

Romano džaniben

časopis romistických studií | 17. ročník | **1/2011**

— „Tradice se předávají jako pohádky.“ Rakouská Sintka vypráví o svém životě²

Psát o romských a sintských ženách v Rakousku pro mne nebylo jednoduché. Z mnoha různých důvodů. Historické a kulturní tradice romských a sintských skupin, žijících v Rakousku, jsou zcela odlišné. Mnozí členové jednotlivých skupin, jako burgenlandští Romové, Sintové, Lovarové, Kalderašové, Arlijové a další,³ se vymezují jak vůči gádžům – Neromům, tak vůči sobě navzájem. V Rakousku dále žijí zcela asimilovaní Romové, z nichž někteří svou romskou identitu tají i před svými dětmi. Naprosto tedy nelze zevšeobecňovat.⁴ Protože měli Romové a Sintové⁵ v minulosti s rasovými výzkumy převážně špatné zkušenosti, staví se k vědecké práci, která se zabývá jejich skupinami a všeobecně jejich etnikem, dosud negativně. Za nacizmu se na částečně naplněném plánu na vyhlazení Romů a Sintů nemalou měrou podíleli právě

1 Beate Eder-Jordan působí na Univerzitě v Innsbrucku, na oddělení komparatistiky (Institut für Sprachen und Literaturen – Innsbrucker Vergleichende Literaturwissenschaft). E-mail: Beate.Eder@uibk.ac.at

2 Práce na německém originálu článku byla podpořena Fondem na podporu vědeckého výzkumu v rámci projektu „Literatura Romů a Sintů“. Tento článek poprvé vyšel v časopise *L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft* v roce 1996. (Beate Eder Jordan: „Traditionen wurden weitergegeben wie die Märchen“. Eine Sintiza gewährt Einblick in ihr Leben In: *L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft*, 7. Jg., Heft 2, s. 170-183.) Přetiskujeme s laskavým svolením autorky – pozn. red.

3 K jazykové a kulturní situaci jednotlivých skupin v Rakousku viz.: Dieter W. Halwachs, Mozes F. Heinschink, Christiane Fennesz-Juhász, 2000. Kontinuität und Wandel. Der Stellenwert von Sprache und Musik bei Roma und Sinti in Österreich. In: Baumann, Max Peter (Ed.): *Music, Language and Literature of the Roma and Sinti* (= Intercultural Music Studies 11), Berlin, s. 99-153; Christiane Fennesz-Juhász, Dieter W. Halwachs, Mozes F. Heinschink, 1996. Sprache und Musik der Österreichischen Sinti und Roma. In: *Grazer Linguistische Studien* 46 (Herbst 1996), s. 61-110.

4 Podle oficiálního sčítání lidu z roku 1991 žilo v Rakousku 122 romsky mluvících osob, oproti tomu odhady romských sdružení se pohybují mezi 10 000-40 000 osob. „Gastarbeitři“ z bývalé Jugoslávie tvoří mezi nimi nejpočetnější skupinu (Baumgartner 1995: 111-142).

5 Ve své práci užívám termín „Romové a Sintové“ (*Roma und Sinti*) nebo „Romové“ (*Roma*) jako souhrnné označení všech výše jmenovaných skupin. Jako takové se též používá na mezinárodní úrovni (přestože je takové užití diskutabilní). Lidé, se kterými jsem vedla rozhovory, často užívali slovo „Cikán“ (*Zigeuner*). Pojem „Rom“ užívali pro označení členů rodů a skupin dlouhodobě žijících ve východní Evropě. Sintové žijí po staletí ve střední a západní Evropě.

„badatelé, výzkumníci, vědci“.⁶ Hodně Romů a Sintů chce na minulost zapomenout, pohřbít ji a žít v anonymitě. V době bombového atentátu v Oberwartu (jižní Burgenland) v únoru 1995, se situace ještě vyostřila.⁷ Téma „ženy“ je navíc u Romů a Sintů, žijících ještě tradičním způsobem života, tabu. Postavení ženy v rodině je neměnné, dané, nediskutuje se o něm. Mezi Romy se mnoho let pohybují, mám mezi nimi přátele a známé. Jak o tomto tématu psát, aniž bych se někoho dotkla nebo někoho zranila a aniž bych porušila tabu? Psát o Romech znamená psát o lidech, nikoli o „objektech“. Snažím se psát tak, aby se romští a sintští čtenáři necítili zranění a dotčení.

Tento článek vznikl ve spolupráci s Mozesem F. Heinschinkem. Mozes Heinschink se romskou problematikou zabývá od konce padesátých let. Je to největší znalec kultury a jazyka Romů v Rakousku. Patří do mezinárodního okruhu velmi fundovaných romistů.

Rozhovory jsem vedla s Romy i Neromy, s ženami i muži. Odvíjely se podle situace. Nepokládala jsem tedy pokaždé stejné otázky. S paní E., 61letou rakouskou Sintkou, mě seznámil Mozes Heinschink. Navštívila jsem ji v jejím bytě, kam se rok před naším setkáním, po smrti svého manžela, přestěhovala i se svou sbírkou panenek. Rozhovor, který jsem s ní vedla, je ústředním bodem tohoto článku.⁸ Práci doplňují citáty z rozhovorů s jinými osobami a odkazy na odpovídající literaturu.

Rozhovor s paní E.

Protože byl její druhý muž Nerom, žila paní E. posledních dvacet let bez kontaktu se Sinty a nevztahovala se na ni již žádná sociální kontrola její původní komunity ani další interní pra-

6 Před rokem 1938 žilo v Rakousku (zejména v Burgenlandu) 11.000 Romů a Sintů. Téměř dvě třetiny z nich nepřežily období nacizmu (Thurner 1994: 71); k pronásledování Romů a Sintů v Rakousku během druhé světové války viz: Selma Steinmetz, *Österreichs Zigeuner im NS-Staat*, Wien / Frankfurt am M. / Zurich, 1966; Erika Thurner, *Nationalsozialismus und Zigeuner in Österreich*, Wien / Salzburg 1983; Claudia Mayerhofer, *Dorfzigeuner*, Wien 1987.

7 O práva menšin se v této době zasazovali lidé, kteří pracovali v oblasti občanského práva a byli organizováni v různých sdruženích, ostatní se zcela stáhli. Strach, že se dějiny budou opakovat, byl velký. Z tohoto důvodu bylo v lednu 1996 rozpuštěno i jediné občanské sdružení Sintů v Rakousku – Sdružení Sintů v Kärntenu (Sinti-Verein in Kärnten). Stalo se tak proti vůli předsedy sdružení, Huga Taubmanna, který se podvolil „radě starších“. Paní E., jedna z žen, s nimiž jsem dělala rozhovory, vysvětluje, proč jsou Sintové nedůvěřiví, a proč se drží zpátky: „*Starí mají strach. Je v nich zakořeněný hodně hluboko, nedokážou se ho zbavit. Protože – říkají: ‚Co kdyby zas něco přišlo, protože tamtěch přežilo ještě dost. Protože, kdyby zas k něčemu došlo, budem první, kdo půjde.‘ A aby se tomu vyhlí, nijak se nechtějí zviditelnit, nechtějí nic zveřejňovat.*“

8 Rozhovor se konal 15. ledna 1996.

vidla rodu. Pro skupiny žijící tradičním způsobem má obojí i dnes velký význam. Zážitky a zkušenosti, o kterých paní E. vypráví, se v mnoha bodech vztahují k minulosti.

