

— Romský letniční sbor v Kánchi, Mexiko

Následující text představuje vybrané kapitoly z diplomové práce Štěpána Ripky (RIPKA, Štěpán. Změna a řád u mexických Romů: Případ letničního hnutí. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, 2008. 137 s. Vedoucí diplomové práce PhDr. Olga Šmídová, CsC.), která vznikla na základě desetiměsíčního terénního etnografického výzkumu mezi letničními Romy v mexickém velkoměstě Kánchi (září 2006 až červen 2007). Text je redakčně krácen.

Výzkum byl laskavě podpořen z prostředků mexického ministerstva zahraničí (SRE), MŠMT a Hlávkovy nadace.

Globální letniční hnutí až donedávna nepřitahovalo pozornost antropologů zabývajících se Romy; první antropologická reflexe letničního hnutí přišla až třicet let po jeho rozšíření mezi Romy ve Francii. Výzkumy romského letničního hnutí z poslední doby tak již bilancují výsledky změny, kterou hnutí přineslo do lokálních komunit Romů, ale samotný proces změny nejsou schopny uchopit. V diplomové práci na základě terénního etnografického výzkumu mezi letničními Romy v mexickém městě Kánchi popisuji, jak ke změně dochází. Východiskem je mi etnometodologicky poučená etnografie, s jejíž pomocí se ptám, jakými způsoby se dosahuje lokálního pořádku v letničním sboru. Docházím ke zjištění, že aby mohla evangelizace mezi Romy probíhat, církev se musí přizpůsobit lokálnímu interakčnímu řádu, což v Kánchi mimo jiné vede k reprodukci patriarchálního uspořádání mezi Romy. Církev také musí najít vhodné kulturní obsahy a formulovat nadějný scénář přerodu Romů. Ve sledované komunitě je to léčba alkoholismu jako cesta k obrodě komunity. Samotní Romové však evangelium nepřebírají přímo, v procesu konverze se musejí naučit vykazovat se prostřednictvím vhodně sestavených svědectví jakožto sebe-disciplinující věřící subjekty. Svým výzkumem doplňuji diachronní rozměr mezi myšlení kontinuity, které předpokládá, že kultury a společnosti se nemění, a radikální pojetí diskontinuity, které konstatuje, že kulturní nebo sociální změna již proběhla, a pouze zkoumá její důsledky.

Příchod Romů do Mexika a kočovné kino

Prvními Romy, kteří průkazně¹ přijeli z Evropy do Mexika, byli Leonides, Alma a Maria Afanasi, původem z Řecka, kteří dorazili v roce 1926 lodí do mexického přístavu Veracruz. Bylo to v letech vlády prezidenta Obregóna, kdy, na rozdíl od Spojených států, Mexiko přijímalo takřka všechny imigranty.² Mnohé však nasvědčuje tomu, že Romové v Mexiku žili či jím projížděli již daleko dříve: Armendáriz uvádí, že Albert Guillian, který cestoval v severním Mexiku kolem roku 1834, ve svých zápiscích z cest vzpomíná setkání s romskými kočovnými obchodníky.³ Pickett zmiňuje Doru Montes, která v roce 1962 tvrdila, že v Mexiku žije již sto let.⁴

Podle některých autorů se Romové dostávají do Nového světa již roku 1498 při třetí Kolumbově cestě.⁵ Od poloviny 16. století byly pak různé skupiny Romů po neúspěšných asimilačních pokusech deportovány z území Španělska a Portugalska do Afriky a Latinské Ameriky.⁶ Do Severní Ameriky migrují Romové z Velké Británie od roku 1815. Ve Spojených státech se zabývají prodejem koní a čtením z ruky, jsou kočovní.⁷ Od poloviny 19. století pak na americký kontinent přicházejí Romové již z celé Evropy. Romové v Mexiku a v Kánchi pocházejí právě z této poslední vlny. Celkový počet Romů v Mexiku je odhadován na 4000 osob.⁸

Kočovní Romové, převážně Kalderašové z Řecka, se v Mexiku věnovali kovářství a výrobě a opravám měděných hrnců, ženy četly z ruky. Rumunští *Ludarové*, kteří dodnes mluví mezi sebou rumunsky, měli kočovná divadla a cirkusy, hlavní atrakcí a jejich specializací byly estrády

1 Mexický národní archiv registruje imigranty na evidenčních kartách od roku 1900, součástí karet je i kolonka „rasa“, kde bylo u několika případů uvedeno „gitano“ – cikán. První zaregistrovaní jsou právě rodina Afanasi.

2 V Mexiku se Romům říká *húngaros* (Maďaři), a asi proto například Martínez y Reynoso (1993: 392-395) mylně tvrdí, že zemí jejich původu je Maďarsko a že přišli do Mexika v roce 1922. V mexickém národním archivu však nejsou mezi lety 1900 – 1950 registrováni žádní romští imigranti z Maďarska. Kalderašští Romové, kteří nyní v Mexiku žijí, přišli z mnoha jiných evropských zemí, například z Řecka, Ruska, Rumunska či Francie.

3 Armendáriz (2001: 3)

4 Pickett (1962: 8)

5 Peeters (2004: 23)

6 Bernal (2003: 3)

7 Peeters (2004: 26)

8 Martínez a Reynoso (1993: 392-395)

s medvědy.⁹ Sedentarizovaní ruští Romové, kteří od svého příchodu žili ve velkých mexických městech, se věnovali především kovářství a obchodu.¹⁰

Vše se změnilo s příchodem kinematografu, z kterého Romové na mnoho let udělali svůj hlavní zdroj obživy. V šedesátých letech podává Pickett svědectví o podivuhodně rozvinutých kočovných kinech *cine ambulante*, se kterými jezdili toho času takřka všichni mexičtí Romové, včetně sedentarizovaných ruských městských Romů. Právě v zemědělských regionech Mexika, kde často nebyla ani zavedená elektřina, mělo kočovné kino obrovský úspěch:

„V mnoha malých mexických vesnicích není kino, a tak Romové, vybaveni nákladními auty, elektrickými centrály a promítačkami, cestují vesnici od vesnice a promítají filmy lidem, kteří s nadšením zaplatí dvě, pět nebo i víc pesos za shlédnutí filmu, za kterým by jinak museli cestovat do velmi vzdálených měst, což by je vyšlo daleko draž. Romové používají mnoho různých typů a velikostí nákladních aut. Samotná auta svědčí o výnosnosti tohoto povolání, často stojí až deset tisíc dolarů. [...] Nákladní auta jsou přizpůsobena k promítání filmů i k živu na cestě. [...] Na vnější stěny nákladních aut jsou přichycena světla různých velikostí a barev a plakáty, které zvou na večerní představení. [...]“¹¹

Kočovná kina většinou cestovala vždy po dvou nákladních autech na hlavní silnici, odkud jedno odbočovalo do vesnice napravo od silnice a druhé do vesnice nalevo. Vesnice, ranče a zemědělské usedlosti mohly být od hlavní silnice vzdálené ještě desítky kilometrů, a tak jízda po rozbité prашné cestě mohla zabrat i celý den. Ve vesnici se vydali Romové za starostou, aby jim dovolil použít pro večerní představení dvůr místní školy – to byl vhodně ohraničený prostor, kam se vešel dostatek lidí, navíc bylo možné promítat filmy přímo na zeď školy. Romky začaly odpoledne obcházet vesnici a číst lidem z ruky, muži s megafonem zvali na večerní promítání. Po promítání skupina ve vesnici zůstávala na noc a další den se obě skupiny opět sešly na hlavní silnici, aby pokračovaly na příští odbočku.¹²

Postupem času si jednotlivé kočovné skupiny ustálily teritorium, které pravidelně objížděly s novými filmy. Současně se členové širší rodiny scházeli aspoň jednou v roce na určitém místě k oslavám Panny Marie Guadalupské a Nového roku.

⁹ Armendáriz (2001: 2)

¹⁰ Pickett (1962: 9)

¹¹ ibid: 17

¹² ibid: 11-22

Na konci osmdesátých let začala mezi mexickými Romy postupná sedentarizace. Mezi nejčastějšími důvody pro usazování nebo přechod od nomadismu k seminomadismu je uváděno rozšíření videopřehrávačů a satelitních přijímačů na konci osmdesátých let, které způsobilo, že dřívější kočování po vesnicích a rančích s pojízdným kinem se Romům nevyplácelo – neměli již obecenstvo.¹³ Dalším faktorem mohla být i eskalace krevní msty mezi jednotlivými klany a z toho plynoucí nebezpečí číhající na cestách na kočovné Romy. Nermalou roli sehrály také vyhlášky zakazující stanování ve městech, kam se Romové dříve uchýlovali.

Při hledání nových zdrojů obživy Romové, kteří dříve jezdili s kinem, začali kupovat a prodávat ojetá auta. V Kánci, které bylo místem, kde se obchodu s auty dařilo, si tak mnoho Romů, zvláště z rodiny Kikalesti, nakoupilo pozemky a více či méně střídavě zde od poloviny osmdesátých let pobývali. Většina z nich si zde postavila domy, někteří bydlí ve stanech. Soustřeďují se v západní části města v chudinské čtvrti, komunita zde čítá přibližně 300 osob a dalších asi 200 Romů žije roztroušeně ve zbylých částech města. Můj terénní výzkum probíhal mezi Romy v západní části města, a tak, pokud budu mluvit o Romech v Kánci, budu mít na mysli právě je.

Romské letniční hnutí v Mexiku a v Kánci

Počátky romského letničního hnutí v Mexiku sahají k francouzskému romskému misionáři jménem Stevo Dimitriu, který byl žákem Clémenta Le Cosseca¹⁴. Stevo poprvé přijel do Mexika na začátku sedmdesátých let a pokusil se obrátit několik svých příbuzných na víru, tentokrát však s evangeliem neuspěl. Znatelně větší úspěch zaznamenal v kalifornském Los Angeles, kde roku 1977 zakládá *God's Gypsy Church Los Angeles*, církev, která má dnes pod sebou několik desítek romských letničních sborů po celém USA, pořádá misie do Ruska a Rumunska a má čilé vztahy s francouzskými letničními Romy.

