

CIKÁNSKÉ SKUPINY A JEJICH SOCIÁLNÍ ORGANIZACE

MAREK JAKOUBEK, LENKA BUDILOVÁ (EDS.)

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Cikánské skupiny a jejich sociální organizace / Marek Jakoubek, Lenka Budilová (eds.) – 1. vyd. – Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009. – 359 s. – (Etnologická řada ; sv. č. 1)
ISBN 978-80-7325-178-9

(=214.58) * 316.356.4 * 316.35 * 316.3

- Romové
- etnické skupiny
- sociální skupiny
- sociální struktura
- sborníky

316.3 – Globální společnosti. Sociální struktura. Sociální skupiny [18]

Univerzita Karlova v Praze

Knihovna společenských věd

Praha 5 - Jinonice

Publikace je dílčím výstupem projektu specifického výzkumu Katedry antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni 2009.

Publikace je dílčím výstupem projektu MPSV ČR 1J 037/05-DP2: „Příčiny a mechanismy vytváření vzdělávacích blokád příslušníků skupin z odlišného sociokulturního prostředí a formulace strategií k jejich překonávání“ (součástí Národního programu výzkumu „Moderní společnost a její proměny“), jehož nositelem je Katedra primárního vzdělávání Pedagogické fakulty Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem.

Vydání publikace podpořilo Centrum aplikované antropologie a terénního výzkumu (CAAT) při Katedře antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni (www.caat.cz).

Lektorovali: PhDr. Pavla Horská, CSc.,
Prof. PhDr. Ivo Možný, CSc.

Obrázek na obléce: Nicolae Ionescu: *Tigani din Fagaras cu copiii lor* (Cikáni z Fagarasé s dětmi) (1931), BAR – Biblioteca Academiei Romane (Knihovna rumunské akademie), FII 2 186879

© Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009

ISBN 978-80-7325-178-9

ÚVODNÍ SLOVO EDITORŮ: CIKÁNSKÉ SKUPINY A JEJICH BADATELÉ

Kniha *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace* tematicky navazuje na naši publikaci *Cikánská rodina a příbuzenství*,¹ v níž jsme českému čtenáři zpřístupnili především texty, které v dané oblasti – studiu rodiny a příbuzenství v cikánských skupinách – platí za klasiku. Autory příspěvků zastoupených v této publikaci byli například britská antropoložka Judith Okely, původem španělská badatelka Paloma Gay y Blasco či jedna z ústředních postav francouzské ciganologie Patrick Williams. Zaměření přítomné publikace se od *Cikánské rodiny* v několika ohledech liší. Jednak už samotný název naznačuje posun ohniska zájmu této publikace od témat souvisejících čistě s příbuzenstvím a rodinou k širší problematice sociální organizace, vzájemných vztahů mezi cikánskými skupinami a jejich vnitřního uspořádání. Texty v tomto sborníku se dotýkají také témat jako je rituální nečistota, tabu, vůdcovství, sociální kontrola či migrace. Předkládaná publikace se liší též autorským zastoupením. Vedle některých autorů, jejichž jména si v dané oblasti již dávno získala renomé (Fredrik Barth, Matt Salo a Sheila Salo, Will Guy či Ignacy-Marek Kamiński) se ve sborníku objevují také jména přispěvatelů mladých, kterým jsme se tentokrát snažili poskytnout větší prostor (Kata Horváth a Csaba Prónai, Lucie Plavjaniková a Michal Růžička, Rastislav Pivoň). Zaměření tohoto sborníku je širší také v tom smyslu, že zařazené texty pokrývají nejen téměř celý evropský prostor (objevují se zde texty týkající se španělských Gitanos, bulharských, polských a maďarských Cikánů i norských Taterů), ale objeví se zde také příspěvek o kanadských Kalderaších. Kromě toho jsme se snažili věnovat více prostoru i oblasti bývalého Československa. Je sice smutnou pravdou, že (v důsledku po desetiletí trvající izolace?) srovnání předlistopadové české sociálně-vědní produkce na dané téma s produkcí světovou vyznívá velice výrazně v náš neprospěch, chtěli jsme však ukázat, že přesto také v Čechách a na Slovensku vznikaly a vznikají studie hodné zřetele.

Pozorný čtenář si brzy povšimne, že autoři reprezentovaní v tomto sborníku používají pro označení skupin, o nichž píší, celou škálu různých

¹ Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.). 2007. *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová.

termínů. Někteří hovoří o *Romech*, jiní používají termín *Cigáni*, další zase volí označení *Cikáni* (nemluvě o používání specifických etnonym jako jsou *Kalderaši*, *Calós* či *Tateři*). Tuto různorodost záměrně zachováváme, stejně jako veškeré distinkce v pojmosloví, které původní texty obsahují. Tato variabilita totiž, kromě jiného, vypovídá o nemožnosti sméstnat všechny skupiny, které jsou z nejrůznějších (a často implicitně rasistických) důvodů považovány za členy jednoho homogenního společenství, do jedné společné škatulky. K této etnograficky nesprávné a ve své podstatě esencialisticky-etnocentrické perspektivě přispívá také v dnešní České republice zavedená praxe politické korektnosti, kdy jsou skupiny, které spolu nemají a nechťejí mít nic společného a které se *samy označují různými jmény*, zaškatulkovány jako Romové, to vše ve víře v dobrou věc. Záměrně tedy neakceptujeme tento politicky zabarvený přístup a chceme tím zdůraznit hledisko odborné, které poukazuje na jeho častou empirickou nesprávnost.

* * *

Z dílny manželského tandemu **Matta** a **Sheily Salo**, letitých čelních představitelů nejstarší mezinárodní vědecké ciganologické organizace *Gypsy Lore Society* (Matt Salo je současným prezidentem této organizace), pochází příspěvek *Kalderaši ve východní Kanadě: sociální organizace*. Tento text je vlastně jednou kapitolou z jejich společné monografie o kanadských *Kalderaších* z roku 1977.² Saloovi v pře(d)loženém textu analyzují příbuzenský systém, systém uzavírání sňatků a příbuzenskou terminologii Romů ze skupiny *Kalderašů*, žijících ve východní části Kanady, u nichž prováděli terénní výzkum. Pro českého čtenáře je možná překvapující skutečnost, že *Kalderaši* jsou zde klasifikováni jako *Romové*, přičemž *Romové* jsou charakterizováni jako specifická podskupina *Cikánů*. Čtenář tak má možnost seznámit se s analýzou vztahů mezi různými skupinami *Romů* v Kanadě (v tomto případě mezi *Kalderaši*, *Mačvaji* a *Lovary*) a se vztahy mezi *Romy* a jinými, *ne-romskými Cikány*. Jak přitom autoři uvádějí, je u těchto (sub)skupin „pocit jednoty s celkovou skupinou Romů ... slabý; a ... ve vztahu k Cikánům mimo skupinu Romů je dokonce ještě slabší“ (str. 27).

Přestože *Kalderaši* nejsou zdaleka jedinou cikánskou skupinou žijící v Severní Americe, zaměřuje se naprostá většina autorů po celá desetiletí

² Salo, Matt T. – Salo, Sheila M. G. 1977. *The Kalderaš in Eastern Canada*, National Museums of Canada: Ottawa.

přáve na jejich výzkum, protože někteří autoři označují sociálně-vědní výzkum *Cikánů* v Severní Americe ironicky jako „kalderašocentrický“.³ Ať již tak či onak, jsou manželé Saloovi klasickými představiteli této tendence. Teoretická báze, z níž tento text vychází, plně odpovídá v antropologickém diskurzu tehdy (stále ještě) převládající „*lineage theory*“. *Kalderaši* jsou popisováni jako společenství patrilineární (též patrilokální a patri-fokální), odkazující „k descendentním skupinám na dvou rovinách, na rovině minimálního rodu a klanu“ (str. 24). Autoři používají termíny jako je *minimální rod* a *klan* (a dílem též *rozšířená rodina* či *domácnost*), dávají však zároveň také prostor *emic* termínům svých informátorů (*vitsa, familia, tsera*). Kromě diskuse kolem charakteru příbuzenské skupiny u *Kalderašů* se Saloovi zaměřují také na další významné oblasti v rámci studia příbuzenství, jako jsou sňatkové aliance, cena za nevěstu (*brideprice*) či příbuzenská terminologie.

Fredrik Barth, autor známý u nás spíše z oblasti teorie etnicity, resp. jako osoba, která moderní diskusi o etnicitě svým slavným textem z šedesátých let do značné míry otevřela, je v našem sborníku zastoupen svou studií *Sociální organizace párijské skupiny v Norsku*. Tento příspěvek, zaměřený na *Tatery*, Cikánům blízkou polo-usedlou párijskou skupinu žijící ve východním Norsku, je pozoruhodný hned v několika ohledech. Barthův text se programově zaměřuje na sociální organizaci sledovaných skupin, což v době, kdy text vznikl – tedy v padesátých letech minulého století – nebylo ještě vůbec obvyklé (většina textů se tehdy snažila odhalit původ *Taterů*, nebo se – v lepším případě – zaměřovala na folkloristické projevy či lingvistické analýzy). Kromě ohniska zájmu – sociální organizace – je Barthův text do značné míry průlomový také v aplikovaném teoretickém rámci. Jeho analýza sociální organizace *Taterů* využívá pojmových a konceptuálních nástrojů sociální antropologie (teorie unilineární descendance, bilaterální příbuzenství, apod.), což byl v době vzniku tohoto textu přístup, který na dané skupiny vlastně ještě nikdo nepoužil. Dalším velice pozoruhodným rysem tohoto textu je skutečnost, že Barth v něm mimo jiné zdůrazňuje fakt, že *Tateři* připsují, coby kritériu členství ve skupině, význam nejen patrilineární ideologii, ale také bilaterálnímu příbuzenství a způsobu života. Sociální organizace *taterských skupin* je tedy velice flexibilní a hranice mezi *Tatery* a usedlou společností jsou do značné míry vzájemně prostupné: „...přijme-li člen usedlé

³ Acton, T. A. 1978. Réussite littéraire et insuccès politique. In: Liégeois, Jean-Pierre (ed.), *Tsiganes et nomades: tendances actuelles de la recherche*. Special issue of *Hommes et Migrations*. Paris, s. 21–31.

společnosti taterský způsob života, bude vždy považován za nečlena, nicméně jeho *potomci* druhé a třetí generace se budou moci odvolat na linii předků, kteří žili jako Tateri a tak potvrdit své členství v této skupině. Ve skutečnosti tedy může řada taterských rodin vystopovat svůj původ k farmářům“ (str. 50). Barth se přitom nevěnuje jen otázkám vzájemných vztahů Taterů a okolní společnosti, ale analyzuje také vnitřní strukturu a fungování taterských sociálních jednotek, založených na příbuzenství, ekonomické spolupráci či společné rezidenci.

David Lagunas, španělský autor, působící v současné době v Mexiku, je v našem sborníku zastoupen svým textem *Přehodnocení příbuzenství u Gitanos: katalánští Calós*. Tento text je pozoruhodný zejména svým analytickým přístupem: snaží se – a to velice svěžím způsobem – řešit otázku (ne)existence unilineárních descendentních skupin (rodů) u katalánských Cikánů a vzájemný vztah unilineárního a bilaterálního příbuzenství, tedy otázku, která, jak jsme viděli v případě dvou předchozích textů, je v oblasti antropologického studia cikánských skupin otázkou takřka věčnou. Čím se však Lagunasův text odlišuje od všech ostatních nejvýrazněji, je skutečnost, že se jako jediný – a zde je třeba poukázat na to, že se jedná o text nejmladší, přičemž doba vzniku zde samozřejmě hraje rozhodující roli – věnuje *emické* koncepci příbuzenství odpovídající skupiny. Jinými slovy, zatímco ostatní automaticky pokládají příbuzenství za něco samozřejmého a obecně sdíleného, Lagunas svým informátorům pokládá otázku, co je to příbuzenství a na základě jakých kritérií považují tu či onu osobu za příbuznou. Mezi katalánskými *Calós* nachází představu sdílení společné krve, která je předávána v procesu reprodukce, přičemž tato představa determinuje koncepci příbuzenského a genderového systému katalánských *Calós*, stejně jako jejich pojetí etnicity: „Otec předává krev, členství v rodu, a tedy etnickou identitu“ (str. 69). Tato představa není vpsledku klasické antropologické (resp. západní) definici příbuzenství nijak cizí. Co je však velice významným prvkem, je právě ono pídění se po „*native's point of view*“, které, jak vidíme v našem výběru, v předchozích desetiletích vůbec nebylo samozřejmé. Lagunas samozřejmě čerpá z moderní antropologické literatury věnované příbuzenství, resp. reflektuje Schneiderův „kulturní obrat“ (obrat ke studiu příbuzenství jakožto kulturnímu systému) a vše, co přišlo po něm. Zkoumá tedy rodinu a příbuzenství jako systém významů, nikoli jako biologickou realitu. Kromě toho se v tomto textu poprvé setkáváme se situací, kdy se antropolog v terénu zajímá též o názory žen. Lagunas tak poukazuje například na fakt, že ženský diskurz o početí se od toho mužského poměrně výrazně liší.

Zcela jinou část Evropy mapuje text Eleny Marušiákové *Charakteristika cigánského etnosu (na příkladech z Bulharska)*. Tento příspěvek je od ostatních, zastoupených v tomto svazku, odlišný zejména svým teoretickým zasazením. Elena Marušiáková nabízí přehled a klasifikaci bulharských cikánských skupin, což může být pro českého čtenáře nepochybně velice poučné, používá však při své klasifikaci v současném (českém i světovém) sociálně-vědním kontextu poněkud překvapivě klasickou unilineární evolucionistickou teorii vycházející z tradic ruské marxistické etnografie (srov. výrazy jako *předtřídní etnická společenství*, *zpoždění v historickém vývoji* či *vyšší stadium vývoje*). Marušiáková klasifikuje Cigány coby předtřídní etnické společenství, přesněji jako „*meziskupinové etnické společenství*“, které nesplňuje charakteristické rysy „národa“ (a to ani – v autorčině dikci – jako „*nacija*“ ani jako „*narodnost*“). Jak uvádí samotná autorka: „Cigánské skupiny výrazným způsobem připomínají meziskupinová etnická společenství. Jsou autonomní, velice často navzájem nepřátelské, mnohé z nich mají vlastní potestární orgány, jednotlivé dialekty se odlišují do takové míry, že členové rozdílných skupin si nemohou rozumět bez použití třetího jazyka – prostředníka“ (str. 106). Cigánský *etnos* je pak v textu charakterizován jako kombinace kategorie meziskupinového etnického společenství a společenství meta-etnického. Pro mladšího českého čtenáře tak bude tento příspěvek jistě zajímavý nejen na rovině informativní (klasifikací bulharských cikánských skupin), ale také jako klasická ukázka toho, jak se (nejen) u nás psalo v období před rokem 1989. Podíváme-li se totiž na uvedený příspěvek optikou jeho vlastního paradigmatu, pak nemůžeme než konstatovat, že daný text patří svým charakterem spíše do předchozího stadia společenskovedního bádání.

O Romech/Cikánech v Polsku neměl český čtenář doposud k dispozici, kromě roztroušených zmínek, téměř žádné souvislé informace. Toto bílé místo se snažíme zaplnit uveřejněním českého překladu textu **Ignacy-Marka Kamińskiego Dilema moci: interní a externí vůdcovství. Romové v Polsku**. Tento text, který byl původně publikován jako jedna kapitola slavné antologie Apary Rao⁴, vychází z autorovy disertační práce a dlouhodobých výzkumů v Polsku. Kamińskiego text nabízí základní historický přehled o cikánských skupinách v Polsku, což českému čtenáři už samo o sobě značně zkomplikuje zažitou představu homogenní „romské komunity“ ať

⁴ Rao, A. (ed.). 1987. *The other nomads. Peripatetic minorities in cross-cultural perspective*. Böhlau Verlag: Köln, Wien.

už na území jednoho státního útvaru či obecně v kontextu evropském. Jak ukazuje Ignacy-Marek Kamiński, na území dnešního Polska se setkáváme se skupinami *polska Roma*, dále potom s *karpatskými Romy*, kteří se dále dělí na *bergitka Roma* a *slovenské Romy*, s nimiž máme zkušenost z obou republik bývalého Československa, stejně jako s *valašskými Cikány* (dělícími se na *Kalderaše*, *Lovary* a *Čurary*). Tyto jednotlivé skupiny se přitom, jak autor dokládá, považují za skupiny vzájemně odlišné a cizí a navzájem se vůči sobě vymezující. Obraz romských/cikánských skupin se tak i pro čtenáře nenavyklého číst cizojazyčné texty stává komplexnější a rozmanitější. Autor se dále zaměřuje zejména na strategie peripatetických cikánských skupin, jejich mocenské struktury a politické aktivity. Kategorizuje jednotlivé úrovně sociální organizace cikánských skupin, založené na příbuzenství či ekonomické kooperaci (od *rasa*, přes *natsia*, *vitsa*, *familija*, *tsera* až po *tabor* a *kumpania*). Samotným jádrem textu je potom analýza různých podob interního vůdcovství, které respektuje danou sociální organizaci, stejně jako velice důležitý kodex rituální čistoty, a vůdcovství externího, vynuceného tlakem zvenčí.

Zůstaneme ještě na okamžik ve střední Evropě, neboť ve sborníku nalezneme také několik zástupců maďarské sociální vědy. Budeme-li postupovat chronologicky, nejstarším textem je dnes již klasická studie Kamilla Erdőse *Klasifikace Cikánů v Maďarsku*. Erdősův text pokrývá v mentální mapě českého čtenáře, který se o danou problematiku zajímá, hned několik bílých míst. Jednak v úvodu sumarizuje historii odborného zájmu maďarských vědců o Romy/Cikány a (publikované) výsledky tohoto zájmu a jednak, což je ještě důležitější, poskytuje základní etnografické informace o romských/cikánských skupinách žijících v Maďarsku a jejich – dodnes používanou – klasifikaci (na tuto linii potom navazuje současný text Pétera Szuhaye, k němu viz dále). Erdős přitom usiluje o vytvoření klasifikace těchto skupin, která by byla vlastní Romům/Cikánům samotným. „...Po celou dobu jsem se (...) držel imperativu – vytvořit klasifikaci, jakou by vytvořili Cikáni samotní“ (str. 163). Jedná se tedy o pokus o přiblížení jakési *emic* perspektivy. Protože pak, jak uvádí, je „...za současné situace legitimní považovat mateřský jazyk za kritérium, podle kterého je možné rozlišit přinejmenším hlavní cikánské skupiny“ (str. 156), volí za základ členění cikánských skupin hledisko lingvistické a osu jeho klasifikace tvoří rozdělení na Cikány, jejichž mateřským jazykem je cikánština (které dále dělí na karpatské a valašské Cikány) a Cikány, jejichž mateřským jazykem je ne-cikánský jazyk (které rozděluje na maďarsky a rumunsky hovořící skupiny).

Tematicky navazujícím příspěvkem je text *Sebedefinice romských etnických skupin a jejich vnímání jiných romských skupin*, jehož autorem je současný maďarský etnograf a ciganolog Péter Szuhay. Szuhay se zaměřuje na jedno z nejzajímavějších témat v oblasti „romské problematiky“, a to na vztahy mezi jednotlivými skupinami, označovanými jako „Romové“ či „Cikáni“ v rámci Maďarska. Dává čtenáři nahlédnout, jak se tyto skupiny, zvenčí často vnímané jako jeden homogenní celek, navzájem klasifikují, jak se vůči sobě vzájemně vymezují a jakými způsoby manipulují se skupinovými označeními jako jsou například „Muzikanti“ či „Lovari“. Pilíř jeho klasifikace romských/cikánských skupin v současném Maďarsku tvoří rozdělení na tři základní celky – valašské Romy, maďarské Romy (Muzikanty) a rumunské Romy (Beáše). Zdůrazňovanými odlišnostmi mezi těmito endogamními skupinami je potom nejen používání jazyka (romština, maďarština, rumunština), ale také profesní odlišnost či životní styl. Szuhay poukazuje na tendenci všech těchto skupin separovat a odlišovat se od ostatních skupin, klasifikovaných rovněž jako „Romové“ či „Cikáni“, což je trend, který jde proti proudu všech současných tendencí v politické sféře, stávících na předpokládané, ovšem neexistující jednotě všech „Romů“. Autor se pak též vymezuje vůči přílišnému zdůrazňování kritéria jazyka (s nímž se setkáme například právě v klasifikaci Kamilla Erdőse), která podle něj vede k tomu, že: „Náš popis kulturního systému maďarsky mluvících skupin nemůže být tak důkladný jako náš popis romsky hovořících skupin, neboť dosavadní výzkumníci měli sklon předpokládat, že kultura romsky hovořících skupin je původnější a nevěnovali tak velkou pozornost popisu maďarsky mluvících Romů“ (str. 175).

Posledními maďarskými zástupci v této knize jsou dva badatelé mladší generace, Kata Horváth a Csaba Prónai, kteří se ve svém textu *Mezi „špinavostí“ a „úzkostlivostí“*. *O systému (ne)čistoty v komunitě maďarských Cikánů* věnují tématu, které tradičně přitahuje výraznou pozornost sociálních vědců. Navazují na výkladovou linii systému (ne)čistoty u Cikánů, představovanou například americkou badatelkou Anne Sutherland či britskou antropoložkou Judith Okely. Předkládaná studie vychází z terénního výzkumu u *maďarských Cikánů* a zabývá se *emickým* konceptem (ne)čistoty, a tím, jak sami Cikáni tento koncept používají k vymezení hranice mezi nimi samotnými a *těmi druhými* (ať už jsou jimi jiní Cikáni nebo ne-Cikáni). Autoři analyzují dvě nativní kategorie, „úzkostlivost“ (*kényesség*) na jedné straně, která je obvykle připisována Maďarům, a „špinavost“ (*retkesség*) na straně druhé, která je používána v souvislosti s jinými cikánskými skupinami. Koncept (ne)čistoty je podle nich u Cikánů i ne-Cikánů totožný, odlišné jsou však způsoby jeho

interpretace a to, jak jej Cikáni používají ke zdůraznění odlišností. Vlastními slovy autorů: „(Ne)čistota jako morální kategorie se paralelně objevuje jako hlavní důvod pro udržování distance i jako symbol odlišných životních stylů jednotlivých skupin“ (str. 189). Tato distance je pak udržována zejména mezi Cikány a ne-Cikány prostřednictvím konceptu „úzkostlivosti“, ale zároveň je potřeba neustále dokazovat, že daný jednotlivec je pravým Cikánem, a to právě tím, že je „čistotný“. Autoři tak představují maďarské Cikány jako jedince neustále balancující na půl cesty mezi čistotností a úzkostlivostí („Veškeré úsilí směřuje k tomu, zůstat na půli cesty mezi těmi, kdo jsou špinaví a těmi, kdo jsou úzkostliví“ /str. 191/.)

Konečně je v předkládaném sborníku zastoupena také produkce česká a slovenská, a to hned na několika frontách. Začneme-li u našich východních sousedů, máme v tomto svazku příležitost se seznámit se studií **Márie Dubayové** *Rómska rodina na Slovensku*, která je reprintem stejnojmenného textu publikovaného ve *Slovenském národopise*.⁵ Mária Dubayová je v našich zemích známa nejen jako autorka několika kratších studií věnovaných např. právě problematice romské rodiny⁶ či mezietnické komunikace, ale též jako autorka monografie *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny. Kultúrno-antropologická štúdia* z roku 2001⁷, v níž se věnuje mimo jiné také problematice romských skupin a jejich diferenciaci na slovenské i evropské úrovni. V přítomném textu pak autorka analyzuje některé dílčí otázky související s rodinou, příbuzenstvím a reprodukcí u slovenských Romů. Zaměřuje se přitom zejména na problematiku sňatků (matrimonií) a výběru manželského partnera, přičemž zdůrazňuje, že ve vztahu ke sledované populaci „analýza výsledkov výskumu potvrdzuje vysokú mieru lokálnej skupinovej endogamie“ (str. 197). Mária Dubayová se však nezajímá o romskou rodinu jako o nacházející se v jakémsi vakuu, ale vždy svůj předmět zájmu chápe v širších souvislostech většinové slovenské populace a vzájemných mezietských vztahů.

Dalším slovenským badatelem je **Rastislav Pivoň**, který se ve své konceptuálně zaměřené studii věnuje fenoménu rituální nečistoty. Srovnávacím rozbohem, kdy mu za komparativní protipól vůči studiím ciganologickým

⁵ Dubayová, M. 1994. *Rómska rodina na Slovensku: Pokus o kultúrnoantropologickú reflexiu*, *Slovenský národopis* 42, č. 2, s. 129–138.

⁶ Dubayová, M. 1990. K problematike vzťahu cigánskej lokálnej a cigánskej etnickej skupiny, *Slovenský národopis* 38, č. 1–2, s. 274–277.

⁷ Dubayová, M. 2001. *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny. Kultúrno-antropologická štúdia*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.

slouží výsledky bádání historických antropologů a zejména pak Richarda van Dülmena, tento autor dokládá, že institut rituální nečistoty není žádným romským specifíkem, ale naopak, že se jedná „o kulturně univerzální fenomén, jakýsi nástroj stratifikace společnosti zevnitř i zvenčí“ (str. 213), s nímž se bylo v předmoderní době možné setkat také u řady evropských společností, resp. profesních skupin. Z výsledků uvedeného rozboru pak vyvozuje dobře podložený a vůči doposud převládajícím tematizacím daného konceptu z per Hübschmannové a Jakoubka vycházejících z jeho indického původu výrazně kritický závěr, že setkáváme-li se dnes s daným konceptem u romských skupin, je tento jejich rys „spíše znakem jejich ‚tradičnosti‘ než ‚indickosti‘“, resp. že „rituální nečistota ... se systémem indických kast a *džátí* nesouvisí nebo s ním souvisí jen do takové míry, do jaké s ním souvisí tentýž fenomén v jiných evropských kulturách“.

České zástupce v této publikaci bychom mohli rozdělit do dvou kategorií, a to podle kritéria generačního. První skupinu tvoří dvě autorky, jejichž práce patří dnes v dané oblasti již k pracím klasickým, zastupují však každá odlišnou sociálněvědní perspektivu – Eva Davidová je představitelkou bádání etnologického, zatímco Květa Kalibová zde reprezentuje českou demografii. Českému čtenáři, který se v dané oblasti pohybuje, nejsou tato jména jistě neznámá. Zařazením těchto textů do našeho sborníku tak usilujeme o zachování historické kontinuity a možnosti návaznosti textů autorů mladší generace na již zavedenou (česko-slovenskou) „klasiku“. Ve druhé frontě potom následují autoři mladší, které však už jen stěží – a to i přes jejich mládí – můžeme označit jako „začínající“. Mezi ně řadí editoři tohoto sborníku nejen sami sebe, ale také Lucii Plavjanikovou, Michala Růžičku a Antonína Ferka. Za zmínku snad stojí také skutečnost, že současní čeští badatelé (generace mladší) jsou v předkládané publikaci zastoupeni často nejen svojí původní tvorbou, ale též překladatelsky (M. Jakoubek, L. Budilová, L. Plavjaniková, M. Vaňková).

Vedení snahou navázat na dlouhou a významnou tradici demografických studií o Romech/Cikánech jsme do našeho výboru zařadili text **Květy Kalibové** *Demografické charakteristiky Romů ve vybraných zemích střední a východní Evropy*, vycházející z projektu Rady Evropy realizovaného v letech 1995–1999. Tato přední česká demografka nejdříve, v úvodních partiích textu, diskutuje metodologické problémy spojené se snahou kvantitativně měřit romské/cikánské populace v regionu střední a východní Evropy. Mezi tyto problémy patří zejména (nikoli nevýznamná) otázka identifikace toho, kdo je Rom a otázka, jakým způsobem lze takové osoby spočítat a o čem pak budou výsledná data vypovídat. Další potíže tohoto rázu jsou například

zaznamenávání či deklarace národnosti při sčítání lidu, zaznamenávání mateřského jazyka coby indikátoru národnosti, migrace, apod. Součástí textu je též historický přehled přístupu státní správy ke sčítání lidu a metod sčítání používaných ve sledovaných státech od poloviny minulého století. Na základě dat ze sčítání lidu z počátku 90. let ve vybraných zemích (založených tedy na souboru osob, které svou příslušnost k romské národnosti deklarovaly) analyzuje Kalibová demografické znaky romské populace, přičemž cílem textu je: „...studium demografických charakteristik romské populace a jejich porovnání s charakteristikami ostatního obyvatelstva, tj. zjištění, do jaké míry se demografické chování Romů odlišuje či má tendenci se přibližovat chování majoritní společnosti“ (str. 214). Samotné jádro příspěvku pak tvoří diskuse problémů ryze demografických (úmrtí, porodnost, plodnost, populační růst) a jejich komparace v rámci sledovaných zemí (Bulharsko, Česká republika, Maďarsko, FYROM, Rumunsko, Slovensko a Slovinsko).

Eva Davidová se na poli diskutované problematiky pohybuje již řadu let, a to nejen jako etnoložka, ale též jako uznávaná fotografka. Kromě monografií *Bez kolíb a šiatrov*⁸ (Košice 1965) a *Romano Drom / Cesty Romů*⁹, si tato badatelka získala renomé také celou řadou odborných studií publikovaných (nejen) v českých a slovenských sociálně-vědních časopisech.¹⁰ V této publikaci má čtenář možnost se seznámit s její nejnovější studií k danému tématu, s názvem *Mezigenerační změna: ke ztrátě dvou generací Romů v uplynulém půlstoletí*. V této stati autorka plně využívá nespornou výhodu, kterou ve srovnání s autory mladší generace disponuje, již je dlouhodobý časový rozměr jejich terénních výzkumů (který dnes již dosahuje řádu desítek let). Eva Davidová analyzuje sociální proměny, kterými procházelo romské obyvatelstvo, přesídlené v poválečném období ze Slovenska do českých zemí, a vystavené změnám jednak v důsledku migrace (nové prostředí, odlišné hodnoty, apod.) a jednak v důsledku politiky československého státu zaměřené na řešení tzv. cikánské otázky. Autorka pak využívá vlastního empirického materiálu z Českého Krumlova a ohlíží se za historii a sociálními změnami v prostředí českokrumlovských Romů. Sleduje migrační pohyby poválečných přesídlenců, dopady místní bytové politiky na

⁸ Davidová, E. 1965. *Bez kolíb a šiatrov*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo.

⁹ Davidová, E. 1995. *Romano drom / Cesty Romů 1945–1990*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého v Olomouci.

¹⁰ Ke sledované problematice za všechny např. Davidová, E. 1995. Romská rodina – k jejím změnám v poválečném a současném období. In: *Bulletin Muzea romské kultury*, s. 18–25

vývoj jejich společenství, změny v jejich hodnotovém systému i přetrvávání návaznosti v mezigeneračních vztazích v rámci příbuzenské skupiny. Na základě provedeného rozboru pak Davidová dochází k závěru, že v letech 1950–1989 byla „...přerušena kontinuita přirozeného vývoje většiny romských rodinně-příbuzenských komunit a tím v průběhu těchto čtyřiceti let u nich došlo ke ztrátě nejméně dvou generací“ (str. 261). Pro celkové zasazení do kontextu může být zajímavá také informace, že Eva Davidová jako jedna z mála českých a slovenských badatelů prorazila také v zahraničí (ať již jako autorka či funkcionářka v *Gypsy Lore Society*); v 70. letech též spolupracovala například s Willem Guyem při jeho výzkumech v tehdejší Československu.

Dalším autorem, který přispěl do tohoto sborníku textem s názvem *Význam rodinných vazeb pro migraci českých a slovenských Romů*, je britský sociolog a antropolog Will Guy. Zařazujeme jej mezi tuzemské autory záměrně, neboť Will Guy je jedním z mála zahraničních badatelů, kteří uskutečňovali svůj výzkum cikánských populací v komunistickém Československu.¹¹ Z revolučního období je pak jeho významným publikačním počinem zejména sborník *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*¹², který nabízí srovnání situace Romů v několika postkomunistických zemích. Přítomná stať tohoto autora pojednává o velice aktuálním tématu, azylové migraci českých a slovenských Romů do zemí západní Evropy. Samotným jádrem této studie je analýza specifik romské migrace, za jejíž nejtýpější rys autor považuje fakt, že Romové migrují v příbuzenských skupinách a usilují o udržování sítí rozšířených rodin. Will Guy rovněž srovnává současnou romskou migraci s migrací v rámci Československa v době, kdy zde v 70. letech 20. století sám prováděl terénní výzkum a vyzdvihuje všudy přítomný moment úsilí romských migrantů o ekonomické zabezpečení rodiny (čímž také mj. vyvrací stereotypní představu o Cikánech coby osob práce se štiticích).

Navážeme-li na klasické autory pracemi badatelů o generaci mladších, v jejichž rámci se většinou setkáváme s absolventy oborů sociální a kulturní antropologie, dostáváme se k příspěvku editorů této publikace, Lenky Budilové a Marka Jakoubka *Trojgenerační model transformace sňatkových vzorců v cigánské skupině*. V tomto příspěvku jednak navazujeme na analýzu našeho

¹¹ Guy, W. 1975. Ways of Looking at Roms: the Case of Czechoslovakia. In: Rehfsch, F. (ed.), *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. London: Academic Press, s. 201–229.

¹² Guy, W. (ed.). 2002. *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*. University of Hertfordshire Press.

terénního a genealogického materiálu, kterou jsme poskytli v předchozí publikaci¹³, jednak se snažíme tuto analýzu obohatit o novou perspektivu, a to perspektivu diachronickou. Ve své stati se věnujeme problematice sňatků a zejména otázce výběru manželského partnera v příbuzenské síti rozprostírající se přes Českou i Slovenskou republiku a v rámci této sítě se pak snažíme zachytit a interpretovat změny, k nimž dochází během posledních desetiletí právě v oblasti výběru manželského partnera, a to v té části, která žije v prostředí českých měst. Zahrnuli jsme tak do své analýzy dvě další kategorie, a to proměnu v čase a v prostoru (v důsledku migrace). Hypotéza, kterou předkládáme, a model, který jsme nazvali právě „trojgeneračním modelem“ vychází z empirických dat ze dvou českých měst, České Kamenice a Ústí nad Labem. Tento model popisuje, podle jakých vzorců fungoval výběr manželského partnera u první generace příchozích ze Slovenska (většina sňatků byla uzavírána mezi příbuznými, „pre čeranki“ či kombinací obou těchto typů), jak tento model ve druhé generaci oslaboval a v rodinách našich informátorů byla znát v tomto ohledu jistá bezradnost, a jak se nakonec v generaci třetí s jiným „obsahem“, ale stejnou formou, vrací původní model z první generace. Osoby ze třetí generace pak navazují sňatky s původně nepříbuznými lokálními cigánskými skupinami, používají však přitom stejných strategií (sňatky „pre čeranki“) jako jejich předkové v cigánské osadě. Tento výkladový model pochopitelně nemá žádné zobecňující ambice a jeho platnost prokáže chování potomků našich informátorů v následujících letech.

Generačně, charakterem vzdělání a vlastně i institucionálně jsou s editory tohoto sborníku spřízněni další dva autoři, jejichž text se v této publikaci objevuje. Lucie Plavjaniková a Michal Růžička začínají svoji stať *Socio-prostorová dynamika příbuzenství v cigánské osadě* přijetím předpokladu o úzké provázanosti sociální organizace a příbuzenského systému v cigánských osadách. Klíčovým argumentem celého jejich příspěvku je pak důraz na prostorové charakteristiky, které podle autorů významným způsobem ovlivňují charakter příbuzenských vztahů v cigánských osadách, zejména pak zde uplatňované sňatkové strategie. Autoři stati vycházejí z empirických dat získaných během vlastního terénního šetření a jejich textu nechybí báze v podobě informace o metodologii a použitých teoriích. V tomto bodě se zdá, že se současné české texty v dané oblasti začínají přibližovat standardu

¹³ Budilová, L. – Jakoubek, M. 2007. Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce. Cigánská příbuzenská síť. In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.), *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, s. 19–68.

„západní“ antropologie, pro niž jsou tyto atributy obvykle věci naprosto samozřejmou (srov. např. texty manželů Saloových, Bartha či Lagunase v tomto sborníku). Plavjaniková a Růžička podávají v úvodu jednak přehled konceptualizací „Romů“ v současné české odborné literatuře, jednak přehled antropologických teorií příbuzenství, které lze při analýze této oblasti v cigánské osadě využít. Vnášejí pak do své analýzy dynamický prvek, když sledují transformaci příbuzenských vztahů, resp. sňatkových strategií. Příbuzenství tak chápou nikoli jako sebereprodukcující se strukturu, ale jako dynamickou a adaptivní oblast otevřenou měnícím se strategiím. Vymezují se tak vůči některým tezím (například editorů tohoto sborníku o determinismu dominujících příbuzenských struktur ve slovenských osadách a uzavírají svůj text tezí, že: „Je to tedy nejen kultura, nýbrž i prostor a jeho charakteristiky, co ovlivňuje příbuzenství, a tedy i sociální organizaci cigánské osady“ (str. 324).

Zcela specifickou a vlastně *sui generis* kategorií tvoří v předkládaném souboru text Antonína Ferka *Ztraceno v překladu*. Ten se sice na straně jedné od statí ryze akademické povahy liší svojí esejistickou formou (která jej vzhledem ke zbytku publikace řadí do polohy addenda), na straně druhé jej však s nimi spojuje poměrně zevrubná pozornost věnovaná tématům, jako je *degeštví* či dobrovolný únos anebo termínům, jako je *fajta* či *gadžo*. Nutno přitom uznat, že ač formou odlehčený, nezadá si Ferkův text hloubkou a pregnantností svých vymezení odpovídajících témat nikterak se studii profesionálů, přičemž by nebylo divu, kdyby se do nich záhy (a takřkajíc zadními vrátky) dostal v pozici odpovídajících citací.

* * *

Shrneme-li předložené texty po tematické stránce, uvidíme, že vějíř témat se rozevírá poměrně široce. Řada textů se věnuje klasifikaci a analýze vzájemných vztahů „cikánských skupin“ v kontextech různých státních útvarů. Eva Davidová podává základní přehled romských/cikánských skupin na území obou republik bývalého Československa (přičemž základní dělicí linii vede mezi *Romy oláškými* a *Romy slovenskými*). Ignacy-Marek Kamiński seznamuje českého čtenáře v úvodních partiích svého textu se situací v Polsku, a to jak z historického, tak z etnografického hlediska. Texty Kamilla Erdőse a Petera Szuhaye představují dvě klasifikace romských/cikánských skupin v Maďarsku. Elena Marušiaková uvádí ve svém příspěvku důkladný popis romských/cikánských skupin v Bulharsku, kde jsou bohatě

analyzována zejména etnonyma jednotlivých podskupin. Manželský tandem Saloových zase popisuje situaci uvnitř kanadské romské populace (*Kalderaši, Mačvajové, Lovarové*), méně už se pak věnuje otázce ne-romských Cikánů na tomto území. Fredrik Barth a David Lagunas zase čtenářům představují u nás málo známé a téměř nepopsané skupiny norských *Taterů* a katalánských *Calós*.

Většina textů v tomto sborníku se věnuje otázkám souvisejícím s příbuzenskou a sociální organizací romských/cikánských skupin. V tomto ohledu řada autorů řeší otázku, zda lze na popisované skupiny aplikovat teorii unilineární descendance (*lineage theory*), resp. lze-li v daných případech hovořit o existenci unilineárních rodů, nebo zda jsou dané skupiny spíše bilaterální (kognatické). Průkopnickým je v tomto ohledu text Fredrika Bartha věnovaný norským *Taterům*, který vznikl v době, kdy byla teorie unilineární descendance na vrcholu své popularity. Z této perspektivy lze Barthův text hodnotit paradoxně jako modernější než celou řadu jiných (přestože datum jeho vzniku je nejstarší), neboť Barth kromě patrilineární descendance u *Taterů* zdůrazňuje také kritérium způsobu života a bilaterální příbuzenství, které společně přispívají ke skutečnosti, že sociální organizace této skupiny je značně flexibilní. Obecně totiž u většiny publikací můžeme hovořit o jejich poplatnosti době a tehdy vládnoucím teoriím. Texty, které vznikly v období od 50. do 70. let 20. století, tak obvykle cikánským/romským skupinám přisuzují patrilineární charakter (což odpovídalo tehdy dominující teorii unilineární descendance), zatímco novější texty zhusta zdůrazňují bilaterální charakter cikánského příbuzenství. Barthův text však, ač napsán v 50. letech, tvoří pozoruhodnou výjimku – přestože označuje patrilineární skupiny za „jediné přetrvávající sociální skupiny v taterské sociální organizaci“ (str. 50), neobyčejně dobře dokládá též současný velký význam bilaterálního příbuzenství. Text manželského tandemu Sheily a Matta Salo, o *Kalderaších* z východní Kanady pak zastává v této otázce pozici „klasickou“, tedy klasifikující danou skupinu na základě konceptu unilineární descendance. Přes veškerou pozdější a současnou (a v mnohém jistě oprávněnou) kritiku *lineage theory* jako konceptu zjednodušujícího a neberoucího v potaz například všudypřítomnost bilaterálního příbuzenství však zůstává otázkou, zda by tato teorie neodpovídala analýze sociální organizace kanadských *Kalderašů* nejlépe i dnes. Zcela specifický případ v tomto ohledu představuje text Eleny Marušiakové o bulharských *Cigánech*, v němž tato autorka používá termíny jako *duální rody, mateřsko-rodové zřízení* (str. 104), *kmenová či rodová organizace* (str. 105). V tomto případě jsme zjevně svědky odlišných teoretických a konceptuálních tradic

západoevropských a východoevropských, resp. (post-)socialistických zemí; nutno současně dodat, že od doby, kdy v 90. letech minulého století došlo k jejich svobodné konfrontaci a badatelé si mezi těmito tradicemi mohli nadále volit na základě vlastní rozvahy a nikoli rozhodnutím politbyra, nastal (zdaleka nejen) ve vztahu k dané tematice jednoznačný příklon k paradigmatu vědy západní, s vlajkovou lodí sociální, resp. kulturní antropologie. Konceptualizace Marušiakové je tak v dnešní době jinde již spíše vyhynulým balkánským endemitem než reálně konkurenceschopným výkladovým paradigmatem.

Kromě charakteru příbuzenské skupiny a otázky unilinearity, bilaterality či korporovanosti se někteří autoři věnují též problematice sňatků, sňatkových aliancí a finančních transferů spojených se vstupem do manželství. Manželé Saloovi se ve svém příspěvku zabývají problematikou ceny za nevěstu (*brideprice*) či služby za nevěstu (*brideservice*) u kanadských *Kalderašů*. Jejich příspěvek tak tvoří vhodný doplněk již i česky publikované analýzy Patricka Williamse¹⁴, týkající se francouzských Romů, v níž se diskutuje právě problematika sňatků, sňatkových aliancí a ceny za nevěstu. Příspěvek Saloových, popisující sňatkové vzorce u kanadských *Kalderašů*, pak v některých ohledech odpovídá také faktům zjištěným u jiných cikánských skupin v jiných částech světa. Saloovi, například, uvádějí, že „... většina sňatků zahrnuje utvoření vztahu či aliance mezi rody, který má podobu několikanásobné vazby“ (str. 32), resp., že: „většina sňatků se uzavírá s jiným rodem, s nímž byla již dříve ustavena sňatková aliance“ (str. 33). S tímto jevem, kdy mezi manželi existuje mnohonásobná příbuzenská vazba, jsme se setkali také při vlastním výzkumu ve slovenských cigánských osadách a v prostředí českých měst.¹⁵ Na tentýž fenomén přitom poukazuje též řada jiných badatelů provádějících své výzkumy ve zcela odlišných regionech.¹⁶ Mnoho autorů pak poukazuje rovněž na skutečnost, že v daných skupinách často dochází k příbuzenským sňatkům. Například Fredrik Barth uvádí o norských

¹⁴ Williams, P. 2007. Cikánské manželství, *paruimos* a cena za nevěstu. In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.), *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, s. 199–205.

¹⁵ Srov. naši studii v tomto sborníku (Budilová, L. – Jakoubek, M.: Trojgenerační model transformace sňatkových vzorců v cigánské skupině).

¹⁶ Např. Gamella, J. F. – Martín, E. 2007. Sňatkové vzorce a etnická diferenciacce: případ španělských Cikánů (1870–2000). In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.), *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, s. 173–191.

Taterech, že „jediný vzorec, který se až dosud vynořil z mých dat a analýzy, je endogamie blízkých příbuzných: tedy sňatky mezi paralelními bratranci/ sestřenicemi, křížovými bratranci/sestřenicemi; tedy sňatky s jakýmkoli blízkými příbuznými za hranicemi elementární rodiny“ (str. 60). Naopak manželé Saloovi poukazují na skutečnost, že v 70. letech bylo možné u kanadských *Kalderašů* pozorovat spíše preferenci k rodové exogamii: „Jediným vztahem, který je všeobecně považován za incestní mimo nukleární rodinu, je vztah mezi prvními bratranci“ (str. 33). Znovu se tak vynořuje otázka ne/komparovatelnosti závěrů získaných u rozličných cikánských/romských skupin z různých regionů.

V Chlumu u Blatné, září 2008

Lenka Budilová a Marek Jakoubek

Literatura

- Acton, T. A. 1978. Réussite littéraire et insuccès politique. In: Jean-Pierre Liégeois (ed.), *Tsiganes et nomades: tendances actuelles de la recherche*. Special issue of *Hommes et Migrations*. Paris, s. 21–31.
- Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.). 2007. *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová.
- Budilová, L. – Jakoubek, M. 2007. Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce. Cigánská příbuzenská síť. In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.), *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, s. 19–68.
- Davidová, E. 1965. *Bez kolib a šiatrov*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo.
- Davidová, E. 1995. *Romano drom / Cesty Romů*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého v Olomouci.
- Davidová, E. 1995. Romská rodina – k jejím změnám v poválečném a současném období. In: *Bulletin Muzea romské kultury*, s. 18–25.
- Dubayová, M. 1990. K problematike vzťahu cigánskej lokálnej a cigánskej etnickej skupiny, *Slovenský národopis* 38, č. 1–2, s. 274–277.
- Dubayová, M. 1994. Rómska rodina na Slovensku: Pokus o kultúrnoantropologickú reflexiu, *Slovenský národopis* 42, č. 2, s. 129–138.
- Dubayová, M. 2001. *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny. Kultúrno-antropologická štúdiá*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.
- Gamella, J. F. – Martín, E. 2007. Sňatkové vzorce a etnická diferenciace: případ španělských Cikánů (1870–2000). In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.), *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, s. 173–191.
- Guy, W. 1975. Ways of Looking at Roms: the Case of Czechoslovakia. In: Rehfish, F. (ed.), *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. London: Academic Press, s. 201–229.

- Guy, W. (ed.). 2002. *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*. University of Hertfordshire Press.
- Rao, A. (ed.). 1987. *The other nomads. Peripatetic minorities in cross-cultural perspective*. Böhlau Verlag: Köln, Wien.
- Salo, Matt T. – Salo, Sheila M. G. 1977. *The Kalderaš in Eastern Canada*. National Museums of Canada: Ottawa.
- Williams, P. 2007. Cikánské manželství, *paruimos* a cena za nevěstu. In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.), *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, s. 199–205.

KALDERAŠI VE VÝCHODNÍ KANADĚ: SOCIÁLNÍ ORGANIZACE¹

MATT T. SALO & SHEILA M. G. SALO

Z angličtiny přeložili Lenka Budilová a Marek Jakoubek²

Descendence

Descendence se odvozuje patrilineárně. Tento princip se odráží v ideologii: „Drž se svého otce“ a dodržuje se v praxi. Na patrilineární descendenci se například odkazuje při zdůvodňování toho, proč nejsou děti nevěsty, která přišla z Khulale³, vyhoštěné rodové linie, považovány za členy Khulale a tedy za znečištěné.

Protože rodová linie jako koncept je nepřetržitým řetězcem, mohou být její členové odvozováni skrze muže až po jakýkoli bod v tomto řetězci. Muž je tedy členem descendantních skupin od úrovně minimálního rodu (my muži, synové X), až po maximální rod (my muži, pra-pra-pravnuci Y a tak dále). Kanadští Kalderaši odkazují k descendantním skupinám na dvou rovinách: na rovině minimálního rodu a na rovině klanu. Minimální rod (který budeme z praktických důvodů nazývat „rod“) se vyznačuje společným jménem, buď romským nebo anglickým příjmením. Minimální rod má genealogickou hloubku pouze tři generace, ačkoli většina rodů v našich datech má v současnosti genealogickou hloubku pět generací. Pokud nelze prokázat descendantní řetězec od společného předka, bude se výsledná skupina nazývat klan. Takovým klanem jsou například Minešti.

¹ Text je překladem kapitoly „Social organization“ knihy: Matt T. Salo a Sheila M. G. Salo. 1977. *The Kalderaš in Eastern Canada*. National Museums of Canada: Ottawa, s. 27–69. Text je publikován s laskavým svolením autorů.

² Překlad je dílčím výstupem projektu MPSV ČR 1J 037/05-DP2: „Příčiny a mechanismy vytváření vzdělávacích blokad příslušníků skupin z odlišného sociokulturního prostředí a formulace strategií k jejich překonávání“ (součástí Národního programu výzkumu „Moderní společnost a její proměny“), jehož nositelem je Katedra primárního vzdělávání Pedagogické fakulty Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem.

³ Jako *Khulale* (romsky exkrement) začala být daná linie označována po jejím (rituálním) znečištění; jedná se tedy o vnější označení (pozn. aut. a překl.).

Následující rody kanadských Kalderašů byly zastoupeny ve východní Kanadě v roce 1976.

Rod (potomci Zurkových synů)	Dospělí členové žijící na daném území
„Deanovi“	6
„Edmondovi“	1
„Buckleyovi“	20
„Millsovi“	16
„Wessonovi“	2
„Carterovi“	3
„Marshovi“	7
„Warrenovi“	15
„Meadovi“	32
„Gordonovi“	10
„Robertsovi“	3
„Bondovi“	9
„Woodrowovi“	7
„Martisonovi“	17
Celkem	148

Minimální patrilineární rody jsou podle všeho exogamní. Pojďme se nyní blíže podívat na některé z rodů, které jsou dobře zastoupeny v jednom východokanadském městě. Rod „Meadových“ (*Meads*) byl založen Romem, který se do Kanady přistěhoval s rodinou své manželky. Byl *de facto*, *žamutro ande tsera*, tedy zetěm žijícím uxoriokálně. Jeho potomci se vymezují jako členové rodu počínajícího od něho, nikoli jako členové rodu jeho manželky. Patrilineární potomci jejího otce – její bratři, jejich synové a tak dále – se pak nežení a nev dávají mezi sebou, nicméně nacházejí si manželské partnery v rodu Meadových. Jedna Romni z rodu Genešti se vdala za Roma, který je potomkem jednoho ze Zurkových synů. Ten cestoval s rodinou své manželky, a jeho děti jsou považovány za členy jeho rodové linie. Ačkoli mezi patrilineárními potomky muže jménem Giorgi se nesetkáme s žádným případem endogamního sňatku, několik potomků výše zmíněného muže se oženilo/vdalo za potomky Giorgiho. Přijetí člena jiného rodu do kočující skupiny umožnilo rodu Genešti udržet bez nejmenších obtíží princip rodové exogamie.

Analýza našich dat ukazuje, že tři ze čtyřech Zurkových synů založilo rody, které následně zůstaly po pět generací exogamní. A jak to bylo se čtvrtým synem? Početné potomstvo muže jménem Grofo se ženilo a vdávalo mezi sebou, nicméně členové descendentních skupin každého z Grofových synů již nikoli. Zdá se tedy, že každý z Grofových synů založil vlastní descendentní skupinu.

Štěpení je tedy způsobem vytváření nových rodů. Jaké vlivy vedou ke štěpení či v jakém okamžiku štěpení přesně nastává není ovšem zatím úplně jasné. Tímto bodem se budeme zabývat podrobněji, až se budeme věnovat sňatkovým aliancím.

Jak jsme již uvedli, je možné, aby se muž připojil ke skupině své manželky, jeho děti však budou považovány za členy jeho patrilinie. Čtyři ne-cikánská muži se přidali k východokanadské kalderašské komunitě a připojili se k rodinám svých manželek. Dva z nich dnes mají děti ve sňatkovém věku. Každý z nich by měl být považován za zakladatele rodu, ale v současné době (dvě generace) je na takové hodnocení ještě příliš brzy.

Poukázali jsme na skutečnost, že Kalderaši odkazují k descendentním skupinám na dvou rovinách, na rovině minimálního rodu a klanu. Obě dvě se nazývají *vitsa*. Bude však vhodné považovat *vitsa* primárně za princip descendance a sekundárně za jednu nebo druhou úroveň descendentní skupiny. Termín *vitsa* je přejímkou z rumunského *vita*, jehož hlavním významem je „stonek, kmen“, a ve vztahu ke skupinové identitě „původ, rod“. Romové se obvykle ptají: „*Andai če vitsa san tu?*“ / „Ze které *vitsa* jsi?“. Odpovídá se: „*Me sim anda l Minešti.*“ / „Jsem z rodu Minešti.“ Princip, který se zde uplatňuje, je spíše principem původu než členství. Romové totiž často překládají *vitsa* jako „pokolení“ v zastaralém významu „potomstvo“, což implikuje vývoj.

Vitsa tedy odkazuje k oběma úrovním jmenovaných descendentních skupin, exogamnímu minimálnímu rodu a ne-exogamním širším seskupením až po klan. Na otázku: „*Če vitsa san?*“ / „Jaká jsi *vitsa*?“, lze odpovědět: „My jsme z Millsových“, což naznačuje minimální rod, nebo „My jsme Minešti“, což odkazuje ke klanu.

Termín *vitsa* se také používá, když se odkazuje ke geografickým názvům, jako například Rusuia (Rusové), nebo Kanadesurea (Kanaďané). Tímto tématem se budeme zabývat níže. Tento pojem se také používá při hovoru o ne-cikánském etnickém nebo národnostním původu: „Jaká *vitsa* jsi? Jsi Francouz, Žid...?“

Mačvajové (*Mačwaia*) používají *vitsa* k označení „kmene“, což znamená, že na otázku: „*Če vitsa san?*“, se odpovídá „*Mačwano sim*“ / „jsem Mačvajo“.

Familia se pak používá k označení pojmenované agnatické skupiny, stejně jako je tomu v Srbsku.⁴

Předek, po němž je *vitsa* pojmenována, je obvykle muž. Supešti jsou tedy „Supovi lidé“ a Gunarešti jsou potomci muže jménem Gunari. Proces pojmenování, stejně jako proces vytváření nových rodů, není statický. Jména samotná obvykle nejsou zkonstatělé formy, jsou praktickými způsoby, jak odkazovat ke skupině lidí spojených s danou osobou.

Klan Minešti, „lidé Miny“, jejichž eponymický předek žil nejméně před deseti generacemi, je možná pojmenován po ženě. Říká se, že Mina byla buď svobodná matka, či žena, jejíž manžel měl špatnou pověst, nebo žena, jejíž bratři a strýcové ji přinutili k rozchodu s manželem. Cestovala po Evropě se svými syny; z těchto synů a jejich potomků se stali Minešti. Jindy se zase uvádí, s odkazem na princip patriliearity, že Mina musel být muž; byl „poštákem celerého Ruska“. Jiní zase tvrdí, že Minešti je pouhé jméno bez odkazu na předky.

Členství ve *vitsa*, a to jak v rodu, tak v klanu, se určuje patrilieárně. „Ženy jsou odvrhovány.“ Ztotožnění se s vlastní *vitsa* je v případě žen slabé, protože ženy jsou členy otcovy *vitsa* pouze dočasně, do doby uzavření sňatku. „Chlapci drží *vitsa*, dívky svoji *vitsa* ztrácejí.“ Pouze postupně, a nikdy ne úplně, jsou začleňovány do *vitsa* svého manžela.

U syna vychovávaného jeho znovu provdanou matkou je identifikace s *vitsa* také slabá. Podle našich zkušeností zaujímá takový muž v rámci lokální skupiny neurčitou pozici, protože není ani členem *vitsa* svého nevlastního otce, nicméně ještě nedokáže využívat ani vazby na *vitsa* svého biologického otce. V případech, které známe, se takoví muži připojili k rodině své matky nebo manželky, nemohou se však považovat za členy těchto skupin. V těchto případech jsou odpovědi na otázky po identifikaci s *vitsa* pochopitelně velice složité.

Měli bychom zdůraznit, že Rom při uvádění své totožnosti často odkazuje jak k *vitsa* svého otce, tak k *vitsa* své matky, patrilaterální vztahy se však zdůrazňují: „No, moje matka byla z Millsových, můj otec z Buckleyových, takže já musím být Buckley.“ Podobně pak vdaná žena může tvrdit: „Moje dívčí *vitsa* byla Russelovi.“

Příslušnost k *vitsa* používají jednotlivci také pro manipulaci se svým okolím. Za určitých okolností, jako je například vstup do ekonomického teritoria nebo domlouvání sňatku, se člověk může odvolávat na své afinní vztahy, vazby na rod své matky nebo své manželky. Nemůže se však považovat

⁴ Hammel, Eugene, A. 1968. *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.

za člena *vitsa* své matky nebo manželky, alespoň mezi těmi, kteří znají jeho příbuzenské zázemí.

Jednotlivec se identifikuje se svou *vitsa*; každá *vitsa* má svoji reputaci co se týče čistoty, zacházení s nevěstami, způsobů jak vydělávat na živobytí, lingvistických zvláštností, atd. V případě muže determinuje příslušnost k dané *vitsa* jeho postavení vzhledem k již dříve ustaveným aliancím a nepřátelstvím. Je to jeden z prvků v síti vztahů, který lze využívat. Nicméně tam, kde jsou *vitsa* příliš malé, a v poslední době vytvářené tak, aby byly prakticky totožné s rozšířenou rodinou, nemůže *vitsa* jednat jako korporovaná skupina. *Vitsa* obvykle nejedná jako sociální, ekonomická nebo politická jednotka; nemá totiž vůdce.

Existují dva typy identifikace založené na principu geografické lokalizace. První z nich odráží poslední místo původu, nebo místo odkud daná skupina emigrovala. A tak Rusuaia přišli do Severní Ameriky z Ruska, Archentinuia z Jižní Ameriky a Girkuaia měli řecké pasy. Tato identifikace funguje napříč rody a klanovými liniemi. Jak nám objasnil jeden Rom: „Kdybych odešel do Argentiny a pak se vrátil, říkali by mi Archentino.“

Podobná identifikace je založena na lokalitě obývané v současnosti. A tak jsou Kanadesurea kanadskými občany, kteří se adaptovali na kanadské ekonomické a sociální instituce, a vracejí se do Kanady i poté, co strávili nějaký čas v cizině. Romové žijící na jihu Spojených států se pak označují jako Saotharia, „Jižané“. Tyto identifikace jsou považovány za protikladné ke skupinám, které se vyznačují jinými charakteristickými znaky.

Neexistuje všeobecně uznávaný termín, který by pokrýval pojem „kmene“ (*tribe*), ačkoli existence dvou hlavních skupin Romů na úrovni převyšující *vitsa* v Severní Americe, Kalderašů a Mačvajů, je obecně známa.⁵ Tyto skupiny se odlišují lingvistickými a dalšími kulturními kritérii. Například určitá slova, ač je používají také Kalderaši, jsou považována za náležící k dialektu Mačvajů. Kalderašové považují Mačvaje za ultra-konzervativní ve vztahu k pravidlům upravujícím chování žen.

Představa o kulturní skupině Kalderašů žijící po celém světě dostává naléhavý význam při občasných návštěvách Romů z Evropy a kanadských Romů v jiných zemích. Během jednoho z našich terénních výzkumů navštívila Kanadu rodina švédských Kalderašů. Stejně tak je obecně známo, že Genešti cestují po celém světě mezi Kalderaši a že si přivážejí nevěsty z Evropy. Jen několik Kanadesurea cestovalo do Evropy, aby si tam našli nevěstu. Někteří

⁵ Ann Sutherland (1975) používá k pokrytí ideje „kmene“ termín *natsia*. Naši informátoři ovšem tento termín ani neuvádějí, ani neznají.

kanadští Kalderaši cestují za rekreací do Evropy a do střední Ameriky a mají zkušenost s krátkými setkáními s místními Romy. Jedna z rodin se tímto způsobem setkala se svými mexickými příbuznými.

Lovarové jsou dalším romským „kmenem“, který, ač v Evropě velice početný, je v Severní Americe zastoupen velmi málo. Během našeho terénního výzkumu v roce 1973 žila ve východní Kanadě skupina Lovarů, kteří právě přijeli z Evropy, a hrozilo jim vyhoštění. Abychom osvětlili fungování kmenové identity jako sub-etnické hranice, popíšeme postoje Kanadesurea k těmto nově příchozím v daném období.

Vzájemné vztahy mezi oběma skupinami byly minimální. Několik Kalderašů, kteří byli s Lovary v kontaktu, ukončili tyto vztahy s pocity hořkosti a nevděku za rady, které Lovarům poskytli. Lovarové byli považováni za primitivy kvůli používání zlatých mincí, zachovávání tradičního způsobu oblékání u žen, a „archaický“ jazyk. Byli považováni za hlupáky, protože se nevzdali svých obytných přívěsů ve prospěch života ve městě, protože stále udržovali rozsáhlé domácnosti rozšířených rodin, a protože se oblékali nápadně. Byli vykreslováni jako zloději a vrazi. Jejich údajně nedostatečné dodržování tradice placení ceny za nevěstu bylo vnímáno jako podivné a ohrožující. Kalderaši se obávali ekonomické konkurence Lovarů a záviděli jim jejich věhlasné bohatství.

Romové ze Spojených států, kteří přišli s Lovary do styku, obvykle reagovali se stejnou směsicí nedůvěry, nepřátelství, závidivosti a obdivu. Zdá se přitom, že v průběhu let pak rostoucí vzájemné poznání snížilo u amerických Romů pocit ohrožení. Dokonce i dialekt Lovarů se dnes považuje za o něco srozumitelnější. Lovarové si našli vlastní ekonomickou niku, která není konkurenční, sociální distance se však udržuje z obou stran. Severoameričtí Romové nazývají Lovary různě – *themenge Rom*, „cizí Cikáni“, a také italští, polští nebo jugoslávští Cikáni; vlastní označení této skupiny většinou neznají. Odlišnost Lovarů (v kalderašském dialektu: Lovaria) byla v Kanadě zmírněna také přítomností nevěst z Jugoslávie, které jsou identifikovány jako Lovarky. Někteří je teď označují jako „čisto Rom“ (čistí Romové), opravdoví srbští Cikáni“.

Pocit jednoty s celkovou skupinou Romů je slabý; a jak jsme viděli, ve vztahu k Cikánům mimo skupinu Romů je dokonce ještě slabší.

Rodina a domácnost

Kalderašská rodina je patrilokální a patrifokální. Rozšířená rodina (*familia*) je základní socio-politickou jednotkou. Podobně jako v případě rodu mohou být jednotlivé rodiny známy svou specifickou variantou kultury. Jsou například známy tím, jak se chovají ke svým nevěstám (snachám), do jaké míry dodržují zákony *marime*, svými obchodními praktikami a podobně.

Domácnost se označuje jako *tsera*, „stan“. Tradičně domácnost sestávala z patrilokální rozšířené rodiny. V době, kdy se kočovalo, byla rozšířená rodina tou skupinou, která společně cestovala. Dnes je rozšířená rodina tou skupinou, která se v případě stěhování nedělí a zůstává pospolu.

V městském prostředí může celá rozšířená rodina jen zřídka odpovídat jedné domácnosti. Namísto toho je rozdělena na jednotlivé nukleární rodiny, které zachovávají loajalitu hlavě rozšířené rodiny, jsou však do značné míry ekonomicky nezávislé. Termín *tsera* může odkazovat jak k těmto jednotlivým domácnostem, tak i k celé rozšířené rodině, ať už ve skutečnosti sdílejí společnou rezidenci nebo ne. Žena hovoří o manželce bratra svého manžela jako o „*bori* v naší *tsera*“, tedy jako o nevěstě v naší rozšířené rodině.

Na rozdíl od *vitsa* má rozšířená rodina žijícího vůdce, společného rodiče. V případě otcovy smrti se stává hlavou rodiny vdova po něm. Vůdcovství v rodině je vertikální, založené na věku, tedy na zkušenostech a vědomostech. Hlava rozšířené rodiny hraje významnou roli při sjednávání sňatků, a to nejen svých dětí, ale také vnoučat. Pokud žije ve městě velký počet členů dané rozšířené rodiny, může se *tsera* ve vztahu k ostatním Romům ve městě vyznačovat politickým a společenským významem. Členové *tsera* mohou navštěvovat svatby a další oslavy jako jeden celek a demonstrovat tím jednotu rodiny a schopnost vzájemné obrany v případě bitky. Jako politická jednotka se s *tserou* mohou dočasně spojit rodiny spřízněné příbuzenskými nebo afinními vztahy, které by jinak v lokálním společenství nezískaly podporu.

Můžeme říci, že hlava *tsery* je vládcem malého království. Pokud má kalderašský muž to štěstí, že získá ideální tradiční postavení hlavy početné rozšířené rodiny, bude se moci těšit autoritě založené na renomé, počtu členů a bohatství této rodiny. Bude se moci věnovat cikánské politice, bavít ostatní hlavy rodin, zatímco jeho žena, synové a snachy budou vydělávat peníze a ženy budou připravovat jídlo a tančit pro hosty.

Domácnost lze nejlépe popsat v dynamické perspektivě jako jednotku, která během svého vývojového cyklu prochází několika stadii. Typická plně rozvinutá domácnost rozšířené rodiny se skládá z rodičů a jejich neprovdaných dětí, a dále jejich syna, který se oženil v nedávné době, jeho manželky

a malého dítěte nebo dětí. Polo-nezávislé nebo satelitní domácnosti nukleárních rodin sestávají z ženatých synů, jejich manželek a dětí.

Období nejintenzivnější sociální aktivity domácnosti začíná, když děti dosáhnou sňatkového věku. Jak dcery odcházejí z domova a nahrazují je snachy, prochází domácnost rapidní výměnou členů. Rozšířená rodina se zvětšuje s narozením vnoučat. Vytvářejí se satelitní domácnosti, které se postupně osamostatňují. Kmenová rodinná domácnost se utváří v okamžiku, kdy zůstanou rodiče nebo jeden ovdovělý rodič žít s nejmladším ženatým synem a jeho rodinou. Ve výjimečných případech taková rodinná domácnost zahrnuje také jedno z vnoučat, a to i v případě, že jeho rodiče v této domácnosti sami nežijí. Štěpení je obvykle dokončeno v okamžiku, kdy umírají oba společní rodiče.

Ve 35 sledovaných domácnostech byly zastoupeny následující typy (uváděná čísla odpovídají četnosti odpovídajícího typu ve vzorku):

Manžel a manželka • nejmladší syn tohoto páru žije v zahraničí s rodinou své manželky	1
Manželský pár a jeho neprovdané děti • včetně jednoho případu vdovy a jejích neprovdaných dětí	27
Manželský pár, jeho neprovdané děti a vnouče • otec vnoučete zemřel	1
Manželský pár a jeho vnoučata • v jednom případě je nemanželské dítě vychováváno v domácnosti matčiny rodičů; v jiném případě žije vnouče se svými prarodiči jako pomocník a společník, pravděpodobně namísto rodiny nejmladšího syna, která by s nimi měla bydlet	2
Manželský pár, nejméně jeden provdaný potomek a jeho děti • zahrnuje případ, kdy nejstarší rodič je vdovcem	4

Nejsou zde zastoupeny domácnosti zahrnující jen jednu osobu, ani domácnosti tvořené pouze bezdětnými novomanželi.

Ze všech domácností tvoří 75 % domácnosti nukleárních rodin. Toto procento je obdobné tomu, které uvádí Lemaire de Marne (1966)⁶ pro pařížské Romy (70,8 % ze všech domácností).

Zdá se, že se zde objevuje tendence ke štěpení domácností, která se zároveň urychluje, protože nové rodiny se snaží založit si vlastní domácnost před

⁶ Lemaire de Marne, Philippe de. 1966. Premières approches des Rom sédentaires de la banlieue-est de Paris: peuplement, structure sociale, vie sociale, *Arts et Traditions Populaires* 14 (3), s. 317–358.

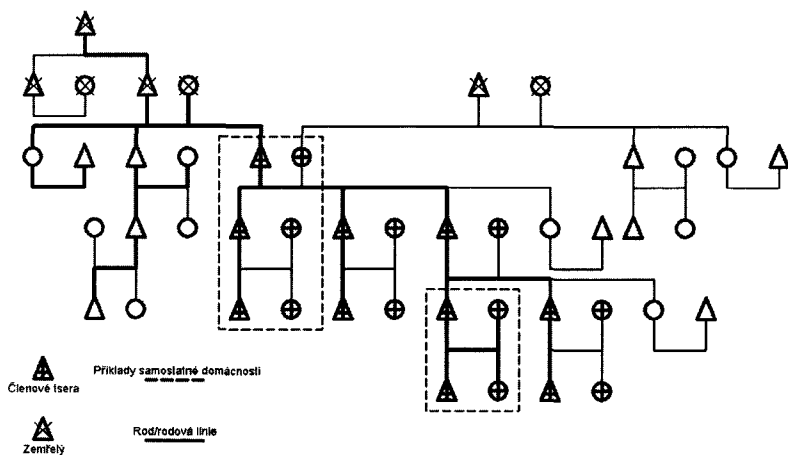
narozením druhého dítěte, nebo aniž by čekaly, než se ožení další (nejstarší) syn v pořadí. Uvádí se také, že snachy usilují o získání nezávislosti dříve, než tomu bylo v minulosti.

Naše data, která vypovídají o složení 26 *tseri*, naznačují, že 9 z nich lze považovat za složené z jediné domácnosti; 6 ze dvou nebo více domácností; 6 ze tří nebo více; 2 ze čtyř domácností; a nakonec jsme zaznamenali po jedné *tsera* složené z 5, 6 a 7 domácností.

Domácnosti ve většině (16) z těchto *tseri* jsou patrilineárně spřízněné s hlavou rozšířené rodiny, skládají se tedy z rodin jeho synů. Tyto *tseri* také zahrnují domácnosti, které jsou spřízněné s hlavou rozšířené rodiny jiným způsobem. Čtyři *tseri* zahrnují domácnosti dcer hlavy rozšířené rodiny. V těchto případech byly rodiny dcer ve městě dočasně, na dlouhodobé návštěvě. V jednom případě se zeť připojil k otci své manželky poté, co se rozchádal s vlastním otcem.

Tseri skládající se pouze z jediné domácnosti vznikají obvykle tehdy, když hlava původní *tsera* zemře, avšak žádný z jeho synů ještě nedosáhl takového postavení, aby mohl být hlavou své vlastní rozšířené rodiny. V takových případech někdy vytvoří několik bratrů skupinu sourozenců, která spolupracuje při ekonomických, sociálních a politických aktivitách.

Obrázek č. 1. Pozice domácnosti (*tsera*) rozšířené rodiny v rámci rodové linie (výrazně zjednodušeno)



Sňatkové aliance

Z úhlu pohledu sociální organizace Kalderašů lze sňatky považovat za alianci mezi dvěma rody, která je vytvářena rodiči, kteří tímto mezi sebou ustavují specifický vzájemný vztah, vztah *chanamiků*.⁷ Tento vztah je upevněn zaplacením ceny za nevěstu rodiči ženicha rodičům nevěsty. Jistá rozpačitost ve vztahu *chanamiků* odráží částečný aspekt tohoto smluvního vztahu jako svého druhu obchodní smlouvy. Rozchod manželských partnerů je důvodem pro žádost o navrácení části ceny za nevěstu, ukončení aliance a vztahu *chanamiků*.

V případě únosu,⁸ kterému nepředcházela žádná jednání mezi dvěma rodičovskými páry, lze sjednat *post hoc* dohodu, přičemž zaplacená částka je považována za odstupné či kompenzaci za ztrátu dobré pověsti a to jak pro dívku, tak i pro její rodinu.

Pokud rodiče ženicha nemohou nebo nechtějí zaplatit, může být cena za nevěstu nahrazena službou za nevěstu (*bride service*). V takovém případě žije manžel s rodinou své manželky a je označován termínem *žamutro ande tsera*, „zeť v rozšířené rodině (dosl. stanu)“. Od mladého manželského páru se pak očekává, že splatí ekvivalentní sumu ceny za nevěstu v hotovosti a ve formě služby po určitou dobu.

Snaha vyhnout se nutnosti platit cenu za nevěstu je nepochybně faktorem ovlivňujícím výměnu žen, a je také aspektem diskutovaným v otázce sňatků s ne-Cikány. Zdá se však, že tento aspekt nehraje roli při sňatcích mezi prvními bratranci⁹; většina sňatků prvních bratranců v našem materiálu jsou sňatky s křížovými nebo matrilineárními paralelními sestřenicemi¹⁰, přičemž ve všech těchto případech opouští cena za nevěstu manželův rod.

Romové jsou v ideálním případě endogamní v rámci etnické skupiny; to znamená že v severoamerické situaci je povolen sňatek s Kalderaši, Mačvaji a Lovary. Neexistuje všeobecně akceptovaná hierarchie romských skupin,

⁷ *Chanamik* = v angl. „*co-parent-in-law*“ – specifický, do češtiny nepřeložitelný termín, označující vztah dvou rodičovských párů – rodičů ženicha a rodičů nevěsty (pozn. překl.).

⁸ Nejedná se o únos v pravém slova smyslu, ale o tzv. „dobrovolný únos“ (*agreed elopement*), resp. útěk dvou mladých lidí, kteří tímto způsobem uzavírají sňatek (pozn. překl.).

⁹ První bratranci/sestřenice (*first cousins*) jsou děti sourozenců (pozn. překl.).

¹⁰ Křížoví bratranci/sestřenice (*cross cousins*) jsou potomci sourozenců opačného pohlaví. V patrilineární společnosti tedy patří každá z těchto osob do jiného rodu. Matrilineární paralelní sestřenice je dcera matčiny sestry, která v tomto případě též náleží do jiného rodu (pozn. překl.).

ačkoli každá rodina má nepochybně svoji vlastní představu o klasifikaci rodů a kmenů, přičemž sebe sama situuje na vrchol. Hypergamie není faktorem ovlivňujícím sňatky kanadských Kalderašů, všechny rodové linie poskytují a přijímají ženy rovnocenně. Rovnocenná výměna se uskutečňuje také s Kalderaši ve Spojených státech a s Mačvaji. Přednost se vždy dává manželskému partnerovi pocházejícímu ze známějšího a bližšího než z méně známého rodu. To je jeden z faktorů ovlivňujících utváření sítí sňatkových aliancí. Tento faktor také přispívá k převaze sňatků mezi kanadskými rody a k nižšímu výskytu sňatků s americkými rody, Mačvaji a Lovary.

Z celkových 238 sňatků (včetně sňatků později zrušených), které jsme zaznamenali u východokanadských Kalderašů, bylo 48 manželských partnerů neznámého původu, což znamená, že ve 190 případech byli příbuzní manželského partnera známi. Z těchto sňatků bylo 120 manželství (63 %) uzavřeno v rámci kanadských rodů, 33 (17 %) bylo sňatků s ne-Cikány¹¹, 26 (14 %) manželských partnerů pocházelo z amerických kalderašských rodů, Mačvaja a Rusuia, a 11 (6 %) sňatků bylo uzavřeno s partnery z evropských rodů. Víme pouze o jediném případě manželství se členem ne-romské cikánské skupiny.

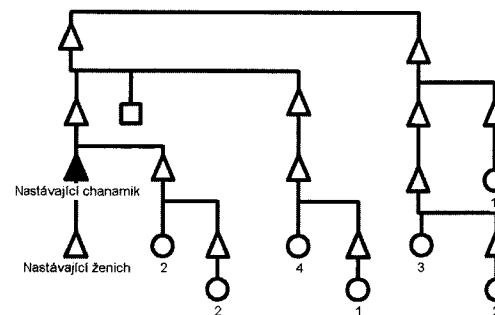
Vezmeme-li v úvahu pouze sňatky mezi Romy a nebudeme-li z důvodu geografické vzdálenosti jejich rodin věnovat pozornost přistěhovalcům, zjistíme, že většina sňatků zahrnuje vytvoření vztahu či aliance mezi rody, který má podobu několikanásobné vazby. A tak 85 ze 146 sňatků (téměř 60 %) s kanadskými nebo americkými Romy zahrnuje několikanásobné vazby (dvě a více) mezi rodovými liniemi; to znamená, že pokud si rody jednou vyměnily ženy, udělají to znovu. Jednotkou analýzy je zde rod v rozsahu tří ascendentních a tří descendentních generací vzhledem k otci, který uskutečňuje jednání při výběru manželky pro svého syna. Manželství v rámci patriline nejsou častá. Z výše uvedených 85 sňatků bylo 15 neboli 17 % uzavřeno v rámci patriline chlapce, a 70 (83 %) sňatků se uskutečnilo s jinou, již dříve spojenou rodovou linií. Z oněch 15 sňatků byly 4 sňatky mezi patrilaterálními paralelními bratranci (2 případy) a mezi druhými bratranci (FBSD: 2 případy); v 11 případech byl manželský partner posunutý o 4–6 generací od společného předka.

Tyto údaje naznačují jasnou, přestože ne absolutní, preferenci rodové exogamie. Charakter nejmenší exogamní jednotky je však stále sporný. Jediným

¹¹ Tento údaj je do jisté míry zavádějící, neboť zahrnuje i řadu krátkodobých manželství. Tak si například jeden Rom, dříve než se usadil a oženil se svou současnou ženou – Romkou, vzal v rychlém sledu tři gažovky a jednu Romku.

vztahem, který je všeobecně považován za incestní mimo nukleární rodinu, je vztah mezi prvními bratranci. Naše data obsahují údaje o 7 případech sňatků mezi prvními bratranci, neboli něco málo přes 3,6 %. Pokud k těmto případům připočteme další čtyři z materiálu Wernera Cohna, který pochází ze západního pobřeží Kanady, dostaneme celkový počet jedenáct. Z nich pouze dva zahrnují sňatek uvnitř rodu, tedy sňatek mezi dětmi bratrů. Ostatní případy jsou sňatkem muže s dcerou jeho strýce z matčiny strany (MBD: 5), dcerou tety z matčiny strany (MZD: 3), a s dcerou tety z otcovy strany (FZD: 1), tedy s dívkami, které jsou principiálně členem jiného rodu.

Obrázek č. 2. Původ nevěst uvnitř patriline



Protože vzdálenější rodové větve, jak naznačila naše debata o štěpení rodů, začínají fungovat jako samostatné minimální rody, mohou být při určování exogamní jednotky sporné pouze sňatky mezi patrilaterálními bratranci a možná sňatky s druhými bratranci (FBSD). Převážná část našich dat však naznačuje preferenci rodové exogamie, přičemž jednotky, mezi nimiž se vytvářejí aliance, jsou posunuty o tři až šest generací od společného patrilineárního předka.

Většina sňatků se uzavírá s jiným rodem, s nímž byla již dříve ustavena sňatková aliance. Považujeme-li *chanamiky*¹² ze dvou rodů za ústřední body kontaktů a komunikace mezi rodovými liniemi, můžeme každé následující manželství považovat za akt, který vytváří vzorec získávání manželských

¹² Z důvodu technických obtíží odpovídajícího skloňování jsme se uchýlili k užívání českých koncovek daného termínu jak v singulární, tak i v plurální formě; originální termíny *chanamik* (sg.) a *chanamika* (pl.) jsou tedy nahrazeny termíny s odpovídajícími českými koncovkami; (pozn. překl.).

partnerů, založený na tomto vztahu. Jinými slovy, četnost nových manželství je nejvyšší u nejbližších příbuzných *chanamika* a klesá s přibývajícím vzdáleností, jak dokresluje následující data.

Nejlepší vazbou na jinou rodovou linii je sám otec případného ženicha. Pokud v minulosti již poskytoval dcery nebo přijímal nevěsty od muže z jiného rodu, existuje šance, že bude usilovat o udržení a posílení tohoto vztahu prostřednictvím dalšího sňatku. Dalšími nejčastějšími vazbami jsou vazby na jeho bratra, synovce (BS) a otce. Následující tabulka zachycuje vztah muže, který představuje vazbu na jiný rod, k otci budoucího ženicha, a četnost výskytu těchto vztahů. Muž hledá nevěstu pro svého syna:

z rodu, odkud již dříve přijal <i>bori</i> (nevěstu)	27
z rodu, odkud přijal <i>bori</i> (nevěstu) jeho bratr	16
z rodu, jemuž poskytli dceru	15
z rodu, jemuž jeho synovec (BS) poskytl dceru	10
z rodu, z něhož jeho otec získal manželku pro něj samotného	9
z rodu, jemuž poskytl dceru jeho strýc (FB)	9
z rodu, kam jeho otec provdal jeho sestru	7
z rodu, do něhož se provdala sestra jeho otce	6
z rodu, v němž si našel <i>bori</i> (nevěstu) jeho bratranec (FBS)	5
Celkem	109

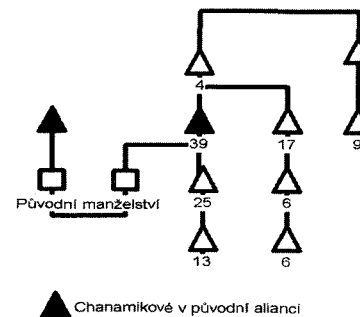
Celkový souhrn všech případů je vyšší než počet sňatků, protože v případě každého manželství mohou existovat více než dva typy předchozích vazeb.

Vzorce sňatkových preferencí lze tedy zjednodušit na jedno obecné pravidlo: Tam, kde našel *bori* (nevěstu) člen mého rodu, nebo kam člen mého rodu *bori* (nevěstu) poskytl, tam budu hledat *bori* já sám.

Pokud jde o poskytování a přijímání *boria*, přichází nová nevěsta z rodové linie, odkud přicházely *boria* již dříve, v 62,4% případů. Méně často, v 37,6% případů, přichází *bori* z rodové linie, do níž byly poskytovány dcery.

Podíváme-li se na manželství z perspektivy otce budoucí nevěsty, je stejně tak zjevná funkce rodového principu jako role příbuzného, který tvoří spojující článek. Podle četnosti jsou spojujícími příbuznými sám otec dívky (39), jeho otec (25), bratr (17), dědeček (13), bratranec (FBS: 9), strýc (FB: 6), otcův strýc (6), a syn (4).

Následující diagram ukazuje poměrnou četnost nových vazeb (*chanamiků*) vytvořených v souvislosti s již existujícím vztahem.



Obrazek č. 3. Poměrná četnost nových vazeb *chanamiků* vytvořených v souvislosti s již existujícími vztahy.

Zaznamenali jsme statistickou tendenci k jednosměrnému pohybu žen, kdy se dané rodové linii více žen poskytuje než se od ní přijímá. Výměna se však také objevuje. Naše data zachycují šest případů (12 sňatků) přímé výměny v jedné generaci. Objevují se též výměny zahrnující více generací, kdy se v jedné generaci žena poskytne a v následující generaci se z téže rodové linie jiná žena přijme. Řada aliancí, které jsou v současnosti zaznamenány jako jednosměrné, mohou být v budoucnosti recipročně obráceny, čímž se z nich stanou případy výměny. Genealogická hloubka našich současných dat je příliš malá na to, abychom mohli zjistit, jestli se jedná o obvyklý vývoj či nikoli. Musíme si uvědomit, že kanadská data zahrnují nejvýše pouze šest generací, a že emigrace z velké části znemožnila využití vazeb ustavených v Evropě.

Výměna s sebou potenciálně nese řadu obtíží, protože v případě hádek v jednom z manželských párů se druhý pár musí také rozejít.

Kindred

Kalderaši, podobně jako řada jiných společností s explicitním principem unilineární descendance, uznávají také osobní kindred tvořený kognaticky vymezeným příbuzenstvím a často také afinními příbuznými. *Neamuria*, příbuzní jednotlivce, zahrnují jeho kindred. Kindred tvoří jádro osob účastnících se rituálů soustředěných kolem jednotlivce: pohřbů, *pomani* (vzpomínkových slavností), *slavi* (oslav svátků svatých).

Kombinace příbuzenských vztahů, aliančních vazeb a někdy také pout rituálního příbuzenství utváří síť vztahů k různým jednotlivcům, která může

být využívána jako pomůcka pro vytvoření mnohonásobných pout s týmiž jedinci nebo k vytvoření vztahů s jedinci novými. Tyto vztahy se využívají při vytváření obchodních partnerství, spolupráci při oslavách *slava*, při přípravě soudních případů, a pochopitelně při zajišťování dohody o uzavření sňatku.

Případy, kdy se ke kalderašské komunitě připojí osoba nacházející se na jejím okraji, zdůrazňují skutečnost, že pro členství v *Romania*, morální komunitě Romů, jsou klíčovými kritériem neustálé kontakty na všech úrovních sociální interakce. Romni – imigrantka, která se provdala za ne-Cikána, a její děti, rovněž provdané za ne-Cikány, udržují pouze sporadické vztahy s několika kalderašskými rodinami; ona však dojednala sňatek své neteře s jedním Kanadesurem. Romni, která se provdala za ne-Cikána, navštěvuje členy své rodiny nepravidelně a vždy sama. O Romovi, který se oženil s *gaži*, se říká, že „odpadl od *Romania*“.

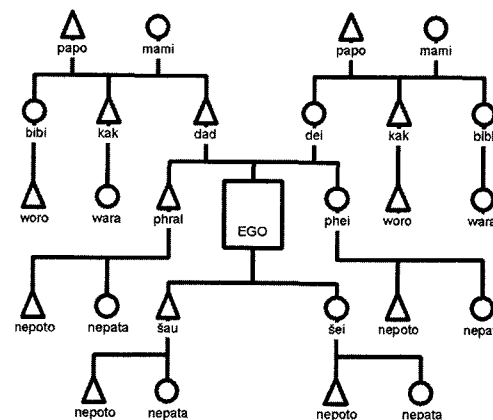
Kindred některých kanadských Kalderašů zahrnuje jednotlivce, které lze pro komunitu považovat za okrajové. Děti tří Romů ožených za *gažia* se účastní pouze událostí, které mají pod patronátem jejich blízcí příbuzní, jejich tety a strýcové. Dva z těchto Romů samotných omezují svou účast pouze na události v rámci blízkého kindredu, které jsou pod záštitou jejich sester. Tito lidé neparticipují na sociálních, rituálních a soudních aktivitách, které sdružují celou lokální komunitu. Nesponzorují *slavi* a – což je nejdůležitější – nesjednávají sňatky s jinými Romy.

Sociální organizace kanadských Kalderašů je zcela založena na příbuzenství. Nerozvinuly se zde žádné nad-příbuzenské organizace jako například dobrovolná sdružení. Jakýmkoli snahám o organizaci vedenou po ne-příbuzenských liniích se dostává jen nepatrného zájmu nebo podpory tím spíše, že takové pokusy doposud uskutečňovaly hlavně osoby, které nebyly považované za „opravdové Cikány“. Nároky Mezinárodního cikánského výboru (*International Gypsy Committee*), cikánské nacionalistické organizace, která má zastupovat jak kanadské Kalderaše, tak i další cikánské skupiny, nejsou ze strany Kalderašů akceptovány. Samotná idea cikánského nacionalismu je obecně vysmívána. Jak už jsme naznačili dříve, veškeré pokusy o popularizaci kalderašské kultury a problémů se obvykle setkávají s pobavenými nebo nepřátelskými reakcemi. Koncepti cikánského státu, kterou postulovali cikánští nacionalisté, považují kanadští Kalderaši za katastrofální. Bezprostřední reakce je vždy následující: „Nemožné, Cikáni by se navzájem pobíli.“

Příbuzenská terminologie

Následující diagram předkládá stručný přehled terminologie pro konsangvinní příbuzné tak, jak je obecně užívána.

Obrázek č. 4. Terminologie pro konsangvinní příbuzné



V případech, kdy se klasifikace příbuzných odlišuje od kanadského úzu, tj. v případě zahrnutí vnoučat a dětí bratra a sestry pod stejný termín (*nepoto*, *nepata*), odpovídá daná klasifikace úzu rumunskému a latinskému; v takovém případě se též odlišuje od klasifikace srbské.

Specifikum kalderašské sociální struktury se ovšem odráží především v terminologii affinní.

rom: „manžel“; také „Cikán“

romni: „manželka“; také „Cikánka“

chanamik: Tento reciproční termín označuje vztah dvou manželských párů, které dojednáním sňatků svých dětí vytvořily alianci.

bori: „snacha“, synova manželka; bratrova manželka; také manželka bratrova syna; tj. jakákoli žena přivedená do rozšířené rodiny je *naše bori*.

žamutro: „zet“; manžel dcery; manžel sestry

sokro: „tchán“

sakra: „tchýně“

kumnato: „švagr“; bratr manželského partnera

kumnata: „švagrová“; sestra manželského partnera

teteiša: manželova sestra

pašo: manžel manželčiny sestry (reciproční termín).

Významový rozsah většiny uvedených termínů, s výjimkou označení *chanamik*, je obdobný jako v případě srbských afinních příbuzenských termínů (Halpern 1967: 162; Hammel 1968: 29–30).¹³

Existuje také kategorie fiktivního příbuzenství, které vzniká prostřednictvím křtu.

kirvo: „kmoť“, „co-father“

kirvi: „kmoťra“, „co-mather“

Tato označení mohou být užita jak jako termíny referenční, tak i adresné. Kromě toho se jedná o označení reciproční: kmoťři a rodiče se stávají jedni pro druhé *kirvo* a *kirvi*.

fino (f. *fina*): „kmoťřenec“

Sociální kontrola

Klíčovým prvkem kalderašské sociální kontroly je hodnota pohostinnosti, cti a respektu, jež všechny dohromady zahrnuje termín *pakiv*.

Rom získává respekt ze strany svých vrstevníků, mladších mužů a žen. Muž získá respekt náležitým a odpovědným jednáním, a to včetně jednání verbálního: moudrostí („ví, o čem mluví“), taktem a schopností učinit řeč přiměřenou dané situaci. Respekt je vzájemný: je založen na oboustranné důvěrné znalosti, o které jsme se zmínili již dříve: znalosti dané osoby, jakož i jeho příbuzných a předků. Tomuto vzájemnému respektu je též vlastní tichý souhlas o nestrkání nosu do starých záležitostí toho druhého. „Jen se nedívej do mé skříně na mé kostlivce.“ V ideálním případě je tomu přitom tak, že respektovaná osoba disponuje jak znalostmi o záležitostech členů komunity, tak i moudrostí, jak s nimi nakládat uvážlivě a rozumně.

Jednání, jež je přiměřené genderu, věku a statusu dotyčné osoby, je diskutováno právě z hlediska respektu. V termínech respektu jsou vysvětlována tak-

¹³ Cohn (1969) předkládá obsírný rozbor severoamerických romských příbuzenských termínů.

též pravidla týkající se jednání žen. Nošení *diklo*, šátku, vdanou ženou, které bylo dříve závazné, je považováno za výraz respektu k manželovi a *starším*¹⁴.

Čestné tance jsou ženami předváděny k uctění shromážděných mužů. Žádost o tanec je formulována následovně: „*Borio, sika kiri pakiv, khel amenge.*“ / „Snacho, ukaž svůj respekt, zatancuj nám.“ Na závěr tance věnuje žena tanec mužům: „*Pakiv tumenge.*“ / „Čest vám.“

Respekt je vyjadřován pohostinností. Hostina či slavnost pořádaná na počest hosta je zvaná *pakiv*.

Rom musí poskytnout pohostinnost jinému Romovi. Tato hodnota je někdy natolik internalizovaná, že je uplatňována i na gaže, přičemž v těchto případech překoná i nedůvěru a nepřátelství. Velkorysost v pohostinnosti přináší respekt a je-li opakovaná, pak i dobrou pověst. Tato strategie „otevřených dveří“ může vyústit v neustávající proud hostů do domu. Pro kalderašské domácnosti jsou neustálé návštěvy skutečně typické. Tento rys se přitom může stát i značným břemenem, například když si příbuzní udělají v něčím domě druhý domov; hostitel si přitom v takové situaci může jen povzdechnout a zanadávat. Požádat někoho, aby odešel, je urážka.

Pohostinnost obvykle zahrnuje poskytnutí stravy. Sdílení jídla je formou respektu a symbolizuje skupinové členství, vzájemnou úctu a je vyjádřením toho, že všichni uznávají tatáž pravidla jednání. Rom jí nerad sám a musí své jídlo sdílet s hosty. Odmítnutí sdílet jídlo vyvolává pochybnosti o statusu hostitele ve vztahu k jeho rituální čistotě a potažmo pak i jeho způsobilosti ke členství ve skupině; jedná se tedy o urážku. Nenabídnout jídlo se rovná nařčení dané osoby ze spáchání zločinu proti skupině, náznak, že dotyčný nepovažuje danou osobu za Roma. Neformální nesouhlas ze strany jednotlivce či rodiny může být vyjádřen vyhýbáním se návštěvám a stolování s dotyčnou osobou/osobami. Jednou z formálních sankcí uvalovaných *krisem*, cikánským soudem, je odeření privilegia přidružení se a spolustolování.

Vůdcovství

Kromě hlav jednotlivých *familia* nemají kanadští Kalderaši žádnou ústřední autoritu, ani žádné dědičné či volené vůdce. Toto rovnostářství vede k neuznávání osob, které se prosazují anebo jsou prosazovány jako vůdci.

¹⁴ Zde i nadále používáme termín „starší“ v kurzívě k překladu pojmu „elder“, který neznamená pouze osobu starou, ale též váženou, těšící se autoritě a respektu, a který v originálním textu figuruje jako *terminus technicus* (pozn. překl.).

Kalderaši svorně uvádějí, že Rom odmítá příkazy od jiného Roma. V ideálním případě vytvoří hlavy rodin shromáždění vůdců či respektovaných mužů, z jejichž středu mohou vzejít *krisatora*, soudci, kteří mohou být požádáni o radu. Ve východní Kanadě je ovšem nyní situace tomuto ideálu značně vzdálená – starší, jak se zdá, sami rezignovali na to, aby měli vliv na mladé. Tváří v tvář vzrůstající drogové závislosti mezi mladými jsou hlavy kalderašských rodin stejně bezmocné jako rodiče kanadské majority.

Jiný typ vůdce má spíše teritoriální než příbuzenskou pravomoc. Bývá označován různými termíny, „boss“, „šéf“ (*čifo*), *baro rom* či *baro* a někdy dokonce i „kral“. Tento muž pak „řídí“ dané město. Jádrem této funkce je beze zbytku samozvanectví dotyčného a zastává ji Rom, který má k dané funkci odpovídající ambice a talent. Může ji zastávat relativně mladý Rom anebo taková osoba, která se pokusí skloubit tuto funkci s pozicí hlavy rodiny. V roce 1976 přinutilo „bosse“ jednoho kanadského města k odchodu na odpočinek chronické onemocnění; následně musely hlavy jednotlivých vystupovat ve styku s autoritami každá sama za sebe. O jiných třech kanadských městech se říká, že jsou „v držbě“ teritoriálního vůdce.

K povinností „bosse“ patří zajišťování vztahu mezi Kalderaši a gažovskými institucemi. Upevňováním dobrých vztahů s institucemi a uplatňováním svého vlivu se taková osoba stává známou coby „představitel“ Cikánů. Pro Kalderaše představuje taková osoba kanál, jehož prostřednictvím je možno řešit potíže s institucemi. „Boss“ může za své služby vybírat jistý poplatek anebo může vybírat poplatek za privilegium podnikání ve městě, které je pod jeho správou. V případě potíží s nějakým Romem půjde policie nejprve za „bossem“, protože povinnost najít dotyčného a zjednat nápravu chápe policie jako jeho zodpovědnost. „Boss“ je však vůdcem pouze *vis-à-vis* gažům. V záležitostech Romů, jako je například *kris*, má jeho hlas v ideálním případě stejnou váhu jako hlas ostatních mužů.

Přijetí autority „bosse“ je technicky vzato dobrovolné. „Boss“ však může k zastrašení ostatních Romů použít, veřejně či skrytě, veškerou moc, kterou díky svým kontaktům s gažovskými institucemi získá. Takové hrozby, jako je například vyhnání z města, mohou, ale nemusí být efektivní. Autorita, kterou „boss“ má, je obecně užívána ve prospěch rodin, majících zájem na zachování *statu quo*.

Postoj Romů k „bossovi“ je ambivalentní a podmíněný. Snaha o nadřazenost je obvykle korigována výsměchem. Vypráví se příběh o „bossovi“, který dorazil na oslavu s korunou, symbolem „kralování“, na hlavě. Posměch ostatních Romů jej brzy přinutil korunu sejmout.

Konflikt

Hlavní oblasti konfliktu mezi Romy jsou vyjmenovány v seznamu různých typů případů, jimiž se zabývá *kris*, který je uveden níže.

Konflikty zahrnují celé rozšířené rodiny konkrétních protivníků. Setkání zneprátených rodin často vyústí do verbálního a někdy i fyzického násilí. Zejména v případech vleklých konfliktů dochází k reakci okamžitě poté, kdy má jedinec pocit, že byl uražen.

Spor, k němuž dojde v rámci většího shromáždění, vede obvykle k masovému opuštění daného místa, neboť nikdo si nepřeje být přítomen v případě, že by přijela policie. Obvykle však takové spory sestávají pouze z výhrůžek a krátkých potyček. Narušení oslavy pochopitelně vyvolává na straně hostitele zlost, z čehož může povstat nový konflikt.

Kalderaši se často vidí jako posedlí konflikty. „My pořád bojujeme.“ Říká se přitom, že konflikty jsou častější v Kanadě než v USA a v rámci Kanady k nim pak zase dochází více na východě než na západě.

Také se říká, že konflikty v poslední době narůstají. Starší generace prý bojovala slovy, kdežto mladší se uchyluje k fyzickému násilí. Zatímco dříve si Romové pomáhali,

„dnes jsou jeden na druhého jako vlci. Bývalo tomu tak, že pro rodinu v nouzi se sbíraly peníze. Dnes ji nechají strádat. Když je zima a ty nemáš kam jít, nepustí tě do města.“

Konflikty prý vyvstávají ze vzrůstající snahy o získání „všemocných dolarů“. Následující případy veřejných konfliktů se objevily během jednoho výzkumného období.

1. Boj mezi *chanamiky* zahrnující urážky předků.
2. Vytačení Romů z regionu prostřednictvím intervencí u majoritních institucí. Důvodem byl předchozí spor.
3. Dva případy nařčení z nepřipustných intimních vztahů.
4. Rvačka vyplývající z dlouhodobého sporu.
5. Rvačka mezi protivnými stranami v soudní při.

Kris

Termín *kris* je užíván k označení cikánského soudu, odpovídajícího soudního systému a korpusu zvykového práva. Podřízení se autoritě *krisu* je jednou

ze součástí začlenění do romské skupiny. Anebo, řečeno jinak, neuznání autority *krisu* vyřazuje dotyčnou osobu definitivně ze skupiny.

Jurisdikce *krisu* se omezuje pouze na Romy. Je znám jeden případ, kdy se člen skupiny „Gipsuria“, neromských Cikánů, pokusil svolat *kris*, aby u něj mohl podat stížnost na jednoho z Romů; tento pokus byl však neúspěšný. Když se příslušníci místní policie snažili zasáhnout v poloze arbitru do případu týkajícího se odloučení manželů, byli důrazně odmítnuti a pokáráni.

Následující seznam zahrnuje typy případů rozhodované *krisem*:

1. Peněžní záležitosti: nesplacené půjčky a podíly ze zisku.
2. Případy stížností na nedovolené vniknutí na pracovní teritorium.
3. Případy rozluky manželů zahrnující určení části ceny za nevěstu, která má být vrácena.
4. Případy týkající se násilí na jiném Romovi anebo jeho okradení.
5. Případy nařčení ze znečištění či žádosti o anulování rozhodnutí o vyhnání.
6. Případy žádosti o anulování rozhodnutí o vyhnání z důvodu nakažlivé nemoci; tj. venerického onemocnění.
7. Případy týkající se sexuálních relací se zapovězeným partnerem.
8. Případy pomluv a kleteb.

Kris je *ad hoc* soudní arbitráž s měnící se sestavou, která se schází jen je-li explicitně svolána. Poté, co shromáždí svědectví a posoudí šance na vítězství, osloví žalobce jednoho z členů komunity těšícího se respektu s žádostí o uspořádání *krisu*. Žalobce hradí cestovní výlohy soudců, pronájem místa, kde se *kris* sejde, stravu atp. Soudci jsou požádáni o účast, přičemž mohou být povoláni buď z Kanady anebo z USA. Aby byla zajištěna nezaujatost, jsou soudci vybíráni z osob, které nejsou se stranami sporu blíže příbuzné. Dále jsou vybíráni na základě respektu, jemuž se těší, cti, která se váže k jejich osobě a znalosti obyčejového práva.

„Musí se jednat o respektované osoby ... Mohou být mladí, může jim být patnáct, ale musí se těšit respektu, musí vědět, o čem mluví. Musí říkat pravdu. *Kris* je místem, kde pravda vychází najevo.“

Ženy na *krisu* formálně vzato nesmí hovořit. Je-li od nich požadováno svědectví, je prostředkováno jejich manželi. *Kris* je jádrem kalderašského formálního politického života a gažové k němu zpravidla nebvávají připouštění. Oficiálním jazykem *krisu* je *romanes* a za užívání angličtiny v jeho průběhu jsou Romové napomínáni.

Rozhodnutí *krisu* slouží k dosažení kompromisu mezi znesvářenými stranami. Vynést rozhodnutí znamená *te šinel le kris*/rozetnout *kris*, což

zdůrazňuje povahu soudu jako arbitra. Pokud se v závažných případech objeví pochybnosti ohledně pravdivosti některého ze svědectví, je dotyčný dotázán, je-li ochoten odpřísáhnout pravdivost svých tvrzení na veřejnosti či v kostele. Taková přísaha, konaná obvykle na hlavě manželského partnera či dítěte, je velice závažným aktem a přivolává hrozbu nadpřirozených sankcí. Ochota přísahat obvykle postačuje a vykonání přísahy jako takové je požadováno jen zřídka. Druhá strana musí přísahu přijmout; myšlenka křivé přísahy je nepřijatelná. Prísaha může sloužit také k urovnání případu, jímž se soud zabývá.

Kris nemá k prosazení svých rozhodnutí žádný jiný nástroj než skupinový nátlak. Sankce udělované *krisem* mohou zahrnovat například kompenzaci finanční ztráty žalobce.

Nejkrutější trest, který může *kris* uložit, je vyloučení ze skupiny, *pekelimos*, či odeprání společnosti ostatních Romů. Tento trest může být dočasný anebo, teoreticky, i doživotní.

„*Pekelimos* znamená vyloučení z veřejnosti. To je *pekelime*, být držen mimo veřejnost, nevidět se s ostatními Cikány, neužívat si s nimi, nebýt jeden s druhým.“

Uplatňování *pekelimos* je omezeno jen na ty, kdo o něm slyšeli. A tak, když byli Khulale ve stavu vyloučení, nemohli si najít manželky v Severní Americe všude tam, kde se o jejich stavu vědělo. Tam, kde se o tom nevědělo, si manželské partnerky najít mohli.

Pekelime je řídkým trestem, neboť je považován za zvlášť krutý postih. Většina trestů vyhnáním se pojí s případy nařčení z *marime* (znečištění). Vzhledem k opakovanému zneužití byly zákony týkající se případů *marime* změněny. Nyní je vyhnán ten, kdo jiného nařkne ze znečištění. K této změně, která výrazně snížila frekvenci svolávání *krisu*, došlo jak v USA, tak i v Kanadě.

Někteří informátoři uvádějí, že v Kanadě již *kris* není účinný, přičemž tento úpadek spojují s tím, že *starší* ztratili kontrolu a moc ovládat běh věcí. Rozhodnutí *krisu* jsou Romy zpochybňována s tím, že soudci nebyli neustranní. Z tohoto důvodu nechtějí někteří z *starších* roli soudců zastávat; neuznání jejich rozhodnutí by totiž bylo urážkou. Mladí lidé prohlašují, že věcem rozumí lépe než jejich *starší*. Na straně druhé se muži střední generace, poukazující na to, že *starších* je jen pár a ztrácejí objektivitu, cítí k vynášení rozhodnutí stejně kvalifikovaní jako členové generace staré. Soudní organizace je také organizací politickou, neboť schopnost svolat *kris* závisí zčásti

na počtu zastánců, které dotyčný dokáže shromáždit. Je těžké, říkají někteří, vznést obvinění, když značná část komunity straní obžalovanému; obhájci pak mohou žalobce vyhnat.

Ačkoli je pravda, že neformální kontrola a ne-cikánské instituce zasahují častěji než dříve, *krisa* jsou i nadále svolávány a rozhodují pře. Krátce po ukončení jednoho z výzkumných období byl svolán *kris*, který měl rozsoudit komplexní případ zahrnující násilí, krádeže, porušení teritoriálních nároků a řadu dalších méně závažných případů zakázaného jednání.

Shromáždění *krisu* jsou zakončena slavností, symbolizující nápravu struktury společnosti, která byla porušena přestoupením zákonů.

Kontrola mimo *kris*

Řada případů, jako například problémy v manželství, je urovnávána mimo soud, během diskusních setkání lokálních romských skupin. Romové *den swato*, *den divano* hovoří a diskutují. Také v těchto případech může dojít k přivolání arbitra, jehož úkolem je dosáhnout mezi znesvářenými stranami kompromisu.

Dříve sloužila neformální diskusní setkání k potrestání sexuálních přeštoků. Dívce, která poškodila svou pověst počestné dívky, byly ostříhány dlouhé copy. Hoch, který se přečinu dopustil, byl zbit dívčinými bratry „aby to bylo dobře vidět“. Protože tento přestupek automaticky snižoval cenu za danou dívku coby nevěstu, byl v principu potrestán také její otec.

Případy manželčiny nevěry soudil a trestal její manžel. Rodinné legendy a další svědectví naznačují, že jedním z možných trestů byla i smrt.

V současné době se potřeba chránit dobré jméno rodiny projevuje tak, že se upouští od teatrálních trestů a v některých případech se rodina uchyluje k důmyslné přetvářce.

V dřívějších časech panoval silný nesouhlas s obcházením *krisu* uchýlením se ke gažovské policii a soudům. Třebaže i dnes je toto jednání odsuzováno, zdá se, že taková praxe je vcelku běžná, přičemž obvykle k ní dojde anonymním telefonátem na policii. Takové „udání“ vyústí obvykle v dočasné nepříjemnosti, jako je krátkodobé vězení, pokuta či nařízení k vystěhování. Při těchto zásazích řeší policisté a soudy vnitřní kalderašské spory, přičemž obvykle nemají tušení, v čem spočívá skutečný problém, který je tímto způsobem „řešen“.

Rozhodnutí *krisu* jsou platná pro celou kalderašskou komunitu. Může se však stát, že určitá rodina se rozhodne uvalit soukromou sankci na jinou

rodinu nezávisle. Meadsovi tak byli například svědky toho, že Millsovi dovolili, aby bylo servírováno znečištěné, *marime*, jídlo. Namísto svolání *krisu*, čímž by znečištění Millsových zveřejnili a současně tak riskovali nepříjemné spory, které by následovaly, Meadsovi jednoduše přestali Millsovy navštěvovat a jíst s nimi.

Mezi další součásti neformální kontroly patří výsměch, drby, vtipy a šep-tanda. Vtipy vyprávěné o Tony Russelovi dobře ilustrují ambivalenci názorů na politicky vlivného Roma¹⁵. Některé mají tendenci vyzdvihovat a velebit jeho moc, cílem jiných je jej usadit a zpraždit.

V kalderašské kultuře, v níž převládají vztahy *face to face*, jsou i ty nejmenší maličkosti veřejného jednání pod stálým dozorem a jsou neustále vystaveny veřejné i soukromé kritice. Prostřednictvím telefonů a návštěv se přitom tyto kritické výhrady a poznámky mohou šířit velice rychle.

V kalderašském pojetí spravedlnosti se zodpovědnost vztahuje na osoby, které jsou za dané jednání odpovědné přímo, ale i nepřímo. Mladík může být činěn zodpovědným za vyvolání napětí mezi dvěma rodinami. Za synovo jednání mohou být ovšem činěni zodpovědnými jeho rodiče. Důvodem tohoto pojetí je dilem i skutečnost, že se považuje za nepatřičné a ponižující, aby starší muž jednal s mladším jako se sobě rovným.

Osoby mohou být činěny zodpovědnými i za události, za něž jsou ve skutečnosti odpovědné jen velice vzdáleně a nepřímo. Podívejme se na ideu nepřímé zodpovědnosti na několika příkladech.

1. Tři muži chytali ryby, načež se loďka převrhla. Dva se utopili. Zachráněný byl následně činěn odpovědným, neboť protože uměl plavat, mohl oba utonulé zachránit.
2. Syn otce A spáchal v důsledku nevěry své ženy sebevraždu. Rozhodnutí *krisu* seznalo Roma, jehož syn měl poměr s *bori* (nevěstou) muže A nepřímo odpovědným a udělil mu pokutu 1 500 dolarů.
3. B přiměl C opustit město. C se během odchodu z města zabil při autonehodě. B je zodpovědný za smrt C.
4. D byl na návštěvě u E, když v důsledku telefonátu svého bratra F rozhodl vyjet si na projížďku. D řekl svému synovi, aby nastartoval auto, které patřilo E. Auto bylo ovšem rozbité a hoch zemřel na otravu zplodinami. Následně byl za chlapcovu smrt činěn odpovědným nejen E, ale také F, neboť bez jeho telefonátu by k dané smrti nedošlo.

¹⁵ V originálním textu následuje odkaz na přepisy narácí D1-D3 nacházející se v příloze publikace na stranách 250–253; (pozn. překl.).

Nutno ovšem zmínit, že přisouzení zodpovědnosti bylo doprovázeno soudní sankcí jen ve druhém případě; v ostatních případech byla odpovědnost přisouzena pouze na základě obecného názoru a nebyla potvrzena soudem.

Idea nepřímé zodpovědnosti může zčásti vycházet z neochoty Romů domáhat se spravedlnosti za křivdy spáchané pod ne-cikánským právním systémem. Zdá se přitom, že Romové mají za to, že není-li určitá osoba vinna v případě určitého konkrétního obvinění, jistě spáchala obdobný prohřešek jindy a obecně tedy jistě vinna je. Proto spíše než se snažit o zpochybnění obvinění, je nejlepší urovnat daný případ nejhodnějším možným způsobem.

Literatura

- Cohn, Werner. 1969. Some Comparisons between Gypsy (North American rrom) and American English Kinship Terms, *American Anthropologists* 71, s. 476–482.
- Halpern, Joel M. 1967. *A Serbian Village*. New York: Harper and Row.
- Hammel, Eugene, A. 1968. *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Lemaire de Marne, Philippe de. 1966. Premières approches des Rom sédentaires de la banlieue-est de Paris: peuplement, structure sociale, vie sociela, *Arts et Traditions Populaires* 14 (3), s. 317–358.
- Sutherland, Anne. 1975. *Gypsies: The hidden Americans*. London: Tavistock Press.

SOCIÁLNÍ ORGANIZACE PÁRIJSKÉ SKUPINY V NORSKU¹

FREDRIK BARTH²

Z angličtiny přeložil Marek Jakoubek

Následující text je pokusem o aplikaci určitých sociálně antropologických perspektiv na terénní data týkající se *Taterů*³, Cikánům podobné populaci z východního Norska. Předchozí výzkumy skandinávských *Taterů*⁴ se zabývaly zejména historickou genealogií této skupiny a historickými otázkami v tradici Eilerta Sundta (1850–1865)⁵, jejichž ústředním zájmem bylo odhalit genetický původ *Taterů*. Tato práce se bude zabývat problematikou sociální organizace – půjde jednoduše o to zjistit, jaké prvky sociální organizace se v této skupině nalézají a odhalit jejich strukturu ve vztahu ke specifickým požadavkům taterského způsobu života; a to vzhledem k typům otázek, které takové zkoumání může zodpovědět. Za účelem sběru relevantních dat byly v průběhu tří let podniknuty rozmanité návštěvy různých taterských skupin ve východním Norsku, přičemž všude, kde to jen bylo možné, byly

¹ Barth, Fredrick. 1955. The Social Organization of a Pariah Group in Norway, *Norweg* 5, 125–44; přetištěno in: Rehfish, F. (ed.). 1975. *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. New York: Academic Press, s. 285–299. Copyright © Fredrik Barth. Text je publikován s laskavým svolením autora.

² Překlad je dílčím výstupem projektu MPSV ČR 1J 037/05-DP2: „Příčiny a mechanismy vytváření vzdělávacích blokad příslušníků skupin z odlišného sociokulturního prostředí a formulace strategií k jejich překonávání“ (součástí Národního programu výzkumu „Moderní společnost a její proměny“), jehož nositelem je Katedra primárního vzdělávání Pedagogické fakulty Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem.

³ V Norsku je tato skupina nazývána různě: *Tater*, *Fant*, *Omstreifer* („tulák“), či *Reisende* („cestovatel“). Vzhledem k tomu, že jejich původ ze skutečných Cikánů je přinejmenším diskutabilní, a protože uvedené termíny v angličtině nemají hanlivé konotace, budu se v textu držet obecně užívaného označení *Tater*.

⁴ Etzler, Alan. 1944. *Zigenarna och deras avkomlingar i Sverige*. Uppsala; Etzler, Alan. 1946. Gypsies in Sweden, *Journal of the Gypsy Lore Society* XXV, s. 3–4; Flekstad, Kaspar. 1949. *Omstreifere og sigaynere*. Oslo; Heymowski, Adam de. 1955. *Om „Tattare“ och „Resande“*. Uppsala.

⁵ Sundt, Eilert. *Beretning om Fante-eller Landstrygerfolket i Norge*. Christiania, 1850, 1859, 1862–1865.

nashromážděné údaje srovnávány s materiály Norsk Misjon blant Hjemløse – speciálního misijního institutu zabývajícího se Taterý. Nutno uvést, že kvalita tohoto „terénního výzkumu“ je obecně vzato spíše nízká: návštěvy, které jsem vykonal, byly krátké a ustavit vztah s informátory bylo extrémně náročné. Participace pak byla vůbec nemožná, neboť stálý dohled policie a návštěvy misionářů vytvořily na straně Taterů obranné bariéry podezřavosti a vyhybání se.

Ekonomická nika

V ekonomické perspektivě lze na Taterý pohlížet jako na typickou parazitní skupinu. Živobytí si obstarávají z mnoha zdrojů: jsou klempíři a cínaři, handlují s koňmi a hodinkami, jakož i s mnoha dalšími bezcennými tretkami, žebrají a příležitostně kradou, občas se nechají dočasně najmout na práci při výstavbě silnic anebo v zimě pracují se svými koňmi v lesích, zatímco ženy občas pracují jako pomocnice na farmách. Po čas trhů a poutí se někdy dočasně stahují do měst, ale obvykle se pohybují v poměrně hustě obydlených venkovských oblastech. Většina Taterů je v současnosti polousedlá, přičemž si najímají anebo i vlastní malé chatky, kde přechkávají zimu, zatímco v létě hodně cestují, vzájemně se navštěvují anebo táboří pod širým nebem. Nedávno zavedený hrubě omezující zákon zakazující Taterům pohyb s koňmi taženými vozy po veřejných cestách určitým způsobem pozměnil tradiční model cestování, vyústil do značného užívání kol a urychlil tendenci vlastnit namísto koní spíše osobní a nákladní auta. V oblastech, kde k této změně došlo, se tradiční zájem o cínování a hodinky změnil na další specializaci pomocných mechaniků.

Definice skupiny

Tateři tedy představují opovrhovanou skupinu s velice nízkým ekonomickým statusem – jedná se skutečně o párijskou součást populace. Vzhledem k tomu tak vyvstává otázka, zda představují skutečnou organizovanou skupinu v rámci většinové norské společnosti, anebo zda termín Tateři představuje pouze obecné označení pro sociální status opovrhovaného venkovského obyvatelstva, sociologicky srovnatelný s termínem „kriminálníci“ či „chudina“. Tímto problémem se zabýval Heymowski⁶, který uvádí několik časově si odporujících kritérií umožňujících přiřazení jednotlivce k této sku-

⁶ Heymowski, Adam dc. 1955. *Om „Tattare“ och „Resande“*. Uppsala, s. 4–5.

pině – původ, způsob života, fyzický vzhled – a upozorňuje na výrazné výkyvy v odhadovaných počtech Taterů mezi různými cenzy, jejichž základem bylo zvenčí přisuzované členství. Bez ohledu na tato neurčitá kritéria pro vnější přisouzení termínu Tater je otázka vnitřního skupinového zřízení otázkou empirickou, která musí být zodpovídána z vlastní taterské perspektivy. Co se Taterů samotných týče, rozlišují striktně členy a nečleny (tj. ne-Taterý), přičemž existuje výrazná vnitřní taterská lojalita *vis-à-vis* většinové společnosti. Stejně tak existuje mezi Taterý lingvistická jednota – většina Taterů ve východním Norsku hovoří (zkomolenou) romštinou coby mateřským jazykem⁷, přičemž tato skupina je schopná se udržet a přetrvat tváří v tvář značnému tlaku, který – pod vedením misijních organizací – v některých obdobích nabýval podoby plošného odebrání dětí rodičům, povinné školní edukace, zakládání center pro usazení celých rodin etc.

Vymezení zkoumané tematiky

Otázka, jak se tato skupina může udržet a přetrvat, je ve vztahu k její organizaci otázkou intelektuálně značně zajímavou. Musejí být splněny některé praktické podmínky: coby ekonomicky parazitní skupina musí být taterská populace rozptýlena po rozsáhlé oblasti v podobě malých lokálních skupin v rámci nekonečně početnější hostitelské populace. Anebo, z pohledu jednotlivého Tatera, s ohledem na jeho způsob využívání okolního prostředí, musí být jeho usazení dočasné a vzhledem k ostatním Taterům relativně vylučné, přičemž musí disponovat širokou sítí potenciálních kontaktů na značně rozsáhlém území. Aby byla zajištěna existence skupiny, jsou potřeba organizační prvky zajišťující: 1) získávání členství v podskupinách 2) organizaci spolupracujících jedinců, tj. – vnitřní organizaci a distribuci autority v korporované skupině a 3) práva regulující využívání jednotlivých území. Zdá se, že uspokojení těchto požadavků je náročné, zejména proto, že v přítomnosti etablovaného policejního systému hostitelské společnosti nemůže žádné organizované uskupení užívat násilné formy donucení, aby udrželo vnitřní disciplínu. Co se Taterů týče, je skutečnost v daném ohledu taková, že organizační principy, které využívají, jsou z velké části odvozené z příbuzenských vztahů, tedy z oblasti, kterou sociální antropologové studují u řady společností – specifická kombinace faktorů, s jakou se setkáváme u Taterů, je nicméně neobvyklá.

⁷ Termíny, které se v textu objevují, jsou nicméně norské termíny užívané informátory.

Principy formální organizace

Formálním kritériem statusu Tatera je descendance odvozovaná od známého člena dané skupiny. V ideálním případě je pak tímto kritériem descendance patrilineární. Protože ale neexistuje celková genealogie dané skupiny, musí být kritériem, které určuje status daného předka coby Tatera, jeho způsob života, který je obecně známý, takže asimilace do skupiny je možná: přijme-li člen usedlé společnosti taterský způsob života, bude vždy považován za nečlena, nicméně jeho *potomci* druhé a třetí generace se budou moci odvolat na linii předků, kteří žili jako Tateri a tak potvrdit své členství v této skupině. Ve skutečnosti tedy může řada taterských rodin vystopovat svůj původ k farmářům. V současnosti je nicméně status Tatera předáván patrilineárně z jedné generaci na druhou.

Rodové linie

Princip patrilineární descendance odvozované ze známých genealogií slouží k definování taterských podskupin. Tyto podskupiny se nazývají *stamme* (kmen [*tribe*]⁸), *slekt* (rodina), *folk* (národ [*people*]) a v ideálním případě sestávají ze všech známých patrilineárních potomků určitého společného předka mužského či ženského pohlaví, tj. představují to, co je běžně známé jako patrilineární rod.⁹ Tyto linie mají vlastní jméno, obvykle odvozené od jména či jiné zvláštní charakteristiky odpovídajícího předka-zakladatele. Existují tak Storjohan-folket, potomci Stor-Johana, Lysgård-folket, potomci syna z farmy Lysgård, Nystufolkte, potomci ženy, která připravovala půdu pro chaty („Nystue“) podél dálnice v severním Norsku, atp. Linie jsou pak největšími jednotkami, které jednají jako korporované skupiny. Jedná se také o jediné přetrvávající sociální skupiny v taterské sociální organizaci. Jednotlivé linie se liší v hloubce, tj. v počtu generací, které leží mezi společným předkem a současnou dospělou generací, obvykle jsou však mělké, v řádu tří až čtyř generací. Některé linie mohou čítat až několik stovek žijících členů, jiné jsou co do počtu poměrně malé.

⁸ V závorce a kurzívou je v odpovídajících případech vzhledem k možným významovým posunům uveden anglický termín užitý v originálu.

⁹ Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer*. London.

Bilaterální příbuzenství

Každý Tater zaujímá také pozici v síti formálně uznávaných dyadických příbuzenských vztahů. Tateri bez ustání zdůrazňují svou hlubokou emocionální závislost a náklonnost („vroucnost“) ke všem příbuzným. Tato identifikace, se stanovenými právy a povinnostmi, je bilaterální a její intenzita se mění v závislosti na stupni vzájemného příbuzenského vztahu, nikoli podle toho, zda je takový vztah sledován přes mužskou či ženskou linii. Centrální ohnisko tak tvoří vnitřní kruh rodičů, sourozenců a dětí, ale celkový rozsah se rozpíná až ke druhým či dokonce třetím bratrancům/sestřenicím. Nezbytným předpokladem k udržení tak rozsáhlých vztahů je znalost široce rozvětvených genealogií. A skutečně – neexistuje téma, o kterém by moji informátoři hovořili ochotněji a o kterém by dokázali poskytnout více podrobností, než jsou rodinné genealogie.

