





— Obsah

Bernard Leblon	
Manušové z Auvergne, poslední francouzští nomádi	9
Bernard Leblon	
K hudbě francouzských Romů	17
Kristina Dienstbierová, Barbora Šebová, Kateřina Turková	
Gitani v Perpignanu a okolí	22
Kristina Dienstbierová	
Vliv letničního hnutí na komunity katalánských Gitanů v jižní Francii	31
Barbora Šebová	
Identita perpignanských Gitanů:	
Gitani v Perpignanu a různé aspekty jejich identity	52
Kateřina Turková	
Gitanka mezi tradicí a současností – Postavení ženy ve vybraných komunitách katalánských <i>Gitanos</i> ve francouzském Perpignanu a okolí	65
Alan Reyniers	
Migrační pohyby Romů ve Francii: poslední francouzští nomádi	91
Lukáš Houdek	
Kalderašští Romové na předměstí Saint-Denis	102
Flamenco ovlivňuje každou minutu mého života	
– Rozhovor s Gabi Jimenezem	114

Františka Dvorská Tony Gatlif	————	121
Alexandre Romanès	————	128
Esméralda Romanez	————	132
Matéo Maximoff Routes sans roulettes	————	140
Matéo Maximoff Sudba Ursitorů	————	166
Ctibor Nečas Cikánský tábor v Letech (1942–1943)	————	186
Arne Mann Spomienka s Danielú Hivešovú-Šilanovú	————	198
Lada Víková Rozhovor s Evou Danišovou	————	200
Eva Danišová Pal miro papus / O mém dědečkovi	————	207
Viktor Šlajchrt Nenápadná ryzost Ilony Ferkové	————	211
Ilona Ferková Vakeriben pal e Anglija / Příběhy z Anglie	————	214
RECENZE / ANOTACE	————	231

— Úvod

Francie patří mezi země s velice pestrrou skladbou romských skupin. Nalézáme zde skupiny vlašské i nevlašské, kočující i usedlé, mluvčí různých romských dialektů i jazykově asimilované, bohaté i chudé, vysoce vzdělané i takové, které vzdělával život. Promítá se to do různorodosti životních stylů, migrační historie, postojům k tradici či moderně, ale i do detailů například co do pestrosti hudebních preferencí. Jedna dimenze ovšem schází: ve Francii již patrně nežijí přímí potomci úplně první romské migrační vlny z 15. století, o které hovoří dobové prameny jak ve Francii tak v četných dalších zemích střední a západní Evropy. Všechny romské skupiny, které v současné době na území Francie žijí, se sem dostaly až později, po delším pobytu v některé okolní zemi. Ve Francii některé z nich však od doby svého příchodu žijí tak dlouho, že přebraly řadu prvků i z francouzské kultury a jazyka, ale nikdy do takové míry jako Manušové pod vlivem německým či Calé pod vlivem španělským. Ani v okolních zemích nebudeme najít skupiny, u nichž by francouzské prvky byly tak extenzivní, jak jsou německé či španělské u jmenovaných Manušů či Calé. V určitém slova smyslu by se dalo říci, že „francouzští Romové“ neexistují (pokud ovšem vůbec můžeme romské skupiny přiřčovat k některému regionu).

Podrobnější přehled o různých migračních vlnách skrze a do Francie od středověku do dnešních dnů nám podává Alain Reyniers, ředitel francouzských *Études tsiganes*, pendantu *Romano džaniben*. Na jednu nově příchozí migrační skupinu máme příležitost podívat se blíže díky zprávě Lukáše Houdka, který se v jedné z nově příšlých kalderašských komunit v pařížském St. Denis podrobněji rozhlížel a popsal nám některé základní rysy života jejich obyvatel.

Jistý úvod do situace Romů ve Francii ze dvou různých úhlů pohledu představuje také dvojpríspevek Bernarda Leblona: jeden reflektuje vlastní dojem ze současné situace kočovných skupin Romů ve Francii a reakci Leblonových romských přátel, zatímco druhý se dívá na různá romská seskupení z pohledu jejich hudby.

Stěžejní část tohoto čísla je tvořena třemi studiemi, které vznikly společně, jsou mezi sebou vzájemně provázané a vztahují se k jednomu regionu ležícího těsně u francouzsko-španělských hranic, v okolí Perpignanu. Dozvíme se o tamní početně dominantní skupině Gitanů

a jejich vztahu k jiným romským skupinám, tak jako o jiných složkách identity, aspoň pokud se to podařilo zjistit Barboře Šebové. Kateřina Turková souběžně shromažďovala výpovědi o různých aspektech role ženy v této komunitě, zatímco Kristina Dienstbierová se věnovala vlivu letničního hnutí na život těchto gitanských komunit.

S Francií je spojen také osud slavného režiséra Tonyho Gatlifa, jehož nám portrétovala Františka Dvorská. Sám se nám představuje další francouzský umělec, progresivní výtvarník Gabi Jiménez, a to formou rozhovoru, který nám laskavě poskytl prostřednictvím emailu. Chybět nebude ani další umělecký žánr, literatura. Tentokrát představujeme francouzskou spisovatelku romského původu, Esméraldu Romanes. Připomene opět také Matéo Maximoffa a navážeme na jeho obšírný portrét v *Romano džaniben* – říj 2005. Jeho prvotinu *Sudba ursitorů* (*Les Usitory*) přeložila letos do češtiny pro nakladatelství Argo Pavla Machalíková. Využíváme příležitosti a přetiskujeme ukázkou z překladu. Prostřednictvím dalšího překladu, který vznikl na půdě brněnské Masarykovy univerzity, dáme nahlédnout ještě do jednoho Maximoffova románu, autobiografického vyprávění *Routes sans Roulottes*.

V rubrice literatura najdete už mimo francouzské téma nejnovější vyprávění Ilony Ferkové, spolu s analýzou jejích povídek, kterou nám poslal publicista Viktor Šlajchrt, a portrét překladatelky Evy Danišové, doplněný o její povídku. Dále nabízíme nová zjištění a shrnutí vývoje koncentračního tábora v Letech u Písku, která nám zaslal Ctibor Nečas v roce svého 75. jubilea. Chtěli bychom mu k němu vyjádřit vřelé blahopřání a poděkovat mu i jménem čtenářů za jeho upřímný zájem a za důslednou pečlivost s níž neúnavně zpracovává témata svých historických prací.

Peter Wagner

Pozn.: Na tomto místě bychom se chtěli omluvit za naše opomenutí: Článek Łukasze Kwadransse „Výuka Romů v Polsku – úřední zpráva“ v časopise *Romano džaniben* – jevend 2007 přeložila Karin Kvapilová.

— Manušové z Auvergne, poslední francouzští nomádi

*Bernard Leblon (*1934) je předním francouzským odborníkem na flamenco a jeho producenty – Gitany. Na toto téma publikoval několik knih a článků. V 80. letech založil na univerzitě v Perpignanu Centrum multidisciplinárních studií o minoritách (Centre de recherches pluridisciplinaire sur les minorités), kde také do roku 1994 vyučoval. Je členem několika organizací zabývajících se romskou historií, hudbou a jazykem.*

V následujících dvou článcích nás stručně seznamuje s historií Romů ve Francii a s jejich hudbou. Spíše než o odborné články se jedná o jakési eseje, do kterých vnáší osobní reflexi současného stavu věcí. Žije v horách poblíž Perpignanu ve velkém starém domě, kde ho občas navštěvují jeho romští přátelé z různých romských subetnických skupin.

Ve Francii žijí tři hlavní skupiny Romů:

Jako první přišli na její území příslušníci sinto-manušských skupin, a to – od 15. století příslušníci francouzské podskupiny (*valštiké Manuš*), později Romové z německé podskupiny (*gačkené Manuš*), kteří pobývali v Německu, a Sintové, kteří pobývali v Itálii. Další velká skupina Romů – Gitani (Kalé), přišla do Francie koncem 18. století (katalánská podskupina) a později andaluská (nebo španělská) podskupina. A konečně, od počátku 20. století, přichází skupina tzv. „Rom“,¹ z nichž někteří byli až do poloviny 19. století drženi v Rumunsku v otroctví.