Roku 1982 přijíždí do Los Angeles na složitou operaci nohy Pablo Luvinooff, patriarcha *vitsi* Luvinooffů z Mexico City. Během pobytu přijímá od Savky, pastora *God's Gypsy Church*, Krista ve svém srdci a podstupuje křest. Po návratu do Mexico City zde hromadně

¹³ Tyto důvody uvádějí Romové z Kánci a také Armendáriz (2001: 2)

¹⁴ Pastor letniční církve Assemblées de Dieu, který působil po druhé světové válce na severozápadě Francie. V roce 1968 založil Romskou evangelickou misi (Mission évangélique Tsigane), první samostatnou (letniční) romskou církev. (Více o historii této církve viz K. Dienstbierová: „Vliv letničního hnutí na komunity katalánských Gitanů v jižní Francii“, *Rdž*, říj 2008, s. 31-33), pozn. red.

evangelizuje zbytek své *vitsi*^{14a} a zakládá první romský letniční sbor v Mexiku jako odnož kalifornské církve. Již v roce 1984 podniká Pablo Luvino, nyní již pastor, misijní cestu do Kánci, kde v té době žije *vitsa* Marquéz, Castelo a začínají se zde usazovat i Kikalesti. Misijní cesta slaví úspěchy a novým pastorem sboru v Kánci je jmenován Fredo Castelo. Spolu s ním se odevzdává Kristu celá jeho rodina. Nový letniční sbor záhy dostane možnost scházet se v neromské modlitebně a během tří let počítá s členskou základnou čítající 200 Romů z *vits* Marquéz a Castelo. Z ostatních *vits* nedochází do kostela téměř nikdo. Sbor v Kánci pak zaniká v roce 1991, kdy obě *vitsi* odjíždějí z města: Castelo nejdříve do Mexico City a později do města Querétaro a Marquéz do města Monterrey.

Letniční hnutí se do Kánci navrátilo až s pastorem Lacem, který se učil pastorem v neromské církvi ve státě Veracruz. Po tom, co se přistěhoval do Kánci se svou *vitsa* Flores, začal pořádat setkání v domovech svých příbuzných. Modlitby a posléze i bohoslužby přitahovaly čím dál více lidí, a tak bylo třeba najít vhodné místo, kde by se mohl sbor scházet. Jako první posloužila garáž, posléze se členové sboru složili a koupili pozemek, kde vystavěli kostel. V něm se vedle *vitsi* Flores scházely i některé rodiny z *vitsi* Marquéz, které se po letech vrátily do Kánci. Spolu se stavbou bylo také třeba formálně ukotvit nový sbor, a tak pastor Laco vytvořil pobočku církve veracruzského pastora Rubena, kde se kdysi sám obrátil na víru. Na jednu stranu bylo třeba vyhovět formalitám před státem a pastor Ruben již měl pro svoji církev povolení a na druhé straně tím pastor Laco vyjádřil svoji úctu k pastoru Rubenovi. Desetina z desátek, které odevzdával při bohoslužbách každý člen sboru, šla právě do mateřské církve ve Veracruz. Pastor Laco a jeho pomocníci pravidelně docházeli do domovů *vitsi* Kikalesti. Zprvu je Kikalesti vyhazovali a vyhrožovali jim, posléze se podařilo získat první duše. Výrazným zlomem v přístupu Kikalesti k letničnímu hnutí byla evangelizační kampaň, kterou Flores uspořádali v září 2005. Na ní přijalo Ježíše ve svém srdci několik desítek členů *vitsi* Kikalesti. Ve *vitse* nastala situace, kdy nově obrácení na víru byli v menšině a ostatní členové *kumpanía* jim vyčítali, že nerespektují tradice svých předků.

Když jsem přijel do Kánci, sbor čítal cca 150 členů a jejich počet se během mého pobytu postupně zvyšoval. Každý týden nebo dva přibyla do sboru nová rodina, a tak jsem měl dostatek příležitostí k pozorování cesty do sboru.

14a Termín *vitsa* označuje celou romskou patrilineární skupinu sdružující několik rodin (*familía*). Jednotlivé rodiny mohou, ale nemusí žít ve stejném městě a daná místní komunita (*kumpanía*) tak nutně nesdružuje všechny členy jednotlivých *vits*, které v daném místě žijí. *Kumpanía* v Kánci čítala pět *vits*. Většina členů *kumpanie* v Kánci pocházela z *vitsi* Kikalesti a tří dalších *vits*, v přilehlém milionářském satelitním městěčku pak bydleli příslušníci *vitsa* Flores, ze které pocházeli i oba pastoři místního letničního sboru.



| Příbuzní Milose Ci Orum: Fardy, Laco, Milos
a Lale Mexico City 30. léta 20. století,
z rodinného archivu | foto autor |

Obrácení na víru v domovech

[...]

Pastor letničního sboru Voda života popisuje, jakým způsobem probíhá evangelizace mezi Romy:

P: Jak se evangelizuje? Podívej, začínáme tím, že poprosíme o dovolení navštívit ho [Roma-katolíka] a mluvit k němu Božím slovem.

S: Takže nejdřív je třeba požádat o svolení?

P: Nejdřív ho poprosím o svolení. Ale podívej se, mezi námi se o svolení k návštěvě žádat nemusí. Protože nám vstup do domu nezakázou, to je velmi SLOŽITÉ, aby tě nepustili.¹⁵

Přímý kontakt a intimita domácího prostředí jsou výraznými faktory pro úspěšné rozprávení o víře s katolíkem. Prvním krokem při evangelizaci je pro-

to osobní návštěva kazatelů v jeho domácnosti. Kazatelé často navštěvují nemocné a přístup k nim jim žádný katolík neupírá, protože nemocní potřebují i duchovní péči. Kazatelé, ač letniční, rozumějí Bibli a za nemocného se navíc pomodlí. Nepřímé pozvání kazatelů do domácnosti katolíka také často zprostředkovává jeho manželka, anebo příbuzní, kteří mohou již být obráceni na víru. Ať už přicházejí kazatelé do domu na doporučení, či „jen tak“, jejich přijetí na návštěvu je pro ně, jak na to upozorňuje pastor Laco, velmi jednoduchou záležitostí. U dveří poprosí o svolení k návštěvě. Společají se přitom na **imperativ pohostinnosti mezi Romy** – „pokud s Romem, který tě navštíví, nejsi ty nebo tvá rodina ve sporu, musíš ho přijmout, nabídnout mu kávu, případně jídlo a promluvit si s ním.“ Je zajímavé, že imperativ pohostinnosti se vztahuje i na rituálně nečisté (*marimé*) Romy. I ty je třeba u sebe přijmout, není ale radno s nimi trávit moc času. Nádobí, které použil při návštěvě Rom *marimé*, se musí po jeho odchodu vyhodit. Naopak nepřijetí Roma je výrazem neúcty či nepřátelství, které by mohlo zasít spor, a tak, jak pastor zdůrazňuje, je velmi složité někoho k sobě domů nepustit.

15 070522 Pastor Laco o kostele ř. 444 – 449

První návštěva je často spíše zdvořilostní (mohlo by se zdát až nezaměřená) – kazatel vypije u katolíka kávu, promluví s ním o jeho rodině a o tom, jak jdou obchody, případně velmi jemně upozorní na Boží slovo. V interakci mezi Romy a s Romy je kladen velký důraz na to, o čem, kdy, jakým způsobem a s kým se smí mluvit. Tento komunikační řád nabývá někdy podoby institucionalizovaného nemluvení. Například při domlouvání svatby dětí otec chlapce, který přišel žádat otce dívky o její ruku, bere s sebou na návštěvu prostředníky, kteří postupně sdělí otci dívky důvod návštěvy. Otec chlapce přitom nemá ani naznačit, proč přišel – to by bylo bráno jako neuctivé a svatba by se s největší pravděpodobností nevyjednala. Institucionalizaci a někdy až ritualizaci komunikačních zvyklostí samozřejmě můžeme pozorovat v jakékoliv společnosti, cizinec se ale romským způsobům jen tak nenaučí. Výhoda toho, že Romy evangelizují samotní Romové, proto nespočívá pouze v tom, že se mohou navzájem znát anebo že mluví stejným jazykem, ale hlavně v tom, že jsou navzájem pozorní k detailům v interakci. Pastor Laco pokračuje:

„Takže ho navštívíme, říkáme mu o Božím slovu a potom mu řekneme: Dovol nám uspořádat u tebe bohoslužbu. Ano? A když nám to dovolí, dáme dohromady celou skupinu [kazatelů], uspořádáme bohoslužbu v jeho domě a začneme kázat slovo Boží. Evangelizovat. Tam se také obrací většina lidí. Protože takhle lidé začínají.“¹⁶

Kupodivu není většinou problémem katolíky přimět k tomu, aby se u nich letniční bohoslužba konala, i když se zjevně nechystají vstoupit do církve. Myslím, že to souvisí jednak s potřebou vykazovat slušnost a dobré úmysly, ale také jednoduše s tím, že Romové mají návštěvy rádi a často se mezi sebou ať už v domech či stanech navštěvují. Pro Roma je ctí, pokud se u něj sejdou kazatelé. V týdenním sborovém rozvrhu, který byl zaveden na začátku února 2007, se tak mohlo počítat s konáním bohoslužby v domech katolíků každé úterý, i když nebyla místa pro bohoslužby s katolíky předem domluvená. Těchto bohoslužeb se ale většinou účastnil pouze velmi úzký okruh lidí – jeden kazatel a blízcí příbuzní katolíka.