Afinní vztahy

Význam vztahů ustavených sňatkem není vůbec zřejmý, ačkoli jsou v daném ohledu velice důležité. Sňatky ustavují mezi skupinami řadu vztahů, které mohou být při organizaci těchto skupin potenciálně využity, zhruba na způsob bilaterálního příbuzenství. Podle všeho tomu tak však u Taterů není. Manželský svazek, třebaže málokdy posvěcen v kostele, je v ideálním případě trvalým poutem. Avšak zdá se, že tento svazek zůstává individuálním dyadickým poutem mezi manželi a nezahrnuje ostatní osoby. Nenalezl jsem tak žádné příklady osob sdílejících místo pobytu na základě afinních vztahů skrze osobu, která nebyla přítomna, ani jsem neslyšel o případech, kdy by se jednotlivci na tomto základě navštěvovali. Silná tendence k takřka rodinné endogamii, k níž se vrátíme později, může být spojená s napětím a nízkým stupněm identifikace mezi afinními příbuznými, které nespojoval žádný jiný vztah.

Kombinace uvedených principů

Z přímých rozhovorů s informátory, jakož i z analýzy rozličných dalších shromážděných dat, se zdá, že uvedené dva formální principy: rodové linie a bilaterální příbuzenství jsou jedinými principy, které Tateri užívají k organizaci. Lze si představit kritiku spočívající ve zpochybnění oprávněnosti konceptuálního rozlišení a pojednávání rodových linií a bilaterálního příbuzenství, jako by vztahy rodových linií nebyly podtřídou širší kategorie

bilaterálních příbuzenských vztahů. Z pohledu povahy rámce, který poskytují pro organizaci sociální skupiny, jsou nicméně tyto principy odlišné. Patrilineární descendance, jak je vyjádřena v rodových liniích, definuje neměnný systém skupin a segmentů, nezávislý na genealogické pozici „ega“, jak osvětlujícím způsobem ukázal Evans-Pritchard. Bilaterální příbuzenství jako celek pak na druhé straně ustavuje síť dyadických vztahů odlišných pro každou skupinu sourozenců. Třebaže jsou oba uvedené „principy“ odvozeny ze stejného souboru příbuzenských vztahů, poskytují dva odlišné typy rámců, které, coby organizační prvky, mohou být konceptuálně odděleny a mohou být také kombinovány, aby vytvořily komplexnější sociální organizaci. Označují-li Tateři skupiny zformované z patrilineárních potomků určitého předka jako „kmeny“ („tribes“), využívají princip rodových linií k definování sociálních jednotek s neměnnými hranicemi a vzorem vnitřní segmentace. Tento rámec je užíván ve vztazích týkajících se autority a při uspořádávání práv k využívání jednotlivých teritorií. Cítí-li Tateři zároveň náklonnost, emocionální pouto („vroucnost“) a závazky ke všem příbuzným, užívají bilaterální princip. Ve vztahu k teritoriálním nárokům mohou být oba principy kombinovány: lokální segment rodové linie, s manželkami, uznává závazky svých členů k ostatním osobám na základě vazeb bilaterálního příbuzenství a na základě tohoto principu rozšiřuje práva k využívání daného teritoria také na ně. Na základě rozlišování mezi osobami způsobilými a nezpůsobilými stát se členy lokální skupiny se bilaterální příbuzenství stává organizačním principem, který princip příslušnosti k rodové linii doplňuje, anebo se s ním kombinuje.

Teritoriální skupiny

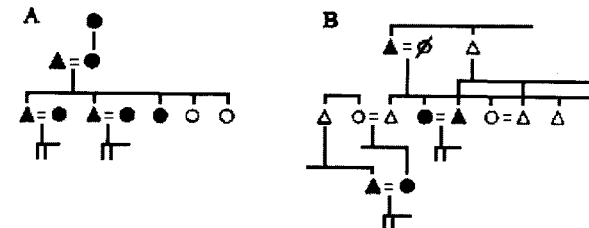
Rodové linie definují v populaci Taterů trvalé podskupiny a svými organizujícími genealogiemi poskytují vzor pro distribuci autority a vnitřní segmentaci. Bilaterální příbuzenství definuje pro každého jednotlivce pole, s klesající intenzitou směrem k jeho hranicím, ve kterém se nalézají partneři v dyadických vztazích závazků a povinností. Na základě kombinace uvedených principů jsou rekrutováni členové do do jisté míry fluidních lokálních kooperujících skupin, které jsou též prostřednictvím těchto principů organizovány. Těmito skupinami jsou 1) domácnost, fungující jako ekonomická jednotka, 2) cestující skupinová formace (*band*), po čas cestování dočasně kooperující, 3) osady či lokální frakce, sdílející dočasné právo k využívání určitého teritoria, a 4) lokalizované kmeny (*tribes*).

Domácnosti

Domácnosti se co do počtu členů liší a čítají od 12 do 15 osob. Většina Taterů ve východním Norsku je polousedlá, většinu roku zůstávají na místě, kdy členové domácnosti žijí společně v chatě mající obvykle jednu místnost. Domácnosti ovšem, coby jednotky, přetrvávají i v letním období cestování; jsou nezávislé na fyzickém obydlí, přičemž základem jejich trvání je společná ekonomika a komensalita. Členství v domácnosti může být změněno, příslušnost k domácnosti není neměnná a nepřekročitelná a jednotliví členové mohou být vzájemně spojeni nejrůznějšími způsoby. Malé děti však žijí takřka bez výjimky s matkou, zatímco osoby bez pokrevních či afinních vazeb spolu sídlí jen výjimečně. Takřka ve všech případech, kdy bylo prováděno sčítání, náležely všechny osoby k jedné rozšířené rodině (*extended family*). Každá domácnost však představuje jen určitou část žijících členů takové rodiny. Dva příklady A a B (obr. č. 1) ukazují většinu vztahů mezi členy domácnosti a také to, jak každý z nich vychází z kombinace formálních principů rodových linií a bilaterálního příbuzenství. A je takřka čistý segment rodové linie; B představuje komplexnější kombinaci obou principů. Zdá se přitom, že afinní vazby, kromě manželského vztahu jako takového, při vytváření skupiny nikdy nehrají samostatnou úlohu.

Obrázek č. 1. Příklady domácností

Trojúhelníčky značí muže, kolečka ženy, černý obsah znamená přítomnost ve skupině. Nedokončené horizontální linky pokračují tam, kde je sourozenecká skupina neúplná



Návštěvy

Druhotnější uskupení jsou vytvářena taterským vzorcem rozsáhlých návštěv, díky kterým dvě anebo i více domácností dočasně splynou. K takovým návštěvám dochází v jakémkoli období roku, třebaže v zimě je jejich frekvence

nižší, délka jejich trvání je přitom proměnlivá, přičemž občas je výsledkem takové návštěvy trvalejší uskupení osady či lokální frakce. K návštěvám může docházet v zásadě mezi jakýmkoli příbuznými, přičemž v rámci návštěvy přichází každý návštěvník s celou svou domácností. Nejvíce návštěv se však odehrává mezi rodiči a dětmi, sourozenci a v menší míře též mezi strýčky/tetami a synovci/neteřemi a mezi prvními bratřenci resp. sestřenicemi.

Skupinové formace (*bands*)

Podobná, v současnosti však ještě pomíjivější a volněji strukturovaná uskupení se vytvoří, když se dvě anebo více domácností setká při cestování a dočasně se spojí, přičemž vytvoří širší migrující skupinovou formaci (*følge [band]*). Taková uskupení se vytvářejí kvůli společnosti, kooperaci při žebrání, krádežích, anebo k vytvoření situací vhodných pro obchod a podvody. Mezi domácnostmi, které se takto spojí, přitom nemusí existovat žádná příbuzenská pouta.

Osady či lokální frakce

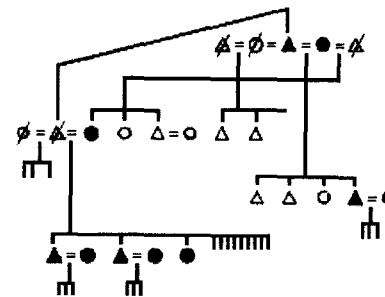
Jednotlivá taterská domácnost obvykle nemá výhradní právo na využívání určitého teritoria. Taková práva jsou dočasně propůjčována širším skupinám a týkají se přiměřeně rozsáhlejších oblastí. Na takovém teritoriu – tvořeném obvykle hustě obydleným venkovským regionem – se nalézá osada nebo rozptýlená skupina chatků či domků, obývaných Tatery. Příbuzenská kompozice dvou takových skupin je ukázána na obrázcích č. 2. a 3. Zdá se, že takové osady vznikají postupným narůstáním okolo jediné domácnosti či jádra rodové linie, jak už jsme naznačili v souvislosti se vzorcem návštěv. Na obrázku č. 3 je nastíněno, jakým způsobem se v průběhu 20 let utvářela a rozrůstala jedna taková frakce v důsledku migrace. Je přitom nutné zdůraznit implicitní nestabilitu a proměnlivost takového útvaru; lze snadno vidět, jak se prostřednictvím dalšího narůstání a případných odchodů může organizační centrum této skupiny posunout od linie 1–2–3–6 a uspořádat se okolo linie reprezentované dvojicí 4–4.

Každá taková lokální frakce má svého formálního vůdce, který je někdy – je-li osada dost rozsáhlá – označován jako „král“. Frakce je ostatními Tatery považována za segment té rodové linie, k níž patří její jádro; nezávisle na tom, k jakým rodovým liniím náleží další členové, nese frakce název kmene její jádrové rodové linie. Ve skladbě lokální skupiny tak lze rozpoznat tytéž organizační principy – rodové linie a bilaterální příbuzenství –, které byly

přítomny při utváření domácnosti. Jak jsme již zmínili výše, zdá se, že afinní vazby, kromě samotného pouta mezi manželi, při vytváření lokální frakce nikdy nehrají samostatnou roli. Osoby jsou přibírány na základě příbuzenských vazeb k jedné z osob ústředního páru, přičemž čistě afinní vztahy, přítomné na obr. č. 1B. a obr. č. 2., nejsou využívány.

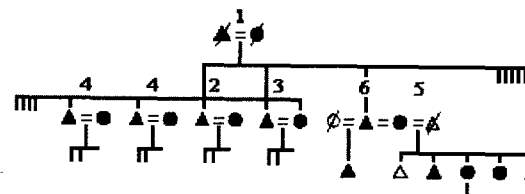
Obrázek č. 2. Lokální frakce

Muž v horní části obrázku je vůdcem skupiny. Třebaže jednotlivé části skupiny stále ještě sídlí ve vzájemné blízkosti, jsou již patné známky počínajícího štěpení. Vdova se svými syny (vlevo) váhají s uznáním autority vůdce, přesunuli se těsně za hranici jiné územně správní jednotky (*lensmanddistrikt*). Vdova je silně věřící a usiluje o asimilaci do majoritní společnosti. Některé z jejich dvanácti dětí bydlí a pracují v Oslu.



Obrázek č. 3. Lokální frakce

Postup imigrace je vyznačen číslicemi. 1 začali zimovat na daném místě před třiceti lety; 2 přišli před téměř dvaceti lety; 3 přišli poprvé před třinácti lety, před devíti lety zakoupili dům. 2 a 3 usilují o asimilaci. 4 – dvě domácnosti – přišly před několika lety a pronajaly si dům na zimu; 5 opustila po ovdovění manželovo teritorium, předtím než zhruba před rokem začala žít se 6, strávila okolo šesti měsíců v sousedním regionu.



Obdobně jako v případě domácností je třeba uvést, že ze všech osob, kvalifikovaných ke členství na základě principů příslušnosti k rodové linii a bilaterálního příbuzenství, je součástí lokální frakce jen jejich část – skoro všichni členové mají vlastní sourozence na jiných místech.

Lokální frakce brání svá práva na využívání daného teritoria a snaží se vstupu ostatních Taterů na své území zabránit. Protože tato práva nejsou legálně potvrzena, může skupina k jejich obraně či prosazení použít pouze neformální sankce, výhrůžky a obecný nátlak. Tam, kde se dotýkají teritoria dvou nepřibuzných skupin, panuje obvykle ozbrojený mír, v jehož rámci žádná ze skupin nevstupuje na území té druhé. Takové uspořádání má explicitní podobu: „Pokud překročí most, hodíme je do řeky.“ Při cestování se pak jednotlivé skupiny vyhýbají centrům nepřibuzných skupin.

Rozsáhlejší regiony

Některé z velkých taterských rodových linií mají tendenci soustředit se ve svém vlastním regionu východního Norska. S rodovou linií Stor-Johan se tak lze nejčastěji setkat v jižních údolích východního Norska, s Lysgårdsofket naopak v severních, Fredriksen-slekten žijí ponejvíce na jihovýchodě, atp. Rozsáhlejší regiony mají rozlohu zhruba 50 x 100 mil. Jiné rodové linie ovšem takové regiony nemají a objevují se tu a tam ve vesnicích po celém východním Norsku a Trøndelagu, anebo dokonce po celé zemi.

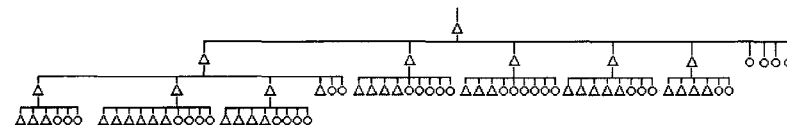
V regionech ovládaných jedinou rodovou linií jsou ovšem často přítomny části jiných rodových linií. Jedná-li se o malé a nevýznamné skupinky, je aplikován vzorec obvykle nazývaný matrilaterální roubování (*matrilateral grafting*) (Evans-Pritchard 1940): členové jiných rodových linií mohou na daném území zůstat anebo na něj vstoupit prostřednictvím sňatku se ženou z dominantní rodové linie, přičemž po určitém čase budou oni a jejich potomci považováni za členy této rodové linie, třebaže nedojde ke splnutí genealogií. Jinými slovy, členové malých cizích patrilineárních rodových linií jsou z praktických důvodů naroubováni na dominantní rodovou linii, a to svou descendencí odvozenou od ženy z této rodové linie. Toto je zvláštní případ osob připojených ke skupině na základě principu bilaterálního příbuzenství, přičemž posléze dojde k transformaci této vazby tak, že dotyčné osoby začnou být považovány za součást rodové linie. Uvedený vzorec je přitom důležitý pro vztahy týkající se autority na daném území. Příkladem jedné takové naroubované rodové linie je malá intruzivní rodová linie na obr. č. 1B, která představuje součást lokálního usídlení větší a dominantní rodové linie.

Nutno však uvést, že uvedená hierarchická klasifikace teritoriálního uspořádání představuje ideální model. Domácnosti přerůstají do osad, přičemž pro outsidera je těžké zjistit, do jaké míry mají příbuzní, žijící deset stop od sebe v chatě o jedné místnosti, společnou ekonomiku. Obdobně se lokální frakce narůstáním mění na rozsáhlejší centra rodových linií ovládajících větší regiony. Základní rysy teritoriálního systému obdobného tomu, který jsme výše popsali, jsou však obvykle rozpoznatelné.

Funkční adaptace

Může se zdát, že systém rodových linií je příliš rigidní, než aby umožnil proměnlivost, kterou taterský způsob života z funkčního hlediska vyžaduje. Jejich organizace musí poskytovat rámec pro častý pohyb jednotlivců a rozšiřování kontaktů. Viděli jsme, že částečně jsou tyto požadavky uspokojeny kombinací principu rodových linií a principu bilaterálního příbuzenství, umožňující organizaci nárůstu osob kolem jádra rodové linie. Čistě demografický prvek, který do daného procesu vstupuje, činí celý proces ještě efektivnějším tím, že násobí počet alternativních skupinových příslušností každého jedince, čímž problém proměnlivosti řeší. Taterské sourozenecké skupiny jsou překvapivě rozsáhlé. Jedna zdokumentovaná dílčí genealogie, komplexní, avšak nikoli neobvyklá, je na obr. č. 4.

Obrázek č. 4. Částečná genealogie jedné z hlavních taterských linií východního Norska



Dvacet jedna pečlivě prověřených sourozeneckých skupin zahrnuje v průměru 6,8 jedinců, kteří dosáhli dospělosti. Jako ekonomicky parazitní populace však Tateři musejí žít rozptýleně – lokální skupiny musejí být malé a rozsáhlé sourozenecké skupiny jsou tak nuceny se rozptýlit. Manželský pár tak v průměru disponuje více než deseti žijícími sourozenci, přičemž z praktických důvodů jen část z nich žije v lokální skupině dotyčného páru. Bezprostřední příbuzní jsou tedy nutně rozptýleni, čímž vytvářejí kontakty na řadu dalších malých lokálních skupin. Pružný a proměnlivý typ sociální

organizace je pro Tateru klíčový. Dosaženo jí však může být i v rámci rodových linií, díky neobvyklé disproporcii mezi rozsahem sourozeneckých skupin a velikostí lokálních uskupení. Každá lokální skupina sestává v podstatě z jádra rodové linie, které se zvětšuje prostřednictvím matrilaterálního roubování a dalších bilaterálních příbuzenských vztahů. Jak jsme již ale zmínili při analýze teritoriálních skupin, každá skupina se v daném čase skládá pouze z *malé části osob*, které by podle uvedených kritérií *potenciálně* mohly být členy. Průměrný taterský manželský pár mívá sourozence ve více než deseti různých domácnostech rozšířených rodin a v takřka tom samém počtu osad či lokálních frakcí. Minimální segment rodové linie manžela s největší pravděpodobností vytvoří, třebaže pouze patrilineárně, svá jádra v několika dalších lokálních skupinách. Pokročíme-li dále ke strýčkům, tetičkám, bratrancům a sestřenicím, ukáže se, že rozsah kontaktů je ohromný. V rámci polousedlého a formálního rámce tedy mohou Tateri zůstat mobilní a fluktuovat: domácnosti se mohou formovat, měnit a rozpadat, lokální frakce se mohou rozrůstat a měnit stanoviště, větší regiony mohou udržovat svou identitu a měnit své hranice, zatímco jiné rozsáhlejší skupiny si uchovávají svou strukturu bez teritoriální lokalizace – to vše na základě organizačního rámce kombinujícího princip příslušnosti k rodové linii s principem bilaterálního příbuzenství, společně s demografickým faktorem rozsáhlých sourozeneckých skupin.

Perzistence

Některé aspekty přetrvávání daných skupin dosud nebyly analyzovány. Jedná se především o distribuci a předávání autority, systém uzavírání sňatků a nakonec také demografické podmínky vedoucí k otázce mobility dovnitř a ven přes hranice celé taterské skupiny jako takové.

Autorita

Vzhledem k nutnosti koordinovat aktivity členů zkoumaných skupin by badatel očekával existenci zavedených pravidel řídících distribuci autority v jejich rámci. Ideální vzorec, na kterém se shodli všichni informátoři, je velice jednoduchý a pevně stanovený: kvalifikací k vůdcovství je mužské pohlaví a seniorní postavení v rámci rodové linie dané příslušností k určité generaci a postavením v rámci sourozenecké skupiny. Vezmeme-li v úvahu tlaky, jimž jsou Tateri coby párijská skupina vystaveni, je formální rigidita

tohoto pravidla pravděpodobně vysoce funkční a praktická. Vzhledem ke genealogickým znalostem Taterů nezbývá v daném ohledu žádný prostor pro rivalitu případných uchazečů a frakcionářství – vnější policejní zásahy zabraňují organizaci uvnitř skupiny za použití násilí a nejrůznější instituce a skupiny usedlé společnosti jsou připraveny využít jakýchkoli sporů uvnitř taterských skupin, což by v důsledku vedlo ke škodě obou soupeřících stran. Konflikty soupeřících stran jsou v rámci proměnlivé taterské organizace řešeny spíše migrací než silou a bojem, takže distribuce autority může probíhat *de facto* v plné shodě s ideálním vzorem. Pokud tedy syn již dále neuznává autoritu svého otce, opustí lokální skupinu a připojí se ke skupině jiné, s pro něj přijatelnějším vůdcem. Obdobně, pokud již mladší bratr není schopen akceptovat autoritu svého staršího bratra, odejde k jiné skupině anebo vyhledá či založí lokální frakci, kde autorita na základě jeho relativní seniority bude náležet jemu.

Problém vyvstává jedině v případě nadřazeného postavení v rámci celé rodové linie s nárokem na autoritu sahající mimo lokální skupinu. Je příznačné, že o takovém vůdci či „králi“ celého kmene hovoří spíše romantikové z řad usedlé populace než Tateri samotní a zdá se, že existence osoby s takovým statutem je obvykle jen preludem a prohlášení takových osob falešná. Celá rodová linie se za normálních okolností setkává jen na pohřbech významných jedinců a například na ekonomických aktivitách spolupracuje jen zřídka. Ve známých případech, kdy byl „král“ schopen s určitou mírou účinnosti ovládat celou roztroušenou rodovou linii, se ve skutečnosti jednalo o zakladatele této rodové linie – autorita lineární, generační je mnohem silnější než laterální nadřazenost mezi bratry. Po smrti společného předka-zakladatele dochází následně k segmentaci nových linií coby faktických „politických“ skupin. Ačkoli formálně může být hodnost krále na pohřbu předána nejstaršímu synovi, rodová linie přestává fungovat jako korporovaná skupina.

Uhrnem: autorita sloužící ke koordinaci aktivit členů lokálních skupin se řídí principem seniority, tj. generační nadřazenosti mezi mužskými členy dané rodové linie. Toto ideální pravidlo je udržováno tak, že ti, kteří tuto autoritu neuznávají, lokální skupinu opustí. Rozsáhlejší autorita za hranicemi lokálních skupin se vyskytuje jen zřídka a spočívá v setrvávajícím respektu synů vůči jejich otcům – tyto vzorce autority přitom zjevně vyplývají z párijského statusu dané skupiny, tj. z její ekonomické a sociální pozice v hostitelské populaci.

Sňatkové vzorce

V organizaci polo-rozšířených rodin, s jakou se setkáváme u Taterů, má jakýkoli sňatek důsledky pro celou rozsáhlou skupinu osob, přičemž by bylo možné očekávat existenci vzorců sloužících k regulaci vnitroskupinových vztahů. Jediný vzorec, který se až dosud vynořil z mých dat a analýzy, je endogamie blízkých příbuzných: tedy sňatky mezi paralelními bratřenci/ sestřenicemi, křížovými bratřenci/sestřenicemi; tedy sňatky s *jakýmikoli* blízkými příbuznými za hranicemi elementární rodiny. Heymowski¹⁰ aplikoval na materiál mnohem rozsáhlejší než je ten můj genetický koeficient inbreedingu a v případě švédských Taterů došel k závažným hodnotám. Ještě větší sociologickou hodnotu by mělo statistické zhodnocení tohoto materiálu vedoucí k odhalení specifických vzorců preferenčních sňatků. Informátoři zdůrazňují význam rovnosti mezi manželskými partnery: nemělo by se stát, že by jeden z nich nahlížel na status a rodinu toho druhého jako na významnější, bohatší či důležitější než jsou jeho vlastní. Ze strukturální perspektivy lze na endogamní volby nahlížet jako na obranu proti potenciálním mnohonásobným požadavkům a nárokům bilaterálních příbuzných manželů – osob, které, není-li manželský partner příbuzný, jsou egu a jeho skupině zcela cizí, zatímco jsou-li manželé příbuzní, jedná se o osoby, s nimiž se již ego recipročně identifikuje. K projasnění dané problematiky však bude nutný další rozbor těchto a ostatních faktorů.

Sociální mobilita

Analýza některých otázek spojených s demografií taterské populace by vyžadovala rozsáhlý materiál sahající do značné časové hloubky. Jisté klíčové rysy jsou však zřejmé. Růst rodové linie z obr. 4 naznačuje velice vysokou míru sebereprodukce dané skupiny. Podle odhadů Norsk Misjon blant Hjemløse počet Taterů v Norsku klesá. Na druhou stranu však existují (diskutabilní) známky toho, že ve Švédsku taterská populace početně roste (viz Heymowski, s. 4–6). Nikde se však nesetkáme s údaji o početním růstu taterské populace v míře 3,4 (polovina dospělé sourozenecké generace) na jednu generaci. Není-li tato reprodukční míra recentním fenoménem – a hlubší genealogie tomu nenasvědčují – musí být populační tlak v taterských skupinách vyvolaný vysokou mírou reprodukce vyrovnáván a zmírňován sociální mobilitou.

¹⁰ Heymowski, Adam de. 1955. *Om „Tattare“ och „Resande“*. Uppsala; zejména Appendix 4. a 5.

Jinak řečeno: v každé generaci dochází k asimilaci značného počtu Taterů do hostitelské populace.

Otázka asimilace do usedlé populace vyvolávala značný zájem velké části Taterů, s nimiž jsem prováděl rozhovory. Vzhledem k ambivalentním postojům, které ovlivňují motivaci každého jednotlivého případu, je na psychologické rovině otázka asimilace skutečně značně komplexní. Čistě strukturální deskripce složek tohoto procesu je ovšem ošidně prostá: základem celého mechanismu je víceméně neparticipace na taterském životě s klíčovým momentem neplnění příbuzenských povinností. Komplikující bariéry fyzického vzhledu či jazyka přitom neexistují. Pro usedlého Tatera ve venkovském regionu spočívá konflikt a dilema v tlaku rodiny a problematice identity – blízcí příbuzní, kteří přicházejí na návštěvu, usazují se v dané lokalitě a snaží se vás využít jako místní kontakt *versus* tlak vyvíjený usedlými sousedy a touha být jimi akceptován. Zdá se, že asimilaci předchází a doprovází ji přijetí explicitního výrazně puritánského a „buržoazního“ kódu jednání. Selhání v tomto případě znamená návrat k taterskému životu. Patrně snazším mobilitním postupem je urbanizace a asimilace do řad nequalifikované či polokvalifikované dělnické třídy. V urbánním prostředí jsou tlaky rodiny omezeny, ovšem technické potíže nového prostředí jsou větší. Ti, kteří v těchto pokusech neuspěli, mizí v marginálním městském světě pobudů, alkoholiků, prostitutek a kriminálníků. Shrnutí dané problematiky je překvapivě shodné jak ze strany těch, kteří se nacházejí v procesu asimilace, tak i těch, kteří se daný krok neodvážili učinit: „Potíž s usazením je, že jsi na všechno sám, musíš stát na vlastních nohou – nikdo ti nepomůže, nemáš žádné příbuzné, kteří by tě podrželi.“

Shrnutí

Přítomná stať shrnuje některé výsledky vyvozené z pokusu o aplikaci sociálně antropologické perspektivy na studium Taterů – Cikánům podobnou kočovnou populaci východního Norska. Primární zájem této studie představovala sociální organizace této párijské skupiny. Tateri přecházejí jako ekonomicky parazitní skupina ve většinové hostitelské společnosti. Představují tak výrazně roztroušenou, fluktuující populaci; jejich organizace proto musí být pružná a adaptabilní a musí také poskytovat širokou síť kontaktů, které jsou pro potulný život potřebné. Základní rámec organizace tvoří patrilineární rodové linie. Lokální skupiny – domácnosti, osady, lokální frakce a lokální kmeny – jsou strukturovány kolem jádra rodové linie, ale narůstají

po liniích bilaterálního příbuzenství. Jako organizační principy určující členství ve skupině tedy fungují jak patrilineární rodové linie, tak i bilaterální příbuzenství. Funkčně vyžadovaná pružnost systému přitom spočívá v neobvyklé diskrepanci mezi velikostí sourozeneckých skupin a skupin lokálních – sourozenecké skupiny jsou velice rozsáhlé, přičemž jsou ale nuceny se rozptýlit, neboť z ekonomického hlediska je optimální, jsou-li taterské lokální skupiny malé. Každá skupina tak sestává jen z malé části osob kvalifikovaných ke členství ve skupině na základě principů příslušnosti k rodové linii a bilaterálního příbuzenství; každá osoba tedy může patřit k celé řadě alternativních skupin. Teritoriální organizace je dočasná, přičemž rozsáhlé kontakty jsou udržovány prostřednictvím návštěv a rozsáhlé znalosti značně rozvětvených geneologií. Sociální organizace tak vytváří rámec s požadovanou vysokou mírou pružnosti a to za využití uvedených jednoduchých principů. V uvedeném rámci je autorita regulována jednoduchým pravidlem nadřazeného postavení v rámci rodové linie, neboť konflikty jsou řešeny spíše separací než sporem za využití síly. Boje frakcí v rámci lokálních skupin, které jsou pro párijskou skupinu vystavenou neustálému tlaku policie destruktivní, jsou tak do značné míry eliminovány.

Některé další otázky, například vysoká míra rodinné endogamie či nezbytnost a mechanismy sociální mobility, se v uvedené perspektivě ukázaly ve větší jasnosti. Detailnější a rozsáhlejší studium uvedených témat by jistě bylo přínosem.

Literatura

- Etzler, Alan. 1944. *Zigenarna och deras avkomlingar i Sverige*. Uppsala.
- Etzler, Alan. 1946. Gypsies in Sweden, *Journal of the Gypsy Lore Society* XXV, 3–4.
- Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer*. London.
- Flekstad, Kaspar. 1949. *Omstreifere og sigøynere*. Oslo.
- Heymowski, Adam de. 1955. *Om „Tattare“ och „Resande“*. Uppsala.
- Sundt, Eilert. *Beretning om Fante-eller Landstrygerfolket i Norge*. Christiania, 1850, 1859, 1862–1865.

PŘEHODNOCENÍ PŘÍBUZENSTVÍ U GITANOS: KATALÁNŠTÍ CALÓS¹

DAVID LAGUNAS

Z angličtiny přeložila Lenka Budilová

Neviditelní Calós: nezbytný přístup

V Katalánsku, Valencii, na Baleárských ostrovech a na jihu Francie se usadila řada cikánských skupin, které začaly být ostatními skupinami nazývány a samy se též nazývají *Gitanos catalans* (katalánští Cikáni).² Odlišnost mezi různými skupinami Cikánů v Katalánsku se podobně jako u Sintů, avšak na rozdíl od Romů,³ udržuje na základě toponymie. Cikánská klasifikace se vždy vztahuje ke konkrétní klasifikující skupině a tím se liší od vnější, ne-cikánské perspektivy. V tomto smyslu katalánští Cikáni rozdělují svůj konceptuální svět na dvě velké části, na Cikány a *Payos* (ne-Cikány)⁴. V rámci cikánského světa pak neexistuje žádná exaktní definice či jasné povědomí o těch druhých –

¹ Přeloženo z anglického originálu: Lagunas, D. Arias. 2000. Rethinking Gitano kinship: The Calós of Catalonia, *Europaea* 2000, VI, 1/2, s. 159–194. Publikováno s laskavým svolením autora a vydavatele časopisu *Europaea*. Překlad je dílčím výstupem projektu specifického výzkumu Katedry antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni 2009.

² Hlavním identifikačním znakem *Calós* je to, že hovoří katalánsky (ačkoli zde existují významné individuální výjimky), na rozdíl od jiných skupin usedlých v Katalánsku, které tímto jazykem nehovoří. Tento znak považují ostatní cikánské skupiny za vnější příznak *apayamiento* (řádoby *Payos* existence), neboli větší integrovanosti do ne-cikánského světa. Z tohoto důvodu označují tuto skupinu, o níž je známo, jak dlouho už je usazena a etablována v Katalánsku, a jejíž lingvistické a kulturní charakteristiky, stejně jako vnímání identity a odlišnosti od ostatních skupin, jsou rovněž velmi dobře popsány, jako *Catalanes* (katalánskou). Tento termín sice může být nejednoznačný, já jej však považuji za vhodný, protože se používá jako auto-etnonymum i jako označení ze strany ostatních.

³ U Romů se obvykle setkáme s profesní identitou odkazující k tradičním profesím, které, třebaže ve skutečnosti již neexistují, symbolizují skupinové odlišnosti. Viz Liégeois, J. P. 1976. *Mutation tsigane*. Bruxelles: Complexe.

⁴ Termín *Payo* (ne-Cikán) ponechávám v původní podobě; pokud je používán jako adjektivum (*payo* zvyky apod.), používám – v souladu s pravidly českého pravopisu – malé počáteční písmeno (pozn. překl.).

všechny ostatní skupiny, které jsou v opozici proti katalánským Cikánům, se označují jako *Castellanos*.

Katalánští Cikáni, jimiž se zde budeme zabývat, se označují jako *Calós*. Tento termín, *Caló*, je v dialektu španělských Cikánů podstatným jménem označujícím jejich vlastní specifický dialekt romštiny. Přídavné jméno *caló* potom znamená černý nebo tmavý a je odvozeno z romského slova *kalé*. Katalánští Cikáni tento termín užívají jako označení vlastní etnické skupiny (množné číslo *Calós*) a také pro označení dialektu španělských Cikánů. Katalánští Cikáni používají termín *Caló* při svých každodenních konverzacích, a to i na veřejnosti, avšak při hovoru s *Payos* jej nepoužívají, protože *Payos* těmto termínům nerozumějí. Když *Calós* hovoří s ne-katalánskými Cikány, dávají přednost termínu *Gitano* (Cikán), ačkoli mohou okamžitě přepnout a začít používat termín *Caló*.

V literatuře o Cikánech se však termín *Caló* nebo *Calé* téměř vůbec nepoužívá. Starkie,⁵ de Luna⁶ a Borrow⁷ používají termín *Caló/Calés* a *Zincaló* (což je totéž v jednotném čísle), *Romany* a *Chai* pro jednotné číslo. Leblon⁸ používá *Kalé* pro jednotné číslo mužského rodu; Kaprow⁹ používá termín *Caló* jako synonymum pro španělský dialekt cikánštiny; Ramirez Heredia¹⁰ jej používá v menší míře než termín Cikán jako směsici *Caló* (řeč, jazyk, idiom), *Caló* (Cikán), *Cali* (Cikánka), *Calé* (Cikáni). San Román¹¹ tento termín používá pouze jako prostou informaci pro čtenáře v úvodu, totéž pak dělá Ardévol¹². Ostatní, jako například Quintana a Floyd¹³ používají termín

⁵ Starkie, W. 1956. *Casta gitana*. Barcelona: Plaza & Janés.

⁶ de Luna, J. C. 1989. *Gitanos de la Bética*. Universidad de Cádiz.

⁷ Borrow, G. 1979. *Los Zincalí (Los gitanos de España)*. Madrid: Ed. Turner.

⁸ Leblon, B. 1987. *Los gitanos de España. El precio y el valor de la diferencia*. Barcelona: Gedisa.

⁹ Kaprow, M. L. 1978. *Divided we stand: a study of discord among Gypsies in a Spanish city*. Columbia University. Ph.D.

¹⁰ Ramirez Heredia, J. D. 1983. *Nosotros los gitanos*. Barcelona: Ed. 29; Ramirez Heredia, J. D. 1985. *En defensa de los mitos: ¿qué sabe usted de los gitanos?* Barcelona: Ed. 29.

¹¹ San Román, T. 1976a. *Vécinis gitanos*. Madrid: Akal; San Román, T. 1976b. El buen nombre del gitano. In: Lisón, C. (ed.), *Temas de Antropología*. Madrid: Akal; San Román, T. 1984. *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad*. Barcelona: UAB; San Román, T. 1986. *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid: Alianza Universidad; San Román, T. 1994. *La diferencia inquietante*. Barcelona: Ed. Altafulla; San Román, T. 1996. *La diferencia inquietante*. Madrid: Ed. Siglo XXI.

¹² Ardévol, E. 1986. *Antropología urbana de los gitanos de Granada*. Tesis de licenciatura. Barcelona: UAB.

¹³ Quintana, B. B. – Floyd, L. G. 1986. *¿Qué gitano! Gypsies of southern Spain*. Illinois: Waveland Press.

Caló výhradně pro dialekt a *Calé* jako termín používaný ostatními Cikány. A nakonec, Anta¹⁴ na tento termín vůbec neodkazuje.

Co říkají k tématu, kterým se zde zabýváme, lingvisté? Román¹⁵ poukazuje na to, že původní indoevropská plurálová koncovka vymizela a termín se často používá v singuláru. Plurál se pak vytváří podle španělského vzoru přidáním *-s* na konec podstatného jména: *Caló/Calós*, *Calé/Calés*, oba termíny jsou přitom vzájemně zaměnitelné. Katalánští *Calós* však používají výhradně *Caló/Calós* jako své etnonymum¹⁶ a *Cali/Calis* jako formu ženského rodu.

Katalánští *Calós*, jejichž popisem a analýzou se zde budeme zabývat, žijí koncentrovaně ve velkých městech a ve městech střední velikosti, v centrech hlavních měst provincií s vysokou hustotou osídlení, která mají velký význam jako střediska průmyslu a obchodu, jako je Barcelona (která je z těchto měst nejvýznamnější), Gerona, Lerida, Tarragona, stejně jako Mataró, Salt, Reus, Figueras, Igualada, Vilanova a Sitges.

Budeme zde analyzovat komunitu v Mataró, pobřežním hlavním městě regionu Marasme, které je jedním z nejvýznamnějších středisek textilního průmyslu v Katalánsku. Žije zde okolo 150 osob, z nichž velká většina tráví svůj čas tím, že cestuje a prodává zboží na trzích zejména ve vnitrozemských a pobřežních městech a metropolích provincie Gerona, věnuje se podomnímu obchodu a nabízí své zboží také v různých podnicích. Jejich přítomnost v tomto městě je doložena od 18. století, není však zřejmé, proč se zde neusadili již dříve. Jedná se o skupinu žijící paradoxně v centru města, což je nezvyklé jak pro ostatní městské obyvatele, tak pro antropologa. Mým záměrem v tomto textu je analyzovat právě „normálnost“ těchto Cikánů.

Vydeme-li z „rozdílu, zdůrazňovaného Kantem, mezi analytickým věděním, při němž analyzující paradoxně vlastně už zná výsledek svého tázání, a syntetickým věděním, při němž se nový poznatek objeví ve vzájemné interakci během rozhovoru“¹⁷, spočívá moje metodická pozice v experimentálním

¹⁴ Anta Félez, J. L. 1994. *Donde la pobreza es marginación. Un análisis entre gitanos*. Barcelona: Ed. Humanidades.

¹⁵ Román, M. 1995. *Aportación a los estudios sobre el caló en España*. Universidad de Valencia, s. 105.

¹⁶ Tato skutečnost se liší od toho, na co poukazuje Kaprow (Kaprow, M. L. 1978. *Divided we stand: a study of discord among Gypsies in a Spanish city*. Columbia University. Ph.D, s. 95). Cikáni ze Zaragozy používají tento termín pouze v politickém kontextu, například když probíhá veřejná diskuse o jejich etnické specifičnosti. Pro *Calós* je tento termín běžný.

¹⁷ Bestard, J. (ed.). 1993. *Después de Malinowski*. VI Congreso de Antropología. A. C. A. Tenerife, s. 49.

antropologickém přístupu, a nikoli v uvalení předem připraveného analytického rámce na empirickou realitu. Jsem zastáncem pokornějšího a skromnějšího přístupu antropologa-začátečníka, který ani nevnučuje realitě své vlastní kategorie, ani nenabízí přesvědčivá vysvětlení, ale spíše se soustřeďuje na koncept kultury, vytržený z drápů sociologů a folkloristů.

Díky skutečnosti, že zkoumám tak malou komunitu, budu moci podrobněji analyzovat její sociální a kulturní život, přičemž bude možné získat kvalitativní rozměr, který se v obsáhlosti statistik někdy ztrácí, a to tím, že se pokusím předložit co možná nejkonzistentnější interpretaci toho, jak tito lidé sami konstruují svůj svět. Jedním z problémů, jimž jsem musel čelit, byl nepatrný význam připisovaný v akademické diskusi cikánské kultuře (a příbuzenství), který je částečně způsoben nedostatkem etnografických studií, ať už moderního nebo klasického stříhu. První významnější etnografická práce, kterou napsal Quintana a Floyd¹⁸ o Cikánech ze Sacromonte v Granadě, se zaměřovala na folklor, přesto však přináší zajímavé výsledky. Teprve až Kaprow¹⁹ ve své studii o Cikánech ze Zaragozy dokládá – v radikální opozici vůči San Román – že u Cikánů neexistují rodové linie (*lineages*) a poukazuje na značný význam bilaterálních příbuzenských vztahů. Ardévol²⁰ učinil jen nesmělý náznak významu (bilaterálního) příbuzenství u Cikánů v Granadě, ale nadále považuje patrilineární rody za privilegovanou sociální entitu v rámci modelu společnosti segmentárního typu. Anta Félez²¹ uskutečnil svůj vynikající etnografický výzkum u marginální komunity v Malaze, při němž použil teorii rodových linií, a popsal formy vůdcovství, které souvisely více s užíváním drog než s cikánskou sociální strukturou jako takovou.

Rodové linie v hlavách antropologů

Jedním z nejvýznamnějších témat vědeckého bádání, které doposud nebylo v antropologické diskusi plně doceněno, je téma cikánské sociální struktury, přesněji řečeno systému příbuzenství. Před třiceti lety dokázala uchovat při

¹⁸ Quintana, B. B. – Floyd, L. G. 1986. *¿Qué gitano! Gypsies of southern Spain*. Illinois: Waveland Press.

¹⁹ Kaprow, M. L. 1978. *Divided we stand: a study of discord among gypsies in a Spanish city*. Columbia University. Ph.D.

²⁰ Ardévol, E. 1986. *Antropología urbana de los gitanos de Granada*. Tesis de licenciatura. Barcelona: UAB.

²¹ Anta Félez, J. L. 1994. *Donde la pobreza es marginación. Un análisis entre gitanos*. Barcelona: Ed. Humanidades.

životě zájem o cikánská společenství jediná španělská antropoložka, která se zajímala o cikánskou kulturu, Teresa San Román. San Román ve své knize *La diferencia inquietant (Úzkostlivá odlišnost)* z roku 1994²² připustila, že tvrzení, že se Cikáni organizují do rodových linií, se jaksi samo nabízelo. O dva roky později, v kastilském vydání své knihy, svou pozici částečně korigovala, čímž uznala velký vliv tehdejších teorií (unilineární) descendance na svoji akademickou práci a velmi naléhavě vyžadovala od úřadů nové údaje, které se proti teorii rodových linií začínaly hromadit.

Moje akademické vzdělání mě předurčovalo k pátrání po sociálních strukturách, na nichž je vybudována cikánská kultura. Četba San Román mě poučila v tom, že cikánská kultura je uspořádána v souladu se strukturálními zákony, které nám umožňují předpokládat, že zde existuje sociální architektura jako koherentní celek. Brzy jsem si uvědomil, že tento model se na cikánské společenství, se kterým jsem měl přijít do kontaktu, nedá aplikovat. Přesněji řečeno, byli to katalánští *Calós*, které San Román nezkoumala, kteří mi poskytli odlišný klíč k porozumění etablovaným akademickým teoriím.

Podle San Román²³ a Ardévol²⁴ jsou sociální vztahy v cikánské společnosti uspořádány na základě příbuzenské logiky vyjádřené v patrilineárních rodech, což je systém uspořádání, který nacházíme ve společnostech segmentárního typu. Tato jurisdikční pozice nabízí přesvědčivé odpovědi pouze u dvou typů skupin: skupiny lidí definované z hlediska práva (skupina coby majitel určitého statusu, který dále distribuuje) a množiny potomků, kteří takovou skupinu vytvářejí. Tato teoretická pozice potom dokázala v rámci svého konceptuálního světa úspěšně interpretovat velké množství dobře známých a uznávaných faktů.²⁵

Shrneme-li tuto ideologii, členství v rodové linii určuje muž. Muž dědí jméno a členství v rodové linii od svých rodičů, v rodu A po svém otci a v rodu B prostřednictvím své matky. Pokud se Ego ožení za ženu z rodové linie CD, uchová si nově vzniklý pár členství a zachová jména dvou rodových linií ze svých orientačních rodin, žena však bude hrát v manželově rodové linii podřadnou roli. Pokud se jim narodí chlapec, bude mít členství AC,

²² San Román, T. 1994. *La diferencia inquietant*. Barcelona: Ed. Altafulla.

²³ San Román, T. 1976a. *Vecinos gitanos*. Madrid: Akal; San Román, T. 1994. *La diferencia inquietant*. Barcelona: Ed. Altafulla.

²⁴ Ardévol, E. 1986. *Antropología urbana de los gitanos de Granada*. Tesis de licenciatura. Barcelona: UAB.

²⁵ Verdon, M. 1991. *Contre la culture. Fondament d'une anthropologie sociale opérationnelle*. Suisse: Gordon and Breach Science Publishers, s. 64.

totéž platí v případě dcery. Je třeba zdůraznit, že ženská linie od matky i otce ztrácí na významu ve prospěch linií agnátických.

Podle tohoto modelu nemají rody v ženské linii žádnou možnost reprodukovat se napříč generacemi, takže rodová linie, která plodí pouze dcery, je odsouzena k zániku. Když je descendance patrilineární, členství v rodové linii se předává prostřednictvím mužů.

Raza (tj. španělsky „rasa“) může být částečně identifikována nezávisle.²⁶ *Raza* je patrilineární rodová linie, která samostatně vytváří sociální segment nebo korporovanou entitu, jež má své vlastní jméno a zahrnuje ne více než čtyři nebo pět generací nebo 200 osob. „Síla“ rodu je určována počtem jeho členů. Stařešina má pravomoc vykonávat sociální kontrolu a obranu s použitím síly,²⁷ přičemž rod se sjednocuje v případě útoku na některého z jeho členů a též se spojuje ve sféře ekonomických aktivit a vykonává rituály jako jeden celek. Ve skutečnosti je dále segmentován, přičemž na nejnižší úrovni stojí skupina bratrů, což je charakteristickým rysem rodu.

Z výše uvedeného tedy můžeme vyvodit dva závěry: 1. Člověk patří do skutečné „skupiny“ osob, rodu nebo korporované descendentní skupiny, rozlišitelné a funkční skupiny, uni-lineární descendentní skupiny podle Reverse; 2. Ego identifikuje a pojmenovává sebe samo s odkazem na „kategorie“ osob, které patří do určité sociální skupiny. San Román zdůrazňuje bod 1, protože připisuje ontologický význam skupinám a definuje substanciální identity, nezabývá se však expresivními funkcemi, rozlišováním a klasifikací, které zdůrazňuje bod 2. Tím momentem se budeme podrobněji zabývat dále.

San Román ve své poslední práci²⁸ upouští od představy cikánského příbuzenství organizovaného na principu unilineárních rodů, nadále však používá koncept „rodu“ a mluví o patri-skupinách a skupinách, které předpokládají stabilní základnu. Tvrdí, že pokud by rody významným způsobem neovlivňovaly sociální jednání (ačkoli toto jednání nepředepisují absolutně), nemohly by představovat jedinou ideologii sociální organizace. V revizi svého konceptuálního aparátu se přiklání k Murdockově pojetí „kompromisních příbuzenských skupin nebo patri-klanů“ (které San Román preferuje nazývat *patrigrupos*), jakožto syntéze patrilineární descendance a patrilocální

²⁶ San Román, T. 1976b. El buen nombre del gitano. In: Lisón, C. (ed.), *Temas de Antropología*. Madrid: Akal; San Román, T. 1978a. Los gitanos entre la tradición y el futuro. *Historia* 16. Madrid.

²⁷ San Román, T. 1978b. Los miedos del gitano. *Historia* 16, n. 22. Madrid.

²⁸ San Román, T. 1996. *La diferencia inquietante*. Madrid: Ed. Siglo XXI, s. 92–95.

rezidence. Uvádí, že patri-skupina je lokální skupinou a *raza* je skupinou patrilineární. Podobně poukazuje na skutečnost, že Cikáni v některých případech hovoří o *raze*, když chtějí odkázat na lokální patri-skupinu, jindy zase když odkazují ke skupině patrilineární.

Dříve než se pustíme do rozboru těchto představ, je důležité analyzovat kategorie katalánských *Calós*, abychom byli posléze schopni předložit alternativní model systému cikánského příbuzenství. Tento návrat k etnografii je nezbytným předpokladem pro to, abychom mohli srovnávat antropologické modely, které mohou mít v teorii a v praxi různé podoby.

Cikánská embryologie

Calós z Mataró nepovažují *sang* (krev) za biologickou substanci, ale za symbolický prostředek, který odkazuje ke sdílení a identitě. Jako nativní kategorie zaujímá privilegované postavení v představách o počtetí. Na představu krve se *Calós* odvolávají, když chtějí odůvodnit přesvědčení, že syn cikánského otce a *payo* (necikánské – pozn. překl.) matky je Cikánem více než syn *payo* otce a cikánské matky. Otec předává krev, členství v rodu, a tedy etnickou identitu. Tento diskurz se však objevuje vedle dalšího, sociologičtějšího diskurzu, který ospravedlňuje mužskou dominanci při předávání etnicity: pokud je otcem Cikán, dítě bude více ovlivněno cikánskými zvyky, protože otec je tím, kdo v rodině rozhoduje. Pokud je matkou Cikánka a otcem *Payo*, dítě bude ovlivněno více *payo* zvyky. Z toho důvodu je sňatek Cikána s *payo* ženou považován za méně závažný než sňatek cikánské ženy s *payo* mužem: žádná cikánská žena vdaná za *payo* muže se aktivně neúčastní života komunity, což pro rodinu znamená hanbu.

Význam, který *Calós* připisují konceptu krve, je však mnohem širší a koexistuje vedle dalších symbolických prvků. Muži považují sperma za to, co vytváří identitu, co dává dětem geny, zatímco žena je vnímána jako pouhý příjemce.

Jednou mi při shromáždění jeden *Caló* řekl, že: „Muž je ten, kdo tvoří, zatímco žena jen nosí [dítě].“ Po několika vteřinách jiný muž zaznamenal můj nedůvěřivý výraz a odpověděl:

„To je přece úplně jednoduché. Tvůj dědeček, pradědeček; jsi jejich přímým potomkem, protože ti v žilách koluje jejich krev. V případě ženy, která má jiný původ, neexistuje přímá linie. Ano, otec dává sperma, matka krev. Ale muž je tím, kdo rozhoduje. Chromosomy, geny, pocházejí od muže... uh...“

myslím že od ženy pocházejí tři chromozomy. Žena nemá žádnou cenu, je to jenom chůva. Žena bez spermatu nemůže počít. Je to jako dítě, žena je od toho, aby měla děti a starala se o domácnost. Jsou muži, kteří mají více ženských spermií a muži, kteří mají více mužských spermií, a tak vzniká větší pravděpodobnost, že budou mít kluka nebo holku. Geny pocházejí od otce. Proto se děti rodí víc podobné [otci], povahou, vzhledem... všichni říkají: 'Vypadá úplně jako tatínek!' Děti jsou víc Cikány když mají cikánského otce, to je jasné! Navíc, dostávají po něm příjmení.' (56letý muž)

Calós uznávají, že aby došlo k početí dítěte, musí se krev muže a ženy smísit. Žena se považuje za pouhou nádobu, která dodává krev, zatímco muž je tvůrcem a dárce života, který poskytuje krev a sperma. Tento diskurz má přitom již aristotelovské kořeny.

„[...] Žena je považována za pouhou pasivní látku, muž se svou duchovní aktivitou je dárce formy. Matka poskytuje stavební hmotu (menstruační krev), zatímco otec, prostřednictvím svého spermatu, předává formu a duši, je aktivním účastníkem, který vytváří organický život z neživé látky.“²⁹

Domnívám se však, že když moji informátoři představují tuto směsici představ, v níž hovoří o tom, že muž neposkytuje všechny, ale přece jen větší část genů, není jejich argument absolutně aristotelovský, jak se může na první pohled zdát, ale spíše je ovlivněn Galénovou verzí téhož diskurzu:

„Galénos odmítá Aristotelovu polarizaci otcovského a mateřského principu jako formy versus látky. Mužské sperma je podle všeho při vytváření embrya taktéž nositelem látky, nikoli pouze ducha, zatímco ženské semeno má, na druhou stranu, také aktivní a tvořivou funkci. Tato dvě semena, smíchaná dohromady, působí při vytváření plodu, nejsou však při tom v rovnováze. Mužské sperma hraje daleko významnější roli než semeno ženské.“³⁰

Zdá se, jako by se přesvědčení o tom, že pokrevní vztah je vytvářen stejnoměrně otcem i matkou, objevovalo současně s představou, že otcovská krev dává otci privilegium předávání etnické identity. Tento rys je podle všeho

²⁹ Pomata, G. 1994. Legami di sangue, legami di seme. Consanguineità e agnazione nel diritto romano. *Quaderni Storici* 86. Bolonia, s. 315.

³⁰ Pomata, G. 1994. Legami di sangue, legami di seme. Consanguineità e agnazione nel diritto romano, *Quaderni Storici* 86. Bolonia, s. 318.

typický pro Evropu, kde patrilineární orientace zřejmě koexistovala současně s koncepcí vztahů vyplývajících z pokrevní spřízněnosti.³¹ Agnatické vztahy a pokrevní spřízněnost jsou jako nativní kategorie kompatibilní.

Tato dominance otcovského pouta by také mohla vysvětlit odlišné nativní kategorie sourozenců, kteří mají jinou matku a jiného otce: sourozenci, kteří mají stejného otce, ale jinou matku, jsou považováni za bratry a sestry. Na druhou stranu jsou však sourozenci, kteří mají stejnou matku, ale jiného otce, považováni za poloviční sourozence. Otcovství je pevným referenčním bodem v otázce identity, dítě dostává většinu genů od otce, který zase zdědil většinu genů od svého otce, dědečka dítěte z otcovy strany. Z tohoto důvodu kladou *Calós*, když vysvětlují co znamená vztah mezi potomky a předky, důraz jak na chování, tak fyzickou podobu synů a jejich otců a dědečků.³²

Identita se ovšem, na rozdíl od dědictví fyzických znaků, nepředává výlučně genetickým mužským unilineárním řetězcem, ale v jejím případě je možné odvolávat se na jakýkoli vztah v okruhu příbuzných. V tomto smyslu mají výsadní postavení pouta fiktivního příbuzenství, protože mají schopnost vyjadřovat identitu. *Calós* tak v mnoha případech poukazovali na podobnost charakteru mezi kmotrou a kmotrem a jejich kmotřenci. Pro vyjádření zvláštního druhu identity mezi nimi často vyzdvihovali podobnost mezi současným chováním kmotřenců a identickými příhodami, které se udály v dětství kmotra či kmotry. Tuto identitu přitom vnímali jako spíše duchovní než fyzickou.

Obdobným způsobem, nicméně do menší míry, se pak součástí souboru přesvědčení o duchovně-behaviorální identitě stávají také afinní vztahy; zeť nebo snacha, podobně jako kmotřenec či kmotřenka ve vztahu ke kmotrovi či kmotře, mohou svému tchánovi a tchýni připomínat jejich další afinní příbuzné, a to svým chováním nebo jednáním, které mohou působit banálně, jako například způsobem, jakým mladá žena pere oblečení. Tato identita je důsledkem toho, že afinní příbuzní se prostřednictvím sňatku stali součástí rodiny.

Ženy však mají daleko k tomu, aby sdílely o početí tentýž diskurz, podle něhož má mužský vklad v podobě spermatu absolutní prioritu. Některé z nich tvrdí, že jejich přínos při stvoření dítěte je stejně důležitý jako přínos otce, protože jsou to ony, kdo *llevan al niño en la panza* (nosí dítě ve svém

³¹ Pomata, G. 1994. Legami di sangue, legami di seme. Consanguineità e agnazione nel diritto romano, *Quaderni Storici* 86. Bolonia, s. 299.

³² Jiné ne-katalánské cikánské skupiny v Katalánsku silně věří ve fyzickou a duchovní inkarnaci dědečka v jeho vnuka.

bříše), vyživují a rodí jej. Tato otázka přitom mezi ženami vyvolává mnoho polemik, neboť se ve svých názorech dost liší, přičemž některé rezignovaně souhlasí s tvrzením o dominantní roli otce při stvoření dítěte, zatímco jiné jsou přesvědčeny o tom, že přínos ženy v genezi dítěte je stejně významný jako přínos muže. Jestliže muži mají velice vyhraněný názor z toho důvodu, že ideologie stojí na jejich straně, jsou představy o početí mezi ženami neustálým soubojem protikladných názorů. Ideologie připisuje nejvýznamnější roli mužům, čímž se znovu potvrzuje skutečnost, že jejich přínos společnosti je velice významný. Postoje žen však svědčí o tom, že mýtus o podřízeném postavení cikánských žen mužům je stejně nepodložený jako ve všech společnostech, o nichž se věří, že jsou v nich ženy pouze pasivními osobami. Na tuto diskriminaci ženy reagují pochopitelně také ideologií a strategiemi. Uvidíme, že tyto ženské diskurzy se objevují v souvislosti s jinými institucemi a sociálními fenomény.

Pokud je krev jako kulturní kategorie předávána rodiči, lze ji chápat také jako symbolického prostředníka předávání a vytváření příbuzenských vztahů. Pro posuzování blízkosti či vzdálenosti příbuzenských vztahů se využívá představa postupného snižování podobnosti krve³³ počínaje skupinou bratrů a klesající s postupem následných generací. K tomu dochází v souladu se zvykem odvozovat descendent, vztah s jinou osobou, tak, že se začíná genealogickým vztahem společných předků (můj otec a jeho otec jsou děti prvních bratranců, můj dědeček a jeho matka jsou první bratranci, atd.), což odráží koncepci „podobné“ krve a tedy identity. Stejně tak potom větší blízkost znamená větší účinnost podobné krve a stejně tak se posuzuje také incestní tabu.

Představa ředění krve má rovněž počátek v inter-etnických vztazích. Když se krev míchá s outsidersy (*Payos*), ničí se čistota krve a tím také cikánská rasa. Jedním z důvodů, proč *Calós* preferují jako manželské partnery právě jiné katalánské *Calós* je to, že touto strategií *la raça la fem més pura* (se rasa stává čistější). Vztah s *Payos* pouze kontaminuje cikánské ženy *payo* krví a geny. *Payo*, který se stane součástí rodiny, přináší odlišné genetické dědictví, a tato skutečnost je přijímána se směsicí odmítání, rezignace a strachu, neboť kdyby k takovým svazkům docházelo opakovaně, v dlouhodobé perspektivě, mohlo by dojít k vyhynutí cikánské rasy *Calós*. Tak vypadá hlavní eugenický diskurz mezi *Calós*.

³³ DuBoulay, J. 1984. The blood: symbolic relationships between descent, marriage, incest prohibitions and spiritual kinship in Greece, *Man*, New Series, Vol. 19, No. 4. (Dec., 1984), s. 533–556; s. 538.

Rodinná mašinerie

Jednou ze základních analytických jednotek, která je zároveň kategorií nativní, je koncept *familia* (rodina). Přestože San Román³⁴ tvrdí, že tento termín nemá žádný analytický význam, já se domnívám, že si ve vztahu ke katalánským *Calós* zasluhuje podrobnější rozbor, přinejmenším proto, že je pro *Calós* konceptem, který při uvažování o příbuzenských vztazích používají nejčastěji. *Calós* říkají, že *la familia és tot* (rodina znamená vše), což naznačuje skutečnou identitu přesahující všechny ostatní morální závazky související s jinými typy vztahů.

Calós v podstatě klasifikují jako rodinu všechny ty, s nimiž mají pokrevní vztahy. Rodina je skupina osob, k níž jedince váže lojalita a morální solidarita. Tento závazek bývá symbolicky vyjádřen prostřednictvím jazyka; spor dvou dospělých osob může končit slovy jako: „Já bych s tebou zatočil, kdybys nebyl moje rodina,“ což znamená, že třenicí mezi příbuznými nikdy nezacházejí příliš daleko. Podobně pak můžeme být svědky toho, jak na sebe dva mladíci křičí neslušná slova a třetí to komentuje slovy: „Podívej jak se navzájem urážejí, můžou říct cokoliv, ale nevdá to, protože tady jsme všichni rodina.“

Tím, co dvě osoby spojuje, není jejich společný předek, ale příslušnost k téže rodině. Jedná se o rodinu společné krve; tím, co sdílejí, je stejná substance, krev. Pokrevní rodina sestává z bilaterálních vztahů. Vztahy v rámci rodiny jsou osobní, nikoli korporované, přičemž tyto vztahy jsou ustavovány skupinou bratrů, jejichž příbuzenské vazby jsou totožné. Vztahy se navzájem překrývají a nepředávají se z generace na generaci, neexistuje tedy možnost, aby tímto způsobem vznikly dokonale vymezené skupiny vztahů.

Kritériem členství ve skupině, příslušnosti ke skupině,³⁵ je kognatické příbuzenství. *Calós* považují za příbuzné potomky všech čtyř prarodičů (pokud žijí nebo jsou dostatečně známi) kolaterálně až po druhé bratrance/ sestřenice. Tato hranice není neměnná, ale závisí na genealogické paměti. Kolaterálové z ascendentních generací jsou neustále zapomináni. V tomto ohledu jsou klíčovými faktory pro uznání vzájemných příbuzenských pout věk, genealogická paměť a místo bydliště. Starší a zejména potom velmi staří lidé mají lepší znalost rodinné historie a vědí, jakým způsobem zjišťovat

³⁴ San Román, T. 1996. *La diferencia inquietante*. Madrid: Ed. Siglo XXI, s. 89.

³⁵ Verdon zaznamenává tři rysy, které implikuje koncept descendent: kritérium určování skupinové příslušnosti, fungování skupiny jako celku a agregátní charakter skupiny (Verdon, M. 1980. Descent: an operational view, *Man*, Vol. 15, No 1. /Mar., 1980/, s. 129–150; s. 145). Všemi těmito aspekty se budeme zabývat v průběhu textu.

příbuzenské vztahy mezi jednotlivci. Paměť obvykle nesahá dále než do druhé či třetí generace předků. *Calós* obvykle říkají: „My jsme jednou z nejméně systematických ras na světě, protože si nepamätujeme svoje příbuzné, kteří přesahují generaci našich prarodičů.“ Tento typ amnézie může vést k dynamičtějšímu charakteru příbuzenských vztahů. Pokud lidé sdílejí stejnou rezidenci, nedochází k zapomínání příbuzenských vztahů, které jsou neustále velmi snadno oživovány. Pak není neobvyklé, že jedinec nezná jméno nebo aktuální události týkající se jeho prvního bratrance prostě proto, že nežijí na stejném místě a nikdy se nepotkali; na druhou stranu však může znát rodokmen osoby, s níž je spřízněn afinně, případně s níž ho nepojí vůbec žádný příbuzenský vztah. Stručně řečeno, strukturální amnézie a rezidence (ačkoli místo pobytu má relativní váhu, neboť lidé se často vzájemně navštěvují v různých lokalitách, denně se potkávají na trzích a scházejí se na pohřbech) mohou z vlastní (*carnal*) či pokrevní rodiny učinit „pragmatickou kategorii“. Jak uvádí Piasere,³⁶ „zlahta“ neboli příbuzenské vztahy slovinských Romů (*Slovensko Roma*) zahrnují druhé bratrance pouze v případě, že jsou dobře známí a často se stýkají.

K těmto charakteristikám je potom třeba přičíst fakt, že pokrevní rodina není „sociální“ skupinou nebo kategorií, ani exogamní nebo obřadní skupinou. Neexistují empirické příklady toho, že by určitá skupina byla exkluzivní jednotkou pro všechny typy aktivit. Jak poukazuje Piasere,³⁷ když hovoří o Romech, charakter rodinných vztahů neumožňuje vytváření sítí, které by spojovaly dohromady různé nukleární rodiny. Afinní příbuzní jsou součástí těchto vztahů, protože jsou spřízněni s pokrevními příbuznými³⁸ a uskutečňují řadu aktivit, které vykonávají též pokrevní příbuzní. Mitchell³⁹ stručně shrnuje charakter vztahů v rámci kindredu takto: 1. jsou definovány

³⁶ Piasere, L. 1985. *Mare Roma. Categories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane. Etudes et documents balkaniques et méditerranéens.* Paris, s. 106.

³⁷ Piasere, L. 1985. *Mare Roma. Categories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane. Etudes et documents balkaniques et méditerranéens.* Paris, s. 107.

³⁸ Jeden z *Calós*, který měl několik dcer, z nichž jedna se právě měla vdávat, mi řekl, že považuje rodinu svého budoucího zetě za to nejdůležitější a osvětlil mi celou záležitost na základě tohoto praktického příkladu: „Víš, rodina je vším. Když si holka vezme mého syna, řeknu jí: ‚Podívej, je to tvůj dům, jsme tvoje rodina, budeš žít s námi, ale musíš prokazovat respekt tomu, čemu máš.‘“

³⁹ Mitchell, W. E. 1963. Theoretical problems in the concept of kindred, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 65, No. 2 (Apr., 1963), s. 343–354; zde s. 344.

vztahem k Egu; 2. jsou totožné pro bratry; 3. nejedná se o korporovanou skupinu; 4. nemají vůdce; 5. jeho hranice jsou relativně neurčité; 6. nejedná se o skupinu potomků stejného předka.

Rodina není akceschopnou skupinou, ale sociální kategorií.⁴⁰ Příbuzní, s výjimkou určitých okamžiků, nejednají jako skupina. Toto operační kritérium, absence společných aktivit,⁴¹ použijeme za účelem odlišení skupiny a kategorie. Například návštěva hřbitova v době výročí úmrtí milovaného zesnulého dokáže zmobilizovat téměř celou komunitu: sejdou se všichni příbuzní, vzdálení příbuzní a přátelé, aby mu prokázali úctu. Při příležitosti jiných rituálů souvisejících s životním cyklem, jako je narození, svatba nebo křest, jedná komunita jako celek. V jiných případech není účast na rituálech společenství založena výlučně na genealogických poutech, ale na vazbách v rámci komunity a na přátelských vztazích.

Samotné vztahy jsou založeny na prosté logické operaci, jíž je vymezení stupně vzájemné spřízněnosti. Celky založené na takových vztazích jsou však příliš flexibilní na to, aby mohly vytvářet jasně vymezené jednotky nebo nezávislé skupiny, postrádají zřejmé vůdcovství a organizaci a nevnímají sebe samé jako jednotný celek. To, co má kategorie kognátů společného, je fakt, že jsou kognaticky spřízněni s toutéž osobou, avšak různými způsoby. Tato kategorie blízkých příbuzných, kteří jsou jasně rozeznatelní a definovaní, se odlišuje od kategorie příbuzných, kteří jsou více rozptýleni, o nichž však existuje představa určité vzájemné spřízněnosti. Všichni *Calós* jsou si však vědomi toho, že mají společný původ, a to buď přímo, nebo prostřednictvím kolaterálů nebo manželských svazků.

Nukleární rodina představuje ideál ekonomické, sexuální, vzdělávací a reprodukční jednotky. Neplní však vždy funkci výlučné ekonomické jednotky (pracovní skupiny se liší jak formálně, tak neformálně), ani výlučné vzdělávací instituce (protože komunita sdílí pravomoc dohlížet a vykonávat dozor nad dětmi), ani exkluzivního sexuálního svazku (neboť manželé mohou

⁴⁰ Verdon, M. 1980. Descent: an operational view. *Man*, Vol. 15, No 1. (Mar., 1980), 129–150; s. 139.

⁴¹ Společná rezidence je aktivitou. Pokud žije snacha nebo zeť po určitý čas se svým tchánem a tchýní, v období, než jsou schopni si pořídit vlastní domácnost, vzniká mezi nimi silnější vztah, protože spolu musejí sdílet stánek na tržišti. V každém případě se toto soužití nepodporuje, protože může znamenat, že tchán a tchýně jsou lakomí a nechtějí mladým dovolit, aby se osamostatnili. Z tohoto důvodu, pro sdílení všech společných aktivit, považují *Calós* své snachy a zetě za své vlastní děti. Jedna ze starších žen uvedla: „Udělála bych pro svou snachu, pokud je to dobrá snacha, to samé co bych udělala pro svou vlastní dceru.“

podvádět své manželky, pokud to dokáží do určité míry držet v tajnosti). Pouze reprodukční funkce se zcela opírá o nukleární rodinu. Na druhou stranu, nukleární rodina má v ideálním případě odpovídat jedné domácnosti. Nezávislost nukleární rodiny byla vždy hypotetickou vymožeností, která se však reálně uskutečňuje pouze výjimečně. V důsledku toho je to nukleární rodina, spíše než příbuzenské vztahy, kdo se v ideologické rovině těší prioritě, protože představuje explicitní ideál rodinného uspořádání. Je tomu snad tak, že tato ideologická priorita podrývá tyranii, již příbuzní a komunita ve svém úhrnu vykonávají nad nukleární rodinou? Domnívám se, že tento systém je udržován na základě kompromisu mezi jednotlivými částmi tak, že jak uvnitř, tak vně systému existuje obrovská flexibilita.

Terminologie

Cikánská příbuzenská terminologie je syntézou dvou systémů: cikánského systému a systému katalánských *Payos*. Moje komparace vychází z Piase-reova⁴² textu o příbuzenské terminologii maďarských olašských Romů, kalderašských Romů a slovinských Romů.

Tabulka č. 1. Referenční termíny pro pokrevní příbuzné

	Lineálové		Kolaterálové	
+2	<i>laio</i>	<i>laia</i>	<i>Onclo (carnal/meu)</i>	<i>Onclo (carnal/meu)</i>
+1	<i>Pare</i>	<i>Mare</i>	<i>Onclo (carnal/meu)</i>	<i>Tía (carnal/meva)</i>
0	<i>Germà</i>	<i>Germana</i>	<i>Cosí germà</i>	<i>Cosina germana</i>
-1	<i>Fill</i>	<i>Filla</i>	<i>Nebot/cosí prim</i>	<i>Neboda/cosina prima</i>
-2	<i>Net</i>	<i>Neta</i>	<i>Nebot/cosí</i>	<i>Neboda/cosina</i>

Tabulka č. 2. Adresné termíny pro pokrevní příbuzné

	Lineálové		Kolaterálové	
+2	<i>laio</i>	<i>laia</i>	<i>Onclo</i>	<i>Tía</i>
+1	<i>Papa</i>	<i>Mama</i>	<i>Onclo</i>	<i>Tía</i>
0			<i>Cosí</i>	<i>Cosí</i>

⁴² Piase, L. 1994. Approche dénotationiste ou approche connotationiste? Les terminologies de parenté tsiganes. *Etudes Tsiganes*, n. 2. Paris, s. 183–208.

Tabulka č. 3. Diagram znázorňující termíny pro afinní příbuzné

Sourozenec manželského partnera		Manželský partner sourozence	
Rodič manželského partnera		Manželský partner dítěte	
Referenční termíny		Adresné termíny	
<i>cunyat</i>	<i>cunyat</i>	<i>cunyat</i>	<i>cunyat</i>
<i>sogre</i>	<i>gendre – nora</i>	<i>sogre</i>	

Referenční termíny zaznamenané v tabulce č. 1 jsou necikánské, katalánské, nicméně s určitými specifiky. Termín *onclo* (strýc) je variantou katalánského slova „*oncle*“ a používá se běžně v určitých částech Katalánska. *Calós* používají termín *onclo*, když hovoří o všech mužích v určitém věku (od 40 do 50 let). Pro rozlišení strýčků, kteří patří do rodiny, od těch, kteří do rodiny nepatří, se před nebo za termín *onclo* přidává termín *meu* (můj), nebo se za termín *onclo* přidává slovo *carnal* (ze stejného masa), což znamená pokrevně příbuzného, ze stejné rodiny.

Katalánský systém používá pro ženské pokrevní kolaterální příbuzné termín *tía* (teta) nebo *tieta*. *Calós* používají termín *tía* tak, že jej rozšiřují na všechny ženy určitého věku, což platí také v případě termínu *onclo*, čímž vzdávají úctu starším lidem. V některých případech se objevuje termín *teta*, něžná zkomolenina termínu *tía*; co je však příznačné je fakt, že ve všech známých případech používají *Calós* tento termín pro oslovení nepřibuzných.

Objevuje se zde tendence nebrat v úvahu princip generací, počínaje nejvýznamnějším kolaterálním příbuzným. Genealogická pozice tedy není vždy určující. Důležitým faktorem je věk, takže pokud jsou dva jednotlivci podobného věku, přičemž jeden z nich je bratrance otce druhého, pak si nebudou navzájem říkat *onclo*, ale bratrance. Skutečná genealogická pozice je jednou věcí, skutečné jednání a praktická kategorizace jsou však věcí druhou.

Onclo a *tía* se rozšiřuje na všechny starší uvnitř i vně komunity. Jak ukazuje Williams na příkladu Kalderašů, příbuzenská jednotka je vytvářena prostřednictvím kolaterálů a symetricky pro muže i ženy stejného věku. Důležitá je přítomnost, přičemž vzhledem k absenci ideologie descendance se časová dimenze nebere v potaz.⁴³

Dalším termínem přejatým z katalánské terminologie je *fadrilna*. Ve venkovských oblastech s nedělitelným dědictvím se tento termín přeměňuje

⁴³ Williams, cit in Piase, L. 1994. Approche dénotationiste ou approche connotationiste? Les terminologies de parenté tsiganes. *Etudes Tsiganes*, n. 2. Paris, s. 188.

ve „*fadristerri*“ nebo „*cabaler*“, což je označení mladšího syna, který nedědí usedlost a práva na ni. *Calós* tento termín používají jako obecné označení všech mladých lidí ve sňatkovém věku. Postavení, označované jako *fadrilna* začíná přibližně ve věku 16 let (někdy dříve) a končí svatbou. Ideálním sňatkovým věkem pro ženu je období mezi 18 a 20 roky, pro muže do 25 let.⁴⁴ Ti, kteří překročí tuto věkovou hranici, se ocitají v ambivalentním postavení, kdy nejsou ani dospělými, ani mladými. To se v případě mužů stává jen těm *fadrins*, kteří se rozhodli odložit vstup do manželství, u dívek, *fadrinas*, k tomu však může dojít pouze v případě, že mají špatnou pověst nebo neatraktivní vzhled.

Termíny pro příbuzenské vztahy, které *Calós* používají, nejsou závazné, neboť každý z nich se může uchýlit k používání osobních jmen. Termín *cosin/a* (bratranec/sestřenice) je denotativním termínem, nicméně dá se použít také jako termín konotativní. Je často používaným adresným termínem mezi prvními bratrance a z toho důvodu je zaznamenán v tabulce č. 2; lze ho též použít před anebo po slovíčku *meu* (můj). Jako adresný termín se nepoužívá tak často mezi bratrance a sestřenicemi nebo mezi osobami, které jsou spřízněny určitým příbuzenským vztahem, jako spíše mezi osobami spřízněnými afinně, nebo takovými, mezi nimiž žádné bezprostřední příbuzenské vazby neexistují. Setkáme se s ním také u nepřibuzných, v tomto případě symbolizuje bratrství. Vždy se však používá na úrovni stejné generace. Jeho denotativní užití pak může v závislosti na kontextu zahrnovat také osoby nepřibuzné, například patronku z jiné komunity, o níž její klientka v Mataró tvrdí, že je to její sestřenice, přestože jí s touto ženou žádný příbuzenský vztah nespojuje. Vztahy v rámci společenství se vyjadřují prostřednictvím tohoto typu vzájemných interakcí. *Cosins germans* (první bratrance/sestřenice) také mohou používat *meu* nebo *meva* před nebo za *cosin/a*, což má odkazovat ke vzájemné genealogické blízkosti.

Další konotativní extenzi je použití termínu *iaio/iaia* (dědeček/babička) jak pro kolaterální příbuzné, tak pro skutečného dědečka a babičku. Toto použití není normativní, ale reprodukuje se díky některým osvojeným zvyklostem.⁴⁵ Přítomnost *caló* lexémů je velmi omezená: *Chavó* (chlapec) a *chaví*

⁴⁴ Někteří starší lidé uváděli, že své dcery vdávali velmi mladé a předávali je manželovi, aby se o ně dobře postaral. Očekávalo se, že manžel a tchán budou s jejich dcerou jednat dobře, s otcovskou péčí a láskou právě proto, že je to ještě velmi mladé děvče...

⁴⁵ Důležité je to, že starší lidé z komunity se při významných příležitostech, kdy vzdávají hold svým předkům, oslovují *iaio* a *iaia* před malými dětmi, které nepatří do rodiny. Po určitý čas mohou děti oslovovat některé starší osoby *iaiola*.

(dívka), což znamená syn a dcera, může být rozšířeno na jakéhokoli mladého chlapce nebo dívku z *Caló* komunity. *Chavó* se jako oslovení používá obecně více než *chaví* a často se mezi mladými chlapci používá v neočekávaných momentech, kdy vyjadřuje překvapení, radost nebo leknutí. *Calós* jsou si přitom velmi dobře vědomi rozdílů mezi užíváním těchto termínů a skutečnými genealogickými pozicemi, na něž tyto termíny odkazují.

Pokud řekneme, že daná osoba představuje prvního bratrance, máme tím na mysli, že je prvním genealogickým bratrance, když však přijde na řadu použití referenčních termínů, a je-li mezi ním a označující osobou výrazný věkový rozdíl, který implikuje respekt, označí se například jako synovec. Tím, co je rozhodující, je vzájemný věk účastníků rozmluvy. S genealogickými vztahy je přitom možno manipulovat tak, že se denotace a konotace přizpůsobují normám jednání a z nich vyplývajícím respektu. Daný konkrétní vztah, osobní jednání, které dvě osoby udržují, však ovlivňují také jejich vzájemný postoj, jakož i užívaná oslovení, takže dva vzdálení příbuzní mohou jeden s druhým jednat tak, *jako by* byli genealogickými prvními bratrance.

Často můžeme z úst *Calós* slyšet například to, že rodina „X“ je *meva*, což znamená, že se předpokládá, že jsou blízcí pokrevní příbuzní, nicméně vždycky to tak není, neboť tento výraz se vždy nepoužívá přesně a správně s ohledem na genealogický vztah. A tak může jedinec například říci, že on a syn muže „X“ jsou bratrance, a odsunout tím genealogický vztah jako záležitost druhé třídy. Všichni se cítí *algo de familia* (trochu příbuzní). Roli zde hrají faktory jako je častá komunikace, sdílení nebo nesdílení stejné lokality, přátelství, včetně zdvořilosti, které vyvolávají extenzi denotací a konotací směrem k nepřibuzným osobám.

Kromě těchto ascendentních generačních úrovní příbuzní jen zřídka užívají uvedené adresné termíny a raději oslovují muže a ženy jejich jmény. *Calós* však rozšířili užití jiných termínů, jako například *compare* (kamarád). *Compare* je rodinným oslovením mezi dvěma muži spřízněnými rituálním příbuzenstvím a často jej používají mladí *Calós* jako oslovení druhá. Tento termín si zaslouží podrobnější rozbor. Jako referenční termín má dva významy: označení skutečného přítele, s nímž se rozvíjí opravdové přátelství, nebo označení partáka na flám. Jako termín adresný se používá pro skutečného kmotra, kterým se obvykle stává přítel, ale používá se též při žertování. Vztah přátelství je tak symbolicky vyjádřen jazykem příbuzenství. Mohu říci, že všichni moji informátoři mě někdy nazývali *compare*, ale ne všichni moji dobří přátelé mi tak říkali vždycky. Používání tohoto termínu vyjadřuje maskulinní solidaritu, zejména mezi mladými. Můžeme tedy říci,

že zde máme co do činění s příkladem bratrství mezi mladými, které je srovnatelné, i když pochopitelně v mnohem omezenější míře, s bratrstvím maďarských olašských Romů, kteří se podle Stewarta⁴⁶ vzájemně oslovují „můj bratře“. U *Calós* patří toto bratrství do sféry mladých mužů, protože dospělí používají termín *compare* pro oslovení svých skutečných přátel. Na rozdíl od chlapců nerozšiřují mladé *Calis* termín *comare* (kmotra) mimo jeho denotativní význam.

Další termín pro rituální příbuzenství, *padri/na* (kmotr/kmotra), používají kmotřenci, kmotři a kmotry však nepoužívají symetrický denotativní termín *fillolla* pro oslovení svých kmotřenců, ale oslovují je jmény. Použití oslovení ve směru shora dolů vyjadřuje úctu ke starším.

Na obrázku č. 3 vidíme, že systém referenčních termínů používaných pro afinní příbuzné je totožný s katalánským. *Calós* však mění denotace (kromě genderu a afinního vztahu) v oslovení, vždy směrem shora dolů (tchýně/tchán) nebo mezi sobě rovnými (švagr/švagrová). V prvním případě – tchýně a tchána – implikuje používání formálního vykání (*vos*) a nikoli neformálního tykání (*tu*) při oslovování respektuplné chování. V případě druhém, u švagrů/švagrových, se používá neformální tykání (*tu*).

Calós obvykle používají jména a stejně jako dokládá Piasere u slovinských Romů, jejich prostřednictvím mohou lidé porozumět síti rodinných vztahů, které vážou jedince k jeho jménu. Romové nemají tabu na vyslovování jmen mrtvých, ovšem i přesto po každém vyslovení jména zemřelého vždy vyřknou formuli *em gloria estigui* (Bůh mu žehnej) nebo *que l'hagin perdonat* (Bůh mu odpusť jeho hříchy). Jméno mrtvého může být vysloveno například tehdy, když je potřeba zařadit jednotlivce do schématu rodokmenu. Tento způsob označování funguje stejně pro živé jako pro mrtvé: *syn toho a toho...*, *bratr toho a toho...*, atd.

Důležitým prvkem je také to, co platí též u kalderašských Romů, a sice že ne všechny ženy jsou považovány za vnučky. Mezi muži a ženami existuje nepatrný rozdíl, podobně jako u olašských Romů, neboť je zde větší počet dětí ženského než mužského pohlaví, takže slovo *nena* (holčička) se používá jako oslovení pro *fadrines* spíše než *nen* (chlapeček) pro *fadrins*. *Fadrins*, manželé a strýčkové, si navzájem říkají *noi* (chlapče), což používají jako vsuvku, zatímco jiní používají tento termín jako oslovení směrem shora dolů nebo mezi jednotlivci ze stejné generace. Vdané *fadrines* a *tias* používají *nena*

⁴⁶ Stewart, M. 1997. *The time of the Gypsies*. Boulder: Westview Press [česky: Stewart, M. 2005. *Čas Cikánů*. Brno: Barrister & Principal, Univerzita Palackého v Olomouci; překlad: Silvie Prudká].

a *noia* (děvče) nejasně, což znamená, že pokud se v určitém okamžiku z dětí mají stát *fadrins*, jsou ženy považovány více za děvčátka než muži za chlapce a v době přijetí nabídky k sňatku musí být *fadri* starší než jeho snoubenka, neboť se předpokládá, že *nena* je ještě příliš děvče a tak ji *fadri*, protože je starší než ona, musí naučit, jak se stát dospělou ženou. Tento příklad poměrně zřetelně poukazuje na mužskou dominanci; žena je *fadrina*, přičemž tento její status se stále více a více vytrácí s tím, jak získává více odpovědnosti jako *dona* (zralá žena). Piasere⁴⁷ uvádí, že způsob, jakým se v cikánských skupinách ustavuje rozdíl mezi muži a ženami a princip mužské dominance, se odráží v oblasti adresných a nikoli referenčních termínů.

Domnívám se, že *Calós* volí ne-cikánské referenční termíny, charakteristické pro katalánskou příbuzenskou terminologii, a přiřazují jim konotace odvoditelnými způsoby. Jejich tvůrčí umění spočívá v přizpůsobování ne-cikánských referenčních termínů, přidávání jejich vlastních, *caló*, slov, a rozšiřování denotací referenčních termínů a konotací termínů adresných. V příbuzenské terminologii tak ko-existují dva systémy, interní a externí, adresný a referenční, a v posledku také *caló* a *payo*.

Pojmenovávání: předávání identity

Termín *familia* jako nativní termín má mnohem širší oblast použití, než jsme naznačili dříve. Odpovídá skupině příbuzných, o nichž se ví nebo předpokládá, že mezi sebou mají blízká nebo vzdálenější příbuzenská pouta. Skupinové *sobrenom* (přídomky) jsou systémem denominace, který je typický pro katalánská venkovská společenství, který *Calós* částečně modifikovali, nicméně přejali pouze jeho formální podobu. Přestože akceptovali ideologii předávání rodinného jména, v praxi se toto předávání uskutečňuje v proměnlivých významech a podle kontextu mluvčího.⁴⁸ Přídomky nebo přezdívký jsou řady jmen, které se předávají od předků, obvykle mužských, za

⁴⁷ Piasere, L. 1994. Approche dénotationiste ou approche connotationiste? Les terminologies de parenté tsiganes. *Etudes Tsiganes*, n. 2. Paris.

⁴⁸ Williams (Williams, P. 1984. *Marriage Tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. Paris: L'Harmattan) a Sutherland (Sutherland, A. 1986. *Gypsies. The Hidden Americans*. Illinois: Waveland Press) poukazují na to, že identifikace jména *vitsa* (kategorie vztahů, které se více podobají tomu, co by strukturální funkcionalisté nazvali rodem) se u kalderašských Romů liší podle kontextu, v němž se Romové setkávají, a v němž dokáží identifikovat jeden druhého s ohledem na jméno *vitsa* otce nebo matky.

účelem pojmenování rodiny. Rodina se považuje za jednotnou nikoli proto, že by její členové měli společné příbuzné, ale proto, že mají společné předky, i když si tyto předky někdy nepamatují. A je to víc než pouze to: u některých přezdívek, jako například *Faletos* nebo *Marreus*, už nikdo neví – ani mladí, ani ti nejstarší – kde a jak přesně vznikly. Každý jednotlivec se může identifikovat s přezdívkou své matky nebo svého otce. Ačkoli otcova přezdívka je ve většině případů determinující, může se stát, že matka pochází z prestižnější nebo slavnější rodiny. V jiných případech to záleží na mluvčím, neboť stejná osoba může být známější prostřednictvím *sobrenom* svého otce na jednom místě a pod přezdívkou své matky na jiném místě. K tomu dochází proto, že když se dva neznámí lidé setkají, oba mohou prozkoumávat své předky, živé nebo mrtvé, aby našli genealogický vztah prostřednictvím přezdívky. Může se stát, že mají oba stejnou přezdívku, aniž by o tom dříve věděli. V každodenním styku ve stejné lokální komunitě se jednotlivec může identifikovat jednou ze svých přezdívek bez ohledu na to, s kým hovoří.

Logika skupinových přezdívek nesmí být zaměňována s domnělou existencí skupin podobných rodům nebo patri-skupinám. Systém přezdívek neodráží substanciální identity, spíše je reprezentativním modelem patrilinéární orientace, která nemá žádné praktické dopady, ale je tolerována v rámci ambilaterálního příbuzenského systému. Co by řekl teoretik na skutečnost, že (u *Calós*) existuje tolik skupin, kolik se odehrává aktivit? Co aktivita, to skupina. Descendentní skupina, rod, by měla naplňovat řadu potřeb na politicko-právní rovině (vlastnictví materiálních nebo nemateriálních statků, privilegia, nesporná a věrná lojalita skupině, výlučná sociální identita určující příslušnost ke skupině, atd.), které se u *Calós* neobjevují. Kořeny tohoto problému pravděpodobně leží v neustálém používání konceptů, které vznikly v rámci strukturálního funkcionalismu a přizpůsobovaly etnografická data této teorii (a nikoli naopak).

Jakým způsobem tedy *Calós* vnímají a chápou „rody“? Rod je synonymem pro *línea* (linií) a *sang* (krev), což v sobě nese určení etnicity (otec dává krev, rod, a proto jsou jeho děti více Cikány). Rodina, která se identifikuje prostřednictvím společné přezdívky, se většinou nenazývá *raza* (rasa), jako u jiných cikánských skupin, ale *Calós* o ní obvykle hovoří jako o *familia*. Obvyklý význam termínu *raza* je cikánská rasa, v protikladu k *paya* rase, a stejně tak rasa katalánských Cikánů v protikladu k rasám jiných cikánských skupin jako je například rasa kastilská. Přestože descendance je bilaterální, agnatické vztahy mají dominantní pozici – za prvé odkazují k určování etnické příslušnosti Cikánů, za druhé pak agnatické vztahy převládají také při určování rodinných přezdívek.

Jak uvádí Williams, když píše o pařížských Romech: „Rody jsou jednotky, s nimiž se setkáme ve společnostech nazývaných segmentární. Rod je termín s přesně vymezeným sociologickým obsahem. Segmentární společnosti naznačují typ společnosti fungující velmi rigorózně.“⁴⁹ Následně potom uzavírá tím, že pařížští Romové neodpovídají ani tomuto přesně vymezenému sociologickému obsahu, ani jeho rigoróznímu fungování.

Na druhé straně, jak poznamenává Kaprow:

„Ačkoli rodová organizace ve skupinách [španělských cikánských skupinách], které studovali Quintana a Floyd, de la Peña a já, neexistuje, je pravdou, že Cikáni mají systém terminologie, který může budít zdání, že organizace podobná rodovým liniím zde existuje. Řada gitanos označuje své ne-korporované, ambilaterální kindredy patronymicky („los Hernández, los Giménez, los Sotelo“), stejně jako my ve Spojených státech hovoříme o Kennedyových, Rockefellerových, Smithových a Brownových.“⁵⁰

Kaprow pak celou problematiku ve své vynikající recenzi knihy Sheily a Matta Salo⁵¹ o Kalderaších v Kanadě komentuje lapidárně:

„Autoři Salo a Salo bohužel směšují kategorie filiace a descendance. To, co nazývají patrilinéárními trojgeneračními ‚minimálními rody‘, které existují nezávisle na maximálních rodech, jsou pravděpodobně kindredy, vytvářené kolem Ega mužského pohlaví. Takové kindredy mohou příležitostně jednat jako patri-skupiny⁵², ale ať už jsou to pouze kindredy nebo rodící se patri-skupiny, jsou principiálně odlišné od rodů.“⁵³

Ti, kdo sdílejí patronymikum nebo přezdívku, jsou pouze součástí určité kategorie lidí. V tomto smyslu je důležité zdůraznit, že to, co zde popisujeme,

⁴⁹ Williams, P. 1984. *Marriage Tsigane. Une cérémonie de fiançalles chez les Rom de Paris*. Paris: L'Harmattan, s. 139.

⁵⁰ Kaprow, M. L. 1978. *Divided we stand: a study of discord among Gypsies in a Spanish city*. Columbia University. Ph.D, s. 140.

⁵¹ Salo, Matt T. & Salo, Sheila. 1977. *The Kalderaš in Eastern Canada*. National Museums of Canada: Ottawa [srov. český překlad kapitoly „Sociální organizace“ z této knihy v tomto sborníku].

⁵² Srov. Van Velsen in Vincent, J. 1971. *African Elite: The Big Men of a Small Town*. New York, London: Columbia University Press, s. 107.

⁵³ Kaprow, M. L. 1980. Review of The Kalderash of Eastern Canada. Matt T. Salo and Sheila M. G. Salo, *American Anthropologist* 82, s. 639.

není bilaterální descendance. Descendance, jak ji definuje Rivers,⁵⁴ je řadou pravidel, které implikují příslušnost ke korporované skupině ne-unilineárního typu. Členové takové skupiny sdílejí určitá práva a povinnosti jako je například následnictví a dědictví, která přesahují rozšířenou nebo nukleární rodinu, a existence takové skupiny přetrvává z generace na generaci. Tyto charakteristiky u rodinných vztahů chybí. Jak poukazuje Campbell,⁵⁵ o bilaterálních korporovaných skupinách s bilaterální descencí lze hovořit tam, kde je členství odvozováno prostřednictvím mateřské i otcovské linie, ale v takovém případě musí skupina nutně praktikovat příbuzenské sňatky. Jak ještě uvidíme dále, dochází u *Calós* v rámci stejného kindredu ke sňatkům mezi druhými bratřenci. Je tedy přiměřenější hovořit o filiaci jednotlivce s ohledem na orientační rodinu, než o „descendenci“, tedy o tom, jakým způsobem jsou vztahy tohoto jedinice krok za krokem odvozovány od celé řady předků. Leach⁵⁶ uvádí, že termín „descendance“ označuje přesně vymezené vztahy, které se vyznačují určitou podvojností – na jedné straně „descendance“ označuje permanentní nedobrovolnou příslušnost k určité skupině v rámci společnosti, na druhé straně „filiace“ nebo „rodokmen“ odkazují ke vztahům, v jejichž rámci je možné učinit volbu.

Calós se za účelem vzájemné identifikace příbuzných neodvolávají, jak je obvykle běžné, na společného předka v minulosti, ale na jeho potomky, což může být vyjádřeno následovně: „Můj dědeček a jeho matka byli bratr a sestra, moje babička a jeho dědeček byli první bratřenci, atd.“⁵⁷ Héritier⁵⁸ zdůrazňuje, že v tomto smyslu nemají členové tradičních kognatických společností do takové míry přesnou znalost skutečných genealogických řetězců, které spojují dva mluvčí, protože vědí (nebo jsou o tom přesvědčeni), že dva spojující články, které jsou známy, jsou situovány v téže ascendentní generaci, a jsou to bratři nebo první bratřenci (nebo, řidčeji, děti prvních bratřenců). Vrátime-li se ke Campbellovi,

⁵⁴ Viz Leach, E. (1962). On certain unconsidered aspects of double descent systems. *Man*, Vol. 62. (Sep., 1962), s. 130–134.

⁵⁵ Campbell, J. K. 1964. *Honour, Family and Patronage*. Oxford: Oxford University Press, s. 47.

⁵⁶ Leach, E. 1962. On certain unconsidered aspects of double descent systems. *Man*, Vol. 62. (Sep., 1962), s. 130–134; s. 131.

⁵⁷ Vždycky jsme se navzájem znali skrze rodiče nebo prarodiče... Kdo je tvůj dědeček? Ah! Je to x [jméno nebo apodo – přezdívk]... a když na to přijdeš, víš o koho jde.

⁵⁸ Héritier, F. 1981. *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard, s. 147.

„Kindred je tedy možné znázornit diagramem jako čtyři vzájemně se prolínající pyramidy kognatické descendance. Tento typ abstrakce však nemá žádnou souvislost s mentální představou, kterou Sarakačan [*Caló*] má o svém kindredu, v níž jsou vztahy pojímány jako vzniklé extenzí od orientační rodiny, nikoli jako odvozované od společného předka. S mým druhým bratřencem mě spojuje vzájemná náklonnost a morální závazky proto, že naši prarodiče byli sourozenci, spíše než proto, že jsme oba potomci našich společných praprarodičů. Dávám proto přednost výrazu ekvivalentní bilaterální extenze, protože tento výraz přesně vystihuje složení a strukturu kindredu.“⁵⁹

Tato bilaterální ekvivalence znamená u *Calós* podobně jako u Sarakačanů to, že druzí bratřenci z obou stran rodiny jsou rovnocenně považováni za příbuzné a že patrilaterální a matrilaterální příbuzní mají stejný význam.

Z mého terénního výzkumu vyplývá, že *Calós* mají velmi jasnou představu toho, o čem vypovídají přezdívk:

„Hele, přezdívk byly k tomu, aby zařazovaly. Díky přezdívk všichni věděli, z jaký části země jseš, když ses dostal někam, kde byli Cikáni, který jsi neznal. *Payos* je mají taky, ve spoustě vesnic se znají jako z Can Frigolé nebo z Patufets. My jsme prostě jenom okopírovali to, co dělají *Payos*.“ (60letý muž)

Za účelem analýzy způsobu, jakým *Calós* používají přezdívk, musíme nejprve představit jejich typologii:

A/ Jednotlivci

1. Jméno Pilara:
 - standardní: *Pepe*
 - arbitrární: *Rafael*
 - zdrobnělina: *Enriquet*
2. Osobní charakteristiky:
 - fyzické: *Chinita* (jako Čiňanka)
 - chování: *Rambo*
3. Místo původu:
 - město: *La Mallorquina* (z Malorky)
4. Specifická činnost: *el pintor* (malíř)

⁵⁹ Campbell, J. K. 1964. *Honour, Family and Patronage*. Oxford: Oxford University Press, s. 48.

B/ Příbuzenské skupiny

1. Příjmení:
 - standardní: *Pubill*
2. Místo původu:
 - město: *Lerida*
3. Charakteristiky rodiny:
 - fyzické: *Llarg* (vysocí lidé)
 - arbitrární: *Parrano*

Juliano⁶⁰ rozlišuje s ohledem na užívání osobních přezdívek dva druhy společností – ty, které používají osobní přezdívky, což jsou společnosti s nízkou mírou připsaných statusů při narození, jako např. Argentina, a ty, které používají přezdívky rodinné, což jsou společnosti s vysokou mírou připsaných statusů při narození, např. Katalánsko. *Calós* však používají oba typy přezdívek, proto se domnívám, že jejich sociální organizace nemůže být popsána v absolutních termínech jako společnost s vysokou nebo nízkou mírou připsaných statusů, protože se jedná o syntézu obou systémů. Stručně řečeno, podle Juliana může být osobní přezdívka cenným znakem, jehož pozitivním smyslem je posílit soudržnost menšiny a negativním kontrolovat neshody; neutrální pak může být v případě specifických činností. Stejně tak rodinné přezdívky mohou být neutrální a jejich funkcí může být nahrazení příjmení ve společenství praktikujícím příbuzenské sňatky, jako je tomu u *Calós*, nebo negativní, to však v tomto případě závisí na tom, jak ji daný příjemce akceptuje.

Calós jsou si vědomi toho, že kategorizace příbuzných prostřednictvím přezdívek ztrácí svůj funkcionální charakter. Mladí i staří často poukazují na to, že přezdívky jsou záležitostí starších generací, záležitostí z minulosti, která se může zdát *pasé*.⁶¹ Jsou připomínkou minulosti, která musí zmizet.

⁶⁰ Juliano, D. 1985. Apellidos y renoms: dos lógicas de transmisión de la identidad. *Comentarios d'Antropología Cultural*, n° 6. Barcelona.

⁶¹ *Calós* z Mataró považují všechno, co neplní žádnou funkci, za přežitek. Domnívají se například, že skutečnost, že jiní Cikáni – např. kastilští Cikáni – dělají cikánský svatební obřad a nechodí do kostela ani na úřad podepsat svatební protokol, je přežitkem, který svědčí o jejich podřadnosti. Přitom je důležité, že oni sami toto v minulosti také praktikovali, stejně jako se dnes vyhýbají vojenské službě nebo se vydávají za děti svobodných matek, což slouží individuálním zájmům. Jako by připisovali rysy, které si nepřejí sami pro sebe, jiným – kastilským Cikánům. Tyto atributy mají zdůrazňovat přesvědčení, že ti druzí nejsou *moderní* Cikáni a že jsou v předchozím stadiu evoluce.

Mezi *Calós* z Mataró je obtížné najít rodinu, která má přezdívku. Používají se stále méně a méně často, přestože rodinná příjmení neslouží příliš dobře účelům identifikace, neboť v důsledku příbuzenských sňatků se příjmení opakují, zatímco jména a individuální přezdívky se uchovávají a umožňují rozeznat vztahy v rámci genealogické sítě, obvykle v průběhu hovoru (*syn toho a toho... , první bratranec toho...*). V minulosti bylo díky mobilitě snadné okamžitě identifikovat ty, kteří přijeli na místo, kde žili jiní Cikáni. Když se stabilizovalo místo bydliště a ustavily se jednotlivé lokality, stejně jako práce na předem dohodnutých trzích, lidé se začali vzájemně lépe znát, protože pravidelně navštěvují tatáž místa. Funkcionální charakter rodinných přezdívek začal ztrácet na významu ve vztahu k domácí skupině a bilaterálnímu kindredu. Identifikace jednotlivých rodin jejich přezdívkami se tak stává pouhou vzpomínkou.

Severi⁶² uvádí, že mezi přezdívkami a patronymiky existují dva rozdíly. Za prvé, přezdívky nemají dlouhodobý charakter, uchovávají se pouze tak dlouho, dokud trvá jejich význam, protože vždy nutně nesou význam, připomínku zakladatele. Přezdívky mohou připomínat skutečnost přináležitosti ke skupině, která se neoznačuje žádným příbuzenským termínem. Za druhé, přezdívky umožňují lokalizaci v rezidenčním prostoru, nebo obecněji řečeno orientaci v toponymii jednotlivce, zatímco patronymika tento specifický rozměr nemají. Důležité je to, že přezdívky a příjmení mají toponymickou funkci, neslouží k tomu, aby označily lidi, s nimiž jedinec sdílí substanciální identitu, ale k tomu, aby oddělily a rozlišily jednu osobu od druhé.⁶³ Dosahují toho alternativním způsobem – pokud příbuzenská terminologie nedisponuje termínem pro označení jednotlivce, který se domnívá, že je příbuzný, použije se přezdívka k tomu, aby jej klasifikovala – referenčním, nikoli adresným termínem. Obvykle se jedná o jiné než mužské descendentní linie.

Zdá se, jako by se rétorika descendance, klasifikující identitu osob jako neměnnou, objevovala v souvislosti s transformací skupin; tuto rétoriku však nelze snadno asimilovat do představy o descenci jako jednoznačné

⁶² Severi, C. 1980. Le nom de lignée. Les sobriquets dans un village d'Emilie. *L'Homme* XX (4). Paris: Mouton, s. 99–118.

⁶³ Wagner (cit in Holy, L. 1996. *Anthropological perspectives on kinship*. Chicago: Pluto Press, s. 99) hovoří o této problematice v souvislosti s kmenem Daribi z vysočin Nové Guineje. Jména zahrnují a vylučují, a tak vytvářejí symbolické bariéry. Vytvářením kontrastů Daribiové nepřímou pojmenovávají sociální kolektivity, spíše než aby je úmyslně uspořádávali nebo v nich vědomě hráli roli.

a nedobrovolné kategorii, kdy jedinec nemůže klást vedle sebe jednotlivé kategorie příbuzných nebo kde jedinec nemá eventuálně možnost zvolit si svou vlastní příslušnost k jedné nebo druhé příbuzenské kategorii. Z tohoto úhlu pohledu je třeba rozlišovat mezi dvěma aspekty logiky systému přezdívek: konceptuálně-vztahovým a empiricko-normativním. Skupiny si musí být sebe samých jako skupin vědomy předem, aby mohly klasifikovat. Kategorizace předchází kontrastu. Dvě skupiny by nemohly být vážně postaveny do kontrastu, kdyby neexistoval tvůrce skupiny. Zkonstruovat kategorii je tedy krokem zpět a tato logika sleduje ideologii předávání identity prostřednictvím muže, který prohlásí, že patří do určité sociální kategorie, o níž se *Calós* domnívají, že to je skupina, ačkoli jako skupina nejedná. Přestože značná část dnešního systému přezdívek není kompletní (ne všichni jednotlivci či rodiny mají přezdívku, nebo si ani nepamatují, jestli někdy nějakou měli), mají velký symbolický význam. Stejně tak *Calós* připisují velký význam patronymikům, a to na rovině etnických vztahů mezi Cikány a *Payos*. V tomto smyslu, přestože *Calós* tvrdí, že cikánská příjmení neexistují, přiznávají, že existují *més gitanos* (cikánštější) příjmení než jiná, jako například Pubill, Cortés, Giménez, atd. Každá rodina tak má určitý symbolický kapitál, který se projevuje příjmením. Pokud má jedinec *payo* příjmení, znamená to, že má jiné postavení než ostatní, protože měl v rodině *payo* předky. Takové postavení však bývá pouze konstantním zdrojem – často skryté – ironie a sarkasmu. Na druhé straně si však ti, kteří si uchovávali cikánská příjmení, nárokují postavení, které je identifikuje jako členy „autentického cikánského“ rodu, *gitano puro* (čistých Cikánů), kteří se nekříží s ostatními. Je tedy podstatné, že tento druh konotací, které *Calós* sdílejí, se dotýká patronymik, které jsme zprvu považovali za bezvýznamné.

Shrneme-li výše uvedené, logika rodinných přezdívek souvisí s předáváním identity a umožňuje vytvářet skupiny nebo rodiny s kontrastním záměrem, který se projevuje prostřednictvím principu descendance a důrazu na patrilinearitu, což jasně vyjadřuje sociální význam mužů v této společnosti. Logika předávání identity se neprojevuje na operativní úrovni, vezmeme-li v úvahu význam nukleární rodiny a bilaterálního kindredu. Domnívám se, že představy související s přezdívkami, uznávání společné descendance od stejných předků nebo vzhledem k Egu představují reprezentační modely, protože vyjadřují to, co si jednotlivci myslí o realitě, které koexistují s operativními modely v tom smyslu, že ty jsou skutečnou hnací silou.⁶⁴

⁶⁴ Holy, L. 1996. *Anthropological perspectives on kinship*. Chicago: Pluto Press, s. 84.

Všichni jsme tady tak trochu příbuzní

Máme zde tedy obraz společnosti, jejíž členové se považují za pokrevní a afinní příbuzné a zůstávají přitom součástí kindredu, sociální kategorie s proměnlivými hranicemi, která koexistuje současně s kategorií silně patrilineární descendance (ačkoli s faktorem kognatických vztahů) jako sekundárním principem kumulativní filiace. Kategorie patrilineární descendance je důsledkem významného postavení mužů a má jasně rozpoznatelný funkcionální charakter – předávání pocitu příslušnosti ke skupině a k místu. Jak zdůrazňuje Mitchell,⁶⁵ tyto dvě struktury nejsou vzájemně vylučné, neboť každá z nich sleduje jiný referenční rámec uvnitř stejného sociálního systému.

Jednotlivci, kteří mají společný původ, stanovují stupně vzdálenosti společné krve, kterou sdíleli předkové dvou bratrů či sester nebo dvou prvních bratranců, a považují se za součást sociální kategorie (rodina) vyjádřené kvantitativním výrazem *much familia* (hodně příbuzní) nebo *me toca mucha familia*, což znamená, že dva jedinci jsou velmi blízcí ve smyslu stupně vzájemného příbuzenství. Pokud je vzdálenost větší, *Calós* říkají, že krev je naředěná, protože je smíšená, a není tedy tak čistá.

Cikánské příbuzenství je však dostatečně flexibilní na to, aby se dalo explicitně připustit, že „my všichni jsme rodina“. Panuje obecná shoda v tom, že za hranicí blízkých příbuzných existuje jakési pouto, ačkoli jednotlivci někdy nedokáží jasně specifikovat genealogické vazby, které je spojují.

Jeden *onclo* (strýček) to komentoval následovně:

„Je to všechno věcí dohody. Mám dva druhé bratrance, se kterými vycházím dobře, je to jako by to byli moji první bratrance. Znáím lidi, kteří nejsou rodina, ale já s nimi jedním jako by byli ... Jsme tady všichni jako jedna velká rodina.“ (30letý muž)

Tato dohoda, která je společnou činností, a která dělá z člověka toho, kým je, může mít různé podoby. Tato skutečnost zahrnuje různé aspekty sociálního života – *Payo*, který žije s Cikány dlouhou dobu, může být dokonce uznán za člena rodiny, zatímco Cikán, který žije s *Payos*, členem rodiny být přestává.⁶⁶

⁶⁵ Mitchell, W. E. 1963. Theoretical problems in the concept of kindred, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 65, No. 2 (Apr., 1963), s. 343–354; s. 349.

⁶⁶ Míra mojí integrace do této komunity závisí na úhlu pohledu jednotlivce. Někteří moji známí mi často říkají, že jsem víc Cikánem než spousta jiných Cikánů a že jsem jako

„Moje rodina v Sitges má 30 nebo 40 členů. Jsou tam i takoví, co nejsou moji přími příbuzní, ale jsou ženatí/vdané za moje příbuzné a také jejich rodiče... všichni jsme příbuzní, je to věc dohody“ (25letá žena).

V tomto smyslu společné aktivity a frekvence vzájemných kontaktů mezi dvěma jednotlivci rozšiřují koncepci rodiny na pokrevní příbuzné příbuzných afinních. Všichni jsou rodina, ale je to *como si* (jako by) byli rodina. Frekvence vzájemných styků a citová pouta vytváří v rámci rodinných sítí konfiguraci, která je paralelní k formálním příbuzenským vztahům. V případě kindredu existují formální vztahy symbolizované společnou krví, které vytvářejí jádro sociální sítě. Na periferii této sítě stojí afinní příbuzní a jejich pokrevní příbuzní, kteří představují kategorii těch, kteří mohou být považováni za příbuzné. Za hranicemi tohoto okruhu příbuzných je uznávání vzájemných vztahů stále nejasnější. Všechny vztahy vytvářejí rozsáhlou síť, v jejímž rámci se nacházejí vztahy částečně soustředěné kolem Ega, tedy okruh všech možných typů vztahů, jak formální rodinné pokrevní vztahy v rámci kindredu, tak neformální vztahy společně pracujících nebo přátelské vazby.

Tato síť, stejně jako kindred, koncentruje díky rozpínajícím se vztahům manžela i manželky všechny od přátel přes vzdálenější příbuzné až po blízké příbuzné a v jejím rámci kolují informace, služby, peníze a další předměty.⁶⁷ Kindred tedy nelze definovat přísně genealogicky, ale spíše jako entitu se sociálním obsahem.

Na druhou stranu si pouta fiktivního příbuzenství uchovávají podobnou trvalost jako skutečné příbuzenské vazby.⁶⁸ Prostřednictvím fiktivního

člen rodiny. Ti, kteří nejsou moji známí, mě však stále považují za *Payo*, který se přáteli s Cikány. Je zjevné, že není mým záměrem, a ani není možné stát se Cikánem, protože vždy bude jasné, že jsem původem *Payo*. Integrace do společenství se však dosahuje sdílením aktivit s ostatními a používáním jejich jazyka, tím, že s nimi spíte, jíte a pracujete na tržišti, navštěvujete večírky, pohřby, svatby, atd. Jinými slovy, tím, že se účastníte jejich každodenního života, se stáváte stále méně *Payo*. Požádali mě, abych s nimi prodával na trhu, a já jsem se zapojil do jejich obchodů tak, že dostávám polovinu zisku, což znamená, že mě považují za sobě rovného. Dostávat polovinu zisku z obchodu je výrazem rovnosti, kterou by vůči *Payo* neprojevili.

⁶⁷ Viz Mitchell a E. Bott in Scott, J. 1997. *Social network analysis. A handbook*. London: Sage.

⁶⁸ Jeden *Caló*, když mi chtěl dokázat pevnost pouta fiktivního příbuzenství, mi řekl: Můj dědeček mi řekl, že jednou střelil jiného Cikána do úst, ale ten zázračně přežil. Dědečka poslali do vězení, ale tenhle Cikán byl tak vyděšený, že za ním šel do vězení a požádal ho, jestli by se mohl stát kmotrem jeho syna.“

příbuzenství se z nepřibuzných stávají příbuzní a tyto vztahy se týkají nejen blízkých příbuzných, ale také příbuzných vzdálenějších a nepřibuzných, a někdy zahrnují také *Payos*. Pro osoby spojené pouty fiktivního příbuzenství se používají termíny adresné i referenční – *padri, padrina, fillol, fillola, compare a comare*. Někdy se vztah mezi nimi projevuje polibkem, ačkoli, jak jsme naznačili, polibek neodpovídá pouze vnitřní logice blízké rodiny.⁶⁹

Podle Appella⁷⁰ je z těchto důvodů nezbytné ustavit některé abstraktní analytické koncepty, abychom byli schopni vysvětlit zvláštní distinkce v systému, který popisujeme. V tomto smyslu u *Calós* existují sociálně izolované entity, rodiny, které se domnívají, že sdílejí společnou identitu, ale ve skutečnosti jsou tvořeny proměnlivými znaky, přičemž složení, velikost a funkce se tolik mění, že je obtížné je vymezit jako jasné ohraničený útvar. Jisté však zůstává, že nukleární rodina je uznávána jako funkcionální jednotka, která by měla být základem. Kategorizace příbuzných do různých tříd je jazykem sociální struktury, která jednotlivé skupiny odděluje od jiných nebo jim naopak připisuje vztahy s jinými skupinami.

Ekonomie a příbuzenství

Jednou ze sfér aktivit, v níž lze dobře posuzovat jednání skupin, je trh. Ve sféře trhu není kritériem pro vytváření celků pouze a výlučně descendance. Poukázali jsme již na to, že společné aktivity vytvářejí vztahy srovnatelné s příbuzenskými vztahy v přísném slova smyslu. Proměnlivost pracovních skupin na trzích podle všeho potvrzuje naši hypotézu o neexistenci korporovaných skupin. Ve společenství *Calós* se setkáme s různými druhy pracovních skupin. Nejběžnější formou je spolupráce rodičů a jejich nesezdaných dětí v pravidelném stánku na stěhujícím se trhu. V takovém případě si zisky dělí rodiče, synové a dcery. Když se jeden ze synů ožení nebo jedna z dcer vdá, mohou jim rodiče (nebo prarodiče či kmotři) předat určitou část zboží, takže

⁶⁹ Vzpomínám si, jak mě na jedné svatbě jeden známý *Caló*, kterého jsem předtím sotva párkrát potkal, oslovil a políbil na tvář, protože měl zrovna nějaký problém se soudem a potřeboval útěchu. Stejný *Caló* udělal totéž jednou v nemocnici den poté, co mu zemřel jeho blízký člověk. Já jsem také vítal polibkem na tvář ty *Calós*, s nimiž mě spojovalo přátelství.

⁷⁰ Appell, G. N. 1983. Methodological problems with the concepts of corporation, corporate social grouping, and cognatic descent group, *American Ethnologist*, Vol. 10, No. 2. (May, 1983), s. 302–311.

si mladí nadále vydělávají nezávisle, ale stále buď pravidelně nebo příležitostně chodí do stánku rodičů (v závislosti na společných ekonomických aktivitách). Výdělek se v tomto případě rozděluje různými způsoby: buď se celkový denní příjem prokreační rodiny sdílí z 50 procent, nebo rodiče nechají synovi či dceři samostatný prostor u stánku, kde si mladí prodávají své vlastní zboží, nebo se otec vzdá obchodu úplně a synovi pak zůstává to, co si sám prodá.

Další možností může být to, že si mladý manželský pár založí na tržišti svůj vlastní stánek, k tomu však většinou dochází až po určité době, protože úředníci spravující tržiště jsou velmi pomalí a získat stánek na takových místech je obtížné. Začínající mladé páry tak kvůli obtížím se získáváním nových stánků musejí sdílet několik metrů prodejní plochy se svými rodiči. Rodiče nemohou okamžitě zcela opustit svá prodejní místa a předat je dětem. Pracovní spolupráce tak probíhá také mezi afinnými příbuznými, v tomto případě mezi tchánem a tchýní a zetěm nebo snachou. Dochází také k tomu, že prostor u rodinného prodejního místa dostanou blízcí příbuzní, jako například strýc nebo první bratranec. Stejně tak je běžná vzájemná pomoc mezi příbuznými a také kmotři často podporují své kmotřence, v tomto případě obvykle kmotr předává nárok na prodejní místo na tržišti svému kmotřenci.⁷¹

Rozdělování příjmů z obchodu závisí na vztazích (příbuzenských, afinných, přátelských, atd.) nebo na tom, co spojuje osoby, které jsou ochotny spolupracovat. Syn pracující na stejném stánku nedostává mzdu, ale má nárok na část příjmu, která pokryje jeho náklady. Preferuje se však samostatná pracovní činnost. Mladí *Calós* mohou zboží nakoupené za vlastní peníze od dodavatelů, kteří nabízejí oblečení, hodinky, kravaty a další zboží, prodávat buď ve stánku svých rodičů, nebo v blízkosti obchodů nebo firem. K tomuto druhu aktivit častěji dochází v době, kdy mladí chystají svatbu nebo krátce po svatbě, kdy nejvíce potřebují peníze. Peníze získané z prodeje synovi zůstávají. Mladá *fadrina* mimo prodejní stánek svých rodičů pracovat nesmí; pracovat samostatně může pouze když je vdaná. Největší rozdíl tedy panuje

⁷¹ Tento příklad dokládá, že kmotrovství je velmi důležité. Kromě dárek u narozeninám, které od svých kmotrů dostávají od malička, dědí kmotřenci po svých kmotrech prodejní místa na tržišti v případě, že kmotr je bezdětný nebo má stánků hodně. Jeden postarší *Caló*, kterému říkali, že má štěstí, protože nemá děti a nemusí tedy předávat svá prodejní místa, odpověděl, že sice nemá děti, ale podporuje své kmotřence tím, že jim předává prodejní místa a dává jim peníze. Stejně tak mohou kmotřenci dědit cenné předměty jako jsou například šperky nebo zlaté hodinky, které se předávají z generace na generaci. To dokládá, že pouto mezi kmotry a kmotřenci je pevné a trvalé, přestože samotný obřad křtu nepřitahuje pozornost a účast tolika lidí jako dříve.

v případě žen: vdané, starší nebo ovdovělé ženy mohou věnovat svůj čas, ať už mají prodejní místo na tržišti nebo ne, podomnímu prodeji. Tato činnost je charakteristická pro ženy ještě více než prodej v okolí obchodů nebo podobných zařízení.

Mladý pár potřebuje obvykle na počátku a v rané fázi společného života podporu svých rodin. V tomto případě je ideálem rovnost. Pokud obě rodiny pocházejí z podobné sociální třídy, na trhu se uplatňuje spravedlivé dělení. V otázce (post-maritální) rezidence se dává přednost lokalitě blízko trhu spíše než místu, odkud je na trh daleko. Je však přitom obvyklé, že mladý pár spolupracuje se svými rodiči a dělí se s nimi napůl, přičemž se předpokládá, že se postupně osamostatní. Ekonomická nezávislost se považuje za ideál, protože jednotlivci podléhají rodičovské vůli. Neformální sdružení s rodiči se může uskutečnit kdykoli.

Mladík, který se chce brzy oženit, se v otázce prodeje na tržišti osamostatní – bude pracovat na několika metrech, které mu přidělí jeho otec, a prodávat zboží, jaké chce, ačkoli otec – pokud mu důvěřuje – mu může poskytnout část svého zboží. Otec tak synovi pomáhá naspořit nějaké peníze, které později poslouží k zaplacení drahého svatebního obřadu. Řada rodičů, kteří mají hodně dětí, si stěžuje, že musí pracovat společně se svými dětmi, nebo s nimi dokonce sdílet právo na některá svá prodejní místa. Některým rodičům v pokročilejším věku tato praxe způsobuje finanční nesnáze.

Nepopíratelným faktem je, že tato tendence spolupracovat v okruhu nejbližších příbuzných zároveň nevylučuje jinou bezprostřední a přátelskou spolupráci mezi dvěma vzájemně nepřibuznými jednotlivci. Když se například Manuelovi na tržišti zrovna moc nedaří, požádá Antonia, aby mu přenechal k používání 3 metry z jeho prodejního místa, kde by mohl prodávat své vlastní zboží na trhu v Canet de Mar. Manuel si přiveze své vlastní zboží a peníze, které vydělá, patří pouze jemu; Antoniovu nic neplatí. Z důvodů reciprocity může jindy zase Antonio požádat o totéž Manuela.

Pokud tedy považujeme rodinnou domácnost za ekonomický celek, může tento celek v rámci pracovních aktivit zahrnovat sociální jednotky přesahující kognatické a afinné příbuzné a podobně umožňuje, aby se v jeho rámci uplatňovala individuální práva, jako v případě mladíků pracujících samostatně. Síť kindredu a afinných příbuzných je velice důležitá. Kindred není specifickým uzavřeným prostorem – je dostatečně flexibilní na to, aby se zde uplatňovali nejrůznější příbuzní. Pokud by se jednalo o korporovanou skupinu, musela by čelit rozporu – veškerá uskutečňovaná spolupráce by musela zachovávat nedotčené a celistvé vlastnictví, jako je tomu v případě rodinné domácnosti, která vlastní prodejní místo na tržišti; tento majetek je ovšem

rozptýlený mezi syny a dcery, někdy také mezi vnoučata a dokonce i mezi přátele. Tento problém podle všeho řeší sňatky s pokrevními příbuznými (dětmi prvních bratranců), které s sebou také přinášejí přeskupení majetku. *Calós* však nemají pro endogamii *a priori* ekonomické důvody. Pokud je rodinná domácnost, do níž v případě *Calós* patří blízcí bilaterální členové kindredu, ideálně korporovaná, což Apell⁷² nazývá „izolovanou kognatickou descendentí“, znamená to, že její členové uplatňují práva na nedostatkové zboží různými způsoby. Jedním z nich je dělení prodejních míst. Toto právo je fakultativní a nezískává se narozením. Jedinec může volit, zda toto právo uplatní na toho či onoho příbuzného za sociálních a ekonomických podmínek, které jsou obsaženy v rámci různých vztahů v kindredu. V tomto smyslu představuje blízký bilaterální kindred sociální entitu a nikoli descendentní skupinu nebo právní korporaci. Vzájemná spolupráce však, jak jsme si ukázali, může probíhat také mezi vzdálenějšími příbuznými, afinními příbuznými nebo přáteli. V tomto smyslu, v rámci organizace práce, existuje tendence vytvářet sdružené skupiny, tedy skupiny, které uskutečňují stejnou aktivitu. Způsob, jakým tato jednotka plní své role, odpovídá potřebám okamžiku a odráží pevnou vzájemnou solidaritu v rámci manželského jádra kindredu. V rámci tohoto kruhu blízkých příbuzných dochází na jedné straně k neustálé komunikaci a na straně druhé k výměně informací.⁷³

Kde žít? Ideologie a praxe

Přestože se u *Calós* setkáváme s ideálem virilokality, existuje zde příliš mnoho výjimek, než abychom mohli tvrdit, že virilokalita jako reprezentační model vznikla reflexí empirie. Je nezpochybnitelné, že většina svatebních obřadů se uskutečňuje v lokalitě nevěsty, což odráží konzervativní ideologii, podle níž se pokračuje ve zvyku, kdy nevěsta musí být pro zachování rodinné důstojnosti představena jako nedotčená. Nativní model upřednostňující virilokalitu však postupně ztrácí na síle, neboť odpovědnost za výběr postmaritální rezidence

⁷² Appell, G. N. 1983. Methodological problems with the concepts of corporation, corporate social grouping, and cognatic descent group, *American Ethnologist*, Vol. 10, No. 2. (May, 1983), s. 302–311; s. 309.

⁷³ Je signifikantní, že v okamžiku, kdy má pracovní skupina hovořit o zdroji a ekonomických nákladech souvisejících se zbožím, které získala za účelem prodeje třetí straně na tržišti nebo v blízkosti domů, obchodů nebo podniků, se objevuje nedůvěra vůči nepřibuzným. Každá pracovní skupina si tyto informace žárlivě střeží a nesdíluje je nikomu vyjma těch nejbližších v rodinném kruhu.

se stále více a více dělí mezi oba manžele. To znamená, že rozhodnutí muže a ženy mají stejnou váhu a že se většinou jedná o manželství z lásky, což odráží značnou nezávislost současných mladých lidí na minulosti.

