ”zbavení vnějšího pohledu ... jsou pouze vykonavateli roztroušených úkonů, které tím však ještě nejsou začleněny do jednotně určené kultury.”¹¹² 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 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 životě”¹¹³.

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”¹¹⁴, 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,

¹⁰⁹ Hyťhová, I. – *Terénní výzkum ve východoslovenské obci*. Diplomová práce na Katdře sociální a kulturní antropologie FHS ZČU v Plzni 2003, str. 64

¹¹⁰ Srov. Bourdieu, P. – *Teorie jednání*, Praha 1998, str. 159

¹¹¹ Lévi-Strauss, C. – *Štrukturálna antropológia*, Bratislava 2000, str. 32

¹¹² Amselle, J.-L. – Napětí v kultuře, In: Zprostředkování a prostředníci v kultuře, *Chaiers du CEFRES* n. 12, Praha 1997, str. 13

¹¹³ Hayek, F. A. – *Kontrarevoluce vědy. Studie o zneužívání rozumu*, Praha 1995, str. 55, první kurzíva v původním textu, druhá moje

¹¹⁴ Hawkes, T. – *Strukturalismus a sémiotika*, Brno 1999, str. 32

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 statický¹¹⁵. 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 nadefinovat jak chceme"¹¹⁶. Z tohoto důvodu nemůžeme říci, že kultura je taková a taková, "můžeme pouze říci >toto je způsob, jakým já tento termín užívám<"¹¹⁷. Tudíž: vyčítá-li mi někdo statickou povahu mého modelu, důvodem je zejména skutečnost, že užívá jiné konceptuální schéma, resp. odlišný model skutečnosti; v daném případě by tak bylo nejlepší, tyto rozpracovat a předložit veřejnosti.)

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"¹¹⁸. 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"¹¹⁹. Z tohoto důvodu naprosto odmítám teze, podle kterých "jedině Rom sám je schopen pochopit problém romské rodiny či jednotlivce..."¹²⁰. 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"¹²¹, 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 Rómku"¹²² ... etnologický

¹¹⁵ 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 Anthropology /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 přepouštím, 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 italsčinou dokonce tvořila jazykové kontinuum (takže rozdělení na 2 odlišné jazyky bylo aktem konvence) nemá smysl tvrdit, že francouzština je *latina* (nebo *italština*). Tedy: ano, statická je předkládaná klasifikace, ale tak už to s klasifikacemi chodí.

¹¹⁶ 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.

¹¹⁷ Tamtéž, str. 4; překlad můj.

¹¹⁸ Pospíšil, L. – Kultura, In: *Český lid 80/1993 – suplement*, Praha, str. 384

¹¹⁹ Frištnská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 7

¹²⁰ Šišková, T. - Zkušenosti se vzděláváním dospělých Romů na nevládní úrovni po roce 1990, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 411

¹²¹ Keller, J. – *Úvod do sociologie. Studijní texty*, Praha 1992, str. 56

¹²² 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)



výskum nie je potrebný, pretože ja to poznám...¹²³ považujú za hrubý omyl, navíc v situaci, kdy se zmíněný výzkum týkal romských osad, zatímco autorka výroku přiznává "nie som síce z rómskej osady..."¹²⁴ a hovoří tak o společenství, jehož není členkou (resp. o kultuře, již není nositelkou). Za z vědeckého hlediska naprosto nesmyslné a z pozice státně-politického diskurzu za výjimečně arogantní považují snahy tzv. "romské politické reprezentace" o získání výhradního práva na informace o Romech, neboť k takové situaci chybí jakýkoli důvod, a pokud se v Čechách již "naplnila představa, že jen romské reprezentace samy mohou být v této oblasti (výzkumu romské populace – pozn. M. J.) činné a mají monopol na informace"¹²⁵, považují to za smutné. Stejně tak, pokud byl problém vzniklý kolem Rómskeho dejepisu A. B. Manna¹²⁶ vyjádřením "nevôle, že takúto publikáciu napísal niekto, kto nie je z rómskej komunity ... a navyše sa sa s rómskymi lídrami neporadil"¹²⁷, jedná se o bezpříkladný pokus o osobování si práv na jistá témata, navíc pokus nepodložený znalostí či vědeckou kompetencí (kdyby tato existovala, jistě by dotyční obdobnou, ba i lepší, knihu napsali přeci již dávno sami), ale pouze (jak bude ještě doloženo) barvou kůže.

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"¹²⁸, 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 konečně 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 kultury¹²⁹ - 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

¹²³ Hübschmannová, M., Kužel, S., Lukšíková, P. - Výskum medzietnických vzťahov , In: *Kaj džas/Kam kráčaš*, Bratislava 2001, str. 102, kurzíva moje.

¹²⁴ Tamtéž, str. 102

¹²⁵ Frištnská, H., Haišman, T., Višek, P - Souhrnné závěry, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 480

¹²⁶ Mann, A. B. – *Rómsky dejepis*, Bratislava 2000, k diskuzi o této knize viz: *Etnologické rozpravy 2/2001*, Bratislava, sekce "Diskusia".

¹²⁷ Diskusia o knihe, *Etnologické rozpravy 2/2001*, Bratislava, str. 151

¹²⁸ Pospíšil, L. – *Kultura*, In: *Český lid 80/1993 – suplement*, Praha, str. 362

¹²⁹ Základní odlišnost principů obou kultur rozhodně neznamená nemožnost překladu; hodnotová nesouměřitelnost neznamená nepřeložitelnost.

propastných rozdílů, které obě kultury odlišují, („jsou to lidé jako my“) ale spíše přes jejich uvědomění a akceptaci.

*

Třebaže v dnešní době převládá názor, že „romská problematika“ je problematikou „o ktorej každý obyvateľ Slovenska niečo vie. Z televízie, rozhlasu, filmu, hudby, novín či literatury, ale najmä z vlastnej priamej skúsenosti“¹³⁰ (v Čechách panuje na dané téma názor shodný), tato představa nikterak neimplikuje, že každý ví také něco o romské kultuře a jejich nositelích. Domnívám se, že pravdou je spíše pravý opak. Myslím si, že ačkoli s Romy naše společnosti žijí již celá staletí, víme o nich a jejich kultuře zatím žalostně málo a to, co o těchto tématech „ví každý“ jsou většinou nesmysly.

Předchozí věta vyznívá značně arogantně. Následujícími stránkami se pokusím ukázat, proč si myslím, že její formulace je oprávněná.

2.7 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 struktury¹³¹. 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 strukturace a principech 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 substance¹³²).

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

¹³⁰ Úvod, *Etymologické rozpravy* 2/2001, Bratislava, str. 7

¹³¹ 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)

¹³² Srov.: Saussure, F., de – *Kurs obecné lingvistiky*, Praha 1996, str. 140

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 a výsledkem obecného obelhávání. Navíc je takový přístup v mnoha ohledech kontraproduktivní, neboť brání přirozenému rozvoji kultury, která - jako rak poustevníček - přirozeně opouští ulitu, která jí je již příliš těsná a nehodící se a mění ji za novou, která jí lépe sedí (a právě tyto odhozené ulity byly dosud popisovány, fotografovány, shromažďovány a vystavovány coby kultura sama – přestože ta se jim z těchto pastí vždy buď vytratila nebo utekla - a v nemálo případech byla dokonce kultura cpána zpět do skořápky, v níž byla viděna v roce 1950)¹³³. 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.**

2.8 Metodologické post scriptum

V celé práci hojně cituji. Činím tak proto, že jsem byl při prezentaci svých myšlenek velice často napadán ze strany romistů¹³⁴ z toho, že jsem extremista. 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 považuji 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)¹³⁵.

¹³³ K **takovému zásahu došlo např. v osadě u obce Svinia, kde jeden z obyvatel vyráběl vyřezávané hole, které maloval barvami a nakonec natíral bezbarvým lakem. Tyto hole se dobře prodávaly a jejich výrobce si jimi významně přivydělával. Jednoho dne však přijel do této osady jeden z pracovníků Muzea romské kultury v Brně a poradil tomuto muži, aby hole nenatíral s odůvodněním, že budou "více romské". O takové hole však nebyl zájem a neprodávaly se. Celou situaci nakonec šťastným zásahem zachránil T. Hirt, který se zmateného řezbáře optal, zda chce dělat tradiční romské hole anebo jestli chce vydělávat peníze, čímž jej znovu zorientoval a tento se opět ujal výroby holí malovaných a lakovaných.**

¹³⁴ 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. Frištenská/ apod.), budu jako "romisty" označovat pouze subjekty náležející ke skupině první, zatímco ostatní autory, píšící 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 jednotné 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).

¹³⁵ 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. 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 hrubou**

Domnívám se, že ostrý nesouhlas romistů s myšlenkami obsaženými v předkládané práci úzce souvisí se situací, v níž byly formulovány. **Základní myšlenky přítomné práce jsem totiž formuloval bez jakékoli znalosti romistické literatury. Když jsem se v září 1999 poprvé, v zásadě náhodou, ocitl v romské osadě, nevěděl jsem o Romech a jejich kultuře nic, anebo skoro nic. Nikdy** jsem nečetl jediný odborný text věnující se dané problematice, nikdy jsem neabsolvoval jedinou přednášku s tímto tématem a nikdy jsem neslyšel jméno Mileny Hübschmannové. Ústřední myšlenky práce tak vznikaly bez jakéhokoli ovlivnění tradicí "psaní o Romech". Myslím, že to tak bylo dobře, ba dokonce, že jinak by snad ani nevznikly. Nebyl jsem zatížen ohledy na to "jak se o Romech píše", na nikoho jsem nenavazoval, od nikoho neopisoval. Snažil jsem se prostě popsat to, co jsem v osadách viděl a jak tomu rozumím, bez jakékoli vázanosti na to, co tam viděli jiní, a co o tom napsali (a čím bych tak mohl být ovlivněn, svázán a determinován). Domnívám se, že právě toto jsou důvody, proč jsou mé myšlenky romistům tak protivné.

*

Myšlenky předkládané v přítomné studii byly poprvé veřejně prezentovány na přelomu let 2000/2001 v semináři věnovaném výzkumu romských osad na Katedře kulturologie UK FF v Praze. V počátečním zápalu a – jak později vyšlo najevo - i v značné naivitě jsem doufal navázat spolupráci zejména s reprezentanty romistických studií, které se nedávno etablovaly na stejné fakultě, nicméně tato dobře míněná snaha narazila na nečekaný odpor. Ukázalo se, že ačkoli je romistika jako obor velice mladá, její struktury jsou pevné a (sebe)jisté. Existuje kánon romistické literatury, a také jsou již ustavena a schválena výkladová paradigmatata, která jsou vyžadována a jsou závazná. Zjistil jsem, že věta předního českého romisty J. Červenky: "hovořím-li o české romistice, mám na mysli samozřejmě školu Mileny Hübschmannové ... proto, že jiná škola neexistuje"¹³⁶ není jen neutrální konstatací a její povaha není deskriptivní, ale normativní - romisté (tedy žáci M. Hübschmannové) si nepřejí, aby jiná romistická škola existovala. **Česká romistika (resp. škola Mileny Hübschmannové) si tak na bádání o Romech vyhradila monopol a o spolupráci, která by se neodehrávala pod její taktovkou, nestojí. Po počátečním údivu spojeném se značným zklamáním jsem tuto situaci přijal a od té doby se ke škole M. Hübschmannové pokouším vybudovat diskurzivní alternativu. Povaha přítomné studie je tedy programová** - jedná se o výsledky zkoumání romské kultury do značné míry nezávislé na české a slovenské romistice a v dnešní době se již uvědoměle snažící o jejich alternativu (nikoli však o vytvoření nové romistické školy). Tato alternativa však pro romistiku nechce být konkurencí a již vůbec ne její negací, jejím záměrem je být k jejím studiím komplementární, tedy zaujímavější **odlišnou perspektivu, která, právě proto že je odlišná, může (a usiluje o to) být příspěvkem a obohacením na cestě za poznáním romské kultury**¹³⁷.



III. ANTICKÁ POLIS

3.1 Řecká polis : místo zrodu politiky a dějin. Občanská společnost

metodologickou chybu (která poslední dobou začíná být poměrně moderní), neboť tito autoři popisují romské skupiny výrazně odlišného typu a patrně i původu.

¹³⁶ Červenka, J. – Úloha české romistiky při poznávání Romů, In: Kužel, S. (ed.) – *Terénní výzkum segregace a integrace*, Plzeň 2000, str. 267

¹³⁷ Srov.: Předmluva, in: Jakoubek, M., Poduška, O. (eds.) – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 5-8.

Dobu mezi lety 800 až 200 před Kristem nazývá Karl Jaspers dobou osovou. V tomto období se na různých místech světa staly události mimořádného významu. Právě do této doby se datuje vystoupení Zarathustry v Íránu, vznik Upanišad v Indii, kde se svým učením nedlouho nato vystoupil Buddha, v Číně učil Konfucius a Lao'c, v Palestině se objevují starozákonní proroci. Během těchto několika staletí byly nezávisle na sobě v nejrozmanitějších koutech světa položeny základy světových náboženství, byly vytvořeny kategorie, které jsou až dodnes základem myšlení, zrodil se člověk takový, jaký je dnes.¹³⁸

Opominul jsem záměrně jednu oblast a jeden lid. V této době žili v Řecku Hérakleitos, Sofokles, Tkúkydidés, Archimédés, právě zde se tehdy zrodila věda a filozofie. Vedle těchto diskurzů však v Řecku vzniká i nová společenská struktura a ustavují se principy, na něž se dodnes odkazuje většina sociálních uspořádání (nejen) západního světa - polis, jakožto společenství sobě rovných jedinců se stejnými právy - občanů.

Zrod nových forem znamená často smrt starých a nejinak tomu bylo i v tomto případě. Vznik a ustavení správní soustavy na politickém základě, objev politiky a občanského principu nahradil dosavadní rodovou organizaci, ve které bylo ústředním a vlastně jediným principem příbuzenství.¹³⁹

Nový společenský režim se nezrodil naráz, cesta k němu trvala dlouho a byla tvořena celou řadou reforem. V Athénách byly hlavními mezníky této proměny reformy, z nichž nejstarší jsou připisovány Theseovi. Následovalo zákonodárství Solónovo a konečně výsledky úsilí Kleisthenova. Během tohoto procesu byl stále znovu a znovu oslabován princip rodové příslušnosti. Rodina - dosavadní základní společenská forma a jednotka a společenská struktura, ve které hlavní úlohu hrál původ a primárním cílem byla prosperita rodu, byly čím dál víc zatlačovány do pozadí obcí, společenskou formací, ve které byl primární kategorií členství status občana a hlavním zájmem pak blaho celé obce. Jak se přitom v daném případě ukázalo, režim rodiny a obce stojí v přímém protikladu, jejich koexistence není trvale možná. "Obec musela buď zaniknout, anebo musela rodinu časem rozbít"¹⁴⁰. Obec nakonec zvítězila, příbuzenský princip byl překonán a "osoby bez rodové příslušnosti se staly občany"¹⁴¹. Původ přestal hrát hlavní roli, došlo k zásadní proměně správní soustavy a společenského řádu.

Během tohoto procesu došlo k odtržení sféry domácnosti (OIKOS) a sféry veřejné (POLIS) a osamostatnění jejich zájmů; od této chvíle a už navždy bude stát obecní zájem proti záležitostem jednotlivých rodin a nadvláda rodiny bude navždy ztracena.

Jedním z hlavních rysů polis je, že je tvořena občany, kteří jsou svobodní a jsou si rovni, "všichni, kdo se podílejí na správě obce jsou HOMOIOTI - sobě podobní, nebo - řečeno abstraktněji - jsou ISOI, jedni druhým rovni"¹⁴². "Obec jest ... druh společenství stejných"¹⁴³. Hlavním zájmem občana je pak zájem veřejný. Před své vlastní soukromé zájmy musí stavět zájmy celé obce. "Buď se totiž příslušníci obce nesmějí nazývat občany, anebo musí mít

¹³⁸ Jaspers, K. – *Úvod do filosofie*, Praha 1996, str. 69-70

¹³⁹ Jak ale dokazuje Fustel de Coulanges ve své "Antické obci" (Coulanges, Fustel de – *Antická obec*, Praha 1998) byl zpočátku příbuzenský systém a příslušnost k rodině určena náboženstvím. "To, co spojuje členy antické rodiny je něco mocnějšího, než narození, cit, fyzická síla: je to náboženství předků." (str. 41) Bylo to právě náboženství, které tvořilo základní principy rodiny těch dob. "Antická rodina je společenstvím spíše náboženským než přirozeným." (str. 41) Ne narozením, ale přijetím rodinného kultu se člověk stával členem rodiny. Stejně tak bylo určeno i dědictví, kdy dědil právě účastník kultu, byť adoptovaný, nikoli pokrevní příbuzný, který by na to měl v našem smyslu právo, pakliže se zřekl rodinného kultu anebo opustil rodinu emancipací.

¹⁴⁰ Coulanges, F de – *Anická obec*, Praha 1998, str. 59

¹⁴¹ Morgan, H. L. – *Pravěká společnost neboli výzkumy o průběhu lidského pokroku od divoštví přes barbarství k civilizaci*, Praha 1954, str. 226

¹⁴² Vernant, J.-P. – *Počátky řeckého myšlení*, Praha 1993, str. 43

¹⁴³ Pol. 1328a 36; Aristotelés - *Politika* (překl.: A. Kříž), Praha 1998, str. 263, kurzíva v původním textu.

účast v jejím prospěchu”,¹⁴⁴ vždyť ”politickým dobrem jest...obecný prospěch”¹⁴⁵. Občan - chce-li být blažen, neměl by mít v ideálním případě jiné zájmy, než jsou zájmy obce a usilovat o něco jiného, než je obecné blaho, protože ”blaženost každého jednotlivce a obce jest tatáž”¹⁴⁶. Základní občanskou ctností je tedy zajištění prospěchu obce, zájmy rodiny jsou zatlačeny do pozadí, má-li totiž obec existovat, jsou ”ze všeho nejnnutnější dohody o společných zájmech”¹⁴⁷. Primární nerovnost a výsady spočívající v původu a příslušnosti k některému z rodů (nebo naopak jejich absence) jsou zapomenuty, obec je společenstvím rovných. ”Rovnost pak jest správná vzhledem ku prospěchu celé obce a vzhledem ke společným zájmům občanů”.¹⁴⁸

Výrazem tohoto společenství je pak společné jídlo. Společné stolování, sdílení jídla připraveného na jednom ohni a požívaného na společném stole vytváří a utužuje společenství mezi rovnými a vytváří vazby ne nepodobné pokrevním, avšak na úrovni celku obce.

Veřejný zájem, obecný prospěch, blaho celku, TO KOINON, jak říkali Řekové (a Římané pak později ”RES PUBLICA”), bude od této chvíle řídicím principem a základním cílem všech institucí. Avšak veřejný zájem není možný bez veřejnosti, obecný prospěch bez obce tvořené občany a jedno ani druhé není myslitelné bez politiky. Tyto tři kategorie: veřejnost, politika a občanský princip se právě tehdy objevují v celé historii poprvé. Vznik každé z nich je přitom vázán na ostatní dvě a jimi podmíněn, jedná se totiž, jak ještě uvidíme, o kategorii v jistém smyslu trojjedinou.

”Polis existuje jen tam, kde se vytvořila veřejná oblast”¹⁴⁹ říká J. P. Vernant. Společenský život obce probíhá před očima všech na veřejném prostranství. Mění se prostorový plán, vedle sféry domácnosti vzniká ”politický prostor”, společenské prostranství, na kterém jsou veřejně probírány záležitosti obecného zájmu.

Je však třeba věci upřesnit. Soukromá sféra není základem, od něhož se veřejný sektor odštěpí, ale vznik obou spadá v jedno. Soukromá sféra vzniká zrodem veřejného, jedná se o rub a líc téže mince. Do té doby je vše ovládáno dosud nediferencovanou rodinou a sférou domácnosti, jejichž aktivity není možné kategoriemi ”veřejného” a ”soukromého” poměřovat. Ve všeobjímajícím prostředí staré rodiny není také možné rozlišit jednotlivá individua jakožto soukromé osoby, které jediné se mohou účastnit veřejného života ve vlastním smyslu, protože ”občanskou veřejnost lze předně chápat jako sféru soukromých osob shromážděných v publikum.”¹⁵⁰

K získání statusu soukromé osoby je třeba se účastnit veřejného života a vymanit se z dosud nediferencovaných aktivit v rámci rodiny, jejíž těleso potlačuje individuální svébytnost. Především věty vypadají jako definice kruhem, ve skutečnosti je však vztah soukromý - veřejný dialektický. Veřejnost je tvořena soukromými osobami, které svůj status jako takový získávají právě podílem na veřejných aktivitách. Se vznikem veřejnosti a veřejného zájmu je tak svázána diferenciací zájmu soukromého - oba odlišné od někdejšího zájmu rodu a přitom uskutečnitelné jen skrze sebe sama navzájem. Individua jsou tedy ”jakožto občané...soukromými osobami, jimž účelem je jejich vlastní zájem. Jelikož tento účel je prostředkován tím, co je obecné, jež se jim tudíž jeví jako prostředek, mohou ho dosáhnout jen tehdy, když sami určují své vědění, chtění a jednání obecným způsobem, a činí se článkem řetězu této souvislosti.”¹⁵¹

¹⁴⁴ Tamtéž, str. 119

¹⁴⁵ Tamtéž, str. 129

¹⁴⁶ Tamtéž, str. 251

¹⁴⁷ Tamtéž, str. 264, kurzíva v původním textu

¹⁴⁸ Tamtéž, str. 133

¹⁴⁹ Vernant, J.-P. – *Počátky řeckého myšlení*, Praha 1993, str. 38

¹⁵⁰ Habermas, J. – *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha 2000, str. 87

¹⁵¹ Hegel, G. W. F. – *Základy filosofie práva*, Praha 1992, str. 223, kurzíva v původním textu

Vraťme se však k pojmům veřejnost, občan a politika. Jak jsem již řekl, jedná se o původně řecké kategorie, které se nám dochovaly - a uvidíme, že to bude důležité - v římské tradici.

Ještě jednou se obraťme k polis a podívejme se, jak ji popisuje ve své Politice Aristoteles: "Je to takzvaná obec, občanské společenství", tak čteme shodně ve starším překladu A. Kříže (1939)¹⁵² i v novém překladu M. Mráze (1999),¹⁵³ tatáž věta však v překladu R. G. Mulgana zní: "...Je to společenství, jež se nazývá polis a tento typ společenství zveme politickým".¹⁵⁴ Ani v jednom případě se nejedná o chybu či omyl, oba typy překladu jsou legitimní. Základní pojem Aristotelovy politické teorie - KOINÓNIA POLITIKÉ (nejvěrněji snad "politické společenství") - byl totiž Římanem M. T. Ciceronem přeložen do latiny jako "SOCIETAS CIVILIS" - občanská společnost, občanské společenství. Ať již tak či onak, jedná se o společenství sobě rovných svobodných lidí, kteří mají shodná práva a které označujeme jako občany.

Stejná situace nastane i při překladu Aristotelovy definice člověka jako ZOON POLITIKON. I přes možné významové posuny způsobené překladem je jisté, že tato definice nepostihuje "člověka vůbec", jeho věčnou podstatu, ale pouze určitý modus bytí člověka, který se poprvé objevil spolu se zrodem antické polis, v době, kdy se od příbuzenského nexu diferencoval institucionální řád politiky, kdy vznikla veřejná sféra, na které participovaly soukromé osoby - občané¹⁵⁵. ZOON POLITIKON je tedy kulturní výtvar, nikoli kulturní univerzálie.¹⁵⁶

Obec - polis, je místem, kde se svobodní a sobě rovní mohou na veřejném prostranství stýkat a snažit se vyniknout. Veřejnost zde vystupuje jako místo konání paměťhodných skutků, místo, kde je možné "získat nesmrtelnost v podobě slávy",¹⁵⁷ jako sféra svobody a stálosti, proti níž stojí sektor rodiny a domácnosti - říše nutnosti a pomíjivosti. A právě možnost této difference umožnila podle Jana Patočky vznik dějin a dějinnosti ve vlastním smyslu. Antická polis je tak místem, kde se zrodila nejen politika, věda a filosofie¹⁵⁸ ale také - dějiny.¹⁵⁹

¹⁵² Aristotelés – *Politika*, Praha 1998 /překl. A. Kříž/

¹⁵³ Aristotelés – *Politika I*, Praha 1999 /překl. M. Mráz/

¹⁵⁴ Mulgan, R. G. – *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998, str. 21, kurzíva moje

¹⁵⁵ Není patrně od věci připomenout, že český termín "občan," je odvozen právě od slova "obec," termínu někdejší státní správy, které etymologicky souvisí se "slc. *vóbec* ze spojení *v obec* = v hromadu, ve spolek, veřejně" (Machek, V. – *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1997, str. 440, heslo: "Obec". Též viz: Urban, O. – *Kapitalismus a občanská společnost*, Praha 1978, str. 210-211), jeho užití je tedy na místě, plně v souladu s řeckým *polítés*.

¹⁵⁶ V tomto bodě se Aristotelés mylí, považuje-li za "zřejmé, že obec existuje na základě přirozenosti" (*Pol.* 1253a 3; Aristotelés - *Politika I*, /překl. M. Mráz/, Praha 1999, str. 51). Naopak, *polis* je kulturní výtvar, nikoli univerzální stav. Stejně tak je chybný Aristotelův soud o lidské přirozenosti, podle kterého je člověk "svou přirozeností určen k životu v obci", že člověk je "FYSEI POLITIKON" (*Pol.* 1253a 4, EN 1097b 11, tamtéž, str. 51). Seneka tento termín přeložil do latiny jako "*sociale*", čímž význam mírně posunul a výsledkem je definice člověka jako "bytosti společenské" v širokém smyslu. "Aristoteles má ovšem na mysli život v obci, tedy společnost určitou" (Kříž, A. - *Dodatky, základní pojmy*, In. : Aristotelés - *Politika*, Praha 1996, str. 324.) Právě tento fakt zdůrazňuje Emanuel Chalupný, když Aristotelovu definici - kterou v této podobě odmítá - překládá "Člověk je od přirozenosti živočichů *občanský*" (Chalupný, E. - *Sociologie IV.*, - *Skladba /statika/*, sv. 2, Praha 1939, str. 145, kurzíva v původním textu.) K tomuto tématu též srov.: Mulgan, R. G. - *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998, str. 27-40

¹⁵⁷ Habermas, J. – *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha 2000, str. 58

¹⁵⁸ Vernant, J. –P. – *Počátky řeckého myšlení*, Praha 1993, str. 85

¹⁵⁹ O vzájemné spjatosti politiky a dějin hovoří i G. Balandier (Balandier, G. – *Politická antropologie*, Praha 2000, str. 43). Pouze o dějinách avšak v totožném smyslu antické *polis* viz Jaspers, K. – *Úvod do filosofie*, Praha 1996, str. 70.

V "Kacířských eseích" rozděluje Jan Patočka vývoj lidstva do tří etap počínaje stupněm nedějinným, "probíhajícím v anonymitě minulého a ryze přírodním rytmu"¹⁶⁰, přes stupeň předdějinný, během kterého se objevuje písemně zaznamenaná tradice uchováající kolektivní paměť a konečně stupeň třetí, poslední, charakterizovaný vznikem dějin ve vlastním smyslu.

Podle Patočky tak není vznik dějin totožný s vynálezem písma, který považuje za pouhý jeho předpoklad, ale teprve se změnou v pojetí života a společenské organizace, ke kterým došlo až s objevením se antické polis.

Předdějinný svět se bytostně odehrává ve sféře domácnosti, která je místem práce, života spoutaného sebou samým v nekonečném cyklu sebereprodukce. "Domácnost je společenství těch, co pracují pro úživu"¹⁶¹. Hlavním rysem domácích aktivit je připoutanost života k sobě samému, kdy se veškerá energie vrhá zpět k obstarávání života samého, život sám sebe stravuje a reprodukuje skrze práci, smyslem které je "udržovat všechny členy tohoto společenství při životě za tu cenu, že jiný životní obsah pro sebe neznají"¹⁶²

V Patočkově pojetí tak byly starověké říše pouhými "monumentálními domácnostmi",¹⁶³ život v těchto říších byl soustředěn sám na sebe, na svou obranu a reprodukci skrze práci, které chyběl jakýkoliv cíl, který by se zvedal nad samotné udržování života. V těchto říších byl pouze organizovaně sledován tentýž cíl, který byl dříve sledován jen živelně a nesoustavně¹⁶⁴. V tomto období byl život přijímán, udržován a předáván dalším pokolením bez jakýchkoliv otázek a problematizace.

Teprve se vznikem polis byl, dle Patočkova výkladu, tento naivně přijímaný smysl otřesen. Až politickým jednáním se "člověk vystavuje problematičnosti, tomu že jeho důsledky jsou nedohledné a každá iniciativa přechází vzápětí do cizích rukou"¹⁶⁵. Polis ale není jen prostředkem k udržení života v jeho samostravujícím koloběhu plození a práce. Naopak, již první teoretikové poukazují na fakt, že "za účel politického společenství jest třeba pokládati krásné skutky a nikoliv pouhé soužití"¹⁶⁶. Právě v antické polis se vytváří prostor, kde "již není cílem snažení život pro život"¹⁶⁷ a objevuje se život politický, který "ve své původní a prvotní formě není nic jiného, než jednající svoboda"¹⁶⁸. Polis je prostor, kde je původní smysl zproblematizován a otřesen, kde se život stává svobodným a schopným spatřit sebe sama v celku a kde občané mohou konat před "podílníky vzájemného uznání"¹⁶⁹ činy, kterými život sebe sama překračuje a dosahovat tak "duchovní trvalosti v paměti slávy"¹⁷⁰. Právě tehdy, "se vznikem veřejné sféry, se vznikem prostoru pro konání zaznamenaníhodných skutků před tváří sobě rovných"¹⁷¹, vznikají dějiny ve vlastním smyslu, stejně jako politika, "která je teprve tam, kde vzniká pojem osmyslnění života ze svobody a pro ni"¹⁷² vázané na vědomí svobody, které však "může podstatně mít člověk jen ve společenství sobě rovných. Proto počátkem dějin ve vlastním smyslu je polis"¹⁷³.

¹⁶⁰ Patočka, J. – *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 50

¹⁶¹ Tamtéž, str. 33

¹⁶² Tamtéž, str. 35, kurzíva v původním textu

¹⁶³ Tamtéž, str. 34

¹⁶⁴ Tamtéž, str. 51

¹⁶⁵ Tamtéž, str. 74

¹⁶⁶ *Pol.* 1271a 2; Aristotelés – *Politika* (překl. A. Kříž), Praha 1998, str. 124, kurzíva v původním textu.

¹⁶⁷ Patočka, J. – *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 48

¹⁶⁸ Tamtéž, str. 148

¹⁶⁹ Tamtéž, str. 77

¹⁷⁰ Tamtéž, str. 77

¹⁷¹ Pinc, Z. – *Člověk v antické polis*, str. 18, In.: Kunc, J. (Ed.) – *Demokracie a ústavnost*, Praha 1996

¹⁷² Patočka, J. – *Vlastní glosy ke "Kacířským esejům"*, In: Patočka, J. – *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 153, kurzíva v původním textu.

¹⁷³ Tamtéž, str. 153, kurzíva v původním textu.

*

Ve výše uvedeném textu jsme sledovali postupný zrod politiky a dějin v antické polis. Ukázali jsme si, že jejich zrod byl úzce svázán s konstitucí společenství sobě rovných jedinců – občanů. Uvedený antický exkurz jsem pro výklad prezentovaný na následujících stránkách považoval za vhodný ba nutný, zejména z důvodu užívané terminologie. Politiku, stejně jako dějiny, chápu jako pojmy, vědecké pojmy, které se od slov běžného jazyka liší zejména tím, že pojmu ”nemůžeme rozumět, neznáme-li předem definici, jež ho tvoří”.¹⁷⁴ Politice, stejně jako dějinám, budu tedy na následujících stránkách rozumět ve výše nadefinovaném smyslu. Ne každou dynamiku moci budu označovat jako politiku (ba právě naopak) a ne každou konceptualizaci toku času budu chápat jako dějiny.

Předešlé stránky pak měly ještě jeden cíl – sledovat tvorbu a ustavení veřejnosti, občanské veřejnosti jako sféry ”soukromých osob shromážděných v publikum”.¹⁷⁵ Právě v antické polis se poprvé v historii objevuje občanská společnost jako sféra, jako idea i jako pojem. Přestože tento pojem doznal do novověku mnoha změn a významových posunů, vždy se tak dělo za stálého poukazu k antické polis a její odkaz nebyl nikdy zapomenut; nakonec i samotné dnešní termíny užívané k označení těchto skutečností jsou často právě její provenience. Důvodem, proč se v přítomném textu vracím k antické polis je skutečnost, že zde a právě jenom zde se tento zlom odehrál poprvé a je tak možné zde sledovat onen tolik významný přechod od jedné formy sociální organizace ovládané všeobjímající rodinou a determinované příbuzenstvím k druhé, sestávající ze svobodných a rovných osob – občanů, s diferencovanou sférou politiky, která se stává institucionální oblastí s funkcionální prioritou.

Přestože společenství občanů v antické polis jistě nemělo všechny atributy občanské společnosti v moderním smyslu, nepostrádalo ten snad nejdůležitější – rovnost svých participantů, již zde se jednalo o ”společenství rovných” (a svobodných). V tomto smyslu tedy již antická polis, přestože ještě sama pevně vklíněna do celkově nerovného společenského uspořádání, předznamenávala (neboť právě na ni se v tomto ohledu navazovalo) opuštění nejtýpější charakteristiky tradiční společnosti (v úzkém smyslu), již je nerovnost lidských subjektů. Můžeme říci, že právě zde došlo k onomu kvalitativnímu zlomu, neboť princip rovnosti zde byl již plně ustaven. Moderní občanská společnost tak pouze kvantitativně rozšířila okruh zahrnutých subjektů, avšak princip je shodný. Dějiny rozvoje občanské společnosti byly právě dějinami přijímání dalších a dalších subjektů do jejího rámce (v jisté době k ní nenáležely například ženy, či osoby jiné ”rasy” než té ”bílé”, jindy zase ti, kdo neplatili daně v určité výši, posléze ti, kdo daně neplatili vůbec apod.) a ani dnes se moderní občanská společnost netýká bez výjimky všech lidských subjektů, za jejími hranicemi stále ještě zůstávají například děti, osoby zbavené svéprávnosti ap. Jde-li tedy o ustavení principu a zrod nové kvality, byla antická polis první a moderní občanská společnost je její přímou následovnicí a nástupkyní. Občanská společnost jako sociální útvar ve kterém ”je občianstvo hlavným princípom”¹⁷⁶ se tak poprvé konstituovala právě v antické polis.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Y Gasset, O. - Minulost a budoucnost pro současného člověka In: *Evropa a idea národa*, Praha 1993, str. 127

¹⁷⁵ Habermas, J. – *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha 2000, str. 87

¹⁷⁶ Dahrendorf, R. – *Moderný sociální konflikt*, Bratislava 1991, str. 40

¹⁷⁷ Co se moderního konceptu občanské společnosti týče, můžeme v jeho vývoji rozlišit několik linií, které se od sebe v různé míře odlišují (k tomuto viz např.: Müller, K. – Češi a občanská společnost. Pojem, problémy, východiska, Praha 2003, zejm. kap. 2 ”*Historie konceptu a jeho současná pojetí*”, str. 24-103). Vzhledem k tomu, že dále budeme občanskou společností rozumět primárně společenství svobodných a rovných subjektů se stejnými právy, je možné říci, že nuance v nichž se jednotlivá pojetí liší jsou vůči této premise druhotné, neboť bez výjimky všechna z uvedeného předpokladu vycházejí. Takové pojetí je proto též možné označit jako *nulový stupeň* občanské společnosti, všemi ostatními koncepty sdílený.

3.2 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. Vzniku a ustavení společnosti občanské (coby protikladu společnosti tradiční) jsme se věnovali v kapitole předchozí. Následující řádky budou tedy věnovány objasnění protikladu společnosti tradiční a moderní, přičemž budu vycházet z pojetí K. Polanyiho (s jistými ohledy na jeho interpretaci J. Kellera)¹⁷⁸.

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”¹⁷⁹**. 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”) společnosti¹⁸⁰ (tedy ve všech společnostech kromě té, která se v průběhu 19. století ustavila v Evropě) je ekonomický systém pouze součástí sociální organizace společnosti¹⁸¹, resp. je v sociálním systému plně absorbován¹⁸². V tradiční (a “primitivní”) společnosti je ekonomika jen funkcí sociálního řádu, v němž je obsažena¹⁸³, 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 charakteru¹⁸⁴, 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 trhu¹⁸⁵ 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

¹⁷⁸ 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 výťah 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)

¹⁷⁹ Keller, J. – *Úvod do sociologie*, Praha 1999, str. 15

¹⁸⁰ K. Polanyi tyto typy společností vzásadě nerozlišuje a jejich distinkce dále nespecifikuje.

¹⁸¹ Polanyi, K. - *The Great Transformation*, Boston 1975, str. 49

¹⁸² Tamtéž, str. 68

¹⁸³ Tamtéž, str. 71

¹⁸⁴ Keller, J. – *Úvod do sociologie*, Praha 1999, str. 16

¹⁸⁵ Polanyi, K. - *The Great Transformation*, Boston 1975, str. 71

jednou z tržních komodit - práce je tedy zbožím 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 společnosti¹⁸⁶, 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 faktorech, přičemž regulátorem distribuce privilegií a pozic se stává trh. Jako organizační princip společnosti se ustavuje ekonomický liberalismus¹⁸⁷.

*

Srovnáme-li obě uvedené koncepce (občanskou a moderní společnost jako protiklady společnosti tradiční), ukáže se, že ačkoli každá z nich klade akcent na odlišné rysy "velké změny" jakož i nového společenského uspořádání, jejich jádro je v nejhrubších rysech společné. Obě z nich postulují jako základ společnosti svobodné a soběrovné osoby s rovnými právy (v protikladu ke společenskému uspořádání ustaveném na dědičné principiální /kolektivně vymezené/ nerovnosti s případnou podporou hierarchicky diferencovaného pojetí lidství), v obou případech se předpokládá funkční diferenciaci jednotlivých subsystémů společnosti (v protikladu ke společenskému systému, v němž jsou všechny aspekty pospolitého života regulovány jediným organizačním principem - příbuzenstvím, kastovníctvím či stavovstvím představujícím totální instituční bázi) a oba koncepty staví na premise, že osu společnosti tvoří formální organizace (protiklad je shodný jako v předchozím případě).

IV. ROMSKÉ SKUPINY V ROMSKÝCH OSADÁCH NA SLOVENSKU

4.1 Subetnické členění

V současnosti obývají tzv. "romské osady" na Slovensku zejména tři subetnické¹⁸⁸ romské skupiny: Prvou jsou olašští Romové (sami sebe označují termínem vlachike Roma, který je původně odvozen od území "Valachie" - součásti dnešního Rumunska), kteří na

¹⁸⁶ Tamtéž, str. 163

¹⁸⁷ Tamtéž, str. 135,149

¹⁸⁸ Zde i nadále ve smyslu skupiny sdílející kolektivní identitu nenaplňující 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".

území Slovenska přišli z Rumunska v průběhu 19. století¹⁸⁹. 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 servika Roma¹⁹⁰ 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 Spiše¹⁹¹ 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, korytářství, košíkářství, zvonkařství, výroba metel, nepálených cihel - valek apod.¹⁹² Kromě těchto činností pak velice významnou roli hrála také pomoc sedlákům, zejména při sezónních pracích.

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 společností¹⁹³ 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.¹⁹⁴

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"¹⁹⁵. Ještě větší distanci pak mezi těmito skupinami staví příslušník skupiny Romů slovenských, který o Romech

¹⁸⁹ 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/.

¹⁹⁰ 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)

¹⁹¹ Srov. např.: Mann, A. B. – *Rómsky dejepis*, Bratislava 2000, str. 7

¹⁹² Srov.: Davidová, E. – *Cesty Romů/Romano drom*, Olomouc 1995, kap. "Tradiční řemesla a způsoby obživy"

¹⁹³ Srov.: *Chudoba Rómov a sociálna starostlivosť o nich v Slovenskej republike* (kol. aut.), Bratislava 2000, str. 10

¹⁹⁴ Srov. Horváthová, J. – Kapitoly z dějin Romů, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy*, Praha 2002, str. 38

¹⁹⁵ 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

olašských říká, že "sú iná rasa"¹⁹⁶. M. Hübschmannová, potom o vzťahu týchto skupín referuje v tom smyslu, že "'kočovní Cikáni' se liší (a jsou 'usedlými' Cikány odlišováni!) jako zvláštní etnická podskupina Cikánů"¹⁹⁷.

V rámci subetnických celků byla pak jiným principem členění Romů profesní příslušnost¹⁹⁸, kdy jsou "jednotlivé skupiny Romů identifikovány tradiční skupinovou profesí jako je kovářství, hudebnictví, koňské handlířství etc."¹⁹⁹, tedy skutečnost, že "skupinové etnické povedomie" je v tomto ohledu Romy chápáno jako "příslušnost' ku tradičnej profesii"²⁰⁰. Profesní příslušnost se dědila v rámci rodin, byla předávána v rodové linii - "džalas papi pre papende (přecházela z generace na generaci)"²⁰¹ - a opět byla faktorem vymezujícím endogamní skupiny. Výběr partnera totiž často zohledňoval právě profesní "zařazení" skupiny, jejímž byl dotýčný členem. Manželství se tak "pravidelne uzatvárali len medzi príslušníkmi rovnakých skupín,...napr. manželstvá medzi hudobníkom a usadným kováčom s dcérou korytára alebo priekupníka koní boli ... zriedkavé"²⁰². Z tohoto důvodu hovoří v tomto případě Jelena Marušiaková o "profesní endogamii"²⁰³ jednotlivých romských skupin.

4.2 Rituální čistota a nečistota

Zcela odlišným principem rozdělujícím dále jednotlivé romské skupiny je institut rituální nečistoty. 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 pojmované iracionální kvality, která svou přítomností rituálně (tedy nikoli v našem obvyklém smyslu hygieny) znečišťuje svého nositele. Tímto nositelem může 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*)²⁰⁴. 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 přenese kvalita rituální nečistoty, přijde-li do styku s věcmi, zvířaty, nebo osobami, které již rituálně znečištěny jsou. Své rituální nečistoty se pak

¹⁹⁶ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny. Kultúrnoantropologická štúdia*, Prešov 2001, str. 38

¹⁹⁷ Hübschmannová, M. – Co je tzv. cikánská otázka?, *Sociologický časopis* č. 2, 1970, str. 108

¹⁹⁸ 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* – medvědáři, *Džambási* – překupníci koní, *Humadžije* – prodavači hlíny a jiní

¹⁹⁹ Hübschmannová, M. – What can Sociology suggest about the Origin of Roms, *Archiv orientální* 40, 1972, str. 51-64, zde str. 62

²⁰⁰ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny. Kultúrnoantropologická štúdia*, Prešov 2001, str. 35

²⁰¹ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 48

²⁰² 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

²⁰³ Marušiaková, J. – K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 696

²⁰⁴ Srov.: Šebková, H., Žlnayová, E. – *Romani čhib, učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999, str. 140

již zbavit nemůže - “tato nečistota je v tomto životě neodčinitelná”²⁰⁵ - a stává se nenávratně a nadosmrti degešem (příčemž tato kvalita je dědičná)²⁰⁶. V případě, že se daná osoba jako degeš narodí, je situace identická – jak říká romské přísloví: “degešiske ul’i’la, degešiske merla/ narodil se jako degeš a jako degeš umře”²⁰⁷.

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 Rom²⁰⁸). 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 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.²⁰⁹ 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 nahlížejí jako na “horší sortu”²¹⁰ a zaujímají vůči nim “negativní postoj”²¹¹), 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 (resp. je patrně jejich přímým

²⁰⁵ Sekyt, V. – *Romské tradice a jejich konfrontace se současností /romství jako znevýhodňující faktor/,* nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB, str. 6

²⁰⁶ V kultuře romských osad se ovšem setkáváme i s rituální nečistotou dočasnou (např. u mentsruující 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 – novorozeneček/, *Zpravodaj KSVI*, 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)

²⁰⁷ Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1991, str. 83, heslo “degešis”.

²⁰⁸ Žužo = romsky “čistý; žuže Roma = Romové, kteří nejedí rituálně nečisté maso (koňské, psí) a obvykle žijí na vyšší sociální rovině.” (Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1991, str. 291, heslo : “žužo”)

²⁰⁹ Připomeňme si, že to byla právě instituce společného jídla - *syssitie*, kterou byla jednota řecké obce (tedy jednota *homoioi* - soběrovných) vytvářena, udržována a stvrzována. “Právě z něj pochází vnitřní společenství členů obce” (Coulanges, F. de – *Antická obec*, Praha 1998, str. 80), ono je jeho symbolem. Naproti tomu v romských osadách je ideálem pravý opak - jíst výhradně ve své vlastní rodině.

²¹⁰ Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 13

²¹¹ Pavelčíková, N. – *Romské obyvatelstvo na Ostravsku (1945-1975)*, Ostrava 1999, str. 14

dědicem), neboť i zde se distance mezi oběma skupinami projevuje zejména vyhraněnou endogamií.²¹²

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 Rumungři nejenže méněcenní, ale přímo nečistí. 'Všichni Rumungři jsou degeši...'"²¹³. 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.²¹⁴

Nikterak řídký však není (samozřejmě mezi Romy slovenskými a maďarskými) ani názor mého informátora²¹⁵, 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"²¹⁶, přičemž ve všech případech platí pravidlo skupinové endogamie - "zákon 'čistej krvi' je najdôležitejším pre každú skupinu"²¹⁷ a jeho porušení je důvodem k vyloučení ze společenství.

4.3 Krátký komentář ke kynofagii a identitě

"Imar avel karačoňa,
te murdaras la rikoňa.
La rikoňa, la mačkica,
Pekas la andre tepšica".

(Už přicházejí vánoce,
zabijeme fenku.
Fenku, kočku,
upečeme na pekáči)²¹⁸

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

²¹² K této otázce též viz: Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 22 a násl.

²¹³ Cit In: Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, Diplomová práce na FHS UK 2002, str. 46, (nepubl.)

²¹⁴ Informátor B. P., narozen 1975, vzdělání základní, t.č. nezaměstnaný, lokalita v okrese Prešov. (Zápis z 2. 6. 2000)

²¹⁵ Informátor F. Č., narozen 1967, vzdělání základní, t. č. nezaměstnaný, lokalita v okrese Prešov. (Zápis z 3. 1. 2001)

²¹⁶ Marušiaková J. – K problematice cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985 str. 699

²¹⁷ Tamtéž, str. 698

²¹⁸ Zazpívejte si s Romy, *Nový Orient* 10/1973, roč. 28, str. 301

přestávat, stačí se totiž narodit do nečisté rodiny²¹⁹ (na úrovni osady), či do nečisté osady (v perspektivě meziosadních vztahů), aby člověk statusu nečisté osoby nabyt; 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 ale, že nemá na vybranou, nechce-li se odcizit sám sobě. Zůstat sám sebou pro něj znamená zůstat rituálně nečistým.²²⁰

Takové by bylo sociální vysvětlení. Jaké však jsou rituální důvody kynofagie? Domnívám se, že v jejím podloží bychom narazili na (většinou nereflektovanou) 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"²²¹. 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)²²². 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"²²³. 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.)²²⁴; léčebná kúra obvykle spočívá v potírání hrudi sádlem, ovšem nezřídka i v jeho požívání – rozpuštěné v čaji, namazané na chleba či teplé na lžici²²⁵ - (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 funkcích vzájemně nahrazovat", takže "čisté může nakazit"²²⁶, zatímco nečisté může jindy posvětit (resp. v našem případě uzdravit – pozn. M. J.)²²⁷.

²¹⁹ 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")

²²⁰ 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 dovoluje jeho producentům jeho cenu značně nadsadit.

²²¹ Informátor B. P., nar. 1975, vzdělání základní, t. č. nezaměstnaný, lokalita v okrese Prešov (zápis z 16. 6. 2000)

²²² Ke konceptu tabu viz : Otto, R. - *Posvátno*, Praha, 1998, zejm. str. 45, 52, 54; Freud, S. - *Totem a tabu*, Praha, 1991, str. 22-26.

²²³ Durkheim, É. – *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*, Praha 2002, str. 442

²²⁴ Srov.: Romové se léčí také psí masť, *Právo* 2. 12. 2003, str. 9 (ivi), Darius, I. – Zlodejov psův z Marakane policia obvinila, *Koržár* 16. 1. 2004, Kampf, V. – Medicína. Bude zo psa slanina?, *Život*, 1/04

²²⁵ Informátor M. H. (nar. 1941), t.č. v důchodu, lokalita v okrese Prešov (zápis z 24. 12 2003)

²²⁶ 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.

²²⁷ Durkheim, É. – *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*, Praha 2002, str. 442

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 vpsledku pak i samotný ontologický status), které toto určují a ovlivňují jeho "hodnotu" či "kvalitu". Jednotlivé romské skupiny takto se navzájem lišící příznávanou hodnotou lidství se pak "navzájem neuznávají"²²⁸, "opovrhují sebou"²²⁹ 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 "díívají spatra"²³⁰. 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.

4.5 Romové a indické kasty

Výše uvedené sociální uspořádání je analogické situaci indických kast, jejichž přímým dědicem patrně také je. Předkové Romů, dříve než opustili Indii, totiž "nemohli...nebýt součástí jejího celospolečenského systému"²³¹, 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"²³². Příslušník džátí, která se považuje za 'vyšší', nepozře sousto v kastě, kterou považuje za 'nižší'.²³³ Jednotlivé kasty jsou přitom monopfesní 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 kterej kaste sa člověk narodil, do tej patril po celý život nie len on, ale celé jeho potomstvo"²³⁴, kastovní příslušnost pak určovala jak zmíněné profesní zařazení a výběr partnera, tak i právní postavení, formy

²²⁸ Pelíšková, V. – Bydlení Romů v České republice, In: *Romové, bydlení, soužití*, Praha 2000, str. 20

²²⁹ Štampach, F. – *Cikáni v ČSR, Československá vlastivěda, 2. díl – člověk*, Praha 1933, str. 287-293, zde str. 287

²³⁰ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, Praha 1929, str. 40

²³¹ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1988, str. 22

²³² "I když tento náš výraz není příliš výstižný, uvážíme-li, že Indové většinou stolů nepoužívají" (Zbavitel, D. – *Otazníky starověké Indie*, Praha 1997, str. 130)

²³³ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1988, str. 22

²³⁴ Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Bratislava 1993, str. 11

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 a poměrně spolehlivě tak dokládají, z jakého sociálního prostředí (a odkud) jejich předkové přišli.

*

Otázka konkrétní pozice předků dnešních Romů v kastovní hierarchii není pro nedostatek dokladů spolehlivě rozřešena. V dané problematice se objevují názory přímo protikladné. Někteří autoři, zejména ti, hlásící se k romské identitě "odvozují původ svého lidu od Bráhmanů či rádzastánských kšatrijských rádzputů, královských synů"²³⁵, zdá se však, že se jedná pouze o zbožné přání a touhu pozvednout slávu svého lidu, neboť naprostá převaha seriózních badatelů umisťuje prapředky Romů na zcela opačný konec sociální hierarchie, neboť tito patrně patřili "k najnižšej skupine, vyčlenenej z kastového systému"²³⁶, tzv. páriům. K této skupině náleželi příslušníci nečistých povolání, mj. také kočovní kováři, hudebníci, tanečníci, profesionální zloději, drezéři zvířat a další. Styk s příslušníky této skupiny byl pro ostatní kasty poskvřující a proto se těmto kontaktům co možná nejvíce vyhýbali.

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 majoritní společnosti obvykle z velké části pouze umělým konstruktem (či spíše lichou představou) 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."²³⁷ Právě zmiňovaná diverzita je přitom pro Romy "tradiční", zatímco moderní teze o tom, že Romové "jsou a považují se za společné...etnikum"²³⁸ jsou spíše (pokud vůbec) hubbou budoucnosti. Reálný stav je totiž takový, že mezi Romy "neexistuje jednotné etnické povedomie",²³⁹ 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"²⁴⁰, což ovšem "není přesný obraz toho, jak vidí sami sebe – je to obraz toho, jak je vidí lidé, kteří k nim nepatří."²⁴¹ 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

²³⁵ Hübschmannová, M. – K počátkům romských dějin, In: *Černobílý život*, Praha 2000, str. 27

²³⁶ Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Bratislava 1993, str. 10

²³⁷ Čajánková, E. – Život a kultura rožkovianských Cigaňov, *Slovenský národopis* 2/1954, str. 153

²³⁸ Davidová, E. – Romové a česká společnost. Hledání domova, porozumění a vzájemného soužití, *Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky* 3/2000, str. 25

²³⁹ Marušiaková, J. – Vztahy mezi skupinami Cigaňov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 73

²⁴⁰ Fonsecaová, I. – *Pohřbi mě vestoje. Cikáni a jejich pouť*, Brno 1998, str. 229

²⁴¹ Tamtéž, str. 229

>národnostní< skupině²⁴², 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 nepovažují²⁴³. 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 rozdílů, které je vzájemně odlišují ve prospěch jejich příslušnosti k jednotlivým skupinám²⁴⁴.

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 spoločenstvom vnútorne, teda kultúrne i sociálne výrazne diferencovaným.“²⁴⁵ 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...“²⁴⁶. „Neměli bychom tedy hovořit o Romech u nás jako o jednolitě skupině obyvatel vyznačující se shodnými znaky“²⁴⁷.

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 odlišní etnicky, antropologicky, jazykově i kulturně“²⁴⁸, stejně jako „svou výraznou identitou“²⁴⁹.

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“²⁵⁰, „antagonistických vztahů“²⁵¹ a někdy až nesmiřitelnosti²⁵² uvnitř této. Slovy Jeleny Marušiakové: „vztahy medzi jednotlivými cigánskymi skupinami sú oveľa horšie než medzi Cigánmi a obyvateľstvom necigánskeho pôvodu (gádžami).“²⁵³ Takže, mají-li jednotlivé romské skupiny „tendenciu k izolácii od okolitého obyvateľstva“, „ešte viac [sa izolujú] od iných cigánskych skupín“²⁵⁴.

²⁴² 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.

²⁴³ Tamtéž, str. 155; překlad můj.

²⁴⁴ Tamtéž, str. 158 (zde s odvoláním na Szuhaie); kurzíva v původním textu, překlad můj.

²⁴⁵ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov, 2001, str. 148

²⁴⁶ Tížik, M. – Slabiny „gádzovského“ konštruovania rómstva, *Biograf* 23/2000, str. 45

²⁴⁷ Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 41; kurzíva v původním textu.

²⁴⁸ Davidová, E. – Změny ve hmotné kultuře Romů – bydlení a strava, In: *Černobílý život*, Praha 2000, str. 80

²⁴⁹ Tamtéž, str. 80

²⁵⁰ 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

²⁵¹ 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)

²⁵² Goral, L. – Romové a Evropa, In: Šišková, T. (ed.) – *Výchova k toleranci a proto rasismu*, Praha 1998, str. 76

²⁵³ Marušiaková, J. – Vztahy medzi skupinami Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 58

²⁵⁴ 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 ne/čistotou) cítí být, jsou jejich nejbližšími společníky – příslušníci majority. ”Každý Cigán” je tedy ”predovšetkým členom svojej skupiny, až na druhom mieste sa cíti byť príslušníkom širšieho spoločenstva, ktoré podľa neho tvoria najprv občania necigánskeho pôvodu a až potom cudzie cigánske skupiny”²⁵⁵.

Tento vzťah prítom panuje jak mezi skupinami vymezenými příbuzensky či rituálně, tak i subetnicou, takže ”v lokalitách so zmiešanými rómskymi sub-etnickými skupinami – Rumungri preferujú v interakciách skôr ne-rómov ako olašských Rómov” (E. Davidová dokonca uvádza, že členové týchto skupín /Rumungri a Olaši/ se se v jí zkoumaných lokalitách nejen ”vôbec nestýkali”, ale ”často sa priamo nenávideli”²⁵⁶); podobně pak i ”slovensky hovoriaci Rómovia sa skôr identifikujú so Slováckmi ako s maďarsky hovoriacimi Rómami”²⁵⁷. Obdobná situace prítom panuje v prípade nevyraznejších subetnických skupín i na území České republiky, neboť i zde jsou příslušníkům ”subetnické skupiny slovenských Romů ... bližší Neromové ... než příslušníci subetnické skupiny olašských Romů”²⁵⁸. Nepřekvapí nás proto, že ”vzájemná solidarita (těchto romských skupín – pozn. M. J.) je někdy slabší, než solidarita s Neromy”²⁵⁹.

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 ne/čistotou oddělené skupiny) primárně 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 těchto důvodů se zdají být teze o tom, že ”všetci Rómovia sú bratia”²⁶⁰ spíše iluzorní. Vždyť jaký by to byl bratr, s kterým nemohu pojít, vypít si kávu či (v krajním případě, ale nikterak výjimečném) podat si ruku? Naopak se zdá být nutné přijmout skutečnost, že ”uvnitř skupiny označované Romové narážíme na pravý opak vzájemného sdílení a solidarity utvářející jednotnost etnika či národa”²⁶¹. Nazývat všechny Romy na světě bratry a sestrami²⁶² je tedy, vzhledem k endogamii jednotlivých skupin opisujících obvykle příbuzenské linie, poměrně absurdní, protože právě to by členové zmiňovaných skupin nikdy nepřijali a právě tomu se pravidly endogamie brání.

Z uvedených skutečností však plynou některé důsledky. Například oblíbená teze hlásající, že Romové musí být subjektem (nejčastěji ”řešení romské problematiky”) ba dokonce vyhlášení, že Romové již ”sú subjektem, a tedy nielen objektom riešenia problému, preto sa budú aktívne podieľať ...”²⁶³ neodpovídají pravdě a jedná se podle všeho jednak o

²⁵⁵ Tamtéž, str. 73, kurzíva moje

²⁵⁶ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 151

²⁵⁷ Radičová, I. – *Hic sunt Romales*, Bratislava 2001, str. 174. Citovaná autorka hovoří o lokalitách Jesenské a Dúžavská cesta; se stejnou situací jsem se ovšem setkal i ve zkoumaných lokalitách s obdobnou konstelací.

²⁵⁸ Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 14

²⁵⁹ 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, zde str. 28; překlad můj.

²⁶⁰ Výrok z prohlášení předneseného na Prvním mezinárodním kongresu Cikánů v Londýně pořádaném ve dnech 8-12. 4 1972 Mezinárodním cikánským výborem. Cit in: Liégeois, J.-P. – *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Bratislava 1995, str. 218-9

²⁶¹ 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)

²⁶² Srov. např.: Marušiaková, E., Popov, V. – Historický osud a současné problémy Cigánů/Rómov v střední a východní Evropě, *Etnologické rozpravy* 2/2001, Bratislava, str. 13 a 15

²⁶³ Sulitka, A. – Vývoj a současný stav praktických řešení a kompetencí vrcholných orgánů státu po roce 1989, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 228

výkřiky nepoučených (ze strany příslušníků majoritní populace) a jednak o záměrnou manipulaci (ze strany tzv. "romské politické reprezentace", která tímto lživým vyhlášením legitimuje svůj mandát). 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."²⁶⁴ Přičemž sami "Romové ... jsou nešťastní, že je veškerá populace bere jako jeden celek"²⁶⁵ a "těžce nesou, že většinová populace nečiní rozdílů mezi ... skupinami, které mezi sebou téměř nekomunikují ... ani se vzájemně nestýkají"²⁶⁶, které "se od sebe distancují"²⁶⁷, jsou "samostatné"²⁶⁸, "sami pro sebe"²⁶⁹ a "mnohdy nepřátelské"²⁷⁰. Co se tedy vztahů "mezi cudzími [cigánskými] skupinami" týče, byly tyto vždy "poznačené určitým antagonizmom"²⁷¹ přičemž je třeba dodat, že se nejedná o úpadkový stav či regres, ale o znak, o němž hovoří již nejstarší prameny o romských skupinách²⁷² a jímž se vztahy skupin předků dnešních Romů vyznačovaly patrně již v Indii²⁷³.

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 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"²⁷⁴.

Pokud by tedy "klíčovou roli při řešení 'svých problémů' měli hrát sami Romové"²⁷⁵, 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..."²⁷⁶. 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

²⁶⁴ Frištnská, H., Haišman, T., Višek, P. – Souhrnné závěry, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 479

²⁶⁵ Goral, L. – Romové a Evropa, In: Šišková, T. (ed.) – *Výchova k toleranci a proto rasismu*, Praha 1998, str. 75

²⁶⁶ Tamtéž, str. 75-76

²⁶⁷ Hübschmannová, M., Řehák, J. – Etnikum a komunikace. K projektu výzkumu Romů v ČSSR, *Sociologický časopis* 6/1970, str. 248-559, zde str. 555

²⁶⁸ 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

²⁶⁹ Elena Lacková: Vždycky mě přitahovali Olašští Romové, In: Manuš E. (ed.) – *Jdeme dlouhou cestou*, Praha 1998, str. 190

²⁷⁰ 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

²⁷¹ Horváthová, E. –K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis*, roč. 36, 1/1988, str. 18

²⁷² 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

²⁷³ Srov. Hübschmannová, M. – What can Sociology suggest about the Origin of Roms, *Archiv orientální* 40, 1970, str. 51-64, zde str. 63

²⁷⁴ Frištnská, H., Haišman, T., Višek, P. – Souhrnné závěry In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 487

²⁷⁵ 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

²⁷⁶ Marušiaková, E. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/1968, str. 610

lingvistike²⁷⁷ aj materiál etnografický, nepochádzali iba z jedného spoločného kmeňa²⁷⁸. Stran konkrétni pozice pak, jak jsem již uvedl, i "porovnávací materiál ... potvrzuje, že predkovia Cigánov patrili vo všetkých oblastiach Indie do nižších, pritom rôznych kást"²⁷⁹.

Pripočteme-li k uvedeným skutočnostem fakt, že predkové 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"²⁸⁰ vôbec nás nepřekvapí, že v případě dnešních Romů narážíme na "absentující vedomie spoločného pôvodu"²⁸¹.

Z výše uvedeného tedy vyplývá, že agitační teze o tom, že Romové opustili Indii "jako jeden národ"²⁸², který se "rozdělil až v Evropě"²⁸³, a že je tedy v případě dnešních Romů třeba "znovu nabýt ztracenou jednotu"²⁸⁴ nemají reálný základ a jsou přinejlepším projekcí hodně vzdálené (pokud vůbec) budoucnosti do minulosti anebo spíše pouze zbožným přáním konstruktérů romského národa.

4.7 Jazyk

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"²⁸⁵.

Jazyková jednotu přitom nepanuje ani na relativně malém území a "jednotný romský jazyk neexistuje, dokonce ani len na území Slovenska"²⁸⁶, kde můžeme rozeznat "tak zvané slovenské dialekty" které sa líšia foneticky, líšia sa gramaticky a líšia sa predovšetkým slovnou zásobou"²⁸⁷.

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."²⁸⁸, 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"²⁸⁹, takže "pri náhodných kontaktoch medzi skupinami sa ... používa slovenčina, čeština alebo maďarčina"²⁹⁰.

²⁷⁷ Viz: Horváthová, E. – Cigáni pred príchodom do Európy, *Slovenský národopis*, roč. IX, 1961, č. 1, str. 3-24, zde zejm. str. 14

²⁷⁸ Tamtéž, str. 17 (resp. Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 22)

²⁷⁹ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis*, roč. 36, 1/1988, str. 12

²⁸⁰ Horváthová, E. – K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, 1/1974, str. 11

²⁸¹ Mann, A. B. – Problém identity Rómov, In: Kiliánová, G. (ed.) - *Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výzkumov. Etnologické štúdie 5*, str. 51

²⁸² Prohlášení I. Hancocka cit. In: Fonsecová, I. - *Pohřbi mě vestoje*, Praha 1998, str. 251

²⁸³ Prohlášení I. Hancocka. Tamtéž, str. 251

²⁸⁴ Hancock, I. – *Země utrpení*, Praha 2001, str. 157

²⁸⁵ Fraser, A. – *Cikáni*, Praha 1998, str. 14

²⁸⁶ Tížik, M. – Slabiny "gádžovského" konstruovania rómstva, *Biograf* 23/2000, str. 46

²⁸⁷ Rácová, A., cit. In: Balabánová, H., Molčan, M., Sajko, J. – Alternatívne prístupy vo výučbe rómских dětí In: *Kaj džas/ Kam kráčaš*, Bratislava 2001, str. 187

²⁸⁸ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 25

²⁸⁹ 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

²⁹⁰ Marušiaková, J. – K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 696

Tato situace je sice do značné míry způsobena pobytem jednotlivých romských skupin v různojazyčném prostředí okolní společnosti, nicméně plná jazyková jednotka 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“²⁹¹. 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 najednou, nýbrž postupně, hovořili dialektem té oblasti, ve které sídlili nebo se pohybovali“²⁹². Jinak řečeno: jazykovědci „na základě doterajších výsledků výskumu považují za pravděpodobnější genézi z viacerých indických spoločností“, neboť „dialekty cigánskeho jazyka nemajú spoločný východiskový základ“²⁹³.

Na základě uvedených zjištění je třeba výpovědi o ztracené jazykové jednotě Romů²⁹⁴ považovat za smyšlenky a jednoznačně je odsoudit jako čiré fantazie nepodložené historickou skutečností. Romové jazykově jednotní nikdy nebyli a v současnosti pak „většina cigánských skupin ... hovorí svojím vlastným jazykom, ktorý používa výlučne medzi členmi skupiny“²⁹⁵ a jazyk jednotlivých skupin je tak „faktorom spôsobujúcim a zdôrazňujúcim skupinovú izolovanosť“²⁹⁶, rozhodně tedy není mostem integrace či porozumění.

4.8 Označení „Rom“

Již jsme zmiňovali skutečnost, že termín „Cikán“ naznačuje „monolitickou jednotu“ jím označované skupiny, která však v jejím rámci nepanuje. Neméně problematický je však i termín „Rom“. Mnoho badatelů totiž poukazuje na fakt, že „jednotné označení, které by odpovídalo výrazu ‚Cikán‘ ... v romštině neexistuje.“²⁹⁷ Přestože slovo „rom“ existuje ve všech evropských dialektech romštiny, má zde většinou výraz „muž či manžel“, přičemž „ako skupinové označenie, teda ... ako etnonym vo forme Róma, Romá ho používajú potomkovia prvých skupín, ktoré sa do začiatku 15. storočia rozptýlili na Balkáne a vo východnej časti Európy. Skupiny veľkej migračnej vlny z konca stredoveku, ktorá skončila v západnej Európe, majú iné etnonymy.“²⁹⁸ Tyto skupiny užívají v německé jazykové oblasti etnonymum Sinte, ve Francii Manuša, ve Španělsku Gitani, v Anglii Kalé. Etnonymum Roma je nejrozšířenější ve střední, východní a jižní Evropě²⁹⁹. Avšak ani v jejich případě není označení „Rom, Romové“ neproblematické.

Předběhneme-li trochu ve výkladu, můžeme uvést, že v případě obyvatel romských osad je nezpochybnitelnou skutečností, že v současnosti tito lidé (až na pár excentriků) k označení sebe samých termín „Rom“ nepoužívají. Lépe řečeno, nepoužívají ho k vlastní identifikaci ve slovenštině či češtině. Tento fakt považují za klíčový, neboť je věru velice těžké najít důvod, proč by jednotlivá jazyková společenství měla k označení jakýchkoli entit používat termíny jazyků jiných, mají-li pro danou skutečnost termín vlastní. Právě tak Češi

²⁹¹ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 24

²⁹² Tamtéž, str. 24-25

²⁹³ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis*, roč. 36, 1/1988, str. 10, kurzíva moje

²⁹⁴ Viz Fonsecová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 251

²⁹⁵ Marušiáková, J. – K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 696

²⁹⁶ Tamtéž, str. 696, kurzíva moje

²⁹⁷ Fraser, A. – *Cikáni*, Praha 1998. Str. 10

²⁹⁸ Horváthová, E. – Doslov, In. ab Hortis, S. – *Cigáni v Uhorsku*, Bratislava 1995, str. 80

²⁹⁹ Srov. Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Košice 1993, str. 12

v cizině bez jakýchkoli potíží akceptují označení Czech (ba i Bohemian) a snad žádnému sportovci nevadí, že na jeho dresu, při účasti na zahraničních akcích nestojí "Čech (Češka)", ale adekvátní označení v jazyce hostitelské země. Je třeba též říci, že není výjimečné ani to, že jeden lid označuje příslušníky jiného společenství ve svém jazyce docela jinak, než se toto označuje samo, řečeno z druhé strany - jak uvádí s odkazem na G. Moravcsika M. Hübschmannová - "je běžné, že příslušníci národa užívají sami pro sebe jiný název, než jakým jej označují jejich sousedé"³⁰⁰. Typickým případem jsou nám známí "Němci" - tento případ je o to zajímavější, že důvod tohoto označení je primárně hanlivý, neboť vyjadřoval neschopnost "Němců" kloudně se vyjadřovat a domluvit - v tomto smyslu byli zkrátka "němi". Oproti tomuto primárně deklasujícímu termínu "slovo >Cigán< samo o sebe hanlivé nie je"³⁰¹, ovšem časem "sa ním trocha stalo"³⁰²; ano, označení "Cikán" svůj hanlivý příděch získalo až sekundárně kvůli jednání jím označované skupiny³⁰³. Tento proces pak může nastat i s výrazem "Rom", precedens tu je.

Realita romského etnonyma je tedy v současnosti taková, že "při konverzácii vo svojom jazyku - rómčine používajú termín Roma (tj. Rómovia), ak však hovoria po slovensky, používajú bežne termín Cigáni, chápu ho teda ako prekladový"³⁰⁴. Uvedenou tezi je však třeba upravit v jednom bodě a to právě v otázce vlastního jazyka. Mnoho "Romů" totiž již romsky nehovoří resp. hovořit nemůže, protože romsky neumí a romština je tak pro ně cizím jazykem. Nutit tyto subjekty, aby se dnes začaly označovat termínem "Rom" je tedy značně absurdní. Tudiž argument, podle kterého "Romka je oslovení, kterým by mně měli říkat", protože "já jim taky říkám Češi"³⁰⁵ není v žádném případě platný, neboť, je-li jeho autorka mluvčí romštiny, nepochybně neříká "Češi", ale "gadže" (což by podle uvedené logiky mělo příslušníky majoritní společnosti urážet a rozhořčovat, a měli by usilovat o to, aby toto označení přestalo být, v souladu s politickou korektností, užíváno a také by mělo být vyňato, /resp. nahrazeno "správným" českým termínem/ z romsko-českého slovníku) a celá

³⁰⁰ Moravcsik, G. - *Byzantinoturcica, Die Byzantische Quellen der Geschichte der Türkvölker*, Berlin 1958, str. XIV. XV., cit in: Hübschmannová, M. - Předmluva, In: *Romové v Byzanci*, Praha 1998, str. 6

³⁰¹ Davidová, E. - *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 5

³⁰² Tamtéž, str. 5

³⁰³ Výraz Cikán je totiž (podle níže uvedených autorů na jejichž výkladu v tomto ohledu stavím) odvozen z řeckého Athinganoi, které znamená "nedotknutelní - lidé, kteří nechtějí, aby se jich ostatní dotýkali" (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. 195, více viz: Rochowová, I. - Hereze athinganů v 8. a 9. století a otázka jejich dalšího osudu, in: *Romové v Byzanci*, Praha 1998, str. 33-45; Rochowová, I., Matschke, K.-P. - Nově o Cikánech v Byzantské říši na přelomu 13. a 14. století, In: tamtéž, str. 48-56). Původ uvedeného slova je již po mnoho desetiletí předmětem výzkumů. Dříve byl spojován s jednou z řeckých sekt, avšak "díky nejnovějším výzkumům v byzantologii" se ukazuje, že "tento název je odvozován ze zvyku oddělovat se od ostatních skupin obyvatelstva" (tamtéž, str. 195), přičemž citovaní autoři tento zvyk interpretují jako pocházející z Indie v tom smyslu, že příslušníci okolní společnosti "měli jiné zvyky a proto byli pro Athingany >rituálně nečistí<" a tak "možná proto, že se od ostatních odtahovali dali jim ostatní jméno >athingani< - >nechtějící být dotýkáni< nebo >nedotknutekní<" (tamtéž, str. 195). Původní označení bylo tedy prostou charakteristikou jím označované skupiny bez hanlivého a pejorativního nádechu.

³⁰⁴ Mann, A. B. - Problém identity Rómov, In: Kiliánová, G. (ed.) - *Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov*, Bratislava 1998, str. 65. Kurzíva posledního slova moje. Shodně uvádí i A. Kovács, že "Rómovia z Bôrky (lokalita, kde A. Kovács prováděl výzkum - pozn. M. J.) požívajú na označenie vlastného etnika v rómčine výraz Roma, ale v maďarčine a v slovenčine operujú výrazmi cigány, resp. Cigán a termíny Roma, resp. Róm považujú za novotvar ..." (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, str. 58, /kromě variant označení Rom a Cigán/ kurzíva moje).

³⁰⁵ 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. 197, kurzíva moje

záležitost se redukuje pouze na otázku překladu, anebo hovoří česky a užití označení "Rom(ka)" ji podle všeho o její identitu spíše připravuje (neboť se jedná o termín z cizího jazyka).