Evangelizační sílu domácích bohoslužeb nyní přiblížím na příkladu: Papelote říká, že svého otce Sieteho přivedl na Boží cestu on sám. Po tom, co v Mexico City přijal Papelote křest, se vrátil zpět do Kánchi za svými rodiči. Jeho matka byla tenkrát těžce nemocná a otec hodně pil, z čehož byl Papelote velmi smutný. Proto se za své rodiče často modlil a při každé příležitosti otci kázal o škodlivosti pití. Tomu se ale nelíbilo, že ho syn poučuje, a tak se Papelote svěřil s problémem pastrovi, kterému se nakonec podařilo v otcově stanu uspořádat

bohoslužbu, při které oba rodiče přijali Ježíše ve svém srdci. Nedlouho poté Papeloteho matka zemřela, byla ale již smířena s Bohem, a tak po ní Papelote již tolik netruchlil, protože věděl, že půjde rovnou do nebe. Od té doby Papelote na svého otce dohlíží, ochraňuje ho před pokušením alkoholu.¹⁷

Protože je neuctivý, aby dítě poučovalo svého rodiče, je třeba přivolat na pomoc staršího, pastora. Otec by na bohoslužbu možná sám nešel, ale pokud přijde bohoslužba za ním, nebrání se. Ostatně bohoslužba bude návštěvou v jeho stanu, navíc by mohla pomoci jeho nemocné manželce. Kázání o škodlivosti alkoholu, které bylo nepřiměřené od syna, je najednou možné od cizích Romů ve vlastním domě.

Kazatelé, které bych mohl v etnometodologické logice nazvat nativními antropology Romů, se v kázáních o alkoholu vztahují ke sdíleným významům a normám, které v mnoha případech považují za specificky romské. Hodnoty, které stojí za těmito argumenty, jsou akcentovány právě pro tuto příležitost, právě pro tohoto konkrétního Roma. Z širokého repertoáru dostupných argumentů proti alkoholu vybírají právě ty, které budou dobře rezonovat s jeho členským věděním pěstovaným v rámci *kumpanía*. Souhrn argumentů nám tak umožňuje nahlédnout kolektivní hodnoty Romů. Můžeme spatřit část obrazu kultury, jak jej re/konstruují nativní antropologové-kazatelé. Netvrdím, že by tento obraz byl univerzálním obrazem romské kultury a že by bylo možné na jeho základě zobecňovat na ostatní skupiny Romů. Univerzální obraz by pro církve ani nebyl vhodným, protože evangelizační strategie musí být ušita na míru konkrétní skupině v konkrétním kontextu.¹⁸ Zde uvádím některé z argumentů, které používá kazatel Yanko při rozmlouvání s nekonvertity.

Argumenty kazatelů, proč má Rom přestat pít¹⁹

- **Rodina:** Alkohol ničí celé rodiny, poškozují muže, ženy i děti. Děti dostávají od svých rodičů špatný příklad a začínají pít také. Muži alkoholici nejsou svým dětem dobrými otci.
- **Stud:** Alkohol činí lidi nezodpovědnými. „Když máš kocovinu, není ti špatně jenom fyzicky, ale daleko horší je, že se stydíš. Pohybujete se totiž v komunitě, která vyžaduje

17 070226 Papelote: Life Story, sny

18 Do obrazu bude zasahovat mnoho kontextů – sedentarizace, nové obživné strategie, cena benzínu anebo poslední vývoj krevní msty mezi rodinami.

19 V řazení argumentů respektuji posloupnost, jak mi je vyjmenovával kazatel Yanko.

hodně úcty, dobrého vychování a pořádku, a když jsi přebíral, možná jsi k někomu byl neuctivý. Kvůli tomu je ti druhý den tak špatně.“²⁰

- **Půtky:** Při pitce se nemusejí lidé pouze radovat, často bývají i problémy. Mnoho Romů zažilo kvůli jednomu nedorozumění v opilosti rozepře, které pak trvaly mnoho let.
- **Finance:** Alkohol člověku zruinuje život i finance – někteří milionáři utratili všechn svůj majetek za alkohol a drogy. Mužovo hýření a alkoholismus spotřebovává velkou část peněz, které muž vydělá, a tak rodina nemá šanci polepšit si.
- **Zdraví:** Alkohol je častou příčinou úmrtí Romů v nízkém věku.

Tyto argumenty bývají použity jako stavební kameny při biografické konstrukci svědectví o konverzi.²¹ Umožní pozitivně komunikovat novou identitu na základě kolektivních hodnot oceňovaných i v rámci staré *kumpania*, a tak překlenout přesazení mezi *kumpania* a církví („jsme lepšími Romy“). Také mluvením *řeči Krista* vytvoří konverzi a ve vyprávění osobních svědectví budou dále evangelizačně působit.

Okolnosti obrácení bývají velmi často spojené s nějakým výrazným problémem v rodině, například nemocí rodičů, narozením postiženého dítěte, onemocnění dítěte nebo závislostí na alkoholu či drogách u dětí či blízkých příbuzných. Zdá se také, že iniciátorem obrácení rodiny bývá skoro vždy manželka. Jak jsem se dozvěděl z rozhovorů se ženami, v mnoha případech dostal hříšný manžel ultimátum: buď se obrátí na víru a stane se součástí sboru, anebo ho manželka i s dětmi opustí. Všechny tyto motivy lze označit za faktory, které se spolupodílely na procesu cesty do církve.

Interakce při první návštěvě je zatím nezaměřená, je zde ponechán co nejširší možný prostor pro různé definice situace. Morální jáství evangelizovaného se podrobuje základním pravidlům interakčního řádu²² mezi Romy, v tomto případě imperativu pohostinnosti, a tak evangelizovaný bez okolků přijímá kazatele ve své domácnosti. Ti současně dělají „jakoby nic“, čímž vyhovují požadavku nezaměřené interakce. Význam tohoto jednání spočívá v ustavení pracovního konsenzu mezi týmem kazatelů a evangelizovaných. Když je pracovního konsenzu dosaženo, mohou kazatelé začít organizovat evangelizované subjekty vyprávěním příběhu o rozkladu tradičního společenství Romů. Přitom počítají a pracují s kulturně sdílenými hodnotami a tradicemi této skupiny Romů a ukazují, jak právě alkoholismus tyto hodnoty naru-

20 070430 Yanko alkoholismus (ř. 297 – 302)

21 Je popsána ve čtvrté kapitole DP- „Diskurzivně-biografické praktiky tvoření povahy abstinenta“ – zde však není otištěno, pozn. red.

22 Pro interakční řád viz Rawls (1987); pro koncepty dramaturgické sociologie viz Goffman (1999).

šuje. Do příběhu vkládají i osobní hodnoty jako je zdraví a prosperita. Pomáhají evangelizovanému uvědomit si příčiny současného úpadku a vzápětí mu naznačí nadějný scénář přerodu, který romské hodnoty a tradice uchová a obnoví. Nenabízí aktérovi jako cílovou individualisticky pojatou identitu, ale novou kolektivní identitu, která je vážnější a odpovědnější. Na konci první návštěvy je tak možné již přímo zaměřit interakci k jasnému (institucionálnímu) cíli – morální obrodě Roma.

Intimitu navozenou kazateli a přítomností rodiny při bohoslužbě či návštěvě v domácím prostředí, připomíná biblický citát, který kazatelé rádi a často opakovali při obracení na víru: „Hle, stojím přede dveřmi a tluču; zaslechne-li kdo můj hlas a otevře mi, vejdu k němu a budu s ním večeřet, a on se mnou.“²³ Stejně jako Bůh v písmu, i oni vešli do domu katolíka a vypili s ním kávu, případně pojedli. Na něm samotném je pak, aby nechal vstoupit Pána do svého srdce, podobně jako pustil k sobě do domu kazatele, protože On tluče na jeho srdce a katolík ho pouze musí pustit dovnitř. Tento moment je jasným protnutím biblického diskurzu s žitým světem. Dává evangelizovanému možnost prožít rupturu času. To, že za ním kazatelé přišli, je Boží záměr, tak je to psáno. Kazatelé pozicováním evangelizovanému umožňují vstoupit do biblického času, rozeznat Boží úmysl ve svém životě a obrátit se na víru.

Krista ve svém srdci většinou přijímá celá rodina, která v domě bydlí, najednou. Nejdříve rodina klečí před kazateli, kteří se za ně modlí, poté se zvednou a kazatelé jim přikládají ruce na čelo. Nakonec vznesou otázku „Přijímáš Ježíše Krista ve svém srdci jako svého jediného Pána a spasitele?“ V tuto chvíli se kazatelé vždy dozvědí, že rodina Krista ve svém srdci přijímá. Proč však Romové nepřijímají Krista přímo v modlitebně při bohoslužbě? To nám vysvětluje pastor Laco:

„V kostele se totiž stydí. Co na to řekne bratr, co na to řekne bratranec. Co na to řekne kamarád. [...] Stydí se odevzdat se Kristu. Jít dopředu, aby ho všichni viděli. Když jsme s ním jenom kazatelé a jeho rodina, je sám. [...] Nevidí nikoho. Dotkne se ho Bůh, slovo Boží k němu promlouvá, dotkne se ho Duch Svatý A OBRÁTÍ SE TAM. Potom už přijde do kostela a stud je pryč.“²⁴

Zprv, **stud** je zde pojímán jako strach z veřejné deklarace přijetí Krista, z vystoupení před zraky celého sboru.²⁵ Strach z toho, že hříšník by měl najednou být spasen. **Že pokud**

23 Zjevení 3:20

24 070522 Pastor Laco o kostele (ř. 444 – 471)

25 Stud, na který naráží Laco, je zde jiného druhu než stud (*lashav*), který souvisí s koncepty úcty a rituální nečistoty, a o kterém ještě bude řeč například v souvislosti se vztahy mezi muži a ženami.

nedodrží slovo, které slíbil před všemi, bude označován za pokrytce.²⁶ Obrácení doma v úzkém okruhu rodiny a kazatelů poskytuje katolíkově ještě poslední možnost rozhodnout se pro ústup. Pokud do kostela nepřijde, kazatelé o něm řeknou, že „si to rozmyslel“. Španělský výraz *se echó para atrás* („zařadil zpátečku“) vystihuje důležitou dimenzi – pohyb zpět. Pokud ale nově obrácený do kostela přijde, potvrdí své obrácení a nastoupí cestu spásy: Začne se postupně dostávat ze *světa* a z *masa*²⁷ k duchovnímu životu. Ten se nyní musí podřizovat řádu cesty spásy a když v budoucnu nově obrácený nebude jednat v souladu s učením církve, bude již označován za toho, kdo na cestě spásy „klopýtá“, „jede objíždkou“ anebo „schází z cesty“. Všechny tyto výrazy, na rozdíl od onoho „zařadil zpátečku“, upozorňují na to, že daný člověk po správné cestě již jde, i když s problémy. Pohyb zpět se ho již nikdy nebude týkat.