Paní E. se narodila v roce 1934. Její maminka pocházela z rodiny artistů, tatínek byl Sinto. V oficiálních dokumentech se ale tehdy často uvádělo „otec neznámý“ – z důvodů opatrnosti, jejichž opodstatněnost se potvrdila o několik let později. V roce 1938 zemřela paní E. maminka. V témže roce se malé děvčátko dostalo spolu s ostatními Sinty do koncentračního tábora v Rawensbrücku. Po půl roce se dědečkovi z matčiny strany podařilo dostat holčičku z tábora ven, právě díky tomu, že nebylo možné potvrdit její „cikánský“ původ.

E. žila nyní v rodině své zemřelé matky a putovala od jednoho příbuzného k druhému. Pracovala jako artistka. Nadávku „bastard“ neslyšela již jen ve škole, ale často i v rodině. V roce 1944 se dostala ke gádžovským manželům, kteří ji chtěli adoptovat.

Jejímu otci se podařilo několikrát uprchnout z různých koncentračních táborů. Svou dceru hledal a dokonce se mu i podařilo ji najít. Brzy nato byl ale znovu chycen a poslán zpátky do tábora. Byl potrestán umístěním do „bunkru“, pobyt tam přežil pouze díky pomoci SS-mana, jehož děti učil hudbě. Jako zázrakem všechny koncentrační tábory přežil.

V roce 1945 se svou dceru znovu pokusil najít a podařilo se mu to. Vzal si svou dceru k sobě. Malá E. se však tohoto muže, který tvrdil, že je jejím otcem, bála. Po děsivých letech strávených v koncentracích musel děvčátku opravdu připadat strašidelně. E. od něj dokonce dvakrát utekla zpátky na statek ke svým „gadžům“. Pak ale už u otce zůstala. Žili mezi dalšími Sinty, kteří přežili koncentrační tábory, a společně hledali další přeživší příbuzné. Pod svá křídla ji vzaly dvě otcovy sestřenice. Pro děvčátko to nebylo vůbec jednoduché, byla to pro ni velká změna. Tatínek s ní mluvil česky a sintsky. Ona sama se však sintštinu, kterou mluvila do svých čtyř let, už odnaučila.

V jejím novém životě se nedbalo na pravidelnou školní docházku.

„Tatínek řekl: ‚Ty nemáš co chodit do školy. Musíš se postarat o seno nebo dojít na jetel, musíš se postarat o koně.‘ Pak přišel četník: ‚Pane..., co to má znamenat? Vaše dcera musí do školy!‘ ‚Ne, moje dcera do školy chodit nepotřebuje, ta musí hlavně koukat, aby byli v pořádku koně. Ta nepotřebuje umět číst ani psát.‘ [Paní E. se směje.] Jo, tak to bylo.... Pro naše lidi tohleto nebylo tak důležité. Škola byla stejně tabu, protože pak bysme byli moc vzdělaní.“

Paní E. zdůrazňuje, že v současnosti většina Sintů na slušné vzdělání svých dětí dbá. Rodiče jim přejí: „... aby se dneska ve světě prosadili, našli uplatnění, aby s nima nikdo nejednal svrchu a nebral je za hlupáky, jako to bylo dřív.“

Její první muž byl Sinto, druhý Nerom. Paní E. žila v dětství i v dospělosti v obou kulturách. Patří ke generaci Sintů, kteří ještě zažili kočovný způsob života.

„Naši lidi měli dřív taky vůz s plachtou, žilo se venku. Nebyli jsme nijak bohatí. Jak my byli chudí, to bylo k breku. Když jsme se dali s mužem dohromady, měla moje švagrová malého kluka, asi dvouletého, a (malou) E., té bylo tak 7 – 8 měsíců. A tu holčičku nosil on, vpředu v košili. Já měla starý kočárek, to byla taková postýlka, kluk seděl uvnitř, tak v tom jsme ho měli. A trochu toho nádobí, a to bylo všechno, co jsme měli. No a tak jsme jezdili.“

V létě byli Sintové na cestách, na zimu bylo nutné mít nějaké pevné bydliště. Ze začátku paní E. žádné takové bydliště neměla a bydlela s tchýní. Tatínek paní E. zemřel roku 1963 na následky věznění v koncentracích. Ani on, ani jiní Romové a Sintové nikdy nedostal žádnou náhradu ani důchod, nedočkal se rehabilitace jako odškodnění za újmu, kterou utrpěl během války. Oficiální místa dlouhou dobu odmítala přiznat Romům a Sintům status „oběti rasového pronásledování“. *„Jejich argumentem bylo, že věznění těchto lidí v koncentračních táborech bylo vlastně oprávněné, neboť se tak dělo na základě opatření namířených k preventivnímu potírání kriminality.“* (Thurner 1994b: 440)

Postavení ženy – Sintky v rodinné hierarchii a její povinnosti

Paní E. v rozhovoru mluvila o hierarchii v rodině, o své situaci, když byla mladou manželkou a snachou, a o požadavcích, které na ni byly kladeny.

V tradiční rodině měli důležitou pozici a velkou autoritu rodiče, respektive tchán s tchýní. Mladý manžel stál na hierarchickém žebříčku hned pod svými rodiči. Naopak žena, která žila v rodině svého manžela, zaujímalá nejnižší postavení (Rao 1985: 11).

„Dřív to bylo tak, že rodiče mohli do všeho mluvit víc než manžel, ... oba dva. Nejvíc tchán, ale i tchýně... Také o všem rozhodovali. Mladá ženská neměla absolutně do ničeho co mluvit. V podstatě neměla právo vznášet jakékoli požadavky. Až když se postavila na vlastní nohy. Žena, snacha, byla prostě nejniž, takový posledníček. Ženy v určitém věku přehlížely i jejich vlastní děti. Tak je to i v širší rodině, když ženská dosáhla určitého věku, stoupla i na společenském žebříčku.“

V jednání s muži velmi záleželo na taktice, na ženské diplomacii a „ženské chytrosti“. Když ženy tyto strategie ovládaly, mohly se u mužů prosadit.

Požadavky na *bori* (nevěstu, snachu) jsou u všech přísně tradičních skupin tyto: panenství, pracovitost a dodržování daných pravidel (Turner, 1993: 333).⁹ Vzhled nebyl tak důležitý.

Kdyžs' byla hezká, bylo to tvoje plus. Ale na prvním místě bylo, aby ženská uměla zajistit svojí rodinu... že byla pilná, pracovitá.

A co se očekávalo od muže? Jak se poznal dobrý zet?

Od muže se prakticky neočekávalo nic. Jen aby se choval jako chlap.

A co to znamenalo?

Záleželo na rodině, kde se narodil. Když se narodil třeba u handlířů, musel koukat, aby byl dobrý handlíř, pracovitý, uměl se postarat, dovedl se ohánět. A když takový nebyl, aspoň se uměl postavit za rodinu, když to bylo potřeba.

Stejnou otázku, na dobrou snachu, jsem položila romské zpěvačce Ruže Nicolíć-Lakatosové a jejímu muži Mišovi Nicolíćovi.¹⁰ Shodli se na tom, že se tradiční obyčeje dodržovaly jenom tam, kde Romové žili pohromadě: snacha ráno vstávala jako první a jako poslední si šla lehnout. Jedna z jejích úloh byla pomáhat tchýni při práci. Dobrá snacha převzala starost o celou domácnost. Když vařila starší žena, bylo to považováno za čest. Snacha měla být *harmiko*,¹¹ stejně jako všechny ostatní Romky.