V případě termínu "Cikán" je pak též třeba vzít v úvahu, že pro mnoho osob, které jsou jím označovány, se toto označení stalo součástí jejich identity, takže volání po jeho změně se jich osobně dotýká a trvají na termínu "Cikán"³⁰⁶. "Jako Cikán jsem se narodil a jako Cikán chci umřít"³⁰⁷ říká můj informátor.

Navíc, i kdybychom přijali tezi, že společným etnonymem "je prakticky pro všechny skupiny ... opisovaného spoločenstva meno Róm - Rómovia a z neho odvozené adjektíva"³⁰⁸, je třeba říci, že došlo k nedorozumění co do roviny obecnosti samotného termínu "Rom", ten je totiž svou povahou bližší spíše termínu "Slovan", neboť, je-li toto označení užito, je jej třeba dále specifikovat – Rom olašský, slovenský, maďarský apod.³⁰⁹ (resp. vlachike Roma, servika Roma, ungrika Roma...), stejně jako my, národy slovanské, bychom (například na sympoziu jazykových skupin Evropy) označení "Slovan" přijali a užívali, ale patrně bychom též dodali – Slovan Čech, Slovan Rus, Slovan Polák, jednoduše proto, že Slovan je kategorie natolik obsažná, že v podstatě žádné kolektivně neodpovídá bez bližšího určení. (Vzpomeňme si také, že i samotní Romové chápou rozdíly mezi jednotlivými subetnickými skupinami jako analogické odlišnosti jednotlivých slovanských národů, /srov. kap. "Subetnické členění"/)³¹⁰. Stejně tak se to má i s výrazem "Rom", které je bez další specifikace vlastně nepoužitelné, ba zavádějící (zejména tehdy, kdy se jako souhrnný pojem užívá k označení všech příslušníků "romského národa"). A tak, má-li být termín "Rom" vyjádřením "etnické" skupinové identity, je, vzhledem k neexistenci tohoto spoločenství, matoucí a zavádějící.

*

Co se pak týče termínu "gadžo", je dobré vědět, že se jedná o termín - je-li užíván nositeli kultury romských osad - nabitý v mnoha ohledech negativními a pejorativními konotacemi³¹¹. Pokud se tedy tento termín v dnešní době objevuje (coby označení členů

³⁰⁶ A. Uhlová k dané problematice dodává, že její informátoři "pokud hovoří o sobě, užívají termínu 'Cigán' (nebo Rom), 'Cikán' vnímají jako označení pejorativní" (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)

³⁰⁷ Informátor M. H. – 60 let, vzdělání základní, t. č. v důchodu, okres Děčín (zápis z 22. 7. 2002)

³⁰⁸ Dubayová, M – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 47

³⁰⁹ Srov. Marušáková, J. – K problematice cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 698

³¹⁰ Pozoruhodná je v této souvislosti výpověď' zaznamenaná M. Kováčem v romské osadě u obce Telgárt, jejíž obyvatelé termín Rom, který M. Kováč používal, odmítali, přičemž jako důvod "v jednom vysvetlení zaznelo, že: 'Róm znamená člověk, a to si ty rovnako ako my, ale ty si gádžo a my sme Cigáni'" (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 pat'aviben pre Slovensko*, Bratislava 2003, str. 131). Je-li představa o této míře obecnosti termínu "Rom" oprávněná z historicko-lingvistického hlediska a zda se tento termín dá skutečně považovat za ekvivalent termínu "člověk" je diskutabilní (třebaže se s těmito tendencemi v literatuře občas setkáváme /srov. např.: Davidová-Turčinová, E. – K vymezení a specifice současného cikánského problému v Československu, *Sociologický časopis*, roč. VI, 1970, č. 1, str. 29-4, zde str. 31, nebo Nečas, C. – Cikáni na Moravě a ve Slezsku do první třetiny 20. století, *Český lid* 87, 2000, 3, str. 239-247, zde str. 239; též srov.: Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 5, Horváthová, E. – Cigáni před příchodem do Evropy, *Slovenský národopis* IX, 1/1961, str. 3-24, zde str. 22; příp. Juhász, L. – *Róm znamená: člověk. Diskusia v Čilistove o pálcivom probléme*. 1999/), nicméně jako emickou výpověď', tedy jako výpověď' z pozice nositele dané kultury je ji třeba vzít vážně a jako platnou (s vědomím, že termín "N/nerom" pak v této souvislosti nabírá význam vskutku obudný, neboť jím označované subjekty jsou tímto degradovány na bytosti v přísném smyslu *nelidské* či *subhumánní*).

³¹¹ Srov.: Hübschmannová, M. – *Hin man ajsi čhaj, so.... Romské hádanky*, Praha 2003, str. 15

většinové společnosti) v řadě televizních debat, knih a periodik, je tato skutečnost dosti na pováženou (zejména srovnáme-li tento fakt s mtrvičností stran užívání termínu “C/cikán). A je-li dokonce některými členy majoritní společnosti užíván s hrdostí, je třeba říci, že tato není v tomto případě nikterak na místě.

V. NĚKTERÉ CHYBY V BĀDÁNÍ O ROMECH³¹²

5.1 Romská kultura

”Boltec ušní Cikánů není dosud plně prozkoumán”³¹³.

Jedním z největších a nejzhooubnějších přehmatů dosavadního romologického bádání zejména o romské kultuře je nepochopení 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 na jejich těla /“antropologický typ”). Romská kultura – Romipen podle těchto badatelů ”spočívá...ve svébytném indickém antropologickém typu...”³¹⁴. V oslabené verzi pak k ”romství ... charakteristický vzhled” alespoň ”patří”³¹⁵ a ”odlišnost (romské – pozn. M. J.) etnokulturní minority” je ”antropologickým typem” přinejmenším ”podtržena”³¹⁶. Podle těchto autorů je tedy ”romská kultura projevem zvláštností romské etnické...skupiny”³¹⁷, které je však rozuměno v biologických kategoriích³¹⁸. “Antropologické znaky” jsou tak

³¹² 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.).

³¹³ 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. 51

³¹⁴ 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

³¹⁵ Sekyt, V. – Romové, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v České republice*, Praha 2001, str. 122

³¹⁶ 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

³¹⁷ Davidová, E. – Romové a česká společnost. Hledání domova, porozumění a vzájemného soužití. *Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky 3/2001*, Praha 2001, str. 22

³¹⁸ 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 fůze 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 purkyniene 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 vztáhu 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 (-Turčínová): “jednotliví příslušníci každé etnické skupiny náležejí zpravidla k určitým výrazným typům a rasám” (Davidová-Turčínová, 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. –

počítány mezi "etnické odlišnosti" Romů³¹⁹ a například "tmavší plet" je považována dokonce za "nejzákladnější etnický znak ... Romů"³²⁰. Obecněji se pak největší specifikum, "jádro odlišnosti Rómov ... navonok prejavuje v biologických znakoch, antropologickom type"³²¹, nebo je antropologický typ alespoň považován za jeden z nejvýznamnějších specifík/odlišností této skupiny³²², takže při vymezení dotyčné skupiny ("Romové") je pro tyto vědce "prvním vymezením ... vymezení podle antropologického typu"³²³. Položí-li si pak otázku, "co odlišuje Romy od gadžů nejzřetelněji a na první pohled"³²⁴, na tuto otázku odpovídají "barva pleti a charakteristická fyziognomie"³²⁵. 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..."³²⁶ u nichž "tvar hlavy s pigmentací je z nejvýznamnějších znaků plemenného charakteru"³²⁷; v současné formulaci tak čteme: "Romové náleží ... k plemeni europoidnímu"³²⁸. 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.³²⁹ "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"³³⁰, přičemž "kromě těchto nejnápadnějších odlišností existuje řada dalších, méně nápadných, ale

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: *Bulletin 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.

³¹⁹ Pelíšková, V. – Příspěvek k výzkumu rodinného života skupiny michalovských Romů na Kladně (Porod-novorozenec), str. 20, kurzíva moje.

³²⁰ 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

³²¹ Bačová, V. – Vzťahy obyvateľov Slovenska k Rómom (sociálnopsychologická analýza), In: Mann, A. B. (ed.) – *Neznámi Rómovia*, Bratislava 1992, str. 32

³²² Tak srov. In: Hübschmannová, M. – Co je tzv. cikánská otázka?, *Sociologický časopis* č. 2, 1970, str. 115

³²³ Frištenská, H., Haišmann, T., Víšek, P. – Souhrnné závěry In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 494

³²⁴ Řičan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak. Dějiny. Současná situace. Kořeny problémů. Naděje společné budoucnosti*, Praha 2000, str. 94

³²⁵ Tamtéž, str. 94

³²⁶ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, str. 24

³²⁷ Tamtéž, str. 13

³²⁸ 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 cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 216-227, zde str. 216), nebo konstataci P. Řičana "Romové patří k téže rase jako my [majoritní populace – pozn. M. J.]", takže v jejich případě je možné hovořit "pouze ... o odlišném antropologickém typu" (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. 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).

³²⁹ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 16

³³⁰ Tamtéž, str. 16

charakteristických znaků a detailů morfologických (tvar hlavy, ruky, tělesné proporce) i fyziologických (krevní skupiny)”³³¹

Romové jsou podle těchto autorů ”stejní lidé jako všichni ostatní, jen mají jinou barvu pleti”³³² a tvoří tak ”viditelnou menšinu”³³³, definovanou mimo jiné též svým ”tělesným zjevem”³³⁴ či ”fyzickým zjevem”³³⁵, svou ”antropologickou odlišností”³³⁶, ”biologickými zvláštnostmi”³³⁷, ”antropologickým typem”³³⁸, ”plemenným svérázem”³³⁹, ”antropologickými znaky”³⁴⁰, ”odlišným antropologickým vzhledem”³⁴¹, ”antropologickými charakteristikami”³⁴², ”fyzickým vzhledem”³⁴³, ”somaticko-fyziologickými odlišnostmi”³⁴⁴, ”antropologickým svérázem”³⁴⁵, ”antropologickými rysy”³⁴⁶, ”antropologickými

³³¹ Tamtéž, str. 16

³³² Horváth, V. – rozhovor s MUDr. Vladimírem Horváthem, Jak se žije romským intelektuálům v Čechách, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 321

³³³ 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

³³⁴ Sus, J. – *Cikánská otázka v ČSSR*, Praha 1961, str. 17

³³⁵ Jarnická-Šmergllová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 99

³³⁶ 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., Puliš, 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 Universitas ss. Cyrilli Et Methodii Tyrnaviae, Tomus II. Ethnologia Actualis Slovaca 1-2. Integrácia Rómov na Slovensku*, Trnav 2000, str. 9-29, zde str. 29

³³⁷ Šrajeroová, O. – K riešeniu rómskej otázky na Slovensku po roku 1945, *Slezský sborník* 91, 3/1993, str. 178-189, zde str. 178

³³⁸ 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.

³³⁹ Štampach, F. – Cikáni v ČSR, *Československá vlastivěda, 2. díl – člověk*, Praha 1933, str. 287-293, zde str. 289, 292

³⁴⁰ 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-Turčínová, E. – K vymezení a specifice současného cikánského problému v Československu, *Sociologický časopis*, roč. VI, 1970, č. 1, str. 29-41, zde str. 36, či 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 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

³⁴¹ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 11

³⁴² 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

³⁴³ 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

³⁴⁴ Petro, J. – *Determinačné faktory odlišností cigánskych rodín*, Košice 1985, str. 17, 27

³⁴⁵ Tamtéž, str. 15, též In: Bernasovský, I. – Antropologický výskum Cigánov v ČSSR, , In: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára*

zvláštnostmi³⁴⁷ či “zvláštnostmi fyzických znaků³⁴⁸, tedy ”tmavšiou barvou pleti³⁴⁹, vlasov a očí³⁵⁰ atd., atd..

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

Že tito 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 danej³⁵¹, případně sami hovoří o ”podílu romských genů” v jejich těle³⁵², nebo o ”geneticky zakódované historické zkušenosti Roma³⁵³, ”vrozených” rysech mentality³⁵⁴ či o tom, že některé vlohy (v daném případě muzikálnost) mají Romové ”od přírody³⁵⁵. Shrneme-li citované výroky, ukáže se zřejmým, že tito autoři romskou kulturu chápou jako součást těl Romů definovaných právě svou specifickou tělesností³⁵⁶ (”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 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 entit³⁵⁷. 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 nejrůznějších 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

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

³⁴⁶ Šrajeroová, O. – K riešeniu rómskej otázky na Slovensku po roku 1945, *Slezský sborník* 91, 3/1993, str. 178-189, zde str. 178

³⁴⁷ Davidová-Turčinová, E. – K vymezení a specifice současného cikánského problému v Československu, *Sociologický časopis*, roč. VI, 1970, č. 1, str. 29-41, zde str. 34

³⁴⁸ Holomek, M. – Současné problémy Cikánů v ČSSR a jejich řešení, *Demografie* č. 3/1969, roč. XI, str. 204

³⁴⁹ Raichová, I. – Proměny etnické identity romů, In: Raichová, I. (a kol.) – *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001, str. 43-86, zde str. 59

³⁵⁰ Mann, A. B. – Problém identity Rómov, In: Kiliánová, G.(ed.) – *Identita etnických spoločností*, Bratislava 1998, str. 51

³⁵¹ 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

³⁵² Horváthová, J. – Jak se žije romským intelektuálům v Čechách, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 312, kurzíva moje

³⁵³ Hübschmannová, M. – Předmluva, In: Daniel, B. – *Dějiny Romů*, Olomouc 1994, str. 6, kurzíva moje

³⁵⁴ Pavelčíková, N. – *Romské obyvatelstvo na Ostravsku (1945-1975)*, Ostrava 1999, str. 11

³⁵⁵ Kamenická, V. – Obraz matky v romské písni, *Romano džaniben – III – 1-2/1996*, str. 50

³⁵⁶ Srov. Řezáčová, V. – *Romové a Gádžové – vytváření romské (etnické) identity*, diplomová práce na FSV UK v Praze 2003, str. 22 (nepubl.)

³⁵⁷ Srov. např.: Bernasovský, I., Bernasovská, J. – *Anthropology of Romanies (Gypsies). Auxiological and Anthropogenetical Study*, Brno 1999, str. 23

lidského druhu do “ras” apod. tak neexistuje žádná opora. Jedná se o označení nevědecká a jejich užívání je trestuhodným anachronismem, který mate a měl by být vymýcen, neboť, kromě jiného, podporuje, protože uchovává, rasové teorie a tím i rasizmus 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”³⁵⁸. Je tedy jen smutné, že právě autoři píšící o Romech tyto předpoklady opomíjejí.

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

Vztah mezi “antropologickým typem” a kulturou je tedy arbitrární³⁵⁹, nahodilý a podmíněný často pouze konkrétními nepredikovatelnými životními osudy. Zcela výstižná je pro tuto skutečnost parafráze výroku E. Renana, jím užitá v případě národa³⁶⁰, 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 chápou pojetí “romské kultury” jako “kultury Romů”³⁶¹, tedy jako specifické entity substanciálně spjaté s určitým “antropologickým typem” za tragicky mylné³⁶².

³⁵⁸ Nováček, J. – *Cikáni včera, dnes a zítra*, Praha 1968, str. 84, pozn. č. 13

³⁵⁹ 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/*, nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB, str. 6). Podobně daná kultura ovlivňuje např. porodní váhu, držení těla a jiné tělesné faktory.

³⁶⁰ “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

³⁶¹ 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)

³⁶² Tohoto pojetí se drží v jedné ze sofistikovanějších 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 Červenkova formulace “charakterizujeme-li *Romy* jako tradiční společnost...”

Proti pojetí romství coby kvality biologické, tedy proti koncepci “vrozeného romství”, kdy je romství “součástí těl ... a nikoliv atributem získaným”³⁶³ 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”³⁶⁴). Romipen, romství budu tedy chápat jako kvalitu charakteru povýtce kulturního. [V souladu s touto koncepcí, kdy je Rom chápán jako nositel romské kultury by bylo patrně nejvhodnější zavést teď termín kulturom, abychom se s konečnou platností vyhnuli přetíženému a matoucímu označení “Rom” a aby bylo vždy jasné, o čem že hovoříme a co máme na mysli. Po několika experimentálních aplikacích tohoto pojmu však musím s lítostí konstatovat, že současná, ať již odborná či laická obec, na toto řešení není připravena (což je ovšem zvláštní, vezmeme-li v potaz, jak rychle se zaužíval zcela nesmyslný a ohyzdny neologismus N/nerom). Pro porozumění mé práci je však tento krok – tedy vědomí, že hovořím o něčem jiném než dosavadní produkce – vcelku klíčový. Zdatnější čtenáře bych proto prosil, aby se pokusili místo označení “Rom” a jeho odvozenin v následujícím textu dosadit právě termín kulturom /a jeho odvozeniny/ a evokovali si tak vždy požadovaný význam.]

Takové pojetí není nicméně nikterak novátorské a má své předchůdce. Názor, že “Cikán je definován svým životním stylem”³⁶⁵ 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”³⁶⁶, 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”³⁶⁷. Ovšem i v mnoha jiných případech se často stávalo, že “ze společenského hlediska neproblémový Rom dle úřadů ‘Cikánem’ nebyl”³⁶⁸. Identický klíč 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”³⁶⁹. Shodný rozlišovací princip určení příslušnosti k Romům podle praktikovaných kulturních vzorců nevědomě užíli i kamarádi (příslušníci majority) Rudolfa Dzurka, když mu říkali “ale Rudo, ty přece nejsi žádnéj Cikán”³⁷⁰ a stejné důvody vedou také leckteré tzv. “integrované Romy” k výrokům typu “víš, já už vlastně ani nejsem Rom”³⁷¹. 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

(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.

³⁶³ 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.)

³⁶⁴ Hübschmannová, M. – Co je tzv. cikánská otázka?, *Sociologický časopis* č. 2/ 1970, str. 105-119, zde str. 117; kurzíva moje.

³⁶⁵ Fonsecaová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 20

³⁶⁶ Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Košice, 1993, str. 98

³⁶⁷ Víšek, P. – Program integrace – řešení problematiky romských obyvatel v období 1970 až 1989, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 200

³⁶⁸ Horváthová, J., cit In: Jak se žije romským intelektuálům v Čechách, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 314

³⁶⁹ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 11

³⁷⁰ Cit In : Manuš E. – Člověk nad propastí, Rudolf Dzurko, In: Manuš E. (ed.) – *Jdeme dlouhou cestou*, Praha 1998, str. 69

³⁷¹ Řičan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 2000, str. 89, kurzíva v původním textu

odlišným fyzickým zevnějškem³⁷², neboť „je samozřejmé, že asimilovaní cikáni ztrácejí postupně rysy své bývalé ‚cikánské‘ povahy“³⁷³.

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., samozřejmě³⁷⁴, „ovšem za cenu bezpodmínečného vzdání se vlastních kulturních vzorců a bezpodmínečného přijetí kulturních vzorců Romů“³⁷⁵.

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 „nacházíme zmienky, že ... Cigáni častejšie prijímali medzi seba necigánov, mužov i ženy“.³⁷⁶ 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.“³⁷⁷ Nejednalo se však v žádném případě o chvilkovou záležitost, protože „takáto výchova trvá niekoľko rokov...“³⁷⁸. Podobná situace panovala nepochybně i na území Čech a Slovenska, neboť i zde hovoří autoři o „necikánech, kteří v bandě cikánské žijí“³⁷⁹, stejně jako o smíšených manželstvích³⁸⁰.

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.³⁸¹

³⁷² Sus, J. – *Cikánská otázka v ČSSR*, Praha 1961, str. 17

³⁷³ Tamtéž, str. 58

³⁷⁴ 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.

³⁷⁵ Sekyt, V. – *Romské tradice a jejich konfrontace se současností /romství jako znevýhodňující faktor/*, nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB, str. 3

³⁷⁶ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 328

³⁷⁷ Tamtéž, str. 328

³⁷⁸ Tamtéž, str. 328

³⁷⁹ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, Praha 1929, str. 22

³⁸⁰ Tamtéž, str. 22

³⁸¹ K tomuto více srov. Hancock, I. – *Země utrpení*, Praha 2001

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.

Termínu "romská kultura" je tak nutno rozumět obdobně jako souslovím "cikánský vřed", jehož nositelem může být blondák, se zelenomodrýma očima a světlou pokožkou (právě takový je i autor těchto řádků, jehož předloktí jizva po tomto útvaru zdobí) anebo termínu "cikánská pečeně", kterou si může dopřát stejně tak afroameričan jakož i libovolný "běloch".

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 ni 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 vašim 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 kotrmelec" 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 studii³⁸²). Základní složky tohoto obrazu tvoří právě konceptualizace barvy pokožky, vlasů a očí. Srov. např.: "Na pěkné židli/ sedí snědý pán/ prstenec černých vlasů/ na bílé košili./ slušivá kravata pro okrasu./ Po chvíli černá dáma/ s černýma očima/ nalívá polívku..."³⁸³. "Černá jsem, černá jsem/ černou mě nazývají..."³⁸⁴. "Neplakej, buď zticha, dítě/ černej Cikán uslyší tě"³⁸⁵, "Od té doby, co jsem zůstal v Čechách/ vzal jsem si černou ženušku./ černou ženušku/ s jejíma krásnýma, černýma očima"³⁸⁶ ...

³⁸² 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)

³⁸³ Hlaváč, L. – báseň: *Cikánské okno*, In: Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 33, kurzíva moje

³⁸⁴ In: Šebková, H., Žlnayová, E. – *Romani čhib, učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999, str. 34, kurzíva moje

³⁸⁵ *Fonsecová, I. – Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 188, kurzíva moje

³⁸⁶ Davidová, E., Jurková, Z. – *Hudba a písňový folklór Romů*, In: *Romové - O Roma* (kol. aut.), str. 62, kurzíva moje

*

Protože však konkrétní osoba s tmavou pletí, očima a kšticí nemusí mít žádný kontakt s romskou kulturou, identitou, národností atp., a přesto může být z uvedených důvodů diskriminována, bylo by možná vhodné zavést neutrální analytickou kategorii, která by umožňovala takovou událost studovat v jí adekvátní rovině (tedy v rovině barvy pleti, vlasů a očí) a pouze v ní. Zde se pak termín “romský antropologický typ” jeví jako do jisté míry nevhodný, neboť v určitých souvislostech vyvolává zavádějící konotace (chtě nechtě evokuje u většiny lidí lidový obraz “Roma/Cikána”, který je amalgámem jak “rasových” tak i kulturních prvků). Jako nejvhodnější se v tomto ohledu zdá být termín “melaninově znevýhodněná osoba”³⁸⁷, přičemž tato kategorie může sloužit jak samostatně, tak popřípadě jako součást definice “romského antropologického typu”.

5.3 Labelling theory a “přiznání se” k romství

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 theory³⁸⁸), či Mertonův koncept sebenaplnujících proroctví (self-fulfilling prophecy³⁸⁹) 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**

³⁸⁷ Vynálezkyň tohoto termínu je A. Uhlová

³⁸⁸ Srov. např.: Kováčiková, M., Kováčik, P. – Niektoré súčasné tendencie v nemarxistických sociálnopatologických teóriách, *Sociológia* 11, 1979, č. 5, str. 433-442

³⁸⁹ Viz např. Merton, R. K. – Sebenaplnující se proroctví in: Merton, R. K. – *Studie ze sociologické teorie*, Praha 2000, str. 196-219

jako s těmito s námi budou jednat, a že jejich reakce na nás budou reálné. A 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”³⁹⁰. Naopak - “lze z něj druhého usvědčit” a “jedinec, který si ,své‘ romství nepřizná, tak popírá své tělo a sebe sama”³⁹¹. Popsaná identifikace sebe sama jako Roma pak “vzniká jako reakce na označení vnější – zaměstnanců dětského domova, sociálních pracovníků a spolužáků”³⁹² 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.

5.4 Evolucionistické pojetí kultury

Vedle předpokladu přímého spojení mezi určitými biologickými znaky (“antropologickým typem”) a specifickou kulturou se badatelé v oblasti romské kultury dopouštějí ještě dalších principiálních chyb. Právě takovou je i někdy implicitní, jindy přiznáváný evolucionismus, 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 stavěla³⁹³, 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,

³⁹⁰ Řezáčová, V. – *Romové a Gádžové – vytváření romské (etnické) identity*, diplomová práce na FSV UK v Praze 2003, str. 32, (nepubl.)

³⁹¹ Tamtéž, str. 32

³⁹² Tamtéž, str. 32-33, (nepubl.), kurzíva moje

³⁹³ K této otázce (navíc s přímým komentářem daného autora k “cikánské problematice”) srov. např.: Robek, S. – K některým otázkám etnických procesů v ČSR, *Český lid* č. 2, 73/1986, str. 65-66. Modelově též čteme např. u Marušiakové: “Marxistická etnografie vychází z analýzy vývoje lidské společnosti, z dynamiky etnických formací a z ich charakteru, který zodpovídá jednotlivým historicko-spoločenským formacím” (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)

kteře 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, uveďme 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.)

Jak jsem již uvedl, někteří autoři se k této koncepci hlásí zcela programově. Tak E. Horváthová hovoří o tom, že "ludstvo prechádzalo v podstate rovnakými štádiami vývoja..."³⁹⁴ a J. Marušiaková uvádí dokonce, že "opísané javy (odlišnosti a zmeny rodinného usporiadání – pozn. M. J.) majú podľa všetkého charakter zákonitosti vývoja"³⁹⁵.

U ostatních autorů pak nacházíme více či méně explicitní odkazy k evolucionistické teorii. Objevují se zde klíčové termíny této koncepce jako "evoluce"³⁹⁶, "stupne vývoja"³⁹⁷, či "vývojová úroveň"³⁹⁸, případně se zde hovoří o "vývojových stádiích" (rok 1995!)³⁹⁹.

Romská kultura tak není považována za jinou v silném smyslu, ale pouze za starší vývojový stupeň kultury majoritní společnosti. Odlišnost romské kultury "v porovnaní s kulturami európskych národov" nezpůsobuje tedy její totální jinakost, není "dôsledkom inej etnickej príslušnosti, ale skôr nižšieho stupňa vývoja"⁴⁰⁰. Romská kultura (v daném případě konkretizovaná v romské rodině) představuje pouze odlišnou "historickou etapu ... lidských společenství" (rok 1999!)⁴⁰¹, vývojové "období"⁴⁰² (rok 2001!) či (tentokrát v otázce religiozity a světonázoru) "starší vývinový stupeň"⁴⁰³.

Romská kultura v duchu těchto koncepcí není Jiná a její nositelé nejsou odlišní, ale pouze "zaostalí" (rok 1999!)⁴⁰⁴, přičemž jejich "oneskorenie" čítá "celé vývojové etapy"⁴⁰⁵ a

³⁹⁴ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 371 (pozn. č. 16)

³⁹⁵ Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34./1986, str. 628

³⁹⁶ Tamtéž, str. 627

³⁹⁷ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 344, Davidová, E. – *Bez kolib 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

³⁹⁸ Dubayová, M. – tamtéž, str. 85

³⁹⁹ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 117

⁴⁰⁰ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 348, kurzíva moje; teze o "nižším stupni vývoje" též In: Beneš, J. – Cigáni v Československu. Antropologická studie dospělých mužů, *Folia Facultatis scientiarum naturalium Universitatis purkyniene Brunensis, tomus XVI, opus 9, biologia 50*, Brno 1975, str. 9

⁴⁰¹ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 45

⁴⁰² Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 52

⁴⁰³ Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34./1986, str. 614

⁴⁰⁴ 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 kolib a šiatrov*, Košice 1965, str. 39), nebo "myšlení" (tamtéž, str. 129)

Romové se svou kulturou tak tedy tvoří nižší, případně starší "vývinovou etnickou kategorii"⁴⁰⁶ (téměř neuvěřitelné je, že právě tuto formulaci cituje ve své knize antropoložka M. Dubayová⁴⁰⁷ /v roce 2001!/ s uvedením, že se jedná o příklad "z etnografického hlediska ... jasné definice ... tohto spoločenstva"⁴⁰⁸).

Na základě evolucionistické výkladové teorie dějin se pak o Romech a romské kultuře hovoří v termínech "historického zpoždění"⁴⁰⁹, "ustrnutí"⁴¹⁰, "historickospolečensky podmíněné zaostalosti"⁴¹¹ (alternativně pak zaostalosti kulturní⁴¹², případně kulturní a sociální⁴¹³), ba dokonce "kulturní retardace"⁴¹⁴. Specifická romská kultura je považována pouze za "anachronický životní styl"⁴¹⁵, či jen za "anachronismus"⁴¹⁶, jejich odlišný sociální systém je traktován jako "přežitý"⁴¹⁷, tedy plný "nezdravých přežitků"⁴¹⁸ a tak nás ani nepřekvapí, že dle některých autorů se určité rozdíly mezi kulturou "Cigánů a ostatního obyvatelstva [...] z hlediska dosaženého stupně společenské úrovně javia ako regresívne"⁴¹⁹.

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

⁴⁰⁵ Horváthová, E. – K otázce etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, /1974, str. 12

⁴⁰⁶ Tamtéž, str. 14

⁴⁰⁷ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001

⁴⁰⁸ Tamtéž, str. 50

⁴⁰⁹ Horváthová, J. – Kapitoly z dějin Romů, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy, projekt Varianty*, Praha 2002, suplement, str. 80

⁴¹⁰ 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

⁴¹¹ 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 odstránení jeho odlišnosti, ktorú nechápeme ako menejcennosť, ale ako zaostalosť, podmienenu primitívnymi hodnotami a normami cigánskej kultúry vzhľadom ku kultúre európskej" (Petro, J. – *Determinačné faktory odlišností cigánskych 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/)

⁴¹² 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 ngramotnost" (str. 56 ad.); Petro, J. – *Determinačné faktory odlišností cigánskych rodín*, Košice 1985, str. 15; Kollárová-Švorcová, Z. – Sociálno-ekonomické postavenie a kultúrna úroveň cigánského obyvatelstva na Spiši (1918-1945), 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. 57-58

⁴¹³ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 6

⁴¹⁴ 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

⁴¹⁵ Večerka, K. – Romové a sociální patologie, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 443

⁴¹⁶ 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

⁴¹⁷ Frištnská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 31, srov. též: Zábřanová-Davidová, E. – Cikánské obyvatelstvo v Orlové, Doubravě a Karvině (K problematice migrace cikánů za Slovenska do průmyslových oblastí českých zemí po druhé světové válce), *Radostná země*, č. 1, 1958, str. 8

⁴¹⁸ 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

⁴¹⁹ Horvátová, E. – Charakteristika Cigánů z hlediska etnických vývojových kategorií, In: *Národopisné informácie NÚ SAV*, č. 3, 1980, str. 290

*

Postavíme-li vedle sebe evolucionistická tvrzení o romské kultuře, která jsou, jak jsme si ukázali, pro převážnou většinu romologů standardním pojetím, s výše citovaným předpokladem týchž autorů o vazbě mezi “antropologickým typem” a danou kulturou, ukáže se zřejmým patrně nikým neočekávaný závěr, že podle těchto badatelů je “romský antropologický typ” (který je v tomto ohledu totožný a zaměnitelný za “romskou kulturu”) “zaostalý”, tvoří “nižší vývinový stupeň” apod., přičemž je těžké ubránit se srovnání uvedeného (byť patrně neuvědomovaného) pojetí a zhoubných tezí o “nižší rase” (ono totiž od “antropologického typu”, či “plemene” k rase není zase až tak daleko). Ukazuje se tak, že v dílech značného počtu romologů jsou implicitně obsaženy premisy, se kterými jinak (objevují-li se u druhých, ať již jsou jimi neonacisté, skinheadi, rasisté ad.) zuřivě bojují⁴²⁰.

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”⁴²¹, nebo “kulturní vyspелosti”⁴²² (či spíše její absence) se Romové nacházejí na “nízké kulturní a civilizační úrovni”⁴²³, případně na “nižším stupni způsobu života, kultury a myšlení”⁴²⁴ či “světového názoru”⁴²⁵. Nízká úroveň romské kultury se však dá zvyšovat⁴²⁶, (a to není zdaleka vše, neboť nekulturní “cigánské obyvatelstvo” je možné i “zkulturňovat”⁴²⁷) a to zejména a patrně výhradně přiblížením se stavu společnosti majoritní,

⁴²⁰ Na druhou stranu: ačkoli se domnívám, že jádro evolucionistického přístupu je chybné či přinejmenším zavádějící a některé jeho implikace pak dokonce nebezpečné, nedá se pominout fakt, že bez poznatků těchto autorů bychom dnes byli v dané oblasti poznání nekonečně chudší, neboť to byli nejčastěji právě oni, kdo (třebaže teoreticky a metodologicky značně diskutabilní) “bádání o Romech” zahájili, rozvinuli a etablovali. V dnešní době je pak zcela zřejmé, že tato zkoumání i přes své zmíněné nedostatky a lapsy byla (a jsou) na poznatky nekonečně plodnější než spisy soudobých zejména vůči menšinám, imigrantům a jiným marginálním skupinám hyperkorektních autorů. Ti totiž vedeni snahou (podporovanou státem, médií i obecným duchem doby) říci o dotyčných zejména “to hezké” (mají pěkné písně a tance, milují děti etc.) – hlavně nezmiňovat negativní jevy! - a zároveň z obavy, aby se náhodou nedotkli něčí identity, neřeknou nakonec vlastně *vůbec nic* a četba jejich děl je tak pouze ztrátou času (a mrháním prostředky na jejich vydání).

⁴²¹ Davidová-Turčinová, E. – K vymezení a specifice současného cigánského problému v Československu, *Sociologický časopis*, rož VI, 1970, č. 1. Str. 29-41, zde str. 31

⁴²² Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 261

⁴²³ 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

⁴²⁴ Davidová, E. – K cigánské problematice na Ostravsku-Karvinsku (k problematice asimilace slovenských cikánů v průmyslových oblastech českých zemí), *Radostná země* č. 3/1961, str. 73, kurzíva moje.

⁴²⁵ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 128

⁴²⁶ Srov. např.: Jarnická-Šmergllová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 95, 97

⁴²⁷ Petro, J. – *Detrmináčné faktory odlišnosti cigánskych rodín*, Košice 1985, str. 49; Bubelini, J. – Prax zabezpečovania procesu spoločenskej integrácie cigánskych obyvateľov a spoločenskovědný výskum cigánskej

kteřá beztak tvořĩ nevyhnutelné konečné stádium vývoje všech kultur ostatních, tak jakápak specifika, veškeré odlišnosti jsou jen brzdou nutného vývoje.

Odlišnosti jednotlivých romských skupin jsou pak nahlíženy identickou optikou a můžeme tedy rozlišovat romská společenství na "vyšší" a "nižší"⁴²⁸

*

Tato interpretace, která „jiné“ považuje za nedovyvinuté vlastní (přĩpadně za nižší variantu svého vlastního stavu), tedy jako zaostalé, je však ukázkou bezpřĩkladné kulturnĩ arogance a krajního etnocentrizmu.

Podobné badatelské pozice jsou překázkou porozumění skutečným specifikům romské kultury a vědeckého poznání společenských jevů vůbec. Za jedinou legitimní badatelskou pozici považují v této otázce koncepci kulturnĩho relativizmu a právě z ní se budu v dalším výkladu snažit vycházet. Jedná se o koncepci, která staví na vzájemné (hodnotové) nesouměřitelnosti⁴²⁹ 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"⁴³⁰, "záporné"⁴³¹, přĩpadně "nezdravé"⁴³², či "zlé"⁴³³). 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, pročez jsou kultury odlišné od té euroamerické pouhými nedovyvinutými stadii vývoje směřujícími tímtež směrem, jen jaksĩ opožděnými) staví kulturnĩ relativizmus pluralistickou koncepci dějin, jejíž páteřĩ 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 obyčej, tradice a normy z perspektivy kultury vlastní, tedy přesvědčení o tom, že jedine normy, obyčej 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. Zábranové-Davidové o "záporném prostředí cikánských osad"⁴³⁴).**

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

⁴²⁸ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, Praha 1929, str. 46

⁴²⁹ Co se povahy kulturních systémů a jejich uspořádaní 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.

⁴³⁰ Davidová, E. – *Bez kolíb a šitrov*, Košice 1965, str. 96, 124

⁴³¹ Tamtéž, str. 128, 157 ad.

⁴³² Tamtéž, str. 165 ad.

⁴³³ Tamtéž, str. 166 ad.

⁴³⁴ 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. 6, kurzíva moje.*

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 poměřujeme-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 jednájí v souladu s jejími kulturními vzorci není jejich zásluha /stejně, jako není zlá vůle nositelů tradiční romské kultury, že jednájí v souladu s normami jejími/. Fakt, že jsou příslušníky hegemonní společnosti jim takřkajíc "spadl do klína" a neplyne z něj tedy žádné mravně kladné hodnocení⁴³⁵).

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.

5.6 Hodnotící pojetí kultury

Uvedený výčet chyb a omylů 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 stránkách Rómov", mají na mysli "najmä rómsku kultúru"⁴³⁶, která má jednoznačně "pozitivnu hodnotu"⁴³⁷, přičemž "všetchny tyto pozitivní prvky kulturní je třeba zachovat, písemně zachytit ... a při převýchově [Cikánů] využít"⁴³⁸. Romství, resp. "čaćo romipen (skutečná hodnota romství)"⁴³⁹ tak nespočívá v romské kultuře jaká je, ale pouze a výhradně v "pozitivních a konstruktivních hodnotách"⁴⁴⁰.

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"⁴⁴¹ a sféru negativní, přičemž uchovat, podporovat a rozvíjet se má z romské kultury samozřejmě

⁴³⁵ 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 prodavačka usvědčená ze lži (v konfliktu s "Romkou") nakonec prohlásila: "aspoň nejsem černá" (tedy: "[sice lžu a podvádím, ale...].").

⁴³⁶ Sulitka, A. – Vývoj a súčasný stav praktických riešení a kompetencií vrcholných orgánov štátu po roku 1989, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 222

⁴³⁷ Mann, A. B. – Problém identity Rómov, In: Kilianová, G. (ed.) – *Identita etnických spoločností*, Bratislava 1998, str. 57

⁴³⁸ Holomek, M. – Současné problémy Cikánů v ČSSR a jejich řešení, *Demografie*, č. 3/1969, roč. XI, str. 203-209, zde str. 204

⁴³⁹ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 19

⁴⁴⁰ Tamtéž, str. 19

⁴⁴¹ Davidová, E. – Několik slov závěrem, In: Lacková, E. – *Romane paramisa/ Romské pohádky*, Praha 1999, str. 133

pouze část první. "Je důležité, aby sa činnosť (pomoc Romům – pozn. M. J.) opierala o pozitívne a pevné základy cigánskej kultúry..."⁴⁴²

Svou identitu tak Romové mají budovat výhradně "na základě všeho, co je pozitivního v romipen"⁴⁴³, nikoli na romské kultuře vůbec; je třeba vybírat a nepřekvapí nás, že arbitry toho, co je v romské kultuře dobré či špatné nejsou a nemají být Romové sami, ale že se do této pozice obsadili právě uvedení autoři. Mají-li být tedy Romové přijati a integrováni do společnosti, pak nikoli se svou specifickou kulturou, ale pouze se svými "pozitivními specifiky"⁴⁴⁴.

Uvedená premisa ovšem do značné míry znemožňuje nezaujaté a nestranné poznání romské kultury. Například většina prací přední romistky M. Hübschmannové je psána výhradně z pozic Romů rituálně čistých (pro M. Hübschmannovou představitelů zmiňovaného "čao romipen", oné pozitivní sekce romské kultury), ve kterých Romové rituálně znečištění vystupují jako "ti druzí", podle všeho odsouzeníhodní, určení k zániku a vymizení. A vzhledem k tomu, že M. Hübschmannová "si troufá říci, že měla šanci se ztotožnit s romskou kulturou a s jejími pozitivními hodnotami"⁴⁴⁵, není pochyb o tom, že se podle všeho do pozice reprezentanta těchto pozitivních kvalit romství také sama traktovala (a implicitně tak ze sebe učinila člověka nad jiné povolného v otázce určování dobrého a zlého v rámci romské kultury).

Tato identifikace zmíněné autorky vedla dokonce k tomu, že sama některé nositele romské kultury z řad jejich participantů vyloučila, a rituálně nečisté Romy označuje jednoduše za "nekulturní"⁴⁴⁶.

Je však třeba dodat, že toto pojetí, podle kterého rituálně nečisté osoby nejsou nositeli romipen, je tradiční romské kultuře inherentní a M. Hübschmannová se s ním ztotožnila dobře. Tato skutečnost se manifestuje například v mezním případě smrti osoby nadané (z pozice nositele tradiční romské kultury) kvalitou romipen. Mrtvý člověk je v tradiční romské kultuře považován ze své podstaty vždy za rituálně nečistého a mnohé "romské komunity věří, že díky této neočistitelné rituální nečistotě (na rozdíl od rituálního znečištění během porodu, kterého se člověk zbaví křtem – pozn. M. J.) ztrácí mrtvý Rom svoje romipen (romství), a stává se tak kvalitativně stejně nečistý jako nerom* – >gadžo<"⁴⁴⁷.

Uvedený příklad také mimo jiné ilustruje, jak nebezpečný a zavádějící je přístup hlásající "naprostou nezbytnost internalizace romské kultury každým, kdo chce tuto zkoumat" (srv. kap. "Hodnotová neutralita"). Tradiční romská kultura totiž (nahlíženo "zvenčí") uvnitř sebe samé vede dělicí čáru (chcete-li staví zed') a jednu ze svých integrálních součástí zavrhuje, potlačuje a popírá (což romisté akceptují a podporují, třebaže objeví-li se takováto zed' na hranicích s kulturou majoritní, začnou jejím stavitelům spílat a vyhrožovat soudem), takže ztotožnění s ní je pro její výzkum patrně nejnevhodnější možnou pozicí.

Ruku v ruce se zmíněným pojetím jde i uvedené ztotožnění kultury s kultivovaností. Podle něj "ještě v nedávné minulosti neměli mnozí Romové jinou možnost společenského a kulturního života mimo společný zpěv, tanec, hudbu a vyprávění"⁴⁴⁸. Na rozdíl od mnoha

⁴⁴² Liégois, J.-P. – *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Bratislava 1995, str. 271, kurzíva v původním textu

⁴⁴³ Tamtéž, str. 27

⁴⁴⁴ Večerka, K. – Romové a sociální patologie, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 443

⁴⁴⁵ Hübschmannová, M., Kužel, S., Lukšíková, P. - Výskum medzietnických vzťahov, In: *Kaj džas/ Kam kráčaš*, Bratislava 2001, str. 87; převedeno z 1 do 3 osoby.

⁴⁴⁶ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 18

⁴⁴⁷ Raichová, I. – Romové a náboženství, In: *Romové – O Roma* (kol. aut.), Brno 1999, str. 67

* V této publikaci se slovo nerom píše zýsadně s malým počátečním písmenem, protože použití velkého písmena dává takovému označení – které znamená „nečlověk“ – nepřijatelné konotace.

⁴⁴⁸ Davidová, E. – Lidová hudba a písně Romů, In: *Černobilý život*, Praha 2000, str. 106, kurzíva moje

jiných činností (patrně "nekulturních") byly "vyprávěcí seance hodnotnou a vysoce kulturní náplní volného času"⁴⁴⁹, zejména proto, že "tříbily kulturní chování"⁴⁵⁰.

Na základě uvedené perspektivy lze pak také hovořit o "zkulturnění" (v daném případě v oblasti odívání⁴⁵¹ případně o "zvyšování kultury" (v otázce bydlení)⁴⁵², podle citovaných autorů lze totiž bydlet a oblékat se více či méně kulturně. Kultura bydlení se může "zhoršit"⁴⁵³, oblékání může být naopak "kultúrnejšie"⁴⁵⁴, takže pod taktovkou aktivit podporujících obyvatele romských osad jejich "rodiny musia usilovať o kultúrne bývanie, odievanie, stravovanie..."⁴⁵⁵.

*

Je zřejmé, že prezentovaná koncepce je povýtce etnocentrická, neboť za měrku toho, co je dobré a co špatné, pozitivní a negativní, tedy, co se má uchovat a podporovat a co určit k zapomenutí a eliminaci, slouží kultura majoritní společnosti. Dobré a pozitivní je z romské kultury to, co je ve shodě s kulturními vzorci společnosti majoritní a negativní je to, co je s nimi v rozporu. "Zkulturnění" tak znamená přiblížení daného způsobu oblékání či bydlení modelům majoritní společnosti a "zhoršení" kultury bydlení a odívání spočívá ve vzdálení se tomuto vzoru.

Takovou etnocentrickou koncepcí je třeba důrazně odmítnout, neboť uvedená pozice je vědecky neplodná a společensky nebezpečná. Znovu se tak ukazuje, že nejvýhodnější je vycházet z antropologického nehodnotícího pojetí kultury, které je založeno na kulturním relativizmu, z celku kultury svévolně žádnou její část nevylučuje, stejně jako odmítá hierarchizaci kultur či jejich složek na vyšší a nižší či lepší a horší. Taková pozice umožňuje nejen nezájatý a nestranný výzkum, ale je také jednou z mála rovin pro multikulturní dialog.

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 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, 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

⁴⁴⁹ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 36, kurzíva moje

⁴⁵⁰ Tamtéž, str. 36, kurzíva moje

⁴⁵¹ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 257

⁴⁵² Tamtéž, str. 301

⁴⁵³ Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Košice 1993, str. 75

⁴⁵⁴ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 256

⁴⁵⁵ Horváthová, E. – Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, In: *Národopisné informácie NÚ SAV*, č. 3, 1980, str. 288

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 diferencii 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 specifik a výrazných determinant 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"⁴⁵⁶), nejednalo se o kompaktní a soběstačné lidské společenství, ale o příslušníky několika, na zbytku společnosti závislých, džátí, které nebyly schopny samostatné existence.

Tuto strukturu si pak romská společenství uchovala, takže "Rómovia svojou kastovou príslušnosťou v zaoštarávaní 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"⁴⁵⁷; jejich způsob obživy měl za následek, že "Cigáni neboli hospodársky sebestační, a preto boli plne odkázaní na roľníkov ako producentov potravy"⁴⁵⁸. Romské skupiny a dnes romské osady nemohly a nemohou existovat samostatně, naopak, jsou a byly schopny přežít "výlučne v koexistencii s obyvateľstvom, ktoré produkovalo potraviny, odev a vôbec základné existenčné potreby"⁴⁵⁹.

Tato skutečnost je mimochodem též důvodem, proč v zásadě nemá smysl hovořit o "tradičních" romských jídlech 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"⁴⁶⁰; 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"⁴⁶¹. Stejná situace pak panuje i v otázce bydlení, neboť "všetky typy vozov, ktoré

⁴⁵⁶ 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, 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

⁴⁵⁷ Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Košice 1993, str. 11

⁴⁵⁸ Horváthová, E. – K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, /1974, str. 6

⁴⁵⁹ Tamtéž, str. 11.

⁴⁶⁰ Horváthová, E. – K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, /1974, str. 13

⁴⁶¹ 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 kuchařka/ Na ba romani kucharka*, Praha 2000, ve výpravné podobě, v tvrdých deskách, tištěné na křídovém papíře a

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 autobusoch⁴⁶². Stejně tak i “zemnice, pravda, oveľa priestranejšie, boli v minulosti bežným typom obydľia balkánskych roľníkov a pauperizovaných vrstiev obyvateľstva⁴⁶³”.

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 faktami 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 získať 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 obyvateľstvom⁴⁶⁴”.

*

Romské osady jsou tedy sociální formace s neúplnou sociální skladbou, v rámci které chybí podstatné složky spoločnosti (producenti potravín, ale tiež inteligencia aj.).

Z výše uvedeného pak také jasně vyplývá, že jakékoli teze o tom, že Romové byli “odnepaměti soběstační a na spoločnosti nezávislí⁴⁶⁵” neodpovídají historické realitě (pravdou je totiž pravý opak, tedy fakt, že “Romové nikdy nebyli nezávislí⁴⁶⁶”) a navíc naprosto ignorují jedno ze základních špecifik 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 pociťují sounáležitost⁴⁶⁷”, neboť právě řada sociálních vrstev zde chybí.

6. 3 Malá odbočka: Indický exkurz - džadžmání systém (interpretací 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

doprovázené mnoha barevnými obrázky - tedy počertech nákladné – (ovšem s textem, v rozsahu středně dlouhého článku), spíše mrháním jinde tolik potřebnými prostředky.

⁴⁶² Horváthová, E. – K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, /1974, str. 13

⁴⁶³ Tamtéž, str. 13

⁴⁶⁴ Horvátová, E. – Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, In: *Národopisné informácie NÚ SAV*, č. 3, 1980, str. 286; na tomto mieste môžeme uviesť E. Fisherové, ktorá uvádza, že “za súčasného stavu sa ukazuje vývoj cigánskeho etnika jako 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)

⁴⁶⁵ Horváthová, J. – Kapitoly z dejín 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

⁴⁶⁶ Sekyt, V. – *Romské tradice a jejich konfrontace se současností /romství jako znevýhodňující faktor/*, nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB, str. 16

⁴⁶⁷ Baršová, A. – Problémy bydlení etnických menšin a trendy k rezidenční segregaci v České republice, In: *Romové ve městě*, Praha 2002, str. 7

společnosti. Tuto skutečnost - a zejména pak její význam – je, domnívám se, možné nahlížet i ve zcela odlišném světle⁴⁶⁸.

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 univerzální⁴⁶⁹. (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 celku⁴⁷⁰.

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 sociální funkcí, primární je vztah a ohled k hierarchické kolektivitě celku⁴⁷¹, bázi 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”⁴⁷² 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”⁴⁷³. 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

⁴⁶⁸ 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

⁴⁶⁹ Tamtéž, str. 97

⁴⁷⁰ Tamtéž, str. 107

⁴⁷¹ Tamtéž, str. 105

⁴⁷² Tamtéž, str. 106

⁴⁷³ Tamtéž, str. 107

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 takřkajíc “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 reciprocity a vzájemné závislosti, kdy je hlavním ohledem zřetel k celku a všem zúčastněným (jimž zaručuje živobyті), takže se může stát, že romské skupiny 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 (přinejmenším 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, živobyті si obstarávali “tradičními romskými řemesly” a stali se “nezastupitelnou složkou v ekonomické struktuře slovenské ... agrární společnosti”⁴⁷⁴ zaujímající pozici “sociálního komplementu”⁴⁷⁵, žijící “v symbiotickém vztahu s místním obyvatelstvem 400 let”⁴⁷⁶, který se vyznačoval “vzájemnou potřebností”⁴⁷⁷ či “závislostí”⁴⁷⁸. 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”⁴⁷⁹, a že “orientace na ni je jednou z jejich základních charakteristik”⁴⁸⁰, pročež ji můžeme označit jako “satelitní či „doplňkovou””⁴⁸¹ (nalezneme však i autory hovořící o “parazitismu”⁴⁸², a např. i E. Davidová vyslovuje poměrně radikální

⁴⁷⁴ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 28

⁴⁷⁵ Červenka, J. – Romové a problematika tradiční společnosti, In: Budil, I., Ulrychová, M. – *Antropologické symposium II. Sborník*, Plzeň 2003, str. 72

⁴⁷⁶ Hájková, M. – Rodina a zvyky slovenských Romů v ČR, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 2001, str. 128

⁴⁷⁷ Raichová, I. – Proměny etnické identity Romů, In: Raichová, I.(a kol.) – *Romové a nacionalismus?*, Brno, 2002, str. 51

⁴⁷⁸ Tamtéž, str. 53

⁴⁷⁹ 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

⁴⁸⁰ Tamtéž, str. 48

⁴⁸¹ Tamtéž, str. 48

⁴⁸² 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

názor, že “v minulých storočiach žili Cigáni vždy na úkor spoločnosti”⁴⁸³). Co se pak týče reálné pozice ve vztahu k majoritní kultuře, je třeba říci, že romská společenství zaujala místo na jejím dně (a to ihned po příchodu na dané území; není tedy možné říci, že jejich společenství byla “vytlačena na okraj společnosti”⁴⁸⁴, neboť se na tomto nacházela již od samého počátku⁴⁸⁵). Navíc se jedná o pozici, kterou si jejich předkové tak říkajíc “přinesli z Indie”, kde v sociální struktuře zaujímal pozici obdobnou, neboť i zde “patřili predkovia Rómov k najnižšej skupine”⁴⁸⁶, jejíž příslušníci “žili v izolácii od ostatného obyvateľstva”⁴⁸⁷, “na okraji života spoločnosti”⁴⁸⁸, v situaci “podrobené sociální vrstvy”⁴⁸⁹, která byla “sociálně znevýhodněná”⁴⁹⁰, přičemž její členové samozřejmě “nemali možnosť nadobudnúť pocit spolupatričnosti k ... miestnej makrosociete”⁴⁹¹. Mimochodem: hledáme-li tradice a na nich založená specifika Romů v Indii, tady jednu máme⁴⁹²); a přestože každá společnost dno má a v jistém smyslu jej takto i potřebuje, je otázkou, dá-li se v tomto případě hovořit o “nepostradatelnosti” či o zdařilé “integraci”. Domnívám se proto, že otázka M. Hübschmannové (pronesená ve vztahu k romským osadám) “co jiného je místo ve společnosti než integrace”⁴⁹³ je zavádějící, neboť prostý fakt existence ještě integraci v plném smyslu tohoto slova nikterak neimplikuje. Jistá tak zůstává zatím pouze skutečnost, že to byli Romové, kdo potřeboval majoritní společnost, ne naopak.

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 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.”⁴⁹⁴ a hovořit tak o jejich nepostradatelnosti by bylo patrně přemrštěné (M. Dubayová dokonce v tomto kontextu považuje skutečnost, že ekonomická báze Romů vázaná “na niektoré drobné remeslá, ktorých výrobná, organizačná, technologická i trhová

[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).

⁴⁸³ Davidová, E. – *Bez kolíb a šitrov*, Košice 1965, str. 51; kurzíva moje.

⁴⁸⁴ 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

⁴⁸⁵ 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 rómських piesňach, najmä tých starých, In: Belišová, J. – *Phurikane giľa/ 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 giľa/ Starodávne rómske piesne*, Bratislava 2002, str. 21, kurzíva moje)

⁴⁸⁶ Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Košice 1993, str. 10

⁴⁸⁷ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 13

⁴⁸⁸ Davidová, E. – *Bez kolíb a šitrov*, Košice 1965, str. 51

⁴⁸⁹ 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

⁴⁹⁰ 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 pataviben pre Slovensko*, Bratislava 2003, str. 9

⁴⁹¹ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 13

⁴⁹² V této souvislosti se zdá být dnes tolik moderní a proklamovaná identita Romů coby ex-Indů (či přímo Indů samotných – srov. např. “...Indů čili Cikánů ...” /Daniel, B. – *Dějiny Romů*, Olomouc 1994, str. 35, kurzíva moje/), značně problematická, neboť tato skutečnost by znamenala, že Romové přijali identitu někdejší majority, vůči níž se nacházeli ve strukturálně obdobné situaci jako je tomu dnes.

⁴⁹³ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 34

⁴⁹⁴ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis*, roč. 36, 1/ 1988, str.

hodnota neumožňovala dostatočnú obživu tohoto spoločenstva, ani jeho emancipovanie ako nevyhnutného, nezastupiteľného výrobcu v rámci celospoločenskej d'elby práce" za "triviálne známy fakt"⁴⁹⁵). Navíc, považujeme-li "romská remesla" za známku a princíp integrácie členů romských skupín do väčšinovej spoločnosti, je třeba vědět, že ve spektru služeb, které Romové poskytovali "prevládajú také, ktoré mali iba príležitostné možnosti uplatnenia"⁴⁹⁶, a že jejich "spôsob obživy bol nestály a sezónny, pretože tieto činnosti boli príležitostného charakteru"⁴⁹⁷. Podľa uvedenej premisy a jej logiky by teda patrň i na týchto službách závislá integrácia bola také jen "príležitostná, nestála a sezónna".

Otazník však visí i nad vývěsním štítem "tradičních romských řemesel" – kovářstvím. Jak totiž píše jedna z největších znalkyň dané problematiky E. Horváthová, romští kováři "vo väčšine slovenských dedín ... častejšie žobrali ako pracovali"⁴⁹⁸. Co se pak týče úrovň jejich práce, J. Beneš uvádí, že ačkoli byli Romové "po celé Evropě známi jako dovední kováři, kotlaři a zvonkaři [...] jejich dovednost byla všude o něco nižší, než úroveň domácích mistrů"⁴⁹⁹, což potvrzuje i výše citovaná E. Horváthová když píše, že "kvalitní kováči, ktorí sa úrovňou svojej práce vyrovnali domácim remeselníkom boli ... viac-menej iba výnimkou"⁵⁰⁰. 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 kováči obyčajne nemali vykonané podkováčske skúšky"⁵⁰¹. Celou situaci romských kovářů (stejně jakož i ostatních "romských řemesel") pak stručně shrnuje můj informátor tak, že "Cikáni dělali lacinej šmejď"⁵⁰². 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 mince⁵⁰³.

Naopak je zřejmé, že některé "tradiční romské" způsoby obživy byly majoritní společností spíše na obtíž. Tato skutečnost se týká zejména žebrání a krádeží. Co se žebrání týče, uvádí i přední česká romistka M. Hübschmannová, že se "žebřalo hodně"⁵⁰⁴ (zapomenout v této souvislosti nesmíme ani na skutečnost, že mnohé aktivity jako např. vinšování, koledování atp. představují v podstatě formu "skryté žebroty"⁵⁰⁵) a fakt zbytnosti tohoto způsobu obživy pro majoritní společnost je očividný. Stejně tak je tomu i v případě krádeží. Třebaže, jak vypráví I. Fonsecová, v pohledu M. Hübschmannové (romský) "zloděj nebyl zloděj, ale ... někdo, kdo přišel o své tradiční ekonomické postavení a v době

⁴⁹⁵ Dubayová, M. – Poznávání 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

⁴⁹⁶ Horváthová, E. – K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, 1974, str. 12, kurzíva moje

⁴⁹⁷ Dzambazovič, R. – Rómovia v Uhorsku koncom 19. storočia (výsledky Súpisu Rómov z roku 1893), *Sociológia* 33, 2001, č. 5, Bratislava, str. 503

⁴⁹⁸ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 201

⁴⁹⁹ 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. 6

⁵⁰⁰ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 194

⁵⁰¹ 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

⁵⁰² Informátor M. P., 56 let, středoškolské vzdělání, zaměstnán jako učitel. (zápis z 15. 6. 2001, Prešov)

⁵⁰³ Ačkoli výše uvedené citace vyznívají stran "romských kovářů" spíše nelichotivě, nesmíme zapomenat, 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/).

⁵⁰⁴ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 34

⁵⁰⁵ 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

ekonomické a politické krize se adaptoval na nový, ale stále symbiotický (sic!) vztah s gadžem⁵⁰⁶; 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."⁵⁰⁷ Příkladně, jak citovaná autorka uvádí, "korene [tohoto jevu] treba hľadať ... snád až v Indii"⁵⁰⁸. V indickém kastovním systému existují totiž i džátí profesionálních zlodějí⁵⁰⁹ 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"⁵¹⁰, problém v tomto případě spočívá v adjektivu "romský", protože tito hudebníci "hrali domácemu obyvateľstvu jeho piesne na jeho nástrojoch"⁵¹¹ a navíc to byli právě ti nejúspěšnější romští (většinou městští) hudebníci, kteří "se stranili ostatných cikánů"⁵¹², vyvyšovali se nad ně⁵¹³, "farbu tváre zakrývali pudrom"⁵¹⁴ a nejvíce se snažili (často s úspěchem) splynout s majoritní společností, takže přičítat jejich výkony "tradiční romské kultuře" je obecně diskutabilní.

*

Jako další doklad harmonického soužití obyvatel romských osad a majoritní společnosti pak M. Hübschmannová uvádí, že "od romských pamětníků v Krompaších" slyšela, "že romští muži nebyli odvedeni do tábora nucených prací, protože amare gadže amen na dine – naši gádžové nás nedali"⁵¹⁵. Třebaže nijak nechci zpochybňovat k čemu došlo v Krompachách, a ačkoli věřím, že podobné situace se opravdu staly, je třeba říci, že právě uvedená výpověď je obecně tradovaným mýtem, který má již svou ustálenou formu (s pevnou strukturou a variujícími proměnnými), a který se již stal součástí bohatého romského folklóru. Jeho struktura je ve zkratce následující - celá osada (anebo jen muži) museli nastoupit do řady (byli postaveni ke zdi, museli si lehnout na zem), Němci na ně mířili a chystali se je postřílet, když tu právě přispěchal starosta (kněz, učitel, vesničan) a Romů se zastal (případně doběhl pro partyzány či Rusy, kteří naopak postříleli Němce). V této formě se příběh ustálil a je přidáván k lepšímu kýmkoli, kdy se jen naskytne příležitost, pročež je velice ošemetné snažit se tímto mýtem dokládat historickou skutečnost.⁵¹⁶

⁵⁰⁶ Fonsecaová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 86

⁵⁰⁷ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 217, kurzíva moje. Nemluvě o tom, že i hluboko před porevolučními transformacemi, dávno před komunistickým převratem, 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/.

⁵⁰⁸ Tamtéž, str. 217, kurzíva moje

⁵⁰⁹ 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

⁵¹⁰ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 179

⁵¹¹ Tamtéž, str. 179

⁵¹² 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).

⁵¹³ Davidová, E. – *Bez kolíb a šitrov*, Košice 1965, str. 24

⁵¹⁴ Tamtéž, str. 24

⁵¹⁵ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 29

⁵¹⁶ Za upozornění ta tuto skutečnost děkuji týmu terénních pracovníků, kteří se účastnili projektu "Odškodnění romských obětí holokaustu" realizované organizací Člověk v tísni, společností při ČT o.p.s. a Česko-německým fondem budoucnosti Lence Budilové, Markétě Hajské, Ondřeji Poduškoví, Petře Sedláčkové a Michalu Tošnerovi

V této souvislosti je také zajímavé uvést, že leckteří z oněch sedláků, kteří “své” Romy za války skutečně zachránili, tohoto činu dnes litují (říkají “za dobrotu na žobrotu”, ale také “že sme ich nenechali zdochnúť”), neboť právě děti těch, kterým tehdy pomohli (a jejichž počet v lokalitě dnes řádově přesahuje počet jejich chráněnců za války), jim nyní kradou na poli i na statku a ztrpčují jim stáří⁵¹⁷.

Shrneme-li uvedené informace, ukáže se, že idylický obraz symbiózy a oboustranné nepostradatelnosti a potřebnosti Romů a příslušníků majoritní společnosti je poněkud přikrášlený a v mnoha ohledech pak zcela neplatný. Jistý závěr tak možná nabízí Zdeňka Jamnická-Šmerglová, která vztah příslušníků usedlých romských skupin a okolní společnosti v období před první světovou válkou komentuje tak, že “převážná většina cikánů v českých zemích i na Slovensku [byla] trpěna jenom jako nutné zlo”⁵¹⁸.

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”⁵¹⁹. Famel'ija se “rozprostírá do šířky – má rozměr na prvním místě horizontální”⁵²⁰ 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).⁵²¹

Hovoří-li se pak dále o rodině v našem smyslu “nukleární”, “užije se výčtu romni-čhave”⁵²² (tedy žena/manželka a děti).

Uvádí se, že charakteristickým rysem takové rodiny je, že je rodově endogamní⁵²³ (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”⁵²⁴, v němž jeho pisatel tezi o endogamii zdánlivě vyvrací. Potíž celé stati přitom spočívá v chybném rozumnění stati E. Marušiakové “K problematike cigánskej skupiny”⁵²⁵ (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)”⁵²⁶, 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)”⁵²⁷. Potíž této premisy a následně pak celé Mannovy stati pak spočívá v tom, že tento předpoklad je chybný – Marušiaková totiž ve své stati za

⁵¹⁷ Informátorka T. L., 84 let, t. č. v důchodu, obec v okrese Prešov, zápis z 21. 8. 2003

⁵¹⁸ Jamnická-Šmerglová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 55-56

⁵¹⁹ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 42

⁵²⁰ Tamtéž, str. 42

⁵²¹ Viz tamtéž, str. 42

⁵²² Šebková, H, Žlnayová, E. – *Romaňi čhib, učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999, str. 42

⁵²³ Viz: Davidová, E. – Romská rodina – k jejím změnám v poválečném období, *Bulletin Muzea romské kultury* 1995, str. 19.

⁵²⁴ Mann, A. B. - “Výber manželského partnera u Cigánov – Rómov na Spiši, *Slovenský národopis*, roč. 38, 1-2/1990, str. 279-284

⁵²⁵ Marušiaková, J. – K problematike cigánskej skupny, *Slovenský národopis* 33, 1985, č. 4, str. 694-708

⁵²⁶ Mann, A. B. - “Výber manželského partnera u Cigánov – Rómov na Spiši, *Slovenský národopis*, roč. 38, 1-2/1990, str. 279-284, zde str. 278

⁵²⁷ Tamtéž, str. 278

“osobitnú jednotku >cigánskej skupiny<” považuje formaci príbuzenskou (ktorá se sice s konkrétní sídelní jednotkou – osadou - krýt může, ale nemusí)⁵²⁸. Pokud pak tedy dále Mann píše, že “žiadne zo sledovaných spoločností sa pri výbere manželského partnera nesprávalo ako >endogamná cigánska skupina<”, nebot’ “vo všetkých obciach a vo všetkých obdobiach prevažovali exolokálne sobáše nad endolokálnymi”, je tento argument treba považovať za neplatný (s výhľadom na možnosť, 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).

6.6 Jinými slovy a trochu jinak: komplexní a nukleární rodina aneb Pokus o klasifikaci rodiny v romské osadě⁵²⁹

“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 “romni čhave” (“žena a děti”).

Dalším významným celkem je příbuzenské seskupení, které nazveme rodina komplexní. Tomuto celku pravděpodobně odpovídá romský termín “famel’ija/ famil’ija”⁵³⁰, protože ale jeho použití kolísá, budeme raději používat pojmu komplexní rodina, ačkoli ten v našem použití neodpovídá plně žádnému z jeho obvyklých definic⁵³¹. Komplexní rodinu

⁵²⁸ 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 zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 70-82; (Toto stanovisko autor s E. Marušiakovou konzultoval).

⁵²⁹ 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), který je přepracovanou verzí části bakalářské práce: Budilová, L. - *Analýza příbuzenských vztahů na příkladu romské osady v Chminianských Jakubovanech* na FHS UK v Praze 2003. Protože se jedná o práci společnou, ponechávám v těchto kapitolách autorský plurál.

⁵³⁰ *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

⁵³¹ 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 podkategorie je

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 generace⁵³². 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.⁵³³ 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 generací⁵³⁴. 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 přezdívkou⁵³⁵. 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 "Mirgovců" 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"⁵³⁶ (romsky "kher" - dům, nebo také pokoj). Tento typ 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 posteli⁵³⁷ a zavěšováním nejmenších dětí do "hojdačky"

"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.

⁵³² Viz obr. č. 1 - schéma komplexní rodiny

⁵³³ "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

⁵³⁴ Viz obr. č. 2 - schéma fajty

⁵³⁵ 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".

⁵³⁶ "Chyža" - slovensky světnice, pokoj

⁵³⁷ Romština má pro "spaní nohama proti sobě" specifické označení ("te sovel pindra"). Na jedné posteli obvykle spí manželé, na druhé potom "pindra" ostatní děti. Pokud je rodina a chyža malá, spí "pindra" manželé a jejich děti. Srov.: Šebková, H. - Žlnayová, E. - *Romaňi čhib. Učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999, str. 140

nad postel. Velikost nukleární rodiny se snižuje jednak poměrně častými potraty⁵³⁸, dětskou úmrtností, odebíráním 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 (dětí 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. Je nemožné, 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"⁵³⁹, případně jako místo "na návsi"⁵⁴⁰. 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 zabijačka. 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 zámek na dveřích je výjimkou), jinak si v její nepřítomnosti

⁵³⁸ 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.

⁵³⁹ Srov.: Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 58 aj.

⁵⁴⁰ "Pre vatra" - Na návsi. Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. - *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha, 1998, str. 277

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 diferenciacie v osadě nebyla velká... Různé egalitární mechanismy zabraňovaly tomu, aby se někdo příliš sociálně vyčlenil.”⁵⁴¹ 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).⁵⁴²

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 chyžce 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 odmalička 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 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 zvyklí⁵⁴³ (viz kap. “Absence intimity, kolektivizmus”). Výchovu dítěte v některých případech v rámci komplexní rodiny

⁵⁴¹ Hübschmannová, M.: Několik poznámek k hodnotám Romů, In : *Romové v České republice 1945-1998*, Praha, 1999, str. 31

⁵⁴² 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)

⁵⁴³ Srov.: Lacková, E.- *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 206

plně přebírá jiná nukleární rodina, než ve které se dítě narodilo (nejčastěji prarodiče, ale také rodiny strýčků a tet, případně kmotřů). 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”⁵⁴⁴. 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 vedle⁵⁴⁵) jednotlivci silnou oporu, mít velkou rodinu je vlastně předpokladem přežití.

Komplexní rodina je také celkem, který tvoří rámeček identity svých členů. Při každé návštěvě v cizí osadě dostane každý člověk jako první otázku odkud je (identita se vymezuje lokálně, srv. 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 sdružuje 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 činností 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,

⁵⁴⁴ Marušiaková, J.: K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 698

⁵⁴⁵ 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.

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 bratrance. 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 - srv. 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.⁵⁴⁶ 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.⁵⁴⁷

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 z jedné nukleární rodiny ožení/provdá za několik sourozenců nukleární rodiny druhé⁵⁴⁸, což vede k několikanásobnému upevnění vztahů mezi těmito celky. Romština má pro tuto strategii speciální termín - "pre čeranki"⁵⁴⁹. 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 dvojími bratrance (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

⁵⁴⁶ 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.: Pulíš, P. - Rómski voliči a ich hodnotové orientácie, In: Vašečka, M. - Jurásková, M. - Kriglerová, E. - Pulíš, 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 těmižitými v úplném rozporu.

⁵⁴⁷ Z rozhovoru s ředitelkou základní školy v obci Chminianské Jakubovany, srpen 2002

⁵⁴⁸ Viz obr. č. 3 - schéma výměn

⁵⁴⁹ "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

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 sestřenici, 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 přikládá největší význam, závisí na konkrétní situaci, a nikdy to není definitivní. Každý z dospívajících má tak na výběr určitý počet možných partnerů, a 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 nerodem 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). Nedochozí 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 jejich 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. Přechod 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 patrilineární. 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 patrilineie 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 sňatku "pre čeranki" je postavení ženy posilováno (není v rodině sama - má tam další sestry-švagrové, případně i jednoho bratra, který se stal také členem patrilineie jejího manžela), členové její orientační komplexní rodiny (vymezené patrilineárně - 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 chlapci 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 přichozího 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 zeťů, aby rodinu podpořil. Muži "zvenčí", kteří se prostřednictvím sňatku stanou členy rodu-fajty své ženy⁵⁵⁰ (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

⁵⁵⁰ Romština má pro takového muže termín "*pristašis*", přejatý ze slovenštiny. *Pristašis* - "zeť, který bydlí u rodičů své ženy" (Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. - *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1998, str. 222, heslo "*pristašis*").

skupina “začlenění” 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 zemřou 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 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

sdužení 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 pojitko 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 socioprofesionální 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.⁵⁵¹

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 "jekk sorta (jedné >kasty<, jednoho druhu)"⁵⁵².

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 čistí 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 "sestěhovával" 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 zabráněno⁵⁵³, takže osada se mohla diferencovat pouze ve svém vlastním rámci, kdy její

⁵⁵¹ Viz: Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 31. E. Davidová uvádí též několik příkladů osad korytářů (hovří konkrétně o lokalitách Podčičva u Vranova nad Topľou a Budkovce u Michalovců), 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)

⁵⁵² Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 31

⁵⁵³ Ačkoli, abychom danému režimu nekřivdili, je třeba uvést, že ještě před 2. světovou válkou došlo v mnoha oblastech k "nasycení" systému a další skupiny nabízející shodné služby tak nenalézaly uplatnění (resp.

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 hranic; principy však zůstaly shodné (mohli bychom též říci, že došlo ke změně ve společnosti, nikoli ke změně společnosti⁵⁵⁴). 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 specifík (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 čistou⁵⁵⁵ anebo za takovou považována není⁵⁵⁶. Ukazuje se tak, že "tzv. >špatná rodina< může být >špatnou rodinou< prostě proto, že žije ve >špatné osadě<"⁵⁵⁷, 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 –

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.

⁵⁵⁴ Srov.: Dumont, L. – *Homo hierarchicus. The Caste System and Its Implications*, Chicago and London 1980, str. 218

⁵⁵⁵ Taková osada je pak "žučí 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 "žučo"

⁵⁵⁶ 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"

⁵⁵⁷ Podlaha, B. – *Hrst poznámek k sociální strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 49, (nepubl.)

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.

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"⁵⁵⁸, 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..."⁵⁵⁹

6.10 Rodina

Kromě příslušnosti k subetnické skupině a statusu osoby rituálně nečisté je nejvýraznější složkou ze souboru kolektivních identit jedince v romské osadě příslušnost ke konkrétní rodině. "Rodina je pro Romy základ"⁵⁶⁰; rodina je klenbou a maticí 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 předka je základnou autoidentifikačnou jednotkou rómskeho spoločenstva"⁵⁶¹. V romských osadách se "rodinou člověk legitimuje, rodina je vizitkou jeho totožnosti"⁵⁶².