Starší lidé vyjadřují jednoznačný souhlas s virilokální ideologií, uznávají však, že rozhodnutí o tom, kde budou bydlet, závisí na mladém páru, který uzavřel sňatek.

- Tía Lola: „Takové je pravidlo, žena musí jít bydlet tam, kam jde její muž... no, jenom když je její matka vdova... tak ona a její manžel musí zůstat s ní. Je to proti pravidlům, aby žena zůstávala ve vesnici své matky. Ale, podívej, moje dcera šla bydlet do vesnice mého zetě, protože chtěla.“
- Tía Conchita: „Moje dcera šla taky bydlet tam, protože chtěla.“
- Tía Sisqueta: „To všechny, moje dcera taky. Není to špatné pravidlo.“ (starší ženy)

Existuje tedy výklad, který je prohlašován za jasné pravidlo, nicméně rezidenční ideologie neodpovídá praxi. Vzpomínám si, jak jsem byl jednou přítomen nabídce k sňatku. Když se žádá o ruku budoucí nevěsty, odehrává se to v domě nevěstina otce a při té příležitosti *onclos* z obou stran rodiny hovoří o budoucnosti svých dětí. Otec nevěsty tehdy řekl: „Protože nevěsta je ještě hodně mladá, bude lepší, když zůstane tady u nás ve vesnici, se svou matkou.“ *Onclo* z druhé rodiny však okamžitě odpověděl: „Promiňte, ale nemůžete si vynucovat podmínky, oni sami se rozhodnou, kde chtějí žít.“ Všichni přítomní souhlasně pokynuli a podpořili názor onoho muže, čímž se diskuse uzavřela.

V Mataró není dostatek příkladů, které by potvrzovaly empirickou existenci virilokálního společenství. Pouze jedna rodina splňuje toto pravidlo stoprocentně, od prarodičů po vnoučata, jedná se však o bohatou rodinu a afinní příbuzní, v tomto případě ženy, zjevně docenily ekonomický potenciál, který soužití s jejich afinními příbuznými nabízelo, protože – jak jsme již uvedli – mladá rodina na počátku společného života dostává prodejní místo na tržišti od svých rodičů a sdílí je s ostatními.

Z tohoto důvodu se domnívám, že výběr postmaritální rezidence je výrazně podmíněn ekonomickým potenciálem rodiny a lokality, přičemž svoji roli sehrávají také citové a osobnostní charakteristiky.⁷⁴ Ekonomická síla

⁷⁴ Při vyjednávání, které se odehrává v rodinách rodičů a prarodičů nevěsty, se obě rodiny snaží hájit své stanovisko, a prosadit, aby mladí žili v jejich vesnici. Nakonec však vždy uznají, že nelze klást podmínky a konečné rozhodnutí by mělo být záležitostí

konkrétní rodiny může být pomyslným jazýčkem na vahách, který rozhodne o tom, zda se mladý pár nastěhuje do vesnice jedné nebo druhé rodiny. Mladí totiž předpokládají, že je daná rodina bude podporovat úměrně svým zdrojům (prodejní místa na tržištích, auta, domy...). Když se muž nastěhuje k rodině své manželky, bývá to zdrojem posměšků, narážek a jízlivých poznámek, protože postmaritální rezidence je ambivalentní skutečností, která vede k problémům s udržováním existence patri-skupin. Domnívám se, že patri-skupiny nejsou zviditelňovány prostřednictvím pomsty za přečiny a urážky jednoduše proto, že (jako skupiny) neexistují. *Calós* mají odpor ke kolektivnímu násilí reciproční vendety a obvykle je považují za znak zaostalosti jiných cikánských skupin.⁷⁵ Prostředníkem při konfliktu, který přesahuje rámec rodiny, je obvykle strýc, který spor řeší neformálním způsobem, přičemž zde neexistuje nic podobného jako *Kris de los Roma*.

Domnívám se, že bychom se měli zabývat otázkou, jak nazývat jednotky analýzy ve společnostech, které jsou – tak jako Cikáni – bilaterální. Namísto rozboru substantivních definic organizačních forem příbuzenství bychom se měli snažit neztratit ze zřetelů věrnost faktům nativních klasifikací a interpretovat tyto kategorie podle kontextu, v němž jsou používány. Kindred je kategorií, která nejlépe vystihuje charakter cikánského příbuzenství. Měli bychom se od něj tedy odrazit a analyzovat sociální entity jak uvnitř, tak vně kindredu.

Soudržné extenzivní rodiny jsou něčím, co *Calós* považují za záležitost minulosti. Pokud jde mladý pár bydlet k jedné z rodin (rodičů novomanželů), často vnímá nebezpečí možnosti ztráty prestiže a maskulinity muže, protože v takovém případě se mladí musejí podřizovat vůli jeho otce a nedokáží se od rodiny emancipovat. Existuje ideál etablování nukleárních rodin v jejich vlastních domácnostech, nezávisle na rodičích, ačkoli tato nezávislost je relativní, protože: „Když se mladí vezmou, jdou bydlet blízko svých rodičů, abychom nad nimi měli dohled.“ (49letý muž)

Extenzivní společně žijící rodina se tak objevuje spíše jako anomálie, v případech, kdy mladý pár ještě není schopen získat ekonomickou nezávislost, ať už pro svůj věk nebo proto, že pochází z rodiny s nízkými příjmy.

mladého páru samotného. Ženy přitom mají své vlastní způsoby ovlivňování, jako jsou drby a šeptanda.

⁷⁵ *Peluts*, což je v kastilštině („*peludo*“) používáno jako adjektivum, které doslova znamená „*que tiene mucho pelo*“ (mající hodně vlasů, vlasatý) je degradujícím termínem odkazujícím k podřadnosti, který má konotace chudý, špinavý, neurvalý nebo surový. Tato kategorie se používá pro všechny ne-katalánské Cikány, ovšem s vysvětlením, že se vztahuje pouze na chudé Cikány. Chudí katalánské Cikány se označují méně urážlivým termínem, *potul*, což je v katalánsčině synonymum pro tuláka.

V každém případě může být společné soužití extenzivní rodiny ospravedlněno pouze jako dočasná fáze předcházející ustavení mladého manželského páru, který ještě nemá dostatečné příjmy.

Je to charakter rezidenčních jednotek, co determinuje povahu příbuzenských vztahů? Nepochybně ano, neboť přispívá k frekvenci vzájemných interakcí mezi jednotlivci z různých rodin, zároveň to však neznamená, že se přetrhávají vazby na osoby genealogicky blízkce spřízněné, které nežijí ve stejné vesnici. Návštěvy nejsou zřídka a často napomáhají vzájemné spolupráci. Kromě toho existují okamžiky, kdy dochází k pravidelným setkáním, jako jsou trhy, svatby, pohřby a další příležitosti. Fyzická blízkost nepochybně způsobuje častou interakci, nemůžeme však tvrdit, že skupiny vznikají na základě interakční infrastruktury. Interakční infrastruktura plodí sociální vztahy, ale musí pro ně být nakonfigurována. Vyšší míra vzájemné interakce ne vždy vytváří větší solidaritu, ale sdílená rezidence je důležitější než část identity determinovaná příbuzenstvím. *Calós* tímto způsobem shromažďují kategorie příbuzných do širší kolektivity.

Existuje řídicí princip?

Máme uzavřít tím, že patrilinéární orientace reflektuje ideologii rodů? Domnívám se, že ne. Považuji tuto ideologii za reprezentační model⁷⁶ sociálních procesů, který je empiricky pozorovatelný v podobě významných rysů jako je patrilokalita a patrilinéarita (které vyjadřují různé aspekty idejí a hodnot aktérů), a který není jen analytickým, ale také „lidovým“ modelem, utvářeným zčásti sociální ideologií aktérů, nezahrnuje však celou sociální totalitu. A také, jak by mohla existovat ideologie rodů bez existence rodů samotných? Jak jsme si ukázali, *Calós* považují za významné tři kategorie lidí – ty, kteří žijí ve stejném lokálním společenství, ty, kteří jsou genealogicky spřízněni (blízcí či vzdálení příbuzní) a ty, kteří mají předzívku (což znamená všichni). Musíme také dodat, že identifikace skupiny jako skupiny musí začínat jejími společnými aktivitami při těžkém zaopatřování živobytí, což přispívá ke korporovanému charakteru této kategorie osob.

Postulovat nadřazenost předpokládané ideologie rodů nebo agnatické descendance je tedy problematické, protože tato zahrnuje další vztahy, zejména

⁷⁶ Viz Holy, L. 1996. *Anthropological perspectives on kinship*. Chicago: Pluto Press, s. 84. Holy rozlišuje reprezentační modely, vypovídající o tom, jak se podle aktérů věci mají, a operační modely, který označují to, co aktéři skutečně dělají a jak jednají.

mezi blízkými příbuznými, v rámci lokálního společenství nebo mezi dalšími genealogicky spřízněnými osobami. Agnatická descendance tak nemusí být ničím více než pouze *jedním* z (mnoha) modelů *Calós*. Domnívám se též, že důraz na sociální organizaci zakrývá symbolický charakter jejího konstruování, právě tehdy, když jsou sociální funkce výrazným způsobem symbolické.⁷⁷ Z metaforicky vyjadřované představy o čistotě rasy, ze zdůrazňování mužnosti atd. je odvozena struktura prestiže, která má určovat prioritu mužů nad ženami, což má být tímto způsobem symbolicky potvrzeno. Tato struktura prestiže tak odráží spíše orientaci na muže a nikoli ideologii rodů.

Přespřílišné zdůrazňování agnatických vztahů vytváří zdání, že se jedná o vůdčí ideologický princip či hnací sílu celé společnosti. Ve skutečnosti však tento model totalitu sociálních vztahů nevysvětluje. Je to částečný model, který na úrovni sociální organizace koexistuje s dalšími ideologiemi, jako je pokrevní rodina, blízký kindred a vztahy lokálního společenství.

Literatura

- Anta Félez, J. L. 1994. *Donde la pobreza es marginación. Un análisis entre gitanos*. Barcelona: Ed. Humanidades.
- Appell, G. N. 1983. Methodological problems with the concepts of corporation, corporate social grouping, and cognatic descent group, *American Ethnologist*, Vol. 10, No. 2. (May, 1983), s. 302–311.
- Ardévol, E. 1986. *Antropología urbana de los gitanos de Granada*. Tesis de licenciatura. Barcelona: UAB.
- Bestard, J. (ed.). 1993. *Después de Malinowski*. VI Congreso de Antropología. A. C. A. Tenerife.
- Borrow, G. 1979. *Los Zincalí (Los gitanos de España)*. Madrid: Ed. Turner.
- Campbell, J. K. 1964. *Honour, Family and Patronage*. Oxford: Oxford University Press.
- de Luna, J. C. 1989. *Gitanos de la Bética*. Universidad de Cádiz.
- Du Boulay, J. 1984. The blood: symbolic relationships between descent, marriage, incest prohibitions and spiritual kinship in Greece. *Man*, New Series, Vol. 19, No. 4. (Dec., 1984), s. 533–556.
- Héricier, F. 1981. *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard.
- Holy, L. 1996. *Anthropological perspectives on kinship*. Chicago: Pluto Press.
- Juliano, D. 1985. Apellidos y renoms: dos lógicas de transmisión de la identidad, *Comentaris d'Antropologia Cultural*, nº 6. Barcelona.

⁷⁷ Viz Sahlins, M. 1988. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.

- Kaprow, M. L. 1978. *Divided we stand: a study of discord among Gypsies in a Spanish city*. Columbia University. Ph.D.
- Kaprow, M. L. 1980. Review of *The Kalderash of Eastern Canada*. Matt T. Salo and Sheila M. G. Salo. *American Anthropologist*, s. 82.
- Leach, E. 1962. On certain unconsidered aspects of double descent systems, *Man*, Vol. 62. (Sep., 1962), s. 130–134.
- Leblon, B. 1987. *Los gitanos de España. El precio y el valor de la diferencia*. Barcelona: Gedisa.
- Liégeois, J. P. 1976. *Mutation tsigane*. Bruxelles: Complexe.
- Mitchell, W. E. 1963. Theoretical problems in the concept of kindred, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 65, No. 2 (Apr., 1963), s. 343–354.
- Piasere, L. 1985. Mare Roma. Categories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane. *Etudes et documents balkaniques et méditerranées*. Paris.
- Piasere, L. 1991. *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*. Roma: CISU.
- Piasere, L. 1994. Approche dénotationiste ou approche connotationiste? Les terminologies de parenté tsiganes. *Etudes Tsiganes*, n. 2. Paris.
- Pomata, G. 1994. Legami di sangue, legami di seme. Consanguineità e agnazione nel diritto romano. *Quaderni Storici* 86. Bolonia.
- Quintana, B. B. – Floyd, L. G. 1986. *¡Qué gitano! Gypsies of southern Spain*. Illinois: Waveland Press.
- Ramírez Heredia, J. D. 1983. *Nosotros los gitanos*. Barcelona: Ed. 29.
- Ramírez Heredia, J. D. 1985. *En defensa de los míos: ¿qué sabe usted de los gitanos?* Barcelona: Ed. 29.
- Román, M. 1995. *Aportación a los estudios sobre el caló en España*. Universidad de Valencia.
- Sahlins, M. 1988. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- Salo, Matt T. – Salo, Sheila. 1977. *The Kalderash in Eastern Canada*. National Museums of Canada: Ottawa [srov. český překlad kapitoly „Sociální organizace“ z této knihy v tomto sborníku].
- San Román, T. 1976a. *Vecinos gitanos*. Madrid: Akal.
- San Román, T. 1976b. El buen nombre del gitano. In: Lisón, C. (ed.), *Temas de Antropología*. Madrid: Akal.
- San Román, T. 1978a. Los gitanos entre la tradición y el futuro, *Historia*, 16. Madrid.
- San Román, T. 1978b. Los miedos del gitano, *Historia* 16, n. 22. Madrid.
- San Román, T. 1984. *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad*. Barcelona: UAB.
- San Román, T. 1986. *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid: Alianza Universidad.
- San Román, T. 1994. *La diferencia inquietant*. Barcelona: Ed. Altafulla.
- San Román, T. 1996. *La diferencia inquietante*. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- Scott, J. 1997. *Social network analysis. A handbook*. London: Sage.
- Severi, C. 1980. Le nom de lignée. Les sobriquets dans un village d'Emilie. *L'Homme*, XX (4). Paris: Mouton.
- Starkie, W. 1956. *Casta gitana*. Barcelona: Plaza & Janés.

- Stewart, M. 1997. *The time of the Gypsies*. Boulder: Westview Press [česky: Stewart, M. 2005. *Čas Cikánů*. Brno: Barrister & Principal, Univerzita Palackého v Olomouci; překlad: Silvie Prudká].
- Sutherland, A. 1986. *Gypsies. The Hidden Americans*. Illinois: Waveland Press.
- Verdon, M. 1980. Descent: an operational view, *Man*, New Series, Vol. 15, No 1. (Mar., 1980), s. 129–150.
- Verdon, M. 1991. *Contre la culture. Fondament d'une anthropologie sociale opérationnelle*. Suisse: Gordon and Breach Science Publishers.
- Vincent, J. 1971. *African Elite: The Big Men of a Small Town*. New York, London: Columbia University Press.
- Williams, P. 1984. *Marriage Tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. Paris: L'Harmattan.

CHARAKTERISTIKA CIGÁNSKÉHO ETNOSU (NA PŘÍKLADECH Z BULHARSKA)

ELENA MARUŠIAKOVA

Z bulharštiny přeložil Marek Jakoubek

Bulharsko je země charakteristická velkou etnickou pestrostí. Z této rozmanitosti jejich obyvatel přitom vyniká jedno etnické společenství – Cigáni.¹

Co se týče místa Cigánů v hierarchii lidských společenství, nemá ciganologie v této otázce doposud jasno. V různých studiích se lze setkat s rozmanitými definicemi, které si však vzájemně hluboce protirečí. Cigáni tak bývají řazeni mezi kmenová společenství,² jindy se zase hovoří o cigánském národě (*narodnost*),³ potřeťí pak – o národnostní menšině (*nacionalno*

¹ V celém textu překládám po domluvě s autorkou bulharské *ciganin* (a odvozené formy) jako „Cigán“. Důvodem je skutečnost, že v českém jazykovém prostředí je odpovídajícími populacemi označení „Cikán“ (užívané členy majority) vnímáno velice často jako pejorativní, na rozdíl od formy „Cigán“ užívané a preferované samotnými členy těchto populací (pozn. překl.).

² Viz např. Monogarova, L.-F. 1964. *Cygane*. In: *Narody mira. Narody zarubežnoj Evropy*. Sv. 11. Moskva; Grellmann, H. M. G. 1787. *Historischer Versuch über die Zigeuner, betreffend die Lebensart und Verfassung, Sitten, Schicksal diese Volkes seit seiner Erscheinung in Europa und dessen Ursprung*. Göttingen.

³ V celém textu se objevují dva výrazy, které ve vzájemném vztahu nemají český ekvivalent: 1) *narodnost* a 2) *nacija*; stran významu této pojmové dvojice nalezneme instruktivní poznámku v redakčním úvodu knihy N. N. Čeboksarova a I. A. Čeboksarovové – *Narody, rasy, kultury* (Mladá fronta, 1978), kde čteme: „Marxistická věda dokázala, že moderní národy se vytvořily teprve za kapitalismu, po vzniku celonárodního trhu. Pro takové národy se v ruštině vžilo označení ‚nacija‘, v češtině národ. Národy předkapitalistických epoch, případně národy, které postrádají některé znaky moderního národa, se v ruské terminologii označují jako ‚narodnosti‘, česká terminologie zůstává v tomto ohledu neustálena“ (str. 5). Protože ani po 28 letech se nikomu, mne nevyjímaje, nepodařilo najít vhodné české ekvivalenty a odpovídající terminologii ustavit (ačkoli lze mít i zato, že toho už nebude zase až tak potřeba), řeším danou situaci tak, že překládám oba termíny šalamounsky jako „národ“ a v závorce vždy uvádím, o jaký typ národa – zda o typ „nacija“ či „narodnost“ – se jedná.

⁴ *Skazki i pesni, roždennie v doroge. Cyganskij folklor*. 1985. Moskva, Úvod: Druc, E. – Gesler, A. *Cygane Rossii i ich folklor*, s. 18; Kepeske, K. – Jusuf, Š. 1980. *Romska gramatika*. Skopje, s. 5.

malcinstvo),⁵ ve čtvrtém případě zase pouze o sociální vrstvě, nemající či pozbyvší svá etnická specifika.⁶ Nakolik jsou však jednotlivé definice přisuzované cigánskému *etnosu*⁷ oprávněné?

Poměrně často se lze setkat s charakterizováním Cigánů coby společností národnostního typu, resp. národnostní menšiny. Pochyby o takové tezi jsou však nasnadě. Ve vědách zabývajících se problematikou národa (*nacija*) jsou otázky o době jeho utváření a jeho charakteristických rysech stále ještě diskutovány. Existují však jisté nepochybné základní požadavky nutné k tomu, aby určité společnosti mohlo být považováno za národ (*nacija*)⁸ – teritoriální jednota, ekonomické vazby, specifická sociální struktura, intenzivní vnitrokulturní informační vazby synchronního i diachronního charakteru, jisté psychologické zvláštnosti a společné etnické povědomí.⁹ Není nutné vypočítávat zde všechna specifika kategorie „národa“ („*nacija*“), aby bylo zřejmé, že pro cigánské skupiny je tato kategorie zcela nepoužitelná.

Nižší stupeň vývoje *etnosu* představuje národ (*narodnost*). Podle některých z nejfundovanějších teoretických definic současnosti se jedná o „historicky ustavené jazykové, teritoriální, ekonomické a kulturní lidské společnosti“. Počátky ustavování národa (*narodnost*) spadají do období konsolidace kmenových svazů, projevující se v postupném mísení kmenů a změnou původních pokrevních svazků za vztahy teritoriální.¹⁰ Národ (*narodnost*) se ustavuje v rámci třídní společnosti, v rámci politických útvarů, třebaže – alespoň v prvotních fázích – velice vratkých a labilních.¹¹ I když se omezíme pouze na doposud řečené, bude zřejmé, že Cigáni národem nejsou, neboť v jejich

⁵ Petro, J. 1985. *Determinačné faktory odlišnosti cigánských rodín*. Košice, s. 11. Ne všichni autoři užívající tento termín mu ovšem přiřkládají též význam. Západní autoři rozumějí pod termínem „národnost“ (*nacionalnost*) státní příslušnost, přičemž v tomto případě se pod termínem „národnostní měšina“ (*nacionalno malcinstvo*) rozumí minoritní společnosti občanů daného státu, viz např.: Liégeois, J.-P. 1987. *Gypsies and Travellers*. Strasbourg, s. 185.

⁶ Šeregi, F. E. 1977. *Problemy integracii cygan v Vengrii* (po daných sociologického issledovanija), *Sociologičeskije issledovanija*, 13, s. 212.

⁷ Zde i nadále se držím originálního termínu *etnos*, neboť jeho nahrazení jakýmkoli jiným termínem (etnikum apod.) by posouvalo specifický význam tohoto pojmu vymezený do značné míry kontextem odpovídající diskuse a tuto reflektující literaturou (zejm. pak Bromlej, J. 1980. *Etnos a etnografija*. Bratislava; k reflexi odpovídající problematice u nás srov.: Hubinger, V. 1988. *Etnos a etnikum*, *Český lid* 75, 1, s. 43–50); [pozn. překl.].

⁸ Viz pozn. č. 3.

⁹ Bromlej, J. V. 1976. *Etnos i etnografija*. Sofija, s. 147 a násl. (Bromlej, J. 1980. *Etnos a etnografija*. Bratislava).

¹⁰ Tamtéž, s. 143 a násl.

¹¹ Tamtéž. Viz též zde citovaná literatura.

společnostech pro takovou klasifikaci absentují základní předpoklady, jako například společné teritorium či hospodářské a kulturní vztahy. Otázka existence jejich jazykového společenství pak zůstává sporná.¹² Třídní rozvrstvení u Cigánů absentuje, máme však mnoho dokladů o existenci majetkové nerovnosti mezi jednotlivými skupinami, jakož i uvnitř cigánských skupin samotných.¹³ I přes absenci společného teritoria, administrativního aparátu, armády etc., se čas od času objevují cigánští „králové“. Ve skutečnosti však cigánské společenství žádné samostatné politické zřízení netvoří.

Není-li možné Cigány klasifikovat ani jako národ (*nacija*), ani jako národ (*narodnost*), je třeba pozorněji prozkoumat předtřídní etnická společenství.

Ve své pravlasti¹⁴ byli Cigáni členy nejnižší postavených sociálních vrstev a netvořili zvláštní etnické společenství. Vysoce pravděpodobný je dokonce jejich polyetnický původ.¹⁵ V pramenech také absentují svědectví o jednotné společenské organizaci Cigánů jak v jejich pravlasti, tak i po jejich příchodu do Evropy. První evropské kroniky zaznamenávající jejich přítomnost na tomto kontinentu zmiňují pouze větší či menší skupiny v čele s „barony, králi či knížaty“, nepřímá svědectví pak vypovídají o existenci skupinové či kmenové endogamie a rodové exogamie.¹⁶

Pozdější pozorovatelé následně píší o cigánských kmenech rozdělených do rodů, přičemž zaznamenávají a zkoumají transformaci exogamních rodů do endogamních skupin.¹⁷ Obdobně pak již v nejstarších pramenech nalézáme svědectví o nepřátelských vztazích mezi jednotlivými cigánskými skupinami,

¹² Na II. Mezinárodním festivalu Cigánů v Čandigaru v r. 1983 bylo konstatováno, že existuje jednotný cigánský jazyk a bylo ustanoveno, že bude založena komise, která vytvoří slovník a cigánský jazyk etabluje. To by umožnilo jazykové kontakty mezi Cigány z celého světa, kteří by tuto formu cigánštiny mohli užívat jako pracovní jazyk na světových cigánských kongresech – Petro, J., c. d., s. 6–7.

¹³ Šejtanov, N. *Ciganite v Balgarija. Materiali za tehničja folklor, ezik i bit* (monografie v rukopise). Archiv EIM, č. 944.

¹⁴ V otázce pravlasti Cigánů, která byla tolik diskutována před dvěma stoletími, dnes již nejsme na pochybách – je to Indie. Podrobněji viz: Grellmann, H. M. G., c. d.; Pott, A. F. 1845. *Die Zigeunerin Europa und Asien*. Halle.

¹⁵ Horváthová, E. 1988. K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis*, 36, 1, s. 10.

¹⁶ Horváthová, E. 1964. *Cigáni na Slovensku*. Bratislava, s. 21, 22, 35; Ficowski, J. 1985. *Cigane na polskich drogach*. Krakow, s. 14.

¹⁷ Wlilocki, H. 1980. *Vom wandernden Zigeunfolke*. Hamburg, s. 59; Marušiaková, J. 1986. Rodinný život valašských cigánov a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 4, s. 609–634.

jakož i o jednotném postoji okolního obyvatelstva ke všem těmto skupinám dohromady.¹⁸

Prvobytněspolné vztahy v cigánských společenstvích se začaly rozpadat již v Indii. Z Indie si s sebou Cigáni přinesli specifické rysy způsobu života a množství kulturních prvků, jimiž se odlišují od okolního obyvatelstva. Tyto prvky, jakož i společný původ (třebaže zapomenutý), vědomí odlišnosti získané konfrontací s jinoetnickým prostředím a antropologická specifika – to jsou faktory, které počáteční sociální vrstvu po opuštění pravlasti posouvají do kvalitativně odlišné roviny a charakterizují ji jako etnickou skupinu.¹⁹ Opuštění původního etnosociálního organizmu (Indie) připravilo cigánské skupiny o možnost, aby se rozvíjeli spolu s ním, čímž byl jejich společný etnický rozvoj zastaven. Zvláštní význam má v daném ohledu skutečnost, že Cigáni žili na nových územích rozptýleně, bez vzájemných hospodářských kontaktů. Spolu s tím je též nutné dodat, že Cigáni byli závislí na místním obyvatelstvu, které pro Cigány produkuje nezbytné životní statky a potřeby, jež jim poskytuje.²⁰ Cigánské způsoby obživy představují zvláštní transformaci „lovecko-sběračské kultury“ kombinované s vykonáváním pomocných prací (včetně drobných řemeslných služeb). Kromě toho, že Cigány jejich způsoby obživy činily závislými na okolním obyvatelstvu a nutily je k symbióze s ním, vytvářely též neustálý tlak na rozpad příbuzenských skupin na menší části, neboť jedna vesnická komunita mohla uživit pouze jejich omezený počet.

Současný stav bádání neskýtá možnost rekonstruovat vývoj každé jednotlivé cigánské skupiny. Co se jejich uspořádání a organizace týče, máme svědectví pouze o některých skupinách – je přitom přirozené, že nejpodrobnější údaje máme o skupinách, které si nejdéle uchovaly tradiční kočovný způsob života. Tito Cigáni přimigrovali do nových oblastí sdružení v kmeny, které sestávaly z duálních rodů. U mnoha z nich převládalo mateřsko-rodové zřízení.²¹ Podle dochovaných údajů se tyto cigánské rody mohly štěpit na části, které byly v otázce obživy a migrace relativně či absolutně autonomní.²² V několika následných generacích si udržely vzájemné kontakty, nadále si vyměňovaly manželské partnery, informace o hospodářských podmínkách

¹⁸ Horváthová, E. 1964. *Cigáni na Slovensku*. Bratislava, s. 108–109.

¹⁹ Horváthová, E. 1980. Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, *Národopisné informácie* 3, s. 284.

²⁰ Horváthová, E., c. d., s. 286.

²¹ Wlislöck, H., c. d.; Marušiaková, J., c. d.; Nicolini, B. 1969. *Famiglia zingara. La chiesa nella trasformazione socio-kulturale degli zingari*. Marcelliana-Brescia.

²² Wlislöck, H., c. d.

apod. V mnoha oblastech (tam, kde to dovolovaly klimatické a hospodářské podmínky) udržovaly jednotlivé partnerské rody a někdy dokonce i celé kmeny stálý kontakt. Udržování vzájemných kontaktů bylo typické pro období aktivního nomádismu v jehož průběhu ale byly jejich intenzita a podoba u různých skupin odlišné.²³ V období krize nomádismu došlo též k proměně samotného tradičního cigánského společenství. Základní hospodářskou a sociální jednotkou se stává endogamní kočovná skupina, následnice dřívějšího rodu, který ztratil kontakty a vazby na svůj partnerský rod, stal se endogamním, samostatným a soběstačným a po určitém čase i zcela cizím vůči svému původnímu duálnímu partneru. Po definitivním usazení pak základní jednotkou zůstává endogamní skupina.

Vývoj cigánských skupin neprobíhal na všech místech a ve všech případech přesně po vzoru uvedeného modelu. Způsoby vzniku skupin mohly být nejrůznější. Podstatný však není pouze způsob vývoje, ale spíše fakt existence skupinové organizace sociálního života Cigánů. Po celém světě, kde žijí Cigáni, jsou tyto organizováni do „cigánských skupin“. Skupiny samotné se od sebe navzájem v mnoha ohledech odlišují, přičemž klasické rysy kmenové či rodové organizace se již všude vytratily. Pro každou současnou cigánskou skupinu jsou však charakteristické typické vlastnosti, které ji determinují.²⁴

Soudobé výzkumy cigánských skupin vypovídají jak o jejich stálosti a neměnnosti, tak zároveň i o jejich pružnosti a schopnosti přizpůsobit se okolnímu prostředí. Nejvýrazněji tuto skutečnost potvrzuje fakt, že i při rozšíření jednotlivých cigánských rodin dochází v nových podmínkách ke vzniku či obnovení cigánských skupin podle původního vzoru.²⁵ Tato svědectví vypovídají o neuvědomované silné potřebě Cigánů žít skupinovým způsobem života organizovaným podle zděděného, mnoha lety praxe prověřeného, modelu. Výzkumy dokládají, že pro cigánskou skupinu je typická jistá rovnováha – na jedné straně se sice poddá a podrobí okolním podmínkám, na té druhé si však vždy podrží nezměněnou podstatu. Právě skupina je proto uchovatelkou etnických specifik Cigánů. Tam, kde zmizela skupina, se již jen stěží setkáme s nějakými etnickými osobitostmi a specifiky. Zdá se, že vlastní rozvoj cigánského etnického organizmu se prozatím zastavil právě na tomto stupni historického vývoje.

²³ Marušiaková, J. c. d., s. 626–629.

²⁴ Marušiaková, J. 1985. K problematice cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 4, s. 703.

²⁵ Mróz, Lech. 1961. Cyganie meksykańscy o obraz zmian zachodzących w życiu Cyganów w Ameryce. In: *Etnografia Polska*, sv. IV., z. 2, s. 135–155.

V období předtřídního vývoje vymezuje řada badatelů jeden typ etnického společenství, jehož charakteristiky se výrazně podobají současnému stavu cigánského *etnosu*. Jedná se o tzv. „soukmen (*saplemennost*), nadkmenové etnické společenství, mezikmenové etnické společenství, skupinu kmenů či meziskupinové etnické společenství (zkráceně MESKES²⁶)“.²⁷ Při vymezování tohoto společenství vycházejí badatelé z faktu, že rozpad prvobytně pospolných vztahů ne vždy a ne všude doprovází zformování kmenových organizací.²⁸ V této etapě rozvoje jednotlivých velkých etnických společenství, množiny skupin či příbuzných kmenů vzniká a ustavuje se představa a vědomí určité sounáležitosti, jisté jednoty, třebaže se přitom nemusejí sdružovat a spojovat do jedné společné organizace, stejně jako nemusejí vytvářet společné potestární²⁹ orgány, jakož není ani nutné, aby měly stejný či podobný jazyk. Nermalou a někdy dokonce rozhodující roli v procesu, kdy si jednotlivé příbuzné kmeny uvědomují své společenství, hrají jejich kontakty s jinými, rozvinutějšími etnickými útvary.³⁰

Proces takové etnické konsolidace v meziskupinovém etnickém společenství (MESKES – přijímáme toto označení jako nejvhodnější pro náš konkrétní případ) probíhá velice často rozšiřováním jednotného názvu na celé společenství. Meziskupinová etnická společenství ve svých základech nepředstavují ani tak jednotu jako spíše blízkost a shodu.³¹ Tato společenství vykazují určitou vnitřní kulturní homogenitu anebo jen etnickou blízkost, přičemž si zároveň uchovávají jistou autonomii kultury a způsobu života, jakož i vlastní potestární orgány. Co se makroetnického profilu týče, pro meziskupinová etnická společenství již není typický rod, ale archaická forma rodiny.

Cigánské skupiny výrazným způsobem připomínají meziskupinová etnická společenství. Jsou autonomní, velice často navzájem nepřátelské, mnohé z nich mají vlastní potestární orgány, jednotlivé dialekty se odlišují do takové míry, že členové rozdílných skupin si nemohou rozumět bez použití třetího jazyka – prostředníka.³² V důsledku řady faktorů, jako je spo-

²⁶ V originále MEGREO – Meždugrupovo etničesko obščestvo (pozn. překl.).

²⁷ Bromlej, J. V., cit. d., s. 135 a násl.

²⁸ Arutjunov, S. A. – Čeboksarov, N. N. 1977. Peredača informacij kak mehanizmi suščestvovanija etnosocialnyh i biologičeskich grupp čelovečestva, *Rasy i narody*, 2, s. 23.

²⁹ Z lat. *potestas* – moc, právo, pravomoc, vláda; (pozn. překl.).

³⁰ Gening, V. F. 1970. *Etničeskij proces v pervobytnosti*. Sverdlovsk, s. 96–97.

³¹ Bromlej, J. V., c. d., s. 139.

³² Tímto jazykem – prostředníkem, bývá obvykle jazyk země, v níž dané cigánské skupiny žijí.

lečný původ, specifické postavení ve společnosti, antropologické zvláštnosti a vztahy makrosociety k těmto skupinám, se však u cigánských skupin ustavilo vědomí sounáležitosti a spolu s ním i pravidla vzájemné pomoci a solidarity. V daném případě má rozhodující význam makrosocieta, která cigánské skupiny vylučuje, izoluje a neakceptuje jako spoluobčany, čímž je zároveň i sjednocuje. Tak se u těchto skupin i přes ohromné rozdíly mezi nimi vytvořily díky společné pravlasti a jejich shodnému historickému údělu společné historicko-kulturní rysy, specifika v oblasti vkusu, norem jednání a negativních, jakož i pozitivních, etnopsychických charakteristik a stereotypů. Společně označené „Cigáni“ pak všude vytlačuje etnonyma jednotlivých skupin.

Sovětsí badatelé S. I. Bruk a N. N. Čeboksarov doplňují typologii a klasifikaci lidských společenství o nový mnohoznačný termín „metaetnické společenství“.³³ Pod termínem metaetnické společenství tito autoři rozumí skupinu *etnosů*, nalézajících se ve stavu přechodu, majících společné vědomí sebe samých (třebaže v nerozvinuté či rudimentární podobě) založené na etnogenetické blízkosti či na vzájemných dlouhotrvajících hospodářských a kulturních vlivech.³⁴ Sovětsí badatelé přitom rozlišují několik druhů metaetnických společenství, mezi nimiž identifikují i společenství etnokulturní a kulturně-hospodářská. Tato společenství se nalézají na nejnižších stupních sociálně-ekonomického vývoje, mají nejslaběji vykrystalizované vědomí sebe sama a velice často se jedná o skupiny nomádké. Bruk a Čeboksarov v dané souvislosti zdůrazňují kulturní a hospodářské zvláštnosti cigánského *etnosu* a na jejich základě jej definují právě jako „metaetnické společenství“. Třebaže dotyční autoři chybně hledají kořeny společných rysů Cigánů pouze v jejich pravlasti, charakterizuje jejich termín výjimečně výstižně současnou situaci a stav tohoto *etnosu*. Termín „metaetnické společenství“ je však přece jen příliš mnohoznačný, pročež nemůže být – i přes jeho výstižnost ve vztahu k Cigánům – užíván samostatně. To nás přivádí ke kombinaci kategorií meziskupinového etnického společenství a společenství metaetnického. Na základě uvedených poznatků můžeme tedy cigánský *etnos* definovat takto: jedná se o meziskupinové metaetnické společenství (tj. disperzní metaetnickou formaci typu MESKES), či, jinými slovy, Cigáni představují „minoritní („menšinové“ co se týče vztahu ke zbytku odpovídající společnosti) etnické společenství“, sestávající z příbuzných malých etnických skupin nalézajících se v procesu transformace.

³³ Bruk, S. I. – Čeboksarov, N. N. 1977. Metaetničeskije obščnosti, *Rasy i narody* 6, s. 15–41.

³⁴ Tamtéž, s. 17.

Otázka místa Cigánů v hierarchii lidských společností je přitom úzce spjata s příčinami, kvůli nimž Cigáni v uplynulém bezmála tisíciletí (od doby, kdy opustili svou pravlast) nemohli dosáhnout vyššího stupně vývoje vlastního etnického společenství (příčemž výhledově je tato změna velice málo pravděpodobná). V této souvislosti dosavadní výzkumy identifikují nejzávažnější faktory ovlivňující rozvoj etnotransformačních procesů cigánského společenství, jejichž výčet (bez snahy o vyčerpávající přehled) následuje:

- 1) Za nejzávažnější je považován fakt migrace z Indie, neboť právě jím byl přerušen kontakt s odpovídajícím etnickým substrátem a eliminována možnost jeho vlivu na budoucí vývoj Cigánů.³⁵
- 2) Za další faktor prvořadě důležitosti je považována absence společného teritoria Cigánů. Sami Cigáni nikdy neusilovali o jeho získání (neboť nebyli schopni zabezpečit si sami obživu). Ojedinelé projevy jednotlivých osob, pseudopředstavitelů cigánského společenství, vznášejících ve jménu „cigánského národa (*nacija*)“ teritoriální a jiné nároky, nikdy nezískali podporu jednotlivých cigánských skupin; naopak – velice často se setkávali buď s nezájmem, či dokonce s aktivním odporem. Absence společného teritoria přitom také nutila Cigány k neustálému rozsidlování mezi okolní obyvatelstvem.³⁶
- 3) Cigáni se nerozsidlovali mezi etnicky monolitní obyvatelstvo, právě naopak. Každá jednotlivá skupina je ekonomicky spojená s odpovídajícím, vůči ní cizím, (jino)etnickým prostředím, přičemž mezi jednotlivými cigánskými skupinami právě kontakty tohoto typu zcela absentují.³⁷ Z tohoto důvodu neprobíhá integrační proces v rámci cigánského etnického společenství jakožto jednotného celku.
- 4) Cigánské skupiny jsou do podoby jednoho etnického společenství sjednocovány uměle a to zejména prostřednictvím dvou specifik: jejich historického účelu a unifikujícího vztahu, který k nim má makrosocieta.
- 5) Hlavní roli v otázce rozvoje etnických procesů u Cigánů hraje skupinový organizmus, který má na tyto procesy výrazně konzervativní vliv a jednotlivé skupiny zadržuje na stadiích, na nichž se dnes nalézají.
- 6) Přirozený řízený vliv makrosociety vede k asimilaci cigánských skupin (tj. jak k unifikaci na úrovni jednotlivých skupin, tak i ve vztahu k okolnímu obyvatelstvu).

* * *

³⁵ Horváthová, E. 1974. K otázce etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* I., s. 14.

³⁶ Tamtéž, s. 17.

³⁷ Tamtéž, s. 17.

Co se týče podrobnější ilustrace uvedených tezí a závěrů, zaměříme se nyní na cigánské osídlení Bulharska. Odpovídající populace náleží k migrační vlně „Romů“³⁸. Kmenová organizace, stejně jako organizace duálně rodová, u této populace neexistuje již odedávna (záznamy o nich v dokumentech absentují). Jednotlivé části uvedeného osídlení představují tzv. cigánské skupiny. Některé z nich mají vlastní etnonymum, jiné užívají popisná pojmenování, která jim přiřklo okolní obyvatelstvo či ostatní cigánské skupiny. Etnonyma cigánských skupin přitom odpovídají stadiu vývoje meziskupinových etnických společenství. Ne všude se tato etnonyma uchovala, všeobecně pak existují paralelně, anebo jsou nahrazena obecným označením „Cigáni“ (respektive „Romové“ – což je vlastní označení dotyčných skupin). Etnonyma jednotlivých skupin v Bulharsku je přitom možné rozdělit do šesti skupin:

Patronymická či matrimonická etnonyma – tj. etnonyma, jejichž základ tvoří jméno mytického či reálně existujícího předka. V Bulharsku jsou tato etnonyma velice řídká a nejčastěji se užívají pouze jako doplněk k jinému vlastnímu označení. Mezi tato etnonyma patří např. „*Stankešti*“, „*Varbanešti*“ (potomci Stanki, Varbana) atp.

Toponymická etnonyma – tento druh etnonym je spojen s představou společného původu celé skupiny. V tomto případě ovšem Cigáni nepoužívají název své skutečné pravlasti, na kterou si vzpomínku neuchovali, ale přijali označení podle jejich pravlasti legendární, případně pak podle země či oblasti, kde se daná skupina zformovala, či kde prošla výraznou transformací. K těmto etnonymům náleží např. „*Agjupti*“, „*Gjupti*“ (podle Egypta) a „*vlaški*, *rumanski*, *srbški*, *ungarski*, *turski*“ a další Cigáni (tj. Cigáni z Valašska, rumunští, srbští, maďarští, turečtí etc. Cigáni – pozn. překl.).

Etnonyma založená na příslušnosti k makrosocietě. Tato etnonyma jsou variantou předchozí skupiny. Sem patří označení jako „*bulgarski cigani*“ (tj. „bulharští Cigáni“ – pozn. překl.) na území Bulharska či „*ungarski cigani*“ (tj. „maďarští Cigáni“ – pozn. překl.) na území Maďarska (příčemž ovšem

³⁸ Znamé jsou migrační vlny „Lomů“, „Sintů“, „Kalé“, „Manušů“, „Gitanů“ a dalších. Název „Romové“ lingvisté odvozují z kašmířského „Dom“, které označuje nejnižší kasty nedotknutelných. Termín „rom“ znamená v romštině „muž“ či „manžel“; termín „kalé“ pak znamená „černý“ a „manuš“ totéž, co „člověk“. Obdobná sebepojetí jsou přitom velice typická právě pro MESKES.

maďarští Cigáni v Bulharsku náležejí k předchozímu typu a od maďarských Cigánů v Maďarsku jsou zcela odlišní).

Etnonyma založená na náboženské příslušnosti (velice typická pro celý Balkán). Tato skupina je obdobná předchozímu typu – odpovídající etnonyma vyjadřují příslušnost k makrosocietě či k jiné společenské skupině. Jedná se o výsledek prolínání či směšování náboženské, konfesní a etnické příslušnosti, pro Balkán velice typické. Právě tak se v Bulharsku nacházejí „bulharští Cigáni“ – křesťané a „turečtí Cigáni“ – muslimové. Turecké Cigány je pak možno kategorizovat do tří skupin – 1) Cigáni muslimové, hovořící cigánským jazykem (islám přijali na území Bulharska) a 2) Cigáni hovořící turecky (s největší pravděpodobností se jedná o přesídlence z Turecka), tato skupina přitom náleží k druhému typu etnonym. Takový je pak i případ třetí skupiny tureckých Cigánů – 3) katolíků (žijících ve městě Sekirevo a v okolních vsích), hovořících cigánským jazykem. V jejich případě je označení „turečtí“ výrazem touhy po příslušnosti k makrosocietě a katolictví je přijatou konfesí.

Etnonyma dle profesních specifík Cigánů. S těmito typickými sebeoznačeními se lze setkat nejčastěji. Podobná etnonyma jsou přitom mimořádně frekvencovaná právě v případě metaetnických společenství nalézajících se ve stadiu MESKES.³⁹ Co se týče Cigánů v Bulharsku, jsou v tomto ohledu známé zejména tyto skupiny – „Ursari“ (*Mečkarí*)⁴⁰, „Majmundžii“⁴¹, „Lingurari“⁴² (*Lažičari*)⁴³, *Kopanari*), „Kardaraši“ (*Kalajdžii*)⁴⁴ a další.

Pejorativní (hanlivá a urážlivá) etnonyma. Do této skupiny patří označení, která jsou dané skupině ve většině případů známá, avšak jen výjimečně jsou akceptována jako autoreferenční termíny. Nejčastěji jsou přitom dotyčné skupině přiřknuta jinou cigánskou skupinou. Tato označení jsou výrazem suicentrizmu⁴⁵ těchto skupin, jejich odporu a pohrdání ostatními skupinami,

³⁹ Srov.: Peršic, A. I. 1961. *Chozjajstvo i obščestvenno-političeskij stroj Severnoj Aravii v XIX – pervoj tretj XX v. (istoričesko-etnografičeskje očerki)*. Moskva, s. 28.

⁴⁰ *Mečka*, bulharsky medvěd, tedy: „medvědáři“; (pozn. překl.).

⁴¹ *Majmuna*, bulharsky opice, tedy: „opičáři“; (pozn. překl.).

⁴² *Lingură*, rumunsky „lžice“, tj. výrobci lžic (obvykle dřevěných); (pozn. překl.).

⁴³ *Lažica*, bulharsky „lžice“, viz předchozí pozn. (pozn. překl.).

⁴⁴ *Kalaj*, bulharsky „cín“, tedy: cínaři (pozn. překl.).

⁴⁵ V daném případě dáváme přednost termínu „suicentrizmus“, užívaný západními autory, před označením „egocentrizmus“, neboť pojem egocentrizmus odkazuje pouze k dotyčné osobě samotné, zatímco suicentrizmus odkazuje k celé skupině.

jakož i vztahů nerovnosti a hierarchie, které mezi nimi panují. S tímto typem etnonym se lze běžně setkat u meziskupinových etnických společenství. V případě Cigánů se jedná například o etnonyma „*cucumani*, *kučkari*“ (tj. „psičkaři“ – pozn. překl.), „*maršojadi*“ (tj. „mrchozrouti“ – pozn. překl.) a další.

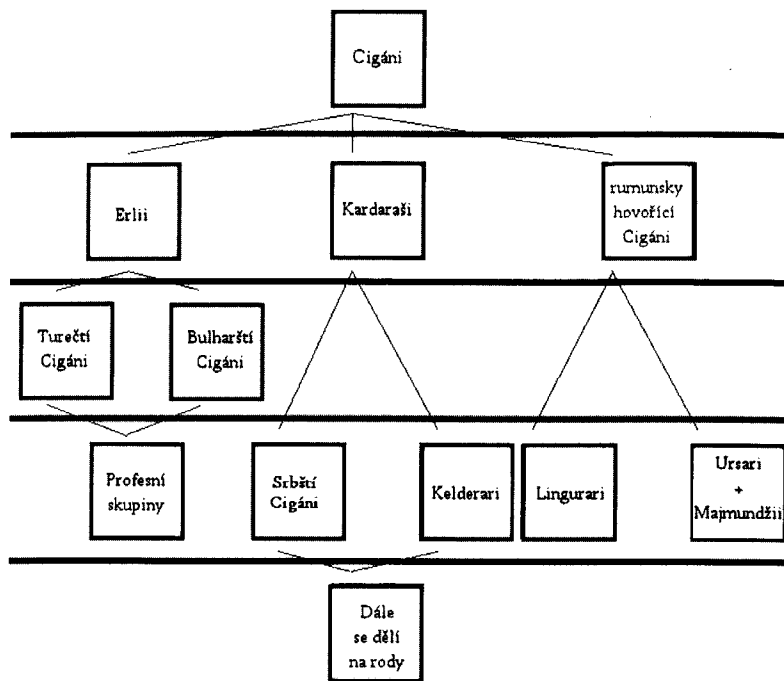
Skupinová etnonyma Cigánů jsou výrazem existence významného specifika meziskupinových etnických společenství – skupinového suicentrizmu, tedy přesvědčení skupiny o vlastní výjimečnosti a jedinečnosti. Členové každé takové skupiny se považují za jediné pravé, čisté, „nezkažené“ Cigány. Tato a podobná stanoviska přitom plně odpovídají dosaženému stadiu jejich vývoje. Všechny uvedené typy etnonym je typických pro stadium MESKES, přičemž třetí z nich (etnonyma vyjadřující příslušnost k makrosocietě) je pak charakteristický pro stadium metaetnického společenství (přechodové stadium).

V Bulharsku jsou dnes všechny cigánské skupiny usedlé. Část z nich zanechala kočování velice dávno, již před několika stoletími. Ostatní kočovali do doby poměrně nedávné (do roku 1958, kdy – po vzoru SSSR – všechny socialistické země přijaly zákon o usazení Cigánů). Tyto skupiny kočovaly po Bulharsku a sousedních zemích, přičemž na určitých místech pobývaly různě dlouhé, delší či kratší období. Velká část těchto skupin přitom byla již před definitivním usazením polousedlá. Mezi těmito dvěma velkými podskupinami cigánské etnosu existují významné rozdíly – v celkovém způsobu života, kultuře, obyčejích, normách etc. Míra vnitřní integrace těchto skupin je různá, všechny jsou však endogamní a o dobrých vztazích mezi nimi nelze hovořit. V Bulharsku se pak nalézá ještě třetí velká podskupina cigánské etnosu. Jedná se o skupiny, které pobývaly dlouhé období na území Rumunska a do značné míry se do rumunského etnosu integrovaly. Část těchto skupin přestala hovořit svým jazykem a přijala rumunštinu, stejně jako celou řadu dalších kulturních rysů (jedná se o skupiny v Rumunsku označované za „Laechi“).⁴⁶

Každá z uvedených tří velkých podskupin cigánské etnosu se ještě dále dělí na dvě tři úrovně podle stupně vnitřní integrace jejich částí – menší či větší endogamní skupiny, z nichž každá má svá vlastní specifika, dialekt, normy a pravidla jednání. Pro ilustraci může být vytvořeno následující schéma Cigánů v Bulharsku.⁴⁷

⁴⁶ Popp Serboianu, C. J. 1930. *Les Tsiganes*. Paris: Payot, s. 51.

⁴⁷ Schéma nepředstavuje podrobně všechna vnitřní podrozdělení cigánských skupin v Bulharsku. Dostatečně podrobně nebyly rozpracovány například některé skupiny

Obrazek č. 1. Členění bulharských cigánských skupin I.⁴⁸

Vnitřní členění cigánského *etnosu* zpětně ovlivňuje etnické sebeuvědomění jednotlivých vnitřních struktur a substruktur jednotlivých skupin. Jednotné etnické uvědomění Cigánů dosud není nikde fixováno.⁴⁹ Pro cigánské skupiny je typické třístupňové etnické sebeuvědomění – na prvním místě

usedlých Cigánů, jako jsou kupříkladu Muzikanti, *Kalajdžii*, Kováři a další, kteří jsou oddělenými skupinami v obecné množině Erljiů. Smyslem schématu je poskytnout pouze nejobecnější představu soudobé podoby struktur a substruktur jednotlivých kompaktnějších jednotek tohoto *etnosu*.

⁴⁸ Graf je (s mírnými zpřesňujícími úpravami) převzatý z Marushiakova, E. 1992. Ethnic Identity Among Gypsy Groups in Bulgaria, *Journal of the Gypsy Lore Society* 5, Vol. 2, No 2, s. 95–115 a vzhledem ke stati má víceméně ilustrační charakter.

⁴⁹ Marušiaková, J. 1987. Etnické povedomie Cigánov. In: *Zborník „Teoretické konštanty a praktické varianty uplatnenia sociálnej psychológie v spoločenskej praxi“*. Košice 1987, s. 76–84.

se cítí být příslušníky své vlastní skupiny, na druhém pak členy odpovídající makrosociety, a teprve na třetím místě se nalézá vědomí přináležitosti k cigánskému společenství,⁵⁰ které je obvykle vytvořeno vnějším tlakem okolního obyvatelstva a projevuje se především v konfliktních situacích. Jinými slovy: jednotlivý Cigán se cítí především jako *Kardaraš*,⁵¹ nebo *Grastar*⁵² či *Erlija*⁵³ atp.; na dalším místě se považuje za Bulhara, a až nakonec se cítí být Cigánem. V daném ohledu dochází často k nedorozuměním stran formulace „Já jsem Cigán, cítím se být Cigánem“, které je třeba rozumět v intencích faktu, že všechny cigánské skupiny považují právě a jen členy své vlastní skupiny za pravé a čisté Cigány, přičemž všechny ostatní skupiny – třebaže uznávají, že i jejich členové jsou Cigáni – považují za „nepravé, zkažené, cizí“.

U jednotlivých cigánských skupin je možné setkat se i se čtyřstupňovým etnickým sebeuvědoměním – na příklad: „My jsme *Lingurari*, Rumuni, Bulhaři“ a až na posledním místě – „Cigáni“, přičemž označení za Cigány se členové této skupiny vyhýbají. Případně: „My jsme *Erlji*, Turci, Bulhaři a Cigáni.“ Uvedený fenomén je přitom pro cigánské skupiny typický (velice podobná je pak u těchto skupin i situace týkající se náboženské příslušnosti a jazyka).

Mají-li k tomu Cigáni možnost (např. v případě změny působišť či v polyetnických státech), prohlašují se demonstrativně za členy národa (*narodnost*), který je podle nich nejpřestížnější a nejperspektivnější. V těchto případech se pak často stává, že příslušnost k dané etnické skupině nejpřestížnější a nejperspektivnější být přestane, ale Cigáni se i nadále z důvodů tradice hlásí za její členy. Právě to je případ deklarace příslušnosti cigánských skupin na Balkáně k Turkům a Rumunům.

Etnické sebeuvědomění „plní ve své podstatě určitou regulativní funkci, která je funkcí etnické integrace“⁵⁴ a – dodejme – dezintegrace. Hovoří-li se

⁵⁰ Typickým příkladem ne zcela jasné představy o cigánské společnosti a jejího splývání s nejobecnější antitezí „my – oni“ (oni – makrosocieta) je výpověď jedné informátorky, příslušnice skupiny *Grastari*: „My, Cigáni v Bulharsku, jsme něco víc než Bulhaři – Židé, Arméni, *Vlachi* i *Cucumani*: to všechno jsou Cigáni, ačkoli ne tak čistí, jako jsme my.“

⁵¹ *Kaldera*, rumunsky „kotel“, tj. kotláři (pozn. překl.).

⁵² *Grastari* (pl.), z romského *grast* – kůň (pozn. překl.).

⁵³ Odvozeno z tureckého výrazu „místní“, „zdejší“; pl. – *Erlides/Erlji*, sg. – *Erlija*; (pozn. překl.).

⁵⁴ Živkov, T. Iv. 1985. Etnos. Opit za sociologičeska charakteristika, *Sociologičeski problemi* 6, s. 74.

o Cigánech, je pak v této perspektivě nutné odlišovat jejich vlastní etnicitu a preferované etnické sebeuvědomění.⁵⁵ Stejně tak je nutné rozlišovat mezi 1) prezentací, stylizací před ne-Cigány a 2) skutečnou tendencí ke změně sebeuvědomění.

1) První uvedený fenomén je dobře znám jak z pramenů, tak i ze současných výzkumů. Ihned poté, co Cigáni přimigrovali ze své pravlasti do nových území, se velice často prohlašovali za obyvatele zemí, přes které putovali. Snažili se tím dosáhnout lepšího přijetí a navázání lepších vrahů s místním obyvatelstvem. Právě to je případ dobře doložené legendy o zemi „Malý Egypt“, za jehož obyvatele, kteří tuto zemi opustili, se Cigáni deklarovali během XIV. a XV. století (právě odtud pak pochází bulharské „Agjupti“). V současnosti se lze v Bulharsku velice často setkat s tím, že se Cigáni vydávají za Turky, zejména pak v oblastech se smíšeným obyvatelstvem. Obdobně se též Cigáni hojně prohlašují za Srby, Bulhary a další (a to zejména před cizinci, u nichž lze předpokládat neznalost místních reálií).

2) V mnohém odlišná je situace skupin, u kterých se setkáváme kromě demonstrativně preferovaného sebeuvědomění i se skutečnými proměnami v otázce etnických charakteristik, jako je například ztráta vlastního jazyka u rumuno- a tureckojazyčných Cigánů. Můžeme předpokládat, že dlouhotrvající pobyt těchto skupin na tomtéž území (například v Rumunsku) u nich katalyzoval etnotransformační procesy, které postupně vedly ke ztrátě vlastní etnicity a k přijetí rysů typických pro okolní obyvatelstvo. Přerušovaný pobyt na různých místech a obnova kočovného způsobu života vedou naopak k renesanci skupinových charakteristik. K obdobnému konci – skutečné proměně etnických charakteristik, může postupně vést i záměrná orientace skupiny na akulturaci s určitým *etnosem*: například v posledních letech v Bulharsku řada ciganologů konstatuje, že „turečtí Cigáni“ se prohlašují za Turky, striktně dodržují muslimské rituály, slaví turecké svátky a upřednostňují turečtinu pro vnitroetnickou a vnitrododinnou komunikaci.

Mnohaúrovňovost etnického sebeuvědomění je pro metaetnická společenství typická – očividné jsou prvky vědomí příslušnosti k okolní jinoetnické společnosti, jakož i prvky společného etnického sebeuvědomění. Prvek přechodného stádia sebeuvědomění (významný i v případě preferovaného sebepojetí) se nejvýrazněji projevuje u cigánských skupin hovořících

⁵⁵ Srov.: Drobiževa, L. M. 1977. Sbliženie kultur i meznacionalnye otnošenija v SSSR, *Sovetskaja etnografija* 6, s. 11–20.

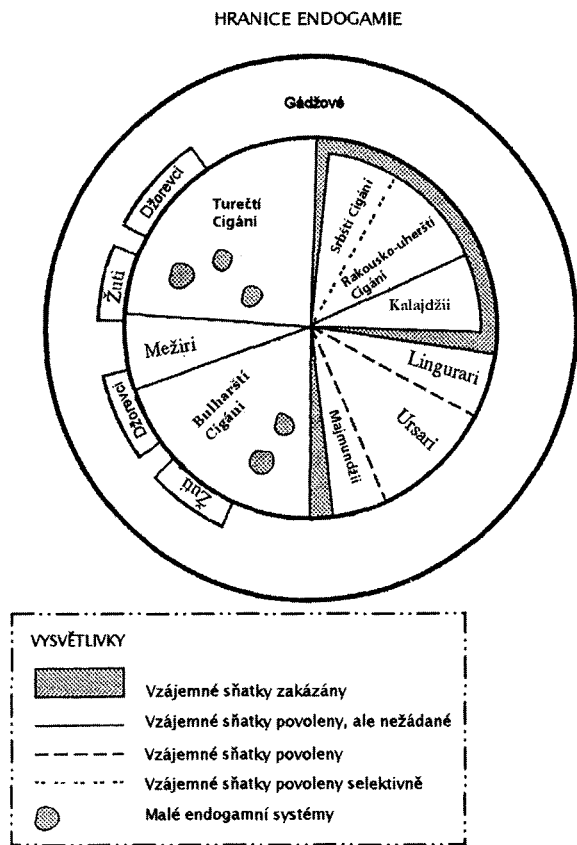
necigánským jazykem.⁵⁶ Příslušníci těchto skupin velice často připomínají spíše skupinu sociální než skupinu etnickou. Druhý a třetí (případně i čtvrtý) stupeň sebeuvědomění Cigánů zřetelně vypovídají o metaetnickém charakteru jejich společenství; ovšem první stupeň – vědomí příslušnosti k vlastní skupině, jakož i přesvědčení o vlastní výjimečnosti a hierarchické skupinové uspořádání, jsou typickými znaky stadia MESKES – meziskupinového etnického společenství.

Z uvedených příkladů je zřejmé, že specifickým rysem etnického sebeuvědomění Cigánů je splyvání prvků etnického vědomí stadia kmenových a národních (*narodnostni*) uskupení, přičemž první uvedené převažují. Pod vlivem soužití s makrosocietou přijali Cigáni i některé prvky národnostního uvědomění – skupina samotná kupříkladu usiluje o minimalizaci rozdílů mezi sebou a zbytkem populace, přičemž se velice často sama zřiká i vlastního etnonyma⁵⁷ a vyznačuje se typickými charakteristikami subetnosů v prostředí národních (*nacionalni*) organizmů – podvojným, potrojným a preferovaným etnickým sebeuvědoměním. Uvedený model sebeuvědomění, jakož i etnonym cigánských skupin vypovídá o podvědomé snaze dohnat historické zpoždění jejich *etnosu* a vyrovnat se makrosocietě. Uvedené akulturační procesy však nejsou jednoznačné a u každé cigánské skupiny probíhají jinak. Perspektivy rozvoje cigánského *etnosu* se na teoretické rovině prolínají s perspektivami ostatních malých etnických skupin obdobně zpožděných v jejich historickém rozvoji.⁵⁸ Shodné perspektivy pak badatelé přisuzují i meziskupinovým etnickým společenstvím (MESKES), jakož i společenstvím metaetnickým. V tomto případě má dané společenství tyto možnosti – buď dosáhne vyššího stadia svého vývoje, nebo se vydá cestou splyvání s rozvinutějšími společenstvími, případně pak (teoreticky) může usilovat o pluralistickou integraci. Podrobnější výklad rozvoje etnických procesů u Cigánů v Bulharsku by však vyžadoval zvláštní výzkum a bude předmětem následujícího rozpracování.

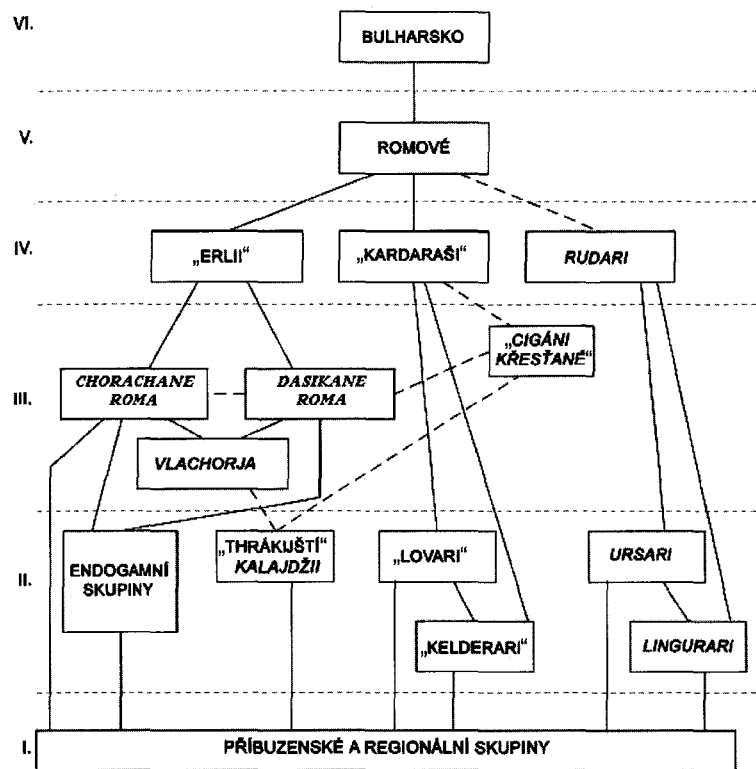
⁵⁶ Výmluvným potvrzením této teze je otázka, kterou mi položil jeden informátor: „Jsem *Lingurar*, Rumun. Když cestuji do Rumunska, říkají mi, že jsem Cigán – rumunský Cigán, jenže žiji v Bulharsku. To znamená, že jsem Bulhar. Řekněte mi, kdo vlastně jsme?“

⁵⁷ Genčev, St. 1984. *Narodna kultura i etnografija*. Sofia, s. 127.

⁵⁸ Marušiaková, E. 1990. Etničeski procesi pri malkite etničeski grupi izostanali v isto-ričesko si razvítie, *Balgarska etnografija* 4, s. 26–36.

Obrázek č. 2. Hranice endogamie⁵⁹

⁵⁹ Graf je (s mírnými zpřesňujícími úpravami) převzatý z Marušiaková, E. 1992. Ethnic Identity Among Gypsy Groups in Bulgaria, *Journal of the Gypsy Lore Society* 5, Vol. 2, No 2, s. 95–115 a vzhledem ke stati má víceméně ilustrační charakter. Prezentované grafy (obr. č. 1 a obr. č. 2) odpovídají svou podrobností a přesností stavu vědění v době jejich zveřejnění; s postupem badatelské práce E. Marušiakové a V. Popova docházelo také k úpravám a zpřesňování doprovodných obrazových příloh. Nejúplnější a nejpodrobnější grafické schéma zaznamenávající členění cigánských skupin v Bulharsku nalezne v současnosti čtenář na straně 77 monografie E. Marušiakové a V. Popova. 1997. *Gypsies (Roma) in Bulgaria*. Frankfurt am Main: Peter Lang – viz obr. č. 3; (pozn. překl.).

Obrázek č. 3. Členění bulharských cigánských skupin II.⁶⁰Poznámky k obr. č. 3.⁶¹

...Schéma nezahrnuje cigánské skupiny, které se preferenčně identifikují s Turky a Bulhary, neboť takový krok by do schématu vnesl pouze zmatek.

Endonyma (termín, který ke svému vlastnímu označení používá samotná skupina) různých cigánských skupin či meta-skupin jsou ve schématu vyznačena kurzivou; exonyma (označení dávána daným skupinám zvenčí) či

⁶⁰ Graf je (s mírnými zpřesňujícími úpravami) převzatý z E. Marušiakové a V. Popova 1997. *Gypsies (Roma) in Bulgaria*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

⁶¹ Vysvětlující poznámky ke schématu jsou vybrány a přeloženy z kapitoly „Klasifikace“, nacházející se na stranách 71–89 uvedené publikace.

označení tradiční jsou uvedena v uvozovkách (nutno však doplnit, že absolutní odlišení obou typů označení není možné, neboť užívání etnonym a endonym je často nejasné a konfúzní).

Nutno přitom zdůraznit, že označení jednotlivých skupin a subskupin jsou víceméně konvenční a ve svých stávajících formách neodpovídají svým původním významům. Není tak například nutné, aby se „Kalajdžii“ (cínaři, měditepci) věnovali zpracování mědi resp. cínu; obdobně též neplatí, že by všichni „turečtí Cigáni“ byli muslimové, hovořili turecky či se preferenčně identifikovali s Turky.

Úroveň VI. ve schématu odpovídá vědomí příslušnosti k makrosocietě – bulharskému národu, jehož existence je potvrzena u všech cigánských skupin v Bulharsku. Tato příslušnost k bulharskému národu není v rozporu s jejich vlastním cigánským etnickým vědomím, neboť odlišnost odpovídajících úrovní je obvykle též pocítována odlišně.

Úroveň V. odpovídá vědomí příslušnosti k cigánskému lidu jako celku; plně čáry mívá ke skupinám s jasným vědomím příslušnosti k cigánské komunitě, zatímco čáry tečkované ke skupinám, které si sice příslušnost k Cigánům uvědomují, avšak nejsou o ní plně přesvědčeny a na veřejnosti ji popírají.

Úroveň III. a IV. reflektují metaskupinové vědomí, které hraje roli především na úrovni III.; v mnoha případech přitom není dostatečně jasně vymezeno. Skupiny z úrovně IV. reálně existují, jejich vzájemné odlišnosti jsou zřetelně vyznačeny a vnímány; termíny, jimiž je označujeme v našem schématu, ovšem nejsou univerzálně známé a užívané.

V případě *Rudarů* komunita na třetí úrovni (tj. na úrovni metaskupinového vědomí) zcela absentuje. Na jejím místě se nalézá, ne však zcela jasně vymezené, vědomí IV. úrovně.

IV. úroveň též naznačuje, jakým směrem se může ubírat etnokonsolidace cigánské komunity.

Úroveň II. ve schématu odpovídá skupinovému vědomí. Aktivní je pouze u dobře zachovaných tradičních skupin s nezasaženými hlavními funkcemi.

Podíváme-li se na schéma vertikálně, nalezneme tři velké skupiny: „Kardaraše“, „Erlíi“ a *Rudari*; co se jejich vzájemných vztahů týče, zachovávají tyto tři skupiny přísné pravidlo nevměšování do záležitostí těch druhých. Vzájemnému kontaktu se tyto skupiny vyhýbají a ten také v podstatě neexistuje. Každá z uvedených skupin je, co se týče jejího vztahu k ostatním dvěma, striktně endogamní.

Kontakty mezi různými cigánskými skupinami v horizontálním směru přes schéma v zásadě absentují.

K pohybu z jedné úrovně do druhé dochází především v případech, kdy příslušnost k původní skupině ztrácí svou primární důležitost, anebo když je tato pod tlakem vnějších faktorů zapomenuta.

Literatura

- Arutjunov, S. A. – Čeboksarov, N. N. 1977. Peredača informacii kak mehanizmi suščestvovanija etnosocialnych i biologičeskich grupp čelovečstva, *Rasy i narody* 2.
- Bromlej, J. V. 1976. *Etnos i etnografija*. Sofija (slovensky: Bromlej, J. 1980. *Etnos a etnografija*. Bratislava).
- Bruk, S. I. – Čeboksarov, N. N. 1977. Metaetničeskije obščnosti, *Rasy i narody* 6, s. 15–41.
- Čeboksarov, N. N. – Čeboksarovová, I. A. 1978. *Národy, rasy, kultury*. Praha: Mladá fronta.
- Drobíževa, L. M. 1977. Sbliženie kultur i meznacionalnye otnošenija v SSSR, *Sovetskaja etnografija* 6, s. 11–20.
- Ficowski, J. 1985. *Cigane na polskich drogach*. Krakow.
- Genčev, St. 1984. *Narodna kultura i etnografija*. Sofia. 1984.
- Gening, V. F. 1970. *Etničeskij proces v pervobytnosti*. Sverdlovsk.
- Grellmann, H. M. G. 1787. *Historischer Versuch über die Zigeuner, betreffend die Lebensart und Verfassung, Sitten, Schicksal diese Volkes seit seiner Erscheinung in Europa und dessen Ursprung*. Göttingen.
- Horváthová, E. 1964. *Cigáni na Slovensku*. Bratislava.
- Horváthová, E. 1974. K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis* 1.
- Horváthová, E. 1980. Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, *Národopisné informácie* 3.
- Horváthová, E. 1988. K etnografickej a migračnej dynamike Cigánov, *Slovenský národopis* 36, č. 1.
- Hubinger, V. 1988. Etnos a etnikum, *Český lid* 75, č. 1.
- Kepeske, K. – Jusuf, Š. 1980. *Romska gramatika*. Skopje.
- Liégeois, Jean-Pierre. 1987. *Gypsies and Travellers*, Strasbourg.
- Marušiaková, J. 1985. K problematike cigánskej skupiny, *Slovenský národopis* 4.
- Marušiaková, J. 1986. Rodinný život valašských cigánov a jeho vývinové tendencie, *Slovenský národopis* 4, s. 609–634.
- Marušiaková, J. 1987. Etnické povedomie Cigánov. In: *Zborník „Teoretické konštanty a praktické varianty uplatnenia sociálnej psychológie v spoločenskej praxi“*. Košice, s. 76–84.
- Marušiaková, E. 1990. Etničeski procesi pri malkite etničeski grupi izostanali v istoričesko si razvitie, *Balgarska etnografija* 4, s. 26–36.
- Marušiaková, E. 1992. Ethnic Identity Among Gypsy Groups in Bulgaria, *Journal of the Gypsy Lore Society* 5, Vol. 2, No 2, s. 95–115.

- Marushiakova, E. – Popov, V. 1997. *Gypsies (Roma) in Bulgaria*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Monogarova, L.-F. 1964. Cygane. In: *Narody mira. Narody zarubežnoj Evropy*. Sv. 11. Moskva.
- Mróz, Lech. 1961. Cyganie meksykáncsy o obraz zmián zachodzacych w zyciu Cyganów v Americe. In: *Etnografia Polska*, sv. IV., z. 2, s. 135–155.
- Nicolini, B. 1969. *Famiglia zingara. La chiesa nella trasformazione socio-kulturale degli zingari*, Marcelliana-Brescia.
- Peršic, A. I. 1961. *Chozjajstvo i obščestvenno-političeskij stroj Severnoj Aravii v XIX – pervoj treći XX v. (istoričesko-etnografičeskie očerki)*. Moskva.
- Petro, J. 1985. *Determinačné faktory odlišnosti cigánskych rodín*. Košice.
- Popp Serboianu, C. J. 1930. *Les Tsiganes*. Paris: Payot.
- Pott, A. F. 1845. *Die Zigeuner in Europa und Asien*. Halle.
- Šejtanov, N. *Ciganite v Balgarija. Materiali za tehnijska folklor, ezik i bit*. (monografie v rukopise), Archiv EIM, č. 944.
- Šeregi, F. E. 1977. Problemy integracii cygan v Vengrii (po dannym sociologičeskogo issledovanija), *Sociologičeskie issledovanija*, 3.
- *Skazki i pesni, roždennie v doroge. Cyganskij folklor*. 1985. Moskva.
- Wlislóckí, H. 1980. *Vom wandernden Zigeunfolke*. Hamburg.
- Živkov, T. Iv. 1985. Etnos. O pit za sociologičeska charakteristika, *Sociologičeski problemi* 6.

DILEMA MOCI: INTERNÍ A EXTERNÍ VŮDCOVSTVÍ Romové v Polsku¹

IGNACY-MAREK KAMIŃSKI²

Z angličtiny přeložila Lenka Budilová

Peripatetičtí Cikáni³ si během svých migračních pohybů vyvinuli důmyslné strategie sloužící k maximálnímu využití dočasného prostředí tak, aby přežili jako kulturně svébytná skupina a zároveň předešli tomu, že by se jejich vůdci museli podrobovat ne-cikánským mocenským strukturám.⁴ Všechny předchozí pokusy o asimilaci cikánských skupin byly neúspěšné; Cikáni přežili jako etnikum dokonce i v současných industrializovaných Spojených státech. V tomto textu se budu věnovat strategiím Cikánů, které jim umožňují přizpůsobit se realitě, v níž pro ně není místo. Také se pokusím ukázat, že každý, kdo by se třeba jen dočasně ocitl ve stejných eko-politických podmínkách, by jednal stejně.⁵

¹ Přeloženo z anglického originálu Kamiński, Ignacy-Marek. 1987. The dilemma of power: Internal and external leadership. The Gypsy-Roma in Poland. In: Rao, A. (ed.), *The other nomads. Peripatetic minorities in cross-cultural perspective*, s. 323–356. Böhlau Verlag: Köln, Wien. Copyright © 1987 Böhlau Verlag. Publikováno se svolením autora a nakladatelství Böhlau Verlag. Překlad je dílčím výstupem projektu specifického výzkumu Katedry antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni 2009.

² Výzkum, o němž se hovoří v tomto textu, je součástí komparativního výzkumného projektu „Euro-Asian Minority Groups: Passing and Leadership Strategies Occurring During Rapid Eco-Political Transitions“, který je finančně podpořen švédskou radou pro sociální a humanitní výzkum (HSFR) a mezinárodním fondem Tojio Hosei univerzity (HIF).

³ V překladu používám termíny *Romové* a *Cikáni* v souladu s distinkcí v původním textu – *Roma* tedy překládám jako *Romové*, *Gypsy* jako *Cikáni*. V názvu textu byl po dohodě s autorem ponechán termín *Romové*. Překlad byl I. M. Kamińským revidován (pozn. překl.).

⁴ Kamiński, I. M. 1980. *The State of Ambiguity. Studies of Gypsy Refugees*. Göteborg: University of Göteborg, Department of Social Anthropology, s. 127–192; 281–304.

⁵ Kamiński, I. M. 1982. Application of Ethnography of Law and Political Anthropology. Gypsy Political Structures in a Contrastive Perspective. In: Suzuki, J. (ed.), *Shakaijinrui-gaku Nempo* 8, s. 1–29. Tokyo: Tokyo Metropolitan University & Kobundo Press.

- Marushiakova, E. – Popov, V. 1997. *Gypsies (Roma) in Bulgaria*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Monogarova, L.-F. 1964. Cygane. In: *Narody mira. Narody zarubežnoj Evropy*. Sv. 11. Moskva.
- Mróz, Lech. 1961. Cyganie meksykáncsy o obraz zmián zachodzacych w zyciu Cyganów v Americe. In: *Etnografia Polska*, sv. IV., z. 2, s. 135–155.
- Nicolini, B. 1969. *Famiglia zingara. La chiesa nella trasformazione socio-kulturale degli zingari*, Marcelliana-Brescia.
- Peršic, A. I. 1961. *Chozjajstvo i obščestvenno-političeskij stroj Severnoj Aravii v XIX – pervoj tretej XX v. (istoričesko-etnografičeskie očerki)*. Moskva.
- Petro, J. 1985. *Determinačné faktory odlišnosti cigánskych rodín*. Košice.
- Popp Serboianu, C. J. 1930. *Les Tsiganes*. Paris: Payot.
- Pott, A. F. 1845. *Die Zigeuner in Europa und Asien*. Halle.
- Šejtanov, N. *Ciganite v Balgarija. Materiali za tehničija folklor, ezik i bit.* (monografie v rukopise), Archiv EIM, č. 944.
- Šeregi, F. E. 1977. Problemy integracii cygan v Vengrii (po dannym sociologičeskogo issledovanija), *Sociologičeskie issledovanija*, 3.
- *Skazki i pesni, roždennie v doroge. Cyganskij folklor*. 1985. Moskva.
- Wlislóckí, H. 1980. *Vom wandernden Zigeunfolke*. Hamburg.
- Živkov, T. Iv. 1985. Etnos. O pit za sociologičeska charakteristika, *Sociologičeski problemi* 6.

DILEMA MOCI: INTERNÍ A EXTERNÍ VŮDCOVSTVÍ Romové v Polsku¹

IGNACY-MAREK KAMIŃSKI²

Z angličtiny přeložila Lenka Budilová

Peripatetičtí Cikáni³ si během svých migračních pohybů vyvinuli důmyslné strategie sloužící k maximálnímu využití dočasného prostředí tak, aby přežili jako kulturně svébytná skupina a zároveň předešli tomu, že by se jejich vůdci museli podrobovat ne-cikánským mocenským strukturám.⁴ Všechny předchozí pokusy o asimilaci cikánských skupin byly neúspěšné; Cikáni přežili jako etnikum dokonce i v současných industrializovaných Spojených státech. V tomto textu se budu věnovat strategiím Cikánů, které jim umožňují přizpůsobit se realitě, v níž pro ně není místo. Také se pokusím ukázat, že každý, kdo by se třeba jen dočasně ocitl ve stejných eko-politických podmínkách, by jednal stejně.⁵

¹ Přeloženo z anglického originálu Kamiński, Ignacy-Marek. 1987. The dilemma of power: Internal and external leadership. The Gypsy-Roma in Poland. In: Rao, A. (ed.), *The other nomads. Peripatetic minorities in cross-cultural perspective*, s. 323–356. Böhlau Verlag: Köln, Wien. Copyright © 1987 Böhlau Verlag. Publikováno se svolením autora a nakladatelství Böhlau Verlag. Překlad je dílčím výstupem projektu specifického výzkumu Katedry antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni 2009.

² Výzkum, o němž se hovoří v tomto textu, je součástí komparativního výzkumného projektu „Euro-Asian Minority Groups: Passing and Leadership Strategies Occurring During Rapid Eco-Political Transitions“, který je finančně podpořen švédskou radou pro sociální a humanitní výzkum (HSFR) a mezinárodním fondem Tojio Hosei univerzity (HIF).

³ V překladu používám termíny *Romové* a *Cikáni* v souladu s distinkcí v původním textu – *Roma* tedy překládám jako *Romové*, *Gypsy* jako *Cikáni*. V názvu textu byl po dohodě s autorem ponechán termín *Romové*. Překlad byl I. M. Kamińským revidován (pozn. překl.).

⁴ Kamiński, I. M. 1980. *The State of Ambiguity. Studies of Gypsy Refugees*. Göteborg: University of Göteborg, Department of Social Anthropology, s. 127–192; 281–304.

⁵ Kamiński, I. M. 1982. Application of Ethnography of Law and Political Anthropology. Gypsy Political Structures in a Contrastive Perspective. In: Suzuki, J. (ed.), *Shakaijinrui-gaku Nempo* 8, s. 1–29. Tokyo: Tokyo Metropolitan University & Kobundo Press.

Adaptivní strategie Cikánů a dalších peripatetiků bývají interpretovány⁶ jako strategie založené na schopnosti rozpoznat a využít dočasné zdroje a následně se vytrahat a hledat nové. Analýza, kterou předkládá Lauwagie, vychází z Barthových⁷ a Hannanových⁸ ekologických modelů udržování etnických hranic, a zároveň na peripatetiku aplikuje bio-ekologický koncept *r*-strategií:

„...cílem těchto skupin by mělo být nalézt rychle dočasné zdroje, maximálně jich využít, dokud do oblasti nevstoupí konkurenční skupiny, a nakonec se rychle rozptýlit... *r*-strategové maximalizují svou schopnost najít a vyčerpat veškeré zdroje dříve než jiné konkurenční skupiny vstoupí do sféry daného životního prostředí.

Jejich úspěch bude záviset na dostupnosti prostředí vhodného pro *r*-selekcí a na jejich schopnosti vykonat potřebné úkony. Ačkoliv v souvislosti s modernizací narůstá provázanost, jež nepochybně mění životní prostředí a tedy i strukturu niky, tyto změny *r*-strategické etnické skupiny neovlivní: 1) pokud nedojde k eliminaci všech dočasných a nepravidelných životních prostředí či 2) dokud *r*-strategové budou stále schopni objevovat a využívat nová životní prostředí vytvořená v době modernizace.“⁹

Závěry, které Lauwagie předkládá, jsou založeny na datech z terénního výzkumu ve skupinách, které označuje jako „západní Cikány a Travellery“ a do určité míry na písemných záznamech týkajících se Cikánů ve východní Evropě. Dochází k závěru, že Cikáni nebyli a nejsou politicky aktivní. Moje argumentace je však založena na tvrzení, že mocenské struktury a politické aktivity Cikánů jsou komplexní a že zkoumáním toho, jakým způsobem dochází k artikulaci vůdcovství u různých cikánských skupin sídlících v Polsku, které jsou blízké některým cikánským skupinám v Československu

⁶ Lauwagie, B. N. 1979. Ethnic Boundaries in a Modern State: Romano Lavo-Lil Revisited, *American Journal of Sociology* 85(2), s. 310–337 [česky: Lauwagie, B. 2007. Etnické hranice v moderních státech: Revize *Romano Lavo-Lil*. In: Jakoubek, M. (ed.), *Cikáni a etnicita*. Praha – Kroměříž: Triton, s. 304–343].

⁷ Barth, F. (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little-Brown.

⁸ Hannan, M. 1979. The Dynamics of Ethnic Boundaries in Modern States. In: Meyer, J. – Hannan, M. (eds.), *National Development and the World System. Educational, Economic and Political Change 1950–1970*. Chicago: University of Chicago Press, s. 253–275.

⁹ Lauwagie, B. N. (1979). Ethnic Boundaries in a Modern State: Romano Lavo-Lil Revisited. *American Journal of Sociology* 85(2), s. 310–337 [česky: Lauwagie, B. 2007. Etnické hranice v moderních státech: Revize *Romano Lavo-Lil*. In: Jakoubek, M. (ed.), *Cikáni a etnicita*. Praha – Kroměříž: Triton, s. 304–343].

a Švédsku, můžeme porozumět politickým aktivitám polských ne-Cikánů v období od srpna 1980 do prosince 1981.¹⁰

Dalším klíčovým konceptem, který budu v této kapitole používat, je koncept moci, který je „... abstrakcí odkazující ke ... vztahům dominance a podřízenosti... , které vznikají prostřednictvím procesů produkce, výměny, distribuce, nebo ... jsou odvozovány z kontroly fyzické síly.“¹¹

Při analýze strategií, které pro zachování kulturní identity využívají Cikáni v Polsku a cikánští emigranti ve Švédsku, budu zkoumat rovněž koncept tabu. Tabu, neboli zákaz určitých činností, které Cikáni považují za znečišťující, vytváří jasné hranice mezi Cikány a ne-Cikány a hraje klíčovou roli při vzniku externího vůdcovství u Cikánů, stejně jako při procesu podrobování se vůdcovství, které je jejich skupinám interní, a které je determinováno rituálně.

Cikáni v Polsku: Historický přehled

Cikáni se v Polsku poprvé objevili v době nebyvalých a ve velké většině bezkonfliktních styků mezi královstvími ve střední Evropě. Nejintenzivnější kontakty, které Polsko mělo s Maďarskem a Litvou, se uskutečňovaly skrze dynastické sňatky. Jagellonská dynastie byla založena v roce 1386 sňatkem polské královny a dcery maďarského krále s velkovévodou litevským. Následující generace vládly Polsku a Litvě a tato rodina se brzy stala jedním z nejmocnějších královských rodů v Evropě. Její členové se ženili a vdávali

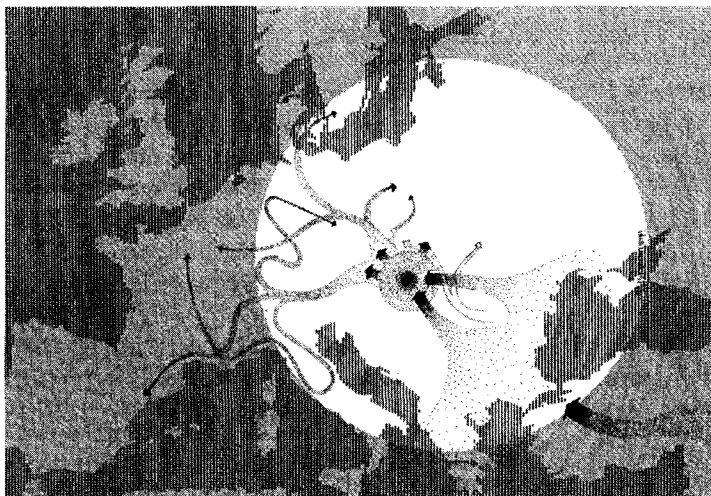
¹⁰ V prosinci 1982 se autor tohoto textu zúčastnil symposia věnovaného problematice menšinových skupin, které pořádal v Tokiu Výbor spojených národů pro odstranění diskriminace společně s japonským Buraku Liberation League. Mezi mluvčími byli mezinárodně uznávaní politici a názoroví vůdci evropských Cikánů, indických nedotknutelných, francouzských Židů, britských ne-bělošských občanů, amerických černochů a japonských Burakumin. Evropští Cikáni byli reprezentováni Romani Rose, západoněmeckým občanem s příbuzenskými vazbami v Polsku a Skandinávii; ten ve svém příspěvku poukázal na to, že polská vláda se záměrně snaží vyvolávat konflikty mezi polskými sociálními a kulturními skupinami. V některých případech byly tyto pokusy úspěšné a v ulicích vypukly násilné střety mezi členy Solidarity a Cikány. Strukturálně obdobné konflikty, které zahrnovaly sociální a etnické menšiny jako jsou Burakumin a Korejci, se odehrávaly v Japonsku v poválečném období. Podle některých komunitních leaderů má současné napětí mezi různými socio-kulturními segmenty skandinávských multi-etnických společenství podobné parametry.

¹¹ Cohen, A. 1979. Political Symbolism, *Annual Review of Anthropology* VIII, s. 87–113; s. 88.

za Habsburky a později za členy dynastie Vasů ze Švédska a řada z nich došla také na královský trůn v Čechách a Uhrách. Tak vládli obrovské oblasti o rozloze zhruba jednoho milionu km² sahající od Baltu téměř až k Černému moři různí členové jedné rodiny. Tyto okolnosti měly na Cikány, kteří přišli do této oblasti (viz obr. č. 1), přímý vliv ve dvou ohledech:

1. Cikáni byli pouze jednou skupinou cizinců z celé řady dalších, a tak nevzbuzovali tak výrazné reakce jako jiné cikánské skupiny v pozdějších obdobích uprostřed více homogenních populací západní Evropy.
2. Díky tomu, že získávali královské průvodní listiny a že jejich vůdcové byli oficiálně uznáváni jako osoby se stejným sociálním statutem jako místní aristokracie, získávali Cikáni snáze obdobná privilegia také v dalších evropských zemích, neboť panovníci si své dekrety obvykle vzájemně uznávali.

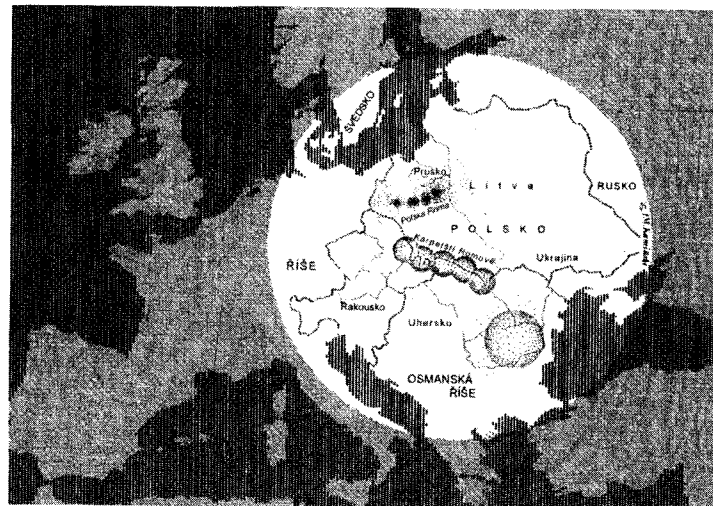
Obrázek č. 1. Vybrané směry cikánských migrací v Evropě ve 13.–16. století



Postupem času se těm Cikánům, kteří zůstali v Polsku, začalo říkat *polska Roma* (viz obr. č. 2). A tak se evropské Cikány už ve 14.–15. století dělili na „místní“ a „cizí“ skupiny. Ačkoli toto rozdělení bylo jasné, bylo v dané době stále flexibilní a mezi místními a cizími Cikány bylo obtížné rozlišovat, a to zejména proto, že raně středověké státy o usměrňování cikánských migrací neusilovaly.¹²

¹² Mróz, L. 1971. *Cyganie*. Varšava: Książka i Wiedza.

Obrázek č. 2. Rozšíření *polska Roma* a *karpatských Romů* ve střední Evropě ve 14.–15. století



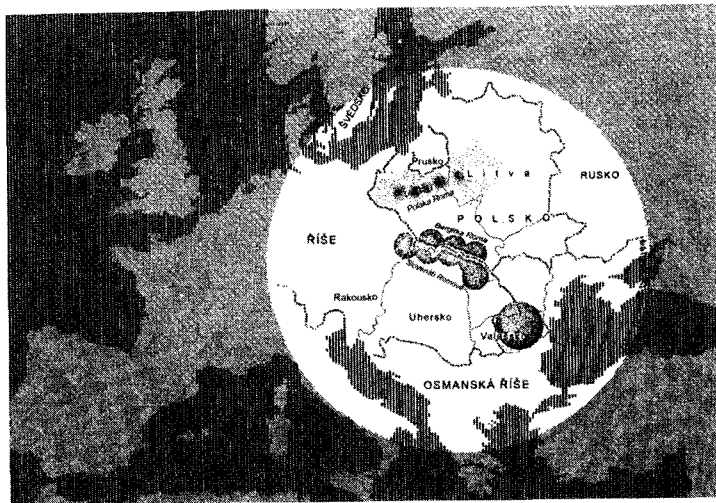
Zhruba v 15.–16. století se v jižním Polsku usadila další skupina Cikánů, která se začala označovat jako *karpatské Romové* (*Carpathian Roma*) (viz obr. č. 2). Obecně se má za to, že přišli do oblasti tatranského pohoří přímo z Malé Asie. Tato skupina se později dále rozdělna na *bergitka Roma* (v současné době žijící v Polsku) a *slovenské Romy* (*Slovak Roma*), žijící v současnosti v Československu¹³ (viz obr. č. 3).

Ve druhé polovině devatenáctého století začala do Polska přicházet z Balkánu řada dalších cikánských skupin, jako například *valašští Cikáni* (*Vlach Gypsies*), *Ursari* nebo tzv. *maďarští*, resp. *uherské Cikány* (*Hungarian Gypsies*). Tyto skupiny byly kulturně navzájem odlišné a lišily se zároveň také od skupin v Polsku již usazených. *Valašští Cikáni* (viz obr. č. 4), kteří byli nejpočetnější z těchto skupin nových imigrantů, začali opouštět Valašsko (srov. obr. č. 5) bezprostředně po zrušení nevolnictví v roce 1860. V této době již byli rozdělni na tři rozdílné dialektové podskupiny: *Kalderaše* (*Kalderasha*), *Lovary* (*Lovara*) a *Čurary* (*Churara*). Největší skupinou byli *Kalderaši*.¹⁴

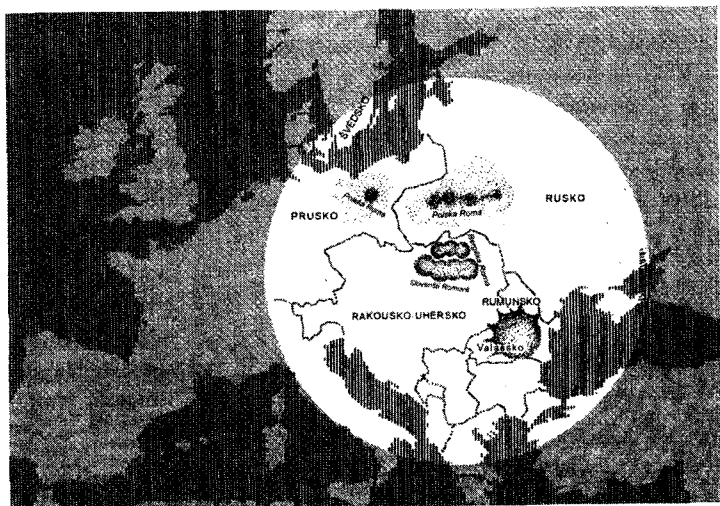
¹³ Text pochází z roku 1987, nereflektuje tedy pozdější rozdělní Československa (1993) (pozn. překl.).

¹⁴ Pobożniak, T. 1964. *Grammar of the Lovari Dialect*. Kraków.

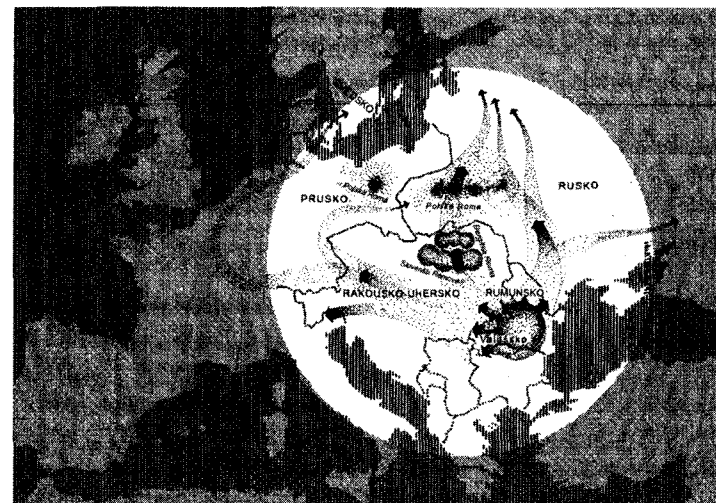
Obrázek č. 3. Rozdělení karpatských Romů na regionální skupiny v 17. a 18. století



Obrázek č. 4. Rozšíření polska Roma a karpatských Romů v době osvobození valašských Cikánů v Rumunsku v 19. století



Obrázek č. 5. Hlavní směry migrací valašských Cikánů – Kalderašů a Lovarů v 19. století



Jak *bergitka Roma* tak *polska Roma* považovali všechny tyto nově přichozí za cizince a vystupovali vůči nim nepřátelsky. Jejich nepřátelství bylo založeno částečně na přesvědčení o vlastním vylučném právu na využívání zdrojů v Polsku a bylo vystupňováno skutečností, že nově přichozí nehovořili ani dialektem *bergitka Roma*, ani dialektem *polska Roma*. Menší skupiny přicházející v této době do Polska tedy – pravděpodobně kvůli nepřátelství místních Romů – vytvářeli aliance s *Kalderaši* a nakonec se stali součástí této skupiny. Zpočátku udržovali spojení s *Kalderaši* také *Lovarové*, přičemž často působili jako slabší a submisivní partner. *Kalderaši* nazývali místní „polské“ Cikány *Poláča*, zatímco *Lovarové* jim říkali *Rumungri*. Ficowski¹⁵ uvádí, že slovo *Rumungri* etymologicky nespojuje se slovem „Rumunsko“, což je též zřejmé ze skutečnosti, že tento termín používali Cikáni, kteří migrovali z Rumunska a Maďarska k označení „polských“ Cikánů. Ficowski namísto toho naznačuje, že *Rumungri* znamená „původní“ či „místní“ Cikáni a je odvozeno z *Rom* (Cikán) a *Ungri* (*Hungarian*, tj. uherský; pozn. překl.). Peripatetičtí *Lovarové*, kterým bylo v dřívějších dobách zabráněno opouštět

¹⁵ Ficowski, J. 1965. *Cyganie na polskich drogach*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 69–70.

Uhersko a Transylvánii, se neztotožňovali s „místními Cikány“, o kterých hovořili jako o *Rom Ungri*. Později, po zrušení nevolnictví, když se znovu stali peripatetiky, označovali jako *Rumungri* všechny usedlé Cikány (viz obr. č. 1–3).

Jak *Kalderaši*, tak *Lovarové* v Polsku od počátku zdůrazňovali svoji odlišnou identitu, a vysvětlovali, že nejsou *Cyganie* (polsky *Cikáni*), ale že jsou buď Maďaři nebo Rumuni. Byl to způsob, jak odlišit sebe samé jako řádné a slušné řemeslníky od chudých a často méně kvalifikovaných „místních“ Cikánů. *Kalderaši* pracovali zejména jako měditepci a byli v neustálém kontaktu se sedláky; protože strávili velmi dlouhou dobu v Rumunsku, byl jejich dialekt výrazně ovlivněn rumunštinou. *Lovarové* se zase specializovali na obchodování s koňmi. Svě obchody uskutečňovali zejména na městských trzích, kde byla dominantním jazykem maďarština. Jejich slovní zásoba proto obsahuje řadu odborných termínů maďarského původu. V době, kdy se polský národ bránil cizím útočníkům, se „původní polští“ Cikáni zase snažili zdiskreditovat cikánské „přistěhovalce“ využíváním polských nacionalistických nálad. Nazývali tedy *Kalderaše*, kteří migrovali přes Rakousko-Uhersko, *Ostrijaki* (polsky *Rakušané*). Rovněž se snažili ztotožňovat s polskými ne-Cikány tím, že zdůrazňovali obeznamenost se vším polským, včetně polštiny, kterou byli – na rozdíl od nově příchozích – schopni hovořit. „Polští“ Cikáni tak používali jazyk jako *marker*; jak polština tak jejich vlastní odlišné dialekty symbolizovaly identitu, kterou se snažili uchovat v konfrontaci s nově příchozími. Díky své znalosti polštiny si do značné míry vytvořili monopol na přístup k polským ne-Cikánům. Stejně tak používání jejich vlastní variety *romanes* zdůrazňovalo odlišnost mezi jejich vlastními rituálními hodnotami a hodnotami nově příchozích. Pro pochopení cikánské politické struktury obecně a zejména instituce interního vůdcovství je přítomnost rituální sféry klíčovým faktorem.

Současná sociální organizace peripatetických Cikánů v Polsku a mimo Polsko

Organizační jednotky a úrovně

Následující termíny užívá naprostá většina Cikánů v Polsku a cikánských imigrantů ve Švédsku (viz obr. č. 5), když hovoří o pojmech významných pro svou sociální a ekonomickou organizaci.

Rasa: tento termín zahrnuje všechny, kdo se identifikují, nebo jsou ne-Cikány identifikováni, jako Cikáni. Tato identita „Cikána“ nemusí být žádným

způsobem potvrzena. *Rasa* tedy zahrnuje všechny známé i neznámé cikánské sub-skupiny a jednotlivce.

Natsia: tento termín je pod-kategorií *rasy*, založenou na jazyku a dodržování určitých tabu. Proto, aby byl člověk považován za člena určité *natsia*, musí být schopen hovořit jejím dialektem a řídit se určitými pravidly tabu. Některé *natsia* ztratily svůj původní dialekt, ale stále zachovávají základní tabu. V Polsku existují čtyři základní *natsia* – *polska Roma*, *bergitka Roma*, *Kalderaši* a *Lovarové*. Poslední dvě zmíněné skupiny se často označují jako *valašští Cikáni* a jsou považováni za jednu *natsia*, přestože mezi nimi existují drobné odlišnosti v dialektech, stejně jako v pravidlech dodržování tabu. S výjimkou *Kalderašů* a *Lovarů*, kteří si navzájem rozumějí, hovoří tyto *natsia* tak odlišnými dialekty, že pokud spolu chtějí komunikovat, musí se uchýlit k polštině. V každé oblasti určuje normy toho, co se stane stereotypem „pravého Cikána“ ta *natsia*, která zde má dominantní postavení. Tyto stereotypy jsou obvykle založeny na pravidlech dodržování tabu dané *natsia*.

Vitsa: tento celek je obvykle descendentní skupina, přičemž členství se odvozuje skrze všechny descendentní linie (*omnilineal descent group*). V praxi se obvykle descendance odvozuje patrilineárně, člověk však může odvozovat své členství po linii matky například pokud otec zemřel a ovdovělá matka se obrací o pomoc ke svému nejstaršímu synovi, nebo pokud otcova *vitsa* nebo *natsia* ztratila své privilegované postavení prostřednictvím emigrace z východních do západních geopolitických regionů nebo v důsledku politických bouří v ne-cikánské společnosti (jak jsme byli svědkem například v Československu v letech 1968–1969 nebo v Polsku v letech 1980–1981). *Vitsa* je základní politická jednotka, její hlava je osobou zodpovědnou za její jednotu a může nad jejími členy uplatňovat moc tím, že si vynucuje dodržování tabu. Hlavy větších *vitsa* mohou za určitých podmínek uskutečnit *romani kris* (radu starších), který funguje jako kolektivní těleso sdružených vůdců posuzující závažnější provinění související s pravidly tabu a trestající viníka tím, že jej na určitou dobu ostrakizuje. *Romani kris* nereprezentuje celou *natsia* ani všechny *vitsa*; je volným seskupením hlav jednotlivých *vitsa* v rámci určité oblasti. Může tedy být omezen na *Kalderaše* v Polsku; případně se jeho moc může rozšířit na všechny *valašské Cikány*.

Familija: tento termín označuje jednotku velice blízce spřízněných rodin, které žijí v nejbližším sousedství a spolupracují v ekonomické sféře. Taková jednotka obvykle zahrnuje tři až čtyři generace, například dva bratry s jejich ženami a dětmi, společně s rodiči těchto bratrů a ovdovělou sestrou jejich otce. Hlavou *familija* je obvykle nejstarší muž, který může být zároveň vůdcem *vitsa*.

Tsera: znamená domácnost (doslovný význam tohoto slova je *stan*). *Tsera* je základní jednotkou *familija* a obvykle sestává ze dvou až tří generací. Členové *tsera* mají jasně vymezené povinnosti podle pohlaví a věku. Když se muž ožení, obvykle si přivede nevěstu do *tsera* svých rodičů, kde žijí všichni společně po určitou dobu, sahající od několika týdnů po jeden rok. Po uplynutí této doby se od mladého páru očekává, že si vytvoří vlastní *tsera*.

Tabor: tato jednotka je migrační jednotkou a skládá se z několika *tsera*. S výjimkou *bergitka Roma* byla většina Cikánů v Polsku vždy peripatetická. Když zákony ne-cikánské společnosti umožňovaly neomezený nomádismus, skladba *taboru* byla založena na členech několika *vitsa* z jedné *natsia*, které byly v ideálním případě spřízněny sňatkem. Vůdce *taboru* je obvykle hlavou nejpočetnější *vitsa*. Zákony namířené proti peripatetikům však donutily Cikány rozšířit tato kritéria na členství v celé *natsia*. Například v období po druhé světové válce vedly přísné vyhlášky proti peripatetikům v Polsku k tomu, že *Kalderaši* umožňovali zpočátku všem *Kalderašům* a později všem *valašským Cikánům* stát se členy *taboru*, a to bez ohledu na jejich příslušnost na úrovni *vitsa*. Na sklonku padesátých let, když začala polská vláda používat tvrdší právní opatření proti peripatetickým Cikánům, byla kritéria přidružení se k určitému *taboru* dále rozšířena a členem *taboru* se mohl stát jakýkoli Cikán pouze na základě *rasy*.

Kumpania: tato instituce je ekvivalentem *taboru* u usedlých Cikánů a objevila se jako jednotka sociální a ekonomické organizace ve chvíli, kdy se Cikáni, kteří už dále nemohli legálně vést peripatetický způsob života, začali ve stále rostoucí míře usazovat. Stejně jako *tabor* je také základním smyslem existence *kumpanie* ekonomická kooperace a *kumpania* stejně jako *tabor* může být také utvářena na základě několika různých kritérií. Členství v *kumpanii* se může měnit v závislosti na okolnostech a její členové v takovém případě neprojevují loajalitu jen ke *kumpanii*, ale také ke své *vitsa*, *natsia*, či dříve k *taboru* – což se dělo naposledy když Cikáni vytvářeli *taboru* za účelem migrace do jiných zemí (viz obr. č. 5).

Každý Cikán má tedy své specifické postavení v rámci *rasy*, *natsia*, *vitsa*, *familija*, *tsera* a *taboru* či *kumpania* a veškeré, i zdánlivě naprosto chaotické, vzorce chování jednotlivce jsou determinovány řadou regulačních mechanismů v rámci každé z těchto jednotek. V důsledku této organizace je cikánské vůdcovství flexibilní, ale zároveň je založeno na mnohonásobné síti sociální kontroly. To znamená, že člověk může být vůdcem na nejvyšší úrovni, na rovině *vitsa*, pouze pokud je zároveň hlavou *familija* a *tsera*.

Rituální čistota a sociální kontrola

Dalším významným a často diskutovaným¹⁶ prvkem sociální organizace Cikánů a jejich interakce s ne-Cikány (*gadže*) je snaha vyvarovat se rituálního znečištění. Pro polské Cikány znamená *marime* jak znečištění, tak důsledky takového znečištění, a to zejména trest vyloučení z cikánské komunity. Některé skupiny nazývají člověka, který je ve stavu *marime*, *magerdo*, což znamená „nedotknutelný“ v doslovném smyslu slova. Tento stav znečištění je považován za nakažlivý a přenosný, takže všechno, čeho se *magerdo* dotkne, se také stává *marime*.

Koncept rituální čistoty vede ke vzniku dvou následujících množin kategorií, přičemž Cikáni v každodenním životě čelí oběma z nich a pokud chtějí přežít, musejí mezi nimi hledat kompromisy:

romania cikánské zvyky sankcionované sociální kontrolou	<i>marime</i> porušování cikánských zvyků
interní čisté, cikánské	externí nečisté, ne-cikánské

Interní cikánský svět má své kořeny v silně žádané a rituálně vyjadřované čistotě, zatímco ne-cikánský svět je synonymem pro znečištění, a z tohoto důvodu je třeba se mu vyhýbat. Znečištění má tedy životně důležitou funkci:

¹⁶ Kamiński, I. M. 1979. There is no escape from passing: Burakumin and Gypsy-Roma, *Antropologiska Studier* (University of Stockholm) 28, s. 52–68; Kamiński, I. M. 1982. Application of Ethnography of Law and Political Anthropology. Gypsy Political Structures in a Contrastive Perspective. In: Suzuki, J. (ed.), *Shakaijinruigaku Nempo* 8, s. 1–29. Tokyo: Tokyo Metropolitan University & Kobundo Press; Kamiński, I. M. – Westin, C. 1985. *Samverkan. Om utbildning, folkbildning och etniska relationer i Sverige*. Report No. 9. University of Stockholm, Center for Research in International Migration and Ethnicity: Research Group on Ethnic Relations, Social Cognition and Cross-Cultural Psychology; Miller, C. J. 1968. *Macwaya Gypsy Marimé*. Seattle: University of Washington, (MA diplomová práce z antropologie); Okely, J. 1975. Gypsy Women. Models in Conflict. In: Ardener, S. (ed.), *Perceiving Women*, s. 55–86. New York: John Wiley & Sons; Okely, J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press; Sutherland, A. 1977. The Body as a Symbol among the Rom. In: Blacking, J. (ed.), *The Anthropology of the Body*, s. 375–390. London: Academic Press; Thompson, T. W. 1922. The Uncleanliness of Women among English Gypsies, *Journal of the Gypsy Lore Society 3rd Series*, I, s. 15–43.

moc začleňovat a vylučovat jednotlivce z cikánského společenství. Instrukce znečištění funguje následujícími způsoby:

- slouží k vymezení hranic mezi Cikány a většinovou společností tím, že rituálně stanovuje určité postoje,
- slouží k oddělení dialektových skupin (*natsia*), kterým odpovídají rozdílné koncepty rituálních hodnot,
- slouží ke zdůraznění pohlavních diferencí v rámci *natsia*. Cikánské ženy jsou prostřednictvím svých ekonomických závazků, zejména obstaráváním potravy ze znečištěného ne-cikánského světa, obzvláště ohroženy znečištěním, ale zároveň také představují hrozbu znečištění pro ostatní členy společnosti, například když vaří či sedí u stejného stolu.

Konkrétní soubor pravidel dodržovaný jednou *natsia* v Polsku se nazývá *zakon*. V menší míře se dodržování těchto pravidel může odlišovat mezi různými *vitsa* a *kumpania*, a také mezi jednotlivci v různých stadiích začleňování do skupiny či jejího opouštění.¹⁷ Všechny podskupiny se však musí řídit základními pravidly sociálního jednání známého jako *romania*, které odlišuje všechny Cikány od ne-Cikánů. Ačkoli je *romania* jakýmsi všezahrnujícím a velice širokým konceptem nepsaných zvyků, rituálů, postojů, ideálního a reálného chování, každý Cikán a každá Cikánka velmi dobře vědí, kdy porušují *romania* a jaký druh trestu je za takové jednání čeká. Když je jednotlivec odsouzen jako nečistý, může být – podle míry provinění – zbaven možnosti jakéhokoli kontaktu se všemi ostatními Cikány a každý Cikán, který tento zákaz poruší a přijde do styku se znečištěnou osobou, je rovněž prohlášen za nečistého. Nečistota je tedy velmi účinnou zbraní a jediným možným postihem, který mají po ruce skupinové vůdci peripatetiků, a to zejména během rychle probíhajících eko-politických transformací.¹⁸

¹⁷ Srov. Barth, F. 1975. The Social Organization of a Pariah Group in Norway. In: Rehlfisch, F. (ed.), *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. London: Academic Press, s. 297, [viz český překlad: Barth, F. – Sociální organizace párijské skupiny v Norsku, v tomto sborníku].

¹⁸ Další příklady domácí i zahraniční politiky Švédska a Japonska viz v Kamiński, I. M. 1979. There is no escape from passing: Burakumin and Gypsy-Roma. *Antropologiska Studier* (University of Stockholm) 28, s. 52–68; Kamiński, I. M. 1980. *The State of Ambiguity. Studies of Gypsy Refugees*. Göteborg: University of Göteborg, Department of Social Anthropology, s. 33–57, 304–344, 382; Kamiński, I. M. 1982. Application of Ethnography of Law and Political Anthropology. Gypsy Political Structures in a Contrastive Perspective. In: Suzuki, J. (ed.), *Shakaijinruigaku Nempo*, 8, s. 1–29. Tokyo: Tokyo Metropolitan University & Kobundo Press. Politologové tento fenomén často opomíjejí. Ačkoli cílem tohoto textu není zabývat se podrobně těmito sítěmi, měli bychom tyto et-

Doposud jsme se zabývali pouze interními aspekty *romania*. Tyto hodnoty a zvyky představují ideální model „pravého“ Cikána. Koncept *romania* je ve způsobu, jakým funguje, srovnatelný s konceptem zákona. Oba koncepty fungují v odpovídajících společenstvích jako prostředky sociální kontroly, přičemž největší rozdíl spočívá v tom, že Cikáni jako menšina žijící ve společnosti, která je v podstatě ne-cikánská, musí dodržovat oba normativní systémy: *romania* a zákony (majoritní společnosti). Tato skutečnost často vede ke konfliktům, protože oba tyto normativní systémy jsou založeny na odlišných imperativích. *Romania* je však vlastní značná flexibilita, neboť není založena na žádném korpusu textů, ale na interpretaci precedentů. To znamená, že ačkoli by *romania* nikdy neměla být porušena, může být úspěšně přizpůsobena, aby odpovídala kontextuálním okolnostem a její interpretace může být do určité míry zmanipulována tak, aby umožnila vznik externího vůdcovství. Pokud se však ustanovený skupinový „vůdce“ snaží používat moc, která mu byla svěřena vnější silou (například ne-cikánskou policií) a pokouší se prosazovat nová kritéria „spravedlnosti“ ve svůj vlastní prospěch (anebo prospěch svých stoupenců), bude brzy nahrazen jiným „externím vůdcem“, kterého určí interní skupinové vůdci.

Interní a externí vůdcovství¹⁹

Interní vůdcovství: kritéria, role a fungování

Nejstarší mužský člen *familija* je hlavou *familija* a je zodpovědný za všechny její členy i když jsou ženatí (synové) nebo vdané (dcery) a žijí ve vlastní *tsera*.

nické případy malého rozsahu chápat v širším politickém kontextu a neomezovat je pouze na východoevropské peripatetiky; komplexní perspektivu mezinárodní migrace a etnicity poskytuje Horne, M. – Kamiński, I. M. 1981. Guest Scholars. Insiders or Outsiders? A Polyocular Approach, *Center News – Japanese Studies Center* (The Japan Foundation, Tokyo) VI (3), s. 2–5, a Kamiński, I. M. and Westin, C. 1985. *Samverkan. Om utbildning, folkbildning och etniska relationer i Sverige*. Report No. 9. University of Stockholm, Center for Research in International Migration and Ethnicity: Research Group on Ethnic Relations, Social Cognition and Cross-Cultural Psychology, s. 28–33.

¹⁹ Koncept instituce dvojího vůdcovství u těchto peripatetiků původně vznikl na základě rozsáhlého terénního výzkumu v Polsku a Československu a později byl použit na stejnou skupinu peripatetiků, která je ve styku s jinými etnickými skupinami, za jiných eko-politických podmínek, a to u východoevropských imigrantů ve Švédsku (Kamiński, I. M. 1980. *The State of Ambiguity. Studies of Gypsy Refugees*. Göteborg: University of Göteborg, Department of Social Anthropology).

Každá *familija* je součástí širší skupiny, *vitsa*, jejíž vůdce je zároveň hlavou určité *familija*, která je součástí této *vitsa*. Všichni ženatí muži jsou hlavami svých vlastních *tsera* a vůdcem *familija* je obvykle nejstarší muž ve skupině vzájemně spřízněných *tsera*. Vůdcovství na úrovni *vitsa* je determinováno následujícími kritérii:

Sít spojenců – Každý jednotlivec má určitou autoritu nad všemi, kteří vůči němu mají nižší příbuzenské postavení. Kromě toho si všichni příbuzní musejí vzájemně pomáhat v ekonomické a sociální sféře. Čím větší má tedy člověk příbuzenskou síť, tím lepší má přístup ke zdrojům. Je zřejmé, že čím je člověk starší, tím spíše bude stát v nadřazené příbuzenské pozici k velkému počtu ostatních. Příkladem nadřazeného postavení může být například „otec“, „manžel“, „strýc“, „dědeček“, „tchán“ a „kmotr“. Muž, který má značný počet spojenců a příbuzenských vazeb, je považován za vhodného vůdce.

Respekt – Mít početné příbuzenstvo samo o sobě nestačí; příbuzní si daného jednotlivce musejí velmi vážit. Čím bližší je příbuzenské pouto mezi nimi, tím důležitější vliv má jejich respekt na postavení jednotlivce v komunitě jako celku. A tak například notorický pijan nebo budižkničemu sice neztrácí právo na kooperaci se svými příbuznými, tato kooperace však bude čistě „mechanická“: podle *romania* je závazná, nevychází však z osobního respektu. Vnější atributy respektu jsou připsané, ale respekt sám je získaným statutem závislejícím na osobních vlastnostech jednotlivce. Vůdce je muž, který dosáhl osobního respektu ze strany svých spojenců.

Schopnosti – Jedním z nejdůležitějších způsobů, jimiž jednotlivec získává respekt svých spojenců, je prokazování schopnosti živitele. Úspěšný muž je v očích Cikánů ten, kdo prokazuje originalitu a houževnatost při vyhledávání, vytváření a následném využívání ekonomických nik v rámci ne-cikánského prostředí, a jehož úsilí přináší hmatatelné výsledky. Kromě toho musí být ochoten sdílet přístup ke všem těmto nikám se všemi svými spojenci; člověkem, který v ekonomické sféře upřednostňuje svoji bezprostřední *familija* na úkor svých dalších příbuzných, komunita opovrhne. Vůdce je muž zběhlý ve vytváření, vyhledávání a využívání ekonomických nik, který sdílí přístup k těmto nikám se svými spojenci.

Zkušenosti – Zkušenost je posledním nezbytným předpokladem vůdcovství. Vůdce je nadán právní autoritou k vynášení soudů při sporech v rámci *vitsa*, a pokud je členem *romani kris*, má právo vynášet soudy také nad členy jiných *vitsa*. *Romania*, cikánský právní kodex, je ústní tradice založená na precedencích. Protože cikánský vzdělávací systém je čistě neformální (pozorování a soutěžení) a protože *romania* je nepsaná a flexibilní, jediným způso-

bem, jak se naučit všem jejím jemným nuancím, je dlouhodobé pozorování toho, jak funguje. Osvojit si řádně *romania* tedy vyžaduje, aby byl člověk pozorný, inteligentní a měl dobrou paměť; kromě toho také musí být dost starý na to, aby měl zkušenosti se sledováním toho, jak *romania* funguje v nejrůznějších situacích. Pro vůdce jsou tyto vědomosti nezbytné, protože jeho soudy, založené na znalosti *romania*, mohou mít dopad na všechny osoby spadající pod jeho autoritu. Vůdce musí být tedy člověk s důkladnou znalostí *romania*.

Vůdce musí hrát svou roli v následujících sférách života společnosti:

Ekonomická sféra – Vůdce přebírá primární zodpovědnost za nalezení či vytvoření nových ekonomických nik a za sdílení přístupu k těmto nikám všemi členy *vitsa*. Jeho odpovědnost v této oblasti může být poměrně omezená a nevelkého rozsahu, jako například nalezení zdroje a odbytíště pro kovový šrot, nebo naopak nesmírně komplikovaná – jako například plánování migrace členů jeho skupiny během restriktivních opatření vůči kočovníkům, či dokonce plánování ilegální migrace z Polska do Švédska.²⁰

Sociální sféra – Vůdce je zodpovědný za blaho všech členů *vitsa*. Musí mít neustálý přehled o všech událostech, které se týkají členů jeho skupiny; tyto informace získává od svých početných spojenců prostřednictvím drbů. Jakmile dojde k události, která vyžaduje jeho pozornost, mobilizuje vůdce celou *vitsa*, aby se případem zabývala. Uveďme si konkrétní příklad: když je hlava některé *familija* uvězněna, vůdce shromáždí peníze, které se použijí na jeho obhajobu a zajistí finanční podporu a ochranu pro ty, kteří jsou na tomto muži závislí.

Organizace práva a pořádku – Vůdce je zodpovědný za udržování práva a pořádku v rámci skupiny. Chování Cikánů se řídí jak kodexem tabu nazývaným *zakon*, tak flexibilní tradicí právních precedentů a interpretací *romania*. Vůdce má nejen oprávnění trestat porušení těchto existujících kodexů, ale také vydávat svá vlastní nařízení z těchto kodexů vycházející (může například nařídit všem členům *vitsa*, aby přispěli hotovostí pro právě ovdovělou ženu a její děti). Člověk, který neuposlechne příkazů vůdce, nebo poruší *zakon* či *romania*, může být vůdcem potrestán. Vůdce *vitsa* musí též

²⁰ Kamiński, I. M. 1980. *The State of Ambiguity. Studies of Gypsy Refugees*. Göteborg: University of Göteborg, Department of Social Anthropology, s. 274–281; Kamiński, I. M. – Westin, C. 1985. *Samverkan. Om utbildning, folkbildning och etniska relationer i Sverige*. Report No. 9. University of Stockholm, Center for Research in International Migration and Ethnicity: Research Group on Ethnic Relations, Social Cognition and Cross-Cultural Psychology, s. 87–103.

udržovat soudržnost skupiny tím, že předchází mocenské žádnosti a nespokojenosti, které by mohly vést k rozdělení skupiny. Je přítom v zájmu skupiny samotné, aby byla početná: čím větší skupina, tím více spojenců a tím více potenciálních zdrojů, které může využívat.

Cesta k vůdcovství

Mírová cesta k moci – Když má vůdce *vitsa* pocit, že už pro svůj pokročilý věk, dlouhodobé onemocnění či z jiných důvodů není schopen nadále plnit svou vůdcovskou funkci, začíná se poohlížet po svém nástupci. Integrovaní součástí jeho postavení je velmi dobrá znalost všech událostí v jeho společenství a tak ví, kteří jednotlivci mají nejbliže k naplnění všech čtyř připsaných kritérií pro interní vůdcovství (příbuzenské postavení, respekt, schopnosti, zkušenosti). Při zvažování potenciálních kandidátů pak bere velice pečlivý zřetel na mínění celého společenství a tak když nakonec navrhne svého nástupce, vyjadřuje tím vůli *vitsa* jako celku. Nástupnictví v mocenské sféře tak není založeno pouze na samotném příbuzenství; kandidátem může být syn nebo bratr dosavadního vůdce, ale pouze za podmínky, že ho celá místní reprezentace *vitsa* považuje za nejvhodnějšího muže. Takové pokojné předání moci je nejobvyklejším způsobem dosažení pozice vůdce.