Nerad mluvím o Romech obecně, protože i přes mnoho společných znaků jsou mezi jednotlivými skupinami a podskupinami velké rozdíly. Zároveň ale také nerad mluvím o jedné skupině nebo o jedné podskupině zvlášť. Kontakty, které jsem navázal v průběhu uplynulých padesáti let, mne naučily, že je třeba se vyhýbat generalizaci, a to samozřejmě platí pro příslušníky jakékoliv lidské populace. Proto se omezují na popis lidí, které znám, mluvím o té a té rodině nebo ještě spíše o tom a tom jedinci. I to činím se stále většími obtížemi a nedůvě-

1 Apelativum užívané francouzskými Romy pro subetnickou skupinu u nás známou pod názvem „olaští“ Romové. Pro větší přehlednost se ve francouzštině někdy užívá transkripce *Rrom*, zde respektuji originál (pozn. překl.).

rou ke svým tazatelům. V každém případě je mnohem jednodušší mluvit o věcech, které známe jen povrchně, než odhalovat před neznámými lidmi životy osob, s nimiž máme blízký vztah, sdílíme s nimi určitou intimitu. Máme totiž pocit, že je tím zrazujeme. Velmi dlouho se po mně chtělo, abych se účastnil různých přednášek a seminářů pro veřejnost, zvláště pro sociální pracovníky a pracovníky státní správy, kteří se při své práci setkávají s Romy. Mělo to napomoci porozumění a zlepšení vztahů mezi nimi. Dělal jsem to rád, protože jsem doufal, že bych tak mohl zabránit nedorozuměním a konfliktům. Myslel jsem si, že je třeba mluvit, informovat gádže (Neromy) o Romech co nejvíc, protože jsem byl přesvědčen, že projevy rasismu či zavržení ze strany Neromů pramení z neznalosti Romů. Zároveň jsem ale vnímal, že většina Romů preferovala taktiku „neviditelnosti“, a uvědomil jsem si poměrně záhy dvojznačnost svého chování. Toto kulturní dilemma vyjádřil velmi přesně jeden mladý romský intelektuál, piemontský Sinto José Brun, během konference v La Rochelle (1988):

„Ve skutečnosti neradi šíříme informace o naší kultuře, z různých důvodů. Mnoho Romů, kteří dnes žijí v majoritní společnosti, je ‚neviditelných‘ – jsou zapojeni do různých ekonomických struktur a lidé o jejich původu nevědí. Dnes po nás chtějí, abychom se zapojili do dění občanské společnosti. Je to konfrontace mezi naším přáním být neviditelní, uchránit si svou kulturu na straně jedné a oprávněnou nutností reagovat na současné dění na straně druhé... Představte si tedy dilema, před kterým stojíme: nabídnout nebo odhalit cizím naši kulturu v době, kdy se velmi diskutuje o možnostech našeho přijetí do společnosti.“

Znal jsem jiného francouzského Roma, také Sinta, který více než čtyřicet let bojoval za to, aby svou kulturu představil gádžům a zbořil tak jejich předsudky vzhledem ke svému lidu. Zpívá písničky jako je tato (někdy v sintštině, nejčastěji ale ve francouzštině, aby mu všichni rozuměli):

*Poslouchej mě, poslouchej mě, gádžo.
Já jsem, vzpomínáš si, jsem cikán,
kterého si jednou před svými chytil a křičel si:
„Na zloděje! Na zloděje, přinese nám smůlu!“
A věděl jsi, že jsem nevinný, ale chytat cikány je zábava.*

*Chci zpívat, zpívat
abyste pochopili,
že nemáte soudit, gádžové,
romský lid skrze vaše legendy*

*Poslouchej mě, poslouchej mě, gádžo.
Myslíš opravdu, že jsme tak jiní?
Nemáme, gádžo, stejnou krev?
Stejnou krev, co prolévali naši otcové, když bojovali bok po boku ve válce?
Nemáme, gádžo, stejné srdce? Stejně slzy tváří v tvář neštěstí?*

*Chci zpívat, zpívat,
abyste pochopili,
že nemáte soudit, gádžové,
cikánský lid skrze vaše legendy.“*

(orig. ve francouzštině)

Tento můj sintský přítel se jmenuje Lick. Napsal také mnoho knih, aby vyprávěl o svém životě, o životě svých lidí a ukázal gádžům, že nemusí mít z Romů strach a zavrhnout je. Dnes cítím, že je zklamaný, trochu zahořklý. Jeho lidé mu vyčítají, že odhalil jejich soukromí gádžům, a gádžové nevypadají, že by jeho poselství pochopili. Podezíravost a nenávisť vůči Romům jsou zde stále a nové francouzské zákony brzy znemožní život i těm posledním kočovníkům.

Chci zde mluvit o těch, kteří donedávna kočovali s koňmi a s dřevěnými vozy. Jedny z posledních jsem poznal před deseti lety v auvergueských horách. Byl jsem velmi překvapen, protože jsem netušil, že ještě existují. Viděl jsem, jak se ke mně po malé cestě ohraničené lesem blíží jeden z těch starých vozů. Byl tažen dvěma koňmi. Vzadu běželo hříbě. Nad střechou bylo vidět kouř, vycházející z komína kamen. Vepředu šel střapatý, velmi černý muž, který náruživě posunkoval. Přirozeně jsem se s ním chtěl seznámit a on se také stal mým přítelem.

S ním a se členy jeho rodiny (Reinhardtovi, Zieglerovi a Gargovitchovi) jsem potom jezdil po Auvergne. Tábořili jsme na březích řek, řezali tam proutí, ze kterého dělali muži úžasné, vícebarevné košíky, které ženy chodily prodávat od domu k domu (Romové říkají „faire la chine“²). Hledali jsme dobrá místa pro pastvu koní. Poznal jsem, že znají divoké rostliny, ty, které jsou dobré k jídlu a které se hodí do „zumin“, velké rodinné polévky, a ty, které jsou léčivé. Večer jsem viděl děti, tlačící se u ohně, který se rozdělal venku pod hvězdami, jak poslouchají s vytřeštěnými očima „paramisa“, ty pradávné magické pohádky, ve kterých se „Étchapoutchela“

2 Nebo *mangav* – *mangova* – když mluví romsky.

(Popelka) provdá za ježka.³ Viděl jsem také nenávistné pohledy venkovanů, když jsme přijeli do vesnice. Slyšel jsem je, jak nám vyhrožují, že nám zapálí vozy, jestli rychle neodjedeme. Někdy přišli dokonce s puškami v rukou. Na jeden z jejich karavanů jeden gádžo nedávno vystřelil, i když přitom riskoval, že zabije některé z dětí. A oni si nešli stěžovat, protože věděli, že policie jim nikdy nedá za pravdu. Strážníci je vyhánějí odevšad, i z obecních pozemků, které patří všem. Obce nechávají hloubit příkopy u příjezdových cest nebo je dávají zasypat balvany, aby vozy a karavany na kraji cesty nemohly zastavit. Před deseti lety jsem se ptal mladých Manušů, co budou dělat za pár let. Říkali mi, že by chtěli zůstat s koňmi a pokračovat ve výrobě košíků, opravovat židle a další věci, ale hlavně že by chtěli odjet někam daleko, někam, kde je „*kliste*“ (četníci) nechají na pokoji. Dnes žijí ve městě, oženili se s Neromkami a vědí, že jejich děti už nebudou mluvit jazykem jejich předků.