Ružin nejmladší syn, dvacetiletý Mišo, říká, že by si raději vzal za manželku Cikánku,¹² než Neromku, aby nevymizely tradice. Rodiče vehementně souhlasí.

Ruža: Když jsou romská děvčata od rodičů dobře vychovaná, tak už musí všechno vědět, není potřeba je vychovávat. Taková dívka ví už z domova, co je její povinnost... Dřív

9 K obrazu ženy v romské literatuře, viz.: Beate Eder, 1993. *Geboren bin ich vor Jahrtausenden. Bilderwelten in der Literatur der Roma und Sinti*, Klagenfurt/Celovec, s.198-218.

10 Ruža Nicolíć-Lakatos je Lovárka z Maďarska. (Lovárové – pův. koňští handlíři.) V roce 1956 emigrovala s rodiči a sourozenci do Rakouska. Ruža Nicolíć-Lakatos je nejznámější lovárskou zpěvačkou v Rakousku. Na veřejnosti začala vystupovat teprve před několika lety. Až donedávna byla totiž písňová tradice Lovárů interní záležitostí (zpívali jen mezi sebou). Její romský manžel Mišo Nicolíć pochází z bývalé Jugoslávie. Životním příběhem Ruži se nebudeme dopodrobna zabývat, je uveřejněn ve formě kratičkého článku jako příloha jejího CD *Amare gila – Unsere Lieder. Eine Dokumentation der Lovaraliedkultur in Österreich am Beispiel der Familie Nicolíć-Lakatos*. CD s přílohou: Ursula Hemetek (Tondokumente zur Volksmusik in Österreich, vol. 4, Romamusik), Wien, 1994.

11 Ve významu: pilný, pracovitý, schopný postarat se o rodinu.

12 Termín „Cikán“ (*Zigeuner*) rodina Nicolíć-Lakatosových v rozhovoru běžně používá.

bydlel Cikán vedle Cikána... Všichni se mezi sebou znali. Věděli, jak se mají chovat. Existovala sociální kontrola – od starších lidí. Každý se musel podřídít. Samozřejmě bych byla ráda, kdyby si můj syn vzal Cikánku, protože ať už pochází odkudkoli, ví, co se patří.

Domnívám se, že tato výpověď určitým způsobem vysvětluje, proč dochází mezi Romy a Nero-my k nedorozumění. Romka nebo Sintka z tradiční skupiny ví, „co se sluší a patří“, zná a dodr-žuje přísná pravidla. Obraz, jaký si většina Neromů o „Cikánkách“ utvořila, tuto skutečnost na-prosto ignoruje. Rodina Ruži Nikolić-Lakatosové samozřejmě přijme i neromské partnerky svých synů, ty se ale musejí smířit s tím, že budou dodržovat určitá pravidla (povinná pohostin-nost k hostům, na začátku dne nezačnou žádnou činnost, dokud se neumyjí, a další).

Panenství

Panenství mělo dříve u všech tradičních romských i sintských rodin velký význam. Děvčata se vdávala a chlapci ženili velmi mladí.

Paní E: Já si to vůbec neumím představit, že by nějaká holka, že by nebyla panna, než se pro-vdala, já teda myslím u našich starých, jak to bylo dřív. Ty neměly žádnou příležitost se k ně-jakému mužskému vůbec dostat, k někomu cizímu. Jen si to představte, vždyť ty lidi byli po-řád na cestě, a když se sešli – to bylo pár vozů, na chvíli pohromadě. Tehdy se mohli potkat a to už se taky pokukovalo. „Aha, tahleta by jednou mohla...“ – říkali si chlapci nebo kluci – „ta by jednou mohla být něco pro mě...“ nebo tak... Ale aby přišli jako dneska, no to bylo tehdy nemyslitelné... Tak přísné už to dneska není.

Ruža Nikolić-Lakatosová ve svém životním příběhu vypráví, jak obrovské měla potíže a pro-blémy, když otěhotněla, aniž by byla vdaná, a ještě ke všemu s mužem z jiné romské skupiny. U Romů žijících tradičním způsobem, musí být děvče pannou ještě i dnes, zvláště když se za nevěstu platí. Může se jednat o vysoké částky. U Sintů ale platit za nevěstu nebylo zvykem.

Rozdělení práce

Žena měla nejen přispívat do rodinného rozpočtu, ale i umět dobře hospodařit s výdělkem. Záleželo opět na tom, kam se žena provdala, tím se řídil i druh práce, kterou dělala: hauzíro-

vání,¹³ prodej koberců, věštění, žebrání, obrábění kovů (spolu s muži), práce v továrně, uklízení a další. Paní E. vypráví, jak přísně byla práce rozdělena u kočovných Romů.

„Normálně se musel chlap postarat akorát o dřevo a o oheň. Takže on měl na starosti dřevo, rozdělal oheň a ženy holt dělaly zbytek. Nanosit vodu, připravit jídlo a všechno ostatní... To u nás neexistovalo, že by doma chlapi nějak pomáhali, že by dělali s námi – takže když se to vezme z téhle strany, byla žena vlastně otrokyně. Prakticky musely ženský zastat všechno. Musela se postarat o peníze, musela se postarat o děti, musela se postarat o všechno.“

Tahle obrovská zátěž na úkor ženy byla samozřejmostí. Jak vyplývá ze zkušeností paní E., žádnou ženu ani nenapadlo se vzepřít. Povinností ženy bylo postarat se o vše. Paní E.: *„Ženská byla chlap a ženská v jednom.“* I když se jednalo o zámožnou rodinu, která například vlastnila koně, od snachy se očekávalo, že do domu přinese peníze. *„To se holt šlo hauzírovat, prodávalo se po domech – to bylo celkem fuk co, cokoli – nebo třeba se chodilo věštit. To bylo vážně úplně buřt, ale byly za to peníze a z nich i trocha pro ní.“*

V souvislosti s tím, jak Romové žili, a kolik různých činností ženy vykonávaly, byly jejich možnosti uplatnění vně romské společnosti velmi omezené. Erika Thurner i Aparna Rao však poukazují na jeden velmi důležitý aspekt, totiž na to, že *„Romky byly mostem mezi společnostmi“*. Byly to právě romské ženy, které udržovaly neustálý kontakt s Neromy, a z hlediska majority byla právě romská žena *„jedinečným představitelem romské společnosti“* (Rao 1985: 21).

Jedním z nepsaných pravidel bylo dělit se s ostatními členy rozšířené rodiny o peníze utržené z prodeje.

„Dřív to bylo takhle – když jeden člověk z rodiny něco měl, tak něco dostala celá rodina. Strýc, prastrýc, teta, babička – všichni něco dostali. Někdo výhodně prodal koně, tak něco dostal i bratr i strýc, ten, co prodal, si to nenechal všechno pro sebe, prostě se podělil. Stejně to bylo mezi ženskými. Když jedna z nich udělala kšeft, rozdělila, co vydělala na několik dílů, kus dostala tchýně, kus švagrová. A s vařením, s jídlem to bylo taky tak. To bylo fuk, klidně mohly být pohromadě i dvě tři rodiny. A když jsem dneska vařila já, tak jsem jim poslala plný talíř nebo plnou mísu a oni zas poslali mísu mě.“

Tento romský (sintský) zvyk – dělit se o jídlo – paní E. dodržovala, i když žila mezi gádži.