Sesazení vůdce – Když úřadující vůdce *vitsa* přestane být dobrým vůdcem, nespokojenost v rámci skupiny roste a začínají se objevovat uchazeči o jeho místo. Tato situace nastává například v případech, kdy se z vůdce pomalu stává alkoholik nebo pokud nedokáže korigovat a mít pod kontrolou stanoveného externího vůdce. Nespokojená *vitsa* se teoreticky může odvolat přímo k *romani kris* a otevřeně obžalovat vůdce z nezpůsobilosti, ve skutečnosti se však tento postup téměř nepoužívá, protože by podněcoval destruktivní frakcionářství v rámci skupiny, která – aby v často nepřátelském prostředí přežila – musí zůstat soudržná.

Cikánská politika obvykle bývá mnohem rafinovanější. Namísto otevřeného veřejného odsouzení se k vůdcům ostatních *vitsa* neformálními kanály dostávají drby. Když tyto drby dosáhnou závažného rozsahu, vůdci ostatních *vitsa* svolají shromáždění, na němž se hovoří o obvinění a jeho zdrojích. Pokud se prokáže, že obvinění bylo lživé, osoba nebo osoby zodpovědné za jeho šíření jsou prohlášeny na stanovené časové období za nečisté, což je trest za pomluvu, která škodí nejen vůdci jako jednotlivci, ale též soudržnosti a tedy šancím na přežití celé skupiny. Pokud se naopak obvinění prokáže jako pravdivé, vůdce je prohlášen za nezpůsobilého pro svoji funkci. V extrémnějších případech, kdy je vůdce shledán vinným z porušení *romania* nebo *zakonu*

například pro nepřijatelné zvýhodňování vlastní *familija*, je prohlášen za *magerdo* (= ve stavu znečištění). Sesazený vůdce nemůže jmenovat svého nástupce; namísto toho se postupně a neformálně objeví nový vůdce.

Když se *vitsa* příliš rozroste, vůdce nemůže dále plnit své povinnosti; v takovém případě může akceptovat odtržení určité části *vitsa*, která se sdružuje kolem hlavy jedné *familija*, jež se stane novým vůdcem. Tato změna se však musí postupně vyjednávat s celým společenstvím, jinak by se nový vůdce a jeho *vitsa* ocitli v izolaci a následně by se museli přestěhovat do jiné oblasti.

Externí vůdcovství: strategie a funkce

Interní cikánský vůdce musí chránit svoji skupinu před pokusy ne-cikánských autorit proniknout vertikálními sítěmi moci (*vitsa-familija*) vytvořením zdání externího vůdcovství například prostřednictvím tzv. „cikánských králů“. Mým záměrem je zabývat se nyní tím, jak instituce externího cikánského vůdcovství funguje jak v současném Polsku, tak v prostředí východoevropských imigrantů ve Švédsku.²¹

V poválečné východní Evropě byla individuální mobilita omezena nejen hranicemi národních států, ale postupně se stal obtížným také pohyb v rámci jednoho státního útvaru.²² Tato situace vyústila v další změny ne-cikánských a cikánských mocenských struktur v Polsku a obě zmíněné skupiny si vytvořily nové vzorce vůdcovství, což jim umožnilo vypořádat se navzájem se svými strategiemi.

Nová politika namířená proti kočovníkům přinesla všem členům *taboru* povinnost se po příjezdu do nové lokality do 48 hodin zaregistrovat. Nesplnění této zákonné povinnosti vedlo k soudním procesům proti recidivistům. Z praktických důvodů byl obvykle ostatními *tesera* vybrán jeden z členů *taboru*, aby zaregistroval celou skupinu v „oficiálním registračním protokolu“, který jim poskytly ne-cikánské úřady. Tento oficiální registrační protokol vyžadoval informace o počtu a pohlaví osob v každé rodině a v každém voze, datum kdy se jednotlivé rodiny připojily ke kočovné skupině a kdy

²¹ Hannerz, U. 1983. *Över gränser. Studier i dagens socialantropologi*. Lund: Liber, s. 131; Okely, J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 27, 74, 103; Widgren, J. 1984. *Svensk invandrapolitik. En faktabok*. Lund: Libar förlag, s. 80, 84.

²² Guy, W. 1975. Ways of Looking at Roms: the Case of Czechoslovakia. In: Rehfish, F. (ed.), *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, s. 201–229. London: Academic Press.

ji opustily. Úřady tak ve svých snahách o klasifikaci používaly ne-cikánské koncepty sociální organizace a naprosto ignorovaly cikánské kategorie *tsera*, *familija*, *vitsa* a *natsia*.

Pokud se *tabor* rozhodl zůstat na jednom konkrétním místě více než 48 hodin, *voit* (osoba pověřená starostí o registraci skupiny) měl povinnost vykázat se oficiálním registračním protokolem na místním registračním úřadě nebo každému policistovi, který projevil zájem o inspekci *taboru*. Tento postup umožňoval úřadům nejen lokalizovat *tabor* a jeho migrační pohyby, ale také zjistit případnou časovou koincidenci mezi pohybem kočující skupiny a trestnými činy ohlášenými v lokalitách, které skupina navštívila.

Voit tedy v podstatě reprezentoval ne-cikánské úřady v rámci *taboru* a zároveň byl nucen s těmito úřady „spolupracovat“. Nesmíme však zapomínat na to, že *voit* nebyl z perspektivy Cikánů „skutečným vůdcem“ – byl osobou, kterou interní vůdce skupiny pouze pověřil zodpovědností za starost o oficiální registrační protokol. *Voit* byl tedy fakticky pod kontrolou hlavy své *familija* nebo *vitsa*, podle toho, jak byl *tabor* strukturován. Do roku 1939 byl *tabor* v ideálním případě tvořen několika *familija* ze stejné *vitsa*. V letech 1945–1961 byli Cikáni donuceni pod nátlakem vnějších podmínek, zejména zákonů o migraci, vytvářet *tabor*y sestávající z členů spřátelených a kooperujících *vitsa* ze stejné *natsia*. Nakonec tak byly navázány afinní a rituální vztahy mezi všemi třemi peripatetickými *natsia* v Polsku (*Kalderši*, *Lovarové*, *polska Roma*).

Voit, který byl zpočátku pouze dočasným správcem oficiálního registračního protokolu, byl později ne-cikánskými úřady donucen nebo spíš dohnán k tomu, aby tuto pozici přijal trvale. Zpočátku mohl jednotlivec zastávající pozici *voita* se souhlasem skupiny svoji zodpovědnost převést na jinou osobu. Později místní oblastní správa této praxi zamezila, protože měla dlouhodobý zájem o udržování kontaktů pouze s jednou osobou, přičemž doufala, že ji nakonec přinutí ke kolaboraci. Na první pohled se zdá, že investice místní správy pouze do jedné osoby, kterou byl *voit*, je nesmyslná, protože žádný *tabor* nebyl trvalý. Avšak ještě dříve než bylo kočování zakázáno zákonem, hodlaly místní správy všechny kočující skupiny trvale usadit. Ne-cikánské úřady se snažily prostřednictvím svých *k*-strategií kultivovat *voita*, aby napomáhal přetváření *r*-strategických, peripatetických hodnot.

Ve většině skupin peripatetických Cikánů v Polsku v období krátce po druhé světové válce bylo možné najít malé specializované měditepecké *tabor*y. Kočující skupiny se skládaly pouze z určitých členů *vitsa*; snažily se vyhybat tomu, aby v jedné kočující skupině byli členové různých *vitsa*, přičemž členové různých *natsia* nikdy nemohli být ve stejném *taboru*.

Kvůli poválečným výnosům omezujícím legální cestování do zahraničí a pohyb v rámci jednoho státu se základna, z níž se rekrutovali členové *vitsa*, stávala postupem času stále flexibilnější. Dalším důvodem pro liberálnější získávání členství byl také intenzivnější konkurenční boj mezi různými kočujícími měditepeckými skupinami. To bylo přímým důsledkem omezení kočování na polském území, na němž musely tři *natsia* najít své ekonomické niky, které se stále zmenšovaly. Bylo nezbytné najít nové vysoce kvalifikované osoby pro práci v rámci skupiny. A tak v naléhavých případech, například při velkých zakázkách, když *tabor* potřeboval více kvalifikovaných osob na práci, mohl člen skupiny navrhnout vzdáleného příbuzného, jako například „švagra manžela sestry své ženy“. Takový jednotlivec byl akceptován jako nový člen kočující skupiny pouze když ho jako kandidáta schválil interní vůdce (hlava dominantní *tsera* nebo *familija*). Následkem toho se profesionální schopnosti staly důležitějším kritériem než příbuzenství. Rekrutování nových ne-členů *vitsa* nebo *natsia* se však stále řídilo přísnými pravidly a bylo účinně kontrolováno prostřednictvím síti interní autority, zejména *familija* a *vitsa*.²³

Vůdci určení zvenčí a vůdci vybraní skupinou

Převládající strategie vůči Cikánům byla využívat externích vůdců *taboru* – *voitů* – k vyjednávání dohod se skupinami měditepců. Proto se ne-cikánské úřady na konci padesátých let bránily výměně oficiálních registračních protokolů *taboru*, aby mohly účinněji kontrolovat jmenování *voitů* a vyvíjet na ně nátlak k usazení jejich skupin. Místní samosprávy jim za to na oplátku nabízely vytvoření autonomních a samosprávných cikánských měditepeckých družstev. Když se skupina nakonec usadila a bylo založeno slibované družstvo, cikánští měditepci zjistili, že všechny administrativní a vyšší vedoucí pozice zastávají pouze ne-Cikáni. Pouze personál přímo se podílející na výrobě, a tedy v podřízeném postavení, byli Cikáni. Když si Cikáni stěžovali úřadům, řekli jim, že cikánští měditepci by bývali mohli zastávat jak administrativní, tak vedoucí pozice, kdyby nebyli nevzdělaní. Za takových podmínek prudce klesal počet takzvaně dobrovolně usazených cikánských skupin. Kromě toho usedlí členové *taborů*, kteří se uchýlili ke stávce, byli uvěznováni a čelili nezaměstnanosti a tak se následně řada členů *kumpania* vrátila zpět ke kočovnictví tak, že se připojovali k *taborům* „ovládaným“ *voiti* podřízenými interní strukturu.

²³ Kamiński, I. M. 1980. *The State of Ambiguity. Studies of Gypsy Refugees*. Göteborg: University of Göteborg, Department of Social Anthropology, s. 40, 241–304.

Áčkoli byl *voit* pouze řadovým členem kočovné skupiny, byl obvykle vybrán z té *familija*, která byla v rámci *taboru* v dané době nejpočetnější. Složení skupiny se však v průběhu cest mohlo měnit a důsledkem toho mohla nastat situace, kdy *voit* byl členem *familija*, která byla aktuálně početně slabší než v době, kdy se kočující skupina utvářela. V případech, kdy *tabor* kočoval po dlouhou dobu, například od jara do podzimu, se mohlo stát, že *vitsa*, do níž patřil *voit*, byla reprezentována pouze prostřednictvím jeho vlastní *tsera*.

V souladu s dlouhodobou strategií asimilace Cikánů činily úřady stále obtížnější možnost převést vlastnictví oficiálního registračního protokolu z jednoho *voita* na jiného v rámci *taboru*. Úřady hodnotily každého dočasného *voita* v naději, že naleznou někoho, kdo bude ochotný „vyjednávat“, nebo k tomu bude donucen vydíráním. Později úřady vybrané *voity*, pod záminkou podezření z nějakého trestného činu, povolávaly. V závislosti na tom, jakým způsobem *voit* reagoval na obvinění z nedodržení pravidel registrace, která proti němu byla vznesena, bylo někdy „další právní řízení pozastaveno dokud se neobjeví nové informace“. V každém případě záviselo prokázání *voitovy* viny a následný rozsudek na jeho ochotě spolupracovat s místními úřady a na tom, jak velký zájem o něj úřady měly. Podle zákona policie nesměla zadržovat podezřelé déle než 48 hodin; v praxi však na lokální úrovni docházelo k tomu, že *voit*, který nebyl ochoten přistoupit na požadavky úřadů, byl propuštěn a okamžitě znovu zadržen na dalších 48 hodin. Aby tyto postupy zůstaly v mezích zákona, potřebovala policie buď zatykač, nebo podpis podezřelé osoby pokaždé, když byla propuštěna. V důsledku toho mohl být podezřelý *voit* zadržován za účelem výslechu tak dlouho, že pokud bylo jeho postavení v rámci skupiny slabé, neboť byl pouze externím vůdcem, mohl ho jeho *tabor* jeho odpovědnosti zbavit. Na žádost policie pak mohly úřady kontrolující povolení k pobytu skupinu donutit, aby lokalitu opustila, například tak, že jí odmítly prodloužit povolení k táboření. Pokud však *voitovo* postavení v rámci *tabora* bylo silné, protože byl jak externím, tak zároveň interním vůdcem, členové *taboru* obvykle velice odhodlaně demonstrovali před policejní stanicí, takže místní policisté měli pouze dvě možnosti: buď propustit *voita* nebo zadržet všechny členy skupiny. Druhá varianta mohla celou záležitost ještě více zkomplikovat, v závislosti na tom, jestli k zadržení došlo ve venkovském nebo v městském prostředí.

Venkovské obyvatelstvo se obvykle nestavělo na stranu Cikánů, protože na vesnicích byly časté potíže s ukradenými slepicemi a s nepoctivým obchodováním s padělkami jako byly například „zlaté hodinky“. Toto kriminální jednání, které páchali členové ne-měditepeckých *taborů*, vedlo k opětovnému ustavení proti-cikánských postojů na venkově, které se pouze dočasně

zmírnily těsně po druhé světové válce. Titíž venkované však zacházeli odlišně s Cikány trvale usazenými v jejich vesnicích, kterým dokonce někdy pomáhali před pronásledováním ze strany policie.

Když však policie ve městě zatkla *voita*, kterým byl interním vůdcem kočující skupiny, členové *taboru* se postavili před policejní stanicí a mladší chlapce poslali k vůdcům všech *vitsa* a všech afinně spřízněných *familija* ze stejné *vitsa*, aby sehnali více lidí pro rozsáhlejší demonstraci. Kromě toho členové *taboru*, kteří byli příbuzní s uvězněným vůdcem, informovali o zatčení členy ostatních *taborů* prostřednictvím *patrine* (*Kalderaši* a *Lovarové*) nebo *spera* (*polska Roma*). Tyto tradiční cikánské kódované zprávy se mohou vytvářet z větviček, kusů látky nebo odpadového železa společně s kameny a dalšími materiály, které se kombinují do specifických vzorců: v nich dokázali Cikáni zašifrovat i ty nejsložitější informace jako je zatčení, smrt, velikost *taboru* nebo místo k táboření. Demonstrace stále většího počtu Cikánů obvykle vedla k použití fyzické síly proti demonstrujícím, což zase často vedlo k tomu, že se do celé věci zapojila ne-cikánská populace, která se snažila chránit cikánské ženy a děti před násilím ze strany policie.

Protože si obě strany uvědomovaly nebezpečí eskalace konfliktu, snažily se konflikt od začátku neutralizovat, dříve než nabral takových rozměrů. Tak byl *voit* obvykle dočasně propuštěn v okamžiku, kdy se policie domnívala, že se schyluje k demonstraci, do níž se mohou zapojit také ne-Cikáni a která povede k „pouličním nepokojům“. Jakmile však policie dokázala *voita* zaplést do jakéhokoli nelegálního nebo pololegálního incidentu nebo když došlo k něčemu takovému na venkovském tábořišti, potom policie, při vědomí toho, že místní populace nebude protestovat, *voita* zatkla. Když policie *voita* zadržela a zabavila oficiální registrační protokol, bylo snadné prokázat jeho vinu.

V důsledku nutnosti čelit stále více nepřátelskému, ale v mezích zákona se odehrávajícímu nátlaku na vlastní vůdce ze strany místních úřadů, změnil *tabor* své obranné strategie z demonstrací na pasivní odpor. Cikáni opouštěli *tabor*, dokud zde nezůstal pouze vydíraný *voit* a jeho *tsera*, kteří mohli *tabor* reprezentovat. Za takových okolností byl úřadům nadále Cikán, který byl držitelem oficiálního registračního protokolu, k ničemu. Na konci padesátých let, kdy protikočovnická politika nabývala na síle, začaly venkovské úřady používat sofistikovanější metodu, jak proniknout do struktury „skutečného vůdcovství“ této menšinové skupiny, při níž jim napomáhali terénní pracovníci specializovaní na „cikánskou otázku“. Brzy odhalili zpětnou vazbu mezi demonstracemi a postavením *voita*. Policie se snažila zjistit, kdo je „skutečný“ vůdce tím, že záměrně provokovala členy skupiny k demonstraci.

Kočující skupiny brzy pochopily skrytý cíl strategie úřadů, které neustále zatýkaly, propouštěly a znovu zatýkaly jejich *voity* a prostě přizpůsobily své obranné strategie konkrétním nastalým okolnostem. Členové skupiny nahlávali na *voita*, aby s místními úředníky spolupracoval, při vědomí toho, že pak bude propuštěn a ponechán na svobodě delší dobu, čímž se mu snažili pomoci uniknout z nebezpečné situace, v níž se ocitl. Přitom bylo zřejmé, že jakmile bude *voit* propuštěn, mohou kočující skupinu rozpustit.

Tím, že *voitovi* tímto způsobem napomáhali, se však členové *taboru* ocitli před novým dilematem. Mohli se připojit k jiným členům své *vitsa* v jiné skupině, kde však mohli znovu narazit na kolaborujícího *voita*, nebo mohl jejich nový *tabor* čelit stejným problémům jako ten starý. Případně se mohli rozhodnout opustit tradiční způsob kočování ve viditelném cikánském *taboru*, tedy v obytných vozech tažených koňmi, a začít místo toho kočovat „skrytě“ vlakem, podobně jako řada členů *rasa* se statusem nečistých nebo jedna z větví *valašských Cikánů*, která byla v padesátých letech repatriována do Polska ze Sovětského svazu (viz obr. č. 5). I tato možnost však vedla k potenciálním konfliktům mezi Cikány a ne-Cikány, kvůli obtížnosti kompromisu mezi dvěma normativními systémy, a to *romania* a státními zákony.

Kulturní sebeobrana a její meze

Jak už jsme dříve v této kapitole uvedli, v cikánské společnosti může být člověk prohlášen za nečistého. Případ se prošetřuje a podle závažnosti prohřešku je určen trest patřičného stupně. Drobné přestupky, jako je například praní mužského a ženského prádla společně, se projednávají pouze na úrovni *familija*. Když však vdaná cikánská žena (*romni*) nosí na veřejnosti kalhoty, což je závažné porušení normy, je to nebezpečné nejen pro její vlastní *familija*, ale také pro *vitsa* jejího manžela. Provinilou ženu prohlásí hlavy všech *familija* patřících do manželovy *vitsa*, které žijí v Polsku, na určitou dobu za nečistou, aby se tak předešlo tomu, že by ostatní ženy ze stejné *vitsa* mohly následovat jejího vzoru. Přestupky, které mohou být příčinou delšího období ostrakismu, jsou například jzení zapovězených druhů masa, jako třeba ježků nebo koňského masa, či – u *Kalderašů* a *Lovarů* – salámů, nebo užití zbraně proti členovi stejné *rasa*.²⁴

Pokud patří provinilý jednotlivec do skupiny *polska Roma* a přestupek je velmi závažný (*baro mageripen*), jako je například předmanželský sex nebo

znásilnění, ortel by měla v ideálním případě vynést nejvyšší autorita *polska Roma* v rituální sféře – *baro šero*. *Polska Roma* měli, a podle některých neověřených zdrojů stále mají, instituci individuálního rituálního vůdcovství v osobě voleného *baro šero*. Tento titul, který byl přidělován staršímu *Romovi* volenému všemi dospělými ženatými *Romy* na zvláštním shromáždění celé populace *polska Roma* (včetně větví *Chaladytka* a *Sasytka*), můžeme přeložit jako „velká hlava“. Na tomto volebním shromáždění, nazývaném *romano celo*, se mohlo scházet až několik tisíc příslušníků *polska Roma*. Došlo-li ke spáchání přestupku, *baro šero* se o něm dozvěděl prostřednictvím drbů. Provinilec pak byl požádán, aby se dostavil do sídla *baro šero*, kde bylo provedeno právní vyšetřování.

Když byl prohřešek klasifikován jako *tykne mageripen* (méně závažný), jako je například kontakt se znečištěným předmětem nebo hovor s osobou s nečistým statusem, vinu neposuzoval nejvyšší rituální vůdce, ale jeho dva zástupci nazývaní *jonkaro*.

Na rozdíl od *polska Roma* mají *valašští Cikáni* kolektivní instituci zabývající se prohřešky proti tabu, která se nazývá *romani kris*. Člověk, který se provinil *bare mahrimoto* (nejzávažnějším přestupkem, který odpovídá *baro mageripen* u *polska Roma*), jako je například kolaborace s ne-cikánskými úřady proti zájmům *natsia*, je při velice formálním soudním řízení, v němž musí být zastoupeny hlavy všech *vitsa* v Polsku, prohlášen za nečistého. Pokud *romani kris* shledá dotyčného vinným, potrestá nejen jeho, ale podrobí rozsáhlým sankcím také všechny členy jeho *natsia* – včetně jeho vlastní *tsera* –, kteří s ním mohou přijít do fyzickému kontaktu.

V důsledku dohody mezi polskou a sovětskou vládou došlo v 50. letech k vlně repatriací do Polska. Mezi nimi byla také „ruská“ větev *valašských Cikánů*, kteří byli internováni v Sovětském svazu na počátku druhé světové války. Tato skupina se skládala hlavně z *Lovarů* a *Kalderašů*, kteří se vdávali a ženili mezi sebou, a jejichž *tabor* tradičně kočoval v oblasti východních prefektur Polska, které byly po druhé světové válce formálně připojeny k Sovětskému svazu. Tito internovaní *valašští Cikáni* byli deportováni za Ural a byli napojeni afinními a rituálními vazbami na asijskou větev *Lovarů* až do konce 50. let. V důsledku tohoto vývoje byli mnohem méně ovlivněni modernizací a neustálým přeskupováním a, což je nejdůležitější, jejich kodex tabu nebyl tak flexibilní jako u těch *Cikánů*, kteří strávili druhou světovou válku v Polsku. Tito *valašští Cikáni* vůbec nepovažovali za přirozené, že by *romania* mohla podléhat častým manipulacím, a to ani pod vedením interních vůdců. *Cikáni* v Polsku během druhé světové války, proto aby přežili, zmírnili potravinová tabu a jejich ženy začaly rodit v porodnicích, čímž se

²⁴ Okely, J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 103.

zkrátilo období izolace po porodu (*mamitko mageripen*) a kromě toho byly též vystaveny stykům s *gadžo*-muži, jako například s lékaři.

Hlavy jednotlivých *vitsa* těchto repatriovaných *valašských Cikánů* vytvořily svůj vlastní *romani kris* jak během svého exilu v Sovětském svazu, tak později v Polsku, a odsuzovali své členy k tvrdším trestům než byly ty, vyměřované za podobné přečiny spáchané *valašskými Cikány*, kteří žili po celou dobu v Polsku. Tyto přísné tresty často vedly k tomu, že mladí, a často ještě neprovdaní *valašští* repatrianti se začali připojovat k těm místním znečištěným osobám, jejichž rozsudky byly založené na mnohem závažnějších kulturních a sociálních přestupcích, například na zranění člena stejné *natsia* nebo *vitsa* s použitím zbraně jako je například boxer, během bitky.

Repatrianti se tak v Polsku, v nové zemi, kde neznali dobře žádnou ekonomickou niku a hovořili polsky s ruským přízvukem, stali obětí dvojité diskriminace: jako Cikáni a jako „Rusové“. Nemohli navázat kontakty s ostatními *valašskými Cikány*, protože ti pro ně byli nečistí, ale protože potřebovali podporu, obrátili se na ruský mluvící větev *polska Roma*, *chaladytka Roma*, kteří byli připojeni k Ruské říši od roku 1772 do roku 1918 (viz obr. č. 4 a 5). Jak už jsme zmínili, *valašští Cikáni* (*Kalderaši* a *Lovarové*) a *polska Roma*, stejně jako *polska Roma* a *bergitka Roma*, mají velké potíže komunikovat spolu prostřednictvím svých vlastních dialektů *romanes* a proto užívají jako komunikační prostředek polštinu. Vystává tak paradoxní situace, kdy musí být příslušnost k *rasa* dosvědčena nejen v jazyce, který je této *rasa* cizí, ale také v jazyce cizím lokálnímu prostředí, Polsku, tj. rusky

Situace ostrakizovaných repatriantů ze Sovětského svazu byla zvláště matoucí, protože si s ostatními museli sdělovat informace o stavu znečištění ve vzájemně nesrozumitelných termínech. Například v důsledku odlišných interpretací základních morálních hodnot *romania* různými *romani kris* nebylo srovnatelné ani období, na něž byl jednotlivec odsouzen k izolaci, neboť porušení skupinových zájmů nebylo hodnoceno podle stejných kritérií. A tak když se setkali dva jednotlivci a zjistili, že oba jsou Cikáni, a tedy náleží ke stejné *rasa*, pokračovali tím, že si vyměňovali informace o tom, do jaké *natsia* (*Kalderaši*, *polska Roma*, atd.) nebo větve (např. „ruští *Lovarové*“, *chaladytka Roma*) a nakonec do jakého rodu (např. *Bulešči vitsa*) patří. Během této výměny informací se zainteresované osoby zdržovaly jakéhokoli fyzického kontaktu, ani společně nejedly, dokud nejprve nezjistily, jestli jejich nový cikánský známý není znečištěný. Pokud zjistili, že jsou oba ve stejném rituálním stavu, museli zjistit míru znečištění toho druhého, aby předešli tomu, že by se méně znečištěný znečistil ještě více.

Právě na tomto místě nastávají ty největší potíže s verifikací: žádný člověk ve stavu znečištění by nikdy neuváděl podrobnosti o pozadí svého znečištění při prvním setkání s cizím Cikánem; namísto toho by se oba pravděpodobně omezili pouze na výměnu informací o tom, jak dlouho bude trvat jejich „nedobrovolný exil“. Kdyby například muž z ruské větve *valašských Cikánů* potkal na vlakovém nádraží další dva muže, v nichž by poznal členy stejné *rasa*, a kdyby se po krátké výměně signálů ukázalo, že jsou všichni tři znečištěni, jediná věc, kterou by zbývalo udělat, by bylo ověřit míru jejich znečištění. Kdyby jeden ze znečištěných náležel do skupiny *chaladytka Roma*, snadněji by se připojil k muži ze skupiny *bergitka Roma*, který by byl v relativně stejném stupni znečištění, neboť oba jednotlivci by věděli, jakým způsobem interpretují tabu skupiny toho druhého. Mohl by existovat rozdíl v povaze přestupků, nikoli však v délce trvání izolace. *Chaladytka Roma* a *bergitka Roma*, stejně jako *valašští Cikáni* z Polska mají pro porušení určitých pravidel stejné období izolace; například užití *kastetu* (boxeru) proti jinému *Romovi* se trestalo rozsudkem přibližně dvouleté izolace. Člen nově re-emigrované ruské větve *valašských Cikánů* však mohl strávit dva roky v izolaci za přestupek jako je například praní mužského a ženského prádla ve stejné pračce, nebo za podobný přečin, který by se ve skupině *bergitka Roma* vůbec netrestal, a ve skupině *chaladytka Roma* pouze v případě, že by byl jeho svědkem ne-člen *familija* a byl by nahlášen hlavám *vitsa*.²⁵

Interní a externí exil

Zároveň se vzrůstajícím napětím mezi flexibilními vůdci *valašských Cikánů* v Polsku a ortodoxními repatrianty ze Sovětského svazu se rozvíjela nová politická opatření proti všem Cikánům. Za účelem zvýšení účinnosti protikočovnického nařízení 452 z května 1952 vydaného Prezidiem polské vlády a namířeného jak proti *valašským Cikánům*, tak proti *polska Roma*, se úřady pokoušely využívat nejen osobu *voita*, ale také některé tradičně usedlé *Cikány*, jako například *bergitka Roma* (větev *karpatských Cikánů*) žijící ve venkovských oblastech jižního Polska (viz obr. č. 2 a 3). Tato centrálně zavedená asimilační politika byla uváděna do praxe krajskými správními orgány, které žádaly rychlé výsledky a následně vyvíjely tlak na místní úřady, aby jednaly a poskytly doklady o svých akcích. Místní úřady pak v Krakově jmenovaly administrativní „cikánské experty“ na místní úrovni, kteří se snažili využívat

²⁵ Kamiński, I. M. 1980. *The State of Ambiguity. Studies of Gypsy Refugees*. Göteborg: University of Göteborg, Department of Social Anthropology.

bergitka Roma pro účely své propagandy sedentarizace, neboť neměli ani tušení o nepřátelství mezi *bergitka Roma* a *valašskými Cikány*. Tak jako se dříve úřady snažily manipulovat *voitem* prostřednictvím oficiálního registračního protokolu, snažily se teď využívat *bergitka Roma* k tomu, aby spolupracovali prostřednictvím výkladu pracovních povolení a povolení k pobytu.

Povolení k přechodnému pobytu (PPP) bylo udělováno osobám, které z určitého důvodu (rodinná návštěva, pracovní školení, atd.) po určitou dobu pobývaly na jiném místě. Toto povolení mohlo být v souladu se zájmy úřadů zrušeno anebo změněno na povolení k pobytu trvalému.

Povolení k trvalému pobytu (PTP). Platné PTP bylo nezbytným předpokladem, vyplývajícím ze zákona, pro to, aby se člověk mohl ucházet o nové zaměstnání. Pokud bylo zaměstnání vně oblasti uvedené v uchazečově PTP, musel si zažádat také o PPP platné pro pobyt v dané správní oblasti. Zaměstnavatelé se však mohli, pokud chtěli, administrativně bránit nežádoucím uchazečům o zaměstnání tím, že trvali na tom, aby uchazeči ještě předtím, než začalo vyjednávání o zaměstnaneckém poměru, prokázali platné PPP. Prolomit tento bludný kruh tedy nebylo snadné.²⁶

Bergitka Roma však dostali možnost přestěhovat se ze svých vesnic v horských oblastech Tater do města Nowa Huta, protože jim bylo uděleno nejen PPP, ale též PTP. Tuto možnost využila jen malá část *bergitka Roma*, kteří se přestěhovali do Nowa Huta poblíž Krakova. Měli velice nízkou kvalifikaci a přijímali nejhůře placené práce v železárnách, které se zde budovaly. Kalderašští měditepci si uvědomovali, že ne-cikánské úřady nedokáží rozlišovat mezi různými *natsia* a obávali se toho, že *bergitka Roma* zhorší jejich profesio-

²⁶ Strukturálně obdobné mechanismy se užívají v severních a západních částech světa pro účinnou kontrolu mezinárodní migrace z jihu a východu. Organizace pro ekonomickou spolupráci a rozvoj (OECD) v roce 1973 založila *Système d'Observation Permanente des Migrations* (SOPEMI), která má prostřednictvím zpravodajů v jednotlivých zemích monitorovat každoroční změny etnické struktury imigračních populací v členských zemích. Zprávy SOPEMI poskytují pouze dílčí pohled (viz též Widgren, J. /ed./ 1976. *Proceedings of the Nordic Seminar on Long-Term Effects of Migration*. Stockholm: The Swedish Commission for Immigrant Research – EIFO English Serie, Report No. 1; Widgren, J. 1980. *Immigration to Sweden in 1979 and 1980*. Report to SOPEMI /OECD/. Stockholm: The Swedish Commission on Immigration Research. Report no. 9. Ministry of Labour; Widgren, J. 1981. *Invandrarpolitik och långsiktigsplanering*. In: Hamberg, E. – Hammar, T. /eds./, *Invandringen och framtiden*, s. 27–50. Stockholm: Publica-Liber; Widgren, J. 1984. *Svensk invandrarpolitik. En faktabok*. Lund: Libar förlag) a jejich užitek pro vývoj dlouhodobé politiky je omezený. Strukturálně nový přístup integrující perspektivu Jih/Východ a Sever/Západ navrhl v roce 1981 Ekonomické a sociální radě Spojených národů v Ženevě Aga Khan (E/CN.4/1503.31, Dec. 1981).

nální image kvalifikovaných měditepců. *Bergitka Roma*, kteří nemají etnickou strukturu, také přijímali zaměstnání na individuální bázi, jako všichni ostatní ne-cikánští dělníci, zatímco měditepecké skupiny přijímaly zakázky, požadovaly platby za dokončené zakázky a následně dokázaly vyjednávat pracovní podmínky a mzdy vždy společně.

Úřady využívaly *bergitka Roma*, kteří byli většinou bývalí šterkaři, k tomu, aby zavedly nový – a pro měditepce nebezpečný – princip zaměstnávání, a následně je kontrolovaly a ovládaly procedurou udělování PPP a PTP. Nejvýznamnějším faktorem v zavádění této nové „politiky vůči Cikánům“ bylo to, že Ministerstvo sociálních a správních záležitostí bylo zodpovědné nejen za koordinaci všech ostatních ministerstev v oblasti cikánské otázky, ale mělo též za úkol úzce spolupracovat s krajskými prokurátory a krajskými soudy. Tyto soudní instituce byly v častém kontaktu jak s venkovskou, tak s městskou policií, a tak pokračovala praxe získávání *voitů* prostřednictvím jejich zatýkání a dělníků prostřednictvím vydírání procedurou udělování PTP.

Musíme dodat, že 11. března 1964 kancléř polské vlády doporučil, aby byly proti Cikánům použity veškeré soudní a administrativní sankce. Ty zahrnovaly jejich povinnou registraci a brannou povinnost, stejně jako omezení jejich shromažďování. Způsob, jakým bylo toto nařízení formulováno, naznačoval druh obtíží, jimž čelil výnos z roku 1952. Je však třeba zmínit, že nařízení, která se vztahovala na Cikány, se nelišila od zákonů vztahujících se na polskou ne-cikánskou populaci. Nicméně v důsledku opakovaných snah Cikánů pokračovat ve vykonávání svatebních obřadů a křtů pod širým nebem a – což bylo nejdůležitější – jejich loajality k *romania*, měla ve svém důsledku realizace práva místními úředníky diskriminační charakter. Přestože plán využívat „asimilované Cikány“ k účelům propagandy a udělat z nich protiváhu interních vůdců selhal hned na začátku, začala nová ideologie hodnoty *romania* postupně nahloďávat. Nyní se budu zabývat tím, jak se stát snažil nahradit kmenovou (*tribal*) kulturu novými normami, a jak na toto úsilí státu reagovalo cikánské společenství.²⁷

V důsledku nové politiky zaměstnanosti a omezování kočovnictví se musely *všechny* měditepecké *tabory* usadit a zažádat o licenci. Pouze omezený počet těchto lidí dokázal pracovat legálně a někteří *Kalderaši* (*Lovarové* a *polska Roma* pouze pokud byli provdání/oženeňi za *Kalderaše*) se zapletli do

²⁷ Öberg, K. 1981a. *Inledning*. In: Öberg, K. – Bergman, E. – Swedin, B. (eds.), *Att leva med mångfalden. En antologi från Diskrimineringsutredningen-Arbeitsmarknadsdepartementet*, s. 9–17. Stockholm: Publica-Liber; Öberg, K. 1981b. *Invandrarpolitik och invandrarforskning*. In: Hamberg, E. – Hammar, T. (eds.), *Invandringen och framtiden*. Stockholm: Publica-Liber, s. 13–24.

nepovoleného pouličního prodeje. Obchodní týmy měly stejnou skladbu jako dřívější kočovné skupiny, přičemž hlavní odlišnost spočívala ve způsobech cestování a v tom, s jakými výrobky obchodovali. Dřívější kočovné skupiny už dále nepoužívaly pro přepravu obytné vozy, ale autobusy a vlaky. Obchodování s koňmi a kovářství nikdy nebylo jejich výlučnou ekonomickou nikou, protože v případě policejního zátahu proti cikánským obchodníkům bez licence bylo snadnější ukrýt drobné výrobky. Nyní se druhy podnikání a výrobky vyráběné a prodávané mladou generací očividně stále více proměňovaly. Tyto změny vyústily v další vlnu zatýkání, protože mladíci věnující se tomuto druhu obchodních aktivit se často stávali oběťmi ne-cikánských profesionálních podvodníků, kteří jim prodávali kradené zboží nebo dokonce padělanou západní měnu. Policie neakceptovala žádné výmluvy a tak netrvalo dlouho a značná část nové generace bývalých kočovných skupin měla záznamy v trestním rejstříku. Tyto záznamy pak často vedly k delším trestům z důvodu recidivy.

Současně se soudními procesy a policejním vyšetřováním odsoudil *romani kris* některé mladíky ke krátkodobé izolaci, protože je ostatní členové *rasa* podezřívali z udržování styků s městskými ne-cikánskými drobnými podvodníky. Tyto rozsudky jednak vyjadřovaly názory starších, a jednak měly zabránit tomu, aby hlavy jednotlivých *vitsa* nebo *familija* dále zmírňovaly *romania* a tomu, aby docházelo k přizpůsobování *romania*, které bylo omluvitelné během druhé světové války. Ve skutečnosti tedy *romani kris* polských *valašských Cikánů* přejal ortodoxnější interpretaci *romania*, stejně jako to udělala repatriovaná „ruská větev“ v padesátých letech a tak v šedesátých letech výrazně vzrostl počet Cikánů potrestaných jak ze strany *romania*, tak podle zákonů státu. Následně se značný počet znečištěných jednotlivců, ostrakizovaných členy své *rasa* a zároveň jako Cikáni čelících každodenní diskriminaci, začal navzájem sdružovat. To bohužel vedlo k dalšímu podřívání skupinové soudržnosti; znovu přitom byly vytvářeny dřívější *tabory*, avšak pro odlišné účely.

Vyloučení členové bývalých kočujících skupin začali organizovat své vlastní skryté týmy, kde bylo získávání nových členů přísně regulováno stupněm znečištění a nikoli, jako tomu bývalo v ne-znečištěném *taboru*, prostřednictvím sdružování *familija-vitsa-natsia* nebo sdružování rituálního. Míra znečištění, stejně jako odhodlání vydávat se za ne-Cikána, se často dávaly najevo prostřednictvím symbolů, které měly „... vyjádřit sdílené sociální a kulturní rysy, aby tak vzájemné vztahy získaly větší opodstatnění“.²⁸ S po-

mocí těchto symbolů a loajality ke stejné *rasa* dokázali znečištění Cikáni navázat styky s celou řadou „místních“ Cikánů z Jugoslávie a Itálie pracujících ve Skandinávii jako *gastarbeiteři* a vydávajících se za ne-Cikány.²⁹ Znečištění Cikáni z Polska byli v Jugoslávii nejdříve donuceni ostatními členy *rasa* dokázat svou znalost kulturních symbolů a později, když bylo potvrzeno jejich znečištění, jim bylo dovoleno participovat na využívání nových ekonomických nik, které poskytovali ti, kteří se „vydávali za ne-Cikány“ již ve svých rodných zemích a později též v řadě dalších hostitelských zemí. Ověření vzájemného postavení se lišilo podle situace; jednoduchým příkladem může být setkání v baru. Muž si například mohl omylem položit čepici na židli, kde seděla žena, takže ta si na čepici sedla; čepici pak musel vyhodit, protože v opačném případě by, podle konceptu *romania*, byli všichni přítomní Cikáni, tím že akceptovali znečištění, také znečištěni. Avšak protože obě strany, jak ti, kteří se vydávali za Jugoslávce, tak už znečištění Poláci, využívali symboliku k manipulování svých kulturních hodnot, bylo vydávání se za ne-Cikány a znečištění základem pro jednotu a nikoli pro separaci.³⁰

Závěr

Politická opatření vůči Cikánům, přijatá po druhé světové válce, se soustřeďovala především na peripatetické *valašské Cikány* a *polska Roma*. Jak jsme viděli, protikočovnická opatření a zavedení oficiálních registračních protokolů pro *tabory* ve svém důsledku vedlo k tomu, že si všichni Cikáni, s výjimkou *bergitka Roma*, vytvořili nový druh externího vůdcovství, který představoval *voit* kočující skupiny. Interní vůdci však stále řídili činnost skupiny jak ve

²⁹ Nedávno začali někteří švédští antropologové používat koncept externího a interního vůdcovství k interpretaci socio-kulturních změn nastávajících v jejich rodných regionech (Hannerz, U. 1983. *Över gränser. Studier i dagens socialantropologi*. Lund: Liber, s. 136).

³⁰ Hannerz, U. 1983. *Över gränser. Studier i dagens socialantropologi*. Lund: Liber, s. 62, 131; Kamiński, I. M. 1979. There is no escape from passing: Burakumin and Gypsy-Roma, *Antropologiska Studier* (University of Stockholm) 28, 52–68, s. 63–64; Kamiński, I. M. 1983. Ethnic Groups: From Minority to Global Community. In: Koyama, T. (ed.), *Gendai Hansabetsu no shisoo to undoo – Current Thoughts and Movements Against Discrimination*. Tokyo: Shinsenshya Press, 306–321, s. 306, 320; Kamiński, I. M. 1984. Academia in Search for the „Real Life“. Thoughts on Minority and Immigration Research. In: Swanberg, I. (ed.), *Nord Nytt* 20. Copenhagen-Viborg: NEFA-Norden, 79–99, s. 89, 97; Widgren, J. 1984. *Svensk invandrarpolitik. En faktabok*. Lund: Libar förlag, s. 80, 84.

²⁸ Plotnicov, L. – Silverman, M. 1978. Jewish Ethnic Signalling: Social Bonding in Contemporary American Society, *Ethnology* 17(14), 407–423; s. 408–409.

styku s ne-Cikány, tak ve vztazích horizontálních (*rasa*) i vertikálních (*natsia*, *vitsa*, *familija*, *tsera*). Pokud byly v počátcích protikočovnické politiky vzájemné vztahy interního a externího vůdcovství poměrně jasné, později se staly pro členy *rasa* komplikovanější. V rámci *tabora* bylo poměrně jednoduché rozlišovat mezi externími a interními vůdci. V některých případech zastávala jedna osoba v rámci své kočující skupiny obě funkce; jako interní vůdce vládl prostřednictvím sítě hlav jednotlivých *vitsa*, *familija* a *tsera*, jako externí vůdce uplatňoval moc uznávanou úřady (oficiální registrační protokol). Tato situace byla zvládnutelná, když byla kočující jednotka relativně stabilní a homogenní (tj. sestávala ze členů jedné *vitsa* nebo spřízněných *vitsa*). Postupně se však skupiny, díky snižujícímu se počtu oficiálních registračních protokolů, nacházely v procesu neustálého přeskupování, což v krajních případech vedlo k tomu, že celý *tabor* měl nakonec jen externího vůdce. Jak se celá *rasa* dostávala pod stále rostoucí tlak ze strany úřední moci prostřednictvím ozbrojené a často předpojaté policie a administrativy, následovalo stále více konfliktů a sporů.

Současně s externě vymáhanými opatřeními, jako bylo povolení k pobytu nebo pracovní povolení, které polská vláda zavedla po druhé světové válce pro všechny polské občany včetně Cikánů, fungovaly též interní sankce. Na rozdíl od legálních nebo administrativních sankcí však bylo pro vůdce obtížné tyto interní sankce uplatňovat přesně. Každá *natsia* a dokonce každá z větví téže *natsia* (například *Kalderaši* a *Lovarové* repatriovaní ze Sovětského svazu) měla v rámci svého kodexu individuální odlišnosti; kromě toho se interpretace jednotlivých případů mohly radikálně lišit. Bylo to způsobeno skladbou *romani kris* (u *valašských* Cikánů) či (u *polska Roma*) narůstajícím zneužíváním pozice rituálních soudců ze strany *baro šero* a jejich zmocněnců (*jonkaro*). Rozdíly v kodexech tabu vedly nejen ke zvýšenému počtu znečištěných osob, ale též k tomu, že byli vytlačováni jednotlivci, jejichž porušení tabu nebyla tak závažná. Ti se začali shromažďovat na periferii cikánské společnosti, kde jednotlivci vyloučení pro mnohem závažnější přestupky začali zapojovat méně provinilé osoby do kriminálních činností jako například do obchodování s padělaným zbožím v zemích jižní Evropy jako je Jugoslávie nebo Itálie. Postupem času se jejich pašerácká činnost rozšířila do Skandinávie a jejich jednota začala sledovat jiný vzorec. Protože byli dočasně vyloučeni z rituálně čistého světa Romů a zároveň byli diskriminováni ne-cikánskými spoluobčany, začali vyhledávat další cikánské imigranty, s nimiž by se mohli v zemi, kde se nově usadili, spojit na základě nečistého statusu. Následně pak začalo znečištění znamenat různé věci pro různé skupiny a jednotlivé migranty, avšak jeho komplexní, opera-

tivní role může být také snadno dezinterpretována outsidersy sbírajícími data v terénu.³¹

Politicko-strategický fenomén externího a interního vůdcovství není exkluzivní záležitostí peripatetických Cikánů ani východoevropských emigrantů. Je spíše společným dilematem zvyšujícího se počtu vysídlených jednotlivců, bez ohledu na to, jestli jejich vykořenění způsobily kulturní, ekonomické nebo politické změny nebo kombinace všech těchto faktorů. Podrobná terénní šetření realizovaná v multikulturní perspektivě, zkoumající mocenské vztahy a strategie přežití mezi peripatetiky, by mohla přispět nejen k přijetí účinných opatření, která by budoucí generace vykořeněných lidí ušetřila manipulací ze strany externích vůdců, ale též k přetvoření myšlenky kulturní koexistence v realitu mezinárodních vztahů.

Literatura

- Aga Khan, S. 1981. *Study on Human Rights and Massive Exoduses*. Geneva: United Nations Economic and Social Council. Commission on Human Rights, 38th Session (E/CN.4/1503).
- Barth, F. (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little-Brown.
- Barth, F. 1975. The Social Organization of a Pariah Group in Norway. In: Rehfsch, F. (ed.), *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. London: Academic Press, s. 285–299 [viz český překlad této stati Barth, F. – Sociální organizace párijské skupiny v Norsku, v tomto sborníku].
- Cohen, A. 1979. Political Symbolism, *Annual Review of Anthropology* VIII, s. 87–113.
- Ficowski, J. 1965. *Cyganie na polskich drogach*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Guy, W. 1975. Ways of Looking at Roms: the Case of Czechoslovakia. In: Rehfsch, F. (ed.), *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. London: Academic Press, s. 201–229.
- Hannan, M. 1979. The Dynamics of Ethnic Boundaries in Modern States. In: Meyer, J. – Hannan, M. (eds.), *National Development and the World System. Educational, Economic and Political Change 1950–1970*. Chicago: University of Chicago Press, s. 253–275.
- Hannerz, U. 1983. *Över gränser. Studier i dagens socialantropologi*. Lund: Liber.
- Horne, M. – Kamiński, I. M. 1981. Guest Scholars. Insiders or Outsiders? A Polyocular Approach, *Center News – Japanese Studies Center* (The Japan Foundation, Tokyo) VI (3), s. 2–5.

³¹ Öberg, K. 1981a. Inledning. In: Öberg, K. – Bergman, E. – Swedin, B. (eds.), *Att leva med mångfalden. En antologi från Diskrimineringsutredningen-Arbeitsmarknadsdepartementet*. Stockholm: Publica-Liber, s. 9–17; Öberg, K. 1981b. Invandrapolitik och invandrarforskning. In: Hamberg, E. – Hammar, T. (eds.), *Invandringen och framtiden*, Stockholm: Publica-Liber, s. 13–24.

- Kamiński, I. M. 1979. There is no escape from passing: Burakumin and Gypsy-Roma, *Antropologiska Studier* (University of Stockholm) 28, s. 52–68.
- Kamiński, I. M. 1980. *The State of Ambiguity. Studies of Gypsy Refugees*. Göteborg: University of Göteborg, Department of Social Anthropology.
- Kamiński, I. M. 1982. Application of Ethnography of Law and Political Anthropology. Gypsy Political Structures in a Contrastive Perspective. In: Suzuki, J. (ed.), *Shakaijin-ruijaku Nempo* 8. Tokyo: Tokyo Metropolitan University & Kobundo Press, s. 1–29.
- Kamiński, I. M. 1983. Ethnic Groups: From Minority to Global Community. In: Koyama, T. (ed.), *Gendai Hansabetsu no shisoo to undoo – Current Thoughts and Movements Against Discrimination*. Tokyo: Shinsenshya Press, s. 306–321.
- Kamiński, I. M. 1984. Academia in Search for the „Real Life“. Thoughts on Minority and Immigration Research. In: I. Swanberg, I. (ed.), *Nord Nytt* 20. Copenhagen-Viborg: NEFA-Norden, s. 79–99.
- Kamiński, I. M. 1986. The Research-ethical Manipulations and Prevention of Ethnic Conflicts: The Nowacka Case. In: *The Phenomenon of Social Death*. Stockholm: Anthropological Research, s. 3–15.
- Kamiński, I. M. – Westin, C. 1985. *Samverkan. Om utbildning, folkbildning och etniska relationer i Sverige*. Report No. 9. University of Stockholm, Center for Research in International Migration and Ethnicity: Research Group on Ethnic Relations, Social Cognition and Cross-Cultural Psychology.
- Lange, A. – C. Westin, C. 1985. *The Generative Mode of Explanation in Social Psychological Theories of Race and Ethnic Relations*. Report No. 6. University of Stockholm, Center for Research in International Migration and Ethnicity: Research Group on Ethnic Relations, Social Cognition and Cross-Cultural Psychology.
- Lauwagie, B. N. 1979. Ethnic Boundaries in a Modern State: Romano Lavo-Lil Revisited, *American Journal of Sociology* 85(2), s. 310–337 [česky: Lauwagie, B. N. 2008. Etnické hranice v moderních státech: Revize *Romano Lavo-Lil*. In: Jakoubek, M. (ed.), *Cikáni a etnicita*, Praha-Kroměříž: Triton, s. 304–343].
- Miller, C. J. 1968. *Macwaya Gypsy Marimé*. Seattle: University of Washington, (MA diplomová práce z antropologie).
- Mróz, L. 1971. *Cyganie*. Warsaw Varšava: Książka i Wiedza.
- Öberg, K. 1981a. Inledning. In: Öberg, K. – Bergman, E. – Swedin, B. (eds.), *Att leva med mångfalden. En antologi från Diskrimineringsutredningen-Arbeitsmarknadsdepartementet*. Stockholm: Publica-Liber, s. 9–17.
- Öberg, K. 1981b. Invandrapolitik och invandrarforskning. In: Hamberg, E. – Hammar, T. (eds.), *Invandringen och framtiden*. Stockholm: Publica-Liber, s. 13–24.
- Okely, J. 1975. Gypsy Women. Models in Conflict. In: Ardener, S. (ed.), *Perceiving Women*. New York: John Wiley & Sons, s. 55–86.
- Okely, J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plotnicov, L. – Silverman, M. 1978. Jewish Ethnic Signalling: Social Bonding in Contemporary American Society, *Ethnology* 17(14), s. 407–423.
- Pobożniak, T. 1964. *Grammar of the Lovari Dialect*. Kraków.
- Sutherland, A. 1977. The Body as a Symbol among the Rom. In: Blacking, J. (ed.), *The Anthropology of the Body*. London: Academic Press, s. 375–390.

- Thompson, T. W. 1922. The Uncleanliness of Women among English Gypsies, *Journal of the Gypsy Lore Society 3rd Series* I, s. 15–43.
- Widgren, J. (ed.) 1976. *Proceedings of the Nordic Seminar on Long-Term Effects of Migration*. Stockholm: The Swedish Commission for Immigrant Research – EIFO English Series, Report No. 1.
- Widgren, J. 1980. *Immigration to Sweden in 1979 and 1980*. Report to SOPEMI (OECD). Stockholm: The Swedish Commission on Immigration Research. Report no. 9. Ministry of Labour.
- Widgren, J. 1981. Invandrapolitik och långsiktplanering. In: Hamberg, E. – Hammar, T. (eds.), *Invandringen och framtiden*. Stockholm: Publica-Liber, s. 27–50.
- Widgren, J. 1984. *Svensk invandrapolitik. En faktabok*. Lund: Libar förlag.

KLASIFIKACE CIKÁNŮ V MAĎARSKU¹

KAMILL ERDŐS

Z angličtiny přeložil Marek Jakoubek²

S výzkumem Cikánů (*Gypsies*) v Maďarsku se začalo ve druhé polovině 19. století. Po řadě více či méně vědeckých článků v rozmanitých periodikách bylo koncem století vydáno několik děl komplexního charakteru, z nichž za zmínku stojí *Gypsy-Grammar* arcivévody Josefa³ a knihy Wlisllockého⁴ (vydané dílem mimo Maďarsko). Dílo arcivévody obsahuje první pokus o klasifikaci Cikánů v Maďarsku. Lingvisticky rozlišuje tři dialekty, a to: karpatský, zadunajský a valašský. Ferenc Sztojka z Nagyidy⁵, básník cikánského původu, který je autorem o něco staršího pokusu o klasifikaci, považoval za jediné kritérium pro určování různých cikánských skupin národnost (*nationality*). Jeho klasifikace ovšem zdaleka není vyčerpávající a použitá kritéria vyzývají k případné kritice. Kromě několika málo příležitostných maďarských pokusů zabývajících se vybranými aspekty cikánské problematiky⁶ nebyl od doby, kdy byla publikována uvedená díla, učiněn již

¹ Překlad je pořízen z textů: 1) Erdős, Kamill. 1960. A Classification of Gypsies in Hungary, *Acta Orientalia. Academiae Scientiarum Hungaricae* 10 (1), s. 79–82 a 2) Erdős, Kamill. 1958. A Classification of Gypsies in Hungary, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* VI, 3–4, s. 449–457. Na odchylky mezi texty neodkazuji – vždy jsem překládal podle verze, která byla v dané partii informačně bohatší (mladší text je zkrácenou verzí textu staršího, ale nikoli úplně a na několika místech obsahuje naopak informace ve starší verzi absentující); závěrečný oddíl „Linguistic Peculiarities“ textu z roku 1958 vycházející z postřehů Jiřího Lípy jsem ovšem po konzultaci s J. Lípou vypustil; (pozn. překl.).

² Překlad je dílčím výstupem projektu MPSV ČR 1J 037/05-DP2: „Přičiny a mechanismy vytváření vzdělávacích bloků příslušníků skupin z odlišného sociokulturního prostředí a formulace strategií k jejich překonávání“ (součástí Národního programu výzkumu „Moderní společnost a její proměny“), jehož nositelem je Katedra primárního vzdělávání Pedagogické fakulty Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem.

³ Arcivévoda Josef. 1888. *Gypsy Grammar*. Budapešť.

⁴ Wlisllocki, Heinrich v. 1890. *Vom wandernden Zigeunervolke*. Hamburg; 1891. *Volks-glaube un religiöser der Zigeuner*. Münster; 1892. *Aus dem inneren Leben der Zigeuner*. Berlin.

⁵ Sztojka, F. 1886. *Magyar és Czigány nyelv Gyököszótára*. Kalocsa.

⁶ Např.: Dömötör, S. 1934. Mióta muzsikusk Magyarországon a cigányok? (Jak dlouho byli Cikáni v Maďarsku hudebníky?), *Ethnographia*, Vol. XLV, s. 153 a násl.; Bakó, F. 1954. A tiszai cigányok fém-művészége. (Metalurgie Cikánů v Tiszaigaru), *A Néprajzi Mú-*

zádný další pokus o klasifikaci, třebaže od té doby již uplynulo více než půlstoletí. Domníváme se ovšem, že klasifikace je potřebná jak pro maďarskou etnografii, tak i pro mezinárodní bádání v oblasti cikánské problematiky, přičemž podle našeho názoru se práce tohoto typu mohou ukázat velice nápomocné v dalším výzkumu. Z uvedených důvodů jsme se rozhodli učinit nový pokus o klasifikaci maďarských Cikánů.

Při vyhotovování níže prezentované klasifikace jsme brali na zřetel kritéria lingvistická i etnografická.

V současnosti je možné v Maďarsku rozlišit dva druhy Cikánů:

- A) Cikány, jejichž mateřským jazykem je cikánština.
- B) Cikány, jejichž mateřským jazykem je ne-cikánský jazyk.

První z uvedených skupin sestává ze dvou výrazně odlišných podskupin:

- A1) Těch, jejichž mateřštinou je tzv. karpatská či maďarská cikánština (karpatské Cikáni).
- A2) Těch, jejichž mateřštinou je tzv. valašská cikánština (valašské Cikáni).

V rámci karpatských Cikánů (podskupina A1) můžeme rozlišit tři druhy:

- a) Ty, kteří žijí v župě Nógrád.
- b) Ty, kteří žijí v okolí Budapešti (Páty, Csobánka, Pomáz, Zsámbék, Pilisvörösvár, Bia, Pesthidegkút, Budakalász) a v Zadunaji (Pécs, Mohác, Versend, Dunaszekcs).
- c) Cikány „brusiče“ a „kolotočáře“; příslušníci těchto skupin se toulají po celé zemi a sebe samotné nazývají „německými“ či „lužickosrbskými“ (*Wendish*) Cikány. Dialekt, jímž hovoří členové výše uvedené podskupiny a), je mírně odlišný od dialektu podskupin b) a c).

Karpatské Cikáni se nejsou schopni dohodnout se členy valašské podskupiny z důvodu podstatné odlišnosti obou jazyků.

Subskupina valašských Cikánů (Vlach, Vlaška [A2]) se dále dělí na řadu kmenů (*tribes*), z nichž mnohé se navzájem výrazně a ostře odlišují:

- a) *Lovári* – koňští handlíři
- b) *Posotári* – kapsáři
- c) *Kherári* – vlastníci domů (příležitostní dělníci)
- d) *Colári* – prodavači koberců

zeum Értésítője (*Bulletin Etnografického muzea*), Vol. XXVI, s. 239 a násl.; Ladvenicza, M. I. 1955. Nailer-smith Gypsis at Csobánka, *A Néprajzi Múzeum Értésítője (Bulletin Etnografického muzea)*, Vol. XXXVII, s. 227 a násl.

- e) *Khelderári* – měditepci, dráteníci
- f) *Cerbári* – kočovníci („Ti, kteří žijí ve stanech“)
- g) *Mášári* – rybáři
- h) *Bugári* – pohodní
- i) *Čurári* – nožíři
- j) *Drizári* – zloději
- k) *Bodvár* – ti, kteří žijí u řeky Boldva
- l) *Fodozovo* – výrobci pánví a kastrolů, cínaři (*Gurváši*)
- m) *Bodoca* – kováři
- n) *Romano rom* – měditepci
- o) *Potlogār*⁷
- p) *Patrinār*⁸ – opraváři kotlů
- q) *Viol*⁹
- r) *Veče*¹⁰

Mezi významnější cikánské klany patří: *Hercegešte, Čokešte, Ducešte, Kodešte, Duduměšte, Čirikli, Pirancešte, Mugurešte, Šojoješte, Markulešte, Trabdešte, Ruva, Buzešte, Grancešte, Neneka*, etc.

Druhá hlavní skupina rovněž sestává ze dvou podskupin:

- B1) Cikáni, jejichž mateřštinou je maďarština
- B2) Cikáni, jejichž mateřštinou je rumunština

Nyní bych chtěl doložit tvrzení, že za současné situace je legitimní považovat mateřský jazyk za kritérium, podle kterého je možné rozlišit přinejmenším hlavní cikánské skupiny.¹¹

⁷ Tuto skupinu znám jenom z doslechu, nevím, kde její členové žijí.

⁸ Tuto skupinu znám jenom z doslechu, nevím, kde její členové žijí.

⁹ Z osobní komunikace s A. Hajdu (žijí v Zadunaji?).

¹⁰ Z osobní komunikace s A. Hajdu (žijí v Zadunaji?).

¹¹ Všechny „kmenové dialekty“ („tribal dialects“) „valašských“ Cikánů (vlax, vlah, vlaško, rom, čačo, rrom) vyjadřují zápor termíny „či“ a „na“, zatímco odpovídající termíny užívané „karpatskými“ Cikány jsou „na“ a „ma“. Zvuk „dž“ a „čh“ „karpatských“ Cikánů se u Cikánů „valašských“ mění na „ž“ a „š“. Toto jsou nepochybně rozhodující bazová kritéria. Například: „mluvit“ se v karpatské cikánštině řekne „vakeren“ a ve valašské „vor-bisären“; „nejdu“ je v karpatské cikánštině „me na džav“ a ve valašské „me či žav“; „dívka“ je v karpatské cikánštině „čaj“ a ve valašské „šej“; „dobré“ = „lācho“ (karp.) a „lāšo“ (valaš.); „nepotřebuji“ = „na kampil mange“ (karp.) a „či trubuj mange“ (valaš.). Přízvuk je v karpatské cikánštině vždy na první slabice, zatímco v cikánštině valašské mají všechna slova přízvuk na poslední anebo předposlední slabice.

Do podskupiny A1 patří, jak už bylo uvedeno, Cikáni, jejichž mateřským jazykem je karpatská cikánština.¹² Ta je nejarchaičtějším dialektem.¹³ K nahrazení zapomenutých slov anebo k vyjádření nových pojmů užívají přejímky nejčastěji z maďarštiny. Ponejvíce žijí v župě Nógrád, ale někteří z nich žijí i v okolí Budapešti.¹⁴

Valašští Cikáni, kteří představují subskupinu A2, nahrazují zapomenutá slova a vyjadřují nové pojmy především pomocí přejímek z maďarštiny a rumunštiny.¹⁵ Názvy kmenů (*tribes*) vyjadřují buď odpovídající profesi anebo charakteristické vlastnosti jejich členů. Cikáni z této podskupiny jsou roztroušeni po celém Maďarsku.

Cikáni z podskupiny B1 (Cikáni, jejichž mateřštinou je maďarština) jsou potomky karpatských a valašských Cikánů, jejichž rodiče a prarodiče je – pravděpodobně z důvodů snadnější asimilace – nenačili cikánštině.¹⁶ Tyto dvě části podskupiny B1 jsou natolik promíšené (smíšené sňatky, společná bydliště, přijímání shodných nových profesí), že je takřka nemožné rozčlenit současné příslušníky této podskupiny vzhledem k jejich původu. Ačkoli individuální rozhovory zaměřené na obyčejy či repertoár písní poskytují jistá vodítka k určení původu, žádný seriózní badatel by se v rámci této podskupiny neodvážil provést jednoznačnou a definitivní kategorizaci.

Členové subskupiny B2 (Cikáni, jejichž mateřštinou je rumunština) žijí především ve dvou komunitách v župě Békés: ve městech Elek a Méhkerék. Žijí se prací v zemědělství.

Existuje také kategorie Cikánů *Balājare* (tj. „Cikánů bečvářů“), kteří taktéž náležejí k této podskupině, třebaže mezi nemaďarskými autory se stále vedou spory o jejich cikánský původ¹⁷ (autor těchto řádků je považuje za Cikány beze všech pochybností; je ovšem zřejmé, že bude třeba další výzkum, který

¹² Arcivévoda Josef – *Gypsy Grammar*, Budapešť 1888.

¹³ Osobní sdělení J. Vekerdiho.

¹⁴ V Bicske, Pomáz, Páty a dalších obcích.

¹⁵ József Vekerdí – osobní sdělení.

¹⁶ Když Cikán spáchal „zločin“ proti kmenu, byl z něj vyhnán a musel se – ke své hanbě – usadit na okraji některé vesnice (neboť žádný jiný kmen by jej nepřijal). [Není jisté, zda je poznámka tam, kde má být – v původním textu několik poznámek chybí a třebaže číslo této poznámky v textu i pod čarou odpovídá, její text se zdá náležet jinam, neznámo ovšem kam; pozn. překl.]

¹⁷ Block, Martin. 1936. *Die Zigeuner, Ihr Leben und ihre Seele*. Leipzig, s. 168; Chelcea, John. 1944. *Rudari*. Bukurešť; Chelcea, John. 1944. *Ein ethnographisches „Rätsel“ die Stangenmacher*. Bukurešť.

by v dané otázce poskytl vědecky platný důkaz). V Maďarsku žijí tři skupiny Cikánů bečvářů – *Balajáre: Bojáš, Beáš, Lingurár*.

- Ti, kteří žijí v oblasti „Tiszahát“ – regionu v severovýchodní části země. Ti mají relativně nejvyšší kulturu, zanedbávají a postupně zapomínají svůj mateřský jazyk.
- „Kouřovní“ Cikáni. Žijí v okolí měst Füzesabony, Tiszafüred, Békéscsaba a představují mezistupěň mezi kategoriemi a) a c).
- Takzvaní „dunajští“ Cikáni. Žijí ve velice primitivních podmínkách – mnoho mužů nosí vlasy dlouhé až na ramena a ženy nosí náhrdelníky z drobných mušlí a perel.



Členové podskupiny A1, tj. karpatských Cikánů, představují nejlépe asimilovanou a „nejslušnější“ vrstvu Cikánů. Muži této skupiny jsou hudebníky,¹⁸

¹⁸ Být hudebníkem (zejména pak primášem cikánské kapely) je nejvyšší ambicí maďarských Cikánů mužského pohlaví; když se objeví na novém místě, prezentují se jako

dělníky v továrnách, výrobci proutěných košů atd.¹⁹ Ženy jsou buď plně zaměstnány prací v domácnosti, anebo se zabývají celou řadou činností jako je sběr a prodej léčivých bylin či obnošeného šatstva a veteše, předpovídání budoucnosti či dokonce prodejem dříví.²⁰

Muži mají velice rádi černou barvu (oblek není žádným oblekem, není-li černý) a v létě nenosí klobouk.

Ženy nosí „městské“ oblečení (mladé dívky dávají přednost pestrým barvám a také si líčí obličej). Vdané ženy nemají povinnost nosit šátek.

Žijí v domech se střechou a půdou.

„Národním“ jídlem této skupiny je guláš s noky (*humer maseha*)²¹. Rádi mají také sysly (*pekenuca*) a nepohrdnou koňským masem.

Karpatské Cikáni žijí mnohem intenzivnějším emocionálním životem než ostatní Cikáni, například Cikáni valašští; jsou výrazně pověřiví, věří v duchy atp.

Rádi se přátelí s „bílymi“²² (za prvé v naději na finanční prospěch, za druhé proto, že když si někoho oblíbí, jsou ochotni pro něj udělat cokoli).

Neklejí a nenadávají, alespoň tedy ne tak a v takové míře jako Cikáni valašští.

Příslušníci podskupiny A2, tj. valašských Cikánů,²³ považují sebe samotné za jediné „skutečné, pravé“ Cikány (*čáčo rom*) a hluboce opovrhují všemi, kdo nehovoří cikánsky. Nejvíce pohrdají příslušníky podskupiny B1, „maďarskými Cikány“ (hudebníky a výrobci nepálených cihel), jimž říkají „Romungro“²⁴, což je míněno jako smrtelná urážka.

primáši, i když jsou pouhými dělníky v továrnách, kteří housle nikdy nedrželi v rukou (pokud na to přijde, obvážou si ruku a omluví se, že kvůli zranění bohužel nemohou hrát). Velkým znalcem cikánské hudby je Dr. E. Spur, člen Gypsy Lore Society.

¹⁹ Objevují se mezi nimi i celonárodně známí koňští handlíři jako například jistý Baranyi z obce Karanesság.

²⁰ Prodávají suché větve, které nasbírají v lese.

²¹ Ať je jak chce tučný, jedí jej bez chleba. (Říkají, že jen sedláci jej jedí s chlebem).

²² Takto nazývají Cikáni osoby ne-cikánského původu (cikánsky: „parno manu“).

²³ „Valašští“ je spíše nevhodný termín: tato skupina nemá s Rumunskem nic do činění, kromě toho, že než přišli do Maďarska, pobývali určitou dobu na rumunském území (rumunsky hovoří pouze ti Cikáni, kteří žijí v oblastech, kde žije značné množství obyvatelstva rumunské národnosti).

²⁴ Doslovně: „maďarský Cikán“ („rom“ či „rum“ = Cikán; „ungro“ = maďarský). Valašští Cikáni považují také „karpatské“ Cikány za „romungro“, protože ti znají jen asi polovinu „původních“ cikánských slov a i ty vyslovují takovým způsobem, že i když se člen jedné skupiny snaží, příslušníci druhé z uvedených skupin mu nerozumějí.

Ženami pohrdají a dokonce je ani nepovažují za lidské bytosti.²⁵ Při jídle mohou u stolu sedět jen muži, zatímco ženy si mohou sednout jen do kouta anebo mohou při jídle sedět na židli, ovšem v patřičné vzdálenosti od mužů. Muži této skupiny si s ženami nikdy nepodávají ruce.

Jejich „národním“ jídlem je zelí s *bokoli*²⁶. Maso z ježka považují za delikatesu. Jsou ochotni jíst zdechliny, ale nikdy by se nedotkli koňského masa. Jsou velice podezíraví k cizincům a odmítají se s nimi přátelit.

Štrašně klejí a nadávají.



Kmeny (*tribes*)²⁷ a klany (*clans*) v rámci subskupiny A2:

a) *Lovári* (koňští handlíři). Nacházejí se na nejvyšších pozicích sociálního žebříčku. Žádní valašští Cikáni jimi nepohrdají: naopak, pokud

²⁵ „Vypadni, nechci s tebou mluvit, jsi žena!“

²⁶ Nízké bochníky chleba pečené na žhavém popelu.

²⁷ K označení větších skupin používají Cikáni termín „felekezeto“ („felekeszet“ znamená v maďarštině „náboženská denominace“), nebo „falos“ („rasa“ či „druh“). Například: „Andej če felekezeto (falos) san tu?“ (K jaké skupině Cikánů patříš?). Máme za to, že termínem, který se nejvíce blíží k ideji toho, co tato slova chtějí vyjádřit, je termín „kmen“ („tribe“). Cikánské kmeny se od sebe navzájem liší 1) dialektem, 2) obyčejí, názory, oděvem, profesí a obecným stylem chování: povědomím o kmenové příslušnosti, které v mnoha ohledech kmeny mění na kasty.

některý člen této skupiny navštíví během svých pracovních cest valašské Cikány, je to pro ně čest.²⁸

Muži tohoto kmene nemají rádi křiklavé barvy. Nosí šedé obleky, šedé klobouky a černé boty.

Ženský oděv se mění podle jednotlivých žup, přičemž se lze setkat jak s modely podle poslední módy, tak i se širokými sukněmi (kterých se někdy nosí až deset najednou).

b) *Posotári* (kapsáři). Ti představují zřetelně ohraničenou skupinu²⁹ vyznačující se vlastním znakovým jazykem. Jejich oděv je prostý a čistý. Občas dělají to, že dětem natahují prsty, aby byly oba prostřední prsty stejně dlouhé: to umožňuje silněji stisknout a uchopit peněženku při vytahování z kapsy.

c) *Kherári*³⁰ (příležitostní dělníci). V letních měsících obvykle pracují jako pomocní zedníci anebo pracují na státních farmách. Jejich oblečení je prosté a neliší se od oděvu ostatních obyvatel měst. Ženy se rády malují a některé z nich se živí prostitutí. Členové této skupiny znají mnoho písní a pohádek a jsou znamenitými tanečníky.³¹

d) *Colári* (prodáváči koberců). Členové této skupiny jsou charakteristickými postavami ulic hlavního města. Pocházejí z Transylvánie a prodáváním koberců se živili již ve své původní domovině (župa Csík a Udvarhely). Mnozí z nich vlastní pěkné velké domy (z nichž některé mají cenu mnoha set tisíc forintů)³². Ženy nosí široké sukně jasných barev.

e) *Khelderári* (měditepci, opraváři kotlů). Pocínovaný plech, nástroje a další materiál nezbytný k jejich povolání nosí na zádech v plochých dřevěných bedýnkách.

f) *Cerhári* (kočovníci). Těmi všechny výše uvedené kmeny pohrdají.³³ Oděv a způsob života se v rámci kmene velice liší.³⁴

²⁸ Pokud se dostanou mezi cizince, jsou členové jiných kmenů rádi považováni za Lovary.

²⁹ Samozřejmě, že kapsáři se mohou objevit i mezi členy ostatních kmenů.

³⁰ Doslovně: „vlastníci domů“; ačkoli se jedná o obecný termín, musel jsem jej pojednat jako samostatnou skupinu, neboť Cikáni samotní ji za zvláštní skupinu považují.

³¹ Jedná se o cikánské písně, cikánské pohádky a cikánské tance.

³² Informace pochází z korespondence s Andrášem Hajdu.

³³ Tento kmen zahrnuje tři klany: 1) Carinešte, 2) Ducešte, 3) Dudumešte. „Le carinešte páčake rom si le ducešte kadal čour si“ („Carinešte jsou mírumilovní Cikáni, zatímco Ducešte jsou plemenem zlodějů a lupičů“).

³⁴ Ti z nich, kteří žijí ve městech, se oblékají poměrně vkusně (zpravidla náleží ke klanu Dudumešte), zatímco ti, kteří žijí na okraji vesnic, jsou otrhaní a ušmudlaní (klan Ducešte).

g) *Māšāri* (rybáři). Toto je nejprimitivnější skupina³⁵, kterou pohrdají dokonce i Cerhāri. Bydlí v chatrčích³⁶ pokrytých travou, stvoly kukuřice a obdobnou krytinou. „Ty jsi úplně jako māšār“ říkají Kherāri, když se na někoho zlobí. „Zazpívat si jako māšāri“ říkají Lovāri křiku bez ladu a skladu. „Nepatří k nám“ říkají s opovržením Cerhāri. Muži tohoto kmene nosí charakteristický žlutý klobouk, ženy pak mají široké barevné sukně sahající k lýtkům.

h) *Bugāri*³⁷

i) *Čurāri*³⁸

j) *Drizār*³⁹

k) *Bōduār*⁴⁰

l) *Fōdozōvo*⁴¹

m) *Potlogāri*⁴²

n) *Patrinār*⁴³

o) *Viol*⁴⁴

p) *Vēče*⁴⁵

Před druhou světovou válkou znali Cikáni z župy Békés ještě další dva kmeny: „*Bāre balenge*“ (dlouhovlasí)⁴⁶ a „*Glāzār*“ (sklenáři)⁴⁷; v současnosti jsou neznámí.

Může vyvstat otázka, proč jsem rozdělil subskupinu A2 do uvedených kmenů. Proč jsem vyčlenil kapsáře jako zvláštní skupinu ačkoli je zřejmé, že „Posotāri“ (kapsáři) nemůže být jejich vlastní označení?

³⁵ „Primitivní“ není patrně nepřiléhavější přídomek; nicméně – já jsem jej nevmyslel: mám jej od Cikánů samotných, kteří tento kmen považují za odpad a spodinu, vždy nakloněnou k nějaké nepravosti, jehož členové, když jsou přichyceni při činu, neváhají spáchat i vraždu.

³⁶ „Chatrčemi“ mám na mysli příbytek bez pudy.

³⁷ Na živobytí si vydělávají krádežemi a žebráním.

³⁸ Na živobytí si vydělávají krádežemi a žebráním.

³⁹ Na živobytí si vydělávají krádežemi a žebráním.

⁴⁰ Bohužel jsem je nenavštívil, ale mnoho Cikánů mi říkalo, že „hovoří cikánštinou velice odlišnou od té naší“.

⁴¹ Odlišný kmen od Khelderārů.

⁴² Tuto skupinu znám jenom z doslechu (z osobní komunikace s A. Hajdu), nevím, kde její členové žijí (v Zadunaji?).

⁴³ Viz předchozí pozn. pod čarou.

⁴⁴ Viz předchozí pozn. pod čarou.

⁴⁵ Viz předchozí pozn. pod čarou.

⁴⁶ Žili v blízkosti města Mátészalka (východní Maďarsko).

⁴⁷ Tato skupina prodávala po domech vázy a vyřezávané výrobky v okolí měst Miškolc a Eger (severní Maďarsko).

Komukoli, kdo si klade tyto otázky, odpovím takto: zeptáte-li se jakéhokoli Cikána, kolik skupin Cikánů zná, nezapomene uvést Posotāri coby zvláštní kategorii; po celou dobu jsem se tak držel imperativu – vytvořit klasifikaci, jakou by vytvořili Cikáni samotní.

Jinou otázkou, která může být vznesena je: „Jaká je situace, co se klanů (*clans*) týče?“⁴⁸ Jako klany označuji všechny rozšířené rodiny (*extended families*), které mají vlastní specifické jméno, které je odlišuje od jiných podobných skupin a obvykle končí na „-šte“ (například Ducešte – jeden z klanů kmene Cerhāri).

Někdy se stane, že klan – ať již z důvodu velkého počtu členů nebo (výjimečně) kvůli nějakému významnému majetku jeho členů – přeroste kmen: v takovém případě původní kmenové jméno upadne v zapomnění a jediné, které se zachová, je jméno klanu (např. „Markulešte“ v Sándorfalvě).

Problematika klanů se nijak nezjednodušuje tím, že někdy se přezdívka dědečka, pradědečka, prapradědečka nebo některého z předků stane etablovaným jménem klanu (například Kherāri v Tótkomlóši). Člověka naplní radostí, když na otázku: „Andej če felekezeto san tu?“ (ke komu patříš?) dostane odpověď: „Šošoješte, ale můj otec byl Pirancešte“.

To nás přivádí k problému z nejtěžších, a to k otázce matrilinearity a patrilinearity. V současnosti odvozují svůj původ matrilineárně jen ty „nejprimitivnější“ kmeny, zatímco většina Cikánů přešla k patrilinearitě.

Subskupina B1, která – jak jsem již uvedli – sestává z Cikánů, jejichž mateřským jazykem je maďarština, se zformovala ze smíšených potomků „karpatských“ a „valašských“ (tj. A1 a A2) Cikánů, kteří již cikánský jazyk neznají.⁴⁹

Všichni „maďarští“ Cikáni patří do skupiny B1 (společně s „valašskými“ Cikány, kteří zapomněli svůj původní cikánský jazyk).⁵⁰

⁴⁸ Pouze valašští Cikáni rozlišují mezi kmenem (*tribe*) a klanem (*clan*).

⁴⁹ Individuálním zkoumáním a rozhovory je do značné míry možné dopátrat se původu (zvyky, repertoár melodií etc.). Co o sobě navzájem říkají Cikáni samotní je ovšem zcela bezcenné („valašští“ Cikáni jsou v tomto ohledu výjimkou). „Slušní“ Cikáni hudebníci z měst ve Velké maďarské nížině například označují jako „valašské“ všechny Cikány ne-hudebníky. (Navíc, když mají vztek na „příležitostné“ hudebníky z malých vsí, nazývají je také „valašskými“ Cikány.)

⁵⁰ V daném ohledu je třeba být velice opatrný. Podle Cikánů samotných vypadá situace následovně: 1) Podle „valašských“ Cikánů mohou být za Cikány považováni pouze ti, kdo zcela ovládají cikánštinu („čao rom“ = skutečný, pravý Cikán), všichni ostatní jsou „Rumungro“ (označení „Rumungro“ může být ovšem někomu přiřknuto dokonce i na základě barvy jeho pleti). 2) Podle názoru „maďarských“ Cikánů (hudebníků) je „valašský“ Cikán každý, kdo není hudebník. Nehudebníci mezi karpatskými Cikány jsou výjimkou, ale ti jsou okamžitě rozpoznatelní podle stylu řeči.

Příslušníci skupiny B1 se zabývají rozmanitými profesemi: muži mohou být hudebníci, výrobci nepálených cihel nebo prodejci peří; ženy prodávají po domech obnošené šatstvo anebo si na živobytí vydělávají žebrotou apod. Hudebníci nosí moderní šedé či tmavomodré obleky (nikoli však černé, jaké nosí „karpatští“ Cikáni ze subskupiny A1). Jejich ženy nosí moderní „městské“ oblečení. Ti, kteří se zabývají jinými profesemi, se oblékají podobně jako okolní populace. V této skupině se objevuje nejvíce smíšených (cikáno-maďarských) manželství.

V lokalitách, kde žije mnoho Cikánů, existují zvláštní čtvrtě – označované jako „díra“⁵¹ – kde Cikáni žijí buď v chatrčích, anebo ti zámožnější v domech s půdou a taškami na střeších.

Subskupinu B2 (jejíž mateřštinou je rumunština) lze rozdělit do dvou kategorií: 1) rumunští Cikáni, 2) Balajäre (Cikáni bečváři).

- 1) „Rumunští“ Cikáni pocházejí z Rumunska⁵² a zabývají se zemědělstvím. Stejně jako maďarští Cikáni-hudebníci se oblékají dobře a zejména jejich ženy mají rády moderní oděvy a křiklavé barvy. Jak mladé dívky, tak i vdané ženy se rády líčí a v otázkách morálky jsou spíše laxní, v každém případě jsou jejich mravy volnější než jak je tomu u Cikánů hovořících maďarsky anebo „valašským“ dialektem.⁵³ Mnohé z nich se živí prostitutí.

Mají jen velice malé tzv. „rasové uvědomění“, což je vidět na vysoké míře, v jaké uzavírají smíšená manželství. Mnoho jejich žen se vyznačuje nevšední krásou.

- 2) Balajäre: ti zámožnější bydlí v domech s půdou a taškami na střeších. Vůbec naznačují cikánský jazyk.⁵⁴

Příslušníci této skupiny se zabývají především výrobou koryt a podobných předmětů (dříve kupovali celé úseky lesů, ve kterých bydleli, dokud je celé nezpracovali; bývali velice bohatí).

⁵¹ Tyto „díry“ se nazývají „Paříž“ (v Békés), na jiných místech pak „Londýn“ apod.

⁵² V Maďarsku žijí 70 let.

⁵³ U „valašských“ Cikánů se cizoložství přísně trestá (ostříhání vlasů, uříznutí nosu, odězání prsů, bití někdy až k smrti dotyčné ženy). Pravidla jsou dnes mírnější, ale tresty se stále objevují. Vloni například u obce Balassagyarmat vyšlo najevo, že mladá „valašská“ Cikánka měla „bílého“ milence: kdykoli ji některý z „valašských“ Cikánů uviděl, plivl na ni, takže se nakonec musela odstěhovat do vzdálené lokality.

⁵⁴ Takzvaní „Jenišové“ v Německu, s nimiž se ovšem lze setkat také v severských zemích; kočovníci, kteří nejsou nijak spojeni s Cikány: jejich jazykem je obvykle *rotwelsch*, mají plavé či zrzavé vlasy. Martin Block klade otázku: „Nejsou Jenišové“ a „Balajares“ jedno a totéž?“ (Block, Martin. 1936. *Zigeuner*. Leipzig, s. 168.)

V současnosti žijí ve městech a na vesnicích. Když se jich někdo zeptá: „Jste Cikán?“, odpověď: „Ano, jsem.“

Jejich ženy se oblékají stejně, jak je to běžné u okolní populace.

* * *

Výše uvedená klasifikace je založena na autorových vlastních zkoumáních a rozdílech, jaké mezi sebou činí Cikáni samotní. Pro srovnání bychom chtěli přidat ještě kategorizaci dvou vysloužilých poddůstojníků bývalého četnictva, jejichž služba je často zavedla mezi Cikány.

„Existují tři skupiny Cikánů:⁵⁵ 1) hudebníci, 2) dráteníci (*tinkers*) nebo kočovníci a 3) valašští Cikáni či Cikáni bečváři. Členové druhé z uvedených kategorií se od ostatních liší tím, že na svých kabátech nosí velké stříbrné vejčité knoflíky.⁵⁶ Zatímco s hudebníky a bečváři jsme nikdy neměli žádné potíže, dráteníci byli poměrně nebezpeční a neváhali ani spáchat vraždu; jejich ženy nosily na těle trojhranný nůž. Skupiny jejich příbuzných často žily ve vesnicích a právě s jejich pomocí dráteníci kuli své pikle.⁵⁷ Kočovníci cestovali ve vozech pokrytých rohožemi, čtyři pět rodin dohromady. Bečváři žili obvykle v lesích blízko pramenů; měli chatrče, dva metry vysoké, postavené z klad. Ty chaty měly střechu s hřebenovou tyčí. S těmihle Cikány nebyvaly potíže; přes zimu pokáceli kmeny a přes léto dělali kádě, bečky a lžice. Z těch, kteří byli usazení, byl vždy vybrán jeden jako soudce (nebo náčelník). Když jsme takovou osobu vybrali, ptali jsme se pak jednoho po druhém, jestli ho chtějí za náčelníka. Pokud se proti zvolené osobě nezvedl obecný odpor, okamžitě jsme jej jmenovali.⁵⁸ Mezi jejich ženami nebyly žádné prostitutky.“⁵⁹

⁵⁵ Informace pocházejí od I. Bakose, šestaosmdesátiletého vysloužilého poddůstojníka četnictva.

⁵⁶ Dnes nosí takové knoflíky pouze Khelderäri.

⁵⁷ Cikáni se usazovali postupně, takže došlo k rozdělení kmenů a v jejich rámci se ustavily kasty.

⁵⁸ „Cikánská knížata“ („Cikánští králové“) či takzvaní „vojvodové“ již neexistují, ale všichni Cikáni, kteří jsou usazeni ve vesnicích, mají vlastního „soudce“ či náčelníka. Je to obvykle inteligentní Cikán, který je zodpovědný za jednání svých společníků a který je jakýmsi „styčným důstojníkem“ mezi Cikány a institucemi většinové společnosti.

⁵⁹ Prostituce se rozmáhá proporcionálně s usazováním: mezi čerstvě usazenými primitivnějšími kmeny (například Mășari či Cerhãri) nejsou žádné prostitutky – zatím.

Druhý poddůstojník nám řekl:⁶⁰

„Znám dva druhy Cikánů: 1) usedlé (hovoří cikánsky a jsou hudebníky či výrobci nepálených cihel), 2) kočovné (ti jsou obvykle vysocí, silní a zdraví; muži nosí černé klobouky⁶¹ a bohatší z nich mají kabáty zdobené velkými stříbrnými vejčitými knoflíky⁶²). Ženy nosily mnohobarevné sukně, někdy i deset najednou, jednu na druhé.⁶³ Mezi jejich ženami nebyly žádné prostitutky, zatímco u usedlých jich pár bylo. Co se týče jejich obchodních dovedností a talentu (tj. koňského handlířství), předstihli kočovní Cikáni i ty nejchytřejší Židy. Nejkomplikovanější záležitosti, které muselo četnictvo řešit, byly konstantně případy spojené s Cikány; nejvyšší uznání, kterého se nám dostávalo z velitelství, bylo spojeno s případy týkajícími se Cikánů: naši velitelé dobře věděli, jak těžké je vyřešit případy, ve kterých figurovali Cikáni.

Historie jejich usazení byla vcelku prostá: jejich koně a vozy byly zabaveny, prodány a získané peníze jim byly předány, aby s nimi začali nový život.

Tento „systém“ byl později opuštěn a peníze byly ukládány na pro daný účel zřízený účet, protože Cikáni měli sklon veškeré peníze, které dostali, okamžitě prohýřit za pití. Za trvalé bydliště jim byl vyznačen konec vesnice:⁶⁴ zde mají své stany, ve kterých žijí v létě i v zimě.⁶⁵ Občas se stávalo, že když

⁶⁰ Informace pocházejí od I. Szántó, pětasedmdesátiletého vysloužilého poručíka četnictva.

⁶¹ V současnosti nosí maďarští a karpatští Cikáni (zejména pak hudebníci) černé obleky; valašští Cikáni přestali černou nosit, kromě bot, které jsou většinou černé.

⁶² Stříbrné knoflíky byly u usedlých valašských Cikánů omezeny na určité „zóny módy“ – tj. byly módní v župě Pešť, zatímco v župě Békés se nikdy nenosily.

⁶³ Vystopovat původ na základě oděvu je možné pouze v některých regionech (v jižní části Zadunají anebo v oblasti za řekou Tisou atd.). Ženy „primitivnějších“ kmenů stále lpějí na barevných skládaných sukních, přičemž ženy zámožnějších „kast“, např. Lovarů ve městě Kalocsa, nosí ne méně než 8 až 10 načechraných sukni dosahujících až po lýtku, zatímco ženy Mășărů z obce Végegyháza na sebe nevezmou více sukni než jen jednu. Všechny vdané valašské Cikánky, které přišly o poctivost, musí nosit šátek: nesundávají jej ani když se češou – pouze odkryjí číp. Muži nosí vždycky klobouky.

⁶⁴ „Primitivní“ kmeny stále ještě žijí na okrajích vesnic, zatímco dlouhodobě usedlí (po městsku oblečení) Cikáni, koňští handlíři a obchodníci žijí v centrech měst, ve vlastních domech, roztroušeni mezi okolním obyvatelstvem.

⁶⁵ V současnosti v Maďarsku žádní Cikáni nežijí ve stanech a je to již pouze kmenové jméno (tj. Cerhári – „Ti, kteří žijí ve stanech“), které slouží jako vzpomínka na jejich

dostali dům, aby v něm žili, postavili si v něm stan, v něm zapálili oheň, a v dusivém kouři tam seděli.

Usadit je dalo práci, protože sotva jsme je usadili, zmizeli z vesnice. My jsme je ale vždycky přivedli zpátky. Při tom nám pomáhali jak okolní obyvatelé, tak i usedlí Cikáni, kteří uprchlíky znali. Všem pak byla přidělena identifikační karta, aby bylo jasné, kam patří. Trvalo to tak tři roky, než se jakž takž usadili.⁶⁶ Cikáni, kteří jsou usedlí již dlouhou dobu (tj. hudebníci), se s nově usazenými Cikány nepřátelili: tyto dvě skupiny pro sebe navzájem neměly než opovržení. Kočovní Cikáni považovali ty usedlé za sluhy a pohrdali jimi pro jejich chudobu.⁶⁷ Na druhé straně usedlý Cikán pohrdal kočovnými Cikány a štil se jich, neboť se obával, aby nepřišel o svou dobrou pověst tím, že by byl s kočovnými Cikány hozen do jednoho pytle, pamatujíc na úsloví: „Jednou Cikán, vždycky Cikán“.⁶⁸ Z tohoto důvodu se usedlí Cikáni měli před Cikány kočovnými na pozoru a hlásili nám vše podezřelé, dokonce i příjezd nových kočovných Cikánů do vesnice. Usedlí Cikáni nám hodně pomáhali.⁶⁹

Literatura

- Arcivévoda Josef. 1888. *Gypsy Grammar*. Budapešť.
- Bakó, F. 1954. A tiszai cigányok fémművészége. (Metalurgie Cikánů v Tiszaigaru.) *A Néprajzi Múzeum Értésítője*, (Bulletin Etnografického muzea), Vol. XXVI.
- Block, Martin. 1936. *Die Zigeuner, ihr Leben und ihre Seele*. Leipzig.
- Dömötör, S. 1934. Mióta muzsikuskok Magyarországon a cigányok? (Jak dlouho byli Cikáni v Maďarsku hudebníky?), *Ethnographia*, Vol. XLV.
- Chelcea, Ion. 1944. *Ein ethnographisches „Rätsel“ die Stangenmacher*. Bukurešť.

starý způsob života. Zároveň musíme mít na paměti, že ne všichni kočovní Cikáni žili ve stanech. Zatímco Cerhári žili ve stanech létem i zimou, ostatní kočovné kmeny přečkávaly zimu v chatrčích.

⁶⁶ Vyprávění poručíka Szántó se váže kudálostem z roku 1912. Blízko Mezőkövesd jsem se v roce 1942 sám setkal s karavanou jedenadvaceti vozů.

⁶⁷ Kočovní Cikáni bývali bohatí. Své bohatství měli uložené ve zlatě, které v zimě ukryvali pod ohniště.

⁶⁸ Toto byl jeden z důvodů, kvůli kterým se Cikáni dělili na výrazně separované „kasty“.

⁶⁹ Tato animozita stále existuje: mezi dlouhodobě usedlými maďarskými Cikány, kteří již nehovoří cikánsky a valašskými Cikány, kteří, ač usazení, svůj jazyk nezapomněli, panuje značná zášť. Stejně tak panuje značný antagonismus mezi dlouhodobě usedlými Cikány a nově usazenými kočovnými Cikány, kteří perfektně ovládají cikánštinu a mají stálý sklon ke krádežím.

- Chelcea, Ion. 1944 *Rudari*. Bukurešť.
- Ladvenicza, M. I. 1955. Nailer-smith Gypseis at Csobánka. *A Néprajzi Múzeum Értesítője (Bulletin Etnografického muzea)*, Vol. XXXVII.
- Sztojka, F. 1886. *Magyar és Czigánnyelv Gyökszótára*. Kalocsa.
- Wlislöcki, Heinrich v. 1890. *Vom wandernden Zigeunervolke*. Hamburg.
- Wlislöcki, Heinrich v. 1891. *Volks Glaube un religiöser der Zigeuner*. Münster; 1892. *Aus dem inneren Leben der Zigeuner*. Berlin.

SEBEDEFINICE ROMSKÝCH ETNICKÝCH SKUPIN A JEJICH VNÍMÁNÍ JINÝCH ROMSKÝCH SKUPIN¹

PÉTER SZUHAY

Z angličtiny přeložili Marek Jakoubek a Lenka Budilová

V tomto textu se zaměříme klasifikaci skupin v Maďarsku, které jsou označované jako „Romové“ („Roma“)², na jejich vzájemné vztahy včetně jejich postojů k jiným romským skupinám. Jednou ze základních věcí, kterou lze v daném ohledu pozorovat jako obecný trend, je touha těchto skupin vzájemně se separovat a odlišovat. Opravdu, vlastně všechny skupiny, označované jako Romové, usilují o jasné odlišení sebe samých od ostatních skupin označovaných za Romy, přičemž jakékoli srovnávání s ostatními skupinami velice často striktně odmítají.

Obyvatelé Maďarska, kteří jsou v odborné literatuře označováni jako Vlach Roma [*oláh cigányok*] se obvykle sami označují jako *Rom* či *Roma*. Takzvaní maďarští Romové (*Hungarian Roma*) [*magyar cigányok*] se označují jako „Muzikanti“ [*muzikusok*], a rumunští Romové (*Romanian Roma*) [*román cigányok*] se nejčastěji nazývají Beáši (*Beás*) [*beások*]. Nelze samozřejmě předpokládat, že tyto tři skupiny budou tvořit základ každé klasifikace, na druhou stranu nelze popřít, že rozmanité skupiny se obvykle chápou jako příslušníci některé z uvedených hlavních skupin. Současně tomu ovšem není tak, že by Romové, kteří se chápou jako příslušníci jedné z hlavních skupin, bez výhrad akceptovali všechny ostatní Romy, kteří příslušnost k dané skupině deklarují. Jinými slovy: někteří Romové, kteří se hlásí k příslušenství do určité skupiny, nejsou ostatními Romy z této skupiny za její členy považováni.

Na konci osmdesátých let začali maďarští intelektuálové, kteří byli Romům nakloněni, užívat namísto termínu *Cikán* [*cigány*] termín *Rom* [*rom*],

¹ Péter Szuhay: The self-definition of Roma ethnic groups and their perception of other Roma groups. Text je publikován s laskavým svolením autora.
http://www.mtaki.hu/docs/kemeny_istvan_ed_roma_of_hungary/peter_szuhay_the_self_definitions_of_roma_ethnic_groups.pdf

² Termíny v kulatých závorkách jsou termíny anglického originálu, které (vzhledem k dosud ne plně etablovanému překladovému úzu) uvádíme pro lepší identifikaci dotyčných skupin.

neboť termín Cikán/i a jeho odvozeniny považovali za hanlivý či urážlivý. Ovšem například „muzikanti“ [*muzikusok*] proti užívání termínu Romové protestovali, přičemž argumentovali tím, že nejsou Romové (*Roma*), ale muzikantští Romové (*Musician Roma*) [*muzikus cigányok*]. Naprostá většina maďarskojazyčných romských politiků byla ochotná termín Rom/ové používat, když hovořili o politických stranách Romů a romských občanských sdruženích, jako například o Romském parlamentu [*Roma Parlament*], Nadaci pro ochranu občanských práv Romů [*Roma Polgárjogi Alapítvány*], Romském tiskovém centru [*Roma Sajtóközpont*], Roma Veritas [*Roma Veritas*], zatímco další organizace dostaly jména v romštině: *Phralipe*, *Amaro Drom*, *Lungo Drom* a *Romano Kher*. Tyto skutečnosti naznačují, že na úrovni „romské politiky“ bylo dosaženo jednoty a kulturní integrace různých skupin – což ovšem neznamená, že je tato jednota obecně uznávána a přijímána i na úrovni každodenní kultury. Termín Rom/ové byl přijat i do soudobé novinářské hantýrky, třebaže se zde může jednat o eufemismus anebo akceptaci úzu mluveného jazyka. Obecně je tomu ovšem tak, že časté výklady termínu Rom tento termín pouze devalvují.

Ze sociologického hlediska je v daném ohledu klíčovým fakt, že mezi uvedenými třemi hlavními skupinami existuje silná bariéra ve sféře vzájemných sňatků. Tyto skupiny jsou endogamní a dokonce i v rámci těchto tří velkých skupin se ještě nacházejí menší endogamní subskupiny. To znamená, že jedinec z určité skupiny může uzavřít sňatek pouze v jejím rámci. V rámci skupin, které se nazývají Muzikanti či Romové, existují různé podskupiny oddělené výraznými hranicemi. Tyto subskupiny mohou být ustaveny na základě povolání, životního stylu, materiálního bohatství či geografie, ale mohou se také odvozovat z klanového (*clan*) či příbuzenského systému. Jiným zřejmým výrazem sociální segregace je segregace rezidenční, která se projevuje například tím, že osoby, které patří do jedné či tří různých hlavních skupin, žijí v různých částech obce a „nemísí“ se; obdobně těž, je-li v určité lokalitě romská osada, lze v jejím rámci pozorovat neviditelnou dělicí linii, imaginární hranici, která tuto osadu rozděluje. Separace hlavních skupin je dále patrná též v oblasti zaměstnání. V dřívějších desetiletích tvořily osoby náležející k odlišným skupinám oddělené pracovní brigády, které často požadovaly, aby byly ubytovány v různých částech ubytoven. Obdobné tendence bylo možné pozorovat i v rámci obecných sociálních vztahů (jako je přátelství či sdružování se vrstevníků). Všechny uvedené skutečnosti sloužily k demonstraci faktu, že zatímco společnost obecně zařazuje veškeré osoby, které označuje jako Romy, do jedné homogenní skupiny, Romové samotní dbají na symbolickou manifestaci svých odlišností a příslušnosti k jedné ze skupin.

Obdobně můžeme toto úsilí o vyjadřování rozdílů pozorovat i v lingvistickém rozdělení skupin označovaných jako Romové. Terminologie skupin, označovaných jako valašští Romové (*Vlach Roma*) klasifikuje osoby a skupiny následujícím způsobem: členové naší skupiny jsou Romové. Lidé stojící vůči naší skupině v opozici jsou „gadžové“, kteří mohou být dále rozděleni na sedláky a pány (obecně řečeno jsou ti, kteří chovají vůči skupině nepřátelské postoje nazýváni sedláky, zatímco ti, kteří se skupinou solidarizují, jsou označováni jako páni). Na pomezí těchto dvou kategorií se nacházejí Romungri – tento termín naznačuje, že se nejedná ani o Romy, ani o Maďary. Maďarští Romové dělí svět podobným způsobem – svou vlastní skupinu nazývají „Muzikanti“ a skupinu, která je v odborné literatuře označována jako valašští Romové (*Vlach Roma*) nazývají valašští Romové. Stejně jako valašští Romové nazývají maďarští Romové ne-Romy „gadžové“ – termínem pocházejícím z *romani*. Zvolíme-li si jako výchozí bod lokální skupiny či komunity, uvidíme, že klasifikace Romů je nejasná a kontradiktorní. György Pogány a Géza Bán uvádějí ve své práci *A magyarországi cigányokhelyzetéről* [O situaci Romů v Maďarsku] kategorizaci, kterou jim poskytl Rom žijící ve městě Salgótarján:

Romové v Maďarsku se dělí do šesti skupin: a) kočovní valašští Romové žijící ve stanech, b) Romové vyrábějící koryta, c) Romové obchodníci, vyrábějící rohože, d) venkovští Romové žijící se příležitostnou prací, kteří také trochu muzicírují, e) Romové žijící v provinčních městech a Budapešti, pracující v průmyslu, kteří ale mají bezstarostné postoje a povahu, f) muzikanti žijící v provinčních městech a Budapešti, kteří jsou ovšem pro své hudební umění váženi. Důležité je, že ve všech skupinách a kategoriích bereme v potaz nejvyšší dosaženou úroveň vývoje.

Je zřejmé, že tato klasifikace směšuje etnické, profesní a rezidenční faktory. Členové romskojazyčné skupiny z obce Szalkaszentmárton mají za to, že Romové mohou být rozděleni na Romungry („hudebníky“), valašské Romy, Romy bydlící ve stanech, Romy bydlící v chatrčích, brusiče nožů a výrobce koryt. Valašské Romy pak dále dělí do podskupin, mezi než patří: Lovari, Pantešti, Kudešti, Šošoj a Hodešti; jinými slovy míchají a považují za identické ty skupiny, které bychom v terminologii Kamila Erdőse definovali jako kmeny (*tribe*) a klany (*clan*). Když byli otázaní, kdo jsou oni sami, rozhodně prohlásili, že Lovari, bez ohledu na to, ke kterému kmenu či klanu patřili jejich předci. Maďarojazyční Romové žijící v obci Velký Čerkes (Nagycserkesz) zaznamenali existenci následujících skupin: valašští Romové,

Romové žijící ve stanech, korytáři, „muzikanti“ a maďarští Romové. Maďarojazyční Romové z obce Tarnalelesz rozlišují: „muzikanty“, výrobce nepálených cihel, valašské Romy, Lovary a výrobce koryt. Romskojazyční Romové v Ároktó uváděli následující skupiny: valašští Romové, Gurvari, Romové žijící ve stanech, Rumungri a korytáři. Romskojazyční Romové z Kétegyházy nazývali všechny maďarskojazyčné Romy Rumungro; dále rozlišovali mezi Beáši a valašskými Romy, včetně skupin jako jsou Mašari, Lovari, Kelderaši a Čurari. Rumunskojazyční Romové z obce Véménd užívali pro valašské Romy jmen Kolompár a Lakatár; dále odlišovali maďarské Romy a rumunskojazyčné Romy rozdělovali do tří zvláštních skupin: Beáši (či *árgyelán*), *tincsán* a *muncsán*. Lakatári byli dále rozděleni do skupin podle profese: *kisiris* (brusiči nožů), *abrosár* (podomní obchodníci s textilem), *bo-kráncos* (nožíři) a *kupec*. Jiné skupiny *muncsán* se nazývají *cigán* a Beáše označují jako *árgyelán*. Beáši samotní pak rozlišují jen dvě skupiny *árgyelán* a *muncsán*.

Mezi romskojazyčnými Romy lze pozorovat proces vzrůstající jednoty. Termín Lovari se postupně stal sebeoznačením i těch skupin, jejichž předkové patřili k jiným kmenům a klanům. Dřívější kmenová a profesní označení prakticky vymizela, protože tradiční zaměstnání již neexistují a v otázce způsobu obživy narůstá uniformita. Zvláštní romská povolání jako koňské handlířství a další formy prodeje se staly populárními u rostoucího počtu romskojazyčných skupin, které ovšem v daných oblastech dříve vůbec nemusely působit. V dřívějších obdobích byli Lovari (tj. „ti mající peníze“³) považováni za vrchol hierarchie romskojazyčných Romů, protože ostatní Romové, kteří se začali zabývat podobnými profesemi, chtěli být také nazýváni Lovari. „Původní Lovari“ toto označení také užívají, ale snaží se z něj vyloučit ostatní romskojazyčné skupiny, které jsou chudé, žijí v segregovaných osadách anebo se nezabývají odpovídající profesí. Termín Lovari tak nepřímou zisk význam „praví Romové“ – Romové, kteří se věnují obchodu anebo handlují s koňmi, auty či barevnými kovy.

Mezi romskojazyčnými skupinami jsou určujícími faktory sociální status a funkce. Pravý Rom není závislý na hierarchickém systému sociální dělby práce; hledí si toho, aby byl sám svým pánem. Tak tomu je i přes to, že jeho aktivity jsou závislé na jeho vztazích se sedláky a zbytkem společnosti. To znamená, že skutečný Rom si na živobytí vydělává nákupem zboží od

³ Tato etymologie, odvozující daný termín z romského výrazu pro peníze – *love* – je chybná; název skupiny je odvozen z maďarského výrazu pro koně (ló). *Lovari* pak znamená obchodníci s koňmi. (pozn. překl.)

sedláků a dalších producentů a jejich následným prodejem. V tomto ohledu představuje úspěšný obchod nejvyšší hodnotu, neboť zajišťuje nezávislost na majoritní společnosti a na jejích institucích. Dávání na odiv vlastního bohatství současně slouží jako symbol pravého Roma. Takový Rom hromadí cenné statky, dává na odiv bohatství a žije „dobrý život“. Romskojazyčné skupiny, které nejsou schopny naplnit tato očekávání, nejsou považovány za pravé Romy, i když „hovoří jazykem“ a vidí smysl života v zábavě, ve vzájemném respektu a v láskyplných vztazích s rodinou a přáteli. Skutečnost je tedy taková, že zatímco jedna ze statusových skupin dokáže všechna tato očekávání naplnit, jiné dokáží naplnit pouze některá z nich.

S podobnou situací se setkáváme také u etnické skupiny maďarskojazyčných Romů. Maďarští Romové se v zásadě bez výjimky identifikují jako „muzikanti“ bez ohledu na to, zda se oni sami či jejich přímí předkové skutečně živil hudbou či nikoli. Důsledkem tohoto jevu je skutečnost, že jako „muzikanti“ [*muszikus*] se označují osoby, jejichž předkové vyráběli nepálené cihly, byli námezdními pracovníky anebo – zejména v poslední době – zemědělskými či průmyslovými dělníky. Z jejich perspektivy však „muzikant“ označuje jejich pravý původ, protože jejich společný mytický předek byl hudebníkem. Kromě toho můžeme všechny maďarsky hovořící Romy označit společným skupinovým jménem a odlišit je tak od Romů vyrábějících koryta nebo valašských Romů. Romové, kteří se považují za pravé muzikanty, pochopitelně takové označení odmítají a snaží se omezit jeho význam zdůrazňováním principu, že: „všichni muzikanti [*muksikusok*] jsou maďarští Romové [*magyar cigányok*], ale ne všichni maďarští Romové jsou muzikanti“. Opravdoví muzikantští Romové považují „dobrý život“ za něco jako život „opravdového mistra“. Opravdový muzikant je tedy uctívá k ostatním, velkorysý, pohostinný a laskavý, čímž dosahuje symbolické nadřazenosti. Přestože muzikantova obživa závisí na zemědělcích a hostech, jeho hodnoty nejsou totožné s hodnotami jejich. Dobrý život se snaží dát na odiv prostředky materiálního světa, má však přitom tendenci statky spíše konzumovat než akumulovat. Protože jeho živobytí je založeno na hudbě (tedy na poskytování služby), neusiluje o dosažení „zvýšené reprodukce“, jako romští obchodníci a podnikatelé.

Pro skupiny maďarských Romů, kteří se definují jako „muzikanti“, ale neživí se hudbou, byly v posledních desetiletích vytouženou normou hodnoty zemědělců a nižší střední třídy, a to i přes přitažlivost (nedosažitelného) statusu opravdových romských muzikantů. Smyslem života se jim staly jistoty – zaměstnání, rodina a zabezpečení rodiny. Jejich cílem přitom byla částečná nebo limitovaná nezávislost na zemědělském nebo dělnickém

životním stylu. V předcházejících desetiletích jim poskytovala základní živobytí práce v průmyslu nebo dokonce práce na plný úvazek v zemědělství. Obvyklým cílem členů této skupiny bylo definovat se v první řadě a zejména jako maďarští občané spíše než odkazovat na svůj „romský původ“. Romové žijící v izolovaných a segregovaných osadách toužili přestěhovat se do vesnic a měst a žít mezi ne-Romy a cítili se uraženi, když je ostatní označovali jako Romy [cigány]. Přestěhovat se do prosperujících vesnic a žít mezi ne-Romy však přes veškeré své úsilí nedokázali. Neustále a všude museli čelit sociálním důsledkům svého etnického původu. Všeobecně však převládalo přijetí vládní a úřední politiky asimilace. Kromě toho členové těchto skupin vyčítali valašským Romům, že mohou za předsudky, kterým musí čelit.

Dnes víme, že snaha o asimilaci maďarsky hovořících Romů byla úspěšná jen částečně. Od druhé poloviny osmdesátých let 20. století se řada Romů – zejména nekvalifikovaní dělníci a nádeníci – stala nezaměstnanými a ztratila stabilní a jistý zdroj obživy. Řada Romů, kteří již dosáhli životní úrovně nižší střední třídy, byla znovu donucena k příležitostným zaměstnáním a nejistému živobytí. Objevily se kulturní formy typické pro kulturu chudoby. Jak dokládá mnoho případů obživných strategií valašských Romů, nabízely během tohoto období nejjistější druh obživy obchod a podnikání. Dokonce i ve skupinách, kde muži obvykle pracovali v průmyslu či zemědělství, se stal možným způsobem získávání obživy nákup a prodej zboží či pouliční prodej. V posledních letech dochází ke splývání těchto dvou skupin, které je založeno na kulturním systému komerčních „podnikatelských“ povolání. Kategorie „přizpůsobivých“ byla zatlačena do pozadí, přestože větší část skupin dnes žije, ve srovnání s předchozími desetiletími, usedlým životním stylem zemědělců či střední třídy, tak jak od nich vyžaduje stát, jako například Romové žijící ve venkovských oblastech a pracující v zemědělské výrobě.

Různé romské etno-lingvistické skupiny – ačkoli různé subskupiny se téměř rovnají „skupinám životního stylu“ či „akademickým etiketám“ – nadále udržují inter-skupinovou rivalitu a v rámci romského hierarchického systému se snaží přiřazovat různým etnickým skupinám určité pozice. Neexistuje přitom žádná hierarchie, kterou by akceptovali všichni. Obecně lze pozorovat, že rumunsky hovořící subskupiny Beášů jsou přesvědčeny, že jak maďarští Romové, tak valašští Romové se na ně dívají spatra, a izolují je, či je téměř plně exkludují. Zároveň jsou však Beáši také přesvědčeni o tom, že mají nejlepší intelektuální schopnosti: založili například gymnázium v Pécsi – Gandhi Grammar School. Valašští Romové, zejména ti, co se stali ekonomicky soběstačnými a považují se za bohaté, stavějí sami sebe na vrchol

hierarchie. Do značné míry opovrhují těmi, které nazývají Romungro, a to včetně „muzikantů“ – které označují jako lidi „pět set forintů“, tedy jako ty, kteří vydělávají muzikou právě tolik peněz, aby dokázali žít ze dne na den. Romy se stálým zaměstnáním, nebo ty, kteří se živí jako zemědělci, považují za cosi jako nevolníky, kteří se dřou v otrocké práci. Takové osoby nepovažují za pravé Romy. Není to přitom proto, že nemluví romsky, ale proto, že nežijí romským stylem života, ale snaží se kopírovat životní styl gadžů. Někteří z chudších, romsky hovořících skupin žijících v bídě, ovšem považují za nejvýznačnější Romy „panské“ Romy, muzikanty – ale zase pouze ty, kteří jsou opravdovými muzikanty.

Muzikanti – opravdoví muzikanti – stavějí na vrchol hierarchie sami sebe. Jsou pyšní na to, že mohou popularizovat maďarskou muziku (což je v jejich perspektivě pravá romská muzika), čímž dělají dobré jméno své zemi. Definují se jako maďarští občané, kteří zaujímají vysokou pozici v rámci maďarské sociální hierarchie, a protože sdílejí hodnoty této společnosti, považují se za „vážené členy společnosti“. Obviňují valašské Romy, že mohou za protiromské předsudky, a tvrdí, že bohatí valašští Romové své bohatství nepochybně získali kriminálními a nepoctivými aktivitami. Předsudky vůči nim jsou takto ospravedlněny. Chudí, kteří si za svoji chudobu mohou sami, pak zase žijí přežitým způsobem života a tím poškozují dobrou pověst muzikantů, protože společnost se na Romy dívá jako na jeden celek. Mínění lidí o valašských Romech může být vztaheno také na muzikanty, a tím bránit jejich integraci do společnosti.

Romsky mluvící skupiny samy sebe odlišují od maďarsky mluvících Romů, protože jsou přesvědčeny, že ti opustili starobylou romskou kulturu, snaží se přizpůsobit kulturním hodnotám většinové společnosti a jsou odhodláni asimilovat se do společnosti. Bojí se toho, že budou ztotožňováni s etnickou skupinou, jejíž skupinovou identitu nesdílejí, protože jedním z nejdůležitějších prvků smysluplného života je pro ně žít jako Romové a udržovat romské prvky své kultury. Tento názorový rozdíl byl podnětem k diskusi o tom, která romská skupina má autentický kulturní systém. Pokud se pohybujeme ve sféře antropologie, je tato debata zjevně bezpředmětná, neboť kulturní systém je vždy měnící se a vyvíjející se soustavou. Náš popis kulturního systému maďarsky mluvících skupin nemůže být tak důkladný jako náš popis romsky hovořících skupin, neboť dosavadní výzkumníci měli sklon předpokládat, že kultura romsky hovořících skupin je původnější a nevěnovali tak velkou pozornost popisu maďarsky mluvících Romů (jinými slovy, popis, jaký podává například Kamil Erdős či Micheal Stewart, nám pro maďarsky hovořící skupiny chybí). Na základě naší zkušenosti však

můžeme říci, že maďarsky mluvící skupiny Romů považují svůj vlastní kulturní systém za součást romské kultury.

Možná není čiré šílenství předpokládat, že rozbroje mezi různými skupinami by se vyřešily, kdyby výzkumníci považovali kulturní systémy romských etnických skupin za rovnocenné a kdyby byly výsledky výzkumu lépe aplikovány a zvyšovaly tím povědomí o Romech mezi politiky a členy široké veřejnosti. Kdyby byly klasifikace a vnitřní hodnotové systémy romských skupin lépe známy, nemuseli by Romové čelit takové nevědomosti a předsudkům v každodenním životě. Předělo by se rigidizaci hranic mezi jednotlivými skupinami, což by zvýšilo stupeň solidarity v rámci celé romské komunity. Přestože intelektuální reprezentace maďarských romských etnických skupin se snaží dosáhnout jejich kulturní integrace, na úrovni lidové kultury je stále ještě možné vidět „zákopovou válku“ mezi různými skupinami.

MEZI „ŠPINAVOSTÍ“ A „ÚZKOSTLIVOSTÍ“

O systému (ne)čistoty v komunitě maďarských Cikánů¹

KATA HORVÁTH & CSABA PRÓNAI²

Z angličtiny přeložila Markéta Vaňková

Názory maďarských obyvatel vesnice na *Cikány* se opírají o povrchní osobní setkání (v nichž se *Cikáni* vždy zhostí očekávaných rolí); o špatné zkušenosti, které s *Cikány* mají (pramenící ze situací, ze kterých nakonec podle svého názoru vycházejí jako „poškozená“ strana); kromě toho vesničané vycházejí též z povědomí o způsobech jednání, které je v protikladu k jejich vlastnímu žebříčku hodnot a je pro ně nepřijatelné, a rovněž ze stereotypů, které o *Cikánech* mají (a jak jsou tyto stereotypy předávány dále, jsou zpětně ovlivňovány výše uvedenými faktory). Ačkoli jsou „ne-cikánské“ koncepty *Cikánů* částečně produktem imaginace (tím jak deformují, zveličují i systematizují), jsou stejně tak založeny na pozorování dodnes charakteristického chování a vedou k ožívání příslušných stereotypů, a tak i k prohloubení sociální vzdálenosti mezi *Cikány* a ne-*Cikány*.

Negativní soudy vesničanů, týkající se *Cikánů*, se soustřeďují kolem dvou nejdůležitějších „cikánských“ charakteristik: totiž že *Cikáni* jsou „líní“ a „špinaví“. Vedle vztahu k práci je to právě jejich poměr k „čistotě“, z něhož vychází mínění maďarského okolí.

¹ Tento překlad byl pořízen z anglického textu Kata Horváth, Csaba Prónai: Between „grimy“ and „touchy“. On the purity system of a *Magyar Cigány* community. Na tomto místě je třeba uvést dvě terminologické poznámky: termín „grimy“ (v maďarštině „retkesség“) je přeložen jako „špinavý“; termín „touchy“ (v maďarštině „kényesség“) lze překládat jako úzkostlivý, choulostivý, jemný, útlocitný nebo dokonce štitivý. V textu se držím většinou překladu „úzkostlivý“, nicméně v některých případech je použit jiný, zde uvedený termín, který je v daném kontextu trefnější. Pro převod anglického slova „Gipsy“ a též maďarského „Cigány“, která se v textu opakovaně objevují, jsem se rozhodla používat české slovo „Cikán“, které je originálu významově blíže než „Rom“. Pokud se však v originále slovo „Rom/Roma“ objevuje, považuji to za záměr autorů a překládám jako „Rom“. Použití kurzívy v překladu odpovídá kurzívě v originále. Ke spojení „maďarský Cikán“ viz poznámka 2. (pozn. překl.)

² Tato studie vychází z tříměsíčního terénního pobytu, realizovaného Katou Horváth a Cecílií Kovai v období od dubna do července 2002 v osadě maďarských *Cikánů* ve vesnici *Gömbalja*, župa *Borsod*.

Zároveň však také sami *Cikáni* uvádějí často čistotu jako hlavní důvod své distance, když formulují rozdíly mezi sebou a Maďary nebo mezi různými cikánskými skupinami. V rámci této argumentace jsou nejběžnější dvě kategorie, jež se objevují jako trvalé charakteristiky těch, kdo jsou odlišní: „úzkostlivost“ (*kényesség*) na jedné straně a „špinavost“ (*retkesség*) na straně druhé.

Skutečnost, že čistota je tak silně přítomna ve vnějších soudech, zcela determinujíc vnitřní vztahy různých skupin, možná vysvětluje, proč antropologický výzkum Cikánů postavil tuto otázku (vedle tématu „práce“) do samotného centra interpretace cikánských kultur. Měli bychom si nicméně položit otázku, zda takto výrazná přítomnost problému čistoty nemůže být připsána faktu, že cílem antropologů vždy bylo zkoumat vnější soudy prostřednictvím vnitřních perspektiv a vzhledem k tomu, že nečistota je nejčastějším soudem, měla by tudíž být prezentována z jiného hlediska. Nebo, viděno z jiné perspektivy, nestalo se toto téma tak stěžejním pro antropology proto, že informátoři – vědomi si skutečnosti, že (ne)čistota je jedním z nejdůležitějších vnějších hledisek – cítili, že by právě tuto charakteristiku měli považovat sami u sebe za důležitou?

V každém případě se dnes rozvinulo celé odvětví antropologického výzkumu Cikánů, které v souladu s linií symbolické antropologie a obzvláště s dílem Mary Douglas tvrdí, že cikánská kultura může být nejlépe interpretována prostřednictvím pro ni příznačného systému (ne)čistoty. Podle této antropologické disciplíny jsou koncepty nečistoty ve skutečnosti výrazem symbolických systémů: v každé společnosti je fyzické chování charakteristickým způsobem determinováno – a zároveň je lidské tělo jakousi „mikroskopickou kopií společnosti“. Proto může mapování těch mechanismů, které regulují tělesné procesy v dané kultuře, vrhnout světlo na různé charakteristické vzorce sociálních vztahů.

Ačkoli jsou kultury na Zemi zcela odlišné, je pravdou, mimo jiné, že lidé tíhnou k vytváření nějakého typu řádu, k nějaké kosmologii. Když dáváme prostřednictvím slov význam různým věcem ve světě, zároveň je klasifikujeme. Tímto způsobem vznikají binární opozice jako např. syrový a vařený, jedlý a nejdělný, čistý a nečistý atd. U Cikánů je tomu nejinak, ačkoli z perspektivy ne-Cikánů může vzniknout dojem neuspořádanosti či chaosu. Je jednodušší předpokládat, že cikánský svět postrádá jakoukoli formu logiky a je prostě jen *ad hoc* zvoleným „obrazem“ prvků z našeho světa, než provést pečlivý terénní výzkum trvající měsíce proto, abychom byli schopni rozluštit vnitřní systém konkrétní kultury tak, jak se nám odhaluje prostřednictvím svého vlastního fungování. Právě o to však usilují antropologové, když se

„nastěhují“ k těm, kterým chtějí porozumět: tam se chtějí skutečně dozvědět, co se zde dělá a proč.

Počátek kulturně-antropologických studií Cikánů v „klasickém smyslu“ je spojen se jménem Rena Cotten (později: Rena C. Gropper). Již v první publikaci této autorky (viz 1951), která se zabývala genderovými rozdíly mezi newyorskými *Kalderaši*, se objevuje zmínka o znečištění (pro které používá termín „*mabrimé*“).

Renu Cotten cituje Carol Miller ve své nepublikované práci z roku 1968. Stěžejním tématem této práce jsou výslovně koncepty vztahující se ke znečištění u jiné skupiny amerických Cikánů, u Mačvajů (*Machwaya*) (v tomto případě má termín „*marimé*“ nejen význam fyzického a spirituálního znečištění, ale také sociální exkluze). Carol Miller jde dále než její předchůdkyně, v neposlední řadě také díky tomu, že měla na rozdíl od ní možnost seznámit se s knihou *Purity a Danger* (1966) Mary Douglas, což také učinila.

Není tedy náhoda, když Miller (1968: 3) píše, že představy týkající se znečištění se manifestují prostřednictvím rituálních zvyků. Pro každého Cikána Mačvaje pocházejí očišťovací procedury, rituály spojené s jídlem, tabu, jež se pojí s (určitými) sankcemi zavržení i vzorce víry a představ z jedné, společné tradice. Tato jednota představ týkajících se znečištění je přirozené také prostředkem symbolické sociální jednoty.

Carol Miller dochází k závěru, že *marimé* má tři důležité sociologické významy (Sutherland 1975: 257). Za prvé je *marimé* jednou z forem sociální kontroly, protože prostřednictvím exkluze (resp. díky její jedinečné restriktivní moci) posiluje právní systém (Miller 1968: 7). Za druhé, *marimé* je také systémem respektování genderového statusu – obzvláště dospělé ženy musí projevovat respekt vůči mužům. Za třetí, *marimé* hraje základní roli při proměnách statusu, k nimž dochází v průběhu života jedince: různé statusy spojené s věkem jsou vyjádřeny a rituálně zdůrazněny prostřednictvím diferenciací stupně znečištění.