Některým lidem bude moje nostalgie po době minulé – a přesto tak blízké – připadat úplně směšná. Copak není třeba žít v přítomnosti, přijmout pokrok a mizení takových archaismů jako je vůz tažený koněm a večerní oheň, u kterého se poslouchají příběhy v jazyce Manušů? Ti, co si to myslí, si neuvědomují, že to je celá jedna kultura, která zanikne. Nejenom bohatý indický jazyk s devíti pády, ale také bohatství legend a prožitých příběhů, vědění předků, umění žít v přírodě. Nevědí, že se zánikem takovéto kultury se ochudí celé lidstvo. Svět bez Romů je jako venkov bez ptáků; je smutný, na umření! Poslední nomádi vědí, že ti, co se zastavili, aby se usadili, ztratili svou duši. Nazývají je „*thodé Manus*“ (rozředění, smytí, Manušové). Říkají: „*Manuš, který nekočuje, to už není opravdový Manuš.*“ Mají bohužel pravdu a vláda, která bojuje proti jejich způsobu života, ví, co dělá. Usazení, konec cesty, to je také konec jedné kultury. Manušové, kteří byli takto „vyčištěni, vylouhováni (*lessivé*)“, si sice zachovávají hrdost na svůj původ, ale budou se cítit frustrovaní, zbavení toho, co utvářelo jejich identitu. Dobře to ukazuje příklad Gitanů z jižní Francie. I když byli ve Španělsku usazováni od 17. století, zůstali „Cikány“. Plán, který pokládal sedentarizaci za první krok k jejich integraci (nebo spíše desintegraci), kompletně selhal. Ztratili ale schopnost užívat svůj jazyk a trpí tím, že byli takto „přízpůsobeni“. Co by dali za to, kdyby uměli komunikovat v tomto vyvražděném jazyce, kdyby ještě uměli rozeznat léčivé rostliny a zpěv ptáků. Neudělali jsme z nich občany jako jsou ostatní, ale pouze vyvrhele, lidi vyrazené, vyloučené. Je jen otázkou času, kdy alkoholismus, drogy a AIDS postihne i zbylé příslušníky tohoto posledního svobodného lidu. Jednou mi jeden venkovan z Auvergne říkal: „*Když jsem byl mladý, chodil jsem chytat pstruby s mladými Manuši. Ted' už pstruzi nejsou, všechno je znečištěné. Drobní farmáři, kteří ubytovali Romy na*

3 Ěšapúčela nebo Ěšaputela – pochází z „éša“ (popel) – slova alsaského původu.

svých pozemcích, zmizeli. Pro Romy už není místo a děláme s nimi úplně to samé, co dělali Američané, aby se zbavili Indiánů.“

Obávám se, že vymizení posledních kočovníků z našeho venkova, je pouze výstražný signál: jakmile se naše společnost zbaví svých Romů, bude ohrožena ona sama, bude řada na ní, protože odmítání všeho odlišného nemůže mít než sebevražednou tendenci.

Manušové se vždy věnovali hudbě. Dříve hrávali v malých vesnických hospůdkách k tanci nebo chodili večer hrát do bister, aby si vydělali nějaké drobné. A potom přišel Django, velký Django Reinhardt, kytarový génius, který se rozplakal, když poprvé uslyšel jazz. Druhý den si vzal kytaru a vymyslel nový styl, který od té doby nazýváme „jazz manouché“. Dnes, kromě jeho syna Babika, hraje tuto hudbu mnoho dalších jeho „bratranců“. Je jich tolik, že je nemožné je vyjmenovat. Někteří se přizpůsobili novým rytům tradičních písní, které si ještě brouká mnoho lidí, jako „*Blumeli, blumela*“ (Malá kytička) nebo jako „*Tut hi či*“ (Nic nemáš):

*Tut hi či, man hi či, i lači čaj,
keras ho kamas un hi men či.
An i tsukro, lon un sonakaj.
Hi men i tikno vago i puro graj,
i lači čaj.*

Ty nemáš nic, já nemám nic, má milá.
Děláme, co chcem, a nemáme nic.
Přines cukr, sůl a zlato.
Máme malý vůz a starého koně,
má milá.

Jiní členové Reinhardtovy rodiny se nechali ovlivnit rumbou, kterou hrají Gitani, během květnových setkání v Saïtes-Marîes-de-la-Mer. Výsledkem je trochu hybridní muzika – původně kubánský rytmus, přejatý katalánskými Gitany, ale s manušskými slovy, jako v případě písně „*Me ham manush*“ (My jsme Manušové) od Printso Zieglera-Reinharta.

Druhá světová válka byla pro Romy velmi tragickou událostí. Muži, internovaní v táboře Rivesaltes poblíž Perpignan, byli vysláni do Camargues, aby tam budovali tábor v Saliers (poblíž Saïtes-Marîes-de-la-Mer), než tam za nimi přijedou jejich rodiny. Byl to tábor postavený „na oko“, aby členové Mezinárodního červeného kříže uvěřili, že se s Romy v okupované

Francii zachází dobře. Měl budit zdání prázdninového tábora na břehu moře, ale byl obehnán ostnatým drátem a uvnitř se po dvanácti nebo patnácti mačkali lidé v boudě pro jednoho koně a jeho pána, a umírali tam hladu. Bilou Reinhardtové, sestře Manuše, kterého jsem poznal náhodou v Auvergne, bylo tehdy pouze 4 nebo 5 let, ale vzpomíná si:

„His men či te xas, kek xáben. O morš naš džan le vri divesé te róden xáben. Majstens le či. Anens le matréli, i tin kótar máro, káke tíkno. Xas láutre mit kukova. Kána nasti leyam ménge níkli – džjám mánge fort. Trin berš an i lada ...“

„Neměli jsme nic k jídlu. Muži mohli během dne venku shánět potravu, ale většinou nesehnali nic. Občas přinesli pár brambor a malý kousek chleba, ne větší než tohle. O to jsme se všichni dělili. Když jsme mohli, utekli jsme. Tři roky [jsme] v tom táboře [zůstali]“.

Po odchodu Němců se o Romy nikdo nezajímal. Museli si pomoci sami a vrátit se pěšky do Auvergne, žebrajíce cestou na farmách o trochu jídla. Potom si postupně koupili starého koně, malý vůz a vydali se znovu na cestu. Během skoro půl století našli znovu svobodu, začali znova vyrábět košíky, hrát hudbu a vyprávět si večer příběhy okolo ohně. Ale teď jsou polapeni časem, svět se vyvíjí bez slitování, dveře se zavírají, srdce také ... V době míru jsou vytažovány zbraně a míří se na děti. Ne, to, co cítím, není nostalgie po minulosti, jejíž krutosti si uvědomuji, ale spíš obava z budoucnosti, kdy zánik Romů předznamenává bezpochyby zánik zbytku lidství.

Summary

The Manoush of Auvergne, the last nomades of France

Bernard Leblon (b. 1934) is a leading French specialist on flamenco. In the 1980s he founded the Multi-disciplinary Center of Minority Studies at the University of Perpignan where he taught until 1994. He is a member of several organizations involved with Romani history, music and language. This article is an essay into which he brings his personal reflections.

There are three main Romani groups in France: Manush (Sinti) from Germany and Italy, Gitanos (Calé) from Spain and, since the beginning of the 20th century, Vlax Roma from Romania. Prof. Leblon does not like to make generalizations about Roma because, despite many common characteristics, there are great differences between the individual groups and sub-groups, nor does he like to speak of one group or sub-group separately. He limits himself to describing people or families he knows, but, even here, he does not like to reveal to people he does not know the lives of people with whom he has a close connection because he feels he is betraying them. This is a problem for Prof. Leblon when he wants to help improve understanding and relations between Roma and Gadjé (non-Roma). Most Roma, he feels, do not want to be discussed. They prefer feeling invisible. He speaks about Romani acquaintances, for example, a French Sinto who sings songs like the one quoted in the article in which he reminds his listeners that Gypsies have the same blood, the same hearts, the same tears as Gadjé and he begs that Gypsies not be judged from Gadjé's legends.

Prof. Leblon feels that suspicion and hatred toward Roma are still present, e.g., in French laws that forbid the way of life of the last travelers. Ten years ago, in the mountains of Auvergne, Prof. Leblon met a traveler in a wooden wagon pulled by two horses. Behind it ran a colt. The driver, a ragged, very black man, became his friend and Prof. Leblon traveled with the man and his extended family through Auvergne. They camped on the banks of rivers, cut twigs there from which the men made great multicolored baskets that the women went to sell from house to house. They looked for a good place to pasture the horses. He saw that the Roma knew wild herbs, the ones that are good to eat and those that are curative. In the evening he saw the children sitting around a campfire and listening with wide eyes to paramisa, those ancient magic tales in which Cinderella marries a hedgehog. He also saw the hateful looks of the peasants when they went to the village. He heard peasants threatening to burn their wagons if they didn't leave quickly. Some even came with rifles in their hand. Guards chased them from everywhere, even from public lands that belonged to everyone. Today those young Roma live in a town; they married non-Romani women and know that their children will not speak the language of their ancestors.

Prof. Leblon is afraid that an entire culture is dying out, not only the rich Indian language with nine cases, but also the wealth of legends and experiences, the guiding ways of their fathers, the art of living in nature. Gadjé don't realize that the disappearance of such a culture impoverishes all of humanity. A Manush saying is "A Manush who doesn't travel is no longer a real Manush." The government knows what it is doing by forcing the nomads to settle. The end of traveling is also the end of a culture. The gadje, however, do not make citizens of them like others, but only reject and exclude them. He feels the gadje just need to wait for alcoholism, drugs and AIDS to strike the remaining members of the last free people.