Zadruhé, stud před ostatními se zde také týká **nevyjasněného členství** (ve smyslu náležení) katolíka, který přijde do letničního kostela. Nepatří totiž ani do sboru, který katolíky odmítá jako *světské*, ani mezi katolíky, kteří zase odmítají členy sboru jako ničitele tradic. V tomto kontextu pozbývá na významu jeho náležení ke *kumpanía* i jeho příbuzenské vztahy – stává se nezařazeným. Není jasné, k jaké skupině bude loajální, a obě skupiny od něj vyjasnění očekávají. Obrácení doma v soukromí pomáhá eliminovat čas a prostor, kdy je evangelizovaný Rom někde mezi – pokud přijde do kostela již jako obrácený, jeho členství a loajalita jsou jednoduše čitelné pro sbor i pro jeho (nyní možná již bývalé) přátele katolíky.

Zatřetí, přijetím Krista v intimitě domova je vidět **důraz kladený na spontánnost víry před (smluvním) závazkem**. V domácím prostředí se pomocí intimity lépe navodí sebereflexe a lítost, které rozhodnutí k obrácení napomáhají, možná jsou i jeho podmínkou. Navíc je Rom doma v rodinném prostředí konfrontován se svědomím, které mu připomíná jeho nenaplněvanou rodinnou roli. Obrácení tedy není rozhodně individuální záležitostí, i když se děje v intimních uspořádáních. Je to společný akt a práce celé rodiny. Stud lze pak v tomto kontextu číst jako **neochotu vystupovat vágně, neupřímně, před velkým shromážděním**, kde není intimní sebereflexe možná.

26 Specifickým případem byl Grofo, důležitý Rom v Kánchi, který stál již u zrodu Vody života, sháněl sboru pozemek pro stavbu kostela a čile komunikoval s pastorem a kazateli. Na víru se ale během téměř deseti let nedal. V dubnu 2007 začal ale znenadání chodit s celou rodinou do kostela a o měsíc později se před celým sborem společně s manželkou a syny obrátil na letniční víru. Ještě též večer telefonoval pastorovi, že se zmýlil a že své obrácení bere zpět. Všichni v kostele si následující týdny povídali o tom, jak Grofo „zařadil zpátečku“. Obrácení se totiž odehrálo veřejně a Grofo byl důležitý muž, který si také musel kontrolovat renomé. Ještě na konci září 2007 nechodil Grofo do kostela, nakonec ale cestu spásy nastoupil začátkem roku 2008. Jsem přesvědčen, že právě veřejná deklarace obrácení nakonec Grofa přiměla k docházení do sboru.

27 Masem je zde myšleno světské tělo, které leží v protikladu duchovna.

Po obrácení v domově je celá rodina pozvána na bohoslužbu do kostela. Příchodem na bohoslužbu se obrácený přesune do období *tvoření povahy* mezi přijetím Krista v srdci a křtem ponořením.

[...]

Sociální praktiky tvoření povahy abstinenta

Již příchodem nově obrácené rodiny do kostela začíná přerušování některých jejich spojení s *kumpanía*, s ostatními členy jejich rodiny a s širším příbuzenstvím. Uvnitř kostela jsou tři řady lavic, před nimi několik metrů volného prostoru a rozsáhlé vyvýšené pódium s řečnickým pultem uprostřed. V levé a prostřední řadě lavic sedávají vpředu sboroví starší, za nimi muži a za muži většinou ještě jejich manželky s dětmi. Chlapci buď sedávají se svými otci anebo tvoří skupinku sedící v prostřední řadě. V pravé řadě vpředu sedí děti obou pastorů, za nimi většinou dívky a zbytek řady obsazují ženy s dětmi. Celé uspořádání návštěvníků je podřízeno dvěma základním principům: vpředu sedí vždy ti nejváženější a ženy s dětmi sedí vždy za muži a staršími. V případě žen se zde vyžaduje úcta k mužům – podle pravidel *zakonos* se nesmí vdaná (nečistá – *marimé*) žena fyzicky octnout před mužem, protože by ho mohla znečistit. Právě proto mají ženy v kostele místo po straně nebo vzadu, nikdy však nechodí před muže, především ne před starší. Boční lavice u pódia jsou určené kazatelům a členům sboru chvál.

U dveří kostela stojí v čase bohoslužby sboroví „dělníci“, kteří přichodí nově obrácené přivítají a usadí na místa. Muž je ideálně usazen vedle bratra ze sboru, který se pro něj stane společníkem a průvodcem. Takovým společníkem může být buď někdo, koho znal nově obrácený již ze *světského* života, který je však pevný ve své víře, anebo například kazatel či některý ze sborových „dělníků“.

Hlavní požadavek na společníka je, aby byl pokřtěný. U žen, aspoň podle toho, co jsem mohl pozorovat, probíhá usazování méně specificky; děti sedí se ženami. V průběhu bohoslužby muže i ženu poučují okolo sedící o tom, co se právě děje, jak se má odpovídat na výzvy pastora či kazatele, kdy se vstává, kdy je při hudbě čas na radost a veselí a kdy na prosby o odpuštění hříchů. Pokud při hudbě nově obrácení tančí, ostatní je kontrolují, zda tančí tím správným způsobem a případně je korigují. To je hlavně důležité u žen, protože jejich tanec nesmí připomínat tanec *světský*. Má žena tak byla na své první bohoslužbě ve Vodě života několikrát napomínána kolemstojícími Romkami, že na rockovou kostelní hudbu netančí tím správným způsobem. Tanec má být pro Boha a ne pro publikum.

Rodina je rozloučena až do chvíle, kdy ji v průběhu bohoslužby vyzve kazatel, aby předstoupila před shromáždění a představila se. Představování probíhá vepředu na pravé straně, tak aby nově obrácená manželka nestála před staršími, ale pouze před ženami. Kazatel uvede jména nově obrácených, kteří přijali Krista ve svém srdci a ostatní jim zatleskají. Jejich přijetí Krista v srdci se odehrálo velmi spontánně v domově a nepředcházelo mu zdlouhavé biblické poučení. Přijetí Krista v srdci a jeho deklarace před shromážděním je tedy spíše deklarací přijetí (do) společenství. Muž a žena s dětmi se potom zepředu vrátí na svá místa a po cestě jim ještě ostatní členové sboru gratulují a vítají je mezi sebou. Na nově příchozího tak působí **láska od společenství**. Protože on přijal Krista ve svém srdci, lidé v kostele ho přijmou a jsou na něj milí, i když se občas jedná o člověka, který je ostatními odmítáný. V této fázi se také začíná projevovat základní logika uplatňovaná při cestě do církve: důležitější je **nejdříve patřit** (sdílet intimitu křesťanského společenství) a **později uvěřit** (ve smyslu přijetí a dodržování Božího řádu ve svém životě).

Kazatel Yanko shrnuje následné působení společníka nově obráceného a dalších členů sboru:

„Do kostela chodí lidé, kteří jsou ještě alkoholem kontaminováni, a to není jednoduchý proces, protože když nově přijdou do kostela, snažíme se NENECHAT JE, nenechat je samotné. Protože když necháš bratra samotného, vždycky bude hledat útočiště v alkoholu. Existují lidé, co pijí, protože se cítí být sami, protože nosí v sobě bolest, protože jim zemřel nějaký příbuzný, zemřel otec rodiny, protože už se nemají o koho opřít, uchýlit se, už zmizela tato něha, opora. Takže jsou lidé, kteří k tomu TÍHNOU, první měsíce to není jednoduché, protože sice chodí do kostela, ale pijí. Chodí, ale pijí, takže řešením, tou důležitou pointou je nenechat je samotné, být s dalšími, vodit je hodně na různé aktivity, nenechat je samotné ani chvíli, chodit s bratry. Když je někdo nový a přijdou za ním kamarádi, aby šel na kulečník, do kina, na pivo, snažíme se, aby se už nevidali se starými kamarády, takže jdou s novými bratry a ten nový bratr se snaží dotyčného vždycky brát do kostela, navštěvovat ho a bavit se s ním o slovu, bere ho na bohoslužby a postí se s ním. Půsty hodně pomáhají, utužují je.“²⁸

Kazatel Yanko vysvětluje, jak uchránit nově obráceného před svody *světa*,²⁹ které jsou koncentrovány v pití alkoholu. Podobně i pastor Laco v ukázce zmiňoval, že „když se duch odevzdá Kristu, *maso* začne žádat to, na co je navyklé“. Zde nastupuje práce společníka. Ten začne se svou rodinou docházet za rodinou nově obráceného, informuje ho o aktivitách pořádaných církví, doprovází ho do kostela a je mu oporou. V tuto chvíli je zájem společníka a jeho rodiny nejdůležitější, protože nově obrácený cítí odmítání od svých „starých známých“, které může uspokojit pouze tím, když se s nimi napije.

K někomu Rom náležen musí. Ztrátu starých přátel a často i odmítání ze strany blízkých rodinných příslušníků (dokonce i bratrů) jsem v biografických rozhovorech s konvertity zaznamenal na mnoha místech. Jediným rozumným řešením bylo **vyhýbat se jim, pokud zrovna pili, a na návštěvu k nim chodit jen na dobu nutnou pro prokázání slušnosti**. Tak kazatelé instruovali nově obrácené, protože věřili, že návštěvy mezi Romy jsou jedním z důvodů přetrvávajícího alkoholismu. Později se každý nově obrácený pokoušel obrátit i své staré známé či širší příbuzenstvo. A tak byla evangelizace v mnoha případech vedena nejen kolektivně tím, že celé rodiny přijímaly Krista ve svém srdci, ale i řetězově.