13 Podomní obchod – pozn. překl.

Měla jsem to tak, že jsem napekla i 11 bábovek. No a holt jsem všem udělala dárek – bábovku. A i dneska, když vařím, tak dám kus jednomu, a kus zase dalšímu. Zaplat' Pánbůh, že máme v domě jenom čtyři partaje. Takže každý něco dostane.

Paní E. se směje, když vypráví, že toto její chování zpočátku vyvolávalo mezi ostatními velmi udivené reakce.

Rodina nadevše

Jak vyplývá z předešlého, středobodem života Romky nebo Sintky je její rodina. Je to tak nejen u rodin žijících tradičně. Jedná se o postoj sdílený napříč nejrozličnějšími romskými skupinami. Žena má rodit děti, především syny. Ruža Nikolić-Lakatosová: *„Dřív to byla katastrofa. Tehdy chlapi chtěli, aby ženské přiváděly na svět jenom kluky.“*

Jak zdůrazňuje Mozes Heinschink, v některých případech nejsou rodiče schopni odpoutat se od svých dětí, ani když ty už dospějí. *„Žije se pro děti, zejména pro chlapce. Smysl života se soustřeďuje na děti.“* (Deurelzbacher, Wanschura 1995: 11)

Jan Yoors, gádžo, který v letech 1934–1944 mezi Lováry žil, píše:

Pro Romku byl sňatek jedinou možností proniknout, být přijata do světa mužů, Romů. Ženským ideálem bylo mateřství. Náplň života ženy byla rodina. Nevdat se pro ni bylo nemyslitelné i nepřírozené. (Yoors 1989: 191)¹⁴

Synové zůstávají v rodině, snachy se starají o rodinu svého manžela. Je-li žena matkou více dětí a je schopna rodinu uživit, těší se pozornosti a úctě. Starší žena může mít v rodinném společenství významné postavení a je respektována i muži.

Podle Eriky Thurner lze chápání rodiny jako ústřední pozitivní hodnoty považovat za symbol přežití celého tohoto etnika. *„Mnoho mladých sintských/romských žen nijak nezpochybňuje svou biologickou a společenskou roli matky a manželky, pro ně je obojí integrální součástí jejich života jako žen. Pro sociální status muže jsou stejně důležité děti jako dobře vedená domácnost. To, že naplnění těchto norem muž dostojí, ovšem nezáleží na něm, nýbrž na jeho manželce.“* (Thurner

¹⁴ Erika Thurner uvádí o uzavírání sňatku toto: *„Sňatky uzavírali Romové podle vlastních pravidel, až později docházelo k církevním obřadům a k uzavírání sňatků na úřadě. Nadále se však považovala za právoplatná i „cikánská manželství“ uzavřená bez oddacího listu.“* (Thurner 1993: 337)

1993: 338) Vedle velkých rodinných struktur jsou současným trendem i malé rodiny. „*Pokud vůbec můžeme v našem společenském systému považovat rodinu se stejnými právy a povinnostmi obou partnerů za skutečnou normu a ne pouhý ideál, potom stojí nejbližší tomuto ideálnímu modelu městské rodiny se stejnými povinnostmi a se specifickým rozdělením práce mezi oběma partnery materiálně lépe zajištěná romská/sintská rodina.*“ (Thurner 1993: 339) Pro blíže neurčitelný počet Romů a Sintů, kteří přežili nacismus, nebylo založení rodiny z důvodu nucených sterilizací vůbec možné. Takto postižené ženy o tomto tématu hovoří jen zřídka.¹⁵

Obyčeje a zvyky

Pro ženu v tradičně žijící rodině je (resp. bylo) zvláště důležité dodržovat pravidla týkající se čistého a nečistého. Předpisy vztahující se k čistotě se podle R. Vossena u tradičních romských společenství váží k těmto oblastem: ženské tělo a organismus, rozlišení členů rodiny podle věku, odlišení od „Neromů“, příprava jídla, smrt (Vossen, 1983: 244).¹⁶ U Romů, kteří se již dávno usadili (např. Romové z Burgenlandu) tyto zvyky úplně vymizely.¹⁷

Paní E.: Například, když mi dneska u Sintů spadne lžice na zem, tak už jí nesmím nikdy použít, musím ji vyhodit. Ale gádžové jí klidně zvednou, eventuelně umyjí, no, zase jí dál používají. A tohle je jen drobnost. Nebo že ženská vyjde ven v noční košili. To u Sintů nejde. U gádžů je to samozřejmost... Proto se taky říká: Gádžo a Sinto můžou žít tisíc let vedle sebe, ale nikdy ne spolu.“

Když se například na cestě stalo, že se žena dotkla sukní nádobí ležícího na zemi, muselo se vyhodit. Paní E.: „*Vysvětluj to gádžovi! Řekne: „Blázníš?“*“

Při praní se přísně oddělovalo ženské prádlo od mužského.

15 Viz. rozhovory s postiženými ženami ve filmu: Das falsche Wort. Wiedergutmachung an Zigeiner (Sint) in Deutschland? (režie Melanie Spitta a Katrin Setbole, BRD 1987).

16 Vossen poukazuje na to, že ve srovnávací folkloristice jsou různé zákazy, příkazy a přechodové rituály spíše pravidlem, než výjimkou. „*Přitom musíme mít na paměti, že oba světy, ženský a mužský, byly přísně odděleny i při soužití na velmi malém prostoru.*“ (Vossen, 1983: 244)

17 Renate Papai, manželka Ludvika Papaie, prvního předsedy romského sdružení v Oberwartu, mi vyprávěla, že si na žádná nařízení, která by se vztahovala k čistotě, nemůže vzpomenout. Paní Papai není Romka, v tradičně žijícím společenství se však i od gádžovek, které si vzaly za manželky Romy, očekávalo, že budou pravidla čistoty dodržovat.

Takže sukně se s tím prát nesměla?

Ježimarjá, ne, to by bylo hnusný, nečistý.

A když se žena spletla?

No tak to bylo hnusný... Já nevím, jak to mám říct německy. U nás to bylo prasto.¹⁸

Pokud došlo k závažnému porušení tabu nebo pravidla týkající se čistoty, zasedal *kris*, sintský soud, který rozhodl o případném trestu (Vossen, 1983: 256). Při velmi těžkém provinění mohl odsouzený člověk doživotně zůstat *prasto*. Důsledek takového trestu – vyloučení ze společného stolování – pro gádže nezní jako příliš hrozný trest, avšak pro Sinty, pro které byl život mimo skupinu, mimo rodinu nepředstavitelný a pro které měla úcta obrovský význam, to by byl nanejvýš tvrdý trest.

Paní E.: Nikdo s ním nesměl jíst u jednoho stolu. Nesměl jíst z tvého nádobí, nikdy u jednoho stolu. Chlapi si s ním už nikdy nesedli k jednomu stolu. Nesmělo se mu dát najíst ani napít ze stejného nádobí, kdyžs‘ to udělala, muselas‘ to nádobí holt zahodit. Tak to bylo.

Je to takhle ještě dnes nebo se to již nedělá?

Paní E.: No, staří to ještě dodržují, jak to dělají mladí, to nevím. Já své zvyky dodržuju. Tak například u mě nesmí jíst nikdo, no řekněme, kdo je nečistý. A taky nedám každému najíst ze svého nádobí. Však jsou ještě dneska takoví, co jedí psy a kočky.