⁵⁵⁸ 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

⁵⁵⁹ Tamtéž, kurzíva v původním textu

⁵⁶⁰ Margita Reiznerová cit In: Výpovědi o rodině v komunitě slovenských, maďarských a olašských Romů, *Romano džaniben*, III, 1-2/1996, str. 3

⁵⁶¹ Karpationová, M, Sassová, R, cit In: Dubayová, M. – Rómska rodina na Slovensku (Pokus o kultúrnoantropologickú reflexiu), *Slovenský národopis* 42, 2/1994, str. 130

⁵⁶² Hübschmannová, M. – Postavení a role některých členů tradiční romské rodiny, *Romano džaniben* III, 1-2/1996, str. 23

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"⁵⁶³. "Já" tak dává smysl až v rámci rodiny, bez ní je člověk v romské osadě ničím, "bez famel'ije je člověk ztracen"⁵⁶⁴, "sám nic nezmůže"⁵⁶⁵. Identita zde není chápána jako nezávislost jednotlivce, ale jako určitá pozice v rámci rodiny. Jedinec zde není od své rodiny oddělitelný, individualizmu není rozuměno.

V romských osadách panuje stav, který F. Nietzsche evolucionisticky lokalizoval do dávných etap lidského rodu a kdy "být sám, vnímat každý jednotlivě, ... znamenat individuum – to nebyla tehdy slast, nýbrž trest; člověk byl k ,bytí individuem' odsuzován. Svoboda myšlení platila za nepřijemnou svízeľ. ... Být sám sebou, oceňovat podle vlastní míry a váhy – to bylo v rozporu s vkusem. Sklon k tomu byl považován za šílenství: neboť se samotou byla spojena veškerá bída a veškerá hrůza"⁵⁶⁶.

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"⁵⁶⁷. 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 neznámá 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."⁵⁶⁸ Jak říká jedno romské přísloví - "Odadženo mardo, so ačhi'ľa čoro, oda mek goreder, so hino korkoro/ Zle je tomu, kdo je chudý, ještě hůře tomu, kdo je sám."⁵⁶⁹

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"⁵⁷⁰. 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..."⁵⁷¹. Identita obyvatel romských osad není individualizovaná, protože zde chybí i představa, že jedinec je věrný sám sobě a své

⁵⁶³ Tamtéž, str. 25-26

⁵⁶⁴ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 42

⁵⁶⁵ Margita Reiznerová cit In: *Výpovědi o rodině v komunitě slovenských, maďarských a olašských Romů, Romano džaniben*, III, 1-2/1996, str. 3

⁵⁶⁶ Nietzsche, F. – *Radostná věda*, Praha 1992, str. 119, Af. č. 117 "Stádní výčitka svědomí"

⁵⁶⁷ Frištenská, H, Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 65

⁵⁶⁸ Pekárek, P. – Romové mezi námi (*Reflexe základních postojů a fenoménů*), In: *Romové – reflexe problému*, Praha 1997, str. 12

⁵⁶⁹ Hübschmannová, M. – *God'aver lava phure Romendar/ Moudrá slova starých Romů*, Praha 1991, str. 7

⁵⁷⁰ Liégois, J.-P. – *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Bratislava 1995, str. 75

⁵⁷¹ Hübschmannová, M., cit In: Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 64

existenci⁵⁷². 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"⁵⁷³, následkem čehož jejich členové mimo ně "nedokážou žít"⁵⁷⁴.

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 rodin⁵⁷⁵.

*

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"⁵⁷⁶), 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"⁵⁷⁷, na vyšší rovině se pak setkáme s příslušností k subetnické skupině Olachů či Rumungrů⁵⁷⁸. A právě jako s příslušníkem těchto kolektivit - nikoli jako s nezávislým autonomním individuem - je k jedinci v romské osadě přistupováno. 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 intimity, 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,

⁵⁷² 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)

⁵⁷³ Sekyt, V. – *Romské tradice a jejich konfrontace se současností (romství jako znevýhodňující faktor)*, nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB, str. 13

⁵⁷⁴ 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

⁵⁷⁵ Ve vztahu k romským komunitám v Čechách srov.: "základní jednotkou smíchovské romské komunity [je] rodina, nikoliv jedinec" (Bořkovcová, M. – *Romský etnolekt češtiny v romské komunitě na Smíchově*, diplomová práce na Indologickém ústavu FF UK v Praze 2003, str. 12, nepubl.)

⁵⁷⁶ Vašečka, I. – Migrácia Rómov zo Slovenska do krajín EÚ – príčiny a podnety, *Sociológia* 33, 2001, č. 5, Bratislava, str. 460

⁵⁷⁷ Horváthová, E. – Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, In: *Národopisné informácie NÚ SAV*, č. 3, 1980, str. 292

⁵⁷⁸ 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.

zdá sa, neznáme a nepotrebné”⁵⁷⁹. Jejich obyvatelé ”nesdílejí představy gádžů o nutnosti soukromí”⁵⁸⁰ a pojetí soukromí majoritní společnosti tito “dosud zcela nechápou”⁵⁸¹.

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 intimity 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)”⁵⁸² 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).

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”⁵⁸³, 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”⁵⁸⁴ a tak pokud někdo v rodině ”něco potřebuje, zpravidla o to nežádá slovy: ‚půjč mi – de man kejčen‘, ale jen: ‚dej mi – de man”⁵⁸⁵. 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 rozdílu mezi darem a krádeží.⁵⁸⁶ V těchto skupinách, pro které je generalizovaná reciprocita charakteristická, pak – kromě jiného – často chybí výraz pro “děkuji”⁵⁸⁷ 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 (pa’ikerav, inf. te pa’ikerel), známá je ovšem skutečnost, že je používán jen velmi zřídka; zejména se potom považuje za neslušné děkovat za jídlo⁵⁸⁸ a kdo tak činí, může se

⁵⁷⁹ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 148

⁵⁸⁰ Fonsecaová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 23

⁵⁸¹ 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

⁵⁸² Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 33

⁵⁸³ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, Praha 1929, str. 47

⁵⁸⁴ 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

⁵⁸⁵ Tamtéž, str. 26

⁵⁸⁶ Srov. např. Ember, C. R., Ember, M. - *Anthropology*, New Jersey, 1988, str. 264 - 265

⁵⁸⁷ Srov. Kottak, C. P.: *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*, New York, 1987, str. 288

⁵⁸⁸ Srov. Hübschmannová, M.: *Šaj pes dovakeras. Můžeme se domluvit*, Olomouc, 1998, str. 109 - 114 (kapitola *Ma pa’iker, ma pa’iker, na sal ko gadže! Neděkuj, neděkuj, nejsi u gádžů!*). Nastíněné důvody “neděkování”

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“⁵⁸⁹; další pak ve shodném smyslu hovoří o „nerozvinutém ‚vlastnickém vědomí‘“⁵⁹⁰ či „neexistenci vztahu k vlastnictví“⁵⁹¹. V tradiční romské rodině tedy absentuje „hranice mezi súkromým a verejným /rozuměj sdíleným členy rodiny – pozn. M. J./“⁵⁹², přičemž tato skutečnost koresponduje s ostatními rysy daného rodinného uspořádání, protože zde „súkromie neexistuje tak pre spôsob života /srv. předchozí kap. – pozn. M. J./“, jakož i „pre vzt'ah k majetku“⁵⁹³.

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, „mať niečo ‚len svoje‘ je [v romské rodině] nepochopiteľná situácia“⁵⁹⁴. Tento stav vedl některé starší autory k evolucionistické domněnce, že v romské osadě resp. rodině se uchoval „původní komunismus“⁵⁹⁵.

Rodina je tedy v romské osadě „institucí zaměřenou na redistribuci – na systém povinností, jímž je každý individuální vzestup rychle ‚přerozdělen‘ 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“⁵⁹⁶. Tato skutečnost je též jedním z faktorů ovlivňujících chuť a ochotu obyvatel romských osad „chodit do práce,“ protože osobní výdělek je okamžitě „přerozdělen“ a tím mizí jedna z mála motivací pro 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“⁵⁹⁷. 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. 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 dotyčný „stejně bude muset rozdělit se všemi členy rodiny“ a to „i s těmi, kteří nepracují vůbec, i když by mohli“⁵⁹⁸. 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“⁵⁹⁹, 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

přítom považují za přiměřenější, než v tomto díle prezentovanou interpretaci M. Hübschmannové založenou na analogii s karmickým systémem.

⁵⁸⁹ Frišenská, H, Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 28

⁵⁹⁰ Sus, J. – *Cikánská otázka v ČSSR*, Praha 1961, str. 46

⁵⁹¹ Radičová, I. – *Hic sunt Romales*, Bratislava 2001, str. 61

⁵⁹² Tamtéž, str. 58

⁵⁹³ Tamtéž, str. 58

⁵⁹⁴ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 126

⁵⁹⁵ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, Praha 1929, str. 47

⁵⁹⁶ 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.

⁵⁹⁷ Liégois, J. P. – *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Bratislava 1995, str. 87

⁵⁹⁸ Sekyt, V. - *Romské tradice a jejich konfrontace se současností /romství jako znevýhodňující faktor/*, (nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB), str. 16

⁵⁹⁹ Tamtéž, str. 16

a konkurencí cizinců na trhu práce, ale rovněž vlastností Romů, které si oni sami jinak vysoce váží – romstvím⁶⁰⁰.

Romská rodina je formací výrazně homogenní a jako taková "nevítá individuální vzestup svých členů"⁶⁰¹, naopak: "zakazuje emancipáciu jednotlivcov kvůli zachování skupiny"⁶⁰². Výraznější statusový vzestup člena či členů rodiny je tedy ze strany příbuzenstva nežádoucí, neboť jeho "nepřímým důsledkem bývá oslabení solidárních pout"⁶⁰³. 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 vlastní⁶⁰⁴.

*

K výše uvedeným skutečnostem je však třeba učinit ještě malou poznámku. Uvedené teze o neexistenci soukromého vlastnictví jsou do značné míry platné pouze v rámci dané komunity, v hranicích, kde funguje sociální kontrola a "dozor" ostatních členů. Ocitne-li se příslušník rodiny sám či s příslušníkem majority, tato pravidla již neplatí. Touha a aspirace k vlastnění jsou tedy latentně přítomné, ale v rámci rodiny se podřizují sdílené normě a obecným pravidlům, které jsou systémem sociální kontroly vyžadovány a udržovány.

A ještě krátká poznámka pro výzkumníky. Aspirujete-li při svém výzkumu na přijetí do zkoumané komunity, na to, že se stanete "jedním/jednou z nich", že budete přijati do konkrétní rodiny jako její člen, nedivte se pak, že vám její příslušníci občas vezmou cigarety z bundy, která visí na stěně, nebo si půjčí peníze z peněženky, kterou jste měli v batohu. Naopak – jásejte, neboť jste právě v tomto okamžiku dosáhli svého, vaše úsilí je konečně u cíle. V této chvíli vás totiž již patrně "považují za jednoho ze svých", což ovšem znamená, že pro vás platí ta samá pravidla, jaká jsou platná v dané skupině, tedy např. to, že majetek je všemi členy rodiny sdílen a tedy, že váš majetek je tak i jejich. A pokud se snad rozzlobíte, půjde jen o důkaz vašeho etnocentrismu a skutečnosti, že stále ještě "nejste jedním z nich".

6.13 Individuální svoboda

Vedle absence soukromého vlastnictví nenalezneme v romské osadě ani individuální zájem. Parafrázujeme-li slavné diktum lorda Keynesa (a obrátíme-li ho naruby), získáme přesný popis stavu věcí: "Jediný zájem /který v romské osadě nalezneme/ je rodinný zájem".

⁶⁰⁰ Tamtéž, str. 17

⁶⁰¹ Romové, bydlení, soužití, Praha 2000, obálka – zadní strana

⁶⁰² Fonsecaová, I. – *Pochovajte ma postojacky, Rómovia a ich cesty*, cit In: Šebesta, M. – Recenze, *Sociológia* 33, 2001, č. 5., Bratislava, str. 521

⁶⁰³ Bořkovicová, M. – Romský etnolekt češtiny, In: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy* (v tisku, Doplněk & Západočeská univerzita)

⁶⁰⁴ Tímto tématem se zabývá Viktor Sekyt v již citované skvělé studii "Romské tradice a jejich konfrontace se současností /romství jako znevýhodňující faktor?" (nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB).

”Pro Romy” totiž ”stále platí staré pravidlo, že jednotlivec a jeho zájmy nejsou ani zdaleka tak důležité jako celek – rodina, rod...”⁶⁰⁵. Zájmy rodiny jsou zde ”absolutně nadřazené veškerému jednání, zájmům a cílům jednotlivých [jejích] členů”⁶⁰⁶; 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 - pozn. M. J.) kolektiv.”⁶⁰⁷ 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 (rodinné - pozn. aut.) skupiny.”⁶⁰⁸ 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”⁶⁰⁹.

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”⁶¹⁰ a kdy je zároveň v ”donucení obsažena hrozba postihu, aby se právě jí dosáhlo jistého chování,”⁶¹¹ zjišťujeme, že v tomto smyslu svoboda v romských osadách absentuje, zatímco donucení je jejich každodenní praxí. Splývá-li však Hayekovi svoboda se ”zárukou soukromé sféry, kde je každý pánem sebe sama,”⁶¹² 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 něž ”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.”⁶¹³ V romských osadách svobodu nenalezneme. Celý problém totiž spočívá ve skutečnosti, že tyto 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

⁶⁰⁵ Frišenská, H., Višek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 65

⁶⁰⁶ 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 *famil'iji*”.

⁶⁰⁷ Gurevič, A. – *Kategorie středověké kultury*, Praha 1979, str. 124. A Gurevič v citovaném případě hovoří o rodině středověké, model je však platný i v našem případě.

⁶⁰⁸ Tamtéž, str. 124

⁶⁰⁹ Sekyt, V. – *Romské tradice a jejich konfrontace se současností /romství jako znevýhodňující faktor/*, nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB, str. 11, kurzíva moje.

⁶¹⁰ Hayek, F. A. – *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960, str. 134, cit. In : Aron, R. – *Esej o svobodách*, Bratislava 1992, str. 92

⁶¹¹ Tamtéž, str. 92

⁶¹² Aron, R. – *Esej o svobodách*, Bratislava 1992, str. 93

⁶¹³ Tocqueville, A. de – *Oeuvres completes*, sv. II, 2, str. 199, cit. In. Aron, R. – *Esej o svobodách*, Bratislava 1992, str.19

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"⁶¹⁴. Pokud si pak mladý muž vyhlédl svou partnerku sám, "vzal si ji jen tehdy, pokud s ní rodina souhlasila"⁶¹⁵. Životní partner býval často rodinou vybrán již v době, kdy volba jedince patrně ještě zdaleka nepřicházela v úvahu, neboť bývalo zvykem "dohodnout sobáš mladých lidí ještě v ich detstve"⁶¹⁶ (nejedná se přitom o praktiku dávnou a již opuštěnou, neboť ještě v roce 2002 se výzkumníci účastnili pytaček, při nichž "dohoda proběhla mezi rodiči", přičemž "snoubenci" se před aktem námluv neznali"⁶¹⁷ a byli tak rodiči "postaveni před hotovou věc"⁶¹⁸).

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"⁶¹⁹, 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"⁶²⁰, každý člen rodiny musí být tudíž připraven, "vzít na sebe důsledky trestného či jinak asociálního chování (vydávát se za pachatele, brát vinu na sebe...)"⁶²¹ 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"⁶²². M. Hübschmannová v této souvislosti popisuje, jak byla v romské osadě v Rakúsích svědkem "zástupného trestu", při kterém byla

⁶¹⁴ Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 83

⁶¹⁵ Tamtéž, str. 97

⁶¹⁶ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 332

⁶¹⁷ 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.)

⁶¹⁸ Tamtéž, str. 24, pozn. pod čarou č. 30

⁶¹⁹ 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.

⁶²⁰ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 32

⁶²¹ Večerka, K. – Romové a sociální patologie, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 433

⁶²² Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 55

”mladá snacha bita jen proto, že její příbuzní bili sestru jejího muže, která u nich byla ‚výměnnou‘ snachou”⁶²³.

V kultuře romských osad platí beze zbytku princip kolektivní viny, takže ”chyba, ktorú urobí jedinec sa hodnotí ako chyba celej rodiny”⁶²⁴, 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 v romských osadách tedy “nie je možné chápať ako zoskupenie jednotlivcov, ale ako celok, ktorý voči svojmu okoliu vystupuje jednotne”⁶²⁵.

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”⁶²⁶, 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”,⁶²⁷ což v důsledku u jednotlivce vede “ke ztrátě pocitu odpovědnosti za svůj život”⁶²⁸. Je přitom třeba si uvědomit, že tato skutečnost “je v rozporu s pocitem tíhy zodpovědnosti za sebe sama, který je nosným principem evropské kultury”⁶²⁹. Připočteme-li k těmto charakteristikám “tradiční” romské rodiny fakt, že “kolektivní rozhodování a zodpovědnost v romské rodině vede k tomu, že jedinec nemá potřebu jakékoli vlastní individuální životní ambice”⁶³⁰, ukáže se, že způsob výchovy v romské rodině se stává překážkou úspěchu, ale vlastně i jen dosažení životního standardu v majoritní společnosti a působí tak na své členy jako “znevýhodňující faktor”⁶³¹. 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”⁶³².

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

⁶²³ 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.) *nic 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)

⁶²⁴ Liégois, J.-P. – *Rómovia, Cigáni, kočovníci*, Bratislava 1995, str. 75, identická formulace (“chyba, ktorú urobí jedinec sa hodnotí ako chyba celej rodiny”) též In: Šúryová, E. – *Rómovia a kriminalita*, *Sociológia* 33, 2001, č. 5, Bratislava, str. 476

⁶²⁵ Šúryová, E. – *Rómovia a kriminalita*, *Sociológia* 33, 2001, č. 5, Bratislava, str. 476

⁶²⁶ Říčan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 2000, str. 117, kurzíva v původním textu

⁶²⁷ Balabánová, H. – *Praktické zkušenosti se vzděláváním romských dětí*, Praha 1995, cit In: Frištnská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 65, kurzíva moje

⁶²⁸ Balabánová, H. – *Praktické zkušenosti se vzděláváním romských dětí*, Praha 1995, str. 10

⁶²⁹ Tamtéž, str. 10

⁶³⁰ Tamtéž, str. 10

⁶³¹ Srov.: Sekyt, V. – *Romské tradice a jejich konfrontace se současností /romství jako znevýhodňující faktor/*, nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB

⁶³² Frištnská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 128

jejímž je tento členem; morálka je zde záležitostí kolektivní, jejím subjektem je rodina jako celek.

V tomto ohledu je poněkud tragikomické, že součástí bez výhrady všech kampaní proti rasizmu (které mají "Romům" pomoci a podpořit je) jsou obvykle i hesla typu "Nesud'te skupinu, sud'te jednotlivce"⁶³³, která se tak zároveň nevědomky snaží eliminovat jeden z charakteristických rysů kultury, kterou se těmito akcemi snaží podporovat.

Pokud se tak extremistickým skupinám vyčítá, že "uplatňují princip kolektivní viny, při kterém jsou všichni Romové zařazeni do jediného celku"⁶³⁴, je jim vyčítáno něco, co je pro samotné nositele tradiční romské kultury "tradiční hodnotou" a standardní součástí sociální organizace jejich společenství.

6.16 Krátké zamyšlení nad kolektivní odpovědností, českou společností a Evropskou unií

V Evropské unii se již stalo oblíbeným počinem vytýkat české společnosti, že se vůči romské menšině chová rasisticky. Naposledy se tak stalo v souvislosti s výročním "vysvědčením" za rok 2001 od evropských komisařů, kde tato skutečnost figurovala jako jedna ze čtyř kardinálních výtek.

Ovšem komu a podle jakého principu Evropská unie takovou výtku udělí? Celé české společnosti podle principu kolektivní odpovědnosti a kolektivní viny⁶³⁵. Zdá se tedy, že forma si při této výtce ostře a tragicky protirečí s jejím obsahem. Je totiž krajně nevhodné kritizovat paušálně celou českou společnost podle principu kolektivní viny za to, že tato en bloc podle principu kolektivní odpovědnosti jedná s romskou menšinou.

Ovšem generalizují-li již komisaři Evropské unie, zgeneralizujme si také, ostatně máme pro to následováníhodný vzor. Je tomu totiž pravděpodobně tak, že kde romská menšina krade (a propos - "romská kriminalita je ... přibližně 3x vyšší, než kriminalita majoritní společnosti"⁶³⁶ – pozn. M. J.), tam se "majorita ... uzavírá a chová se xenofobně až rasisticky"⁶³⁷; obě složky uvedené teze jsou na stejné míře obecnosti, obě podle kolektivního principu a kolektivní viny.

V této souvislosti je třeba zmínit se o podobném nešvaru v publikacích věnovaných romské problematice. Je téměř k nevíře, že stejní autoři ve stejné publikaci píší, že je "nesprávné a nespravedlivé, když důvodné výhrady vůči konkrétním Romům a jejich rodinám jsou zevšeobecňovány a poté uplatňovány vůči celé etnické skupině a všem jejím příslušníkům"⁶³⁸ a na jiném místě pak, že "problémem (české společnosti – pozn. M. J.) jako celku je xenofobie"⁶³⁹, což je jistě věta (jak sami uvádějí) "nesprávná a nespravedlivá". Uvedení autoři však dokáží výtku vůči kolektivní vině a její okamžité uplatnění skloubit i do

⁶³³ V tomto případě se jedná dokonce o samotný název kampaně Českého helsinského výboru proti rasizmu a xenofobii, In. LN 15. 11. 1997, cit in : Manuš, E. (ed.) – *Jdeme dlouhou cestou*, Praha 1998, str. 189

⁶³⁴ Horváthová, J. – Kapitoly z dějin Romů, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy, projekt Varianty*, Praha 2002, suplement, str. 58, kurzíva v původním textu.

⁶³⁵ Navíc se tak děje skutečně s přímým odkazem k jednání české společnosti, nikoli k jejím zákonným normám, protože "náš právní řád diskriminaci nepřipouští a nyní již ... přináší nástroje, jak se proti ní bránit" (Frištsenská, H, Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 58)

⁶³⁶ Večerka, K. – Romové a sociální patologie, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 425

⁶³⁷ Nečas, C. – *Romové v České republice včera a dnes*, Olomouc 1999, str. 122

⁶³⁸ Frištsenská, H. – Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 43

⁶³⁹ Tamtéž, str. 37, kurzíva moje

jediné věty a tak u nich čteme např., že "většina veřejnosti příliš nerozlišuje, vnímá Romy jako celek"⁶⁴⁰.

Uvedené skutečnosti jsou vsutku téměř nepochopitelné, zejména když právě proromsky orientovaní autoři a romisté na vlastní řečnickou otázku "jak tedy na intoleranci a projevy rasismu?" jednomyslně odpovídají "nezobecňujte negativní zkušenost, mluvíte vždy konkrétně (kdepak "veřejnost", kdepak "majorita", kdepak "většina české společnosti"! – pozn. M. J.), diferencujte"⁶⁴¹. Nezbyvá tedy než doporučit zametení před vlastním prahem⁶⁴².

6.17 Obhajoba generalizací, pan Demeter a tradiční romská kultura

Jak jsme si ukázali, setkáme se často v pracích romologů a v proromsky orientovaných publikacích s odsudky zobecňujících vět (stejně často ovšem způsobem, který je založen právě na principu generalizace). Potíž ovšem spočívá v tom, že, hovoříme-li o romské kultuře, zajímají nás právě normy a vzory jednání, které jsou nositelům této kultury společné. Tematizujeme-li tedy tradiční romskou kulturu a potažmo i existující konflikt mezi touto kulturou a kulturou hegemonní společnosti, měli bychom usilovat o vysvětlení tohoto konfliktu na základě strukturálních, nikoli individuálních podmínek.

Třebaže se v proromsky orientovaných publikacích jako lék i jako prevence tohoto konfliktu doporučuje "nenadávat na Cikány", ale posuzovat jednotlivce – tedy nadávat "na pana Demetera"⁶⁴³, podobné rady pouze zakrývají skutečnost, že jádro uvedeného konfliktu spočívá často nikoli pouze v nahodilém, čistě individuálně psychologicky motivovaném jednání pana Demetera, ale v odlišnosti a nesouladu kulturních vzorů, a tedy, že v daném případě může být příčinou sporu právě skutečnost, že pan Demeter je nositelem tradiční romské kultury a jedná v souladu s jejími normami, které v dětství během procesu socializace internalizoval, a které jsou na něm dnes systémem sociální kontroly vyžadovány. V takovém případě by pak totiž k určení správné diagnózy na přiměřené rovině (tedy ve sféře kulturních vzorců) bylo nutné daný problém naopak depersonalizovat. V našem případě proto budu usilovat o popis sociální struktury – tedy struktury rolí, nikoli konkrétních osob a na pana Demetera budu nahlížet jako na nositele určité pozice a role v daném kulturním systému.

Taková pozice přitom rozhodně není ve vědách o kultuře nikterak výjimečná či novátorská. Naopak – obdobný postoj zaujímali i leckteří "klasikové", kteří jasně uváděli, že jakožto sociálně vědní badatelé se "nezajímáme o to, co A či B zakouší a pociťuje qua jedinec v náhodném toku jeho osobní zkušenosti – zajímáme se pouze o to, co cítí a o čem přemýšlí qua člen dané komunity"⁶⁴⁴ (což je vlastně jen upravená Aristotelova myšlenka, že o jednotlivci jakožto jednotlivci vědění není možné⁶⁴⁵). Vždyť "sociální a kulturní ... je ve své

⁶⁴⁰ Tamtéž, str. 36

⁶⁴¹ Stöhrová, H., Šišková, T. – Závěrečné slovo, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 2001, str. 184

⁶⁴² Obdobně pak příslušníkům majoritní společnosti, kteří do zevšeobecňujícího sebeobviňujícího aktu typu: "co se to děje v nás gádžích, že jsme dokonce schopni je [Romy] ubíjet baseballovými páčkami či topit v rozvodněných řekách?" (Houdek, F. – Romové jako zrcadlo společnosti, *Bulletin Akademie věd ČR*, č. 5; 27. 4 1998, str. 8-9, zde str. 8) zahrnují kromě své vlastní osoby celou většinou společnost, lze zase doporučit ať mluví pouze za sebe.

⁶⁴³ Novotný, J. D. – LN 21. 8. 1997, cit In: 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. 132

⁶⁴⁴ Malinowski, B. – *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922, str. 23; překlad můj

⁶⁴⁵ Srov.: Aristoteles – *Metafysika*, Praha 1946, str. 168

nejhlubší podstatě ne-individuální⁶⁴⁶ takže “sociální věda ... úplně odmítá zabývat se individualitou a individuem”⁶⁴⁷.

Na obecnější rovině je pak třeba si uvědomit, že analyzujeme-li romskou kulturu v rámci vědeckého diskurzu, pohybujeme se právě na rovině generalizací. Může se stát, že pan Demeter neposílá své děti do školy, tato skutečnost nás však začne zajímat až ve chvíli, kdy zjistíme, že (jedná se pouze o průměr) 76% rodičů- nositelů kultury romských osad (např. v dané lokalitě) neposílá své děti do školy, a že se tedy jedná nikoli o individuální problém pana Demetera, ale o strukturální problém dané společnosti, vyplývající např. ze specifík instituce romské rodiny⁶⁴⁸. Takže: hovoříme-li o tradiční romské kultuře, zajímáme se především o institucionalizované jednání, obecně sdílené regulativy a hodnoty – tedy právě o obecniny; snažíme se užívat obecné popisy (např. skutečnost, že na krádež /mimo svou skupinu/ se nositelé tradiční romské kultury nedívají “jako na něco nesprávného, ale naopak” tuto “považovali za velmi chvályhodnou činnost, jako projev statečnosti, chlapství a hrdinství”⁶⁴⁹ ba dokonce, že některé skupiny “pohlíželi na neumění krást jako na vážný nedostatek”⁶⁵⁰) a strukturální zdůvodnění (“olašští Romové se nikdy neživili prací svých rukou ve smyslu manuální práce a nikdo je k tomu pravděpodobně nikdy nepřinutí”⁶⁵¹, neboť “práce je pre nich ... ponížením”⁶⁵² - “Nech pracujú iní, my máme na viac”⁶⁵³ říkají - takže krádeže jsou vedle překupnictví jedním z významných zdrojů jejich obživy).

Pokud bychom použili poněkud volnější analogii k pojetí Foucaultova termínu epistéma jako historického a priori⁶⁵⁴, mohli bychom říci, že nejdůležitější (protože způsobující ono nedorozumění a konflikt⁶⁵⁵) je právě kulturní kód tvořící apriorní strukturální vzor jednání nositelů dané kultury, tedy jisté kulturní a priori ovlivňující, podmiňující a vymezující jednání pana Demetera, které tu bylo před panem Demeterem (a bude tu i po něm), jež se jím, skrze jeho subjekt (který je vzhledem k tomuto pouhým zprostředkovatelem, partikulární inkarnací) projevuje a podle jehož vzoru pan Demeter takřkajíc “chtě nechtě” koná (myslí, cítí...). Nahlíženo touto optikou je pak individuální jednání pana Demetera funkcí jeho kultury⁶⁵⁶ a pan Demeter je médiem, jímž se tato kultura vyjadřuje a manifestuje, “kanálem, jímž se ... uskutečňuje”⁶⁵⁷. Z tohoto důvodu se naše bádání musí zajímat nikoli o pana Demetera, jenž je v toto smyslu pouhým vehikulem dané struktury, ale právě o toto nadindividuální kulturní apriori samotné, o tento systém, který pana Demetera “nutí” jednat tím či oním způsobem a nedovoluje mu jinak (a který hluboce ovlivňuje a předurčuje jeho subjektivní rozhodnutí, kvůli němuž má být právě on označen za viníka a nést veškerou odpovědnost, neboť toto je ve jménu uvedené kampaně připsáno jeho osobní zlovůli). Obecně

⁶⁴⁶ Kroeber, A. L. – *The Superorganic*, *American Anthropologist* vol. 19, 1917, No. 2, str. 192-193, překlad (zde i v dalších odkazech na citované dílo) můj.

⁶⁴⁷ Tamtéž, str. 206

⁶⁴⁸ Srov. Mills, C. W. – *Sociologická imaginace*, Praha 1968, str. 12

⁶⁴⁹ Sus, J. – *Cikánská otázka v ČSSR*, Praha 1961, str. 46

⁶⁵⁰ Barranikov – *Cikáni SSSR*, Moskva 1931, cit In: tamtéž, str. 46

⁶⁵¹ Goral, L. – Romové a Evropa, In: Šišková, T. (ed.) - *Výchova k toleranci a proti rasismu*, Praha 1988, str. 77

⁶⁵² Billová, I. – Pracovní aktivity olašských Rómov a Rumungrov v regióne Nitra, *Etnologické rozpravy* 2/2001, Bratislava, str. 118

⁶⁵³ Cit in: tamtéž, str. 118

⁶⁵⁴ Srov. např. Foucault, M. – *Slová a věci*, Bratislava 2000, str. 325 a jinde

⁶⁵⁵ Neboť mezi jednotlivými kulturními a priori neexistuje souvislost, tvoří navzájem odlišné, uzavřené světy, které navíc představují strukturu, na niž ti, jež určuje, nemyslí a tato tak zůstává nereflexivně, nerozpoznána a neuvědomována.

⁶⁵⁶ White, L. A. – *The Concept of Cultural Systems. A Key to Understanding Tribes and Nations*, New York and London 1975, 94. Též srov. L. A. White - *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, New York, London 1949, str. 165

⁶⁵⁷ Kroeber, A. L. – *The Superorganic*, *American Anthropologist* vol. 19, 1917, No. 2, str. 206, překlad můj.

řečeno: “pro objasnění kulturního procesu je individuum irelevantní. Kulturní rys či proces (např. žebvání či krádež – pozn. M. J.) nemůže být vysvětlen v termínech osobní touhy, vůle či rozmaru”, ale naopak “jednání individua ... může být vysvětleno v termínech kultury, která ho obklopuje”⁶⁵⁸. Samozřejmě, že nikdo z citovaných autorů, stejně jako pisatel těchto řádků, nepopírá, že vykonavatelem určité činnosti je lidská bytost, “ale – a právě to je východiskem vědecké analýzy jednání – je to kulturní rys a ne lidská bytost, kdo je determinantou daného jednání a tedy, vědecky řečeno, jeho příčinou”⁶⁵⁹.

Učiniťme dílčí závěr – konfliktu mezi nositeli tradiční romské kultury a příslušníky majoritní společnosti nebude rozuměno dříve, než bude pochopena rovina, na níž se odehrává; stejně tak nebude dříve možná účinná ochrana, prevence či možnost daný konflikt řešit. Tento konflikt, stejně jako jeho řešení se přitom nalézají mezi oběma dotýcnými kulturami. Obviňování pana Demetera celou situaci spíše zastírá a mate. Jak říká C. W. Mills: “žádný problém nemůžeme správně formulovat, dokud nám není jasné čím je to problém”⁶⁶⁰, v daném případě je tedy třeba si uvědomit, že konflikty mezi nositeli tradiční romské kultury a příslušníky majoritní společnosti jsou primárně konfliktem těchto kultur, přičemž největším problémem tohoto střetu je skutečnost, že není jako takový (tedy právě jako střet kultur) chápán.

Zároveň je nutné mít na paměti, že právě generalizace je principem vědy a vědeckého popisu skutečnosti, “nebot’ věda, třebaže vychází z pozorování jednotlivého, se podstatně nezabývá jednotlivým, ale obecným”⁶⁶¹, věda totiž “existuje jen tam, kde k jednotlivému, jež poskytuje empirie, přistupuje obecně, které je poznáváno našimi zkoumajícími myšlenkami”⁶⁶², takže “ať máme jakékoli poznání, je to buď poznání jednotlivých faktů, nebo vědecké poznání”⁶⁶³. De singularibus non est scientia. Výpovědi o panu Demeterovi jakožto panu Demeterovi (kdy se záměrně odhlíží od jeho kulturní příslušnosti, ba dokonce, kdy se tato skutečnost zamlčuje a tají) tak zůstávají za branami vědy a v jistém smyslu nejsou ani relevantní pro popis dané kultury. Jinak řečeno: “aktuální vztahy Gejzy, Kolomana a Arany, nebo jednání Ferka a Margity se mohou objevit v našich terénních zápiscích a mohou ilustrovat obecné popisy, avšak pro vědecké účely potřebujeme záznam o povaze [sociální] struktury”⁶⁶⁴. Navíc, v souladu s dnešní křečovitou snahou o ochranu informátorů je pravděpodobně nepřijatelné uvádět, že pan Demeter krade (i když je to pravda).

*

V úvodu této kapitoly jsme se lehce dotkli otázky stereotypů a předsudků, tedy obecných soudů tradovaných skupinou a vštěpovaných jejím členům obvykle dříve, než se tito osobně setkají s představiteli dotýcné kategorie (tedy “včas”⁶⁶⁵), rád bych se proto zmínil o určitém “paradoxu stereotypu či předsudku”. Ze všech stran dnes a denně slýcháme jaké potíže z uplatňování stereotypů a předsudků vyvstávají a jaké hrůzy jejich aplikace způsobuje.

⁶⁵⁸ White, L. A. – *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, New York, London 1949, str. 165, kurzíva v původním textu. Příklad kulturního rysu resp. procesu je změněn, L. A. White uvádí lakování nehtů; překlad můj.

⁶⁵⁹ Tamtéž, str. 97, kurzíva v původním textu; z věty je vynechán konkrétní případ jednání (L. A. White hovoří o sebevraždě), též převedeno z minulého do přítomného času. Překlad můj

⁶⁶⁰ Mills, C. W. – *Sociologická imaginace*, Praha 1968, str. 67, kurzíva v původním textu.

⁶⁶¹ Russel, B. – *Věda*, In: Russel, B. – *Logika, věda, filozofie, společnost*, Praha 1993, str. 108

⁶⁶² Grondin, J. – *Úvod do hermeneutiky*, Praha 1997 str. 109 s odkazem na Droysen, J. G. – *Texte zur Geschichtstheorie*, Göttingen 1927, str. 27

⁶⁶³ Russel, B. – *Věda*, In: Russel, B. – *Logika, věda, filozofie, společnost*, Praha 1993, str. 116

⁶⁶⁴ 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, zde str. 4. Jména jsou změněna adekvátně k reáliím romských osad; v původním textu stojí: Tom, Dick a Harry, nebo ... Jack a Jill.

⁶⁶⁵ Srov.: Bauman, Z. – *Sociologie*, Praha 1965, str. 276

Stereotypy a předsudky jsou tedy špatné, k tomuto postoji vychováváme naše děti a snažíme se mu přizpůsobit “veřejné mínění” stejně jako právní řád. Potíž ovšem je, že – nahlíženo z odstupu – mít předsudek vůči předsudkům a stereotypům je dobré; předsudečnost a intolerance tedy přetrvává, změnila se jen jejich oběť. Tato skutečnost ve svém důsledku znamená, že můžeme být předsudeční, netolerantní a můžeme diskriminovat, stačí pouze stát na správné straně barikády. Chudák předsudek, nikdo ho nemá rád, všichni se proti němu spikli. Už jen sám termín slouží jako strašák, i když málokdo je schopen říci, co se pod ním vlastně skrývá, kde se vzal, jaká je jeho funkce, proč se jedná v zásadě o kulturní univerzálii, která lidským skupinám tak dlouho a dobře sloužila a jestli se náhodou při tažení proti předsudkům a stereotypům nevytláče dítě i s vaničkou⁶⁶⁶; stačí jen křičet “ pryč s nimi” a už vám všichni tleskají. Ano, termín “předsudek” byl zdiskreditován; co by se ale asi stalo, kdybychom jej nahradili termínem “předporozumění”?

6.18 Rodina a pravda

”Rodinné hodnoty představují pro většinu Cikánů naprostý základ”⁶⁶⁷ 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.⁶⁶⁸ 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 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.

⁶⁶⁶ Jen opravdové výjimky mezi autory píšícími o daném tématu zmiňují skutečnost (zde s odvoláním na P. Kanovského), že stereotypy jsou jevem determinovaným “nastavením individuální lidské psychiky”, pročez “není ani možné, ani žádoucí tuto tendenci z lidského vnímání zcela odstranit” (Šimíková, I., Bučková, P., Smékal, V. – Kvalita multietnického soužití /subkap. 4.1/, in: Navrátil, P. /a kol./ - *Romové v české společnosti*, Praha 2003, str. 120, kurzíva moje). **Obdobně hovoří o etnocentrismu ve smyslu předsudků (přičemž ovšem tento termín považuje za nevhodný a dává přednost termínu “předpojatost”) vůči jiným skupinám i E. Lemberg, když je označuje za obecný konstrukční princip každé lidské společnosti, “rys, který dělá skupinu skupinou, sjednocuje ji, vymezuje vůči jiným a připoutává k ní jednotlivce” (Lemberg, E. – *K psychologii nacionalismu*, In: Hroch, M. /ed./ - *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*, Praha 2003, str. 71-86, zde str. 85); takový rys totiž “patří ke standardizovaným skupinovým normám, které sociální psychologie považuje za nezbytné a na nichž – v sociálněpsychologickém smyslu – vůbec spočívá existence skupin” (Tamtéž, str. 84, kurzíva moje). V dané souvislosti je též třeba vzít v potaz bystrou poznámku T. Hirta, poukazujícího na skutečnost, že výrazná subvence projektů na podporu (nejčastěji “etnické”, či “národnostní”) identity Romů je vlastně současnou podporou stereotypů etc. neboť identita a stereotypy jsou dvěma stranami téže mince. Usilovat *současně* o eliminaci stereotypů a posílení identity je tedy podnikem vnitřně rozporným a tudíž i značně pochybným.**

⁶⁶⁷ Fraser, A. – *Cikáni*, Praha 1998, str. 254

⁶⁶⁸ Srov.: Gurevič, A – *Kategorie středověké kultury*, Praha 1979, str. 137

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"⁶⁶⁹. Jinými slovy pravda není v romské osadě chápána jako "objektivní", ale je jí rozuměno naopak jako kategorií "relativní", v původním slova smyslu "vztážené k" – k subjektu (jímž je zde rodina), jeho záměrům, tužbám a cílům. Pravdivé je tedy to, co je (zároveň) dobré (pro rodinu).

6.19 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 nadřuzuje. 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 neznamena rovnost. Místo etiky symetrického uplatňování pravidel v romských osadách nalézáme etiku asymetrické loajality⁶⁷⁰.

Pokud mírně změním perspektivu, dá se pak uvedená skutečnost formulovat i tak, že co je mimo rodinu, je mimo spravedlnost (či mimo "právo") /pro doklady této teze srv. násl. kap./.

6.20 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"⁶⁷¹, shodně se pak i "krivo prisahať svetu ‚bielych‘ chápe ako obrana vlastného spoločenstva"⁶⁷², takže to v tomto případě "nie je hriech a teda se ani neočakáva trest (od Boha – pozn. M. J.)"⁶⁷³.

⁶⁶⁹ Šišková, T. - Specifika romského chování a komunikace, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 2001, str. 146

⁶⁷⁰ Srov.: Gellner, E. – *Rozum a kultura (historická úloha racionality a racionalismu)*, Brno 1999, str. 145

⁶⁷¹ Marušiaková, J. – Vztahy medzi skupinami Cigánov, *Slovenský národopis* 36, /1988, str. 66-67

⁶⁷² Palubová, Z. – Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia na prelome 20. A 21. Storočia, *Etnologické rozpravy* 2/2001, Bratislava, str. 92

⁶⁷³ Tamtéž, str. 92

Zvláště pak "te predžal gadžeske pre godi/ napálit, oklamat gádže" bylo vždy "hodnoceno jako drobné vítězství nad >ne-svým<"⁶⁷⁴ (zde si mimo jiné Milena Hübschmannová také sama odpovídá na svou otázku "kdo jsme >my< abychom mohli postulovat, že >oni-nám< způsobují problémy"⁶⁷⁵ – jsme to jednoduše >my<, které >oni< považují za >ne-své< a které „oklamat ... je hodnoceno jako ... drobné vítězství“), přičemž zejména krádež "považovali [Cikáni] ... za hrdinství, protože šikovnou krádeží přelstili okolní nepřátelský svět"⁶⁷⁶. 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"⁶⁷⁷.

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"⁶⁷⁸.

V obecnější perspektivě se ukazuje, že "Cigáni pokladajú svoju skupinu za jedinou pravú, pôvodnu cigánsku"⁶⁷⁹, že každá skupina "se obvykle považuje za jediné opravdové Cikány"⁶⁸⁰, přičemž "charakteristiky, ktoré dávajú ostatným skupinám sú veľmi stereotypné, o všetkých hovoria: >sú špinaví, zaostalí, kradnú<"⁶⁸¹ (a nezapomínejme, že mezi jednotlivými skupinami "jsou často větší distance, než k příslušníkům majoritní společnosti"⁶⁸² a zejména pak "kastovní nesnášenlivost mezi Olachy a Rumungry dosahovala a dosahuje větší intenzity než mezi Olachy a gádži"⁶⁸³). Romské skupiny jsou tedy výrazně suicentrické a představa o "všeromské jednotě" je jen iluzí nepoučených snů.

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"⁶⁸⁴, 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"⁶⁸⁵ tvoří hierarchicky nižší strukturální jednotka, již je rodově-rodinná formace – fajta. Poznatky uvedených autorů jsou tedy strukturálně správné, avšak platné na odlišné úrovni. Jednu z nejadekvátnějších a nejvýstižnějších formulací tak nalézáme např. u V. Sekyta, který píše: "každý rod považuje pouze svůj rod za čistý (míněno

⁶⁷⁴ 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).

⁶⁷⁵ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 17

⁶⁷⁶ *Cikánské písně* (vybrala a přeložila M. Hübschmannová), Praha 1960, str. 8

⁶⁷⁷ Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 14

⁶⁷⁸ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 221

⁶⁷⁹ Marušiaková, J. – K problematice cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 694

⁶⁸⁰ Fraser, A. – *Cikáni*, Praha 1998, str. 10-11

⁶⁸¹ Marušiaková, J. – K problematice cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 695

⁶⁸² Sekyt, V. – *Romské tradice a jejich konfrontace se současností /romství jako znevýhodňující faktor/*, nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB, str. 5

⁶⁸³ 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.

⁶⁸⁴ Fraser, A. – *Cikáni*, Praha 1998, str. 10

⁶⁸⁵ 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

rituálně čistý), správný, významný a vysoce postavený”, přičemž “příslušníky jiných rodů považuje za nečisté a nízké”⁶⁸⁶.

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”⁶⁸⁷ a stojícím 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”⁶⁸⁸, 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.

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”⁶⁸⁹, řečeno slovníkem slovenských Romů ”gadžové jsou degeši”⁶⁹⁰. 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”⁶⁹¹. Pokud příslušníci majoritní společnosti paušálně odsuzují Romy souslovím ”špinavej Cikán”, pak nositelé tradiční kultury stejně paušálně odsuzují majoritu patrně mnohem opovrživějším výrazem ”gadže degeša”⁶⁹². Tato skutečnost je také důvodem, proč je příměr, podle kterého jsme (my, příslušníci majoritní společnosti) ”celú jednu skupinu ľudí vykázali do pozice nedotknutelných...”⁶⁹³, lichý, neboť je tomu právě naopak!⁶⁹⁴

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”⁶⁹⁵. Na základě této analogie tak můžeme i u skupin nositelů tradiční romské kultury vysledovat, byť ve výrazně posunutém, reziduální a implicitní podobě tendence k pojetí vlastní skupiny jako ”vyvoleného lidu”, (srov. s myšlenkou M. Severové, která říká, že “v Goffmanově typologii stigmatizovaných skupin”⁶⁹⁶ patří příslušníci romských společenství “k separátním skupinám” jejichž členové “chránění identitární vírou a odloučení odcizením věří, že nikoli druzí, ale oni jsou normálními lidskými bytostmi”⁶⁹⁷), resp. záblesk archaického pojetí skupiny, kdy pouze její členové jsou skutečnými lidmi.

⁶⁸⁶ Sekyt, V. – *Romské tradice a jejich konfrontace se současností /romství jako znevýhodňující faktor/*, nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB, str. 5, kurzíva moje.

⁶⁸⁷ Bergson, H. – *Dvojí pramen mravnosti a náboženství*, Praha 1936, str. 23

⁶⁸⁸ Tamtéž, str. 29

⁶⁸⁹ Fonsecaová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 13

⁶⁹⁰ Říčan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 2000, str. 128

⁶⁹¹ Fonsecaová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 33

⁶⁹² Viz: Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 102

⁶⁹³ Cit In: Gál, F. – zadní vnitřní strana obálky, In: Antalová, I. – *Chaos totalos. Správy z geta*, Praha 2002

⁶⁹⁴ Tato skutečnost je velice významná, neboť (třebaže odsouzeníhodný) stereotyp majority, podle kterého “Cikáni jsou verbež” potenciálně připouští a umožňuje verbeži přestat být, zatímco koncept “gadžové jsou degeši” změnu nepřipouští.

⁶⁹⁵ Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 71

⁶⁹⁶ In: Goffman, E. – *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, London 1990 (Goffman, E. – *Stigma. Poznámky o způsobech zvládání narušené identity*, Praha 2003)

⁶⁹⁷ 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: Rehfish, F. – *Gypsies, Tinkers and other Travellers*, Londod 1975, str. 201-229, zde str. 223

*

Odlíšná konceptualizace pravdy a spravedlnosti, které jsem v mírně nadsazené podobě načrtl, jsou pouhým zlomkem odlíšné kultury romských osad. Ale již na tomto střípku je patrné, že se jedná o odlíšnost a jinakost radikální a zásadní, nikoli jen o pouhý odlíšný 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 specifíkem je nestejný vztah k týmž hodnotám a imperativům, nikoli její uznání za kulturu odlíšnou 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 odlíšných 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 interpretovat kulturu romských osad z perspektivy kultury vlastní, uznat ji v její odlíšnosti 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 nepoučeného etnocentrizmu. V jistém smyslu je právě tento přístup, ve své naivitě 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.

6.21 Rodinná autorita a reprezentace

*“A když jste byl na vesnici ve Slipkovicích, byl tam vajda?”

* “Ne, já si na to nepamatuju. Mě zajímal sport, já jsem hrál většinou fotbal. Ze školy jsem přišel a hrál fotbal”.⁶⁹⁸

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 tuto instituci (obvykle nazývanou vajda, ale též mujaľo, čhibalo ad.) obnovit. Jde však o předpoklad mylný vycházející z nepochopení podstaty této instituce.

Vajda (čhibalo, mujaľo, ad.) byl totiž autoritou rodovou - “v naší terminologii šlo v podstatě o stařešinu velkorodiny nebo o náčelníka rodu”⁶⁹⁹; jednalo se o “rodového náčelníka”⁷⁰⁰. Jednotlivé romské skupiny vždy tvořily “příbuzenské celky” přičemž “na čele skupiny stál vajda”⁷⁰¹, 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

⁶⁹⁸ 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, příloha č. 1, rozhovor Š. Bolf s E. G., Kadaň – Pruněřov 2002, str. 68, (nepubl.)

⁶⁹⁹ 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

⁷⁰⁰ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 85; kurzíva moje

⁷⁰¹ Tamtéž, str. 325

skupina mala svojho náčelníka”⁷⁰². 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 jednotlivých rodů, kteří se navzájem neuznávají⁷⁰³, obyvatelé romských osad totiž ”žijí a pracují v rodových klanech” a ”je pro ně zatěžko přijmout autoritu z jiného rodu, než je ten vlastní”⁷⁰⁴.

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”⁷⁰⁵ 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”⁷⁰⁶ či ”rychtáře”⁷⁰⁷) mylné⁷⁰⁸ a vede k neuváženým pokusům o revitalizaci této instituce, končící bez výhrady neúspěchem, který je pak obvykle přičten na vrub nikoli neznanosti jeho autorů, ale neochotě či neschopnosti obyvatel romských osad (”vždyť oni nejsou schopni poslouchat ani svého”), jimž se tak výrazně a nesmyslně křivdí.

6.22 Komparativní intermezzo

Jak jsem již uvedl v metodologickém úvodu, při analýze kultury romských osad do určité míry používám komparativní explikační model, jehož jednu dimenzi tvoří srovnání kultury romských osad a kultury majoritní společnosti. Porovnejme tedy některé z uvedených skutečností v obou z nich.

Jedním z typických rysů kultury romských osad je nepřítomnost nezávislého autonomního individua. Viděli jsme, že pozice svébytného a nezávislého individua není v romské osadě přijatelná ani žádaná, člověk je zde pevně vklíněn do kolektivních struktur rodiny, bez níž zde není myslitelný a díky níž se teprve stává sám sebou. ”Mimo rodinu není nic než zase rodina (jiná, to se rozumí), žádný veřejný prostor, do nějž by vstupovali jedinci čistě sami za sebe, žádné neutrální pole na němž by bylo možné rozehrát rovnocennou

⁷⁰² Horváthová, E. – K otázce etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, 1/1974, str. 13

⁷⁰³ 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/.

⁷⁰⁴ Holomek, K. – Vývoj romských reprezentací po roce 1989 a minoritní mocenská politika ve vztahu k Romům, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 294

⁷⁰⁵ Davidová, E. – Problémy bydlení Romů, In: *Romové, bydlení, soužití*, Praha 2000, str. 10

⁷⁰⁶ Hájková, M. – Rodina a zvyky slovenských Romů usazených v ČR, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 2001, str. 133.

⁷⁰⁷ Srov.: Oláhová, L. – *Nejen romská kuchařka/ Na ba romani kucharka*, Praha 2000, str. 8

⁷⁰⁸ Podobně matoucí je i označení ”neformální romský 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)

partii”⁷⁰⁹ Ovšem právě nezávislý jedinec, ”konkrétní osoba, která je sobě účelem ... je jedním principem občanské společnosti”⁷¹⁰.

Stejně tak bylo uvedeno, že morálka je v romských osadách záležitostí kolektivní odehrávající se opět na úrovni rodin, z čehož vyplývá absence osobní odpovědnosti. Je zřejmé, že i tento kulturní rys je plně v souladu s celkovým kulturním vzorcem romských osad, není však kompatibilní s principy občanské společnosti, neboť ”být občanem znamená vědomé převzetí a skutečné naplňování odpovědnosti jednotlivce...”⁷¹¹

Dále jsme zaznamenali neexistenci soukromého vlastnictví, která jednak implikuje zcela odlišné principy ekonomiky (o tom blíže v kap. ”Ekonomika”), ale nezbytně determinuje i povahu celé sociální sféry, resp. osadního společenství. A opět se jedná o rys, který kulturu romských osad, stejně jako v případě nezávislého jedince a osobní odpovědnosti, diametrálně odlišuje od společnosti občanské, protože je to právě soukromé vlastnictví, které – jak zdůrazňoval již J. J. Rousseau - ”je skutečným základem občanské společnosti”⁷¹², přičemž vlastnické právo tento autor považoval dokonce za “nejposvátnější ze všech občanských práv”⁷¹³.

Identická situace pak panuje v otázkách svobody a rovnosti. Ani s těmito dvěma pilíři občanské společnosti se v kultuře romských osad nesetkáme. Kde chybí nezávislý jedinec, pochopitelně chybí, a není ani možná, jeho svoboda. O problému rovnosti jsme pak již hovořili dříve.

Již z uvedeného letmého srovnání několika vybraných kulturních rysů je tak patrné, že kultura romských osad nepředstavuje variantu společnosti majoritní, ale že romské osady představují autonomní kulturní formace s vlastními hodnotami, normami a tradicemi, tedy kulturou, která se od kultury společnosti majoritní liší principiálně a jejíž základní principy nejsou s ustavujícími premisami občanské společnosti slučitelné.

6. 23 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”⁷¹⁴ přičemž ”vysoká plodnost romských žen ovlivňuje zpětně věkovou strukturu romské populace a má za následek vysoké zastoupení dětí a sekundárně osob v reprodukčním věku”⁷¹⁵. Pro tradiční romskou kulturu je tedy charakteristický vysoký roční přírůstek (cca 8x vyšší než u majoritní společnosti⁷¹⁶).

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”⁷¹⁷. V odlišné perspektivě historického antropologa resp. demografa

⁷⁰⁹ Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 28, kurzíva v původním textu

⁷¹⁰ Hegel, G. W. F. – *Základy filosofie práva*, Praha 1991, str. 219, § 182, srov. též: Hegel, G. W. F. – *Filosofie umění a náboženství*, Praha 1943, str. 238

⁷¹¹ Jirásková, V. – *Občan v demokratické společnosti*, Praha 1999, str. 13, kurzíva moje

⁷¹² Rousseau, J. J. – *Rozprava o politické ekonomii*, In: Rousseau, J.J. – *Rozpravy*, Praha 1989, str. 196

⁷¹³ Tamtéž, str. 196

⁷¹⁴ Kalibová, K. – *Demografické a geodemografické charakteristiky romské populace v České republice*, In: *Romové – reflexe problému*, Praha 1997, str. 29

⁷¹⁵ Tamtéž, str. 29

⁷¹⁶ Tamtéž, str. 25

⁷¹⁷ 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. –

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 porodu"⁷¹⁸, 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"⁷¹⁹. Komplexní rodina a širší rodově rodinný útvar fajta znesnadňuje osamocení jednotlivce v jeho individuální svébytnosti, na které je však "založen princip moderní občanské společnosti"⁷²⁰. 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 sobě⁷²¹.

6.24 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 milujú svoje deti"⁷²². 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 "přísloušnou"⁷²³. 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. Hovořili se tedy v dané souvislosti o "kultu dítěte"⁷²⁴ 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 neseťkávali s výroky, které celou situaci popisují právě opačně.

Integrační 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

⁷¹⁸ 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.

⁷¹⁹ Horský, J., Seligová, M. – *Rodina našich předků*, Praha 1997, str. 25

⁷²⁰ Tamtéž, str. 94

⁷²¹ 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).

⁷²² Mann, A. B. – *Rómsky dejepis*, Bratislava 2000, str. 32

⁷²³ Srov.: Hübschmannová, M. - Několik poznámek k hodnotám Romů (skica), In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 57

⁷²⁴ 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.

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)”⁷²⁵. 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 projevuje v pozornosti věnované maličkostem každodenního života ... a v požadavku na dětskou rovnoprávnost”⁷²⁶.

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. O rovnoprávnosti dítěte v tomto typu rodiny pak nemůže být ani řeči (tuto skutečnost pro “tradiční romské” rodiny doložím v kap. “7.1 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 Arisových tezí. Je tak sice pravdou, že “v romské komunitě” jsou “děti ... bohatstvím rodiny”⁷²⁷ glosovanou navíc příslovím “Nane čhave, nane bacht. – Nejsou děti, není štěstí”⁷²⁸, tuto výpověď je však patrně třeba číst tak, že “více lidí znamená, že rodina je silná”⁷²⁹ a to je pravý důvod, proč “každá romská rodina chtěla být velká”⁷³⁰. 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 Ariesevi vztah rodiny, dětství a školní docházky. Malthuziánský typ je v tomto ohledu úzce provázán se školní institucí, 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”⁷³¹, zatímco v “tradičním typu” je dětství naopak velice krátké a v zásadě okamžité, 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 nešťastnějším nepatří).

Opět i v tomto případě se ukáže, že příslušné pasáže v romologických textech nepochybně dokládajících, že “romské dětství je především kratší”⁷³², neboť děti jsou zde již

⁷²⁵ Ariès, P. – *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paříž 1960, cit In: Singly, F. de – *Sociologie současné rodiny*, Praha 1999, str. 21

⁷²⁶ Tamtéž, str. 23-24

⁷²⁷ Lázníčková, I. – Tradiční rodinné vztahy, obřady, obyčeje, In: *Romové – O Roma*, Brno 1999, str. 53

⁷²⁸ Tamtéž, str. 53

⁷²⁹ Tera Fabiánová, cit In: Výpovědi o romské rodině v komunitě slovenských, maďarských a olašských Romů, *Romano džaniben* 1-2/1996, str. 7

⁷³⁰ Tamtéž, str. 7

⁷³¹ Ariès, P. – *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paříž 1960, cit In: Singly, F. de – *Sociologie současné rodiny*, Praha 1999, str. 22

⁷³² Říčan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 1998, str. 108

záhy “zapojujány do aktivit dospělých”⁷³³ a vůbec vlastně “nevyrastají ... vo zvláštnom ,detskom svete“, bezstarostnom a odlišnom od sveta dospělých”⁷³⁴, 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 případu 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”⁷³⁵ 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”⁷³⁶. Počet dětí se tak, ve snaze zajistit jim co nejlepší výchovu, resp. vzdělání, programově snižuje. V biografických jedináčků 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“⁷³⁷, volba počtu dětí je tedy výchovný projekt zohledňující možnosti péče tak, aby všem dětem byla dopřána v maximální míře a na nejvyšší možné úrovni.

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 (srv. 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 druzí. Domnívám se, že takovéto srovnání je smysluprosté. Mým cílem je naopak ukázat, že obě

⁷³³ Tamtéž, str. 108

⁷³⁴ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 166

⁷³⁵ *Paměti romských žen. Kořeny I.*, Brno, bez vrčení, str. 43. Rozhovor Marcely B. s tazatelkou D. Zajoncovou

⁷³⁶ 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

⁷³⁷ 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

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 chápány 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 nemožné⁷³⁸.

6.25 Rodina a obec, romská osada a antická polis

V kapitole věnované genezi antické polis jsme si ukázali, že režim rodiny a obce stojí v přímém protikladu a jejich koexistence není trvale představitelná. Citovali jsme F. de Coulangese, dokládajícího, že "obec buď musela zaniknout anebo musela rodinu časem rozbít"⁷³⁹. Původ a princip rodové příslušnosti ztrácel během tohoto vývoje stále více na významu, prosperita rodu byla zatlačována do pozadí obcí - ve které byl primární kategorií členství status občana - a jejími zájmy.

Ukázali jsme si, že jedním z definičních znaků polis je rovnost jejich účastníků, že "všichni, kdo se podílejí na správě obce ... jsou jedni druhým rovni"⁷⁴⁰. Obec je tedy společenstvím rovných a nerovnosti určované původem a příslušností k rodu přestávají být relevantní. Rovnost je totiž "správná vzhledem ku prospěchu celé obce a vzhledem ke společným zájmům občanů"⁷⁴¹. A právě blaho obce a veřejný zájem jsou základním zájmem a ctností občana, neboť příslušníci obce se buď "nesmějí nazývat občany, anebo musejí mít účast v jejím prospěchu"⁷⁴².

Obecný prospěch a veřejný zájem však vyžadují existenci veřejnosti, která je základem pro konstituci sféry politiky. Vedle sféry domácnosti se tak během zrodu obce ustavuje veřejný sektor, vlastní oblast politického dění. Ukázali jsme si zároveň, že soukromá sféra a oblast veřejné činnosti jsou dialekticky usouvztažněné, neboť veřejnost je tvořena soukromými osobami, které však tento svůj status odvozují právě z účasti na veřejných aktivitách, že "občanskou veřejnost lze přednostně chápat jako sféru soukromých osob shromážděných v publikum"⁷⁴³.

Vedle dosud vládnoucí nediferencované rodiny, jejíž těleso potlačuje individuální svébytnost jejich příslušníků, a v níž tedy není možné rozlišit jednotlivá individua jakožto soukromé osoby, které se však teprve mohou účastnit veřejného života, se tak konstituuje veřejnost a politika, ustavené na občanském principu. Občan, veřejnost a politika jsou tedy kategorie vzájemně úzce provázané, jejichž vznik je vzájemně podmíněn.

Srovnáme-li shora uvedené skutečnosti se situací v romských osadách, ukáže se, že stav v romských osadách je od načrtnutého vzoru značně odlišný, ba že je mu přímo protikladný.

Jedinec je zde pevně vklíněn do rodinných struktur, přičemž původ je hlavní determinantou jeho sociální pozice. Sociální život se odehrává plně v režii nediferencovaných

⁷³⁸ 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.

⁷³⁹ Coulanges, F. de – *Antická obec*, Praha 1998, str. 59

⁷⁴⁰ Vernant, J.-P. – *Počátky řeckého myšlení*, Praha 1993, str. 226

⁷⁴¹ Aristotelés – *Politika* (překl. A. Kříž), Praha 1998, str. 263

⁷⁴² Tamtéž, str. 119

⁷⁴³ Habermas, J. – *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha 2000, str. 87

aktivit rodiny, sféru soukromou a její pendant sektor veřejný zde nenalezneme. Jedinec nevystupuje nikde sám za sebe, chybí zde pole, kde by tak mohl činit – veřejnost a prostředek jímž by tak mohl činit - politika. Pro politiku je totiž existence veřejnosti podmínkou sine qua non. Neexistence veřejnosti nutně znamená nepřítomnost politiky. Obě kategorie jsou spolu spojeny tak úzce, že E. Chalupný dokonce říká, že „>politika< a >činnost veřejná< jsou pojmy podstatně totožné“⁷⁴⁴. Stejně tak tyto pojmy úzce spojuje i patrně nejrozšířenější a nejznámější definice politiky jako „správy věcí veřejných“. Bez veřejnosti zkratka politiky není.

Kromě nezávislosti jednotlivců zde absentuje i rovnost lidských subjektů. Lidé jsou si v kultuře romských osad primárně nerovni, ať již na základě subetnické či profesní příslušnosti nebo podle kritéria rituální ne/čistoty, které jsou zde chápány jako kvality ovlivňující povahu samotného lidství. Zrod politiky je ovšem vázán na vědomí svobody, které „může člověk mít jen ve společenství sobě rovných“⁷⁴⁵, (občanská) rovnost je tedy pro politiku „axiálním principem“⁷⁴⁶ a tak právě principiální nerovnost lidských subjektů je důvodem, proč se o politice a veřejnosti v souvislosti s kulturou romských osad ve výše definovaném smyslu dá hovořit pouze jako o zde absentujících.⁷⁴⁷ Tuto skutečnost považují za jeden z podstatných rysů sociálního systému romských osad a distinktivní rys, který jejich kulturu významně odlišuje od kultury majoritní společnosti.

6.26 Krátké zastavení k problematice dějin v kultuře romských osad

Vrátíme-li se k závěrům z úvodních pasáží předloženého výkladu, mohli bychom v intencích Patočkových „Kacířských esejí“ děnit v romských osadách charakterizovat jako čirou sebestravující reprodukci, nekonečný koloběh aktivit sloužících k udržování a předávání života, který je sám sobě cílem. V romských osadách se setkáváme s typickým způsobem před-dějinného života „práce a námahy, dějů skrytých ve sféře domu“⁷⁴⁸ se životem dosud⁷⁴⁹ nezproblematizovaným, kdy samo udržování a reprodukce života je jeho výhradním (a jistým) smyslem.⁷⁵⁰ Ještě zde nedošlo k problematizaci lidského jednání skrze politickou činnost, lidské snažení není ještě svobodné, není konáno pro svobodu samu, většina aktivit má charakter „práce“, jejímž místem je rodina a domácnost. Nevytvořil

⁷⁴⁴ Chalupný, E. – *Úvod do sociologie I*, Praha 1925, kurzíva v původním textu

⁷⁴⁵ Patočka, J. – Vlastní glosy ke „Kacířským esejům“, In: Patočka, J. – *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 153

⁷⁴⁶ Srov.: Bell, D. – *Kulturní rozpory kapitalismu*, Praha 1999, str. 14

⁷⁴⁷ Absence veřejnosti je patrná např. i na nemožnosti „jít do společnosti“ (ve veřejném smyslu) v rámci osady. Jediná možnost je jít na návštěvu do rodiny.

⁷⁴⁸ Dubský, I. – Několik slov úvodem k Patočkovým *Kacířským esejům*, In: Patočka, J. – *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, str. 10

⁷⁴⁹ V neevolucionistickém, čistě chronologickém smyslu.

⁷⁵⁰ Je zřejmé, že nezbytnou podmínkou programové a systematické reflexe životní situace je existence vrstvy lidí vymaněných již z každodenního obstarávání (v materiálním smyslu) života. „Duševní pokrok byl by býval zastaven při samém vzniku, kdyby společnost mohla i nadále sestávat z rodin, věnujících se výhradně starostem o hmotný byt. ... Duševní rozmach předpokládá privilegovanou třídu, která těší se nevyhnutelně prázdní pro pěstování ducha a sociálním svým postavením puze jest rozvinout onen druh myslivé činnosti, který se shoduje s prvotním stavem lidstva. Takovým způsobem theologická filosofie, provedši za prvního sociálního věku politickou organizaci, uskutečnila podmínky příštího rozvoje lidského ducha zřízením třídy pro duševní činnost. (Comte, A. - *Výbor z díla*, Praha 1969, str. 159). Taková třída však v romských osadách samozřejmě chybí. Tuto skutečnost zaznamenali již i někteří starší badatelé, kteří píší (třebaže v duchu marxistické teorie), že „[v cikánských skupinách] se nevytvořila výrazná třídní diferenciacie a spolu s ní se také neobjevili ‚specializovaní‘ představitelé duchovní kultury či ideologové“ (Sus, J. – *Cikánská otázka v ČSSR*, Praha 1961, str. 43). Uvedený fakt též dokládá tezi, že romské osady jsou sociální formace s neúplnou sociální skladbou.

se zde ještě prostor pro konání krásných pamětihodných činů, kterými by člověk mohl vyniknout před tváří sobě rovných (právě společenství sobě rovných by člověk v romské osadě hledal marně). Neproběhlo oddělení veřejné a soukromé sféry, všemu vládne ještě nediferencovaná rodina. Život v romské osadě se tak nachází stále ještě před branami dějin ve vlastním smyslu, ve stavu, který Jan Patočka charakterizuje jako předdějinný.

Jiným problémem na cestě k dějinám, za předpokladu že "pouze kultury znající písmo mohou mít dějiny ve smyslu vědomí, založeného na písemném svědectví o minulých událostech, které přesahuje paměť žijících osob a neurčité podání ústních tradic"⁷⁵¹ je dosud v romských osadách převládající negramotnost, tedy skutečnost, že "kultura Romů nebyla a stále ještě není kulturou psaného slova"⁷⁵². Nejadekvátnější a nejvýstižnější (vzhledem k předchozímu textu i ke skutečnosti) je tak formulace Pincova, podle nějž se dějiny zrodily "se vznikem prostoru pro konání zaznamenáníhodných skutků před tváří sobě rovných."⁷⁵³ Akcentuje totiž (implicitně) jak nezbytnou gramotnost, tak i společenství sobě rovných. Oba předpoklady v romských osadách chybí. Můžeme tedy uzavřít - romské osady jsou nejen sociálními formacemi bez ustavené sféry politiky ale jsou také enklávami "lidí bez dějin".

V romských osadách se setkáváme také s naprosto odlišným způsobem uchovávání zpráv o událostech, než je náš "zápis". Tyto formy mají velice blízko k uchopení "mytickému", jak o něm referuje M. Eliade⁷⁵⁴, (jak říká V. Sekyt: "Romové ... historii nikdy nezaznamenávali a to, co si o minulosti vyprávěli, byla vždy spíše mytologie"⁷⁵⁵). Události a činy se v romských osadách nestávají položkami v kronikách, ale jsou integrovány do písní, příběhů a anekdot. Tyto formy přitom mají své "šablony", do kterých jsou nové skutečnosti přetaveny, ve kterých jsou zbaveny své jedinečnosti, lidé pak své individuální identity. Celkově tak splývají s jednotlivými typy, zastoupenými v těch kterých folklorních útvarech. I tento fakt výrazně podporuje hypotézu, podle které jsou obyvatelé romských osad "lidmi bez dějin". Je přitom důležité, že absence dějin znamená zároveň přítomnost jiných pojetí času a kategorizací událostí a odlišné způsoby jejich uchovávání, než jaké jsou běžné v naší současné společnosti. Tyto jsou pak předmětem výzkumu etnohistorie, etnohistorikové se totiž "nesnaží psát historii národů, které studují, nýbrž spíše pochopit jejich pojetí >dějin<, neboli přesněji to, jak tyto národy své >dějiny< chápou."⁷⁵⁶ Právě jim se zde otevírá nové, dosud nedotčené, pole zájmu.

6.27 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

⁷⁵¹ Parsons, T. – *Společnosti: vývojové a srovnávací hodnocení*, Praha 1971, str. 53, kurzíva v původním textu.

⁷⁵² Frištnenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat, manuál pro obce*, Praha 2002, str. 16

⁷⁵³ Pinc, Z. – Člověk v antické polis, In: Kunc, J. (ed.) – *Demokracie a ústavnost*, Praha 1996, str. 18, kurzíva moje

⁷⁵⁴ Eliade, M. - *Mýtus o věčném návratu*, Praha 1993, zejm. str. 35-37

⁷⁵⁵ Sekyt, V. – *Romské tradice a jejich konfrontace se současností /romství jako znevýhodňující faktor/*, nepubl. studie, materiál Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky SOCIOKLUB, str. 4

⁷⁵⁶ Augé, M. - *Antropologie současných světů*, Brno 1999, str. 14, uvozovky moje

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 rodiny⁷⁵⁷.

A doplňme, 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 kapitulu "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"⁷⁵⁸.

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 jeho příbuzní. Famil'ija kija famil'ijate/ příbuzní s příbuznými⁷⁵⁹. 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 (prijaťelis, kamaratos, amal a nebo spojení typu miro manuš – můj člověk či miro lacho – můj dobrý)⁷⁶⁰, což svědčí o tom, že se mluvíci tohoto jazyka s tímto výrazem nikdy příliš vyrovnávat nemuseli"⁷⁶¹, 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), >eno< (teto) a >bači< (strýčku)⁷⁶². A konečně i termíny pro chlapce (čhavo) a dívku (čhaj) znamenají primárně označení syna a dcery⁷⁶³.

V této souvislosti je případné zmínit pojetí občanské společnosti podle Petra Pitharta⁷⁶⁴. 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,"⁷⁶⁵ za občanskou společnost ve vlastním smyslu Pithart považuje "infrastrukturu (sít', spleť, pletivo...)

⁷⁵⁷ Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 35-36, (nepubl.)

⁷⁵⁸ Šiklová, J. – Romové a nevládní, neziskové romské a proromské občanské organizace přispívající k integraci tohoto etnika, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 286

⁷⁵⁹ Hübschmannová, M. – *God'aver lava phure Romendar/ Moudrá slova starých Romů*, Praha 1999, str. 9

⁷⁶⁰ Srov.: Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 2001

⁷⁶¹ Hajská, M. – *Fenomén křtu a kmotrovství v romských osadách*, diplomová práce na FHS UK, Praha 2003 (nepubl.)

⁷⁶² Šebková, H., Žlnayová, E. – *Romani čhib, učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999, str. 57, překlady v závorkách moje.

⁷⁶³ Srov. Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 2001, heslo "syn" (str. 519) a "dcera" (str. 316)

⁷⁶⁴ 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.

⁷⁶⁵ Pithart, P. – Občanská společnost a stát, In: Kunc, J. (ed.) - *Demokracie a Ústavnost*, Praha 1999, str. 238

dobrovolných ... autonomních institucí (asociací, sdružení, spolků...) působících vesměs po horizontálách společenské komunikace. Občanská společnost je tedy hustě zabydlený sociální >meziprostor< ... Je typicky světem veřejného...⁷⁶⁶ 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 nečím 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, krámky a dalšími institucemi, pak romskou osadu tvoří rodiny, rodiny a znovu jen rodiny a jejich obytné budovy a pak již jen kůlny, chlívký 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 (dosti 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 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."⁷⁶⁷ Ano, "je zřejmé, že členské základny jednotlivých společenských či politických romských organizací tvoří vždy příslušníci jedné širší rodiny"⁷⁶⁸; resp. že "romská občanská sdružení a politické strany jsou tvořeny převážně příbuznými"⁷⁶⁹ (což je, mimochodem, protimluv – pozn. M. J.)⁷⁷⁰. K této situaci je však třeba dodat, že když "'moderní' instituci obsadí jeden (romský – pozn. M. J.) rod"⁷⁷¹, má tento fakt za následek, že

⁷⁶⁶ Tamtéž, str. 240

⁷⁶⁷ Holomek, K. – Vývoj romských reprezentací po roce 1989 a minoritní mocenská politika ve vztahu k Romům, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 294

⁷⁶⁸ Raichová, I. – Proměny etnické identity Romů, In: Raichová, I. (a kol.) – *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001, str. 67

⁷⁶⁹ Zcela příznačný je v této souvislosti název Sdružení romských a proromských podnikatelů v obci Dubí, které se jmenuje "Fajta".