Další sociální praktikou, kterou bylo třeba ve jménu boje proti alkoholismu vykořenit, byla účast na jakýchkoliv setkáních *kumpanía* s výjimkou pohřbů a soudu *kris romaní*. Protože tato setkání byla centrem předchozího sociálního života každého nově obráceného, mířil tento požadavek na samotnou sociální existenci Roma. Nejen oslavy Panny Marie Guadalupské ale i svatby, zasnuby, narozeniny nebo *pakiv*, slavnost na vyjádření úcty Romovi, který přijel z cesty, neměli napříště nově obrácení navštěvovat. V rétorice kazatelů se jednalo o způsob, jak ochránit nově obráceného před alkoholem, před svody *světa*. Na jednu stranu je třeba připustit, že nově obrácený o tomto radikálním požadavku jistě věděl předem, protože členové sboru na *světských* oslavách neparticipovali. Na druhou stranu jsem přesvědčen, že tento úkol byl pro církev i pro nově obráceného tou nejtěžší diskontinuitou na cestě ke spáse. Myslím, že **víra v to, že se nakonec na víru obrátí všichni Romové, byla ze strany nově obráceného jediným způsobem překlenutí propasti nesetkávání se s nimi**. Mohl doufat, že se starými známými se potká znovu ve společenství sboru, pokud se mu je podaří obrátit. Církev proti *světským* slavnostem usilovně pracovala: vyvinula strategii pro účinnou kontrolu členů sboru.

29 Odloučení od světa je také vyžadováno v ustavujícím dokumentu církve: „Jsme proti tomu, aby naši členové chodili do kina, na tancovačky, na diskotéky nebo na jiná světská místa. Doporučujeme, aby televizní programy byly velmi obezřetně vybírány.“ Dokument Iglesia de Dios „El camino de la verdad“ (5: 30)

Mezi tyto strategie, které autor podrobněji popisuje v kapitolách 4.3.1. Kalendář sborových akcí a 4.3.2. Rituály diskontinuity, patří jednak zhušťování bohoslužeb v období světských svátků (mezi které letniční řadili i svátky katolické) a diferenciací sborových akcí, tak zvaný kontrapunkt:

Strategie kontrapunktu chozením na bohoslužby velmi efektivně uzavřela obráceným Romům možnost účastnit se ve volném čase *světského* chodu *kumpanía*, a tedy i možnost pít. Současně nabídla členům sboru možnost více se podílet na chodu církve nejen chozením do kostela, ale postupně i hledáním a naplňováním *povolání* každého z nich. Z nerozlišené skupiny účastníků bohoslužby vydělila skupinky, jejichž vymezení bylo podpořeno tím, že se scházely odděleně. Nálezení ke sboru respektive k bratrství ve spásě tak bylo přebudováno odspodu: na jedné straně **náležením** k členské skupině sborových mužů, sborových žen a sborové mládeže a na straně druhé **nalezením** se v organizační a funkční struktuře sboru. Diferenciací polí pro uplatnění, procedur instituce i konečně samotných identit, které se na ně orientují, pracovalo s diferenciací uvnitř romské *kumpanía*.

A dále to, co autor nazývá „rituály diskontinuity“, jejichž cílem bylo zničit, spálit a zapomenout předměty, které nějakým způsobem navozovaly atmosféru života před obrácením. Jednalo se např. o portréty Panny Marie Guadalupské, různé domácí oltáře, svíčky a kadidla, ikony svatých a křížky – tedy předměty, které jsou jinak běžně přítomné nejen v místních (katolických) romských, ale i mexických domácnostech.

Druhý rituál diskontinuity, který měl své místo mezi obrácením a křtem, se týkal hudby. Se *světskými* slavnostmi byla spojena i *světská* hudba, nejčastěji rozvleklé šlágry mexických šansonierů jako Vicente Fernández anebo dechovková hudba ze severního Mexika. Nejoblíbenější mexické šlágry si Romové překládali a zpívali je v romštině, občas se k nim ještě doprovázeli na klávesy nebo na kytaru. I některé staré romské písně zpívali katolíci při oslavách, mexické písně však byly častější. Během pitek Romové rádi k hudbě tancovali a reprodukovanou hudbu pouštěli velmi nahlas.

Nově obrácení se zřekli i *světské* hudby. Úmyslně se zapomínaly staré písničky, takže když jsem jako nadšený etnomuzikolog přijel mezi letniční Romy hledat romskou hudbu, zjistil jsem, že žádnou neznají – zapomněli ji. Později jsem zkoušel Romům nějaké písně pouštět, zpívat či jen přeříkávat texty a občas se na něco rozpomněli, sami ale nezpívali. Své sbírky *světské* hudby na CD nově obrácení vždy spálili ještě před křtem.

Ve starých písničkách jsou skryta emocionální spojení. Nejedná se o paměť ve smyslu vzpomínání, ale o emoci vepsanou v písničce, která pak dokáže emoci vyvolat. [...] Do letnič-



| Svaté přijímání ve Vodě života: pil se výhradně mošt z hroznů |
foto autor |

ních písní byly také vloženy emoce – radost, lítost nad hříšným životem anebo oslava Krista a láska k němu. Písničky byly nedílnou součástí každé bohoslužby či modlitby, protože se na jejich moc uschovat a vyvolat emoce kazatelé spoléhali. Nedokreslovaly pouze tu správnou atmosféru, ale přímo se podílely na jejím tvoření. Pokud tedy církev emoce přisuzovala písním letničním (duchovním), stejné schopnosti přisoudila i písním starým. Staré písničky měly totiž v sobě potenciál zpřítomnit jiné rámce; odkazovaly ke starému člověku, k hýření a alkoholu,

a proto bylo třeba je spálit a zapomenout.

[...]

Klopýtání na cestě

Od osmdesátých let probíhá v Mexiku postupná sedentarizace Romů. Přibližně ve stejném období také přicházejí do Mexika první ozvěny romského letničního hnutí. Jsem přesvědčen, že právě postupná sedentarizace byla základním předpokladem pro úspěšné rozšíření evangelia. To totiž vyžaduje dohled ostatních (tedy ne pouze internalizovaného, káravého já) nad novokřtenci, který není možné vykonávat nad Romy na cestách. Ne náhodou se nejvíce *klopýtání* ve víře (jediným hříchem, ke kterému kdokoliv přiznával, bylo pití alkoholu) odehrává právě na cestách, kde je Rom mimo dohled ostatních novokřtěnců a setkává se s mexickými zákazníky, případně i s katolickými Romy. Fyzická přítomnost sboru novokřtěnců a jejich pravidelná účast na bohoslužbách jsou pro sbor konstitutivními prvky. Současně je pro každého novokřtěnce nesmírně důležitá kontrola a ochrana, kterou mu společenství poskytuje, aby nesešel z cesty.

S evangelizací se měly radikálně změnit strategie obživy Romů – ženám, které tradičně zajišťovaly obživu rodinám čtením z ruky, bylo provozování řemesla církví zakázáno. Na příště měl obživu zajišťovat muž a žena se měla plně věnovat péči o domácnost a výchově dětí.

Ve svědectvích žen byl zákaz čtení z ruky odražen v jejich vyprávění o životě tenkrát. Dříve prý samy čtením z ruky podváděly lidi, v některých případech dokonce provozovaly čarodějnictví. Přesto se čtení z ruky církvi nedařilo úplně vymýtit. Tento nedostatek však nebyl tematizován v kázáních, nebyli označováni konkrétní viníci. Kazatelé si totiž uvědomovali, že existují prostory, kam moc disciplinujících praktik nesahá.

Romky v Kánci takřka neopouštějí domov bez doprovodu – jako doprovod pro nákupy nebo návštěvu tchýně, často postačí vzít s sebou děti. Výjimku tvoří situace, kdy jde žena pracovat – nejčastěji číst z ruky nebo jede nakoupit nějaké zboží (šátky, keramika, šperky), které potom rozprodává po domech Mexičanů, případně po ostatních Romech a příbuzných. V takovém případě může jít sama nebo v doprovodu jiných žen. Rodiny sice nejsou na čtení z ruky závislé jako na jediném výdělku, ale pokud se obchodu s auty nevede, čtení dokáže rodinu uživit. V Kánci Romky čtou z ruky nedaleko svého bydliště u benzínové pumpy, hypermarketu anebo před bazilikou na náměstí, tam, kde se shromažďuje vždy mnoho lidí. Číst z ruky také mohou při jakékoliv jiné příležitosti – například prodavače v obchodě, kde zrovna něco kupují.

Vedle pouličního čtení z ruky si Romové zařizují salóny (*ofisi*), kam za nimi chodí zákazníci sami. Některé rodiny mají *ofisi* přímo ve svých domech v Kánci, častý je ale model, který mi popsal jeden z podnikatelů. Organizátor/ka *ofisi* má svůj okruh několika žen (věštkyň), které s ní/m jezdí po menších městech a vesnicích. Ve městě se ubytují v hotelu a zdrží se několik dní, kdy čtou z ruky na ulici. Pokud místo vypadá slibně, pronajmou si dům či byt, nakoupí nábytek a vybavení a po městě rozdávají letáky, kterými zvou své zákazníky do salónu, kde se čte z ruky a dělají očisty. Na radnici v daném místě je třeba získat povolení k rozdáváním letáků a také domluvit, že radnice bude čtení z ruky tolerovat (zákonem je totiž čtení z ruky zakázáno, ale toleruje se, pokud má člověk povolení k prodeji obětních svíček).

Při první návštěvě *ofisi* zaplatí zákazník za čtení z ruky celkem malou částku (mezi dvěma a deseti dolary), často se ale vrací, protože napoprvé se například dozví, že v sobě nosí něco špatného, co je třeba vyčistit anebo že je třeba vykonat nějaké kouzlo proti jeho skrytému nepříteli.