A koňské maso?

Paní E.: Ne, to je tabu. To u mě k jídlu taky nedostanete. A když znám lidi jenom tak zběžně, tak u mě nedostanou k jídlu nic. Nebo vlastně jo, dám jim, ale dostanou to z vlastního nádobí, to mám dole ve sklepě. To není žádná urážka. Ale musím brát ohledy na svoje lidi, když přijdou.

Otázka po původu těchto pravidel a nařízení se nepokládala. Paní E.: „*Tak, jak se předávaly pohádky, předávaly se i tyhle tradice. Jeden se to učil od druhého, a tak se to předávalo dál. Vůbec si neumím představit, kdo by se po něčem takovém pídil.*“ Jak poznamenává Mozes Heinschink, pokud se někdo z komunity po původu těchto pravidel začne ptát, znamená to, že přestaly být žitou realitou. Vyloučení z komunity znamenalo pro Roma nebo Sinta žijícího tradičním způsobem života téměř to samé jako trest smrti. Byl to nejvyšší rozsudek, jaký mohl *kris* vynést. Některé zvyky a životní postoje gádžů tradičně žijící Romové a Sintí striktně odmítali.

¹⁸ Znevažovaný, nezasluhující si úctu, zostuzený, přehlížený. U Romů se označení *marime* užívá pro stav rituálního „vyloučení“ (Vossen, 1983: 246).

Naprosto cizí je jim například představa umisťování lidí na sklonku života do domovů důchodců. Mišo Nicolíć: „Z toho mám husí kůže.“ Ruža: „Byli bysme tam úplně odstrčeni od Cikánů.“ Odmítání těchto pro Neromy běžných zvyků, je pochopitelné. Vyloučení by znamenalo, že člen rodu, rodiny, společenství je najednou nucen žít mezi gádži, kteří nemají ani ponětí o hodnotách Romů a Sintů.

Zřetelný rozdíl mezi kulturami Sintů a „ne-Sintů“ lze pozorovat u zvyků a rituálů, které se týkají smrti. Větší počet romských a sintských rodů dříve dodržoval zvyk spálit stan nebo vůz, ve kterém někdo zemřel. Důležitou roli tu hrál strach z *mula* – ducha mrtvého, který se mohl vrátit a mohl být nebezpečný živým.

V rozhovoru vysvětluje paní E., proč po smrti svého druhého manžela opustila společný dům a nastěhovala se do nového bytu. Mnoho zvyků a tradic dodržovaných Sinty je pro gádže nesrozumitelných – „nestravitelných“, nemají pro ně pochopení a jsou základem nedorozumění a konfliktů. Se stejným nepochopením se u gádžů setkala paní E. V této souvislosti vysvětluje, proč raději žila mezi Sinty a cítila se tam lépe.

Paní E.: Vím to, patřím tam, jsou to moji lidé, rozumějí mi. Například vědí, teď, když mi umřel muž... Gádžo neví, jak mi je, neumí to se mnou sdílet. Neumí se do člověka vžít a ani netuší, co člověk právě prodělává, teda, co cítí. Jsou hrubější, povrchní, neumějí se ponořit sami do sebe. Nedokážou pochopit, proč se teď stěhuju z domu. Za prvé, říkám, v tom domě vidím v každém rohu stát svého muže. To nejde, to nezvládnu. To bych se duševně zhroutila. Tady je to pro mě nové [v novém bytě, pozn. B.E.-J.]. Tady se mnou nežil. Tady to je něco jiného. Tam bych žít nemohla. Kdybych nesehnala byt, koupila bych si maringotku nebo přívěs, v tom domě bych prostě nezůstala. No a to gádžo nepochopí. A oni také nejsou tak citliví, nemají takový cit. Z duchovního hlediska. Co se týče smutku.

Takže Sintové cítí větší smutek?

Paní E.: Rozhodně jsou citlivější, více trpí, více cítí bolest než gádžové. Gádžo je víc... [dívá se na B.E.-J.] – nechci nikoho urazit...

Já se neurazím.

Paní E.: Jsou povrchnější. Jistě, trocha smutku tu je, ale tak opravdově od srdce, to jsem ještě nikdy neviděla, a že jsem viděla mezi gádžema už hodně úmrtí – ale ten nebožtík ještě ani nevychladl, pořádně ještě není ani v zemi, a oni už myslí bůhví na co.

A tak to u Sintů není?

Paní E.: Ne! Ne, to neexistuje. Nebo ta jejich touha po majetku. Když někdo umře, tak tohle je moje a tohle je moje – no to je hrůza.

„Hrubost“ versus „jemnocit“. U Romů a Sintů jsou tyto pojmy chápány jinak, než je na ně zvyklá Neromka z pozice své socializace. Vysvětlení nám umožní dva příklady z rozhovoru. Ve výše citovaném úryvku mluví paní E. o hrubosti a povrchnosti gádžů v souvislosti s rozdílnými rekcemi na smrt v rodině. Jiné téma zmíněné v další části rozhovoru, se týká fyzického násilí v rodině. „Hrubost“, „surovost“ – to napadne většinu gádžů, když slyší o výprasku nebo o facce. Paní E. se k tomuto tématu vyjadřuje s úsměvem. Nemohla potlačit srdečný smích: „Pro pár ran? No, to se teda nikdo nerozved', ne jako dneska.“ A pak mi vyprávěla o pohlavcích, které musela snášet od mužů v rodině, ale i od tchýně a švagrové, stejně jako ostatní mladé ženy. Mně – gádžovce – paní E. vysvětlila, jak k takové situaci došlo:

„Já tomu rozumím, taky jsem schytala dost ran. Vím, co to je. Ale často se to holt tak seběhlo. To víte, v takový rodině, řeknu vám teď příklad, jak to bylo přímo se mnou. Bůh dej mojí tchýni věčný klid. Byla jsem mladá, byla jsem hezká – a to bylo virválu! Přišly k nám další rodiny a s nimi mladí hezcí chlapi. A už byl virvál. No a kdo to odnes? Já jsem si to odnesla. Slízla jsem holt pár facek. Ani jsem nevěděla, proč a zač... Ale kvůli tomu by nikoho ani nenapadlo utíkat pryč.“

Protože představa, že by člověk musel žít sám mezi gádži, byla naprosto děsivá. Téma domácího násilí není vlastně ani žádným tématem, téměř se o něm nemluví, a když, tak pouze uvnitř rodiny, uvnitř společnosti. Mimo tento rámec se o něm nemluví především ze strachu, že by to jen posílilo předsudky vůči Romům. Nebo že by se jeden případ stal základem – jak je to časté – dalšího obecného tvrzení: „Všichni Cikáni bijí své ženy.“ (Küstters, Spitta 1995: 57)

Tradiční romská/sintská rodina, rodinné společenství, bylo přísně patriarchální, žena mohla v sociálním postavení, které zaujímal v rodinné hierarchii, jen těžko protestovat proti tělesnému násilí.

V posledních letech vzniklo v některých zemích mezi Romy/Sinty ženské hnutí, které zaujímá kritický postoj k postavení žen v dané společnosti a kultuře.