⁷⁷⁰ Paulíková, M. – *Romská menšina v Rokycanech*, Diplomová práce na Katedře sociální a kulturní antropologie FHS ZČU v Plzni 2004, str. 2 (nepubl.), kurzíva moje.

⁷⁷¹ Červenka, J. – Romové a problematika tradiční společnosti, In: Budil, I., Ulrychová, M. – *Antropologické symposium II. Sborník*, Plzeň 2003, str. 74

tato instituce - co se jejího obsahu a funkce týče - přestává být moderní (občanskou, politickou) institucí, třebaže původní etiketa přetrvává; tato skutečnost je strukturálně obdobná například situaci, kdy by se do cukřenky (na níž je tučnými písmeny napsáno "cukr") nasypala sůl.

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"⁷⁷². "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."⁷⁷³ 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.)"⁷⁷⁴ takže i "všichni cikánští králové" jsou pouze "vynálezem představitelství gadžů"⁷⁷⁵.

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 poprávku 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 vůdčovství, 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"⁷⁷⁶. 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.)"⁷⁷⁷, ovšem protože majorita, resp. vládní instituce takového partnera potřebovaly a vyžadovaly⁷⁷⁸, vytvořily si ho. I zde tak představuje

⁷⁷² Šiklová, J. - Romové a nevládní, neziskové romské a proromské občanské organizace přispívající k integraci tohoto etnika, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 286

⁷⁷³ Holomek, K. - Vývoj romských reprezentací po roce 1989 a minoritní mocenská politika ve vztahu k Romům, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 291

⁷⁷⁴ Horváthová, E. - K etnografii a migračnej 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.

⁷⁷⁵ Fonsecaová, I. - Pohřbi mě vestoje, Brno 1998, str. 238

⁷⁷⁶ Murphy, F. M. - *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha 1999, str. 165, kurzíva moje

⁷⁷⁷ 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

⁷⁷⁸ 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 multiethnicita 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 multiethnicita v zemích střední Evropy - evropský problém"*. Štířín 10. - 13. 12. 1998, str. 221-230, zde str. 227), ovšem protože "zatím nejsou

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 důvodu také Gay Y Blasco označuje Romy jako minoritu akefální⁷⁷⁹). 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 neumožňuje⁷⁸⁰ (přičemž její členové zároveň svým jednáním jasně ukazují, že v tradiční romské kultuře ještě vězí takřikajíc oběma nohama). Jedná se o instituci vytvořenou na objednávku vlády majoritní společnosti, která tak učinila z důvodu naprosté neznalosti stavu věcí (a díky neuvěřitelné drzosti příslušníků tzv. "romských elit"⁷⁸¹). Tzv. "romská politická reprezentace" se však své šance chopila a svou, na lži založenou pozici hájí a vytváří o sobě mýtus nepostradatelného prostředníka. Jedná se však o programovou lež, která jejím účastníkům plní kapsy penězi, které se tak nikdy nedostanou k těm, kterým jsou určeny – k obyvatelům romských osad.

6.28 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 neoddelitelná část celku"⁷⁸². Naopak, právě celkem, jehož by "každý byl neoddelitelnou 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

Romové natolik jednotní, aby si ji sami zvolili" (tamtéž, str. 227) je třeba tuto vytvořit a jejím tvůrcem má být, dle P. Říšana – 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 ss. Cyrilli 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.

⁷⁷⁹ Gay Y Blasco, P. – Gypsy/Roma diasporas. A Comparative perspective, *Social Anthropology* 10, 2/2002, str. 173-188, zde str. 177

⁷⁸⁰ 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).

⁷⁸¹ Srov. např. skutečnost, že "predseda [romského] parlamentu, ktorým sa stal Ladislav Fízík (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. 74) odporučil vláde a parlamentu, aby při riešení rómskej otázky už partnera z rómskej strany nehládali: „Odkazujem poslancom Národnej rady a vláde, že sme jej partnerom" (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. 74, kurzíva moje; citace výroku L. Fízika pochází z: Vašečka, M. – Rómovia, In: Mesežnikov, G. (ed.) – *Slovensko 2000. Súhrnná správa o stave spoločnosti*, Bratislava 2001)

⁷⁸² Rousseau, J. J. – O společenské smlouvě In: Rousseau, J. J. – *Rozpravy*, Praha 1989, str. 228

smlouvy jsou si všichni lidé rovni⁷⁸³, je uvedena metafora relevantní i vzhledem ke konstitutivnímu prvku romských osad – nerovnosti lidských subjektů.

Při poznámkách o antické polis jsme viděli, že v procesu jejího zrodu se postupně "osoby bez rodové příslušnosti staly občany"⁷⁸⁴; v kultuře romských osad je však příslušnost k rodině, původ, naprosto určující. Existence bariéry rituální nečistoty oddělující jednotlivé rodiny navíc zamezuje jejich komunikaci a téměř znemožňuje spolupráci a zabraňuje tak nezbytné podmínce vzniku obce – "ze všeho nejdůležitější dohodě o společných zájmech"⁷⁸⁵. Romská osada tedy nemá obecní strukturu 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 commune, obecné dobro, protože obec sama neexistuje⁷⁸⁶. 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"⁷⁸⁷ 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, pohřby⁷⁸⁸, 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 vystrnadit⁷⁸⁹. 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, již 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

⁷⁸³ Tamtéž, str. 285

⁷⁸⁴ Morgan, H. L. – *Pravěká společnost*, Praha 1954, str. 226

⁷⁸⁵ Aristotelés – *Politika* (překl. A. Kříž), Praha 1998, str. 264, kurzíva v původním textu

⁷⁸⁶ Lidé prohlašující obyvatele romských osad za "necivilizované" tedy mají v určitém (byť nezamýšleném) smyslu pravdu, neboť původní význam termínu civilizace je odvozen právě z latinského *civilis*, tedy v úzkém smyslu *městský, občanský* (viz Sokol, J. – *Malá filosofie člověka a slovník filosofických pojmů*, Praha 1996, str. 176, heslo "civilizace") Etymologicky je tedy termín necivilizovaní adekvátní, avšak přeto nemožný, neboť jazykový úzus má zcela jiné (a smyslem přítomné studie je ukázat, že v daném případě naprosto neoprávněné) implikace

⁷⁸⁷ Termín užívaný např. L. Pospíšilem, In: Pospíšil, L. – *Etnologie práva*, Praha 1997, str. 41.

⁷⁸⁸ 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 vročení, str. 20; kurzíva moje)

⁷⁸⁹ Srov.: Guy, W. – *Ways of Looking at Rom's: The Case of Czechoslovakia* in: Rehfisch, F. – *Gypsies, Tinkers and other Travellers*, London 1975, str. 201-229, zde str. 228

vyplývající), že takové programy nemají úspěch a 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 nepodlehout iluzi, že prostorové hranice znamenají stejnorodost a ohraničenost i na ostatních úrovních.

6.29 Druhé intermezzo – tentokrát o kráse

Když jsem si 25. 2. četl svůj oblíbený ranní tisk, padl můj zrak na článek s názvem "Romky mají svou Miss"⁷⁹⁰. Když jsem se však podíval na fotografii článku doprovázející, nevěřil jsem svým očím. "Tohle mají být nejkrásnější Romky?" povídám si, to není možné, já sám znám desítky hezčích a několik takových, které by klidně vyhrály i Miss Universe. Tyto skutečnosti jsem navíc mnohokrát konzultoval se svými kolegy (mezi nimiž jsou i nositelé "romského antropologického typu") a v dané problematice panuje až překvapivá názorová shoda. Tak jak je tedy možné, že dívky na fotografii se těm, o kterých jsem hovořil, vůbec nemohou rovnat? Byli snad ti, co je vybírali slepí?

A pak mi to došlo, ty tři královny krásy nejsou nejhezčí, ale – příbuzné, příbuzné pořadatele (nepochybně Roma) této akce. Vždyť je to logické, stejně jako nejsou nositelé tradiční romské kultury schopni ustavit vlastní politickou reprezentaci, nejsou schopni vybrat ani vlastní reprezentantky krásy. Krása totiž (v pojetí majoritní společnosti), stejně jako politika, překračuje struktury vymezené příbuzenstvím. Romská Miss tedy nebyla vybírána primárně podle kategorie krásy, ale příbuzenství.

A tak nejen pravda a dobro, ale i krása je kategorií, která má v tradiční romské kultuře zcela odlišný charakter, než jak je tomu v kultuře majoritní populace. Ve všech třech případech je jejich subjektem rodina a vůči všem třem je superiorním institucionálním řádem příbuzenství.

6.30 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 (buť bezplatné). 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 záchodů a iných sociálních zariadení"⁷⁹¹, přičemž se nejedná o záležitosti finančně nikterak okrajové, například na výstavbu toalet bylo před několika lety

⁷⁹⁰ Blesk, 25. 2. 2002, str. 1

⁷⁹¹ Jurová, A. – *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*, Košice 1993, str. 96

slovenskou vládou vyčleněno 1,2 miliónu korun⁷⁹², zbytečně, (přitom fakt, že “záchody budované národními výbory” obyvatelé romských osad “nepoužívají”⁷⁹³, je poměrně znám a byl i publikován). Všechny tyto projekty se dopouštějí principiální chyby, že ”pomoc”, poskytovanou obyvatelům romských osad, definují v kategoriích vlastní kultury, které však nejsou s kulturou romských osad kompatibilní. Jedná se tak o prosté mrhání prostředky, které by se daly při znalosti věci, skutečně využít.

*

Identická situace jako v uvedených případech platí i v otázce ”veřejného mínění”. To totiž není míněním obyvatel romské osady v úhrnu, ale ”míněním, které je aktivní ve veřejné sféře”⁷⁹⁴, a právě tu bychom z uvedených důvodů v romské osadě hledali marně.

Pokud jsem termín ”romská populace” označil ve vztahu k nositelům tradiční romské kultury za nevhodný, je třeba uvést, že užívání termínu ”romská veřejnost” (tolik oblíbené u pracovníků médií, tzv. ”romských elit”, ale i romologů⁷⁹⁵) je ve vztahu k témuž subjektu zcela nesmyslné a zavádějící.

6.31.1 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.⁷⁹⁶ 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 bratrance” - 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

⁷⁹² Viz: Zuzana Szatmáry cit. In: Šiklová, J., Vašečka, M. - Sociologické aspekty rómskeho problému, In: *Kaj džas/ Kam kráčaš*, Bratislava 2001, str. 30

⁷⁹³ 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

⁷⁹⁴ Scruton, R. – *Slovník politického myšlení*, Brno 1999, str. 174, heslo ”Veřejné mínění”

⁷⁹⁵ Viz např. Raichová, I. – Romové a masmédiá, In: Raichová, I. – *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001, str. 126

⁷⁹⁶ K tomuto tématu na obecné rovině viz Balandier, G. – *Politická antropologie*, Praha 2000, str. 84

skupinám, takže "deklarování příbuzenské vazby může být projevem koaličních vztahů"⁷⁹⁷, nikoli referencí o "skutečném" stavu rodokmenu. Genealogická manipulace v romských osadách funguje jako druh protopolitické strategie⁷⁹⁸ a jako prostředek legitimizace výsledného stavu. Nejčastějším případem tohoto procesu je 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"⁷⁹⁹. "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"⁸⁰⁰.

Obdobnou situaci popisuje v romské osadě při obci Milpoš 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, sestřenici a spoustu synovců a neteří. A to nepočítáme ty nevlastní. Je jisté, že sám ze své vůle se nevydělal. Toto vydělení jaksi >utrpěl<"⁸⁰¹.

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"⁸⁰². 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<"⁸⁰³. (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

⁷⁹⁷ 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.)

⁷⁹⁸ Srov. Balandier, G. – *Politická antropologie*, Praha 2000, str. 84, 108-109

⁷⁹⁹ Hajska, M. - *Fenomén křtu a kmotrovství v romských osadách*, diplomová práce na FHS UK, Praha 2002 (nepubl.)

⁸⁰⁰ 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.)

⁸⁰¹ Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 22, kurzíva v původním textu, (nepubl.)

⁸⁰² Hajska, M. - *Fenomén křtu a kmotrovství v romských osadách*, diplomová práce na FHS UK, Praha 2003 (nepubl.)

⁸⁰³ Tamtéž

vzmohly, postavily si obydlí blíže majoritní obce, načež jejich příslušníci "přestali jíst koňské maso a začali svůj původ odvozovat od romských rodů z nedalekého města"⁸⁰⁴.

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. 31. 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.

Struktura procesu je poměrně jednoduchá a kopíruje jeho formu v majoritní společnosti. Po narození dítěte je vybrán kmotr⁸⁰⁵, 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"⁸⁰⁶, 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"⁸⁰⁷. Je tedy zřejmé, že "stát se kmotrou/kmotrem je proces, který uvede danou osobu do příbuzenských vztahů s genealogicky odlišnou skupinou"⁸⁰⁸. 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 stávali⁸⁰⁹. 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 "nezakládal vztah příbuzenský, jako tomu bylo v případech navazování kmotrovských vztahů s necikánskými vesničany"⁸¹⁰. J. Kandert nakonec uzavírá tak, že "v případě dvou kulturně a sociálně odlišných skupin – slovenských

⁸⁰⁴ Hübschmannová, M. – Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 132, kurzíva moje

⁸⁰⁵ 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.).

⁸⁰⁶ Hajska, M. - *Fenomén křtu a kmotrovství v romských osadách*, diplomová práce na FHS UK, Praha 2003, str. 86, (nepubl.)

⁸⁰⁷ Tamtéž, str. 86

⁸⁰⁸ 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.).

⁸⁰⁹ 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.: Kmotrovství, 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

⁸¹⁰ Kandert, J. – Cikáni středoslovenských vesnic, In: Mušinka, A. – *Romská marginalita*, v tisku (Centrum antropologických výskumov, Prešov 2004); kurzíva moje.

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 cikán”⁸¹¹, 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”⁸¹².

*

Z uvedených údajů vyplývá, že rodina je útvarom 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 Winter⁸¹³ 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 společnostech) kulturním konstruktem, nikoli realitou biologickou.

Příbuzenství tedy tvoří v romských osadách rámec, 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. 32 Řešení, zažehnavání a předcházení konfliktům jako typ protopolitické strategie (případ Roškovce)

Vynikající funkcionální analýzu využívání příbuzenských vazeb coby protopolitické taktiky v ”klasickém” antropologickém stříhu uvádí z lokality Roškovce Michal Růžička. Abychom porozuměli jeho vývodům, zreakapitulujme ve zkratce historii romského osídlení této lokality, jak ji tento autor ve své práci⁸¹⁴ uvádí. Na počátku této historie leží více méně nestandardní situace, kdy první romský obyvatel - Andrej Kaleja⁸¹⁵ žil v sororální 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”⁸¹⁶.

⁸¹¹ Tamtéž

⁸¹² Tamtéž

⁸¹³ 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

⁸¹⁴ Růžička, M. – pracovní nástin bakalářské práce na Katedře antropologie FHS ZČU v Plzni 2004 (nepubl.)

⁸¹⁵ Jména jsou pseudonymy

⁸¹⁶ Tamtéž, str. 5 rukopisu

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 přivenili z jiné příbuzenské skupiny se vlastně stávají zakladateli nové větve, jejíž potomci budou chápáni jako příslušníci jiné rodiny či příbuzenské skupiny”⁸¹⁷. 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 vztahy⁸¹⁸.

Pokud se nyní pokusíme na základě výše uvedených skutečností shrnout všechny typy potenciálních strukturálních konfliktních vztahů v Roškovcích, ukáže se, že tyto se nalézají zejména: 1) mezi starousedlíky a novousedlíky, resp. mezi okolím a mužem, který nebydlí v souladu s pravidlem patrilokality, 2) mezi descendenčními liniemi Ilony a Jany⁸¹⁹.

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 Roškovcích slouží “jako způsob konsolidace vztahu mezi různými příbuzenskými liniemi”⁸²⁰, 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”⁸²¹).

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”⁸²².

Pokud se na tento závěr podíváme optikou kapitol o rodině a příbuzenském systému v romských osadách, ukáže se, že popsání strategie je vlastně jedním z mála postupů, jak v dané lokalitě mohou jednotlivé rodiny vedle sebe vlastně vůbec (v relativním smíru) žít.

6.33 Sociální organizace romských osad

⁸¹⁷ Tamtéž, str. 11 rukopisu

⁸¹⁸ Tamtéž, str. 4 rukopisu

⁸¹⁹ Tamtéž, str. 10 rukopisu

⁸²⁰ Tamtéž, str. 11 rukopisu

⁸²¹ Tamtéž, str. 11 rukopisu

⁸²² Tamtéž, str. 19 rukopisu; kurzíva v původním textu.

Fakt, že příbuzenství je v romských osadách dominantní institucionální sférou, považují 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 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 nečistota⁸²³. 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 vzájemně si nerovné v kvalitě lidství, které se v mnoha ohledech podobají indickým kastám či stavům v evropských dějinách. Jejich strukturační 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"⁸²⁴. 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, chápáné ovšem v širším smyslu.

⁸²³ Z tohoto důvodu se mi zdá teze M. Dubayové, podle které jsou "rómske spoločnosti štruktúrované len inštitúciou rodiny" (Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 68, kurzíva v původním textu) neúplná a sporná.

⁸²⁴ Keller, J. – *Úvod do sociologie, čtvrté, rozšířené vydání*, Praha 1999, str. 18

6.34 Všechno je jinak, všechno je konstrukt⁸²⁵

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 ne/čistoty, neboť ta vpsledku vždy splývá s příslušností k určité rodině, takže obě skupiny se překrývají. Jinými slovy hranice skupiny vymezené rituální ne/čistotou jsou nakonec vždy převoditelné na hranice skupin příbuzenských. Je tedy zřejmé, že technikou genealogické manipulace je možné ovlivnit i příslušnost ke skupině vymezené rituální ne/čistotou, 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 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 poskvřovala. Je však zřejmé, že uvedené postupy nejsou všednodenní záležitostmi, 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, pročež jeho “genealogická paměť” sahá dále, než je tomu u obyvatel ostatních a jeho svědectví je tedy těmito nekontrolovatelné a nezproblemizovatelné). 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 spíš náhodou, či okamžitou náladou zapisujícího, a

⁸²⁵ “Nesoulad” mezi obsahem následujících řádek a skutečnostmi 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.

tento drobný rozdíl není významotvorný⁸²⁶ (pokud - dodejme - jej někdo nevyužije záměrně), přičemž 2) rozbor matrik ukázal, že všichni dotyční “jsou blízcí příbuzní, ať už mají na konci H nebo ne”⁸²⁷, 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”⁸²⁸, přičemž důvodem byl právě fakt, že informátorka “nerada přiznává, že pochází z romské osady”⁸²⁹.

*

Poslední výzkumy z romské osady u obce Rožkovany (okres Sabinov)⁸³⁰ 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 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 identita⁸³¹ (resp. sdílené hodnoty a normy) s ostatními obyvateli osady – Olachy, k níž se pojí i distance k Rumungrům a vzorce jednání z této vyplývající⁸³². Tento muž si vzal (opět z nemožnosti jiného řešení) za ženu Rumungricu, která – třebaže je

⁸²⁶ Budilová, L. – *Analýza příbuzenských vztahů na příkladu romské osady v Chminianských Jakubovanech*, bakalářská práce na FHS UK v Praze 2003, str. 31 (nepubl.)

⁸²⁷ Tamtéž, str. 32

⁸²⁸ 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.).

⁸²⁹ Tamtéž, str. 51

⁸³⁰ 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 UK v Praze 2003, Poduška, O., Hajská, M. – Barva pleti jako sociálně determinující fenomén, In: Jakoubek, M., Poduška, O. (eds.) – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 83-93.

⁸³¹ 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.)

⁸³² 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.

dále považována za Rumungricu – tyto vzorce jednání převzala a sdílí (resp. byla – chtěla-li v osadě setrvat – k jejich převzetí sociální kontrolou “donucena”⁸³³); 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 (atakdále).

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 substanciální vlastností určité skupiny lidí, ale souborem sdílených hodnot a norem a s nimi spjatých vzorců jednání.

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).**

6.35 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 ne/čistoty. Věci touto nadané jsou totiž primárně určeny jinými faktory, než je jejich tržní hodnota. Iracionální mantinely rituální ne/čistoty 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”⁸³⁴. 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”⁸³⁵. To ovšem v romské osadě není možné, neboť zde jsou primární nikoli zřetele ekonomické, ale faktory zohledňující rituální ne/čistotu 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

⁸³³ 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 vřočení, str. 67).

⁸³⁴ Gellner, E. – *Pluh, meč a kniha, struktura lidských dějin*, Brno 2001, str. 38

⁸³⁵ Tamtéž, str. 117

není trh⁸³⁶. 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 institucionálních 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)⁸³⁷. 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” (příčemž 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*⁸³⁸ rozlišuje dva druhy výdělečného (resp. získávacího) umění. Jeden z nich je spojen s vedením 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”⁸³⁹. 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”⁸⁴⁰. Druhý typ je potom od vedení domácnosti odvislý, “nemá mez při směřování k cíli, a cílem je zde bohatství a získávání majetku”⁸⁴¹, a protože žádostivost u tohoto druhu činnosti nemá žádné meze “zaměřuje se veškeré počínání těchto lidí na zisk”⁸⁴².

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”⁸⁴³, jenž je ustaven na odluce samostatného ekonomického motivu od širších sociálních vztahů. Tyto principy zároveň Polanyi chápe jako definiční

⁸³⁶ 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.

⁸³⁷ 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. – 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).

⁸³⁸ Aristotelés – *Politika I*, Praha 1999 (překl. M. Mráz)

⁸³⁹ Tamtéž, str. 75

⁸⁴⁰ Tamtéž, str. 69

⁸⁴¹ Tamtéž, str. 73, 75

⁸⁴² Tamtéž, str. 75

⁸⁴³ Polanyi – *The Great Transformation*, Boston 1975, str. 54

znaky typické v prvním případě pro společnost tradiční, ve druhém pak pro společnost moderní⁸⁴⁴ (K. Polanyi v dané souvislosti hovoří dokonce o dvou odlišných civilizacích⁸⁴⁵).

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 vykonávána 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 saturovať ich celomesačné výdavky, považovali za zbytočné pracovať viac"⁸⁴⁶, přičemž se shodným postojem se tato autorka setkala i u dalších řemeslníků a ostatních nositelů tradiční romské kultury⁸⁴⁷. 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"⁸⁴⁸. Zobecníme-li tyto jednotlivé případy, v plném souladu s výše zmíněnou koncepcí se ukáže, že Romové pracovali často "jen proto, aby uspokojili konkrétní potřebu"⁸⁴⁹ (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"⁸⁵⁰ (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"⁸⁵¹. Shodné pravidlo se týkalo dokonce i zlatých předmětů, které byly pohřbívány s jejich vlastníkem, opět proto, "aby si ich nechodil pýtat"⁸⁵²

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 jedince 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

⁸⁴⁴ K tomuto tématu více srov. kap. "Vznik a ustavení moderní společnosti – velká transformace"

⁸⁴⁵ Polanyi – *The Great Transformation*, Boston 1975, str. 54

⁸⁴⁶ Horváthová, E. – Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, In: *Národopisné informácie NÚ SAV*, č. 3, 1980, str. 290; kurzíva moje.

⁸⁴⁷ Tamtéž, str. 290

⁸⁴⁸ Sommer, K. – Živelné přesuny osob cikánského původu do ostravského regionu v poválečném období a na počátku 50. let, str. 186-196, zde str. 194

⁸⁴⁹ 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. 288

⁸⁵⁰ Fonsecaová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 44

⁸⁵¹ Raichová, I. – Romové a náboženství, In: *Romové – O Roma* (kol. aut.), Brno 1999, str. 67

⁸⁵² Marušiáková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/1986, str. 617

často determinována⁸⁵³. 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"⁸⁵⁴. Nerovnost je tedy v kultuře romských osad založena na principech odlišných od majoritní tržní společnosti.

6.36 Myšlení v romských osadách

Podobná situace, kterou jsme se zabývali v případě odlišnosti sociální organizace panuje i ve sféře myšlení. To, co obyvatele romských osad tolik odlišuje, a co je patrné při delším kontaktu s nimi, není ani odlišnost jejich folkloru ani jiný jazyk, ale fakt, že "jinak myslí"⁸⁵⁵. Je zřejmé, že nejen způsob života, ale i způsob myšlení, myšlenkové kategorie a schémata jsou vázány na sociální organizaci. Myšlení obyvatel romských osad je spjata s příbuzenským systémem a dichotomií rituální čistoty a nečistoty, je zajatcem primordiálních bariér. Ještě (v neevolucionistickém smyslu prosté konstatace "dosud ne") se neprolomilo k moderní racionalitě, neřídí se principy racionální ekonomie, není vedeno (či spíše spoutáno) pravidlem největšího užitku, nepřekročilo dosud práh "chladné kalkulace". Podobný stav konstatuje i Arne B. Mann, podle něhož u nositelů tradiční romské kultury "prevažuje emocionální přístup nad ekonomicko-racionálním"⁸⁵⁶.

Situaci překročení těchto mezí a fakt souvztažnosti transformace myšlení a sociálního uspořádání reflektuje v případě antické polis (a je třeba dodat, že právě tento případ a právě v této souvislosti považují vzhledem k předešlému výkladu za symptomatický) J.- P. Vernant - "vznik polis, zrození filosofie: tyto dva jevy spolu úzce souvisí a je patrné, že racionální myšlení v jeho počátcích nelze oddělit od společenských mentálních struktur řecké obce"⁸⁵⁷. Podle citovaného autora je tak "řecký rozum ...ve svém novátorství i ve svých mezích dítětem řecké polis"⁸⁵⁸. Myšlenkové struktury a principy tedy široce souvisí se sociální organizací, přičemž racionalita v úzkém smyslu (Rozum)⁸⁵⁹ je vázána na jeden historicky podmíněný a nikoli obecně sdělný její typ.

Zásadní změna, k níž v antické polis došlo, přitom spočívala ve skutečnosti, že svět sociálních vazeb byl ustaven na "rovnosti vztahů, symetrii a vzájemnosti"⁸⁶⁰, takže polis se stala "sourodým světem, bez hierarchie a stupňů, bez rozlišení"⁸⁶¹. Tato změna pak korespondovala s pojetím kosmu, kde skončila svrchovaná vláda jednoho božstva a kosmický řád spočíval "na zákonu ... který všem prvkům přírody rovným dílem vymezuje jejich místo, aby žádný z nich nemohl nad druhými vykonávat nadvládu"⁸⁶². Organizace lidského světa tak odpovídala uspořádání kosmu, stejně jako – myšlení, tedy: specifické formě rozumu (resp.

⁸⁵³ Srov. Bauman, Z. – *Myslet sociologicky*, Praha 2000, str. 211-212

⁸⁵⁴ cit in: Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 46

⁸⁵⁵ Obdobně, jako když někdo hovoří jiným jazykem, tedy *hovoří jinak* (což do značné míry předpokládá, že hovoří též o něčem jiném).

⁸⁵⁶ Mann, A. B. – *Magická ochrana novorozence 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, zde str. 97

⁸⁵⁷ Vernant, J.-P. – *Počátky řeckého myšlení*, Praha 1993, str. 86

⁸⁵⁸ Tamtéž, str. 86

⁸⁵⁹ Rozum nikoli "ve smyslu jediné a univerzální kategorie, nýbrž určitá *podobu* rozumu" (Vernant, J.-P. – *Počátky řeckého myšlení*, Praha 1993, str. 11, kurzíva v původním textu). Nechci říci, že v antické polis se zrodil rozum vůbec, ale právě jen jeho specifická verze.

⁸⁶⁰ Vernant, J.-P. – *Počátky řeckého myšlení*, Praha 1993, str. 67

⁸⁶¹ Tamtéž, str. 67

⁸⁶² Tamtéž, str. 8

jeho principům). Ústředním principem všech sfér se stala rovnost (s předpokladem, že tyto se skládají ze soběrovných "individualizovaných" jednotek).

Tato forma rozumu se pak – v návaznosti a odkazu (třebaže ne vždy uvědomovaném) na shora uvedenou tradici – stala dominantní i v naší kultuře ("podstatou naší kultury je její zakořenění v racionalistických aspiracích"⁸⁶³), a tím ji odlišuje od kultur jiných. Racionalismus tedy není univerzální všem kulturám, naopak - "racionalismus je ... kulturou, naší kulturou, která hluboko souvisí se základními vlastnostmi společností, v nichž žijeme"⁸⁶⁴, jedná se tedy o partikulární kulturní tradici, nikoli kulturní univerzálii. Podstata Rozumu v intencích citovaného autora je pak téměř shodná s principy uváděnými J.-P. Vernantem v případě rozumu objevivšího se v antické polis⁸⁶⁵; dle E. Gellnera je totiž "v pojmu rozum implicitně obsaženo popření poznávacího i ontologického privilegia. V rozumu je hluboké rovnostářství: nedovoluje žádným osobám ani věcem na světě, aby byly něčím mimořádně zvláštním"⁸⁶⁶.

Je zřejmé, že povaha sociálního, stejně jako "kosmického" řádu (srv. násl. kap. "Religiozita") a s těmito korespondujícího typu myšlení obyvatel romských osad je přitom založen na principu hierarchie, tedy na principu, který se s výše uvedenými premisami rovnosti (ve všech uvedených sférách) vylučuje. Představa univerzálních myšlenkových struktur se tak hroutí stejně jako víra v možnost dohody racionální argumentací. Přijmeme-li výše uvedené teze, bylo by lze formulovat hypotézu (která má však být podnětem k dalšímu výzkumu, nikoli konečným verdiktem), že způsob myšlení obyvatel romských osad není v úzkém smyslu racionální, což může být (a pravděpodobně také je) důvodem, proč se majoritě a obyvatelům romských osad nedaří najít "společnou řeč" a proč naprostou převahu vzájemné komunikace provází oboustraný pocit neporozumění.

Jiná odlišnost týkající se sféry myšlení vyplývá z již zmiňovaného faktu pevného zasazení individua do kolektivních struktur, která platí i v této oblasti. Neindividualistickému charakteru bytí jedince odpovídá neindividualistický typ myšlení. Obyvatelé romských osad se neprofilují jako samostatně myslící osobnosti, daleko lépe se i v tomto případě cítí jako součást kolektivity. Kolektivní vědomí zde dominuje nad individuálním. Tato skutečnost je však opět možnou překážkou v akceptaci racionálního způsobu myšlení, neboť "racionalistický obraz světa se nemůže prosadit, aniž zainteresované kultury dosáhnou sociální pozice, která dovoluje individualizaci životních a myšlenkových forem"⁸⁶⁷.

Na obecnější rovině v tomto bodě mnohé ozřejmují úvahy vedené z pozic sociologie vědění o vztahu lidského sociálního bytí a vědomí. Již podle jednoho z jejich nejvýznamnějších předchůdců "bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím"⁸⁶⁸, či, jak říká jiný klasik: "základní kategorie myšlení" jsou "produkty společenských činitelů"⁸⁶⁹. Společenské bytí lidí tak

⁸⁶³ Gellner, E. – *Rozum a kultura (historická úloha racionality a racionalismu)*, Brno 1999, str. 149, kurzíva v původním textu.

⁸⁶⁴ Musil, J. – Seznámení s autorem, In: Gellner, E. – *Rozum a kultura (historická úloha racionality a racionalismu)*, Brno 1999, str. 188

⁸⁶⁵ E. Gellner přitom vznik této podoby rozumu spojuje – v intencích Weberova výkladu vzniku kapitalizmu. (srov.: Weber, M. – *Protestantská etika a duch kapitalismu*, In: Weber, M. – *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, str. 185-245) – s puritánskými podnikateli 17 století; nelze se však vyhnout dojmu, že tento předpoklad je přinejmenším sporný.

⁸⁶⁶ Gellner, E. – *Rozum a kultura (historická úloha racionality a racionalismu)*, Brno 1999, str. 54

⁸⁶⁷ Mannheim, K. - *Ideologie a utopie*, Bratislava 1991, str. 86

⁸⁶⁸ Marx, K. - *Ke kritice politické ekonomie*, Praha 1953, str. 7

⁸⁶⁹ Durkheim, É. – *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*, Praha 2002, str. 161; k danému tématu u Durkheima srov. též Gellner, E. – *Rozum a kultura (historická úloha racionality a racionalismu)*, Brno 1999, kap. 2 "Kořeny nátlaku".

determinuje to, jak tito myslí, cítí a poznávají⁸⁷⁰. Sociální bytí je v tomto vztahu primární a vědomí v mnoha ohledech ovlivňuje a určuje⁸⁷¹. Myšlenkové kategorie a schémata se ve vztahu k sociální struktuře nalézají ve stavu funkční závislosti, myšlení je pouze "životním projevem" celkového života nějaké sociální skupiny⁸⁷².

Mentální struktury tedy odpovídají strukturám sociálním, mysl je strukturována podle struktur (sociálního) světa⁸⁷³, jinak řečeno, uskupení lidská a logická spolu splývají⁸⁷⁴, neboť je to právě společnost, kdo poskytuje osnovu, podle níž se tvoří logické myšlení⁸⁷⁵ (tuto skutečnost jsme si demonstrovali na konceptualizaci pravdy, spravedlnosti a dobra, jejichž "rodinný charakter" je podmíněn právě specifickou sociální organizací romských osad, vzhledem ke které je plně srozumitelný a adekvátní) tudíž, změní-li se sociální organizace, změní se i myšlení samo. Proto, chceme-li tuto jinakost myšlení existující v romských osadách uchovat, je třeba mít tyto skutečnosti na paměti a zachovat zejména odlišnost jejich sociálního uspořádání⁸⁷⁶.

Velice důležité je též uvědomit si, že myšlenkové kategorie a schémata dané kultury jsou její funkcí. V dikci v této práci vcelku oblíbeného kulturního determinizmu bychom mohli říci, že "myslíme tak, jak musíme. Myslí v nás naše kultura"⁸⁷⁷. Co se pak myšlenkových procesů individua týče, "bylo by realističtější říci", píše L. A. White, "že jeho myšlení a názory jsou něčím, co kultura dělá jedinci, než říci, že jsou něčím, co dělá on"⁸⁷⁸, neboť "jeho myšlení, názory a vnější jednání jsou vyjádřením kulturního systému, kulturního procesu, skrze médium jeho organismu"⁸⁷⁹, a cituje Ludwiga Gumpłowicze, který říká, že "obrovskou chybou individualistické psychologie je předpoklad, že člověk myslí neboť to není člověk sám, kdo myslí, ale jeho sociální skupina", takže "člověk nemůže myslet jinak, než jak to vliv sociálního prostředí zaměřený na jeho mozek vyžaduje"⁸⁸⁰.

Uvedené skutečnosti jsou dalším z dokladů radikální odlišnosti kultury romských osad a zároveň vysvětlují důvody, proč se obyvatelé romských osad a příslušníci majoritní společnosti tak často "nemohou dohodnout". Obě skupiny se totiž odlišují nejen způsobem života, ale i rozdílnými schématy, kategoriemi a principy myšlení, stejně jako vnímání a hodnocení (a posléze z těchto odvozeného jednání), které ovšem ovlivňují a determinují percepci a prožívání světa, v důsledku čehož obývají obě skupiny v přísném slova smyslu světy jiné, výrazně odlišné. Zároveň však obě strany považují za jediný, samozřejmý a univerzálně sdílený právě ten "svůj svět" a jejich vzájemné relativnosti, odlišnosti a z nich plynoucího nedorozumění si nejsou vědomy. Protože si tedy tuto skutečnost neuvědomují, nesnaží se jedna druhou pochopit, ale etnocentricky trvají na "svém vidění věci", které ovšem

⁸⁷⁰ K tomuto tématu více viz: Hubík, S. – *Sociologie vědění*, Praha 1991, str. 19-23

⁸⁷¹ Stejný vztah závislosti platí i pro *morálku*. Morálka romských osad odpovídá privilegované instituční sféře – příbuzenství, je v souladu s *jejími* principy. Právě proto se od naší tolik odlišuje a v mnoha ohledech se zdá být nesrozumitelná a "proti vší logice".

⁸⁷² Mannheim, K. - *Ideologie a utopie*, Bratislava 1991, str. 340

⁸⁷³ Třebaže uvedené teze jsou správné, jedná se pouze o příslovečnou "půlku pravdy"; skutečnosti přiměřenější je vztah vzájemné korespondence, dialektické souvztažnosti uvedených sfér, kdy ani jedna strana není primární a ta druhá odvozená, ale ovlivňují se navzájem.

⁸⁷⁴ Durkheim, É. – *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*, Praha 2002, str. 164

⁸⁷⁵ Tamtéž, str. 164

⁸⁷⁶ Za podnět k těmto myšlenkám vděčím svému příteli Milanu Jarošovi. Rád bych využil tohoto místa a (nejen za tyto) mu poděkoval.

⁸⁷⁷ Gellner, E. – *Rozum a kultura (historická úloha racionality a racionalismu)*, Brno 1999, str. 37, kurzíva v původním textu.

⁸⁷⁸ White, A. L. – *The Science of Culture. A Study of Man and Civilisation*, London, New York 1949, str. 184

⁸⁷⁹ Tamtéž, str. 184, kurzíva v původním textu.

⁸⁸⁰ Gumpłowicz, L. – *Outlines of Sociology*, Filadelfie 1899, str. 156-157, cit in: White, A. L. – *The Science of Culture. A Study of Man and Civilisation*, London, New York 1949, str. 182

druhé straně není v silném smyslu srozumitelné. Prvním krokem z této patové situace a nezbytným předpokladem jakéhokoli "řešení" by tedy mělo být pochopení odlišnosti a relativnosti těchto kulturních světů, stejně jako uznání jejich svébytnosti. Je nutné zbavit se přirozeného etnocentrismu (opustit "svou pravdu"), a to na obou stranách.

6.37 Religiozita

V odkazu na Popprovu dichotomii společnosti otevřené – racionální a kritické, a uzavřené – magické, bychom mohli klasifikovat společnost romských osad jako společnost uzavřenou, jejíž základní principy a instituce nebyly dosud rozpoznány jako lidský výtvor a společenský řád je udržován a reprodukován díky implicitní víře v jeho nadpřirozený - v Popperově dikci magický - základ⁸⁸¹. V romských osadách lidé nechápou sebe sama jako původce a tvůrce sociální organizace, naopak - společenské uspořádání chápou jako "shůry dané". Tato skutečnost je také důvodem, proč je nerovný a hierarchický sociální řád romských osad považován jejich obyvateli za legitimní. Sociální řád romských osad má (quazi)náboženskou fundaci a svět kultury romských osad je tedy světem ve Weberově smyslu neodkouzleným. V této perspektivě pak mimo jiné narážíme na významnou korespondenci mezi jednotlivými institucionálními oblastmi, neboť kromě sociálního uspořádání má i religiozita obyvatel romských osad povýtce magický základ a charakter.

*

Ve statích zabývajících se daným tématem se obvykle dočteme, že "Romové se hlásí k té konfesi, která v dané zemi převažuje"⁸⁸², přičemž autoři obvykle zdůrazňují, že toto přihlášení je toliko aktem formálním a nikterak se netýká vlastního charakteru praktikované zbožnosti. Tuto skutečnost explicitně zmiňují i starší autoři a píší, že Romové "sa navonok pridržajú gréckeho náboženstva, ale len preto, že žijú pod kresťanskou nadvládou a panstvom. V skutočnosti sú pohanmi ..."⁸⁸³. Stejně tak si v případě nositelů tradiční romské kultury již tito autoři všimli, že "se nezdá, že by měli nějaký ucelený náboženský systém"⁸⁸⁴, a že jejich víra nemá písemnou oporu, tedy že "není pevně zakódována v náboženských textech, tak jako je křesťanství zakotveno v Bibli"⁸⁸⁵. Už raní badatelé tak odhalili, že charakteristickým rysem religiozity nositelů tradiční romské kultury je skutečnost, že její základ je dosud tvořen magickými praktikami a křesťanstvím je pouze vnějškově překryto.

Přestože naprostá většina vnějších prvků religiozity obyvatel romských osad má křesťanský charakter (až na již zmíněné výjimky), je křesťanství pouhou vnější "fasádou", pod kterou se skrývá "tradiční" (předkřesťanská) struktura či vnitřní logika institucí, jejíž povaha je navýsost archaická. Nositelé kultury romských osad využívají křesťanských symbolů a rétoriky k praktikování magických technik, které jsou takto vnějšímu pozorovateli na první pohled pod rouškou křesťanství skryty. Při tomto přístupu k religiozitě je tedy třeba odhlédnout od očividných pozorovatelných fenoménů a zaměřit se na skrytou, smyslům nepřístupnou, strukturu (resp. strukturační mechanismy). Z tohoto důvodu je třeba hledat specifickou religiozitu obyvatel romských osad spíše v textuře (skryté) formy, než

⁸⁸¹ Popper, K. R. – *Otevřená společnost a její nepřátelé I.*, Praha 1994, zejm. str. 170 a 284

⁸⁸² Bán, A. – Sestřičky z osady, In: Manuš E. (ed.) – *Jdeme dlouhou cestou*, Praha, 1998, str. 157

⁸⁸³ Tollius, J. – Listy z ciest, list V. str. 6, cit in: ab Hortis, S., A. – *Cigáni v Uhorsku*, Bratislava 1995, str. 71

⁸⁸⁴ Simson, W. – *A history of the Gypsies*, London 1865 cit in: Hancock, I. – *Země utrpení*, Praha 2001, str. 57

⁸⁸⁵ Raichová, I. – Romové a náboženství, In: *Romové – O Roma, Tradice a současnost* (kol. aut.), Brno 1999, str. 65

v neměnnosti manifestního obsahu (neboť ten je schopen se zaprodat formám novým; jinak řečeno: změnit svou funkci); řečeno jazykem lingvistiky – je nutné zaměřit se na gramatiku a odhlédnout od stránky lexikální. Jedním z nejilustrativnějších dokladů takového procesu nalezneme v oblasti "náboženské terminologie", jejíž součástí je např. výraz trešul, užívaný dnes k označení křesťanského kříže, který byl však původně termínem, jímž se v Indii označuje trojzubec, symbolizující boha Šivu⁸⁸⁶.

Podle výsledků dosavadních výzkumů se tak ukazuje, že jak lehce a snadno obyvatelé romských osad přijímají křesťanské symboly, vyjadřování a úkony, tak zarputile zůstávají věrni "tradičnímu" typu religiozity, který je povýtce magický. Ukazuje se, že základem při výzkumu religiozity obyvatel romských osad musí být nejprve určení jejího celkového charakteru tvořícího souvislost jednotlivých jeho částí, neboť jejich povaha je do nejvyšší míry určena právě kontextem, ve kterém se nalézají a fungují. Povaha religiozity obyvatel romských osad nemůže být určena z faktu přítomnosti naprosté převahy křesťanských prvků (svěcená voda, křest, kříž⁸⁸⁷), neboť jejich význam je dán teprve horizontem, na kterém se ukazují - a ten je magický.

Z výše uvedeného vyplývá, že obyvatele romských osad není možno na rovině kulturního systému považovat za křesťany, stejně jako nelze jejich kulturu přisuzovat křesťanský charakter. V tomto ohledu není relevantní ani rozhodující fakt, že se sami za křesťany považují a jako křesťané se deklarují, neboť pro úroveň nevědomé struktury nejsou tyto vědomé výpovědi určující; charakter a povahu skryté části kulturního ledovce nelze určit z jeho manifestní a aktéry uvědomované části nalézající se nad hladinou.

Nutno je však uvést, že v tomto ohledu se obyvatelům romských osad povedl (neuvědomovaný) grandiózní trik, kdy právě neskrývaná a vřelá akceptace křesťanských symbolů a artefaktů a jejich vehementní dávání na odiv umožnily pod jejich rouškou dále provozovat původní magické praktiky.

Přestože se na první pohled může zdát, že přítomný rozbor je pouze částí akademické diskuze, není tomu pouze tak. Svým cípem se totiž dotýká žhavé společenské problematiky, kterou křesťanství, zejména na východním Slovensku, nepochybně je. A právě zde se nalézá jádro potíží. Křesťanská církev (zejména římsko-katolická) totiž obyvatele romských osad zcela samozřejmě zahrnuje do svých cenzů a tak také díky jejich počtu (který není nikterak zanedbatelný) se jí dostává prestiže, stejně jako finanční a hmotné podpory. Pletl by se však ten, kdo by za tuto, byť pasivní, podporu očekával ze strany církve vděk. Není žádným tajemstvím, že v případě obyvatel romských osad si faráři za své úkony nechávají namnoze platit⁸⁸⁸, a i přesto je provádějí ve spěchu a ledabyle (na tomto místě se hluboce omlouvám těm několika světlým výjimkám), přičemž "kňazi vo väčšine prípadov rovnako ako sociálni pracovníci do osád nechodia"⁸⁸⁹. Stejně známá je i skutečnost, že v mnoha obcích, jejichž součástí tvoří romská osada je Romům (s tichým souhlasem místního faráře) zakázán vstup do

⁸⁸⁶ Fonsecaová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 80

⁸⁸⁷ Srov. příhodu uváděnou F. Štampachem o romské skupině ve Španělsku, jejíž členové do romštiny přeloženou bibli "přijali jako talisman, který s sebou brali na ochranu před pronásledováním – při krádeži!" (Štampach, F. – *Základy národopisu cikánů v ČSR, Národopisný věstník československý XXIII.*, Praha 1930, str. 314-380, zde str. 366).

⁸⁸⁸ Srov.: Hajska, M. - *Fenomén křtu a kmotrovství v romských osadách*, diplomová práce na FHS UK, Praha 2003 (nepubl.)

⁸⁸⁹ Radičová, I. – Chudoba Rómov vo vzťahu k trhu práce v Slovenskej republike, *Sociológia* 33, 2001, č. 5, str. 452; k dané problematice též srov.: 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. 12; dále též viz: Radičová, I. – *Hic sunt Romales*, Bratislava 2001, str. 180 a 185

kostela⁸⁹⁰; křesťanská církev se zkrátka ke svým ovečkám v romských osadách chová vpravdě nekřesťansky. Chtěl bych tedy na její exponenty apelovat, aby - využívají-li již (a ukázali jsme si, že nikoli neproblematicky a snad přímo i lživě) počtu obyvatel romských osad ke svým účelům - ať se k nim také chovají, když už ne podle křesťanských zásad, tak alespoň s obyčejnou lidskou slušností.

Neméně je pak uvedené téma aktuální ve vztahu k případné pomoci či podpoře v romských osadách, při které je s konkrétním typem religiozity v mnoha ohledech třeba počítat. Vyvarujeme se tím mnoha nedorozuměním a přehmatům, plynoucím často z etnocentrického nahlížení na situaci, které a priori vychází z předpokladu, že se obyvatelé romských osad pohybují ve sféře kritické racionality, stejně jako exponenti rozvojových programů. Nikoli zřídka se tak stává, že rozdané šatstvo, s naivní důvěrou těch, kdo "pomáhají", že právě jeho je potřeba, se po několika málo dnech válí po širokém okolí, plave v řece anebo slouží jako rohožka. A jakby ne, když obdarovaný, který takovou "pomoc" přijal, má sny o bývalém majiteli, ve kterých se mu zjevuje jako mulo, nebo ho od té doby zkrátka provází neštěstí. Je samozřejmé, že se pak takového předmětu, v plném souladu s jeho světonázorem, snaží zbavit a zahodí jej. Podstatě tohoto aktu a jeho principu však bohužel nebývá rozuměno a obvykle je zcela tendenčně a s povýšenou ignorancí interpretován jako nevděk, neschopnost, neochota a hloupost obdarovaných ("chtěli jsme jim pomoci, ale oni si naší pomoci neváží"). Stejně obtíže pak mohou vzniknout i při pomoci potravinové, která může snadno narazit na bariéry rituální čistoty (ačkoli tato instituce může nabýt platnosti i v případě oblečení, právě tak náš informátor říká: "Nevzal bych na sebe oblečení po nikom, vždyť nevím, co to bylo za člověka").

Těmito příklady, které nejsou předmětem naší studie a vyžadovaly by si zvláštní zkoumání, chci pouze poukázat, že veškeré pomoci, podpoře či rozvoji musí nutně předcházet porozumění, a že ofenzivní dobro, v těchto případech zhusta vykonávané a vedoucí pouze k utvrzení se o tom, "že se s nimi opravdu nedá nic dělat," je pouze etnocentrickou lží nedouka.⁸⁹¹

*

Srovnáme-li poslední kapitoly, ukáže se, že mezi jednotlivými institucionálními řády panuje v kultuře romských osad významná korespondence a jejich základní principy a charakter jsou shodné. Domnívám se, že tato souvislost, např. mezi sociální organizací a religiozitou, je významným dokladem skutečnosti, že kultura romských osad je dosud vnitřně integrovaným systémem, a to i na rovině jednotlivých institucionálních subsystémů, a jedná se tedy o sociální formace fungující v pozoruhodné komplexitě na zcela odlišných principech než kultura společnosti majoritní.

6.38 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

⁸⁹⁰ V těchto souvislostech pak působí nikoli jako vtip skutečnost, že sbor nejmenované obce jejíž součástí je romská osada vybral mezi svými (neromskými) členy desetitisícovou částku, kterou věnoval na pomoc postiženým Etiopanům.

⁸⁹¹ Pasáž o romské religiozitě je upravenou verzí části textu: Jakoubek, M., Budilová, L. – Specifika romské religiozity, In: Jakoubek, M., Poduška, O. (eds.) – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 95-105

uspořádání romských osad se přímo manifestuje jejich sociální struktura; jejich prostorové uspořádání zobrazuje sociální strukturu, jakoby bylo jejím diagramem, narýsovaným na tabuli⁸⁹² či zrcadlovým obrazem⁸⁹³. Představa, podle které "rozmístění domků v těchto osadách je chaotické"⁸⁹⁴, je výrazem fatální neznalosti jejího autora.

Základem územního uspořádání romských osad je prostorová segregace jejich endogamních rodinných frakcí vymezených subetnicitou či rituální nečistotou⁸⁹⁵. 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 k výzkumu sociálních a mentálních struktur, které se zde v tomto případě objektivně projevují v exteriorizované podobě⁸⁹⁶.

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 "ničící" 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 stavu.

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 útvar⁸⁹⁷.

⁸⁹² Tato rétorická figura je vypůjčena z dílny Lévi-Strausse, C. in: Lévi-Strauss – *Štrukturálna antropológia*, Bratislava 2000, str. 301

⁸⁹³ Srov.: Lévi-Strauss, C. – Social Structure, In: Kroeber, A. L. (ed.) – *Anthropology Today. An Encyclopedical Inventory*, Chicago/ Illinois, str. 524 -553, zde str. 533

⁸⁹⁴ Sus, J. – *Cikánská otázka v ČSSR*, Praha 1961, str. 41

⁸⁹⁵ Srov.: Radičová, I. – Rómovia=problém, *Sociológia* 33, 2001, č. 5, str. 424, též viz: Radičová, I. – Chudoba Rómov vo vztahu k trhu práce v Slovenskej republike, *Sociológia* 33, 2001, č. 5, str. 446

⁸⁹⁶ 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

⁸⁹⁷ 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

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 závidění"⁸⁹⁸. Navíc, je na místě i obava, že v nových bytech obyvatelé romských osad "jednoducho ... nebudou schopni žít, protože na to nie sú pripravení a zrejme ich zdevastujú"⁸⁹⁹, 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 specifčnosti a podstatě "vzorů bydlení" těchto sídelních struktur.

6.39 Struktura osady a obec

Připomeneme-li si slova F. de Coulangese o neslučitelnosti režimu obce a rodiny ve starém Řecku, podle kterých "obec musela buď zaniknout, nebo musela rodinu časem rozbít"⁹⁰⁰, ukáže se zřejmým, 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 Bronislaw Podlaha: "Princip příbuzenský a občanský se zkrátka vylučují, ve společnosti postavené na příbuzenských vazbách nemají občanská sdružení místo"⁹⁰¹.

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 ustavit ve svém vlastním rámci⁹⁰². (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"⁹⁰³, 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

bývá často situace, kdy se jmění statusových symbolů a s nimi spojené prestiže zásahem zvenčí zcela otočí (těm, 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.

⁸⁹⁸ Fonseca, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 161

⁸⁹⁹ Antalová, I. – *Chaos totalos. Správy z geta*, Praha 2002, str. 45

⁹⁰⁰ Coulanges, F. de – *Antická obec*, Praha 1998, str. 259

⁹⁰¹ Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 28

(nepubl.)

⁹⁰² 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 smazávají zásadní rozdíly mezi oběma útvary.

⁹⁰³ Hübschmannová, M. – Co je tzv. cikánská otázka?, *Sociologický časopis* č. 2, 1970, str. 113

udělali vlastní stát. To by to dopadlo ... Hned bychom zkrachovali. To je to nejhorší, že ani my Cigáni se spolu nedokážeme domluvit⁹⁰⁴.

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 vyhocených, nikoli však netypických, výpovědí rituálně čistého obyvatele romské osady (Rumungra) např. zní: "Degeši jsou napůl zvířata a napůl lidi, něco jako opice" (vzpomeňme si přitom jaké pohoršení nastalo, když z úst slovenského poslance zaznělo, že "Romovia sa podobajú zvieratkám"⁹⁰⁵) nebo "Degeši, to je dobytek, prasata a ne lidi"⁹⁰⁶ (anebo kolik čtenářů se asi pohoršilo a odsoudilo vdovu, která před I. Fonsecovou poznamenala, že "Cikáni nejsou lidé"⁹⁰⁷). Takový postoj je kultuře 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 aequalis⁹⁰⁸. **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 nevyplývá a ve své autonomii nejsou ani jedna lepší či horší než ta druhá.

⁹⁰⁴ 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.

⁹⁰⁵ Cit in: Antalová I. – Rómsky holokaust – oral history, In: *Kaj džas/ Kam krášaš*, Bratislava 2000, str. 76. K dané kauze srov. též 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, str. 37.

⁹⁰⁶ Informátori 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/

⁹⁰⁷ Fonsecová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 135

⁹⁰⁸ Srov. Dumont, L. – *Homo hierarchicus, The Caste System and Its Implications*, Chicago 1980

Obyvatelé romských osad tedy nejsou "lidé jako my", neboť právě lidství samo je v jejich kultuře defiováno 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"⁹⁰⁹ zastírá a potlačuje jedno z největších specifíků tradiční romské kultury. Kromobyčejně zajímavý je v této souvislosti rozkol panující v jinak semknutých řadách proromsky orientovaných autorů, neboť např. **M. Moulisová (správně) nepovažuje právě uvedenou premisu za samozřejmou a už vůbec ne "Romům" nakloněnou, ale naopak označuje tento "požadavek členů majority, aby [Romové] byli 'takoví jako my', aby se nám přizpůsobili"⁹¹⁰ za jeden z projevů tzv. "nového rasismu", tedy tendenci směřujících k homogenizaci kultury v rámci určitého státu.**

V uvedené souvislosti je tak také značně zproblematizováno doporučení S. Weckmanové, která jako jeden z nejdůležitějších bodů, které podle ní musí každý výzkumník zabývající se nositeli romské kultury dodržet, uvádí "buďte lidmi"⁹¹¹, neboť má-li tato autorka na mysli lidství v pojetí majoritní společnosti, jedná se o doporučení jednoznačně etnocentrické.

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"⁹¹². 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..."⁹¹³, takže "vždy, pokud to jen lze, je ve vzájemném ohodnocování zřetelná snaha vyzdvihnout svou vlastní skupinu na úkor druhých"⁹¹⁴. 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 nečistoty) pojímána vždy suicentricky a kdy je "dělitko mezi 'žuže' a 'degeša' ... používáno na vyjádření rozdílů mezi vlastním

⁹⁰⁹ *Romové, bydlení, soužití* (kolektiv autorů) – Praha 2000, obálka, zadní strana

⁹¹⁰ Moulisová, M. – Problémová stránka života Romů, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 2001, str. 157

⁹¹¹ Cit In: Frišenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat) manuál pro obce*, Praha 2002, str. 105

⁹¹² Marušiáková, J. Vztahy mezi skupinami Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 75

⁹¹³ Tamtéž, str. 70

⁹¹⁴ 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)*

rodem a vlastní subetnickou skupinou a cizím rodem”⁹¹⁵. 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 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 implicity svými příslušníky vždy považována za rituálně čistou bez ohledu na obecné hodnocení, které ovšem jinak daná rodina akceptuje)⁹¹⁶.

*

Přestože je nerovnost jedním z definičních znaků sociální organizace romských osad, je tato skutečnost obvykle zcela ignorována a to nikoli pouze neinformovanou státní správou. Čteme-li od osob z nejpovolanějších věty jako např.: ”příslušníci >vyšší< kasty ... jednají s příslušníky >nižších< vrstev s patřičnou úctou a pozorností.”⁹¹⁷, je třeba se ptát, jedná-li se o prosté nepochopení stavu věcí či o účelovou manipulaci (v tomto případě se ale ptajme dále, komu tato lež může prospět?)

7.2 Vsuvka - Jaktože to funguje?

Uvedené skutečnosti jsou v natolik příkrém rozporu s idejemi a hodnotami majoritní společnosti, že leckakého jejího příslušníka pravděpodobně napadne, že hodnoty jeho kultury jsou lepší než shora uvedené; bude se pravděpodobně domnívat, že kultura majoritní společnosti je obecně vhodnější a lepší pro lidský život, a že tedy vlastně nevěří, že by lidé mohli skutečně žít ve shodě s idejemi nastíněnými v předešlé kapitole. Musíme si však uvědomit, že tyto skutečnosti jsou součástí souboru obecně sdílených hodnot, které jsou v romských osadách uznávány a právě které z nich dělají (autonomní) sociální útvary s vlastní (od majoritní společnosti výrazně odlišnou) sociální strukturou a svébytnou kulturou.

Obyvatelé romských osad tento soubor hodnot, s ním spojená očekávání a postoje internalizují během procesu socializace a při výchově svých dětí jej dále mezigeneračně předávají a reprodukují. Je však třeba říci, že **v romských osadách funguje také sociální kontrola, která jedince nutí jednat v souladu se sociální rolí adekvátní jeho pozici v sociální struktuře. Jednání přiměřené sociální pozici individua je očekáváno a vyžadováno.** ”Členovia skupiny sú povinní prísne dodržiavať skupinové pravidlá, obyčaje, zákazy a normy správania, čo treba pokladať za ďalšiu charakteristiku cigánskej skupiny”⁹¹⁸. Systém sociální kontroly tak zabezpečuje stabilitu a reprodukci souboru hodnot a norem dané kultury. ”[Cigánska] skupina konzervuje spôsob života tým, že ho determinuje a vyžaduje pod hrozbou vylúčenia”⁹¹⁹. Jak ale říká W. Mills, resp. T. Parsons, ”co je společensky očekáváno, se pro jedince stává potřebou”⁹²⁰. Lidé, kteří uznávají stejné hodnoty ”mají tendenci chovat se

⁹¹⁵ Frišternská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 21

⁹¹⁶ 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).

⁹¹⁷ Šebková, H., Žlnayová, E. – *Romani čhib -učebnice slovenské romštiny*, Praha, 1999, str. 140

⁹¹⁸ Marušiačková, J. – K problematice cigánskej skupiny, Slovenský národopis 33, 4/1985, str. 701

⁹¹⁹ Tamtéž, str. 701

⁹²⁰ Mills, W. - *Sociologická imaginace*, Praha 1968, str. 30; citovaná věta je Millsovým ”překladem” Parsonse.

v souladu s chováním, které očekávají u druhých”⁹²¹. V romských osadách mají tedy lidé (právě tak jako my) pocit, že ”věci jsou, jak mají být” v souladu s ”řádem světa”. Nemalou roli v tomto ohledu sehrává i již zmiňovaná (kvazi)náboženská fundace sociálního řádu romských osad, neboť ”co je vepsáno do řádu věcí a je trvalé, není ... individuálně urážlivé ani psychicky nesnesitelné”⁹²². Právě tak je totiž chápáno i nerovné společenské uspořádání romských osad, které je jejich obyvateli považováno za legitimní a jeho existence není příčinou sociálního napětí ani neústí do sociálního konfliktu.

7.3 Pokračujeme - žena a muž (manžel a manželka) v rodině⁹²³

Postavení ženy v romské rodině je (vzhledem k muži) ”nerovnoprávné”⁹²⁴, konkrétně tedy ”velmi nízké, podřadné a pro ni potupující”⁹²⁵, někteří autoři hovoří dokonce o postavení ”otrockém”⁹²⁶. Žena je zde považována za ”bytost menší důležitosti”⁹²⁷ než muž, přičemž ”mnohí cigánski muži” ženu považují ”za menejcennú”⁹²⁸; vzhledem k muži je žena v romské kultuře ”od nepaměti až na druhom mieste”⁹²⁹, má ”vždy menej práv ako muž”⁹³⁰, jemuž je také ”silně podřízena”⁹³¹ a navíc je mu ”povinna projevovat pokoru a úctu”⁹³², k níž je ”vedena od malička”⁹³³. 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 dievčata býva príčinou hrubého chovania muža k žene”⁹³⁴, Z. Jamnická-Šmerglová pak dokonce uvádí, že ”narození děvčete bývá ... u některých cikánů považováno za projev ,boží nemilosti’⁹³⁵”, ”cikánská matka” proto ”po narození děvčátka odprosí svého manžela”⁹³⁶.

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

⁹²¹ Tamtéž, str. 30

⁹²² Gellner, E. – *Národy a nacionalismus*, Praha 1993, str. 23

⁹²³ Tato a následující kapitoly jsou klonem stejnojmenných kapitol stati Jakoubek, M.: ”Rom, romni a Morris Opler” In: Jakoubek, M., Hirt, T. (eds.) – *Romové: kulturologické etudy* (v tisku, Čeněk & Západočeská univerzita)

⁹²⁴ 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

⁹²⁵ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 104

⁹²⁶ Zábranová - Davidová, E. – Cikánské obyvatelstvo v Orlové, Doubravě a Karvině (k problematice migrace cikánů ze Slovenska do průmyslových oblastí českých zemí po druhé světové válce, *Radostná země* č. 1/1958, roč. VIII, str. 5

⁹²⁷ 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

⁹²⁸ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 159

⁹²⁹ Stojka, P. – Postavenie ženy v spoločensťve valašských Rómov, *Romano džaniben*, III, 1-2/1996, str. 107

⁹³⁰ 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

⁹³¹ 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

⁹³² Lázníčková, I. – Tradiční rodinné vztahy, obřady a obyčaje, In: *Romové – O Roma* (kol. aut.), Brno 1999, str. 53

⁹³³ Tamtéž, str. 53

⁹³⁴ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 159

⁹³⁵ J. Macháčová hovoří o ”nepřízni bohů” (Macháčová, J. – K výzkumu rómskeho etnika, *Slezský sborník*, 91, 3/1993, str. 172-177, zde str. 176)

⁹³⁶ Jamnická-Šmerglová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 100

malými dětmi, zatímco muž kráčí před ní a dává tím najevo své ‚vyšší‘ postavení a svůj vztah k ní⁹³⁷.

Žena je v tradiční romské kultuře považována za bytost, která „je určená len pre svojho muža“⁹³⁸, „hodící se jen k tomu, aby milovala, rodila a vychovávala děti, obstarávala jídlo a domácnost“⁹³⁹. Její status a „hodnota“ pak nespočívá v ní samotné, ale právě v jí povinných dětech. Nemůže-li mít žena děti, její postavení se rapidně zhoršuje a je krutě vysmívána. Její rodina je „na posměch druhým“⁹⁴⁰, přičemž její vlastní situace je komentována příslovím: „strom, který neplodí, patří do ohně“⁹⁴¹, vždyť „ženská, která nemůže mít děti, je jako nepodařenej chlap“⁹⁴².

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“⁹⁴³, jejími ctnostmi byla „skromnost a podřízenost“⁹⁴⁴, přičemž M. Hübschmannová hovoří dokonce o podřízenosti „absolutní“⁹⁴⁵. „Od bori (romsky 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“⁹⁴⁶.

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“⁹⁴⁷). Ovšem „jedno dieťa, to je nič, to ako keby nič nebolo“⁹⁴⁸, 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“⁹⁴⁹, přičemž platí, že „čím více dětí, tím více úcty“⁹⁵⁰. Ve stáří se společenské postavení žen téměř srovná s pozicí mužů, mohou se z nich stát phure daja⁹⁵¹ (dosl. staré matky, babičky, stařenky,

⁹³⁷ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 104; obdobně uvádí i J. Nováček – „postavení cikánské ženy je vidět (mimo jině) 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).

⁹³⁸ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 80

⁹³⁹ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 104

⁹⁴⁰ 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, zde str. 117

⁹⁴¹ Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 60

⁹⁴² Cit in: Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 45

⁹⁴³ Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – Postavení snachy v tradiční romské komunitě, *Český lid* 71, 1984, 2, str. 81-85, zde str. 83

⁹⁴⁴ Fonsecaová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 35, kurzíva moje

⁹⁴⁵ Hübschmannová, M. – Postavení a role některých členů tradiční romské rodiny, *Romano džaniben* III, 1-2/1996, str. 26

⁹⁴⁶ 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

⁹⁴⁷ Matoušek, O. – *Rodina jako instituce a jako vztahová síť*, Praha 2003, kap VIII. 1. – „Romská rodina“, str. 141-144, zde str. 142

⁹⁴⁸ Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/ 1986, str. 613

⁹⁴⁹ 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

⁹⁵⁰ Tamtéž, str. 40

⁹⁵¹ 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 obyvatel'ov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17.-18. februára 1988*, Košice 1989, str. 103-120, zde str. 113; Davidová, E. – *Cesty*

ovšem "výstižnější je překlad českým výrazem ,vědma" (952), které jsou pro své zkušenosti a znalosti všeobecně respektovány a uznávány (953).

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" (954), 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 podobat mužům, vybědnou z podřazenosti svého pohlaví" (955). Je tomu tedy tak, že "teprve po menopauze nabývá žena stejného společenského statusu [jako muž]" (956).

*

Postavení muže je pak právě opačné. "Dříve byl muž v rodině jako Bůh. Co řekl, to platilo" (957). "Tradiční romská rodina je patriarchální, muž je v rodinné hierarchii postaven výše než žena" (958), jeho postavení v rodině je "dominantní" (959). Muž byl v této kultuře zkrátka vždy (svrchovaným (960)) "pánem ženy, pánem rodiny a všichni ho museli poslouchat" (961), protože "chlap je chlap a žena je iba žena" (962).

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" (963). O rovném přístupu zde nemůže být ani řeči. Přístup mužů k ženám je přitom často výrazně ponižující, např. informátor M. Hübschmannová 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" (964).

7.4 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 v něm

Romů/ *Romano drom* 1945-1990, Olomouc 1995, str. 101, 104, případně i "braterkyňa", viz: Davidová, E. - tamtéž, str. 101

⁹⁵² Horváthová, J. – Kapitoly z dějin Romů, In: *Interkulturní vzdělávání. Příručka nejen pro středoškolské pedagogy. Projekt Varianty*, Praha 2002, suplement, str. 24

⁹⁵³ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 330

⁹⁵⁴ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 50

⁹⁵⁵ Fonsecaová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 66

⁹⁵⁶ Hübschmannová, M. – Co napovídá o romské rodině tradiční seznamovací ceremoniál, *Romano džaniben* III, 1-2/1996, str. 22

⁹⁵⁷ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 60

⁹⁵⁸ 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

⁹⁵⁹ Tamtéž, str. 137

⁹⁶⁰ Davidová, E. – *Bez kolíb a šiatrov*, Košice 1965, str. 162

⁹⁶¹ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 104

⁹⁶² Žlnayová, E. (a kol.) – Postavenie ženy-matky a muža-otca v rómskej rodine, *Romano džaniben* III, 1-2/1996, str. 34

⁹⁶³ Nejmenovaný Rom, cit In: Tamtéž, str. 105

⁹⁶⁴ Cit In: Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 61

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 patriarchální⁹⁶⁵, tedy že jsou “organizovány v patriarchálních rodoh”⁹⁶⁶, na straně druhé však čteme, že u mnoha z nich se setkáváme s “viac menej doznievajúcim matriarchálnym systémom”⁹⁶⁷ či s “pozostatky materinsko – rodovej organizácie”⁹⁶⁸. 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 dra (protože jsem neposlechl maminku)”⁹⁶⁹.

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”⁹⁷⁰. 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] obdobia”⁹⁷¹, tedy, že se jedná o “starší vyvinový stupeň”⁹⁷² – “survival materinskej rodovej organizácie”⁹⁷³. Domnívám se, že chybně.

7. 5 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 Benedictové⁹⁷⁴) 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

⁹⁶⁵ Davidová, E. – Romská rodina – k jejím změnám v poválečném a současném období, In: *Bulletin Muzea romské kultury 1995*, str. 19, kurzíva moje

⁹⁶⁶ 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

⁹⁶⁷ Tamtéž, str. 27, kurzíva moje; obdobně též In: 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, zde str. 113

⁹⁶⁸ Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/ 1986, str. 615

⁹⁶⁹ Hübschmannová, M. – Slovesnost a literatura v romské kultuře, In: *Černobílý život*, Praha 2000, str. 134-135

⁹⁷⁰ Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK v Praze 2001, str. 45 (nepubl.)

⁹⁷¹ Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/ 1986, str. 617

⁹⁷² Tamtéž, str. 614

⁹⁷³ Tamtéž, str. 610

⁹⁷⁴ Srov. např.: Benedictová, R. – *Kulturní vzorce*, Praha 1999

baterie navzájem svázaných norem a regulativů – kulturních témat, kontrolujících a řídících jednání členů daného společenství⁹⁷⁵. 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”⁹⁷⁶.

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.

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.

7.6 Kultura romských osad akcentuje statusy připsané

Viděli jsme již, že subetnická nebo rodová příslušnost či rituální ne/čistota 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, (srv. 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”⁹⁷⁷. 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”⁹⁷⁸. 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 nezná⁹⁷⁹ 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 skrže tyto reprodukuje bez ohledu na individuální příchody a odchody. V odlišné perspektivě⁹⁸⁰ je též možné říci, že hranice jednotlivých skupin trvají a nejsou nijak

⁹⁷⁵ *Velký sociologický slovník*, Praha 1996, str. 518, heslo “konfiguracionismus”

⁹⁷⁶ Opler, M. – Themes as Dynamic Forces in Culture, *American Journal of Sociology* 1945, 51, str. 198, překlad můj.

⁹⁷⁷ Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/ 1986, str. 613

⁹⁷⁸ Parsons, T. – *Studie o sociální stratifikaci*, Praha 1970, str. 21

⁹⁷⁹ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 38

⁹⁸⁰ V některých ohledech srv.: Barth, F. – Introduction, in: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, 1969, str. 9-38

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 vertikální⁹⁸¹, umožňuje totiž "uniknout z tísnivých situací a pokusit se tam, kde je příležitost příznivější"⁹⁸², 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 mobilní dráhu z nižších struktur do vyšších"⁹⁸³. 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"⁹⁸⁴. V terminologii G. Eisermanna⁹⁸⁵ 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 subetnicky či rituální nečistotou) se dědičně reprodukuje 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 individu u 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 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"⁹⁸⁶.

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,⁹⁸⁷ tedy společnosti, kde člověka činí člověkem jeho (askribovaný) status⁹⁸⁸.

*

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

⁹⁸¹ Parsons, T. – *Studie o sociální stratifikaci*, Praha 1970, str. 59

⁹⁸² Tamtéž, str. 59

⁹⁸³ Radičová, I. – Chudoba Rómov vo vzťahu k trhu práce v Slovenskej republike, *Sociológia* 33, 2001, č. 5, str. 446

⁹⁸⁴ 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

⁹⁸⁵ Eisermann, G. – Allgemeine oder "reine" Soziologie, In: *Die Lehre von der Gessellschaft*, Stuttgart 1958, cit in: Klofáč, J., Tlustý, V. – *Soudobá sociologie I.*, Praha 1965, str. 375; pův. "stacionární" změněno na "stacionární".

⁹⁸⁶ Sekyt, V. – Romové, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 200, str. 121

⁹⁸⁷ Srov.: Podlaha, B. – *Hrst poznámek k sociální strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 54, (nepubl.)

⁹⁸⁸ Srov.: Gellner, E. – *Nacionalismus*, Brno 2003, str. 21-22

determinován "prakticky už v momente jeho narodenia"⁹⁸⁹ a to navíc na celý život, neboť "sociálne roly a statusy" zde jsou "rozdelené v podstate raz a navždy"⁹⁹⁰. 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 posun⁹⁹¹ from Status to Contract⁹⁹².

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"⁹⁹³. Sňatek je zde tedy "vyjádřením sociální rovnocennosti a sounáležitosti rodin snoubeneckého páru"⁹⁹⁴ a shodně jako v evropské stavovské společnosti, kde "tato rovnocennost nespočívala v rovnocennosti majetku, nýbrž v rovnosti specifické stavovské úcty"⁹⁹⁵ 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"⁹⁹⁶. 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"⁹⁹⁷, 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 spôsoboch obživy pretrvávala [u Cigánov] intergeneračná translácia v rámci príbuzenskej mikrosociety"⁹⁹⁸. 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..."⁹⁹⁹ (srv. 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"¹⁰⁰⁰, se také zde takto vymezené skupiny navíc lišily i hodnotovými systémy resp. morálkou - "říká se >co si může dovolit hudebník, nemůže si dovolit degeš – a co si může dovolit degeš, to si nesmí dovolit hudebník<"¹⁰⁰¹.