Očišťování těla od zlých duchů anebo hříchu se provádí s pomocí kouře z kadidla či jiných pryskyřic a bylin. Peeters popisuje také očišťování s pomocí syrového vejce.³⁰ Bohatí Neromové prý za takové očištění platí nemalé peníze – Ysuan se mi jednou chlubil, že jeho výdělky za jedno očištění mohou být i několik tisíc dolarů. Po nějaké době jsou již v místě *ofisi* vyčerpané zdroje a nastane čas na přesun. Ten může být vynucený i dalšími důvody, napří-

30 Peeters (2004: 86)

klad nespokojenými zákazníky či problémy s policií. Romové tvrdí, že lidé občas po tom, co přijdou po očistě domů, zalitují peněz a dělají problémy. Ženám se prý také často stává, že zákazník nechápe, že poskytují pouze věštecké služby a nejsou prostitutky – v těchto případech se hodí mít po ruce muže-organizátora.

Ženy za čtením z ruky občas také vyrazí s přítelkyněmi, bez doprovodu mužů. To byl případ Enriqueho ženy – měla dvě kamarádky, se kterými jezdila autem z Kánci k Mexico City, aby třeba týden četly z ruky a bydlely v hotelu. O menší děti se doma starali manžel a snacha, manželka nejstaršího syna.

V církevním výkladu je čtení z ruky bráno jako podvod a čarodějnictví a jako takové je oficiálně zakázáno. Konvertitky také čtení často lícily v rámci svědectví jako podvádění:

M: Už neokrádáme lidi. Prý že jsme chodily číst z ruky, ale byla to krádež. Braly jsme lidem peníze a byly jsme z toho kradení špinavé. Celé dny jsme chodily po ulici, až takhle pozdě jsme chodily domů [v 20 hod.], nakrmily jsme děti a najedly se samy, vrace-ly jsme se s tak bolavým břichem, protože občas jsme přes den ani nepily, protože jsme neměly peníze. Lidé už věděli, že je to krádež.³¹

V důsledku zákazu většina Romek – konvertitek číst z ruky v Kánci nechodí. Hlavní náplní jejich dne je starat se o domácnost: hlídat děti, které většinu dne tráví doma, protože nechodí do školy, obstarat nákupy, uvařit a zajistit čistotu v domě. Podstatnou část dne jsou doma a nudí se, ale číst z ruky nechodí – kdyby četly v Kánci, viděl by je jiný Rom a už by to o nich věděli všichni, hlavně ostatní Romové ze sboru. Proto musejí letniční Romky za prací dojíždět na vzdálenější místa. Celkem jsem zaznamenal pět případů žen-konvertitek, které čtení z ruky provozují, jsem ale přesvědčen, že velká část ostatních žen ze sboru má čtení jako občasný přivýdělek. A to hlavně na cestách, když vyrazí se svými rodinami každoročně z Kánci směrem na severozápad, kde se po cestě do Tijuany dobře kupují ojetá auta. Po cestě muži hledají auta a ženy čtou ve vesnicích a městech z ruky. Jejich práce nebývá nijak organizována, v místě zastávky se postaví do centra, obcházejí lidi a nabízejí jim své služby.³²

31 070505 Mara Sny a Life (ř. 535-540)

32 Za jedno čtení jsou Romky schopny vydělat mezi dvěma a deseti dolary, takže v přechodných obdobích (například když byly rodinné peníze investovány do ojetého auta, které se ještě nepodařilo prodat a žádné další peníze nezbyvají) jsou schopny uživit rodinu samy. Jsou i případy, kdy žena čtením z ruky živí rodinu, pokud je manžel nemocný anebo prostě nepracuje.

To, že byl v Kánci v souvislosti se čtením z ruky pevný režim, ukazuje i příklad kazatele Yanka. Vždycky, když mi vyprávěl o své minulosti, byl Yanko velmi opatrný. Sliboval mi, že mi poví celý svůj příběh, než budu z Kánci odjíždět, ale nakonec mi stejně řekl jen část, mnoho věcí si nechal pro sebe. Například jsem věděl, že Yanko se svým otcem a bratry prožili mnoho let ve Střední Americe a pak museli region opustit, ale nikdy jsem se nedozvěděl, z jakého důvodu. Yankova rodina nějakou dobu ve Střední Americe kočovala a živila se právě čtením z ruky, po příjezdu do Kánci však Yankova žena čtení z ruky zanechala a Yanko začal kázat v kostele. To, co bylo pro něj a jeho ženu běžným zdrojem obživy, bylo najednou nepřijatelné. Yanko nepracoval, ale občas dostával jakožto kazatel (a později i organizátor mládeže a sboru dívek) od pastora nějaké peníze ze sborové kasičky. Jinak ale Yankova rodina žila z darů, které dostávali od ostatních členů sboru. Ti jim přispívali buď almužnou, nebo dávali svým dětem, které chodily k Yankovi na bohoslužby pro mladé, peníze pro něj.

Každý měsíc měla Yankova rodina velké problémy se zaplacením nájmu, chybělo jim vždy na dokoupení plynu či pitné vody, ale ani to nepřimělo Yanka pracovat. Každý den se nějakou chvíli věnoval čtení Bible a hlídal doma děti. V dubnu 2007 mu už došly všechny peníze a nikdo mu nedával almužny, a tak jeho žena začala prodávat ostatním Romkám drobné předměty, které nakupovala ve městě na trhu.

V říjnu 2007 se Yanko přestěhoval z Kánci do Mexico City kvůli tomu, že v Kánci se nedá vyžít. V Mexico City Yanko nekáže v kostele a sborového života romské kongregace se účastní velmi omezeně – chodí sice na bohoslužby, ale intenzivněji v kostele nepůsobí. Každý den hlídá své děti, protože jeho žena čte z ruky – ráno vyrazí na ulici a odpoledne se vrací s výdělkem. On by se rád vydal do Chile, kde zrovna vzniká nová misie a budou tam třeba schopní kazatelé. Již nemluví o tom, že čtení z ruky je hřích, vysvětluje ho jako nutnou ekonomickou potřebu.

Příklady čtení z ruky tak odhalují předpoklady změny, kterou mezi Romy přináší evangelium. Ústředním tématem svědectví je v případě žen právě čtení z ruky. Svědectví o *životě tenkrát*, jeho přehrávání a šíření v rámci misijní činnosti připomíná ženám Boží cestu. Ale udržování svědectví a tím i konverze jsou závislé na možnostech jeho sdílení s dalšími – v interakci se re/produkuje identita konvertity zprostředkovaná svědectvím. Pokud interakce s ostatními konvertity slábne, identita konvertity také. Toto zjištění by samo o sobě mohlo znít banálně, navíc není v sociálních vědách žádnou novinkou.³³ Pokud si ho však uvědomíme

33 Například Berger a Luckman (1999: 155) používají příklad náboženského společenství, kde může jedinec komunikovat (a tím udržovat) věrohodnou identitu konvertity. Bez tohoto společenství věrohodnost slábne.

v kontextu mexických Romů, pak se ze sedentarizace, kterou jsem uvažoval jako historický předpoklad pro tvorbu tamější romské církve, stává možná podmínka pro kontinuitu církve, na kterou kazatelé zatím nenašli uspokojivou odpověď. Například ve Francii romští letniční pastoři cestovali s kočovnými skupinami s vlastním šapitó,³⁴ kde se konaly bohoslužby. I když podobnou instituci plánovali i kazatelé v Kánchi, zatím nápad neuskutečnili.

Role ženy v ekonomickém životě Romů se měla s evangelizací radikálně proměnit a ve většině případů se tak i stalo. Jak to ale bylo s rolí ženy v životě veřejném? Ženy měly v domácnostech výrazné slovo při tvoření svědectví svých manželů. To, že se ženy jednou vzepřely svým nezodpovědným mužům, aby je nasměrovaly k abstinenci a nastoupení Kristovy cesty, se ovšem v církvi nevyzdvihovalo. Samotné ženy svůj odpor nijak výrazně nepřipomínaly a muži ho ve svých svědectvích nezmiňovali vůbec. Zdálo se, že ženy zůstávají ve veřejném životě svým mužům podřízené, stejně jako tomu bylo před evangelizací. Nyní sice měly lepší pány, abstinenty, ale přímý vliv na veřejné věci jim chyběl. Jednou z možností, jak se do veřejného života dostat, byla participace ve sborových strukturách.

Participace žen ve sborových strukturách³⁵

V matičním sboru Vody života ve Veracruzu se specificky ženám věnuje manželka pastora – radí jim buď osobně, anebo když přijdou s manželem, radí páru společně pastor se ženou. Ženy se zde mohou také stát diákonkami, mohou učit a kázat v kostele na pódiu, protože je to podle tamějšího pastora biblické.³⁶ Biskupem se však může stát pouze muž. Rozdíl je hlavně v tom, že diákonky nemohou udělovat svátosti (křest, přijímání, manželství). Ženy ve Veracruzu také působí jako misionářky ve veřejném prostoru.

34 Williams (1986: 2)

35 Zatímco na bohoslužby pro muže jsem docházel každý týden a bohoslužeb pro mládež jsem navštívil několik, bohoslužbu pro ženy jsem neviděl ani jednu: jediný muž, který na ně chodil, byl Pinolio, který ženám kázal. Proto popisy ženských bohoslužeb, které mám k dispozici, vycházejí z rozhovorů se ženami samotnými. U rozhovorů se ženami jsem byl dost obezřetný, možná až příliš, a tak se mi podařilo o samotě mluvit pouze se dvěma letničními Romkami. Jak jsem již uvedl výše, kazatel Yanko mě totiž již na začátku výzkumu varoval, že pokud nechci mít problémy s Romy, mám se držet dál od jejich žen. Bohužel až na konci terénního výzkumu jsem zjistil, že rozhovory se ženami bych možná býval mohl dělat již dříve a beze strachu – pokud se totiž rozprávělo o božských věcech, rozhovor o samotě byl pro Romky i jejich manžele přijatelný.