Do budoucnosti by si paní E. přála, aby se postavení ženy zlepšilo, aniž by se snížila mužova autorita v rodině. „Ženy by se neměly tak zotročovat, jak se zotročovaly dříve. Chlap by měl zůstat chlapem a zároveň by měl být vzorem pro rodinu. Neměl by se z něho stát hadr na podlahu. Ale měl by ženě umět pomoci, když pomoc potřebuje, neměl by se bát, že tím ztratí mužskou autoritu.“

Je otázkou, jak by se k tomuto bodu vyjádřila žena žijící ještě tradičním způsobem. V těchto romských a sintských společenstvích totiž nestojí v popředí individuální potřeby jed-

notlivých členů skupiny, ale potřeby celé skupiny jako celku. Jednotliví členové se definují především jako část celku, rodiny, skupiny.

V rozhovorech s Romy a Sinty se ukazuje, že k tradicím mají ambivalentní vztah. Na příklad Ruža Nicolíć na jednu stranu přistupuje k novému vývoji ve své komunitě zcela otevřeně, na druhou stranu se však obává, aby zvyky a tradice nevymizely: „*Tolik roků to přežilo, ale teď to pomalu, pomalu všechno umírá. Až my už tu nebudem, přijde doba, kdy Cikáni už nebudou Cikáni, ale budou žít jako gádžové.*“

Postřehy na závěr

V tomto článku jsem se pokusila popsat a zachytit ty aspekty ze života jedné Sintky, které pro ni hrály důležitou roli a které měly reprezentativní charakter.¹⁹ V rozhovoru s paní E. bylo velmi poučné, jak byla schopná přistupovat k různým problémům z různé perspektivy. Jak by tu či onu situaci posuzoval Sinto? A jak gádžo? Umí zaujmout a vysvětlit rozdílný způsob myšlení v každém jednotlivém bodě.

Paní E. je velmi pesimistická, když mluví o partnerských vztazích mezi Sinty a majoritou:

„Nikde se s tím nesetkáte, a já si to vůbec neumím představit, že by někdo řekl: „Pánbůh požehnej, seš Cikánka, a budeš žít u nás.“ To neexistuje. Říkají sice „Cikán“, ale vůbec nevědí, co to slovo znamená. Nebo kdo to je, co to je. Že ten člověk má srdce, že má charakter. To vůbec nevědí. Nevím, co to s nima je. Do dneška to nechápu. Nepochopím to. Pro ně nejsme lidi. „Že už dneska umíš psát a číst, to je nezajímá, je jim to jedno, že už mezi našima lidma, řekněme, mezi mladýma, jsou studenti, právníci a všechno možný, lékaři, studenti medicíny, to se nepočítá. Jednou jsi Cikán a Cikánem zůstaneš.“

19 Velmi bych chtěla doporučit četbu časopisu *Jekh chib*, kolínského romského sdružení. V obou posledních číslech se hlavním tématem stalo téma romské/sintské ženy. V sešitě 4/1995 s titulem „Das Vergangene ist nicht vergangen“ (Minulost ještě neminula) jsou zpracovány především tyto tematické okruhy: pronásledování, odboj a strategie přežití, násilné sterilizace a prostituce z donucení v době nacistů. Sešit 5/1995, pod titulem „Roma-Frauen in Bewegung – Bilder brechen auf“ (Romské ženy v pohybu – obrazy se tříští), se věnuje těmto oblastem: politika, každodennost všedního dne, kultura. V obou vydáních se velmi otevřeně mluví o situaci žen a také o vztazích mezi romskými/sintskými a neromskými ženami. Viz *Jekh Chib*. Mit einer Zunge reden. Materialien zur Situation der Roma und der BRD, 4/1995, 5/1995). Další práce: Elizabeth Feuerstein. In keiner Sprache nicht zu Hause – wo dann? In: *Stimme von und für Minderheiten*, 7 (1993), s. 6; Liane Horvath. Brief von einer jungen Romni. In: *Stimme von und für Minderheiten* 10 (1994), s. 16; Frauen zwischen den Kulturen. Dokumentierende Broschüre zu einer Veranstaltungsreihe der Projektgruppe Christa Stippinger, Christa Waltz Amerlinghaus, Vídeň 1992 (nepublikováno).

Cesta k oboustrannému porozumění je dlouhá a není jednoduchá.²⁰ Za nesmírně důležité pokládám vzájemná setkávání a rozhovory. Právě při nich je možné bourat oboustranné předsudky.²¹

Závěrem bych chtěla uvést některé myšlenky vztahující se k budoucnosti Romů a Sintů, které vyplynuly z rozhovoru vedeným s Mozesem Heinschinkem.

Romská/sintská společnost se nachází v období proměny. Mízí autorita stáří. Mládež navštěvuje školu, stýká se s vrstevníky, setkává se tak se světonázorem neromské majority a je jím ovlivňována. Dříve v romských osadách existovala silná sociální kontrola. Ta nyní vlivem stěhování mizí. Sňatky mezi Romy a gádži jsou běžné u stále většího počtu rodin. Jak se tyto změny projeví na romské/sintské společnosti, nám zatím není známo.

V debatách, které jsme při práci na tomto článku vedli, přišel Mozes Heinschink s otázkou, zda se zrovnoprávněním romských/sintských žen nepřijde také zánik romské společnosti. Zdůraznil, že v současné chvíli na tuto otázku není možné odpovědět. Budou Romové/Sintové schopni zrovnoprávnění žen přijmout pozitivně, nebo takový krok povede k úplné asimilaci a dojde k tomu, že romské/sintské společenství zcela splyne s neromskou společností? Heinschink se domnívá, že právě strach z radikální proměny romské společnosti v důsledku změny v postavení žen je důvodem pro naprostou tabuizaci samotného tématu postavení ženy v tradiční romské/sintské společnosti. Paradoxně se však samotní Romové žijící velmi konzervativním způsobem života zasazují o změnu v postavení ženy, a to tím, že se někteří z nich snaží provdat své nejmladší dcery za gádže, aby měly lepší život.

Mnoho Neromů se potýká s konfliktem rodina versus kariéra. Heinschink upozorňuje, že tento konflikt je pro Romy a Sinty naprosto nepochopitelný. U Romů je rodina na prvním místě. Soudržnost rodiny je pro Sinty a Romy základním principem. Rodina je důležitější než náboženství, kariéra nebo politika.

Pro kulturu a společnost Romů a Sintů je 20. století zlomové. K traumatům způsobeným pronásledováním a diskriminací, se přidává strach ze ztráty kultury nebo – ještě hůře – z asimilace. Zda a jaké změny zaznamená postavení ženy uvnitř romského/sintského spole-

20 Jak bylo řečeno, s romskými a sintskými ženami se o jejich ženském údělu a o jejich situaci těžko mluví, oč tradičnější rodina, společenství, o to je to těžší. Vím o odvážných badatelkách, jejichž texty zůstávají nepublikované v šuplíku, protože jejich autorky píší o některých tématech příliš otevřeně.

21 Na tomto místě bych chtěla srdečně poděkovat: Paní E., Ruže a Mišovi Nicolíci-Lakatosovým, Mozesovi a Fatimě Heinschinkovým, Elizabeth Feuersteinové, Renate Papai, Ursule Hemetekové, Beate Burscherové, Klausu Zerinschekovi a ostatním lidem, se kterými jsem rozhovory vedla.

čerství, závisí na tom, jakým směrem se bude kultura Romů a Sintů vyvíjet. Otázka, jakou pozici budou napříště ve vnitřní rodinné hierarchii ženy zaujímat, je stále ještě otevřená.