The Manush have always been involved in music. First they played for dancing in small village taverns or they went to play in bars to earn some small change. And then came the great Django Reinhardt, the guitar genius who

burst out in tears the first time he heard jazz. The next day he took his guitar and invented a new style that has been called “Manush jazz” since that time. Today, many of Django’s “cousins” play this music.

Other members of the family have been influenced by the rumba that Gypsies play during May meetings in Saintes-Maries-de-la-Mer. As a result it is a somewhat hybrid music – originally a Cuban rhythm taken over by Catalan Gitanos, but with Manush words.

The Second World War was a very tragic event for the Roma. The men, interned in the “Rivesaltes” camp near Perpignan, were sent to the Camargues to build a camp in Saliers (near Saintes-Maries-de-la-Mer) before their families came there to join them. The camp was a “showcase” for members of the International Red Cross to ascertain that the Roma in occupied France were all right. Yet 12 to 15 people were crushed into a hut meant for one horse and one man and many died of hunger there.

After the Germans left, nobody was interested in the Roma. They had to help themselves and return to Auvergne on foot, begging at farms on the way for a bit of food. Later they slowly bought an old horse, a small wagon and started to travel again. For nearly a half century they found freedom again. Prof. Leblon looks at the situation today and fears the future when the destruction of the Roma will undoubtedly usher in the demise of humankind.

Valerie Levy

— K hudbě francouzských Romů

Historie hudby provozované francouzskými Romy je bohatá a různorodá. Podle Francois de Vaux de Foletiera se v 17. století stává romskou specialitou harfa.¹ Známi jsou ale již i houslité, stejně jako Romové hrající na píšťaly a bubny v armádě.

Po dlouhou dobu je hudba (např. ve Španělsku) redukována na bicí nástroje jako doprovod k tanci. Používají se: rolničky, kastaněty a hlavně bubínek v rámu, orientální *daff*, který dnes nazýváme tamburína.² Na konci 19. století hostí Světové výstavy v Paříži (1878 a 1889) orchestry Romů z Maďarska, ke kterým se v roce 1889 přidávají Romové z podskupiny *lautari* z Rumunska. V maďarském orchestru Lajose Berkese byly sedmery housle, dvě violy, jedno violončelo, dva kontrabasy, jeden cimbál a malý klarinet, zatímco rumunský *taraf* se skládal z houslí, kobz,³ a různých dechových nástrojů. Romské orchestry a jejich klasické husarské uniformy byly po dlouhou dobu módou hlavně ve velkých pařížských kavárnách. V první třetině 20. století přicházejí do Paříže hudebníci, kteří utíkají před bolševickou revolucí z Ruska. Z nejslavnějších jmenujme alespoň Valiju Dimitrijeviče a Volodu Poljakova. Kavárny a restaurace, ve kterých hrají, navštěvují i ostatní Romové, hlavně Manušové. Díky těmto kontaktům se ve Francii rozšířily některé ruské lidové písně, jako Černé oči, Kalinka nebo Dvě kytary. Jsou to také pařížské kavárny, ve kterých Jarko Jovanovič Jagdino později proslavil své *Djelem, djelem*, které se stalo mezinárodní romskou hymnou.

Malé manušské kapely složené z houslí, kytar a basy, někdy také harmoniky, začínají doprovázet lidové zábavy po celé Francii, především pak na periferii hlavního města. Jednoho večera roku 1931 se tehdy ještě zcela neznámý Django Reinhardt zamiluje do hudby Louise Armstronga, Dukea Ellingtona a Joe Venutiho. Zakládá Quintet du Hot-Club de France a začíná éra tzv. *jazz manouche*. Nástrojové obsazení jeho kapely – jedna kytara a sólové housle, doprovázené kontrabasem a dvěma kytarami, udávajícími výrazný rytmus, nazývaný „pumpa“,

1 Francois de Vaux de Foletier: *Mille ans d'histoire des Tsiganes*, Fayard, Paříž 1971, p. 133.

2 V orig. „tambour de basque“, pozn. překl.

3 Kobza – rumunský lidový smyčcový nástroj, pozn. překl.

zůstávají pro tento styl charakteristické. Django je záhy následován dalšími Manuši, ale také Gitany, jako byli např. Ferret, Gusti Malha, bratři Castrové, Garcíovi atd. V dnešní době hraje tento styl tolik manušských kapel, že je nemožné je všechny vyjmenovat.

Další příležitostí k šíření jednotlivých stylů, které se vzájemně ovlivňují, je každoroční květnová pouť ke Svaté Sáře v Saintes-Maries-de-la-Mer v jižní Francii. V roce 1955 zde indický muzikolog Deben Bhattacharya pořizuje první nahrávku, která je pěknou ukázkou andaluského flamenca. Kromě několika rodin „andaluských“ Gitanů,⁴ které se pohybují na jihu Francie, zde dlouho do noci vyhrávají především Gitani „katalánští“. Flamenco však v té době bylo společným komunikačním prostředkem všech Gitanů, pocházejících původně ze Španělska. Repertoár se skládá především z tzv. *fandangos*, *soleras* a *tanguillos*, které mají stejný latinsko-americký původ jako *rumba*, importovaná z Kuby (již v 19. století se v Katalánsku usadil a byl velmi oceňovaný styl *habanera*). V první polovině 20. století zažívá rumba svůj rozmach, když jí v Barceloně interpretují romští (gitanští) zpěváci jako Peret a El Pescaílla. Gitani si tento styl přizpůsobují po svém a nahrazují kubánské bicí nástroje speciální technikou udávání rytmu na kytaru, kterou nazývají „větrák“,⁵ podobně jako vymysleli Manušové „pumpu“ pro jazz. Rumbu přejímají Gitani z Perpignanu, díky kterým se šíří po jižní Francii a nahrazuje flamenco, které do té doby katalánští Gitani hrají. Výborně se také přizpůsobuje svatebním písním stejně jako zpěvům Gitanské evangelické církve,⁶ která se v Perpignanu usazuje od šedesátých let 20. století.

Zajímavé jsou také svatební písně Gitanů – slova se zmiňují o nevěstině cti, která je záležitostí celé rodiny. Některé písně symbolicky narážejí na defloraci mladé novomanželky. Tento úkon provádí k tomu určená stará žena (říká se jí „diklera“, což je odvozeno od slova „diklo“ – šátku, na který se zachytávají skvrny svědčící o dívčině panenství).⁷

4 Jedna z gitanských podskupin, pozn. překl.

5 V orig. „ventilateur“, pozn. překl.

6 V orig. Église evangelique gitane, pozn. překl.

7 K rituálu *dikló* viz též články K. Dienstbierové, B. Šebové a K. Turkové v tomto čísle RDŽ (pozn. red.)

Příklad:

En un verde prad
tendi mi pañuelo,
salieron tres rosas
como tres luceros.
(španělský originál)

Na zelené louce
jsem rozprostřela svůj kapesník
zablýskly se na něm tři růže
jako tři hvězdy.
(překlad z francouzštiny)

Jiné svatební nápěvy reflektují další zvyk, kdy nevěstu (a ženicha) nosí při obřadu na ramenou dva muži z rodiny:

subid la novia p'arriba
que se despidе de su familia
(španělský originál)

vyzdvihněte nevěstu,
protože opouští svou rodinu
(překlad z francouzštiny)

Refrén zní často: *yéli, yéli, yéli* – výraz pro vyjádření radosti, který nemá specifický význam a je používán pouze při této příležitosti.

V roce 1962 přijíždějí do Marseille lidé repatriovaní z Alžíru po podepsání Evianské smlouvy. Mezi nimi je i mnoho původně španělských Romů (Gitanů), kteří začínají hrát flamenco ovlivněné místními kapelami a hlavně dvěma velkými andaluskými umělci, Neromem Paco de Luciou a Gitanem Camarónem de la Islou. Z této migrační vlny vzešel například Juan Carmona, který se narodil roku 1963 v Lyonu. Svoje hudební nadání nejprve rozvíjel ve Francii jako autodidakt a pak odešel budovat svou kariéru do Andalusie, konkrétně do obce Jerez de la Frontera, města považovaného za kolébku flamenca. Poté, co se proslavil ve Španělsku a doprovázel na kytaru některé velké zpěváky flamenca, se vrací do Francie a hraje s kapelami velmi rozličných stylů.