V dějinách antropologického studia Cikánů má podobně výjimečnou a důležitou pozici monografie Anne Sutherland *Gypsies. The Hidden Americans* z roku 1975.

V letech 1968–1970 pracovala tato badatelka především jako učitelka na „cikánské škole“ *Bervale* v Kalifornii (jméno školy je výtvozem autorky samotné). Zjistila, že aby si Cikáni udrželi svůj způsob života, pokoušejí se na jednu stranu omezit své sociální kontakty s ne-Cikány na nejnižší možnou míru, a na druhou stranu respektují takové kódy chování, jimiž se ne-Cikáni neřídí, čímž vytvářejí sociální, morální i náboženské hranice (Quintana – Floyd 1976: 280). Nejlépe to ukazuje jedna kapitola z autorčiny monografie,

nazvaná „Pollution, Boundaries, and Beliefs“, v níž ukazuje, že představy spojené se znečištěním jsou stěžejní pro celý systém víry a představ. Jak píše, „myšlenka znečištění je nejen jádrem systému víry a představ, který dává řád morálnímu univerzu Romů, ale rovněž obdaňuje významem sociální hranice, jak vnitřní tak vnější, a je klíčová pro přežití Romů jako skupiny“ (1975: 255).

Teorie Anne Sutherland je podle ní samotné rozvinutím definice *marimé*, kterou vytvořila Carol Miller (1975: 257). Zároveň je výrazně ovlivněna teorií „znečištění“ u Mary Douglas, která A. Sutherland inspirovala k tvrzení, že *marimé* je možné uchopit prostřednictvím jeho opaku, *vuzho*, jenž označuje jak fyzickou, tak spirituální čistotu (1975: 258). Jakožto protikladné kategorie mají tyto dva koncepty samozřejmě široký interpretační rámec. Kategorie čistoty v sobě zahrnuje rovněž ekonomické a politické aspekty. Mechanismus, který stojí na opozici čistý–nečistý, pak determinuje skupinu jako celek (Tauber, 1994: 17).

V závěru knihy Sutherland vyvozuje, že se sociální formy i sociální akce vztahují ke kategoriím čistoty a nečistoty. „Tyto představy nejsou souhrnem pověr, jak se často tvrdívá v literatuře, ale vytvářejí systém, který dává smysl chování jak uvnitř romské společnosti, tak i mezi Romy a ‚gadži‘ (ne-Cikány)“ (1975: 289).

Podle této badatelky hrají uvedené kategorie důležitou roli ve dvou oblastech. Za prvé, „veškeré jednání získává morální charakter, který je vysvětlován jazykem relativní (ne)čistoty“. Například konflikty týkající se uzavírání manželství proto mají stejně tak morální obsah jako volba obchodních aktivit nebo intriky, mající politické či ekonomické cíle. „Za druhé, sociální hranice se vyjadřují v kategoriích znečištění. To zahrnuje základní sociální rozdělení na základě pohlaví a věku i psychických a fyzických dimenzí těla, dělení širších sociálních jednotek (...) a nadpřirozeného světa; a vposled jsou kategorie znečištění prostředkem vymezení zásadní hranice mezi Romy a gadži, čímž je samotná identita Romů jakožto skupiny vyjádřena v termínech relativní (ne)čistoty“ (1975: 289).

Je zřejmé, že podobnou logiku sleduje také Judith Okely ve své monografii *The Traveller-Gypsies*, jejímž základem je dvanáctiměsíční terénní výzkum, který tato britská antropoložka realizovala v letech 1970 a 1972 ve čtyřech „travellerských tábořích“.

Judith Okely spatřuje podobně jako Miller a Sutherland (a ve stopách Mary Douglas) jednu z možností rozdělení světa Cikánů a světa ne-Cikánů v dodržování určitých tabu, souvisejících s rituálními praktikami, které etnické hranice nejen vyjadřují, ale dokonce posilují. Jak píše, tyto představy

nejen že klasifikují gadže jako znečišťující, „ale také nabízejí prostředky k udržení vnitřní čistoty. Jsou-li zachována určitá pravidla, mohou Cikáni vstoupit na území gorgiů (ne-Cikánů), aniž by jim to uškodilo“ (Okely 1983: 77).

Představy vztahující se k nečistotě a dodržování tabu znečištění jsou základem cikánské identity a jako takové se týkají takových každodenních činností jako je jídlo, praní prádla, uspořádání životního prostoru nebo umísťování předmětů do tohoto prostoru.

Tradice interpretace konceptu (ne)čistoty u cikánských kultur reprezentovaná linií Cotten – Miller – Sutherland – Okely se stala tradicí mainstreamovou. Mezi její pozdější představitele patří Marie-Paul Dollé (1972), Aparna Rao (1975) a Alain Reyniers (1988), pišící o Manuších (*Manuscha*) ve Francii a Belgii; Katrin Goldstein (1975), zabývající se Cikány ve Švédsku; Martti Grönfors (1977, 1985) a Anna Maria Viljanen (1978, 1981, 1994: 157–160), studující Cikány ve Finsku; Sheila Salo a Matt T. Salo (1977), zabývající se Kalderaši ve východní Kanadě; Carol Silverman, zkoumající Cikány v USA (1981); Ignacy-Marek Kamiński (1982, 1987), Andrzej Mirga (1987) a Lynette Nyman (1997), pišící o Cikánech v Polsku; Teresa San Román, Carmen Garriga (1983: 24–25) a Paloma Gay y Blasco (2006), studující Cikány ve Španělsku; Jane Dick Zatta (1989) a Francesca Manna (1997: 25–27), zabývající se Cikány v Itálii; Michael Stewart (1997: 204–231) a Irén Kertész-Wilkinson (1997: 107–110), zkoumající olašské Cikány (*Oláh Cigánys*) v Maďarsku a další.

Také právě zmíněný Michael Stewart vychází ve své analýze konceptu (ne)čistoty u skupiny olašských Cikánů v Maďarsku především z prací Judith Okely a Anne Sutherland. Tento britský antropolog jako první realizoval antropologický terénní výzkum v cikánské komunitě v Maďarsku. V polovině osmdesátých let 20. století strávil spolu se svou rodinou patnáct měsíců v cikánské osadě ve městě, jež označuje jako *Harangos*. Ve své práci podává detailní popis těch „aspektů (ne)čistoty“ – pravidel vztahujících se k oblékání a chování –, jež determinují každodenní život obyvatel *Harangos* zcela výjimečným, bezmála rituálním způsobem (srov. Kovalcsik 1995). Uvedme několik příkladů: technické oddělení umývání nádobí a omývání osob; oddělení „ručnicku na obličej“ od „ručnicku na tělo“; povinné nošení šátku a zástěry u vdaných žen; zákaz nošení krátkých kalhot u mužů; za normálních okolností mají ženy zakázáno stříhat si vlasy a nesmějí se česat v něčí přítomnosti; samotný úkon omývání je zahalen hlubokým tajemstvím; ženy nesmějí být muži spatřeny dokonce ani když jdou pouze směrem na toaletu; každý biologický projev plodnosti je obklopen řadou tabu.

Největší význam Stewartova popisu spočívá ve zjištění, že z pohledu olašských Cikánů jsou všichni gadžové stejně tak špinaví, jako jsou Cikáni z hlediska gadžů. „Člověk se stává nečistým tím, že směšuje horní a dolní (polovinu těla, pozn. překladatele), například když si myje obličej stejnou vodou jako genitálie“. To je také důvod, proč některé gadžovské domy páchnou (*khandel*), prohlašuje jeden Cikán (Stewart 1997: 209).

Všichni výše zmínění autoři sledovali koncepty (ne)čistoty ve „svých“ zkoumaných skupinách, které se zásadně odlišují od skupin gadžovských a které se naopak na základě popisů zdají být více podobné sobě navzájem – to jest těm skupinám, které jsou označovány jako cikánské. Nicméně když jednotlivé skupiny (pro vnějšího pozorovatele často zdánlivě homogenní) zdůrazňují výhradně *své* názory na (ne)čistotu, aby se odlišily, spatříme mezi nimi rozdíly.

Mezi maďarskými Cikány žijícími v *Gömbalja* se koncept (ne)čistoty, týkající se určitých vymezených činností, objevuje v rámci konceptuálního systému odlišného od toho, který nalzáme u olašských Cikánů (*Oláh Cigány*s). Představy a opatření, týkající se (ne)čistoty, jež například potvrzují a ustanovují přísné oddělení horní a dolní poloviny těla, v této komunitě neexistují. Nebo bychom spíše měli říci, že v této komunitě „již neexistují“, kladouce tak tuto skupinu do uceleného narativu, jenž zahrnuje vše od tradičních životních stylů až po úplnou asimilaci, a současně připomínající teorii předvídatelci „konec Cikánů“ a prorokující rozpad jejich komunit. Takové typy narativů, v nichž jsou Cikáni z vesnice *Gömbalja* někde „na půli cesty“ mezi nedotčeností a asimilací, nabízejí dvě možné interpretace. Podle jedné můžeme nahlížet kulturu maďarských Cikánů jako jednu fázi dynamického, avšak výlučně jednosměrného, unilineárního procesu (směřujícího k asimilaci). Podle druhé interpretační verze by měla být situovanost „na půli cesty“, patrná ve srovnání s Maďary a *olašskými Cikány*, považována za statický stav, který neumožňuje další vývoj. Vystává tak před námi jakási „no man's land“, země nikoho, kde již nejsou živé „tradiční cikánské zvyky“ (včetně konceptů /ne)čistoty), kde ale zároveň není myslitelný ani maďarský způsob života, neboť většinová společnost nadále považuje tyto lidi za Cikány.

V rámci této interpretace se však jeví role současnosti (kterou považujeme za známou) poměrně malá, zatímco na „fikci“ minulosti a budoucnosti je kladen až příliš velký důraz. My považujeme minulost za stejně tak fiktivní jako je fiktivní – přinejlepším předvídatelná – budoucnost, protože ve většině případů je nám minulost známa pouze z oficiálních záznamů. V našem případě zahrnuje dokonce i orální historie pouze příběhy těch osob, které dnešní vypravěč skutečně osobně znal (neboť příběhy již nežijících lidí jsou

vzájemně vyprávěny jen velmi zřídka) – čili ve většině případů vyprávění generace prarodičů. Fakta, která ve vztahu k minulosti nebo k budoucnosti chybí, jsou v těchto vyprávěních vytvářena prostřednictvím interpretace a současná pozorování jsou rovněž přetvářena podle pozdějších interpretačních vzorců.

Odmítnutí historické metody tudíž znamená, že se v tomto případě spolehne na metody antropologické. Naším cílem v níže uvedeném textu tudíž není nalézt místo dané komunity v historickém procesu podle toho, jaký koncept (ne)čistoty zastává, a tím zaujmout stanovisko ohledně její přináležitosti buď k „Cikánům“ nebo k „Maďarům“ – ale daleko spíše nahlédnout problematiku „pravého cikánství“ z poněkud příhodnější perspektivy konceptu (ne)čistoty, jinými slovy pokusit se odpovědět na otázku, jakým způsobem dávají koncepty (ne)čistoty smysl jak vnitřním, tak vnějším sociálním hranicím (Sutherland 1975: 255).

Abychom však byli schopni interpretovat dělení, založená na konceptu (ne)čistoty, musíme mít alespoň povšechnou znalost o cikánské rodině, jejích specifických vnitřních vztazích a různorodých kontaktech, které si vytváří s maďarským okolím. Z hlediska pokrevního příbuzenství můžeme v *Gömbalja* identifikovat dvě rozšířené rodiny: rodinu *Rácz* a *Farkas*. Ačkoli jsou v důsledku vzájemných sňatků (které jsou ovšem relativně řídké) tyto dvě rodiny propojeny, považují se navzájem za odlišné, jejich obydlí jsou umístěna odděleně a jejich vzájemná setkání se omezují na účelové uspokojování ekonomických potřeb. Obě tyto rodiny se však odlišují od třetí rozšířené rodiny, ačkoli tato má úzké příbuzenské vztahy s rodinou *Rácz*. To tedy znamená, a Cikáni jsou si toho sami vědomi, že diferenciace není založena na pokrevních vazbách, ale spíše na jakýchsi reálných nebo domnělých rozdílech ve způsobu života, který je rodinami považován za tak důležitý, že představuje důvod vzájemného oddělení. Když mluví o třetí rodině (*Orsós*), používají ostatní Cikáni vždy jejich přezdívku – *Sasoj*. Ve shodě s těmito rozdíly v rodových liniích i ve způsobu života rozlišují obyvatelé *Gömbalja* tři velké rodiny, které dávají přednost tomu, žít odděleně.

Mezi těmito rodinami však skutečně existují objektivní rozdíly, evidentní i pro člověka nezasvěceného, například skutečnost, že zatímco členové rodiny *Farkas* žijí v části *Pirittýó* (mající přezdívku *Rózsadomb*)³ v takzvaných *fenálló házak* (kamenných domech), rodiny *Rácz* a *Sasoj* žijí na jiném vršku ve vesnici, většinou v příbytcích vyhloubených do skalnatého svahu; navíc zatímco hodně žen z rodiny *Farkas* pracuje v nemocnici v Egeru a většina

³ Nejlitnější předměstí Budapešti.

mužů má práci ve vesnici, členové rodiny *Rácz* preferují takzvanou *cigány munka* (cikánskou práci, například sběr čehokoli) a rodina *Sasoj* si zajišťuje živobytí hlavně „žebrotou“. Rozdíly mezi skupinami se projevují i ve způsobu, jakým se vztahují k Maďarům: zatímco *Sasoj* většinou argumentují tím, že jim nepřeje osud a že jsou nejchudší a nejpotřebnější ze všech Cikánů, rodina *Farkas* se snaží získat status „čistých“, pracovitých a ctizádostivých Cikánů. Rodina *Rácz*, zdá se, si vybírá a směšuje prvky z obou strategií.⁴ Ačkoli uvnitř jednotlivých skupin je velmi důležité prokazovat, že Maďaři jsou pouze využíváni a nejsou s nimi vytvářeny bližší svazky, rozšířené rodiny si mezi sebou navzájem nikdy neprozradí podstatu své strategie. To však zpětně vytváří nedůvěru a napětí mezi rodinami.

Takové jsou konkrétní příčiny antagonismu, objektivně rozpoznatelné i z vnějšího pohledu. Zeptáme-li se nicméně samotných Cikánů na rozdíly mezi nimi a ostatními, nikdy nezmíní právě uvedené důvody a jejich odpovědi budou spíše řečneme „ideologického“ rázu. Bylo by zavádějící nakládat s těmito „ideologiemi“ jako se symbolickými kategoriemi, neboť pro dotyčné skupiny představují velmi konkrétní aspekty klasifikace světa a lidí, jež je obklopují. V komunitě, v níž jsme realizovali náš výzkum, byla jedním z těchto aspektů (a pravděpodobně tím nejdůležitějším) právě otázka (ne)čistoty.

Popisujeme-li v tomto textu koncept (ne)čistoty v komunitě *maďarských Cikánů*, v podstatě si klademe za cíl prezentovat pohled jediné rodiny (*Rácz*), žijící v příbytku vyhloubeném do skalnatého svahu na ulici *Alkotmány*, neboť tato rodina si nás vzala domů, pomáhala nám a „přivlastnila“ si nás. Popis toho jak se člověk stává členem té či oné skupiny nám ovšem nepomůže získat odpověď na otázku, jaké ve skutečnosti tyto skupiny jsou nebo jak na sebe samé nahlízejí, neboť intence takové otázky se nevztahuje k „hodnocenímu“, ale spíše k „hodnotiteli“ – to jest ke klasifikačnímu systému toho, kdo vynáší hodnocení. Z pohledu rodiny *Rácz* je tedy vesnice, kde žijí Maďaři, *befele* („vevnitř“), část *Pirittyó*, kde žije rodina *Farkas*, je *kifele* („venku“) a rodina *Sasoj* sídlí *felfele* („nahore“). Z tohoto hlediska existují dva typy Maďarů, v závislosti na tom, jak pozitivní vztah k rodině *Rácz* mají: mohou tedy být buď *cigányszeretők* (ti, kdo mají rádi Cikány,

⁴ Ačkoli jsme se výše zmínili o tom, že názor maďarského okolí na Cikány je v mnoha ohledech povrchní a příliš generalizovaný, ukazuje se, že Maďaři mezi cikánskými rodinami diferencují. Rodinu *Farkas* kategorizují jako součást *Rendes Cigány*s (řádní Cikáni), nicméně o ostatních dvou skupinách mají špatné mínění a nevidí mezi nimi rozdíl. Protože Maďaři jen zcela výjimečně vstupují do cikánských osad, nevědí o jejich prostorovém oddělení.

„cikánofilové“) nebo *olyan cigány gyűlölk fajtak* (ti, kdo Cikány nesnášejí). Nezávisle na těchto kategoriích ale mají všichni jeden společný rys, a to *magyarok kényesek* (Maďaři jsou „úzkostliví“). Hlavní charakteristikou těch, kdo žijí v *Pirittyó*, je to, že jsou *megnézök* („nadutci“) a *megszólók* („pomlouvачi“) a že *nyaliskodnak a magyaroknak* (podlézají Maďarům), zatímco rodina *Sasoj* je prostě *retkesek* („špinavá“).

V protikladu k proměnlivosti soudů, týkajících se vlastní rodiny, i v opozici k flexibilitě a výrazně situační povaze sebe-identifikace nebo hodnocení ostatních členů rodiny, jsou výše uvedené soudy překvapivě trvalé a stabilní. Tato stabilita je přirozeně nejsilnější ve vztahu k Maďarům, protože je-li někdo Cikán/ka, může se o něm kdykoli říci, že je *azért rendes* („přeci jen řádný“), což je přívlastek, který si Maďaři vyslouží opravdu jen vzácně.

Zde je důležité zmínit, že z pohledu Cikánů jsou gadžové integrální součástí jejich světa, nejen proto, že jsou držiteli nejrůznějších ekonomických zdrojů a politické moci, ale také proto, že gadžovské hodnoty silně ovlivňují hodnoty cikánských komunit a tedy pro ně představují, samozřejmě v jejich vlastní interpretaci, určité referenční body. V důsledku toho – a antropologové se na tom, zdá se, shodnou – „nemohou být představy Cikánů nahlíženy nezávisle na představách širší společnosti“ (Okely, 1983: 78). Jakmile výzkumník ztratí ze zřetele fakt, že Cikáni musí nepřetržitě reagovat na podmínky, které jim nabízí nebo vnucuje společnost, se kterou jsou v kontaktu, ocitá se v nebezpečí, že bude zkoumanou skupinu analyzovat jako by její členové existovali v nějakém uzavřeném prostoru a zdánlivě nehybném čase (Williams 1985: 121). Proto nemůžeme porozumět životnímu stylu, který je Cikány považován za vzor, pokud jej budeme nahlížet pouze z jejich hlediska, protože Cikáni nežijí v kulturní ani sociální izolaci, ale více či méně vědomě vytvářejí image cikánských zvyků (*Gypsy customs*) v návaznosti na koncepty a praktiky, s nimiž se setkávají v okolním světě. Pro Cikány v *Gömbalja*, kteří v mnoha ohledech na Maďary shlížejí spatra a jejich chování zkoumají pod drobnohledem nebo provázejí úsměšky či přímo výsměchem, představuje totéž chování Maďarů zároveň svého druhu standard, jakýsi referenční bod.

Negativní názory na Maďary nejsou opřeny konkrétně o jejich „čistotu“ nebo „špinavost“, protože sami Cikáni přisuzují hodnotu tomu „být čistý jako Maďar“. Často jsme slyšeli poznámky jako: *olyan tiszta az, mint egy magyar* („čistý jako Maďar“), *magyar ház is lehetne, ha abból nézed, hogy milyen tiszta* („to by klidně mohl být maďarský dům, jak je čistý“). Kritika se vztahuje spíše na přístup Maďarů k čistotě, tedy na jejich úzkostlivost. Jinými slovy, rozdíly, na jejichž základě Cikáni formulují negativní soudy

týkající se Maďarů, nemůžeme vysvětlit prostřednictvím odlišnosti konceptu čistoty, neboť obě skupiny vyznávají stejný ideál čistoty. V našem případě je daleko důležitější odlišné porozumění a zkušenosti spojené s (ne)čistotou, takže „adaptovat se“ v tomto ohledu znamená převzít gadžovský systém hodnot, vztahujících se k (ne)čistotě, zatímco „zůstat Cikánem“ znamená implementovat tyto hodnoty po svém a při tom nadále shlížet svrchu na to, jak se věci dělají „po maďarsku“.

Úzkostlivost Maďarů však nenabývá na významu pouze v úzkém vztahu ke konceptu (ne)čistoty; můžeme ji zaznamenat v jakémkoliv jejich chování, které je ve světě Cikánů vždy vysvětlitelné. Jinými slovy, s (ne)čistotou souvisí také celá řada dalších charakteristik, jejichž kombinace určuje následné soudy a mínění. Kupříkladu „úzkostlivost“ maďarských žen ve vztahu k porodu dítěte dokonale vysvětluje rozdílný hodnotový systém Cikánů a Maďarů. V důsledku své „choulostivosti“ nemají maďarské ženy hodně dětí, během samotného porodu jsou velmi úzkostlivé a ze stejného důvodu kojí své děti po velmi krátkou dobu, pokud vůbec.⁵

Vraťme se však k úkonům čistotnosti, které se u Cikánů a Maďarů odlišují. Cikánská žena tráví spolu se svou nejstarší dcerou prakticky celý den úklidem. Po ranním úklidu se začíná vařit, přičemž veškeré slupky z brambor či odpad z jiné zeleniny jsou odhazovány na zem, kde se již povalují vyhozené krabice, sáčky a tašky. Stejně tak když se škube kuře, skončí veškeré peří a nepoužitelné části na zemi (kde ovšem nezůstanou dlouho, protože si pro ně ihned přiběhnou pozorní vychrtlí psi z osady, jen aby se o ně hluchně prali na dvoře). Když je uvařeno, ženy si zapálí cigaretu nebo pojí něco slunečnicových semínek, jejichž slupky samozřejmě plivou na zem, kam rovněž vylévají kávovou sedlinu a odhazují cigaretové nedopalky, pečlivě míříce na místa, kde ještě není na podlaze položeno linoleum. (Černě propálená místa však svědčí o nespočetných neúspěšných pokusech...). Na zemi tedy skončí v podstatě cokoli, co již není potřeba. Je tedy naprosto pochopitelné – a to jsme se ani nezmninili o následcích příchodů a odchodů osob, které se věnují „*cigányolás*“ („cikánění“)⁶ –, že úklid je činností nepřetržitou. Cikánka každých deset minut zamete, co půl hodiny vytrže a pokaždé pak vysype smetí na dvůr, odkud se až večer uklidí to, co mezitím neodnesli psi, děti a vítr.

⁵ Cikánské ženy v *Gömbalja* obvykle kojí své děti až do věku dvou a půl, tří let.

⁶ Slovo *cigányolás* (cikánění) označuje návštěvy bez konkrétního důvodu, jejichž účelem je jen prohodit pár slov, které Cikánům (a zvláště ženám) zaberou celý den. Často říkávají: *Ná, megyek cigányolni* (No, zajdu si zacikánit).

Na praní prádla se používá poloautomatická pračka a oddělená *centri* (odstředivka); vodu obstarávají děti ještě než jdou do školy. Jestliže chtějí ženy použít také horkou vodu, musí si ji ohřát zvláště na kamnech – takže stráví praním prádla v podstatě celý den. Prádlo se sesbírá do velkých plachet, které se svážou do uzlu a hodí na dvůr; pak se v pořadí od bílého k barevnému pere v téže vodě a poté se pečlivě (protože nemají žehličku) rozvěsí na pleťtvo, které jako pavoučí síť, do níž se pravidelně zaplétají vyšší návštěvníci, obepíná celý dvůr. Tkaniny, které se právě používají jako utěrky, kapesníky, případně jako tašky, je nutné prát velmi často – jak kvůli jejich multifunkčnosti (například když je potřeba zakrýt krvácející ránu nějakého dítěte, jsou tyto tkaniny pro tento účel okamžitě roztrhány), tak také proto, že se vždy používá prostě to, co je při ruce.

Rovněž mytí nádobí je relativně časté,⁷ nejen proto, že děti i dospělí jedí prakticky pořád, kdykoli mají hlad, ale také proto, že vypůjčené nádobí není podle Cikánek vždycky dostatečně čisté. Zápůjčky nádobí jsou důležitou epizodou v neustálém závodu v čistotnosti, který mezi sebou Cikánky vedou. Jakmile dostane Cikánka do ruky zapůjčené nádobí, začne jej za doprovodu hlasitého komentování umývat („Co je ta *Csita* za špindíru, tohle je jediný důvod, proč se mi protiví, že je tak špinavá“). A totéž se bude opakovat až bude uvařeno a nádobí se bude vracet. Jakkoli „do čista“ ale nádobí vydrhne, osoba, která věc zapůjčila a která je samozřejmě obeznámena s tím, že byla nazvána špindírou, neopomene reagovat: „No jo, ona je ta pověštná čistotná žena, ale nádobí, které vrací, stejně vypadá takhle!“

Aspekt (ne)čistoty vytváří mezi ženami určitou hierarchii. To, co zvenčí vypadá pouze jako pokus naplnit očekávání Maďarů, je zároveň zčásti vnitřním soupeřením mezi Cikánkami, které toliko vychází z maďarského pojetí čistoty. V rámci této rivality poskytují skutečné nebo domnělé názory Maďarů alibi, jež může v některých konfliktech představovat rozhodující a nadřazený argument. Příkladem může být žena, která nekompromisně připomíná, že se jiná Cikánka, která se do osady přistěhovala, nestará o své novorozené:

⁷ Jídelní náčiní sestává z plastických hlubokých talířů (které se dají použít i na polévku), plastických šálků, velkých lžic, několika skleněných šálků na kávu a malých lžiček. Vedle toho má každá rodina dva až tři porcelánové talíře, překapávač na kávu, několik hrnců, naběračku na těstoviny, obvykle také vál na zadělávání těsta a váleček na těsto. Pokud vál a váleček rodina nemá, používá se na zadělávání těsta stůl a na jeho válení zlomená násada od koštěte. V každé cikánské domácnosti nicméně pravidelně něco chybí, takže se celý den stráví obcházením okolních domácností a sháněním nejrůznějších kuchyňských potřeb. Cikánské ženy se často rozčilují, že děti, které nejraději jedí venku, rozhazují talíře po zemi a že si ostatní ženy půjčují nádobí a vracejí je „špinavě“.

„Dokonce i sociální pracovnice říkala, že je vidět, že já se o dítě starám řádně. Řekla mi doslova, paní *Racz*, gratuluji vám, je vidět, že jste čistotná žena. Dokonce mě pochválila, že se dítě správně vyvíjí. Nadávala na *Renátu*, protože ta se nestará, protože ji ani nebere na vyšetření. Je úplně jedno, že neukáže své dítě sociální pracovníci ve svém sklepním bytě, ale vezme tu malou nahoru, kde bydlí její otec v těch *fennálló* (kamenných) domech, takhle doktorka stejně vidí, kdo je pořádný.“

Čistota je jednou z největších ctností cikánské ženy, která zjevně, u vědomí faktu, že maďarské okolí má v této věci opačný, negativní názor, neopomene tuto skutečnost nikdy zdůraznit. Nesčetněkrát jsme byli svědky rozhovorů, kdy se některá Cikánka chvástala tvrzením, že vždy kupuje nejdražší prací prášek nebo že při každém úklidu vypotřebuje tři lahve desinfekčního prostředku. Častým poučením z příběhů, které vyprávěla *Mamóka* (nejstarší žena v osadě), bývalo to, že nezáleží na tom, jak je nějaká Cikánka hezká nebo jestli je tak bílá jako Maďaři⁸ – když je špinavá a líná, není považována za řádnou cikánskou ženu.

Následující příběh vypráví o zámožné Cikánce, která pocházela z *Gömbalja*:

„Tahle žena sem přišla a předváděla se, jako by ani nebyla Cikánka, mluvila nedůtklivě, ani si nevzala jídlo, měla na sobě spoustu zlata, žádnou bižuterii, právě *magyar arany* (maďarské zlato)⁹. Dokonce měla i zlaté zuby. Seděla

⁸ Podle ženského osazenstva *Gömbalja* závisí krása ženy na světlosti její pleti. Má-li žena dítě, které má světlou pleť (nebo je třeba modrooké), ostatní Cikáni se tomu diví a samozřejmě okamžitě začne škádlení, které později hrdá matka vysvětluje: „Cikáni se mě snažili nachytat, abych jim řekla, se kterým Maďarem jsem to dělala, že je to dítě tak bílé, protože všichni moji mužští příbuzní jsou tak černí. Řekla jsem jim, že to je proto, že tohle dítě je konečně po rodině své matky, protože ti jsou všichni světlí a já jsem jediná tmavá“. Když má tmavou pleť chlapec, zvětšuje to jeho pozitivní image skutečného *dzsuker*, drsného Cikána. Když je naopak takto „černá“ dívka, v očích žen je méně atraktivní než její protějšky se světlejší pletí. Na tomto místě by bylo snadné vyvodit závěr, že světlá pleť je evidentně považována za krásnější, protože Cikáni považují Maďary za své idoly krásy a chtějí se jim podobat. Maďarské představy (nebo to, co Cikáni za maďarské představy považují) samozřejmě nějaký vliv mají, ale zároveň je jejich závaznost vždy předmětem vyjednávání. Výše uvedené tvrzení by tedy nebralo v potaz ostatní názory komunity, například ten, podle kterého: „ze všech Cikánů jsou nejčernější maďarští Cikáni. *Olašští Cikáni* nahore v Bogáci jsou všichni bílí a modroocí, skoro všechny ženy jsou překrásné, všechny jsou bílé a modrooké.“

⁹ Cikáni z *Gömbalja* rozlišují dva druhy zlata. Právě zlato, které je více ceněné a říká se mu *magyar arany* (maďarské zlato), a pozlacenou bižuterii, o které mluví jako o *cigány arany* (cikánské zlato).

tady a pořád zvanila. A my jsme si najednou všimli, že má něco ve vlasech, a jí se tam vši jen hemžily!“

Z toho příběhu neplyne jen poučení, že nezávisle na bohatství shlížejí Cikáni spatra na toho, kdo není čistotný. Spíše z něj vyplývá, že jakkoli daleko se někdo dostane, zůstane Cikánem. V tomto smyslu nejsou vši jenom synonymem nečistoty, ale také jakéhosi společného cikánského tajemství. Když někdo v rodině chytne vši, jednoznačné synonymum špíny, bude se to rodina snažit utajit před ostatními. Stejně tak když jsme měli vši my, prohlížela naše hostitelka *Savanyú* naše kšticce vždy v utajení před ostatními a řekla nám, ať to nikde neprozrazujeme, protože pak by „Cikáni říkali, že je máte od nás“. Zároveň ale roznášela drby o tom, že i my máme vši, jako bychom tak zažili něco, co je absolutně nutné pro to, stát se Cikánem.

Čistota tedy vytváří mezi Cikány určitou hierarchii. V této hierarchii jsou na poslední příčce *olašští Cikáni*, považovaní osazenstvem z *Gömbalja* za „nejšpinavější Cikány“. Zdá se, že v tomto ohledu představují určitou autoritu hodnoty maďarského okolí. Názory na *olašské Cikány* ale nejsou zdaleka tak stabilní a trvalé jako názory ohledně maďarské „úzkostlivosti“. Vedle tvrzení, že *olašští Cikáni* „jsou nejhorší a nešpinavější Cikáni“ bývá často také zdůrazňováno, že jsou to „skuteční Cikáni“. Když chtějí Cikáni z *Gömbalja* zdůraznit a prokázat své cikánství, často říkají: „Já jsem pravý *olašský Cikán* z Bogáce“. Fakt, že příležitostně nahlízejí *olašské Cikány* tímto způsobem sice ukazuje, jak situačně podmíněná je identifikace s kategorií Cikána, nicméně nemění nic na skutečnosti, že z hlediska čistoty jsou *olašští Cikáni* považováni za zavrhenníhodné a prostě „špinavé“.

Ačkoli perspektiva čistoty umožňuje nejružnější vymezování se vůči těm dvěma skupinám, které jsou z vnějšího hlediska cizí – totiž vůči Maďarům, kteří jsou „úzkostliví“ a *olašským Cikánům*, kteří jsou „špinaví“ – je čistota zároveň dokonale vhodná také pro diferenciaci mezi Cikány, kteří zdánlivě přináležejí ke stejné komunitě (a často ke stejné rodině). Když jsme „naší“ rodině položili otázku, proč se distancují od svých bratrů a sester z rodiny *Sasoj*, jako hlavní důvod uváděli, že „rodina *Sasoj* je špinavá, dokonce špinavější než *olašští Cikáni*“. A důvodem antipatie, pocítované vůči rodině *Farkas*, bylo dle jejich vyjádření nejčastěji to, že jednájí *magyar módra* (v maďarském stylu) a že jsou skutečně „úzkostliví“, dokonce „jsou ještě úzkostlivější než Maďaři“. (Ne)čistota jako morální kategorie se paralelně objevuje jako hlavní důvod pro udržování distance i jako symbol odlišných životních stylů jednotlivých skupin.

Maďaři, kteří ani nevědí o rozdělení jednotlivých domácností, mají tendenci směřovat rodinu *Rácz* a *Sasoj*, v důsledku čehož si utvářejí negativní názor na obě dvě. Hlavním cílem rodiny *Rácz* je tedy učinit tuto distinkci vnějšímu světu zcela zřejmou. Proto před námi dlouho popírali skutečnost, že jsou s rodinou *Sasoj* příbuzní, tvrdíce, že *Sasoj* jsou *olašští Cikáni*. V jejich perspektivě je rodina *Sasoj* „špinavá“, to znamená, že se nedrží všeobecně důležité podmínky, že „Cikán musí být čistý“.

To, že je někdo čistotný (což především znamená, že podle mínění ostatních Cikánů udržuje svůj dům „čistý“, nebo posílá své děti do školy či školky „čisté“) ještě neznamená, že musí být zároveň také „úzkostlivý“. Pokud jde o to, co vymezuje „úzkostlivost“, je to někdy dokonale očividné: nezdravit Cikány ve vesnici v přítomnosti Maďarů nebo nepustit do právě uklizeného domu Cikány, kteří jsou považováni za „špinavé“. Takové chování nepochybně znamená „úzkostlivost“. Říká se, že „v roce, kdy se kvůli velkým záplavám rozšířila ta velká choroba, všichni Cikáni onemocněli, ale hlavně děti měly celá těla poseta hnisavými boláky. Nemohli jsme je dokonce hrozně dlouho ani poslat do školy, než je doktor znovu prohlédl a řekl, že už mohou jít“. V té době jedna Cikánka nedovolila svým dcerám, aby si hrály s ostatními cikánskými dětmi, o kterých říkala, že jsou „špinavé“ a „strupaté“ a dokonce je vyháněla ze svého dvora. Kromě toho, že ji komunita okamžitě onačila jako „štitivou“, se o ní říkalo, že byla ve skutečnosti nakažena také:

„Rudi s ní šla na autobus a té ženě se poodhalila sukně. A i když byly její nohy opravdu mrštné, Rudi to viděla. Ha, a předtím to byla ona, kdo se chvástal!“

Je nicméně evidentní, že bez ohledu na to, zda jsou tyto soudy trvalé, jak je tomu vůči Maďarům, nebo zda je jejich stabilita relativní, jako v případě rozšířené rodiny, nebo zda se dokonce neustále proměňují, jako uvnitř jednotlivých rodin, nemusí se nutně zakládat na objektivních faktech. Svůj vliv mají vždy také aktuální mocenské vztahy, konflikty, závisť, žárlivost. Například právě uvedená historika se vypráví ještě léta poté, co se udála, protože ona žena vyčnívá z řady, neboť je *bevándorló* (imigrant)¹⁰ a ostatní si myslí, že na ně hledí skrz prsty (což je částečně pravda). A rozhodně zjevně

¹⁰ „Imigranti“ jsou ti Cikáni, kteří se nenarodili v *Gömbalja*, ani se do vesnice nepřivdali/ nepříženili, ale přišli se svou rodinou z nějakých jiných, obvykle finančních, důvodů. Dokud se jejich děti nepřiznají/ nepřivdají do některé z rozšířených rodin (a často dokonce ještě i potom), jsou považováni ostatními Cikány za outsidersy.

nepotřebuje pomoc od ostatních Cikánů, zatímco oni jsou často nuceni se na ni obrátit.

Čistota a špína jsou kategorie, kolem kterých se v cikánské komunitě rozvíjí soutěžení a utváří vnitřní hierarchie. Ačkoli se tyto procesy řídí maďarskými hledisky a jsou posilovány míněním Maďarů, jejich smyslem není poměřovat se s Maďary, nýbrž se v nich zrcadlí vnitřní mocenské vztahy a vytvářejí etické kategorie související s otázkou (ne)čistoty. Proto musí Cikáni i ve vlastní rodině prokazovat (vedle neustálé manifestace toho, že je s gadži nepojí nic jiného než ekonomické vazby), že se nestali „útlacitnými“ a že čistota pro ně není důležitá proto, aby dostali nárokům Maďarů, ale že je pro ně především a zejména charakteristikou Cikánů.

Cikánská žena tudíž často hájí svou čistotnost, protože by pro ni bylo zničující, kdyby si o ní Cikáni mysleli, že je „špinavá“. Zároveň ale musí neustále dávat pozor, aby nevypadala „úzkostlivě“. Zdá se tedy, že veškeré úsilí směřuje k tomu, zůstat na půli cesty mezi těmi, kdo jsou „špinaví“ a těmi, kdo jsou „úzkostliví“.

Literatura

- Cotten, R. 1951. Sex Dichotomy among the American Kalderas Gypsies, *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. series, 30(1–2), s. 16–25.
- Dollé, M. P. 1972. La notion de pureté chez les Tsiganes Manouches d'Alsace, *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est* (1), s. 148–154.
- Erdős, K. 1960. A classification of Gypsies in Hungary. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 10(1), s. 79–82. [Viz český překlad této stati Erdős, K. – Klasifikace Cikánů v Maďarsku v tomto sborníku.]
- Gay y Blasco, P. 2006. Cubo bueno – cubo malo. In: Prónai, C. (ed.), *Cigány világok Európában*. Budapest: Új Mandátum, s. 235–239.
- Goldstein, K. 1975. *Rituell renhet. Bland Zigenare I Svergie*. Invandrarminnesarkivet: Stiftelsen Sveriges Invandrarinstitut och Museum.
- Kovalcsik, K. 1995. Cigány történetek tisztaságról és tisztességről, *Beszélő* 6(1), s. 29–30.
- Manna, F. 1997. Les espaces du feminine parmi les Rom abruzzains. *Études Tsiganes* (2), s. 21–28.
- Miller, C. 1968. *Mačwaya Gypsy Marimé*. Unpublished M.A. thesis. University of Washington.
- Miller, C. 1975. American Roma and the Ideology of Defilement. In: Rehfish, F. (ed.), *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. London: Academic Press, s. 41–54.
- Mirga, A. 1987. The Category of „Romanipen“ and the Ethnic Boundaries of Gypsies. *Ethnologia Polona* 13, s. 243–255 [česky: Mirga, A. 2008. Kategorie „romanipen“ a etnické hranice Cikánů. In: Jakoubek, M. (ed.), *Cikáni a etnicita*. Praha – Kroměříž: Triton, s. 241–258].

- Nyman, L. 1997. A Complex Relationship: Menopause, Widowhood, and the Distribution of Power among Older Rom Women, *Journal of the Gypsy Lore Society*, 5. series, 7(2), s. 97–117.
- Okely, J. 1975. Gypsy Women: Models in Conflict. In: Ardener, S. (ed.), *Perceiving Women*. London: Malaby Press, s. 55–86.
- Okely, J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Piasere, L. 1991. Il mito degli Zingari matrilineari. In: Piasere, L., *Popoli delle discariche*. Roma: CISU, s. 111–128.
- Quintana, B. B. – Floyd, L. G. 1976. Rom to Rom/Rom to Gaje, *Reviews in Anthropology* 3(3), s. 276–289.
- Rao, A. 1975. Some Manus Conceptions and Attitudes. In: Rehfish, F. (ed.), *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. London: Academic Press, s. 139–167.
- Reyniers, A. 1988. Consommation et interdits: l'animal dans l'alimentation Tsigane, *Anthropozoologica* (2), s. 199–203.
- San Román, T. – Garriga, C. 1983. La imagen paya de los gitanos, *Revista de Treball Social* 91, s. 11–58.
- Silverman, C. 1981. Pollution and Power: Gypsy Women in America. In: Salo, Matt T. (ed.), *The American Kalderas: Gypsies in the New World*. Hackettstown, N.J.: Gypsy Lore Society, s. 55–70.
- Stewart, M. 1997. *The Time of the Gypsies*. Boulder, Colorado: Westview Press. [Česky: Stewart, M. 2005. *Čas Cikánů*. Brno: Barrister & Principal, Univerzita Palackého v Olomouci; překlad: Silvie Prudká.]
- Sutherland, A. 1975. *Gypsies. The Hidden Americans*. New York: Free Press.
- Tauber, E. 1994. Studi sugli Zingari, *Lacio Drom* 30(5), s. 2–55.
- Viljanen-Saira, A. M. 1978. Gypsy Tradition and Cultural Change, *Ethnologia Fennica* 8, s. 3–9.
- Viljanen-Saira, A. M. 1981. Leikit ja leikinlasku mustalaiskulttuurissa. In: Laaksonen, P. (ed.), *Pelit ja leikit*. Jyväskylä, s. 89–97.
- Viljanen, A. M. 1994. Etnisyys = totu = kulttuuri? In: Kupiainen, J. – Sevänen, E. (eds.), *Kulttuurintutkimus. Johdanto*. Helsinki: Sumoalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 143–163.
- Wilkinson Kertész, I. 1997. *The Fear is ahead of me. Individual Creativity and Social Contexts in the Performances of a Southern Hungarian Vlach Gypsy Slow Song*. Budapest: MTA Zenetudományi Intézet.
- Williams, P. 1985. Paris – New York. L'organisation de deux communautés tsiganes, *L'Homme* 25(3), s. 121–140.
- Zatta, J. D. 1989. „The has tre mule!“. Tabous alimentaires et frontieres ethniques. In: Williams, P. (ed.), *Tsiganes: identité, évolution*. Paris: Études Tsiganes/Syros Alternatives, s. 445–466.

RÓMSKA RODINA NA SLOVENSKU¹

Pokus o kultúrnoantropologickú reflexiu²

MÁRIA DUBAYOVÁ

Záujem o poznávanie Rómov nielen u nás, ale v Európe a vo svete vôbec má korene už v časoch príchodu tohto etnického spoločenstva, resp. jeho rôznych skupín na územie Európy a do jej jednotlivých regiónov a lokalít. Od tých čias vznikalo a vzniká mnoho prác, ktoré týchto ľudí približujú, vysvetľuje, hodnotí kladne i záporne, s rozličnou mierou empatie a priazne i s neporozumením a nepriazňou.³

História Rómov, ich pôvod, životné peripetie a metamorfózy na území Európy i území Uhorska a Slovenska zvlášť, sú spracované mimoriadne explikatívne, v kontextoch a väzbách na viaceré európske regióny v práci E. Horváthovej Cigáni na Slovensku.⁴ Prehľadovo literatúru o Rómoch (Cigánoch) vo fonde európskych literatúr posledného obdobia spracovala J. Marušiaková.⁵

Osobitne problémom rómskej rodiny ako inštitúcie sa prevažná časť prác zapodieva len okrajovo, aj keď implicitne je zjavné, že práve rodina, resp. rodinné väzby a vzťahy sú tými hodnotami, ktoré sú pre toto spoločenstvo sociálne i kultúrne najvýznamnejšie.

Ak E. Horváthová explikuje dejiny Rómov na Slovensku, približuje spôsob života tohto spoločenstva na území Európy a Slovenska zvlášť, je to „povinné“ čítanie pre každého, kto sa týmto spoločenstvom a jeho kultúrou u nás zaoberá. J. Marušiaková vychádza už z poznatkov E. Horváthovej a vstupuje do intímnejších vnútorných štruktúr tohto spoločenstva. Pokúša

¹ Text byl původně publikován in: *Slovenský národopis* 42, č. 2, s. 129–138. Za laskavé svolení k reprintu děkujeme Slovenskému národopisu a dědicům. Zvláštní dík za pomoc při přípravě studie k tisku patří doc. PhDr. Taťjaně Búgelové, Ph.D.

² Štúdiá predstavuje niektoré výsledky z kandidátskej dizertačnej práce Väzby cigánskej rodiny na vlastné etnické spoločenstvo a dynamika týchto väzieb. NÚ SAV, Bratislava 1993.

⁴ Horváthová, E. 1964. *Cigáni na Slovensku*. Bratislava: Veda.

⁵ Marušiaková, J. 1985. *Súčasná etnokultúrne procesy vo vybraných spoločenstvách cigánskeho etnika*. Kandidátska diz. práca. Bratislava: FF UK, Katedra etnografie a folkloristiky; Marušiaková, J. 1990. Malé etnické skupiny – pokus o vnútornú klasifikáciu, *Slovenský národopis*, č. 1–2, s. 262–273.

sa objasniť mezoštruktúru regulačných mechanizmov – skupinu. Cigánska (rómska) skupina predstavuje metodologicky jasnejšie definovaný sociálny celok (oproti spoločenstvu či etniku), ale na pozadí makropohľadu E. Horváthovej. Tento stredný rez cez vnútornú organizáciu rómskeho spoločenstva pripravil metodologickú pôdu pre výskum *rodiny tohto spoločenstva*.⁶

Z kultúrohistorického hľadiska je teda výskum rómskej rodiny záujmom prirodzeným, z hľadiska spracovania tejto problematiky v slovenskom kontexte algoritmicke nevyhnutne následným.

Z etnologického hľadiska sú naporúdzi relatívne jasné definície sociálno-kultúrnej úrovne tohto spoločenstva, prístupné sú i viaceré charakteristiky a pokusy o poznanie týchto ľudí aj z iných, než etnografických prameňov.⁷

Rómovia sú „exteritoriálna etnická skupina, žijúca v inoetnickom prostredí vo forme vnútrodiferencovanej diaspory, a ani za uplynulé temer tisícročie nemohli dosiahnuť vyššiu etnickú vývojovú kategóriu a ...ani ju perspektívne nebudú môcť dosiahnuť“. Neskôr túto definíciu autorka doplnila: „Cigáni sú neúplnou predtriednou etnickou formáciou“.⁸ Doplnok definície chápeme ako vyjadrenie stratifikačnej a inštitucionálnej štrukturovanosti oficiálnym jazykom času, v ktorom táto definícia vznikla.

V Správe o výskume problematiky cigánskych občanov⁹ sa píše: „Ide pravdepodobne o zbytky pôvodného rodového zriadenia...“ O rodoch a rodovej organizácii najmä u skupín Olašských Rómov píše J. Marušiaková¹⁰, M. Hübschmannová¹¹ citujúc talianske romistky M. Karpationiovú a R. Sassovú uvádza: „...rodina a príbuzenská kolektívita, ktorá uznáva spoločného predka, je základnou autoidentifikačnou jednotkou rómskeho spoločenstva“. Na inom mieste autorka charakterizuje: „V kultúrnom povedomí sa napríklad fixoval zákaz, aby Róm zamestnával Róma ... Moc jednotlivých

⁶ Pozri Dubayová, M. 1988. K teoretickým východiskám výskumu cigánskej rodiny v období výstavby rozvinutého socializmu v Československu, *Slovenský národopis*, č. 1, s. 210–219.

⁷ Okrem iného tu možno hľadať i súvislosti s nevyjasneným kultúrno-sociálnym statutom tohto etnického spoločenstva v celospoločenských štruktúrach.

⁸ Horváthová, E. 1974. K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis*, č. 2, s. 14; Horváthová, E. 1980. Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, *Národopis Inf. NÚ SAV*, Bratislava, č. 3, s. 284–293.

⁹ Kára, J. a kol.: c. d., s. 219.

¹⁰ Marušiaková, J. 1968. Rodinný život valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývojové tendencie, *Slovenský národopis*, č. 4, s. 609–631.

¹¹ Hübschmannová, M. 1978. Rómska Rodina, *Zpravodaj KSVIEF*, Ústav pro etnografií folkloristiku ČSAV, s. 126.

fajt-famelijí nemohla byť založená na triednej nerovnosti.“ Ďalší autori¹² uvádzajú ako charakteristický vnútrospoločenský organizačný princíp u Rómov, napr.: „...kmeňovú organizáciu Cigánov môžeme porovnať s organizáciou kastového systému u Indov.“ (Clébert). Poľský etnograf J. Zywert uvádza: „Cigáni sú charakteristickí jazykovým dualizmom, zbytkami rodovej organizácie a autonomistickým kultúrnym systémom štátu v štáte (panstwie v panstwie), pričom základnou zásadou je zaistenie bezpečnosti danej skupiny a riešenie všetkých konfliktov vlastnými prostriedkami vo vlastnom prostredí. Jednotlivci, ktorí sa nepodriaďia nepísaným cigánskym zákonom, sú zo spoločenstva vylúčení.“

Podobných charakteristík možno uviesť oveľa viac. Z aspektu nastoleného problému však považujeme za podstatné to, že sa tu predpokladá *aktuálna existencia rodu ako inštitúcie viac či menej regulujúcej sociálne štruktúry tohto spoločenstva*. Rómska rodina, jej vnútorná štruktúra, je teda podmienená pravidlami platnými pre bližšie síce nedefinovateľné obdobie rodového zriadenia, a zároveň žijúca vo väčších či menších zoskupeniach vo vnútri majoritných kultúr, v ktorých sú spoločenstvá regulované pravidlami inými než rodinno-rodovými.

Pre poznávanie vnútorných organizačných štruktúr rómskej rodiny je užitočné uviesť i niekoľko objektívnych, štatisticko-demografických údajov o rómskom spoločenstve v Česko-Slovensku.

Podľa trojstupňovej projekcie demografického vývoja¹³ v roku 2020 by bola miera nárastu rómskeho obyvateľstva v Česko-Slovensku 32,5 prom.,

¹² Napr. Clébert, J. 1964. *Das Volk der Zigeuner*. Wien; Cohn, W. 1972. *The Gypsies*. Addison-Wesley publishing company; Jochmisen, L. 1964. *Zigeuner heute*. Munchen; Dědič, M. 1982. *Výchova a vzdělání cikánských dětí a mládeže*. Praha: SPN; Zywert, J. 1978. Sytuacja społeczno-ekonomiczna Cyganow zamieszkujacych Zielenogorskie, *Etnografia Polska*, č. 2, s. 99–109. Nie bez zaujímavosti sú poznatky o Cigánoch z USA, kde v priebehu prakticky dvoch storočí prebiehala adaptácia všetkých európskych tradičných kultúr, a predsa „...Cigáni americkí nepodľahli asimilácii, žijú na okraji kultúrneho i politického života, v zhode s dávnymi zvykmi tvoria výhradné prostredie v supernovej civilizácii, zriedlo trápenia polície a súdov“. Aj keď idea vodcu Cigánov určuje a prikrajuje povinnosť naučiť sa čítať, písať, zakladať podniky, usadzovať sa a zaraďovať sa do americkej spoločnosti, na otázku reportéra, ktorú položil starej múdrej Cigánke – čo bude s Cigánmi v budúcnosti, táto žena odpovedala: Ó pane, bude ďalej ako doteraz. In: Maas, P. 1976. *King of the Gypsies*. N. York: Banatam Book (podľa rec. Kantor, R. 1978. In: *Etnografia Polska*, č. 2, s. 271–273).

¹³ Srb, V. 1986. Soupisy a sčítání Cikánů-Romů v Československu v letech 1974–1980 a odhady jejich počtu do r. 2000, resp. 2020, *Zpravodaj KSVIEF*, Ústav pro etnografií folkloristiku ČSAV, Praha, č. 7, zv. II., s. 72–87. V tejto štúdii sú i údaje odhadujúce

čiže rovnaká ako v krajinách západnej Afriky. Skutočnosť pre Slovensko z r. 1983 – z celkového počtu 5 108 817 obyvateľov bolo 219 180 Rómov, čo bolo 4,3%. Prírastky obyvateľov v uvedenom roku boli celkovo 7,2%, z toho rómskej populácie 18,8%. Len vo Východoslovenskom kraji v roku 1983 z celkového počtu 1 440 536 obyvateľov bolo 117 101 Rómov, prírastky boli u Rómov 19,5%, u ostatného obyvateľstva 8,8%.¹⁴

V súvislosti s naznačením demografického boomu sú významné i poznatky z oblasti sociálno-zdravotnej. Chorobnosť tohto obyvateľstva je vyššia ako u ostatných občanov, viaceré choroby sa stávajú skupinovo endogénnymi (TBC, cukrovka, pigmentové choroby kože a pod.). Mnohé rómske ženy rodia vo veľmi mladom fyzickom veku a v ťarchavosti majú mimoriadne zlú životosprávu. Veľa detí sa rodí osobám v blízkom príbuzenskom vzťahu.¹⁵ Po dovŕšení 15. roku života mnohé deti prechádzajú do čiastočnej i plnej invalidity, mnohé ostávajú v ústavoch sociálnej starostlivosti natrvalo.¹⁶ Závažným problémom je školská príprava a príprava na povolanie, s tým súvisiaca nezamestnanosť a kriminalita.¹⁷

Naznačené informácie ilustrujú osobitosti spôsobu života Rómov v oblasti spoločenskej, ekonomickej, kultúrnej, naznačujú „inakosť“ hodnôt, ktoré určujú a organizujú vnútroetnický spôsob života. Zároveň ale vytvárajú vo verejnosti – v majoritnej spoločnosti – nepriaznivé reakcie, ktoré neostávajú bez reakcie spätnej. Vytvárajú sa „mýty“ o spôsobe života tohto spoločenstva, osobitne v rovine vnútorodinných a príbuzenských vzťahov. Významným fenoménom v tejto špecifickej majoritno-minoritnej komunikácii je vytváranie každodenných vzťahov na báze „veď každý vie, že Cigáni sú...“, ktoré

počty príslušníkov tohto etnika na základe trojvariantnej projekcie vychádzajúcej z 300 000 jedincov v ČSSR. Tretí variant predpokladá v r. 2000 87 908 osôb, v r. 2020 až 1 280 567 osôb (s. 82–83). Problematika početnosti, ako ukázalo posledné sčítanie ľudu, u tohto etnika súvisí precízne s kvalitou a intenzitou ich vnútroetnického procesu – tento problém však nemôžeme riešiť v tejto práci, aj keď samozrejme niektoré výsledky tohto výskumu implicitne tento problém obsahujú a nastoľujú.

¹⁴ Správa o plnení uznesení stranických a štátnych orgánov, prijatých na skultúrnenie cigánskych obyvateľov a návrh opatrení na 8. päťročnicu. Komisia vlády SSR pre otázky cigánskych obyvateľov. Bratislava 1985.

¹⁵ Citovaná správa ... Príloha 5, tab. 12, 12a.

¹⁶ Tamže, tab. č. 2.

¹⁷ Školská dochádzka – cit. Správa, tab. 3, 4, 5. Kriminalita – cit. Správa, tab. 9, 9s., 2, 9s., 3, 9s., 4. Tiež Višek, P. 1986. Základní a aktuální problémy řešení otázek cikánského obyvatelstva v ČSSR, *Zpravodaj KSVIEF*, ÚPEaF ČSAV, 7, zv. II., s. 42. Rešerše tlače po novembri 1989 sú dôkazom, že údaje, z ktorých sme vychádzali pri začatí tejto práce v zmiených ukazovateľoch, neboli prehnané.

za istých vypätých okolností vyúsťujú do vzájomných animóznych až anomických situácií. Tu vzniká priestor pre politické či iné sociálne manipulácie.

Štúdium kultúry Cigánov prostredníctvom rodiny, ako v súčasnosti ešte stále jedinej ich vlastnej a nimi organizovanej, regulovanej inštitúcie, nás vedú k vysloveniu viacerých úsudkov a pomenovaniu viacerých problémov. Sú to v istom zmysle závery, ktoré možno rozčleniť do dvoch základných okruhov či rovín, pričom ich priepustnosť a ohraničenosť je len veľmi relatívna, vzájomne úzko súvisí a prelína sa.

1. Rovina etnologická (kultúrnoantropologická).
2. Rovina reálnej a aktuálnej sociálnej situácie tohto spoločenstva. (Výskum v rokoch 1987–1990 bol realizovaný jednak ako pasportizačno-štatistický – 2 241 rodín, a etnografický – vo vybraných rómskych osadách na Východnom Slovensku).

Rovina etnologická

Koncepcia výskumu bola zameraná na zistenie vnútroetnickej komunikácie tohto spoločenstva, pričom sme anticipovali všeobecný spôsob komunikácie – bezpísmovosť tejto kultúry, teda v zásade komunikáciu bezprostrednú, ktorá vytvára situáciu vysokej kontextovosti konkrétneho sociálneho a kultúrneho prostredia.

Ak je rodina jediným inštitucionálnym médiom tejto komunikácie, zamerali sme sa v týchto súvislostiach na *problém teritoriálneho výberu partnera do matrimoniálnych vzťahov*. Analýza výsledkov výskumu potvrdzuje vysokú mieru lokálnej skupinovej endogamie (45,5% rodič. párov z jednej osady, 25,4% v rámci okresu). Táto je potvrdená aj výskumami antropológov o kosanguinalite v niektorých cigánskych lokálnych skupinách. Tieto výsledky a poznatky dokumentujú vysokú mieru lokálnej informačnej uzavretosti. Tento „biologický regulátor“ pôsobí podľa „sily“ konsanguinálnosti v jednotlivých lokálnych skupinách ako generátor *vnútorne odstredivých síl*. Tj. na jednej strane vznikajú lokálne skupiny izolantov, s ktorými v týchto vzťahoch prestávajú komunikovať aj skupiny pravdepodobne pôvodne referenčné (najmä ak sa táto pokrvnosť demonštruje aj ako viditeľný zdravotný handicap), na druhej strane sa z lokálnej skupiny môžu vydeľovať jednotlivci i celé rodiny. A to jednak smerom k majoritnému spoločenstvu (sem patria iste tí, ktorí interiorizovali pre seba napr. majoritnú normu rozvodu a následného sobáša, ale i rodiny, ktorých rodičia sú z navzájom z nereferenčných lokálnych skupín), ale tiež jednotlivci nekonformní s lokálnou skupinou,

napr. úrovňou vzdelania. Miera lokálnej a skupinovej endogamie a konsanguinálnosti s tým súvisiacej sa premieta i do oblasti sociálnej a kultúrnej a prispieva k *vnútroetnickej skupinovej diferenciacii*.

Dynamiku diferenciálnych procesov v cigánskom etnickom spoločenstve možno extrapolovať ďalej na základe synergetického pôsobenia ďalších sociálnokultúrnych faktorov. Jedným zo základných je *vek mužov a žien pri reálnom začiatku matrimónia*.

Vek mužov a žien vstupujúcich do matrimónia je významným kultúrno-antropologickým indikátorom vnútorného regulovania tohto spoločenstva.

Vzhľadom k mladému veku – do 17. roku života – matrimónium začínajúcich mužov (14,5 % v priemere, pričom ale – až 42,3 % v tzv. najmladšej kategórii mužov v čase výskumu) a žien (38,5 % v priemere, ale až 60,8 %, resp. 40,8 % v dvoch najmladších kategóriách v čase výskumu), možno oprávnenne uvažovať o kultúrnom jave – kultúrnosociálnej situácii, *v ktorej pretrvávajú archaické javy cyklizácie života, kde z obdobia detstva sa priamo prechádza do obdobia dospelosti so všetkými konzekvenciami – najmä v oblasti rodinného života v jeho biologických aspektoch*. Na druhej strane vysoký počet ranovekých matrimónií oproti priemeru i počtom vo vyšších vekových kategóriách signalizuje tiež možné retardačné správanie sa v tomto aspekte, vyplývajúce z nepodnecujúcej, a teda nefunkčnej sociálnej politiky voči tomuto etnickému spoločenstvu, vedúcemu v niektorých skupinách k parazitovaniu na tzv. sociálnych vymoženostiach. Tento aspekt sa zvyrazňuje v kontexte s ďalšími výsledkami analýzy, ktoré uvedieme neskôr.

Ranovekosť pri začiatku matrimónia v cigánskom spoločenstve je kolíznou v súčasnosti:

- a) Ako vnútroetnický regulátor – antropologické zistenia uvádzajú *zaostávajúcu pohlavnú zrelosť mužov, ale najmä žien takmer o 1 rok za rovnako starou majoritnou populáciou*. Tento poznatok je v rozpore s doteraz všeobecne rozšírenou mienkou o včasnom pohlavnom dospievaní cigánskych detí. V kontexte s vysokou mierou lokálnej skupinovej endogamie je tu predpoklad akcelerácie retardačných sociálno-kultúrnych situácií.
- b) Ako medzietnický, majoritno-minoritný vzťah.

Obdobie adolescencie má v majoritných kultúrnych spoločenstvách významné socializačné funkcie. Toto obdobie je teda v relatívne veľkých skupinách cigánskej populácie vynechané, čo je v zásadnom protirečení s formálnymi i neformálnymi normami súčasného majoritného spoločenstva.

Rozdielnosti vnútroetnických a celospoločenských noriem pri vzniku matrimónia sa demonštrujú i v spôsoboch záväzných pre rešpektovanie nového matrimónia celým spoločenstvom.

V cigánskom etnickom spoločenstve je záväznosť matrimónia demonštrovaná skupinovo-lokálne už obyčajom „mangavipen“, ktorý vzhľadom k veľkej skupine nedospelých mužov a žien dovoľuje vytvoriť matrimónium, ale zároveň je kontradiktórny s majoritnou legislatívou (Zákon o rodine).

Sledovanie časového rozdielu medzi vnútroetnickým, skutočným začiatkom matrimónia a sobášnosťou podľa majoritných noriem vypovedá predovšetkým o miere interiorizovanosti majoritnej normy v tejto oblasti sociálnej regulácie. Takmer 40 % matrimónií legalizovalo svoje spolužitie po viac ako dvoch rokoch od reálneho, vnútroetnicky uznaného spolužitia, pričom takmer 10 % sa zatiaľ vôbec nesobášilo. Posun medzi reálnym a majoritne legalizovaným spolužitím sa však netýka len vekovo „nedospelej“ časti mužov a žien, ale je evidentný aj u tých, ktorí matrimónium so súčasným partnerom začali v 18. a po 18. roku svojho života.

Možno zodpovedne konštatovať, že k pretrvávaniu tradičných noriem mladovekosti pri vzniku matrimónia sa považuje i potreba dôkazu o plodnosti ženy, s čím do veľkej miery súvisí i demografické správanie sa cigánskej rodiny. (26,7 % rodín má 5–7 detí, 11,2 % 8, 9 a viac detí, 61,9 % má od 1–4 deti). Uvedené zistenia sa zvyznamňujú v kontexte zistení vzťahujúcich sa na aktuálne sociálne situácie tohto spoločenstva.

Rovina reálnej, aktuálnej sociálnej situácie

Na Slovensku i v súčasnosti je toto etnické spoločenstvo viac vidieckym ako mestským obyvateľstvom. Koncentrácia tohto obyvateľstva je najväčšia v oblastiach s prevažne agrárnou výrobou, resp. s veľkými agrárnymi tradíciami. (okr. Galanta, Levice, Nitra, N. Zámky, – viac ako 2 %, Lučenec – viac ako 4 %, R. Sobota – viac ako 7 %, ešte vyššie sú v okr. Košice – mesto, Košice – vidiek, Prešov, Rožňava, Michalovce, Trebišov). V okresoch, kde do r. 1948, resp. 1958 boli koncentrácie tohto etnika relatívne nevelké (sú to horské okresy, kde v jednotlivých obciach do uvedených rokov nevznikal väčší poľnohospodársky nadprodukt) – Poprad, Spišská Nová Ves, sa koncentrácia tohto obyvateľstva zvýšila najmä v obciach, z ktorých bolo odsunuté väčšie množstvo karpatských Nemcov (Lomnička, V. Slavkov, Kežmarok, Podolíne, Toporec a mnohé ďalšie), ale tiež úbytkom ostatného obyvateľstva v súvislosti so zánikom súkromnovlastníckych povinností k pôde a v nadväznosti na to s odchodom za priemyselnými pracovnými príležitosťami.

Analýza vzťahov, ktoré spravidla generujú zmeny v sociálnom správaní ukazuje, že dynamika vo vybraných ukazovateľoch matrimoniálneho

správania sa je minimálne ovplyvňovaná vo svojej vnútornej štruktúre *pôvodom partnerov podľa bydliska v detstve, bydliskom v súčasnosti*. Významnejšie sa prejavuje *koncentrácia, pričom v kombinácii s ďalšími pozitívnymi prvkami optimálnou je menej ako 5 % v obci s viac ako 1 000 obyvateľmi*. I tak sa však toto optimum v ukazovateli veku týka len skupiny mužov. Pre ženy je i tento indikátor prakticky bez významu.

Ako veľmi dôležité a významne ovplyvňujúce správanie sa v uvedených javoch sa javí *bezprostredné susedstvo rodiny*. Najmenej kolíznych situácií sa vyskytuje v kategórii len Necigáni, najviac v kategórii len Cigáni.

Jedným z najvýznamnejších faktorov je *kvalita bývania a s tým súvisiaci spôsob nadobudnutia bytu*. Opäť ale, tak ako v predchádzajúcich prípadoch, tento ukazovateľ je významný najmä pre mužov, u žien je prakticky bez významu. Najmenej kolíznych prípadov je v skupine z prostredia rodinných domov v obci. Spôsob nadobudnutia bytu zase vypovedá o aktivite rodiny a jej cielenom úsilí o zabezpečenie bývania. 20 % rodín získalo dom kúpou – spravidla v obci a byty družstevné (len 2,1 %), 25,5 % si postavilo príbytok svojpomocne. Ostatní sú bez bytu, v chatrči, inak. Viac než 40 % rodín dostalo byt od štátu, podniku. V týchto súvislostiach je významný i poznatok o obývacej ploche na 1 osobu. Koncentrácia v bytoch je obrovská. (Takmer v 60 % je hustota na 10 m² vyššia ako 4 osoby).

Vzdelanostná úroveň je alarmujúco nízka, ale takmer dokonalú interiORIZÁCIU majoritných noriem sledujeme u mužov už na *kvalifikačnej úrovni zaočenený, vyučený bez maturity, teda na úrovni robotníckej kvalifikácie*. I táto kategória je však len málopočetná (13,2 %). V týchto súvislostiach sú podnetné i poznatky o príjmovej situácii cigánskych rodín (v r. 1988–9). U viac ako 30 % rodín bol príjem na jedného člena vyšší ako 800 Kčs, u takmer 15 % to bolo takmer 1 400 Kčs a u ďalších 14 % to bolo viac ako 1 500 až 1 700 Kčs na jedného člena. Pravda, u viac ako 40 % rodín to bolo menej ako 800 Kčs. U relatívne veľkého počtu mužov (osobitne) – 11,10 a žien – 38,9 % nebol zistený *nijaký príjem*. Viac ako 20 % mužov poberalo *len sociálne dávky a príspevky v rôznych kombináciách*, rovnako 25,7 % žien.

Výsledky výskumu, analýza vybraných problémov spolu s anticipáciou poznatkov súvisiacich so vznikom matrimónia a poznania kultúrneho kontextu tohto etnického spoločenstva i napriek rizikám možného metodologického redukcionizmu dovoľujú niektoré zovšeobecňujúce závery v intenciaciach riešeného problému – *väzby cigánskej rodiny na vlastné etnické spoločenstvo a dynamika týchto väzieb*.

Cigánske spoločenstvo je *neagrárne kultúrne spoločenstvo, nesebestačné zo svojich zdrojov užívať sa, stáročia ustupuje do vzájomných vzťahov s kultúrami*

rýdzo agrárnymi v celej Európe, kde existuje historická skúsenosť tisícročného nevolného, poddanského a súkromnovlastníckeho vzťahu k pôde a prostredníctvom pôdy k územným – zodpovedným väzbám vlastníckym, s formovaním celého komplexu inštitucionálnych i zvykových regulátorov viažucich sa k vlastníctvu pôdy.

Cigánske etnické spoločenstvo nebolo teda nikdy spoločenstvom, ktoré malo vytvorené regulačné mechanizmy a inštitúcie viazané k chápaniu agrárneho typu súkromnovlastníckych vzťahov. Nikdy nevlastnili ani pôdu ani dobytok, nikdy svojimi zodpovednosťami súvisiacimi s obživou vlastného spoločenstva neboli viazaní k nijakému územiu. Naopak, ich spôsob remeselnej výroby nachádzal stáročia uplatnenie práve vďaka ich flexibilita voči územiu. Z toho vyplývajú i väzby tohto kultúrneho spoločenstva na objekt zodpovednosti. *Iný „spôsob“ zodpovednosti, iný kultúrny vzor zodpovednosti voči vlastníctvu modelujú potom i základné charakteristiky sociálnych štruktúr, štruktúr každodenných aktivít, hodnotových priorít, medzi ktoré patrí osobitosť chápania hodnoty rodiny a väzieb na pokrvných príbuzných, teda domova, a najmä chápanie času ako hodnoty a jeho každodennej štruktúrovanosti*.

Pre relatívne veľký počet cigánskych rodín je teda charakteristické prežívanie takých kultúrnych noriem, ktoré by sme mohli charakterizovať ako stratégiu trvalo neusadeného spôsobu života (v porovnaní s agrárnou sedentaritou) a pomenovať ju ako *stratégiu trvalého provizória*. Spôsob nadobudnutia bytu a miesto bydliska – *bezprostredné susedstvo* dokazujú, že *vyvinutie úsilia pri nadobudnutí domu, teda získanie istého nehmuteľného majetku mení i vybrané ukazovatele matrimoniálneho správania*, ale možno oprávnené uvažovať aj o zmene chápania *fenoménu domova a v tomto zmysle nadväzne aj chápania priestoru, v ktorom sa môže pohybovať s celou rodinou*.

Stratégiu provizória u početne významnej skupiny tohto etnického spoločenstva dokladajú aj údaje o vzdelanostnej úrovni. Vzdelávacie inštitúcie majoritnej spoločnosti nemajú nijaký porovnateľný ekvivalent v inštitucionálnej štruktúre cigánskeho spoločenstva. *Vzdelanie v intenciách majority obmedzuje stratégiu provizória*. Analyzované údaje zároveň navodzujú úvahy o zmene v tak ťažko merateľných chápaniach seba samých (a seba samého), ako je *trvanie v čase – teraz, v minulosti a budúcnosti*. S tým úzko súvisí i poznatok o zdroji príjmov (len sociálne dávky a príspevky, resp. bez doložitelných príjmov), ktorý v zmysle stratégie provizória má priamy vzťah i na každodennú a plánovanú distribúciu príjmov.

Ak tradičné horizontálne vzťahy regulované na úrovni skupín, (ktoré sme pre náš výskum deklarovali ako matrimoniálnu referenčnosť, resp. nereferenčnosť), sú sledovateľné i v súčasnosti, v posledných rokoch je

evidentné i ďalšie štrukturovanie, ktoré vedie cez *zmenu životnej stratégie provizória, teda niekde v útrobach tradičných noriem a hodnôt*. Tieto sa navonok demonštrujú (a zatiaľ sú v odbornej obci prakticky nerefektované), ako *bohatstvo*. Tento rez vedie *naprieč skupinami a predstavuje výrazný zárodok vnútroskupinových, a teda i možných vnútroetnických konfliktov*. V podstate tu ide o *proces vertikálnej stratifikácie*. Tento jav považujeme v etnickom spoločenstve, v ktorom autorita je založená na pokravnopříbuzenských vzťahoch a nie na „bohatstve“, vzdelanosti či etablovanosti v majoritnej spoločnosti za *dominantný, generujúci ďalekosiachlo dynamické procesy tohto spoločenstva*. V extrémnych prípadoch už dnes sledujeme premenu nezávislosti ako jednej z principiálnych podmienok fungovania stratégie provizória na paradoxne takmer absolútnu závislosť od anonymných inštitúcií cudzej kultúry. Na druhej strane proces premien vnútroetnického sociálneho systému môže byť sprevádzaný medziskupinovými konfliktmi, ktoré môžu byť demonštrované ako nedorozumenia pokrve príbuzných „mafii“ na strane jednej a formulujúcich sa politických reprezentácií na strane druhej, najmä ak sa usilujú o štruktúry organizačného pôdorysu majoritných inštitucionálnych vzorov občiansko-politických a územných organizácií.

Miera narušenia tradičných hodnôt je závislá od „brzdících mechanizmov“, teda od vnútroetnickej inštitucionálnej sily spoločnosti, ktorá, povedané Lévi-Straussom, o nových informáciách „nechce vedieť“.

Nazdávame sa, že práve zakladanie matrimónií v ranom veku (najmä dievčat) je jednou z dôležitých kultúrnych a sociálnych poistiek, zaručujúcich vysokú mieru autonómie voči majoritným normám. Lokálne (a matrimoniálno-referenčné) spoločenstvo *nenechá časový priestor medzi detstvom a sociálnou dospelosťou a apriorne redukuje i geografický priestor pre výber partnera. Vysoká miera lokálnej endogamie je vlastne nevyhnutná*.

U relatívne veľkej skupiny cigánskej populácie je evidentná *asynchronia sociálneho veku* (najmä u žien, ale i u mužov) *s vekom biologickým, najmä v skupinách najmladších matrimónií, ktoré vznikli v poslednom desaťročí*. Táto asynchronia je imanentne možným zdrojom konfliktov vo vnútroskupinovej komunikácii (mladé rodiny nemajú kde bývať, sú ekonomicky závislé nielen od rodičov, ale spravidla od širšej príbuzenskej komunity – porovnaj počet osôb na 1 obývací priestor a 1 m², statusovo sú veľmi mladí muži i ženy vo vlastnom spoločenstve na dolnej priečke aj v intenciách vlastnej kultúrnej tradície). Pokiaľ ženin status vo vnútri vlastnej komunity rastie s počtom materstiev, mužov status sa stáva mimoriadne rozporuplným. Asynchronia minoritno-majoritného sociálneho veku muža sa posilňuje spätnoväzbovo v komunikácii s majoritnou spoločnosťou a jej požiadavkami a vzormi na „úspešnosť“.

V zásade môžeme majoritno-minoritný rozpor vyplývajúci zo sociálnej, ale i biologickej asynchronnosti veku pri reálnom vzniku matrimónia radíť k tým, ktoré vyvolávajú protirečenia medzi matrimoniálnymi tradíciami, viazanými na priamy kontakt, vzájomné „služby“ a solidaritu malých, príbuzensky spätých skupín s modernými, multiinformačnými spoločenstvami regulovanými na báze a v kontextoch územných administratív s vysokou mierou sprostredkovaných informácií a osobnej anonymity.

Synergický „efekt“ miery konštelácie uvedených javov vytvára vo veľkej časti tohto kultúrneho spoločenstva situáciu, ktorú sa pokúsime pomenovať ako *ruptúru stavebných kameňov tejto kultúry*. Zlom základov tejto kultúry sa v konečnom dôsledku prejavuje *sociálnym utrpením vyčísľiteľného množstva príslušníkov tohto etnického spoločenstva*, s dôsledkami vzniku anomických situácií jednak vo vnútri vlastného spoločenstva, ale i vo vzťahu k spoločenstvu majoritnému.

Racionálna reflexia poznatkov a ich teoretických extrapolácií vedie tiež k naznačeniu niekoľkých praktických možností smerom ku „zmäkčeniu“ narastania naznačeného sociálneho strádania veľkej časti tohto spoločenstva.

Výsledky explikovaného výskumu dosť jednoznačne ukázali kladné pôsobenie spoločenskej konfigurácie – vlastníctvo (rodinného domu) v obci, bezprostrednú komunikáciu s majoritným spoločenstvom v obciach nie väčších ako 1 000 až 3 000 obyvateľov, ale zároveň s nie vyšším podielom ak 5 % cigánskeho obyvateľstva z celkového počtu obyvateľov. To je, pravda, situácia modelová. Nazdávame sa, že obci s veľkým priblížením sa k tomuto modelu je na Slovensku veľa, a tu by sa cielene mali vytvárať zamestnanecké i kultúrne motivujúce a podnecujúce podmienky ako prevencia pred predvídateľným narastaním animózných sociálnych situácií.

V podobnej sociálnej situácii, ale i prípadne o niečo menej priaznivej, by bolo možné v kladnom zmysle využiť i zmienený princíp životnej stratégie provizória – napríklad aj iným, skráteným časovým intervalom vyplácania odmien za prácu či sociálnych podpôr, príp. vyplácať mzdu hneď po vykonaní dohodnutej práce. Treba sa pokúsiť vytvoriť podmienky, podporovať vytváranie vlastníckych vzťahov a v rámci vnútroskupinové i medzietnické kooperačné výrobné vzťahy. Vlastníctvo generuje špecifický „neprovizórny“ pocit zodpovednosti a následne pocit individuálneho sebavedomia a hodnotenia jednotlivca ako tvorivého a nezameniteľného človeka.

V tomto zmysle je, zdá sa, nevyhnutné hľadať (a nachádzať) možnosti nadväzovania na kultúrne i sociálno-organizačné tradície prirodzených regionálnych, no najmä lokálnych spoločenstiev, hľadať vzťahy v menších, *neanonymných spoločenstvách minorít a majorít. Špeciálne zameraný výskum*

na aktuálne otázky medzikultúrnej komunikácie v lokálnych spoločenstvách na Slovensku by bol v súčasnosti veľmi užitočný.

Záverečná poznámka

V kandidátskej diz. práci sme používali pomenovanie Cigán, resp. cigánsky preto, lebo s použitím tohto adjektíva bol formulovaný názov práce (r. 1988). Oficiálna zmena pomenovania etnonymu na Róm – rómsky na obsahu práce nič nemení. Väčšina používanej a vo svete vydávanej literatúry o tomto etnickom spoločenstve používa pomenovanie Cigán, resp. Zigeuner, les Tziganes, Gypsy a odvodené adjektíva. Pomenovanie Rom – cigán, manžel, muž – dom (hindi) – doma (sanskrt) – príslušník, patriaci do skupiny spaľovačov mŕtvol (indický kastovný systém), resp. k skupine muzikantov a tanečníkov. Podľa Ventzel, T. V. 1983. *The Gypsy Language*. Moskva: Nauka, s. 26; Horváthová, E. v cit. práci *Cigáni na Slovensku* uvádza pomenovanie Cigán z gréckeho Athingani, ktorého etymológia, zdá sa nie je jasná (c. d., s. 16). Pretože oba termíny považujeme za rovnako frekventované, a pretože v tomto etnickom spoločenstve sme nezistili jednoznačnú identifikáciu sa len s jedným či len s druhým pomenovaním, považujeme ich za rovnako použiteľné, apriori inak než etnonymicky za bezpríznačné.

Literatura

- Barannikov, A. O. 1934. *The Ukrainian and South Russian Gypsy Dialects*. AN SSSR, Leningrad.
- Black, G. F. 1914. *Gypsy bibliography*. Gypsy Lore Society. Monographs. No. 1. London: Edinburgh University Press.
- Black, G. F. 1940. *Addition to Black's Gypsy bibliography and the catalogue of the Scott Mackfie Gypsy Collection in the University of Liverpool, compiled chiefly from the collection of David Cook*. Liverpool.
- Clébert, J. 1964. *Das Volk der Zigeuner*. Wien.
- Cohn, W. 1972. *The Gypsies*. Addison-Wesley publishing company.
- Dědič, M. 1982. *Výchova a vzdělání cikánských dětí a mládeže*. Praha: SPN.
- Dubayová, M. 1988. K teoretickým východiskám výskumu cigánskej rodiny v období výstavby rozvinutého socializmu v Československu, *Slovenský národopis*, č. 1, s. 210–219.
- German, Aleksander V. 1930. *Bibliografija o Cyganach: ukazatel' knig i statej s 1780 g. po 1930 g.* Moskva: Centrizdat.
- Horváthová, E. 1964. *Cigáni na Slovensku*. Bratislava: Veda.

- Horváthová, E. 1974. K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov, *Slovenský národopis*, č. 2, s. 14.
- Horváthová, E. 1980. Charakteristika Cigánov z hľadiska etnických vývojových kategórií, *Národ. Inf. NÚ SAV*, Bratislava, č. 3, s. 284–293.
- Hübschmannová, M. 1978. Rómska Rodina, *Zpravodaj KSVIEF*, Ústav pro etnografiu a folkloristiku ČSAV, s. 126.
- Hübschmannová, M. 1992. *Romsko-český a česko-romský slovník*. Praha: SPN 1992.
- Joachimsen, L. 1964. *Zigeuner heute*. München.
- Kára, J. a kol. 1975. *Ke společenské problematice Cikánů v ČSSR*. Praha: ÚFS, ČSAV.
- Lípa, J. 1965. *Cikánština v jazykovém prostřeti slovenském i českém*. Praha.
- Lípa, J. 1963. *Přiručka cikánštiny*. Praha.
- Maas, P. 1976. *King of the Gypsies*. N. York: Banatam Book (podľa rec. Kantor, R. 1978. In: *Etnografia Polska*, č. 2, s. 271–273).
- Marušiaková, J. 1968. Rodinný život valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývojové tendencie, *Slovenský národopis*, č. 4, s. 609–631.
- Marušiaková, J. 1985. *Súčasná etnokultúrne procesy vo vybraných spoločenstvách cigánskeho etnika*. Kandidátska diz. práca. Bratislava: FF UK, Katedra etnografie a folkloristiky.
- Marušiaková, J. 1990. Malé etnické skupiny – pokus o vnútornú klasifikáciu, *Slovenský národopis*, č. 1–2, s. 262–273.
- Miklosich, F. X. 1872–80. *Über die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europas*. Wien.
- Rozwadowski, J. M. 1936. *Wörterbuch als Zigeuner dialekt von Zakopane*. Krakow: PAU.
- Srb, V. 1986. Soupisy a sčítání Cikánů-Romů v Československu v letech 1947–1980 a odhady jejich počtu do r. 2000, resp. 2020. *Zpravodaj KSVIEF*, Ústav pro etnografiu a folkloristiku ČSAV, Praha, č. 7, zv. II., s. 72–87.
- Ventzel, T. V. 1983. *The Gypsy Language*. Moskva: Nauka.
- Víšek, P.: Základní a aktuální problémy řešení otázek cikánskeho obyvateľstva v ČSSR. In: *Zpravodaj KSVIEF*, ÚPEaF ČSAV, Praha, č. 7, zv. II., s. 42.
- Wolf, S. A. 1960. *Grosses Wörterbuch der Zigeunersprache Wortschatz deutscher und anderer europäischer Zigeunerndialekte*. Mannheim.
- Zywert, J. 1978. Sytuacja społeczno-ekonomiczna Cyganow zamieszkujacych Zielenogorskie, *Etnografia Polska*, č. 2, s. 99–109.

RITUÁLNÍ NEČISTOTA – SOUČÁST (NEJENOM) ROMSKÉ TRADIČNÍ KULTURY

RASTISLAV PIVOŇ

Fenomén rituální nečistoty vychází z předpokladu existence určité nehmotné, magicky pojímané iracionální kvality, která svou přítomností rituálně (tedy nikoli v našem obvyklém smyslu hygieny) znečišťuje svého nositele.¹

Jedná se tedy o nečistotu magickou, sakrální, duchovní, která vychází pouze ze samotné existence nečisté substance. Nositele rituální nečistoty dělí M. Jakoubek do dvou skupin: první tvoří ti, kteří jsou nečistí ze své vlastní povahy, samotnou svojí podstatou..., a druhou ti, kteří o svou rituální čistotu přišli stykem s nositeli primárními.²

Rituální nečistota má tedy „epidemický“ charakter, je nakažlivá a lze se jí nakazit prakticky jakýmkoliv stykem s nečistou substancí (věcí, zvířetem, člověkem). Rituálně nečistá jsou především některá zvířata, zdechliny, výkaly,³ ale i věci jako nádoby, ze kterého nečistý jedl, dámské punčocháče nebo spodnička (spodnička dokonce sloužila k ochraně manželky před manželovou nevěrou; vyhrožovala, že ho s ní plácne přes ústa a už ho žádná žena nepolíbí).⁴

Zbavit se jí naopak není možné. Rituální nečistotu je tedy možné chápat jako nevyčlelitelnou nemoc, před níž je možné se chránit pouze varováním se styku se všemi jednotlivostmi, které jsou jejími nositeli.

Její podstatu je možné také chápat jako nutnost dodržovat jisté tabu (zákaz kynofagie, požívání koňského masa, komensality s rituálně znečištěnými osobami atd.) a stranit se všech, kteří toto tabu nedodržují. Nedodržení předepsaného tabu pak znamená, že se jedinec stane rovněž rituálně nečistým – degeš. (Kromě výrazu *degeš* – *degeša* /pl./ bylo zaznamenáno mnoho jiných, označujících však totéž: *dupki*, *koňara*, *pšara* – to na východním Slovensku, na západním pak *pojáci*, *trógeri*, *šamorini* (toto označení se týká pouze olašských Romů).⁵

¹ Jakoubek, M. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu*. Praha, s. 50.

² Tamtéž, s. 50–51.

³ Tamtéž.

⁴ Ficowski, J. 1965. *Cyganie na polskich drogach*. Kraków, s. 160–161; viz též Okely, J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁵ Zaznamenáno v obcích trnavského a nitranského kraje v letech 1991–2006.

Jak dále poznamenává M. Jakoubek, *rituální nečistota (a analogicky pojímaná subskupinová příslušnost) jsou Romové pojímány jako substanciálně chápané vlastnosti, ovlivňující kvalitu samotného lidství ... , které toto určují a ovlivňují jeho „hodnotu“*. Jednotlivé skupiny tedy nejsou podilnice 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 náležící do téže kategorie, nicméně lišící se opět její kvalitou a mírou. Myšlenka přirozené lidské rovnosti zde absentuje, základem sociálního řádu v tradiční romské kultuře je představa o bytostné nerovnosti lidí.⁶

S těmito závěry lze souhlasit a přijmout je bez výhrad, myšlenka rovnosti lidí je v praxi poměrně mladá, a tudíž není součástí žádné evropské tradiční kultury.

Fenomén rituální (ne)čistoty však nestratifikuje pouze romskou společnost uvnitř. Naopak, jak dokládají četná pozorování, *degeši* jsou i *gadžové*, což je ale zcela logické, neboť nezáleží na tom, kdo zásady rituální čistoty porušuje. *Hlavně můj žaludek pochopil, proč Romové říkají o gadžích, že jsou degešové, nečistí. Přítelkyně žila v malém bytě. Kuchyni a koupelnu měli spojené v jedno, oddělené jenom závěsem. Jednou se jdu mýt a vidím, jak její švagrová oplachuje nádoby v umyvadle, ve kterém jsme se myli. Projel mnou doslova pocit hnusu. I v té nejchudší romské rodině bylo úplně nepředstavitelné, aby se vařilo ve stejném hrnci, ve kterém se pak pralo. Selky to tak dělaly. Vařily povidla, umyly hrnec a vyvářely v něm prádlo. Degeška! – říkala moje maminka, když přišla selce umýt podlahu.*⁷

Ještě svéráznější byla reakce, které jsem byl svědkem v nemocnici v Trebišově: *Ta znace co, ja by od Vás nejedla, keby sce mi neznam co davali* – tak reagovala Romka uklízečka, když viděla, jak vrchní sestra odebírá stolici.⁸

Vůbec reakce Romů na to, co jíst, je někdy až extrémní, ... *ta toto ja jesc nebudzem, to lem gadžom dobre, bo majú sviňske žaludky*.⁹ Takových případů jsem však při rozhovorech s Romy zaznamenal celou řadu.

* * *

⁶ Jakoubek, M., c. d., s. 56.

⁷ Hübschmannová, M. 1993. *Šaj pes dovakeras – Můžeme se domluvit*. Olomouc, s. 57.

⁸ Pozorováno v nemocnici v Trebišově 1993; informátorka E. Z. (1941) bytem v obci Hraň, okres Trebišov.

⁹ Zaznamenáno v roce 1994 ve školní jídelně PedF v Nitře, informátor R. T. (1968).

Přísná endogamie, zákaz sňatku s osobami rituálně nečistými, zákaz komensality a téměř veškerého styku s nimi až nápadně připomínají strukturu společnosti založené na hinduismu. Často se této komparaci nevyhnula M. Hübschmannová¹⁰ a také M. Jakoubek¹¹.

Oba autoři zcela logicky předpokládají postavení jakýchsi „předků“ současných Romů ve společnosti v Indii a je třeba říct, že oba autoři shodně konstatují, že z hlediska struktury indické společnosti vytvořili jednotnou, homogenní skupinu. Naopak, jak uvádí indoložka a romistka M. Hübschmannová, jednotlivé příbuzensko-profesní skupiny *džátí* oddělovala přísná sociální distance zejména v mimoekonomických sférách života.

Domnívat se ovšem, že tato struktura indické společnosti nějak souvisí se strukturou současných romských skupin v Evropě, se jeví poněkud problematické. A pokud ano, pak se tato „indická“ klasifikace či kategorizace společnosti musela dotýkat nejenom Romů, ale celé evropské společnosti. Pokusím se nyní prokázat, co tím myslím.

Je fakt, že obdobná pravidla pro styk a nestýkání se s osobami rituálně nečistými platila v Evropě již před příchodem Cikánů.

V minulosti bylo zapotřebí vykonávat řemesla a poskytovat služby, které i přes svou nezbytnost přinášely jejich poskytovatelům kromě živobytí také újmu na cti a vyloučení ze společnosti. Infámie nebo chcete-li bezectnost byla stejně nakažlivá, dědičná a nebylo možné se jí zbavit.

K nepočestným, rituálně nečistým lidem patřili *mlynáři, ovčáci, koželuhové, pláteníci, hrnčíři, lazebníci, boliči atd.* ... Samozřejmě k lidem nečistým patřili především kati a pohodní (sběrači uhynulých zvířat) a lidé kočovní.

Obecně platil zákaz sňatku, komensality i jakéhokoli styku s těmito osobami. Historický antropolog *Richard van Dülmen* dokládá řadou dokumentů výskyt infamizovaných skupin i způsob jednání s nimi. Spolková listina pekařů z roku 1513 dokládá přísný zákaz stolování s katem či pohodným nebo jinými *toho nehodnými osobami, aby se s nimi* (žádný z mistrů cechu – pozn. R. P.) *těž žádným způsobem nestýkal ani v obchodě, ani v cechu...*¹²

V pojednání „*O řemeslnických tovaryších a jejich ceších*“ se uvádí: *Od tovaryšů se požaduje, aby se nestýkali s bezectnými a nepočestnými lidmi, k nimž se počítají kati, soudní drábové, různí tovaryši od řemesel, které daný cech považuje za opovrženihodná, dále fušeři, ... prostě každý, kdo je podle mínění cechu podezřelý, nečistý, nepočestný... Ještě dnes váhá tovaryš třeba se jen dotknout*

¹⁰ Hübschmannová, M., c. d., s. 22 a následující.

¹¹ Jakoubek, M., c. d., s. 56–57.

¹² Dülmen, van R. 2003. *Bezectní lidé*. Praha, s. 43.

*mrtvého psa, ležícího na ulici, a zdráhá se mršinu odtáhnout domů, i kdyby se jednalo o psa jeho vlastního mistra.*¹³ To dokládá, jak se příslušníci počestných řemesel varovali čehokoliv, co mohlo být jen vzdáleně souviset s činností lidí nečistých.

Dotknout se zdechliny znamenalo totiž přiblížit se činnosti vykonávané pohodným, rasem, tudíž se nakazit jeho (rituální) nečistotou. Zasáhnout do sféry činností vyhrazených nečistým lidem znamenalo přijít o čest nejen svoji, ale poznamenat tak i své potomky či příbuzné, jak dokazuje případ z roku 1626, kdy cech řezníků odmítl přijmout tovaryše s odůvodněním, že jeho strýc z matčiny strany kdysi odklidil uhynulého koně.¹⁴

Názorněji to dokládá případ, o němž se citovaný autor zmiňuje: *Jeden zednický tovaryš hodil svému kolegovi do kalfasu s maltou mrtvou kočku. Postižený reagoval odhozením náčiní a jeho příkladu následovali i ostatní zedníci; opustili stavbu, táhli městem a všude přesvědčovali cechovní kolegy, aby zastavili práci do doby, než bude „pohana“ jejich řemesla odčiněna.*¹⁵

* * *

Otázku nepočestnosti však nelze pojímat jenom v kategorii vykonávaných řemesel. Vesměs byli nečistí lidé kočovní (jak jsem již zmínil), nemanželského původu, Židé a Cikáni. „Kontakt“ s nimi mohl poskvnit řemeslo.¹⁶

Úzkostlivé bránění své rituální čistoty v minulosti dokládá také postoj řemeslníků a tesařů, kteří se odmítali podílet na stavbě šibenic, jelikož byly úzce spjaty s profesí nečistou – s profesí karta, jeho pacholků a také s odsouzeným, který byl rovněž nečistý. *Žádnému mistrovi a tovaryši mezi námi nepřísluší pomáhati při stavbě popravčího kola či šibenice neb přispět k takové stavbě návodem či radou. ... Osmělti-li se vrchnost takovou službou jej pověřiti neb nakázati, v takovém případě má se tento ohraditi a pilně žádati, aby byl této služby... zproštěn.*¹⁷

* * *

¹³ Tamtéž, s. 42.

¹⁴ Tamtéž, s. 52.

¹⁵ Tamtéž, s. 23.

¹⁶ Dülmen, van R. 2006. *Kultura a každodenní život v raném novověku II. díl*. Praha, s. 197.

¹⁷ Dülmen, van R. 2003, c. d., s. 47.

V Evropě, jak ve středověku, tak v raném, ale leckde i v pozdním novověku, byla bezectnost pojmána podobně jako dnes u Romů rituální nečistota; měla sakrální charakter, byla dána sama sebou, vykonávaným řemeslem, narozením, původem. Ona bezectnost, o které píše *R. van Dülmen*, byla rituální nečistotou, kterou nemohly vymýt ani rozsudky či četná vládní nařízení.

Právě společné stolování s katem připravilo nejednoho řemeslníka nejen o čest, ale také o práci. Když v roce 1567 ve Vratislavi jeden nožičský tovaryš pojedl a popil ve společnosti kata, byl nejen ve městě, ale i daleko za hradbami prohlášen za nepočestného. Když potom přibyl do rakouského Waidhofenu... zjistil, že jej už předstihly listy dokazující jeho nepočestnost...¹⁸

Infámií postižení řemeslníci či tovaryši se zřejmě často obraceli k soudům, aby jim jejich čest byla navrácena. Rozhodnutí právních autorit byla však v těchto případech jen málo platná.

Právníká fakulta univerzity v Jeně vynesla rozhodnutí se všeobecnou platností, podle kterého *... žádný popravčí nesmí být považován za nepočestného pouze kvůli svému stavu neb úřadu. Proto také osoby, které s ním jedly, pily, či se s ním příležitostně stýkaly, nemají a nesmějí býti vylučovány z řemesla či zbavovány úřadů.¹⁹*

Říšský řemeslnický řád se také nepočestných řemesel zastal a jejich bezectnost zcela popřel (1731), přesto však infámie lidí vykonávajících tato řemesla v představách lidu přetrvávala: *Jeden selský čeledín si v hostinci připil na přátelství s katem, aniž by měl tušení, s kým má tu čest. Když se mu to následně doneslo, utekl do pustiny a odmítal se vrátit zpět mezi lidi.²⁰* Případ se odehrál po více než sto letech od přijetí zmiňovaného řemeslnického řádu.

Dědičnost infámie dokazují také nařízení vrchnosti. Říšský zákoník Josefa II. z roku 1772 prohlašuje: *... dále ustanovujeme, že také děti a potomci takzvaných pohodných čili rasů, kteří ještě nevykonávali tuto opovrženíhodnou práci, nemají být vylučováni z cechů a jiných počestných společenství, a také ze strany řemeslnických mistrů nechť jsou tito synové přijímáni do učení jako ostatní počestní lidé... dcery rasů mohou potom vstupovat do manželství s řemeslníky a jinými počestnými osobami. Také ti, kteří již vykonávali odpor budící práci svých rodičů a předků a chtějí se jí vzdát, nemají být odmítáni a z cechů vylučováni.²¹*

¹⁸ Dülmen, van R. 2003, c. d., s. 43–44.

¹⁹ Tamtéž, s. 44.

²⁰ Tamtéž.

²¹ Tamtéž, s. 51.

I přes všechna tato nařízení nebylo možné osoby náležící k difamovaným skupinám zrovnoprávnit.

* * *

Nepočestnost mlynářů se dokonce zachovala v českém jazyce dodnes. I když se *Dülmen* domnívá, že difámie mistrů řemesla mlynářského spočívala zejména v tom, že bydleli vzdáleně od obce a byli tedy jaksi mimo sociální kontrolu; v 16. a 17. století museli *... opakovaně usilovat o potvrzení své počestnosti. Jejich bezectnost jistě nepramenila z podvodů,²²* ze kterých byli často obviňováni – přinejmenším v českých zemích mu jeho (rituální) nečistotu přinesla právě pověst nečestného člověka.

Dokládá to malý exkurz do jazykové etymologie, o který jsem se pokusil; *młyn, který byl postavený na sloupech, zapuštěných dílem do břehu a dílem do vody, se označoval bouda. Šejdovna byl zase młyn, který také stál na sloupech, ale dál od řečiště a obvykle v něm byla zřízena i pekárna – mlynáři se říkalo šejdiř. Młyn seřízený na spodní vodu byl młyn podvodný.²³*

Tak čeština vděčí právě mlynářům za rozšíření slovníku o pojmy *ušít na někoho boudu, šejdiř* nebo *podvodník*.

* * *

Rituální nečistota bývala v odborné literatuře často spojována také s některými fázemi života zejména žen.²⁴ Žena byla rituálně nečistá v období menstruace, jak dokládají mnozí romisté, Romky v tomto období nesměly vařit.

Tento kulturní rys přitom (také) není nijakým romským specifíkem. Těhotenství a období šestinedělí bylo pokládáno za období rituální nečistoty rovněž v rámci majoritní společnosti, kde: *Od zjištění otěhotnění byla žena vnímána jako někdo, kdo se ocitl v trvalém ohrožení. Těhotenství bylo opředeno množstvím pověr a předsudků, v jejichž základu byl požadavek na udržení plodu a jeho řádný vývoj v matčině těle. Současně s tím působilo i přesvědčení*

²² Dülmen, van R. 2006, c. d., s. 200.

²³ Blíže k tomu: Janotka, H. – Linhart K. 1984. *Zapomenutá řemesla*. Praha, s. 34.

²⁴ Viz např. Kubečková, I. 1969. Příspěvek k výzkumu rodinného života michalovských Romů na Kladně, *Český lid*, 76, č. 1, s. 12, též srov. Kubečková, I. 1988. Příspěvek k výzkumu rodinného života skupiny michalovských Romů na Kladně (Porod – novorozence), *Zpravodaj KSVIEF*, č. 12, s. 2.

o určitém nebezpečnosti ženy v tomto mezním, přechodovém stavu, a to v smyslu fyziologickém i společenském. Šlo vlastně o imaginární „nečistotu“ v magickém významu – předpokládalo se, že těhotná je po celou dobu vystavena působení tajemných a nepříznivých, ne-li zlých sil.²⁵

Po porodu nastalo období, v němž byla rodička pokládána za „nečistou“, odloučena od ostatních a nucena podrobovat se nejrůznějším omezením.²⁶

Obvykle žena ležela v koutě, zastřena plachtou, kam jí nosily jídlo jiné ženy, a prakticky se nestýkala s nikým až do doby svého magického očištění.

* * *

Domnívám se, že skutečnosti, na které se odvolávám, dostatečně prokazují, že existence difamizovaných (rituálně nečistých) skupin (či jednotlivců) ve společnosti není nikterak fenoménem, který by si Romové s sebou přinesli z „indické pravlasti“. Naopak je zapotřebí si uvědomit, že Romové od Indie dělí nejenom stovky kilometrů, ale i stovky generací a nepřekonatelná propast staletí.

Je zcela prokazatelné, že infámie byla v Evropě rozšířena a nesla tytéž znaky jako současná rituální nečistota u Romů – byla „nakažlivá“, dědičná, platil přísný zákaz komensality, sňatků i styků s lidmi, kteří jsou jejími nositeli obecně.

Je tedy nutno si uvědomit, že ono „kastovnictví“, nebo chcete-li třídění Romů na *žuže* a *degeša*,²⁷ není důkazem ničeho jiného než právě tradičnosti kultury romských osad.

V tradiční romské kultuře, jako ostatně obecně ve všech tradičních kulturách, si lidé nejsou rovni ve své podstatě ani relativně. Právě naopak, jejich nerovnost vyplývá nejenom z toho co jedí, co dělají, ale vůbec z toho, že existují. Racionálně ji nelze odůvodnit, je pouze nedělitelnou součástí tradičních kultur.

K postupnému „rušení“ instituce rituální nečistoty či infámie došlo v Evropě až po průmyslové revoluci, kdy řada řemesel zanikla nebo se transformovala do jiných profesí, zejména však, kdy došlo k nutnosti více se stýkat s lidmi zcela neznámými, o jejichž původu nebylo nic známo a pro ekonomický efekt to také nebylo důležité.

²⁵ Navrátilová, A. 2004. *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha, s. 35.

²⁶ Tamtéž, s. 106.

²⁷ *Žužo* – romsky: čistý; *žuže Roma* = rituálně čistí Romové. *Degeš* – romsky: rituálně nečistá osoba.

Závěr

Závěrem lze poznamenat, že rituální nečistota – fenomén, který v romské kultuře diferencuje nejenom Romové samotné, ale lidství vůbec – se systémem indických kast a *džátí* nespojuje nebo s ním souvisí jen do takové míry, do jaké s ním souvisí tentýž fenomén v jiných evropských kulturách. Spíš se ale domnívám, že jde o kulturně univerzální fenomén, jakýsi nástroj stratifikace společnosti zevnitř i zvenčí, jak je to dodnes pozorovatelné v romských skupinách, a je spíš znakem její „tradičnosti“ než „indickosti“.

Literatura

- Dülmen, van R. 2003. *Bezectní lidé*. Praha.
- Dülmen, van R. 2006. *Kultura a každodenní život v raném novověku II. díl*. Praha.
- Ficowski, J. 1965. *Cyganie na polských drogach*. Kraków.
- Hübschmannová, M. 1993. *Šaj pes dovakeras – Můžeme se domluvit*. Olomouc.
- Jakoubek, M. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu*. Praha.
- Janotka, H. – Linhart K. 1984. *Zapomenutá řemesla*. Praha.
- Kubečková, I. 1969. Příspěvek k výzkumu rodinného života michalovských Romů na Kladně, *Český lid* 76, č. 1.
- Kubečková, I. 1988. Příspěvek k výzkumu rodinného života skupiny michalovských Romů na Kladně (Porod – novorozenec), *Zpravodaj KSVIEF*, č. 12.
- Navrátilová, A. 2004. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha.
- Okely, J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge.

DEMOGRAFICKÉ CHARAKTERISTIKY ROMŮ VE VYBRANÝCH ZEMÍCH STŘEDNÍ A VÝCHODNÍ EVROPY¹

KVĚTA KALIBOVÁ

Úvod

Demografickému studiu romské populace byla dosud vzhledem k omezeným zdrojům statistických dat a jejich vypovídací schopnosti věnována poměrně malá pozornost. Uvedená studie vznikla v rámci projektu Populační komise Rady Evropy Demografické charakteristiky národnostních menšin v Evropě, který byl realizován v letech 1995–1999. Romská populace byla pojata jako skutečná evropská minorita bez vlastního státního území a byla řešena samostatně. Pro detailnější demografické studium romské populace byly zvoleny následující země: Bulharsko (BG), Česká republika (CZ), Maďarsko (H), bývalá jugoslávská republika Makedonie (MAC), Rumunsko (R), Slovensko (SR) a Slovinsko (SLO). V tomto regionu má romská otázka nejen výrazný sociální aspekt, ale v posledních letech se stává i politickou záležitostí. Potřeba věrohodných statistických informací se ve všech těchto zemích jeví jako jeden z výchozích podkladů k přípravě sociálních a vzdělávacích programů, zaměřených na zlepšení situace Romů. Vybrané země mají dlouholeté zkušenosti se zjišťováním národnostní/etnické skladby obyvatelstva a v jejich národních sčítáních jsou zahrnuty obě doporučené otázky, tj. nejen otázka na subjektivní příslušnost k národnostní/etnické skupině, ale i objektivní otázka na mateřský jazyk. V neposlední řadě byla vzata v úvahu i ochota spolupracovat. Cílem projektu bylo studium demografických charakteristik romské populace a jejich porovnání s charakteristikami ostatního obyvatelstva, tj. zjištění, do jaké míry se demografické chování Romů odlišuje či má tendenci se přibližovat chování majoritní společnosti. Studie vychází z dat národních sčítání lidu z počátku 90. let, neboť až na

¹ Stať představuje zkrácenou a upravenou verzi textu Kalibová, K. 2000. The demographic characteristics of Roma/Gypsies in selected countries in Central and Eastern Europe. In: W. Haug, W. – Courbage, Y. – Compton, P. (ed.), *The demographic characteristics of national minorities in certain European states*. Volume 2. Population Studies No. 31. Council of Europe Publishing, Strasbourg, s. 169–206.

výjimky průběžná evidence přirozené měny (tj. porodnosti a úmrtnosti) údaje za romskou populaci neposkytuje. Ve všech vybraných zemích měli Romové při sčítání na počátku 90. let možnost deklarovat příslušnost k romské národnosti, otázkou však zůstává, jaká část romské populace této možnosti využila. Sčítání lidu tak vzhledem k použité metodě sčítání (tzv. seburčení) poskytuje informace pouze o Romech, kteří se k romské národnosti přihlásili a takto získané počty Romů v jednotlivých zemích se obecně považují za podhodnocené. Na počátku 90. let deklarovalo v uvedených zemích romskou národnost 1 011 900 osob, což je dostatečně velký soubor k demografickému studiu, nicméně při interpretaci výsledků je třeba brát v úvahu příslušná omezení, daná sběrem a kvalitou dat. Výsledky výzkumu byly publikovány v edici *Population Studies* a tento článek představuje zkrácenou verzi původní studie.

Zdroje dat o početní velikosti romské populace

Početní velikost jakékoliv národnostní/etnické skupiny je obvykle předmětem diskuse. Vymezení sledované populace ztěžují zdánlivě jednoduché otázky typu: kdo je příslušník sledované skupiny, kdo by měl být za příslušníka sledované skupiny považován, v jakém rozsahu se jednotlivé osoby dosud identifikují se skupinou a zachovávají její zvyky a tradice, kterými se odlišují od majority či ostatních minorit. Názory na tyto otázky se různí, a z toho vyplývají i odlišné postoje ke způsobu odhadů či statistickému zjišťování početní velikosti příslušné skupiny. Při studiu národnostních/etnických menšin je třeba se smířit se skutečností, že zcela přesná data získat nelze a dostupné údaje se liší podle účelu jejich sběru a vykazují značnou variabilitu v čase. Hlavními zdroji demografických dat obecně jsou sčítání lidu, evidence přirozené měny a migrací, populační registry a výběrová šetření. V případě romské populace zůstává hlavním zdrojem dat ve vybraných zemích sčítání lidu.

Sčítání lidu

Zjišťování národnostní/etnické skladby obyvatelstva patří z mnoha důvodů k nejobtížnějším úkolům sčítání lidu a získané výsledky zcela neodpovídají reálné situaci. Kromě nevyjasněných otázek teoretického charakteru, týkajících se definic zjišťovaných kategorií, hrají v národnostní statistice nepochybně významnou roli i politické zájmy, postavení národnostních/etnických menšin a skutečnost, zda dochází v průběhu času ke změnám

v etnické identifikaci. Navíc metody, běžně používané pro kulturně homogenní a územně koncentrované populace, nejsou obvykle pro statistické sledování minorit vhodné. V případě Romů se často řeší i otázka vymezení populace, kdo je či není Rom, jak zahrnout do statistiky migrující Romy a vyloučit migrující neromské obyvatelstvo a především jak přesvědčit Romy, aby ve statistických akcích deklarovali příslušnost k romské národnosti (Fraser, 1992). Romové se na základě zkušeností z minulosti vyhýbají jakékoliv evidenci, neboť část z nich věří, že po soupisu by mohl následovat postih, často také nechápou přesný význam pojmu národnost a ztotožňují jej se státní příslušností. V úvahu je třeba vzít i fakt, že někteří Romové prostě nechtějí být za Romy považováni a hlásí se k jiné národnosti. Zatajování vlastní etnické identity ve sčítání lidu (úmyslné či neúmyslné) se stalo u romské populace v bývalých socialistických zemích zcela běžnou praxí a počty Romů zjištěné sčítáním jsou ve všech zemích považovány za podhodnocené. Je však třeba připustit i možnost, že Romové, stejně tak jako většina evropských zemí, nepovažují tuto problematiku za podstatnou a nevěnují jí pozornost.

V bývalých socialistických zemích (kromě Polska) má zjišťování národnosti/etnické skladby obyvatelstva ve sčítáních lidu dlouholetou tradici, i když definice jednotlivých kategorií nebyly a nejsou vždy zcela totožné. Podle národních sčítání lidu na počátku 90. let (tab. č. 1), deklarovalo ve sledovaném regionu příslušnost k romské národnosti přes 1 milion osob. Nejvyšší počet Romů byl takto zjištěn v Rumunsku, další v pořadí byly Bulharsko, Maďarsko a Slovensko. Nejvyšší podíl Romů z celkového počtu obyvatel byl zaznamenán v Bulharsku a dále v Makedonii, naopak zanedbatelné zastoupení Romů bylo v České republice a ve Slovinsku (obr. č. 1).

V zemích střední a východní Evropy je národnostní/etnická skladba obyvatelstva zjišťována nejen otázkou na národnostní či etnickou příslušnost, ale i otázkou na mateřský jazyk. Romové v tomto regionu žijí již několik století a lze tedy předpokládat jejich postupnou integraci do majoritní společnosti a přejímání jejího jazyka. Rozdíly v počtech Romů podle deklarované národnosti a mateřského jazyka byly ve sledovaných zemích odlišné (obr. č. 2), nejvyšší shoda těchto dvou údajů byla v Bulharsku a na Slovensku, výrazné rozdíly nebyly ani v Makedonii a ve Slovinsku. V České republice byl počet Romů, kteří považují za svůj mateřský jazyk romštinu, asi o čtvrtinu nižší ve srovnání s počtem Romů podle deklarované národnosti, v Rumunsku zhruba o 60 %, v Maďarsku dokonce o 66 %. Jakou roli v tomto procesu hraje nucená nebo dobrovolná asimilace lze obtížně odhadovat, ale v České republice 38 % Romů podle deklarované národnosti považuje za svůj mateřský jazyk češtinu, v Rumunsku je to přibližně polovina Romů s mateřským

jazykem majority, v Maďarsku dokonce 70 %. Odlišná situace je na Slovensku, kde tři čtvrtiny Romů podle národnosti považují za svůj mateřský jazyk romštinu, v Makedonii 80 %, ve Slovinsku dokonce 85 %. Deklarování

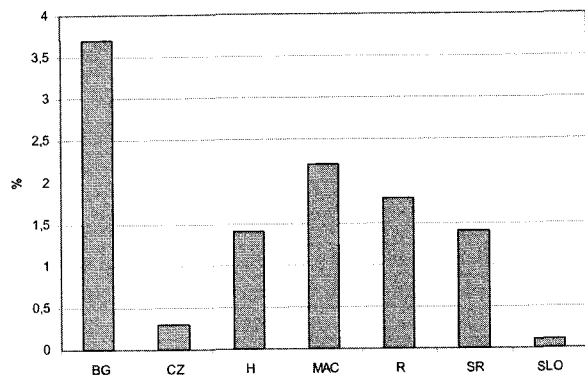
Tabulka č. 1. Počty Romů v období po 2. světové válce podle sčítání lidu

Země	Sčítání lidu	Absol. počet	% z celk. populace
Bulharsko	1946	170 011	2,4
	1956	197 865	2,6
	1965	148 874	1,8
	1975	18 323	0,2
	1992	313 396	3,7
Česká republika	1970	60 279	0,6
	1980	88 587	0,9
	1991	32 903	0,3
Maďarsko	1949	37 598	0,4
	1960	56 121	0,6
	1980	6 404	0,1
	1990	142 683	1,4
Makedonie	1948	19 500	1,7
	1953	20 462	1,6
	1961	20 606	1,5
	1971	24 505	1,5
	1981	43 125	2,3
	1991	52 103	2,6
	1994	43 707	2,2
Rumunsko	1956	104 216	0,6
	1966	64 197	0,3
	1977	227 398	1,1
	1992	401 087	1,8
Slovensko	1970	159 275	3,5
	1980	199 853	4,0
	1991	75 802	1,4
Slovinsko	1953	1 663	0,1
	1961	158	0,0
	1971	977	0,1
	1981	1 435	0,1
	1991	2 293	0,1

Zdroj dat: Národní sčítání lidu

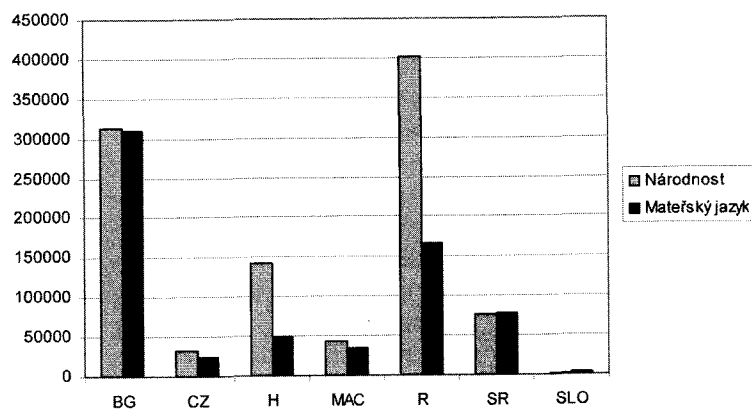
romštiny jako mateřského jazyka může být také ovlivněno velmi omezenou možností vzdělávání v romském jazyce a praktickými důvody, neboť většina pracovních příležitostí je vázána na znalost jazyka majority.

Obrázek č. 1. Zastoupení Romů z celkového počtu obyvatel, %



Zdroj dat: Národní sčítání lidu: Bulharsko 1992, Česká republika 1991, Maďarsko 1990, Makedonie 1994, Rumunsko 1992, Slovensko 1991, Slovinsko 1991

Obrázek č. 2. Početní velikost romské populace podle deklarované národnosti a mateřského jazyka



Zdroj dat: Národní sčítání lidu: Bulharsko 1992, Česká republika 1991, Maďarsko 1990, Makedonie 1994, Rumunsko 1992, Slovensko 1991, Slovinsko 1991

V období po 2. světové válce bylo zjišťování národnostní/etnické skladby obyvatelstva v bývalých socialistických zemích ovlivněno politickou situací, což se promítalo nejen do použitých metod sčítání, ale především do seznamu zjišťovaných národností. Vývoj početního stavu Romů ve sledovaném regionu v období po druhé světové válce tak odráží především způsob jejich sčítání, postavení ve společnosti a míru obav deklarovat příslušnost k Romům (tab. č. 1). Pouze v omezené míře poskytuje informace o vývoji početního stavu, podmíněného úrovní demografické reprodukce a územní mobilitou, tak jak je tomu u ostatního obyvatelstva. Tak například v Bulharsku nucené deklarování bulharské národnosti ve sčítání v roce 1975 vedlo k výraznému snížení počtu Romů ve srovnání s předcházejícím, ale i následným sčítáním. Ve sčítání lidu v Maďarsku v roce 1980 romská národnost nebyla uvedena na seznamu možných odpovědí, což se projevilo ve snížení počtu Romů o 89 % ve srovnání s předchozím sčítáním. Také data z Rumunska dokumentují spíše obavu Romů deklarovat romskou národnost než jejich skutečný početní stav.

V bývalém Československu v období po 2. světové válce nebyla romská národnost oficiálně uznávána a Romové tak byli nuceni se ve sčítání lidu hlásit k jiné, oficiálně uznávané národnosti (kterými byly národnost česká, slovenská, ukrajinská a ruská, polská, maďarská a německá), nebo byli zařazeni do skupiny „ostatní národnosti“. Jako důvod se uvádělo, že Romové nesplňují kritéria definice národa, neboť nemají své vlastní území a hospodářský život a nemají literaturu ve vlastním jazyce. V letech 1970 a 1980 byl proveden v rámci sčítání lidu soupis Romů, který vycházel z evidence romské populace prováděné Národními výbory v rámci sociální péče. K rozhodování o příslušnosti osob k romské národnosti docházelo bez vědomí Romů a bylo zcela ponecháno na sčítacím komisaři, který posuzoval charakteristické znaky, např. způsob života, bydlení, znalost jazyka majoritní společnosti a evidentní antropologické rysy. Takto získaná data byla zpracována odděleně od ostatních výsledků sčítání, považována za tajná a publikována pouze ve velmi omezeném rozsahu. Za zmínku stojí názvy zjištěných kategorií: Romové české národnosti, Romové slovenské národnosti apod. Tato metoda sčítání byla kritizována z pohledu dodržování lidských práv, neboť sčítané osoby nebyly o své identifikaci informovány. Podle sčítání z roku 1980 více než 60 % zjištěných Romů v České republice deklarovalo slovenskou národnost, 33 % českou a 3 % maďarskou. Naopak na Slovensku téměř 80 % Romů se přihlásilo ke slovenské národnosti a 20 % k maďarské. Ve sčítání v roce 1991 byla metoda sčítání změněna (označování osob za Romy v letech 1970 a 1980 bylo nahrazeno deklarováním romské

národnosti samotnými Romy) a výsledkem byl výrazný pokles zjištěného početního stavu romské populace v České republice i na Slovensku, i když realita byla zcela odlišná.

I přes výhrady ke způsobu zjišťování příslušnosti k romské populaci ve sčítání lidu v roce 1980 je však třeba připustit, že tyto údaje odpovídají skutečnosti podstatně více, než data z dalších sčítání.

Odhady

Při studiu národnostních/etnických menšin je třeba se smířit s realitou, že získat přesnější informace o jejich početním stavu je téměř nemožné a odhady se pohybují pouze v rovině spekulací. Při absenci věrohodných statistických dat jsou obvykle oficiální údaje nahrazovány nepřímými odhady, z nichž pouze část je odvozena z různých statistických šetření. V případě Romů jsou autory odhadů často představitelé romských organizací nebo novináři a objevují se především v dobách, kdy je Romům věnována z různých důvodů ze strany státu zvýšená pozornost. Jen zřídka je u těchto odhadů uveden autor a obvykle chybí i časový údaj, což je vzhledem k značné územní mobilitě Romů žádoucí. Údaje z jednotlivých zemí se neuvěřitelně liší a dokumentují spíše metodologickou bezradnost při statistickém zjišťování Romů než jejich skutečný početní stav. Obvykle jsou vytvářeny účelově a vypovídají spíše o měnícím se postavení romské populace ve vztahu k majoritě, novináři pak tyto odhady často prezentují jako objektivní realitu. Pro demografické studium však odhady nemají velký význam, neboť neobsahují žádné strukturální charakteristiky.

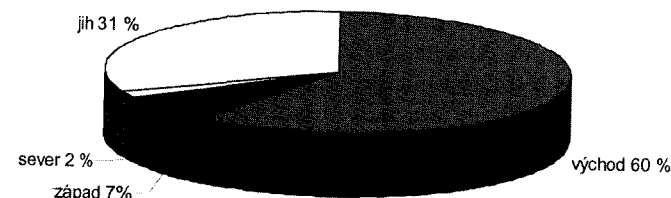
V odhadech je často zahrnuto i migrující neromské obyvatelstvo (tzv. „travellers“) a lidé nejnižší sociální úrovně. Obecně platí, že zatímco oficiální údaje o počtech Romů jsou považovány za podhodnocené, odhady naopak počty Romů výrazně nadhodnocují. Romský kongres z roku 1978 odhadoval počet Romů ve světě mezi 6–15 mil., z toho kolem 4 mil. by mělo žít ve střední a východní Evropě. Podle *World directory of minorities* (1986) žilo v bývalých socialistických zemích 2,3 mil. Romů a ve zbytku Evropy kolem 1,6 mil. Tyto odhady vychází z různých zdrojů a zahrnují i kočovné obyvatelstvo. (Odborník na romskou populaci Liégeois se domnívá, že v Evropě žijí cca 3,4–4,9 mil. Romů, odhady Puxona (1987) se pohybují kolem 6 mil.) Podle Fräsera (1992) byl minimální počet Romů v Evropě na konci 80. let kolem 2,6 mil. Z publikovaných odhadů se zdá, že to je právě střední a východní Evropa, kde se údaje o počtech Romů podle jednotlivých zdrojů liší nejvíce, v ostatních evropských regionech tak výrazné rozdíly nenajdeme.

Zřejmě je to dáno odlišnou poválečnou historií Romů a jejich postavením ve společnosti v této části Evropy.