Z němčiny přeložila Tereza Hrabovská

Literatura:

- BAUMGARTNER, Bernard 1995. 6x Österreich. Geschichte und aktuelle Situation der Volksgruppen. Klagenfurt/Celovec.
- DEURELZBACHER, Ines, WANSCHURA, Werner, 1995. „Zigeuner Forschung“, gibt es kaum. In: Beziehungsweise, hg. vom Pressedienst des Österreichischen institutes den für Familienforschung, 5 (1995).
- KÜSTERS Yvonne, SPITTA, Melanie. „Ich entscheide frei – ... als Sintezza ... und als Frau“. [Rozhovor Yvonne Küstersové s Melanií Spittou]. In: Jekh Chib. Mit einer Zunge reden. Materialien zur Situation der Roma und der BRD, 4(1995), s. 52-59.
- RAO, Aparna, 1985. Zur Rolle der Frau bei den Zigeunern. Vorurteile, Ideale und Realität. In: Gisela Völger, Karin v. Welck (eds.): Die Braut. Geliebt – verkauft – getauscht – geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Materialsammlung zur Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef Haubrich-Kunsthalle Köln, Köln, s. 1-11.
- THURNER, Erika, 1993. Sinti und Romafrauen. Die Ambivalenz des Ethnischen. Ethnizität als Konstituierungs- und Abgrenzungspotential. In: Nahe Fremde – Fremde Nähe. Frauen forschen zu Ethnos, Kultur, Geschlecht. Wien: WIDEE (Wissenschalterinnen in der Europäischen Ethnologie), (= Frauenforschung, 24).
- THURNER, Erika, 1994a. Ein „Zigeunerleben“? Als Sinto, Sintiza, Rom und Romni in Salzburg, In: Mozes F. Heinschink, Ursula Hernetek (eds.): Roma. Das unbekannte Volk. Schicksal und Kultur, Wien.
- THURNER, Erika, 1994b. „Zigeuner“. Das Vorurteil als gesellschaftlicher Platzanweiser. SWS Rundschau 44, 4 (1994), s. 437-447.
- VOSEN, Rüdiger, 1983. Zigeuner. Roma, Sinti, Gilanos, Gypsies zwischen Verfolgung und Romantisierung. Katalog zur Ausstellung des Hamburgischen Museums für Völkerkunde. Frankfurt a. M / Berlin / Wien.
- YOORS, Jan, 1989. Das wunderbare Volk. Meine Jahre mit den Zigeunern. München.

— Černý motýl

Krátká esej o identitě, moci a interpretačních strategiích¹

Jakou sukni si musí [Kiba Lumberg] obléct, aby ji ostatní uznali za plnohodnotného příslušníka světa umění: romskou sukni?²

Instalaci, která inspirovala E. Numellina k této otázce, představila světu finská umělkyně Kiba Lumberg v roce 2000.³ Právě skrze toto dílo se Kiba Lumberg vyjadřuje k podstatě své práce a svého postojů jako umělkyně. Její název – Černý motýl – zároveň odkazuje k názvu jejího prvního románu *Musta perhonen*.⁴ Na jednu z nejdůležitějších otázek – „Kdo jsem?“ – nám dává Kiba Lumberg dost jednoduchou a zároveň anachronickou odpověď.⁵ Její autobiografický román

„...interpretuje světonázor a obecný pohled na ženy tmavé pleti. Tyto ženy musí žít potichu uvnitř své kultury a svoje názory si musí nechávat pro sebe. Na základě tohoto principu vlastně funguje i celý systém tohoto světa. Nicméně je mezi nimi mnoho talentovaných žen, které by měly dostat příležitost vyjádřit se.“⁶

1 Zoltán Beck, Ph.D., působí na Ústavu romistiky na Univerzitě v Pécsi (Maďarsko). E-mail: beckzoli@gmail.com

2 Esko Nummelin, „Kiba Lumberg, Otherness and Nostalgia Dressed in Stories”. In: Tímea Junghaus, Katalin Székely (ed.), *Paradise Lost*, Budapest: OSI, 2007, s. 121.

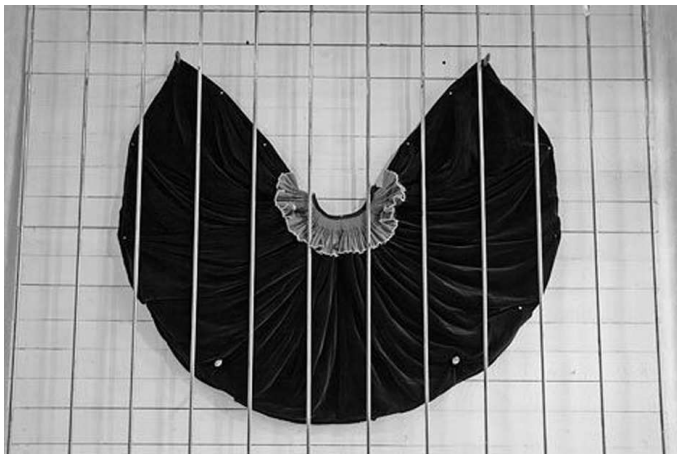
3 Série fotografií dokumentujících tuto instalaci lze dnes nalézt v mnoha katalozích současného evropského umění. Viz např.: Tímea Junghaus, Katalin Székely (ed.): *Paradise Lost* (Budapest, OSI, 2007, s. 131-133), Tímea Junghaus (ed.): *Meet Your Neighbours* (Budapest: OSI, 2006, s. 118, s. 120-121), a Kiba Lumberg: *Musta perhonen* (Černý motýl), Helsinki: Sammakko, 2004.

4 Kiba Lumberg: *Musta perhonen* (Černý motýl), Helsinki: Sammakko, 2004. Maďarský překlad úryvků z toho románu viz <http://www.amarodrom.hu/archivum/2007/02/36.html>

5 Metaforu černého motýla (a její další variace: lidmi obdivovaná a chovaná zvířata zbavená svých typických atributů) používají ve svých pracích i romsky píšící autoři v Maďarsku – viz Magda Szécsi a její díla z devadesátých let. Pro svou nedávnou divadelní hru použila Magda Szécsi i stejný název – *Zvláštní černý motýl* (Különleges fekete pillagó, premiéra 25.9.2009, divadlo Hókirálynő, Budapešť – <http://hokiralyno.hu/galeria/loadasok/pillango/index.html>).

6 R.A., <http://www.amarodrom.hu/archivum/2007/02/39.html>

Instalaci tvoří černá sukně, rozprostřená a přibodaná noži na bílé dřevěné prkno, které je umístěno za mřížemi. Nejprve se pokusím přiblížit k sémantickému obzoru díla tak, že zopakuji postup ostatních kritiků (Numellin, 2007; R.A., 2007). Ti svou interpretaci založili na alegorickém chápání významu díla, přičemž vyšli z jistého autobiografického momentu: dospívající Kiba Lumberg opustila svou (původní) komunitu, protože si chtěla hledat svou vlastní (ne její komunitou danou) cestu. Jenže pokud uva-



| Kiba Lumberg, Černý motýl (dřevo, textil, barva; 310x30x280cm).
Instalace na benátském Bienále v roce 2007. |
Zdroj: <http://www.universes-in-universe.de/car/venezia/eng/2007/tour/roma/img-06.htm> |

žujeme tímto směrem, brzy narazíme na ideologické (a možná i teoretické) meze takového výkladu. Přehlízíme zde totiž prvek individuality a naše myšlení se zastaví u binární opozice. Alegorická zkušenost se tak obrací proti nám. Stáváme se vězni vlastního myšlení, protože jsme zmáčkli tlačítko na stroji stereotypů a nevědomky napsali rozsudek dříve, než jsme vůbec začali o věci uvažovat. Náš rozsudek zrcadlí tajné očekávání většiny, totiž že menšina zůstane *jiná*. Když se předpokládaná homogenní komunita začne rozrůžňovat a stávat heterogenní, když se začnou zájmy jejích členů rozcházet, tehdy začnou její členové rozdílně nazírat také sami sebe a náš vztah k nim – *jiným* – se rovněž změnit. Zkušenost vlastní osobnosti zjevně změnit i samotné vyjádření umělce a jeho morální autentičnost.