Pokud jde o katalanské Gitany, mezinárodní, ale značně pomíjivý úspěch skupiny Gipsy Kings zastínil další zajímavé kapely jako Rumberos Catalans a Tekameli, obě z Perpignanu. Ti první se specializovali na *salsu*, zatímco Tekameli vytvořili originální styl gitanské náboženské hudby.

Díky tomuto krátkému přehledu si, doufám, lze udělat alespoň základní představu o rozmanitosti hudby francouzských Romů a o jejích kosmopolitních kořenech. S výjimkou zvláštní polyfonie kalderašských Romů,⁸ žádný z těchto hudebních stylů není čistě původně

romský. Přesto lze, pokud je pečlivě posloucháme, zaznamenat některé charakteristické společné prvky, které souvisí právě se zvláštním, osobitým způsobem interpretace. Romský hudebník, ať už zpěvák nebo instrumentalista, neinterpretuje daný repertoár klasickým způsobem. Zdá se prožívat hudbu, jako když vychází z jeho nejhlubšího nitra, s výjimečnou opravdovostí a intenzitou. Tímto způsobem vznikly celé nové hudební styly: místní repertoár interpretovali různí Romové pro sebe specifickým způsobem, někdy s přidáním orientálních prvků. To je příklad tzv. „cikánské“ maďarské hudby, romských chórů vycházejících z ruského folkloru, flamenca (jehož název odkazuje k Gitanům, kteří sloužili ve španělských armádách ve Flandrech až do počátku 17. století) a do určité míry i manušského jazzu a valsu a také kubánsko-katalánské rumby.

8 Studiu kalderašských písní se věnuje André Hajdú, maďarský etnomuzikolog žijící v Paříži od roku 1956. Pokračuje tak v práci, kterou započal ve své vlasti spolu s Camille Erdös a Josephem Vekerdim. Hudba této skupiny Romů se vyznačuje výraznou interní povahou a je možná tím nejautentičtějším, co lze v romské hudbě nalézt. Při její interpretaci nehraje hlavní roli krása hlasu nebo předvedení uměleckého výkonu, ale důraz na soudržnost skupiny v neobvyklé polyfonii, založené spíš na vřelosti a nadšení.

Summary

Bernard Leblon

On the Music of the French Roma

The history of music performed by French Roma is rich and varied. Even in the 17th century they were known for their harp and violin playing and for their flute playing and drumming in the army. At the end of the 19th century, there were Romani orchestras from Hungary with additional players from Romania. In the 19th century Russian Roma came to Paris to escape the Bolshevik revolution. Roma played at the Paris World's Fairs in 1878 and 1889; they played in cafés and restaurants. One of the most famous French Romani musicians was Django Reinhardt who, inspired by Louis Armstrong and others, founded *The Quintet du Hot-Club*, where he and his band played so-called "Manush (the French name for Sinti) jazz." Django was soon followed by other Manush, but also by Gitanos (or Calé, Spanish Roma) performers such as Ferret, Gusti Malha and the Castro brothers..

An important occasion for spreading individual styles which influence each other is the yearly May procession to Saint Sarah at Saintes-Maries-de-la-Mer in southern France. On this occasion "Andalusian" Gitanos, who move around the south of France, and many "Catalan" Gitanos are heard. They play mainly fandangos, soleras and tangillos, which have the same Latin-American origin as the rumba imported from Cuba, all of which are adapted to their own style.

In 1962, people repatriated from Algeria after the signature of the Evian Accord came to Marseille. Many were originally Spanish Roma, who began to play flamenco. A number of outstanding musicians arose from this migration. The Gypsy Kings, though, overshadowed the other interesting bands such as Rumberos Catalans and Tekameli; the former specialized in salsa and the latter created an original style of Gitanos religious music.

With the exception of the special polyphony of the Kalderash Roma, none of these many musical styles is purely originally Romani, yet the Roma have a special personal way of interpretation. Whether a singer or an instrumentalist, the Romani musician does not interpret a given repertoire in the classical way. His/her music come from the depths of his/her being and is performed with authenticity and intensity. In this way, completely new musical styles arise when the local repertoire is interpreted in a specific way, sometimes with added oriental elements. This is true of so-called "Gypsy" Hungarian music, Romani choirs singing Russian folklore, flamenco and also, to a certain extent, Manush jazz and the Cuban-Catalan rumba.

Valerie Levy

— Gitani v Perpignanu a okolí

Úvod

Následující tři články jsou zkrácené a upravené verze našich prací: seminární práce Barbory Šebové (Identita perpignanských Gitanů), bakalářské práce Kateřiny Turkové (Gitanka mezi tradicí a současností. Postavení ženy ve vybraných komunitách katalánských Gitanos ve francouzském Perpignanu a okolí) a Kristiny Dienstbierové (Vliv letničního hnutí na komunity katalánských Gitanos v jižní Francii) realizovaných v rámci Semináře romistiky ÚJCA FF UK. Práce vznikly na základě terénního výzkumu financovaného z účelového stipendia FF UK, který jsme prováděly v období říjen – listopad 2004 v jižní Francii, především v gitanských komunitách v Perpignanu a okolí (Montpellier, Vinca a Carcassonne).

Témata jednotlivých prací se v některých místech částečně překrývají. Pasáže, v nichž jsou témata v jedné práci rozebírána hlouběji, jsou v práci druhé buď vypuštěny nebo kráceny na minimum, tak aby byla zachována integrita textu.

Vzhledem ke skutečnosti, že všechny tři práce vycházejí z jednoho společně realizovaného výzkumu, z úsporných důvodů a abychom zabránily zbytečnému opakování, předkládáme společný úvod týkající se vymezení některých pojmů, historických souvislostí, stručného popisu zkoumaných lokalit a metod výzkumu.

Vymezení pojmů

Slova „tsigane“ (etymologická obdoba českého „Cikán“) a „gitan“ (odvozené od španělského „Egiptiano“¹) se ve francouzštině používají jako zastřešující termíny pro označení různých subetnických skupin Romů žijících na území Francie. Jejich užívání je však problematické:

1 Tj. Egyptán; při příchodu do střední a západní Evropy se Romové nazývali knížaty z malého Egypta (Leblon, 2003, s.18).

termíny „tsigane“ i „gitan“ jsou exoetnonyma, která mohou navíc nést negativní konotaci. Proti používání pojmu „gitan“ jako zastřešujícího se navíc ohrazují příslušníci skupiny, která tak sama sebe ve francouzštině označuje² a od ostatních skupin Romů se distancuje. Vedle toho existuje ještě politicky korektní termín „gens du voyage“ („ kočovníci“) vycházející ze skutečnosti, že velká část Romů na území Francie žije (nebo donedávna žila) kočovným či polokočovným způsobem života. Ani tento výraz však není pro souhrnné označení Romů adekvátní. Zahrnuje i kočovníky evropského původu – tzv. *Jeniše*, vztahuje se i na vykonavatele ambulantiálních profesí (trhovci, světští), zároveň je vnímán jako politicky korektní výraz označující (i usedlé) Romy a je používán v legislativě. Ve Francii neexistuje pojem národnosti tak, jak jej známe z českého kontextu, a sčítání lidu na základě etnického původu je protizákonné. Vztahují-li se tedy ve Francii některé zákony či opatření na Romy, mluví se vždy o „gens du voyage“, tedy o „kočovnicích“ a to i tehdy, když žijí usedle. Pro souhrnné označení jednotlivých subetnických skupin budeme tedy podle českého úzu i nadále užívat výrazu Rom, v případech, kdy se bude jednat o autoetnonymum pak použijeme výrazu *Rrom*.

Jednotlivé skupiny Romů, které žijí na území Francie, samy sebe označují odlišnými etnonymy. Jedná se většinou o autonyma: *Manuš*, *Rrom*, *Sinto*, zároveň i o exonymum *Gitan/Gitano*, které však příslušníci dané skupiny přijali za své a vnímají je jako původní označení vlastní skupiny. Některá z výše uvedených etnonym bývají počesťována, existují v přechýlené formě a dokonce se skloňují (můžeme tedy říct *Romové* – *Rom* – *Romka*, *Manušové* – *Manuš* – *Manuška*), u etnonyma *Sinto* (*Sintové* – *Sint(o)* – *Sintka*) je skloňování občas problematické, nicméně používané. Pro zjednodušení si zde dovolíme přechylovat i skloňovat výraz *Gitan/Gitano* („žitán/žitano“), vzhledem k tomu, že by opisy tohoto často opakovaného výrazu byly z hlediska textu neúnosné.