36 Pastor Ruben se odvolává na Pavla v Listu Římským, kap. 16.: „Doporučuji vám naši sestru Foibé, diákonku církve v Kenchrejích. Přijměte ji v Pánu, jak se sluší mezi věřícími, pomáhejte jí, kdyby vás v něčem potřebovala, neboť i ona byla pomocnicí mnohým, i mně samému.“

Ve sboru v Kánci jsem v prvních měsících terénního výzkumu zaznamenal pouze jeden případ, kdy se žena v kostele na vyzvání kazatele postavila před shromáždění na všeobecné bohoslužbě, aby předčítala z Bible. Když jsem se potom ptal kazatele Yanka, jak bylo možné, že dívka četla před všemi z Bible, odpověděl mi, že je ve Slovu velmi poučená, protože je to dcera pastora, a navíc je ještě pannou. Podobně tomu bylo i v případě nového ženského pěveckého sboru, který začal v dubnu 2007 nacvičovat s kazatelem Yankem letniční písničky. Pěvecký sbor poprvé zpíval společně s církevní kapelou chvál při slavnostním otevření nové modlitebny. Pro tuto příležitost si zpěvačky nechaly ušít stejnokroje – dlouhé šaty v bílém a růžovém provedení. Na bohoslužbách, které následovaly po otevření nového kostelu, už sbor zpíval vřdycky. Během prvních vystoupení jej nebylo slyšet za mohutným zvukem rockové kapely, protože deseti zpěvačkám byl přiřazen jeden mikrofón. Asi po měsíci dostaly zpěvačky mikrofónů víc a na pódiu přestaly být pouze okrasou. Důvod, proč mohly předstoupit před shromáždění na všeobecné bohoslužbě, byl stejný jako u dcery pastora – všechny dívky (a jedna pětatřicetiletá žena) byly panny.

Vdané ženy se před shromáždění postavit nemohly, protože byly rituálně nečisté – *mari-me* – a byly by tak potenciálním nebezpečím pro muže – diváky. Pokud by totiž žena před mužem zvedla sukni, on sám by se stal rituálně nečistým. Schopnost znečistit muže – Roma – však měly pouze Romky. Pokud by do kostela přišla mexická kazatelka, před shromáždění by předstoupit mohla, protože by pro muže nebyla nebezpečnou. Na tento rozdíl mezi Romkami a neromskými ženami jsem se ptal pastora Laca. Na začátku ukázky vzpomínám romskou pastorku, o které mi jednou říkal kazatel Yanko, že měla v jižní Americe svůj vlastní sbor Romů:

Š: A ve střední Americe byla pastorka, ne?

PL: Byla tam pastorka, ale nebyla vdaná, byla to panna.

Š: Aha, takže to musí být panny, aby...

PL: Ne tak úplně. Podívej, my máme úctu k tomu, co je oltářem Páně. Když někdo vyleze k oltáři Páně, je nad těmi, kdo sedí dole. Takže by žena byla nad ostatními. A tohle lidé nevidí moc rádi, starší lidé jsou proti tomu. S těmi mladými by v tom už myslím nebyl problém. Slovo Boží říká: Neutlačujme ženu. Dejme jí její místo. Mezi Neromy jsou kazatelky, to jsi viděl. A ta dívka, o které mluvíš, co byla pastorkou, měla velmi silné povolání. Romské dívky v Německu mají jednu z nejlepších skupinek chvál. Jejich kazatelka přijela teď do Mexika a přednášela ženám. Učila je. Ale pouze ženy.

Š: Já jsem viděl v Querétaru na setkání s Bohem, které bylo asi před dvěma měsíci, že ze sboru z Mexico City přijela pastorka a kazatelka. A to setkání bylo určené pouze pro muže, Romy. Takže jsem si říkal, jestli...

PL: Když je to Neromka, tak může.

Š: A jaký je v tom rozdíl?

PL: Podívej, protože ta osoba je vzdělaná. Že ta osoba, jak bych to řekl, nemá naše víry, nemá naši tradici, je to úplně někdo jiný. Tady už mnohokrát byli na návštěvě pastoři-Neromové a nebyl s tím žádný problém. Pastorka může přijít a kázat a není s tím žádný problém. [...]

Š: Takže kazatelka Neromka není *marimé*?

PL: To není ono. Podívej, kvůli ÚCTĚ k našim... Máš pravdu, když se tak ptáš, protože to je podivné. Proč tam pouštíme ty z venku a ne ty naše? Pravda, to je logické. My tu naši známe a tu druhou ne. Měli bychom si té naší víc vážit, ale kvůli účtě k našim starším to neděláme. Ale když se objeví nějaká osoba, která je, třeba jedna žena, co se jmenuje Filigies, pastorka, prorokuje. Přijde přednášet slovo Boží a já jí nemohu zakázat jít na pódium. Nemohu jí odmítnout kázání. Ona může kázat i dole, ale když přijde a vyleze nahoru, ať tam jde, pódium je její. Když si Bůh vybere nějakou osobu, aby skrze ni mluvil, já proti tomu nic dělat nemohu a ať se klidně někdo naštve. Když to je kazatelka, pastorka a musí kázat, ať káže! Neděláme to silou. Ale účta je v tom, že samotná žena se stydí vylézt nahoru. Oproti tomu Neromka se nestydí.³⁷

Pastor Laco se v ukázce dostává postupně od vyjmenovávání důvodů, proč Romky nemohou kázat svým mužům, ke kritice romské tradice. Již na začátku uvádí, že omezení plyne z požadavků a očekávání sborových starších – strážců tradice. V konfrontaci s faktem, že Neromky kázat před Romy mohou, ale Romky ne, se snaží najít logické důvody, proč to tak má být: Neromky jsou vzdělané, zatímco Romky ne. O několik řádků níže ale logika *statusu quo* naráží, a tak pastor přenáší původ zákazu znovu na strážce tradice – sborové starší – a prohlásí, že pokud si Bůh vybere Romku, aby přednášela před ostatními, on tomu bránit nebude. Uzavírá odkazem na internalizovaný stud (*lashav*) Romek, který jim samotným nedovolí před muže předstoupit.

Zajímavé je, jak se pastor obratně vyhýbá konceptu rituální nečistoty (*marimé*). Ta byla přitom přítomná ve veškerém sociálním životě Romů: od statusu toalety a různých druhů ručníků na utření těla a obličeje, přes přísné oddělování nádob, ve kterých se mylo nádobí a v kterých se pralo prádlo, a přes pečlivé oddělování prádla spodního od prádla ostatního, až k předpisům týkajícím se vdané ženy. Ta neměla v domě přejít nad vodovodní trubkou, protože by tak vodu znečistila, a když menstruovala, nesměla se dotýkat jídla pro ostatní.

37 070816 Pastor Laco – mujeres (ř. 338 – 403)

Rituální nečistota byla tedy mezi tradičními Romy přímým důvodem, proč se žena neměla postavit před muže. Pastor tak v popisu interakce mezi ženami a muži vhodně vypouští rituální nečistotu ze sekvence „rituálně nečistá a tím i potenciálně nebezpečná vdaná žena se stydí předstoupit před muže, protože ho chová v úctě“. Vzniklá sekvence „žena se stydí předstoupit před muže, protože ho chová v úctě“ pak řeší jeden z hlavních paradoxů globálního letničního hnutí, které operuje na lokální úrovni.

Robbins tvrdí, že letniční hnutí se „stává lokálním, aniž by kdy zahrnuje to lokální do sebe. [...] Válka proti lokální kultuře umožňuje letničnímu hnutí lokálně zakořenit, protože při válce proti lokálním kulturám přijímá jejich ontologie – včetně jejich ontologií o duchách či čarodějnicích a dalších okultních silách – aby postavil spirituální bytosti, které tyto ontologie zahrnují jako prvořadou sílu, proti které bojuje.“³⁸

V tomto případě se nejedná o otevřenou válku s pohanskými představami, ale o postupné zapominání a budování nových spojení, které je, jak jsem v případě pastora Laca přesvědčen, vědomé. Jeho přerámování má dva závažné důsledky: Zaprvé tím, že pastor přesouvá vyžadování úcty na starší Romy a stud na vdané Romky, přenáší problém participace žen v nejvyšších sborových strukturách z kompetence církve na vztah mezi těmito dvěma skupinami. Zadruhé tím, že vypouští rituální nečistotu z nastíněné kauzální sekvence, se od tohoto konceptu jako takového distancuje, aktivně ho zapomíná, přitom ho ale může stále dodržovat ve svém životě. To vše mu umožňuje **jednat současně ve světě Romů i ve světě letničářů**. Pastor Laco také v ukázce uvádí myšlenku kazatelky pro ženy, kterou ve zbytku rozhovoru rozpracoval podrobněji:

PL: Pořád budeme myslet na to, že jedna z nich se postaví a bude se učit, aby ostatním ženám kázala. Aby si to vyříkaly mezi ženami.

Š: Aha, takže vy chcete, aby se objevila nějaká kazatelka?

PL: Kazatelka.

Š: Opravdu?

PL: Jo, ale myslíme to tak, že ona bude kázat ženám. Protože jsou slova, která možná my muži ženám říkat nemůžeme, ale ony samy mezi sebou mohou.

Š: To má něco společného s *lashav*? To je něco speciálně romského?

PL: Ano, je to úcta.

Š: A co v neromských kostelech?

38 Robbins (2003: 223)

PL: Říkají to, v neromských kostelech to řeknou. Neberou tuto věc tak vážně, my jsme trochu víc uctiví. Uctiví ke starším.

Š: Takže ta kazatelka bude ale kázat pouze ženám?

PL: Přesně tak. Pouze ženám.³⁹

Téma úcty ke starším a přenášení zodpovědnosti za to, že změna není dostatečně radikální, je totožné jako u předchozího úryvku. Kazatelka, jak si ji představuje pastor Laco, by se hodila pro další zakořeňování církve, protože by mohla se ženami mluvit o intimních věcech, o kterých s nimi nemohou mluvit kazatelé, kterým to nedovoluje úcta. Jaké jsou tedy ve Vodě života vyhlídky na to, že se nějaká kazatelka objeví?