⁹⁸⁹ Marušiaková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/ 1986, str. 613

⁹⁹⁰ Dubayová, M. - Chcú či nechcú sa rómske deti učiť?, *Etnologické rozpravy* 2/2001, Bratislava, str. 54

⁹⁹¹ V původních autorových intencích samozřejmě evolucionistický, ale celá situace se dá chápat i pouze komparativně.

⁹⁹² Srov.: Maine, H. S. – *Ancient Law, Its Connections with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, Boston 1963

⁹⁹³ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 90

⁹⁹⁴ Horský, J., Seligová, M. – *Rodina našich předků*, Praha 1997, str. 73

⁹⁹⁵ Tamtéž, str. 73

⁹⁹⁶ Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 83

⁹⁹⁷ Marušiaková, J. – K problematice cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 700

⁹⁹⁸ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis* roč. 36, 1/1988, str.

18

⁹⁹⁹ Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 39

¹⁰⁰⁰ Preinhaelterová, H. – Tradiční velkorodina v hinduistické Indii, *Romano džaniben* III, 1-2/1996, str. 13

¹⁰⁰¹ Tamtéž, str. 51

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"¹⁰⁰², přičemž "porušenie alimentárneho zákazu hrozí vylúčením zo skupiny"¹⁰⁰³). 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 volném rozhodnutí jedinců, ale jsou podřízeny předem danému schématu obsahujícímu množství omezujících předpisů, které jsou každému obyvateli romské osady dány do vínku.

Tyto skutečnosti jsou v ostrém kontrastu s romantizujícím obrazem Romů, vykreslujících tyto jako nespoutaný lid, pro který je "příznačná svobodomyšlnost"¹⁰⁰⁴ a jemuž je "společná ... láska k volnosti, svobodě a nezávislosti"¹⁰⁰⁵, s pojetím, podle něhož "Róm potrebuje volnosť, nekontrolovanosť"¹⁰⁰⁶. Pravdou je totiž pravý opak. Život obyvatele romských osad je natolik kontrolován a do takové míry předurčen již při jeho narození, že pouze neznalost věci zapřičiňuje, že jej majoritní společnost neoznačuje za "život v okovech".

7.7 Příklad barvy pleti

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.

¹⁰⁰² 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

¹⁰⁰³ 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

¹⁰⁰⁴ Holomek, M. – Současné problémy Cikánů v ČSSR a jejich řešení, *Demografie* č. 3/1969, roč. XI, str. 204

¹⁰⁰⁵ Goral, L. – Romové a Evropa, In: Šišková, T. (ed.) – *Výchova k toleranci a proti rasismu*, Praha 1998, str. 76

¹⁰⁰⁶ Billová, I. – Pracovní aktivity olašských Rómův a Rumungrov v regióne Nitra, *Etnologické rozpravy* 2/2001, Bratislava, str. 118

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 parňi sar papin (bílá jako husa) či šukar sar rakli (krásná jako neromská dívka)¹⁰⁰⁷. 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"¹⁰⁰⁸, takže "tmavá barva je pro Roma prokletím"¹⁰⁰⁹, pro které v romštině existuje i speciální výraz "kalemardo = potrestaný černotou"¹⁰¹⁰.

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, ale stejně jsme se cítili jako něco méněcenného"¹⁰¹¹. 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 nejsvětlejší¹⁰¹².

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"¹⁰¹³. 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"¹⁰¹⁴.

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'¹⁰¹⁵, Rumungři o Olaších jako o 'cikánech bílých'¹⁰¹⁶. Barva pleti zde funguje jako distinktivní rys, takže olašská

¹⁰⁰⁷ Srov. Šebková, H., Žlnayová, E. – *Romaňi čhib, učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999, str. 33

¹⁰⁰⁸ Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1991, str. 142-143, heslo "kalo"

¹⁰⁰⁹ Hájková, M. – Rodina a zvyky slovenských Romů usazených v ČR, In: Šišková, T. (ed.) - *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 2001, str. 131

¹⁰¹⁰ Tamtéž, str. 131

¹⁰¹¹ 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

¹⁰¹² R. Vařejka jr., majitel fotoateliéru v Chrudimi, osobní sdělení

¹⁰¹³ 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

¹⁰¹⁴ Tamtéž, str. 92; kurzíva v původním textu

¹⁰¹⁵ "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).

¹⁰¹⁶ Srov.: Podlaha, B. – *Hrst poznámek k sociální strukturaci romské osady*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 44, (nepubl.)

informátorka říká: "pozrite iba na nich, aké majú čierne tváre. To už nie sú Olaši"¹⁰¹⁷. 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“¹⁰¹⁸.

Podobně je kategorie barvy pleti i etiketou připisovanou paušálně jednotlivým romským osadám a podle její kvality umísťující tyto na určitou pozici v meziosadní hierarchii. V některých osadách se tak můžeme setkat i s "vymyšlenou hierarchickou škálou, která má až charakter pigmentového vzorníku"¹⁰¹⁹. I zde pak platí pravidlo "bílý" = dobrý, lepší, "černý" = horší, špatný, takže "charakteristika skupiny ako čiernej, čiernejšej má pejoratívny zmysel"¹⁰²⁰.

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..."¹⁰²¹.

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"¹⁰²².

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"¹⁰²³.

Barva pleti, resp. její odstín, jsou tedy v kultuře romských osad výrazným stratifikačním faktorem významným způsobem ovlivňující jak status jednotlivce, tak i skupinový status jednotlivých uskupení na úrovni rodin, osad či subetnických skupin. Základní vlastností této koncepce je skutečnost, že je výrazně diskriminační, neboť nepřiznává všem zúčastněným rovný ohled, ale naopak ustavuje nerovnost založenou na faktoru, který není změnitelný aktivitou a pílí jedince, nýbrž je mu při jeho narození připsán. Obyvatelé romských osad tak mohou spolu s M. L. Kingem zatím pouze snít o tom, že jejich "děti jednou ... nebudou souzeny podle barvy své kůže, ale podle svého charakteru"¹⁰²⁴.

V tomto kontextu se ukazují být vládní politika či akce nevládních organizací zaměřené na boj s daným typem diskriminace poněkud dvojsečné, neboť je zřejmé, že by měly postihnout zejména ty, jimž měly pomoci.

¹⁰¹⁷ Tamtéž, str. 45

¹⁰¹⁸ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, Praha 1929, str. 1

¹⁰¹⁹ 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

¹⁰²⁰ Marušáková, J. – Vztahy mezi skupinami Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 65

¹⁰²¹ 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

¹⁰²² Tamtéž

¹⁰²³ Tamtéž

¹⁰²⁴ M. L. King, - *Peaceful Warrior*, New York 1968, překlad můj.

U vědomí těchto skutečností vyvstává pak také otázka, o kom vlastně M. Hübschmannová hovoří, když říká, že se domnívá, "že každý kromě rasistů ... odsoudí názor, že >bílá< barva je dobrá a >černá< špatná"¹⁰²⁵, když právě taková konceptualizace zmíněných barev je zrovna tradiční romské kultuře vlastní.

7.8 Romské osady – enklávy tradiční společnosti: shrnutí

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 jsou sensu stricto enklávami tradiční společnosti, které přežily všechny dosavadní režimy a společenské transformace a dochovaly se až do dnešních dnů.

*

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 nalzáme, 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" (srv. 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

¹⁰²⁵ Hübschmannová, M. – Několik poznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 21, kurzíva moje

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 smyslu¹⁰²⁶, či jako primární skupiny v intencích Ch. H. Cooleyho, nebo jako komunity jak je chápe např. R. Firth¹⁰²⁷, případně jako skupiny vymezené organickou solidaritou, jak ji definuje E. Durkheim¹⁰²⁸). 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).

VIII. DVĚ “ROMSKÉ” KULTURY - KULTURA ROMSKÝCH OSAD (TRADIČNÍ ROMSKÁ KULTURA) A NÁRODNÍ ROMSKÁ KULTURA

8.1 Kultura romských osad a národ

Romské osady představují poslední 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”¹⁰²⁹ který je podle M. Hrocha charakteristikou (“nezbytnou a nenahraditelnou”¹⁰³⁰) moderního národa odlišující tento od “národa” středověkého a raně novověkého¹⁰³¹. Právě občanská pospolitost rovnoprávných jedinců, “sociální skupina lidí, kteří jsou si rovni”,¹⁰³² je tedy podmínkou

¹⁰²⁶ 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

¹⁰²⁷ Srov.: Firth, R. – *Elements of Social Organization*, London 1961, kap. 2 “Structure and Organization in a Small Community”, str. 41-79

¹⁰²⁸ Srov. 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, zejm. kniha první, hlava druhá “*Mechanična solidarnost ili solidarnost poradi schodstva*”, str. 68-101

¹⁰²⁹ Hroch, M. – *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století*, Praha 1999, str. 11

¹⁰³⁰ Tamtéž, str. 10

¹⁰³¹ Šmahel, F. – *Idea národa v husitských Čechách*, Praha 2000, str. 264

¹⁰³² Hroch, M. – *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*, Praha 1999, str. 8

nutnou pro existenci moderního národa¹⁰³³, 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",¹⁰³⁴ je zmíněná skutečnost nepřekonatelnou překážkou při snaze obyvatele romských osad za součást "romského národa" prohlašovat (a ukázali jsme si, že se tak zhusta děje). 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"¹⁰³⁵, přičemž právě toto uvědomění nositelé kultury romských osad nemají. V dikci B. Andersona¹⁰³⁶ bychom mohli říci, že nositelé tradiční romské kultury si svůj národ - ohraničené a samostatné politické společenství vzájemné solidarity - v současnosti nedokáží "představit"¹⁰³⁷.

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"¹⁰³⁸, 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.

¹⁰³³ 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. /ed./ – *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.

¹⁰³⁴ Gellner, E. – *Národy a nacionalismus*, Praha 1993, str. 18, kurzíva v původním textu.

¹⁰³⁵ Rychlík, J. – *Dějiny Bulharska*, Praha 2000, str. 259, kurzíva moje

¹⁰³⁶ Anderson, B. – *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1985

¹⁰³⁷ 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.

¹⁰³⁸ 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 libovolné zájmy 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"¹⁰³⁹. Výsledkem tohoto experimentu by tak byl národ Romů olašských a národ Romů slovenských (a maďarských). Oba by se lišily dějinami, 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

V uvedené perspektivě se pak zcela hroutí proklamované důvody existence a podpory tzv. "romské politické reprezentace". Bohužel nikoli za šprým, ale za nehoráznou a bezostyšnou manipulaci je tak třeba považovat dokumenty jako například "Provolání romského národa" sepsané na Světovém kongresu Mezinárodní romské unie, který se konal v červenci 2000 v Praze a který začíná slovy: "Příslušníci romského národa volají po ustavení reprezentace svého národa..."¹⁰⁴⁰ (a autoři svolání nikoho nenechávají na pochybách, kdo tento národ a tuto reprezentaci - byť dosud ještě neuznávanou zástupci osataních národů - tvoří a v záhlaví textu neskromně píše "My, romský národ"). Musíme si uvědomit, že národní dikce tohoto a obdobných prohlášení není náhodná a ani se nejedná o nevědomý omyl, naopak – jedná se o promyšlený tah, neboť právě takovými (lživými) prohlášeními o tom, "že všeci Rómovia na Slovensku (resp. v Čechách, pův. pak v Československu – pozn. M. J.) sú súčasťou rómskeho etnika alebo rómskeho národa" "predstavitelia rómskych politických strán sa snažia legitimovať svoje oprávnenie zastupovať záujmy Rómov"¹⁰⁴¹.

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 Cikáni, 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

¹⁰³⁹ Marušiáková, J. – K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 702

¹⁰⁴⁰ Davidová E. – Romové a česká společnost In: *Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky* 3/2000, Praha 2000, str. 26

¹⁰⁴¹ 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. 68.

příslušník majority (a to nejlépe Čech, neboť vůči Čechům neexistovala v osadách averze, jako je tomu v případě Slováků). Přestože byla tato možnost ověřena a potvrzena praxí, nestala se standardním řešením. Je třeba říci, že mnoho odborníků se domnívá, že tomu tak je zejména z důvodů lobbingu současných tzv. "romských elit", které by takovým řešením byly připraveny o významné zdroje příjmů a prestiže, které jim z této činnosti (tj. "reprezentování" romského národa a jeho zájmů) přirozeně plynou.

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

Výrazy uvedené v názvu kapitoly, tedy "romské elity", "romské reprezentace" a "romští lídři" se v souvislosti s nositeli tradiční romské kultury objevují stále častěji jak v odborných publikacích, tak i v masových sdělovacích prostředcích. Nicméně již samotná podstata těchto označení je chybná. U všech tří totiž absentuje společenství, které je k jejich ustavení nezbytné. Tzv. "romští lídři" nemají koho vést, protože nositelé tradiční romské kultury uznávají a budou tedy následovat pouze autoritu rodinnou. Zrovna tak nemají příslušníci tzv. "romské politické reprezentace" koho reprezentovat, protože tradiční romská kultura tuto možnost jednoduše neumožňuje, chybí zde jak prostředek (politika), tak sféra (veřejnost), nezbytné k jejich legitimnímu ustavení.

V případě tzv. "romských elit" je situace ještě zajímavější. Je totiž otázkou, či elity by to vlatně měly být. Obyvatel romských osad jistě ne (nejsou jejich obyvateli ani nositeli jejich kultury, těžko to tedy mohou být jejich elity). Takže se jedná o elity majoritní společnosti? Tomu zase překáží skutečnost, že jejich aktivity "poměřovány v širším celospolečenském kontextu ... představují výsledky při nejlepší vůli skromné"^{1042,1043}. Z tohoto důvodu je také pro tyto osoby mnohem snazší a výhodnější stavět se do pozice elity "romské", neboť v takové pozici nemusejí vstupovat do konkurence s početnými a etablovanými elitami majoritní společnosti¹⁰⁴⁴, které navíc staví pomyslnou laťku velice vysoko.

¹⁰⁴² V tomto smyslu totiž můžeme (neboť se pohybujeme v rámci *týchž* kulturních vzorců a je tedy legitimní srovnávat a poměřovat) bez zábran parafrázovat i výrok připisovaný S. Bellowi "když ‚Romové‘ zplodí nějakého Tolstého, rádi si ho přečteme" (prof. Knížák by dal patrně přednost srovnání např. s Piccasem). Nikdo ovšem nemůže žádat, abychom věnovali pozornost dílům či aktivitám *jenom proto, že jejich autoři mají odlišnou barvu kůže*.

¹⁰⁴³ Bolf, Š., Jakoubek, M. – Mertonova koncepce "sebenaplňujícího se proroctví" v kontextu interetnických konfliktů. Příspěvek do diskuse o problematice soužití romské minority s majoritou, In: Jakoubek, M., Poduška, O. (eds.) - *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 121-130, zde str. 125

¹⁰⁴⁴ Srov.: Gellner, E. – *Nacionalismus*, Brno 2003, str. 51

A je tudíž jen samozřejmé, že nelze "žádat po romské elitě, aby řešila problémy své komunity"¹⁰⁴⁵, protože mají-li být touto komunitou nositelé tradiční romské kultury, rozhodně se v žádném smyslu nejedná o komunitu "jejich".

*

*"A když tak sleduješ TV a noviny, víš o nějakých významných 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".¹⁰⁴⁶

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 jsou notoricky poznamenány rivalitou vycházející z rodové příslušnosti¹⁰⁴⁷. Ukazuje se tak, že na otázku "reprezentují vůbec romští lídři samotných Rómov (ať už tento termín chápeme v jakémkoli smyslu – pozn. M. J.)? Je odpověď jednoduchá – nereprezentují"¹⁰⁴⁸, 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"¹⁰⁴⁹ a myslí tím nanejvýš 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 přibuzenstvím jako privilegovanou, resp. totální instituční sférou - zůstává zachováno i poté, kdy mnoho jejich 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

¹⁰⁴⁵ Frištenská, H., Višek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat) manuál pro obce*, Praha 2002, str. 87

¹⁰⁴⁶ 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. Bolfa s R. M., Kadaň - Pruněrov 2002, str. 83, (nepubl.)

¹⁰⁴⁷ 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.

¹⁰⁴⁸ 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

¹⁰⁴⁹ 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

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 obyvatelích romských osad, tedy o nositelích kultury kulturně vymezených sociálních formacích, nikoli (výhradně) o "Romech" (tedy: Rom¹⁰⁵⁰ ≠ 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 participantí 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"¹⁰⁵¹ (a který tak, vzhledem k výše uvedeným skutečnostem, vyvolává dojem, že nemá jasně definovaný předmět zájmu, přestože je tímto definován¹⁰⁵²), 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 užívány 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 neplatné¹⁰⁵³.

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)"¹⁰⁵⁴. Ve shodě s touto zásadou tedy považuji v přítomné studii za relevantní právě distinktivní rysy zmiňovaných kultur, nikoli kritéria jazyková či hledisko fyziognomie ("antropologického

¹⁰⁵⁰ Označení "Rom" zde užívám ve smyslu jeho nespécifických, "lidových" konotací.

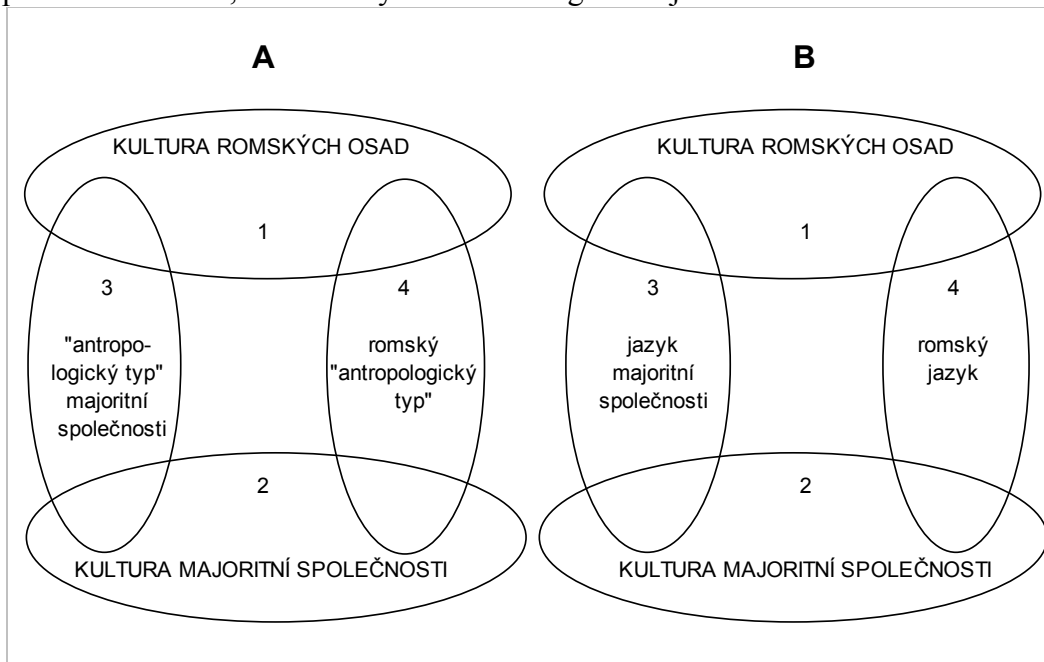
¹⁰⁵¹ Srov. pozn. č. 130

¹⁰⁵² Srov.: Červenka, J. – Úloha české romistiky při poznávání Romů, In: Kužel S. (ed.): *Terénní výzkum segregace a integrace*. Praha 2000, str. 267

¹⁰⁵³ Na základě těchto poznámek by bylo zajímavé se tázat, koho že se to tedy týkají 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 obyvatele romských osad – jediné nositele tradiční romské kultury.

¹⁰⁵⁴ Barthes, R. – Základy sémiologie, In: *Kritika a pravda*, Praha 1997, str. 175, kurzíva v původním textu

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 – 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) obohacemím.

*

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 a značně naivní teorií je předpoklad, že “když stejně vypadají (tj. obyvatelé romských osad a tzv. “romské politické reprezentace”), jsou stejní a budou si navzájem rozumět,” hrubým omylem (na nějž se však již ti, jimž přináší výhody, stačili adaptovat a směle z něj profitují)¹⁰⁵⁵.

¹⁰⁵⁵ Analogického omylu by se dopustil i ten, kdo by se snažil jako svébytnou societu vymezit například liliputy či albíny, kteří sice v obou případech shodně vypadají, ale nejsou, právě tak jako biologickými znaky vymezení “Romové,” členy téže kultury a žádné kulturní společenství netvoří.

Právě na uvedené (chybné) premise je často založena snaha mnoha organizací zabývajících se romskými sídelními formacemi, které při výběru svých pracovníků staví na kritériu, aby tito "měli především etnickou kvalifikaci"¹⁰⁵⁶, (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 Svinia¹⁰⁵⁷ 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"¹⁰⁵⁸. 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 nepochybně podle "antropologického typu" – pozn. M. J.), ale vyrostl v dětském domově mezi gádži a romskou mentalitu nezná"¹⁰⁵⁹.

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"¹⁰⁶⁰. Vyskytly se ovšem i případy, kdy "jediný romský rod prostřednictvím instituce romského poradce ovládl komunikaci s gádži a zamezoval přístupu k informacím a ekonomickým možnostem členům druhého rodu"¹⁰⁶¹. Přičemž "romský poradce vybraný z jednoho rodu neměl u členů druhého rodu autoritu"¹⁰⁶².

Zvolit za reprezentanta příslušníka některé z rodin proto L. Goral považuje za "typický gádžovský nápad"¹⁰⁶³ a jako důvod udává: "Zapomínáte na kasty. Goral nikdy nemůže radit Horváthovi!"¹⁰⁶⁴ čímž nám znovu připomíná, že "treba si jedno uvedomíť – že medzi Rómami sú kasty", přičemž "ak to nepochopíte, tak neviete riešiť problém"¹⁰⁶⁵. 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") vyložené živí (v této souvislosti se někdy objevuje poměrně přiléhavý 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"¹⁰⁶⁶ (v této souvislosti je přitom velice trefná poznámka Š. Moravce, který, vycházející ze skutečnosti, že v romské

¹⁰⁵⁶ Frištenská, H. – Romové ve městě – společné bydlení, In: *Romové ve městě*, Praha 2002, str. 59

¹⁰⁵⁷ 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

¹⁰⁵⁸ Mušinka, A. – Antropológ v teréne, In: *Kaj džas/ Kam kráčaš*, Bratislava 2001, str. 158, kurzíva moje.

¹⁰⁵⁹ 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

¹⁰⁶⁰ Šišková, T. – Specifika romského chování a komunikace, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranri v ČR*, Praha 2001, str. 147

¹⁰⁶¹ Řezáčová, V. – *Romové a Gádžové – vytváření romské (etnické) identity*, diplomová práce na Katedře sociologie FSV UK v Praze 2003, str. 38 (nepubl.)

¹⁰⁶² Tamtéž, str. 38

¹⁰⁶³ Goral, L. – Mezi Romy a gádži, In: Mauš, E. (ed.) – *Jdeme dlouhou cestou*, Praha 1998, str. 187

¹⁰⁶⁴ Tamtéž, str. 187

¹⁰⁶⁵ Cit. in: Radičová, I. – *Hic sunt Romales*, Bratislava 2000, str. 222

¹⁰⁶⁶ 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.

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 ... naopak”¹⁰⁶⁷ /k tomuto srov. kap. “Příklad barvy pleti”/, upozorňuje na fakt, že pokud se “někdo prohlašuje za Roma a na základě toho za povolaného 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”¹⁰⁶⁸.)

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”¹⁰⁶⁹ 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”.**

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”¹⁰⁷⁰, a to zejména v procesu výběrového řízení; 2) amatéra¹⁰⁷¹, jímž je v dané stati míněn ten, “kdo byl pro výkon sociální práce vybrán především na základě jiných kritérií ... zejména předpokládané znalosti místní komunity”¹⁰⁷², potažmo předpokládané etnické příslušnosti, která s takovou znalostí předpokládaně souvisí”¹⁰⁷³.

¹⁰⁶⁷ 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

¹⁰⁶⁸ Tamtéž, str. 5 rukopisu; kurzíva moje.

¹⁰⁶⁹ 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.

¹⁰⁷⁰ Tamtéž, str. 2 rukopisu

¹⁰⁷¹ V celém textu jsou termíny “profesionál” a “amatér” užívány čistě technicky, tedy hodnotově neutrálně (str. 2)

¹⁰⁷² 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 nepřibuzných 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).

¹⁰⁷³ 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. 2 rukopisu

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 spojeny, přičemž je zřejmé, že pro většinu těchto aktivit je nezbytné disponovat odpovídajícími dovednostmi a tyto též dále rozvíjet¹⁰⁷⁴. 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”¹⁰⁷⁵. 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”¹⁰⁷⁶. Profesionál tak na sebe přebíral většinu činností, “byl přetížený a ve většině situací cítil, že ve svém kolegovi nemá potřebnou oporu”¹⁰⁷⁷. Co se přitom důvěry klientů týče, dokládá Moravec, že amatér – “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”¹⁰⁷⁸.

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”¹⁰⁷⁹. 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”¹⁰⁸⁰. Zároveň měli pracovníci – amatéři (s romskou “etnicitou”) sklon zatěžovat řešení problémů nereflektovanými (auto)stereotypy, které jsou dle pisatele “mnohými osobami z okruhu romské problematiky ... mylně považovány za onu >znalost komunity<”¹⁰⁸¹. 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 tísni 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

¹⁰⁷⁴ Tamtéž, str. 2 rukopisu

¹⁰⁷⁵ Tamtéž, str. 2 rukopisu

¹⁰⁷⁶ Tamtéž, str. 2 rukopisu

¹⁰⁷⁷ Tamtéž, str. 2 rukopisu

¹⁰⁷⁸ Tamtéž, str. 2 rukopisu

¹⁰⁷⁹ Tamtéž, str. 3 rukopisu

¹⁰⁸⁰ Tamtéž, str. 3 rukopisu

¹⁰⁸¹ Tamtéž, str. 3 rukopisu

dostatečným vyvážením omezení, která mu jeho malá profesní připravenost klade¹⁰⁸². Co se pak týče poměru mezi kvalitou poskytované služby a zdroji, které je na dosažení této kvality třeba použít, doporučuje tento autor “vybírat pro profesi terénního sociálního pracovníka z kandidátů ve výběrovém řízení, a to cestou testování již uvedených předpokladů bez ohledu na etnicitu kandidáta”¹⁰⁸³. Aby ovšem nebylo pisateli špatně rozuměno (podotkněme, 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”**¹⁰⁸⁴.

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, rekapitulující 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 postoje 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”¹⁰⁸⁵, 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 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”, nebo

¹⁰⁸² Tamtéž, str. 3 rukopisu

¹⁰⁸³ Tamtéž, str. 3 rukopisu; kurzíva v původním textu.

¹⁰⁸⁴ Tamtéž, str. 3 rukopisu

¹⁰⁸⁵ Tamtéž, str. 3 rukopisu

by se “v nich” mohlo “jejich romství” “ozvat” či “probudit”¹⁰⁸⁶ a oni by tak “našli cestu zpátky”¹⁰⁸⁷. Ne, ne, ne – v tomto smyslu Romové neexistují; 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”... /srv. 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 nepoužívat (pokud jeho uživatel okamžitě nepodá jeho definici, aby bylo jasné, o kom že je vlastně řeč).

Podíváme-li se prizmatem předchozího odstavce na vymezení romistiky jakožto disciplíny zabývající se Romy, ukáže se, že v tomto vymezení se skrývá značné nebezpečí hrozící principiálním přehmatem – premisou, že Romové tvoří substanciálně vymezenou skupinu ve výše uvedeném smyslu (tedy představou, že existuje určitá “romská substance”, kterou když mám, Rom jsem a když ne, tak nikoli). A nejde jen o možnost. Právě této chyby se totiž dopouští např. i přední český romista nastupující romistické generace, již citovaný J. Červenka. Jeho charakteristika Romů jakožto tradiční společnosti¹⁰⁸⁸ (tedy teze: “Romové jsou tradiční společnost”) je v tomto ohledu modelovým příkladem, protože: je-li tímto označením míněna substanciálně vymezená skupina, jde o (svými důsledky poměrně nebezpečný) nesmysl (viz výše); v alternativním případě, kdy by se jednalo o označení vymezující sociokulturní skupinu, by pak šlo o tautologii (tedy: Romové – nositelé určité kultury /kultury tradiční společnosti/ jsou členy určité kulturně vymezené skupiny /tradiční společnosti/, jinak řečeno – členové tradiční společnosti jsou členové tradiční společnosti, Romové jsou Romové) a výpovědní hodnota by v tomto případě byla rovna nule. **Ukazuje se tedy, že má-li se romistika vyhnout nařčení z podpory rasizmu, anebo chce-li říci více než kolik říká uvedená nicneřikající tautologie, bude třeba ji poměrně radikálně redefinovat.**

8. 7 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) modelu¹⁰⁸⁹ a analytickým modelem Romů – nositelů romské kultury.** Je totiž zřejmé, že zásadě veškerá dosavadní **vědecká (!) produkce** týkající se “Romů” pracuje

¹⁰⁸⁶ 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 nesmyslné.

¹⁰⁸⁷ Ryvolová, K. – Jsem etnická křížovka. S Janou Horváthovou o vzdělání jako štítu, stresu a muzeu, *Respekt* 49/2003 z 1. 12.

¹⁰⁸⁸ Srov.: Červenka, J. - Romové a problematika tradiční společnosti, In: Budil, I., Ulrychová, M. – *Antropologické symposium II. Sborník*, Plzeň 2003, str. 73, 74.

¹⁰⁸⁹ Zhruba ve smyslu “representational /folk/ models” Holého a Stuchlíka; srov.: 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, zde str. 19-20.

s (kvazi)lidovým – tedy naveskrz nevědeckým – modelem Romů, který je (jak už tomu u lidových modelů bývá) výrazně konfušní, 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 (imanentní 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 (srv. kap. "Romská kultura", kde jsme si ukázali, 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 (současné pak označení "Rom" ustavuji jako vědecký pojem, tedy jako definovaný termín, který má se slovem "Rom" obecné češtiny shodnou pouze vnější fasádu, přičemž výhledově nabízím k užívání kromobyčejně výstižný termín "kulturom") 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 analýzy¹⁰⁹⁰). 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 stupínek vyšší míru obecnosti, můžeme dále uzavřít zjištěním, že kategorii resp. skupině "Romů" byla takřka ve všech zkoumáních vždy předem prisouzena 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 zavádějící¹⁰⁹¹.

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 transcendingícím světě, a že tedy stačí pořádně se podívat a tak požadovanou odpověď zjistit; (právě na tomto pojetí, dle něhož Romové jakožto Romové –

¹⁰⁹⁰ 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.

¹⁰⁹¹ 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).

tedy oni "skuteční Romové", kteří Romy jsou, i když se k tomu nehlásí¹⁰⁹² - /objektivně/ existují, je pak také založena představa, že je možné zjistit, "kolik Romů opravdu žije na našem území"¹⁰⁹³ a informovat tak o jejich "skutečném počtu"¹⁰⁹⁴, tak, aby tento počet "odrážel realitu"¹⁰⁹⁵).

Zcela opačná je situace v případě snahy definovat, kdo je Rom. Čteme-li, že "v obecné rovině je obtížné přesně definovat, kdo je Rom"¹⁰⁹⁶ 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 výtvorem 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 je¹⁰⁹⁷, je možná nemožné; naopak definice termínu Rom (tedy uvedení, v jakém významu toto slovo – a 'Rom' je především slovo¹⁰⁹⁸ – dotyčný autor užívá) by měla být součástí každé seriózní debaty na dané téma.**

Dénouement: "Romové" tak, jak je prezentuje dnes převládající laický i odborný diskurz ("vědecká" i laická literární produkce a debaty v klíčových momentech splývají) jsou fikce, označení bez reference, simulakrum.

*

Jsou-li předchozí úvahy správné, ukáže se, že vlastně všechny dosavadní projekty zaměřené na "Romy" jsou (nevědomky) ustaveny na představě (neexistující) romské "podstaty". Na takto definovanou (neexistující) skupinu bude tedy třeba zapomenout a začít znova. Smyslem přítomné práce je přitom nabídnout nové kritérium k vymezení nové takové skupiny, ať se již rozhodneme pro podržení označení "Romové" či nikoli.

8.8 Kultura romských osad je (v Gellnerově smyslu) kulturou nízkou¹⁰⁹⁹

"Nezistili sme ani jeden prípad pravidelného odberu pedagogických periodík v cigánskych rodinách."¹¹⁰⁰

¹⁰⁹² 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

¹⁰⁹³ 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

¹⁰⁹⁴ Srov.: tamtéž, str. 29; kurzíva moje

¹⁰⁹⁵ Srov.: Kalibová, K. – Konference 'Romové v současné české společnosti' (Z diskuse po referátech), *Demografie* 1997, roč. 39, č. 1, str. 45; kurzíva moje

¹⁰⁹⁶ Uhlová, A. – Etno-kulturní specifika Romů (nepubl. materiál Společnosti při ČT- Člověk v tísní o.p.s. str. 1 rukopisu); chovám ovšem výrazné podezření, že autorka chtěla napsat, že je těžké říci, kdo Rom je, vid' Sašo?

¹⁰⁹⁷ 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"

¹⁰⁹⁸ Srov.: Růžička, M. – Plán bakalářské práce (nepubl. materiál; archiv autora, str. 4 rukopisu)

¹⁰⁹⁹ 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.

¹¹⁰⁰ Petro, J. – *Determinačné faktory odlišnosti cigánskych rodín*, Košice 1985, str. 76

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.

Ernst Gellner ve své knize *Národy a nacionalismus*¹¹⁰¹ 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 sebeprodukcujících 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 dané komunity.** 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“¹¹⁰². 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“¹¹⁰³.

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“¹¹⁰⁴, 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)...“¹¹⁰⁵.

¹¹⁰¹ Gellner, A. – *Národy a nacionalismus*, Praha 1993

¹¹⁰² Tamtéž, str. 87

¹¹⁰³ Tamtéž, str. 136

¹¹⁰⁴ Dubayová, M. – Chcu či nechcu sa rómske deti učiť?, *Etnologické rozpravy* 2/2001, Bratislava, str. 54, kurzíva moje.

¹¹⁰⁵ 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

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"¹¹⁰⁶, resp. že "rómske etnikum ... je široko diferencované a nemá jednotné kultúrne charakteristiky"¹¹⁰⁷. Keci vatri, ajci sikhľipen (Kolik osad, tolik zvyklostí)¹¹⁰⁸. 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 reprezentaci.

Za součást této kultury můžeme považovat jednu kodifikovanou romštinu (oproti rozrůzněným dialektům romských osad), stejně jako knižní vydání romských pohádek, kuchařek, slabikářů či mudrosloví. Klasicky jsou s ustavováním této kultury konstruovány romské dějiny, které by měly sloužit jako učební texty ve školách. K této kultuře pak můžeme počítat i romská muzea, divadla, pořady v médiích, romskou hymnu a vlajku či oslavy Dne Romů nebo romský kalendář¹¹⁰⁹. 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 obyvatele 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 vlajku, 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 (byť v poněkud transformované podobě kultury romských osad), kterými se však vykonavatelé romské vysoké kultury bezostyšně 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 periferii 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 obyvatele 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,

¹¹⁰⁶ Marušiáková, J. – Rodinný život Valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 34, 4/1986, str. 610

¹¹⁰⁷ Tižik, M. – Slabiny "gadžovského" konštruovania rómstva, *Biograf* 23/2000, str. 45

¹¹⁰⁸ Horváthová, J. – Kapitoly z dějin Romů, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy, projekt Varianty*, Praha 2002, suplement, str. 27

¹¹⁰⁹ 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: *Romové – O Roma* (kol. aut.), Brno 1999, str. 57

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 kultura se stane kulturou normativní), přičemž, “ti, kteří se národního proudu nechytanou, budou (a mnohdy již dnes jsou!) považováni za méněcenné”¹¹¹⁰.

Vykonavatelé vysoké romské kultury tak dosahují přímého protikladu toho, co hlásají: neuchovávají nic a způsobují ještě větší (kulturní) vykořeneň těch, jimž vděčí za vše (tedy zejména za peníze, prestiž a slávu). Jejich aktivity tradiční romskou kulturu nepodporují, ale naopak tuto marginalizují, eliminují, dusí a hubí. Vysoká národní romská kultura je parazitem na tradiční romské kultuře, a zatímco parazit bytní, bují a prosperuje, hostitel hyne¹¹¹¹.

*

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”¹¹¹² říkají), nemají zájem číst romské tiskoviny (jedenak jim nerozumí, a pak – jsou velice nudné /člověk musí být totiž vskutku zarputilý, aby ho bavilo už po čtyřicáté číst rozhovor s Ing. Holomkem o romském parlamentu nebo s Rudolfem Dzurkem o jeho obrazech/), “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. Výtvořiny 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 fikci¹¹¹³. Povaha vysoké národní romské kultury je tedy v dnešní době spíše virtuální (paradoxně ovšem finanční podpora jejích propagátorů a dotace jí zastupujících institucí reálná je).

8.9 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 klade ji

¹¹¹⁰ Štěpán Moravec, osobní sdělení.

¹¹¹¹ Metafora parazita a hostitele převzata od J. Kennedyho z jeho přednášky *Marginality and Integration among Labrador Settlers: A Canadian Example* přednesené v rámci konference “Zisťovanie marginality a integrácie medzi znevýhodnenými skupinami” pořádané ve spolupráci University College of the Cariboo v Kamloops (Kanada), Filozofickou fakultou Prešovskej Univerzity v Prešove, Nadáciou Milana Šimečka v Bratislavě, Krajským centrem pre rómske otázky v Prešove a Centrem antropologických výskumov v Prešove, v Prešově (Slovensko) ve dnech 25. 9. – 27. 9. 2003.

¹¹¹² Djurišičová, D. – Církev 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 paťaviben pre Slovensko*, Bratislava 2003, str. 108

¹¹¹³ 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 lecčems 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.

na jedno z prvních míst v otázce podpory. Obvykle si ale nikdo neklade otázku, jaký vztah má takový typ vzdělání ke kultuře romských osad. Všichni, zaslepeni touhou pomoci, si nestačili všimnout, že nejsou než vykonavateli asimilace a destruktoři kulturních rozdílů. 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"¹¹¹⁴. Obecně se tak vychází z nezpochybnované 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"¹¹¹⁵, resp. že "vzdelávacie inštitúcie majoritnej spoločnosti nemajú nijaký porovnateľný ekvivalent v inštitucionálnej štruktúre cigánskeho spoločenstva"¹¹¹⁶, takže školský, resp. vzdělávací systém je vzhledem k tradiční romské kultuře "cudzorodý"¹¹¹⁷. Zcela lapidárně 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"¹¹¹⁸. Tito autoři přesně pochopili, že v tradiční romské kultuře školní vzdělání nemá místo, ba že ji dokonce narušuje¹¹¹⁹. 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"). Vzhledem k nízké kultuře 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"¹¹²⁰ (a právě vědomí této skutečnosti dělá z tohoto procesu aktivitu mravně pochybnou až zvrhlou).

Poněkud tragikomická je pak v této souvislosti formulace Listiny základních práv a slobôd, z jejichž ustanovení na jedné straně Romům vyplývá "garantované právo na výchovu a vzdelávanie ... vo svojom, tj. rómskom jazyku"¹¹²¹ (spojené ovšem s povinností školní docházky, takže možnost volit, zda se vůbec vzdělávat budou, tito již samozřejmě nemají) a zároveň "právo rozvoja vlastnej rómskej kultúry"¹¹²² (s chybným předpokladem, že tato je jen jedna a to ona "vysoká"), které v případě obyvatel romských osad stojí v kontradikci a vzájemně se popírají. Není totiž možné uchovávat a rozvíjet kulturu romských osad prostřednictvím školní výuky (ať již vedené v jakémkoli jazyce).

¹¹¹⁴ Jiřina Šiklová - Sociologické aspekty romského problému, In: *Kaj džas/ Kam kráčaš*, Bratislava 2001, str. 15

¹¹¹⁵ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 168

¹¹¹⁶ 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

¹¹¹⁷ Radičová, I. – *Hic Sunt Romales*, Bratislava 2001, str. 60

¹¹¹⁸ Pavelčnick, J – *Cigáni, paměti*, In: Manuš, E. (Ed.) – *Jdeme dlouhou cestou*, Praha 1998, str. 177

¹¹¹⁹ Je-li tomu tedy skutečně tak, že "žádná nosná alternativa, která by se obešla bez standardní školní docházky, v této zemi na konci 20. století pro romské děti neexistuje" (Řičan, P. – *Socializace romských dětí ve škole*, In: Balvín, J. /a kol./ – *Romové a majorita. Sborník ze 7. setkání Hnutí R v Kladrně, Ústí nad Labem 1997*, str. 27-41, zde str. 37), znamená to, kromě jiného, také nevyhnutelné "ne" tradiční romské kultuře.

¹¹²⁰ Horváthová, E. – *Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií*, In: *Národopisné informácie NÚ SAV*, č. 3, 1980, str. 291

¹¹²¹ Cit in: Mann, A. B. – *Problém identity Rómov*, In: Kiliánová, G. (ed.) – *Identita etnických spoločenstiev*, Bratislava 1998, str. 48

¹¹²² Tamtéž

Z našeho hlediska je důležitý zejména fakt, že tato nová romská národní kultura se od kultury majoritní společnosti liší pouze v manifestním projevu, co se její povahy 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.

Co se povahy uvedeného procesu týče, je do značné míry zajímavé, že jeho aktéry nejsou ani tak zdaleka, jak by se ovšem dalo očekávat, příslušníci tzv. "romských elit", ale ponejvíce členové majoritní společnosti (resp. společnosti). Romský jazyk, dějiny, stejně jako organizace nejrozličnějších akcí s romskou tematikou či ustavení kateder a seminářů na školách a univerzitách jsou na daném území dílem příslušníků české a slovenské majoritní společnosti (příslušníci tzv. "romských elit" se těchto aktivit účastní nejčastěji pouze jako pozorovatelé, resp. jako dekorace, k níž jsou svou fyziognomií od přírody vybaveni). Bohužel je však v podloží těchto aktivit skryto hluboké neporozumění, které spočívá právě ve snaze uchopit romskou jinakost jako variantu naší vlastní existence, nikoli jako odlišnost radikální a nesouměřitelnou. A tak tedy vedle našeho národa budujeme jiný (ale přece stejný) národ romský, vedle české a slovenské literatury vytváříme literaturu romskou (nikoli již vyprávěnou v rámci společenství, ale, stejně jako to děláme my, tištěnou a šířenou trhem¹¹²³), vedle našich dějin (re)konstruuje dějiny romské (dokonce stejně /ne-li více/ ukňourané jako ty naše vlastní) a vedle našich muzeí zakládáme muzea romská (se shodně nesmyslnou snahou o antikvaci kultury v nich) a v těchto aktivitách neustáváme ani přes zjevný fakt, že jejich recipienty jsou v naprosté převaze opět pouze příslušníci majoritních společností, neboť v současnosti "například památník v Letech či Muzeum romské kultury v Brně zůstávají spíše věcí úzkého okruhu romských aktivistů a především příslušníků majority >kolem nich<, než výrazem potřeby Romů..."¹¹²⁴. Místo okna do jiné kultury jsme si nastavili zrcadlo.

Ano, podíváme-li se blíže a podrobněji na proces vymezení a odpoutávání se vysoké národní romské kultury vůči majoritní kultuře české, ukáže se, že vysoká národní kultura romská se "osvobozuje" dosti paradoxně právě skrze vztah ke kultuře většinové společnosti. Romská národní kultura totiž vůbec není budována jako kultura svébytná a jiná,

¹¹²³ Třebaže víme, že "to, že [někteří Romové] začali psát a publikovat, je odlišilo od tradičního hlavního proudu cikánské kultury", a že "kdybychom se [romskou kulturu] pokusili zaznamenat písemně, bylo by to totéž, jako zaměnit maringotku za domek" (Fonsecová, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 92). Ukazuje se tedy být zřejmým, že usilování o přerod tradiční romské kultury, která je kulturou "orální" na "písemnou", aby se tím umožnilo zachovat pro další generace nenahraditelné kulturní i společenské hodnoty" (Smith, A.D., cit In: Raichová, T. – *Nacionalismus – od ideologie k diskursu*, In: Raichová, I. – *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001, str. 27, kurzíva moje) není možný, neboť právě tento přerod je tím, co neliterární tradiční romskou kulturu ničí a je tedy opakem zachování (na druhou stranu je však schopen tuto kulturu pro následující generace zaznamenat)

¹¹²⁴ Frištenská, H., Haišman, T., Víšek, P. – Souhrnné závěry, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 478, kurzíva v původním textu. Abych byl přesný, je třeba říci, že památník v Letech příslušníky tzv. "romské politické reprezentace" občas využíván je, totiž je ovšem v tom, že naprostá převaha těchto osob jsou potomci Romů slovenských, zatímco daný památník upomíná na osudy příslušníků skupin Romů českých a moravských, tedy skupin s výrazně odlišnou historií a osudy (nemluvě už vůbec o identitě atp.), než jaké v minulosti potkaly příslušníky skupin Romů slovenských (např. skutečnost, že to byli právě Romové čeští a moravští, kdo byl na tomto místě za 2. světové války vězněn apod.). Pokud je tedy tato památka využívána členy či potomky romských skupin, které se na území ČR dostaly po 2. světové válce (a tzv. "romská elita" v Čechách je takovými osobami tvořena převážně), dá se říci, že tito v plném slova smyslu pláčí na špatném hrobě, neboť tento památník není památníkem jejich předků (a můžeme se důvodně domnívat, že vztah jejich předků k těmto skupinám byl patrně obdobný vztahu jednotlivých romských subetnických skupin dnes, což z podobných akcí dělá záležitost charakteru více než pochybného), čímž padá i důvod ke konání takových seancí právě zde.

nezávisle na kultuře majoritní společnosti, ale doslova zrcadlově, a tedy vlastně závisle na ní (dá se říci, že se v podstatě snaží být její zrcadlovou kopií)¹¹²⁵.

Jiným specifikem daného případu je skutečnost, že nová vysoká romská národní kultura se nerealizuje v rámci vlastního národního státu, ale v rámci stávajících států jiných národních společenství. V jistém smyslu se tak jedná o kulturu parazitní, neboť břímě svého šíření a propagace přenechává stávajícím institucím, v nichž vytváří své vlastní vakuoly či dceřinné odnože.

Ukázali jsme si, že ačkoli se vysoká romská národní kultura staví do pozice uchovávatele tradiční romské kultury, je ve skutečnosti jejím hrobníkem. **Vysoká národní romská kultura je konkurentem nízkých místních kultur romských osad, přičemž v tomto konkurenčním boji vede na plné čáře. A jakpak by ne, když právě ona na sebe strhla veškeré dotace, pomoc a podporu. Právě tuto skutečnost by měli vzít na vědomí všechny státní instituce i nevládní organizace, které se na tomto poli angažují, aby se jednou nedivily nařčení, že pod pláštíkem podpory a pomoci realizovaly (byť z nevědomosti, neboť ani v tomto případě neznalost neomlouvá) kulturocidu. Chceme-li podporovat tradiční romskou kulturu, naše pomoc se musí týkat romských osad. Podpora jakýchkoli jiných entit je buď plýtváním prostředky anebo podporou nepřítele.**

8.10 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"¹¹²⁶) 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 čestné přiznat, 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 zastírat skutečnost, že tato jednotná romština je nový umělý konstrukt, jehož uvedení do praxe (v**

¹¹²⁵ Odstaveček je z části parafrází úseku textu V. Macury, in: Macura, V. – *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ*, Praha 1995, str. 36 (v původním textu V. Macura hovoří o odpoutávání se české národní kultury od kultury německé během národního obrození).

¹¹²⁶ Když jsme ukazovali učebnici romštiny (Šebková, H., Žlnayová, 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 situaci 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)

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 dvojího¹¹²⁷. 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"¹¹²⁸.

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.

Je-li tedy oblíbeným zvykem romologů spílat předrevolučnímu režimu za jeho "zákazy dětem mluvit ve škole romsky"¹¹²⁹, je třeba si uvědomit, že se vznikem standardizované romštiny a jejím etablováním do polohy vyučovacího jazyka se tato situace bude opakovat a děti obyvatelů romských osad budou znovu perzekvovány za mateřštinu a budou opět nuceny hovořit jim cizím jazykem, který jim bude režimem vnucován. Obě situace jsou strukturálně identické, vymění se pouze tyrané.

8.11 Jazyk, folklor a kultura romských osad

*" Rómov žijúcich v izilovaných, zanedbaných osadách problémy ... rómskej periodickej tlače či tzv. kodifikácie rómskeho jazyka netrália"¹¹³⁰

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

¹¹²⁷ Viz Hobsbawm, E. J. – *Národy a nacionalismus od r. 1780*, Brno 2000, str. 193

¹¹²⁸ Řezáčová, V. – *Romové a Gádžové – vytváření romské (etnické) identity*, diplomová práce na Katedře sociologie FSV UK v Praze 2003, str. 32, kurzíva moje (nepubl.)

¹¹²⁹ Raichová, I. – Proměny etnické identity Romů, In: Raichová, I. (a kol.) – *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001, str. 64

¹¹³⁰ Ráčová, A. – Úloha rómčiny pri integrovaní Rómov v Slovenskej republike, In: Janto, J. (ed.) – *Acta Universitatis ss. Cyrilli Et Methodii Tyrnaviae, Tomus II. Ethnologia rSlovaca 1-2. Integrácia Rómov na Slovensku*, Trnav 2000, str. 31-38, zde str. 37

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.

Této skutečnosti si však nejsou vědomi zejména ti, kteří se traktovali do pozice obhájců a propagátorů romské kultury – romisté (a též bezmála všichni romologové). Ti všichni totiž, bohužel, vycházejí z (chybné) premisy, že kultura je vázána na jazyk, tedy z předpokladu, že ”v etnickém jazyce¹¹³¹ je vyjadřována a uchovávána kultura skupiny¹¹³²”. 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 etnicity¹¹³³ na skutečnost, že vzhledem k tomu, že romistika ”předpokládá shodu etnických a jazykových hranic¹¹³⁴, ”jazyk představuje *raison d’être* [této] disciplíny¹¹³⁵”. 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 jazyka¹¹³⁶. Romisté tak mezi jazykem a kulturou postavili oslí můstek 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 sférách¹¹³⁷”.

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 identity¹¹³⁸”, tedy konkrétně, že ”romština patří mezi nejdůležitější charakteristiky romského etnika¹¹³⁹, jehož výsledkem je definice podle níž jsou Romové ”etnické skupiny, ktorých členovia hovorí po rómsky¹¹⁴⁰. Problematické však je, že ”Romové používají romštinu k běžnému dorozumívání mezi sebou stále méně¹¹⁴¹ a v

¹¹³¹ 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! Sousedí ”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.

¹¹³² Hübschmannová, M. – cit. In: Šotolová, E. – *Vzdělávání Romů*, Praha 2000, str. 27

¹¹³³ Řezáčová V. – *Romové a Gádžové – vytváření romské (etnické) identity*, diplomová práce na Katedře sociologie FSV UK v Praze 2003 (nepubl.)

¹¹³⁴ Tamtéž, str. 31

¹¹³⁵ Tamtéž, str. 31

¹¹³⁶ 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>)

¹¹³⁷ Hübschmannová, M. – Cit in: Šotolová, E. – *Vzdělávání Romů*, Praha 2000, str. 27

¹¹³⁸ Řičan, 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

¹¹³⁹ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc, 1995, str. 17; viz též identická formulace (”rómsky jazyk ... patří medzi najdôležitejšie charakteristiky 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”.

¹¹⁴⁰ FILIT, *Otvorená filozofická encyklopédia*, heslo ”Rómovia”; <http://www.uniba.sk/filit>

¹¹⁴¹ Řičan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 2000, str. 91

Čechách dokonce "z celkového počtu osob, které uvedly romskou národnost, jich pouze polovina uvedla jako svůj mateřský jazyk romštinu"¹¹⁴², (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"¹¹⁴³). Na druhou stranu se například u studentů romistiky na FF UK v Praze "předpokládá, že ... zvládnou perfektně romštinu"¹¹⁴⁴, 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 lhostejné, 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.

Další oblastí, které romisté a ostatní romologové věnují kromě jazyka svou pozornost je folklor, ve kterém si všímají i prvků nejazykových, mezi nimiž má výsostnou pozici romský tanec a hudba. A jakpak ne, když tyto badatele vycházejí z premisy, že "Rómovia prežívajú svoju identitu predovšetkým prostredníctvom folklóru (hudby, piesní, tanca)"¹¹⁴⁵, takže "ich identita sa prejaví predovšetkým pri ... zábavách, piesňou, tancom"¹¹⁴⁶. Romskou kulturu je pak v tomto duchu třeba poznávat zejména skrze uvedené folklorní útvary, takže studenti přední české romistiky M. Hübschmannové jsou již "od začátku vedeni k tomu"¹¹⁴⁷, aby "tu nejintimnější [romskou] kulturu" poznávali "skrze jazyk, písničky, pohádky"¹¹⁴⁸. Je však otázkou, zda teze o tom, že "hudba a píseň Romů jsou nejvýraznější specifickou ... tohoto etnika"¹¹⁴⁹, že "romskou kulturu reprezentují především lidové písně"¹¹⁵⁰, případně že (všimněte si posunu v důrazu) "hudba a ovšem také tanec" jsou "silnou stránkou romské kultury"¹¹⁵¹, jsou výsledkem bádání dotyčných autorů anebo jejich výzkumnou vstupní hypotézou. Jisté naopak je, že v obou těchto polohách jsou chybné.

Hlas naprostých výjimek z řad (zahranických) badatelů věnujících se romské problematice a uvědomujících si, že nikoli písně, tance a mudrosloví, ale institut rituální nečistoty je "základním elementem jejich (romských – pozn. M. J.) kultur"¹¹⁵² zůstává

¹¹⁴² Kalibová, K. – Romové z pohledu statistiky a demografie, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 96

¹¹⁴³ 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 podobné reprezentativní údaje pro danou dobu navíc nemáme.

¹¹⁴⁴ Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 71

¹¹⁴⁵ Mann, A. B. – Problém identity Rómov, In: Kiliánová, G. (ed.) – *Identita etnických spoločenstiev*, Bratislava 1998, str. 62

¹¹⁴⁶ Tamtéž, str. 66-7

¹¹⁴⁷ Hübschmannová, M., Kužel, S., Lukšíková, P. – Výzkum medzietnických vzťahov, In: *Kaj džas/ Kam kráčaš*, Bratislava 2001, str. 87

¹¹⁴⁸ Tamtéž, str. 87

¹¹⁴⁹ Davidová, E. – Lidová hudba a písně Romů, In: *Černobílý život*, Praha 2000, str. 102; ve starší práci ovšem tato autorka jako jednu z "nejcharakterističtějších determinant etnické specifiky této skupiny (tj. Romů – pozn. M. J.) uvádí "specifickou lidovou kulturu", která se projevuje "zejména" (kromě folklóru navíc ještě) "lidovým uměním výtvarným" (Davidová, E. – Tradiční i současný romský /cikánský/ písňový folklór, *Český lid* 76, 1989, 1, str. 39; kurzíva moje).

¹¹⁵⁰ Lavička, V., Milo, V. – *Romské písně*, Praha 1997, str. 4

¹¹⁵¹ Řičan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 2000, str. 45

¹¹⁵² Fraser, A. – *Cikáni*, Praha 1998, str. 201. Tuto tezi srov. se zjištěním L. Dumonta že "opozice mezi [rituálně] čistým a nečistým" je "ideologickým jádrem [kastovního] systému", (Dumont, L. – *Homo hierarchicus*, *The*

v našich zemích neoslyšen, a tak se studenti romistiky u nás nadále o romské kultuře během svého studia příliš nedozvědí, neboť ve struktuře studia (v daném případě se jedná o romistiku na Ped.F UK) se v sekci "Vývoj romské kultury" vyučuje "1. Folklor - hudební projev olašských Romů a ostatních skupin/ romské soubory u nás/ různé styly romského interpretačního umění, 2. Romská slovesná tvorba - pohádky, přísloví, próza, jejich charakteristika/ současné časopisy, noviny, povídky"¹¹⁵³.

Uvedenému pochopení romské kultury, stavícimu na premise, že "její přínos světu se skrývá především v oblasti romského folklóru, ať již slovesného hudebního, písňového či tanečního"¹¹⁵⁴ odpovídá pak následně i seberozumění Romů¹¹⁵⁵, které je v mnoha ohledech právě výsledkem romistického a romologického úsilí. Ti totiž dnes již romologickému tlaku podleli a přijali, že "my Romové žijeme jinak než gádžové. Máme jinou řeč, hezké písničky, krásné tance, jinou kulturu"¹¹⁵⁶. Tato koncepce je však (přinejmenším v romských osadách) od základu chybná; jádrem kultury romských osad je nikoli jazyk (natož folklor), ale sociální organizace. Jinakost se tedy odehrává nikoli na jazykové rovině, ale v odlišnosti principů sociálního uspořádání. Svádí-li tedy někdo boj za uchování romské kultury na poli jazyka či folkloru, je třeba říci, že tato bitva je předem prohrána, neboť se válčí na špatném poli. Chceme-li uchovat tradiční romskou kulturu, je třeba uchovat romské osady (nesmíme se ovšem zapomenout zeptat jejich obyvatel, zda o to mají zájem). Prvním krokem však musí být porozumění skutečnosti, že romské osady nejsou jen místa, kde se mluví romsky (anebo také nemluví), ale že se jedná o sociální útvary fungující na odlišných principech, v sociokulturní sféře autonomní, s příbuzenstvím jako ústředním bodem sociální organizace. Stejně nezbytné je pak pochopit a přijmout důsledky tohoto faktu a nesnažit se o nemožné.

8. 12 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 Whorfa**¹¹⁵⁷ 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*"¹¹⁵⁸, 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.

Caste System and Its Implications, Chicago 1980, str. 33, 59, 228 aj.). Na tomto místě je třeba dodat, že je to právě institut rituální nečistoty, který je patrně ještě důležitějším svědectvím o "indickém" původu dnešní romské kultury, než je romský jazyk.

¹¹⁵³ Šotolová, E. – Příchod Romů do Evropy, In: *Romové – Reflexe problému*, Praha 1997, str. 100-101

¹¹⁵⁴ Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 16; kurzíva v původním textu

¹¹⁵⁵ Zde nejčastěji příslušníků tzv. "romských elit"

¹¹⁵⁶ *Romano suno*, '99, Praha 1999, str. 5

¹¹⁵⁷ Viz zejm.: Carroll, J. B. (ed.) - *Language, Thought and Reality: Selected Writings of B. L. Whorf*, New York 1956

¹¹⁵⁸ 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, jíž 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*. Jádrem 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 “dobřý” 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) absenteje 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 “jednacím 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. 13 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”¹¹⁵⁹. Čteme-li předchozí řádky, jen stěží se ubráníme pocitu, že teze, 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”¹¹⁶⁰, resp., že “interpretace jakékoliv instituce plně závisí na odhalení

¹¹⁵⁹ Aristotelés – *Politika I.*, Praha 1999, str. 53 (přel. M. Mráz)

¹¹⁶⁰ 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

jejích funkčních vztahů k ostatním částem dané kultury”¹¹⁶¹, jsou pouhou reformulací přes 2000 let starých myšlenek Filozofa a funkcionalisté tedy nepřišli s ničím 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 zvládání 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 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 - “leđa 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” (tedy jako když mrtvou ruku nazveme rukou).

8.14 Jiný romologický přehmat – záměna kultury za kultivaci

Jinou hrozbou pro snahy o uchování tradiční romské kultury (opět neméně mylnou než v předchozím případě) je identifikace kultury s tzv. “vysokou kulturou” v jejím snobském smyslu (tedy kulturou muzeí, divadel, akademií, operních scén, salónů apod.), záměna kultury za kultivaci, resp. chápání kultury v jejím axiologickém (hodnotícím) smyslu, ztotožňující tuto se sférou potitivních hodnot sloužících k zušlechťení lidí (poznámka na okraj: právě na tomto pojetí je založena představa, že některé národy – tedy právě ty, které nemají “kulturní” instituce v uvedeném slova smyslu - jsou “nekulturní”, resp. necivilizované, barbarské; totéž se tak tímto pojetím implicitně říká i o obyvatelích romských osad, což je dikce jak nesmyslná, tak nepřipustná).

¹¹⁶¹ Tamtéž, str. 77, na daném místě V. Soukup pojednává o pracích B. Malinowského

Přestože je očividné, že co se týče romského způsobu života a kultury vůbec, jsou "nejtradičnější" právě romské osady, není tomu tak, že by finance na uchování a rozvoj romské kultury směřovaly sem. Naopak (a nikoli překvapivě) podporují se instituce, které s tradiční romskou kulturou nesouvisí vůbec anebo jen velice málo (muzea a divadla, folklorní spolky, pořady v TV, relace v rozhlasu apod.). Jinými slovy: podporují se téměř výhradně instituce (ve všech smyslech) majority, jimž se dá nálepka romství (romská divadla, romská muzea, romské soubory apod.); zároveň je zřejmé, že v těchto institucích pracují výhradně ti, kteří plně akceptovali kulturní vzorce majoritní společnosti a - na rozdíl od obyvatel romských osad - si o tradiční romské kultuře mohou toliko číst (například v romské knihovně). I přes zjevnou neadekvátnost je právě toto program jednoho z čelních českých multikulturalistů, který píše: "Samozřejmostí (při multikulturní integraci Romů – pozn. M. J.) by měla být veřejná podpora rozvoje romských kulturních institucí – muzeí, folklorních souborů, divadel, vydavatelství, časopisů"¹¹⁶². A není jediný, stejné je i stanovisko věhlasných autorů z romologických kruhů, často rozšířené o záměnu kultury za folklór. Například pro P. Říčana znamená rozvoj romské kultury to, že "jejich vzdělanci budou pěstovat romštinu jako jazyk, který jim umožní kontakt s tradiční (sic!) literaturou. Budou se [Romové] často scházet a sjíždět, aby si zazpívali své písně, obdivovali své rázovité výtvarné umění, vyprávěli si své staré příběhy, tančili při své jedinečné hudbě"¹¹⁶³. Na základě tohoto pojetí kultury pak romologové s povděkem kvitují, že vláda přidělila "v oblasti kultury ... finanční prostředky podporující činnost romských kulturních svazů, folklorních souborů, financování romského periodického a neperiodického tisku, pravidelného rozhlasového romského vysílání i televizní relace Romale, založení a provoz profesionálního divadla Romathan"¹¹⁶⁴.

Takové aktivity však nemají s uchováním či rozvojem tradiční romské kultury společného téměř nic, jejich podstatou je totiž snaha o převedení tradiční romské kultury na model kultury majoritní společnosti (případně o vytvoření nové národní kultury romské) a tak by se tyto aktivity též měly nazývat. Největším (sebe)klamem je věřit, že pořádání >romského festivalu< "utuzuje bohatství a mnohvrstevnatost romské kultury a tradic"¹¹⁶⁵; naopak takové akce, které s tradiční romskou kulturou vůbec nesouvisí, obecně rozmanitost kultur stírají a jejich rozdíly nivelizují. Výsledek uvedeného trendu tak způsobuje, že "romská občanská sdružení jsou převážně zaměřena na rozvíjení folkloru, na taneční a pěvecké soubory"¹¹⁶⁶, což však znamená, že "Romové v tomto směru pouze pokračují v trendu, který byl vůči minoritám zaveden za minulého režimu, tj. v redukci národnosti (rozuměj specifické romské kultury – pozn. M. J.) na folklór. ... Romské iniciativy vhodně či méně vhodně pouze kopírují, napodobují činnosti které jsou obvyklé v majoritní společnosti"¹¹⁶⁷. Můžeme tudíž uzavřít zjištěním, že "nevládní romské organizace, kromě folkloru, vlastně přispívají k asimilaci Romů"¹¹⁶⁸. A stejně tak i tzv. "romské elity" tradiční romské kultuře svou činností prokazují medvědí službu, protože "jen výjimečně si někteří mluvčí Romů uvědomují, že snaha získat výhody majority je popřením jejich svébytnosti a vlastně formou zániku"¹¹⁶⁹. V úhrnu je tak možno říci, že "požadavky, které tyto romské zájmové organizace vznášejí na

¹¹⁶² Barša, P. – *Politická teorie multikulturalismu*, Brno, 1999, str. 287

¹¹⁶³ Říčan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 2000, str. 138, kurzíva moje

¹¹⁶⁴ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc, 1995, str. 224; kurzíva moje.

¹¹⁶⁵ Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat) manuál pro obce*, Praha 2002, str. 119

¹¹⁶⁶ Šiklová, J. – Romové a nevládní, neziskové romské a proromské občanské organizace přispívající k integraci tohoto etnika, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 287, kurzíva moje

¹¹⁶⁷ Tamtéž, str. 287, kurzíva moje

¹¹⁶⁸ Tamtéž, str. 280

¹¹⁶⁹ Tamtéž, str. 279

majoritní společnost i na zahraniční nadace, a to, na co žádají finanční prostředky z programů Evropské unie, jsou vlastně programy totálního přizpůsobení se majoritě¹¹⁷⁰.

Je také třeba říci, že pokud jsme zjistili, "že mezi minoritou a ostatními je napětí a Romové mají špatnou pověst"¹¹⁷¹, rozhodně tuto situaci nevyřeší snaha "uspořádat Romské dny ve městě", kde "může být představena romská hudba, tanec, kuchyně, romská řemesla"¹¹⁷², protože jádrem konfliktu mezi majoritou a nositeli tradiční romské kultury určitě není jejich tanec a hudba, ale odlišný princip jejich sociální organizace (který bude dělat problémy i když tito budou tancovat valčík, zpívat slovenské či české lidovky, u toho se budou cpát haluškami s bryndzou nebo vepřovým s knedlíky a zelím), tedy hluboké struktury jejich kulturních vzorců. Skutečné důvody konfliktu mezi majoritní společností a nositeli tradiční romské kultury však nemohou být určeny dříve, než bude pochopena skutečná podstata a odlišnost jejich kultury.

Uvedené osvícenské hodnotící pojetí kultury je tak třeba opustit, neboť teprve potom budeme schopni postřehnout, že romská kultura se liší něčím více než pouhou odlišnou etiketou na nám dobře známých institucích. Teprve přijetí antropologické definice kultury jako "systému artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí, sdílených a předávaných členy určité společnosti"¹¹⁷³ je perspektivou, v níž může specifická, bohatost a odlišnost romské kultury skutečně zaznít, aniž by byla předem zmrzačena do podoby pokřiveného obrazu majoritní společnosti. V tomto pojetí jsou tedy nedílnou součástí kultury jak kynofagie, prostituce a koncept rituální nečistoty, tak divadla a muzea, pouze s tím rozdílem, že v té "tradiční romské" se divadla a muzea nevyskytují a bylo by tedy krajně obtížné chtít tyto v jejím rámci zachovat (na tomto místě je pak třeba říci, že skutečnost, že Ministerstvo kultury jak ČR tak SR je institucí ustavenou pro pojetí kultury coby kultivace¹¹⁷⁴, tyto instituce předem vyřazuje z jakýchkoli možností legitimně se angažovat v aktivitách majících za cíl dokumentaci, archivaci, uchování či rozvoj tradiční romské kultury, neboť její hlavní část a jádro se nalézá mimo výše jejich zájmu a kompetence! Představa, že tradiční romskou kulturu má mít "na starosti" Ministerstvo kultury je omyl, který bude tradiční romskou kulturu stát život.

Obdobně chybné je považovat vlohy k rozvinutí těchto moderních institucí za "latentně uložené"¹¹⁷⁵ v nositelích tradiční romské kultury a jejich absenci evolucionisticky považovat za způsobenou "opožděním"¹¹⁷⁶, (což je jen jiný název pro zaostalost), takže by stačilo vyčkat, až by se tyto instituce v tradiční romské kultuře "přirozeně" vyvinuly.

*

Tendence převádět všechny kulturní prvky nejprve na stejnou rovinu (nadefinovanou ovšem majoritou) a pak teprve uvažovat o možnosti jejich uchování či akceptace je jednak krajně bezohledná a zároveň (pokud se nepřizná, že cílem je právě toto) i lživá. Kultura

¹¹⁷⁰ Frištenská, H., Haišman, T., Víšek, P. - Souhrnné závěry, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 489

¹¹⁷¹ Tamtéž, str. 79

¹¹⁷² Tamtéž, str. 79

¹¹⁷³ Soukup, V. – *Přehled antropologických teorií kultury*, Praha, 2000, str. 15

¹¹⁷⁴ Srov. např. skutečnost, že "rozvoj kultury národnostních menšin (jejichž "aktivity jsou částečně dotovány ze státního rozpočtu prostřednictvím Ministerstva kultury" /Frištenská, H., Sulítka, J – *Průvodce právy příslušníků národnostních menšin v České republice*, Praha 1995, str. 18; kurzíva moje/) se vztahuje zejména na oblast knihovnictví, vydávání knih a neperiodických publikací, divadelnictví, muzejnictví, činnost uměleckých sborů a amatérských aktivit v oblasti zájmové umělecké činnosti" (tamtéž, str. 18).

¹¹⁷⁵ Srov.: Horváthová, J. – Jaký je zájem Romů o uchování vlastní kultury? (Muzeo-sociologický průzkum na téma Romové a muzealizace), *Étnologické rozpravy* 2/2001, Bratislava, str. 48

¹¹⁷⁶ Tamtéž, str. 48

romských osad je radikálně jiná a jakýkoli pokus o její převedení na model majoritní společnosti znamená, že tato přestane existovat.

8.15 Další přístup míjející těžiště tradiční romské kultury – přístup historiků

Vedle výzkumů orientovaných převážně na jazyk a folklór je v dané oblasti patrně nejrozšířenějším přístupem diskurz "historický", tedy bádání prováděná autory zaměřenými na "dějiny Romů". Domnívám se, že i tato májí meritum věci. A to hned z několika důvodů. Velice často totiž tito badatelé vycházejí z premisy, že "jako každý národ, mají i Romové předlouhou historii"¹¹⁷⁷, která je významná zejména jako doklad etnocentrismu jejího autora a jeho neschopnosti opustit kategorie adekvátní (v mnoha ohledech pouze) jeho vlastní kultuře. Dějiny národa Romů jsou totiž výkladem historicky neadekvátním a mylným.

Koncept "romského národa" často implikuje představu jednotného společenství, s nímž se jeho členové ztotožňují, kolektivu lidí se shodnou identitou a společným původem. Takový původ pak často v diachronním pohledu nabírá podobu dějin. "Národní identita je spjata s představou personifikovaného národa, který jakoby tvořil jedno tělo a mohl se v takovéto perspektivě ztotožnit se svými dějinami"¹¹⁷⁸. Tato koncepce však v případě nositelů tradiční romské kultury (jakož ovšem i v případě všech ostatních společností) selhává. Viděli jsme, že z důvodů zcela zásadních není v případě jednotlivých skupin "Romů" nic jako národní integrita či národní jednota představitelné. Proto u děl jako je Romský dějepis¹¹⁷⁹ či Dějiny Romů¹¹⁸⁰ nutně vyvstává otázka "čí je to dějepis"?, "čí dějiny"? Mlčky se obvykle předpokládá, že odpovědí je právě "romský národ"¹¹⁸¹, ale již jsem doložil, že se jedná o odpověď chybnou. Nositelé tradiční romské kultury nemohou být, z výše uvedených důvodů, dějinným subjektem těchto historií. Absence národa pak samozřejmě implikuje absenci jeho dějin¹¹⁸².

V tomto ohledu je též třeba upozornit na jeden zásadní omyl. Přestože "o Romech se ví zcela jistě zatím jen to, že pocházejí z Indie"¹¹⁸³, rozhodně je neméně jisté, že neodešli z národního státu Indie jako kompaktní národnostní menšina. Naopak, "Romové ... již v Indii patřili k různým džátí a updžátí, kastám, z nichž každá měla zvláštní profesi a vlastní způsob obživy; a ... vlastní dialekt"¹¹⁸⁴ a jejich předkové 'Indii' opouštěli "v rozličných časových intervalech a v malých skupinkách, které pravděpodobně nepresahovali velkorodinné

¹¹⁷⁷ Nečas, C. – *Romové v české republice včera a dnes*, Olomouc 1999, str. 9

¹¹⁷⁸ Hroch, M. – *V národním zájmu*, Praha 1999, str. 31, kurzíva v původním textu.

¹¹⁷⁹ Mann, A., B. – *Rómsky dejepis*, Bratislava 2000, česká verze: Mann, A. B. – *Romský dějepis*, Praha 2001

¹¹⁸⁰ Daniel, B. – *Dějiny Romů*, Olomouc, 1994.

¹¹⁸¹ A tak je těmto dílům také rozuměno:; srov. např.: "Práce romského historika [B. Daniela] je nesena v duchu velké hrdosti na romský národ" (*Rasizmus a nacionalizmus v súčasnom životě* - Rýdl, K.; Nezel, I. /eds./, Praha 1997, str. 138, kurzíva moje). Podobně byla i kniha Anguse Fräsera (Fraser, A. - *Cikáni*, Praha 1998) nakladatelstvím Lidové noviny vydána v edici "Dějiny národů".