V různých dialektech romštiny existují výrazy označující příslušníky majority a podobně jako se ve většině dialektů užívá výrazu *gadžo* (v jeho různých podobách), vyskytuje se v kontextu katalánských a španělských Gitanů výraz *payo* (m.sg.) (v ženském rodě *paya*, v plurálu přibližující koncové –s). V následujících příspěvcích jím tedy budou označováni příslušníci majority.

Místo Gitanů mezi francouzskými Romy: odlišná historická zkušenost

Na území Francie se můžeme setkat se všemi výše uvedenými skupinami romské populace. Někteří kočují, jiní žijí usedle nebo částečně kočují. Jejich pohyb je motivován především pra-

2 Ve svém jazyce používá termínu *Gitano*.

covními příležitostmi v jednotlivých regionech, ročním obdobím a v neposlední řadě i rodinnými vazbami a náboženskými poutěmi. V poslední době stoupá (především u Manušů) trend kupování pozemků, na kterých žijí dále v karavanu, ale pobývají delší dobu (nebo i převážnou část roku) na jednom místě.

Gitani žijí spíše usedlým způsobem života. Ti, co se živí obchodem (např. s koňmi, koňhuty, šperky či oblečením), se v průběhu roku vydávají na delší pracovní cesty do jiných měst či regionů.

Manušové, Sintové i Rromové mluví různými dialekty romštiny s četnými přejatými slovy z kontaktních jazyků. Gitani jsou téměř jazykově asimilováni. Někteří ještě hovoří jazykem kaló/kalón,³ který považují za svůj původní jazyk, většina však již mluví pouze etnolekty původních kontaktních jazyků s minimálními stopami romštiny.⁴

Manušové a Sintové jsou nejspíš „potomky první migrační vlny Romů do střední a západní Evropy, která proběhla počátkem 15. století“.⁵ Jako skupina se etablovali především na německy mluvících územích,⁶ migrace mimo tato území probíhala ve větší míře až v relativně pozdní době (většinou ji lze datovat do 19. století).⁷ Rromové nemohli na území Francie příliš pobývat ani se usazovat zvláště za vlády Ludvíka XIV., kdy silně centralizovaná vláda umožila důsledné aplikování proticikánských zákonů. Pohybovali se tedy zejména po okrajových oblastech Francie jako je Alsasko-Lotrinsko či Baskitsko.

Gitani patří ke skupině Romů, kteří žili a stále ještě převážně žijí ve Španělsku a Portugalsku. Dělí se na katalánské, španělské (= andaluské) a portugalské. Toto vymezení odpovídá jejich jazykové situaci. Na území Francie začali z Pyrenejského poloostrova pronikat ve větší míře v době francouzské revoluce, po zrušení asimilačních zákonů ve Španělsku v roce 1783, které jim dalo možnost volného pohybu.⁸ Od ostatních skupin žijících na území Francie se ostře distancují, poukazují především na rozdílné kulturní prvky a jazyk. Ty jsou dány zejména odlišnou historickou zkušeností a přístupem autorit k Romům ve Španělsku a Francii.

3 Jedná se o romské etnolekty jednotlivých jazyků iberského poloostrova, tj. španělštiny, katalánštiny, portugalštiny, které jsou řazeny mezi tzv. pararomštiny.

4 To je i případ Gitanů ze zkoumaných lokalit, ti svůj jazyk označují jako gitano, uvědomují si však jeho odlišnost od své původní řeči *kaló*.

5 Elšík, V.: Sintská a manušská romština: sociolingvistická situace, komunity mluvčích a dokumentace jazyka, in *Romano džaniben* – jevend 2005, str.162.

6 Ve všech varietách sintské a manušské romštiny se vyskytuje značné množství lexikálních a gramatických přejímek z němčiny.

7 Elšík, V.: Sintská a manušská romština: sociolingvistická situace, komunity mluvčích a dokumentace jazyka, in *Romano džaniben* – jevend 2005.

8 Leblon, 2003, s.22

Zatímco ve Francii, podobně jako ve většině zemí západní Evropy, byli Romové systematicky vyhošťováni z území jednotlivých států, nebyli tudíž tolik vystavováni vlivům majoritní společnosti, ve Španělsku docházelo od počátku 17. století k násilnému usazování a snahám o úplnou asimilaci. Roku 1633 vydal Filip IV. zákon, který nařizoval rozptýlení Gitanů mezi majoritní obyvatelstvo a zakazoval jim používat jejich jazyk, jména, oblečení, i v té době pro ně typický způsob obživy – prodej koní a dobytka.⁹



| Středozezemské pobřeží od Perpignanu do Montpellieru |
GEODIS Brno, USOS & NASA |

Výsledkem asimilačních snah byla téměř úplná jazyková asimilace a integrace některých prvků španělské kultury do sociokulturního systému Gitanů.

Hned při příchodu do Francie se katalánští Gitani snažili usazovat ve městech a městečkách v oblasti Rousillon (francouzská Katalánie), pronajímali a kupovali si zde domy, zřejmě i ze strachu před perzekucemi a možným vyhoštěním za potulku.¹⁰ V období napoleonských válek pak Gitani osídlují i oblasti vzdálenější od hranic Aude a Hérault. Žijí polokočovným životem, tj. cestují za obchodem především na velké koňské a dobytčí trhy, a udržují mezi sebou velmi těsné vztahy založené především na rodinné příslušnosti, a to i s komunitami žijícími na území jižní Katalánie, tedy ve Španělsku.¹¹

Usazování Gitanů v oblasti probíhalo na základě rodinných vazeb a solidarity díky příznivým historickým okolnostem celkem nerušeně. Příliv Gitanů byl však tak velký, že od poloviny 19. století začaly autority další usazování brzdit, mnoho rodin tak bylo přinuceno dále kočovat nebo se dočasně usazovat na periferiích měst.¹² Teprve od druhé poloviny 20. století docházelo k často nedobrovolnému usazování dosud kočujících Gitanů.

Romové do západní Evropy v nejvyšší míře přicházeli po zrušení otroctví v Rumunsku ve druhé polovině 19. století.¹³ Někteří kočují, jiní jsou sedentarizováni. V poslední

⁹ Tamtéž, s. 20

¹⁰ Tamtéž, s. 29

¹¹ Tamtéž, s. 30–32

¹² Tamtéž, s. 35

¹³ Manušové a Gitani je nazývají také „*Hongrois*“ (tj. Maďari), protože zřejmě mnoho z nich přišlo do Francie právě z Maďarska, kde žije např. mnoho Lovarů (jedna ze skupin vlašských Romů, mezi které patří také Kalderaši a Čurarové, jejichž přítomnost ve Francii je též doložená).

době bývají jako Rromové označováni i novodobí romští migranti ze zemí bývalého východního bloku.

Lokality výzkumu

Naše práce vycházejí především z výzkumu prováděného v komunitách katalánských Gitanů v Perpignanu, doplňkově pak v komunitách v městečku Vinca, Montpellier a Carcassonne. Přestože jsou jednotlivé komunity značně odlišné, jsou vzájemně propojeny rodinnými vazbami a jejich obyvatelé udržují mezi sebou sociální kontakty.