Geografické rozšíření

Romové žijí téměř ve všech evropských zemích a představují skutečnou evropskou minoritu. Odhadované počty Romů se sice poměrně značně liší, ale celkem se shodují v relativním zastoupení romské populace v hlavních evropských regionech (obr. č. 3). Z dostupných dat vyplývá, že přibližně 60 % evropských Romů žije v bývalých socialistických zemích střední a východní Evropy. Vyšší soustředění Romů je i v jižní Evropě (zhruba 30 % z celkového počtu), v zemích západní Evropy se zastoupení Romů z jich celkového počtu odhaduje na 7 % a ve Skandinávii žije pouze malá část romské populace. Územní rozmístění Romů ve střední a východní Evropě je poměrně nerovnoměrné. Romové představují majoritu pouze v úrovni jednotlivých vesnic a dokonce i největší koncentrace Romů s počtem několika tisíc osob jsou pouze enklávy uvnitř majoritní společnosti. Obvykle se jedná o rozptýlené skupiny příbuzných nebo rodin, situace se však liší podle jednotlivých zemí. V Bulharsku Romové žijí po celé zemi s většími koncentracemi na severovýchodě a severozápadě. Romské městské a venkovské obyvatelstvo je zde přibližně v rovnováze se slabou převahou městského obyvatelstva (52 %), ale preferována jsou převážně menší města. Naproti tomu v České republice žijí Romové převážně ve městech (80 %) a jejich největší koncentrace jsou na severu a západě Čech a v průmyslových oblastech severní Moravy. V Makedonii žije převážná část Romů ve městech (94 %), naproti tomu v Maďarsku pouhá třetina (36 %). Romové v Maďarsku žijí rozptýleně po

Obrázek č. 3. Předpokládané rozmístění Romů podle hlavních evropských regionů



celé zemi s většími koncentracemi v regionu Tisy a v severovýchodní a jižní části země. V Maďarsku lze pozorovat ve stěhování Romů dvě protichůdné tendence. Kromě postupného stěhování do měst také osídlují malé vesnice, které byly vzhledem k reorganizaci zemědělství původními obyvateli opuštěny. Koncentrace Romů na severovýchodě Maďarska přesahuje i hranice s Rumunskem a se Slovenskem. V Rumunsku jsou Romové rozprýleni po celé zemi a ve městech žijí asi dvě pětiny z jejich celkového počtu. Na Slovensku je patrná výrazná koncentrace Romů směrem na východ země a městské obyvatelstvo je zastoupeno 60 %. Ve Slovinsku žije ve městech více než polovina Romů (57 %) a jsou soustředěni především na východě země.

Většina Romů v zemích střední a východní Evropy již v současné době opustila tradiční kočovný způsob života a žije usedle. K této situaci v období po 2. světové válce přispělo i přijetí zákonů, které kočovný způsob života zakazovaly. V některých zemích však Romové měli v minulosti příznivější podmínky k upuštění od kočování a např. maďarští a slovenští Romové žijí usedle již od 18. století, jinde nepřestali kočovat dodnes (v Anglii, částečně i ve Francii, Bulharsku a Rumunsku). Také většina Romů v bývalém Československu žije již po dvě století usedlým způsobem života, výjimkou byli pouze vláštří Romové, kteří kočovali až do roku 1958, kdy byl vydán zákon o trvalém usídlení kočujících osob. Značná migrace Romů vede k jejich disperzi, ale zároveň i k vytváření nových územních koncentrací a stává se důležitým sociálním faktorem, který se promítá i do oblasti společenské. V bývalém Československu v druhé polovině 60. let byl proto prováděn organizovaný rozptyl romské populace, který měl vytváření nových koncentrací Romů zamezit. Obecně platí, že i v současné době územní pohyb romské populace dosahuje vyšší intenzity ve srovnání s ostatním obyvatelstvem. Důvodů je celá řada: v minulosti to byly především ekonomické důvody (hledání práce) a snaha najít vhodnější bydlení. V úvahu je třeba vzít i přirozenou touhu Romů migrovat a navštěvovat své mnohdy i velmi vzdálené příbuzné. Tyto návštěvy jsou často dlouhodobé, ale jejich statistické zjišťování je problematické, neboť při nich nedochází ke změně trvalého pobytu.

V poválečném období byla mezinárodní migrace v bývalých socialistických zemích velmi omezena, což se týkalo i Romů. Stejně jako u majoritní populace, tak i řada romských rodin byla donucena emigrovat z politických důvodů. Na konci 50. let byla zaznamenána poměrně silná vlna emigrace Romů z Maďarska do Velké Británie, po roce 1968 z bývalého Československa do Rakouska. Na konci 80. let tisíce Romů opustilo Makedonii a odešli převážně do Německa, kde žádali o politický azyl, ve stejné době byla zaznamenána v menší míře i migrace rumunských Romů do Německa.

Nová vlna emigrace Romů do západní Evropy a také do Ameriky od počátku 90. let souvisí s otevřením hranic po politických změnách v bývalých socialistických zemích a v tomto případě Romové udávají kromě ekonomických důvodů též rasové důvody a obavu před vzrůstajícím násilím. Tato nová emigrace probíhá v určitých vlnách a vyvolává značnou pozornost politické reprezentace.

Struktura podle věku a pohlaví

Obecně platí, že věková struktura populace je výsledkem předchozí úrovně demografických procesů a migrace a zároveň představuje výchozí základ budoucího demografického vývoje, což dokumentuje i porovnání věkových struktur úhrnu obyvatelstva a romské populace (tab. č. 2). Charakteristickým rysem obyvatelstva střední a východní Evropy je nízká úroveň plodnosti

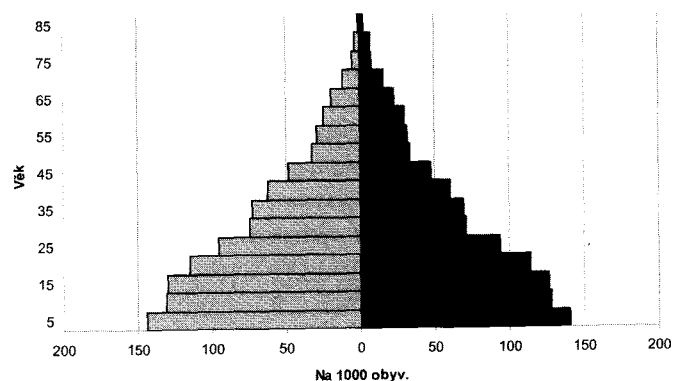
Tabulka č. 2. Romové podle hlavních věkových skupin

Věková skupina	BG	CZ	H	MAC	R	SR	SLO	Celkem
	Romové – absolutní počty							
0-14	118406	12383	56496	14845	166105	32858	935	402028
15-49	160730	17887	71710	23119	190829	37161	1183	502619
50-64	25134	2024	11052	4219	32766	4151	118	79464
65+	9127	609	3425	1524	11387	1632	57	27761
Total	313397	32903	142683	43707	401087	75802	2293	1011872
	Romové – %							
0-14	37,8	37,6	39,6	34,0	41,4	43,3	40,8	39,7
15-49	51,3	54,4	50,3	52,9	47,6	49	51,6	49,7
50-64	8,0	6,2	7,7	9,6	8,2	5,5	5,1	7,9
65+	2,9	1,8	2,4	3,5	2,8	2,2	2,5	2,7
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	Obyvatelstvo celkem – %							
0-14	19,0	21,0	20,5	25,1	22,7	24,9	20,6	21,7
15-49	48,4	51,0	49,0	51,8	49,0	50,9	51,7	49,6
50-64	18,3	15,3	17,3	14,6	17,3	13,9	16,7	16,7
65+	14,3	12,7	13,2	8,5	11,0	10,3	11,0	12,0
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

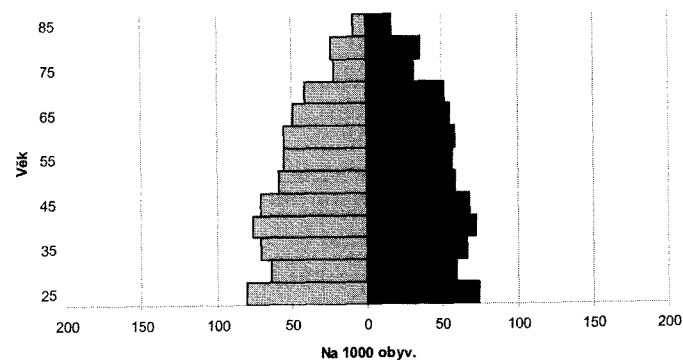
Zdroj dat: Národní sčítání lidu: Bulharsko 1992, Česká republika 1991, Maďarsko 1990, Makedonie 1994, Rumunsko 1992, Slovensko 1991, Slovinsko 1991

a demografické stárnutí, což se ve věkové struktuře projevuje snižováním zastoupení dětské složky a zvyšováním zastoupení starých osob v populaci. Věková struktura romské populace je naopak ve všech zemích velmi mladá a představuje tzv. progresivní typ. Věková pyramida má vzhledem k vysokému zastoupení dětí širokou základnu a vzhledem k nízkému zastoupení starých osob je její vrchol velmi úzký (obr. č. 4, 5). Děti mladší 15 let představují u romské populace přibližně 40 % z celkového počtu, zatímco u ostatního

Obrázek č. 4. Věková struktura Romů v zemích střední a východní Evropy



Obrázek č. 5. Věková struktura úhrnu obyvatelstva v zemích střední a východní Evropy

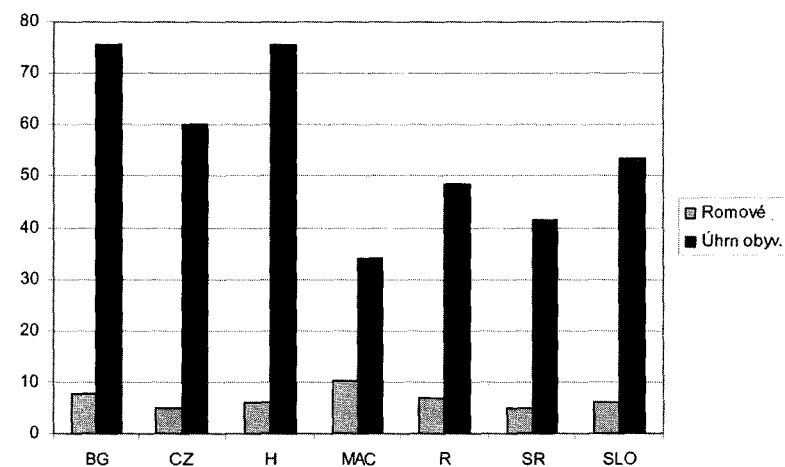


Zdroj dat: Národní sčítání lidu: Bulharsko 1992, Česká republika 1991, Maďarsko 1990, Makedonie 1994, Rumunsko 1992, Slovensko 1991, Slovinsko 1991

obyvatelstva se zastoupení dětí pohybuje v rozmezí 19–25 %. Zastoupení osob v reprodukčním věku (15–49 let) je u obou srovnávaných populací přibližně stejné, což obecně platí pro všechny populace. Zastoupení osob starších 50 let je u úhrnu obyvatelstva téměř trojnásobně vyšší ve srovnání s romskou populací a tyto osoby představují 30 %, resp. 10 % z celkového počtu obyvatel. Pokud porovnáváme jednotlivé země, nejvyšší zastoupení dětí, tj. nejmladší věkovou strukturu mají Romové na Slovensku a v Rumunsku, kde je zastoupení dětí z celkového počtu Romů vyšší než 40 %. Takto početně mladé generace zajistí i v blízké budoucnosti početní růst romské populace. K nejvýznamnějším odlišnostem v demografických charakteristikách tak patří na jedné straně prohlubující se demografické stárnutí úhrnu obyvatelstva, na druhé straně velmi mladá věková struktura romské populace.

Toto tvrzení dokumentují i hodnoty indexu stárání (obr. č. 6). U romské populace připadá pouhých 7 osob starších 65 let na 100 dětí ve věku 0–14 let, zatímco u úhrnu obyvatel je tento poměr 50/100. Nejvýraznější rozdíly v hodnotách indexu stárání mezi Romy a ostatním obyvatelstvem jsou v Maďarsku a Bulharsku, ale i v České republice, neboť v těchto zemích je proces demografického stárnutí obyvatelstva nejintenzivnější. Výrazné rozdíly ve věkové struktuře Romů a ostatního obyvatelstva lze dokumentovat i hodnotami

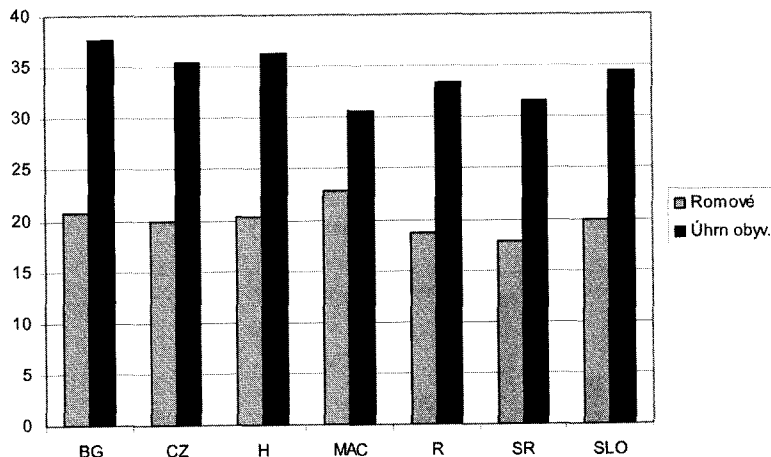
Obrázek č. 6. Index stárání (65+ / 0–14) Romů v porovnání s úhrnem obyvatelstva



Zdroj dat: Národní sčítání lidu: Bulharsko 1992, Česká republika 1991, Maďarsko 1990, Makedonie 1994, Rumunsko 1992, Slovensko 1991, Slovinsko 1991

věkového mediánu (obr. č. 7), který rozděluje populaci na dvě stejně početné části. Na počátku 90. let byla hodnota věkového mediánu Romů ve sledovaném regionu 19,3 roku, u úhrnu obyvatelstva 33,6 roků. V Bulharsku, České republice, Maďarsku a Slovinsku byla přibližně polovina Romů mladší 20 let, v Rumunsku a na Slovensku dokonce mladší 18. let. Nejvyšších hodnot dosahoval věkový medián romské populace v Makedonii – 23 let. Tyto výrazné rozdíly ve věkové struktuře Romů a ostatního obyvatelstva významně ovlivňují i ostatní strukturální charakteristiky, jako je struktura obyvatelstva podle rodinného stavu, velikost domácností, zastoupení ekonomicky aktivních osob v populaci a též zastoupení závislých osob, tj. ekonomicky neaktivních (dětí a starých osob).

Obrázek č. 7. Věkový medián Romů v porovnání s úhrnem obyvatelstva

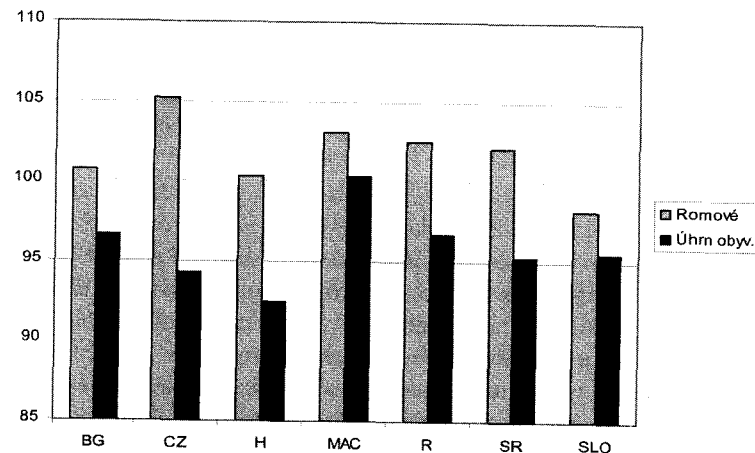


Zdroj dat: Národní sčítání lidu: Bulharsko 1992, Česká republika 1991, Maďarsko 1990, Makedonie 1994, Rumunsko 1992, Slovensko 1991, Slovinsko 1991

Zastoupení mužů a žen v populaci je ovlivněno nejen biologickou zákonitostí (u všech populací se rodí o něco více chlapců než dívek), ale i diferenční úmrtností mužů a žen, procesem migrace a poměrně důležitou roli hraje i postavení žen ve společnosti. Struktura romské populace podle pohlaví vykazuje podobné charakteristiky jako v rozvojových zemích a zastoupení mužů a žen v majoritní společnosti je ve všech zemích zkoumaného regionu výrazně odlišné (obr. č. 8). Index maskulinity při narození dosahuje prakticky ve všech

zemích s relativně přesnou evidencí narozených hodnot 105–106 chlapců na 100 dívek. V průběhu života však vzhledem k vyšší intenzitě úmrtnosti mužů (tzv. mužská nadúmrtnost) se poměr pohlaví srovnává a ve vyšším věku se již začíná projevovat výrazná převaha žen, což ovlivňuje i hodnoty indexu maskulinity za celou populaci. U romské populace vzhledem k vysokému zastoupení mladých osob se mužská nadúmrtnost tak výrazně neprojevuje a následně je zachována početná převaha mužů nad ženami i za celou populaci. Svoji roli však nepochybně hraje i nepřesná evidence žen vzhledem k jejich sociálnímu postavení. Ve zkoumaném regionu tak z celkového počtu Romů představovaly ženy 49,6%, zatímco u úhrnu obyvatelstva to bylo 51,2%. Největší rozdíly v zastoupení mužů a žen v populaci mezi Romy a ostatním obyvatelstvem byly zaznamenány v České republice a v Maďarsku.

Obrázek č. 8. Index maskulinity Romů v porovnání s úhrnem obyvatelstva (počet mužů na 100 žen)



Zdroj dat: Národní sčítání lidu: Bulharsko 1992, Česká republika 1991, Maďarsko 1990, Makedonie 1994, Rumunsko 1992, Slovensko 1991, Slovinsko 1991

Demografická reprodukce

Romská populace si dosud ve srovnání s majoritní společností zachovává určitý stupeň odlišnosti nejen v řadě svých projevů sociálních a kulturních, ale také v demografickém chování. Je to dáno odlišným historickým

vývojem romské populace mimo území Evropy, ale i značně izolovaným vývojem po jejich imigraci na evropský kontinent. Mezi Romy a ostatním obyvatelstvem obvykle nedocházelo k uzavírání sňatků a není proto překvapením, že si Romové zachovali ve svém demografickém chování některé specifické rysy, které již u ostatního obyvatelstva patří minulosti. K základním demografickým charakteristikám romské populace a odlišností od ostatního obyvatelstva patří ve všech sledovaných zemích kromě již zmiňované mladé věkové struktury vysoká úroveň plodnosti i úmrtnosti. I když se lze právem domnívat, že i u romské populace dochází postupně k snižování plodnosti a k zlepšování úmrtnosti, nelze tento předpoklad podložit detailní demografickou analýzou. Vzhledem k absenci průběžné evidence přirozené měny za romskou populaci byla analýza úmrtnosti a porodnosti Romů provedena na základě dat ze sčítání lidu na počátku 90. let a tyto údaje byly doplněny dostupnými informacemi ze záznamů zdravotních zařízení a výběrových šetření. Data ze sčítání lidu umožňují hodnotit úroveň přirozené reprodukce pouze v omezené míře, základní informaci však poskytuje již porovnání věkových struktur. Široká základna věkové pyramidy romské populace vypovídá o vyšší úrovni plodnosti a nízké zastoupení starých osob o vyšší úrovni úmrtnosti ve srovnání s ostatním obyvatelstvem.

Úmrtnost

Pro charakteristiku úmrtnosti se v mezinárodním srovnání obvykle používá naděje dožití a kojenecká úmrtnost. Tyto ukazatele poskytují informaci nejen o úrovni úmrtnosti, ale mají i širší vypovídací schopnost o celkové vyspělosti populace a její životní úrovni, zdravotním stavu, kvalitě lékařské péče a též o péči o své vlastní zdraví. V bývalých socialistických zemích byla lékařská péče poskytována ve stejné míře všem osobám bez ohledu na národnostní příslušnost. Nicméně úroveň úmrtnosti Romů je ve srovnání s ostatním obyvatelstvem výrazně vyšší a tato skutečnost je obvykle zdůvodňována přístupem Romů k vlastnímu zdraví a využíváním možností lékařské péče, všeobecně horšími životními podmínkami včetně úrovně bydlení a špatnými stravovacími návyky.

Pro přímou charakteristiku procesu úmrtnosti a konstrukci úmrtnostní tabulky nejsou k dispozici potřebná data. Pokus odhadnout hodnotu naděje dožití pro romskou populaci v bývalém Československu vycházel z porovnání věkových struktur, zjištěných ve sčítání v letech 1970 a 1980 (Kalibová, 1989). Tato metoda byla založena na výpočtu pravděpodobnosti

přežití v daném desetiletí a vycházela z předpokladu, že v letech 1970 a 1980 byly sečteny stejné osoby a úroveň mezinárodní migrace byla minimální. Při porovnání počtů zjištěných osob podle věku byly zjištěny výrazné rozdíly pouze ve věku šesti let (počátek povinné školní docházky) a též ve věku zakončeném nulou, především 50, 60 a více let. Předpoklad zanedbatelné mezinárodní migrace v bývalém socialistickém státě je přijatelný. Kojenecká úmrtnost romských dětí byla pro období 1970–1980 odhadnuta na hodnotu 40 ‰. Při přijetí uvedených předpokladů se naděje dožití romské populace v bývalém Československu pohybovala v letech 1970–1980 kolem hodnoty 55,3 let pro muže a 59,5 let pro ženy, což byly hodnoty pozorované pro českou populaci v 30. letech 20. století.

Data o kojenecké úmrtnosti poskytovaly v 90. letech ze sledovaných zemí pouze Makedonie a Rumunsko, otázkou však zůstává přesnost evidence narozených romských dětí a jejich úmrtnosti v prvním roce života. V roce 1996 dosahovala kojenecká úmrtnost romských dětí v Makedonii hodnoty 26,8 ‰ (úhrn obyvatel 16,4 ‰), v Rumunsku 32,3 ‰ (úhrn obyvatel 22,3 ‰). Údaje o kojenecké úmrtnosti romských dětí v bývalém Československu byly získány z materiálů Ministerstva zdravotnictví, který vycházel z evidence zdravotnických zařízení. V České republice dosahovala kojenecká úmrtnost romských dětí v roce 1985 hodnoty 24 ‰ (úhrn obyvatelstva 12,5 ‰), na Slovensku 35 ‰ (úhrn obyvatelstva 16,3 ‰). V České republice se v roce 1985 romské děti podílely na celkovém počtu narozených dětí 2,5 %, jejich zastoupení na zemřelých dětech v prvním roce života však bylo 4,9 %. Odpovídající hodnoty na Slovensku byly 8,4 %, resp. 17,8 %. Jako důvody této nepříznivé situace byla obvykle uváděna špatná životospráva těhotných romských žen a často i nedostatečná péče o kojence. Toto tvrzení vychází z dat o novorozenecké úmrtnosti, tj. úmrtnosti v prvních 28 dnech života. U romských dětí, které se narodily v porodnici a měly srovnatelnou péči s ostatními dětmi, byla novorozenecká úmrtnost 10,7 ‰, u ostatních dětí 8,6 ‰. Úmrtnost v prvních pěti letech života však byla u romských dětí již 2,5krát vyšší než u ostatních dětí a dosahovala hodnoty 9,7 ‰. Jako důvod této nepříznivé situace jsou opět uváděny špatná sociální situace a nepříznivé životní podmínky a též pozdní vyhledání lékařské péče v případě zdravotních problémů dětí, což vede k vyššímu zastoupení náhlých a neočekávaných úmrtí. Obecně lze na základě zkušeností z rozvojových zemí konstatovat, že ke zlepšení uvedené situace obvykle vede zvýšení vzdělanostní úrovně mladých žen a dívek.

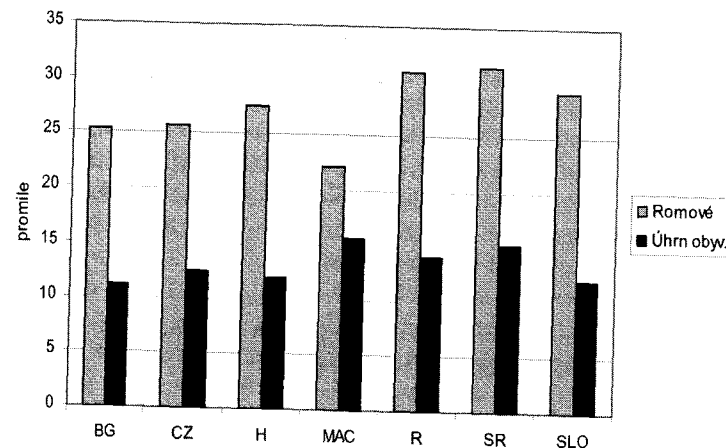
Porodnost

Analýza plodnosti je též limitována zdroji dat, neboť až na výjimky ve sledovaných zemích průběžná evidence narozených podle národnosti neexistuje. Z dostupných informací lze u romské populace ve srovnání s ostatním obyvatelstvem očekávat vyšší plodnost, což je ovlivněno řadou faktorů. Romské ženy využívají k rození dětí celé reprodukční období, výjimkou nejsou sňatky uzavírané v nižším věku, kontrola porodnosti pomocí moderních anti-koncepčních metod je méně rozšířena a především děti u Romů zaujímají v systému hodnot jedno z předních míst. K vyšší porodnosti romských žen přispívá i sociální politika státu. Vysoká plodnost zpětně ovlivňuje věkovou strukturu a početné generace narozených dětí zaručují do budoucna početní růst romské populace i v případě snížení průměrného počtu dětí na jednu ženu. Vysoká plodnost má vliv i na specifickou strukturu domácností, které mají ve srovnání s ostatním obyvatelstvem podstatně více členů, což se promítá i do jejich životní úrovně a způsobu bydlení. Častý je názor, že vysokou plodnost Romů lze považovat za jeden z faktorů, který zpomaluje možnost jejich integrace do většinové společnosti.

Hodnocení plodnosti romské populace ve sledovaných zemích vychází z dat ze sčítání lidu z počátku 90. let. Hodnota hrubé míry porodnosti (počet narozených na 1 000 obyvatel), resp. počet narozených dětí, byl získán jako pětina počtu dětí ve věku 0–4, který poskytuje sčítání lidu. Hrubá míra porodnosti romské populace byla ve sledovaném regionu téměř dvakrát vyšší ve srovnání s ostatním obyvatelstvem a pohybovala se v rozmezí hodnot 25–31 ‰ s nejvyšší hodnotou v Rumunsku (obr. č. 9). Podobnou informaci poskytuje i obecná míra plodnosti, kdy počet dětí ve věku 0–4 je vztažen k počtu žen v reprodukčním věku (15–49). Hodnota tohoto ukazatele se pohybuje v rozmezí 500–700 ‰ a je o 120 % vyšší než u ostatního obyvatelstva (obr. č. 10). Největší rozdíl mezi romskou populací a ostatním obyvatelstvem z tohoto pohledu byl zaznamenán v Rumunsku a na Slovensku, nejmenší v Makedonii.

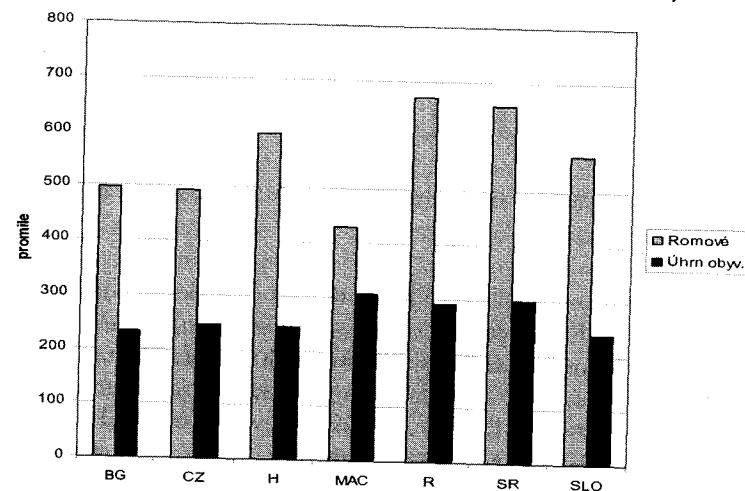
Sčítání lidu poskytuje údaje o současném počtu dětí na jednu ženu, srovnatelnost je však částečně ovlivněna definicí sledovaných kategorií (všechny ženy, ženy s dětmi, vdané ženy, vdané ženy s dětmi). Nicméně získané údaje vyšší plodnost romských žen potvrzují. V České republice byl průměrný počet dětí u vdaných romských žen ve srovnání s ostatními ženami vyšší o 70 %, na Slovensku o 74 %. V Maďarsku se průměrný počet dětí týkal všech žen a byl vyšší o 83 %, v Makedonii však o pouhých 30 %. Rozdíly jsou ještě zřetelnější, pokud sledujeme průměrný počet dětí na jednu ženu

Obrázek č. 9. Hrubá míra porodnosti Romů v porovnání s úhrnem obyvatelstva



Zdroj dat: Národní sčítání lidu: Bulharsko 1992, Česká republika 1991, Maďarsko 1990, Makedonie 1994, Rumunsko 1992, Slovensko 1991, Slovinsko 1991

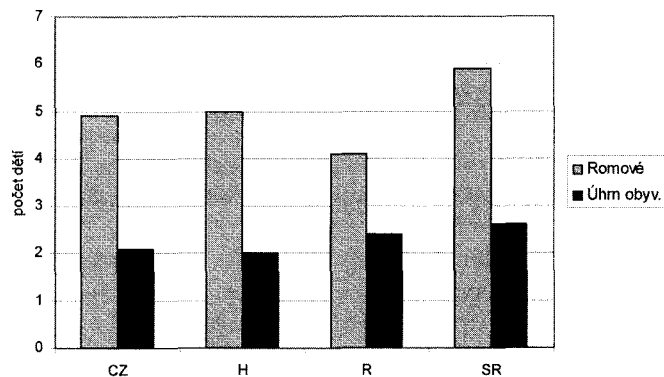
Obrázek č. 10. Obecná míra plodnosti Romů v porovnání s úhrnem obyvatelstva



Zdroj dat: Národní sčítání lidu: Bulharsko 1992, Česká republika 1991, Maďarsko 1990, Makedonie 1994, Rumunsko 1992, Slovensko 1991, Slovinsko 1991

ve věkové skupině 45–49 let, což lze považovat za věk již ukončené plodnosti a tudíž za průměrnou velikost rodiny (obr. 11). Z tohoto pohledu je plodnost romských žen dvakrát vyšší ve srovnání s ostatní populací, jedinou výjimkou zde představuje Rumunsko. Jedinou zemí, kde byly k dispozici data o plodnosti z běžné evidence, byla Makedonie. Úhrnná plodnost (počet dětí, které se narodí jedné ženě během reprodukčního období) romských žen zde dosahovala v roce 1996 hodnoty 4,1 dítěte a byla dvakrát vyšší než u ostatních žen. Pro srovnání, úhrnná plodnost romské populace v České republice, odvozená z dat ze sčítání lidu 1970–1980, byla odhadnuta na 5,8 dětí (Kalibová, 1993).

Obrázek č. 11. Průměrný počet živě narozených dětí na vdanou romskou ženu ve věkové skupině 45–49 v porovnání s úhrnem žen



Zdroj dat: Národní sčítání lidu: Česká republika 1991, Maďarsko 1990, Rumunsko 1992, Slovensko 1991

Plodnost romské populace lze hodnotit i nepřímou pomocí údajů o velikosti a struktuře domácností, které poskytují sčítání lidu. Přesné srovnání je opět ovlivněno různými definicemi jednotlivých typů domácností v národních sčítáních lidu, ale vyšší plodnost romské populace je i tímto způsobem potvrzena. Podle sčítání lidu z roku 1991 byl v bývalém Československu počet závislých dětí v úplné romské domácnosti dvakrát vyšší ve srovnání se stejným typem domácnosti úhrnu obyvatel. V Rumunsku měla romská rodina v průměru 2,8 dětí, zatímco u ostatního obyvatelstva byl odpovídající údaj 1,4 dítěte. V případě Rumunska se jednalo o svobodné děti bez ohledu na jejich věk.

Uvnitř romské populace neexistují příliš velké rozdíly v plodnosti žen podle rodinného stavu, což je dáno vyšší mimomanželskou plodností a častějším výskytem faktických manželství. Lze předpokládat, že i po případném rozvodu či ovdovění reprodukce u romských žen pokračuje. Podle výsledků sčítání z roku 1980 v bývalém Československu měla romská svobodná žena v období ukončení reprodukce ve věkové skupině 45–49 v průměru 3,6 dětí (populace celkem 0,5), vdaná romská žena 6,4 dětí (2,4), rozvedená romská žena 4,2 (2,0) a ovdovělá romská žena 6,2 (2,5).

K zachování vysoké plodnosti romské populace přispívala i populační politika bývalých socialistických států. Například v bývalém Československu byla do roku 1989 Romům v rámci sociální péče poskytována kromě běžných sociálních dávek i zvláštní finanční a materiální pomoc, směřovaná k zlepšení bydlení, stravování a možnosti vzdělávání. Pro mnoho rodin však přídatky na děti představovaly značnou část jejich finančního příjmu a často byly vyšší než plat otce, nebo dokonce obou rodičů. Pomoc byla diferencována podle úrovně sociální integrace, a tak hlavními příjemci pomoci byly rodiny na nejnižším stupni integrace. Tato strategie nezaznamenala výrazný úspěch v zlepšení životních podmínek Romů, pouze přispívala k zachování daného stavu a děti z těchto rodin představovaly potenciální příjemce sociální pomoci i v blízké budoucnosti. Propopulační politika státu tak nepřímou vysokou porodnost romské populace podporovala, na druhou stranu se jí pomocí různých opatření snažila snižovat. Od roku 1989 byla zvláštní pomoc pro Romy zrušena a sociální pomoc je poskytována bez ohledu na etnickou příslušnost.

Vyšší úroveň plodnosti romské populace v regionu střední a východní Evropy, odvozená převážně z dat národních sčítání lidu na počátku 90. let, není z pohledu demografie nijak neobvyklá. Podobné charakteristiky plodnosti byly v minulosti na tomto stupni demografického vývoje zaznamenány i u většinové evropské populace. Postupné snižování plodnosti je obvykle spojeno s rostoucí životní úrovní, se zlepšující se ekonomickou a sociální situací a s rostoucí vzdělanostní úrovní. Proto i u romské populace lze snižování plodnosti v budoucnu očekávat, ale je třeba vzít v úvahu, že v reakci demografického chování na změny vnějších podmínek existuje určitý časový posun. Podle obecných demografických zákonitostí se však jedná o dlouhodobý proces, který probíhá v časové dimenzi generací, nikoliv kalendářních let. V případě romské populace je třeba navíc vzít v úvahu i jejich určitý stupeň resistance na změny vnějšího prostředí, daný odlišným vývojem v minulosti mimo evropský prostor. Na počátku 90. let byla sice plodnost romské populace přibližně dvojnásobně vyšší ve srovnání s většinovou populací, ale

dostupné údaje dokumentují, že snižování plodnosti romských žen již probíhá. Toto tvrzení lze dokumentovat situací v bývalém Československu, kde se průměrný počet živě narozených dětí v romském manželství snížil v letech 1970–1980 o 20 %. Pokles plodnosti byl pozorován u všech věkových skupin, ale nejzřetelnější byl u mladých žen.

Projekt Rady Evropy, resp. data z národních sčítání lidu, umožnila zhodnotit úroveň demografické reprodukce romské populace a porovnat ji s většinovou populací. Takto získané statistické údaje však pochází z první poloviny 90. let a byla to právě 90. léta, kdy došlo v bývalých socialistických zemích k převratným změnám v demografickém chování obyvatelstva. Tyto změny se týkaly především charakteristik plodnosti a otázkou zůstává, jak na změny ekonomické a sociální situace reagovali Romové. Odpověď na tuto otázku by mohla poskytnout další etapa srovnávacího demografického výzkumu.

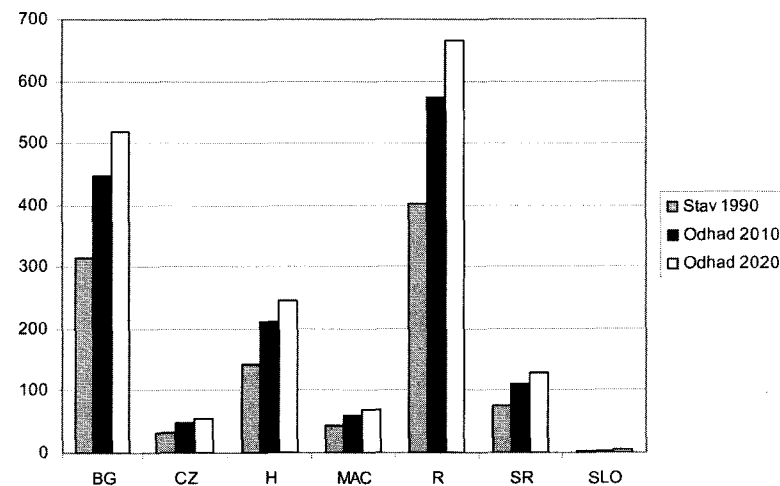
Populační růst

Poměrně vysoké tempo početního růstu romské populace sice odpovídá dosaženému stupni demografického vývoje, ale přesto je předmětem zájmu nejen odborníků, ale i široké veřejnosti. Dílčí informace o přirozeném přírůstku romské populace byly získány pouze pro Makedonii a Rumunsko, kde v roce 1996 dosahoval přirozený přírůstek hodnoty 2,7 %, resp. 2,0 %. Podobná intenzita populačního růstu byla odvozena i z dat ze sčítání v letech 1970 a 1980 pro romskou populaci v bývalém Československu. Za předpokladu zanedbatelné mezinárodní migrace dosahoval v daném období průměrný roční přirozený přírůstek romské populace hodnoty 2,7 % a byl 4,5krát vyšší než u úhrnu obyvatelstva. Takto rychlý početní růst je v ostrém kontrastu se situací majoritní populace ve sledovaných zemích. V bývalých socialistických zemích došlo od počátku 90. let k výrazným změnám v demografickém chování, označovaných jako druhý demografický přechod. V polovině 90. let, resp. v roce 1996, dosahoval přirozený přírůstek záporných hodnot v Bulharsku, České republice, Maďarsku a Rumunsku, ve Slovinsku se pohyboval kolem nuly a mírně kladné hodnoty byly zaznamenány pouze v Makedonii a na Slovensku. Ve všech zemích kromě Makedonie klesla hodnota úhrnné plodnosti pod hranici prosté reprodukce, což v dlouhodobém pohledu představuje úbytek obyvatelstva přirozenou měnou.

Odhadnout budoucí početní velikost a strukturu romské populace je však z mnoha důvodů obtížné. Především není znám výchozí údaj projekce, tj.

současný počet Romů. Jediným zdrojem dat jsou národní sčítání lidu, kde jsou však zahrnuti pouze Romové, kteří se k romské národnosti přihlásili. Vzhledem k těmto omezením lze prezentovat pouze jednoduchý scénář budoucího početního vývoje romské populace v časovém horizontu do roku 2020 (obr. 12). Úvaha vychází z předpokladu, že na počátku 90. let dosahovala roční míra růstu romské populace hodnoty 2 % a v období 2010–2020 klesne na hodnotu 1,5 % a za výchozí byl vzat počet Romů, zjištěných v národních sčítáních na počátku 90. let. Za těchto předpokladů by v roce 2010 žilo ve sledovaných zemích 1,5 milionů Romů a do roku 2020 by se jejich počet zvýšil na 1,7 milionů. Ve srovnání se situací na počátku 90. let by došlo k zvýšení počtu Romů do roku 2010 o 44 % a do roku 2020 o 67 %. Vývoj v jednotlivých zemích bude ovlivněn současnou demografickou situací nejen většinové, ale i romské populace.

Obrázek č. 12. Odhadovaná početní velikost romské populace v roce 2010 a 2020, v tis.



Zdroj dat: Národní sčítání lidu: Bulharsko 1992, Česká republika 1991, Maďarsko 1990, Makedonie 1994, Rumunsko 1992, Slovensko 1991, Slovinsko 1991

Na základě analýzy dat ze sčítání lidu 1970 a 1980 byla na konci 80. let zpracována prognóza početního stavu romské populace do roku 2005 v bývalém Československu (Kalibová, 1989), která vycházela z předpokladu

postupného sblížení demografického chování Romů a majoritní populace. Jako základ byl zvolen počet Romů zjištěný ve sčítání v roce 1980 (288 440 osob). Podle této prognózy by v roce 2005 mělo žít v bývalém Československu 495 000 Romů, z toho přibližně třetina v České republice a dvě třetiny na Slovensku.

Závěr

Demografickému studiu romské populace nebyla v minulosti vzhledem k zdrojům dat věnována až na výjimky větší pozornost. Pokud nějaké dílčí studie existovaly, věrohodnost použitých statistických dat byla často předmětem diskuse. Projekt Rady Evropy poprvé umožnil porovnat demografické charakteristiky Romů v zemích s jejich vyšší koncentrací. Zkoumaný soubor představoval přes 1 mil. osob, které se k romské národnosti přihlásily a byl tedy dostatečně velký pro poskytnutí základních informací. V bývalých socialistických zemích měli Romové v poválečném období přibližně stejné podmínky k životu, i když jejich postavení ve společnosti se měnilo podle aktuální politické situace. Výsledky sčítání z počátku 90. let prokázaly, že základní demografické charakteristiky romské populace jsou ve všech sledovaných zemích téměř shodné, jedinou výjimkou byla Makedonie, kde se však v demografickém chování odlišují ve srovnání s ostatními zeměmi i příslušníci majority.

Ačkoliv lze předpokládat postupné sblížení demografického chování romské populace a ostatního obyvatelstva, tento proces bude dlouhodobý a zcela jistě se do rychlosti změn v demografickém chování promítne i odlišný systém hodnot srovnávaných populací a přetrvávající rezistence Romů vůči jakýmkoliv změnám.

Nezodpovězena zůstává i otázka, zda došlo u romské populace k zrychlení změn v demografickém chování od počátku 90. let, neboť výsledky sčítání lidu na počátku 21. století nebyly v tomto rozsahu zatím zpracovány. Lze však předpokládat, že výrazné změny ve společnosti, tj. změny vnějších podmínek demografické reprodukce, vedly alespoň u části Romů k změnám úrovně porodnosti, podobně jako u ostatního obyvatelstva. Odchylné demografické chování romské populace ve srovnání s majoritou nelze považovat za výjimečné či dokonce za sociálně patologické, neboť zcela odpovídá danému stupni demografického vývoje, který je v souladu se stupněm společenského a ekonomického rozvoje této minority.

Literatura

- Caratini, R. 1986. *La force des faibles: Encyclopédie Mondiale des Minorités*. Paris: Larousse.
- Costarelli, S. (ed.). 1993 *Children of minorities – Gypsies*. UNICEF, International Child Development Centre. Italy.
- Courbage, Y. 1998. Survey of the statistical sources on religion, language(s), national and ethnic group in Europe. In: The demographic characteristics of national minorities in certain European States. Volume 1. *Population Studies*, No. 30. Council of Europe.
- Courbage, Y. 1997. *Synthesis report on the demography of national minorities in the Slovak Republic, Hungary and Romania*. Nепublikovaná zpráva. Rada Evropy.
- *The demographic situation of the main national minorities in Romania*. 1997. Nепublikovaná zpráva Statistického úřadu Rumunska pro Radu Evropy.
- Fraser, A. 1992. *The Gypsies*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Chailand, G. – Rageau, P. 1991. *Atlas des diasporas*. Paris: Odile Jacobs.
- Kalibová, K. 1989. Charakteristika úmrtnostních poměrů romské populace v Československu. In: *Demografie* 3.
- Kalibová, K. 1990. Prognóza romské populace v ČSFR do roku 2005. In: *Demografie* 3.
- Kalibová, K. – Haišman, T. – Gjuríčová, J. 1993. Gypsies in Czechoslovakia: demographic development and policy perspectives. In: Loughlin, J. O. – Wusten, H. (eds.), *The new political geography of Eastern Europe*. Belhaven Press.
- Kalvoda, J. 1991. The Gypsies of Czechoslovakia. In: Growe, G. – Kolsti, J. (eds.): *The Gypsies of Eastern Europe*. New York: M. E. Sharp, Inc.
- Liebich, A. 1992. Minorities in Eastern Europe: Obstacles to a reliable count. *RFE/RL Report*, Vol. I., no. 20.
- Liégeois, J.-P. 1994. *Roma, Gypsies, Travellers*. Council of Europe, Strasbourg.
- Liégeois, J.-P. – Gheorghe, N. 1995: *Roma/Gypsies: European Minority. Minority Rights Group*. Interntional Report. London.
- *National and ethnic groups in Hungary*. 1997. Nепublikovaná zpráva Statistického úřadu Maďarska pro Radu Evropy.
- Philipov, D. – Naidenova, P. – Totev, A. 1998. *The demographic situation of the large ethnic groups in Bulgaria*. Nепublikovaná zpráva Statistického úřadu Rumunska pro Radu Evropy.
- Puxon, G. 1987. Roma: Europe's Gypsies. In: *Minority Rights Report*. 14. Minority Rights Group. London.
- Reyniers, A. 1993. *Evaluation of Gypsy population and of their movements in Central and Eastern Europe and in some OECD countries*. OECD Report.
- *World Directory of Minorities*. 1990. Minority Rights Group. St. James Press. Chicago.
- *Zpráva o zdravotním stavu cikánského obyvatelstva v České republice*. 1986. Ministerstvo zdravotnictví ČR, Praha.
- Data z národních sčítání lidu poskytl ve spolupráci s Radou Evropy a účastníky projektu statistické úřady jednotlivých zemí.

MEZIGENERAČNÍ ZMĚNA: KE ZTRÁTĚ DVOU GENERACÍ ROMŮ V UPLYNULÉM PŮLSTOLETÍ (V DŮSLEDKU POVÁLEČNÉ MIGRACE A ASIMILAČNÍCH TLAKŮ V 50.–80. LETECH 20. STOLETÍ)

EVA DAVIDOVÁ

Úvod

V uplynulém půlstoletí, zejména v období více než čtyřiceti let 1945–1988, došlo k výrazným změnám ve vývoji, postavení a životním způsobu všech cikánských/romských skupin v Československu a České republice. Způsobil je jak jejich migrační přesun z jejich předchozích lokalit na Slovensku do českých zemí, tak působení asimilačních tlaků předchozí společnosti. Pokusíme se naznačit některé skutečnosti tohoto vývoje a jeho důsledků na skupinách slovenských Cikánů/Romů, přesídlených do nového prostředí Čech a Moravy, a na případu těchto rodin ve městě Český Krumlov.

V případě migrační změny: jak oni sami cítí a prožívají vlastní změněnou pozici ve většinové společnosti, kam přicházejí a kde potom žijí, tedy jaká je jejich sebereflexe, postoj k vlastní identitě a jejich osobní či skupinová vůle k adaptaci či společenské integraci s tímto, pro ně mnohdy zcela novým prostředím?¹

Kontaktní situace, nastávající při migračních procesech, kladou vysoké nároky na soužití imigrantů-jednotlivců a skupin. Ve stabilizovaných podmínkách společenství, jakou bylo kupř. i společenství předválečného Československa, jsou reprodukovány ustálené normy očekávaného chování všech, kteří v něm žijí. Ale lidé, kteří později přicházejí jako migranti do už tzv. otevřené společnosti, se přece od dětství naučili žít ve světě hodnot, norem, očekávaného chování a hranic určitého, odlišného typu. Začali se setkávat se sociální organizací a životním způsobem jiného typu. Docházelo tedy, resp. dochází k nesouladu mezi jejich představou kulturních hranic a sociální organizací, protože atributy jejich kulturní odlišnosti byly vytvořeny pro jiné

¹ Blíže viz Davidová E. 1982. Proměny etnické skupiny Cikánů-Romů v rámci tvořící se lokální společnosti novoosídlenického pohraničí po roce 1945 (na příkladě Českokrumlovska). In: *Zpravodaj KSVIEF*, vyd. ÚEF ČSAV, Praha, s. 41–77.

prostředí, jinou situaci i jinou sociálně-společenskou organizaci a odlišný hodnotový systém, fungující po staletí.

Co se však děje, resp. co se už stalo v situacích, když je tato sociální situace zvnějšku navíc ještě násilně restrukturována – jako se stalo právě v Československu v 50.–80. letech 20. století ze strany tehdejší totalitní společnosti vůči Cikánům/Romům?²

Do české a moravské společnosti vstupovali Cikáni/Romové v poválečném období ještě zcela ztotožnění se svou tradiční komunitou a jejími základními normami, mezi něž patřila ochranná solidarita vůči „gadžům“ (všem neromům), obživná solidarita, ztotožnění ve vztahu k vlastnímu rodu, k příbuzenstvu – své „fajtě“, (u olašských „nipo“ či „nipos“) a ke své rodině – „fameliji“. Tradiční model jejich hodnotové hierarchie se zde dostával – a dodnes mnohdy dostává – do střetu s modelem životního způsobu, hodnotami a zákony majoritního společenství, do něhož vstoupili. Tak v celém uplynulém půlstoletí docházelo k výrazným změnám, k mnoha projevům postupné změny jejich předchozího, tak zvané tradičního způsobu života a kultury, kterým žili Cikáni/Cigáni – Romové v Československu až do konce druhé světové války. Tyto změny pak byly později vyvolány u některých z nich jednak dobrovolným adaptačním či integračním procesem (těch, kteří pochopili nutnost přizpůsobit se do určité míry životním normám většinového okolí, chtějí-li mezi ním či s ním žít), především pak po roce 1950 asimilačním tlakem tehdejší totalitní společnosti, která vše takzvaně „typicky cikánské“ v jejich způsobu života a kultuře, včetně užívání romského jazyka, prohlašovala za „brzdící je ve správném rozvoji“. To potom u další generace postupně vedlo k deformacím životních hodnot, ke ztrátě jazyka, příbuzenských a rodinných autorit a k nesprávné cestě mnoha Romů – s vážnými důsledky dodnes.³

Pokusíme se naznačit a pochopit, čím byla tedy *přerušena kontinuita přirozeného vývoje* romských příbuzenských společenství a jak u většiny z nich v období padesátých až osmdesátých let fakticky *došlo ke ztrátě dvou generací*.

² Srov. Uherek Z. 2005. Migrace a formy soužití v cílových prostorech. In: Hirt, T. – Jakoubek, M. (eds.), *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*. Plzeň: Čeněk, s. 258 a násl.

³ Viz Davidová, E. 2001. Romové a česká společnost. *Studie 3*, Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky, Praha.

K terminologii – Cikáni/Cigáni nebo Romové?

Nejdříve tři krátké vstupní poznámky k termínům, které v našem textu budeme používat a kterými se chceme zabývat, resp. pokusit se přispět některými úvahami: jak k pojímání generace a generační změny, tak k názvu, pojmenování, které je v našich i dalších zemích pro Romy různě užíváno (autory, ostatními, i jimi samými): Cikán/i – Cigán/i nebo Rom/ové? A kteří, ze které skupiny? A především – za koho se považují oni sami v rámci větší nové společnosti, na rozdíl od jejích představ, co od nich očekává.

Pokud jde o poznámku první, shrneme si zřejmě známé skutečnosti, ale je třeba znovu zdůraznit, že jde o naprosto rozdílný vznik těchto jejich diferencovaných názvů. Zatímco název Cikán, cikán, Cigán, cigán v češtině a slovenštině (v slovanských jazycích v obdobných tvarech) je de facto apelativum, Rom, rom je etnonym. První z nich začal být pro tyto skupiny lidí užíván na základě jedné z nejstarších historických, archivně doložených zpráv – z řeckého kláštera na hoře Athos, v níž je zmínka o lidech, zvaných „Atinganoi (Acinganoi)“, kteří už v 9. století žili v Řecku a kde se o nich píše jako o potulných kotlářích, hudebnících, kejklířích a provazolezcích.⁴ Z tohoto pojmenování vznikl pravděpodobně název, daný Romům ostatním obyvatelstvem – tedy cikán/cikáni, Cigáni, Cygane, Ciganiti ad. v zemích slovanských, Zingari v Itálii, Zigeuner v Německu a Rakousku, Tsiganes ve Francii, Cigányok v Maďarsku apod., který se vžil a užíval (i v archivních a později v úředních dokumentech), resp. užívá dodnes. Druhá skupina pojmenování – tohoto apelativa, daného jim majoritními obyvateli zemí, kam předkové Romů přišli a kde se postupně usazovali, vznikla pravděpodobně na základě tehdejší legendy o egyptském původu Cikánů, kteří pak byli mnohde nazýváni lidem faraonským či Egyptany, což je zjevné v jejich názvu v Anglii, Skotsku a Walesu – Gypsies (gypsies), ve Španělsku – Gitanos, v současném Řecku Gýftoi a podobně.

Naproti tomu Rom, Romové je vlastním pojmenováním převážné části Cikánů – tedy je etnonymem. V romštině (romaňi čhib) je nejen jejich sebeoznačením (Rom je cikán), rom však pro ně znamená i muž a manžel, životní druh (romňi je jak Romka – cikánka, tak i žena a manželka, družka). Ačkoliv naprosto nejde o jednotné, homogenní etnikum, které je naopak vnitřně podle příslušnosti k jednotlivým skupinám a příbuzenským forma-

cím velmi diferencováno, značná část evropských Cikánů se dnes za Romy považuje – a to nejen deklarováním, prostřednictvím svých představitelů, svých elit (v rámci mezinárodních organizací zejména International Romani Union, která na svém IV. kongresu ve Varšavě v r. 1990 dokonce navrhla název Rom/rom psát i ve znění rrom /Rrom, rromský – s dvěma r – a od té doby i tuto formu názvu někteří lingvisté a etnologové užívají).

V současné době se nazývá část Romů-Rumungrů i nehezským novotvarem Romák/Romáci, což je u mladších generací zřejmě i důsledkem neujasněnosti vlastní identity – „kdo jsme – ko sam“.

V rámci své vnitřní hierarchie se mnozí dnes mezi sebou nazývají i podle příslušnosti k lokalitě, kde žijí a kde se sami cítí už „odněkud“: kupř. Krumlovští – „Krumlovakere Roma“, Romové z Budějovic nebo z Písku, tamti jsou z jejich pohledu kupř. „Ostravakere“ – ostravští nebo „Prahakere Roma“ (z Prahy) či třeba „Chánovakere“ – Romové z Chánova.

Ke skupinám a diferenciaci Cikánů a Romů žijících v Československu/České republice

V našich zemích se za Romy považují (přestože si mnozí mezi sebou říkají i cikáni/cigáni) především *Romové tzv. slovenští a maďarští*, kteří přišli do prostředí Čech a Moravy ze Slovenska po druhé světové válce. V obou republikách představují většinu – více než 80 procent všech zde žijících Romů. (Touto převažující skupinou se budeme dále v našich úvahách zabývat.)

Za Romy se dnes považují i *Cikáni čeští a moravští*, v posledním půlstoletí u nás početně nejmenší skupina Romů – z často už kusých rodin a rodů těch, kteří přežili období holocaustu. Nejčastější rodová příjmení u českých Cikánů jsou Růžička, Vrba, Serynek aj., u moravských Romů Daniel, Holomek a další.

V českých zemích i na Slovensku žijící a zcela specifickou skupinou jsou *olašští Cikáni – Vlachike*, u nás hlavně ze skupin Lovarů (Lovare). U všech z nich dodnes existuje vědomí vlastní odlišnosti od ostatních Cikánů-Romů na našem území, zejména od slovenských a maďarských, které nazývají Rumungre. Jejich identita se opírá o dodnes živé tradice, jejich jazyk (lovarský, kalderašský ad.), o jejich zvyky a hodnoty, které uznávají všechny generace. Mezi sebou, svou příbuzenskou skupinou – „amaro nipo“ (náš lid) se znají především podle svého „anav“ – cikánského druhého jména (mezi muži kupř. Báno, Kynčo, Trajano, Mamuko, Šuvlo, Somnakaj, Loulo, Stromo, Bakreno či jinak, mezi dívkami a ženami jsou častá Luluďi, Mulitka, Rybizla, Boja, Mercedes, Muca, Mruvka a mnohá romňako anav další). Dodnes jsou

⁴ Viz kupř. Miklošič, F. X. 1875. *Ursprung des Wortes Zigeuner*. Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil. hist. Klasse. Wien, s. 56–60; nebo Horváthová, E. 1964. *Cigáni na Slovensku*, SAV Bratislava, s. 32 a násl.

pro ně důležitější než vlastní příjmení (Stojka, Rafael, Lipa, Kudrik, Šarközy, Makula, Bihari aj.). Ani po násilném usazení v únoru 1959 se jejich vnitřní společenské a rodinné uspořádání v podstatě nezměnily, včetně postavení a role příbuzenských autorit. Udržují stále svůj jazyk, kulturní tradice a hodnotový systém, své vnitřní zákony, podle nichž žijí i v nových podmínkách. Jsou hrdi na to, že jsou Olaši – stejně jako Sintové – a na příslušnost ke své skupině, s rodinami slovenských Romů se nestýkají, ani dříve, ani teď. Vybírají jim, že ztratili své romství a že už nejsou Cikány.

Také *Sintové*, tzv. *němečtí Cikáni* (Lagrynové, Weinrichové a další) se nepovažují ani za Cikány, ani za Romy – ale výhradně za Siny. U nás jsou početně malou, ale výraznou skupinou, která stále udržuje svůj jazyk, svou sociálně-spoločenskou hierarchii (včetně vnitřních soudů, obdobně jako u olašských „kris“) a hodnotový systém, a to vše se podstatněji nemění ani u mladých generací. Jsou příbuzensky spřízněni a udržují kontakty mezi sebou nejen v rámci Čech a Moravy, ale i mezinárodně – se Siny v Rakousku, Německu či ve Francii.

U těchto dvou skupin – olašských Romů a Sintů – nelze tedy hovořit o takové ztrátě dvou generací, k níž došlo v 50.–80. letech v důsledku deformace předchozí vnitřní společenské struktury a hodnotového systému u Romů slovenských, hlavně v českých zemích žijících. U mladších generací olašských i sintsých došlo v průběhu uplynulého půlstoletí samozřejmě také ke změnám, hlavně v důsledku jejich násilného usazení v roce 1959, ale nikoliv k zásadním změnám v jejich společenství a v pojetí rodinně-příbuzenské pospolitosti, ani v užívání jejich jazyka a respektování vnitřních nepsaných zákonů rodinně-příbuzenské komunity.

Olaši sami vyjadřují svůj názor na rozdíly mezi nimi a slovenskými, resp. všemi ostatními Cikány, které nazývají *Rumungre*. Ocitujme si slova dvou olašských mužů střední generace z Ostravy (potomků zde v roce 1959 násilně usazených kočovných skupin):

„Olaši a Rumungři? To je úplně jiná rasa. Oni úplně jinak vypadají, jinak se chovají...“

„Rozdíl mezi Vlchy a Rumungry je obrovský. Oni jsou jiný rod. To se pozná hned na první pohled. Jsme jiní, máme jiné zvyklosti, tradice... My, Vlaši, žijeme pořád spolu... Rumungři jsou roztržštění, rozpadly se jim jejich rody, nemají žádného vůdce, kterého by museli poslouchat, zákony, které by ctili. Proto žijí v takovém úpadku.“⁵

⁵ Viz Hajska, M. 2005. K identitě ostravských olašských Romů. In: Bittnerová, D. – Moravcová, M. a kol., *Kdo jsem a kam patřím?* Praha, s. 204.

Jaké skutečnosti tuto roztržštěnost, rozpad rodů a hodnot u většiny těchto Rumungrů způsobily a jaký je jejich dopad na současné generace, naznačíme alespoň v hlavních rysech dále, jako úvahu k další potřebné diskusi, zdaleka ne ukončené a mnohdy ani nevyvolané.

Romská komunita, národnostní menšina, sociální vyloučenost či etnicita – společenská integrace, adaptace, asimilace nebo etnická sebeidentifikace?

Tedy kdo Romové/Cikáni (a kteří) jsou, za koho se považují – co od nich majoritní společnost chce či očekává a jakou cestou chtějí jít oni sami (a kteří)?

Otázka klasifikace Romů/Cikánů z hlediska společnosti v poválečném období vždy přímo souvisela s politickým přístupem k řešení tzv. cikánské otázky, s praxí totalitní politiky státu vůči nim. Bylo na ně pohlíženo jako na odlišnou skupin obyvatel. Předchozí – komunistická společnost je nepovažovala ani za specifickou etnickou skupinu, ale za „sociálně a kulturně zaostalé obyvatelstvo cikánského původu“, které je třeba adaptovat, usadit a rychle asimilovat – s cílem postupného splynutí s ostatními obyvateli. Vše tzv. tradiční v jejich životním způsobu a kultuře, včetně užívání vlastního romského jazyka, bylo považováno za brzdu v řešení jejich sociálního vyrovnání, v tomto stanoveném asimilačním cíli. Byli považováni jen za sociální problém, jejichž sociální a kulturně-vzdělanostní zaostalost a celková odlišnost je „skvrnou na socialistické společnosti“, jak bylo oficiálně vyjadřováno i v tehdejších dokumentech a plánech na řešení tohoto problému.

Ostatně i v naší soudobé společnosti je mnoho neujasněných a nedořešených problémů, a to oboustranně. Nová sociální stratifikace se ze strany většinové společnosti dnes ne vždy zcela správně projevuje i v posuzování Romů a v jejich zařazování do skupin. Obdobně jako dřívější dělení na tři skupiny podle tzv. stupně integrovanosti, tak i dnešní dělení na obdobné tři skupiny podle tzv. životní úrovně – na sociálně vyloučené romské komunity, na Romy bez větších problémů a na ty nejlepší, nevyžadující pomoc ze strany státu – je často zavádějící. Dnes – v naší relativně demokratické společnosti – je tedy opět zdůrazněn hlavně sociální aspekt této „problematiky“, což je rovněž nesprávně užívaný název (nejde přece, jak známo, jen o problémy Romů, ale i většinové společnosti, tedy o vzájemné soužití, skutečnou společenskou integraci). I sám pojem sociálně vyloučená komunita je mnohdy problematický, zejména pokud jde o zařazení Romů, kdo z nich do

sociálně vyloučené komunity patří. Často se tak děje jen podle typu lokality a nikoliv na základě skutečné sociálně-společenské vyloučenosti. U mnoha rodin jde v této souvislosti navíc o nechtěné usídlení a sousedství, nikoliv na základě spřízněnosti rodinně-příbuzenské. S tím souvisí otázka, jaká kritéria výběru a zařazení byla metodologicky použita i v případech dvou realizovaných nedávných průzkumů (Gabalova Analýza sociálně vyloučených romských komunit v ČR i Atlas romských komunit v SR) – a tedy i diskutabilnost celkového výsledného obrazu o romských komunitách v obou republikách žijících. A jaká jsou vůbec kritéria sociální vyloučenosti a sociální zaostalosti? Ostatně i samotný pojem komunita, resp. komunity není pro označování skupin tzv. sociálně vyloučených Romů zcela adekvátní.

Zůstává tedy stále nedořešený problém, jak z hlediska majoritní společnosti nazývat Romy či romská společenství celkově, u vědomí jejich diferencovanosti – kdy ani dříve v historii nebyli nikdy jednotným celkem, ale vždy určitými příbuzenskými celky.

Často užívaný název romská menšina, minorita je správný pouze ve vztahu většina–menšina. A užívat pro celek termín příslušníci romské národnosti je už zcela nesprávné, protože by se jednalo jen o ty, kteří se při sčítání lidu přihlásili ke své národnosti (což bylo v roce 2001 už pouze 11 716 osob a v cenzu v roce 1991 33 486 osob), a to je jen zlomek oproti odhadovanému počtu Romů v České republice 220–250 tisíc.

Samotní Romové s celkovým názvem takový problém nemají – říkají si „*amare Roma, amare manuša*“, tj. naši Romové/Cikáni nebo naši lidé (olašští jednoznačně dodnes říkají a cítí jako „*muro nipo*“ – můj lid) a za ty skutečně své lidi považovali příslušníky svých příbuzenských – rodových skupin, svých fajt – alespoň tedy donedávna. Právě ve vyjádření své spjatosti a chápání své spřízněnosti, resp. nespřízněnosti došlo také k deformaci, k vážnému generačnímu posunu.

Mnozí si dnes mezi sebou říkají i nehezským názvem Romák/Romáci, což vychází také částečně i ze ztráty své skutečné identity a příslušnosti k Cikánům/Romům.

Současní Romové, právě ze skupiny Romů slovenských, se dnes (od 90. let 20. století) sami mezi sebou vnitřně navíc dělí na bohaté (*barvale*) a chudé (*čore*), na úspěšné a neúspěšné – a tak se mezi sebou posuzují a vymezují. K těm prvním patří dnes i mnozí příslušníci romských elit, jejichž spolupatričnost je založena na zcela jiných hodnotách – a to na dosažené příčce společenského a zejména ekonomického postavení. K druhým, většinou stále problematickým, převažujícím skupinám se obvykle už nehlasí a nekomunikují s nimi. Bohužel i někteří mladí Romové, kteří byli úspěšní

v dosažení vyššího či vysokoškolského vzdělání, se potom už s „ostatními Romy“, většinou v problémech žijícími, neidentifikují a necítí potřebu jim pomoci dostat se ze stavu, ve kterém se nacházejí, a to nejen existenčně. Tento postoj části (jistě ne celé) současné romské elity je sice zčásti pochopitelný, protože těžce získanou vyšší společenskou a ekonomickou pozici v rámci většinové společnosti už nechtějí opustit, ale je to problematické z hlediska stávající vnitřní sociální stratifikace i z hlediska budoucího vývoje romských společenství.

K vymezení generace, generačního předělu a změny

Další úvaha se týká našeho vymezení pojmu generace, diferencování podle generací, resp. jak zde chápeme generační předěl, tak důležitý pro probíhající změny.

Základní vývojový srovnávací klíč budiž tedy pro tuto úvahu vymezení časovým horizontem 2. poloviny 20. století, z hlediska mezigenerační zkušenosti české i romské rodiny. Bude nás zajímat tedy časový úsek přesněji řečeno druhé poloviny čtyřicátých let (po roce 1945) do začátku 21. století, tj. v daném období zhruba šedesát let. A to je rozměr dvou až tří mezigeneračních zkušeností v české (slovenské) rodině, v romské se týká dokonce až generací čtyř. Je tedy generační předěl v české (do roku 1993 v české a slovenské) a romské rodině totožný? Zcela určitě není, což dokládají už nejen demografická šetření.

V romské/cikánské rodině v českém a moravském prostředí poválečného období jde o mezigenerační porovnání lidí, narozených ve 20.–40. letech 20. století a starších (tj. nejstarší generace), dále v letech padesátých až sedmdesátých (střední generace) – a současné mladé a nejmladší generace, narozené od 80. let 20. století dodnes.

Za generaci není možno považovat jen její demografické vymezení jakožto dobu trvání, resp. výměny jednoho pokolení, jež se u nás i ve většině evropských zemí počítá průměrně na třicet let – z hlediska lidské reprodukce, ale i návaznosti mezi generacemi jako vazby mezi generací předcházející a následující. Zatímco těchto třicet let představuje jednu generaci u naší celkové populace, u romské populace je tato obměna nižší, v průměru zhruba dvacet let. Ovlivňuje ji i relativní mladost romské populace, jedna z jejích nejvýraznějších specifik, odlišujících ji od ostatního obyvatelstva.

Rozdílnost a postupné změny ve věkové struktuře obou populací a jednotlivých generací z demografického i celospolečenského pohledu dokládá

tzv. generační strom života. V generačním stromu života české společnosti jako celku je vepsána historie české společnosti za námi sledovaných posledních 50–60 let. Na konci 40. let 20. století se v něm už odráží velký poválečný tzv. baby-boom, kdy porodnost narůstala u veškerého našeho obyvatelstva, pak znovu na počátku 60. let v důsledku prodloužení mateřské dovolené a zvýšení sociálních dávek v této oblasti. Po sovětské okupaci a následně tzv. normalizaci od roku 1969 se většina obyvatel stáhla do rodin a zároveň silná generace z poválečné vlny zvýšené porodnosti procházela obdobím rozhodování o druhém či třetím dítěti. Tyto vlivy se vzájemně podpořily a přinesly pak jednu z největších populačních vln v české demografické historii.⁶ Romská populace však těmito skutečnostmi výrazněji ovlivněna nebyla.

Generační strom života dokládá na graficky vyjádřené věkové pyramidě rozdílnost pyramidy romské od celospolečenské. Zatímco romská si po celá desetiletí stále více či méně uchovává tvar pyramidy – stromu života se širokou základnou dětí a mladých lidí a naopak úzkou vrcholovou špicí – velmi malého počtu nejstarších věkových skupin, tak ta celospolečenská se postupně stále více deformuje a má již tvar, který se stromu – pyramidě nepodobá. V České republice celkově se to znovu výrazně ukázalo po rozdělení našich republik, protože se stále více začalo ustupovat od tzv. dvoudětného modelu rodiny, který byl dlouho chápán u průměrné rodiny jako určitá norma. V průběhu uplynulého půlstoletí celková česká populace stárla a jednou ze skupin, která ve vztahu k tomuto trendu představovala a dodnes představuje výjimku, jsou právě Romové. U nich se podíl dětí do 15 let stále pohybuje okolo 40 procent a spolu s věkovou skupinou mládeže do 18 let představují zhruba polovinu této populace, zatímco podíl nejstarší věkové skupiny tzv. poproduktivního věku je výrazně nízký, mnohonásobně nižší než u celkové společnosti, kde naopak podíl starších lidí rychle narůstá.

Již v 70. letech 20. století dochází u Romů k určitému snižování podílu dětí do 15 let, v období let 1970–1980 došlo pak (porovnáním výsledků cenzu – sčítání lidu z obou desetiletí) ke snížení z 48,7 procent na 43 procent, v České republice dokonce z 49,6 na 42,5 procent v důsledku mírně, ale stále klesající porodnosti romských žen. Průměrný počet živě narozených romských dětí klesl tehdy v ČR z 6,3 na 5,5 dětí, což je počet stále vysoký. Realizovaná plodnost romských žen zůstává i mezi rokem 1980 a 1990

⁶ Viz Možný, I. 2002. *Česká společnost: nejdůležitější fakta o kvalitě našeho života*. Praha: Portál.

značně vysoká. (Údaje po roce 1990 sice existují, demografické analýzy jsou však výsledkem vzorku pouze těch Romek a Romů, kteří se při sčítání přihlásili k romské národnosti, takže je možno posuzovat jen jako orientační vzorek, byť se zajímavými skutečnostmi, předtím takto nedoloženými.)

Mladé romské ženy mají první dítě většinou před 20. rokem věku – ať již v partnerském vztahu nebo v manželství – a jsou plodné dále i v době, kdy se stávají matkami jejich dcery. Výměna generace je u této populace opravdu kratší.⁷

Demograficky lze pro porovnání odlišnosti věkové struktury Romů a ostatního obyvatelstva použít (teoreticky) věkový medián, což je věk, který rozděluje populace na dvě stejně početné části. V roce 1991 věkový medián uvedené části romské populace dosahoval hodnoty 20 let, zatímco u úhrnu obyvatelstva 35,4 let.⁸

Česká republika, kde průměrný počet dětí na jednu ženu, tj. úhrnná plodnost, dosahuje jen hodnoty 1,2 a stále nezaručuje prostou početní obnovu populace, patří stále k zemím s nejnižší úrovní porodnosti na světě. Naopak romská populace si doposud zachovává vysokou úroveň porodnosti a romské ženy mají děti obvykle během celého reprodukčního období, dokonce ještě v mnohem vyšším věku než ostatní. Tato vysoká úroveň plodnosti Romek ovlivňuje zpětně věkovou strukturu romské populace, jež zůstává velmi mladá s vysokým zastoupením dětí, které se v blízké době dostanou do reprodukčního věku. To podle demografů znamená, že i v případě snížení průměrného počtu dětí na jednu ženu, k němuž postupně v mladé generaci dochází, bude absolutní počet narozených dětí nadále velmi vysoký a početní růst tak zřejmě bude zachován.

Pokud jde o porovnání romské populace s populací celkovou, v rámci České republiky hrají jistě svou roli i rozdíly regionální a bylo by přínosné pokusit se ve více vybraných lokalitách a regionech porovnat tento stav z uvedených hledisek u romských společenství s demograficky zjištěnou skutečností v České republice, v rámci níž se nejméně dětí rodí v Praze, v Plzni a Brně a naopak nejvíce v severních Čechách – v regionu Ústí nad Labem –, na severní Moravě – zejména na Ostravsku – a na jihu Čech – v okrese

⁷ Srv. Budilová, L. – Jakoubek, M. 2007. Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce. Cigánská příbuzenská síť (viz zde mj. prezentované cenné genealogické analýzy a grafy z konkrétních zkoumaných lokalit). In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.), *Cigánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Dryada, s. 28 a násl.

⁸ Viz Kalibová, K. 1999. Romové z pohledu statistiky a demografie. In: Kol. aut. *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha: Socioklub, s. 94 a násl.

Český Krumlov a Prachatic. Tuto nejvyšší porodnost v rámci celé republiky ovlivnila v těchto regionech pravděpodobně i romská populace, právě zde poměrně ve vyšších počtech zastoupená.

Potrátovost a umělá přerušování těhotenství byly a jsou u Romů zřejmě podstatně nižší, i když se u posledních dvou mladých generací již také vyskytují, obdobně jako v některých případech i rozvody, zatímco pro starší romské generace byly dříve výjimečné.

A pokud jde o sňatečnost, u mladších generací často dodnes přetrvává názor na posuzování partnerského života spolužití – „*pre vera*“ – téměř rovnocenně s manželstvím, který obvykle až po několika letech a společných dětech tento vztah institucionalizují.

Generační vývoj romských osídlenců, na příkladu českokrumlovského pohraničí

V průběhu více než šedesáti let poválečného období se romská/cikánská populace v Československu výrazně změnila: počtem a územním rozložením v rámci republiky, svou vnitřní strukturou, prohloubením vnitřní diferenciace nejen podle jednotlivých skupin a podskupin, ale hlavně změnami mnoha komponent způsobu života v důsledku změněných podmínek života. Ke změnám ještě zásadnějším došlo právě v Čechách a na Moravě, v prostředí velkých, průmyslových a pohraničních měst a dalších lokalit, kam přišly romské rodiny migrací ze Slovenska. Předpoklad postupné změny jejich postavení a životního způsobu byl u nich dán již tím, že změnily prostředí, v němž většina z nich do té doby žila – v izolovaných cikánských osadách –, tedy z venkovského, mnohdy společensky vyloučeného prostředí, do prostředí převážně městského a do otevřené společnosti, mezi ostatní obyvatelstvo. A to je podstatné, ať už tato změna prostředí nastala na základě jejich vlastního rozhodnutí nebo v důsledku migračního přesunu organizovaného. Tento velký migrační pohyb desetitisíců Romů v poválečných letech byl zvláštním druhem územního pohybu, zcela odlišného od kočování olašských skupin, vznikl v jiné době, byl podmíněn odlišnými faktory a probíhal za zcela jiných společenských podmínek. Migrace byla pro tyto Cikány/Romy jevem novodobým, součástí jejich sociální mobility a stala se základem pro kvalitativně nové problémy, vyvolané změněnou sociokulturní situací. Tito migranti, resp. novoosídlenci, byli najednou vytrženi z regionálního a historického kontextu, v němž po staletí žili a přicházeli do pro ně zcela neznámého prostředí, s odlišným způsobem života.

V prostředí českého, v našem případě českokrumlovského pohraničí však Cikáni/Romové přišli navíc do celkově složitých podmínek osídlování těchto území, které v průběhu poválečného vývoje změnilo zcela svoji tvářnost. Došlo zde k nebyvalým demografickým změnám, k téměř úplné výměně obyvatel, ke změně sociální a národnostní, resp. etnické skladby – v důsledku odsunu většiny zde tehdy převažujícího německého obyvatelstva a příchodu nových osídlenců. Mezi osídlenci, převážně české národnosti, přišli lidé z dalších národnostních a etnických skupin, které v těchto územích nikdy nežily – nejen Slováci, ale v rámci mezinárodních dohod mnozí reemigranti z Rumunska – rudohorští Slováci a banátské Češi, volyňští Češi, osídlenci i z Maďarska a Jugoslávie. Ze Slovenska v poměrně značných počtech přicházely právě rodiny cikánské.

Nová, pestrá národnostní a etnická skladba osídlenců pohraničí byla na jedné straně tedy pro Cikány/Romy příznivá už tím, že se neodlišovali jen oni sami, ale na straně druhé jejich odlišnost – antropologická, jazyková i životního způsobu – byla specifická a tak se mnozí v počátečních letech sžívání s novým prostředím začali dostávat často do konfliktů.

Zatímco Jihočeský kraj patří ke krajům s nejnižším absolutním počtem Romů v rámci republiky, v okrese Český Krumlov tvořili Romové/Cikáni k 31. 12. 1985 už 2,3 procent všeho obyvatelstva a ve městě představovali dokonce jeho 4 procenta, v současné době už více než pět procent. Na českokrumlovsku a hlavně v samotném městě Český Krumlov žije nejvyšší procento Romů nejen v Jihočeském kraji, ale relativně – procentuálně vzhledem k ostatnímu obyvatelstvu – více než v severozápadních Čechách či v Severomoravském kraji.

V českokrumlovském regionu dnes žije téměř 1 600 Romů, z toho v samotném městě Český Krumlov více než 800, trvale zde usídlených už ve třetí či čtvrté generaci od prvních osídlenců. Tvoří už více než pět procent obyvatel města a tento poměr stále narůstá.

V prvorepublikovém, předválečném období zde nežili žádní Cikáni, s výjimkou nemnoha ojedinelých kočujících skupin Cikánů olašských, kteří sem občasné krátkodobě zajížděli. Téměř všichni zde v posledním půlstoletí žijící Romové jsou zde zcela novou etnickou skupinou, tak jako i v dalších českých a moravských regionech. Patří do skupiny usedlých slovenských či maďarských Cikánů, kteří přišli i sem jako první generace imigrantů, hlavně z cikánských osad (*romane gava*) východního Slovenska. Většina zdejšího romského obyvatelstva pochází z okresů Stará Lubovňa, Prešov a Sabinov, odkud rodiče a prarodiče současné střední a mladé generace přišli po roce 1945 a v letech dalších, nejprve spontánní a později i řízenou migrací.

Tato první imigrační skupina – nejstarší generace nových osídlenců – sem přicházela za prací a bydlením, za lepší existencí svých rodin, tak jako do dalších českých a moravských lokalit, větších a průmyslových měst. Některé rodiny přišly po roce 1946 i v rámci osídlovací akce českého pohraničí, spolu s dalšími osídlenci – Slováky, Maďary, volyňskými Čechy a slovenskými či českými rumunskými reemigranty.

Kromě samotného města Český Krumlov Romové ze Slovenska osídlili Kaplici (podle posledních, autorkou zjištěných údajů zde na přelomu 20. a 21. století – v r. 1999 žilo,⁹ resp. žije 68 Romů), Dolní Dvořiště (40), dále obce Pohorská Ves (69), Kájov (35), Loučovice (61), Hořice na Šumavě (38), Přídolí (19), Vyšší Brod (33), Boletice – Květušín (46) a vesnice další, kde většinou pracovali nejdříve na Státních statcích, v živočišné výrobě jako krmíči dobytka a dojičky. V menších pohraničních vesnicích, kde jim byly v padesátých letech přidělovány ty nejhorší domky, o nichž se předpokládalo, že je tato rodina zničí nebo odejde jinam a kde mnohdy neměli ani kontakt se svými příbuzensky spjatými rodinami, tyto rodiny dlouho bydlet nevydržely. V průběhu dalších desetiletí zde docházelo k většímu migračnímu pohybu, takže současné počty představují už rodiny v těchto místech stabilizované.

Příkladem poválečné migrace do průmyslových lokalit je zde městečko Větrní (vzdálené 6 km od Českého Krumlova, směrem na Rožmberk), kam v druhé polovině 40. let přišla první imigrantská generace Cikánů/Romů, začala tu pracovat jako nekvalifikovaní dělníci ve velkém závodním komplexu Jihočeské papírny Větrní a usadila se zde. Zpočátku bydlela ve dvou velkých, několikapatrových domech v sousedství továrny, která jim toto bydlení poskytl (později ostatními obyvateli nazývaných „domy hrůzy“, v důsledku specifického způsobu bydlení a života těchto rodin).¹⁰

Další generace pokračovala v tomto pracovním zapojení (jak se tehdy říkalo) docela úspěšně, později se tu vytvořila i velká rodinně-příbuzensky spjatá, oblíbená vykládací parta Kotlarovců, kam po dlouhá léta dojížděli za prací i někteří českokrumlovští z fajty Kotlarových. V průběhu

⁹ In: Davidová, E. 2001. Romové a česká společnost, *Studie 3/2001*, Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky, Praha, s. 55 a násl.

¹⁰ Blíže viz Davidová, E. 1982. Cikánští osídlenci Českokrumlovská po roce 1945. In: Materiály k problematice novoosídleného pohraničí, sv. 2, *Zpravodaj KSVIEF, ÚEF ČSAV*, Praha, s. 116–135; a táž. 1982. Proměny etnické skupiny Cikánů-Romů v rámci tvořící se lokální společnosti novoosídleného pohraničí (na příkladě Českokrumlovská). In: Materiály, sv. 5, *Zpravodaj KSVIEF, ÚEF ČSAV*, Praha (interní tisk), s. 41–77.

60.–70. let došlo uvnitř této komunity k vnitřní stratifikaci, kdy se tzv. lepší, více integrované rodiny samy vyčlenily a přestěhovaly do sousedních přízemních „baráků“ či do bytových domů v této „fabriční ulici“, přičemž několik z nich mělo od začátku osmdesátých let dokonce svůj byt na sídlišti nebo vlastní rodinný domek.

Způsob života a úroveň většiny Romů ve Větrní vždy byl a stále více je naprosto odlišný od postavení a životního stylu převažující části českokrumlovských Romů. Problémy se zde výrazně v mnohých směrech ještě prohloubily počátkem 90. let 20. století, kdy podnik Jihočeské papírny zrušil většinu výroby, snížil stavy zaměstnanců a většina Romů i zde přišla o práci. Výrazně se zhoršilo i jejich soužití s ostatním obyvatelstvem, které se z této části – považované už dnes za ghetto – vystěhovalo.

V roce 1999 žilo ve Větrní už 240 Romů, představujících 7 procent obyvatel, dnes již ve třetí či čtvrté generaci. Tato lokalita, resp. její část se postupně stala sociálně vyloučenou komunitou, v níž dnes vyrůstá i mladá a nejmladší generace.

V regionu Českokrumlovská a Kaplicka žilo v roce 1999 už 1 578 Romů, z toho 775 ve městě Český Krumlov. Dnes je tento počet ještě podstatně vyšší (evidence však oficiálně neexistuje, tak jako i jinde v České republice).

Romské generace ve městě Český Krumlov (případová studie mezigeneračních změn)

Zatímco mnohé pohraniční obce a městečka Českokrumlovská a Kaplicka zaznamenávaly v poválečném období častý pohyb cikánských rodin, migrujících v rámci České republiky nebo vracejících se v rámci zpětné migrace na Slovensko, ve městě Český Krumlov se naprostá většina rodin původních osídlenců postupně stabilizovala a sžila s novým prostředím. V průběhu uplynulého půlstoletí se rozrostla a žije zde již ve třetí či čtvrté generaci. Tato skutečnost je výsledkem vývoje, který ani zde nebyl jednoduchý a bez problémů.¹¹

Po skončení druhé světové války, počínaje rokem 1945 a 1946, přišlo do Českého Krumlova několik prvních rodinných a příbuzenských skupin, za nimiž potom brzy přicházeli další příbuzní a známí z téhož místa či regionu. Jde tu o výraznou řetězovou migraci těchto prvních generací migrantů

¹¹ Blíže viz Davidová, E. 1988. Cikáni (Romové) v městském prostředí Českého Krumlova (1945–1988). In: Cikáni v průmyslovém městě, *Zpravodaj KSVIEF, ÚEF ČSAV*, Praha, s. 2–78.

a osídlenců, zejména příbuzenskou. Články řetězových migrací tvořily příbuzensky spjaté rodiny, extenzivní rodiny a rodové „fajty“, případně celé lokální pospolitosti, které se pak staly imigračním ekologickým jádrem romské/cikánské populace v novém prostředí. I když někteří členové těchto rodin a fajt byli mnohdy pouze pasivními migranty, historická zkušenost a tehdy ještě fungující vnitřní zákony příbuzenské pospolitosti je nutily následovat aktivní migranty své rodiny, svého rodu.

V Českém Krumlově byly první generací aktivních migrantů čtyři široké rodiny, které sem přicházely řetězovou migrací a postupně se zde trvale usadily a rozrostly. Dokládá to i výskyt zde stále nejčastějších romských příjmení: Kotlár, Kotlar (tyto rodiny pocházejí z Nižného Slavkova, z bývalého sabinovského okresu), Dunka (ze Šambronu, z Hromoše, Lubotína a Vyšného Slavkova v okrese Stará Lubovňa), Červeňák (z Šarišského Jastrabia a Malého Lipníku z okresu Stará Lubovňa) a Bílý (z Pečovské Nové Vsi ze sabinovského okresu), později pak i Černý (z Lubotína z okresu Stará Lubovňa) a Rakaš (rovněž ze Šambronu, dnes už zaniklé romské osady). Právě těchto několik původních, příbuzensky spjatých rodin prvních osídlenců tvoří imigrační jádro zdejšího romského obyvatelstva, které se ve městě Český Krumlov postupně usadilo a po počátečních problémových letech zde našlo poměrně brzy svůj domov. Většina českokrumlovských Romů střední a mladé generace se tady už narodila. A to je právě charakteristické pro Český Krumlov, že zde stále žijí většinou tytéž první osídlelecké rodiny ve třetí nebo i čtvrté generaci.

Postupný nárůst a vývoj těchto rodin v jedné městské lokalitě – v Českém Krumlově – se autorka pokusila zpětně zmapovat a opakovaným výzkumem pak sledovat a doložit. Jde tedy o případovou studii, která nám snad pomůže objasnit i obdobné situace a vývojové trendy v dalších, v poválečném období Romy nově osídlených regionech České republiky – i když případ Českého Krumlova je v mnoha směrech specifický.

O počtu Cikánů/Romů krátce po válce statistické údaje neexistují a je uváděn jen odhad – 97 tisíc v rámci Československa, z čehož v českých zemích jen přibližně 1 tisíc. První poválečný soupis, uskutečněný ministerstvem vnitra roku 1947, uvádí 101 190 Cikánů, z toho 16 752 žijících už v Čechách a na Moravě. Předpokládá se, že jich zde žilo už mnohem více, protože sem nebyli zřejmě zařazeni mnozí z těch, kteří se tehdy pohybovali mezi oběma republikami – díky značným vnitřním migračním pohybům, které v roce 1947 probíhaly. Tehdy se uplatňovalo rozdělení romské populace do skupin – práceschopní, pracující, dále tzv. „nenapravitelní asociálové“, a „cikáni v pohraničí“, žijící v pásmu 30 km od hranic (kam byli zřejmě zařazeni i někteří zdejší osídlenci).

V Českém Krumlově se z původního počtu 150 Romů (uváděných v tehdejší soupisu z roku 1947) jejich počet zde v průběhu uplynulého půlstoletí rozrostl na současných 800. Jednotlivé časové etapy tento vývoj dokládají:

1956	162 Romů ve 35 rodinách (viz Seznam cikánských rodin a jejich rozšíření ve městě Český Krumlov, Městský národní výbor 1956)
1958	190 Romů ve 45 rodinách, představujících stále hlavně původní „fajty“
1966	216 Romů (údaj ze sporadických zpráv MěNV Český Krumlov)
1970	362 Romů (podle celostátní evidence provedené Institutem demografie tehdejšího Statistického úřadu)
1980	438 Romů hlášených ve městě k trvalému pobytu
1987	téměř 600 Romů žijících ve 133 rodinách (z toho 20 smíšených)
1999	775 Romů, již ve 207 rodinách, žijících ve městě, kde už představují 5,5 procent obyvatel ¹²
v současnosti	více než 800 Romů, cca 1 600 v celém regionu (už bez doložení evidence)

I zdejší Romové museli v první generaci migrantů a osídlenců projít složitým vývojem přechodu z dřívějšího izolovaného prostředí svých cikánských osad do většinou městského, otevřeného prostředí nebo do obcí mezi ostatní obyvatelé, a to se všemi, předtím jim neznámými atributy způsobu života. Teprve od druhé generace, která se zde už narodila, se jim začalo dařit se postupně alespoň zčásti adaptovat na nové podmínky a sžívat se s ostatními. A zároveň přitom na ně začal působit i násilný asimilační tlak tehdejší společnosti.

Osudy a cesty těchto Romů se za posledního půlstoletí v novém prostředí a v pro ně otevřenější společnosti vyvíjely akcelerovaněji než v jejich prostředí předchozím a byl zde i určitý předpoklad pochopení některých dalších hodnot, jako kupř. hodnoty trvalejšího zaměstnání ve smyslu jistého zdroje příjmu pro rodinu nebo hodnoty bydlení.

K velkým změnám došlo i v posledních 18–19 letech, po zlomovém roku 1989, kdy nové společenské zřízení přineslo Romům kromě nových šancí i mnoho problémů. V názorech, jak vnímají Romové u nás (i na Slovensku) toto období, kdy se velká část z nich propadla do nezaměstnanosti, jde

¹² Davidová, E. 2001. Romové a česká společnost, *Studie 3*, Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky, Praha, s. 52–53; a Davidová, Eva – Černá, Marta. 1999. *Romové v okrese a městě Český Krumlov (analýza současného stavu)*. Okresní úřad Český Krumlov, srpen 1999, interní tisk.

rovněž o generační odlišnosti. U starší generace, z níž většina byla v českém a moravském prostředí už zvyklá pracovat, se ztratil pocit z vlastní užitečnosti a možnosti získávat pravidelný příjem prací. Tu mnozí z nich ztratili a často dodnes nemají šanci ji získat znovu. Závažnou a bohužel pravdivou skutečností přitom je, že nejmladší generace práci nepoznala vůbec a že ti, kteří se narodili po roce 1990, vyrůstají často od dětství v rodinách, závislých pouze na sociálních dávkách. A to má závažné dopady a negativní důsledky na jejich celkový životní styl a vytváření hodnotové orientace.

Zdrojem pocitu nespokojenosti u současných starších Romů je navíc i horší se stav jejich postavení v majoritní společnosti, stále plně předsudků, a především pak rozpadávajícího se cikánského/romského společenství s jeho dřívějším hodnotovým systémem, na němž byl jeho život postaven, ztráta rodinně-příbuzenských autorit i důsledky přejímání mnoha pro ně nových, hlavně negativních hodnot a životního stylu od části většinové společnosti. Jde o pokračující kolaps nejen sociální, ale mnohdy i morální.

Romské rodiny po příchodu do města Český Krumlov, jejich dislokace

Významnou podmínkou a determinantou pro život v novém prostředí je bydlení romských rodin, územní dislokace v rámci dané lokality, jeho koncentrace či disperze, tedy jeho interakční podstata. Sama skutečnost, že se jim prostřednictvím tohoto bydlení v novém domově začala otevírat možnost kontaktů se sousedy a s neromským prostředím, přinášela neočekávané vlivy a důsledky – zpočátku negativní, ale později naopak velmi pozitivní.

Bydlení Romů v Českém Krumlově bylo od počáteční doby jejich příchodu určováno a směřováno hlavně do historického jádra, do starého města, kde od roku 1945, resp. 1946 a pak převážně až do roku 1989 žila většina zdejších romských rodin. Jejich největší koncentrací se nejdříve stala hlavně Rybářská ulice, kde jim bylo umožněno bydlet v historických domech, jejichž památkovou cenu tehdejší pracovníci osídlovacích úřadů a prvních národních výborů nebrali v potaz. Pro ně to byly opuštěné, neopravené domy, kde další noví osídlenci bydlet nechtěli a proto je přidělili romským rodinám. To, že v průběhu několika málo let byly tyto domky většinou devastovány, není tedy jen vinou Romů, kteří sem přišli ze zcela odlišného prostředí – ze svých chatrčí v cikánských osadách, bez jakékoliv znalosti o používání civilizačního hygienického vybavení. Zde tedy žili zpočátku tak, jak tomu byli dříve zvyklí (kupř. vanu v jim dříve neznámé

koupelně užívali pro slepice a jiné zvířectvo, potřebu dřeva v zimním období řešili i pálením části dřevěných staletých krovů apod.). Po tzv. vybydlení Rybářské uličky (jak byl tento stav nazván ostatními obyvateli) byla tato ulice podél řeky Vltavy koncem padesátých let proto památkově rekonstruována jako první a rodiny byly přestěhovány jinam.

Druhá koncentrace romských imigračních rodin byla tehdy v domcích ulice Pod kamenem, při vjezdu do města, kde však rovněž koncem 50. let došlo k demolici těchto obydlí v důsledku rozšiřování příjezdové komunikace. Odsud byly rodiny přestěhovány opět do historického jádra města – do ulic Kájovská, Široká a na starý Plešivec, navíc do dvou domů v městské části Vyšný. Zde všude žily tyto rodiny až do roku 1990.

Dislokaci a počty cikánských/romských rodin v druhé polovině 50. let 20. století dokládají následující dva přehledy – z roku 1956 a 1958, kdy téměř všechny žily v rámci městského centra, hlavně v historických památkových domech mezi ostatním obyvatelstvem. Ve vnitřním památkovém městě žilo v roce 1956 162 Cikánů-Romů ve 35 rodinách.¹³

Podívejme se na dislokaci těchto 35 rodin, často příbuzensky spojených:

Kostelní ul., č.p. 168	5 rodin a příbuzných Kotlarů, Rakašů a Dunků	16 lidí i s dětmi
Kájovská ul., č.p. 63	5 rodin /Kotlar, Bílý, Červeňák/ (rodina Alexandra a Ilony Kotlarových – 7 dětí)	34 lidí
Dlouhá ul., č.p. 89	1 rodina (Jan a Marie Dunkovi – 6 dětí)	8 lidí
Soukenická ul., č.p. 17	2 rodiny (Kuča Julius s manželkou, syn František a jeho družka Žofie Miková, olašská Cikánka)	13 lidí
Horní Brána, č.p. 101	3 rodiny (Koloman Rakaš a Helena Bílá – 4 děti, jeho sestra Cecilie Rakašová a J. Horváth, jeho sestra Helena a Koloman Kotlar)	14 lidí
Plešivec, č.p. 139	1 rodina (Ondřej a Helena Dunkovi – 5 dětí)	7 lidí
Plešivec, č.p. 116	1 rodina (Jozef a Margita Kutišovi, svob.)	2 lidé
Plešivec, č.p. 89	2 rodiny (Ernest Kotlar a jeho sestra Verona s Emilem Dunkou – 3 děti)	6 lidí
Latrán – Jáma, č.p. 88	1 rodina (Štefan a Helena Ištokovi – 3 děti)	5 lidí
Rybářská ul., č.p. 19	1 rodina (Alex. Dunka a Barbora Kučová – 6 dětí)	8 osob
Rybářská ul., č.p. 2	2 rodiny (Jan Kotlar a Elena Berková – 5 dětí a jeho sestra Margita a O. Rakaš – 1 dítě)	10 osob

¹³ Vlastním výzkumem – při své první návštěvě českokrumlovských Cikánů/Romů v roce 1956 – zjistila Eva Davidová (tehdy ještě studentka FF UK v Praze).

Rybářská ul., č.p. 5	4 rodiny (Rakaš Bartoloměj a Kotlarová Helena a jeho sestra Anna a Aladár Kotlar, Jan a Anna Červeňákovi – 5 dětí, a Gábor)	14 osob
Latrán 155, Pod kamenem	2 rodiny (Jan Červeňák /manželka s dětmi odhlášena/, Vojtěch Bílý a Margita Kučová – bez dětí)	3 osoby (hlášené)
Latrán 156, Pod kamenem	2 rodiny (Emil a Anna Rakašovi – 4 děti, Verona Bílá a druh Josef Wegschmid /Němec/)	8 osob
Rybářská ul., č. 5	1 rodina (Anna Gáborová – 3 děti, nehlášena)	4 osoby

V průběhu let 1956–1958 se tedy počet trvale zde bydlících (hlášených) Romů zvýšil ze 162 zde žijících na 181 trvale hlášených cikánských obyvatel, fakticky téměř na 200. Osídlenecké rodiny se rozrůstají nejen přirozeným přírůstkem, mladé generace se osamostatňují a vznikají nové nukleární rodiny (i když stále patří do své extenzivní rodiny, k níž se hlásí). Představují proto už 45 samostatných rodin. Základem zdejšího romského osídlení zůstávají stále původní rodinně-příbuzenské celky Kotlarovců, Dunkovců, Červeňáků a Bílých, prvních imigrantů do tohoto města.

Rodiny z fajty Dunků (pocházející z Vyšného Slavkova a z Nižného Slavkova v okrese Sabinov, z Lubotína a Malého Lipníku, okres Stará Lubovňa) bydlely od svého příchodu většinou stále ve stejných bytech či domech v Rybářské ulici, v Dlouhé ulici a na starém Plešivci, rodiny z fajty Kotlarů (pocházející rovněž z Nižného Slavkova a z Kamenice v okrese Sabinov, nebo z Lipan či Lubotína v okrese Stará Lubovňa), dále na starém Plešivci, Pod kamenem, jedna rodina dokonce přímo na náměstí, rodiny Bílých, které přišly do Českého Krumlova z Pečovské Nové Vsi, z Plavče a z Nižného Slavkova v sabinovském okrese, žily nadále v uliční části Pod kamenem (která byla pak brzy poté v rámci přestavby příjezdové silnice do města v této části zrušena), na starém Plešivci a ve Vyšném. Rodiny z fajty Červeňáků (pocházející ze Šarišského Jastrabie v okrese Sabinov, z Malého Lipníku v okrese Stará Lubovňa, z Velkého Lipníku či z Vyšného Slavkova v okrese Levoča) žijí ještě v Rybářské ulici a v Dlouhé ulici. Rodiny Rakašů (ze Šambronu a z Lipan v okrese Stará Lubovňa či z Blažkova v sabinovském okrese) bydlí v té době na starém Plešivci, na Latránu, ve Vyšném a Pod kamenem, rodiny Horváthů (původem rovněž z Lipan v sabinovském okrese) ve Vyšném a Ištokovci (z Nižných Sabin v okrese Medzilaborce) bydleli tehdy dokonce na hlavní ulici centra – na Latránu.

Kromě těchto původních rodin prvních osídlenců lze zpětně vysledovat i pohyblivou migrační skupinu rodin, které přicházely do tohoto města – tak jako do ostatních měst v České republice, žily zde krátce a opět odcházely

jinam. V 60.–70. letech se tyto jejich počty dočasně zvýšily. Přicházely ze zcela jiných regionů než zdejší první „kmenové rodiny“, které všechny přišly z východního Slovenska, hlavně z okresů Sabinov a Stará Lubovňa. Dočasně, obměňující se migranti byli, resp. jsou ze Slovenska jižního, z okresů Lučenec a regionů dalších. Ale ti, jak se zpětně ukázalo, neměli podstatnější vliv na vývoj a stav zdejší romské komunity, jejíž základ byl a je postaven na uvedených extenzivních rodinách, příbuzenských pospolitostech.

Ke zpětné migraci na Slovensko či k flukтуаční migraci po Čechách přiměla tehdy řadu rodin v novém prostředí i odlišná spotřební struktura, která měla svou oporu ve společenském vědomí, formovaném předchozí historickou situací. Ve svých cikánských osadách na Slovensku, ve vlastnoručně postavených chatrčích a domcích, často bez elektřiny, bez vody, plynu a dalšího vybavení, nebyly tyto rodiny zvyklé platit poplatky za byt, za světlo, za vodu. Systém civilizačních poplatků je pro ně fenoménem zcela odlišné společenské skutečnosti. (Ostatně tuto povinnost, včetně poplatků za odvoz odpadu, někteří Romové v některých městských lokalitách nezahlali dostatečně na vědomí dodnes a dostávají se tak postupně do velkých dluhů a do domů pro neplatiče.)

I v Českém Krumlově si mnozí z první generace romských osídlenců jen pomalu zvykali na zprostředkující činitel jako jsou peníze. Nájemné a ostatní poplatky, splatné pravidelně jednou měsíčně, považovali někteří z nich za moderní formu útlaku, porovnávajíce stále s pro ně laciným životem a odlišnou spotřební strukturou ve své původní osadě. Později, v 50. a 60. letech, si zvykli na určitou sociální pomoc ze strany tehdejšího státu, což je však vedlo ke stále se zvyšující závislosti.

V období 60. let dorůstá druhá generace zdejších romských rodin, jejichž děti jsou narozeny většinou už v tomto městě. A tehdy se na ní začínají projevat dvojí vlivy: na jedné straně pozitivní vliv většiny zde usídlených původních imigračních rodin, které si dokázaly v rámci místního lokálního společenství už obhájit svou pozici, na straně druhé už i mnohé negativní důsledky asimilačních tlaků tehdejší totalitní společnosti na „občany cikánského původu“. Způsob života se proto i v mnoha českokrumlovských romských rodinách začíná již viditelně měnit – postupným rozrušováním či až rozpadáváním dřívějšího hodnotového systému a spjatosti extenzivních příbuzenských skupin, v postupující deformaci dřívějšího hodnotového systému a v odkládání dobrých tradic. Ve snaze se neodlišovat a prospět tak lepší budoucnosti svých dětí, jak je jim od začátku 50. let majoritní společností neustále zdůrazňováno, přestává řada rodin mluvit se svými dětmi romsky a vytrácí se vliv rodinných a příbuzenských autorit.

A přitom se tady většina Romů v podstatě stabilizovala a začala se cítit dobře v novém domově, který vzali za svůj – vždyť doma se člověk cítí tam, kde se mu narodily a vyrůstají děti a kde má už i první hroby svých rodičů či příbuzných.

Tabulka č. 3. Romské rodiny v Českém Krumlově – jejich počty a rozmístění v roce 1987

Příjmení rodiny	Počet rodin	Místo narození, dřívější bydliště	Bydliště v Č. K.
Balog	1	Kamenica, okr. Stará Lubovňa	Č. Krumlov – Klášter
Billý /Bílý	3	Pečovská Nová Ves, okr. Sabinov, Nový Slavkov, okr. Sabinov, a Č. K.	Horní brána, Kájovská ulice
Čarný	3	Lubotín a Lipany, okr. Stará Lubovňa	Starý Plešivec, Špičák, Nové Spolí
Červeňák	13	Šarišské Jastrabie, Vyšný Slavkov, okr. Sabinov, Malý Lipník, okr. Stará Lubovňa, a Č. K.	Latrán 2, Špičák
Dunka	31	Hromoš a Lubotín, okr. Stará Lubovňa, Vyšný Slavkov, okr. Sabinov, Č. K.	Dlouhá, Kájovská ul., Latrán, Starý Plešivec
Gábor	4	Šambron, okr. Stará Lubovňa	Soukenická ul., Plešivec
Ferenc (a Kotlár)	1	Nižný Slavkov, okr. Sabinov	Za nádražím
Horváth	4	Vyšný Slavkov, a Č. K.	Starý Plešivec
Ištok	3	Český Krumlov	Široká ul., Plešivec
Kotlar (Kotlár)	34	Nižný Slavkov, okr. Sabinov, Český Krumlov	Náměstí 2, Kájovská ul., Plešivec, Za nádražím
Milo	1	Semily, Český Krumlov	Plešivec
Mižigar	1	Ostrava	Starý Plešivec
Rakaš	6	Krivany a Lipany, okr. Sabinov, Český Krumlov	Nové Spolí, Vyšný
Sívák	1	Český Krumlov	Plešivec II.
Šuster	2	Kadaň, Český Krumlov	Latrán, Klášter
Pešta	1	Malý Lipník, okr. Sabinov a Bruntál	Plešivec II.
Tokár	2	Nižný Slavkov, okr. Sabinov a Český Krumlov	Pivovarská ul. Soukenická ul.
Vagai	2	Karviná a Český Krumlov	Sídlíště Plešivec II.
CELKEM	133 rodin		

Tyto vzájemně odlišné vlivy a skutečnosti, které pokračovaly i v období 70.–80. let, působily hlavně na mladou generaci rozporuplně, i když na většinu zdejších romských rodin – v důsledku jejich předchozího dobrého základu a vytvořené vlastní pozice – relativně méně výrazně. Ještě stále jim byly určitou oporou jejich rodiny, s nimiž mladí žili v bytech v rámci městského centra, v sousedství s ostatními obyvateli (o čemž vypovídá i výše uvedený přehled).

Na předchozím přehledu si tedy povšimněme i místa bydliště těchto rodin, kdy ještě téměř všechny žily v centru starého města, mezi ostatními jeho obyvateli, v relativně velmi dobrém soužití. Porovnejme v tomto ohledu následující přehled z roku 1999 – jako doklad velké změny v jejich dislokaci, která měla značný vliv i na změnu způsobu života a společenského postavení většiny z nich. Na začátku 90. let 20. století byly totiž tyto rodiny (a nejen romské) přestěhovány z centra města – městské památkové rezervace – do sídlištních městských bytů – na sídliště Plešivec II. a Mír v Domoradicích (pokud si změnu bydlení mezitím nevyřešily samy jinak). Zejména na sídlišti Mír žijí Romové od té doby soustředěni ve dvou, nyní již třech mnohapatrových panelových blocích, což následně vyvolalo mnohé nové vzniklé problémy, vycházející z koncentrovaného osídlení a sestěhování rodin rozdílné úrovně, bez přihlídnutí k jejich příbuzenské spjatosti. Tato skutečnost přispěla u mnoha z nich ke změně nejen životního způsobu, ale i společenské pozice, dokonce i ke změně vzájemných vztahů. Vystaly nové problémy, které před tímto rokem převážná část zdejších Romů, žijících do té doby v rozptýleném osídlení mezi ostatními, neznala. Problémy se začaly vyjevovat i ve vzájemném soužití, kdy ostatní sousedé rovněž nebyli zvyklí na koncentrované osídlení v panelácích – „cikánských blocích“, jak je nazývají, a dochází ke stálému zhoršování veřejného mínění a vztahu k romským rodinám, byť stále velmi diferencovaným. To je i začátek změny předchozího „českokrumlovského zázraku dobrého soužití Romů s ostatními obyvateli“, jak byl v rámci republiky po dlouhá léta nazýván a prezentován jako příklad možného přirozeného soužití. A v tomto změněném společenském klimatu zde vyrůstá současná mladá romská generace.

Tabulka č. 4. Romské rodiny v Českém Krumlově: současné bydliště – stav z roku 1999.

Rodina (příjmení)	Počet	Místo narození (původní bydliště)	Místo bydliště v Č. K.
Balog	1	Kamenica, okr. Stará Lubovňa	Č. K. – Krásné Údolí
Baiger	2	Ostrov nad Ohří, Kaplice	Ul. 5. května
Billy (Bílý)	8	Pečovská Nová Ves, okr. Prešov Nižný Slavkov, okr. Sabinov	Sídliště Mír – Domoradice
Bílá	1	Košice, Č. K.	Sídliště Mír – Domoradice
Černý	6	Lubotín, okr. Stará Lubovňa, Lipany, okr. Sabinov, Č. K.	Sídliště Plešivec II. Sídliště Mír–Domoradice
Červeňák	24	Malý Lipník, Krivany, Toporec – Slov. Č. Krumlov	Sídliště Mír, Kaplická /Tavírna
Dunka	44	Hromoš, Vyšný Slavkov, Lubotín, Malý Lipník a Č. K.	Nové Spolí, Plešivec, Sídliště Mír, Spojovací
Danko	1	Hromoš, okr. Stará Lubovňa, Č. K.	Sídliště Mír
Demetr	2	Český Krumlov	Sídliště Mír, ul. 5. května
Gábor	11	Hromoš, Lipany, Šambron, Kamienka, Český Krumlov	Sídliště Mír, Za nádražím, Nové Město, Plešivec
Hlaváč	4	Košice, Český Krumlov	Latrán – Č. K.
Horváth	7	Lipany, Vyš. Slavkov, okr. Sabinov Kamenice, Č. Krumlov	Latrán, Za nádražím, ul. 5. května
Karala	1	Kapišová – Slov., Č. K.	Ul. 5. května
Ištok	3	Písek, Český Krumlov	Sídliště Mír, ul. 5. května
Kotlar (Kotlár)	30	Nižný Slavkov, Šarišské Jastrabie, Lipany – Slov., Český Krumlov	Dlouhá, Masná ul., Sídliště Mír, Plešivec
Milo	1	Semily – ČR, Český Krumlov	Sídliště Mír
Mižigar	1	Ostrava, Český Krumlov	Sídliště Mír
Kuča	2	Český Krumlov	Tavírna
Rakaš	6	Lipany, Krivany – okr. Sabinov, Český Krumlov	Nové Spolí, sídliště Mír
Sivák	4	Zlaté, Český Krumlov, Větrní	Č. K. – Krásné Údolí
Surmaj	2	Český Krumlov	Skalní ul.
Šuster	5	Kadaň, Kaplice, Český Krumlov	Sídliště Mír, Skalní ul.
Pešta	3	Malý Lipník, Bruntál, Český Krumlov	Plešivec II.
Tokár	6	Nižný Slavkov – okr. Sabinov, Český Krumlov	Latrán a sídliště Mír
Vagai	1	(pův. Karviná), Český Krumlov	Sídliště Mír
+ smíšená manželství 23			
CELKEM: 207 rodin			

V uplynulých osmi letech se počet romského obyvatelstva v tomto městě ještě zvýšil, zejména v rodinách Bílých (na současných 9 rodin), Černých (na 5 rodin), Gáborů (na 10 rodin), Mižigarů (na 3), Siváků (na 4 rodiny) a Tokárů (na 5 rodin). Pokud jde o počty rodin, u kmenových rodin první generace osídlenců – tj. Dunkovi, Kotlarovi a Červeňákovi – se výrazně nemění, zůstávají rodinami nejpočetnějšími, příbuzensky spjatými. Narostly však počty jejich rodinných příslušníků. Právě v rámci těchto rodin jde i v současnosti nejvíce o vícegenerační soužití, což je významná skutečnost.¹⁴

Období padesátých až osmdesátých let 20. století – s důsledkem ztráty dvou generací

Především tedy v důsledku násilných asimilačních tlaků předchozí totalitní společnosti byla v letech 1950–1989 přerušena kontinuita přirozeného vývoje většiny romských rodinně-příbuzenských komunit, a tím u nich v průběhu těchto čtyřiceti let došlo ke ztrátě nejméně dvou generací. *Došlo k deformaci předchozího hodnotového systému*, na němž byla jejich rodinná společenství postavena, *a k přetržení vztahů v přirozené generační návaznosti*.

Přeště jeho důsledek – demoralizovaný stav v oblasti životních hodnot – není obecný a stejně se projevující u všech romských skupin a komunit, u převážné části střední, mladé a nejmladší generace skupin slovenských Romů žijících v České republice je však skutečností.

Tyto změny začaly již od poloviny šedesátých let 20. století, od nástupu tehdejší mladé generace, již vyrůstající či už narozené v tomto novém prostředí, v novém domově.

Na jedné straně jde o logickou generační změnu a generační rozpor, který je stále jednou z hybných sil každé sociální struktury, každého společenství. Na straně druhé však utržení této nové generace bylo velmi rozporuplné, protože od období 50.–60. let *byla právě v důsledku násilných asimilačních tlaků tehdejší totalitní společnosti přerušena a postupně ztracena ona kontinuita v jejich společenstvích*. Navíc zde působila migrační změna, odchod jejich rodičů spolu s dětmi z předchozího domova na Slovensku do otevřené společnosti českých zemí a dozrívající souvislost tohoto jejich přechodu z koncentrovaného osídlení do disperze mezi ostatní české či moravské obyvatelstvo, mezi nímž už tyto děti začaly vyrůstat.

¹⁴ Tyto údaje zjištěny v únoru r. 2008 terénním výzkumem autorky a rozhovory s romskými informátory (Městský úřad evidenci Romů nevede) – pozn. E. D.

Ke generačnímu konfliktu, vycházejícímu ze dvou relativně neadekvátních orientací v životním způsobu a hodnotové orientaci, dochází vždy a přirozeně, ale podmínky pro nástup této první mladé poválečné generace byly odlišné a specifické. Zatímco starší, první generace migrantů a osídlenců vyrostla ještě ve svém prostředí – většinou cikánských osad na Slovensku –, jejich děti a vnuci vyrůstali už v domově pro ně novém, navíc s vlivy celospolečenských asimilačních tlaků. U této a další mladé generace docházelo – a ještě bude docházet – k rozporu vědomí odlišných generací, kdy na jedné straně se tato část romské mládeže už zcela či zčásti neztotožňuje s předchozím, starým způsobem života a myšlením svých rodičů, s hodnotovým systémem svého společenství. Na straně druhé se ještě neztotožňuje ani s „modelem necikánským“, i když se chce v mnoha směrech přizpůsobit svým neromským vrstevníkům. Mnohdy se tedy ocitá ve značném dilematu, k němuž přispívá jak vytrácející se pozitivní vliv rodinného, resp. příbuzenského společenství, tak i vysoká míra předsudkovosti ze strany okolního obyvatelstva, která ji vhání buď do stále hlubší společenské izolovanosti nebo zpět ke starším generacím a do své rodiny, jejíž pevný hodnotový základ se však u těchto skupin vytrácí (na rozdíl od skupin olašských, kde návaznost generací v tomto směru přetrvává).

Tento stav je však v případě českokrumlovských Romů odlišný, rozrůzněný a u každého záleží na příslušnosti k dané fajtě nebo širší rodině. Již mnoho let zde hrají svou významnou roli rozdíly mezi jednotlivými rodinami v závislosti na úrovni jejich dobrovolné společenské integrovanosti, k níž samy v průběhu let dospěly zejména „kmenové rodiny“ prvních osídlenců (z fajt Kotlarů, Dunků a dalších), které tvoří základ zdejšího „cikánského osídlení“. Dodnes tu společně žijí v příbuzensky spjatých, obvykle třígeneračních rodinách. I zde šlo o proces segmentace širších skupin na samostatné subskupiny, utvářené podle rodinných, resp. teritoriálních linií.

Zajímalo nás, čím byla jejich specifika způsobena, a proto jsme se výzkumem i zpětnou dokumentací pokusili příčiny těchto vývojových změn analyzovat. Podle mých výzkumných poznatků zde šlo o působení vnějších a ještě výrazněji vnitřních vlivů. Za vnější možno považovat vliv a působení tehdejší městské radnice, která dokonce už v padesátých a šedesátých letech dala většině těchto Cikánů/Romů „šanci“, spolupracovala s představiteli jejich „fajt“, postupně jim uvěřila a pomohla, spolu s řadou jednotlivců. Nejmarkantnější však působily vnitřní vlivy uvnitř vlastní romské komunity, která se ve své většině chtěla adaptovat na nové životní podmínky, nevyvolávala konfliktní situace a postupně se učila spoluzít se sousedním, většinovým obyvatelstvem – tím, že měla možnost mezi ním bydlet (viz přehledy jejich

dislokace z roku 1956 a 1988). Tak získala v průběhu let i společenskou prestiž a stále více lidí „na svou stranu“, ne naopak (jak tomu bylo a stále je v rámci republiky mnohde jinde, v tomto regionu i ve Větrní). Ke specifické vnitřní, pozitivně působící vlivu ze strany samotných českokrumlovských Romů patří i významná skutečnost, že si tuto svou již získanou prestiž pak „hlídali“ a nenechali ji ohrozit nově přicházejícími migranty (kteří v 60.–70. letech ještě občas přicházeli buď ze Slovenska nebo pohybuje se při hledání trvalého domova i zaměstnání mezi různými místy Čech a Moravy), nepřipustili jejich příliv a usazení do města (i v případech, že se chtěla do jejich bytu mezi ně přistěhovat třeba další rodina z příbuzenstva, poskytl jí možnost jen krátkodobého ubytování – jako návštěvě, potom se s ní rozloučili a musela odjet). A to bylo rovněž dosti atypické.

Důsledkem tohoto relativně dobrého společenského postavení, které si českokrumlovští Romové postupně vybudovali a udrželi, je zde v rámci republiky i nejvyšší procento smíšených, interetnických romsko-českých manželství, což průkazně dokládá pozitivní změnu postoje zdejšího většinového obyvatelstva a veřejného mínění ke „svým Cikánům“.¹⁵ Většina těchto vztahů je nejen legalizována manželstvím, ale po dlouhá léta dobře fungují, navíc jsou v nich čeští partneři obvykle vtaženi spíše do širší rodiny romské. Romští/cikánští partneři se v rámci těchto smíšených svazků však nepřestali za svůj původ stydět nebo ho zapírat, takže jejich děti vyrůstají přirozeně v působení obou kultur – což v interetnických svazcích obvyklé vždy nebývá.

Dalším důsledkem postupného zakotvení většiny českokrumlovských Cikánů/Romů v tomto novém domově je skutečnost, že u nich nedocházelo a nedochází k výraznějšímu migračnímu pohybu ani v rámci republik a že dokonce nejezdí na Slovensko, aby ukázali svým dětem a vnukům prostředí, kde se oni nebo jejich prarodiče narodili a vyrůstali. Část z nich tak činí záměrně, protože se svým způsobem už stydí za prostředí cikánských osad, odkud přišli, takže mladé generace ho už neznají. Někteří ze starších tam výjimečně jezdí pouze v případech úmrtí a pohřbu někoho z příbuzných, a to

¹⁵ Z hlasů místních lidí: „Problémy s našimi Romy? To zde u nás nemáme, spíše s turisty, co v noci dělají rámus. Tady jsou rodiny na vyšší, jiné úrovni než jinde. Byl jsem dokonce svědkem toho, že cizí Cikánka odjinud ukradla cosi v samoobsluze a zdejší se hrozně bránila, že k nim nepatří. Oni se za ty, co sem v sezóně někdy přijíždějí krást, stydí...“, nebo: „... Místní lidé i turisté chodí rádi posedět do ‚Cikánské jizby‘ v Dlouhé ulici na halušky, pivo nebo ‚cikánský guláš‘ k manželům Věře a Milanovi Kotlarovým – nebo si tam teď chodí poslechnout výbornou muziku mladých z jejich rodiny.“

odjízďejí sami, bez dětí. Pravdou je však i to, že některé z jejich rodných osad už byly mezitím, hlavně v padesátých a šedesátých letech, zrušeny (kupř. Šambron či Hromoš v okrese Stará Lubovňa) a že zbývající příbuzní tam již zemřeli. Vazba na Slovensko tedy u nich neexistuje už od první a druhé osídlenecké generace.

Specifickou – pro mladší a mladou generaci – je i skutečnost, že zdejší Romové neemigrují. Jsou zde pouze dva případy emigračního odchodu – jedna rodina do Kanady, kde žije už v druhé generaci, a další do Irska (byl odchodem pouze dočasným, z důvodu řešení rodinných problémů, vzniklých v závislosti na hře v automaty). Současná mladá generace o řešení svých nově vzniklých problémů emigrací do ciziny zatím neuvažuje.

V průběhu poválečného období v letech 1945–1988 došlo tedy u cikánského/romského obyvatelstva v České republice k velkým generačním změnám. Předělem se stal i konec roku 1989, kdy nové společenské zřízení kromě nových šancí i pro Romy přineslo vážná rizika a problémy, související u mnoha z nich nejen s propadem do nezaměstnanosti. Prohloubil se vážný proces změn, probíhajících v romských společenstvích již po několik desetiletí – v postupné deformaci či ztrátě příbuzenských i rodinných autorit, ve snížené semknutosti současné rodiny a ztrátě tradiční vzájemné pomoci, spolu s dalšími jevy, nejen nově přejímanými – jako kupř. vznik instituce lichvářství mezi vlastními lidmi, u části Romů i prostituce, rozmáhá se gamblerství a narkomanie, pokračuje odkládání dětí do kojeneckých a dětských ústavů.

Jejich předchozí tradiční morální kodex, hodnotový vzorec a nepsané vnitřní zákony, jimiž se komunity slovenských Romů ještě po příchodu do českého a moravského prostředí řídily, byl postupně takto většinou rozbit. V období 50.–80. let jim byl vnucován život se zcela jinými kvalitami, takže se mnozí postupně stali rozpolcenými a dodnes nevědí, co od nich společnost očekává, jak a v čem se mají přizpůsobit a integrovat se s ní. A v tom vyrůstaly dvě generace, kdy ve svém společenství a rodinném prostředí ztrácely autority, vzory a nenacházely už často potřebné normy životního způsobu, jimiž by se řídily. V tomto období tak *došlo k přerušení kontinuity, ke ztrátě dvou generací*. Nový princip hodnot tak nebyl u větší části mladé generace vytvořen (nejen v případě generace romské), takže i současná vývojová etapa je plna problémů, svým způsobem ještě závažnějších a oboustranně neujasněných.

K potvrzení rozrůzněnosti, diferenciaci tohoto vývoje i současného stavu jsme použili případ Romů českokrumlovských.

Mnozí starší Romové, dnes někteří z nich už při znovuhledání sebe sama a své identity, říkají, že dříve Cikáni věděli, co má v jejich životě opravdovou hodnotu. Tou byla vždy rodina příbuzenstvo, opravdová láska k dětem,

úcta ke starým lidem, ke svému jazyku a hodnotám, víra, čest – „cikánská pativ“, tedy dát druhému čest a sám čest očekávající, pohostinnost, vzájemná solidarita a pomoc, úcta k moudrému člověku i slovu, ale i umění se bavit, zpívat a vyprávět sami sobě, těšit se z dané chvíle. Sami už cítí, že mnohé z těchto hodnot ztrácejí či dokonce už ztratili. Někteří, zejména ze současných romských elit a z mladší vzdělané generace, je chtějí znovu nalézt a pozitivní hodnoty oživit. Nebyl by to návrat zpět, který ani už realizovatelný není, ale třeba jedna z možných cest, jak vyjít ze současného, u mnohých těchto Romů už opravdu demoralizovaného stavu: určitou mírou sebeidentifikace své skupiny, svého společenství nalézt snad své lepší, pozitivnější místo ve společnosti, nalézt sebe sama.

Závěrem se vraťme k základnímu současnému problému: co Romové v tomto pro ně složitým vývojovém procesu sami chtějí, ať už patří do té či oné skupiny nebo příbuzenského společenství, do té či oné lokality – a co se od nich ze strany většinové společnosti očekává? Na to si musí odpovědět opravdu sami, každý nalézt sebe sama. To jim nikdo z kulturních či sociálních antropologů, demografů ani etnologů odpovědět nemůže. Společnými úvahami jen třeba pomůže při hledání cesty.