Bohoslužby pro ženy, které byly od února 2007 součástí sborového týdne, byly přiděleny kazateli Pinoliově z rodiny Kikalesti. Ten chtěl před časem rozdělit sbor Vody života a stát se pastorem nového sboru, kde by byli pouze Kikalesti. Ostatní kazatelé s ním tenkrát nesouhlasili a Pinolio se musel stáhnout, nyní se však mohl realizovat ve vedení ženských bohoslužeb. V té době chtěla prý ženské bohoslužby vést Sabeta, jedna starší Romka, která byla mezi ženami považována za velmi zběhlou ve věrouce a která již dlouho chodila přesvědčovat na víru Mexičany do centra Kánchi. Post v církvi se jí však tenkrát získat nepodařilo. Pastor Laco rozhodl, že Pinolio potřebuje uplatnění a Sabeta není dostatečně připravená. Tenkrát se ženám nepodařilo kazatelské místo získat, o to aktivnější ovšem byly v soukromí.

Na rozdíl od kurzů pro muže a mládež Voda života speciální biblické kurzy pro ženy nepořádala – jedinou oddělenou aktivitou byly bohoslužby. Romky nicméně velmi aktivně četly Bibli ve svých domovech a chodily právě za Sabetou pro radu, pokud nějakému textu nerozuměly. Několik Romek mělo také kontakty s jinými letničními sbory, do kterých každý týden docházely mezi Neromky učit se slovu Božímu, anebo naopak Neromky chodily k nim domů. Kromě bohoslužeb se také mnoho Romek scházelo v průběhu třech měsíců na jaře 2007 každý den ke kolektivním ženským modlitbám.

O modlitebním kroužku se v kostele nemluvílo, byl to spíše soukromý projekt, ale o to intenzivnější než veřejné studium či modlitby. Biblická práce žen byla vykazána do soukromého prostoru a nebyla církví podporována ani veřejně oceňována. Celkově mohu říct, že ženy se připravovaly daleko aktivněji než muži.

[...]

39 070816 Pastor Laco – mujeres (ř. 315 – 333)

Bibliografie

- Archivo General de la Nación, México, DF: Sala 4, Registros de inmigrantes 1900-1950: Grecia y Hungría.
- ARMENDÁRIZ GARCÍA, L. 2001. *Gitanos, viajeros incansables. Nacional Geographic en Español*. Duben 2001. Pp. 102-109
- BERNAL, J. 2003. The Rom in the Americas. *Conference paper. Ninth session of the United Nations Working Group on Minorities*,
- GOFFMAN, E. 1999. *Všichni brajeme divadlo*. Praha: Ypsilon.
- Iglesia de Dios „El camino de la verdad“: Gobierno, enseñanza y disciplina. Calle 6 Norte 216, Fortín de Las Flores, Veracruz, Mexico.
- MARTÍNEZ MONTIE; REYNOSO MEDINA. 1993. „Inmigración europea y asiática, siglos XIX y XX“ in Bonfil Batalla: *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. México: CNCA y FCE.
- PEETERS, K. 2004. *Los Rom en Ecuador*. Mgr. práce, Universitat de Barcelona, nepublikováno
- PICKETT, D. W. 1962. *Prolegomena to the study of Gypsies of Mexico*, M.A. thesis: Syracuse University, nepublikováno.
- RAWLS, A. W. 1987. The Interaction Order Sui Generis: Goffman's Contribution to Social Theory. *Sociological Theory* 5; 2.
- ROBBINS J. 2003. On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking. *Religion* 33, 221-231
- SUTHERLAND, A. 1975. *Gypsies: The hidden Americans*. Prospect Heights: Waveland Press
- WILLIAMS P. 1986. Le développement du Pentecotisme chez les Tsiganes en France: mouvement messianique, stéréotypes et affirmation d'identité. In: *Vers des sociétés pluriculturelles: études comparatives et situation en France*. Paris: ORSTOM

Zusammenfassung

Wandel und System bei den mexikanischen Roma

Bei dem Text handelt es sich um ausgewählte Kapitel aus der Diplomarbeit von Štěpán Ripka „Roma in der Pfingstlerbewegung. Die Ethnisierung einer Religion oder die Religionisierung einer ethnischen Identität?“ Der Autor befasst sich in seiner Diplomarbeit mit dem Wandel bei einer Romagemeinschaft in Mexiko, die zur Pfingstlerbewegung konvertiert.

Unterschiedliche Romagruppen sind bereits im 16. Jahrhundert nach Mexiko gekommen, wohin sie nach erfolglosen Assimilierungsversuchen aus Portugal und Spanien deportiert wurden. Der Autor erwähnt z. B., dass im 20. Jahrhundert deren Hauptlebensunterhalt mobile Kinos waren. Dieser Unterhaltungsmöglichkeit wurde aber in den 80er Jahren mit den nun einfach zugänglichen Videorekordern ein Ende gesetzt. In den ausgewählten Kapiteln widmet sich der Autor unter anderem auch der Beschreibung der konkreten Gemeinschaft, unter denen er seine Untersuchungen durchführte – und zwar einer Gemeinschaft in der Stadt Kánchi, die ca. 300 Personen zählt und im Westteil der Stadt lebt.

Die bisher bekannten Untersuchungen der Pfingstlerbewegung präsentieren das Endergebnis der Aktivitäten dieser Bewegung auf die ortsansässigen Roma-Gemeinschaften, aber den eigentlichen Prozess des Wandels können diese nicht erfassen. Der Autor beschreibt in seiner Arbeit anhand seiner ethnografischen Feldforschungen unter den mexikanischen Roma, wie es zu diesem Wandel kommt. Als Ausgangspunkt dient ihm die ethnomethodologisch erfasste Ethnografie, mit deren Hilfe er sich die Frage stellt, welche Mitteln zur Errichtung des Gesellschaftssystems in der Pfingstlergemeinde herangezogen werden. Der Autor kommt zur Feststellung, dass es bei den Roma dann zur Evangelisation kommen kann, wenn sich die Kirche deren eigenem interaktiven System anpasst. In der beobachteten Gemeinschaft führt dieses unter anderem auch zur Reproduktion des Patriarchalsystems unter den Roma. Die Kirche muss auch passende kulturelle Inhalte und zukunftsweisende Entwicklungsmöglichkeiten für die Roma finden und anbieten.

In der beobachteten Gemeinschaft wurde die Behandlung des Alkoholismus als Strategie zur Erneuerung der ganzen Gemeinschaft gewählt. Der erste Kontakt des Pastors mit einer Familie findet in deren Haushalt statt, wobei sich dieser auf den Imperativ der Gastfreundlichkeit bei den Roma verlassen kann. Dieser erster Besuch ist oft nur ein Höflichkeitsbesuch, der als Anlass für weitere Kontakte dient. Der Pastor baut bei den Gesprächen auf gemeinsam geteilten Normen und Regeln auf, die er für typisch für die Roma hält. Dies belegt der Autor z. B. mit der konkreten Argumentation des Pastors, weshalb man aufhören solle, Alkohol zu trinken – an erster Stelle erwähnt er die Familie, dann den Scham vor den älteren Gemeinschaftsmitgliedern, denen man Achtung zukommen lassen sollte, und erst an vierter oder fünfter Stelle wird die eigene Gesundheit als Argument erwähnt. Es wird ganz gezielt mit den traditionellen Werten der Roma-Gemeinschaft gearbeitet und aufgezeigt, wie diese vom Alkoholismus vernichtet wird.

Wenn Einzelpersonen oder Nuklearfamilien (privat, in deren Haushalt) bekehrt werden, suchen sie zum ersten Mal einem Gottesdienst der Pfingstlerbewegung auf, wobei man sich ihrer annimmt und sie den ganzen Gottesdienst hindurch begleitet. In einem weiteren Kapitel widmet sich der Autor der detaillierten Beschreibung der Gesellschaftsordnung innerhalb der konvertierten Romagemeinschaft, die wie gesagt sehr patriarchalisch ist und

profane gesellschaftliche Ereignisse wie z. B. Familienfeiern untersagt, die ja traditionell oft mit Gesang, Tanz und Alkoholkonsum einher gehen.

Die Roma nehmen jedoch das Evangelium nicht direkt an. Während sie zur Pfingstlerbewegung konvertieren, müssen sie lernen, sich als selbstdisziplinierte gläubige Subjekte zu äußern.

Eva Zdařilová

Romano džaniben – jevend 2008

Časopis romistických studií

Tento časopis vychází díky finanční podpoře Ministerstva kultury České republiky.

Publikace byla financována hlavním městem Praha z Celoměstských programů na podporu aktivit národnostních menšin na území hl. m. Prahy pro rok 2008.

Toto číslo je výstupem z výzkumného záměru č. MSM 0021620825
na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze

Projekt byl podpořen z prostředků Nadačního fondu obětem holocaustu.

Vydává Romano džaniben
Ondříčkova 33, 130 00 Praha 3
tel.: 222 715 947, e-mail: dzaniben@email.cz, www.dzaniben.cz
bankovní spojení: 161582339/0300
Šéfredaktor: Peter Wagner
Výkonné redaktorky: Lada Viková a Helena Sadílková
Technická redaktorka: Eva Zdařilová

Recenzovali: PhDr. Renata Weinerová, CSc.
a Ass. Prof. Mag. Dr. Dieter Halwachs

Sazba: Petr Teichman
Obálka: Daniela Kramerová s použitím fotografie Jany Kramářové
Tisk: PBtisk, Příbram
Produkci zajišťuje nakladatelství G plus G, s.r.o.,
Plavecká 14, 128 00 Praha 2
tel: 222 588 001, e-mail: gplusg@gplusg.cz, www.gplusg.cz
Náklad: 600 ks

Doporučená cena: 160 Kč
Roční předplatné: 320 Kč (včetně poštovného a balného)
ISSN 1210-8545

Evidenční číslo podle tiskového zákona: MK ČR E 6882
Nevyžádané rukopisy a fotografie se nevracejí. Obsah zveřejněných polemických článků
nemusí být totožný se stanoviskem redakce. Podávání novinových zásilek povoleno
Ředitelstvím pošt Praha č.j. NP 1360/1994 ze dne 24.6.1994.