¹¹⁸² K tomuto tématu jsou velice inspirativní úvahy M. Hrocha, který uvádí, že: "Autoři národních dějin si vždy museli klást výchozí otázku, čí dějiny píší a ve kterém prostoru se tyto dějiny odehrávají" (Hroch, M. - *V národním zájmu*, Praha 1999, str. 102, kurzíva v původním textu), přičemž "první potíž se zrodila tam, kde hranice středověkého státního útvaru nebyla totožná s hranicí etnickou. Byly české dějiny dějinami teritoria Čech a Moravy nebo českého etnika?" (tamtéž, str. 102). Vyvstává zde tedy zásadní problém "jak odlišit dějiny vlastního etnika od dějin státu na kterém žilo?" (tamtéž, str. 103). Opominuta však zůstává možnost, která by byla v daném případě patrně nejpřiměřenější – odhlédnout jak od teritoria, tak i od jakýchkoli lidských skupin a zaměřit se na dějiny (v daném případě romské) kultury.

¹¹⁸³ Hübschmannová, M. – K počátkům romských dějin, In: *Černobílý život*, Praha 2000, str. 20

¹¹⁸⁴ Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 24

formácie”¹¹⁸⁵. Teze ”romských romistů” jako např.: ”přišli jsme z Indie jako jeden národ, sdíleli jsme svůj jazyk a dějiny”¹¹⁸⁶ jsou (ve všech bodech, v otázce národa, jazyka i dějin) vypočítavou lží. Podobné lži však přední čeští romisté podporují, neboť podle nich ”každý konstituující národ se potřebuje opřít o pozitiva a slávu vlastní historie”¹¹⁸⁷, takže ”není ... ani v nejmenším co se divit, když romští romisté odvozují původ svého lidu od bráhmanů či ráadžastánských kšátrijských ráadžputů, královských synů”¹¹⁸⁸ (třebaže je to nesmysl). Jde-li o konstrukci romského národa, pravda musí stranou a ”není se co divit” (důvod této shovívavosti je přitom jasný – **naši romisté jsou totiž zároveň nejvýznamnějšími konstruktéry romského národa u nás, takže jim uvedení autoři vlastně lžou do kapsy**). Romisté si tak často **pletou vědu s národní agitací**.

Podíváme-li se navíc na celou záležitost ”odchodu Romů z Indie” optikou konstruktivistického pojetí národa, resp. etnických skupin pozorněji, ukáže se ovšem, že citovaná teze hlásající, že ”o Romech se ví zcela jistě zatím jen to, že pocházejí z Indie”¹¹⁸⁹ zase až tak jistá není (nemluvě již vůbec o výrocích, ve kterých jsou Romové s Indý přímo ztotožňováni¹¹⁹⁰, nebo se o nich hovoří, jako kdyby oni sami v Indii pobývali¹¹⁹¹ a poté ji ”opustili”¹¹⁹², tedy že Romové z Indie ”přišli”¹¹⁹³, resp. ”odešli”¹¹⁹⁴, případně, že ”Romové byli z Indie vyhnáni”¹¹⁹⁵). Moderní stát Indie byl sjednocen a ustaven ve 20. století¹¹⁹⁶ (tedy

¹¹⁸⁵ Horváthová, E. – K otázce etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 22, 1/1974, str. 11

¹¹⁸⁶ Výrok I. Hancocka cit in: Fonsecaová, I. – *Pohřbi mě vestoje. Cikáni a jejich pouť*, Brno 1998, str. 251

¹¹⁸⁷ Hübschmannová, M. – K počátkům romských dějin, In: *Černobílý život*, Praha 2000, str. 27

¹¹⁸⁸ Tamtéž, str. 27, kurzíva moje

¹¹⁸⁹ Hübschmannová, M. – K počátkům romských dějin, In: *Černobílý život*, Praha 2000, str. 20

¹¹⁹⁰ Srov. např. již citovaný B. Daniel (“...Indů čili Cikánů ...” /Daniel, B. – *Dějiny Romů*, Olomouc 1994, str. 35, kurzíva moje/)

¹¹⁹¹ Srov. výše uvedená M. Hübschmannová (“Romové ... již v Indii patřili...” / Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras/ Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998, str. 24, kurzíva moje/ či: ”kdo byli Romové na půdě Indie...” / Hübschmannová, M. – K počátkům romských dějin, In: *Černobílý život*, Praha 2000, str. 23, kurzíva moje/). Též srov. tezi B. Daniela: ”Romové kdysi náleželi k původnímu drávidskému obyvatelstvu Indie...” (Daniel, B. – *Z nejstarších dějin Romů*, In: Balvín, J. /a kol./ – *Romové a historie*, Ústí nad Labem 1996, str. 19-20); Srov. též Nováček, J. – *Cikáni včera, dnes a zítra*, Praha 1968, str. 9 (“... kde Cikáni v Indii žili ...”), případně 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. 99 (“Romové v Indii nepocházeli...”).

¹¹⁹² tak srov. in: Hübschmannová, M. – Co je tzv. cikánská otázka?, *Sociologický časopis* č. 2, 1970, str. 113, též viz: Hübschmannová, M. – Historie a původ Romů, In: *Romové v České republice* –

<http://www.romove.cz/cz/clanek/18530>; Jammická-Šmergllová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 27

¹¹⁹³ I. Hancock cit in: Fonsecaová, I. – *Pohřbi mě vestoje. Cikáni a jejich pouť*, Brno 1998, str. 251, též In 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. 122

¹¹⁹⁴ Davidová-Turčínová, E. – Původ a historický vývoj Cikánů v Československu, *Demografie* č. 3/1969, roč XI, str. 196, Davidová, E. – *Bez kolíb a šitrov*, Košice 1965, str. 12, 13, Zábranová, E. – K otázce ethnografického studia cikánského obyvatelstva v Československu, *Československá ethnografie* IV, 3/1956, str. 276-306, zde str. 297; shodně též In: Hübschmannová, M. – What can Sociology suggest about the Origin of the Roms, *Archiv orientální* 40, 1972, str. 51-64, zde str. 53 a 55; Davidová-Turčínová, E. – K vymezení a specifice současného cikánského problému v Československu, *Sociologický časopis*, roč. VI, 1970, č. 1, str. 29-41, zde str. 36; 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. 4; Jammická-Šmergllová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 23, 25, 29 a 106. Též srov. teze J. Horváthové o ”odchodu Romů z Indie” In: Horváthová, J. – Kapitoly z dějin Romů, In: *Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy*, Praha 2002, str. 9, obdobně též In: Acton, T., Gallant, D., Vondráček, P. – *Ohrožené kultury. Romové*, Praha 2000, str. 41

¹¹⁹⁵ Jammická-Šmergllová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 27; též srov. odkaz na pojetí přítomné v pracích Jammické, Davidové a Horváthové In: Daniel, B. – *Dějiny Romů. Vybrané kapitoly z dějin Romů*

tisíc let po odchodu předků dnešních Romů), stejně jako od něj odvozená kolektivní identita jeho příslušníků; je tedy zřejmé, že chápání Romů jako někdejších Indů (na něž se pak dnes někdy nahlíží dokonce jako na indické krajany¹¹⁹⁷, resp. jako na indickou diasporu¹¹⁹⁸) je historicky neadekvátní. Z uvedené teze nám tak mnoho nezbyvá: odchozí z Indie se nejmenovali Romové a rozhodně je nepatřičné nahlížet na ně prostřednictvím konceptu národa, neboť jeho distinktivní rysy jsou v příkrém rozporu s rodově-rodinnou organizací tehdejších migrujících skupin (pravděpodobně) Romů; navíc Indie tehdy rozhodně nebyla jednotným státem v moderním smyslu. Můžeme tedy uzavřít: Romové z Indie neodešli ani tuto neopustili (zejména proto, že tam nikdy nebyli); jinými slovy: **ti, kdo odešli, nebyli Romové a to, co bylo opuštěno nebyla Indie (ve smyslu moderního státu /a z takto chápané Indie – kteréžto pojetí je, jak jsme si ukázali, běžné jak mezi romisty, tak i romology - Romové ani nepocházejí/)**¹¹⁹⁹.

Velice často se při prezentaci uvedené analýzy setkávám s výtkou, že teze “Romové odešli z Indie” je “jen nepřesná” a předložená kritika je tedy neadekvátní a přemrštěná. Jak ale dokládá Štěpán Moravec, není tomu tak, neboť výrok “Irové odešli z Ukrajiny” je uvedené tezi analogický a přitom je zjevně chybný¹²⁰⁰ (pokud pak někteří čtenáři i zde zamhouří oko, můžeme jako o analogickém uvažovat o prohlášení “Češi odešli ze Sovětského svazu”). Výše prezentovaná kritika je v plném souladu se soudobými poznatky a stavem bádání v dané oblasti (sociální konstruktivismus – opěrný bod mé kritiky - je v dnešní době standardní součástí takřka všech společenskovedních disciplín), takže inkriminovaný výrok je legitimní považovat v odborné literatuře (a o její rozbor tu jde) za výrazným způsobem zavádějící a tudíž nepatřičný.

*

Pokud bychom se ovšem chtěli vydat v politicky korektních šlépějích USA (s nadějí, že právě tato cesta je správná anebo alespoň s vírou, že tento přístup pomůže vyřešit stávající problémy), nabízím k užívání termín Indočech (coby analogii označení Afroameričan.)

8. 16 Pokračování předchozí kaitoly

Kromě uvedené chyby chápání dějin jako dějin národů je pak navíc diskutabilní, týká-li se historický přístup vůbec dějin “Romů”. Vzhledem ke skutečnosti, že “nie je známy ani jeden prameň z pera Róma či Cigána” a “všetky poznatky o živote Rómov v minulosti ... sú nerómske...”¹²⁰¹, tedy že “Romové a jejich skupiny písemně a vlastně ani ústně nezachytili

v západní Evropě, v Českých zemích a na Slovensku, Olomouc 1994, str. 26, dále srov. též: Hübschmannová, M. – Historie a původ Romů, in: *Romové v České republice* – <http://www.romove.cz/cz/clanek/18530>

¹¹⁹⁶ A právě o něm autorka citovaného výroku v dané souvislosti vcelku samozřejmě hovoří a po větě, opakující o stranu dále tezi o indickém původu Romů tak plynule navazuje informací sdělující čtenáři, že “Indie je rozdělena na 26 států, ústava uznává 18 úředních jazyků...” (Hübschmannová, M. – K počátkům romských dějin, In: *Černobílý život*, Praha 2000, str. 22, kurzíva moje)

¹¹⁹⁷ Srov. např. prohlášení I. Gándhírové cit In: Říčan, P. – *S Romy žít budeme - jde o to jak?* Praha 1998, str. 92, též viz: Gándhírová, I. – Cítím se spřízněná s Romy, In: Balvín, J. (a kol.) – *Romové a historie*, Ústí nad Labem 1996, str. 51-52

¹¹⁹⁸ Srov.: Bernasovský, I., Bernasovská, J. – *Anthropology of Romanies (Gypsies). Auxiological and Anthropogenetical Study*, Brno 1999, str. 14

¹¹⁹⁹ Celý odstavec je přepracovanou verzí pasáže z: Hirt, T., Jakoubek, M. - Konstruktivistická analýza některých aspektů romské nacionální mýtotvorby, In: Jakoubek, M., Poduška, O. (eds.) – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, str. 57-68, zde zejm. str. 65-66.

¹²⁰⁰ Autorem příjmu i teze o jeho charakteru je Štěpán Moravec, za jeho zapůjčení vřele děkuji.

¹²⁰¹ Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 48

svoji historii¹²⁰², zdá se být pravděpodobné, že "to, co neromští odborníci často prezentují jako historii tohoto etnika, je historie vztahu neromského okolí k romským komunitám. Historická fakta, jež dějiny našich vztahů k Romům tvoří, jsou událostmi nikoli uvnitř, ale vně romských komunit, zaznamenanými neromskými svědky..."¹²⁰³. Dochované dokumenty a ostatní historické doklady tedy "o skutečném vnitřním životě romských komunit, jejich strukturách, infraetnických a interetnických vztazích apod. vypovídají jen zřídka a často zkresleně"¹²⁰⁴ a ačkoli prozrazují mnohé o kultuře jejich autorů, o kultuře romské říkají pouze málo, případně nic, protože jsou "vždy pohledem zvnějšku, často neobjektivním a zkresleným, někdy poznamenaným vžitými stereotypy a polopravdami, jež neustálým opakováním získaly zdání pravdivosti"¹²⁰⁵. Přínos historiků k poznání tradiční romské kultury je tak velice malý, zatímco zůstává nedoceněný v poloze dokumentu o kultuře majoritní společnosti, ve kterém by byl mnohem adekvátnější a kompetentnější.

Posledním omylem historiků je pak zaměňování historických dokumentů za historickou realitu samotnou. Zdá se totiž, že důvodem, proč "romští" či proromsky orientovaní historikové píší "dějiny Romů" jako "dějiny utrpení a pronásledování" je skutečnost, že se opírají o dochovaná písemná svědectví (nikoli o historickou skutečnost), nicméně důvod, proč má většina historických svědectví o nositelích tradiční romské kultury negativní podtón, a proč se v nich tak často zmiňuje neporozumění, tresty a násilí obecně je ten, že "[majoritní] společnost ... zachovala nejvíce svědectví o Romech většinou tam, kde s nimi nechtě přicházela do styku – tedy při restriktivních a represivních akcích"¹²⁰⁶; nejvíce záznamů o Romech tudíž "obsahují historické soudní spisy, zápisy ve smolných a popravčích knihách apod"¹²⁰⁷.

Tito autoři mají také často tendenci zapomenout, že "kdyby byly všechny proticikánské zákony v praxi poctivě a nekompromisně aplikovány byť jen po několik měsíců, vymizeli by Cikáni z větší části křesťanské Evropy ještě v první polovině šestnáctého století"¹²⁰⁸. Historická skutečnost a dokumenty se zcela míjejí. Důvodem nedodržování vydávaných zákonů byl přitom mimo jiné i "tichý nesouhlas části populace"¹²⁰⁹, takže by bylo namísto napsat k dějinám "pronásledování Romů" komplementární "dějiny pomoci, shovívavosti a laskavosti majoritní společnosti k Romům", neboť takový pohled na dějiny romsko-majoritních vztahů je stejně pravdivý a pro poznání historické skutečnosti naprosto nepostradatelný. Tudíž, ptá-li se T. Šišková, "proč by měli [Romové] majoritě najednou důvěřovat"¹²¹⁰, tak nejpravděpodobnější odpovědí je, že právě proto, že to byli vždy právě příslušníci majoritní společnosti, kteří byli ochotni pomoci, podat pomocnou ruku, podpořit a chránit.

Stejně tak se velice často opomíjí fakt, že někdy skutečně poměrně negativní postoj k romským skupinám ze strany zejména institucí majoritní společnosti takový nebyl vždy. Nebylo tomu totiž tak, že majoritní společnost příslušníky romských skupin utlačovala, pronásledovala a hubila okamžitě, bezdůvodně a bezprostředně, po jejich příchodu na daná území, neboť, např. "v prvních staletích po příchodu Cikánů do našich zemí si jich tehdejší

¹²⁰² Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 19

¹²⁰³ Tamtéž, str. 19, kurzíva v původním textu

¹²⁰⁴ Pavelčíková, N. – *Romské obyvatelstvo na Ostravsku (1945-1975)*, Ostrava 1999, str. 6

¹²⁰⁵ Horváthová, J. – Historické osudy Romů od jejich odchodu z Indie do 19. století, In: *Romové – O Roma* (kol.aut.), Brno 1999, str. 15

¹²⁰⁶ Tamtéž, str. 15

¹²⁰⁷ Tamtéž, str. 15

¹²⁰⁸ Fraser, A. – *Cikáni*, Praha 1998, str. 111

¹²⁰⁹ Tamtéž, str. 111

¹²¹⁰ Šišková, T. – Specifika romského chování a komunikace, In: Šišková, T. (ed.) – *Menšiny a migranti v ČR*, Praha 2001, str. 148

obyvatelstvo, silně nábožensky založené, dosti vážilo...¹²¹¹ a přistupovalo k nim “s jistou dávkou blahosklonnosti a pochopením pro „kající se křesťany“¹²¹²; lidé k nim v této době “zbožnou mívali outrpnost, poněvadž všude vypravovali, kterak jest jim putovati za pokutu, že nehostinně zachovali se jejich předkové egyptští, když panna Maria byla s Ježíškem na outěku”¹²¹³. Přejmenším tedy “spočiatku byli [Romové přicházející z Indie] obyvatelstvom prijímaní prívetivo ako kajúcní krestania”¹²¹⁴, “všade [sa im] dostávalo priateľského prijatia a podpory”¹²¹⁵, lidé s nimi tehdy jednali “shovívavě”¹²¹⁶, “vysloveně s blahovůlí”¹²¹⁷ a “sympatizovali s nimi”¹²¹⁸, přičemž tyto skupiny tehdy “mali dôveru nielen prostého ľudu, ale i vládnúcich predstaviteľov svetských i cirkevných, ktorí im vystavovali dokonca ochranné sprievodné listy”¹²¹⁹, (přičemž tyto listiny “im poväčšine zabezpečovali vľúdne prijatie a miestami aj dary, a čo je najdôležitejšie, v prípade, keď sa dopustili priestupkov, chránili ich před stíhaním a trestmi”¹²²⁰) a situace byla v této době dokonce taková, že dotyčné skupiny “dostávali materiálnu podporu”¹²²¹ a “ve městech je hostili”¹²²². V kritičtější laděné formulaci pak byli Romové (Cikáni) usedlým křesťanským obyvatelstvem Evropy “zpočátku” alespoň “bez problémů trpění”¹²²³. A. B. Mann proto období 13. stol. až začátek 15. stol. označuje jako období tolerance¹²²⁴, Jamnická-Šmerglová pak hovoří dokonce o “zlatých časech”¹²²⁵.

“Záhy však”, jak píše J. Beneš “– jakmile původní obyvatelé poznali kořistný způsob obživy kočujících Cikánů¹²²⁶ – začali se bouřit a žádali o vypovězení Cikánů z evropských zemí”¹²²⁷. Ano, historická bádání v této souvislosti zhusta ukazují, že případná represivní opatření ze strany (institucí) majoritní společnosti byla často reakcí na jednání členů romských skupin. Modelový charakter tohoto posunu má v tomto ohledu např. Fraserem popsany případ tří měst v Nizozemsku v 15. století, jejichž obyvatelé, resp. zastupitelé, členy

¹²¹¹ Davidová-Turčinová, E. – Původ a historický vývoj Cikánů v Československu, Demografie č. 3/1969, roč XI, str. 197, kurzíva moje. Obdobně píše i A. B. Mann, že “v období, keď jednotlivé skupiny kočovných Rómov po prvýkrát prechádzali európskym kontinentom na západ, vydávajúc sa za kajúcnych pútnikov z „Malého Egypta“, boli miestnym obyvatelstvom prijímaní kladne” (Mann, A. B. – Problém identity Rómov, In: Kiliánová, G. (ed.) – *Identita etnických spoločenstiev*, Bratislava 1998, str. 45; kurzíva moje)

¹²¹² Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 9

¹²¹³ Z. Winter (*Kulturní obraz českých měst, II*, Praha 1891), cit In: Jamnická-Šmerglová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 37

¹²¹⁴ 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. 122

¹²¹⁵ Horváthová, E. – Cigáni po príchode do Európy, *Slovenský národopis* X, 2/1962, str. 210-226, zde str. 221

¹²¹⁶ Hübschmannová, M. – Historie a původ Romů, In: *Romové v České republice* –

<http://www.romove.cz/cz/clanek/18530>

¹²¹⁷ Rheinheimer, M. – *Chudáci, žebráci a vaganti. Lidé na okraji společnosti 1450-1850*, Praha 2003, str. 131

¹²¹⁸ Koptová, A. – Schmidt, S. – *The Truth about Roma? / Pravda o Rómoch?*, Košice 2001, str. 13, obdobně též in: Jamnická-Šmerglová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 9

¹²¹⁹ Davidová, E. – *Bez kolíb a šitrov*, Košice 1965, str. 17

¹²²⁰ Horváthová, E. – Cigáni po príchode do Európy, *Slovenský národopis* X, 2/1962, str. 210-226, zde str. 221

¹²²¹ Tamtéž, str. 221

¹²²² Rheinheimer, M. – *Chudáci, žebráci a vaganti. Lidé na okraji společnosti 1450-1850*, Praha 2003, str. 131

¹²²³ Tamtéž, str. 134

¹²²⁴ Mann, A. B. – Problém identity Rómov, In: Kiliánová, G. (ed.) – *Identita etnických spoločenstiev*, Bratislava 1998, str. 45; F. Štampach ovšem uvádí, že obyvatelé českých zemí až “do válek třicetiletých se choval k cikánům velmi vlídně a pohostinně” (Štampach, F. – *Základy národopisu cikánů v ČSR, Národopisný věstník československý XXIII.*, Praha 1930, str. 314-380, zde str. 324; kurzíva moje).

¹²²⁵ Jamnická-Šmerglová, Z. – *Dějiny našich Cikánů*, Praha 1955, str. 38

¹²²⁶ A když se ukázalo, že “všetky ich tvrdenia (stran údajného egyptského pôvodu a poutnického údělu – pozn. M. J.) sú falošné” (Horváthová, E. – Cigáni po príchode do Európy, *Slovenský národopis* X, 2/1962, str. 210-226, zde str. 223)

¹²²⁷ 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. 5

romských skupin nejprve "štědře obdarovávali, později jim platili za to, že odešli, pak za to, že do města vůbec nevstoupili, a nakonec hradili náklady za jejich vyhoštění"¹²²⁸.

Zároveň je třeba říci, že s výhledem na bezproblémové soužití se jeví jako výrazně negativní fakt, že dosavadní konstrukty romských dějin nejsou "samostojnými" dějinami, ale nejčastěji "dějinami pronásledování Romů", ve kterých jsou nejfrekventovanějšími výrazy právě "pronásledování", "vyvražďování", "likvidace" apod.. V naprosté převaze takových děl pak figuruje "odvěký nepřítel všech Romů", kterým jsou – příslušníci majoritní populace (analogicky jsou často české dějiny "dějinami bojů s Němci", ve kterých jsou tito stavěni do role věčných a odvěkých nepřátel českého národa). Je těžké uvěřit, že subvencování tisku a povinná výuka takových dějin je krokem k toleranci a vzájemnému mezikulturnímu respektu.

Analogicky konstrukt "romských národních dějin" se tak buduje i "romská národní identita". Přestože "národní identita ... je vždy konstruována jako opozice vůči těm, které vnímáme jako >ty druhé<"¹²²⁹, je jen smutné, že těmito druhými se stali příslušníci majoritní populace nikoli jako partneři a spoluobčané, ale - stejně jako v "romských dějinách" - gádžové mučitelé, gádžové tyrani, gádžové odvěcí nepřátelé Romů. A opět jako v případě dějin je i zde těžké, ba nemožné přijmout, že tato identita je hodna podpory a respektu na společné cestě ke vzájemnému porozumění, úctě a mezikulturnímu dialogu. Navíc je třeba vzít vážně, že ačkoli v některých momentech mají "vědomí křivdy ... Romové právem. Jako jeden ze základních prvků národní identity je ... toto vědomí krajně nebezpečné"¹²³⁰. Stejně tak je třeba dát si pozor na to, aby rubem obrany romství, jeho vyzdvihování a glorifikace nebyla intolerance a zášť k neromství.

8. 17. 1 Historie romského národa = romská národní mytologie?¹²³¹

Již jsem naznačil, že v dílech věnovaných historii romských skupin lze vysledovat proud, podle kterého „Romové z Indie odešli jako jeden národ, s jednotnou kulturou“, (kvintesencí této výkladové linie jsou teze I. Hancocka, zejm. již citovaná - "Přišli jsme z Indie jako jeden národ, sdíleli jsme svůj jazyk a dějiny. Rozdělili jsme se až v Evropě... Musíme být opět jeden lid"¹²³²). Členové tohoto proudu prezentují historii romských skupin coby historii národní, podle níž byly členové všech dotyčných, z Indie odcházejících skupin příslušníky (romského) národa, jemuž pak tito autoři rozumí jako odvěké a přirozené (primordiální) entitě. Podloží jejich výkladu historie romského národa tedy tvoří právě představa o přirozeném trvání (romského) národního celku, která je retroaktivně vztažena i na dobu minulou.

Doložil jsem, že takové pojetí je historicky neadekvátní a vědecky chybné, neboť původ dnešních romských skupin je s nejvyšší mírou pravděpodobnosti "polyetnický"¹²³³. Jak tedy těmto tezím rozumět? Nabízí se možnost chápat je jako součást romské národní mytologie.

¹²²⁸ Fraser, A. – *Cikáni*, Praha 1998, str. 91

¹²²⁹ Holý, L. - *Malý český člověk a velký český národ*, Praha 2001, str. 12

¹²³⁰ Říčan, P. – *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 2000, str. 96

¹²³¹ Následující kapitoly jsou upravenou verzí stati Hirt, T., Jakoubek, M. - Konstruktivistická analýza některých aspektů romské nacionální mýtovtorby, In: Jakoubek, M., Poduška, O. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 57-68; z tohoto důvodu ponechávám v textu autorský plurál.

¹²³² Hancock, I. Před shromážděním mezinárodního romského fóra - cit In: Fonsecová, I. - *Pohřbi mě ve stoje: Cikáni a jejich pouť*, Brno 1998, str. 251

¹²³³ Marušíaková, J. – Cigánske etnikum a etnické procesy, In: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v ošiciach 17. – 18. februára 1988*, Košice 1989, str. 70-82, zde str. 72

*

Pokud bychom klasifikovali nastíněný proud pojetí romského národa a jeho historie, bez obav jej můžeme označit za primordialistické, které (romský) národ chápe jako odvěkou a přirozenou pospolitost "krve" či dokonce "rasy" ("antropologického typu" apod.)¹²³⁴. Programovým protipólem primordialistického přístupu je pak pojetí konstruktivistické, vycházející z přesvědčení, že národy (a tudíž i jejich historie) jsou původně umělými konstrukcemi stejně jako národně zakotvená kolektivní identita. Hlavním tématem z této koncepce vycházejících výzkumů je pak zejména analýza vytváření (konstrukce, "vymýšlení") národů.

Konstrukce národa se podle George Schöpflina¹²³⁵ (krom jiného) opírá o národní ideologii, která je tvořena různými mýty o daném národu. Třebaže tyto mýty na sebe berou háv národní historie, jejich podstatu tvoří spíše sdílené představy než historicky ověřené pravdy, jedná se tedy o "soustavu představ - většinou vyjadřovaných prostřednictvím příběhů - které si společnost udržuje sama o sobě", a která "je nástrojem kulturní reprodukce"¹²³⁶. Cílem národní mýtotvorby je vzbudit zdání společné starobylé tradice a odvěkého trvání, a tak "ovládnout pole historie"¹²³⁷, jež pak slouží k inscenaci "heroizujícího a martyrologického... národního dramatu"¹²³⁸. V těchto mýtech pak národ vystupuje vždy jako samostatný celek, a právě jako celek je jejich subjektem a nositelem. Stejnou optikou jsou nahlíženy i dějiny, které nejsou dějinami individuí, ale právě národa jako aktivně jednajícího subjektu schopného samostatně konat (resp. samostatně trpět), tj. konat (trpět), nezávisle na částech, které jej tvoří, tj. na jednotlivcích¹²³⁹.

Národní mýty jsou rovněž nástrojem proměny a tvorby kolektivní identity, ustavující sebevymezení prostřednictvím určení hranic mezi (potenciálními) vyznavači daného souboru mýtů a ostatními. Často se tak děje prostřednictvím vytváření mytických nepřátel, čímž mýtus upevňuje solidaritu a soudržnost dané kolektivity a zakládá silnou emocionální vazbu mezi jednotlivcem a skupinou. Mýtus ustavuje pravidla členství a především specifický pohled na svět, který se v mýtech odráží. Nabízí tak dané komunitě novou homogenní kolektivní identitu překlenující vnitřní rozpory a rozdíly; identitu, která převrstvuje identity starší a hraje klíčovou úlohu při utváření skupiny. Je zřejmé, že ti, kteří se daných mýtů neúčastní, jsou z daného národa ex definitione vyloučeni.

Mýty nevznikají v ideovém vakuu, ale vycházejí z již existujícího kulturního substrátu. Fragmentům původní kultury (resp. původních kultur), která je národní mytologií převrstvována, však není ponechán původní význam, jsou reinterpretovány a zasazeny do zcela nového kontextu kultury národní.

Položíme-li si otázku, kdo tvorbu, výběr a prezentaci mýtů ovládá, můžeme odpovědět, že obvykle je to intelektuální elita daného společenství. Elita rozvíjí mýtus, aby

¹²³⁴ V jiných souvislostech je velice důležité, že podle tohoto pojetí mají tyto *přirozené* národy také *přirozené* právo na sebeurčení.

¹²³⁵ Schöpflin, G. - The Functions of Myth and Taxonomy of Myths, In: Hosking, G., Schöpflin, G. (eds.) - *Myths and Nationhood*, London 1997, str. 20

¹²³⁶ Tamtéž, str. 20

¹²³⁷ Loewenstein, B. W. - *My a ti druzí*, Brno 1997, str. 112

¹²³⁸ Tamtéž, str. 115

¹²³⁹ "Národ", "tradice" a "historická zkušenost" jsou pojmy, které tvoří jádro národní ideologie. Způsob, jakým jsou vztahy mezi těmito pojmy konceptualizovány, je dalším specifickým rysem národa. Jedná se o nadindividuální celek nejen obdařený schopností samostatného jednání (schopností jednat nezávisle na částech, ze kterých se skládá – tj. na jednotlivcích), ale také tvořící nikoli objekt, ale subjekt dějin. Prostřednictvím svých dějin národ získává historickou zkušenost a prostřednictvím historické zkušenosti získává vlastnosti konceptualizované jako tradice." (Holý, L. - *Malý český člověk a velký český národ*, Praha 2001, str. 105)

uchránila (resp. založila) svou moc. Mytický diskurz je využíván k utvrzení legitimacy jejího postavení a k posílení její autority, a je tak jedním ze základních prostředků, jímž je ospravedlňován politický proces, v němž tato elita hraje ústřední roli. Intelektuální elita tak určuje, co bude zapomenuto, jaká část paměti vynikne, jak bude vykládána a jak bude kontrolován její ohlas, neboť to vše je součástí ideologické regulace prostřednictvím mýtu. Díky mýtu tak mohou být některé historické události eliminovány, zatímco význam jiných může být neadekvátně zveličen. Nutno podotknout, že v případě národní mytologie romské je však situace poněkud odlišná, neboť jejími nejpříčinnějšími tvůrci jsou romisté a romologové (tedy příslušníci majoritní společnosti), nikoli – až na pár výjimek – “elita” romského národa.

Nacionální mýty jsou navzájem příčně provázány - tvoří ideologické předivo, z něhož je koncepce konkrétního národa utkána. Jednotlivé soubory mýtů jsou zpravidla strukturovány analogicky jako mýty sousedních kolektivit: na národní mýtus se odpovídá národním mýtem, proces národní mýtotvorby je tedy do značné míry imitativní.

8. 17. 2 Romská národní mytologie: taxonomický přehled

S ohledem na strukturální podobnost mytologických souborů konkrétních nacionálních ideologií můžeme spolu s Georgem Schöpflinem¹²⁴⁰ rozlišit obecné typy mýtotvorných postupů a klasifikovat je, protože ve většině z nich existuje poměrně omezený počet standardních mýtů. Tyto obecné typy tak lze vztahovat k jednotlivým národním mýtotvorným strukturám.

Cílem následující analýzy je aplikovat obecné typologické schéma na konkrétní případ procesu konstrukce romské národní mytologie, jejíž tvorbu můžeme v současné době v České a Slovenské republice sledovat.

8. 17. 3 Mýtus o společném původu

Podíváme-li se optikou Schöpflinovy koncepce na teze o odchodu jednotného romského národa z Indie, ukáže se, že se jedná v přísném slova smyslu o mýtus o společném původu (s výrazným teritoriálním aspektem). Tento mýtus zakládá a stvrzuje pocit genealogicky založené soupatřičnosti a z ní vyplývající vzájemné solidarity. Je tedy mýtem posilujícím v současné době utvářenou romskou národní integritu a to v rozporu s historickými fakty, neboť se jedná o projekci konceptu národa na dávnou minulost, v níž bezpečně neexistoval.

8. 17. 4 Mýtus o teritoriu

Jedním z klíčových národních mýtů je mýtus o teritoriu, který tvrdí, že existuje konkrétní území, na němž se národ ustavil a skrze nějž se jakožto národ projevil. Na tomto území je úzkostlivě chráněna čistota národa, národní ctnosti jsou zde střeženy před stykem s cizinci. Navzdory tomu, že nepřipadnost pátrání po teritoriálních aspektech romské národní mýtotvorby přímo bije do očí, se domníváme, že tvoří jednu z jejích významných součástí.

¹²⁴⁰ Schöpflin, G. - The Functions of Myth and Taxonomy of Myths, In: Hosking, G., Schöpflin, G. (eds.) - *Myths and Nationhood*, London 1997, str. 28 - 35

Nepřehlédnutelnou složkou romské nacionální ideologie je kočovnictví. Třebaže naprostá převaha nositelů tradiční romské kultury žije usedlým způsobem života v řadě generací již několik set let, udrželo se kočovnictví jako znak a symbol romského národa. S jeho manifestací prostřednictvím kola vozu se můžeme setkat například i na romské (národní) vlajce.

Přestože se kočovnictví obvykle pojímá jako jeden z konstitutivních prvků romské (národní) kultury, nebyla doposud tematizována skutečnost, že právě kočovnictví (jako princip notorické ne-teritoriality) je komplementární analogií mýtu o teritoriu, neboť z jeho povahy je vyvozována národní výsada usídlit se na jakémkoli místě po celé zemi. Součástí kočovnického mýtu je proklamovaná rezignace na ustavení romského národního státu, ba na národně-státní princip vůbec¹²⁴¹, přičemž tato rezignace je prezentována jako obecný lék na teritoriálně založené spory a nepokoje. Konstruktoři romského národa však z kočovnického mýtu vyvozují nikoli negaci nároku na konkrétní teritorium, ale naopak globální nárok na pohyb napříč všemi (národními) teritorii (teritoriální princip tedy zůstává zachován, a v jistém smyslu je dokonce vyhrocen). Obdobně je tomu i v koncepci romského národa jako národa nadnárodního¹²⁴², která neznámá zrušení národnostních kategorií, ale zakládá výsostný distinktivní rys, jímž se romský národ odlišuje od národů ostatních. Výsostné právo jednoho národa na volné kočování je analogií práva na výsostné národní území. Národně mýtotvorného charakteru však tento motiv nabývá právě v opozici k obecnému nacionalistickému požadavku, aby se národní jednotka kryla s jednotkou územní.

V tomto smyslu je také v kontextu romských dějin zpracováno téma zákona o zákazu kočovnictví¹²⁴³. Jeho vydání je národní mytologií prezentováno jako milník v dějinách celého národa, ačkoli se radikálněji dotkl života pouze jedné (a to ještě ne celé) z několika romských subetnických skupin¹²⁴⁴, jejíž členové čítali zlomek tehdejší "romské populace" na území Čech a Slovenska.

Z uvedeného tedy vyplývá, že symbol kočovnictví spadá do kategorie mýtů o teritoriu, neboť je využíván jako motiv, jehož smyslem je zakládat a utvrzovat národní kolektivitu a vymezovat ji vůči analogickým kolektivitám, které ovšem – a to je podstatné – na principu volného pohybu svoji kolektivní identitu nezakládají. Kočovnictví romského národa je tak rubem teritoriálních mýtů usedlých národů, je součástí téhož nacionálního diskurzu užívajícího teritoriální argumentaci a v kontextu nacionální mýtotvorby prokazatelně plní tutéž funkci.

8. 17. 5 Mýtus o "zlatém věku"¹²⁴⁵

Mýtus o teritoriu bývá spojován s mýtem o "zlatém věku"¹²⁴⁶, který zakotvuje národní kolektivitu hluboko do minulosti a upevňuje představu jejího odvěkého trvání. V kontextu

¹²⁴¹ Srov. např.: "Příslušníci romského národa volají po ustavení reprezentace svého národa, jenž nechce vytvořit stát", "nikdy jsme neusilovali o vytvoření Romského státu. A nechceme stát ani dnes..." (z "Provolání romského národa" schváleného na 5. Světovém kongresu IRU, 27. července 2000 v Praze; ke znění provolání viz např.: Davidová, E. – Romové a česká společnost, *Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky 3/2000*, Praha 2000, str. 26 a násl.)

¹²⁴² Srov. např. kap. "Romové – transnacionální etnikum", In: Davidová, E. – Romové a česká společnost, *Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky 3/2000*, Praha 2000, str. 24 a násl.

¹²⁴³ Zákon č. 74/1958 Sb. "O trvalém usídlení kočujících osob"

¹²⁴⁴ Olašských Romů

¹²⁴⁵ Tato kapitola je založena takřka pouze na rozboru statí V. Sekyta, jedná se tedy o jistou výjimku mezi ostatními mýty, neboť jeho existence je omezena skoro jen na produkci tohoto autora (a to navíc ještě na práce psané z pozic, které V. Sekyt podle všeho již nezastává). Následující analýzu je tedy patřičněji nahlížet jako historický dokument a svědectví o skutečnosti již minulé.

romské národní mýtovtorby se setkáváme s mýtem o harmonické minulosti romského národa v Indii, která se tehdy vyznačovala "třemi úrodami do roka" a kde "pro život ... stačí tak málo, ... divoce [zde] rostlo mnoho druhů tropického ovoce a užitkových rostlin – jen natáhnout ruku"¹²⁴⁷, přičemž "V této zemi žili Romové po mnohá staletí, než se vydali na svou pout"¹²⁴⁸.

Mýtus o indickém blahobytu je navíc zcela neadekvátně využíván jako ospravedlnění způsobu, jímž nositelé kultury romských osad nakládají s bytovými jednotkami, do kterých byli přestěhováni: "Dům na indické vesnici vypadá dodnes podobně jako v době, kdy zde Romové žili – střecha z palmového listí proti slunečnímu žáru, stěny z nepálených cihel a rohoží, místo oken a dveří jenom závěsy. Spí se na zemi na rohožích, sedí se na zemi – nábytku není třeba. Když stavební materiál podlehne vlivům podnebí, dům se spálí a postaví se nový. ... Přehodnoťme svůj podiv nad tím, že Romové přidělené byty 'vybydlí'"¹²⁴⁹.

8. 17. 6 Mýtus o nespravedlivém osudu

V mýtech o nespravedlivém osudu sehrává "historie úlohu zlovolného aktéra, který komunitě přiřkl mimořádně negativní zacházení a nepřízeň. Skupina podstupuje utrpení, ale takový je její osud"¹²⁵⁰. V těchto mýtech "zůstává nevysloveno, že svět – v našem případě Evropa – je těm, kteří trpěli, zavázán zvláštním dluhem, že oběti utrpení jsou bezmocné, trpěly za celý svět a celý svět by si to měl uvědomit – čímž je legitimována zcela mimořádná mravní kvalita skupiny"¹²⁵¹.

Za všechno mluví například skutečnost, že dějiny romského národa jsou popisovány jako "dějiny otroctví a pronásledování"¹²⁵² v "zemích utrpení"¹²⁵³, jinde je jejich historie pojata jako "útrpná...dojemná a děsivá"¹²⁵⁴, takže sebepojetí těch, kteří se s romským národem identifikují, krystalizuje až do teze: "my jsme ti, kterým se vždycky křivdilo a křivdí se jim pořád"¹²⁵⁵. V míře utrpení se pak v porovnání s ostatními národy "Romové" situují na čelní pozici: "...ano, najdou se národy, které se s námi [Romy] mohou měřit v utrpení"¹²⁵⁶.

K vyličení obzvláště děsivé kolektivní zkušenosti je pak kromě jiného využíván holocaust, který "se stává prostředkem k legitimaci určitých kolektivních etnických požadavků na uznání v rámci kulturních sporů"¹²⁵⁷. Není proto překvapivé, že memorandum o romském holocaustu vydané Mezinárodní romskou unií začíná slovy: "Co jsme zakusili a

¹²⁴⁶ Schöpflin, G. - The Functions of Myth and Taxonomy of Myths, in: Hosking, G., Schöpflin, G. (eds.) - *Myths and Nationhood*, London 1997, str. 28

¹²⁴⁷ Sekyt, V. - Odlišnosti mentality Romů a původ těchto odlišností, In: Šišková, T. (ed.) - *Výchova k toleranci a proti rasismu*, Praha 1998, str. 70

¹²⁴⁸ Tamtéž, str. 70

¹²⁴⁹ Tamtéž, str. 70 - 71

¹²⁵⁰ Schöpflin, G. - The Functions of Myth and Taxonomy of Myths, in: Hosking, G., Schöpflin, G. (eds.) - *Myths and Nationhood*, 1997, str. 30 - 31

¹²⁵¹ Tamtéž, str., 31

¹²⁵² Viz Hancock, I. - *Země utrpení: dějiny otroctví a pronásledování Romů*, Praha 2001, obálka

¹²⁵³ Tamtéž

¹²⁵⁴ Řičan, P.: *S Romy žít budeme – jde o to jak*, Praha 2000, str. 93

¹²⁵⁵ Cit. In: tamtéž, str. 96

¹²⁵⁶ Oláh, V., cit. In: tamtéž, str. 96

¹²⁵⁷ Schöpflin, G. - The Functions of Myth and Taxonomy of Myths, In: Hosking, G., Schöpflin, G. (eds.) - *Myths and Nationhood*, 1997, str. 31

vytrpěli”¹²⁵⁸ a celý dokument končí požadavkem: ”požadujeme ... okamžitou finanční podporu rozvoje národních a kulturních institucí zabývajících se otázkou naší identity”¹²⁵⁹.

*

Podíváme-li se optikou konstruktivistického pojetí národa a v intencích uvedeného rozboru na “dějiny Romů”, ukáže se, že tyto jsou dějinami pronásledování, protože je jejich autoři tak píší. “Dějiny” totiž, jako takové, neexistují, “dějiny” jsou konstrukt¹²⁶⁰. Je tedy zřejmé, že i “dějiny romského národa” jako dějiny pronásledování jsou politicky a sociálně podmíněným konstruktem (což stejně tak platí i pro dějiny české /útlak od Němců, boj s nimi/, židovské, irské atd... Nutno přitom dodat, že takový obraz dějin je později vždy používán k obhajobě politických požadavků¹²⁶¹ /a viděli jsme, že ani v případě “romských dějin tomu není jinak/).

8. 17. 7 Mýtus o znovuzrození a obnově

Mýtus o znovuzrození a obnově se ”ohlíží dopředu i dozadu”¹²⁶². Na jedné straně poukazuje k dávným časům společné národní harmonie a svobody, které byly vystřídány kolektivním utrpením a ”cíleným odnárodněním”¹²⁶³, na straně druhé se vztahuje k novému počátku národní existence, k době, kdy bude ”nabyta ztracená jednota”¹²⁶⁴.

Nacionální mýty se zpravidla zakládají na principu exkluzivity, neboť jsou konstruovány v opozici k obrazu kolektivních charakteristik okolních skupin. V Kapitolách z romských dějin J. Horváthové se tak můžeme dočíst, že ”v romských dětech a celém etniku dřímá dosud nevyužitý mozkový i emocionální potenciál, ohromná nevyužitá energie. Možná právě ona představuje hrozící ,nebezpečí“ v podobě konkurence pro mnohdy postmoderně unavené a neustálým technickým pokrokem i postupující civilizací >zušlechtované< národy”¹²⁶⁵. Citovaná pasáž až děsivě připomíná nacistický mýtus o protikladu svěží árijské ”kultury” založené na principu krve a půdy a prohnilé židovské ”civilizace”, která se vyznačuje lstí, kalkulem a odcizeností člověka od věcí ”jemu vlastních”.

*

¹²⁵⁸ Kurzíva naše

¹²⁵⁹ Memorandum: ”*The Romani Genocide*” (The Washington Conference on Holocaust-Era Assets November 30, 1998 - December 3, 1998), převzato z www.romaniunion.org

¹²⁶⁰ Představa M. Hübschmannové, podle které “společná [v daném případě patrně romská – pozn. M. J.] historie ... je něco, co existuje, co je tedy ”fakt”, skutečnost” (Hübschmannová, M. – Poznámka k rozhovoru Tomáše Jacka s kulturologem Markem Jakoubkem “Čechem se může stát kdokoli, kdo se tu rozhodne žít /LN 18. února 2002, příloha str. 1; kurzíva moje/; v tisku /Amaro Gendalos/) je tedy chybná.

¹²⁶¹ Odstavec je citací a parafrází formulací Š. Moravce z diskuzí nad článkem Hirt, T., Jakoubek, M. - Konstruktivistická analýza některých aspektů romské nacionální mýtotvorby, In: Jakoubek, M., Poduška, O. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 57-68

¹²⁶² Schöpflin, G. - The Functions of Myth and Taxonomy of Myths, In: Hosking, G., Schöpflin, G. (eds.) - *Myths and Nationhood*, 1997, str. 32

¹²⁶³ Horváthová, J. - *Kapitoly z dějin Romů*, Praha 2002, In: *Interkulturní vzdělávání. Příručka nejen pro středoškolské pedagogy. Projekt Varianty*, Praha 2002, suplement, str. 79

¹²⁶⁴ Hancock, I.: *Země utrpení: dějiny otroctví a pronásledování Romů*, Praha 2001, str. 157

¹²⁶⁵ Horváthová, J. - *Kapitoly z dějin Romů*, Praha 2002, In: *Interkulturní vzdělávání. Příručka nejen pro středoškolské pedagogy. Projekt Varianty*, Praha 2002, suplement, str. 82

Závěrem je nutno zdůraznit, že v žádném případě nepopíráme nespravedlivé utrpení mnoha tisíc nevinných lidí, ke kterému (nejen) na českém a slovenském území skutečně došlo. Smyslem výše uvedených úvah je pouze ukázat obsah některých součástí kolektivního (auto)stereotypu, který je často mylně paušálně ztotožňován se sociokulturními charakteristikami jednotlivých romských skupin a následně pak zcela neadekvátně použit jako východisko při realizaci většiny integračních programů. Jak říká P. Frischman: “Autoři vůbec nenapadají “romský holocaust”. Pouze konstatují, že odkaz na utrpení Romů v holocaustu je používán jako argument pro politické požadavky. Předložená citace z dokumentů IRU přitom hovoří jasně, sama za sebe. IRU tu píše “We...”¹²⁶⁶, jakoby její exponenti byli sami obětí holocaustu, přičemž navíc mluví za všechny Romy, kterých se na nic neptala”¹²⁶⁷.

Dekonstrukcí romské nacionální ideologie chceme obrátit pozornost ke komplexní a mnohohrstevnaté povaze společenské organizace jednotlivých romských skupin, tedy ke kontextu, v němž jediném je možné (pro majoritu mnohdy nepochopitelnému) jednání jejich členů porozumět.

8. 17. 8 P.S. Mýtus o znovuzrození a obnově

Publikování zmíněné stati “Konstruktivistická analýza některých aspektů romské nacionální mýtotvorby”, vyvolalo značný nesouhlas zejména v romistických kruzích, přičemž konkrétně za rozbor Mýtu o nespravedlivém osudu byli autoři napadáni za to, že Janě Horváthové podsouvají nacistické myšlenky.

Vzhledem k tomu, že autorem této kritiky textu Jany Horváthové je Petr Frischman, (který autorům dal svolení jeho postřeh v inkriminovaném textu použít), sám se ujal její apologie¹²⁶⁸ (následující pasáž je upravenou formou jeho odpovědi na námitky kritiků).

Abychom jednotlivé formulace nevytrhávali z kontextu, uveďme si dotyčné pasáže z textu Horváthové: “Ani v celosvětovém měřítku nejsou Romové zanedbatelným prvkem; národ, který prolíná zeměmi bez politických omezení, dnes čítá jen v Evropě přes osm milionů lidí. Je to kultura, o jejíž existenci ví celý svět, což jistě nelze říci o kulturách všech evropských národů. (...) Zvýšená emocionálnost, schopnost imaginace a možná i staletí strádání jsou v Romech hluboce uloženy (...) V romských dětech a celém etniku dřímá dosud nevyužitý mozkový i emocionální potenciál, ohromná nevyužitá energie. Možná právě ona představuje hrozící „nebezpečí“ v podobě konkurence pro mnohdy postmoderně unavené a neustálým technickým pokrokem i postupující civilizací „zušlechtované“ národy”¹²⁶⁹.

Petr Frischman svou kritiku začíná konstatací, že tato pasáž je jednak v naprostém rozporu s fakty, a dále též s multikulturním pojetím společnosti a s interkulturním přístupem, neboť: „Pracuje se tu s celou skupinou, národem, etnikem, jako by to byl jednotlivec - přisuzují se mu vlastnosti, které jsou přísně individuální (emocionálnost, schopnost imaginace, zkušenost strádání), přičemž navíc se s těmito vlastnostmi zachází, jako by byly vrozené (jsou “hluboce uloženy”, v lidech je uložena zkušenost strádání, které sami neprožili, je to jejich zkušenost jen kvůli tomu, že jsou příslušníky etnické skupiny, jejíž jiní členové

¹²⁶⁶ Citované pasáže v originále zní: “What we have experienced and suffered” a “We request ... immediate financial assistance for the development of Romani national and cultural institutions involved in the questions of our identity” (kurzíva naše).

¹²⁶⁷ Petr Frischman – z diskuze nad článkem Hirt, T., Jakoubek, M. - Konstruktivistická analýza některých aspektů romské nacionální mýtotvorby, In: Jakoubek, M., Poduška, O. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 57-68 (upraveno autorem).

¹²⁶⁸ Zde i nadále vycházím z textu nepublikované “obraně”

¹²⁶⁹ Horváthová, J. - *Kapitoly z dějin Romů*, Praha 2002, In: *Interkulturní vzdělávání. Příručka nejen pro středoškolské pedagogy. Projekt Varianty*, Praha 2002, suplement, str. 82; kurzíva naše

takovou zkušenost žili). Národy jsou tu porovnávány optikou soutěže o prestiž – “což jistě nelze říci o kulturách všech evropských národů”.

Dále pak P. Frischman konstatuje, že autoři Janě Horváthové nepodsouvají nacistické myšlenky (což byl centrální moment kritiky dotyčných formulací mýtu o nespravedlivém osudu), připouští ovšem, že užitá formulace v jejich textu (“děsivě připomíná”) je příliš vágní, umožňující nedorozumění a souhlasí s tím, že v tomto bodě se autoři měli vyjádřit jasněji, přičemž se tohoto projasnění sám ujímá a píše:

„Věcný stav, kdy romské děti jsou diskriminovány a jejich potenciál je obrácen v niveč, je v textu Kapitol podáván ne v jeho věcných souvislostech (jak předsudečně postupují učitelé a psychologové, jak nízké ambice mají rodiče dětí, jak je pro ně, pokud mají ambice vyšší, těžké překonat bariéry diskriminace, jak špatně funguje systém základního školství atd...), ale jako komplot jedné skupiny proti druhé, která pro ni představuje “nebezpečí v podobě konkurence”. Dále se předpokládá, že romské etnikum (jako skupina!) se nachází v nějakém čistším, nezkaženém, patrně přírodě bližším stavu, zatímco některé jiné “národy” jsou poškozené a unavené civilizací. Přitom, protože pasáž nepřipouští jiný výklad, se jedná o stavy, do kterých se zřejmě celé tyto skupiny rodí, tzn. že děti v některých “národech” se rodí unavené civilizací, zatímco romské děti ne.

Podobnost těchto východisek s východisky učení o protikladu “kultury” (germánské, kolektivistické, čerstvé) a “civilizace” (židovské, individuální, upadlé), vlastní předválečnému německému nacionalismu a posléze nacionálnímu socialismu je očividná. Shrňme ještě jednou, o jaká shodná východiska se jedná:

- pojmy jako “technický pokrok”, “civilizace”, “postmoderní” (u nacistů to bylo “moderní”, jinak je shoda doslovná) se pojímají jako hodnotící, jimi označované jevy jsou brány jako negativní.
- předpokládá se zlý záměr jedné skupiny proti druhé, spiknutí.
- individuální vlastnosti, týkající se emocí, jsou přisuzovány celé skupině.
- o získaných vlastnostech se předpokládá, že jsou vrozené.

Frischman pak uzavírá tím, že je nepochybné, že Jana Horváthová je humánní osoba a nikdy by ani nepomyslela na násilí jedné skupiny vůči jiné. Východiska jejího zamyšlení jsou ale stejná, a proto stejně pomýlená, jako východiska německých nacionalistů a později i nacistů. (Přičemž dodává, že taková východiska najdeme samozřejmě i u českého nacionalismu a antisemitismu, které se vyvíjely po německém vzoru).

8.18 Ještě jednou k evolucionizmu

Příbuzenství jako privilegovaný instituční řád (stejně jako koncepce rituální ne/čistoty coby organizační princip) je ve všech smyslech jiné,¹²⁷⁰ než princip občanský, přičemž tyto na sebe nejsou v žádném smyslu převoditelné¹²⁷¹. Je přitom zřejmé, že právě tento rozdíl je tím, co kulturu romských osad od kultury majoritní společnosti odlišuje patrně nejvíce. Že si této skutečnosti nejsou vědomy vládní ani nevládní organizace zabývající se o problematiku romských osad a tradiční romské kultury je smutné, ale náprava je v tomto ohledu snadná a spočívá pouze v ochotě těchto organizací spolupracovat s odborníky.

¹²⁷⁰ Totéž platí i o individuální (resp. skupinové) identitě, která je tomu kterému typu společenství adekvátní.

¹²⁷¹ Píše-li tedy M. Hübschmannová, že *famel'ija* je “společenstvím, v němž měl každý její příslušník své ‘občanství’” a “toto společenství mu ukládalo ‘občanské’ (tedy příbuzenské) povinnosti...” (Hübschmannová, M. – Co napovídá o romské rodině tradiční seznamovací ceremoniál, *Romano džaniben* - III – 1-2/1996, str. 22, kurzíva moje), jedná se o formulaci více než zavádějící.

Jednou z nejnebezpečnějších tendencí, která je na problematiku romských osad aplikována bezmála standardně je ta, jejíž teoretické podloží (byť jistě často neuvědomované) tvoří evolucionismus¹²⁷². Touto koncepcí ovlivněný výklad pohlíží na lidské dějiny jako na jednotnou a jednosměrnou linii, jejímž vrcholem a cílem je moderní občanská společnost. V této perspektivě je pak odlišnosti tradiční romské kultury rozuměno jako etapě, z níž se moderní občanská společnost nutně vyvine a veškerá pomoc je tak v zásadě jen porodní asistencí, která může tento proces v lecčems usnadnit, ale proces sám, stejně jako jeho výsledek, je předem nutný. Podle této koncepce je moderní (majoritní) občanská společnost v tradiční (tj. v kultuře romských osad) obsažena v embryonálním stavu a je jen otázkou času, kdy se první v druhou přemění; celá problematika romských osad se tak redukuje na procesy (nutné) transformace, kdy lpění na tradičních prvcích je jen brzdou celé věci a sabotáží zpátečníků. Že tento přístup nepomáhá (kromě jeho vykonavatelů ovšem) vůbec nikomu, a natožpak obyvatelům romských osad samotným, je zřejmé.

V tomto ohledu je poněkud paradoxní jednání tzv. "romské elity", jejíž příslušníci se mnohdy kulturně relativistického respektu k jedinečnosti tradiční romské kultury vzdávají a podporují naopak evolucionistický pohled na celou situaci. Důvodem je jejich lačnost po výhodách majoritní společnosti (a zejména snadném a nepoctivém způsobu jejich nabývání), kvůli kterým jsou ochotni zaprodat specifičnost a neopakovatelnost tradiční romské kultury, resp. kultury romských osad, kterou raději prohlašují za dočasně zaostalou, než za trvale odlišnou, neboť tato situace jim umožňuje postavit se do role zprostředkovatelů obou kultur, zatímco v případě přiznání principiální a nepřevoditelné jinakosti kultuře romských osad, jejíž účastníky členové tzv. "romských elit" nejsou, by se vyřadili ze hry; dostali by totiž na vybranou: buď se stát řadovými příslušníky kultury majoritní (ovšem bez výhod, které jim ono zprostředkování přináší), anebo možnost začlenění do struktur romských osad, o což rozhodně nestojí, neboť by přišli o konzumní luxus a pohodlí majoritní kultury (stejně jako o prestiž spojenou se svou rolí "zprostředkovatelů" a "reprezentantů"), na které jsou tolik zvyklí.

Zástupci tzv. "romských elit" tedy popírají skutečnost, že základní principy kultury romských osad nejsou kompatibilní s kulturou majoritní a snaží se její jedinečnost, neopakovatelnou a nenahraditelnou, vyhandlovat za vlastní prospěch. Kdyby tedy byly konečně přijaty premisy kulturního relativizmu, zmizela by zároveň možnost "žít se svou etnicitou (resp. „antropologickým typem“)", což je jeden z oblíbených (a často též jediný), byť ve své podstatě nesmyslný, způsob obživy členů tzv. "romské politické reprezentace". Co se kultur týče, jsou totiž členové tzv. "romských elit" či tzv. "romské politické reprezentace" nositeli kulturních vzorců majoritní společnosti a není tedy jediný důvod, proč by právě oni byli nejvhodnějšími adepty na reprezentaci obyvatel romských osad (kromě toho, že stejně vypadají, ale protože kultura je negenetická a s fyziognomií nesouvisí, není toto hledisko v daném případě relevantní).

Z těchto důvodů je tedy třeba představu, podle které tvoří kulturní typ romských osad a majoritní společnosti následná stadia univerzálního vývoje a je tak možné první odvodit z druhého, rozhodně odmítnout. Příbuzenství (společně s institucí rituální nečistoty) nejsou na občanský princip převoditelné a ten se z nich ani nevylihne. Jedná se o totálně odlišné způsoby strukturace sociální oblasti, přičemž jeden typ vylučuje druhý. V tomto smyslu není pro obyvatele romských osad možné přizpůsobit se moderní době a přitom zůstat věrni tradici. Situace je vyhrocena do podoby "buď a nebo". Uchování tradičního způsobu života romských osad, který je vázán na tradiční sociální organizaci, se vylučuje se snahou o jejich přerod ve společenství občanů. A můžeme dodat: se snahami o vytvoření "romského národa", pro který je občanský princip podmínkou sine qua non. Je třeba si uvědomit, že "mít

¹²⁷² K tomuto tématu viz kap. "Evolucionistické pojetí kultury"

národnost není vrozená všeobecná vlastnost lidstva”, přestože ”se stalo, že to tak vypadá”¹²⁷³, a pochopit, že obyvatelé romských osad netvoří specifickou národnostní menšinu, ale že jejich největším specifikem je skutečnost, že jsou doposud nositeli kultury, která právě možnost národnostně definovaného společenství ex definitione neumožňuje. Shrňme: chceme-li uchovat tradiční romskou kulturu (resp. její relikv v podobě kultury romských osad) není možné zároveň usilovat o podporu, budování a zrovnoprávnění romského národa (s jeho dějinami, jazykem, identitou atp.), protože největším ”romským” specifikem je právě skutečnost, že jejich společenství jsou enklávami tradiční společnosti (v úzkém smyslu jako protikladu společnosti občanské, moderní), jejíž principy ustavení národa vylučují. Jinými slovy: chceme-li uchovat tradiční romskou kulturu, jsou projekty na podporu vydávání děl o romské (národní) historii, stejně jako učebnic, slabikářů a příruček jedné univerzální romštiny (coby národního jazyka Romů) vpravdě umíráčkem toho, co jsme si přáli zachovat. A jakékoli jednání (natož podpora) s romskou (národní, jak jinak) reprezentací (nemající ovšem z povahy věci ničí mandát) je pak nejen házením si klacků pod vlastní nohy, ale skutečnou hloupostí nedouka. Zkrátka - veškeré aktivity podporující národní svébytnost a suverenitu “Romů” a jednotnou unifikovanou (národní) romskou kulturu jsou hrotem tradiční diverzifikované romské kultury (resp. bezpočtu tradičních romských kultur lokálních existujících až do současnosti v romských osadách) a tedy největšího z jejich specifík.

8.19 Pocta Petru Lozoviukovi

*”Přestože v minulosti se mnohdy zdálo, že ze strany romských představitelů je uznání romské národnosti jedním z klíčových problémů řešení celé romské problematiky, zřejmě došlo pro převážnou část samotných Romů k přecenění tohoto faktu”¹²⁷⁴

V odlišné perspektivě se stejným tématem zabýval i P. Lozoviuk ve své skvělé a bohužel nedocenené stati o ”etnicky indiferentních” skupinách¹²⁷⁵. Lozoviuk zde dokazuje, že považování národnosti (resp. ethnicity) za univerzální princip společenské organizace je projevem etnocentrického uvažování. Existuje totiž celá řada skupin, které jsou ”organizovány podle odlišných společenských vzorců”¹²⁷⁶, u nichž ”dichotomizace my-oni neprobíhá v etnické rovině”¹²⁷⁷. Právě s touto situací se setkáváme v případě obyvatel romských osad. Základní komponentou jejich skupinové identity je příslušnost ke komplexní rodině (na otázku ”Kdo jsi?” je nejpřiměřenější odpovědí identifikace podle rodinné příslušnosti - ”Horvát”) a místo, kde tato pobývá (tedy ”Horvát z Rancova”). Na vyšší rovině lze pak nalézt identifikaci se subetnickou skupinou (Olaši apod.). Napříč tímto dělením se pak vine identita určená rituální čistotou dané osoby (či skupiny osob) nebo její absencí. V souboru kolektivních identit obyvatel romských osad národnost či etnicita chybí a navíc uvedené kategorie její ustavení vylučují. Z tohoto důvodu jsou snahy o uchopení (a podporu) odlišnosti obyvatel romských osad v etnických či národnostních kategoriích ”neporozuměním

¹²⁷³ Gellner, E. - *Národy a nacionalismus*, Praha 1993

¹²⁷⁴ Demografické a geodemografické charakteristiky romské populace, In: Pavlík, Z., Kučera, M. (eds.) - *Populační vývoj České republiky 1995*, Praha 1996, str. 75-80, zde str. 75

¹²⁷⁵ Lozoviuk, P. - K problematice ”etnické indiference” (příklady z českého jazykového prostředí), *Český lid* 84, 1998, č. 3, str. 201-212; též viz: 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.

¹²⁷⁶ Lozoviuk, P. - K problematice ”etnické indiference” (příklady z českého jazykového prostředí), *Český lid* 84, 1998, č. 3, str. 201

¹²⁷⁷ Tamtéž, str. 201



jejich jinakosti¹²⁷⁸ a údaje o nich ze sčítání lidu mají v tomto případě výrazně fiktivní povahu. (T. Hirt pak údaje o počtu občanů s romskou národností získané při sčítání lidu pregnantně a správně komentuje v tom smyslu, že takový údaj nám říká pravý opak toho, co se jeho zjišťováním hodlalo získat: tedy, kdo již Romem - ve smyslu příslušníka tradiční romské kultury - není). Lozoviuk shrnuje, že na "romskou populaci" byl v nedávné minulosti v "majoritním prostředí vyvíjen ... tlak na změnu v oblasti kolektivní identity", jehož vůdčím imperativem bylo, vedle výzvy ke změně životního stylu, úsilí o "změnu způsobu kolektivní existence"¹²⁷⁹. Vzhledem k absenci "výsadního postavení etnicity jako organizačního kritéria skupiny", navrhuje Lozoviuk označit tuto skupinu (a další s obdobnými parametry) jako "etnicky indiferentní"¹²⁸⁰, neboť na ni není možné majoritní klasifikaci skupin podle národnostní příslušnosti či etnicity uplatnit. Chceme-li se tedy vyvarovat vtěsnání tohoto typu nedorozumění a násilí plynoucího ze snahy obyvatele romských osad do prokrustova lože národnostní menšiny, bude nutné respektovat jejich vlastní kategorie a formy skupinové identity a odložit brýle etnocentrismu. Tento postoj by nás též zbavil nutnosti vytvářet nesmyslné a zavádějící teorie, proč se obyvatelé romských osad při sčítání lidu ke "své" národnosti "nepřihlásili"¹²⁸¹ (či v dikci těchto teorií, proč ji "nepřiznali", "popřeli"¹²⁸², "skryli"¹²⁸³, případně "odmítli deklarovat"¹²⁸⁴). Nebylo to ze strachu, ani z úmyslu někoho zmařit, ale jednoduše proto, že nositelé kultury romských osad tuto identitu nesdílejí, nerozumí jí a nic jim neříká. Nositelé tradiční romské kultury se k romské národnosti nehlasí jednoduše proto, že tento pojem "patří do jiné (naši) soustavy komunitních vztahů"¹²⁸⁵ a jim je zcela cizí. Při vyhodnocování údajů ze sčítání je tudíž třeba pochopit a přijmout, že "pojem národnosti není pro někoho vlastní a není jím tudíž přijat a použit tak, jak si přáli autoři sčítacího listu"¹²⁸⁶, přičemž tato skutečnost je "autentickým znakem jeho kultury"¹²⁸⁷.

Nositel tradiční romské kultury "nemá pocit, že patří k pevně vymezenému celku, který bychom mohli nazvat >romským národem<. Je pevně zakotven ve svém rodu a od něj odvozuje základ své identity. Mimo svoji rodinu se nanejvýš cítí příslušníkem některé subetnické skupiny, do níž jeho rodina patří"¹²⁸⁸.

A nesmíme zapomínat, že "vztahy mezi jednotlivými skupinami Romů jsou většinou horší, než s ostatním obyvatelstvem neromského původu"¹²⁸⁹, že tyto skupiny spolu "téměř nekomunikují"¹²⁹⁰, a že "každý Cigán je predovšetkým členom svojej skupiny, až na druhom mieste sa cítí byť príslušníkom širšieho spoločenstva, ktoré podľa neho tvoria najprv občania

¹²⁷⁸ Tamtéž, str. 209

¹²⁷⁹ Tamtéž, str. 209

¹²⁸⁰ Tamtéž, str. 201

¹²⁸¹ Burjanek, A. – Sociodemografická struktura, In: Navrátil, P. (a kol.) – *Romové v české společnosti*, Praha 2003, /in. subkap. 4. 2 "Další charakteristiky (sociálního vyloučení) Romů"/, str. 138

¹²⁸² Nečas, C. – *Romové v České republice včera a dnes*, Olomouc 1993, str. 51, cit. In: Lozoviuk, P.: K problematice "etnické indiference" (příklady z českého jazykového prostředí), *Český lid* 84, 1998, č. 3, str. 209; shodně též In: Navrátil, P. – *Adaptační strategie*, In: Navrátil, P. (a kol.) – *Romové v české společnosti*, Praha 2003, /in. kap. 5 "Perspektivy sociální inkluze Romů"/, str. 169

¹²⁸³ Navrátil, P. – Úvod, In: Navrátil, P. (a kol.) – *Romové v české společnosti*, Praha 2003, str. 12

¹²⁸⁴ Srov.: 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. 14

¹²⁸⁵ Frištenská, H., Haišman, T., Víšek, P. – Souhrnné závěry, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 485

¹²⁸⁶ 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. 175, kurzíva v původním textu

¹²⁸⁷ Tamtéž, str. 175, kurzíva v původním textu

¹²⁸⁸ Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 12

¹²⁸⁹ Goral, L. – Romové a Evropa, In: Šišková, T. (ed.) – *Výchova k toleranci a proti rasismu*, Praha 1988, str. 76

¹²⁹⁰ Tamtéž, str. 75

necigánskeho pôvodu a až potom cudzie cigánske skupiny”¹²⁹¹, což je – v případě, že by příslušníci těchto skupin měli mít společnou národnost a tvořit jeden národ (implicitně proti majoritní společnosti, s níž má ovšem každá skupina lepší vztahy než se skupinami ostatními) pravděpodobně bezprecedentní případ. Ukazuje se tedy, že pravdu mají spíše (dnes obvykle odsuzovaní) autoři, kteří říkají, že “ideje o cikánském národě jsou výsledkem úvah necikánské inteligence, cikánologů”¹²⁹².

Shrneme-li předchozí úvahy, musíme konstatovat smutnou pravdu, že programy orientované na rozvoj národnostního uvědomění, či “etnické emancipace” obyvatel romských osad, znalosti národních romských dějin apod. (definované bez výjimky vždy jako pomoc či podpora) nejsou – v případě romských osad - než dobře kamuflovanou kulturocidou snažící se vnutit vlastní kulturní kategorie, cíle a aspirace kultuře, která je s nimi v příkrém rozporu, a které pro ni v důsledku znamenají smrt (příčemž skupina vykonávající tento nátlak nemusí být nutně složena z příslušníků majoritní společnosti; lze si představit - a tato představa nebude daleka pravdě - že tato aktivita je výhodná zejména pro příslušníky tzv. “romské elity” resp. tzv. “romské politické reprezentace”, živících se vlastní “etnicitou”, pro něž je “reprezentace” vlastního “etnika” /ve skutečnosti však “antropologického typu”/ snadným, byť - v případě obyvatel romských osad - na lži založeným, zdrojem příjmů). V tomto smyslu bylo úsilí o ustavení “romské populace” jako národnostní menšiny zvoněním hrany tradiční romské kultuře. Podobné aktivity nejsou než skrytou snahou o asimilaci a integraci “Romů” do majoritní společnosti tak, aby se lišili v posledku pouze dekoračními prvky, mezi něž však v tomto smyslu patří i jazyk (je třeba říci, že svým chybným ztotožněním kultury s jazykem někteří exponenti romistických studií tuto tendenci zdařile podporují). Můžeme tedy uzavřít, že úsilí o národní emancipaci obyvatel romských osad je jedním z největších asimilačních triků; romská etnická/národnostní identita je totiž relativně novým konstruktem, ovšem konstruktem vycházejícím nikoli z vůle či potřeb dané skupiny (která ostatně jako taková neexistuje), ale vytvořeným “majoritou zvonku”, přičemž do tohoto konstruktů “sú...projektované mnohé majoritné stereotypy, ktoré nemajú s rómstvom nič spoločné”¹²⁹³. Tudíž představa, že “lidská pospolitost, jakou je etnická skupina Romů” je “přirozená”¹²⁹⁴, stejně jako téměř identická představa o přirozenosti “sebaidentifikačního procesu [Romů] na etnickej báze”¹²⁹⁵, jakož i indiskutabilní a striktní teze V. Bačové o tom, že “etnická kategória rómstva jestvovala a jestvuje”¹²⁹⁶, což je dle této autorky “nesporné”¹²⁹⁷, jsou – jak jsme si ukázali – mylné a ve svém důsledku vedou k potlačení skutečně specifické identity skupin nositelů tradiční romské kultury.

V této souvislosti je též třeba říci, že pokud se v dílech současných romologů a “romských aktivistů” obecně klade státní politice minulého režimu, která popírala etnický či národnostní charakter “romské minority”, za vinu, že tato politika měla “přímý důsledek na devastaci romské kultury, hodnot a jazyka a tím i na identitu Romů jako celku”¹²⁹⁸, musíme dodat, že současný trend (sice znovu státní politiky, tentokrát ovšem na přímý nátlak a s podporou romologů a “romských aktivistů” samotných) vnučování národnostní identifikace a

¹²⁹¹ Marušiáková, J. – Vztahy mezi skupinami Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 73

¹²⁹² Sus, J. – *Cikánská otázka v ČSSR*, Praha 1961, str. 64

¹²⁹³ 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. 45

¹²⁹⁴ Nečas, C. – *Romové v České republice včera a dnes*, Olomouc 1999, str. 4, kurzíva moje.

¹²⁹⁵ Tak In: 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 paťaviben pre Slovensko, Bratislava 2003, str. 12

¹²⁹⁶ Bačová, V. – Hľadanie rómskej identity, *Sociológia* 23, 1991, č. 1-2, str. 139-147, zde str. 144

¹²⁹⁷ Tamtéž, str. 144

¹²⁹⁸ Frištenská, H., Višek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 42

snahy o etnickou emancipaci obyvatel romských osad má důsledky totožné – takové aktivity totiž devastují jejich kulturu, hodnoty i jazyk, stejně jako od základu mění charakter jejich identity. Pokud tedy čteme, že “nech vládl na teritoriu súčasného Slovenska akýkoľvek režim ..., až do roku 1989 sa vôči Rómom uplatňovali násilné asimilačné metódy potlačania a zbavovania ich prejavov vlastnej identity (V ČR panují názory identické – pozn. M. J.)”¹²⁹⁹, doplňme, že tento trend po roce 1989 až dodnes zdařile pokračuje.

Nutno konstatovat, že dosavadní bádání se v této otázce dopustilo mnoha závažných omylů pramenících z nepochopení celé záležitosti. Jak tzv. “romští lídři”, tak i badatelé z řad romistů či jiných oborů, zabývajících se romskou problematikou, bojovali za uznání romské národnostní menšiny a její ustavení pro ně znamenalo jednu z nejvýznamnějších etap v dosavadní “pomoci Romům”. Je otázkou, co sledovaly výroky příslušníků tzv. “romských politických reprezentací” o tom, že “předchozí koncepcí si společnost chtěla přetvořit Romy ke svému obrazu. To se nikomu nemůže povést úplně. Naše mentalita je jiná. Máme vlastní kulturu, životní styl...proto je potřeba řešit naši problematiku národnostně”¹³⁰⁰. Konstatace tohoto typu jsou smutné, protože dotyční nechápou, že právě “řešení problematiky národnostně” je ve skutečnosti oním “přetvořením k obrazu majoritní společnosti”. Zdá se, že se jedná o výrok z vypočítavosti, která jeho autora staví do role zprostředkovatele tohoto procesu, což mu zajišťuje vcelku solidní příjmy a prestiž.