Literatura

- Barth, F. (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*. Oslo.
- Budilová, L. – Jakoubek, M. 2007. Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce. Cigánská příbuzenská síť. In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.), *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Dryada, s. 19–68.
- Davidová, E. 1970. *Cikánské-romské etnikum v Ostravě (ekologická analýza a problém vývojových změn Cikánů – Romů v městském průmyslovém prostředí. I. a II.)*. VÚVA Praha.
- Davidová, E. 1982. Cikánští osídlenci Českokrumlovska po roce 1945. In: *Materiály k problematice novoosídleneckého pohraničí, sv. 2, Zpravodaj KSVIEF*, vyd. ÚEF ČSAV, Praha, s. 116–135.
- Davidová, E. 1982. Proměny etnické skupiny Cikánů-Romů v rámci tvořící se lokální společnosti novoosídleneckého pohraničí po roce 1945 (na příkladě Českokrumlovska). In: *Zpravodaj KSVIEF*, vyd. ÚEF ČSAV, Praha, s. 41–77.
- Davidová, E. 1988. Cikáni (Romové) v městském prostředí Českého Krumlova (1945–1988). In: *Zpravodaj KSVIEF*, vyd. ÚEF ČSAV, Praha, Cikáni v průmyslovém městě, část 3, s. 2–81.
- Davidová, E. 1995. *Romano drom – Cesty Romů 1945–1990 (změny v postavení a způsobu života Romů v Čechách, na Moravě a na Slovensku)*. UP Olomouc. [2004. 2. vyd., Olomouc a Centre de Recherches Tsiganes, Interface.]

- Davidová, Eva – Čarná, Marta. 1999. *Romové v okrese a městě Český Krumlov (analýza současného stavu)*. Okresní úřad Český Krumlov, interní tisk.
- Davidová, E. 2001. Romové a česká společnost, *Studie 3*, Studie Národohospodářského ústavu Josefa Hlávky, Praha, s. 17–24, 49–62.
- Guy, W. (ed.), 2001. *Between Past and Future – the Roma of Central and Eastern Europe*. Hertfordshire.
- Guy, W. 2001. Romani identity and Post-Communist Policy, s. 3 a násl., *The Czech lands and Slovakia: another false dawn?*, s. 285 a násl. In Guy, W. (ed.), *Between Past and Future – the Roma of Central and Eastern Europe*. Hertfordshire.
- Hajska, Markéta. 2005. K identitě ostravských olašských Romů. In: Bittnerová, D. – Moravcová, M. a kol., *Kdo jsem a kam patřím?* Praha: SOFIS, s. 195–210.
- Horváthová, J. 2002. *Kapitoly z dějin Romů*. MRK, Brno.
- Hübschmannová, M. 1996. *Šaj pes dovakeras – můžeme se domluvit*. UP Olomouc.
- Jakoubek, M. – Hirt, T. (eds.). 2004. *Romové: kulturologické etudy*. Plzeň.
- Kalibová, K. 1999. Romové z pohledu statistiky a demografie. In: Kol. aut. *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha: Socioklub, s. 94 a násl.
- Marušiaková, E. – Popov, V. 2001. Historical and ethnographical background: Gypsies, Roma, Sinti. In: Guy, W. (ed.), *Between Past and Future*. Hertfordshire Press, s. 33 a násl.,
- Mann, A. a kol. (ed.). 1993. *Neznámi Rómovia*. Bratislava.
- Miklošič, F. X. 1875. *Ursprung des Wortes Zigeuner*. Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil. hist. Klasse, Wien, s. 56–60.
- Možný, I. 2002. *Česká společnost – nejdůležitější fakta o kvalitě našeho života*. Praha: Portál.
- Nečas, C. 1999. *Romové v České republice včera a dnes*. UP Olomouc
- Pavelčíková, N. 1999. *Romské obyvatelstvo na Ostravsku (1945–1975)*. OU Ostrava.
- Srb, V. 1985. Demografický profil československých Romů, *Český lid 3*, s. 139.
- Uherek, Z. – Valášková, N. 2006. Řízené migrace po roce 1989. In: Uherek, Z. (ed.), *Kultura-společnost-tradice II., soubor statí*. vyd. EÚ AV ČR Praha.
- Uherek, Z. 2005. Migrace a formy soužití v cílových prostorech. In: Hirt, T. – Jakoubek, M. (eds.), *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*. Plzeň: Čeněk, s. 258.
- Valášková, N. – Uherek, Z. 2006. Novoosídlenec pohraničí. In: Uherek, Z. (ed.), *Kultura-společnost-tradice*. Praha: vyd. Etnologický ústav AV ČR.

VÝZNAM RODINNÝCH VAZEB PRO MIGRACI ČESKÝCH A SLOVENSKÝCH ROMŮ¹

WILL GUY

Z angličtiny přeložila Lucie Plavjaniková*

„Byli zvyklí žít desítky let ve městě, neumí žít v domě na vsi“, míní starosta Josef Podlaha. „Za každou cenu se snaží udržet rodinné vztahy, proto jezdí stále za příbuznými do Vsetína.“²

Nucené vystěhovávání a migrace

Mediálně často zveřejňované vysídlení romských rodin ze severomoravského města Vsetína v roce 2006³ je jen dalším příkladem narůstající tendence k násilnému vystěhovávání těchto komunit v České republice, na Slovensku a jinde ve střední Evropě.⁴ Starosta jedné z obcí, do kterých byli Romové vysídleni, si povšiml, že kromě ořesu z toho, že byli nedobrovolně vystěhováni z jejich předešlých domovů v blízkosti městského centra do neznámých pobořených vlhkých domů uprostřed venkova, utrpěli ještě další nepříjemnou ztrátu – došlo k narušení všech důležitých vazeb rozšířených rodin.

* Stať je W. Guyem autorizovaným překladem jeho studie *The significance of family ties in Czech and Slovak Roma migration*. Překlad je dílčím výstupem projektu specifického výzkumu Katedry antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni 2009.

¹ V této stati je termín „Rom/ové“ používán pro velice rozmanité skupiny obecně označované jako „Cikáni“ a zahrnující osoby, identifikující se obvykle jako Romové, Cikáni, popřípadě i jinak, ačkoli tuto svou identitu nemusejí vykazovat při sčítání lidu a jiných cenzech. Protože jsem termín „Rom/ové“ používal ve svých dřívějších textech ze sedmdesátých let, jeho užívání už jen kvůli konzistenci zachovám; výjimku budou představovat pouze citace z oficiálních dokumentů z komunistického období, ve kterých jsou užívány termíny jako „cikán“ a „občan cikánského původu“.

² Bártová, E. 2008. Čunkovo vystěhovávání Romů? Rodinám hrozí exekuce. Aktuálně.cz, 10. březen.

³ Romea/ČTK. 2006. Mayor Cunek insists on removal of Romanies from Vsetin. 3 November. http://www.romea.cz/english/index.php?id=servis/z_en_2006_0284

⁴ ERRC. 2007. *Human Rights Organisations Welcome Call on Governments to End Housing Crisis of Roma in Europe*. Budapest: European Roma Rights Centre. 30 October.

Po pádu komunismu v roce 1989 ztratilo mnoho romských rodin svá předchozí, hlavně nekvalifikovaná zaměstnání, což bylo způsobeno kombinací dvou aspektů, které vedly k jejich výraznému zblácknutí – ekonomické restrukturalizace a diskriminace.⁵ Občasné rasistické útoky spolu s rostoucími sociálními, administrativními a obchodními tlaky na zachování či dokonce posílení segregace romských komunit,⁶ včetně jejich vystěhovávání jako ve Vsetíně, vyvolávaly znepokojení, a tak se někteří členové těchto komunit rozhodli následovat své bližní a využít výhod větší volnosti pohybu k hledání lepších příležitostí v lépe prosperujících zemích západní Evropy. Ještě silnější důvody k odchodu pak měli ve válkou zasažené bývalé Jugoslávii.

Zatímco bylo možné podniknout do západních zemí krátkou návštěvu jako turista, zamítání vstupu osobám, které byly imigračními úředníky identifikovány jako Romové, vedlo Romy k přijetí alternativních prostředků pro získání povolení ke vstupu – při příjezdu požádali o udělení azylu. V létě 1997 přicházely do Kanady a Británie z České republiky a o rok později ze Slovenska do Británie skupiny azylantů. Jejich příliv vyvolaly místní televizní programy, které tyto státy vykreslovaly jako země, jež romské imigranty vítají a neexistuje v nich diskriminace.⁷ K nemalým rozpakům všech zainteresovaných zemí přispěla skutečnost, že dané události, které budily pozornost médií po celém světě, koincidovaly s rozvíjejícím se jednáním o rozšíření EU. Další příjezdy potenciálních romských utečenců z celé střední a východní Evropy do západních zemí podnítily vznik série studií, mezi jinými také studie Mezinárodní organizace pro migraci (IOM). Tyto studie zaznamenaly, že Romové se od jiných žadatelů o azyl odlišovali tím, že migrovali ve skupinách rozšířených rodin. Ačkoliv tento aspekt nebyl hlavním ohniskem výzkumu, jenž byl více zaměřen na politicky citlivé stránky migrace, tak ještě jednou podtrhl význam širokých rodinných vazeb jako rozhodujícího principu sociální organizace Romů.

⁵ Viz Ringold, D. et al. 2003. *Roma in an Expanding Europe: Breaking the Poverty Cycle*. Washington, D.C.: The World Bank. zejm. s. 1.

⁶ Viz Baršová, A. 2003. Housing problems of ethnic minorities and trends toward ethnic segregation in the Czech Republic. In: *Romany in the Town*. Praha: Socioklub/UNHCR; Frištenská, H. 2000. Diskriminace Romů v oblasti bydlení a její projevy. In: *Romové, bydlení, soužití*. Praha: Socioklub.

⁷ Guy, W. 2003. No soft touch: Romani Migration to the UK at the Turn of the 21st Century, *Nationalities Papers*, Vol. 31, no. 1. March, s. 66–67.

Role rozšířené rodiny v rámci migrace Romů z České republiky a Slovenska po roce 1989

Hlavním zájmem politiků, ať už ve zdrojových či cílových zemích, bylo označit migrující Romy za „ekonomické migranty“ spíše než je uznat za skutečné uprchlíky unikající před perzekucí. Tento způsob popisu motivace romských migrantů umožňoval státům, které migranty nedobrovolně přijímaly, ospravedlnit odepření žádostí o azyl a následně vyhostit romské azylanty ze země, aniž by byl narušen pokračující proces rozšiřování (EU).⁸ Alternativním a velmi bizarním vysvětlením migrace Romů po roce 1989 byl nomádismus – „pouze návrat k přirozenému kočovnictví Cikánů“⁹ – který byl v případě dlouhodobě usazených českých a slovenských Romů vysvětlením naprosto nepodloženým. Již dlouho předtím odmítla tyto nezavěšené představy Hübschmannová, která ostře zdůrazňovala, že „slovenští Romové nekočují posledních tři sta let!“¹⁰

Percepční analýzou se přitom zjistilo, že v důsledku ztráty „důvěry v sociální strukturu a instituce vlastních zemí“, ve schopnost těchto zemí je bránit, došlo ke zřetelnému zpřetrhání vazeb Romů na jejich domovskou zemi.¹¹ Český výzkum zdůrazňoval, že v novém a pro Romy mnohem drsnějším postkomunistickém prostředí, bylo přání „zabezpečit rodinu“¹² všezahrnujícím důvodem k migraci, v němž se prolínalo mnoho klíčových *push* a *pull* faktorů. Ty obsahovaly opětovné zajištění finanční bezpečnosti, které se dříve těšili ti, kteří byli označováni za romskou „střední třídu“¹³ (což byla

⁸ Guy, W. 2003. Tamtéž.

⁹ Verspaget, J. 1995. *The Situation of Gypsies (Roma and Sinti) in Europe*. Strasbourg: Council of Europe, s. 13.

¹⁰ Hübschmannová, M. 1998. Economic stratification and interaction: Roma, an ethnic jati in east Slovakia. In: Tong, D. (ed.). *Gypsies: A Book of Interdisciplinary Readings*. New York: Garland Publishing Inc, s. 262. (Reprint Hübschmannová 1984.)

¹¹ Matras, Y. 2000. Romani migrations in the post-Communist era: Their historical and political significance, *Cambridge Review of International Affairs*, vol. XIII/2, spring/summer, s. 35.

¹² Gabal. 2000. *Analysis of the Migration Climate and Migration Tendencies to Western European Countries in Selected Cities in the Czech Republic. Gabal Analysis and Consulting*. Praha: IOM. May, s. 25.

¹³ To byla podstatná část slovenské analýzy odhadující, že „takzvaná“ romská střední třída zastupuje 60 % romské populace na Slovensku (Vašečka, I. 2000. Profile and situation of asylum seekers and potential migrants into EU member states from the Slovak Republic. In: Vašečka, M. et al., s. 161).

hlavní sociální skupina, která migrovala)¹⁴, fyzické a slovní rasistické útoky, nedostatek ochrany ze strany policie a soudnictví, diskriminaci v oblasti zaměstnanosti a vzdělání, stejně jako všeobecně panující pesimismus ohledně jejich vlastní budoucnosti a budoucnosti jejich dětí.¹⁵

Ve srovnání s jinou soudobou evropskou migrací byl pohyb Romů do značné míry specifický, protože, ať už s jakoukoliv motivací, „*nikdy to nebyla migrace jednotlivců*“, ale nukleárních rodin a v mnoha případech hned několika větví rozšířených rodin či klanů“.¹⁶ Podobně výzkum mezi převážně českými romskými azylanty v jihovýchodní Anglii přinesl zjištění, že „často celé rodiny – ve smyslu tří generací jedné rodiny – odešly do Anglie společně“.¹⁷ Předchozí romští migranti, s nimiž byl proveden rozhovor po jejich návratu do České republiky, vysvětlovali tuto charakteristiku tím, že kladli důraz na význam rodinné soudržnosti slovy „rodina by měla žít pohromadě“.¹⁸ Jeden z dotazovaných opustil Ústí nad Labem v severních Čechách v květnu 1999 a odcestoval do Londýna se svou ženou, třemi dětmi a šesti vnoučaty. Řekl, že odjel týden poté, co byla u sebe doma napadena jeho dcera synem souseda, členem hnutí skinheads, který je ustavičně obtěžoval. Bratr z Plzně se k nim připojil, čímž vytvořili skupinku třiceti společně cestujících Romů.¹⁹

Stejný tlak na to, aby zůstali pohromadě, rovněž silně ovlivnil vzorce návratu. Ne všichni členové rodiny byli schopni migrovat, a tak dospěli žadatelé o azyl v jihovýchodní Anglii hovořili o tom, že doma zanechali rodiče, zatímco dospělé děti se občas ke svým rodičům nepřipojily. V takových případech však byli neustále ve spojení, které sloužilo k udržení silných pout – pomocí telefonátů, korespondence a dokonce i návštěv – ale „odloučení od rodinných příslušníků mělo za následek depresi, která se stávala akutní ve chvíli, kdy někdo z rodiny onemocněl, nebo zemřel. Odloučení od blízkých příbuzných často nebyli schopni snést, což je vedlo k návratu domů“.²⁰

¹⁴ Tito migranti jsou „předchozí ‚socialistickou‘ střední třídou“, tj. „gramotní, ale nekvalifikovaní lidé“, kteří ve velké míře přišli o svá někdejší nekvalifikovaná zaměstnání ruku v ruce se změnou režimu (Weinerová, R. 2004. Slovakia and Roma migration after 1989. In: Guy, W., Uherek, Z. and Weinerová, R. (eds.), *Roma Migration in Europe: Case Studies*. Münster: Lit Verlag, s. 108.)

¹⁵ Člověk v tísní. 2000. *Zpráva z Doveru*. Duben. Praha: Člověk v tísní, s. 4; Matras, Y. c. d., s. 37–39.

¹⁶ Matras, Y., c. d., s. 37.

¹⁷ Člověk v tísní. c. d., Duben, s. 4.

¹⁸ Gabal, c. d., s. 25.

¹⁹ Gabal, c. d., s. 41.

²⁰ Člověk v tísní, c. d. Duben, s. 4.

Udržování rozšířených rodin mělo primární psychologický význam, tj. poskytování emocionální podpory, avšak plnilo i jiné funkce. Rozšířené rodiny shromažďovaly zdroje v podobě pracovních příležitostí, příjmu, ubytování, jídla, péče o děti a jazykových znalostí. Sdílená zkušenost a informace o tom, co dělat, aby v potenciálně nepřátelské zemi přežili či dokonce prosperovali, byla obzvláště důležitá pro zahraniční migranty, kteří hledali oporu v neznámém prostředí.

Prakticky všechny studie popisují, že uvnitř komunit romských migrantů v zahraničí docházelo k neustálé výměně informací a sdílely se zkušenosti se členy rodiny, kteří zůstali doma. Mezi migranty z České republiky se vědělo, že „získané zkušenosti a znalosti o podmínkách a okolnostech v jednotlivých zemích se v romských komunitách sdělují rychle“, což bezpochyby poskytuje informační základnu, která podporuje a napomáhá další migraci.²¹ Podobně na Slovensku byly „informace a pomoc poskytované mezi členy romské komunity na neformálním základě přímým katalyzátorem“ pro spuštění „masové migrace“.²²

Některé skupiny romských rodin v Čechách byly schopné mobilizovat dostatečné zdroje, zariskovaly a vycestovaly do zemí západní Evropy, avšak jiné rodiny, které měly méně štěstí, byly pod tlakem bídy (ekonomického úpadku), dluhů a vystěhovávání vedeny k migraci opačným směrem – směrem na východ. Nucení opustit své předchozí domovy v českých městských centrech, navrátili se do nejvíce segregovaných sídel na slovenském venkově, která oni – nebo jejich rodiče a možná dokonce prarodiče – opustili před mnoha lety, ale stále tam měli své příbuzné. K rodinám navracejícím se z České republiky se připojily ty, které strádaly pod tíhou podobného osudu ve městech na Slovensku, a společně způsobily něco, co slovenská studie o migraci popsala jako „vlnu přílivu romských obyvatel, kteří se navracejí do svých osad“.²³

Sítě rozšířených rodin zajišťující v České republice i na Slovensku informace byly pro provedení migrace do západních zemí neocenitelným předpokladem, avšak výzkum v jihovýchodní Anglii mezi oběma zeměmi odhalil značně odlišné vzorce. Zatímco rodiny z České republiky přicházely z celé řady míst v menších skupinkách, ze Slovenska přicházely ve velkých počtech hlavně z určitých lokalit na východě země.²⁴

²¹ Gabal, c. d., s. 40, 34.

²² Vašečka, I. c. d., s. 185.

²³ Vašečka, M. – Džambazovič, R. 2000. Of the social and economic situation of potential asylum seekers from the Slovak Republic. In: Vašečka, M. et al., s. 185.

²⁴ Soustředili se hlavně okolo Košic a Michalovců (Člověk v tísní, c. d. Leden, s. 6–7).

To potvrdila i studie IOM na Slovensku, v níž se došlo k závěru, že v některých částech východního Slovenska tato informační výměna zjevně probíhala napříč celými komunitami. Po vysvětlení, že v místech, kde „Romové žili ve venkovských osadách a v městských koloniích, se při hledání východiska z jejich obtížné situace, zdá se, spoléhali na společné aktivity“, přichází Vašečka s konstatováním, že emigrace Romů „může být také pojímána coby lokální implementační strategie, která je přijata celou komunitou prostřednictvím hromadného napodobování“.²⁵ Ačkoli mnozí jiní uplatňovali stejný postup, můžeme emigraci chápat jako zprostředkovanou principem kooperace rozšířené rodiny. Úzce spřízněné rodiny, které žily vedle sebe, si do značné míry volily stejné cílové lokality, takže např. ve „vesnici Pavlovce můžeme najít ulice pojmenované místními jako Anglická ulice, Finská ulice, atd.“²⁶

Již dříve se Matras zmínil o tom, že zpřetrhání vazeb Romů na jejich domovské země pomáhá vysvětlit podobnost ve vzorcích, které uplatňovali při emigraci z České republiky a Slovenska. V obou případech byla za významný faktor označena kvalita interetnických vztahů. Gabal poznamenal, že „Romové z jižních a východních Čech (což jsou regiony s mnohaletými stabilními romskými komunitami) inklinují k emigraci zjevně nejméně...“²⁷ zatímco Vašečka byl mnohem explicitnější, když poukázal na skutečnost, že relativně malé romské komunity slovensky mluvícího středního Slovenska a maďarsky mluvícího východního Slovenska mají s majoritní populací v jejich okolí užší vazby, než Romové na východě Slovenska, a tak produkují méně emigrantů. Následným „logickým závěrem může být, že rozhodnutí Romů migrovat jsou dosti ovlivněna mírou jejich integrace do dílčích lokálních komunit“.²⁸

²⁵ Vašečka, I. Tamtéž, s. 159. V rozporu s názorem, že emigrace Romů byla zorganizována romskými nestátními neziskovými organizacemi, aby se destabilizovalo Slovensko, který mezi jinými deklaroval náměstek předsedy vlády Pál Csáky, Vašečka tvrdil: „Z vnějšího pohledu se vše může zdát organizované. Ve skutečnosti je to pouze informace poskytovaná neformálně, která se šíří komunikačními kanály komunity jako oheň stepí“ (Vašečka, I. c. d., s. 169).

²⁶ Vašečka, I. c. d., s. 168.

²⁷ Avšak tyto dva regiony nebyly v rámci Gabalova výzkumu prozkoumány, protože to nebyly „oblasti ... s největší hustotou romské populace“. Tento pohled byl ustaven na základě rozhovorů s experty (Gabal, c. d., s. 3, 36).

²⁸ Vašečka, I., c. d., s. 161–162.

Paralely s vnitřní romskou migrací v období komunistického Československa

Ačkoliv mezinárodní pozornost se upírala zejména na romské žadatele o azyl, postkomunistická migrace českých a slovenských Romů neprobíhala v žádném případě pouze na západ. Pokud ponecháme stranou nucené vystěhování a nedobrovolné odchody zmíněné výše, mohli jsme na počátku 90. let vidět kontinuální příliv Romů ze slovenského venkova do ekonomicky více rozvinutých Čech motivovaný snahou nalézt lepší pracovní příležitosti, který „zastupoval poslední vlnu vnitřního řetězce migrace v rámci jednoho státu ... (Jako předtím) byly příčiny migrace téměř vždy ekonomické, třebaže vedla ke stmelení rodin“.²⁹ Několik českých měst se tomuto přílivu bránilo, ale výrazně se situace migrantů zhoršila až s rozdělením bývalého Československa v roce 1993 a s uzákoněním drakonického českého zákona o občanství, jehož zavedení mělo primárně omezit – a v ideálním případě zredukovat – množství romských obyvatel v nově vytvořené České republice.³⁰

Vnitřní migraci ironicky vyvolal samotný stát krátce po druhé světové válce, když čeští zaměstnavatelé ve velkých městech – obzvláště v industrializovaných severočeských a severomoravských regionech – horlivě nabírali romské a slovenské pracovníky. Byli zde potřeba, aby nahradili nedávno vyhnané německé obyvatele a později, aby uspokojili poprávku po nekvalifikované pracovní síle v nově zavedeném řízeném hospodářství dle sovětského vzoru.³¹ Výsledkem byly tisíce Romů proudících na západ, většinou z těch nejvíce segregovaných lokalit na východě Slovenska, aby se poprvé ve své historii stali významnou součástí hlavního proudu pracovní síly.³²

²⁹ Uherek, Z. 2004. The Czech Republic and Roma migration after 1989. In: Guy, W., Uherek, Z. – Weinerová, R. (eds.), *Roma Migration in Europe: Case Studies*. Institute of Ethnology of the Academy of Sciences of the Czech Republic (Prague), Münster: Lit Verlag, s. 72.

³⁰ Guy, W. 2001. The Czech lands and Slovakia: Another false dawn? In: Guy, W. (ed.), *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*, Hatfield: University of Hertfordshire Press, s. 297–299.

³¹ Z důvodu prostoru je to hodně zjednodušený popis komplexního procesu. K vládní politice až do roku 1967 viz Haišman, T. 1999. Romové v Československu v letech 1945–1967: Vývoj institucionálního zájmu a jeho dopady. In: Kol. aut. *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha: Socioklub, s. 137–183.

³² K popisu migrace z pohledu Romů, viz Lacková, I. 1999. *A False Dawn: My Life as a Gypsy Woman in Slovakia*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, zejm. s. 117–122.

V dřívějších letech se obvykle stěhovaly celé skupiny spřízněných rodin, které v některých českých městech ustavovaly základny či dokonce kolonie, jež nabízely útočiště pro další příchozí rodiny, dokud si tyto rodiny nenašly své vlastní bydlení – nejčastěji ve státních bytech nebo bytech zaměstnavatelů. Místní české úřady měly zpočátku tendenci přidělovat velkým romským rodinám starší, méně žádoucí a tím pádem levnější, ale také prostornější nemovitý majetek – často se jednalo o seskupení domů ve zchátralých městských centrech. Tato praxe umožňovala rozšířeným rodinám žít blízko u sebe, právě tak, jak to upřednostňovaly ve svých domovských lokalitách na Slovensku. Výsledkem byl brzký vznik nápadných romských čtvrtí.³³

V roce 1958 byla zahájena soustředěná kampaň na asimilaci Romů, jejímž pilířem byl Zákon č. 74/1958 Sb., „o trvalém usídlení kočujících osob“. Navzdory úspěchu tohoto zákona v otázce schopnosti přinutit relativně malé množství stále kočujících oláských Romů se usadit, bylo jeho hlavním cílem zregulovat ekonomicky motivovanou migraci převážně většiny usazených Romů.³⁴

Ti tvořili „nejpočetnější skupinu“ a byli popisováni jako „polousedlí cikáni“, protože „často mění práci a bydliště“.³⁵ Taková terminologie ztělesňuje stereotypní předpoklady o „u Romů historicky zakořeněném sklonu ke kočování“,³⁶ které jsou nejen neadekvátní, ale i nesmyslné, stejně jako pozdější interpretace týkající se žádostí Romů o azyl, které je vysvětlovaly jako výraz nomádismu. Nicméně, vedle opravdu kočujících Olachů, bylo mnoho těchto tzv. „polousedlých cikánů“ zapsáno do registru kočovníků, kterým hrozilo uvěznění až na tři roky, pokud by se přestěhovali bez obecního povolení. Pozdější úřední zjištění, že tito Romové byli ve skutečnosti součástí migrační vlny z venkova do měst, ovšem nijak nezměnilo všeobecně přijímaný názor, že se jednalo o nepravděelné spontánní přesuny způsobené zejména jejich „velmi nízkým stupněm kulturní úrovně“,³⁷ spíše než

³³ Stran raného období komunistické vlády Viz Jamnická-Šmerglová, Z. 1955. *Dějiny našich cikánů*. Praha: Orbis. Ohledně detailního popisu romské migrace do Ostravy viz Davidová, E. 1995. *Romano drom/Cesty Romů 1945–1990*. Olomouc: Univerzita Palackého, s. 151–158.

³⁴ Guy, W. 1998. Ways of looking at Roms: The case of Czechoslovakia. In: Tong, D. (ed.), *Gypsies: an Interdisciplinary Reader*. New York: Garland, s. 13–48.

³⁵ Úřad předsednictva vlády. 1959. *Práce mezi cikánským obyvatelstvem*. Edice časopisu národní výbory. Praha: Úřad předsednictva vlády, s. 7.

³⁶ Toto úsloví pochází ze zprávy federálního ministerstva práce z roku 1971, ale termín „migrující“ se začal užívat mnohem častěji v oficiálních dokumentech po roce 1965 (citován Guy, W. 1998, c. d., s. 29).

³⁷ Úřad předsednictva vlády, c. d., s. 7.

o důsledek konfliktních tlaků, které neustále působily na vratkou rovnováhu života migrantů.

Ve chvíli, kdy selhala účinnost opatření spojených se Zákonem č. 74,³⁸ byla v roce 1965 zavedena mnohem soustavnější politika „rozptylu a přesunu“, organizovaného, plánovaného odsunu tisíců Romů z míst na Slovensku, která byla nazývána „nežádoucím soustředěním cikánů“, do často venkovských oblastí v Čechách. Do nich měli být přesunuti v menších počtech tak, aby nepřesáhli 5 procent z celkové místní populace.

Tuto iniciativu však čekal ve velké míře stejný osud jako Zákon č. 74. V průběhu tří let koordinační vládní výbor připustil, že naplnění plánu na vysídlení rok od roku skomírá až k nízkému bodu pouhých 20 procent v roce 1968. „Ze všech rodin bylo v období 1966–1968 přesunuto ze Slovenska do Čech pouhých 494 cikánských rodin. Kontrola přirozené migrace se znovu ukázala být nedostatečnou, neboť mezitím se ve stejném období událo 1 096 neplánovaných rodinných migrací“.³⁹

Hlavním důvodem tohoto nezdaru byla skutečnost, že místní české úřady často odmítaly zaslané romské rodiny přijmout, zatímco koordinační skupiny neměly žádný účinný prostředek k prosazení svých plánů. Romské rodiny však byly stejně odolné, nepřály si nechat se přestěhovat do venkovských oblastí, kde mzdy byly téměř tak nízké jako doma a kde, což bylo podstatné, neměly žádné blízké příbuzné. Dokonce i v případech, kdy se takové přesuny udály, české úřady často podávaly zprávu o tom, že Romové krátce nato odešli do průmyslových oblastí – ve kterých měli obvykle útočiště u příbuzných.

V roce 1968, následně po zjevném zhroucení programu „rozptylu a přesunu“ a v novém liberálním ovzduší politických a ekonomických reforem známých jako „pražské jaro“, došlo k opuštění předchozí politiky rozptylu Romů, aby byla vzápětí urychlena jejich asimilace do majoritní populace tak dalece, jak jen je to možné. Vytvoření romských socio-kulturních sdružení, která byla dříve nepřípustná, bylo nyní na pár krátkých let povoleno a Romové mohli rovněž vytvořit svá vlastní pracovní družstva.⁴⁰ Tato družstva obvykle fungovala jako subdodavatel práce a pro Romy nebyla v žádném případě ničím výjimečným, v té době ale byla součástí snahy o vytvoření

³⁸ Zákon 74 byl použit nevyrovnaně, ale navzdory jeho pojmové konfuzi a praktické neúčinnosti byl překvapivě nakonec odvolán až v březnu 1998. Stalo se tak téměř deset let po pádu komunismu, jinak řečeno, tento zákon se ve sbírce zákonů udržel po čtyřicet let. (Guy, W. 2001, c. d., s. 302).

³⁹ Guy, W. 1998, c. d., s. 32.

⁴⁰ Viz Davidová, E., c. d., s. 205–9; Guy, W. 1998, c. d., s. 32–34.

flexibilnějšího hospodářství. V protikladu k některým očekáváním neoživovali členové romských družstev tradiční romské rukodělné práce, ale namísto toho se převážná většina rozhodla zůstat ve svých současných povoláních coby těžce pracující – ale už jako zaměstnanci sebe sama či dalších družstev spíše než státních podniků. Stejně jako jim tento systém prostřednictvím bonusů za přesčasy umožňoval nárůst jejich již tak vysokých výdělků coby manuálních pracovníků,⁴¹ dovoľoval skupinám rozšířených rodin pracovat společně – což byl preferovaný vzorec, který stále víc upevňoval příbuzenská propojení, jež byla oporou migrace.

Navzdory zákonným opatřením nepřestali Romové v průběhu celého období komunismu migrovat. Od 60. let a dokonce již předtím však u místních úřadů narůstala neochota přihlašovat nově příchozí rodiny jako místní občany a – i když to bylo z jejich strany nezákonné – nutili Romy hledat si práci, aby si osvojili nové strategie.⁴² Ačkoli pracovních příležitostí bylo stále dost, u přistěhovalců nepřicházelo v úvahu, aby získali státem dotované bydlení, jelikož technicky vzato nebyli místní, takže se raději přestěhovali k příbuzným do jejich často již přeplněných bytů, nebo squatovali v opuštěných budovách. Třetí možnost se ujímala ve větší míře u rodin, které zůstávaly doma na Slovensku, zatímco muži migrovali do stálých zaměstnání v Čechách, kde jim někdy zaměstnavatelé poskytovali základní ubytování v ubytovnách. Muži zůstávali na práci na delší období v délce týdne nebo dvou, pak se vraceli na víkend domů, aby pak znovu podnikli dlouhou a vyčerpávající cestu nazpět do zaměstnání.⁴³

Skutečnost, že tolik z nich upřednostňovalo strastiplnou existenci v podobě relativně dobře placených pracujících migrantů oproti nižším mzdám místních zaměstnanců dokazuje, jaký ohromný význam má z dlouhodobého hlediska „ekonomické zajištění rodiny“, a to dokonce i za cenu krátkodobé ztráty veškeré důležité společnosti rodiny. Tyto poznatky jen stěží potvrzují rozšířené stereotypy o Romech jako o těch, co se „vyhýbají práci“ a „žijí pro požitek z okamžiku“.

⁴¹ S rokem 1970 míra mužské zaměstnanosti Romů odpovídala národnímu průměru (Guy, W. 1998, c. d., s. 44). Většina mužů pracovala jako nekvalifikovaní dělníci (dělníci v těžkém průmyslu...?), ale od doby, co byla v socialistickém státě tato manuální práce odměňována vyššími mzdami, vysvětluje to, jak soudobé studium etnických skupin v Československu zjistilo, že romské výdělků jsou rovnocenné výdělkům Čechů a jsou vyšší než výdělků Slováků (Machonin, P. et al. 1968. *Československá společnost*. Bratislava: Epocha, s. 537.

⁴² Guy, W. 1998, c. d., s. 33.

⁴³ Guy, W. 1975. Historical introduction. In: Koudelka, J. *Gypsies*. New York. Aperture.

Význam rodinných vazeb pro migraci a zaměstnanost: příklady z terénního výzkumu

Uvedené souvislosti byly pozadím rozsáhlého terénního výzkumu, který jsem provedl na počátku 70. let v blízkosti Spišské Nové Vsi společně se svou přítelkyní Evou Davidovou. Výzkum se uskutečnil zejména ve dvou sousedních romských osadách na východě Slovenska, které jsem přejmenoval na Polomku⁴⁴ a Sedlice, a také v českých městech, do kterých jejich romští obyvatelé migrovali – v Ostravě a Plzni. Základním záměrem výzkumu bylo porovnat politiku vlády – v jednotlivých klíčových opatřeních asimilační kampaně – jak byla představena v oficiálních dokumentech včetně zpráv vlády a ministerstva, s žitou zkušeností romských rodin. Tohoto cíle jsme se snažili dosáhnout shromážděním rodinných historií, které poskytovaly často dojemný popis odhodlaných pokusů jedinců zajistit bezpečnější existenci pro členy rodiny, během nichž zakoušeli ohromné těžkosti. Zaměření mého výzkumu bylo však méně orientováno na Romy samotné, ale spíše na širší kontext, jak jsem v té době napsal:

V důležitém smyslu je studium Romů hodnotné ne tolik kvůli jim samotným, ale kvůli tomu, co odhaluje o povaze společností, ve kterých žili, či stále žijí.⁴⁵

Ať už migrovali nebo ne – a téměř každý dospělý v těchto dvou osadách danou možnost aspoň na chvíli zkusil – vždy existovaly výdaje a zisky, které bylo třeba zvážit. Značný význam měly obvyklé postupy místních úřadů. Obzvláště relevantní byly v Čechách, kde se postoj českých národních výborů v průběhu let zřetelně zostřoval,⁴⁶ zatímco slovenské národní výbory obecně návratu romských migrantů nebránily – za „své cigány“ je, i když neradi, uznávali. V žádném antropologickém či sociologickém textu nenalezneme věrný obraz bolesti, jež byla spojena s každou volbou, kterou museli Romové učinit. Tradiční romská píseň s novými slovy poskytla příležitost vyjádřit

⁴⁴ Název Polomka byl špatnou volbou, protože existuje slovenská obec s romskou osadou, která se tak jmenuje.

⁴⁵ Guy, W. 1998, c. d., s. 15.

⁴⁶ Odpor českých národních výborů vůči migrujícím Romům zesílil po roce 1989, přičemž slovenské národní výbory dokonce někdy odmítaly udělit bývalým obyvatelům trvalé bydliště, a to dokonce i v případech, ve kterých byli ze svých předchozích domovů v českých městech vyhoštěni a trvalé bydliště jim tam již bylo zrušeno (Guy, W. 2001, c. d., s. 297–8).

nedávné bouřlivé zkušenosti těchto lidí, a tak perfektně zachytila strašné dilema migrantů.⁴⁷

V Karviné je velká šachta,
pracuje tam můj tatínek,
jak pracuje, přitom pláče,
jaj, jen na děti nemyslí.

Pracuji a nic nemám,
jen ty košile na sobě,
ty košile jsou mého bratra,
jaj, protože on pracuje v Karviné.

Význam rozšířených rodin tvoří ve světle těchto zkušeností sjednocující téma. Byly organizačním principem v otázce rezidenčních vzorců, v rámci kterých příbuzní Romové upřednostňovali možnost žít ve vzájemně těsné blízkosti, ať už se jednalo o domovské osady na Slovensku nebo o cílové migrační destinace v Čechách. V rámci rodinné migrace často cestovali společně, stejně jako v zaměstnání, ve kterém se Romové ucházeli o práci ve skupinách v podobě rozšířených rodin. Ve snaze poskytnout čtenářům představu toho, jak to mohlo fungovat v praxi, následují zde dva krátké upravené výtahy z mé původní disertační práce, která se opírala o terénní poznámky.⁴⁸ Tento výzkum je zasazen mezi dva významné předěly v rámci antropologie, v přístupu i metodologii – výzkum byl proveden krátce po publikování *Ethnic Groups and Boundaries* Fredrika Bartha,⁴⁹ ale desetiletí před publikací *Writing Culture* od Clifforda a Marcuse.⁵⁰

Ačkoli v některých ohledech je tento případ neobvyklý, poskytuje návrat Jána Puškara a jeho rodiny příklad toho, jak může mít individuální rozhodnutí rozsáhlý dopad na celou rozšířenou rodinu. Současně odhaluje složité, vzájemně propletené pohyby, které mnohdy stojí za rozhodnutím reemi-

⁴⁷ Davidová, E. – Gelnar, J. 1974. *Romane Gil'a: Antologie autentického cikánského folkloru*. Praha: Supraphon.

⁴⁸ Guy, W. 1977. *The Attempt of Socialist Czechoslovakia to Assimilate its Gypsy Population*, nepublikovaná disertační práce. Bristol: University of Bristol.

⁴⁹ Barth, Fredrik (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*, Bergen: Universitetsforlaget and Boston: Little, Brown & Co.

⁵⁰ Clifford, J. – Marcus, G. E. (eds.). 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. London: University of California Press.

grovat zpět do domovské osady. Touha udržet rodinu pohromadě se často střetávala s požadavkem zajištění odpovídajícího finančního zabezpečení.

Druhý výtah, stejně jako v prvním případě, prokazuje hlubokou ambivalenci, kterou pociťují různí členové rodiny mezi alternativami v podobě osady nebo města. Samozřejmě, že ohledně rozhodnutí migrovat nebo reemigrovat panoval uvnitř rodin často velký nesoulad. Ačkoliv se jedná o zjednodušení, je nicméně pravda, že v zásadě všichni muži a mládež měli sklon upřednostňovat pohodlí a zábavu velkoměsta, zatímco manželky a matky měly větší tendenci oceňovat bezpečí osady – a ženy tento boj často vyhrály.

Návrat rodiny Jána Puškara z velkoměsta do jejich domovské osady na Slovensku⁵¹

Když žil sedmnáctiletý Ján v Plzni, zamiloval se do patnáctileté bílé dívky z cirkusácké rodiny. Žila sama se svou matkou, která byla očividně mentálně narušená, kvůli čemuž trávila opakovaně nějaký čas v psychiatrické léčebně. Ke svým dvěma dcerám se chovala velmi krutě, bila je a nechávala o hladu, aby je potrestala. Dívčina starší sestra utekla z domova a ona sama také brzy odešla ze školy. Doma byla velmi nešťastná, ještě ztrápenější byla kvůli krajnímu odporu, který měla její matka vůči jejímu vztahu k Jánovi. Věci se ještě zhoršily tím, že otěhotněla.

Ján znal docela dobře jednoho místního policistu a přátelsky ho požádal o radu, která zněla, že by měli oba společně utéct na Slovensko, kde, jak policista věřil, takové věci jako sexuální vztahy s neplnoletými nebyly posuzovány tak přísně. Jána to znepokojilo, neboť život v Plzni měl rád a měl tam i dobrou práci, ale poté, co vše probral s rodinou, rozhodl se radou řídit. Přinejmenším v osadě Polomka existoval nově postavený prázdný dům, ve kterém mohli žít.

Jánovo rozhodnutí vedlo celou rodinu k přemýšlení. Hlavně jeho matka nenáviděla představu odloučení od svého jediného syna a pokusila se přesvědčit svého manžela, že oni by se měli na Slovensko také vrátit. Ve skutečnosti byl Jánův otec již nějakou dobu nespokojený se svou prací a hledal příležitost, jak uniknout ze smlouvy, která ho omezovala, a proto navrhl malou změnu plánu.

Byla tu však další komplikace spojená s jejich vdanou dcerou a jejím dítětem, kteří s nimi také žili. Co by se s nimi stalo, kdyby rodina odešla zpátky domů? Samozřejmě, že jejich dcera by mohla zůstat v jejich bytě,

⁵¹ Guy, W. 1977. Tamtéž, s. 487–490.

ale od té doby, co její manžel Ladislav pracoval jako sezónní lesní dělník na 80 km vzdálené západní hranici republiky, byl většinu času pryč a pro ni by to znamenalo, že by zůstala sama. Nedaleko měla strýce a tety, ale to není to samé, jako rodiče ve stejném domě, kteří jsou vždy připraveni s dítětem pomoci. Nakonec bylo rozhodnuto, že dcera i s dítětem by se s nimi měla také odstěhovat zpět do Polomky, protože od té doby, co vídala manžela pouze o víkendech, nebyl velký rozdíl v tom, jestli žila osmdesát nebo osm set kilometrů daleko od jeho pracoviště.

Pouze Jánova mladší sestra ostře nesouhlasila. Většinu svého života strávila v Plzni a představa výměny přátel, školy, obchodů a plzeňských biografů za zablácenou osadu ve slovenské divočině ji naplňovala hrůzou. Bylo jí však čtrnáct a neměla do celé záležitosti co mluvit.

A tak jednou v noci utekla Jánova milenka od své matky, pouze v šatech, které měla na sobě. O pár hodin později celá skupina nastoupila do rychlíku, který je měl zavést na druhý konec republiky.

Když byla rodina zpátky v Polomce, její členové se obávali, že by se dívka mohla stydět v romské osadě žít, a tak dělali vše, co mohli, aby se cítila vítaná. Koupili jí krásné nové oblečení a každý druhý den jezdil Ján autobusem do okresního města, aby jí koupil čerstvou zeleninu a jogurty, které měla ráda, ale na místě nebyly k dostání. Dívka se zdála být dost šťastná, třebaže ji možná přemohla tak nezvyklá pozornost.

Matce netrvalo dlouho a svou zběhlou dceru vystopovala až do Polomky a začala proti Jánovi podnikat právní kroky. Jeho rodiče se velmi báli, neboť trestem mohlo být uvěznění, ale Ján už nechtěl znovu utíkat, aby ho v zápětí znovu objevili. Poradil se s právníkem a byl ujištěn, že v době, kdy se případ dostane před soud, už by dívce mohlo být šestnáct, a vzhledem k tomu, že od začátku spolu žijí jako muž a žena a dívka je několik měsíců těhotná, soud bude pravděpodobně nakonec shovívavý.

Mezitím se Ján a jeho otec potýkali s dalšími problémy – spojenými s prací. Ján obdržel propuštění od svého předchozího zaměstnavatele bez větších potíží, ale viděl jen malou šanci získat na místě takovou práci, která by byla srovnatelná se zaměstnáním, jenž neochotně opustil, a jediná příležitost se nabízel v podobě sezónního sekání trávy za almužnu v nedalekém státním zemědělském družstvu. Situace jeho otce byla mnohem horší, neboť jeho smlouva měla běžet ještě pět měsíců a jeho žádost o propuštění z osobních důvodů byla zamítnuta. Prakticky to znamenalo, že v daném období mu nemohl práci nabídnout žádný jiný zaměstnavatel.

Naštěstí pro ně oba v té době stále fungovala pracovní družstva, která ve své nedočkavosti po pracovnících věnovala jen malou pozornost práv-

ním náležitostí. Ladislavův otec, Jozef Puškar, v daný čas pracoval pro družstvo, které mělo smlouvu na obnovu vnitřního obložení vysokých pecí v kladenských železárnách cca 20 km západně od Prahy, a navrhl, že Ladislav, Ján a jeho otec by se k němu mohli připojit. Ladislav neváhal a okamžitě se vzdal práce v lese.

Ján a jeho otec se rozmysleli. Práce byla velmi těžká a znamenala, že zde zanechají své rodiny a budou se vracet pouze jednou za měsíc na návštěvu na několik krátkých dnů, ale mzda byla dobrá a k tomu ani jeden z nich už víc než dva měsíce nepracoval. Zahnali tedy své obavy a odešli znovu do Čech, tentokrát bez svých ženských poloviček.

Když jsem se s nimi o několik týdnů později znovu viděl, Ján a jeho otec měli na zádech rozsáhlé popáleniny od košil, které jim v horku vysokých pecí začaly hořet. Ačkoli ostatní se zvládli popáleninám vyhnout, Ladislav, který se v průběhu své vcelku pohodlné práce v lesích zakulatil a vypracoval si malý pivní mozol, se scvrkl do téměř tuberkulózní vyhublosti. Jozef, který na sobě stejně žádné přebývající maso neměl, vypadal, pokud to vůbec bylo možné, dokonce vyčerpaněji než obvykle, třebaže patnáctihodinová cesta pomalým vlakem domů jim nepřidala. Jejich pracovní parta dělala šestnáctky – dvojitě směny o šestnácti hodinách, které znamenaly, že měli maximálně pět hodin na spaní před začátkem další dvojitě směny. Přitom každý den chodili spát v úplně jiném čase.

Návrat rodiny Kolomana Puškara z velkoměsta⁵²

Jak je z předchozího příkladu zjevné, u pracovních part, které tehdy po týdny pracovaly daleko od domova, bylo zvykem, že platily vysokou daň v podobě zhoršení kvality rodinného života, který ovlivňoval jak muže, ženy, tak i děti. Mladé páry byly možná postiženy vůbec nejhůře, přičemž zkoušely co nejušilovněji zachránit – jako Ladislav a jeho žena – své naděje týkající se manželského života, jež se hatily pod tíhou reality v podobě téměř neustálého odloučení. Vzájemný cit mohl uvadnout a vést až k rozpadu manželství. Jeden mladý manžel ve svých třiceti letech přemýšlel o své situaci s tichou rezignací:

„Většinu času jsem pryč, pracuji a jsem tak unavený, když přijedu domů. Jen si chci sednout a dát si pivo, nebo jít spát. Ona je na tom stejně. Má pět

⁵² Guy, W. 1977, c. d., s. 517–518, 490–491.

děti, o které se musí starat a když může, tak ještě pracuje v družstvu.“ Na chvíli se odmlčel. „Ne, teď už toho mezi námi moc není.“

V Praze, daleko od jejich domovů, jsme viděli muže, jak po práci tráví pochmurný večer v prostých ubytovnách – jídlo vařili minimálně a nechodili se bavit ven, aby ušetřili peníze. Pro jiné bylo město bohaté, plné možností. Jen stěží si lze představit, že manželské páry nevědí o výhodě anonymity města pro případné aférky a někteří romští muži nebyli v tomto směru výjimkou. Tento strach děsil některé ženy do takové míry, že byly ochotné se vzdát výhod života ve městě, aby měly své muže znovu pod dohledem v rámci nepřístupných hranic osady.⁵³ Pro ně měla sociální izolace i své kompenzace.

„Proč jsi odešel z Ostravy?“ Ptal jsem se Kolomana Puškara, vysoce kvalifikovaného pracovníka, který strávil ve městě celá léta.

Píchl prstem do Julky, své ironicky se smějící ženy.

„Přiměla mě se vrátit – protože jsem měl příliš mnoha partnerek“ a povzdechl si nad vzpomínkami.

„Tam to byl úžasný život! Byl jsem v té době fešák, chodil jsem hezky oblečený a v kavárnách měl spousty holek.“

Vyndal svou občanku a otevřel ji tak, aby ukazovala fotku mladšího muže, plnějšího v obličejí, s velkýma průzračnýma očima a chuchvalcem tmavého knírku – hvězdy romantických filmů 40. let.

„Odešla s dětmi do Polomky. A já nemohl být bez nich, tak jsem se vrátil.“

„No jasně, táta byl pro holky úžasný“, chichotala se pochvalně jeho dcera, ale jeho manželka tento obdiv nesdílela.

„Přinejmenším tu na něj mohu dohlížet“, řekla nevrle.

V osadě v sousedních Sedlicích se udál velký skandál, když bratr jedné romské ženy jí pověděl o nevěře jejího manžela, zatímco byl na domluvené práci mimo domov. V té době byl součástí družstva pracovní party v Praze společně s mnoha dalšími příbuznými z osady v Sedlicích. Poté, co obvinění nedokázal úspěšně popřít, prosil o shovívavost s tím, že dělal jen to, co všichni ostatní. Vzájemné obviňování bylo tak hořké a ženy natolik rozložilo, že odvolaly téměř celou partu s tím, že v budoucnu budou pracovat pouze v místě bydliště.

⁵³ Stran osobní výpovědi romské ženy viz: Viz Lacková, I. 1999. *A False Dawn: My Life as a Gypsy Woman in Slovakia*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, s. 118.

Stručné úvahy na závěr

Jak jsem již poukázal ve svém článku pojednávajícím o Petersenově zprávě o řetězové migraci z Kentuckých hor ve Spojených Státech, není řetězová migrace žádným romským specifikem.⁵⁴ Romové také nebyli jediní, kteří po roce 1989 hledali na západě azyl. Avšak způsob, jakým byly v obou případech Romy žijícími v Čechách a na Slovensku, jakož i v širším regionu, mobilizovány zdroje rozšířených rodin, je příznačný a dokládá mimořádný význam příbuzenství mezi Romy. Fakt, že v rámci sociální organizace Romů zaujímá klíčovou pozici to, co Budilová a Jakoubek nazývají „komplexní rodina“⁵⁵, tedy „skupina, která se skládá z nukleárních rodin rodičů společně s nukleárními rodinami jejich dospělých synů“, a v menší míře pak širší skupina rozšířené rodiny (linie či *fajty*), se projevuje také upřednostňováním společného soužití i práce vždy, kdy je to jen možné.

Ale proč má pro Romy rodina tak zásadní důležitost? Zde musíme zvážit sociální kontext, který by mohl posloužit k upevnění a reprodukci kulturních vzorců spíše než k tomu, aby hledal tradici zachování sebe sama v izolaci, se kterou by se mohl identifikovat. Přijatelným vysvětlením toho, že Romové silně spoléhají sami na sebe je, že je odrazem jejich nejisté pozice v rámci nepřátelského prostředí širší společnosti. Jak jeden Rom natvrdo řekl: „Nic jiného nemáme.“

Literatura

- Baršová, A. 2003. Housing problems of ethnic minorities and trends towards ethnic segregation in the Czech Republic. In: *Romany in the Town*. Praha: Socioklub/ UNHCR.
- Barth, Fredrik, ed. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*. Bergen: Universitetsforlaget and Boston: Little, Brown & Co.
- Bártová, E. 2008. Čunkovo vystěhování Romů? Rodinám hrozí exekuce. Aktuálně.cz. 10 March <http://aktualne.centrum.cz/domaci/spolecnost/clanek.phtml?id=523357>

⁵⁴ Viz Guy, W. 1998, c. d., s. 30–31; také Petersen, W. 1970. A general typology of migration. In: Jansen, C. J. (ed.), *Readings in the Sociology of Migration*. Oxford: Pergamon Press; Petersen, W. 1968. Migration. In: Sills, D. L. (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan.

⁵⁵ Budilová, L. – Jakoubek, M. 2005. Ritual impurity and kinship in a Gypsy *osada* in eastern Slovakia, *Romani Studies* Vol. 15, Issue 1.

- Budilová, L. and Jakoubek, M. 2005. Ritual impurity and kinship in a Gypsy *osada* in eastern Slovakia, *Romany Studies*, Vol. 15, Issue 1.
- Clifford, J., Marcus, G., E., eds. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. London: University of California Press.
- Člověk v tísní. 2000. *Zpráva z Doveru*. Leden a duben. Praha: Člověk v tísní.
- Davidová, E. 1995. *Romano drom/Cesty Romů 1945–1990*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Davidová, E. – Gelnar, J. 1974. *Romane Gila: Antologie autentického cikánského folkloru*. Praha: Supraphon.
- ERRC. 2007. *Human Rights Organisations Welcome Call on Governments to End Housing Crisis of Roma in Europe*. Budapest: European Roma Rights Centre. 30 October.
- Frištenská, H. 2000. Diskriminace Romů v oblasti bydlení a její projevy. In: *Romové, bydlení soužití*. Prague: Socioklub.
- Gabal. 2000. *Analysis of the Migration Climate and Migration Tendencies to Western European Countries in Selected Cities in the Czech Republic. Gabal Analysis and Consulting*. Praha: IOM. May.
- Guy, W. 2004. Recent Roma migration to the UK. In: Guy, W. – Uherek, Z. – Weinerová, R. (eds.), *Roma Migration in Europe: Case Studies*. Institute of Ethnology of the Academy of Sciences of the Czech Republic (Prague), Münster: Lit Verlag.
- Guy, W. 2003. „No soft touch“: Romani migration to the UK at the turn of the 21st century, *Nationalities Papers*, Vol. 31, no. 1. March.
- Guy, W. 2001. The Czech lands and Slovakia: Another false dawn? In: Guy, W. (ed.), *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Guy, W. 1998. Ways of looking at Roms: The case of Czechoslovakia. In: Tong, D. (ed.), *Gypsies: An Interdisciplinary Reader*. New York: Garland. (příd. 1975).
- Guy, W. 1977. *The Attempt of Socialist Czechoslovakia to Assimilate its Gypsy Population*, unpublished PhD thesis, Bristol: University of Bristol.
- Guy, W. – Uherek, Z. – Weinerová, R. (eds). 2004. *Roma Migration in Europe: Case Studies*. Institute of Ethnology of the Academy of Sciences of the Czech Republic (Prague), Münster: Lit Verlag.
- Haišman, T. 1999. Romové v Československu v letech 1945–1967: Vývoj institucionálního zájmu a jeho dopady. In: Kol. aut. *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha: Socioklub.
- Hübschmannová, M. 1984. Economic Stratification and Interaction (Roma, an Ethnic Jati in East Slovakia), *Giessener Hefte für Tsiganologie* 1, č. 3–4, s. 3–28.
- Hübschmannová, M. 1998. Economic stratification and interaction: Roma, an ethnic jati in east Slovakia. In: Tong, D. (ed.), *Gypsies: A Book of Interdisciplinary Readings*. New York: Garland Publishing Inc. (Reprint Hübschmannová 1984.)
- Jamnická-Šmerglová, Z. 1955. *Dějiny našich cikánů*. Praha: Orbis.
- Lacková, I. 1999. *A False Dawn: My Life as a Gypsy Woman in Slovakia*. Hatfield: University of Hertfordshire Press. (orig. 1997). *Narodila jsem se pod štátnou hvězdou*. Praha: Triáda.
- Machonin, P. et al. 1969. *Československá společnost*. Bratislava: Epoque.

- Matras, Y. 2000. Romani migrations in the post-Communist era: Their historical and political significance, *Cambridge Review of International Affairs*, vol. XIII/2, spring/summer.
- Petersen, W. 1970. A general typology of migration. In: Jansen, C. J. (ed.), *Readings in the Sociology of Migration*. Oxford: Pergamon Press.
- Petersen, W. 1968. Migration. In: Sills, D. L. (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan.
- Romeal/ČTK. 2006. Mayor Cunek insists on removal of Romanies from Vsetin. 3 November. http://www.romeal.cz/english/index.php?id=servis/z_en_2006_0284
- Ringold, D. – Orenstein, M. A. – Wilkens, E. 2003. *Roma in an Expanding Europe: Breaking the Poverty Cycle*. Washington, D.C.: The World Bank <http://siteresources.worldbank.org/EXTROMA/Resources/roma_in_expanding_europe.pdf>
- Uherek, Z. 2004. The Czech Republic and Roma migration after 1989. In: Guy, W., Uherek, Z. – Weinerová, R. (eds.), *Roma Migration in Europe: Case Studies*. Institute of Ethnology of the Academy of Sciences of the Czech Republic (Prague), Münster: Lit Verlag.
- Úřad předsednictva vlády. 1959. *Práce mezi cikánským obyvatelstvem*. Edice časopisu národní výbory. Praha: Úřad předsednictva vlády.
- Vašečka, I. 2000. Profile and situation of asylum seekers and potential migrants into EU member states from the Slovak Republic. In: Vašečka, M. et al., *Social and Economic Situation of Potential Asylum Seekers from the Slovak Republic*. Bratislava: IOM. June.
- Vašečka, M. – Džambazovič, R. 2000. Of the social and economic situation of potential asylum seekers from the Slovak Republic. In: Vašečka, M. et al., *Social and Economic Situation of Potential Asylum Seekers from the Slovak Republic*. Bratislava: IOM. June.
- Vašečka, M. – Džambazovič, R. – Repová, I. – Vašečka, I. – Pišútová, K. 2000. *Social and Economic Situation of Potential Asylum Seekers from the Slovak Republic*. Bratislava: IOM. June.
- Verspaget, J. 1995. *The Situation of Gypsies (Roma and Sinti) in Europe*. Strasbourg: Council of Europe.
- Weinerová, R. 2004. Slovakia and Roma migration after 1989. In: Guy, W. – Uherek, Z. – Weinerová, R. (eds.), *Roma Migration in Europe: Case Studies*. Institute of Ethnology of the Academy of Sciences of the Czech Republic (Prague), Münster: Lit Verlag.

TROJGENERAČNÍ MODEL TRANSFORMACE SŇATKOVÝCH VZORCŮ V CIGÁNSKÉ SKUPINĚ¹

LENKA BUDILOVÁ & MAREK JAKOUBEK

Úvod

Tento příspěvek se bude zabývat některými transformacemi příbuzenských vzorců, ke kterým dochází u specificky definovaného populačního vzorku. Příbuzenskými vzorci, které nás budou zajímat, bude zejména výběr manželského partnera, mechanismy tohoto výběru, typ preferenčního partnera a převažující typ sňatků. Výchozím bodem našeho předmětu zájmu je obyvatelstvo cigánské osady² u Chminianských Jakubovan v Prešovském kraji. V této lokalitě provádíme několikaletý výzkum, při němž využíváme zejména metodu zúčastněného pozorování a metodu genealogickou. Genealogický diagram, zahrnující obyvatele této cigánské osady (ale i jejich příbuzné v lokalitách jiných), v současnosti obsahuje téměř 1 300 osob a zachycuje 6–8 generací. Vzhledem k počtu zaznamenaných osob – a tedy i sňatků – můžeme z toho vzorku vyvozovat určité typy a specifika týkající se výběru manželského partnera.

Pokud jde o vymezení předmětu zájmu, resp. populačního vzorku, který zde budeme sledovat, musíme říci, že náš předmět zájmu se formoval postupně. Když jsme před lety poprvé přijeli do cigánské osady u Chminianských Jakubovan, začali jsme v duchu v té době panujících představ zkoumat tuto osadu jako jednu lokalitu (implicitně jsme přitom předpokládali, že obyvatelé této lokality tvoří jakousi *komunitu*). Začali jsme vypracovávat genealogický diagram této lokality, nicméně záhy se ukázalo, že nasbíraný genea-

¹ Tento text je upravenou verzí stati Budilová, L. & Jakoubek, M. 2006. Transformace příbuzenských vztahů mezi cigánskými skupinami aneb Mezi osadou a ghettem. In: Budil, I. – Horáková, Z. – Ulrychová, M. (eds.), *Antropologické symposium IV*. Plzeň 1. 7.–2. 7. 2005, Plzeň, s. 7–22.

² Termín „cigánská osada“ používáme v tomto textu jako „*emic term*“ – naši informátoři se totiž identifikují jako „Cigáni“, přičemž „cigánské osady“ je termín, který je zaužívaný na celém východním Slovensku. Z podobných důvodů (jako termín *emický*) pak používáme také výraz „cigánská rodina“.

logický materiál se ubírá trošku jiným směrem, než jsme původně očekávali. K našemu – zpočátku nemalému – překvapení se naše genealogie neustále rozšiřovala o řadu osob žijících v jiných lokalitách (a to jak slovenských, tak českých), zatímco určitá část obyvatel cigánské osady u Chminianských Jakubovan se v genealogii ne a ne objevit. Nechali jsme se tedy vést terénem a brzy jsme pochopili, že nelze dělat genealogii *osady*, ale z povahy samotného terénu budeme vždy nutně dělat jediné genealogii *rodiny* (resp. jednoho příbuzenského celku). Toto zjištění by nebylo až tak překvapivé – překvapivější však bylo to, že tato příbuzenská síť, která nám na našem balícím papíru postupně krystalizovala, se vůbec nekryla s lokalitou cigánské osady u Chminianských Jakubovan.

Osoby spadající do této příbuzenské sítě žijí – kromě naší původní lokality – v cigánských osadách v Žehri, Richnavě, Vítazu, Spišském Podhradí, Velkém Šariši, Levoči (a v několika dalších slovenských lokalitách) a v českých městech Ústí nad Labem a České Kamenici, resp. Pekelském Dole. A zatímco o cigánské osadě u Chminianských Jakubovan (ale ani o žádné jiné zmíněné lokalitě) se nedá hovořit jako o jednotné komunitě, takto identifikovaná příbuzenská síť jako jeden sociální celek funguje. Všechny osoby zahrnuté v této příbuzenské síti se navzájem považují za příbuzné, funguje mezi nimi intenzivní sociální styk a z této sítě pochází naprostá většina preferovaných manželských partnerů.

Změnou perspektivy jsme tedy získali nový úhel pohledu, který je však ještě třeba rozšířit o perspektivu diachronní. Určitá část osob v naší příbuzenské síti žije v lokalitách v ČR (zejména v Ústí nad Labem a České Kamenici). Do těchto severočeských měst přicházeli obyvatelé cigánské osady u východoslovenské obce Chminianské Jakubovany v několika vlnách od roku 1945. Dá se tedy říci, že některé ze sledovaných rodin žijí již čtvrtou generaci v novém prostředí, radikálně odlišném od prostředí cigánské osady a vnoučata a pravnoučata lidí, kteří sem kdysi z Chminianských Jakubovan přišli, prostředí cigánské osady vůbec neznají. Můžeme se tedy zaměřit na problematiku výběru manželského partnera a sledovat u těchto rodin, zda a jakým způsobem dochází k transformaci těchto vzorců v průběhu času, resp. u jednotlivých generací. V následujícím textu předkládáme čtenáři analytický model, který jsme nazvali *trojgeneračním modelem transformace sňatkových vzorců*, a který jsme vytvořili na základě našich dat. Tento model si nečiní nárok na univerzální platnost – rozhodně netvrdíme, že se všechny cigánské skupiny po přestěhování ze slovenských osad do prostředí českých měst chovají po určité době stejným způsobem. Nejedná se o kvantitativně podloženou analýzu (na to je popisovaný vzorek příliš malý), ani

o zevšeobecňující shrnutí. Jedná se pouze o pokusný model, hypotézu stanovenou na základě specificky vymezeného vzorku dat, možné interpretační schéma jednání osob z jedné příbuzenské skupiny, které nemusí mít platnost v jiných lokalitách či příbuzenských skupinách, ale do určité míry může poukazovat na specifické vzorce uzavírání sňatků, s nimiž se v prostředí lokalit obývaných „romským obyvatelstvem“ můžeme setkat.

V následujícím textu budeme vycházet z analýzy našeho genealogického diagramu, v němž jsme sledovali jednotlivé sňatky s ohledem na několik faktorů (tyto ohledy vycházely z předvýzkumu, při němž vyšly najevo určité pravidelnosti v uzavírání sňatků). Těmito faktory byly: vzájemné kognatické pouto mezi manželi, vzájemné afinní pouto mezi manželi (existující před uzavřením sňatku nebo navázané později), klasifikace etnická – tedy skutečnost, zda naši informátoři danou osobu klasifikují jako „Cigána“ či „ne-Cigána“ – „gadže“ a lokalita, tedy místo bydliště manželských partnerů. Na základě rozboru sňatků v několika nejstarších generacích z našeho vzorku, tedy mezi osobami, které žily v prostředí slovenských cigánských osad, jsme vytvořili model sňatkových vzorců, který jsme nazvali „model cigánská osada“. Jako „generaci druhou“ jsme pro účel tohoto textu vybrali z našeho vzorku ty osoby, které jsou přímými potomky (z první descendentní generace) těch, kteří ze slovenské osady odešli a usadili se v Čechách. Je pro ně charakteristické, že jejich volba manželského partnera se již odehrávala v nové situaci a v novém prostředí – v českém městě (v našem případě tedy buď v České Kamenici nebo v Ústí nad Labem). Generací třetí pak rozumíme potomky generace druhé – což jsou ve všech případech osoby narozené v prostředí českého města a rozhodující se o volbě manželského partnera zde, přičemž od doby migrace jejich předků ze Slovenska v té době uplynulo již několik desetiletí.

V tomto rozboru tedy – jak si pozorný čtenář jistě povšiml – z našeho zorného úhlu vypadávají generace těch, kteří jsou potomky generace první (tedy těch, kteří si volili své manželské partnery většinou podle našeho modelu cigánská osada), ale zůstali (resp. jejich rodiče zůstali) na Slovensku. Tato perspektiva není předmětem zájmu této studie a zasluhovala by si studii vlastní, chceme však jen zdůraznit, že cigánská osada není neměnnou entitou nepodléhající změnám a k podobným transformacím sňatkových vzorců (mnohdy podle obdobného scénáře, jaký popisujeme zde) docházelo a dochází i zde. To je však téma na samostatnou studii.

Generace první aneb Model cigánská osada

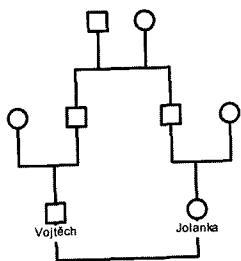
První část našeho vzorku tvoří obyvatelé cigánské osady u Chminianskych Jakubovan, resp., jak už jsme vysvětlili, část jejich obyvatel, která je součástí příbuzenské sítě, kterou zkoumáme. Protože budeme sledovat typ sňatků, musíme nejdříve definovat, co budeme za sňatek považovat. Budeme-li hovořit o sňatku, resp. o manželství, nebudeme nijak rozlišovat mezi oficiálním (státem či církví posvěceným) manželstvím a tzv. „nesezdaným soužitím“, protože ani ve zkoumaném kulturním prostředí se tomuto rozdílu nepřipisuje žádný význam (a to jak na Slovensku, tak v Čechách). Za manželství tedy budeme (v souladu s „nativním“ konceptem) považovat takové dlouhodobé soužití muže a ženy, ze kterého vzešlo několik dětí (soužití muže a ženy je v cigánské osadě považováno za manželství až v okamžiku, kdy z tohoto svazku vzejde několik dětí; výjimku z tohoto pravidla uděláme pouze v případě dlouhodobého soužití vdovy a vdovce, kteří spolu děti nemají, nicméně každý z nich má děti z předchozího manželství). Stejně tak nebude mít pro naši analýzu žádný význam skutečnost, zda se sledovaný pár rozvedl, případně jeden z partnerů ovdověl (nebo že už jsou dokonce oba po smrti).³

Následující typologie sňatků vychází z analýzy manželství uzavřených osobami z těch nejstarších generací, zachycenými v rámci našeho genealogického diagramu. To, co nás v této chvíli bude zajímat, jsou skutečné, realizované sňatky. Na tomto místě tak nebudeme sledovat výpovědi informátorů o preferovaných či prohibovaných manželských partnerech (tedy jejich deklarované hodnoty a preference), ale jejich skutečná rozhodnutí (tedy hodnoty žité, tak jak se projevují v učiněných rozhodnutích v každodenním životě). Podíváme-li se na všechny sňatky uzavřené v cigánské osadě v těch nejstarších generacích a zachycené v našem příbuzenském diagramu (jedná se o období zhruba od osmdesátých let devatenáctého století do padesátých let století dvacátého), ukáže se, že se tyto sňatky dají rozdělit do několika skupin.⁴

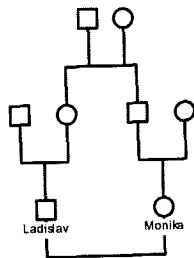
³ S manželskými páry bez dětí se v cigánských osadách téměř nesetkáme, stejně tak rozvedené páry zde téměř absentují. Naopak po smrti jednoho z manželů velmi často dochází ke druhému sňatku vdovy/vdovce. To, zda se vdovec/vdova ožení/vdá znovu, nejvíce závisí na věku, v němž dojde k ovdovění (jinými slovy: ve vysokém věku už k novým sňatkům obvykle nedochází).

⁴ Analýzu sňatků z našeho genealogického diagramu předkládáme též v našem textu Budilová, L. – Jakoubek, M. 2007. Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce. Cigánská příbuzenská síť. In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.), *Cigánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, s. 19–68. První část (model cigánská osada) se tedy může do určité míry s tímto textem překrývat. Jádrem přítomného

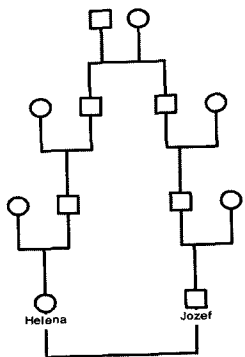
1. První skupinou sňatků jsou takové, o nichž s jistotou víme, že se jedná o sňatky mezi osobami příbuznými, tedy mezi osobami, které jsou vzájemně spřízněny jakýmkoli kognatickým vztahem (jde tedy o osoby, které kdykoli v minulosti měly jednoho či více společných předků). Jedná se o sňatky, které antropologická příbuzenská terminologie označuje jako sňatky prvních, druhých, třetích a čtvrtých bratranců a sestřenic (případně prvních bratranců jednou posunutých apod.). Některé typy takových sňatků zobrazují následující grafy (uvedené grafy jsou jen ukázkou jednotlivých typů zaznamenaných sňatků – např. sňatků mezi prvními bratranci, druhými bratranci, atd. – nikoli předložením všech zaznamenaných sňatků). Kolečka znázorňují ženy, čtverečky muže, spodní horizontální spojnice vztah manželský, horní horizontální linie vztah sourozenců, vertikální čára vztah potomek–předek (resp. rodič–dítě). Jména použítá v diagramech jsou pseudonymy.



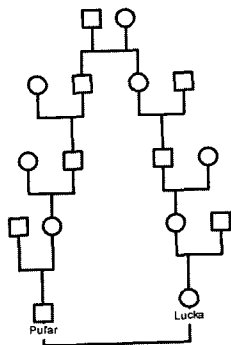
Sňatek prvních bratranců paralelních



Sňatek prvních bratranců křížových

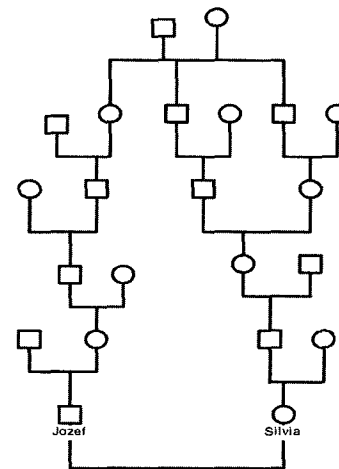


Sňatek druhých bratranců



Sňatek třetích bratranců

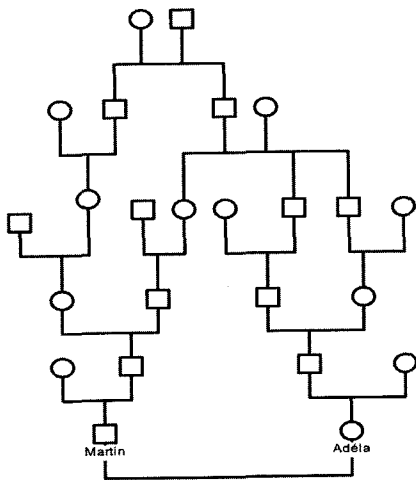
textu je však perspektiva diachronická, tedy srovnání tohoto modelu s následujícími generacemi po přesídlení do Čech, což je problematika, kterou se zmíněný text nezabývá.



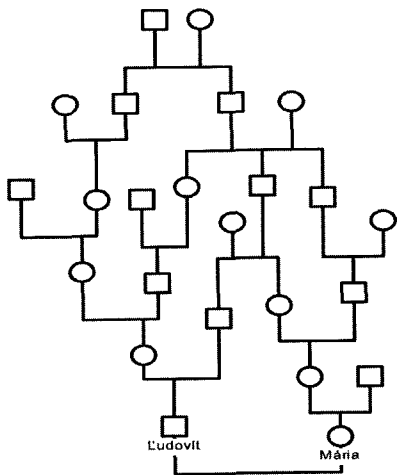
Sňatek dvojitých čtvrtých bratranců

Uvedená klasifikace vzájemných příbuzenských pout mezi manželi však doposud představovala *etickou perspektivu*, tedy pohled na zkoumanou kulturu očima kultury naší (jinými slovy: tím, kdo určil skutečnost, že daná manželská dvojice je spojena příbuzenským vztahem, jsme byli my). Protože však příbuzenství, stejně jako všechny ostatní sociální vazby, je systémem vztahů sociálně konstruovaných, musíme na tomto místě obrátit pozornost k *perspektivě emické*, tedy k pohledu očima nositelů dané kultury. Učiníme-li tento obrát a zeptáme-li se našich informátorů samotných, uvidíme, že příbuzenství je v cigánských osadách na Slovensku, stejně jako potom v českých lokalitách, odvozováno bilaterálně, resp. kognaticky (tedy stejnou měrou přes otcovskou jako přes mateřskou linii a skrze předky různých pohlaví, či jakoukoli kombinací obou) zhruba do čtvrté generace. To znamená, že první až čtvrtí bratranci jsou také z této perspektivy považováni za příbuzné. Můžeme tedy uzavřít, že také z *emické perspektivy* se v uvedených případech jedná o sňatky příbuzenské, protože spadají do nativního pojetí příbuzenství. Zároveň se zde ukazuje zřejmá tendence uzavírat sňatky s příbuznými co možná nejbližšími (první bratranci/sestřenice). Ze všech analyzovaných příbuzenských sňatků jednoznačně početně převládají sňatky prvních bratranců. Signifikantní je potom zejména jev „mnohonásobnosti“ vzájemných příbuzenských vztahů mezi manželi. Manželské vztahy, kdy je mezi manželi dva a více různých kognatických vztahů, v celé genealogii

výrazně převažují nad těmi, kdy byl mezi manželskými partnery příbuzenský vztah pouze jeden. Ukázkou takových mnohočetných příbuzenských vztahů mezi manželi dokreslují následující dva grafy.



Manželé, které spojuje čtyřnásobný vzájemný příbuzenský vztah



Manželé, spojení šesti různými typy příbuzenských vazeb

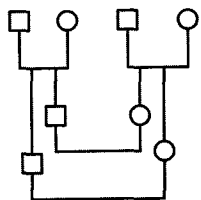
Pokud jde o preferovaný typ vzájemného příbuzenského vztahu mezi manželi, z našeho materiálu je zřejmé, že *neexistuje pozitivně vymezený preferenční partner* (resp. pozitivně vymezeným preferenčním partnerem je jakýkoli – a nejlépe co nejbližší – příbuzný). Jinými slovy, neexistuje proskribovaný typ příbuzenského vztahu, ve kterém by manželé vzájemně měli stát. Příbuzenské sňatky se uzavírají mezi různými typy příbuzných – nečiní se rozdílu mezi paralelními a křížovými bratranci – všechny typy příbuzných – co do lineariry či kolaterality – se stávají manželskými partnery zhruba stejně často, což odpovídá „nativnímu“ konceptu příbuzenství, který rovněž nerozlišuje mezi paralelními a křížovými bratranci ani mezi mateřskou a otcovskou linií, ale považuje všechny descendentní linie za stejně významné.

2. Druhou skupinou sňatků jsou tzv. sňatky „pre čerankí“, což je nativní termín, který v překladu znamená „sňatek výměnou“. Jedná se v tomto případě o situaci, kdy se několik sourozenců z jedné rodiny provdá za několik sourozenců z rodiny jiné. Tento typ sňatku byl popsán také jinými autory u usedlých populací slovenských Cikánů/Romů⁵, ale také u vzdálenějších a jinak velmi odlišných skupin. Kromě slovenských Romů mají například také pařížští Kalderaši pro tento typ sňatku specifický termín – „*paruimos*“ – který v překladu rovněž znamená „výměna“.⁶

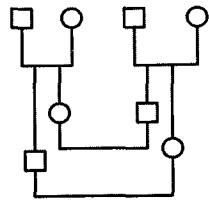
V námi zaznamenaném materiálu se vyskytují dva základní typy takové „čeranky“ („výměny“) – v prvním typu stojí na jedné straně dva bratři a na straně druhé dvě sestry, ve druhém typu se jedná o kombinaci bratr-sestra/bratr-sestra (oba typy jsou znázorněny v následujících grafech).

⁵ Ke sňatkům „pre čerankí“ viz též Hübschmannová, M. 1999. Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství. In: Kol. aut. *Romové v České republice (1945–1998)*, Praha 1999, s. 120; Hübschmannová, M. 1999. Několik poznámek k hodnotám Romů. In: Kol. aut. *Romové v České republice (1945–1998)*, Praha, s. 16–66; s. 55; Lacková, E. 1997. *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha, 1997, s. 88.

⁶ Srov. Williams, P. 2007. Cikánské manželství, *paruimos* a cena za nevěstu. In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.), *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, s. 199–205; srov. též Cohn, W. 2007. Cikáni: Příbuzenská terminologie a cena za nevěstu. In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.), *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, s. 193–198.

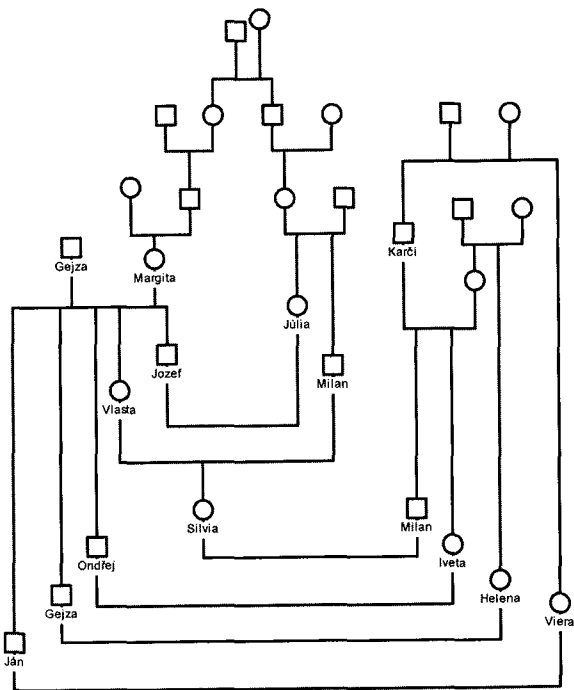


„Pre čeranki“ – 1. typ



„Pre čeranki“ – 2. typ

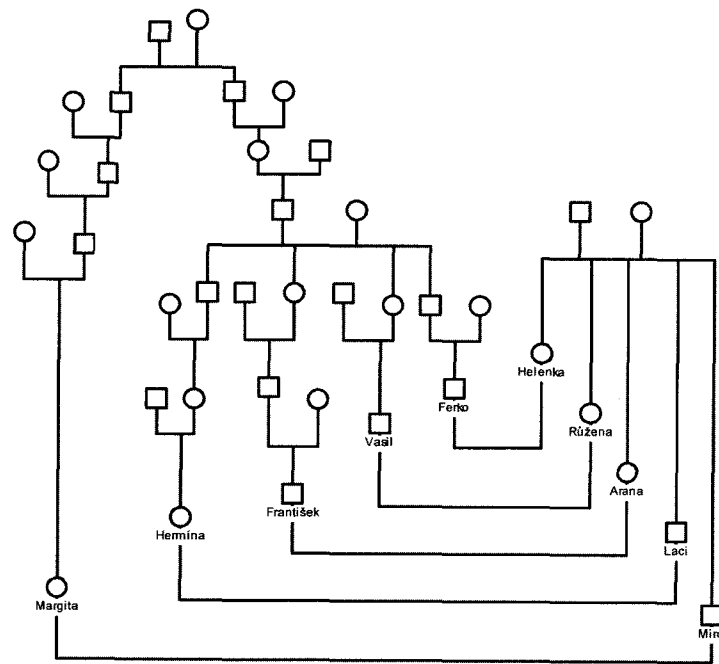
Ve skutečnosti však bývají sňatky „pre čeranki“ o poznání komplikovanější a zahrnují téměř vždy více než dva sňatky – nejedná se tedy pouze o „výměnu“ manželských partnerů mezi dvěma nukleárními rodinami, ale mezi většími příbuzenskými celky, přičemž skutečnost, jestli budou do „čeranky“ zahrnuty spíše sestry, nebo sestřenice, případně teta a neteř, nezávisí ani tak



Čtyřnásobný sňatek „pre čeranki“

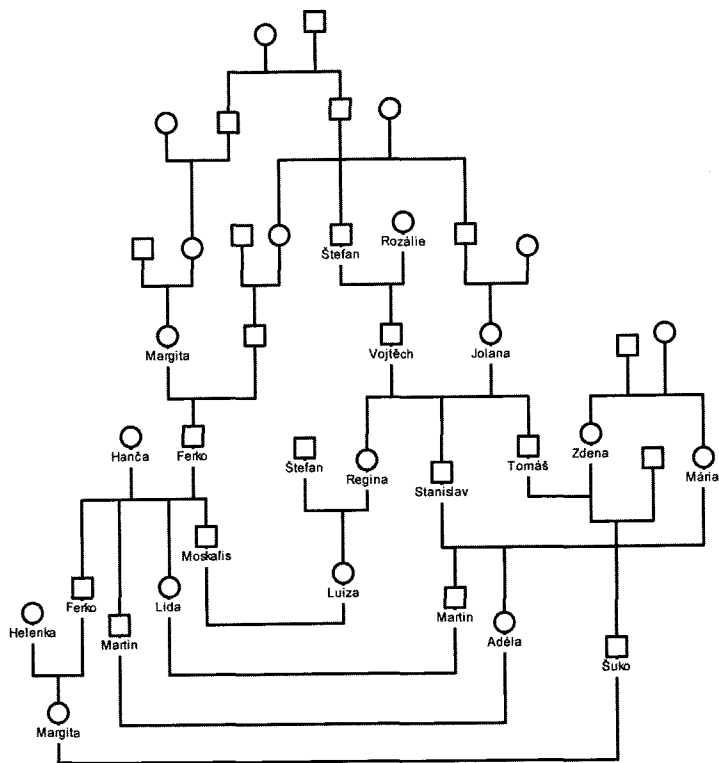
na jejich vzájemném příbuzenském vztahu, jako spíše na skutečnosti, které z žen jsou v dané příbuzenské skupině v patřičném okamžiku ve sňatkovém věku. V důsledku reprodukčního chování typického pro toto prostředí, kdy ženy využívají k rození dětí celé své reprodukční období a často tedy rodí děti ještě v době, kdy se stávají matkami také jejich dcery, dochází velmi často ke generačním posunům. Ve stejném (sňatkovém) věku tak může být například žena A, její sestřenice, teta i neteř (společně pak mohou uzavřít „čeranku“ například se třemi bratry, bratranci, či dvěma bratry a jejich strýcem, apod.). Všechny sňatky, které považujeme za součást určité „čeranky“, však vždy nemusí být uzavřeny ve stejném okamžiku – naopak, v následujících letech (či v další generaci) může být velmi snadno prostřednictvím sňatku posíleno již existující afinní pouto mezi dvěma rodinami.

Grafy zachycují dvě ukázky složitějších sňatků „pre čeranki“ (zaznamenávají též generační posuny v rodinách).

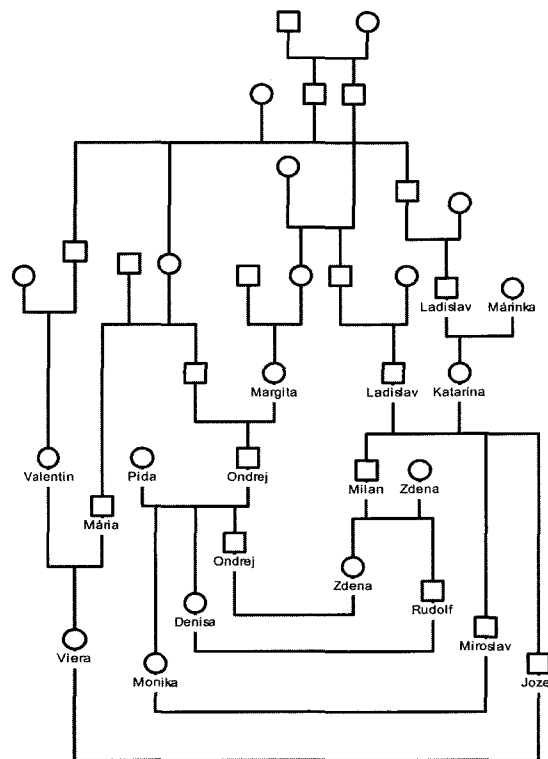


Pětinasobný sňatek „pre čeranki“

3. Třetí skupinou sňatků převažujících v cigánské osadě v první generaci jsou sňatky, které vlastně vznikají kombinací dvou předchozích typů sňatků – jedná se tedy o takové situace, kdy jsou manželé jednak vzájemně kognaticky příbuzní a jednak je jejich sňatek součástí určité „čeranky“. Takové sňatky jsou velmi časté a jak vidíme, jejich prostřednictvím dochází k dalšímu „zahušťování“ vzájemných příbuzenských pout v rámci příbuzensky definované skupiny – nejenže jsou manželé často vzájemně spřízněni několika různými typy příbuzenských vazeb, ale zároveň jsou často součástí několikanásobné „čeranky“ mezi těmito příbuznými, a tak je v důsledku spojuje s každou osobou v jejich příbuzenské skupině celá plejáda různých příbuzenských vztahů. Dva případy celé řady takových kombinovaných sňatků zachycují následující grafy.



Mnohonásobné sňatky „pre čeranki“ mezi příbuznými



Mnohonásobné sňatky „pre čeranki“ mezi příbuznými

Tyto tři typy sňatků tedy byly charakteristické pro první generaci, která cigánskou osadu ve druhé polovině 20. století opustila a usadila se v některé z českých lokalit. Můžeme tedy uzavřít, že pokud jde o první generaci (máme na mysli první generaci příchodců ze Slovenska), její příbuzenské (a zejména sňatkové) chování je shodné s chováním, které známe z výše uvedené analýzy sňatků v cigánské osadě. První přesídlenci do českých měst jsou přímými dědici této tradice, sdílejí shodný soubor hodnot, norem a idejí, a v souladu s ním také jednají. Do ČR často přišli už s (manželským) partnerem/partnerkou (a často již s dětmi, případně s dítětem prvním, a v Čechách se jim potom narodily další) nebo si partnera později na Slovensku – v rámci své příbuzenské sítě a v souladu s výše popsanými vzorci – našli. Manželský partner tedy vždy splňoval buď kritérium spřízněnosti afinní (jednalo se

o sňatek „*pre čeranki*“), nebo spřízněnosti kognatické (šlo o sňatek příbuzenský), velmi často však splňoval obě kritéria zároveň (a jednalo se tedy o sňatek kombinovaný).

Generace druhá

V další části našeho trojgeneračního modelu nadobro opouštíme – stejně tak jak to učinili naši informátoři – cigánskou osadu v Chminianských Jakubovanech a zaměříme se na další osudy těchto „přesídlelců“ a jejich potomků. Pramenem nám budou informace ze dvou lokalit v České republice, ve kterých se setkáme s přímými potomky osob pocházejících z této osady, a to z městské části Předlice v Ústí nad Labem a ze severočeského příhraničního města Česká Kamenice. Budeme-li mluvit o druhé generaci, budeme mít na mysli děti prvních příchozích do ČR, ať už jejich rodiče přišli do ČR v jakékoli době (většinu našeho vzorku však tvoří osoby, které odešly v 50. a 60. letech minulého století). Na rozdíl od té části naší příbuzenské sítě, která žije dodnes v cigánské osadě na Slovensku, a kde máme zachyceny stovky osob, česká část našeho vzorku, která je předmětem této analýzy, zahrnuje řádově desítky lidí. Jedná se tedy o kvalitativně založený pracovní model, nikoli o kvantitativně podloženou studii.

Situace druhé generace, tedy dětí našich prvních příchozích, byla potom radikálně odlišná od situace jejich rodičů. Některé z těchto osob se narodily ještě v cigánské osadě (a do Čech přišly jako děti), někteří už v Čechách, v obou případech ale byli vychováni lidmi, kteří sdíleli ty vzorce výběru manželského partnera, které jsme popsali na předchozích stránkách. Vyrůstali a zakládali rodiny však již ve zcela odlišném prostředí, kde se kromě ne-Cigánů potkávali také s jinými, nepřibuznými cigánskými skupinami, které se zde také usadily. Nové prostředí se odlišovalo celkovou infrastrukturou, stejně jako převládajícím sociálním milieu. Největší změnou bylo prostředí venkovských osad za byty či rodinné domky v severočeských městech. Jednalo se tedy o městské prostředí s dobrou dopravní obslužností a s (do r. 1989) dobrými pracovními příležitostmi. Celý region je pak v rámci ČR poměrně specifický. Od konce 2. světové války se zde začaly usazovat nové skupiny obyvatelstva po vyhnání sudetských Němcích, což se odrazilo v celkovém charakteru vykořeněnosti – severní Čechy se vždy vyznačovaly vysokou mírou sociálních problémů a patologických jevů od prostituce, užívání a prodeje drog až (po roce 1989) po vysokou míru nezaměstnanosti a kriminality.

Pokud se podíváme na volby osob z druhé generace v oblasti výběru manželského partnera, uvidíme, že se vyznačují širokým spektrem možných řešení. Nejstarší děti druhé generace, které se narodily na Slovensku, nebo zde strávily i část dětství, se velmi často v otázce výběru manželského partnera zachovaly identicky jako jejich rodiče – vybraly si za manželského partnera příbuzného, případně byl jejich sňatek součástí „*čeranky*“ nebo platily varianty obě. Klíčovým faktorem je přitom skutečnost, že svazky byly uzavírány v rámci původní příbuzenské sítě – jednotlivé sňatkuchtivé osoby usídlené v Čechách si tedy pro své partnery jezdily na Slovensko. Příkladem tohoto typu svazku může být Rumcajs⁷, syn našeho „prvního příchozího“ do České Kamenice, který si svoji první ženu našel v Chminianských Jakubovanech. Tato žena byla jeho druhou sestřenicí (její otec a jeho otec byli bratřenci). Rumcajs bydlel se svojí ženou v Čechách (v domě svého otce), sňatek se však po jisté době rozpadl, protože podle Rumcajsových slov mu jeho žena „*furt utíkala zpátky na Slovensko*“.

Ostatní členové druhé generace, zachycení ve sledovaném vzorku, potom volili některé z následujících řešení. Někteří si vybrali za partnera člena cizí příbuzenské cigánské skupiny, žijící ve stejné lokalitě. Toto řešení, které se z pohledu ne-cigánské populace jeví jako naprosto přirozené a logické („*Cigán si vezme Cigánu*“), však nebylo ve sledovaných rodinách nikterak vítáno a nebylo ani praktikováno tak často, jak bychom předpokládali. Sňatkové vzorce charakteristické pro cigánské osady, které jsme popsali u generace první, byly, alespoň ve druhé generaci, nadřazeny pokusům o založení nových vztahů prostřednictvím sňatků mezi (cigánskými příbuzenskými, avšak vzájemně nepřibuznými) skupinami žijícími ve stejné lokalitě. Pokusy o navázání nových afinních vztahů s cizími (cigánskými) skupinami v této druhé generaci obvykle nekončí úspěšně – značná část z nich se rozpadá a obvykle nejsou následovány dalšími sňatky, které by danou alianci potvrdily, jak bylo běžné v předcházejících generacích na Slovensku. Příkladem může být Rumcajsova sestra Marcela, která se proti vůli rodiny provdala za muže pocházejícího z cigánské rodiny z Děčína. Nejen že mezi oběma rodinami nevznikly další svazky, ale muž nebyl do otcovy rodiny nikdy přijat. Mnohem častější a obvyklejší je u této generace právě obnovování a posilování již existujících vztahů v rámci příbuzenské sítě, tedy sňatek buď s příbuzným kognatickým (příbuzenský sňatek) nebo afinním (sňatek „*pre čeranki*“), jak bylo popsáno výše, u generace první.

⁷ Uvedená jména a přezdívky jsou pseudonymy.

Dalším druhem řešení situace osob ve druhé generaci byl výběr manželského partnera z řad některé z etnických menšin žijících v lokalitě – v našem případě se jedná zejména o několik sňatků s polskými státními příslušníky (ne-Cigány). Zajímavá je potom skutečnost, že se ve všech případech jednalo o kombinaci žena-Polka/muž-Cigán. Jiní příslušníci druhé generace potom volili manželského partnera z řad ne-cigánské populace v místě bydliště. Toto řešení je nejméně časté a bývá nejproblematičtější – nejčastěji ze všech svazků končí rozvodem či rozchodem. Zajímavá je potom skladba takto „získaných“ manželských partnerů a prostředí, odkud pocházejí. Jedná se v naprosté většině o osoby, které žijí na okraji společnosti – instituce, jejichž prostřednictvím se naši informátoři druhé generace s těmito svými partnery seznamovali, byly v případě České Kamenice například vězení, charita či dětský domov. Příkladem může být další Rumcajsova sestra, Magda, která po rozvodu s prvním manželem (který pocházel z místní cigánské, s Magdinou rodinou nepřibuzné skupiny) žila několik let v partnerském svazku s ne-Cigánem, se kterým se seznámila prostřednictvím svého švagra (manžela své sestry Marcely), neboť oba muži byli toho času ve výkonu trestu. Jarda, Magdin partner, s ní několik let žil v domě jejího otce. Protože se však nehodlal vzdát svého životního stylu a opakovaně nastupoval k výkonu trestu, svazek se po jisté době rozpadl. Třetím Magdiny partnerem byl pak Cigán, z rodiny žijící v jiném severočeském městě, s nímž se seznámila opět přes svého švagra a svoji sestru ve věznici, a poté co byl propuštěn, s ním začala žít.

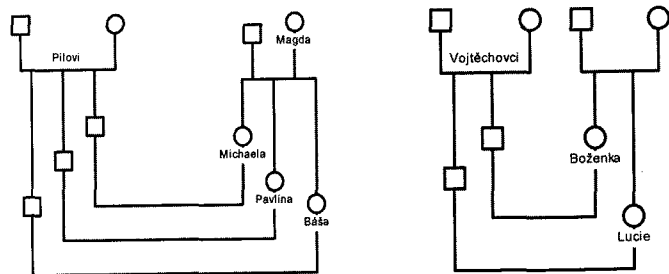
Uzavřeme-li tedy sňatkové chování druhé generace příchozích ze slovenských cigánských osad do ČR, vyznačuje se *velkou rozrůzněností možných řešení*, ale také *jistou bezradností, nekonceptností, ztrátou pravidel a jasných mantinelů pro výběr partnera* (porovnáme-li toto chování s jednáním první generace). Jasný rámec pro výběr partnera, který platil v cigánské osadě, byl narušen, dosavadní „manželské aliance“ byly v některých případech oslabeny či přestávaly plnit své funkce, a nové „aliance“ ještě nebyly navázány. V tomto prostředí a v této situaci byl výběr manželského partnera komplikovanou záležitostí, kterou se ne vždy podařilo splnit ke spokojenosti celé rodiny (a zejména pak rodičů). V důsledku těchto skutečností *dochází v této generaci velmi často k rozvodům a nepodařeným vztahům*, se kterými se v předcházející (ale ani v následující) generaci tak často nesetkáme. Situace druhé generace je tedy jakýmsi přechodovým obdobím mezi situací generace první, pro niž platila jasně vymezená pravidla, a znovu se vracejícím řádem v generaci třetí.

Generace třetí

Třetí generace, tedy vnoučata osob, které přišly do ČR ze slovenské cigánské osady, se vyznačují radikálně odlišným sňatkovým chováním než generace jejich rodičů a prarodičů. Na jedné straně bylo opuštěno chování typické pro nejstarší generaci (těch, co přesídlili ze Slovenska) a částečně i pro generaci druhou – tedy výběr partnera z tradičních, kognaticky či afinně (prostřednictvím „čeranky“) spřízněných rodin – tyto vztahy do třetí generace po přestěhování do ČR většinou nepřetrvaly (resp. aktuálně jsou ve stadiu postupné přetrhávání). Vztahy s příbuznými na Slovensku se sice stále ještě udržují, nicméně už nejsou tak pevné jako byly dříve a směrem k mladším členům rodiny se oslabují – členové druhé generace ještě často jezdí návštěvy, muži společně pracují a nikdo z nich nesmí chybět na žádném pohřbu či svatbě některého ze členů širšího příbuzenstva, nicméně pro jejich děti tyto povinnosti už plně neplatí.

Na druhé straně dochází ve třetí generaci k určité stabilizaci situace a překonání nejistoty a zmatku pokud jde o výběr partnera, který ve stejných rodinách panoval o generaci dříve. Teprve třetí generaci se podařilo to, o co se v některých případech pokoušeli už členové generace předchozí, a co se jim (ve většině případů) nepodařilo: totiž navázat – prostřednictvím sňatků – nové vztahy s cizími příbuzenskými skupinami obývajícími stejnou lokalitu. Tyto vztahy jsou tedy navazovány převážně s cigánskými – příbuzensky vymezenými (ale nepřibuznými) – skupinami, které žijí ve stejné lokalitě. Zajímavé je spíše to, že k tomuto jevu dochází až v této generaci, vzhledem ke skutečnosti, že tyto skupiny často žijí ve stejné lokalitě – a často v těsném sousedství – už desítky let, doposud však byly navzájem endogamní. Tyto sňatky potom většinou nenavazují na pokusy učiněné v tomto ohledu generací předcházející – noví partneři nepocházejí ze skupin, ze kterých pocházeli partneři neúspěšných svazků druhé generace.

Příkladem mohou být tři Magdiny dcery. Nejstarší Michaela se provdala za člena příbuzenské skupiny Pilových z České Kamenice a posléze jejího příkladu následovala její sestra Pavlína, která si vzala bratra Michaelina muže. Po několika letech pak začala další jejich sestra, Báša, žít se třetím bratrem Pilovým. Na druhé straně učinily dcery Marcela (bratra Magdy), Boženka a Lucie, obdobný akt, když si vzaly za manželské partnery dva bratry z příbuzenské skupiny Vojtěchovců z téže lokality.



Situaci můžeme shrnout tak, že ve třetí generaci dochází ve sledovaných rodinách a lokalitách k zajímavému posunu. V tomto období se začínají uzavírat sňatky mezi cigánskými (příbuzenskými) skupinami, které spolu žily již po tři generace ve vzájemné fyzické blízkosti (v jedné lokalitě, často doslova ve vedlejší domě) a které se dosud považovaly za navzájem cizí (rozuměj: nepřibuzné) a jejichž členové mezi sebou neuzavírali sňatky. Ukázali jsme si, že v případě našich informátorů a sledovaných lokalit byly podobné pokusy v předchozí generaci spíše neúspěšné, často končily rozchody či rozvody. V generaci třetí se však zdá, že navázané svazky jsou pevnější a trvalejší, a zejména – což je nejdůležitější – bývají následovány dalšími sňatky mezi zainteresovanými rodinami. Vzájemná vazba mezi původně cizími a navzájem se distancujícími cigánskými příbuzenskými skupinami ze stejné lokality (nebo regionu) je tak utvrzena a posílena. Tuto strategii jsme si ukázali výše, když jsme popisovali sňatkové strategie typické pro generaci první, původem z cigánských osad na Slovensku, a popsali jsme ji jako sňatek „pre čeranki“. Zdá se tedy, že ve sledovaných rodinách začíná docházet k tomu, že příbuzní, kteří žijí v prostorově vzdálených lokalitách, přestávají být postupně za příbuzné považováni a naopak cizí, nepřibuzné rodiny, které už desetiletí bydlí v blízkosti, se příbuznými prostřednictvím sňatků postupně začínají stávat. Můžeme uzavřít, že *jsou-li v cigánské osadě lidé sousedy proto, že jsou příbuzní, začínají se v českých lokalitách ve třetí generaci cigánské skupiny stávat příbuznými proto, že jsou sousedé.*

Je však třeba zdůraznit, že tyto nové vazby mezi doposud cizími cigánskými příbuzenskými skupinami žijícími ve stejné lokalitě, *nejsou navazovány se všemi* takovými skupinami. V jiném textu⁸ jsme upozorňovali na

⁸ Budilová, L. – Jakoubek, M. 2004. (Lokální) romské komunity – dekompozice pojmu (na příkladu lokality České Kamenice). In: Budil, I. – Horáková, Z. (eds.), *Antropologické symposium III.*, Plzeň, s. 118–137.

skutečnost, že naše oblíbená gadžovská představa o existenci „lokálních romských komunit“ je z perspektivy našich informátorů naprosto chybná, neboť v jednotlivých „lokalitách“ (městech, předměstích, obcích) žijí v drtivé většině případů cizí, vzájemně nepřibuzné příbuzenské skupiny, které se vzájemně distancují a vyhýbají se vzájemným kontaktům. Posunem sňatkového chování ve třetí generaci, které popisujeme v tomto textu, však nedochází k vytvoření komunity ve smyslu společenství spojeného, kromě vztahů příbuzenských, také celou řadu jiných vztahů; nedochází k vytvoření komunity v úzkém smyslu slova. Pouze se přeskupí a transformují příbuzenské vztahy, a to podle týchž vzorců, které se používaly ve slovenských osadách.

Skutečnost, že k tomuto vývoji dochází až ve třetí generaci, je však zajímavá spíše tím, že k tomuto vývoji nedošlo již dříve. Jak jsme uvedli, jedná se o skupiny, které vedle sebe žijí v českých lokalitách již celá desetiletí, doposud však mezi sebou sňatky neuzavíraly. Příbuzenská síť tak pravděpodobně musela projít jistou transformací, kdy se začínají opouštět a udržovat původní vztahy na cigánské osady a s výměnou dvou generací (z nichž ta nejmladší už nemá s osadami vlastně žádné zkušenosti) se příbuzenská síť přeskupí a začne navazovat nové aliance. Je však třeba zdůraznit, že vztahy mezi skupinami jsou v tomto okamžiku navazovány podle stejných principů, jaké jsme sledovali v cigánské osadě (a popsali jako strategie typické pro 1. generaci), tedy prostřednictvím mnohonásobných sňatků institucí „pre čeranki“. Námí popisovaný model učinil jakýsi eliptický vývoj a obratem se vrátil na začátek, aplikací týchž modelů, které používali předkové dnešních osob ve sňatkovém věku v cigánských osadách. Jinými slovy, změnil se obsah (konkrétní osoby, resp. příbuzenské skupiny, které spolu navazují sňatkové aliance), forma, resp. struktura, však zůstává stejná. Mnohonásobnými manželskými svazky se utváří nová příbuzenská síť, vzájemné vztahy jsou posilovány a celá síť se jaksi „zahušťuje“. Můžeme přitom předpokládat – je-li správná naše hypotéza, že se od třetí generace znovu začnou aplikovat strategie typické pro 1. generaci – že v další generaci dojde mezi potomky těchto osob ke sňatkům příbuzenským, případně kombinovaným („pre čeranki“ mezi příbuznými). Tímto způsobem by totiž pevně vykrystalizovala nová příbuzenská síť, která by byla charakteristická – stejně jako původní příbuzenská síť v cigánských osadách – mnohonásobnými vzájemnými příbuzenskými vztahy (a to jak kognatickými, tak afinními) mezi osobami uvnitř této sítě. Ověření platnosti této hypotézy však bude možné teprve v budoucnosti, až o ní rozhodnou – volbou svých manželských partnerů – další generace.

Literatura

- Budilová, L. & Jakoubek, M. 2004. (Lokální) romské komunity – dekompozice pojmu (na příkladu lokality České Kamenice). In: Budil, I. – Horáková, Z. (eds.), *Antropologické symposium III*. Plzeň, s. 118–137.
- Budilová, L. & Jakoubek, M. 2006. Transformace příbuzenských vztahů mezi cigánskými skupinami aneb Mezi osadou a ghettem. In: Budil, I. – Horáková, Z. – Ulrychová, M. (eds.), *Antropologické symposium IV*. Plzeň 1. 7.–2. 7. 2005, Plzeň, s. 7–22.
- Budilová, L. & Jakoubek, M. 2007. Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce. Cigánská příbuzenská síť. In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.), *Cigánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, s. 19–68.
- Budilová, L. 2008. Některé aspekty příbuzenství a sňatkových vzorců u „vojvodovských Čechů“, *Český lid/Etnologický časopis* 95, 2, s. 127–142.
- Cohn, W. 2007. Cigáni: Příbuzenská terminologie a cena za nevěstu. In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.), *Cigánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, s. 193–198.
- Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. 1998. *Romsko-český a česko-romský kapelní slovník*. Praha, s. 68.
- Hübschmannová, M. 1999. Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství. In: Kol. aut. *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha, s. 120.
- Hübschmannová, M. 1999. Několik poznámek k hodnotám Romů. In: Kol. aut. *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha, s. 16–66; s. 55.
- Lacková, E. 1997. *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha, 1997, s. 88.
- Williams, P. 2007. Cigánské manželství, *paruimos* a cena za nevěstu. In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.), *Cigánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, s. 199–205.

SOCIO-PROSTOROVÁ DYNAMIKA PŘÍBUZENSTVÍ V CIGÁNSKÉ OSADĚ¹LUCIE PLAVJANIKOVÁ² & MICHAL RŮŽIČKA³

Úvod

Autoři článku, na základě poznatků z vlastního výzkumu, přijímají tezi o úzkém vztahu mezi sociální organizací a systémem příbuzenství v cigánských osadách.⁴ Předmětem jejich zájmu je transformace vzorců navazování a udržování příbuzenských vztahů. Autoři nejprve shrnou dosavadní přístupy ke studiu příbuzenství uplatnitelné při studiu sociální organizace cigánských osad, aby na základě případové studie poukázali na omezenou použitelnost těchto přístupů. Cílem autorů je ukázat, že při utváření *formace příbuzenských vztahů* hrají roli nejen konsangvinní a afinní příbuzenské vazby, nýbrž také prostorové charakteristiky, které do tohoto procesu vstupují jako významné proměnné.

Článek se opírá o data získaná během návratového terénního výzkumu v jedné obci na východním Slovensku v letech 2004 až 2007. Zmíněný výzkum se soustředil na dvě lokality v rámci této obce, které vykazují charakteristiky připisované sídelním formacím zvaným „cigánské osady“.

Tématu cigánských osad, jejich deskripci a analýze jejich specifík, se věnuje a věnovala hrstka autorů z českého akademického prostředí. Názory na to, jak cigánské osady konceptualizovat, jak na ně nazírat, se však mezi těmito autory často významně liší.

¹ Základní korpus této práce tvoří text diplomové práce L. Plavjanikové „Analýza příbuzenských vztahů v romské osadě a jejich prostorová manifestace“ (vedoucí práce L. Budilová) obhájené v roce 2008 na katedře antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni.

² Katedra antropologie FF ZČU. Případnou korespondenci směřujte na: vesnicka@centrum.cz

³ Katedra sociologie FF ZČU. Případnou korespondenci směřujte na: mruzicka@kss.zcu.cz

⁴ Jako cigánskou osadu chápeme sídelní formaci obývanou Cigány, tj. v našem případě nositeli kultury cigánských osad, která se v charakteru a prostorovém uspořádání těchto formací více méně odráží.

Karel Novák k uchopení sociální reality cigánských osad využívá konceptu *kultury chudoby* tak, jak ji popsal Oscar Lewis (1966; český překlad srov. Lewis 2006). Novák nerozlišuje mezi obyvateli cigánských osad a obyvateli městských chudinských ghett, neboť všechny tyto jedince považuje za Cigány sdílející totožnou kulturu, neboli shodné kulturní vzorce (Novák 2003: 36). Tyto kulturní vzorce, resp. tuto „kulturu chudoby“ chápe Novák jako funkční formu adaptace na podmínky materiálního nedostatku. V souladu s tímto přesvědčením tvrdí, že „tito lidé se nějak chovají (pro nás, bohaté, obecně nepřijatelně) především proto, v jaké jsou životní situaci. Že oni sami ji nezapřičinili, ale pouze se na ni adaptovali“ (Novák 2004: 145). Novák však nepopírá adekvátnost i jiných přístupů. Uznává, že existují cigánské osady, které vykazují jen některé znaky Lewisovy kultury chudoby⁵ a poukazuje na skutečnost, že určité znaky v těchto osadách úplně absentují. V takových případech je dle jeho názoru vhodné využít konceptu cigánské osady jako *tradiční společnosti* (Novák 2003: 39).

Pojetí cigánských osad coby *enkláv tradiční společnosti* ve weberovskými ideálně-typickým smyslu zavedl do odborného diskurzu Jakoubek (2003, 2004). Ve své práci Jakoubek (2004) zdůrazňuje stěžejní úlohu, jež v sociální organizaci a kultuře cigánských osad sehrává příbuzenství. Je přesvědčen, že „ústředním bodem sociální organizace je zde *příbuzenství*. Příbuzenství je v romských osadách institucionální oblastí s funkcionální prioritou“ (Jakoubek 2004: 160). Příbuzenství označuje za „institucionální řád ‚totální‘, který v sobě ostatní subsystémy obsahuje a určuje je ... [a] je determinantou určující povahu dané společnosti“ (Jakoubek 2004: 160). V souvislosti s jejich sociálním uspořádáním hovoří o *příbuzenském determinismu* (Jakoubek 2004: 160).

Teorie příbuzenství a sociální organizace cigánských osad

Ve studiu příbuzenství hrála dlouhou dobu centrální úlohu descendenční teorie, výtvar britských antropologů, kteří ji opřeli o své zkušenosti z výzkumů zejména v Africe. Radcliffe-Brown definoval samotný koncept příbuzenství jako systém založený na descendenci – příbuzní jsou dle něj dva lidé potud, pokud (1) je jeden z nich potomek toho druhého, nebo (2) pokud mají oba dva společného předka (Radcliffe-Brown 1950: 13).

⁵ K představení pojmu kultury chudoby a jeho kritiky v českém prostředí viz Toušek (2006).

Descendenční teorie hrála ve své době významnou roli v ustavování komparativního studia příbuzenských systémů. Zdůrazňuje vazby v rámci skupiny, která odvíjí svůj původ od společného předka. Členem této skupiny se jedinec stává okamžikem svého narození, členství v ní je exkluzivní a hranice skupiny jsou jasně vymezeny (Holy 1996: 74). Někdejší autoři chápali vazbu na předka, resp. linii (matrilinii nebo patrilinii) jako skutečnost umožňující komparativní studium, neboť předpokládali její univerzální přítomnost téměř ve všech lidských společnostech: „je nemnoho společností, pokud vůbec nějaké, které by nerozeznávaly unilineární descendenci, buď patrilinéární (agnatickou), nebo matrilineární, anebo obě“ (Radcliffe-Brown 1950: 13). Ve snaze o analýzu příbuzenských vztahů mezi Cigány/Romy je koncept descendance často používán, a to zejména ve smyslu *descendance patrilinéární*⁶ (Davidová 1995: 19, Horváthová 1964: 27, Nečas 1999: 93, dle Budilová 2006: 2–3).

Jinou možnou variantou interpretace příbuzenských vztahů v cigánských osadách je jejich chápání ve smyslu *kognatické (bilaterální) descendance*, kdy příbuzenské vazby kopírují rovnoměrně obě linie – matrilinii i patrilinii, nebo umožňují jedinci si příslušnost k jedné z linií zvolit. „Kognatická descendance je odvozována od předka směrem dolů skrze sérii linií, které mohou být mužské i ženské, nebo jakákoliv kombinace obojího“ (Holy 1996: 44). K této optice se hlásí např. Budilová tvrzením, že „představa mých informantů o příbuzenství je spíše bilaterální než unilineární, a proto bychom tyto skupiny měli konceptualizovat v termínech kognatické descendance“ (Budilová 2006: 10).

Ani jeden z konceptů – unilineární a kognatické descendance – však nedokáže plně zohlednit komplexitu příbuzenských vztahů, které lze v cigánských osadách zaznamenat. Dalším z možných výkladů příbuzenských vazeb je pojetí, které nabízí tzv. *alianční teorie*.

Alianční teorie vznikala v době, kdy se descendenční teorie stávala pro mnoho badatelů neuspokojivou, a to v prvé řadě pro antropology provádějící výzkum v jiných částech světa než v Africe. U jejího zrodu stál Claude Lévi-Strauss se svou knihou *Les structures élémentaires de la parenté (Elementární struktury příbuzenství)* z roku 1949 (1969). Alianční teorie je „perspektivou, která zdůrazňuje vazby mezi skupinami skrze manželství spíše než vazby v rámci skupiny skrze descendenci“ (Barnard, Spencer 2002: 595).

⁶ Patrilinéární descendance specifikuje, že „členy descendenční skupiny jsou pouze jedinci, kteří odvozují svůj původ od předka skrze nepřetržitý řetězec mužské linie“ (Holy 1996: 44).

Vycházejí z přelomového textu Marcela Mause *Esej o daru* ([1925] 1999), chápe Lévi-Strauss dar, resp. směnu a z ní vyplývající princip reciprocity, jako jednu z „univerzálních mentálních struktur“, které ustavily lidskou společnost (Lévi-Strauss 1969: 69). K analýze lidské společnosti i příbuzenství tak Lévi-Strauss přistupuje z perspektivy směny, která vytváří reciproční vazby mezi lidskými skupinami skrze směnu nejcennějšího „majetku“ *par excellence*, kterým jsou ženy (Lévi-Strauss 1969: 69, srov. též. 481). Snad nejpregnantněji vystihuje Lévi-Straussův přístup ke studiu příbuzenství následující citace: „je to směna, vždy směna, co se objevuje jako nezákladnější a společná báze pro všechny formy instituce manželství“ (Lévi-Strauss 1969: 479).

Pro porozumění relevance Lévi-Straussových teorií pro naši debatu je nutné, abychom připomenuli některé pojmy, se kterými ve své teorii pracuje. *Elementární struktury* příbuzenství jsou takové systémy, které předepisují manželství s určitým typem příbuzného, resp. rozděluje příbuzné na „přípustné“ a „zakázané“ pro manželský svazek (Lévi-Strauss 1969: xxiii). *Komplexní struktury* jsou naproti tomu takové systémy, které nepředepisují žádný typ příbuzného jako vhodného manželského partnera, nýbrž tuto volbu nechávají na jiné determinanty, např. ekonomické či psychologické (Lévi-Strauss 1969: xxiii).

Pro tzv. elementární struktury příbuzenství je dle Lévi-Strausse typické rozdělení společnosti do několika manželských tříd, přičemž manželské směny mezi těmito třídami řídí pravidla manželských výměn (Lévi-Strauss 1969: xxxix). Tato pravidla jsou nejčastěji pozitivními pravidly manželské směny (*positive marriage rules*), která předepisují třídu, ze které si jedinec manželského partnera vybírá (Lévi-Strauss 1969: xl). J. A. Barnes, interpret teorie příbuzenství Lévi-Strausse, dokonce existenci pozitivních pravidel chápe jako demarkační kritérium elementárních příbuzenských struktur: „Tam, kde jsou přítomna pozitivní pravidla, máme co dočinění s elementární příbuzenskou strukturou“ (Barnes 1973: 140).

Je zřejmé, že rozdělení příbuzenských struktur na elementární a komplexní sloužilo Lévi-Straussovi jako nástroj pro odlišení společností „primitivních“ od společností industriálních (Barnes 1973: 123). Elementární struktury se svými pozitivními pravidly pro manželství předpokládají absenci, resp. pomalost sociální změny – jsou to stabilní neustále se reprodukcující struktury *par excellence* (srov. Barnes 1973: 123). Sňatkové vzorce odpovídají reprodukcující se struktuře, která má svou jasnou podobu a pravidla.

Alianční teorie, která měla ambici nahradit teorii descendenční, má však také částečně redukční charakter, neboť odvrací pozornost od vztahů konsangvinních (pokrevních), které mají pro obyvatele cigánských osad

nemalý význam, ke vztahům afinním. Zároveň předpokládá existenci jasně ohraničených příbuzenských skupin exogamního charakteru, což je premisa, která není v souladu s charakteristikami námi studované skupiny (viz dále). K otázce důležitosti konsangvinních příbuzenských svazků v sociálním kontextu cigánských osad se vyjadřuje Budilová tvrzením, že její informanti „sdílejí koncept příbuzenských vazeb chápaných jako vycházejících z faktu biologického zplození“, kdy rodič s dítětem „sdílí substanci, obvykle reprezentovanou představou „společné krve““ (Budilová 2006: 6).

Charakter příbuzenských vztahů v cigánských osadách dle našeho zjištění odpovídá kombinaci obou představených konceptů, tj. významnému postavení konsangvinních vazeb s příbuznými jak ze strany otce, tak ze strany matky, a zároveň vztahů afinních. Toto zjištění plně podporuje poznatek Budilové, že obyvatelé cigánských osad „chápe jako příbuzné nejen osoby, k nimž mají vazbu skrze jednu z možných descendentních linií, ale nemalý důraz kladou též na jejich afinní příbuzné“ (Budilová 2006: 9). A proto „pokud jsou dvě osoby spřízněné řadou různých příbuzenských i afinních vztahů, při deklaraci vzájemné příbuznosti je vždy vybrán vztah nejbližší – bez ohledu na to, jestli se jedná o kognatický vztah přes otce, přes matku, nebo o vztah afinní“ (Budilová 2007: 210).

Jak jsme již uvedli výše, Lévi-Strauss má tendenci chápat příbuzenské vztahy jako určité reprodukcující se struktury. Oproti tomu autoři předkládaného textu pracují s konceptem adaptační *formace příbuzenských vztahů*, tj. formace (nikoliv „struktury“), která je nestatická, proměnlivá v čase, a podléhá vlivu vnějších faktorů. Tuto perspektivu nelze nazvat „strukturalistickou“, neboť dle nás formace příbuzenských vztahů adaptivně reagují na okolní, kultuře vnější, sociální a prostorové podmínky a stresory.

Představu pevnosti a neměnnosti ve smyslu lévi-straussovských struktur odmítá i Jakoubek tvrzením, že rodina je v cigánských osadách útvarem poměrně flexibilním (Jakoubek 2004: 161). Jakoubek s Budilovou dále poukazuje na skutečnost, že v cigánských osadách dochází poměrně často k tzv. genealogickým manipulacím, během nichž se retrospektivně „upraví“ příbuzenské vztahy takovým způsobem, aby odpovídaly synchronním skupinovým zájmům a aby podporovaly vytváření žádaných a chtěných skupinových koalic (Jakoubek, Budilová 2006a; srov. též Jakoubek 2004: 160).

Myšlenku nestálosti a adaptivnosti příbuzenských vazeb podporuje i William Mitchell (1963) upozorněním, že „vazby s příbuznými rodiči se stávají s narůstajícím věkem jedince méně sociálně efektivními tím, jak jeho vlastní descendenční skupina a descendenční skupiny jeho sourozenců nabývají na sociální významnosti“ (Mitchell 1963: 351). A proto je „stadium životního

cyklu jedince důležitou proměnnou“, které je třeba věnovat náležitou pozornost, a to i v příbuzenských vztazích založených na manželství, tj. afinního charakteru (Mitchell 1963: 351). Z toho vyplývá, že důraz kladený na jednotlivé příbuzenské vazby, jak afinní, tak konsangvinní povahy, se v čase proměňuje.

S měnícím se aktuálním významem a využitelností jednotlivých příbuzenských vazeb se v závislosti na povaze vnějších faktorů zvyšuje tlak na jejich transformaci, tj. na přeměnu formace příbuzenských vztahů. Autoři předkládaného textu se s takovými případy během svého výzkumu setkali, a cílem předkládané práce je porozumět příčinám a mechanismům těchto transformací.

Historické intermezzo

Terénní výzkumy, ze kterých autoři čerpají svá data a poznatky, byly uskutečněny se zaměřením na dvě různé lokality v rámci jedné obce. Lokalita 1 byla původně spontánně vzniklé sídelní uskupení na přelomu devatenáctého a dvacátého století. Lokalita 2 vznikla rovněž poměrně spontánně, ale o cca padesát let později. Lokalita 2 vznikla jako důsledek nedostatečné absorpční kapacity Lokality 1, která již nedokázala pojmout nové obyvatele. Lokalita 1 leží v obecním intravilánu, zatímco Lokalita 2 se rozkládá na místě cca 1,5 km vzdáleném, spadajícím již do extravilánu obce.

Nasycení absorpční kapacity Lokality 1 řešili někteří její obyvatelé přesídlením do nově vzniklé Lokality 2. Jiní lidé se rozhodli využít nabídky vycházející z tehdejší politiky státu na přestěhování na území Čech, kde měli zajištěnou práci i bydlení. Tito lidé svá obydlí prodali či přenechali těm, kteří v lokalitě zůstávali. V polovině šedesátých let byla obytná stavení („chyzky“) v Lokalitě 1 zásahem místní samosprávy zbořena a na jejich místě obec vystavěla obytný domek o dvou bytových jednotkách v jedné řadě. Obyvatelé zbouraných chyzek se tímto krokem stali obyvateli nového obecního domu. Asi o 10 let později v Lokalitě 1 vyrostl s povolením obce rodinný dům, majetek dvou bratrů z řad obyvatel této lokality.

Po několikaletém pobytu v Čechách se několik rodin vrátilo zpět na Slovensko, ale vzhledem k tomu, že Lokalita 1 již byla „obsazena“, byli donuceni se usídlit v novější Lokalitě 2. V současné době se v Lokalitě 1 nachází obecní „bytovka“, rodinný dům a pár dalších, v průběhu let vystavěných obydlí. Lokalita 2 se skládá pouze z chyzek.