Nyní definujme sukni jako součást ženského oděvu. V tomto metonymickém vztahu pak sukně začne představovat samotnou *romňi* (romskou ženou) zbavenou svobody. Ale jak vysvětlíme, že sukně, která je sama o sobě symbolem identity určitého pohlaví a etnika, je zde zobrazena jako *oblečení vězně*?⁷

Původně jsme o sukni uvažovali jako o znaku odkazujícím k romským ženám, nyní je ve svém významu konfrontována s nadčasovou metaforou ukradené svobody. Akceptováním jiné optiky získává černá sukně nový rozměr. V Černém motýlu už nevidíme jen postavu ženy

7 Tímea Junghaus, Katalin Székely (ed.), *Paradise Lost*, Budapest: OSI, 2007, s. 120.



| Finské Romy ze skupiny Kale v tradičním oděvu. Právě jeho stěžejní součástí, bohatě řasená černá sametová sukně, se stala ústředním bodem instalace K. Lumberg Černý motýl. | Zdroj: <http://www.angry-feet.com/forum/viewtopic.php?f=12&t=727&start=15> |

držené v zajetí. Stabilita naší metaforické konstrukce, původně založené na vizuální podobnosti, se tak ztrácí mezi rozdílnými významy.

Vězením je vlastně Černý motýl sám; zosobňuje hrozící sílu tradice. Součástí instalace jsou i kapesní nože. Připomínám naše původní jednoduché významové schéma, kde sukně a kapesní nože představovaly sexuální symboly. Nyní se pokusme toto úzké významové spektrum rozevřít. Dřevěné a kovové rukojeti nožů

zabodaných mezi perlami se stávají součástí ozdoby fialového lemu sukně a zároveň jsou i nástroji, kterými je ukřižovaná. Máme je vnímat dohromady jako neoddělitelný významový celek? (Nezapomínejte, že příběh o ukřižování je dobře známou součástí romské mytologie.)⁸ Myslím si také, že další funkci mají i mříže, které od nás na první pohled jen oddělují vystavěnou sukni – jsou zároveň svědomitými strážci světa, který sukně a kapesní nože představují.

Mříže, sukně a kapesní nože se nás vybízejí, abychom pohybovali jejich významy. V naší zvláštní, metaforicko-metonymické situaci se tyto proměnlivé a aktualizované prvky navzájem střetávají a získávají schopnost své tradiční, ustálené významy přepisovat a přenášet. Celá romská tradice je nepřístupná, to je zde naznačeno zamřížovanou sukni, ale sukně samotná není nepřístupná pro kapesní nože. Je s nimi spojená. Toto spojení ukrývá svět opačných významů a vytváří další hranici, jež není sexuální ani morální, nýbrž etnická, kulturní: je to izolace a segregace zároveň. Mříže poukazují na svobodu, ale zároveň vymezují její hranice a nepřipouští jejich překračování.

Sukně a nože leží v podvědomí jako třpytící se křídla motýla:

⁸ Již nejranější historické zdroje přinášejí svědectví o inkorporaci křesťanské mytologie do legend o původu Romů. Právě legenda o hřebech pro Krista je jednou z nejběžnějších vyprávění a způsobů prezentace i sebezprezentace Romů, právě proto, že křesťanská mytologie je legitimním narativním rámcem pro obě strany.

"Vědomě se nesnažím být Romkou, ale Romové mě obklopují a objevují se v mých snech"⁹

Sukně s noží zůstává v říši snů jako roztržitá realita. Jinak řečeno, ego potlačuje své vlastní touhy. A máme zde další obzor: metamorfózu vlastního já.

Černý motýl (celá instalace, nejen sukně) představuje vlastní komplexní identitu existující v neustálém pnutí vyplývající z nejistot a různorodosti, identitu, která není schopná se stabilizovat, aniž by vstupovala do dialogu s jinými světy, kulturami atd. Tento vztah s vnějším světem však není založen na rovnocennosti z hlediska postavení a moci. Umělkyně zde nejspíš rekonstruuje a tak ukazuje situaci *těch (v tomto vztahu) níže postavených* a zároveň *konfrontuje majoritu s jejími vlastními strategiemi moci a ovládnutí*.¹⁰

Vše vyznívá ještě přesvědčivěji, jsme-li obeznámeni s politicko-společenským aktivismem Kiby Lumberg. Nepracuje pouze se svým vnitřním neviditelným konfliktem a ambivalentními otázkami, které z něj vyplývají, nýbrž kritizuje celou společnost, včetně romských komunit. Z čehož samozřejmě pramení debata a kritické poznámky směřované na adresu umělkyně ze strany představitelů těchto komunit.

Černý motýl je montáží, nejen materiálů jako textil, dřevo, kov a barvy, ale i rozdílných pozic na mocenském žebříčku, mentalit a postojů. Nebrání se rozdílným významům a interpretačním strategiím. Pouze umisťuje jednotlivé části svého celku do metonymických vztahů, v rámci kterých mohou volně oscilovat, střetávat a setkávat se, a tak staví do nepohodlné pozice ty,



| Kiba Lumberg. | Zdroj: <http://www.kibalumberg.fi/albumi/esteitarajojapiikkilankaa/466754> |

⁹ Tímea Junghaus, Katalin Székely (ed.), *Paradise Lost*, Bupadest: OSI, 2007, s. 21.

¹⁰ Iván Lust, „Desire and Authority. The necessity of a psychoanalytic critique of culture“. In: *Thalassa*, 1999/2-3, s. 7-44. (A další autoři zabývající se tématem postkolonialismu, zejm. Homi K. Bhabha, G. Ch. Spivak).

kteří je chtějí přesně identifikovat. Zamřížovaná, osamocená, bezmocná a bezbranná sukně – motýl je pro ně nepřístupná. Její nepřístupnost je však opět ambivalentní, protože svoje imaginární inteprety zbavuje jistoty jejich převahy.

Nakonec bychom neměli zapomínat na diváka – i ten je součástí exponátu, není jen tím, kdo se dívá, nýbrž je sdělením instalace nucen k aktivitě. Práce Kiby Lumberg nutí diváka učinit rozhodnutí, zaujmout stanovisko. Interpretace není nutnost, ale stává se zde povinností: skutečnou individuální, sociální zodpovědností a aktivitou.

V tuto chvíli se Černý motýl stává odhalením příběhu Evropy, která vládne absolutní autoritou¹¹. Vystavuje kolonizované Cikány ve své zahrádce lidských bytostí, podobně jako zacházela na počátku minulého století s *Nanukem*.

Z angličtiny přeložila Tereza Sosíková

11 Srovnej s mapami Damiana Le Base. (K tvorbě autorů Damiana a Delain Le Basových viz *RDž jevend* 2009 – pozn. red.)