Každopádně ale, pokud bylo “uznání romské národnosti v roce 1990 ze strany romských představitelů považováno za vyřešení jednoho z klíčových problémů postavení Romů a jejich politické situace”¹³⁰¹, musíme dodat, že badatelé rozumějící principům tradiční romské kultury tento akt chápou v zásadě zcela opačně jako jednu z posledních smrtících ran, které byly této kultuře uštědřeny (tentokrát ovšem pod rouškou “vyřešení klíčového problému” jejich nositelů).

Neporozumění romistů dané problematice pak někdy nabývá vskutku absurdních podob, kdy například jeden z mála osvěcených výroků hlásající, že “zatímco se uměle vytváří chybějící článek, který by v očích snilků a byrokratů učinil z Cikánů etnickou menšinu v konvenčním slova smyslu, před očima se nám ztrácí nenahraditelné hodnoty cikánské kultury”¹³⁰² je v díle nejpřednějšího světového “romského romisty” vysmíván a haněn jako “odsudek národnostního hnutí”¹³⁰³, které I. Hancock považuje (mylně) za přirozený výraz romské kultury.

V otázce národnosti se kromě jiného romisté opět dopouštějí prohřešku evolucionizmu, neboť etnickou identifikaci (chápanou jako identifikaci národnostní) je podle přední české badatelky možné “již u části romské komunity pozorovat, zatímco u některých je ještě skrytá, podvědomá”¹³⁰⁴.

Z výše uvedeného tak jasně vyplývá, že v případě “romského národa” (jako ostatně všech národů vůbec) “nejde o probuzení něčeho starého”, ale “o stvoření nové zásady společenské organizace”¹³⁰⁵, tedy o novodobý umělý konstrukt. Navíc, vzhledem ke specifčnosti historie nositelů tradiční romské kultury, uvedený proces konstruování romského

¹²⁹⁹ 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. 44

¹³⁰⁰ Vlado Oláh cit In: Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 184, kurzíva moje

¹³⁰¹ 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. 174

¹³⁰² Lípa, J. – *Newsletter* – zpravodaj americké pobočky Gypsy Lore Society. 6 (1): 3, 1983, cit in: Hancock, I. – *Země utrpení*, Praha 2001, str. 156

¹³⁰³ Tamtéž, str. 156

¹³⁰⁴ Davidová, E. - Dobré soužití je možné, In: *Romové, bydlení, soužití*, Praha 2000, str. 56, zvýraznění moje.

¹³⁰⁵ Gellner, A. – *Národy a nacionalismus*, Praha 1993, str. 8

národa rozhodně nelze srovnávat s českým národním obrozením¹³⁰⁶, protože v jejich případě absentuje precedens daného "národa středověkého", jak tomu bylo v případě české historie, a není tak co probouzet. Lze pouze budovat, konstruovat a vytvářet, a to v zásadě na zelené louce. V tomto ohledu byla činnost českých národních buditelů odlišná, neboť "národnímu obrození před řadou století předcházelo >zrození< českého, tehdy ovšem jen středověkého, národa"¹³⁰⁷, třebaže dnes někteří badatelé "v souladu s převažujícími moderními koncepty národa a nacionalismu často jen bezděky anebo z neznalosti nebrali starší vývojovou etapu na vědomí"¹³⁰⁸. Takový útvar však v případě moderního národa romského chybí; řečeno Gellnerovou metaforou – romský národ nemá pupík¹³⁰⁹.

Novodobý romský národ tedy není entita završující přirozené směřování tradiční romské kultury, ale umělý konstrukt. Nepovstal z vůle "romského lidu" a nezrodil se v lůnu tradiční romské kultury. Kde se tedy vzal? Vedle P. Lozoviuka další výjimka mezi badateli v oblasti romské kultury J. Šiklová k tomuto tématu říká, že "sebehledání a sebenalézání romského národa probíhá tak trochu na objednávku"¹³¹⁰, podle této autorky je nositelům tradiční romské kultury "vytváření romské národnosti ... zadáno jako úkol", k němuž je "vede i současná vláda i proto, že v tomto směru je na naši republiku vytvářen tlak z Rady Evropy. Očekává se to od nás a my to plníme (možná občas i proti vůli samotných Romů), abychom byli hodnými žáky a dostali se do Evropské unie"¹³¹¹.

Ano, ">naše objednávka< je >vytváření romského národa<. Neumíme uvažovat v jiných kategoriích a chceme, aby se [Romové] ustavili jako národ'. Z naší strany ,je to tlak, aby si vytvořili jednotnou skupinu, ale oni jsou vnitřně různorodí'. Jedna část, >romská věrchuška<, >elita<, se této naší objednávky chápe, vytěšňuje problematickou chudinu a nechce s ní mít nic společného. Zajistila si monopol promlouvat a ti druzí – romská chudina – nejsou slyšet"¹³¹², "proces emancipace romské elity, který se odehrává s bezděčnou podporou většiny" tak vede "k sociální izolaci romské chudiny"¹³¹³ (tedy k již zmíněné situaci double marginalization).

Ukazuje se tak, že tzv. "etnická emancipace Romů" (vlastně však – konstrukce romského národa) je v rovině kulturní neadekvátní a kontraproduktivní a v rovině sociální (zde v intencích Ministerstva práce a sociálních věcí) nepatřičná a nicneřešící.

*

Závěrem můžeme dodat, že nebezpečnost snah o "obrození romského národa", "etnickou emancipaci Romů" či "řešení (romské) problematiky národnostně" nespočívá pouze ve skutečnosti, že se jedná o procesy jejichž premisy jsou chybné. Mnohem závažnější je v daných souvislostech fakt, že ti, kdo v tyto aktivity věří nedokáží kvůli jejich domněle "přirozenému" charakteru vůbec rozpoznat, že pouze věří v nějakou (v daných souvislostech mylnou) teorii (konkrétně teorii o přirozenosti národů a představě, že mít národnost je kvalita

¹³⁰⁶ Holomek, K. – Etnická emancipace Romů v ČR na sklonku roku 1998, *Bulletin Muzea romské kultury 1998*, str. 14

¹³⁰⁷ Šmahel, F. – *Idea národa v husitských Čechách*, Praha 2000, str. 286

¹³⁰⁸ Tamtéž, str. 286

¹³⁰⁹ Srov.: Gellner, E. – *Nacionalismus*, Brno 2003, zejm. Kap. 15 "Mají národy pupek?" (str. 111-123)

¹³¹⁰ Šiklová, J., Vašečka, M. – Sociologické aspekty romského problému, In: *Kaj džas/ Kam kráčaš*, Bratislava 2001, str. 12

¹³¹¹ Tamtéž, str. 12

¹³¹² Musil, L. – Strategie terénní práce v problémových romských komunitách *aneb* Jak reagovat na politiku neplatíčů?, In: Sirovátka, T. (ed.) – *Menšiny a marginalizované skupiny v České republice*, Brno 2002, str. 296, resp. 314; k původu a autorům citací viz str. 293

¹³¹³ Tamtéž, str. 296

bytostně vlastní lidské přirozenosti). Nevidí, že národy, národní identita, apod. jsou cosi sporného, nikoli neproblematické kategorie, které právem pronikají veškerým myšlením o člověku a společnosti, resp. které ovlivňují a určují politické aktivity. Tito lidé se jednoduše domnívají, že vycházejí z evidentního a ani v nejmenším si nepřipouštějí, že vycházejí z nějakých (natož chybných) teorií. Ovšem nevnímáme-li nějakou víru či přesvědčení jako spornou teorii, nejsme zároveň ochotni o nich diskutovat, vystavit se kritice a být nakloněni případným změnám; nemluvě o možnosti tyto chybné premisy opustit (zejména v situaci, kdy se nám díky tomu, že toto přesvědčení sdílí i vláda a takřka všechny nevládní organizace, plní kapsy penězi). Kam aplikace takových teorií vede se ukázalo nedávno např. v bývalé Jugoslávii resp. Kosovu. Je otázka, chceme-li se opravdu vydat touto cestou¹³¹⁴.

8.20 Dovětek ke sčítání lidu a kultuře

Velice často se setkáme s předpokladem, podle kterého údaje o sčítání lidu vypovídají zároveň i o příslušnosti ke kulturám, tedy že národnost se nějak s kulturou překrývá či je s ní přímo totožná. Tak tomu ale není. Deklarace národnosti a kultura (v kulturologickém smyslu) jsou skutečnosti v principech odlišné. Příslušnost k určité kultuře totiž zcela jistě není otázkou deklarace. Vzhledem k tomu, že kultura je svou povahou z větší části nevědomá a nositelé určité kultury jsou "ke své vlastní kultuře ... slepí"¹³¹⁵, je zřejmé, že vědomá deklarace se týká zcela odlišné roviny reality než je ta, která je pro kulturu určující a základní (prohlásit se za Eskymáka - jak to udělalo několik osob při posledním sčítání lidu - je něco zcela jiného než být nositelem eskymácké kultury). Situace je podobná jako v případě jazyka, kdy je také zcela lhostejné, co a jak halasně deklarují a jakou řečí se domnívám hovořit, neboť tato skutečnost jednoduše nepadá do sféry osobního přání či vyznání. Z těchto důvodů je nutno zdůraznit, že pro příslušnost k určité kultuře je fakt deklarace dané národnosti irelevantní.

Vezmeme-li jako východisko příslušnost jednotlivců či skupin ke kultuře (v kulturně-antropologickém smyslu slova, tedy na základě performace specifické "kulturní gramatiky" resp. kompetence), ukáže se, že vzhledem k ní může být přesvědčení, na jehož základě je deklarována "etnická" či národnostní identita dotyčných subjektů, chybné. Například v Kosovu se na počátku 90. let začaly některé romské skupiny považovat za Egyptany¹³¹⁶, přičemž jejich specifická identita "se zakládá na přesvědčení, že pocházejí z Egypta"¹³¹⁷ (na rozdíl od místních Romů, kteří "pocházejí z Indie"). Protože je zřejmé, že předkové této skupiny z Egypta nepocházejí (přičemž tuto skutečnost lze vědeckou argumentací prokázat), můžeme si dovolit říci, že – nahlíženo z kulturologického úhlu pohledu – se jedná o identitu vybudovanou na přesvědčení, které je chybné, neboť daná skupina, resp. její členové na egyptské kultuře (a to ať již ve smyslu historickém či státně-politickém) neparticipují a nikdy neparticipovali a jejich identita Egyptanů je tedy falešná a (sebe)klamná¹³¹⁸. Velice podobná

¹³¹⁴ Odstavec je parafrází pasáže, In: Gellner, E. – *Nacionalismus*, Brno 2003, str. 21-22; netvrdím ovšem, že by E. Gellner s její transformací souhlasil.

¹³¹⁵ Pospíšil, L. – *Kultura, Český lid* 80/1993, suplement, str. 384

¹³¹⁶ K dané otázce srov. např.: 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

¹³¹⁷ Dudová, Z. – *Etnické menšiny Kosova*, diplomová práce na Katedře veřejné a sociální politiky FSV UK v Praze 2003, str. 60. Srov. též: 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 multiethnicita v zemích střední Evropy – evropský problém". Štířín 10. – 13. 12. 1998*, str. 293-309, zde str. 299)

¹³¹⁸ Pro tuto argumentaci nalézáme podporu např. i v díle M. Hübschmannové. Srov. např. její tezi o tom, že "mnoho staletí považovali Neromové Romové za to, co nejsou. Považovali je za Egyptany" (Hübschmannová, M.

je v tomto ohledu i situace identity Romů coby ex-Indů či přímo Indů samotných (srov. kap. “Další přístup míjející těžiště tradiční romské kultury – přístup historiků”). Tudíž: prohlásit se za Roma je něco zcela jiného, než být nositelem tradiční romské kultury – člověk se za “Roma” považovat nemusí (jak jsme viděli, může se považovat např. za Egyptana) a přesto může být nositelem kulturních vzorců, které bývají označovány jako “tradiční romská kultura”, anebo se za “Roma” považovat může (a může se tím dokonce i živit), ale to z něj nositele této kultury nedělá (kompetence k dané kultuře se totiž nezískává deklarací či osobním přesvědčením, ale procesem socializace) a on jejím participantem být nemusí.

Ze shodného důvodu tak ani není možné v otázce příslušnosti k romské kultuře (opět v kulturně-antropologickém smyslu slova, tedy na základě performace specifické “kulturní gramatiky” resp. kompetence) přijmout jako obecně platnou premisu (která ovšem v jiných souvislostech platná být může), že “slovo Rom [znamená] člověka, který se ... sám za Roma považuje”¹³¹⁹, tedy předpoklad, že “Romem je přirozeně především ten, kdo se k tomu hlásí”¹³²⁰, neboť taková informace, založená na subjektivní volbě nemá s reálnými kulturními vzorci téměř žádnou styčnou plochu (jinak řečeno: teze, že “nie každý Róm sa cíti /prip. “chce byť” – pozn. M. J./ Rómom”¹³²¹ se může týkat jeho “etnické identity” či národnostní příslušnosti, ale nikoli příslušnosti k romské kultuře /či její absenci/). Stejně nepoužitelná je pak v daném kontextu i alternativní možnost, že by “slovo Rom” znamenalo člověka, který “je za něj považován rozhodující částí svého okolí”¹³²², neboť takový názor sice může být zajímavý, ale o dané skutečnosti jednoduše není možné hlasovat (jako nemá smysl dotazovat se na mínění lidí o tom, jakým jazykem podle nich určitý mluvčí hovoří) tudíž ani názor většiny zde nemůže být rozhodujícím kritériem.

Shrnuji: Rozlišování podle příslušnosti ke kulturám je lékem na nekonečné účelové manipulace s “etnickou identitou” či národnostní příslušností, s nimiž se v oblasti “romské problematiky” setkáváme takřka na každém kroku.

8. 21 Duma o identitě

Ukázali jsme si, že koncept romského národa, jakož i koncept romské etnické skupiny, zdaleka nejsou tím za co bývají považovány - nejedná se o věčné entity objektivně existující ve vnějším světě, ale o nové konstrukty, jejichž ustavení je v současnosti teprve vyjednáváno.

– Romština nás zavedla do Indie, In: *Romové v České republice* – <http://www.romove.cz/cz/clanek/18204>; kurzíva moje)

¹³¹⁹ 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. 208

¹³²⁰ Říčan, P. – S Romy žít budeme – jde o to jak, Praha 1998, str 35

¹³²¹ Diskusia o knihe, *Etnologické rozpravy* 2/2001, Bratislava, str. 150

¹³²² 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. 208. (Zajímavou subvariantu této možnosti uvádí A. Kovács, který při odpovědi na otázku “Kdo je Rom?” užívá, vedle hlediska sebeidentifikace jako Roma, dva identifikační faktory: 1) “Róm je ten, ktorého majoritná spoločnosť považuje za Róma” a “Róm je ten, ktorého aj iní Rómovia považujú za Róma” /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 pataviben pre Slovensko*, Bratislava 2003, str. 57/; zejména druhá z uvedených možností je vskutku pozoruhodná, neboť jasně poukazuje na skutečnost, že určitá skupina má opravdu možnost vybudovat sebestpotvrzující kruh společné identity /která samozřejmě vůbec nesouvisí s kulturními vzory, jež členové této skupiny praktikují/, zároveň ale - jak jsme si ukázali na příkladu “Egyptanů” z Kosova – že na takovém základě **ustavená identita může být i “chybná” či falešná.**

Ano, romský národ, jazyk, tradice či historie jsou (uměle) vytvořenými konstrukty. Stejně tak je tomu ovšem i s prvkem, o který se předchozí koncepty víceméně opírají a jímž je - romská identita.

V předchozí kapitole jsem doložil, že pokusy chápat jinakost nositelů tradiční romské kultury v intencích národa či etnicity, resp. od těchto odvozené národní či etnické identity, je nepřiměřené. **Domnívám se ovšem, že můžeme jít ještě dále. Studie některých badatelů zabývajících se sociálním konstruktivismem totiž ukazují, že nejen identita národní či etnická, ale identita vůbec je koncept, který byl "vynalezen" v několika posledních desetiletích v západním světě.**

V pilířovém textu k dané problematice tak **R. Handler** dokládá, že "identita se stala významným vědeckým a kulturním konstruktem v polovině dvacátého století zejména v sociálněvědních oborech v USA"¹³²³. Důsledkem této skutečnosti je pak fakt, že tento koncept nemůže být legitimně užíván pro jiná místa a epochy¹³²⁴; naopak - "jeho užívání coby neutrálního mezikulturního pojmového nástroje bychom se měli vyhnout", protože "koncept >identity< je vlastní pouze modernímu západnímu světu"¹³²⁵. **Obvyklý a zamlčený předpoklad, že identita jako idea či téma je relevantní pro členy všech kultur světa, je tedy chybný.**

Lidé jiných kultur koncept identity často neuvívají v intencích, v nichž mu rozumíme my, případně jej nepoužívají vůbec. Obdobně pak jejich pojetí osobnosti či skupiny nemusí být založeno na předpokladech, které vyplývají z pojetí identity běžného na západě¹³²⁶ (přičemž tato skutečnost byla v případě nositelů tradiční romské kultury v předchozí kapitole přinejmenším načrtnuta; samozřejmě však je, že seriózní výzkum této problematiky je teprve před námi).

Ukazuje se tedy, že chceme-li se zabývat např. tradiční romskou kulturou, nezbude nám, než jazyk identity opustit, neboť tato nemůže sloužit jako nástroj našich analýz. Zároveň je zřejmé, že mnoho odborníků a vědců, kteří se zapojují do diskuze o "romské identitě", právě tím jej (nejčastěji nevědomky) sami vytvářejí (aniž by tato předtím existovala).

Současná (ať již politická, vědecká či publicistická) debata o "Romech" je plná romské identity, dá se dokonce říci, že se jedná o jedno z jejích klíčových témat. Argumentem svébytné romské identity se přitom ohánějí zejména tzv. "romští lídři", jejichž aktivity se v zásadě točí právě kolem jejího uznání, akceptace, prosazení, uchování, posílení, podpory etc.. Romská identita je přitom těmito subjekty navíc v mnoha případech (zne)užívána programově jako legitimizační faktor určitých aktivit z něhož se vyvozují jisté nároky; např.: 1) My jsme Romové (máme jinou - a jedinečnou - identitu /a je nás 200 000/); 2) vy (gádžové), nám (Romům) nemůžete nikdy porozumět (naše identita je totiž natolik jiná, že se jedná o nepřekročitelnou bariéru a to zejména pro vás - gádže - navždycky, protože se získává narozením, resp. dědí se v rodové linii); 3) je proto nutné, abychom si "své" problémy řešili sami (a na to nám dejte peníze, protože my na ně máme právo) ... atp.

Chceme-li však tyto procesy "politiky identit" analyzovat, je nutné se "co nejvíce je to jen vědomě možné, oddělit od jejich implicitních premis. Udělat cokoli jiného znamená pouze reprodukovat - případně (a to je ještě horší) vědeckým slangem, který tak často legitimuje předmět svého zájmu, oslavovat - ideologii identity, od níž bychom se měli ... distancovat"¹³²⁷. Jde-li nám tedy o analýzu "romské problematiky" anebo nechceme-li se stát

¹³²³ 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, zde str. 27

¹³²⁴ Tamtéž, str. 27

¹³²⁵ Tamtéž, str. 27

¹³²⁶ Tamtéž, str. 37

¹³²⁷ Tamtéž, str. 37

pouhými loutkami ve hře tzv. “romských lídrů”, neměli bychom na “hru o identitě” zkrátka přistoupit. Co se pak týče nositelů tradiční romské kultury, domnívám se, že právě oni západní koncept identity nesdílí, takže zmíněné aktivity točící se kolem “romské identity” se jich vůbec netýkají, případně jim i škodí, resp. potlačují jejich skutečnou jinakost.

Znovu se tedy ukazuje, že tzv. “romští lídři”, kteří v otázce “romské identity” nejvíce křičí, jsou zároveň těmi, kteří si skutečnosti, že identita v západním pojetí není kulturní univerzálií, nejsou vůbec vědomi, neboť tento koncept plně akceptovali a sdílejí jej. Tím ovšem, mimo jiné, zřetelně dávají najevo, že jejich “identita” zase až tak jiná, než je v našich zemích běžná, není, čímž zároveň mizí i jakýkoli jejich nárok na zastupování těch, kteří tento koncept skutečně nesdílejí.

Tedy: snaha uchovat romskou identitu (kterýmžto heslem se dnes ohání kdekdo) jakožto identitu je podnik, který se svou podstatou sám popírá, neboť to, co (snad) chce zachovat, je právě tím, jak to chce zachovat, výrazně likvidováno; (analogicky je pak teze o tom, že si někdo “uchoval” romskou identitu spíše indikátorem toho, že o tuto – ve smyslu specifického sebepojetí /viz výše/ - přišel).

*

V této souvislosti je patřičné zmínit se též o konceptu *romipen* (“romství, romská tradice, romská kultura”¹³²⁸), neboť i tento bývá s (romskou) identitou velice často ztotožňován, ba bývá přímo pokládán za její jádro. I zde totiž narážíme na (vzhledem k výše uvedenému očekávanou) potíž spočívající ve skutečnosti, že tento termín (a tedy i jemu odpovídající konceptualizace) “není samotnými Romy zcela zvnitřněn” a není jimi “ani běžně užíván”¹³²⁹; a můžeme jen dodat, že mnoha obyvatelům romských osad je pak tento termín zcela neznám. Spíše než o rys “tradiční” se totiž jedná o novodobý konstrukt zavedený a propagovaný zejména romisty a dalšími tzv. “proromsky orientovanými” autory a aktivisty, který nositele kultury romských osad mívá. Závěr je tudíž jasný - snaha uchovat cokoli (/romskou/ “identitu”, “tradiční”, “kulturu”...) prostřednictvím konceptu *romipen* je dosti ošemetná, neboť tento koncept samotný je novodobým výtvorem příslušníků majoritní, moderní, společnosti (nicméně – jak jsem zmínil již v úvodu – *úplně stejná* je situace v případě tradiční romské kultury: ti, kteří ji žijí svůj způsob života *takto*, tedy *jakožto kulturu* nechápou. A tak ani tradiční romskou kulturu není možné uchovávat či snad dokonce rozvíjet *jakožto kulturu*, neboť právě taková konceptualizace je danému způsobu života zcela cizí).

8. 22 Netradiční tradice

Výše popsané situaci v otázce (romské) identity je velice podobná situace okolo romských tradic. Dnes je již totiž zřejmé, že – stejně jako koncept identity – i “tradice je ... výtvorem modernity”¹³³⁰, tedy že “pojem ‘tradice’ v tom smyslu, jak se dnes užívá, je ve skutečnosti produktem posledních dvou set let v Evropě”¹³³¹. Ano, pojetí tradice jakožto tradice je vynálezem západní společnosti a je tedy její součástí; snaha prezentovat odlišné ‘tradice’ explicitně právě jakožto tradice odlišných kultur je tudíž podnik, který cele a úplna stojí na premisách (v případě tzv. “romských tradic”) společnosti majoritní a ve skutečnosti

¹³²⁸ Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha 1998, str. 238, heslo “*romipen*”

¹³²⁹ Ševčíková, V. – *Sociokulturní a hudebně výchovná specifika romské minority v kontextu doby*, Ostrava 2003, str. 185, pozn. č. 3

¹³³⁰ Giddens, A. – *Unikající svět. Jak globalizace mění náš život*, Praha 2000, str. 55; kurzíva moje

¹³³¹ Tamtéž, str. 54

tak podporuje, stvrzuje a reprodukuje “tradice” (ve smyslu principů, institucí, struktur, modelů...) její. Představa, podle níž realizace “romských” festivalů, nebo “romského” televizního/ rozhlasového vysílání, výstavba Muzea romské kultury či vydání romské kuchařky přispívá k uchování (nebo dokonce rozvoji) romských tradic, je lichá. Podstatou těchto aktivit je (nejčastěji neuvědomované) převádění skutečné diference prvků tradiční romské kultury¹³³² na modely majoritní společnosti, tedy jejich znásilňující “zestejnění”.

Co se samotných nositelů tradiční romské kultury týče, je zřejmé, že – dokud jim to někdo neřekne (a obvykle ani potom) – se za nositele nějakých specifických tradic rozhodně nepovažují. Obecně se dá říci, že chápe-li někdo činnost, kterou vykonává explicitně jako tradiční (a sebe coby uchovávatele této tradice), je takřka jisté, že daná praktika (v tomto provedení) není tím, za co je vydávána, neboť právě touto konceptualizací dojde zároveň k radikální proměně její povahy resp. funkce (k tomu srov. kap. “Slovo o romském folkloru”) a to, co zbude je tedy v podstatných momentech nové (tedy “netradiční”). Ze stejného důvodu je tedy i představa, že je možné ptát se domnělých nositelů “tradice” přímo právě na ni samotnou (jak se o to v případě “tradiční romské kuchyně” pokoušela H. Danielová otázkou “A dělala někdy [maminka] i tradiční romská jídla?”¹³³³) principiálně chybná.

*

Poněkud jinou kapitolu tvoří vynalézání tradic v souvislosti s ustavováním romského národa¹³³⁴. (Národní) *tradice* totiž tvoří - vedle již zmíněných národních mýtů a ovšem také symbolů - významnou složku národotvorných aktivit, přičemž stejně jako oni (a jako národ samotný) je i ona kulturním (sociálním) konstruktem¹³³⁵. Obdobně jako mýtus, je i “nacionální tradice ... považována za důležitou součást představ o skupině (národu...), které ji zakotvují hluboko v čase, tj. v dávné, byť nejasné minulosti”¹³³⁶ a podobně jako mýtus i ona je “stylizovaným a manipulovaným vztahem k minulosti”¹³³⁷, sloužící, mimo jiné, k ustavení, vyjádření a legitimizaci sdílené kolektivní identity.

Nositelům a subjektem národní tradice je přitom sám národ chápáný jako samostatný celek. Jak píše L. Holý: “‘Národ, ‘, tradice‘ a ‘historická zkušenost‘ jsou pojmy, které tvoří jádro národní ideologie”, přičemž “způsob, jakým jsou vztahy mezi těmito pojmy konceptualizovány, je dalším specifickým rysem národa”¹³³⁸. Ten je přitom v těchto pojímáních a prezentován jako “nadindividuální celek nejen obdařený schopností samostatného jednání (schopností jednat nezávisle na částech, ze kterých se skládá - tj. na jednotlivcích), ale také tvořící nikoli objekt, ale subjekt dějin. Prostřednictvím svých dějin národ získává historickou zkušenost¹³³⁹ a prostřednictvím historické zkušenosti získává vlastnosti konceptualizované

¹³³² Termín “tradiční” je zde samozřejmě chápán v jeho klasifikačně-definičním smyslu

¹³³³ *Paměti romských žen. Kořeny I*, Brno, bez vřocení. Rozhovor H. Danielové (tazatelka) a M. K. z dubna 2001 uskutečněný v Oslavanech, str. 11; kurzíva moje

¹³³⁴ Na obecné rovině k problematice vynalézání tradice viz: Hobsbawm, E., Ranger, T. (eds.) – *The Invention of Tradition*, Cambridge 2003, zejm. kap. 1 “Introduction: Inventing Tradition”, str. 1-14 a kap. 7 “Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914”, str. 263-307 od E. Hobsbawma

¹³³⁵ Kandert, J. - Poznámky k výzkumu a chápání “tradice”, *Český lid*, 86, 1999, 3, str. 199

¹³³⁶ Tamtéž, str. 199

¹³³⁷ Pešková, J. - *Role vědomí v dějinách*. Praha 1998, str. 31, cit. in: Kandert, J. - Poznámky k výzkumu a chápání “tradice”, *Český lid*, 86, 3/1999, str. 198

¹³³⁸ Holý, L. - *Malý český člověk a velký (resp. skvělý) český národ*, Praha 2001, str. 105

¹³³⁹ Srov. s představou M. Hübschmannové, dle které “často opakovaný příběh [pamětníků událostí týkajících se Romů za 2 světové války] zakotvil nejen v individuální paměti vypravěče, ale i v paměti národní” (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, zde str. 148; kurzíva moje)

jako tradice”¹³⁴⁰. Národní tradice pak na jedné straně slouží při konstituování národní identity jednotlivce - příslušníka národa, na druhé pak k politickým požadavkům vznášeným “národní elitou”. Zde toto slibné, výživné a štěpné téma opustíme a pokusíme se mu v co nejbližší době věnovat samostatnou studii.

IX. ZACHOVÁNÍ TRADIČNÍ ROMSKÉ KULTURY VERSUS LIDSKÁ PRÁVA

9.1. 1 Lidská práva a kultura romských osad

Absence občanského principu je důvodem, proč je - v případě obyvatel romských osad - velice těžké přijmout nekritickou populární tezi, že “romská menšina ... žádá v podstatě jediné : faktické zajištění občanské rovnosti”¹³⁴¹, pakliže právě tuto nositelé tradiční romské kultury sami mezi sebou odmítají. Stejně jako volání po občanské rovnosti, nezdají se být věrohodné a přesvědčivé ani věty z programového prohlášení Romské občanské iniciativy z března 1990 o tom, že “Romská občanská iniciativa (ROI) je založena na principech rovnosti, svobody a opravdové humanity ...”, pokud se tato zaštiťuje “počtem svých 550 tisíc příslušníků ... v rámci Československa”¹³⁴² do kterého byli obyvatelé romských osad automaticky počítáni (ačkoli zejména oni tyto zásady rozhodně nesdílejí a nepraktikují).

Skutečnost, že romské osady jsou enklávy tradiční společnosti je navíc důvodem, proč “je pro Romy také neobyčejně těžké pochopit a vzít za vlastní některé nejzákladnější principy fungování demokracie”¹³⁴³. **Zdá se tedy, že Václav Havel má se svou tezí o tom, že Romové jsou lakmusovým papírkem demokracie netušenou a pravděpodobně nechtěnou pravdu v tom smyslu, že kde jsou nositelé tradiční romské kultury, tam demokracie není, neboť tradiční společnost a principy demokracie se navzájem vylučují a nejsou schopny společné existence.**

Nasnadě je tak otázka, má-li stát na svém území tolerovat společnost, jejímž konstitutivním prvkem je základní a apriorní nerovnost lidí. Vždyť přece paradoxně právě tato skutečnost je tím, co odsuzuje u hnutí Skinheads a neofašistů a důvodem proč jsou tato hnutí pronásledována a prohlašována za extremistická¹³⁴⁴. Vystává tedy problém, má-li majoritní

¹³⁴⁰ Holý, L. - *Malý český člověk a velký český národ*, Praha 2001, str. 105

¹³⁴¹ Davidová E. – *Cesty Romů/Romano drom*, Olomouc 1995, str. 221

¹³⁴² Z Programového prohlášení Romské občanské iniciativy přijatém na ustavujícím sjezdu ROI v březnu 1990 v Praze za předsednictví E. Ščuky; text prohlášení viz např. In: Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů 1945-1990*, Olomouc 1995, str. 221-222. V *Prehláseníu* vydaném výborem ROI 21. 11. 1989 (slovenská a česká verze se přitom významně liší) čteme dokonce : “My výbor občianskej iniciatívy, ktorý predstavuje 800 000 občanov romskej národnosti, žijúcich v ČSSR ... “ (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. 114; kurzíva moje). Uváděné počty jsou pak úsměvně zejména vzhledem ke skutečnosti, že v roce 1992 měla ROI pouze 300 platících členů (tamtéž str. 128), v lednu 2001 pak již jen 150 (tamtéž str. 135) a v březnu 2003 jich bylo dokonce již pouze “několik desítek” (tamtéž, str. 141).

¹³⁴³ Holomek, K. – Vývoj romských reprezentací po roce 1989 a minoritní mocenská politika ve vztahu k Romům, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 295

¹³⁴⁴ Chtěl bych předejít možným nedorozuměním a zdůraznit, že nechci říci, že vztah Skinheads a neofašistů k Romům je identický se vztahem Romů rituálně čistých k Romům rituálně nečistým, ale pouze, že na určité rovině je princip, ze kterého vycházejí a struktura obou vztahů analogická. Je zřejmé, že oba typy vztahů se liší (až do polohy protikladů) zejména v důsledcích, které tyto skupiny ze zmiňovaného principu vyvozují.

společnost ve jménu multikulturalizmu a respektu k hodnotám jiných kultur uznat svébytnost a právo na existenci odlišné kultury, přestože její prvky, ba dokonce prvky ústřední, jsou z jejího pohledu výrazně diskriminační, anebo zda má ve prospěch jedinců, nositelů této kultury, a jejich obecně lidských práv zasáhnout a - u vědomí faktu, že tímto zásahem v zásadě přestane tato kultura existovat – donutit tato společenství k akceptaci našich kulturních předpokladů a norem (k nimž nepochybně idea lidské rovnosti stejně jako idea obecných lidských práv patří). Otázkou je, zda se tolerance a mezikulturní úcta týká (resp. má týkat) primárních kulturních kategorií jako např. lidství (univerzální a rovné vůči výlučnému, příp. kvalitativně rozlišenému), lidských práv (rovná vůči diskriminačním) apod., anebo je tento respekt možný až po dosažení určitých standardů (občanský princip apod.).

V případě tradiční kultury se pak nejedná o několik okrajových fenoménů, ale naopak o prvky pro tuto kulturu ústřední, v jistém smyslu tvořící její “ideologickou” bázi a jádro. Členění na subetnické skupiny a koncept rituální nečistoty, které staví na hierarchickém a diferencovaném pojetí lidství, popírá jednu z hlavních zásad právního systému našich zemí, podle něhož si každý člověk zaslouží rovný ohled, protože je obdařen obecně lidskými vlastnostmi (právě ty totiž v daném pojetí chybí). Tato složka kultury romských osad je tak v rozporu již s Listinou základních práv a svobod, která v článku 1 stanoví, že “lidé jsou svobodní a rovni v důstojnosti a právech”¹³⁴⁵, neboť v kultuře romských osad si jednotlivé osoby (a skupiny osob) rovny nejsou a zároveň se liší i mírou vzájemně přiznávané úcty a důstojnosti.

Navíc, vymezíme-li v souladu s H. Frištenskou a P. Víškem pojem rasové diskriminace jako “jednání nebo chování, které popírá normativní zásady rovnosti stejného zacházení se všemi členy sociálního útvaru...”¹³⁴⁶, ukáže se, že základní principy sociální organizace romských osad jsou rasistické, neboť právě takové jednání je pro kulturu romských osad znakem bezmála definičním.

Rasová diskriminace v romských osadách má pak mnoho speciálních forem. Za partikulární formu rasové diskriminace se totiž považuje např. “neoprávněné rozlišování jedinců či skupin na základě jejich příslušnosti k ... profesní ... kategorii a znevýhodňování jedněch proti druhým”¹³⁴⁷. Jak jsme viděli, jsou příbuzenské formace resp. osady často definovány právě vykonávanou profesí, přičemž příslušníci jednotlivých profesí se opět neuznávají za sobě si rovna, čehož výrazem je např. profesní endogamie. Manželství se tak mezi nositeli tradiční romské kultury “uzatvárali len mezi příslušníky rovnakých [profesních] skupín”¹³⁴⁸, přičemž tato norma byla vyžadována a tedy spojena s mnoha restriktivními opatřeními a v případě porušení též sankcionována. V romských osadách se tak setkáváme s diskriminací profesní.

Podle Mezinárodního paktu Organizace spojených národů o občanských a politických právech¹³⁴⁹ zákon dané země “zakáže jakoukoli diskriminaci a zaručí všem osobám stejnou a účinnou ochranu proti diskriminaci z jakýchkoli důvodů, např. podle...barvy...nebo

¹³⁴⁵ Listina základních práv a svobod, Hlava první (obecná ustanovení), článek 1; Ústavní zákon č. 2/1993 Sb. ve znění ústavního zákona č. 162/1998 Sb. Listina základních práv a svobod je obsahem 3 článku Hlavy první Ústavy České republiky (ze dne 16. 12. 1992) ústavního zákona č. 1/1993 Sb. ve znění ústavního zákona č. 347/1997 Sb., 300/2000 Sb., 448/2001 Sb. a 515/2002 Sb.)

¹³⁴⁶ Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 40

¹³⁴⁷ Tamtéž, str. 40

¹³⁴⁸ Horváthová, E. – *Cigáni na Slovensku*, Bratislava 1964, str. 311

¹³⁴⁹ Který byl “otevřen k podpisu v New Yorku 19. 12. 1966, podepsán Československou republikou 7. 10. 1968, schválen Národním shromážděním 11. 11. 1975, vstoupil v platnost 23. 3. 1976 a byl publikován 10. 5. 1976 ve Sbírce zákonů pod č. 120/76 Sb.” (Pospíšil, M., Sekyt, V. – *Mezinárodní dokumenty a Romové*, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 476); ke znění vybraných článků tohoto paktu viz: Frištenská, H., Sulitka, A. – *Průvodce právy příslušníků národnostních menšin v České republice*, Praha 1995, str. 25 a násl.

sociálního původu a ... rodu"¹³⁵⁰. Přestože nositelé tradiční romské kultury se již celá staletí "sami mezi sebou ... kastovali na černé a bílé"¹³⁵¹ a ženou, která "mala oveľa tmavšiu pleť ako ostatné ženy ... všetky ... pohrdali a vysmievali sa jej"¹³⁵² a na úrovni subetnických skupin "netajiliť se >bílí< cikáni svým opovržením černými"¹³⁵³ nejsou tyto zjevné projevy diskriminace na základě barvy (přestože je to v jasném rozporu s 26 článkem uvedeného paktu, který ČR i SR ratifikovaly) v České ani Slovenské republice stíhány či trestány.

Stejná je situace i v případě diskriminace na základě rodu (resp. sociálního původu), která je jednou z nejvýraznějších determinant sociální struktury romských osad. Přestože je obecně známo a hojně publikováno, že "Romové v Evropě představují ... nespojitou soustavu komunit, které se nacházejí vzájemně spíše na vertikální pozici. To znamená, že jednotlivé subetnické skupiny a zejména velkorodinné pospolitosti stojí ve vzájemném hodnocení výše či níže"¹³⁵⁴ není ani tato forma diskriminace podle rodu (resp. sociálního původu) stíhána a považována za protizákonnou.

V příkrém rozporu je pak i praktikovaný vzorec vztahů mezi pohlavími v romských osadách, podle kterého muž je "pánem ženy"¹³⁵⁵ a žena je považována za "bytosť menší dôležitosti"¹³⁵⁶ a "Úmluva o odstranění všech forem diskriminace žen"¹³⁵⁷, týkající se právě zrovnoprávnění obou pohlaví. V romských osadách je tedy normou i diskriminace podle pohlaví, která je navíc opět v rozporu s Mezinárodním paktem Organizace spojených národů o občanských a politických právech, který v již zmíněném 26 článku vyžaduje zákony dané země "diskriminaci ... podle pohlaví"¹³⁵⁸ zakázat.

9. 1. 2 Krátký exkurz k dopadu uvedených zákonů a práv

Pro obhájce a šířitele lidských práv, stejně jako vymítače všech forem diskriminace bude patrně neočekávané a překvapivé, že to, oč usilují – například v otázce práv ženy - je nositeli tradiční romské kultury považováno nikoli za pomoc, ale za destrukci jejich kultury. Podle nich totiž "nesou na rozpadu romské pospolitosti největší vinu gádžové", protože "donutili Romy žít jinak"¹³⁵⁹ (tedy například akceptovat koncept rovnosti pohlaví). Dopad snah o zrovnoprávnění žen je tak chápán výrazně negativně, protože "ženy se osvobodily z područí mužů a nevědí, jak mají se >svou svobodou< zacházet. Myslí si, že můžou pít, kouřit a chodit s mužskými – což nikdy dříve nemohly – a tuhle divnou >svobodu< pak odnášejí děti"¹³⁶⁰.

¹³⁵⁰ tamtéž, str. 467

¹³⁵¹ Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha 1997, str. 54

¹³⁵² Dubayová, M. – *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny*, Prešov 2001, str. 37, pozn. č. 29

¹³⁵³ Štampach, F. – *Cikáni v Československé republice*, Praha 1929, str. 1

¹³⁵⁴ Frištenská, H., Víšek, P. – *O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce*, Praha 2002, str. 11-12, kurzíva moje

¹³⁵⁵ Davidová, E. – *Romano drom/ Cesty Romů*, Olomouc 1995, str. 104

¹³⁵⁶ Tamtéž, str. 104

¹³⁵⁷ "Úmluva o odstranění všech forem diskriminace žen z 18. 12. 1979 byla jménem Československa podepsána 17. 7. 1980, Národním shromážděním byla ratifikována 16. 2. 1982 a v platnost vstoupila 18. 3. 1982. Byla publikována ve Sbírce zákonů 13. 5. 1987 pod č. 62/87 Sb." (Pospíšil, M., Sekyt, V. – *Mezinárodní dokumenty a Romové*, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 464)

¹³⁵⁸ Mezinárodní pakt Organizace spojených národů o občanských a politických právech (Sbírka zákonů č. 120/1976), In: Frištenská, H., Sulitka, A. – *Průvodce právy příslušníků národnostních menšin v České republice*, Praha 1995, str. 25-26, zde str. 26.

¹³⁵⁹ Hübschmannová, M. – Několik oznámek k hodnotám Romů, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 59

¹³⁶⁰ Tamtéž, str. 59

Je zřejmé, že samotné zrovnoprávnění pohlaví, vytržené z kontextu majoritní kultury a jako takové nekompatibilní s tradiční romskou kulturou, není samo o sobě nijakým pozitivem a jeho hodnota se v odlišném kulturním kontextu zvrací ve svůj opak. Implementace tohoto a ostatních zrovnoprávňujících konceptů se neobejde bez celkové změny charakteru tradiční romské kultury (která však ve svém důsledku nutně znamená její konec) a do té doby budou mít snahy o jejich zavedení spíše charakter destruktivní.

9. 2 Pokračování kapitoly o lidských právech v romských osadách

Na základě předchozích stránek patrně žádného čtenáře nepřekvapí, že "výzkumník poslán do terénu (romských osad – pozn. M. J.) s cílem zmapovat segregaci Romů a majority najednou naráží na segregaci, které se ani nenadál, segregaci vnitřní. ... Tam, kde žijí v osadě dvě pokrevně nespřízněné velkorodiny je tato vnitřní segregace pravidlem"¹³⁶¹. Ano – institucionalizovaná (v antropologickém smyslu) segregace skupin, tedy skutečnost, o níž jsme téměř bez výhrady zvyklí slýchat a číst pouze jako o nástroji diskriminace Romů ze strany majoritní společnosti, je v romských osadách všednodenní realitou. Ruku v ruce se segregací jde přitom v kultuře romských osad i sociální distance. Ta se projevuje jednak vzájemnou endogamií jednotlivých skupin, stejně jako zákazem spolustolování a mnoha dalšími omezeními vyplývajícími z institutu rituální nečistoty¹³⁶². Vedle segregace je tak i sociální distance jedním z úhelných kamenů tradiční romské kultury.

Zobecníme-li tyto poznatky, ukáže se zřejmým, že za jeden ze základních strukturačních principů romských osad můžeme považovat apartheid (v etymologickém významu slova - pův. z holandského "oddělování", nikoli ve smyslu politické doktríny), tedy snahu o oddělení, segregaci skupin lidí, jimž je přiznávána nestejná hodnota lidství (se všemi diskriminačními důsledky, které z takové koncepce plynou).

Tato segregace má pak opět celou škálu konkrétních forem, z nichž patrně nejokřídlenější je segregace rezidenční, tedy "prostorová koncentrace určitých skupin"¹³⁶³, protože jednotlivé skupiny obyvatel romských osad (ať již vymezené kvalitou rituální nečistoty či subetnické příslušnosti) odmítají sdílet prostor a vzájemně se separují či, v případě narušení těchto hranic, jsou (i za použití násilí) separovány. Následkem uvedených skutečností je tedy fakt, že "sociální distance mezi romskými skupinami se projevuje i sídlištní segregací"¹³⁶⁴.

*

Jako nemístný žert pak zní jiné formulace z uvedených dokumentů, které tak jedním dechem hlásají jak potírání "všech forem diskriminace", tak (v následujícím článku!¹³⁶⁵) povinnost, aby "ve státech, kde existují etnické, jazykové ... menšiny nebylo jejím příslušníkům upíráno, aby spolu s ostatními příslušníky menšiny užívali své vlastní

¹³⁶¹ Podlaha, B. – *Hrst poznámek ke strukturaci Romských osad*, diplomová práce na FHS UK 2002, str. 49

¹³⁶² Srov.: Hübschmannová, M. – K počátkům romských dějin, In: *Černobílý život*, Praha 2000, str. 22

¹³⁶³ Baršová, A. – Problémy bydlení etnických menšin a trendy k rezidenční segregaci v České republice, In: *Romové ve městě* (kolektiv autorů), Praha 2002, str. 5

¹³⁶⁴ 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. 151, kurzíva v původním textu

¹³⁶⁵ Článek č. 27 Mezinárodního paktu o občanských a politických právech; viz Mezinárodní pakt Organizace spojených národů o občanských a politických právech (Sbírka zákonů č. 120/1976), In: Frišenská, H., Sulitka, A. – *Průvodce právy příslušníků národnostních menšin v České republice*, Praha 1995, str. 25-26

kultury...”¹³⁶⁶. A nejde o jediný případ, v jiném neméně významném dokumentu se např. praví, že “účastnické státy jasně a bez výjimky (sic!) odsuzují ... rasovou nenávisť ... xenofobii a diskriminaci každého druhu...”¹³⁶⁷, přičemž stejný dokument zaručuje (patrně opět “všem bez výjimky”) “právo na kulturní dědictví”¹³⁶⁸. Jenže, co když jsou součástí tohoto dědictví i složky, které – jak je tomu v případě kultury romských osad – jsou diskriminační, segregáčnící a rasistické?

9.3 Problematika samosprávy a autonomie

Jiným problémem uznání svébytnosti tradiční romské kultury, její podpory a rozvoje je skutečnost, že jedním z definičních znaků romských příbuzenských skupin je samospráva v silném slova smyslu, tedy jejich konstituce coby autonomních enkláv s vlastními hodnotami a normami ale také orgány, sankcionujícími jejich porušování.

Členové těchto skupin “sú povinní prísne dodržiavať skupinové pravidlá, obyčaje, zákazy a normy správania”¹³⁶⁹. Nad jejich dodržováním pak v rámci skupiny bdí “vlastní orgány moci”¹³⁷⁰, resp. samosprávy¹³⁷¹, přičemž “nedostatočná úcta a dôvera k vlastným orgánom samosprávy” sa “trestá”¹³⁷², takže “jednotlivca, ktorý stanovené normy nedodržiaval, postihol trest stanovený na základe obyčajového práva”¹³⁷³, přičemž takový trest byl “přísný” neboť ostatní viníky “úplně lynčovali”¹³⁷⁴ a ti, “ktorí sa nepodriadia ... sú zo spoločenstva vylúčení”¹³⁷⁵.

Takové orgány si tedy v rámci dané skupiny osobují vykonávání násilí, které v některých případech končí i vynesením rozsudku smrti. Známý je v tomto ohledu případ rodového náčelníka skupiny Stojkoviců z Komárna, “nad nímž jeho skupina za zradu vynesla vnitřní soud ... a obřadně ho zabila”¹³⁷⁶. Je třeba říci, že vynesení ortelu smrti není výrazem patologie či úpadku, ale jedná se naopak o akt, v němž samospráva dosahuje svého nejvnitřnějšího smyslu a nejzazší meze a teprve v něm dospívá ke své nejmanifestnější realizaci.

Existence samosprávy pak samozřejmě zakazuje využívat jiné správní instituce, zejména instituce daného státu (“základnou zásadou [romských skupin] je [...] riešenie

¹³⁶⁶ Viz předchozí poznámka

¹³⁶⁷ Kap. IV tzv. “Kodaňského dokumentu” přijatého 29. 6. 1990 Organizací pro bezpečnost a spolupráci v Evropě (OBSE), cit. In: Pospíšil, M., Sekyt, V. – Mezinárodní dokumenty a Romové, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 458

¹³⁶⁸ Tamtéž, str. 458

¹³⁶⁹ Marušiaková, J. – K problematice cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 701

¹³⁷⁰ Tamtéž, str. 703

¹³⁷¹ tamtéž, str. 700

¹³⁷² Tamtéž, str. 700

¹³⁷³ Horváthová, E. – K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis* 36, 1/1988, str. 19

¹³⁷⁴ *Paměti romských žen. Kořeny I.*, Brno, bez vřočení, str. 63; rozhovor Jolany L. a tazatelky J. Hargal'ové.

Porušením normy bylo v daném případě opuštění partnerů a dětí.

¹³⁷⁵ Dubayová, M. – Rómska rodina na Slovensku (Pokus o kultúrnoantropologickú reflexiu), *Slovenský národopis* 42, 2/1994, str. 130 (s odvoláním na J. Zywertu); obdobně též In: Dubayová, M. – Vázby cigánskej rodiny na vlastné etnické spoločenstvo a dynamika týchto väzieb, 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

¹³⁷⁶ Davidová, E. – Lidová hudba a písně Romů, In: *Černobílý život*, Praha 2000, str. 116. Z uvedeného pramene není zřejmé, má-li balada reálnou oporu v historické realitě. Přesto je však “pravdivá” přinejmenším jako doklad o možnosti a smyslu samosprávy romských skupin, neboť “není důležité, je-li tato domněnka pravdivá nebo ne; jako svědectví o kulturní normě je signifikantní” (Hübschmannová, M. - Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému spoločenství, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 125, převedeno do singuláru).

všetkých konfliktov vlastnými silami vo vlastnom prostredí¹³⁷⁷), takže pokiaľ sa niekto v prípade konfliktu "obrátí na občianske úrady ... ostatní členovia skupiny s ním preruší kontakty"¹³⁷⁸, čož pro dotyčného znamená sociálnu smrť - "takový Rom je rovnako tak mŕtvý pro svoju rodinu, ako keby zomrel doopravdy. Pozostalí sa snažia zapomenúť jeho meno, ze stolu se uklížia jeho podobizny a rozpredávajú se jeho majetky"¹³⁷⁹. V niektorých skupinách se pak "exkomunikovaný jednotlivec zrovna tak jako mŕtvý ... ocitá úplne mimo rámec své existence" a "stává se rituálně nečistým"¹³⁸⁰, tedy "přebírá kvalitu, která je za normálních okolností asociována pouze s >gadži<"¹³⁸¹.

Jak jsme si již ukázali (srov. kap. "Individuální svoboda"), je ve všech romských skupinách privilegovaným zájmem zájem rodinný. Dostane-li se tak tento do sporu s jakýmkoli jiným principem, je samozřejmě nadřazen. Lojalita k rodině tedy její příslušníky někdy nutí porušovat zájmy (stejně jako zákony) státu, neboť z uvedeného důvodu "nepomôcť bratovi trebárs aj v trestnej činnosti je pre Róma väčší prehrešok ako poškodiť spoločnosť"¹³⁸². Znovu se tak ukazuje, že občanský princip státu a příbuzenský princip skupin nositelů tradiční romské kultury je v ostrém sporu, přičemž přechod od jednoho k druhému je nesmírně komplikovaný. Neplatí totiž "rovnicu, že keď sme zdatnými tvorcami rodín a príbuzenských skupinových štruktúr, sme automaticky rovnako zdatnými tvorcami občianskeho štátu. Naopak, prenos princípov z tvorby rodiny (a rodu) do tvorby občianskeho demokratickeho štátu môže byť pre štát zhubný"¹³⁸³ a my na základě výše uvedených skutečností můžeme dodat, že daný stát poškozují a podřívají již i samotná jejich koexistence.

Uvedená autonomie (u některých subetnických skupin /např. u Romů olšských/ navíc posílena názorem, "že romské zákony jsou nadřazeny nad zákony neromské"¹³⁸⁴) není též mimo jiné kompatibilní s právním systémem žádného státu a v případě "vlastních orgánů moci" je dokonce v rozporu s klasickou Weberovou definicí státu (tedy instituce mající na určitém území monopol na zákonné násilí) vůbec. Z uvedeného tedy vyplývá, že žádný stát ze své vlastní podstaty nemůže skupiny s takovou kulturou (jejíž součástí jsou uvedené instituce), na svém území tolerovat. Na druhou stranu je ovšem nutné dodat, že samospráva není u skupin s tradiční romskou kulturou jevem marginálním, ale jedná se o (definiční) "charakteristiku cigánskej skupiny"¹³⁸⁵, jejíž eliminace znamená pro dotyčné skupiny téměř totéž co konec existence.

9. 4 Otevřená a zavřená společnost

¹³⁷⁷ Dubayová, M. – Rómska rodina na Slovensku (Pokus o kultúrnoantropologickú reflexiu), *Slovenský národopis* 42, 2/1994, str. 130 (s odvoláním na Zywert, J. – Sytuacja społeczno-ekonomiczna Cyganów zamieszkajacych w Zielenogorskie, In: *Etnografia Polska*, Warszawa 1978, č. 2, str. 99-109); obdobně též In: Dubayová, M. – Vázby cigánskej rodiny na vlastné etnické spoločenstvo a dynamika týchto väzieb, 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

¹³⁷⁸ Tamtéž, str. 700

¹³⁷⁹ Raichová, I. – Romové a náboženství, In: *Romové – O Roma. Tradice a současnost*, Brno 1999, str. 67

¹³⁸⁰ Tamtéž, str. 67

¹³⁸¹ Tamtéž, str. 67

¹³⁸² Gjuríčová, J. – Kriminalita rómskych detí a mladistvých, *Policista*, 1, 1996, str. 18-19, cit In: Šúryový, E. – Rómovia a kriminalita, *Sociológia* 33, 2001, č. 5, Bratislava, str. 485

¹³⁸³ Roško, R. – Rómovia a Slovensko – sociologický pohľad, *Sociológia* 33, 2001, č. 5, Bratislava, str. 508

¹³⁸⁴ Thálová, L. – Sociální problematika a Romové, In: Raichová, I. – *Romové a nacionalismus?*, Brno 2001, str.

96

¹³⁸⁵ Marušiaková, J. – K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 33, 4/1985, str. 701

Stejnou překážkou pro respekt majoritní společnosti k tradiční romské kultuře je též již zmiňovaný koncept rituální nečistoty, který má v tradiční romské kultuře pozici bezmála centrální. Vedle samosprávné autonomie se tak jako charakteristický rys objevuje ještě navíc výlučnost v otázce samotného lidství, neboť příbuzenské skupiny nositelů tradiční romské kultury považují za rituálně čistou (a tedy reprezentující lidství v jeho nejvyšší kvalitě) v zásadě výhradně svou vlastní skupinu, a co se týče vztahu s majoritou, jsou en bloc bez rozdílu všemi těmito skupinami shodně "gadžové považováni za mahrimé – nečisté"¹³⁸⁶ a je jimi z tohoto důvodu (tedy z důvodu jejich nižší či horší hodnoty lidství) pohrdáno.

Opět se tu tak vynořuje nepřeklenutelná propast mezi principy majoritní společnosti a podstatou skupin tradiční romské kultury. Majoritní společnost můžeme totiž v této souvislosti klasifikovat v již zmíněné dichotomii H. Bergsona jako společnost otevřenou, neboť její nosné pilíře, např. občanský princip, jsou ze své podstaty otevřené pro všechny a majoritní společnost tak představuje (alespoň potenciálně) právě onu "společnost všem otevřenou", která "objímá veškeré lidstvo"¹³⁸⁷. Naproti tomu příbuzenské skupiny nositelů tradiční romské kultury jsou suicentrické, z principu vůči okolí uzavřené, a vyjma sebe samých všemi ostatními opovrhují, takže "jejich podstatou zůstává, že v jakémkoli okamžiku čítají vždy jen určitý počet jednotlivců a vylučují ostatní"¹³⁸⁸.

Je zřejmé, že oba principy se navzájem vylučují a majoritní společnost – chce-li i nadále zůstat společností otevřenou - jednoduše nemůže skupiny s právě opačnými principy organizace ve svém rámci tolerovat.

*

Ukazuje se tedy, že naivní víra, že kultury všech marginálních skupin, migrantů a utečenců jsou pro naši kulturu a stát obohacením, je lichá. Základní principy některých z nich hrozí naši kulturu a její hodnoty zničit a rozvrátit. Musíme si tedy vybrat (příčemž koncepce bezbřehé xenofilie znamená jistou cestu do pekel).

Pokud by se ovšem zástupci majoritní kultury rozhodli, že její základní principy jsou něčím, co stojí za to udržovat (anebo kdyby jen jednali v souladu s právním řádem), ukáže se, že tyto principy je třeba na daném území vyžadovat a aktivitám směřujícím k ochraně či rozvoji odlišných kulturních tradic, jež jsou s těmito v rozporu, je nutno dát jasně a nepřekročitelné meze (zvolit určité principy a stát za nimi totiž /nutně/ znamená vyloučit jiné). V našem případě je tomu tedy tak, že "v situaci, kdy se základní lidská práva (a ukázali, jsme si, že právě ony jsou jedním z úhelných kamenů evropského kulturního dědictví – pozn. M. J.) a určité historické tradice či zvyklosti nacházejí v konfliktu, je nutné, aby se tyto tradice přizpůsobily, neboť jsou to principy ochrany lidských práv, které musí převládnout"¹³⁸⁹.

Jak říká Eva Davidová-Turčínová: "Chce-li [cikánská populace] žít (a ona ve své naprosté většině chce) v rámci naší společnosti, musí se do jisté míry podřídit jejím právním a civilizačním normám a zákonům"¹³⁹⁰ (jen dodejme, že "do jisté míry podřídit" znamená "v zásadě akceptovat").

¹³⁸⁶ Fonseca, I. – *Pohřbi mě vestoje*, Brno 1998, str. 13

¹³⁸⁷ Bergson, H. – *Dvoji pramen mravnosti a náboženství*, Praha 1936, str. 31

¹³⁸⁸ Tamtéž, str. 23

¹³⁸⁹ Z projevu Anny Diamantopoulouové, komisařky Evropské komise pro zaměstnanost a sociální věci přednesený na Konferenci Světové banky o Romech pořádané Světovou bankou a nadací George Sorose ve spolupráci s Evropskou komisí v Budapešti 30. Června 2003. Citováno z překladu pořizovaného MPSV ČR; kurzíva moje.

¹³⁹⁰ Davidová-Turčínová, E. – K vymezení a specifikce současného cikánského problému v Československu, *Sociologický časopis*, roč. VI, 1970, č. 1. str. 29-41, zde str. 38

9.5 Poznámka k multikulturalismu

Multikulturalismus je pojem, který je v současné době v souvislosti "romskou problematikou" skloňován ve všech pádech. Obecně se má za to, že cílem multikulturního úsilí je umožnění rozvoje "romské kultury" v rámci daného státu. V podloží této myšlenky je však skryto nemálo problémů.

Jedením z nich je skutečnost, že "multikulturní společnosti a společenství se zasazují o svobodu a rovnost všech lidí"¹³⁹¹, zatímco kultura romských osad tyto hodnoty popírá. Idea, podle níž je třeba vážit si všech lidí rovným dílem a na ní založený princip rovnosti není tedy univerzálním, kulturně neutrálním konceptem, ale je vlastní (v daném případě) pouze hegemonní majoritní kultuře. Je tedy zřejmé, že "liberalismus"¹³⁹² není vhodným místem pro setkávání kultur, neboť je politickým výrazem jednoho určitého spektra kultur, který je vcelku neslučitelný se spektry jinými"¹³⁹³. Liberalismus tedy není univerzální kulturou, naopak, je výrazem partikulární kulturní tradice a jeho šíření má na ostatní kultury homogenizační účinek.

Snaha o zrovnoprávnění nositelů kultury romských osad a o ochranu základních práv těchto individuí jakožto lidských bytostí se tedy dostává do ostrého střetu se snahou o zrovnoprávnění jejich kultury. Zrovnoprávnění nositelů tradiční romské kultury a naplnění jejich individuálních práv jako jedinců se totiž v tomto případě vylučuje s uznáním jejich (neindividualistické a diskriminační) kultury a naopak, což znamená, že nelze uznat tyto jedince jako nositele specifické kultury a zároveň jako rovnoprávné občany. Jejich kolektivní identita je v rozporu s jejich individuálními občanskými právy. Základní potíž tedy do značné míry tkví v tom, že individualisticky pojatý právní řád má výrazné potíže s uznáním a garancí kolektivních identit (a s nimi spojenými "kolektivními právy")¹³⁹⁴, které by však byly při snahách o zrovnoprávnění kultur nezbytné, navíc v situaci, kdy jsou základní práva těchto individuí jakožto lidských bytostí v rozporu s uznáním jejich zvláštních potřeb jakožto příslušníků určité kultury.

Individualisticky založený právní systém, který je "slepý k rozdílům" ("měří všechny podle stejného metru"), bez ohledu na jejich příslušnost k určité specifické kultuře či tradici není tedy neutrální a nestranný, ale odráží pouze hodnoty dominantní kultury. Jeho prosazováním by tedy "menšinové nebo potlačené kultury byly nuceny převzít formu, která je jim cizí. V důsledku toho by údajně férová společnost, společnost slepá k rozdílům, byla

¹³⁹¹ Gutmannová, A. – Úvod, In: Tylor, Ch. – *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*, Praha 2001, str. 39

¹³⁹² Termín "liberalismus", resp. "liberální demokracie" je v dané souvislosti chápán velice široce jako systém založený na principu, podle kterého mají být "všichni lidé bráni jako svobodné a sobě rovné bytosti" (str. 24), takže do značné míry splývá s našim vymezením občanské společnosti.

¹³⁹³ Tylor, Ch. – *Politika uznání*, In: Tylor, Ch. – *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*, Praha 2001, str. 79

¹³⁹⁴ Srov. např. skutečnost, že "Česká republika je právním státem a *za dominující a základní je považován vztah jednotlivého občana ke státu a jeho institucím*, a naopak. Z tohoto prvořadého občanského principu se odvozuje také ochrana individuálních občanských práv. Různé skupinové zájmy jakkoliv vymežitelného společenství ... jsou nahlíženy jako od něj odvozené, to znamená jako individuální zájmy jejich příslušníků" (Frištenská, H., Sulitka, J – *Průvodce právy příslušníků národnostních menšin v České republice*, Praha 1995, str. 9; kurzíva moje). V konkrétním případě např. národnostních menšin to pak znamená, že "základním principem české národnostní politiky je především to, že poživitelem národnostních práv je *jednotlivý příslušník národnostní menšiny, který je v první řadě občanem České republiky*" (tamtéž, str. 11; kurzíva moje).

nejen nelidská (protože potlačuje identity), nýbrž i subtilním způsobem, který si sama neuvědomuje, také vysoce diskriminační”¹³⁹⁵.

Nastává tak paradoxní situace, kdy stát, jehož zákony ”zakazují jakoukoli diskriminaci” (srov. kap.”Lidská práva a kultura romských osad”) právě tímto zákonem diskriminuje nositele kultur (jakožto nositele kultur), které představu univerzálního lidství, rovnosti a obecné lidské důstojnosti nesdílejí (např. nositele tradiční romské kultury) a tím vlastně tento zákon sám zakazuje. Samozřejmě, že takový stát diskriminaci také právně stíhá, čímž si ovšem sám kope jámu, neboť, jako původce diskriminace se proti svým zákonům těžce prohřešuje a měl by být udán a stíhán.

*

Uvedené skutečnosti nás nevyhnutelně staví před volbu “bud’ a nebo”, mimo jiné se tak také ukazuje, že v daném případě je samotný pojem multikulturalita vlastně protimluvem, neboť principy jedné kultury vylučují druhou a synkreze, ba i soužití, jsou nemožné. Každá z dotyčných kultur se totiž může rozvíjet a uplatňovat své hodnoty a normy, pouze když nebude konfrontována s tou druhou.

V této souvislosti je na místě uvést koncepci, která je v jistém smyslu představě společnosti multikulturální protikladná. Jedná se o koncept společnosti multirasové, tedy společnosti, jejímž hlavním rysem je lhostejnost k “rase” (tedy k fyziognomickým faktorům) jejích členů. V takové společnosti lidé bez jakéhokoli zřetele k barvě pleti apod. sdílejí jisté kulturní vzory (multirasová společnost je tedy monokulturní). Je otázkou, zda by se – vzhledem k výše uvedeným skutečnostem – neměla v otázce vztahu k “Romům” ČR a SR vydat právě touto cestou.

9.6 Možnost změny

Otázkou tedy je, máme-li obyvatele romských osad chránit (každého jednotlivě ve jménu jejich obecně lidských práv) proti diskriminaci ze strany jejich vlastní kultury (neboť její ústřední principy jsou diskriminační). Otázka je to nicméně čistě teoretická, protože jakákoli změna nebo zásah v tomto směru jsou nemožné, neboť taková změna (například zrušení romských osad, resp. jejich kultury) by nutně obnášela porušení jiných lidských práv jejich obyvatel a tak v této podobě zůstává daný problém neřešitelný. (V menším měřítku se tento problém týká i jednotlivých složek tradiční romské kultury. Je-li tomu například tak, že “[romský] muž bije svoji manželku a i ona to pokládá za morální”¹³⁹⁶ - a některá empirická data tuto tezi skutečně potvrzují - je skutečně otázkou, co si s takovým kulturním vzorcem - který je na jedné straně specifickým dané kultury, na druhé však v rozporu se zákony dané země – počít.)

V této souvislosti je možná na místě znovu připomenout, že kultura romských osad není upadlou podobou kultury majoritní, ale svébytnou a specifickou kulturou odlišnou. Nikoli bez významu je i skutečnost, že při obecnější klasifikaci kultur (nejnověji snad podle S. P. Huntingtona) nespadá tato kultura do západního civilizačního okruhu, ale svou povahou i původem náleží k civilizaci indické, resp. hinduistické¹³⁹⁷, jíž jsou některé z konstitutivních

¹³⁹⁵ Tylor, Ch. – Politika uznání, In: Tylor, Ch. – *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*, Praha 2001, str. 60

¹³⁹⁶ Holomek, K. – Romové a současnost – zamyšlení nad historickou křížovatkou, In: Balvín, J. /a kol./ – *Romové a historie*, Ústí nad Labem 1996, str. 37; kurzíva moje

¹³⁹⁷ Huntington, S. P. - *Sřet civilizací, boj kultur a proměna světového řádu*, Praha 2001, str. 38

prvků civilizace západní zcela cizí (takovým prvkem je například právě individualismus a ryze západní tradice individuálních práv a svobod, které Huntington považuje za nejcharakterističtější rysy západu, k jejichž vzniku "nedošlo v žádné jiné civilizované společnosti"¹³⁹⁸. Západní společnosti si však této výlučnosti nejsou vědomy a na akceptaci a dodržování těchto hodnot vznášejí univerzalistický nárok, což je mnohými považováno za "imperialismus lidských práv"¹³⁹⁹. Jinými slovy: ukazuje se, že "univerzální deklarace lidských práv ... je ledasjaká, jen ne univerzální"¹⁴⁰⁰). A je-li tím, co je obecně společné lidem západní civilizace "víra v individualismus, tržní hospodářství a politickou demokracii"¹⁴⁰¹, pak je zároveň zřejmé, že nositelé kultury romských osad do této civilizace (klasifikačně) nepatří a dokonce patřit nemohou, neboť principy na nichž je jejich kultura založena, přijetí těchto prvků znemožňují. **Z tohoto důvodu je možné pohlížet na konflikty mezi obyvateli romských osad a majoritní společností jako na střet civilizací (a vinit z tohoto střetu jednotlivce pana Demetera /srv. kap. "Obhajoba generalizací, pan Demeter a tradiční romská kultura"/ je proto vůči němu velice unfér). V tomto faktu se tedy také nalézá odpověď na otázku, zda je "romská otázka" problémem etnickým či sociálním. Primárně ani jedno ani druhé, jedná se o problém kultur, resp. civilizací, který je "etnicitou" či sociálním prostředím v konkrétních případech pouze druhotně kontaminován.**



Z tohoto důvodu je tedy teze o tom, že "romská kultura ... může být spojovacím můstkem mezi Romy a Neromy"¹⁴⁰², chybná, protože je to právě jejich kultura, co je rozděluje a co je jádrem jejich vzájemných konfliktů.

Výjimečně si byli někteří autoři této skutečnosti vědomi a použili ji k výkladu reakcí majority na nositele tradiční romské kultury; podle těchto badatelů "je zřejmě nevhodné mluvit ... o rasizmu a xenofobii české populace. **Jde o konflikt kultur, životního stylu, principiální rozdíly v sociálních aspiracích apod.**"¹⁴⁰³, čímž z příslušníků majoritní populace sňali břímě a stigma, kladené na ně zástupci Evropské unie a dalšími neználky.

9.7 Něco se ovšem dělat musí, jenže co?

Třebaže je autorovým přáním romské osady zachovat, je si plně vědom toho, že to není možné. Brání tomu vývoj společnosti jak v osadách samotných, tak ve zbytku země, resp. zemí. Tyto procesy jsou podle všeho neodvratné a čelit jim konzervací a archivací romských osad není možné (byť po jistou dobu by to ještě možné bylo). Skanzen ani muzeum však není šťastnou ani perspektivní volbou. Změna je tedy neodvratná a autor tuto skutečnost (byť s těžkým srdcem) přijal. V následujících řádcích bych však rád upozornil na možná nebezpečí, která by mohla být v tomto procesu skryta.

Romské osady jsou sociální, resp. kulturní systémy fungující v překvapivé komplexitě a autonomii na principech zcela odlišných od společnosti resp. kultury majoritní. Tato skutečnost je pravým jádrem stávajících potíží a také důvodem blížící se změny. Jedním (a možná hlavním) z těchto důvodů je fakt, že majorita si tuto změnu přeje. Nikterak zakrývaným cílem této změny je emancipace obyvatel romských osad a jejich integrace do společnosti majoritní (se samozřejmým uchováním "romských specifik" jako jsou písně, tance

¹³⁹⁸ Tamtéž, str. 70

¹³⁹⁹ Tamtéž, str. 229

¹⁴⁰⁰ Eriksen, T. H. – *Small Places large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, London 2001, str. 14, překlad můj.

¹⁴⁰¹ Huntington, S. P. - *Střet civilizací, boj kultur a proměna světového řádu*, Praha 2001, str. 53

¹⁴⁰² Romové v České republice, heslo "Romská kultura", <http://www.romove.cz/romove/kultura.html>

¹⁴⁰³ Víšek, P. – Program integrace - řešení problematiky romských obyvatel v období 1970 až 1989, In: *Romové v ČR*, Praha 1999, str. 215

a jazyk). V tomto bezelstném a v mnoha případech i dobře míněném záměru je však skryta hrozba. Právě proto, že obyvatelé romských osad se neliší pouze dekorativními prvky jako jsou písně, tance a jazyk, ale že skutečnou odlišností je zcela jiný kulturní systém, musela by být chystaná změna totální společenskou změnou měnící celý tento systém, při které by jedna sada principů byla nahrazena sadou zcela odlišnou. Takový přístup založený na představě celkové společenské změny nazývá K. R. Popper utopickým inženýrstvím. Podobně pak úsilí o provedení této změny označuje jako pokus utopický. Důvodem adjektiva utopický a jádrem Popperovy kritiky tohoto typu a provedení změny je skutečnost, že tyto "doporučují změnu celku, tedy velmi rozsáhlé změny, jejichž praktické důsledky se vzhledem k našim omezeným zkušenostem dají těžko odhadnout. Utopické inženýrství požaduje racionální plánování celé společnosti, přestože vůbec nemáme k dispozici faktické poznatky, kterých by bylo třeba k uskutečnění tak ambiciózního nároku"¹⁴⁰⁴. Proto Popper nepovažuje za rozumné "předpokládat, že by úplná přestavba sociálního světa ... vedla k fungujícímu systému"¹⁴⁰⁵.

V odlišné dikci konstatuje tutéž skutečnost i další titán sociologické teorie T. Parsons. Je totiž nepochybné, že totální společenská změna by vyžadovala obecnou teorii procesů změny sociálních systémů, která však podle Parsonse "není možná", jednoduše proto, že "taková teorie by předpokládala úplnou znalost procesů systému, a tu nemáme"¹⁴⁰⁶. Pouze bych dodal, že právě samotná možnost takové změny záměrným úsilím je zřejmě chybná, neboť největší a nejvlivnější část kultury je nevědomá (skrytá část kulturního ledovce) a nebyla vytvořena záměrnou činností (jako analogie by tu opět mohl sloužit jazyk) a je tedy vysoce pravděpodobné, že takové změny v plánované podobě člověk není z principu schopen.