Perpignan

Gitanské osídlení v Perpignanu je velmi staré, první zmínka o usedlých Gitanech pochází z roku 1796, tehdy však ještě bydleli za hradbami města.¹⁴ Už počátkem 19. století osidluje i centrum města, především čtvrť Saint-Jacques¹⁵ – byť nejvýznamnější příliv gitanských obyvatel do této čtvrti proběhl v důsledku druhé světové války. V sedmdesátých letech 20. století pak vzniká čtvrť Cité Nouveau Logis, kam jsou sestěhováváni Gitani tábořící většinu roku na periferii města.¹⁶ Podle dostupných údajů žije ve třech různých lokalitách Perpignanu zhruba 5000 Gitanů.¹⁷

Saint-Jacques je historická židovská čtvrť v centru Perpignanu. Gitani se zde ve větší míře začali usazovat od roku 1936. Největší množství jich ale do Saint-Jacques přišlo v průběhu druhé světové války poté, co bylo v roce 1940 zakázáno kočování. Ve výpovědi otištěné v romistické revue *Études tsiganes* jeden z perpignanských patriarchů o tomto období vypovídá: „(...) v roce 1940 vydala vláda usnesení: žádné kočování za války nebude, všichni musejí mít trvalé bydliště ve městech nebo na vesnicích. A tak jsme se skoro všichni přesunuli úplně nahoru do Saint-Jacques, na náměstí Puig (Place du Puig), což v katalánštině znamená ‚vrcholek‘, protože tady byla opuštěná kasárna. Ti, co měli aspoň trochu peněz, koupili domy od chudáků Židů, kteří v té době začínali odcházet. V roce 1942 koupila moje rodina dům v rue du Paradis od židovského krejčího. Dali jsme mu všechny peníze, co jsme měli, a společně s jeho blízkými jsme je převedli přes španělskou

14 Tamtéž, s.34

15 Tamtéž, s.35

16 Tamtéž, s.46

17 *Études Tsiganes*, 1997/ vol. 10, str. 107

*branicí. Tisíckrát nám blahorečil.*¹⁸ Po válce, v padesátých letech, vystěhovala radnice Gitany z bývalých kasáren, a ti se nastěhovali do činžovních domů v Saint-Jacques. Podle slov patriarchy se Saint-Jacques tehdy stala opravdu gitanskou čtvrtí.¹⁹ Donedávna zde Gitani žili společně s příslušníky majoritní společnosti. Koncem 20. století sem však začaly úřady sestěhovávat Gitany z periferie města a Francouzi začali pomalu odcházet.²⁰ Dnes je to čistě „gitanská“ čtvrť postižená sociální exkluzí projevující se nízkým vzděláním, vysokou mírou nezaměstnanosti, alkoholismem, narkomanií a s ní souvisejícím výskytem AIDS. Problémy spojené se sociálním vyloučením se některé místní ženy snaží řešit prostřednictvím „Sdružení gitanských žen“ (Association des femmes gitanes). Působí zde také letniční církev „Romská evangelická misie“ (Mission évangélique Tsigane).

Komunita ve čtvrti **Cité Nouveau Logis**, která se nachází v průmyslové zóně na periférii Perpignanu, je s komunitou ze Saint-Jacques propojená a vykazuje podobné znaky. Vzhledem ke geografické poloze je však více izolována, a to se promítá i do nedůvěry vůči cizincům.²¹

Montpellier

V Montpellier se nacházejí dvě významné gitanské čtvrti – stejně jako v Perpignanu je jedna z nich situována v centru města (Cité Gély), druhá na periférii (Montaubérou). Komunita žijící ve čtvrti **Cité Gély** v Montpellier má oproti perpignanským komunitám pověst komunity otevřenější a „cizincům“ přístupnější.²² I zde působí Sdružení gitanských žen a v poslední době sem s nově příchozími obyvateli z jiných komunit proniká i působení Romské evangelické misie. Podle dostupných informací nově příchozí se starousedlíky neudrží žádné kontakty a ve čtvrti tato situace způsobuje konflikty.²³

18 *Études Tsiganes*, 1997/ vol. 10, str.109-110

19 *Études Tsiganes*, 1997/ vol. 10, str.109-110

20 Teréní deník Kristina Dienstbierová (K.D.), 18.10.2004, informátorka M.B. (31 let).

21 Cizinci zde míníme příslušníky majoritní společnosti, které komunita nezná. Při našem vstupu do komunity jsme byly považovány za sociální pracovnice, přestože jsme mluvily s výrazným přízvukem, a bylo tedy jisté poznat, že nejsme Francouzky. Při dotazech na místo bydliště osoby, na kterou jsme měly kontakt, jsme byly systematicky uváděny v omyl.

22 O této skutečnosti jsme se přesvědčily osobně – navázání kontaktu zde bylo oproti Perpignanu překvapivě snadné, bylo nám dokonce umožněno navštívit jednu z Gitanek (jakousi mluvčí místní komunity) v jejím bytě.

23 Teréní deník K.D., 18.10.2004, informátorka M.B. (31 let).

Gitanská lokalita **Montaubérou** se nachází na periferii města, je zcela izolovaná a vykazuje podobné znaky nepřístupnosti a uzavřenosti jako komunita v Cité Nouveau Logis v Perpignanu.²⁴

Vinca

Vinca je městečko nedaleko Perpignanu. Žije zde malá gitanská komunita, již tvoří pouze dvě širší rodiny žijící integrovaně mezi majoritním obyvatelstvem. Rodina naší informátorky se zde usadila před více než třiceti lety, její matka pochází z Perpignanu, otec z komunity v nedalekém městě. Tato komunita je považována za relativně otevřenou a liberální.

Carcassonne (lokalita v Berriac)

Berriac (Cité de l'Espérance) se nachází cca 3km od města Carcassonne. Lokalita vznikla přibližně v šedesátých letech 20. století, kdy zde městský úřad postavil domky pro do té doby kočující Gitany. I přes prostorovou oddělenost lokality, jsou místní Gitani poměrně otevření. Funguje zde totiž komunitní centrum, které vedou Neromové, ale jsou v něm aktivně zapojeni obyvatelé lokality. Poskytuje místním sociálně-právní poradenství, doučování dětí a další komunitní a kulturní aktivity. Žijí zde katalánští i španělské Gitani.

Metody výzkumu

V následujících příspěvcích vycházíme zejména z materiálu, který se nám podařilo shromáždit během terénního výzkumu v Perpignanu na podzim 2004. Výzkum probíhal z velké části formou otevřených rozhovorů, které nám však nebylo umožněno nahrávat, ani je zaznamenávat. Získané informace jsme si zapisovaly vždy až po odchodu z komunity do terénních deníků. Tato skutečnost se později ukázala jako pozitivum, neboť by při bezprostředním zaznamenávání výpovědí mohlo docházet k manipulování informací. Měly jsme možnost nahlédnout do přepisu autorizovaného rozhovoru jedné studentky sociologie s tamními že-

24 Její obyvatelé na nás praktikovali podobné matoucí strategie jako v Perpignanu a v Cité Nouveau Logis, navíc se s námi, jako s cizinkami, nesměly bavit ženy.

nami. Vyskytovala se v něm tvrzení v příkrém rozporu s tím, co jsme měly možnost zachytit z výpovědí týchž respondentek, avšak bez přítomnosti mikrofonu.

Vzhledem k povaze gitanské kultury (je nevhodné, aby muž hovořil s ženou bez přítomnosti některého z jejích mužských příbuzných) byly našimi informátorkami téměř výhradně ženy. Gitanská žena nemá za normálních okolností právo hovořit s cizinci (ne-Gitany), proto jsme se ve výše vyjmenovaných uzavřenějších komunitách setkávaly zejména se ženami (většinou katoličkami) působícími či docházejícími do místních ženských občanských sdružení.

Rozhovory jsme vedly i s informátory z řad majority, kteří v lokalitách výzkumu pracují, byli komunitami přijati a nejsou považováni za *payos* v pravém slova smyslu.

Nedostatky plynoucí z relativně krátkého období výzkumu a omezeného výběru informátorů se snažíme kompenzovat výpověďmi z knih *Le livre des Gitans de Perpignan* a *La Gitane et son destin*,²⁵ které byly pořízeny podobnými metodami, a další literaturou pojednávající jednotlivá témata. Řadu cenných informací čerpáme i z diplomové práce Gitanky Elisabeth Reyes, v níž autorka zpracovávala rozhovory se svou rodinou. Citace z francouzsky psaných zdrojů uvádíme ve vlastním překladu.

Z výše uvedených důvodů a vzhledem k tomu, že se situace za dobu, kdy jsme výzkum prováděly, mohla změnit, je třeba brát závěry našich příspěvků spíše jako hypotézy, které bude třeba v budoucnu stále ověřovat.

Na závěr bychom chtěly poděkovat všem našim ochotným respondentům, obzvláště B. Leblonovi, M. Baptiste (ředitelka Sdružení gitanských žen v Perpignanu) a Lise R., která nám kromě rozhovorů poskytla i svou diplomovou práci. Velký dík patří Pavle Čevelové, díky jejímuž překladu z katalánštiny jsme mohly s tímto důležitým pramenem pracovat.

²⁵ *Le livre des Gitans de Perpignan* (Kniha perpignanských Gitanů), L'Harmattan 2003; *La Gitane et son destin* (Gitanka a její osud), L'Harmattan, 1992 – obě viz anotace v tomto čísle (pozn. red.).