Kulturní ideál vs. sociální praxe

Nositelů kultury cigánských osad se můžeme ptát, jakou představu rodiny považují za „nejlepší“, tedy ze své perspektivy za ideální. Často, když např. mluví o své dceři, která bude za pár let ve věku „na vdávání“, říkají, že nejlepší bude, když si dcera vezme někoho „z rodiny“. Ženy jako nejlepšího možného manželského partnera pro svou dceru zpravidla zmiňují syna své sestry, neboť dcera se u vlastní tety – budoucí tchyně – bude mít dobře (viz dále – pravidla postmaritální rezidence). Ideální tedy je uzavřít endogamní sňatek, a to s co nejbližším příbuzným, na kterého se již nevztahuje incestní tabu (srov. Budilová 2006: 15). Takovým příbuzným je v případě cigánských osad paralelní či křížový bratranec/sestřenice, přičemž mezi nimi „není zdůrazňován žádný rozdíl“ (Budilová 2006: 12). V rámci výzkumu autorů bylo zjištěno, že v souladu s tímto ideálem se uskutečňují 2/3 až 3/4 všech sňatků⁷. S podobným poznatkem se setkává i Budilová, když uvádí, že „s tím, jak se incestní tabu vztahuje ke členům nukleární rodiny, jsou velmi častá manželství mezi prvními, druhými, třetími a čtvrtými bratrance/sestřenicemi“ (Budilová, Jakoubek 2006: 65), avšak sňatky mezi prvními bratrance/sestřenicemi mají naprostou převahu (Budilová 2006: 12).

Variabilitu kulturních ideálů a sociálních praxí u cigánských skupin dokládají i radikálně odlišné poznatky badatelek Davidové a Hübschmannové. Davidová tvrdí, že „jednotlivé patriarchální velkorodiny byly donedávna – a v modifikované podobě často dodnes jsou – endogamními, dovnitř uzavřenými rodovými skupinami...“ (Davidová 2004: 101). V cigánských osadách si Cigáni „vybírali a ještě dnes ve většině případů vybírají své životní druhy endogamně – přímo ze své osady či pospolitosti“ (Davidová 2004: 110). Zde je však patrné, že „endogamií“ má na Davidová na mysli jak endogamii rodovou, tak i svazky endolokální, k tomu viz dále. Se zjištěními Davidové poměrně ostře kontrastují poznatky Hübschmannové, která považuje cigánské příbuzenské jednotky naopak za přísně exogamní: „V komunitě *servika* Romů se odsuzoval i partnerský vztah mezi druhými a třetími bratrance a sestřenicemi. Pokud spolu začali žít první bratranec se sestřenicí, komunita se od nich odvrátila...“ (Hübschmannová 1999: 38). Hübschmannová tvrdí, že „Před válkou chodili chlapi *te dikhel čajen / te mangavel* (vyhlížet si děvčata / na námlyvy) do třetí, čtvrté vesnice, kde byla menší pravděpodobnost, že by si mohli vybrat někoho z příbuzenstva“ (Hübschmannová 1999: 38).

⁷ Vzhledem k neúplnosti námi sebraných genealogických dat v současnosti nejsme schopni stanovit přesnější údaj.

Hübschmannová se domnívá, že ke „znehodnocení“ pravidla exogamie došlo až s postupující internací původně kočovných cigánských komunit do cigánských osad v průběhu druhé světové války a v době krátce po ní. Porušování předpokládané původní exogamie u Cigánů považuje Hübschmannová za projev „rozkladu etických norem“ (Hübschmannová 1999: 39).

Marušiaková a Popov tvrdí, že přísná skupinová endogamie je charakteristickým kulturním znakem pro středoevropské Cigány (Marušiaková, Popov 2004: 146), přičemž endogamii chápou jako mechanismus pro zachování jednoty malé skupiny, jejíž koheze je ohrožena okolním „cizím“ prostředím (Marušiaková, Popov 2004: 186).

Je otázkou, jakým způsobem výše uvedené „spory“ různých badatelů interpretovat. Jedno z možných vysvětlení by bylo, že formování příbuzenských sítí reflektuje lokální zvláštnosti a reaguje i na jiné vnější faktory, které stojí „mimo kulturu“, či mimo zvyklosti příslušných skupin.

Co se týče ustavování endogamních vztahů, to je podle Titieva spojené s tím, že v příslušné společnosti není oceňováno, pokud mnoho členů jedné orientační rodiny⁸ „vstupuje do afinních vazeb s velkým množstvím různých příbuzenských jednotek“ (Titiev 1956: 855–6). Ideálními metodami, jejichž prostřednictvím si manželské partnery poskytnou (ne více než) dvě příbuzenské jednotky, tak jsou křížová (paralelní) manželství (Titiev 1956: 856). Výsledkem je, že můžeme pozorovat „silnou tendenci k uzavírání širší příbuzenské skupiny za pomoci endogamních manželských svazků“ (Budilová 2006: 10).

Do autory popisovaného kulturního ideálu spadají i uzavírání sňatků v rámci jedné lokality, tj. sňatků endolokálních, jak jsme viděli již výše u Davidové (2004: 110). Sdílení blízkého geografického prostoru s příbuznými v sobě skýtá mnoho výhod. Příbuzenská skupina tvoří základ pro existující ekonomické a solidární sítě. Tyto sítě mají stěžejní význam v rámci vzájemné kooperace nezbytné k přežití v ekonomické bídě, ve které se obyvatelé cigánských osad v naprosté většině případů nacházejí. Obyvatelé cigánských osad vytvářejí funkční solidární sítě, v rámci kterých jsou na reciproční bázi sdíleny ekonomické i jiné zdroje, takové solidární sítě lze vnímat jako formu racionální adaptace na život v prostředí ekonomického nedostatku a nejistoty (srov. Steiner 2004).

Sdílení ekonomických zdrojů je racionálnější a efektivnější, pokud subjekty obývají stejný prostor a v procesu sdílení nepřekonávají geografickou vzdálenost. Pokud existující solidární síť propojuje dvě prostorově oddělené a vzdálené lokality, tak je část sdílených ekonomických prostředků spotře-

⁸ Orientační rodina je ta rodina, do které se jedinec narodí, tedy rodina jeho původu.

bována na překonání prostoru, který je odděluje. Jinými slovy: ustavení *lokální* solidární sítě je úspornější, než její udržování přes velkou prostorovou vzdálenost. Úměrně s rostoucí prostorovou vzdáleností rostou i náklady na společnou komunikaci a na samotný proces sdílení.

Zmíněné solidární sítě však mají mnohem širší rozměr a využití, neboť kromě sdílení ekonomických statků dochází i ke sdílení péče o děti a jejich výchovu, práce spjaté s vařením, sekáním dřeva, nošením vody apod. Takto rozvinutá míra kooperace, která život v prostředí cigánské osady do značné míry usnadňuje, je logicky možná pouze tehdy, když kooperující lidé žijí v bezprostřední blízkosti. Uvedené skutečnosti jsou v souladu se snahou našich informantů daný ideál realizovat, čemuž odpovídá i výpověď jedné z nich: „Nejradši bych ji (dceru) vydala tu v osadě, abych ji měla při sobě.“⁹

Při propojení obou předchozích ideálů lze konstatovat, že „ideálně je kategorie blízkých příbuzných také lokální endogamní skupinou“ ... [jedinec] „uzavře manželství v rámci skupiny, která je jeho příbuzenskou i rezidenční jednotkou“, tj. jednotkou lokální (Kaplan 1973: 561, 563).

Vysokou kulturní diverzitu „cikánských“ skupin dokládá Fraser upozorněním, že u různých „cikánských“ skupin roztroušených po Evropě je možné zaznamenat tendence jak k patrilokalitě, tak i k matrilokalitě, přičemž tyto rozdíly reflektují regionální a jiné zvláštnosti (Fraser 1998: 200). Dle Davidové jsou však Cigáni žijící ve slovenských cigánských osadách většinou patrilokální, méně často se u nich pak vyskytuje matrilokalita (2004: 108). Preferenci patrilokality během svého výzkumu zaznamenali i Budilová s Jakoubkem (2006: 67), stejně jako samotní autoři. V kontextu cigánských osad jde o usídlení novomanželského páru v co nejtěsnější blízkosti rezidence rodičů manžela. Slovy naší informantky: „Ona by určitě měla jít bydlet sem k němu, ne on k ní.“¹⁰

I kulturní ideál postmaritální rezidence však v praxi podléhá vlivu mnoha dalších vnějších faktorů. Pravidlo patrilokality se dle zjištění autorů dodržuje za následujících podmínek:

- (1) pokud manželka pochází ze statusově níže nebo stejně postavené rodiny jako je ta manželova,
- (2) pokud panují v obou lokalitách obdobné ekonomické podmínky,
- (3) pokud na tuto skutečnost nepůsobí žádný další vnější faktor, který by celou situaci nějak výrazně determinoval.

⁹ Informantka I.H. – 42 let, S.B. (zápis z 23. 7. 2004)

¹⁰ Informantka H.M. – 39 let, S.B. (zápis z 5. 7. 2004)

Podle vzorce patrilokální rezidence se v naší studované lokalitě zachovalo přes sedmdesát procent novomanželských párů za posledních několik desítek let. U zbylých cca třiceti procent nebyla alespoň jedna z výše zmíněných podmínek splněna. To vedlo k nové formě adaptace na vzniklou situaci. Byly uplatněny takové vzorce, které byly za daných podmínek pro danou situaci vhodnější, efektivnější, či v některých případech jediné možné, tedy nutné.

Formace příbuzenských vztahů a jejich reprodukce

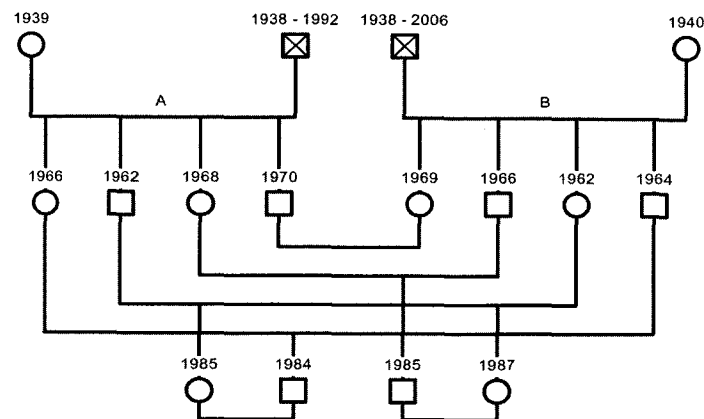
Vycházíme z přesvědčení, že ustavené formace příbuzenských vztahů mají za předpokladu relativní stability vnějších podmínek tendenci k reprodukci v následujících generacích. V praxi to znamená, že každá nukleární rodina spadá do určitého sňatkového okruhu, který je dán původní rodinnou příslušností každého z manželů. Dá se říci, že sňatkový okruh je soubor všech rodin, s nimiž je možné (kulturně přijatelné) uzavřít sňatek.

Z okruhu možných manželských propojení jsou využívány pouze některé. Používají se ty, které byly využity v předchozí generaci, protože náklady na ustavení nových vazeb by byly nesrovnatelně vyšší, než pouhá reprodukce vazeb již utvořených. Taková příbuzenská skupina má „tendenci se uzavírat“ (Budilová, Jakoubek 2006: 66), neboť „jedinec by měl ustavit manželství s někým, kdo spadá do sňatkově přípustné kategorie a zároveň potvrdit manželské aliance předchozí generace“ (Kaplan 1973: 561). Jinými slovy vlastně „endogamie znamená replikaci manželství jednoho z rodičů nebo jakéhokoliv jiného člena nukleární rodiny“ (Kaplan 1973: 559).

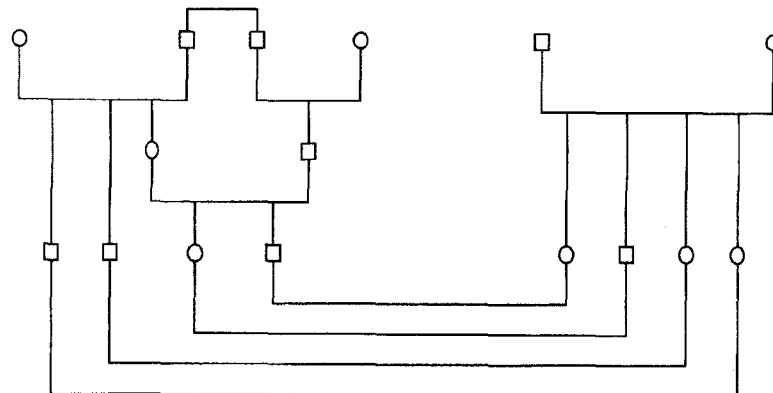
Jako názorný příklad uvedme manželské propojení dvou nukleárních rodin A a B z Lokality 2, které se v následující generaci posílilo – došlo k reprodukci existující příbuzenské formace (viz obrázek č. 1). V rámci generace narozené v druhé polovině šedesátých let došlo ke čtyřnásobnému sňatkovému propojení mezi oběma nukleárními rodinami. A s tím, jak potomci vzešlí z těchto svazků (generace druhé poloviny osmdesátých let) dorůstají do sňatkového věku, opět začínají svazky svých rodičů replikovat.

Pro Yalmana (1962) je „manželství aliancí a tato vazba má za úkol přinést do skupiny příbuzných nové vztahy nebo posílit vazby, které se v rámci příbuzenské skupiny začaly rozvolňovat (Yalman 1962: 563). Příklady uzavírání manželských aliancí, které mají za úkol posílovat oslabené sociální vazby, zmiňuje též Růžička (2004). Růžička také dává příklady, kdy v jeho studované skupině docházelo k příbuzenskému „uzavírání příbuzenské skupiny“, viz obrázek č. 2.

Obrázek č. 1. Reprodukující se formace příbuzenských vztahů rodin A a B v Lokalitě 2



Obrázek č. 2. Příklad mnohonásobné manželské výměny dokládající „uzavírání“ příbuzenské skupiny. Převzato z (Růžička 2004: 285)

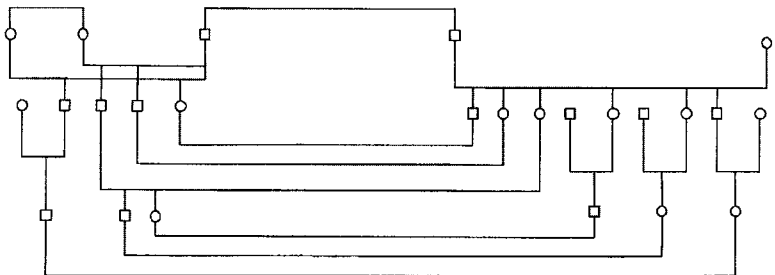


Perfektním způsobem, jak zajistit trvalost manželské aliance z jedné generace na druhou a vytvořit tak z ní trvalou instituci, je křížové manželství (Dumont 1953: 38). Kaplan (1973) studovala kulturu Piaroa, jejíž příbuzenský systém vykazuje některé charakteristiky shodné s příbuzenským

systémem typickým pro kulturu cigánských osad. V rámci svého výzkumu přichází s poznatkem, že „v souladu s ideálem uzavírání sňatků v rámci nejbližšího kindredu¹¹ Piaroa znovu potvrzují ne pouze blízké příbuzenské vazby, ale též afinní vazby ustavené v předešlé generaci“ (Kaplan 1973: 563).

Yalman (1962) polemizuje s konceptem manželských výměn Lévi-Strausse, který tvrdí, že sňatky musí být uzavírány mimo vlastní příbuzenskou skupinu. Yalman tvrdí, že fungující sňatkový trh nevyžaduje existenci dvou nebo více exogamních skupin, že jedna příbuzenská skupina se může reprodukovat, aniž by potřebovala manželské partnery z jiné skupiny (Yalman 1962: 562). Nevidí tak žádný rozpor mezi manželskými výměnami probíhajícími ruku v ruce s endogamním charakterem příbuzenské skupiny. Podobnou situaci, o které hovoří Yalman, zaznamenal také Růžička (2004) – viz obrázek č. 3. Růžička v jedné cigánské osadě zaznamenal praxi manželských výměn mezi dvěma liniemi, jejichž zakladateli byli dva bratři. Tuto praxi lze proto též označit jako praxi endogamních manželských výměn. Tato praxe, jak je vidět na obrázku 3, byla replikována i v další, tj. současné, generaci.

Obrázek č. 3. Příklad mnohonásobné endogamní manželské výměny. Převzato z (Růžička 2004: 289).



Situaci, kterou popsal Růžička (2004), by snad bylo možné, vzhledem k jejímu přenosu do další generace, chápat jako poměrně stabilní vzorec

¹¹ „Kindred je egocentricky orientovaná příbuzenská kategorie. Můžeme ho vidět jako sérii kruhů soustředěných kolem ega, které je uprostřed, obklopené členy jeho nukleární rodiny a za nimi v kruzích vzdálenějšími příbuznými“ (Holy 1996: 41). Každý jedinec má svůj vlastní kindred a zahrnuje v sobě příbuzné ze strany otce i matky (Barnard, Spencer 2002: 24).

manželských výměn. Předmětem našeho zájmu nyní bude situace, kdy došlo v případě námi studované skupiny ke změně sociálních vztahů. Praxe navazování několikanásobných manželských vztahů mezi dvěma příbuzenskými skupinami byla přerušena a začaly být hledány nové sociální kanály pro výběr manželského partnera.

Otázkou je, proč náhle změnit něco, co do té doby poměrně dobře a efektivně fungovalo? Proč rušit alianci, resp. reprodukující se funkční příbuzenskou formaci? Připomeňme, že reprodukce příbuzenské formace spotřebovuje méně ekonomických i jiných zdrojů, než ustavení příbuzenské formace nové. V případě exogamní či exolokální formace jsou pak náklady na její ustavení a udržování ještě vyšší. Jinými slovy: ustavit a udržovat exolokální sociální síť je ekonomicky nákladnější, než ustavit a udržovat již existující endolokální síť. Domníváme se, že je třeba tento moment podrobit analýze za účelem lepšího porozumění dynamice změny v rámci sociální organizace cigánských osad.

Položme si tedy otázku, proč dochází k transformacím příbuzenských formací? Co tyto transformace může způsobovat? V následující části textu se na tyto otázky pokusíme odpovědět, resp. na základě prezentace případové studie navrhnout jednu z možných odpovědí.

Proces přeměny formace příbuzenských vztahů

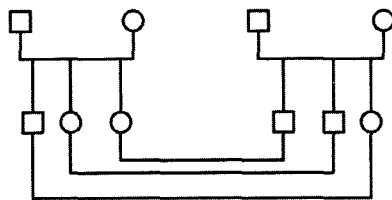
Pokud se zastavíme u otázky, jakým způsobem přeměna příbuzenských formací probíhá, je důležité se zaměřit na kanály, které tuto transformaci umožňují. Jak jsme již uvedli výše, kulturním ideálem obyvatel autory studovaných cigánských osad jsou sňatky s co nejbližším příbuzným v rámci vlastní příbuzenské skupiny, tj. manželství endogamní. V procesu přeměny formace příbuzenských vazeb však často musí být od tohoto ideálu částečně upuštěno. Často si nelze vzít svého paralelního či křížového bratrance/sestřenici, proto je třeba sáhnout do vzdálenějších koutů příbuzenského systému. Přitom se však stále preferuje neopustit vlastní příbuzenskou skupinu, neboli vlastní sňatkový okruh (pouze ve velmi výjimečných případech – viz dále).

K nalezení manželského partnera se dají dobře využít latentně přítomné příbuzenské vazby navázané v minulosti, vazby původně afinního charakteru, které byly ustaveny nepříliš „pevně“ (např. pouze jedno- či dvojnásobným manželským propojením mezi dvěma nukleárními rodinami), a dále již nebyly posilovány. Takové minulé vazby otevírají pole pro možnou změnu sňatkových strategií v současnosti. Přitom však lze jasně vysledovat tendence,

kteří vždy zahrnují snahu se v rámci uskutečňování dané sňatkové strategie co nejméně odchýlit od kulturně vymezeného ideálu. Celý proces přeměny příbuzenské formace přitom neproběhne ze dne na den, nýbrž je otázkou uplatňování sňatkových strategií v průběhu několika let až desetiletí. Jeho průběh je do značné míry plynulý, dynamický a zároveň elastický, neboť vždy dokáže zareagovat na nenadálou změnu podmínek, a na tu se adaptovat. Slovy Budilové pak tento způsob uspořádání příbuzenských vztahů „umožňuje zformovat velmi flexibilní typ příbuzenské skupiny, jejíž hranice nejsou jasně vymezeny a mohou být lehce manipulovány v závislosti na aktuálních potřebách rodin i jednotlivců“ (Budilová 2006: 10).

Nejčastěji využívaným způsobem přeměny formace příbuzenských vztahů je sňatek *pre čeranki* (výměnou), který „označuje situaci, kdy si dva a více sourozenců bere za manželské partnery dva a více sourozenců (či bratrance apod.)“ (Budilová 2007: 215), přičemž platí, že „čím více manželství stejného typu bude uzavřeno, tím pevnější bude alianční vztah“ (Dumont 1953: 38). U tohoto typu manželského propojení se nejedná „o výměny v přísném slova smyslu, neboť uzavírání sňatků mezi jednotlivými rodinami není reciproční“, protože „jak hranice vyměňujících příbuzenských skupin, tak směr manželských výměn se v jednotlivých generacích posouvá“ (Budilová 2007: 215–216). Instituci *pre čeranki* v kultuře cigánských osad popisuje též spisovatelka Elena Lacková (1997: 88), či Milena Hübschmannová (1999: 55).

Obrázek č. 4. Model sňatku „pre čeranki“



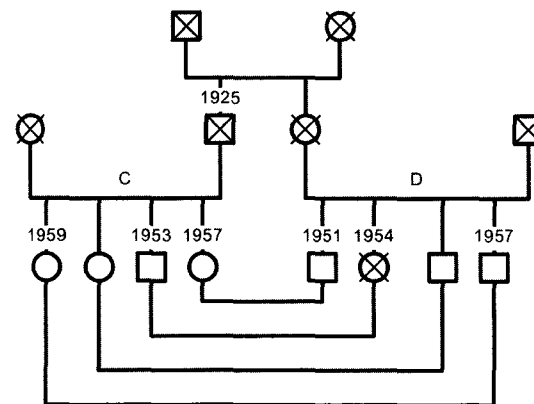
Přeměna formace příbuzenských vztahů – propojování lokality

Ještě jsme si nezodpověděli otázku, proč ke změnám formace příbuzenských vztahů dochází, co je vlastně způsobuje. Dříve než si na to odpovíme, pokusíme se celý proces přeměny formace příbuzenských vazeb ilustrovat na ně-

kolika příkladech zaznamenaných v rámci našeho výzkumu, ale i výzkumů jiných badatelů.

Vraťme se k historii vzniku námi zkoumaných lokalit. Po vybudování obecní bytovky v Lokalitě 1 se do ní nastěhovaly rodiny, které v lokalitě zůstaly. Konkrétně se jednalo o dvě nukleární rodiny C a D. Jak jejich děti dorůstaly do sňatkového věku, začínaly mezi sebou navzájem uzavírat manželské svazky (viz obrázek č. 5). Mezi oběma rodinami byly uzavřeny čtyři sňatky, jde tedy o mnohonásobné propojení, jehož smyslem je co nejvíce posílit vzájemné provázání. U mnoha uzavíraných manželství lze sledovat „tendenci posilovat afinní vazby mezi jednotlivými (nukleárními) rodinami prostřednictvím mnohonásobných manželských propojení“ (Budilová 2006: 15).

Obrázek č. 5. Sňatkové propojení rodin C a D v Lokalitě 1

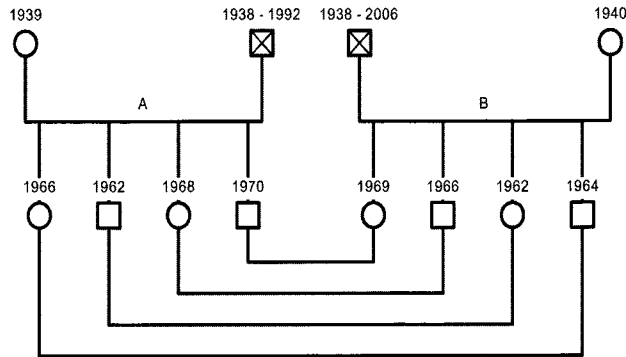


V případě Lokality 2 jsme zaznamenali velmi obdobný jev, jako se udál v Lokalitě 1. Poté, co se do obce začaly vracet nukleární rodiny z Čech (nukleární rodina A a B), usazovaly se v „nedávno“ vzniklé Lokalitě 2, protože v Lokalitě 1 již pro ně nebylo dostatek místa. Jejich příbuzní však zůstali v Čechách, a tak se ocitli bez vazby na svůj sňatkový okruh, tzn. nedisponovali dostupnými manželskými partnery pro své potomky. Ocitli se tak před velkým dilematem: (1) buď všechny své děti provdají/ožení za partnery z vlastní příbuzenské skupiny v Čechách, jejich děti se odstěhují ze společně obývané lokality do lokality velmi vzdálené, a rodiče tak přijdou o možnost

využívat jejich vztah v rámci vzájemné kooperace a společné solidární sítě v rámci lokality, nebo (2) jim najdou partnery uvnitř vlastní lokality.

Uvedené nukleární rodiny se rozhodly pro druhou z možných variant, a tak uzavřely manželské svazky mezi sebou navzájem, tj. čtyři sňatky *pre čeranki* (viz obrázek č. 6).

Obrázek č. 6. Mnohonásobné sňatkové propojení rodin A a B v Lokalitě 2



Budilová (2007) uvádí příklad ze svého výzkumu v České Kamenici, kde se usídlila část jí zkoumané příbuzenské skupiny ze Slovenska. Ta žije v České Kamenici již po čtyři generace – první dvě generace uzavíraly ve většině případů sňatky endogamní, exogamní sňatky byly velmi ojedinělé a neměly status kulturního ideálu. Formace příbuzenských vztahů se tedy i přes značnou prostorovou vzdálenost stále reprodukovala. Avšak ve třetí generaci se zmíněný vzorec již nezopakoval – místo toho došlo k propojení s jinými příbuzenskými skupinami, do té doby bez jakékoliv vzájemné příbuzenské vazby, v rámci jejich vlastní lokality v České Kamenici. „Jsou-li v cigánské osadě lidé sousedy proto, že jsou příbuzní, začínají se v českých lokalitách ve třetí generaci cigánské skupiny stávat příbuznými proto, že jsou sousedé“ (Budilová – Jakoubek 2006b: 22, srov. též Budilová – Jakoubek v tomto sborníku, str. 302). A to „podle stejných principů“, jaké jsme popsali v předchozích příkladech, „prostřednictvím mnohonásobných sňatků *pre čeranki*“ (Budilová – Jakoubek v tomto sborníku, str. 302).

Langness (1964) zkoumající skupinu Bena Bena, u které lze rovněž zaznamenat určité shody se sociální organizací cigánských osad, poukazuje na skutečnost, že „vazby v rámci lokální skupiny jsou upevňovány [man-

želskými svazky] ... na úkor vazeb descendenčních“ (Langness 1964: 179). Zároveň pouhý fakt rezidence „může příbuzenství determinovat, k čemuž také dochází. Lidé se nutně někam nepřesídlují, protože jsou příbuzní, spíše se stanou příbuznými, protože se tam přesídlili“ (Langness 1964: 172).

O důležitosti lokální příslušnosti referuje i Kaplan (1973), když poukazuje na skutečnost, že Piarioa neudržují rovné vztahy se všemi členy blízkého příbuzenstva (Kaplan 1973: 561). Když se blízký příbuzný ega ožení/vdá do vzdálené lokality, ztrácí svůj status coby blízkého příbuzného ega, a to dokud tato vzájemná geografická distance trvá (Kaplan 1973: 563). Tomu odpovídá i zkušenost z výzkumu autorů, kdy jeden z informantů žijících po několik desetiletí v Čechách deklaroval svou nulovou vazbu na zkoumanou lokalitu na Slovensku. V průběhu hovoru se však jeho manželka „prořekla“ a sdělila, že zmíněný informant, stejně jako jeho rodiče, se v lokalitě narodil a vyrůstal. Toto „prozrazení“ muž velmi těžce nesl a od dalšího rozhovoru s autory článku se distancoval.

Z výše uvedených příkladů vyplývá, že spíše než udržování příbuzenských sítí napříč lokalitami, mezi nimiž je značná prostorová vzdálenost, lze zaznamenat snahu o posílení vztahů v rámci vlastní rezidenční lokality. Vztahy uvnitř lokality mají primární důležitost pro funkční kooperaci a proces sdílení ekonomických i jiných zdrojů. Proto je příslušnost k prostorové jednotce silnější než kulturní ideál endogamie, který je „porušován“ prostřednictvím instituce mnohonásobných sňatků. Plně tedy souhlasíme s tezí Titieva, dle kterého mezi základní aspekty příbuzenství patří význam fyzické vzdálenosti, který je „mnohem důležitější než genetické vazby“ (Titiev 1956: 855).

Přeměna formace příbuzenských vztahů – štěpení lokality

V procesu přeměny formace příbuzenských vztahů se autoři setkali s případy, kdy docházelo ke sňatkovým strategiím zaměřeným na propojování lokality, tzn. k endolokálním sňatkům, ve snaze vytvořit zde funkční lokální příbuzenskou jednotku – základ pro společnou kooperaci a sdílení. Proto bylo nutné nepřibuzenské vztahy „transformovat do těch příbuzenských, aby tak získaly legitimitu“ (Budilová, Jakoubek 2006: 73).

Námi zkoumané lokality měly jeden shodný znak – obývaný prostor nabízel volnou možnost přístavby rezidenčních jednotek, a tak i možnost, co nejméně se odchýlit od kulturního ideálu patrilokality. Panoval zde jasný potenciál pro další růst obou lokalit v souladu s kulturním ideálem, bez výrazných vnějších prostorových omezení.

Nyní se však pokusíme ilustrovat odlišný případ přeměny formace příbuzenských vztahů. Lokalita 1 byla v počátcích svého rozvoje, když došlo k mnohonásobnému manželskému propojení mezi nukleárními rodinami C a D (viz obrázek č. 5). Přístavba nových rezidenčních jednotek, v souladu s preferovaným pravidlem postmaritální rezidence, probíhala vzhledem k absorpční kapacitě prostoru v lokalitě bezproblémově. Avšak v době, kdy se do sňatkového věku dostávali potomci vzeší z těchto manželských provázání, situace v lokalitě se od stavu v předchozí generaci značně lišila. Možnosti výstavby nových rezidenčních jednotek byly vzhledem k naplněné kapacitě obývaného prostoru významně omezené a na tuto skutečnost bylo nutné zareagovat.

Místo, aby se reprodukovalo silné příbuzenské provázání z předchozí generace, tak jak k tomu dochází u rodin A a B (viz obrázek č. 1) z Lokality 2, která stále disponuje volnou možností přístavby bytových jednotek, u rodin C a D došlo k výrazné přeměně v otázce volených strategií při uzavírání sňatků. Většina manželských svazků nové generace byla navázána vně lokality, tj. exolokálně. Byly zde využity endogamní vazby v rámci vlastního sňatkového okruhu, neboli afinní vazby z předchozích generací, které však později využívány nebyly. Stále však byly latentně přítomné a k dispozici pro potenciální využití v budoucnosti. Výjimečně pak proběhly exolokální sňatky exogamního charakteru, tj. s nepříbuznými skupinami, se kterými do té doby nebyla ustavena žádná manželská aliance.

V souvislosti s nově uzavřenými svazky se v naprosté většině případů porušil ideál patrilokality a potomci rodin C a D si zvolili jako místo své postmaritální rezidence lokalitu svých manželských partnerů a odstěhovali se mimo lokalitu svého původu. Tím došlo k odklonu od ideálu patrilokality k *bilokální* praxi v tom smyslu, že se novomanželský pár rozhoduje mezi dvěma možnostmi usídlení, buď s příbuznými ženicha, nebo s rodinou nevěsty (srov. Barnes 1960: 852). Tato praxe vedla k rozvolnění příbuzenských vazeb s původní lokální příbuzenskou jednotkou (vyjma vlastních rodičů), což podporuje tezi, že hranice jednotlivého sdružování do příbuzenských skupin se upravují dle ustavení konkrétního manželství a volby lokality (Budilová, Jakoubek 2006: 66), neboť jsou to právě afinní vazby, které jsou klíčové pro udržení vlastní lokality jako životaschopné jednotky (Kaplan 1973: 565).

Výše uvedený proces přeměny formace příbuzenských vztahů v rámci Lokality 2 je v rozporu s procesem reprodukce příbuzenských vazeb v Lokalitě 1. Příčinou této odlišnosti není nic jiného, než charakter vnějších podmínek, tj. prostorových vlastností lokality. Tlak, který prostorové podmínky na kulturní ideál a na příbuzenské vztahy vytvářejí, je pro jejich podobu a strategie s nimi spojené určující.

Závěr

V úvodu k předkládané práci autoři uvedli, že Jakoubek pokládá příbuzenství za determinantu, která utváří sociální povahu cigánských osad. Příbuzenství vnímá jako „instituční řád ‚totální‘, který v sobě ostatní subsystemy obsahuje a určuje je“ (Jakoubek 2004: 160). Poznatky autorů z jejich výzkumu toto tvrzení na úrovni weberovského ideálního typu potvrzují.¹² Vytváření ideálních typů je metodologický postup, který usnadňuje porozumění studovanému fenoménu. Je třeba mít na paměti, že ideální typy jsou teoretické konstrukce, které nelze ztotožňovat s empirickou realitou. Jinými slovy, je nemožné ideálně typický model vyvrátit poukázáním na jeden soubor dat z mnoha možných, který daný model přímo nepodporují. Slovy Maxe Webera: „čím ostřeji a jednoznačněji jsou ideální typy konstruovány, čím jsou tedy v tomto smyslu světu vzdálenější, tím lépe konají svou službu, a to terminologicky, klasifikačně, jakož i heuristicky“ (Weber 1998: 153). Předkládaný text není ani tak polemikou s Jakoubkovým modelem (resp. *ideálním typem*) organizace cigánských osad, jako spíše pokusem o lepší porozumění dynamice a změnám v organizaci cigánských osad, ke kterým může docházet vlivem vnějších faktorů.

V předkládaném textu autoři mj. doložili, že názory na charakter sociální organizace cigánských osad se u různých badatelů často liší. Každý takový názor reflektuje specifika daného (tj. nějakého konkrétního) zkoumaného prostředí a socio-historického kontextu.

Během vlastního výzkumu autoři zaznamenali situaci, kdy se dvě skupiny sdílející stejnou „kulturu“, resp. stejný kulturní ideál ovlivňující příbuzenské vztahy, začaly vlivem vnějších podmínek příbuzenské vazby organizovat odlišným způsobem. Tyto dvě skupiny podřídily kulturní ideál vnějším omezujícím faktorům, vlivům a potřebám. Těmito vnějšími podmínkami byly v tomto konkrétním případě charakteristiky vnějšího prostoru. Ve zkoumaném kontextu tak autoři oceňují návrh Titieva, že získáme „něco opravdu hodnotného, pokud budeme klást větší důraz na prostorové a behaviorální aspekty, než na podvojný koncept linie a descendance, které se až dosud těšily největší pozornosti“ (1956: 854). Jinými slovy je dle Titieva důležité „věnovat více pozornosti prostorovým otázkám jako faktorům podporujícím determinaci příbuzenství“ (1956: 863).

V souladu s návrhem Titieva je i upozornění Ladislava Holého, že „studium příbuzenství prošlo pozoruhodnými změnami ve své teoretické

¹² Weberovy komentáře k metodologii ideálních typů viz (Weber 1998: 151–153).

orientaci... Nejdůležitější z nich je posun od struktury k procesu, posun od posedlosti strukturou příbuzenských skupin k zájmu o proces reprodukce pozorovatelných strukturálních forem“ (Holy 1996: 3).

Autoři věří, že se jim v předkládané práci podařilo takový proces nejen zaznamenat, ale i analyzovat. Sféra příbuzenství se sice ukázala jako něco, co ostatní sféry sociální reality ovlivňuje, avšak nikoliv v tom smyslu, že by je neomezeně utvářela, nebo nevyhnutelně determinovala. Je to tedy nejen kultura, nýbrž i prostor a jeho charakteristiky, co ovlivňuje příbuzenství, a tedy i sociální organizaci cigánské osady. Příbuzenství v cigánské osadě tak autoři chápou nikoliv jako sebereprodukcující se strukturu, nýbrž jako dynamické a adaptivní pole pro utváření a organizaci využitelných sociálních sítí a vztahů.

Literatura

- Barnard, Alan – Jonathan Spencer. 2002. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.
- Barnes, John A. 1960. Marriage and Residential Continuity. *American Anthropologist* (62) 5, s. 850–866.
- Barnes, John A. 1973. *Three Styles in the Study of Kinship*. Berkeley: University of California Press.
- Budilová, Lenka. 2006. *Representing Gypsies: Between Theory and Field. The Case of Kinship*. Text příspěvku na konferenci „Representing Gypsies“. Plasy 6/2006, nepublikováno.
- Budilová, Lenka. 2007. Cigánská příbuzenská skupina: antropologická perspektiva. In: Mareš, Petr – Hofírek, Ondřej (eds.), *Sociální reprodukce a integrace: ideály a meze*. Brno: Mezinárodní politologický ústav a IVRIS, s. 203–221.
- Budilová, Lenka, Marek Jakoubek. 2004. Příbuzenství v romské osadě. In: Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš (eds.), *Romové: kulturologické etudy*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 9–64.
- Budilová, Lenka, Marek Jakoubek. 2006a. Kinship, Social Organisation and Genealogical Manipulations in Gypsy *Osadas* in Eastern Slovakia, *Romani Studies* 5, s. 63–82.
- Budilová, Lenka, Marek Jakoubek. 2006b. Transformace příbuzenských vztahů mezi cigánskými skupinami aneb mezi osadou a ghettem. In: Budil, Ivo – Horáková, Zoja – Ulrychová, Marta (eds.), *Antropologické symposium IV*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 7–22.
- Davidová, Eva. 1995. Romská rodina – k jejím změnám v poválečném a současném období, *Bulletin Muzea romské kultury* 4.
- Davidová, Eva. 2004. *Romano drom: Cesty Romů 1945–1990*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Dumont, Louis. 1953. The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage, *Man* 53, s. 34–39.
- Fraser, Angus. 1998. *Cigáni*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Horváthová, Emília. 1964. *Cigáni na Slovensku*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV.
- Holy, Ladislav. 1996. *Anthropological Perspectives on Kinship*. London: Pluto Press.
- Hübschmannová, Milena. 1999. Několik poznámek k hodnotám Romů (Skica). In: Kol. autorů. *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha: Socioklub, s. 16–66.
- Jakoubek, Marek. 2003. Romské osady – enklávy tradiční společnosti. In: Jakoubek, Marek – Poďuška, Ondřej (eds.), *Romské osady v kulturologické perspektivě*. Brno: Doplněk, s. 9–30.
- Jakoubek, Marek. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu*. Praha: Socioklub.
- Kaplan, Joanna Overing. 1973. Endogamy and the Marriage Alliance: A Note on Continuity in Kindred-Based Groups, *Man* 4, s. 555–570.
- Lacková, Elena. 1997. *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*. Praha: Triáda.
- Langness, L. L. 1964. Some Problems in the Conceptualization of Highlands Social Structures, *American Anthropologist* 66, s. 162–182.
- Lévi-Strauss, Claude. (1949) 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Lewis, Oscar. 1966. The Culture of Poverty. *Scientific American*, vol. 215/4.
- Lewis, Oscar. 2006. Kultura chudoby. In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek (eds.), *Romové v osídlech sociálního vyloučení*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 401–412.
- Marushiakova, Elena, Vesselin Popov. 2004. Segmentation vs. Consolidation: The Example of Four Gypsy Groups in CIS, *Romani Studies* 5, (14)2, s. 145–191.
- Nečas, Ctibor. 1999. *Romové v České republice včera a dnes*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Novák, Karel. 2003. Romská osada – tradice versus regres. In: Jakoubek, Marek – Poďuška, Ondřej (eds.), *Romské osady v kulturologické perspektivě*. Brno: Doplněk, s. 31–40.
- Novák, Karel. 2004. Romové, nacionalismus a rozvojové programy. In: Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš (eds.), *Romové: kulturologické etudy*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 134–154.
- Mauss, Marcel. (1925) 1999. *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Mitchell, William E. 1963. Theoretical Problems in the Concept of Kindred, *American Anthropologist* 65, s. 343–354.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. 1950. Introduction. In: Radcliffe-Brown, Alfred R. – Forde, Daryll (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press, s. 1–85.
- Růžička, Michal. 2004. Sociální funkce manželství v romské osadě. In: Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš (eds.), *Romové: kulturologické etudy*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 274–291.
- Steiner, Jakub. 2004. Ekonomie sociálního vyloučení. In: Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš (eds.), *Romové: kulturologické etudy*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 218–229.
- Titiev, Mischa. 1956. The Importance of Space in Primitive Kinship, *American Anthropologist* 58, s. 854–865.
- Toušek, Ladislav. 2006. Kultura chudoby, underclass a sociální vyloučení. In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek (eds.), *Romové v osídlech sociálního vyloučení*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. 288–321.
- Weber, Max. 1998. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoyemenh.
- Yalman, Nur. 1962. The Structure of the Sinhalese Kindred: A Re-Examination of the Dravidian Terminology. *American Anthropologist* 64, s. 548–575.

ADDENDUM: ZTRACENO V PŘEKLADU

ANTONÍN FERKO

Byl středeční večer a v kavárně *Na koleji „S“* se sešla trojice debatérů. Jako každý středeční večer po přednášce se přišli intelektuálně pobavit a společensky unavit, a tím drobet pročistit šedou kůru mozkovou.

Na dnešní večer si měl téma rozhovoru připravit A.F.

„Tak co sis pro nás připravil?“, zeptalo se nejkrásnější stvoření v celé kavárně, snad se s jejími přednostmi mohla měřit jen krásně hnědooká servírka, nazvěme to krásné stvoření třeba L.B.

A.F. v klidu odpověděl: „Chtěl jsem probrat něco úplně jiného, ale dnes jsem, už ani nevím po kolikáté, musel dalšímu studentovi vysvětlovat, co znamená slovo *gádžo*! Takže jestli dovolíte – rád bych se dnes bavil o slovech, jejichž pravý význam se ztratil v překladu.“

„*Gádžo* neznamená nic víc ani míň, než jiný než já, a to ve smyslu ten, kdo není Cigán, Olach nebo jestli chcete Rom. Slovu Rom se ovšem raději vyhýbám“, začal svou řeč A.F.

„Pročpak?“, zeptala se L.B.

A.F. vytáhl z aktovky kousek papíru, do ruky vzal tužku a začal čmárat tabulku.

A.F.	L.B.	M.J.
Ferenc	Broučková	Jelínek
Domažlice	Rokycany	Plzeň
Cigán	Západočech	Olach
–	Čech	–

„Počkej, pořád nerozumím!“, řekla L.B., „Určitě se někdo identifikuje jako Západočech? Já jsem taky ze západních Čech ale nikdy jsem se s tím nesetkala (maximálně mi říkali „ty seš od Plzně, co?“, když jsem použila slovo „tuto“).“

A.F. se pousmál, napil se a začal vysvětlovat, co myslel načrtnutou tabulkou.

„Tou tabulkou jsem chtěl nějak graficky zdůraznit, že neexistuje slovo nadřazené ke slovům Cigán, Olach, apod. Tím, že jsem dal označení Cigán a Olach na stejnou úroveň k označení „Západočech“, jsem chtěl naznačit samotnou podstatu toho, proč je někdo „Západočech“, Olach nebo Cigán. Tou podstatou je jazyk, kterým mluví, resp. nářečí tohoto jazyka. ... Prostě tebe někdo označí za „Západočecha“, protože mluvíš dialektem češtiny typickým pro tuto oblast ČR“, vysvětloval A.F., „jednoduše řečeno: Romové jako skupina neexistují!“

„No a co ten *gádžo*, co to vůbec znamená?“, zeptal se M.J.

„Abych mohl definovat, kdo je a kdo není *gádžo*, musím nejprve definovat, kdo je Cigán a kdo Olach, jak by mě napomenula L.B., kdybych tak neučil, že mám pravdu?“, řekl s úsměvem A.F. a začal s definicemi.

Cigán je nositel specifických kulturních vzorců chování, které vychází z původu rodiny, resp. místa jejího původu a odráží jeho sociální postavení, ať ve společnosti nebo v rodině. Tato definice by byla shodná s definicí Olacha nebo chcete-li olašského Cigána. Rozdíl mezi Olachem a Cigánem je ve variaci cigánštiny, kterou používají. Cigán v ČR většinou používá slovenskou variaci cigánštiny, ať se jedná o východoslovenský nebo jiný dialekt, naproti tomu Olach používá variaci cigánštiny pocházející původně z Rumunska. Jednoduše: Cigán řekne „svetos“ (svět), Olach řekne „luma“.¹

„Takže, abych se vrátil k definici slova *gádžo*“, A.F. se napil a pokračoval, „*gádžo* je ten, kdo není Cigán ani Olach. Ten, kdo je jiný z definice Cigána. Nezáleží na tom odkud pochází, jaké má vyznání, jakou má barvu kůže. Je jiný než já. Je to identifikace někoho, kdo k nám nepatří. Je to identifikace zevnitř ven.“

„Jestliže existuje identifikace zevnitř ven, musí existovat také identifikace uvnitř. Jak se tedy identifikují samotní Cigáni?“, zeptal se M.J.

A.F. si objednal a snažil se M.J. odpovědět slovy: „Podle názvů rodin.“

„Chce to příklad!“, zareagoval M.J.

„Když se potkají dva Cigáni, tak se představí asi takhle,“ uspokojoval A.F. daný požadavek, „Jmenuji se tak-a-tak a můj otec je ten-a-ten. Takže se zařadím do určité rodiny. Pak se mohu zařadit do širší rodiny, když řeknu: Můj: děda je ten-a-ten nebo ještě do fajty, to když se představím tak, že můj praděda je ten-a-ten. Rozdíl mezi širší rodinou a fajtou je kromě toho, že společný předek je o generaci vzdálenější, také interakce mezi jejími členy.“

¹ Viz Ferko, A. – „Jazyk jako způsob identifikace a manifestace rozdílnosti“ (nepubl.).

„Co je to ta fajta?“, otázala se nechápavě L.B. (ani se ji nedivím).

A.F. se jí snažil odpovědět, jak to vnímají samotní Cigáni a hlavně on, který se identifikoval jako Cigán: „Rod je okruh příbuzných po genealogické linii (většinou) otce, končící u předka, kterého si pamatuje nejstarší člen rodu. Fajta je skoro to samé jako rod s tím rozdílem, že se jedná o okruh širších rodin oproti rodu, kde se jedná o okruh příbuzných osob. Dá se říci, že fajta je název sociální sítě, která se aktuálně využívá a udržuje.“

L.B. pokyvovala ale nikdo netušil, zdali pochopením nebo jen ze zdvořilosti. Napila se svého drinku a pokračovala otázkou: „Když představím svého otce, tak se zařadím do rodu nebo do rodiny?“

A.F. ze sebe vychrlil: „Do obojího!“ „Cigán X se většinou druhému Cigánovi Y představuje tak dlouho dokud si ho ten druhý není schopen někam zařadit (zjišťuje, zdali si nejsou nějak příbuzní),“ pokračoval A.F., „záleží na druhém Cigánovi Y zda zná někoho z okruhu příbuzných Cigána X, když tomu tak není, skončí vzájemné představování místem původu rodu.“

M.J. dopil pivo a objednal sobě i vyčerpanému A.F. se slovy ke krásné servírce: „Slečno, dáme si ještě dvě a prosím napište to na lístek! Ono to vypadá, že tu zůstanem o něco déle než obvykle!“ Krásná servírka se na něj usmála a vyzývavým mrknutím vzala objednávku na vědomí.

M.J. se otočil na L.B., která dopíjela svůj drink a políbil ji, snad aby dal servírce najevo, kdo je u stolu „volný“.

Když servírka přinesla pivo na stůl, její jisté zklamaní nedokázal zamaskovat ani profesionální úsměv, M.J. objednal ještě jeden drink své L.B. a opět ji políbil.

A.F., když viděl očividné zklamaní krásné servírky, neudržel se a dostal záchvat smíchu, který zastavila až otázka M.J., co znamená slovo *degeš*.

„Mnozí si myslí, že slovo *degeš* nějak souvisí s rituální (ne)čistotou a vzít si *degešku* znamená, že se ze mě stane automaticky *degeš*. To je případ slova, jehož pravý význam se ztratil v překladu,“ řekl na úvod A.F. a pořádně se napil piva.

„Pro spoustu Cigánů slovo *degeš* neznamená nic jiného než jiný než já. Je to někdo, kdo se chová jinak a je to Cigán,“ pokračoval A.F.

„Znamená to, že *gádžové degeši* nejsou? Že se na ně tohle členění nevztahuje?“, zeptala se L.B.

„Jistě, že jimi nejsou!“, odpovídal A.F., „jak jsi správně řekla, tohle členění se na ně nevztahuje, ale slovo *degeš* v tomhle případě může sloužit jako jakási nadávka, např. je horší než *degeš*, žijou hůř než *degeši* apod.“

„Cigánské rody opovrhují druhými rody. Dříve tomu bylo například tak, že kovář opovrhoval hudebníkem a naopak, koňský handlíř opovrhoval košíkářem, dnes Ferencovi opovrhují Kokijovcema a nezáleží na tom, že kdybychom šli hluboko do rodinných geneologií, zjistili bychom, že Ferencovi a Kokijovci jsou příbuzní. Prostě mají jinou výchovu, jinak se chovají, živí se něčím jiným, jinak se oblékají, jinak mluví, tak to jsou *degeši*“, A.F. se napil piva, zapálil si cigaretu a pokračoval: „není to, jak se často říká, tak, že když si vezmu holku *degešku*, jsem automaticky *degeš*. Jen si takovou holku nechci vzít, protože je jiná, má jiné (vy)chování a já, abych s ní vydržel, musel bych si ji převychovat. Musela by se stát členem mého rodu a chovat se jako ostatní členky mého rodu. Taková rodová asimilace. Kdybych si ji vzal a nepřevychoval, stal bych se *degešem* – byl by ze mě příslušník jejího rodu.“

M.J. se chtěl na něco zeptat, když v tom ze sebe L.B. vychrlila: „Co ještě plyne z toho, že je někdo *degeš*? Tedy kromě toho, že si jí radši nevezmu, protože je jiná než já? Plyne z toho ještě něco?“

A.F. chvilku přemýšlel a vychutnával cigaretu. Napil se piva a snažil se stručně odpovědět na otázku L.B.

„Být *degešem* znamená být jiným! Víím, že jsem Ferenc a musím být Ferenc, když budu chtít být Koki, jsem *degeš*. Nejsou zde nějaká pravidla pro *degeše* a ty druhé, protože jediný, kdo není *degeš*, jsem já a moje rodina, resp. mé příbuzenstvo“, odpověděl A.F., který vůbec nečekal na reakci L.B. a pokračoval, „ve slovenských osadách a ve městských ghettech, kde žije více cigánských rodin společně, se děti vychovávají s tím, že *degeši* jsou všichni nepřibuzní Cigáni a nejlepší je, když si partnerku vyberou z vlastního rodu, resp. fajty, nebo ještě lépe, když jim ji vyberou rodiče. Důvodem je regulace, posilování, atd., sociálních sítí, které jsou stavěny na příbuzenském principu.“

L.B. přikyvovala a dělala si poznámky. Zato M.J. pokukoval po nově přichodící blondýnce a očima mrkal na A.F. ať se taky podívá.

A.F. pohlédl na nově přichodící blondýnku a vtom zapomněl nejen, kde skončil svůj výklad, ale i proč sedí u tohoto stolu. Nebýt L.B., která marně čekala na další myšlenky do svého bloku (anebo to byl terénní deník?), seděl by A.F. u toho stolu s otevřenou pusou a s očima na krásné blondýnce snad až do skonání světa.

„Takže *degešství!*“, probudila zasněného A.F. L.B.

„Takže *degešství*“, pokračoval A.F., jakoby se nic nestalo, „závisí na jménu rodu a na chování jedince, které se automaticky vztahuje k celému rodu.“

„Chce to příklad,“ poznamenal M.J., když objednával další rundu pěnívého moku.

„Například brácha je fetiš – všechny jeho děti budou fetovat. Neříkám, že je to dědičné, ale prostě v tom budou vyrůstat, tak se to naučí taky a budou z nich fetiši. Ostatní Cigáni jeho rodinu nazvou *degešskou* a budou dělat vše pro to, aby si náhodou některá z jejich dcer nevzala syna mého bratra. Na *degešství* je v tomto ohledu zajímavé a důležité to, že kdo mě zná, neřekne, že jsem *degeš*, i když ví, že mám stejné příjmení a patřím do stejného rodu jako můj bratr, a mé děti nebudou brány za *degeše*. Ten, kdo mě ale nezná a zná pouze bratra a já mu řeknu, že jsme příbuzní, tak mne bude automaticky brát za *degeše* a mé děti pro něj budou automaticky *degeši*.“

„Znamená to, že když se jedná o osobní vztah, *degešství* je určeno chováním, a když se jedná o vztah lidí, kteří se neznají, je determinováno rodinnou příslušností a tedy připsané?“, zeptala se L.B.

„Přesně tak“, přitakal A.F. a pokračoval, „to je pak také důvod ke genealogické manipulaci.“

„Proč? Protože nechceš, aby tě měli za *degeše*?“, skočil M.J. A.F. do řeči.

„Přesně tak!“, odpověděl A.F. a doplnil, „Cigáni tomu říkají normální odepsání bratra z rodiny.“

„Z bratra se stane cizí člověk, buď je to shoda jmen nebo si jméno změním, jen proto, aby mé děti nebyly *degeši*. Vše souvisí se vším, takže jakmile jsem *degeš*, nemám šanci si vzít pořádnou holku a skončím s nějakou těhotnou nebo se svobodnou matkou nebo s bývalou prostitutkou apod.,“ dokončil svoji myšlenku A.F.

M.J. se napil piva a zeptal se: „No a co když si vezmeš *degešku*? Co musíš udělat, aby ses nestal *degešem*?“

A.F. se pousmál a povídá: „Rodiče budou oběma z nás zakazovat se stýkat, protože její rodina je *degešská* a naopak.“

„Počkej, to jako, že obě rodiny se vzájemně považují za *degeše*?“, skočila L.B. do výkladu.

„No, přesně tak!“, přitakal A.F.

„Abych to dokončil, já se budu hádat doma a nakonec uteču k jejím rodičům. Oni mě budou tolerovat, ale budu muset dokázat, že nejsem zas takový *degeš*, a že mám jejich dceru doopravdy rád. Samozřejmě to tam dlouho nevydržím. Zase se vrátím ke své rodině a moje holka půjde se mnou. Uteče. Její rodina se jí na čas zřekne,“ povídá A.F., když v tom mu L.B. opět skočí do řeči: „Něco jako genealogická manipulace?“

A.F. chvilku nechápal, na co se ho L.B. ptá, ale po chvilce odpověděl: „Ne, to je něco úplně jiného. Genealogická manipulace je např. změna jména, ‚vydědění‘ apod., ale dočasné zřeknutí se dcery kvůli nedovolenému vztahu

je něco jako prostředek sloužící k ubezpečení, že dcera toho kluka miluje a myslí to s ním vážně. Rodiče dívku pořád vnímají jako svou dceru, jen jí to nedávají najevo, ‚máš to co jsi chtěla, tak se ukaž, když máš svou hlavu‘, tak nějak by se dal shrnout důvod, proč se jí na čas zřeknou.“, odpověděl A.F. zvědavé L.B., která dopíjela svůj drink.

M.J., který objednal další pití, se zeptal A.F.: „Na jak dlouho se jí zřeknou?“

A.F. chvilku dělal, že neslyší, protože přemýšlel, jak tu krásnou blondýnku sedící u vedlejšího stolu pozvat na skleničku. Když se ta chvilka zdála dlouhá, M.J. šťouchnul A.F. a svou otázku zopakoval.

A.F. neschopný odporu a bez nápadu, jak pozvat blondýnku na skleničku, odpověděl: „Většinou do doby, kdy se jí narodí první dítě. Holka bude u mé rodiny na převýchově ... a holka se stává pomalu členkou mé rodiny.“

„To znamená, že se stává stejnou jako vy? Že přestává být *degeškou*?“, zeptala se L.B.

„Tak nějak, vaří naše jídla, obléká se tak, jak se oblékají členky mého rodu, apod., stává se Ferencovou se vším všudy“, odpověděl A.F. s pocitem, že tomu stejně nikdo neporozumí.

„Tento příklad se týká rodiny, která zůstane u manželoých rodičů. Proto mladé ženy mají snahu a dělají pro to cokoli, odtrhnout se od manželovy rodiny a jít za svým. Tím spíš, když mají dítě. Potom je dítě jejich rodina a záleží pouze na něm. Založí tak novou rodinu ... která je jediná důležitá. Manžel to vše nějak nevnímá, nechápe manželčin důvod, proč jít bydlet jinam a nejlépe co nejdál od jeho rodiny. Manžel až do smrti považuje za svou rodinu i své příbuzné,“ upřesňoval A.F.

„Příklad, to chce příklad!“, žádal M.J., který objednal další rundu piv a krásné blondýnce poslal k vedlejšímu stolu sklenku vína.

A.F. neskrýval své zděšení, když M.J. rukou ukázal na A.F., jako na toho, kdo si dovolil poslat to víno. Možná proto se A.F. snažil přijít na krátký a výstižný příklad.

„To máš tak“, začal s příkladem A.F., „kluk si vezme holku, přivede si ji domů a ta se učí minimálně to, jak uvařit klukovi jeho oblíbené jídlo. Holka očividně trpí, proto chce jít a postavit se na vlastní nohy. Kluk toto převychovávání nevidí, tzn. nevidí v tom něco špatného a už vůbec nevidí to, jak manželka trpí. Proto nechápe, proč se chce jeho manželka odstěhovat daleko od jeho rodiny.“

„Něco jiného je, když se mladé manželce povede odtrhnout se s manželem od tchyně a postavit se na vlastní nohy. U manželčiny rodiny to je

velikánské plus a poprvé ji přijdou navštívit. Manželka není terorizována od mé matky. Stává se Ferencovou. Já akceptuji fakt, že jediná rodina jsou mé děti a ke zbytku rodiny jsem pořád loajální... ne k manželčině rodině. Má matka stále pomlouvá manželku. To jsou časté, a možná jediné důvody k domácím hádkám. Manželé si navzájem vyčítají rodiny atd.“

„Proč?“ zeptal se skoro provokativně M.J.

„Protože manželka musí dávat čest mé matce, a to i v případě, že bydlíme *ve svém*“, vysvětloval unavený A.F., „zato od manžela se neočekává, že bude prokazovat čest své tchýni.“ „Stačí?“ zeptal se A.F. a pokračoval, aniž by čekal na odpověď, „proto si nechci vzít *degešku*, kdo to má snášet. Nejde o to, že jsou špinavý nebo co, ale jenom z důvodu, že je jinak vychovávaná a moje rodina jí proto považuje za *degešku*.“

L.B. pokyvovala hlavou na znamení, že to vše pochopila a jen pro jistotu se A.F., který byl duchem u vedlejšího stolu s krásnou blondýnkou, zeptala: „Takže proto se můžeme setkat s nevraživostí různých cigánských rodin, které by tu druhou nejradyji vypálily apod.“

A.F. počkal až se jeho duch společně s tělem M.J., kterého vyslal k vedlejšímu stolu s pozvánkou na skleničku, vrátí. Když se tak stalo a M.J. se ke stolu vrátil nejen s duchem A.F., ale i s krásnou blondýnkou, A.F. ze sebe vyhrklil: „No jasně, protože se tak identifikují a manifestují svou odlišnost.“

Potom se zvedl ze židle, uvítal krásnou blondýnku u stolu a pohledem poděkoval M.J. Když usadil blondýnku na židli vedle sebe a objednal jí drink, pokračoval: „Abych to dokončil a mohl se věnovat nově příchozí, tak jen připomínám, že to tak nemusí být všude, protože všude se najdou výjimky. Každá rodina to má trochu jinak, protože není Cigán jako Cigán. Záleží zde opravdu hodně na výchově,“ ukočil A.F. své střeďeční téma v kavárně *Na koleji* „S“ a začal se věnovat krásné nově příchozí.

Poznámky

Názvy rodin jsou smyšlené. Tímto se omlouvám Kokijovcům – ne, nejste *degeši* ☺.

Rodinné vztahy, které jsem popsals, jsem viděl a znám je jak z vlastní zkušenosti, tak i z vyprávění různých jiných Cigánů.

Pro ty, které zajímá, jak to dopadlo s tou blondýnkou: Je jí 18 let, jmenuje se Marcela a není blondýnka. Slíbil jsem jí, že jí ten článek věnuji za slib, že už v životě nesáhne na barvu na vlasy.

RESUMÉ

MATT T. SALO A SHEILA M. G. SALO

The Kalderaš in Eastern Canada: Social organization

The article is the Czech translation of the chapter “Social organization” from the monograph Salo, Matt T. & Salo, Sheila M. G. 1977. *The Kalderaš in Eastern Canada*, National Museums of Canada: Ottawa. The authors analyze – on the basis of their own fieldwork in Eastern Canada – kinship system of the Eastern Canadian Kalderaš Rom. The Kalderaš are described as organized into patrilineal descent groups – exogamous minimal lineages and non-exogamous clans (both referred to as *vitsi*). Other levels of social organization are represented by the extended family and the household (*tsera*). Interrelationships are also discussed in the text between the different Rom Gypsy groups – often referred to as *tribes* – Kalderaš, Machwaia and Lovara) within the Canadian territory. In addition to the description of the descent groups, family and household, the authors analyze marriages, marital alliances between groups, money transfers connected with marriages (*brideprice*), and the question of kinship terminology and social control.

FREDRIK BARTH

The Social Organization of a Pariah Group in Norway

The following is an attempt at illustrating the application of some social anthropological viewpoints to field data on the *Taters*, a Gypsy-like section of the population of Eastern Norway. Previous studies of Scandinavian Taters have been mainly concerned with genealogical and historical problems, in the tradition of Eilert Sundz, and with a prime interest in discovering the genetic origins of Taters. The present problem is one of social organization – simply to map whatever features of organization might exist within the group, and to see this structure in relation to the specific requirements of the Tater mode of life – in relation to the types of problems it is designed to solve. For the purpose of collecting relevant material, various visits were made over a period of three years to different Taters in Eastern Norway; wherever possible, the information gathered was checked against the files of Norsk Misjon blant Hjemløse – a special mission institution concerned with Taters.

DAVID LAGUNAS ARIAS

Rethinking Gitano kinship: The *Calós* of Catalonia

David Lagunas, in his article *Rethinking Gitano kinship: The Calós of Catalonia*, analyses the kinship system of the community of *Calós* from the Catalan town Mataró. Lagunas discusses the problem of the possibility to apply to various Gypsy groups the *lineage theory* and stresses the importance of bilateral kinship ties among his informants. Following the modern kinship theories, Lagunas concentrates on the native concept of kinship and studies kinship not as a substantial entity, but rather as a system of meanings. He analyses the discourses of conception both of the men and the women and asks how these discourses relate to the native conception of ethnicity. The author describes how the main types of relationships (genealogical, affine, friendship, fictive kinship and between neighbours) interact in the daily lives of *Calós* and shows that this interaction forms very flexible type of kinship system.

ELENA MARUŠIAKOVÁ

The Characteristic of the Gypsy Ethnos (The Case of Bulgaria)

In this paper an attempt is made to solve the problem of situating the Gypsies in the hierarchy of ethnic societies. In the land of their origin they were social layer and became ethnic societies only after having inhabited the new lands. The primitive relations in Gypsy societies began to collapse while still in India, but in Europe they were raised to the state of transition from tribal to national phase, although never reaching the final state of nation (*narodnost*). Their evolution is still on the level, characterized in literature as „an overtribal ethnic society“ or „intragroup ethnic society“. At the same time the Gypsies appear to be an extraterritorial group, living dispersed among alien ethnoses, which stand on higher levels of social evolution. The inadequacy between the stages of development of Gypsies on the one side, and the surrounding ethno-social organism on the other, determines the necessity of transformations. The peculiar features of Gypsy societies are the ground of their transitional, metaethnic character. The author of the paper defines the Gypsies as „a pre-class metaethnic formation of an intragroup ethnic society type“. The ethnonymes of Gypsies in Bulgaria are analyzed; a scheme of Gypsy groups is made. Proceeding from the assumption that ethnonymes and self-consciousness correspond to the

evolutional stage of social development, the author proves the correctness of her conclusions on the ethnonymes and self-consciousness of Gypsies in Bulgaria.

IGNACY-MAREK KAMIŃSKI

The dilemma of power: Internal and external leadership. The Gypsy-Roma in Poland

The text analyses the characteristics of the external and internal leadership on the example of the Roma in Poland. Kamiński first presents a brief historical overview of the migratory routes of the Gypsies in Poland and introduces the main sub-group affiliations of the Polish Gypsies (*Polska Roma*, *Carpathian Roma – Bergitka Roma* and *Slovak Roma*, *Vlach Roma – Kalderasha* and *Lovara*). The problems of leadership and social control are analysed in relation to the social organization of the peripatetic Gypsies. Several levels of kinship and social organization (*rasa*, *natsia*, *vitsa*, *familija*, *tsera*, *tabor* and *kumpania*), together with the concept of ritual im/purity, determine the criteria and functioning of both the external and internal leadership among the Gypsies. While the internal leaders emerge in correspondence with the kinship organization and taboo concepts, external leaders are usually appointed by the non-Roma authorities to maintain control over them. The comprehension of the interrelationships between the internal and external leadership and their functioning is a necessary condition of understanding the Gypsy political activity.

KAMILL ERDŐS

A Classification of Gypsies in Hungary

The study of Gypsies in Hungary began in the second half of the 19th century. A number of more or less scientific articles in various periodicals were followed at the end of the century by a few comprehensive works of which the *Gypsy-grammar* of Archduke Joseph and Wlislöck's books (partly published outside Hungary) are worth mention. Archduke Joseph's work contains the first attempt at classifying the Gypsies in Hungary. He distinguishes three dialects linguistically viz. the Carpathian, Transdanubian and Wallachian. A somewhat earlier attempt at classification made by Ferenc Sztojka of Nagyida, a poet of Gypsy extraction, regarded as a criterion nationality

only in determining various groups of Gypsies. However, his grouping is far from exhaustive, and his criteria are open to serious criticism. In our opinion a classification is important for both Hungarian ethnography and the international investigations into the problem of Gypsies, seeing further that a work of this kind might prove helpful to future research-work. I have decided to make a fresh attempt at a new classification of the “Gypsies in Hungary”. In what follows, both linguistic and ethnographical considerations have been taken into account.

PÉTER SZUHAY

The self-definition of Roma ethnic groups and their perception of other Roma groups

The aim of the article is, by approaching from the folk culture of the groups in Hungary that are referred to as Roma, to examine the classification of the groups and their relationship with one another, including their opinions on other Roma groups. The conclusion is, that it is possible to register, as a general trend among the groups, a desire to be separate and distinctive. Indeed, almost all the groups referred to as Roma seek to clearly distinguish themselves from other groups referred to as Roma, often rejecting any comparison with the other groups.

KATA HORVÁTH & CSABA PRÓNAI

Between “grimy” and “touchy”. On the purity system of a Magyar Cigány community

The text deals with the question of the Gypsy purity system, beliefs relating to (un)cleanliness and the observance of pollution taboos as the basis of the Gypsy identity. It is based on fieldwork conducted by Kata Horváth and Cecília Kovai in 2000 in *Magyar Cigány* settlement of *Gömbalja* in the *Borsod* County. The authors argue that the *Cigánys*, when making distinctions concerning the Hungarians or other Gypsy groups, often use purity as the main characteristic for distancing themselves. Cleanliness and dirtiness are categories along which competition and an inner hierarchy develop within the Gypsy community. In this argumentation the two most common categories are *kényesség* (griminess) on one hand and *retkesség* (touchiness) on the other hand, as the permanent characteristic of those who are different from

them. By this means the demarcation is usually made from the two groups, namely from the Hungarians, who are “touchy” and the *Oláh Cigánys*, who are “grimy”. Within the family the Gypsies also have to show that they have not become “touchy”, that cleanliness is not important to them because they want to satisfy Hungarian demands, but that it is in fact a particularly Gypsy characteristic.

MÁRIA DUBAYOVÁ

The Gypsy family in Slovakia

This study deals with research into the family in the Gypsy ethnic community in Slovakia. The family is the only intra-ethnic institution which has had structured social relations in this community up to the present. This means that practically all intra-ethnic regulation mechanisms, values, cultural models of behaviour, of intra-ethnic communication and organization are bound up with the institution of the family.

The rise of the family, analysis of the choice of the marital partner, analysis of details of the rise of a Gypsy family against the background of objective social predispositions – as far as the dissolution of matrimony in the given community, are the points of departure for a methodological study, which aims to solve the given problem in terms of minority – majority inter-ethnic communication.

On the basis of the explication of the research data (2241 Gypsy families) as well as from other sources, one may generally state the following:

1. Both methodological points of departure and the other methods used are productive, and in this way one may get to know the situation in smaller geographical units (regions, localities).
2. The material analyzed represents the largest sample ever studied in Central Europe, referring to a family of this ethnic community as a social institution.
3. The interpretation of information about a Gypsy family is indicative of conclusions and orientation not only for further ethnological-sociological investigations, but also for practical analysis – not only in the field of Slovak social politics, but also in other European countries in which Gypsy migration may be expected

RASTISLAV PIVOŇ

Ritual Impurity: A Part of (Not Only) Romani Traditional Culture

The text draws on theoretical works on ritual impurity among the Roma written by Milena Hübschmannová and Marek Jakoubek. The author connects the concept of ritual impurity in Romani culture with the presence of similar concepts in the European Middle Ages and the beginning of the modern times. He supports with evidence this assertion by pointing out various groups of people considered by that time to be people with an "unclean status" (e.g. some particular craftsmen, nomadic people, illegitimate children, Jews, Gypsies etc.). As well as in Romani culture, the impure status of these groups was marked by the prohibition of commensality, marriage and any kind of contact with them. This status was hereditary, but at the same time transmittable; people born as impure were impure their whole lives, while the "pure" could be polluted by contact with the impure. Therefore, the only way to protect their "purity" was to limit contact with the ritually impure. Also, the ritual impurity of women during their menstrual period, pregnancy and after childbirth, which can be found among the Roma, was similar with the concept of ritual impurity in the European past. The author supports his thesis with numerous citations from academic literature, mainly from the historical anthropology discourse. He concludes that the alleged affinity of the Romani concept of ritual impurity with the Indian caste system and purity complex should be challenged in favour of an interpretation in terms of "traditional culture" without any ethnic connotations.

KVĚTA KALIBOVÁ

The demographic characteristics of Roma in selected countries in Central and Eastern Europe

The study was written as a part of the Council of Europe project "Demographic characteristics of national minorities in Europe" that was realized in 1995–1999 and was based on the censuses from the beginning of the 1990's. In all of the selected countries (Bulgaria, Czech Republic, Hungary, the Former Yugoslav Republic of Macedonia, Romania, Slovakia and Slovenia) the Roma had an option to declare Roma nationality; altogether 1 011 900 persons declared Roma nationality. The main goal of the project was the study of the demographic characteristics of the Roma population and comparison of this data with the characteristics of the majority society,

i.e. to find out to what extent their demographic behavior differs from or converge to the behavior of the majority society. The outcomes of the research proved that in the studied countries with the higher concentration of the Roma the basic demographic characteristics of the Roma populations are the same. The main demographic characteristics of these populations are: the young age structure, the higher rate of natality and mortality in comparison with the majority society and consequently also the faster pace of the population growth. Even though we can assume that the demographic behavior of the Roma and the majority populations will converge, it will come in a long run. The pace of these changes will surely be also influenced by the different systems of values of the populations in question and the resistance of the Roma to changes. The different demographic behavior of the Roma population in contrast to demographic behavior of the majority population cannot be considered to be somehow exceptional since it fully corresponds to the given stage of the demographic evolution.

EVA DAVIDOVÁ

Intergenerational change: The loss of two generations in the past half-century (the case of Gypsies/Roma in the Czech Republic)

The former situation, way of life and value system of Gypsies/Roma changed in unprecedented ways in the period after the Second World War in what is now the Czech Republic. This was largely for two reasons. The first was migration from their previous, traditional surroundings in Slovakia, where they had lived for centuries, to environments in Bohemia and Moravia that were completely new to them. Some travelled to large industrial towns and cities while other took part in the resettlement of border areas from which the former German inhabitants had been expelled. The way of life and value system of the first generation of extended families came into conflict with the lifestyle, values and laws of the majority society in these places where the migrants arrived and in most cases later gradually settled. A further cause, which exerted a negative influence on their development from the 1950s onwards, was the forcible, assimilatory pressure brought to bear by the totalitarian society of that era. Its so-called solution of the Gypsy problem was the most uncompromising of all Communist regimes in the region and consequences for Roma included the progressive loss of their language and family authority and serious deformations of their value system, all of which affected the second, third and still rising younger generation. A further forty

years of this policy in practice broke the continuity of natural development and resulted in the loss of two generations. The current, growing problems suffered by many Roma communities, not only those that are socially excluded, are a reflection of this whole experience.

The second integral part of this article looks at the case of a concrete locality – the south Bohemian town of Český Krumlov – where the development of immigrant Gypsy/Roma generations and their generational watershed followed a specific course. This is evident from the differentiated position of individual family communities in relation to their lineage – *fajta*, to their newly adopted home and to the importance of dispersed or concentrated residential patterns in particular localities.

The article concludes with a discussion of the still unclarified and unresolved problems of the position and place of Roma in society (a debate not helped by incorrect generalisations about an undifferentiated Roma community), both from the perspective of the majority and that of Roma themselves.

WILL GUY

The significance of family ties in Czech and Slovak Roma migration

In his article Will Guy discusses a very contemporary issue, the controversial migration of Roma asylum seekers from the Czech and Slovak Republics to western European countries. The author points out the fact that the most significant characteristic of this migration is that Roma asylum seekers often attempt to migrate in extended family groups. Apart from the extended character of these travelling groups the Roma also strive to maintain their kin ties across the different countries. Will Guy compares the recent migration of Roma from central to western European countries with the migration within the Czechoslovak state in the 1970s, when he carried out his fieldwork there. The crucial aspect of Roma migration, both in the past and in the present, is on the one hand the maintaining of the extended family and on the other hand the effort to provide economically for the wellbeing of its members.

LENKA BUDILOVÁ & MAREK JAKOUBEK

Three-generation model of the transformation of a Gypsy kin group

The article is based on the analysis of the field data from the Slovak and Czech localities inhabited by the Gypsies. It presents a model of the trans-

formation of a part of the studied group in the Czech localities after their emigration since the end of the WWII from Slovakia. The authors present a model of the patterns which prevailed in the choice of the marital partner in the oldest generation, living in the Slovak Gypsy settlements. This pattern was characterized by stress on the fact that the marital partner should be either a cognate or an affine or related by both of these ways. The first generation of the people who left Slovakia and settled in the Czech urban localities adhered to these patterns. The second generation, born or brought up in the Czech Republic, either stick to the old patterns (within the original kin group), or tried to devise new solutions (a marriage with a non-Gypsy, a marriage with another, non-Czech stranger, or a marriage with a member of a strange Gypsy group from the same locality). These solutions, and marriages following from them, were, however, mostly unsuccessful. In the third generation the same patterns are applied as in the first generation, but not with the members of the original kin group, but with the other (for previous years considered as strange) Gypsy groups from the same locality. Many marital alliances are established between these groups, till this time strange and mutually endogamous.

LUCIE PLAVJANIKOVÁ – MICHAL RŮŽIČKA

The socio-spatial dynamics of kinship in the Gypsy settlement

Authors' research supports the thesis that social organization and kinship system in Gypsy "osadas" co-exist in a very close relationship. In their article, the authors focus on the analysis of the process of transformation of marriage patterns in one, or two respectively, Gypsy "osadas" in eastern Slovakia. After the summarization and critique of some possible theoretical approaches to the study of kinship in Gypsy "osadas", authors analyze conditions under which *formations of kinship relations*, not seen as solid "structures", transform and how they adapt to external extra-cultural conditions and influences. Kinship systems in Slovakian Gypsy "osadas" are thus not seen as self-reproducing structures, but rather as dynamic fields for arranging expedient social networks and relations.

MEDAILONKY AUTORŮ

Matt T. Salo, antropolog a ciganolog

Po studiu filozofie získal Ph.D. z antropologie na State University of New York at Binghamton. Ve studiu Cikánů se angažuje od šedesátých let 20. století. Publikoval řadu statí a knih zaměřených především na teritorium severní Ameriky a zejména na cikánskou etnicitu (Salo, M. T. 2003. Romnichels, Roaders and Travelers on the Great Plains. In: *Ethnic Identities in Dynamic Perspective*. Budapest: Hungarian Academy of Sciences, s. 147–158; Salo, M. T. 2003 /spoluautor se Sheilou Salo/. *Basket Makers of York, Pennsylvania, c. 1840–1930*. In: *Ethnic Identities in Dynamic Perspective*. Budapest: Hungarian Academy of Sciences, s. 139–146; Salo, M. T. 1998. Gypsies in the Field, Gypsies in the Library. *American Library Association Ethnic Materials and Information Exchange Bulletin*. Vol. XV /3/, 1, s. 7–8, 16–17; Salo, M. T. 1987. The Gypsy Niche in North America: Some Ecological Perspectives on the Exploitation of Social Environments. In: Aparna Rao, /ed./, *The Other Nomads: Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective*. Böhlau Verlag: Köln, Wien, s. 89–109; Salo, M. T. 1986 /spoluautor se Sheilou Salo/. *Gypsy Immigration to the United States*. In: Grumet, Joanne /ed./, *Papers from the 6th and 7th Annual Conferences*. New York: GLSNA, s. 85–96; Salo, M. T. 1982 /Editor/ *Urban Gypsies, Special double issue of Urban Anthropology* 11, 3–4, 168 stran. Česky: Salo, M. T. 2008. Cikánská etnicita: Důsledky nativních kategorií a vztahů pro etnickou klasifikaci. In: Jakoubek, M. /ed./, *Cikáni a etnicita*. Praha: Triton, s. 206–240). Byl prvním, kdo prováděl výzkum americké populace Romničelů; objevil do té doby neznámou skupinu Roderů a se svou ženou Sheilou Salo objasnil původ Jenišů ve Spojených státech. V současnosti se zaměřuje na studium amerických Sintů, Cikánů-Ludarů a skotských Travellerů, přičemž stále pokračuje ve výzkumu Romničelů, romských skupin Cikánů a ostatních travellerských populací.

Od roku 1978 byl členem výkonného výboru Gypsy Lore Society, v několika obdobích byl jejím prezidentem a angažuje se ve všech sférách působení této organizace. Byl organizátorem několika každoročních setkání Gypsy Lore Society, včetně konference ke stému výročí Společnosti v roce 1988.

Sheila Salo, ciganoložka

Prováděla etnografický výzkum severoamerických Romů, Romničelů a Ludarů a věnovala se historickému studiu cikánských skupin ve Spojených státech a evropských Romů v Asii. Kromě prací, na nichž se autorsky podílela společně s Mattem Salo (1977: *The Kalderaš in Eastern Canada*. Ottawa: National Museums of Canada; 1986: *Gypsy Immigration to the United States*. In: Grumet, Joanne /ed./, *Papers from the 6th and 7th Annual Conferences*. New York: GLS, s. 85–96; 2003 /společně s Mattem Salo/: *Basket Makers of York, Pennsylvania, c. 1840–1930*. In: *Ethnic Identities in Dynamic Perspective*. Budapest: Hungarian Academy of Sciences, s. 139–146), je autorkou rejstříku ciganologických sbírek z výzkumů Carlose de Wendler-Funaro [*Register of the Carlos de Wendler-Funaro Gypsy Research Collection*] (1986, Washington, DC: Archives Center, National Museum of American History, Smithsonian Institution) a řady dílčích studií, jako např. 1988: „Stolen by Gypsies“: The Kidnap Accusation in the United States. In: Grumet, Joanne (ed.), *Papers from the Eight and Ninth Annual Meetings*. New York: GLS, s. 25–41; 1992: The Flight into Mexico, 1917 [Útěk do Mexika roku 1917], *Journal of Gypsy Lore Society*, 2, s. 161–81; 1999: An American Rom Family in the World, c. 1918–1949, *Journal of the Gypsy Lore Society* ser. 5, s. 117–132, 1995 (editorka a autorka poznámek): „The Ways of My People.“ Lolya Steve Kaslov, *Journal of the Gypsy Lore Society* ser. 5, 5, s. 15–50. Společně s Williamem G. Lockwoodem sestavila anotovanou bibliografii Cikánů a Travellerů v severní Americe [*Gypsies and Travelers in North America: An Annotated Bibliography*] (The Gypsy Lore Society Publication No 4, Cheverly, Maryland, 1994); dohromady s Csabou Prónaiem pak editovala sborník *Ethnic Identities in Dynamic Perspective: Proceedings of the 2002 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society* (Ethnic and National Minority Studies Institute HAS, Budapešť, 2003). Od roku 1991 do roku 1999 byla editorkou časopisu *Gypsy Lore Society* [*Journal of Gypsy Lore Society*], v současnosti pak edituje bulletin téže společnosti [*Newsletter of the Gypsy Lore Society*]. Od roku 1976 je členkou řídicího výboru Gypsy Lore Society a jejím pokladníkem, v letech 2002 až 2006 zastávala funkci prezidenta této společnosti.

Fredrik Barth, sociální antropolog

Studoval na univerzitě v Chicagu a Cambridge. Své četné a dlouhodobé terénní výzkumy realizoval zejména v Asii – uskutečnil výzkum v iráckém Kurdistánu, pákistánské oblasti Swat, v Íránu, Ománu či Bhútánu.

Z mimo-asijských lokalit dělal F. Barth výzkum v rodném Norsku (k nejvýznamnějším příspěvkům v této oblasti náleží jeho studie *The Social Organization of a Pariah Group in Norway*, *Norweg* 5, s. 125–44) a dále v Súdánu (Darfur). Fredrik Barth se v prvních fázích své odborné kariéry věnoval zejména politické a ekonomické antropologii. Do tohoto období spadá např. vydání jeho monografie *Political Leadership among Swat Pathans* z roku 1959 či *Models of Social Organization* z roku 1966. Později se Barth začal odborně angažovat zejména v problematice etnických skupin a etnických procesů. Bezesporu nejvýznamnější publikací z oblasti teorie etnicity je Barthem editovaný sborník *Ethnic Groups and Boundaries* z roku 1969, v němž byla formulována teorie etnicity, zdůrazňující koncept hranic spíše než kulturní „obsah“ který se nalézá v jejich rámci. Fredrik Barth je považován za zakladatele moderní norské antropologické tradice.

David Lagunas, sociální antropolog

David Lagunas je profesorem sociální antropologie na Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo v Mexiku. Titul Ph.D. získal v humanitních vědách na Universidad de Jaén. Věnuje se výzkumu katalánských Calós, antropologii turismu a způsobům konstruování etnických identit v současném světě. Mezi jeho nejvýznamnější publikace patří: Lagunas, D. A. – Anta, José Luis. 2002. *Introducción a la Antropología Social* [Úvod do sociální antropologie]. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo; Lagunas, D. A. 2002. *Modern Gypsies: the Calos of Catalonia* [Moderní Cikáni: Katalánští Calós], *Romani Studies* 5, Vol. 12, No 1, s. 35–55; Lagunas, D. A. – Anta, José Luis. 2003. *Vidas al margen: gentes, cultura, identidad en Hidalgo* [Životy na okraji: Lidé, kultura a identita v Hidalgo]. Jaén: Meta4.; Lagunas, D. A. 2004. *Hablar de otros. Miradas y voces del mundo Tepehua* [Mluvit o těch druhých. Pohledy a hlasy ve světě Tepehua]. México D. F.: Plaza y Valdes.; Lagunas, D. A. 2005. *Los tres cromosomas: modernidad, identidad y parentesco entre los gitanos catalanes* [Tři chromozomy: modernita, identita a příbuzenství u katalánských Cikánů]. Granada: Comares; Lagunas, D. A. 2007. *Antropología y turismo* [Antropologie a turismus]. México D. F.: Plaza y Valdes.; Lagunas, D. A – Sánchez, Sergio. 2008. *Estudios de Antropología e Historia. Antropología Social* [Antropologické a historické studie. Sociální antropologie], (v tisku).

Elena Marušiaková, etnografka

Elena Marušiaková je autorkou několika publikací o Cikánech v Bulharsku, na Balkáně a ve střední a východní Evropě. Mezi její nejvýznamnější publikace (spolu s Veselinem Popovem) patří monografie *Marushiakova, Elena – Popov, Vesselin. 1997. Gypsies /Roma/ in Bulgaria*. Frankfurt am Main: Peter Lang; a kniha o Cikánech v Osmanské říši (Marušiaková, Elena – Popov, Vesselin. 2000. *Ciganite v Osmanskata imperija*. Centar za ciganološki izsledvanija/ Izdatelska kašta „Litavra“ [Collection Interface: 22]). Tato autorská dvojice vydala též několik sborníků věnovaných romskému folkloru „Studii Romani“ (sv. I, 1994; sv. II, 1995, sv. III–IV, 1997, sv. V–VI, 1998). Po roce 1989 Elena Marušiaková spoluzakládala Společnost pro studium minorit *Studii Romani*. E. Marušiaková je vedoucí Oddělení etnologie Balkánu v Etnografickém institutu s muzeem Bulharské akademie věd, kde spolu s V. Popovem založili Cikánské/Romské výzkumné centrum se specializovanou knihovnou romských/cikánských studií s archivem (<http://www.studiiromani.org>).

Ignacy-Marek Kamiński, sociální antropolog

Studoval právo a etnografii na Jagellonské univerzitě v Krakově, později etnografii ve Varšavě. Titul Ph.D. v sociální antropologii získal v roce 1980 na univerzitě v Göteborgu ve Švédsku. Od roku 1978 má švédské občanství. V letech 1980–1982 působil na katedře sociologie a antropologie na Metropolitan univerzitě v Tokiu, kde získal post-doktorské stipendium japonské vlády. V současné době je hostujícím profesorem na Linacre College na Oxfordské univerzitě. Profesor Kamiński přednášel aplikovanou antropologii, interkulturní komunikaci a mezikulturní filmovou tvorbu na japonských a evropských univerzitách: v Tokiu, Göteborgu, Uppsale a Varšavě. Zabývá se komparativním studiem politické kultury a řešením konfliktů v etnických a sociálních menšinách. Jeho globálně zaměřený terénní výzkum zahrnuje filmovou tvorbu u Okinawů, Ainů, Romů a Inuitů. V roce 1984 byl zvolen členem švédského sdružení spisovatelů (*Swedish Writers' Union*) a jeho práce jsou publikovány v jedenácti jazycích. Od roku 2008 je ředitelem výzkumných aktivit LinguaPax Asia v Tokiu.

Kamill Erdős, ciganolog, etnograf a lingvista

Jako důstojník se za druhé světové války dostal do francouzského zajetí, kde se naučil tzv. „karpatsko-cikánské“ a „valašsko-cikánské“ dialektu. Vycházeje z těchto znalostí posléze sbíral lingvistické a etnografické materiály, na jejichž

základě vypracoval dodnes užívanou klasifikaci skupin maďarských Cikánů. Zajímal se o široké spektrum maďarské lidové kultury; usiloval o poznání duchovního života lidu a jeho materiální kultury. Zabýval se též historií výzkumu Cikánů. Jeho dílčí analýzy byly uveřejněny v časopisech *Néprajzi Közlemények*, *Journal of the Gypsy Lore Society* a *Études Tsiganes*. Jeho nejvýznamnějším dílem je: *A Békés megyei cigányok – Cigánydialektusok Magyarországon* [Cikáni v župě Békés. Cikánské dialekty v Maďarsku]. In: *A Gyulai Erkel Ferenc Múzeum kiadványai 3–4*. Gyula, 1959.

Péter Szuhay, etnolog a sociolog

V roce 1978 získal na universitě Eötvöse Loránda diplom v oboru etnografie-muzeologie a roku 1980 na téže univerzitě v oboru sociologie. Od sedmdesátých let až do současnosti se účastnil řady terénních výzkumů (1978: výzkum etnických vztahů v župě Somogy; 1983–1987: historicko-sociologický výzkum v obci Besenyőtelek /župa Heves/; 1989–dodnes: etnické, religiozní, ekonomické a identitární diference v romských komunitách v obcích Nagycserkesz /župa Szabolcs-Szatmár/, Kétegyháza /župa Békés/, Felsőtelekes, Szendrőlád, a Ároktő /župa Borsod/ a Ozora /župa Tolna/) a věnoval se různým badatelským tématům (1976–1980: Zemědělská ekonomika ve 20. století v župě Borsod; 1978–1982: rituály a obřady v soudobém Maďarsku). V současnosti působí jako kurátor romských sbírek Etnografického muzea v Budapešti. Je autorem řady publikací věnovaných romské problematice (např.: *A társadalom peremén. Képek a magyarországi cigányság életéből* [Na okraji společnosti. Obrazy ze života Cikánů v Maďarsku], Budapešť: Néprajzi Múzeum – CSzMMK, 1989, 96 s.; *A magyarországi cigányság kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája*. [Kultura Cikánů v Maďarsku: etnická kultura nebo kultura chudoby?], Budapešť: Panoráma – Medicina, 1999, 205 s.; *Képek a magyarországi cigányság 20. századi történetéből* [Obrazy z historie Cikánů v Maďarsku ve 20. století], Budapešť: Néprajzi Múzeum, 1993, 365 s. /společně s Antónií Barati/; *Az emlékezés színes álmai – A magyarországi kortárs cigány képzőművészek reprezentatív tárlata* [Barevné sny – reprezentativní výstava současných maďarských cikánských umělců]. Budapešť, 2007, 99 s.) a dalším tématům (např.: *A Szendrő környéki falvak paraszti gazdasága a kapitalizmus korában* [Zemědělská ekonomika v regionu Szendrő ve věku kapitalismu]. *Borsodi Kismonográfia*, Vol. 8, Miskolc, 1982, 210 s.), spoluautorem (společně s Edit Kőszegi) desítky dokumentárních filmů (*Romák Közép- és Kelet-Európában* [Romové ve střední a východní Evropě], Etnografické muzeum, 44 min, 1999; *Cigány-*

-kép – Roma-kép [Obrazy Cikánů – obrazy Romů], Etnografické muzeum, 78 min, 2002; *Kései születés* [Pozdní zrození], Néprajzi Múzeum, 65 min, 2003; *Pászítás, avagy az együttélés* [Přízpusobení anebo soužití] I–VI., Fórum Film Alapítvány, 6×65 min, 2004) a autorem řady výstav (např. *Obrazy z historie Cikánů v Maďarsku ve 20. století* Etnografické muzeum, Budapešť, 700 m², 1993; Maďarský institut v Berlíně, Berlin, 400 m², 1994; Nyírbátor, 400 m², 1994; Hatvan, 200 m², 1995; *Romové střední a východní Evropy*, Etnografické muzeum, Budapešť, 900 m², 1998; *Vzpomínky na Pharrajimos. Romský holokaust*. Holocaust Center, Budapešť, 200 m², 2004). Je též autorem DVD-ROM *A roma kultúra virtuális háza* [Virtuální dům romské kultury], 2006/2008.

Kata Horváth, kulturní antropoložka

Kata Horváth je maďarská kulturní antropoložka, která je v současné době studentkou doktorského oboru kulturní studia na Univerzitě v Pécsi. Zabývá se problematikou cikánských skupin, uskutečnila terénní výzkum u „maďarských Cigánů“ (*magyar cigány*) ve východní části Maďarska. Zaměřuje se na diskurzivní konstrukci odlišnosti v každodenních situacích. Je výzkumnou pracovnící ve skupině *Theater in Education* (KÁVA) v Budapešti, která se věnuje aktivitám ve prospěch chudých (většinou romských) dětí a používá metodu dramapedagogiky.

Csaba Prónai, kulturní antropolog

Působí na katedře kulturní antropologie Fakulty sociálních věd University Eötvöse Loránda v Budapešti. Titul M.A. obdržel v oborech historie, kulturní antropologie, maďarský jazyk a literatura a estetika. Dizertační práci v oboru sociologie obhájil v roce 1999. Zabývá se historií antropologie a vývojem antropologických teorií, zejména ve vztahu k ciganologii. Je autorem monografie *Cigánykutatás és kulturális antropológia* [Ciganologie a kulturní antropologie] (1995), v níž shrnul své přednášky na dané téma.

Mária Dubayová, etnografka a kulturní antropoložka¹

Doc. Ph.Dr. Mária Dubayová, CSc. ukončila vysokoškolské studium na FF Univerzity Komenského v Bratislavě v r. 1969 v oboru národopis diplomovou

¹ Spoluautorkou medailonku je Tatiana Búgelová.

prací na téma *Ludové výtvarné umenie na severnom Spiši – Zamagurí, so zvláštnym zreteľom na umelecké výrobky z dreva*. Po ukončení vysokej školy nastoupila jako asistentka na FF UK v Prešove UPJŠ v Košicích. Od roku 1979 pracovala ve Východoslovenském muzeu v Košicích. Podílela se na přípravě více než 50 výstav a dvou stálých expozic. V dubnu 1982 vykonala rigorózní zkoušku na Katedře evropských dějin a etnografie na Univerzitě J. E. Purkyně v Brně. Od roku 1984 začala pracovat v Ukrajinském národním divadle v Prešově jako dramaturgyně pro soubor PUES. V roce 1987 M. Dubayová nastoupila na Společenskovědný ústav SAV v Košicích, kde se věnovala problematice výzkumu romské rodiny. Tuto problematiku zpracovala i v dizertační práci na téma *Väzby cigánskej rodiny na vlastné etnické spoločenstvo a dynamika týchto väzieb*, kterou obhájila na Etnologickém ústavu SAV v lednu 1993.

Od roku 1991 začala na FF v Prešově pracovat jako externí lektorka a od školního roku 1992/93 nastoupila jako odborná asistentka na katedru vzdělávání dospělých; od roku 1995 působila na katedře managementu. V dubnu 2003 se habilitovala na docentku pro obor etnologie před Vědeckou radou FF Univerzity Konštantína filozofa v Nitře.

M. Dubayová je autorkou monografie *Rómovia v procesoch kultúrnej zmeny. Kultúrno-antropologická štúdia* (Prešov: FF PU v Prešove. 185 s.); kromě toho publikovala řadu dalších vědeckých prací a studií v zahraničních a domácích časopisech a sbornících (kromě již uvedených viz např.: 1989: *Väzby cigánskej rodiny na vlastné etnické spoločenstvo*. In: Bačová, V. /ed./ Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych občanov, Košice: SvÚ SAV, s. 83–94; 1990: K problematike cigánskej lokálnej a cigánskej etnickej skupiny, *Slovenský národopis*, 1–2, s. 274–278; 1995: Chudoba ako problém kultúry. In: /kol. aut./ *Chudoba ako sociálny problém: teória a prax*, Bratislava: Mezinárodné stredisko pre štúdium rodiny, s. 78–80; 1995: Malé mesto na východnom Slovensku a vznik jedného národnostného divadla, *Etnologické rozpravy*, 2/1995, s. 38–45; 1995: Poznámky etnológa k problému vzdelávania rómskych detí, *Slezský sborník* 93, 1–2, Opava: Slezský ústav SZM, s. 165–168; 1997: Niektoré problémy intra a extrakultúrnej komunikácie /na príklade kultúrnoantropologického výskumu rómskej kultúry/ In: *Slovakia and Europe*, vol. II., Brusel: Prolingua, s. 54–60; 2000: Rómovia v postkomunizme. In: *Dilema* č. 1, s. 50–55; 2000: Etnicita a občanská spoločnosť, alebo paradoxy etnického vývoja Rómov. In: Šrajeroová, O. /ed./ *Formovanie multikultúrnej spoločnosti v podmienkach ČR a v zemích strednej Evropy*, Opava: Slezský ústav Slezského muzea v Opavě, s. 227–234; 2001:

Chcú či nechcú sa rómske deti učiť? *Etnologické rozpravy*, roč. 8, č. 2, s. 52–57).

Byla spoluautorkou tří expertních zpráv a řešitelkou grantových projektů schválených grantovou komisí KEGA.

Rastislav Pivoň, romista

Absolvoval studium na katedře romské kultury v Nitře (diplomová práce: Lexikografický rozbor nářečia Rómov z okolia Trnavy), od roku 2004 externí doktorand oboru romistika na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.

Zabývá se studiem jazyka, zejména pak dosud málo zpracovanými dialekty romštiny na západním Slovensku. Kromě toho se zabývá také sběrem folkloru a lidových vyprávění. Zvláštní zájem věnuje studiu kultury tzv. olašských Romů. Společně s Petrem Stojkou napsal o této skupině monografii *Amáro Trajo/Náš život*, SD Studio: Bratislava, 2003, 138 s.

Od roku 2005 se podílel na experimentu Státního pedagogického ústavu v Bratislavě o zavedení romštiny jako vyučovaného jazyka na základních a středních školách, kde patřil spíše k oponentům tohoto experimentu.

Od roku 2004 absolvoval řadu terénních výzkumů v romských osadách po celém Slovensku, ale i v Rumunsku, Rusku, Rakousku, Maďarsku, Finsku a jinde.

Kromě uvedené monografie je také autorem dílčích studií z oblasti jazykovědy (2008: *Formování romského národa a roština /především na školách/*. In: Jakoubek, Marek & Hirt, Tomáš /eds./ – *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu 1999–2005*, Nadácia otvorenej spoločnosti OSF: Bratislava 2008, s. 93–102), historie, (2004: *Arcivojvoda Jozef Karol Ludovít Habsburk – jeho výsost romista, Romano Džaniben*, ěilaj 2004, s. 92 /společně s A. Gálovou/) a etnologie.

Květa Kalibová, demografka

Vystudovala geografii na Přírodovědecké fakultě Univerzity Karlovy. V letech 1990–2007 pracovala na katedře demografie, kde přednášela Světový populační vývoj a Základy demografie. Kromě obecné demografie patří mezi hlavní oblasti jejího odborného zaměření národnostní/etnická skladba obyvatelstva, demografické studium národnostních menšin se zaměřením na romskou populaci v ČR a v Evropě, populační vývoj České republiky v rámci populačního vývoje Evropy a světový populační vývoj. Autorka spolupracovala na projektech mezinárodních organizací (OECD, UNICEF)

zaměřených na romskou populaci v Evropě a v letech 1994–1999 byla členem *Skupiny specialistů na demografickou situaci národnostních menšin* při Radě Evropy. Její publikační činnost je zaměřena kromě studií o populačním vývoji v České republice a v Evropě především na možnosti statistického zjišťování národnostní/etnické skladby obyvatelstva a na demografické charakteristiky romské populace. Publikace: (Kalibová, K. 2001. Romové v Evropě z pohledu demografie, *Demografie* 2001/2; Kalibová, K. 2000. Caractéristiques démographiques de la population rom/tsigane dans certain pays d'Europe centrale et orientale. In: *Les caractéristiques démographiques des minorités nationales dans certain Etats européens*. Coordinateurs: W. Haug, Y. Courbage, P. Compton. Volume 2. Études démographiques, No 31. Editions du Conseil de l'Europe. Strasbourg 2000; Kalibová, K. 1999. Romové z pohledu statistiky a demografie. In: Kol. aut. *Romové v České republice (1945–1998)*. Socioklub. Praha; Kalibová, K. – Haišman T., Gjuričová, J. 1993. Gypsies in Czechoslovakia: demographic development and policy perspectives. In: Loughlin, J. O. – Wusten, H. (ed.), *The New Political Geography of Eastern Europe*. Belhaven Press. London. New York.

Eva Davidová, etnoložka²

Narodila se v Praze, kde také vystudovala národopis a dějiny umění na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Je první etnoložkou v Čechách, která se soustavně věnovala problematice Cikánů/Romů, které zkoumala jak na Slovensku, tak i v českém prostředí. Jako první u nás věnovala tomuto tématu svou diplomovou práci. Po ukončení vysoké školy neměla však na přelomu 50. a 60. let možnost na tématu odborně pracovat. Byla zaměstnána na středočeském Krajském národním výboru, později na vlastní žádost odešla na východní Slovensko a v obou případech se snažila poznávat život a kulturu Cikánů/Romů vlastními výzkumy. Své poznatky z východoslovenského pobytu (v letech 1960–1962), předměty, které shromáždila, včetně svých fotografií prezentovala na velké výstavě v Košicích v roce 1962, „Cigáni východního Slovenska“, první svého druhu. V letech 1965–1968 pracovala ve výzkumném oddělení Osvětového ústavu v Praze. Od 1. srpna 1968 byla přijata (spolu s M. Hübschmannovou) do Ústavu pro filozofii a sociologii ČSAV, kde působila do roku 1976. V roce 1976 se Eva Davidová přestěhovala z Prahy do Českého Krumlova a zde působila v Okresním

² Autorem medailonku je Zdeněk Uherek (pro potřeby publikace byl text editory upraven a zkrácen).

vlastivědném muzeu, přičemž začala zpracovávat výzkum poválečných změn českokrumlovského pohraničí, zejména přeměn jeho etnicko-národnostního složení. Kontakt s Prahou však neztratila. Zejména v 80. letech, kdy se začaly realizovat výzkumy cikánské/romské populace v Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV, zde byla stálým spolupracovníkem. V roce 1991 spoluzaložila Muzeum romské kultury v Brně, v němž odborně pracovala dvanáct let a spoluvyvořila základ dnes rozsáhlého muzejního sbírkového fondu. Dodnes je externí spolupracovnicí muzea. Současně přednášela romistiku na Palackého univerzitě v Olomouci. Od roku 2003 přednáší na Jihočeské univerzitě – na Zdravotně-sociální fakultě v Českých Budějovicích.

K nejvýznamnějším dílům E. Davidové patří publikace *Bez kolíb a šiatrov* (Košice 1965), která je etnografickým popisem specifík způsobu života a kultury Cikánů/Romů na Slovensku. Určitým pokračováním tematiky je její publikace *Romové a česká společnost: hledání domova, porozumění a vzájemného soužití* (Praha 2001), který vyšel za přispění Hlávkovy nadace. Pravděpodobně nejvýznamnějším dílem E. Davidové je publikace *Romano drom – Cesty Romů 1945–1990: změny v postavení a způsobu života Romů v Čechách, na Moravě a na Slovensku* (Olomouc 1995, reedice 2004), která se pak stala i její zredigovanou dizertační prací. Uměnovědná profilace E. Davidové je patrná z publikace *Černobílý život – The Life in Black and White*, sestavené ve spolupráci s fotografem J. Štreitem a M. Černou (Gallery, Praha 2000). Vedle etnografických prací se E. Davidová věnovala též folklórním projevům a především pak hudební a písňové tvorbě Romů; viz např.: *A letelepedett cigányság népzeneje Csehszlovákiában, Folk Music of the Sedentary Gypsies of Czechoslovakia, Lidové písně usedlých Cikánů-Romů v Československu* (Budapešť 1991), sestavené spolu s J. Žížkou, dále *Čhajori romaňi – Romská dívkenko* (Praha 1999), vydané K. Holubem, nebo *Vlachicka djila, nejstarší terénní nahrávky hudebního folkloru olašských Romů z České a Slovenské republiky* (Academia, Praha, 2001).

E. Davidová studuje Romy též s přihlédnutím na širší evropský kontext. Spolu s P. Lhotkou a P. Vojtovou publikovala práci *Právní postavení Romů v zemích Evropské unie* (Triton, Praha 2005). Je dlouholetou aktivní členkou nejstarší vědecké ciganologické společnosti *Gypsy Lore Society*. Kromě uvedených publikací obsahuje bibliografie E. Davidové též např. Davidová, E. 1970. The Gypsies 1970 in Czechoslovakia, *Journal of the Gypsy Lore Society*, I, 3–4, s. 84–97, II. (1971), 1–2, s. 40–51; Davidová, E. 1982. Le Folklore vocal des Tsiganes contemporain en Tchécoslovaquie, *Études Tsiganes*, 2–3, s. 4–12; Davidová, E. 1988. Cikáni (Romové) v městském prostředí Českého Krumlova (1945–1988). In: Cikáni v průmyslovém městě, *Zpravodaj KSVTEF*, č. 3,

ÚEF ČSAV, Praha, s. 2–81; Davidová, E. 1988. Lidové náboženství Cikánů-Romů v 50. letech 20. století, před rozpadem jejich tradiční komunity, *Slovenský národopis*, 36, 1, s. 93–104; Davidová, E. 1989. Tradiční i současný romský (cikánský) písňový folklor, *Český lid* 76, 1, s. 39–46; Davidová, E. 1992. Ke způsobu bydlení Romů v českých zemích a na Slovensku. In: *Bulletin muzea romské kultury*, Brno, 1, s. 8–15; Davidová, E. 2001. Romové a česká společnost. Studie Národohospodářského ústavu J. Hlávky, *Studie* 3. Praha.

Will Guy, antropolog a sociolog

Působí jako výzkumník na Katedře sociologie a antropologie a v Centru pro studium etnicity a občanství na University of Bristol. Jako lektor se věnuje otázkám výzkumné metodologie, problematice evropské rozmanitosti a občanství v Evropě a Romům. Poté, co ve druhé polovině šedesátých let 20. století žil a pracoval v Československu, napsal a v roce 1977 obhájil dizertaci věnovanou problematice úsilí komunistického režimu o asimilaci československé romské minority. V práci vycházel z analýzy dokumentů vztahujících se k vládní politice, jakož i z rozsáhlého terénního výzkumu zahrnujícího pobyt v segregovaných romských osadách na východním Slovensku a také mezi romskými migranty ze Slovenska v českých městech. V této době též spolupracoval se Svazem Cikánů-Romů a jako překladatel doprovázel jeho delegaci na první Světový romský kongres, který se konal roku 1971 v Londýně.

Od té doby pokračoval v pravidelných výzkumných cestách do střední a východní Evropy a na Balkán, na jejichž základě publikoval množství textů věnovaných především Romům. V roce 2001 editoval publikaci komplexně popisující situaci Romů v daném regionu (Guy, W. /ed./ 2001. *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Hertfordshire Press) a v roce 2004 spolueditoval studii o romských migracích pro Etnologický ústav AV ČR (Guy, W. – Uherek, Z. – Weinerová, R. /eds./ 2004. *Roma Migration in Europe: Case Studies*. Etnologický ústav AV ČR v Praze). Vedle akademického výzkumu prováděl v oblasti romské problematiky řadu šetření pro různé mezinárodní nevládní organizace, jakož i pro Evropskou komisi, pro kterou provedl evaluaci romských programů dotovaných Evropskou unií v České republice, Slovensku, Maďarsku, Bulharsku, Španělsku a Chorvatsku. Je členem výkonného výboru časopisu *Ethnicities* a členem redakční rady časopisu *Český lid*.

Kromě uvedených děl je Will Guy autorem celé řady dalších studií a knih, z nichž k nejvýznamnějším patří: (1975) *Ways of looking at Roms: the case*

of Czechoslovakia. In: Rehfisch, F. (ed.), *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*, London: Academic Press; (1975) Historical background. In: Koudelka, J. *Gypsies*. London, Paris, New York: Aperture Inc.; (1998) Afterword 1996: A brave new world. In: Tong, D. (ed.), *Gypsies: A Book of Interdisciplinary Readings*. New York: Garland Publishing Inc.; Guy, W. 2001. Romani identity and post-Communist policy. In: Guy, W. (ed.), *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Hertfordshire Press; (2001) [The Roma of] the Czech lands and Slovakia: Another false dawn? In: Guy, W. (ed.), *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Hertfordshire Press; (2002) Late arrivals at the nationalist games: Romani mobilisation in the Czech lands and Slovakia. In: Fenton, S. and May, S. (eds.), *Ethnonational Identities*, London: Macmillan; (2003) „No soft touch“: Romani migration to the UK at the turn of the 21st century, *Nationalities Papers*, Vol. 31, no. 1, March; (2004) Recent Roma migration to the United Kingdom. In: Guy, W. – Uherek, Z. – Weinerová, R. (eds.), *Roma Migration in Europe: Case*. Etnologický ústav AV ČR v Praze; (2006) *EU-funded Roma Programmes: Lessons from Hungary, Slovakia and the Czech Republic*. London: Minority Rights Group International. http://www.minorityrights.org/admin/Download/pdf/MRG_Phare2006.pdf (společně s M. Kovatsem).

Lenka Budilová, sociální antropoložka

V roce 2005 absolvovala obor Obecná antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. V současné době je studentkou doktorského studijního programu Etnologie na Katedře antropologických a historických věd Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni.

Zabývá se problematikou přibuzenství v cikánských skupinách v České republice a ve Slovenské republice a u českých reemigrantů z bulharského Vojvodova. Je autorkou řady studií věnovaných přibuzenství, manželství a rodině (např. Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek. 2005. Ritual Impurity and Kinship in a Gypsy *Osada* in Eastern Slovakia, *Romani Studies* 5, Vol. 15, No. 1, June 2005, s. 1–29; Jakoubek, Marek – Budilová, Lenka. 2006. Kinship, Social Organization and Genealogical Manipulation in Gypsy *Osadas* in Eastern Slovakia, *Romani Studies*, Vol. 16, No. 1, June 2006, s. 63–82; Budilová, Lenka. 2008. Některé aspekty přibuzenství a sňatkových vzorců u „vojvodovských Čechů“, *Český lid/Etnologický časopis* 95, 2, s. 127–142) a obecně problematice cikánských skupin v ČR a SR (Budilová, Lenka 2008. *The Dynamics of Identities – Kinship, Locality, State and Europe:*

The Case of Gypsies from Chminianske Jakubovany. In: Marushiakova, E. (ed.), *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*. Cambridge Scholars Publishing, s. 407–415. Společně s Markem Jakoubkem editovala sborník o cikánské rodině (Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek. 2007. *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová), a sborník o cikánských skupinách (Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek. 2008. *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace*. Brno: CDK). Je členkou *Gypsy Lore Society* a *European Association of Social Anthropologists*. Kontakt: Mgr. Lenka Budilová, Katedra antropologických a historických věd Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni, Tylova 18, 306 14 Plzeň, e-mail: budlenka@hotmail.com.

Marek Jakoubek, sociální antropolog a hermeneut

Zabývá se cikánskými-romskými skupinami, česko-(slovensko)-bulharskou krajanskou problematikou a obecně otázkami spojenými s teoriemi kultury a etnicity a metodologií společenských věd. V oblasti ciganologických studií je autorem monografie *Romové – konec (ne)jediného mýtu*, Socioklub 2004, (spolu)editorem řady dalších publikací (Jakoubek, M. – Poduška, O. /ed./ 2003. *Romské osady v kulturologické perspektivě*. Brno: Doplněk; Jakoubek, M. – Hirt, T. /ed./ 2004. *Romové: kulturologické etudy. Etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace*. Plzeň: Aleš Čeněk; Hirt, T. – Jakoubek, M. /ed./ 2005. *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit. Antropologická perspektiva*, Plzeň: Aleš Čeněk; Hirt, T. – Jakoubek, M. /ed./ 2006. „*Romové*“ v osídlech sociálního vyloučení. Plzeň: Aleš Čeněk; Budilová, L. – Jakoubek, M. /ed./ 2007. *Cikánská rodina a příbuzenství*, Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Vlasty Králové; Jakoubek, M. 2008. *Etnicita a Cikáni*. Praha: Triton); jakož i (spolu)autorem několika desítek statí u nás i v zahraničí (například Hirt, T. – Jakoubek, M., *Ромския национализъм – типология на митовете*. In: *Балканистичен форум / Balcanistic Forum*, 1–2–3/2004, roč. XIII, s. 182–190; Budilová, L. – Jakoubek, M. 2005. *Ritual Impurity and Kinship in Gypsy osada in Eastern Slovakia, Romani Studies*, 5, Vol. 15, No. 1/2005, 1–29; Jakoubek, M. 2005. *Apologie kulturomů, Politologický časopis*, 2, s. 181–195; Jakoubek, M. – Budilová, L. 2006. *Kinship, Social Organization and Genealogical Manipulation in Gypsy Osadas in Eastern Slovakia, Romani Studies*, Vol. 16, No. 1, s. 63–82). Svě výzkumy v bulharském Vojvodovu shrnul v knize: Jakoubek, M. – Nešpor, Z. – Hirt, T. (ed.). 2006. *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje a řadě dalších

studií (například: Hirt, T. – Jakoubek, M. 2005. *Idea krajanského hnutí ve světle konstruktivistického pojetí národa: proměny kolektivní identity vojvodovské náboženské obce, Český lid/Etnologický časopis*, 4, s. 337–366; Jakoubek, M. 2006. *Osud Vojvodovo*. In: Jovova-Dimitrova, S. – Majchra-kova, L. (ed.), *По пътя към познанието*. Sofia: Bohemia klub, s. 9–20).

Vedle vlastní tvorby se věnuje též překladatelské činnosti z angličtiny (Erik-sen, T. H. 2006. *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě*, Praha: Triton, /kap. III., IV. IX/; Cohn, W. 2009. *Cikáni*, Praha: Slon) a bulharštiny (Neco Petkov Necov. *Dějiny Vojvodova*. In: Jakoubek, M. – Nešpor, Z. – Hirt, T. /ed./ 2006, *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*, Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje, Plzeň, s. 27–89 [společně s T. Křivánkovou]).

Provádí četné terénní výzkumy v České a Slovenské republice a v Bulharsku. Je členem řídicího výboru *Gypsy Lore Society* a členem *European Association of Social Anthropologists*. Kontakt: PhDr. Marek Jakoubek, Ph.D. Katedra antropologických a historických věd, Tylova 18, 30125 Plzeň; e-mail: jakoubek@ksa.zcu.cz.

Lucie Plavjaniková, sociální antropoložka

V roce 2008 ukončila magisterské studium obor Sociální a kulturní antropologie v Plzni, kde obhájila diplomovou práci *Analýza příbuzenských vztahů v romské osadě a jejich prostorová manifestace*. Od roku 2004 provádí terénní výzkumy v tzv. romských osadách na Slovensku a v socio-prostorově vyloučených lokalitách na území České republiky. Svůj výzkum zaměřuje především na téma příbuzenství, analýzu ustavování příbuzenských vztahů, způsobů jejich reprodukce a transformace, s ohledem na dílčí faktory, které celý proces ovlivňují či determinují.

K publikacím L. Plavjanikové patří např.: Plavjaniková, Lucie, Růžička, Michal. 2006. *Psychologické aspekty terénního výzkumu*. In: Lenk, Lukáš – Svoboda, Michal a kol. *Argonauti za obzorem západu*. Ústí nad Labem: Dryáda; Plavjaniková, L. 2006. *Strategie manželských výměn ve vztahu k determinantům lokality*. In: Budil, Ivo T. – Horáková, Zoja – Ulrychová, Marta (eds.), *Antropologické sympozium IV*. Plzeň: Aleš Čeněk.

Michal Růžička, sociální antropolog

Od roku 2002 provádí návratový etnografický výzkum v romských osadách na Slovensku. Spolupracoval na řadě výzkumných projektů zaměřených na

sociálně vyloučené prostředí, aby rozšířil svůj výzkumný zájem i na městské prostředí v ČR. Z výzkumného hlediska ho na obecné rovině zajímají teorie a praxe sociální exkluze, konkrétně se pak zabývá komparativním studiem praxí sociální exkluze, jakož i forem adaptace marginalizovaných jedinců a skupin na jejich znevýhodněné postavení ve společnosti. Dále se zabývá vztahem mezi sociální organizací a prostorem, způsoby reprezentace etnických menšin ve společnosti i ve vědě a teoriemi a praxemi sociální deviace a klasifikace. Michal Růžička učí na Katedře sociologie FF ZČU a studuje doktorský program Etnologie na téže instituci. V roce 2008 obhájil rigorózní práci „Studium klasifikace v sociální antropologii“. V minulosti absolvoval semestrální studijní pobyt na Durham University ve Velké Británii a v akademickém roce 2008–2009 působí jako visiting researcher na University of California v Berkeley.

K bibliografii M. Růžičky patří např.: Kalvas, František – Růžička, Michal. 2008. Role interpersonální komunikace a genderu v procesu nastolování témat. *Mediální studia 1/2008*; Růžička, Michal – Henig, David. 2007. „Identita“ v sociálním výzkumu: epistemologické meze. In: Mareš, Petr – Hofírek, Ondřej (eds.), *Sociální reprodukce a integrace: ideály a meze*. Brno: Masarykova univerzita, s. 225–245; Růžička, Michal – Sosna, Daniel. 2007. Odkaz Roberta Hertze. In: Lenk, Lukáš – Svoboda, Michal (eds.). *Veselé tropy*. Praha: Dokořán, s. 144–156; Růžička, Michal. 2006. Geografie sociální exkluze, *Sociální studia 2/2006*, 117–132; Růžička, Michal. 2006. Sociální exkluze v Plzni. In: Waisová, Šárka (ed.), *Bohatství a chudoba v současném světě*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 131–147; Radostný, Lukáš – Růžička, Michal. 2006. Terénní výzkum v hyperrealitě. Poznámky k mediální konstrukci sociálně vyloučené lokality. In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek (eds.), *Romové v osídlech sociálního vyloučení*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 201–229; Růžička, Michal. 2004. Sociální funkce manželství v romské osadě. In: Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš (eds.), *Romové: kulturologické etudy*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 274–291.

Antonín Ferko, nezávislý autor

Věnuje se především kritické reflexi tzv. romské etnoemancipace, jakož i obecně otázkám cikánské/romské identity v současné české společnosti a dalším aktuálním tématům souvisejícím s problematikou cikánské kultury a vzájemného soužití Cikánů a ne-Cikánů v současném světě (příbuzenství, rituální nečistota, jazyk a další). Uvedeným tématům se A. Ferko věnuje též publikačně, viz např.: Ferko, A. 2005. Ani Romové, ani Češi.

Občané, *Lidové noviny*, 16.–17. 4. 2005, s. 1 a 10; Ferko, A. 2005. O čem bych vám chtěl povědět, *Romano hangos*, roč. 7, č. 5 (http://www.romano-hangos.cekit.cz/clanek.php?id_clanek=1706); Ferko, A. 2006. Hovory A na téma R z koleje S. In: Lenk, L. – Svoboda, M. a kol. (eds.), *Argonauti za obzorem západu. Sborník textů z 1. mezinárodní konference Antropo-Webu, Plzeň 4.–5. 11. 2005*, Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Vlasty Králové, s. 88–95; Ferko, A. 2007. Romský jazyk nebo nové esperanto? In: *Antropowebsin 01/2007* (<http://antropologie.zcu.cz/index.php?clanek=761&static=webzin&webzin=715>); Ferko, A. 2005. Cigánská kultura jako kultura chudoby. In: Hirt, T. – Jakoubek, M. (eds.) *„Romové“ v osídlech sociálního vyloučení*, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. 398–400; Ferko, A. Tradiční pohřeb? in: Jakoubek, M. – Budilová, L. (eds.), *Romové a Cikáni – Neznámí i známí. Interdisciplinární pohled*. Praha: Leda, s. 151–155.

OBSAH

ÚVODNÍ SLOVO EDITORŮ: Cikánské skupiny a jejich badatelé	5
MATT T. SALO & SHEILA M. G. SALO Kalderaši ve východní Kanadě: sociální organizace	22
FREDRIK BARTH Sociální organizace párijské skupiny v Norsku.....	47
DAVID LAGUNAS Přehodnocení příbuzenství u Gitanos: katalánští <i>Calós</i>	63
ELENA MARUŠIAKOVÁ Charakteristika cigánského etnosu (na příkladech z Bulharska)	101
IGNACY-MAREK KAMIŃSKI Dilema moci: interní a externí vůdcovství. Romové v Polsku	121
KAMILL ERDŐS Klasifikace Cikánů v Maďarsku.....	154
PÉTER SZUHAY Sebedefinice romských etnických skupin a jejich vnímání jiných romských skupin	169
KATA HORVÁTH & CSABA PRÓNAI Mezi „špinavostí“ a „úzkostlivostí“. O systému (ne)čistoty v komunitě maďarských Cikánů	177
MÁRIA DUBAYOVÁ Rómska rodina na Slovensku. Pokus o kultúrnoantropologickú reflexiu.....	193

RASTISLAV PIVOŇ Rituální nečistota – součást (nejenom) romské tradiční kultury	206
KVĚTA KALIBOVÁ Demografické charakteristiky Romů ve vybraných zemích střední a východní Evropy.....	214
EVA DAVIDOVÁ Mezigenerační změna: ke ztrátě dvou generací Romů v uplynulém půlstoletí (v důsledku poválečné migrace a asimilačních tlaků v 50.–80. letech 20. století)	238
WILL GUY Význam rodinných vazeb pro migraci českých a slovenských Romů.....	267
LENKA BUDILOVÁ & MAREK JAKOUBEK Trojgenerační model transformace sňatkových vzorců v cigánské skupině	286
LUCIE PLAVJANIKOVÁ & MICHAL RŮŽIČKA Socio-prostorová dynamika příbuzenství v cigánské osadě	305
ADDENDUM: ANTONÍN FERKO Ztraceno v překladu.....	326
RESUMÉ	333
MEDAILONKY AUTORŮ	342

ETNOLOGICKÁ ŘADA

Svazek č. 1

CIKÁNSKÉ SKUPINY A JEJICH SOCIÁLNÍ ORGANIZACE

Marek Jakoubek, Lenka Budilová (eds.)

Jazyková redakce Jaroslav Bulíček

Typografie a sazba Lenka Váchová

V roce 2009 vydalo jako svou 298. publikaci
Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK),
Venhudova 17, 614 00 Brno,
tel./fax: 545 213 862, e-mail: cdk@cdk.cz

Tisk Reprocentrum Blansko

1. vydání

Doporučená cena 349 Kč

ISBN 978-80-7325-178-9

Kompletní přehled publikací CDK a internetové knihkupectví
s 15–25% slevou najdete na adrese: <http://www.cdk.cz>