Z těchto důvodů se domnívám, že chystaná změna není možná (resp. není možný krok 2 – nahrazení starých principů novými); a nejsem sám, i jedna z největších světových kapacit v oblasti věd o kultuře říká, že "iba tú spoločnosť, ku ktorej patríme, sme schopní zmeniť bez rizika jej zničenia – takéto zmeny by pochádzali z nej a zavádzali by sme ich my sami"¹⁴⁰⁷. Obávám se, že uvedená změna způsobí rozklad fungujících formací romských osad (termínem "v sociokulturní sféře funkční" míním, že ve společenstvích romských osad má každý své místo a ví kam patří, každý cítí, že jeho místo je místem přirozeným, že s každým, kdo se narodí, se počítá, že romská osada je místem smysluplných sociálních interakcí, které mají vnitřní logiku - zahrnující i regulační mechanismy - a je tedy přehledným domovem a smysluplným světem¹⁴⁰⁸), připraví je o to nejcennější, co se v nich doposud skrývá, a tím celá akce skončí. Nepopírám, že problémem romských osad je skutečnost, že tyto útvary jsou ekonomicky závislé na majoritní společnosti, ale jsem si jist, že plánované změny (tedy zejména zrušení osad) tento problém rozhodně nevyřeší a naopak k němu ještě přidají potíže, které nastanou, až se dílo dokončí a místo fungujících formací budou na jejich místě stát útvary anomické, tedy uskupení bez vnitřní logiky, připravené o své standardy a neschopné dostát těm majoritním, zbavené vlastních regulujících mechanismů, které nebudou nahrazeny ničím. I přes velkou míru zjednodušení se domnívám, že právě plánovaná změna je tím, co dělí a odlišuje romské osady od romských ghett.

¹⁴⁰⁴ Popper, K. R. - *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, Praha 1999, str. 148.

¹⁴⁰⁵ Tamtéž, str. 153

¹⁴⁰⁶ Parsons, T. – *The Social System*, Glencoe 1951, str. 486, cit In: Kľofáč, J., Tlustý, V. – *Soudobá sociologie I*, Praha 1965, str. 197, kurzíva moje

¹⁴⁰⁷ Lévi-Strauss, C. – *Štruktúrálna antropológia*, Bratislava 2000, str. 342

¹⁴⁰⁸ Možná, že právě tato skutečnost má svůj vliv i na fakt, že obyvatelé venkovských romských osad vykazují vyšší míru identifikace se zemí, v níž žijí (v daném případě se Slovenskou republikou), než obyvatelé městských komunit (srov. M. Jurásková – Migrácia rómov do krajín Európskej únie, In: Vašečka, M., Jurásková, M., Kriglerová, E., Puliš, P., Rybová, J. – *Rómske Hlasy. Rómovia a ich politická participácia v transformačnom období*, Bratislava 2002, str. 111).

Tuto situaci reflektuje shodně i P. Barša, když píše, že "v kontrastu k chudobě typické pro předcházející desetiletí (v našem případě chudobě romských osad – pozn. M. J.) je nová městská chudoba (v našem případě chudoba městských "romských" ghett – pozn. M. J.) charakterizovaná úpadkem 'sociální organizace'¹⁴⁰⁹, tedy anomii produkující sociální patologii, přičemž "zlom základov tejto (tradiční romské – pozn. M. J.) kultúry sa v konečnom dôsledku prejavuje sociálnym utrpením"¹⁴¹⁰.

Smutnou pravdou plánované akce tedy je, že žádný problém nevyřeší, ale řadu jich vytvoří. Též je třeba dodat, že taková změna je nevratná – jakmile tato společenství o jejich základ připravíme, nebudou už nikdy s to se k němu vrátit (a stejně nepravděpodobné je, že budou schopna ustavit se znovu na základech společnosti majoritní). A **nedělejme si iluze, že ti, kdo tuto změnu plánují, potom řeknou "byla to naše chyba, spletli jsme se", kdepak, vina se jako obvykle přičte obyvatelům romských osad! Bude se hovořit o jejich neochotě, neschopnosti a ignoranci a nakonec se řekne "s nimi to opravdu nejde", "šanci jsme jim dali, ale podívejte, jak s ní naložili!", "chtěli jsme jim pomoci, ale s nimi se skutečně nedá nic dělat"**.

Jistá možnost tu však (snad) přeci jen je. K. R. Popper ji nazývá postupné inženýrství. Míjí tím změnu jednotlivých institucí oproti přestavbě celé kulturní konfigurace, snahu o řešení lokálních a dílčích problémů v protikladu ke snaze totální transformace. A právě toto je cesta, po níž by se měli vydat ti, kdo chtějí otázku romských osad "řešit." Tato cesta je dlouhá a nelehká, jen pro srovnání si uvědomme, že přeměna ze společnosti tradiční ve společnost moderní, občanskou, trvala v majoritní kultuře několik staletí (a jak dodává K. A. Novák, zdaleka ne ve všech jejích koutech byla již dokončena¹⁴¹¹), je to však cesta jediná (ve smyslu zdaru, neboť ty ostatní jsou buď slepé nebo vedou do pekel). Vzhledem ke skutečnosti, že krajními body této proměny jsou radikálně odlišné kultury, je třeba, aby ji prováděli lidé, kteří rozumí základním principům obou z nich - jen to je pozice, ze které se tato transformace dá úspěšně provést. A právě k pochopení rozdílu, který tyto kultury odlišuje, chce sloužit předložená studie (která si však rozhodně nenárokuje poskytovat postačující sumu vědění k chystanému podniku, ale snaží se spíše vytyčit směr dalších výzkumů v dané oblasti).

Na závěr bych pak ještě chtěl dát podnět k zamyšlení analogií z oblasti archeologie. Zde již delší dobu (a velice úspěšně) funguje model, podle kterého, hrozí-li, že některou činností bude nenávratně narušena či přímo zlikvidována určitá archeologická situace, je ze zákona povinné, aby této předcházela záchranný archeologický výzkum provedený státem uznanými odborníky, jehož cílem je zdokumentovat tyto skutečnosti pro následující generace.

Je až s podivem, že jedná-li se o kulturní skutečnosti přítomné, kterým nenávratné vymizení hrozí, tento princip užíván není; chtěl bych tedy apelovat na odpovědné orgány, aby, budou-li v otázce romských osad podniknuty aktivity směřující k jejich (nenávratné)

¹⁴⁰⁹ Barša, P. – *Politická teorie multikulturalismu*, Brno 1999, str. 117

¹⁴¹⁰ Dubayová, M. – *Rómska rodina na Slovensku (Pokus o kultúrnoantropologickú reflexiu)*, *Slovenský národopis* 42, 2/1994, str. 135, kurzíva v původním textu

¹⁴¹¹ Viz: Novák, K. A. – *Tradice versus regres*, In: Jakoubek, M., Poduška, O. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 31-40. Nicméně oblíbený argument mých oponentů (za všechny např. A. Mušinky), že "slovenská vesnice funguje stejně jako romská osada", tedy že i zde vše ovládá a řídí příbuzenství, je lichý, neboť tomu tak není. Skutečnost je totiž taková, že zatímco na slovenské vesnici existuje množství formálních organizací (jako např. myslivecký spolek, hostinec, pošta, obchod, křesťanský sbor, sbor hasičů, fungující pobočky politických stran, JRD a mnoho a mnoho dalších) a obec jako taková je uskupením primárně správně-politickým (v němž ovšem příbuzenské vazby - jimž však výrazně konkurují vazby *sousedské* /srov. např.: Kandert, J. - *Výpomoc při jarních pracích, Český lid* 4/1969, roč. 56, str. 211-215/ - hrají roli nikoli nevýznamnou), je tomu v romských osadách *právě naopak*, tedy: v případě romských osad se jedná o sociální uskupení ustavené primárně na bázi příbuzenství, v nichž se (snad) tu a tam objevují přechodně (a spíše v zárodečné podobě) formální organizace (jako např. - jak uvádí A. Mušinka - fotbalová družstva /i když i v tomto případě - jak **kontruje T. Hirt - se většinou jedná o "Klapzubovy jedenáctky"**).

transformaci (ve svém důsledku vedoucí k opuštění stávajících modelů a vzorců, lhostejno, zda v oblasti nevědomých kategorií či manifestního – např. prostorového – uspořádání), předcházet těmto "záchranný" kulturologický výzkum (po vzoru záchranného výzkumu archeologického) prováděný odborníky adekvátních uznávaných disciplín, který by jejich neopakovatelnou a (ve světovém měřítku) jedinečnou situaci přinejmenším zdokumentoval a alespoň v této podobě ji uchoval našim potomkům. Otázku finančního pokrytí takové akce pak opět řeší uvedená analogie, neboť v archeologii je praktikován princip, podle kterého "kdo ničí, ten platí", tedy, kdo svou činností k zániku památky přispívá, ten výzkum subvencuje. Přestože nechci tuto analogii vést tak daleko, abych ztotožnil "pomoc, podporu" či "rozvoj" s ničením, přesto je třeba vzít na vědomí, že právě tyto ušlechtilé aktivity mohou ve svém důsledku k zániku romských osad (v nejlepším smyslu slova) vést a nedílnou součástí jejich rozpočtu by se tak měla stát i položka na uvedený výzkum, neboť unikátnost sociálních formací romských osad si jej podle všech měřítek rozhodně zaslouží.

X. ZÁVĚREČNÉ ÚVAHY

10.1 Rekapitulace

Při poznámkách, které jsem učinil o zrodu řecké polis, jsme viděli, že politika a dějiny jsou vázány 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 a dějinách 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, ani že jejich obyvatelé nemají svébytné vnímání času, jeho toku a změn. Říkám-li, že v romských osadách se není možné setkat s politikou či dějinami, používám tyto termíny jako pojmy. **Pojem, vědecký pojem, se od slova z běžného jazyka liší tím, že mu nelze rozumět bez definice.** A právě jediné, 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 těchto dvou pojmech ve vztahu k romským osadám hovořit jinak, než v negativní podobě jako o zde nepřítomných¹⁴¹².

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"¹⁴¹³ (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 nepovažují užívání těchto termínů při popisu romských osad za adekvátní.

V dikci T. Hobbesa jsou obyvatelé romských osad "lidmi, kteří stojí mimo občanskou společnost"¹⁴¹⁴ a takto i vně politiky. Svou existencí vyvracejí Aristotelovu definici člověka, neboť přestože "mají všichni, děti i dospělí lidskou přirozenost"¹⁴¹⁵, má tato přirozenost

¹⁴¹² O dějinách a politice tedy platí totéž, co Leopold Pospíšil říká o právu. "Dějiny" a "politika" nejsou, 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).

¹⁴¹³ Habermas, J. - *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha 2000, str. 160

¹⁴¹⁴ Hobbes, T. - O občanu, In: Hobbes, T. - *Výbor z díla*, Praha 1988, str. 117-212, zde str. 133

¹⁴¹⁵ Tamtéž, str. 134

charakter diferencovaný a hierarchický, nikoli univerzální a rovný, takže Aristotelem vymezená kategorie ZOON POLITIKON je nezahrnuje. Je tudíž zřejmé, že "člověk není od narození pro občanskou společnost uzpůsobený", nýbrž je pro ni "uzpůsobován ... nikoli přirozeností, ale výchovou (rozuměj kulturou – pozn. M. J.)"¹⁴¹⁶.

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. V souladu s bytí naivní a nereflektovanou, ale (nebo právě proto) obecně rozšířenou představou (která nicméně implicitně obsahuje a zachycuje obecně pocíťovaný, protože nepřehlédnutelný, rozdíl mezi "námi" a "jimi", mezi "naší" a "jejich" kulturou) o "Romech" jakožto lidech svobodných a hrdých by se tato situace dala popsat slovy citovaného autora, podle kterých "po občanské společnosti touží i lidé, kteří jinak pro hrdost neuznávají za vhodné přistoupit na rovné podmínky, bez nichž občanská společnost nemůže být"¹⁴¹⁷.

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 nejprůhodnější) - taková představa je pouze ukázkovým příkladem etnocentrismu. Občanská společnost je konstrukt, lidský výtvar, "jinak bychom museli říci" – a mylnosti tohoto názoru si byl J. J. Rousseau vědom již před více než 200 lety - "že občanská společnost a všechno, o čem si myslíme, že je pro lidi užitečné, založila příroda."¹⁴¹⁸, což právě - tváří v tvář těm, kteří žijí v sociálních útvarech fungujících na odlišných principech - rozhodně říci nemůžeme.

Podobně je pak třeba označit snahy o její zavedení a podporu v cizích kulturách za kulturní teror, na který nemá naše kultura nijaké přirozené právo. Obyvatelé romských osad nežijí podle principů občanské společnosti a z důvodů, který jsem vyložil výše, jim mnoho skutečností v jejich přijetí brání. Život v romských osadách je postaven na principech odlišných, stejně úctyhodných a respektuplných, a žít podle nich je nezadatelným právem jejich obyvatel.

Na tomto místě bych ještě jednou a naposledy upozornil, že společnost tradiční a moderní, resp. občanská nejsou než myšlenkovými konstrukty, jejichž ryzost 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 zauímají 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.¹⁴¹⁹

A právě podloží této dichotomie považují za základní odlišnost mezi romskými osadami a majoritní společností (jejíž součástí jsou v tomto smyslu též mnozí tzv. "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 považují za největší "romské specifikum" a za "nejtradičnější" rys romských

¹⁴¹⁶ Tamtéž, str. 134

¹⁴¹⁷ Tamtéž, str. 134, kurzíva moje

¹⁴¹⁸ Rousseau, J. J. – Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi, In.: Rousseau, J. J. – *Rozpravy*, Praha 1989, str. 62

¹⁴¹⁹ Pasáž je parafrází části textu P. L. Bergera in: Berger, P. L. – *Kapitalistická revoluce*, Bratislava 1993, str. 48

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.**

Jinými slovy a jednou větou: Romské osady jsou unikátní ostrůvky tradiční společnosti, které přežily (v relativní autonomii do značné míry svébytných kulturních systémů) až do dnešních dnů a zároveň jedněmi z posledních enkláv lidí bez dějin v Evropě. **A tohoto faktu by si měl být vědom každý, kdo bude chtít jejím obyvatelům ”pomáhat”, aby jeho ”pomoc” nebyla nakonec pro tyto fungující sociální formace hroben.**

10.2 Konec Romů v České republice?¹⁴²⁰

Ukázali jsme si, že pod vágním, ale **standardně užívaným označením “romská kultura” se skrývají kultury zatím přinejmenším dvě, ovšem v nejpodstatnějších momentech se lišící až do polohy protikladů.** První z nich je “tradiční romská kultura”, resp. její poslední živoucí výhonek, který se zachoval až do současnosti – kultura romských osad, druhou je pak “národní romská kultura”, resp. spíše její projekt, neboť její existence zatím nepřekročila fázi verbálních či písemných proklamací. Doložil jsem, že zatímco “tradiční romská” kultura tvoří v romských osadách integrovaný systém a dané formace tak tvoří kulturně autonomní enklávy, které se svými fundamentálními složkami od kultury většinové společnosti principiálně liší, je “národní romská” kultura pouhou (navíc neduživou a pokulhávající – a nebojme se srovnávat, referenční rámec je v tomto případě shodný) analogií kultury většinové společnosti, která je v principiálních momentech s touto totožná a veškeré její specifikum spočívá v odlišné etiketě, obsah, stejně jako forma, jsou shodné.

Dané problematice jsem se věnoval sdostatek a opakovat jednou již uvedené závěry by bylo patrně redundantní. Zmíním tedy ve zkratce úhel pohledu¹⁴²¹, který v předložené práci nebyl systematicky rozpracován. Je **jím pojetí romských osad jako enkláv kultury chudoby**¹⁴²².

¹⁴²⁰ Pro úspornost budu hovořit pouze o ČR, pasáž má však plnou platnost i pro SR.

¹⁴²¹ Otázka, zda se jedná o jiný pohled na *shodnou* skutečnost, anebo zda si každá teorie ustavuje *svou vlastní* realitu je v daném případě do značné míry lhostejná.

¹⁴²² Ve smyslu proklamovaném O. Lewisem např. In: Lewis, O.: *The Culture of Poverty, Scientific American*, sv. 215, č. 4, 1966, str. 19-25, resp. In: Lewis, O. – *The Culture of Poverty*, In: Cohen, Y. (ed.) - *Man in Adaptation. I. The Biosocial Background*, Chicago 1968, str. 406-414. Kromě několika epizodických poznámek roztroušených v dílech rozličných autorů je – pokud je mi známo – první systematickou studií věnovanou (v ČR a SR) tomuto pojetí stať Karla A. Nováka “Tradice versus regres” In: Jakoubek, M., Poduška, O. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003, str. 31-40. Těžiště tohoto konceptu tvoří předpoklad, že v sociálně vyloučených lokalitách dochází v průběhu času k ustavení specifického kulturního vzorce, který vzniká jako reakce a adaptace na dlouhodobou chudobu a tuto provázející jevy jako symbolické či prostorové vyloučení, přičemž základem tohoto vzorce je alternativní soubor hodnot, který obyvatelé takové lokality sdílejí. Tyto alternativní hodnoty a od nich odvozené jednání pak sice těmto lidem umožňují v dané pozici přežít a obstát, zároveň jim však znemožňují zpětnou integraci do struktur majoritní společnosti – tito lidé nejsou schopni ”chopit se šance” ani využít programů nabízených jim ať již státem či nevládními organizacemi. Dotyčný soubor hodnot je navíc mezigeneračně předáván, takže následující generace je do něj již primárně socializována. Kultura chudoby je subkulturou majoritní společnosti, na níž je v mnoha ohledech závislá, na druhou stranu však funguje jako relativně autonomní kulturní systém s většinou klasických atributů takového útvaru. Základem Lewisova konceptu je též *rozlišení mezi chudobou a kulturou chudoby*: lidé žijící v kultuře chudoby nemusejí totiž být – poměřováno např. výší jejich měsíčního příjmu – chudí (naopak existuje či existovalo mnoho společenství jako např. nejnižší kasty v Indii, židovské komunity ve východní Evropě či

Takové pojetí se od uvedených koncepcí liší zejména v jednom ohledu – dovádí až do krajnosti demontáž romství (resp. Romů jako “etnické” skupiny). U nositelů kultury chudoby je totiž jejich státní/národní, regionální, jazyková, stejně jako “etnická” příslušnost zcela irelevantní a jejich návyky, sdílené hodnoty, světonázor a praktikované vzorce chování jsou odvozeny v první řadě a zejména z faktu, že žijí v kultuře chudoby. Kultura chudoby je tak definována jako soubor kódů, vzorců a hodnotových systémů, které se etablují, reprodukují a trvají bez jakéhokoli významnějšího zřetele k jiným (jazykovým, fyziognomickým, “etnickým” apod.) charakteristikám svých nositelů¹⁴²³, z nichž “skupinu” vytváří právě tato (a žádná jiná) skutečnost (tedy fakt, že jsou podílníky a nositeli této kultury), a kteří jsou v této perspektivě pouhou její funkcí, starající se o její trvání, reprodukci a rozvoj v čase (krajním pojetím by v tomto směru byla patrně koncepce “sobecké kultury”, pro niž by její nositelé byli pouhými vehikuly zajišťujícími její udržování a reprodukci). **Zkoumání kultury chudoby tak do centra svého zájmu klade entitu kultury (v naprostém protikladu například k bádáním romistů, kteří zkoumají Romy – tedy skupinu lidí).**

Je zřejmé, že konceptualizace romských osad jako ostrůvků kultury chudoby se musí vypořádat se skutečností, že se v těchto útvarech setkáváme s mnoha fragmenty “tradiční romské kultury”. Řešení je ovšem velice snadné – ačkoli se zde skutečně s takovými relikty setkáváme, netvoří již tyto prvky ani zdaleka systém (natož integrovaný), naopak – existují a fungují v rámci zcela odlišné soustavy a díky tomuto novému kontextu velice často získaly naprosto odlišný význam a hrají zcela jinou roli, byly reinterpretovány a transformovány, takže jejich povaha a funkce se principiálně změnily a ony se staly integrální složkou “nové” kultury – kultury chudoby. Ovšem právě tato adopce a následná redefinice je s konečnou platností zbavila posledního pelu “romství”, který na nich snad ještě ulpíval. **Ano, kultura chudoby je zcela “čistou” kulturou bez jakýchkoli primordiálních pout “rasy”, krve, jazyka, země, etnicity ad.**

Právě o takové pojetí jsem se ve vztahu k romským osadám (chápaným ovšem jako enklávy tradiční společnosti) snažil na předchozích stránkách. Usiloval jsem o jejich popis a analýzu coby kulturních soustav, ve shodném smyslu nezávislých na uvedených primordiálních faktorech, které jsou v romistických studiích týkajících se těchto formací pokud ne přímo protěžovány, tedy přinejmenším brány do úvahy a zohledňovány (srv. zejména chápání romské kultury coby “kultury Romů” – kap. “Romská kultura”). **Z tohoto důvodu jsem záměrně termín “Rom” nahradil označením “obyvatel romské osady” (resp. “nositel kultury romských osad”), abych poukázal, že právě tato skutečnost (tedy participace na daném kulturním systému) je v tomto - kulturologickém - ohledu pro tyto subjekty určující, ba definiční.**

Možné, a ve svém důsledku snad ještě významnější, je však i řešení (terminologicky) opačné: tedy pojetí v němž by byl Rom chápán jako nositel romské kultury (bylo by pouze třeba vybrat, která z výše uvedených kultur by si tento název ponechala). Podle této koncepce (Rom=nositel romské kultury), řečeno metaforou, přestává platit dosud běžné (a ve své podstatě mylné a nebezpečné) pojetí podle něhož “Romové mají kulturu a ta je proto kulturou romskou” (primární jsou v tomto případě lidé – Romové, jejich kultura je pak od nich odvozená), ale naopak v této perspektivě romská kultura “má” své nositele, přičemž právě

většina preliterárních společností, které trpěly značnou materiální chudobou, ale nevykazovaly rysy charakteristické pro kulturu chudoby); hlavní potíž totiž spočívá ve skutečnosti, že tito lidé nejsou – ať již se stanou držiteli libovolné částky peněz – schopni vymanit se z daných podmínek a setrvávají na původních pozicích; důvodem jsou pak zejména internalizované hodnoty a s nimi spjaté postoje a jednání.

¹⁴²³ Srov.: Lewis, O. – *Five Families. Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*, New York 1975, str. 2

tato skutečnost dělá z dotyčných subjektů Romy¹⁴²⁴ (primární je tedy kultura, lidé se Romy stávají až v závislosti na participaci na ní; /proto by byl termín “kulturom” tak výhodný, neboť sám již tento vztah evokuje/). Tento posun (od skupiny lidí - a jejich těl - ke sdílené kultuře) a s ním spojená perspektiva pak také, řečeno s klasikem, konečně staví celou situaci z hlavy na nohy.

Navíc, vzhledem k tomu, že kultura je – narozdíl například od národnostní či etnické příslušnosti – skutečností “objektivní” (ve smyslu protikladu k subjektivní, tedy na vědomí a volním rozhodnutí – ovšem i na přáních, nepochopení či záměrné manipulaci - subjektu závislé, povaze deklarace příslušnosti k určité národnosti či etniku), s empiricky postižitelnými znaky, stačilo by vyhotovit seznam jistého počtu reprezentativních znaků romské kultury a stanovit bodový limit, při jehož dosažení bude daná osoba za nositele romské kultury, tedy za Roma, považována (podobně, jako se stanoveným počtem získaných bodů určí, kdo získá např. státní zkoušku z českého jazyka a tím se oficiálně potvrdí, resp. založí jeho kompetence v tomto). Tímto krokem by se pak vyřešila otázka, která nedává spát mnoha odborníkům, politikům, zaměstnancům státní správy, učitelům, terénním pracovníkům a mnoha a mnoha dalším.

Co se pak týče výběru, která z uvedených kultur by si ponechala termín “romská” (a jejíž partcipanti by si tedy ponechali označení “Romové”) je zde jeden závažný argument ve prospěch té “tradiční romské”. S postupným a žádoucím přerodem České republiky z národního státu Čechů ve stát občanů ČR, jehož příslušníci sdílí shodné státní občanství, který tzv. “romská politická reprezentace” (zatím jediní nositelé a zároveň nejhalasnější stoupenci “národní romské” kultury) podporuje a hlásí se k němu, se totiž v daném případě (tedy, je-li řeč o národu /ovšem v souladu s vytyčenou linií již v poloze občansko-teritoriální/) jedinou adekvátní a legitimní referenční etiketou na daném území stává etiketa “český/á/ě”, neboť v tomto ohledu jsou si všichni (s jedinou a absolutní výjimkou nositelů tradiční romské kultury, kteří právě koncept občanství - v jakémkoli smyslu – nesdílí) rovni a jsou “na stejné lodi” českého občansko-politicko-teritoriálního národa a jakékoli dovolávání se “etnických” termínů (téměř bez výjimky kontaminovaných poukazem k fyziognomii /tedy i k rasovým teoriím!/, případně k “původu” a jiným primordiálním faktorům) je krokem zpátky či přinejmenším stranou. Je přitom zřejmé, že povaha termínu “romský” (ve smyslu “národní romské” kultury) právě taková – tedy opírající se o primordiální faktory (zejm. pak “původ”¹⁴²⁵) - je, a jeho případná aspirace na “občanský” smysl je zaprvé absurdní, neboť je až příliš očividné, že na daném území nemohou koexistovat dvě vzájemně si konkurující občanství české a romské (v tomto ohledu totiž občanství splývá se státní příslušností – a daným státním útvarem je zde Česká republika¹⁴²⁶); přičemž takováto duplicita je, vedle své nesmyslnosti, pouze možným jádrem konfliktů, a za druhé lživá – neboť bez výjimky ani jeden propagátor uvedeného typu romství (ve smyslu účastenství na “národní romské”

¹⁴²⁴ V tomto ohledu se pak *antropologie* stává vědou přímo protikladnou *kulturologii*, neboť mají v principu odlišné předměty zájmu, přičemž zejména pro kulturologii je předmět zájmu antropologie (tedy člověk) zajímavý pouze sekundárně v poloze “věšáku”.

¹⁴²⁵ “K našemu národu nás pojí to, co do nás vložili naše matky a naši otcové, co se dědí z pokolení na pokolení: ... naše romství” (Hübschmannová, M. – Rozhovor s JUDr. Emilem Ščukou, prezidentem IRU (Praha 19.9. 2000). *Romano Džaniben* 7, 2000, č. 4, str. 4). Dále též srov. tvrzení M. Hübschmannové, podle níž “Romové jsou skupinou *národní*, ... jsou ‚národností‘ v neformálním smyslu, pro kterou užíváme řeckého slova ‚etnikum‘ ...”, přičemž ovšem, “jednotlivé znaky svého specifika /zjevně tedy – vzhledem k výše uvedenému – i svou ‚národnost‘ – pozn. M. J./ získávají Romové rodem, v rodině, *prostě tím, že se narodí jako Romové*” (Hübschmannová, M. – Co je tzv. cikánská otázka?, *Sociologický časopis* č. 2/ 1970, str. 105-119, zde str. 117; první kurzíva v původním textu, druhá moje).

¹⁴²⁶ Ono tolik používané sousloví “*romské občanské sdružení*” se v kontextu těchto úvah ukazuje být ve skutečnosti vlastně protimluvem (obdobně nesmyslné je pak též označování *obecně prospěšné společnosti* Člověk v tísní za “*gádžovskou*” organizaci).

kultuře) nepřipouští možnost, že by se libovolný občan mohl Romem stát, tedy že by si člověk (např. příslušník většinové společnosti) mohl své romství svobodně - na základě vlastní rozvahy - zvolit a mimo jiné tak zřetelně dokazují na jakých premisách svůj národ a “jeho” kulturu budují.

V České republice jejímiž občany jsou čeští státní příslušníci, participanti českého národa (v politickém, občanském resp. teritoriálním smyslu, tedy coby účastníci českého *nation politique/ citoyens*¹⁴²⁷) označení jako např. romský politik¹⁴²⁸, poslanec, učitel, policista, hlasatel, sportovec¹⁴²⁹, kněz, starosta, podnikatel či dokonce doktor¹⁴³⁰, psycholog, právník, inženýr¹⁴³¹ nebo vojenský specialista¹⁴³² (nemluvě už vůbec o romských politických stranách¹⁴³³, parlamentech¹⁴³⁴ či soudech¹⁴³⁵ stejně jako o podpoře romského národa /ve smyslu *nation ethnique/ biologique*¹⁴³⁶ - a ukázali jsme si, že právě tak jej jeho propagátoři chápou) pokud by se tito realizovali v rámci státního území ČR a hlásili se k danému státnímu občanství, postrádají smysl. Naopak zdůrazňováním svého “romství” pouze rozdmýchávají zhoubné vlny primordialistických hnutí, největší pohromy otevřené občanské společnosti, jíž se ČR usilovně snaží být¹⁴³⁷.

Ve státně resp. teritoriálně-občanském smyslu (a v jediném alternativně možném smyslu – smyslu kulturním, v jejich případě odlišnost, jak jsme si ukázali, neexistuje) jsou tyto subjekty Češi¹⁴³⁸ a měli by usilovat jimi být, měli by usilovat o participaci na rozhlasovém vysílání Českého rozhlasu, měli by se snažit kandidovat do českých (nakonec-jakých jiných v rámci ČR?) zastupitelských úřadů atp. a nevytvářet podvrtné (romsky) nacionalisticky (a nezřídka i /krypto/rasisticky) laděné paralelní struktury.

Z uvedených důvodů by tak označení “Rom” po právu připadlo těm jediným, jimž díky jejich skutečné a obdivuhodné kulturní odlišnosti náleží a které je vhodné postihnout i terminologicky - tedy nositelům tradiční romské kultury resp. obyvatelům romských osad. (Potíž ovšem spočívá v tom, že oni by si asi spíše chtěli říkat Cikáni).

¹⁴²⁷ Srov.: Hroch, M. – *V národním zájmu*, Praha 1999, str. 10

¹⁴²⁸ Srov.: Hübschmannová, M. – *Hin man ajsi čhaj, so... Romské hádanky*, Praha 2003, str. 16

¹⁴²⁹ Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 45

¹⁴³⁰ Viz: Radičová, I. – *Hic sunt Romales*, Bratislava 2001, str. 201

¹⁴³¹ K oběma viz: Horváthová, J. – *Základní informace o dějinách a kultuře Romů*, Praha 1998, str. 45

¹⁴³² Srov.: 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 multiethnicita v zemích střední Evropy – evropský problém”*. Štířín 10. – 13. 12. 1998, str. 263-267, zde str. 267

¹⁴³³ Navíc v situaci, kdy se po opakovaných a marných pokusech o samostatné prosazení ukázalo, že “výrazné a zmysluplné presadenie sa v politickom živote vedie pre Rómov jednoznačne cez úspech v štruktúrach a na kandidátkách politických strán reprezentujúcich majoritu” (Vašečka, M. – *Rómovia a 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, str. 39, zvýraznění v původním textu)

¹⁴³⁴ Srov.: Giňa, O. – *Co si myslím o romském parlamentu*, *Amaro gendalos*, roč. 5, 2001/10, str. 12

¹⁴³⁵ Srov.: 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. 74

¹⁴³⁶ Srov.: Hroch, M. – *V národním zájmu*, Praha 1999, str. 10

¹⁴³⁷ Možným řešením tohoto ožehavého problému by byl např. zákaz utváření politických stran na etnickém základě (dokud bude pojetí “ethnicity” kontaminováno odkazy na “rasu” /původ apod./ a *primordiálně* chápanou “národnost”).

¹⁴³⁸ V tomto smyslu termíny “Rom” a “Čech” *nejsou souřadné!*; (pokud bychom ale hledali odpovídající termíny na stejné míře obecnosti, ukáže se, že jimi jsou: “čeští Romové” a “čeští Češi”, přičemž právě “čeští Romové” a “čeští Češi” jsou /resp. mohou být/ *Čechy ve stejném smyslu*).

English summary

Foreword

“Oh, look, another book about Roma”, an ordinary intellectual will say upon catching a glimpse of this volume in a bookstore. “But this is a special one!” The author of the foreword must answer swiftly, as soon as the curious fellow beholds the first pages... Well, dear reader, if you expect yet another contribution to the series of cloned treatises on the history of the Romani nation and its “ethnic specifics”, another “sociological” analysis of the attitudes of majority society towards Roma, or another scandalisation of this group on account of the fact that people whom the author considers to be its members statistically do not reach certain IQ values, I am relieved to tell you that you are mistaken. The present study is neither a martyrological treatise interwoven with mysterious mottos like: “Phujes sam, al’e lačes kada birinav”¹⁴³⁹, nor a breakthrough essay about how the “gadjo” do not like Roma, nor an outburst of a frustrated neonazi in scientific garb who believes that “Romani nature” consists of a biological quality fixed in genetic information.

All in all, a statement claiming that something is not something else does not mean much. Similarly, the fact that peppermint liquor is not cod liver oil does not automatically imply that it is a tasty beverage. However, in the case of literature about Roma, such a distinction is essential because if the present study were what its author’s predecessors’ works are, it would have been pointless to write it, let alone read it. The fact is that the 1990s saw unprecedented numbers of publications concerning this topic which abounded in plenty of conceptual mistakes, theories biased in terms of values and interests, and misleading romantic myths about noble traditional society. At the same time, the individual publications basically resemble one another as though they had been written by one pen. The principal drawback of the production so far consists in absolutism of the primordialistically viewed category of ethnicity, which has been employed in the process of conceptualisation of almost everything that concerns people who we consider, on the basis of extrinsic characteristics, to be Roma – including things which, even with the best will, absolutely lack ethnic nature. If a Roma child achieves poor results at school, his or her different “mentality” is to blame, along with the temperament inherent to all Roma. If a Roma finds him- or herself in a difficult social situation, it is due to their Romani nature, and a Romani social worker or a Romani counsellor should provide them with assistance. If a Roma devotes his or her time to beaux-arts, he or she is not a cubist or naivist, but a Romani painter. And when “experts” or politicians speak about Romani “communities”, in principle they speak about anomic enclaves of the socially excluded urban underclass. One might almost get the impression that pitiable Roma even defecate in an ethnic way. In this context, it is remarkable that the category of ethnicity is overcommunicated both by those who want to help Roma and by those who wish them harm.

Anyway, why so much ado about ethnicity? Because this category is extremely unfortunate in several aspects. First, it is rooted in symbology, the perception of which is strongly emotionally charged and which separates and closes the given group from inside as well as from outside – frequently, it is even used as an instrument of separatist political practices. But above all, it artificially fuses the concepts of race, culture, and identity into a

¹⁴³⁹ “We are far from well, but we cope with it perfectly.”

sort of terminology amalgam, which, if used as an analytical tool, must inevitably lead scholars astray. Thus, non-critical use of this category in the Czech Republic often results in a situation where bearers of certain physical traits are unscrupulously ascribed, or even prescribed, a common culture; in other, rather nonsensical cases, they are reproached for not sticking to group identity derived from these traits. Consequently, sophisticated variations of exploring the topic of “Roma” which have so far appeared – whether conceived in kindness or in hatred – are based on an unreflective presupposition of a unity of race, culture, and identity, that is a paradigm which faded long time ago, in considerably tragic circumstances.

Honourable reader, after this reflective critique you certainly do not doubt that the merit of the present study is that it brings light into this dangerous conceptual gloom. Not only that! Jakoubek’s work presents a coherent theoretical system, an alternative discourse anchored primarily in the anthropological concept of culture, in the doctrine of social constructivism, and in the principle of neutrality of values and interests. This theoretical substratum may be called truly classic, but it has been absolutely ignored in the fields of Romani and multicultural studies thus far. From this new perspective, the category of ethnicity becomes an object of analysis rather than its instrument; the hammer is no longer knocked with a nail. This makes it possible, for example, to deconstruct the spectrum of meanings of the term Roma for the first time. Some people may find it ridiculous and trivial, but those of us who have come across various programmes designed to support Roma and frequently faced the dilemma of how to recognise the object of this support without employing Nürnberg Laws criteria, and how to “do good” without violating the principles of liberal civil society, are now provided with an analytical instrument of extraordinary quality.

The hymn in praise of the “heretical essay” is not over yet! One might conclude from what has been said so far that the following study is a purely theoretical one; that it is an academic construction spiced with a few usual ethnographic details collected during touristic expeditions to the heart of Romani exotics. But this expectation is not correct either. Apart from a thorough grounding in an astounding amount of primary and secondary literature, the corpus of the study is pillared by an unprecedented empirical fundament gathered during four years of continuous field research in the environment of bearers of the “Romani settlement culture”, as well as in the environment of suburban, socially excluded enclaves.

Nonetheless, the arch between theory and data is expertly built in such a way that the focal point of the work gravitates neither to a mere list of facts concerning substantial realities like individuals or local communities, nor to modelling incredible, chimerical abstractions. Description and analysis both aim directly at what should be the object of every high-quality study in the field of social science: the structure of relations, situations, and conditions, in which concrete people act.

Extensive works like this one are not written overnight, and the canvas of Jakoubek’s picture of the social structure in Romani settlements communities was also covered with colour only gradually. At first, it comprised no more than 16 pages of manuscript, which immediately began to swirl through scholarly circles, triggering inspiring academic discussions and critical reflections of various integrative practices, but also waves of a priori negative reactions. Later, the 89 pages version went through the same process, followed by the 200 pages one; if it had not been for the publisher who set up a deadline for the manuscript to be handed in, this opus magnum would probably have expanded to the opus posthumum phase, and the thoughts which it contains would have only been circulated in the form of privately made copies.

Why am I saying this? Purchasers of the latest releases concerning the discussed topic may object that while I place Jakoubek upon a pedestal as a “thinker without a father” and disparage everything that was published on the given topic in the past, a number of recent studies already reflect the above-sketched u-turn in discourse. That is certainly true. The latest

books are frequently more and more open in dismantling traditional views resting on the ideal of collective emancipation based on the ethnic principle. More and more often, inner socio-economic and cultural differentiations of Romany populations are reflected; situational and local conditionality of socially pathological phenomena is more distinctly accentuated. Topics like social exclusion and structural poverty are gaining ground, and the role of “ethnic” elites in the process of integration and creation of the Romani nation are finally being considered... Yes, this road undoubtedly leads in the right direction, but the cart needs to be put behind the horse. With few exceptions, the latest publications dedicated to issues concerning Romani populations in the Czech and Slovak Republics have been more or less inspired by one of the versions of this study, or at least by the heated discussion which it managed to trigger without even being officially published. But whoever is the steersman of the turning ship at present, we must hope that discussions pursuing this new direction will not die away, that academic circles will lend them an ear and that representatives of social and educational politics will follow suit.

Dear reader, if you have bothered to read to here, you surely believe that you are holding in your hands a truly paradigmatic work which offers a way out of the long crisis that has been affecting both theory and practice of the so-called “Romani issues” for a long time. In a nutshell, we have got here another book about Roma – but this time it is really a good one...

Tomáš Hirt

Department of Anthropology at the Faculty of Humanities, University of West Bohemia, Pilsen

Résumé

“Romani settlements” as a scientific term

The expression “Romani settlement” is used throughout this study. Even though it is an expression which numerous authors employ rather frequently, there is considerable confusion concerning its usage so that nowadays it is difficult to decide what individual authors actually mean by it. In this text, we use the expression as a scientific term and the content of the work may be viewed, to a great extent, as an attempt to formulate its definition. As with any other term, the term “Romani settlement” is arbitrary, that is it is a label without any connotations of value. The reasons for a frequently used expression, heavily loaded with meaning, being chosen as one of the central terms of the present study comprise 1) the fact that the lay term “Romani settlement” has connotations similar to the meaning of this term in this study (in this sense, the study can be viewed as an attempt to refine a common speech expression) and 2) the fact that all attempts to introduce another term as a neologism have not been successful as they were never accepted by the professional community nor by the lay public. In the text, we use the term to denote social formations with specific cultural patterns, the description of which is the primary objective of the study.

Who is a Roma? – Deconstruction of the expression “the Romani anthropological type”

At present, we very often meet with an approach which defines the “Romani nature” by means of biological factors. By this connection, one speaks of the Romani anthropological type.

Thus, one can read for example that “Roma belong ... to the Europoid breed. Anthropological types (and Roma themselves constitute one, or possibly they are members of the Indian anthropological type – M.J.) are lower taxonomical units of breeds”.¹⁴⁴⁰ Other authors even claim that romipen (Romani nature) “consists ... of an individual Indian anthropological type”¹⁴⁴¹.

But the above-mentioned statements are wrong for two reasons. The first mistake lies in the usage of the concepts of “breed” and “anthropological type”. Biological (physical) anthropology – the scientific discipline that introduced and defined them – abandoned them long time ago, because the study of variability of human populations (the meaning of this term to be understood in the context of the mentioned discipline) has shown, in light of new data obtained from molecular genetics, their non-existence as independent biological entities. The historical roots of these concepts are to be found in the 18th century, and they are linked to attempts to classify the species *Homo sapiens* on the basis of an opinion that thus defined groups, although having common ancestors, became differentiated under the influence of their environment. However, comparison of variability of numerous different specifics in individual populations, often said to be related to so called “races”, shows that this variability is usually higher within one population than between several populations (in terms of average values or percentage of incidence). Moreover, with the exception of isolated areas in specific conditions e.g. on islands, populations were continuously mixed so that one cannot draw a line between the so called “races”, “breeds”, or “anthropological types” at all. Thus, these categories are invalid in light of current knowledge, because they are not based in biological reality; consequently, preserving the conception of dividing the human species into “races”, “anthropological types” etc. is not justified. These terms are unscientific, and their usage is a culpable anachronism which raises confusion and should be exterminated, because it preserves and thus supports racist theories and racism itself.

The second lies in the fusion of, or missing differentiation between, cultural and biological categories and concepts. In this way, the principle axiom of cultural studies, which defines culture as an extrasomatic entity of non-genetic character, transmitted through learning, is violated. It is necessary to insist on this premise uncompromisingly, because any attempts to connect culture with biological factors is potentially dangerous; such attempts pillared Nazism, and they have formed the basis of most racial theories.

The nature of the term “Romani settlement”

Right from the start, we must draw the reader’s attention to the danger which is linked to the expression “Romani settlement”. It has been shown that using the adjective “Romani” is ambiguous to a certain extent as its usual (often implicit) definition refers to physiognomy (Roma are those dark people, they have got dark eyes, dark hair, and dark complexion). We absolutely refuse this (racist) implicit definition for reasons mentioned above. We describe cultural formations, and we employ cultural criteria to define the term. Any connection between a specific cultural configuration and an anthropological (or “racial”) type (e.g. the Romani one) must be considered wrong; in our text, the adjective “Romani” has not got these connotations. It

¹⁴⁴⁰ Davidová, E. – Romano drom/ Cesty Romů (Routes of Roma), Olomouc 1995, p 16

¹⁴⁴¹ Alinčová, M., Moravec, Š., Balabánová, H., Kamenická, V., Buryánek, J., Kamenický, J. – *Tradiční romská společnost, příčiny a důsledky jejího rozpadu (Traditional Romani Society, Causes and Consequences of Its Disintegration)*, In: Interkulturní vzdělávání, příručka nejen pro středoškolské pedagogy (Intercultural Education, a Handbook Not Only for Secondary School Pedagogues), Variants Project, Prague 2002, p 146

is simply an expression which has long been used to refer to these social units so it is advantageous for us to adopt it; however, it is necessary to emphasise its arbitrary nature.

For this reason, we take pains in this study to speak not about Roma in connection with Romani settlements, but about “inhabitants of Romani settlements”; this term is used to refer to bearers of the cultural patterns of the culture of Romani settlements (not merely to “Roma”). Thus, the culture of Romany settlements is by no means related to a certain anthropological type or an “ethnic group”; on the contrary, it is principally open to everybody who is willing to undergo the process of resocialisation. From this culturological perspective, people are not born Roma, but become Roma in the process of socialisation, that is through training and acquisition of concrete cultural competence.

Another premise – cultural relativism

We also consider cultural relativism a self-evident premise of our work – we view Romani settlements as formations with a specific culture. This approach contrasts to the nowadays common evolutionist view, which understands Romani settlements and their inhabitants as backward, that is as representatives of a lower stage of a single evolution line (which climaxes, not surprisingly, in our Western Civilisation). The evolutionist approach, which understands “the Other” as the “underdeveloped Own”, degrades diversity of the cultural patterns observed in Romani settlements to cultural retardation; from this perspective, the inhabitants seem to be deficient, inadaptable, or non-integrated (naturally in comparison to, and in contrast to, majority society).

Such scholarly positions pose an obstacle to understanding actual specifics of the Romani culture and to scientific analysis of social phenomena in general. We consider the conception of cultural relativism to be the only legitimate point of departure in terms of research of the given issue, and we attempt to base our findings on it. It is a conception which counts on the fact that individual cultures cannot be reasonably compared in terms of values; cultures are viewed as unique and unrepeatable entities for whose description comparative categories “better” – “worse” or “higher” – “lower” cannot be employed. From this standpoint, a culture can be explored only in its own context, in circumstances given by its own values, ideas, norms, and traditions. It is obvious that numerous cultural traits and mechanisms which are in accord with values and customs of the culture to which they belong do not correspond to norms and customs of other cultures (for example ours).

Against the evolutionist view of history, according to which the history of mankind is unilinear (that is that the history of all peoples actually forms a whole and that it has identical evolutionary stages everywhere around the world, these stages aiming at the culture of the Euro-American civilisation, and that cultures which differ from the Euro-American one are mere undeveloped stages following the same direction with a short delay), cultural relativism poses a pluralist conception of history based on the idea that individual cultures can develop in arbitrary directions and thus crystallise into incomparable forms. Therefore, cultural relativism refuses the ethnocentric tendency (in this sense also typical of evolutionism) to view different cultures, their customs, traditions, and norms from the perspective of one’s own culture; it refuses the conviction that only norms, customs, and rules of one’s own culture are correct, valid, and true. The fact is that the ethnocentric perspective is considerably intolerant of members of different cultures, because other cultures are assessed according to standards that are not inherent to them so that they frequently do not comply with these standards. Moreover, such a way of viewing other cultures is biased in terms of values; consequently, other cultures are not only considered different, but also worse than one’s own culture.

In light of cultural relativism, we cannot compare Romani and majority society cultures, because they are not commensurable. The Romani culture is unique; it carries its ideal in itself

along with deviations from it, and the only possible comparison we can make is its comparison to this ideal – not to the ideals of majority society. Therefore, if we want to learn about the Romani culture at an adequate level, we must abandon evaluative words like “worse”, “inadaptable”, or “deficient”, because they are based upon a comparison of the Romani culture to our culture, which is hardly in accordance with relativist recognition of the uniqueness of this culture.

A methodology digression – the Romani settlement as an Ideal Type

Further, this study rests upon the methodology premise that the presented conception of Romani settlements as enclaves of traditional society is an ideal type within the framework of Weber’s definition, which means that it has resulted from the process of “one-sided accentuation of one or more points of view and by the synthesis of a great many diffuse, discrete, more or less present and occasionally absent concrete individual phenomena, which are arranged according to those one-sidedly emphasized viewpoints into a unified analytical construct”¹⁴⁴². So, our conception represents a cognitive model which in fact never occurs in a crystal-clear form and which the individual Romani settlements only more or less approach.

The nature of such a model makes it inevitably reductionist; it is a view of the Romani settlements from one angle, from one perspective. Apart from the presented model, alternative explanative schemes also exist; however, they are also inevitably reductionist.

Sub-ethnic division of Roma

At present, the inhabitants of Romani settlements in Slovakia include members of three main sub-ethnic groups: Vlach Roma (they refer to themselves as vlachike Roma, which is a term derived from the name of the area of “Valachia” – nowadays part of Romania), who came to the territory of Slovakia during the 19th century. Members of this group were travellers up until 1959, when the state authority implemented laws against it. They earned their living in the horse trade or as peddlers and kettlesmiths; women specialised in palmistry.

The second group comprises Slovak Roma. Their residence in the territory of Slovakia can be traced back to the 15th century, when they appeared in the area of Spiš; soon afterwards, their sedentarisation was recorded. Typically, Slovak Roma pursued “traditional Romani trades” such as smithery, wood carving, wicker-work etc. Besides these activities, giving occasional help to peasants played an important role in their lives, mainly in seasonal work.

The last sub-ethnic group is composed of Hungarian Roma (who call themselves ungrike Roma); their members live in those parts of Slovakia where the Hungarian language is spoken, but they do not differ considerably from Slovak Roma in terms of origin and culture. This similarity in life-style of Slovak and Hungarian Roma results in both groups being called Rumungri (derived from Rom ungro – Hungarian Roma) by Vlach Roma; also, the most conspicuous differences can be seen between Vlach Roma on the one hand, and Slovak and Hungarian Roma on the other. We should also point out that these two larger groups are mutually endogamous.

*

Within the individual sub-ethnic wholes, another principle of division of Roma was based on their profession. Profession was inherited within families, and again, it was a factor defining

¹⁴⁴² Weber, M. – Metodologie, sociologie, politika (Methodology, sociology and politics), Prague 1998, p 44, italics in the original text

endogamous groups. The choice of a partner was often effected by the professional “affiliation” of the group to which the would-be partner belonged. For this reason, Jelena Marušiaková speaks of “professional endogamy” of the individual Roma groups.

Ritual im/purity

Apart from division on the basis of the criteria of sub-ethnicity, there exists another segregation principle among the Roma in Slovakia, which traverses the previously mentioned sub-ethnic groups. To be more precise, it is valid within their framework, but its mechanism is identical in each group and has identical impact upon their structure. We are speaking about the institute of ritual im/purity.

The conception of ritual im/purity is based on the presupposition that there exists a certain immaterial, irrational quality viewed as magical which, if present, ritually (that is not in our common sense of hygiene) contaminates its bearer. This bearer can be a thing, an animal, or a person. Bearers of ritual impurity can be divided into two groups: 1) those whose impurity originates from their nature (mainly certain animals like dogs, snakes, frogs, or slugs; also carcass and excrements); 2) those that lost their ritual purity through contact with primary bearers.

A person can be born ritually impure if his or her parents are ritually impure, or one can become ritually impure during their lifetime. The latter case occurs when the quality of ritual impurity is transmitted through contact with things, animals, or persons that already are ritually impure.

So, the afore-mentioned Romani sub-ethnic communities are further divided intrinsically by an invisible barrier of ritual impurity into two groups – the ritually pure and impure. These groups are, as well as the sub-ethnic communities themselves, endogamous. Marriages between these two groups are out of question because through the wedding (and upcoming cohabitation), the ritually pure partner would lose his or her purity, which is a most serious disaster and disgrace for ritually pure Roma, having a considerable impact upon the social status of an individual.

Ritual purity is something that every inhabitant of a Romani settlement anxiously watches and patrols; ritually pure persons form a sort of aristocracy. They are generally considered “better”, which is why loss of purity would mean social fall and contempt. Moreover, this fall would be followed by ostracism from the family, as the other family members would be in danger of becoming ritually impure through co-existence with the already impure person. Thus, they repel and forsake their former member. Losing ritual purity means “social death” and utter catastrophe; consequently, the inhabitants of Romani settlements are very anxious and rigorous when it comes to this issue.

The fact that the status of a ritually impure person is ascribed to them upon their birth substantially affects the social structure of Romani settlements, which, for this reason, considerably resembles the situation of Indian castes (possibly, it directly originates from it). Here, too, the distance between both groups is manifested in strict endogamy.

Also important is the fact that the relation between the individual sub-ethnic groups is often perceived as analogous (or even identical) to that of ritual purity and impurity.

Ritual im/purity and humanity

Ritual im/purity (and analogically viewed sub-ethnic affiliation) are considered by the inhabitants of Romani settlements as affecting the qualities of humanity itself, determining it and influencing its “value”. Individual Romani groups do not “recognise” each other and they differ in terms of dignity that they acknowledge each other to have. Thus, Romani sub-ethnic groups

are not mutually equal; on the contrary, there exists certain hierarchisation (with an apparent self-centric tendency to place one's own group in the top of this hierarchy, the basic principle employed in this context being ascription of ritual impurity to all other groups).

Consequently, the individual groups do not share an equal, universal, and generally understood humanity – on the contrary, they are representatives of its hierarchically conceived forms. These may be viewed either as special human “species” differing from each other in terms of their quality, or as belonging to the same category but again differing in the quality or extent of their affiliation with this category. (There are also extreme views which deny that ritually impure individuals and groups are human at all). From this standpoint, humanity is understood as a varied category within which individuals are, on the basis of affiliation with one of its concrete forms, unequal in terms of its quality; individual groups differ in the extent of social esteem that they enjoy. The idea of natural human equality is absent; social order in the traditional Romani culture is based on the notion of substantial inequality of people.

Of particular importance is the fact that both the status of a member of a sub-ethnic group and the status of a ritually im/pure person are ascribed to one upon his or her birth, and the person has no possibility of changing it by means of an intentional act.

Relations between the individual groups

The most surprising and unexpected fact is that Roma belonging to individual groups (whether defined on the basis of sub-ethnicity or ritual purity) consider as their partners primarily members of majority society, not Roma from the other groups. Jelena Marušiaková maintains: “Relationships between individual Gypsy groups are much worse than those between Gypsies and people of non-Gypsy origin (gadjo).”¹⁴⁴³

So, the greatest paradox lies in the fact that within an imaginary community the individual groups (defined through family ties, sub-ethnicity, and ritual im/purity) feel themselves to be a part of, their closest partners are members of the majority: “Every Gypsy is primarily a member of his or her own group, only then do they consider themselves to be members of a broader community which according to them comprises first non-Gypsy citizens and only then the other Gypsy groups.”¹⁴⁴⁴

Consequently, we may argue that the categories “Romani population”, “Romani minority”, “Romani people” etc. are empty from the point of view of the subjects who are supposed to be their members. In their eyes, the individual sub-ethnic entities (and within their framework the groups divided by ritual impurity) are primarily unequal (in terms of the quality of their humanity) so that it is impossible to consider them as equal in any sense and in this way to include them in the structure of one collectivity.

Roma and the Indian castes

The above mentioned social order is analogical to the situation of Indian castes, and also probably its direct successor. Individual castes formed of professional and kinship communities are economically complementary, but they are strictly distanced in spheres beyond economy. The social distance between individual castes manifests itself, for example, in endogamy – prohibition of marrying members of other castes, or the necessity to get married only within the group. Further, there is a ban of commensality, of sharing a table with members of other castes.

¹⁴⁴³ Marušiaková, J. – *Vzťahy medzi skupinami Cigánov (Relationships among Gypsy Groups)*, Slovenský národopis 36, 1/1988, p 58

¹⁴⁴⁴ *Ibid*, p 73, the italics are ours

The individual castes are monoprofessional so that affiliation with a certain caste determined professional specialisation, which was inherited over generations.

The structure of Indian society is also based on the fact that a person becomes a member of a certain caste primarily through his or her birth, and the position is fixed for their lifetime.

Indian castes and social organisation of Romani settlements

The described situation of Indian castes is evidently almost identical with the situation existing among the individual groups of Roma. The latter have preserved the depicted model of social organisation and thus provided conclusive evidence that their country of origin is really India.

We have already seen that sub-ethnic or kinship affiliation as well as ritual im/purity are qualities which are determined at the moment when an individual in a Romani settlement is born. As such, birth is one of the principal criteria (and certainly the crucial one) of the individual's social status in a Romani settlement. In Romani settlements, social status (or its constitutive elements) is not acquired through acts carried out by the individual nor through his or her property; affiliation with a particular group is given by birth. A social position acquired in this way is then hereditary and the individual cannot do anything to change it. The inhabitants of Romani settlements are consequently unequal through their natural origin.

The individual groups (defined through sub-ethnicity or ritual im/purity) are reproduced on the hereditary principle and preserve thus the existing structure in an unchanged form. Affiliation with a group is transmitted on the kinship basis, and it does not refer to an individual only, but to the whole family. The individual and his or her activities as such are not important, the ascribed position is unchangeable. The status of an individual in the culture of Romani settlements is not viewed in light of his or her personal qualities and achievements, but it is determined, to the greatest possible extent, by his or her affiliation with the family and the family's position in the social system.

However, apart from group-based determinants, individual determinants are also important: e.g. age, gender, complexion, which again affect one's social status without relation to individual will or qualities. On the whole, we can sum up that in Romani settlements there exists a type of society which accentuates ascribed statuses.

Family

Besides sub-ethnic groups and groups determined by ritual im/purity, the basic social unit of the traditional Romani culture is the family.

The family is the vault and matrix of the social system of Romani settlements; it constitutes the hierarchically lowest and, at the same time, the most distinct item in the set of collective identities of the inhabitants of Romani settlements. "Family and kinship collectivity which recognises a common ancestor is the principal unit of self-identification of the Romani community"¹⁴⁴⁵.

In a Romani settlement, the family is not a community of personally autonomous independent individuals – on the contrary, an individual acquires personal recognition and identity only (and exclusively) as a part of his or her family and on its background. The identity of an inhabitant of a Romani settlement is not individualised. His or her family plays the principal role in his or her aspirations, and it also determines his or her primary identity. In this

¹⁴⁴⁵ Karpationová, M, Sassová, R, quoted in: Dubayová, M. – *Rómska rodina na Slovensku (Pokus o kultúrnoantropologickú reflexiu) (Romany Family in Slovakia (An Attempt at a Reflection from the Position of Cultural Anthropology))*, Slovenský národopis 42, 2/1994, p 130

respect, family is definitely superior to the individual's identity, and the individual derives his or her personal identity from family identity. An individual person is always viewed as a member of a family, never as an independent entity.

To sum up – in Romani settlements, the independent autonomous individual is absent; the basic unit of a settlement is the family. Thus, the settlement is not a group of individuals but a group of families.

Private and public spheres, politics

If we look at this fact from another angle, we can maintain that all social life in Romani settlements is dictated by families. Differentiation of the private sphere from its opposite – the public sphere – has not taken place. If we understand the public as “the sphere of private persons forming an audience”¹⁴⁴⁶, then the public in this sense is absent in Romani settlements, because private persons as independent individuals do not exist here – every individual in a Romani settlement is inherently a part of the family which determines him or her, and his or her interests, decisions etc.

In the all-embracing environment of family in a Romani settlement, it is impossible to distinguish particular individuals as private persons; private persons are however the only ones who can together constitute the public. This results in absence of politics in the narrow sense of the word. The public and politics are categories mutually closely linked and dependent on one another; non-existence of either of them implies absence of the latter. For the same reason, in Romani settlements there exists no public interest, no common general interest – it always disintegrates into interests of individual families. Naturally enough, in a Romani settlement we cannot find a public authority in the form of representation in the political sense of the word either. The impact of this is that there is nobody to represent the Romani settlement, to speak on its behalf, and to promote and advocate its public interests (with regard to institutions of majority society). Within the Romani settlement, there exist no political coalitions, voluntary associations or benefit clubs; the only form of grouping of people is a community of relatives. Thus, an individual in a Romani settlement does not choose partners with whom he or she would form a group – these partners are determined in advance: his or her relatives. Consequently, another characteristic of Romani settlements is the absence of formal organisations, because all groupings are formed on the basis of kinship.

Kinship and politics

On a more general level we may summarise that the privileged institutional order and the central point of social organisation in the Romani settlement is kinship. In a certain sense we might also argue that kinship in Romani settlements is a total institutional order which contains other institutional spheres and determines them, or from the nexus of which the other institutional spheres (politics, economy...) are not independent yet. So it is true that positions of power in Romani settlements are determined by the genealogical structure; but no less true is that this structure is intentionally manipulated. Manipulations with genealogy take place for it to correspond with current coalitions of interest and groups of power. Genealogical manipulation functions here as a kind of protopolitical strategy and as a means of legitimising the resulting state of affairs.

Within the framework of mechanisms of genealogical manipulation, it is possible to include a certain person in a family or exclude him or her from it.

¹⁴⁴⁶ *Habermas, J. – Strukturální přeměna veřejnosti (Structural Transformation of the Public), Prague 2000, p 87*

Genealogical charts are also modified in situations when a new family splits off from the original family, because this situation always means reconfiguration not only of people but also of power. That is why it is necessary to change the genealogies so that they reflect the new situation. Thus, the “political structure” is understood in Romani settlements within the structure based on kinship relations.

It is obvious that genealogies in Romani settlements do not copy kinship lines (as biological realities) but are different from them. So, kinship in Romani settlements (as in all human communities) is a cultural construct, not a biological reality.

Social organisation of Romani settlements

We consider the above-mentioned fact as crucial for determining the overall character of the culture of Romani settlements. Every social formation is determined by the basic principle of organisation which defines the nature of social interactions and regulates most aspects of community life. In Romani settlements, kinship is this principle. Romani settlements are societies organised on the basis of kinship, the system of kinship forms their institutional core, and this is one of the paramount specifics distinguishing society of Romani settlements and their culture from that of majority society. These two societies are formations with principally different social structures, and the nature of either of them cannot be converted to the latter.

*

However, the above-proposed thesis of kinship being the dominant organisational principle should be modified to a certain extent. The social system of Romani settlements is considerably influenced by sub-ethnic affiliation and by the institute of ritual im/purity. Sub-ethnic affiliation and ritual im/purity structure Romani settlements into endogamous fractions and strongly affect the nature of the social order there.

To summarise what has been said so far, we can maintain that there are three dominant organisational principles in Romani settlements: kinship, sub-ethnicity, and ritual im/purity. Nevertheless, the latter two of them can be converted into kinship in many regards. The fact is that boundaries of sub-ethnic affiliation and ritual impurity coincide with family boundaries so that they can be identified with a given family in every particular settlement. What is more important, though, is that relations between the sub-ethnic groups are perceived as analogical or identical to relations between groups divided by ritual im/purity; the principle of both is understood to be the same. Both principles form endogamous groups, mutually unequal in the quality of humanity. These groups resemble in many aspects Indian castes or estates that existed in Europe in the past; their structural mechanisms, however, are substantially linked to kinship as “the principle of estates (similarly as that of castes) is in fact a simplified form of kinship in societies so vast that it is by no means feasible for every member to remember any longer their rights and duties towards the other members of the group in which they live”¹⁴⁴⁷. The relations between sub-ethnic groups can be converted into relations between groups based on ritual im/purity, and these again into kinship structures. Consequently, kinship understood in the broad sense of the word is the dominant organisational principle in Romani settlements.

Economy

A similar situation as in terms of politics is present in the area of economy. Economic mechanisms in Romani settlements do not function independently according to their own rules and they are not autonomous – the economic sub-structure is realised within the framework of

¹⁴⁴⁷ Keller, J. – Úvod do sociologie, čtvrté, rozšířené vydání (An Introduction to Sociology, the fourth, enlarged edition), Prague 1999, p 18

kinship ties. Thus, economy does not constitute a self-dependent sphere and it is not self-determined; there exist principles superior to it, and limits within which it is realised (for example the institution of ritual impurity: the value of ritual purity stands above the value of possible profit). For the same reasons, within the economic processes in Romani settlements the institution of market cannot be found, because “the market is not defined by the fact that people exchange things (they can do that also on ritual occasions devoid of any market nature), but by the fact that they do so in order to maximise their economic benefits”¹⁴⁴⁸. However, this is not possible in a Romani settlement because here economic factors are not of primary importance – primary are factors of ritual im/purity and family and sub-ethnic affiliation. So, we can summarise and generalise: rational, market economy driven by the principle of maximum profit is absent in Romani settlements.

A summary of the previous chapters and a partial conclusion – Romani settlements are relics of traditional society

When we summarise the points so far made, we reach several conclusions: 1) There exist no formal organisations in Romani settlements. 2) The market and market economy play almost no role in Romani settlements because the sphere of economy is regulated by non-economic factors. 3) In Romani settlements, there exists a social structure which accentuates ascribed statuses. In other words, there functions a social system in which class given by birth represents a criterium sufficient to define the individual’s social position on the stratification scale for his or her lifetime. 4) In Romani settlements, the notion of universal, equal humanity is absent.

On the basis of these characteristics of the Romani settlements culture, we can consider Romani settlements to be some of the last enclaves of traditional society, because all above mentioned points function as constitutive and defining elements of traditional society (in the narrow sense as opposed to modern, civil society).

Romani settlements and the nation

From the given conclusion, several consequences follow. One of them is the fact that the basic principles of traditional society are in strict contrast to the civil principle – to the concept of equality of human subjects in terms of their rights as well as to the concept of equality in general, this concept being a necessary condition to establishing a nation in the modern sense of the word. In this sense, the Romani settlement culture (or its preservation) stands in opposition to “ethnic emancipation” of Romani settlements inhabitants, or in other words, to attempts to include them in a Romani nation, for which the civil principle is a defining condition.

We must realise that inhabitants of Romani settlements are not members of a specific national minority: on the contrary, their most prominent characteristic consists in the fact that they are members of a culture by which the possibility of a nationally defined community is ex definitione foreclosed. Their communities are relics of traditional society (in the narrow sense of the word, in contrast to modern, civil society), the principles of which exclude the establishment of a nation, because it is the “concept of equality of all members of a nation as members of civil society” that, according to M. Hroch, distinguishes the modern nation from the “nation” of the Middle Age. It is a civil community of equal individuals, “a social group of persons who are

¹⁴⁴⁸ Gellner, E. – Pluh, meč a kniha. Struktura lidských dějin (The Plough, Sword, and Book. The Structure of Human History), Brno 2001, p 117

mutually equal”,¹⁴⁴⁹ that constitutes the condition necessary for the existence of a nation, the condition sine qua non. Nevertheless, this condition is not fulfilled in Romani settlements.

To be more general, considering nationhood (or ethnicity) to be a universal principle of social organisation results from considerably ethnocentric ways of thinking. Romani settlement communities are formations “organised within the framework of different social patterns”¹⁴⁵⁰ in which the dichotomisation we – they does not take place at national (or ethnic) level. The principal component of the group identity of the Romani settlements inhabitants is their affiliation with a complex family. At a higher level, we can find identification with a sub-ethnic group. Through this division, identity based on ritual purity (or its absence) of an individual and a group interweaves. In the set of collective identities of the inhabitants of Romani settlements, nationhood or ethnicity are absent; what more, their establishment is impossible on account of the mentioned categories. For this reason, attempts to conceptualise specifics of the Romani settlements inhabitants within ethnic or national categories derive from “misunderstanding of their difference”¹⁴⁵¹. This misunderstanding results in the fact that numerous programmes aimed at preservation, support, and development of the traditional Romani culture (which actually only exists in Romani settlements nowadays) implicitly contain an “urge to make changes to the collective identity”¹⁴⁵², because members of the culture of Romani settlements “have not got the feeling of belonging to a strictly defined whole which we could call the “Romani nation”. They are deeply rooted in their family and derive from it the basis of their identity. Besides their family, they may only feel affiliation with one of the sub-ethnic groups to which the family belongs.”¹⁴⁵³

We must realise that „to have nationhood is not an inborn universal quality of mankind” even though “it happens to look like that”¹⁴⁵⁴ and understand that the inhabitants of Romani settlements do not form a specific national minority. Their principal specific is the fact that they are still bearers of a culture which ex definitione excludes the possibility of a nationally defined community. To conclude: If we want to preserve the traditional Romani culture (or its relic in the form of the culture of Romani settlements), it is not possible to try at the same time to support, build, and emancipate the Romani nation (with its history, language, identity etc.), because the most important specific of “Roma” is the fact that their communities are relics of traditional society, the principle of which make the establishment of a nation impossible.

Thus, we can claim that attempts to realise national emancipation of the inhabitants of Romani settlements are one of the greatest assimilative tricks that have (although often unconsciously and with a good will) ever been used on these communities.

¹⁴⁴⁹ Hroch, M. – Na prahu národní existence. Touha a skutečnost (On the Threshold of National Existence. Desire and Reality), Prague 1999, p 8

¹⁴⁵⁰ Lozoviuk, P. – K problematice ‘etnické indifference’ (příklady z českého jazykového prostředí) (Remarks to the Issues Concerning ‘ethnic indifference’ (examples from the Czech language area), Český lid 84, 1998, č. 3, str. 201

¹⁴⁵¹ Ibid, p 209

¹⁴⁵² Ibid, p 209

¹⁴⁵³ Frištenská, H., Víšek, P. – O Romech (na co jste se chtěli zeptat), manuál pro obce, (About Roma (what you wanted to ask about), a manual for municipalities), Prague 2002, p 12

¹⁴⁵⁴ Gellner, E. – Národy a nacionalismus (Nations and Nationalism), Prague 1993

Vydal SOCIOKLUB, Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky

Praha 56, 150 06 , BOX 19, Plzeňská 175

e-mail: office@socioklub.cz

www.socioklub.cz

© SOCIOKLUB

Vydání první

Doporučená cena 300 Kč

Text na 4. stranu obálky

Konfliktu mezi nositeli tradiční romské kultury a příslušníky majoritní společnosti nebude rozuměno dříve, než bude pochopena rovina, na níž se odehrává; stejně tak nebude dříve možná ochrana, prevence či možnost daný konflikt řešit. Tento konflikt, stejně jako jeho řešení, se přitom nalézají mezi oběma dotyčnými kulturami. Žádný problém nemůžeme správně formulovat, dokud nám není jasné, čím je to problém. Konflikty mezi nositeli tradiční romské kultury a příslušníky majoritní společnosti jsou primárně konfliktem těchto kultur, přičemž největším problémem tohoto střetu je skutečnost, že není jako takový – tedy jako střet kultur chápán. Naivní víra, že kultury všech marginálních skupin jsou pro naši kulturu a stát obohacením se ukazuje jako lichá. Základní principy některých z nich hrozí naši kulturu a její hodnoty zničit a rozvrátit. Je třeba jasně vymezit principy, které je na daném území třeba vyžadovat a aktivítám, jež jsou s těmito principy v rozporu dát jasné a nepřekročitelné meze. To platí zejména o oblasti lidských práv, které jsou jedním z úhelných kamenů evropského kulturního dědictví. Tradice a zvyklosti, které jsou s nimi v rozporu se musí těmto právním a civilizačním normám přizpůsobit a podřídít. Koncepce bezbřehé xenofilie znamená jistou cestu do pekel.

Doslov vydavatele

Když chtějí čeští romisté pochopit podstatu jevů v romské společnosti, téměř zpravidla jezdí na Slovensko, do osad. Často přímo do těch osad, které jsou původním sídlem Romů, se kterými se při své práci setkávají, nebo jejich předků a kteří žijí v první či již po několik generací v Česku. Umožňuje jim to pochopit řadu jevů a souvislostí, které není možné jinak vysvětlit. Tato publikace přináší modelovou studii fungování romské osady na Slovensku. Přináší ucelený obraz jejího sociálního života, světa romské osady.

Tento svět se ale nutně dostává do interakce s vnějším prostředím, když se specifická celistvost (rodinná) a nespojitost (obecná) setká s novým sociálním prostředím, když se zmenší či rozvolní široké rodinné sítě. Taková situace vznikala odchodem z „vlastní osady“, odchodem z přesně vymezených vztahů do nového prostředí. Takovou změnu byl nepochybně odchod do Česka. V novém prostředí dochází k interakci kultur. Avšak definovat ji je obtížné. Může docházet k oslabení některých původních principů, ale jiné se mohou v novém prostředí ukázat ještě důležitějšími, soužití s majoritou může mít vliv omezený i velmi významný. Pozitivní i problematický.

Jak vlastně vypadá dnes současná „romská osada“, resp. její rezidua žijící v České republice? Existuje vůbec? Jaký je její svět? Co převzala z světa majority a co si ponechala? Jakou to hraje roli v životě Romů? Sonda o životních příbězích romských rodin v jedné pražské městské části (Socioklub 2003) naznačila, že dochází k pohybům zásadním a často i velmi konfliktním, a že nahradit bezpečnou pomocnou ale současně svazující síť rodinné solidarity anonymní sítí společenských institucí a zdaleka ne vždy přátelským sociálním prostředím není snadné.

Nevíme proto co z modelu „romské osady“ a v jakém rozsahu a u koho zůstává významné pro život Romů v České republice. To nám pak neumožňuje orientovat politiku právě na to co je podstatné, na klíčové principy a opakovaně, po mnoha letech se vracíme k řešením, která v dlouhodobém pohledu nevedla k úspěchu. Řeší se znovu a znovu důsledky, nikoliv příčiny a kořeny. Ty se akceptují jako neměnná skutečnost, popř. neberou na vědomí. Taková situace pak nahrává jakési politice „podpory neměnné odlišnosti“, která ale může být jen velkým alibi ve srovnání s potřebou investovat do sociálního rozvoje této skupiny ohrožené sociálním vyloučením odpovídající prostředky. Podpora odlišnosti (podpora identity) se tak může stát dvojsečnou zbraní, protože současně také podporuje izolaci a s ní související sociální distanci.

Nebylo by správné současně nekonstatovat, že interakce sociálního světa někdejších příslušníků romských osad s českým prostředím, měla v makrosociálním měřítku zásadní pozitivní význam. Mnohem větší, než se všeobecně myslí. Zkušenost, že čím delší pobyt na území Česka tím, vyšší úroveň společenské integrace, je známá. Tento pozitivní vliv vyniká v diametrální odlišnosti sociální situace obyvatel původních romských osad na Slovensku (často jen s několika desítkami hlav), která se po generace nemění a Romů, kteří z nich přišli a tvoří v českých městech komunity se stovkami i tisíci příslušníků. Česká veřejnost si toho všimla v souvislosti se sociálními nepokoji na východním Slovensku na počátku roku 2004. Přes všechny problémy je třeba tento sociální vzestup označit za pozoruhodný a nadějný. Kudy ale vede cesta k tomu, jak tomuto vzestupu skutečně napomoci?

Stejně tak jako publikace, která se Vám dostává do rukou, popisuje tradiční romskou osadu jako sociální a kulturní systém, by bylo nyní třeba, se znalostí kořenů, analyzovat, poznat a pochopit svět romských societ, žijících v České republice. Teprve to pak může být základem pro formování politiky.

Vážený čtenáři.

Snad se i v České republice uplatní myšlenka daňových asignací, tedy vytvoření možnosti, aby občan rozhodl sám o určení části svých daní ve prospěch nestátních občanských organizací. Pokud považujete výsledky práce SOCIOKLUBU, zejména jeho činnost publikační za užitečnou, vzpomeňte si na nás, až budete vyplňovat svá daňová přiznání a

budete mít možnost vlastního rozhodnutí. Ať už budeme existovat v jakékoliv právní formě vždy nás najdete na internetu na adrese www.socioklub.cz.