Zusammenfassung

Gitanos in der Umgebung von Perpignan

Neben den aus deutschsprachigen Ländern relativ spät zugewanderten Manuš und Sinti und den (Vlach-)Roma, ursprünglich aus Rumänien, sowie balkanischen Romagruppen leben vor Allem im Süden Frankreichs Gitanos, deren Vorfahren in den Ländern der iberischen Halbinsel sprachlich assimiliert worden waren. Ihr Aufenthalt in Frankreich begann zur Zeit der französischen Revolution und der fast zeitgleichen Aufhebung der Assimilationsgesetze in Spanien (1783).

Die Forschungsergebnisse der nachfolgenden Untersuchungen stammen hauptsächlich aus dem Roma-Viertel Saint-Jacques im historischen Zentrum von Perpignan, wo sich die Gitanos nach dem Reiseverbot von 1940 allmählich niedergelassen hatten. Weitere Ortschaften sind die Cité Gély im Zentrum von Montpellier, das Städtchen Vinça und ein Stadtteil von Carcassonne. Informationsquellen waren die Gespräche mit Gitana-Frauen und aus Aussagen, die in zwei Büchern, „Le livre des Gitans de Perpignan“ von B. Leblon und J.-P. Escudero und „La Gitane et son destin“ von Mossa, nieder gehalten sind, sowie aus der Diplomarbeit von Elisabeth Reyes.

Peter Wagner

— Vliv letničního hnutí na komunity katalánských Gitanů v jižní Francii

Po druhé světové válce se prostřednictvím konfederace křesťanských sborů „Assemblies of God“¹ mezi francouzskými Romy začalo šířit nové náboženské hnutí, které vedlo až ke vzniku samostatné romské církve „Mission évangélique Tsigane“ (Romská evangelická misie).

Toto hnutí, které bývá nejčastěji označováno jako letniční, dnes představuje mezi Gitany, ostatně jako mezi všemi skupinami Romů žijícími na území Francie, velmi rozšířený fenomén. Jeho vlivem dochází k opouštění tradičních prvků gitanské kultury, které jsou vnímány jako základní zdroj gitanské identity, což vede ke konfliktům uvnitř komunit a následně k jejich rozkladu. S úpadkem tradice, tak jak je vnímána samotnými Gitany, však paradoxně nedochází k „modernizaci“ a přibližování se majoritní společnosti, nýbrž k ještě větší izolaci Gitanů hlásících se k letniční církvi, a to nejen od majoritní společnosti, ale i od ostatních Gitanů, u kterých určité modernizační a integrační tendence v jistém smyslu pozorovat lze.

Po stručném uvedení letničního hnutí se článek nejprve věnuje popisu náboženských prvků, které hrají důležitou roli v tradičním životě Gitanů, následně změnám, které přináší působení letniční církve, a nakonec jejich důsledkům.

1. Letniční hnutí a Romská evangelická misie („Mission évangélique Tsigane“)

Letniční hnutí se objevilo na scéně počátkem 20. století ve Spojených státech. Vzniklo jako reakce na vlažnost a nesmělost tehdejšího způsobu praktikování náboženského života. Termín „letniční“ je odvozen od svátku Letnice, kdy po Ježíšově zmrtvýchvstání sestoupil na apoštoly Duch svatý a dal jim mluvit jazyky. Letniční hnutí této události připisuje velký význam. Na

1 Assemblies of God (francouzsky „Assemblées de Dieu“), které vzniklo v roce 1915 ve Spojených státech, je náboženskou organizací původně sdružující různé americké „bílé“ letniční sbory. Postupně rozšířila své působení do celého světa a dnes představuje největší letniční denominaci na světě s více jak 50 miliony věřících.

rozdíl od učení například katolické církve, podle které se jednalo o jedinečnou událost, věří, že k explicitním projevům Ducha svatého dochází opakovaně.² Jedná se o tzv. křest v Duchu svatém, který je projevem obrácení se na pravou víru a při kterém je člověk obdarován tzv. charismaty neboli duchovními dary. Mezi ně patří i zde zmíněný dar „mluvení jazyky“, nazývaný též glosolálie, dar uzdravování, dar prorockví a mnoho dalších, kterým však letniční hnutí nevěnuje takovou pozornost.

Romskou evangelickou misi založil v roce 1968 Clément Le Cossec, pastor letniční církve Assemblées de Dieu, který působil po druhé světové válce na severozápadě Francie. Le Cosseca zaujala horlivost Romů, kteří navštěvovali v padesátých letech jeho kázání, a rozhodl se hlouběji věnovat jejich pastorizaci. Legenda vypráví o tom, jak uzdravil vložím rukou manušského chlapce. Jeho bratr pak složil slib, že bude dále šířit poselství tohoto uzdravení.

Přání Romů mít pastory ze svých vlastních řad narazilo na odpor Assemblées de Dieu, které odmítlo romské pastory formovat s odůvodněním, že nejsou řádně oddáni. Proto se Le Cossec rozhodl založit novou církev, která se v roce 1976 stala členem Francouzské protestantské federace (Fédération Protestante de France³).⁴

Le Cossec stál v čele církve až do své smrti v roce 2001, kdy ho vystřídal Georges Meyer.⁵ Jinak však církev není nikterak centralizována, všichni pastoři stojí na stejné úrovni. Nejsou ani vyvyšováni nad ostatní věřící, jsou pouhými služebníky Boha, jejichž úkolem je šířit boží poselství.⁶

Pravidelně jednou ročně pořádá církev „biblickou školu“ (dvakrát dva měsíce) pro nové seminaristy. Pokud se však chtějí stát pastory, musí po absolvování biblických studií ještě dva roky sloužit pod dohledem starších.⁷

Z hlediska ideologického učení Romské evangelické misie nepřináší žádná nová dogmata ani tradice, nýbrž hlásá návrat ke kořenům, které má představovat Bible, konkrétněji Nový zákon, a to především evangelia. Dogmata a tradice jsou označovány za příčiny znečištění víry, proto je třeba vzdát se všech tradic, které by byly v rozporu s evangeliem.⁸ Hluboká změna života jednotlivce je považována za průvodní jev obrácení se na pravou víru, které je

2 Štampach, 1992, s.74

3 Fédération Protestante de France je náboženskou organizací sdružující většinu francouzských protestantských církví.

4 http://perso.orange.fr/cultures.tsiganes/cultures_tsiganes/religion_p8_pentecot.htm

5 http://fr.wikipedia.org/wiki/Vie_et_Lumi%C3%A8re

6 Glize, 1988, s. 39

7 Tamtéž.

8 Meyer, 1991, s. 137-138

vnímáno jako znovuzrození. Bývá popisováno jako opuštění předchozího hříšného života, plného bitek a pitek.⁹

Dále se klade důraz na glosolálie, avšak ústřední roli zde hraje i zázračné uzdravování prostřednictvím Ducha svatého, které je popisováno jako důkaz boží přítomnosti na tomto světě.¹⁰ Ostatně to podle legendy přivedlo první Romy do luna letniční církve a stále představuje jednu z hlavních motivací konvertování. Poukazováno je ale i na mnohé jiné zázraky způsobené z milosti boží. Často se například uvádí sbližování jednotlivých romských skupin („*Tato jednota je největším Ježíšovým zázrakem, neboť tradičně Rromové nenávidí Manuše, kteří nemají rádi Gitany a naopak. Některé poutě dokonce skončily krveprolitím.*“)¹¹ či vyléčení z alkoholismu a narkomanie.

2. Role náboženství¹² v sociálním životě Gitanů z pohledu tradice¹³

Tradičně Gitani přísluší ke katolické církvi, jejich náboženský život však nelze redukovat na katolické vyznání. Podobně jako většina ostatních skupin Romů i Gitani z majoritního náboženství přebírají jen některé prvky, které pak integrují do vlastního systému vidění světa¹⁴ a oficiální církev chápou spíše jako profesionální obřadní instituci, která jim umožňuje uspokojit jejich vlastní náboženské potřeby, než jako společenství věřících, jehož součástí ani nikdy pořádně nemohli být.

2.1. Vztah Gitanů ke katolické církvi

Vzhledem k tomu, že přístup katolické církve k Gitanům byl většinou velmi vlažný až odmítavý, byli Gitani uchráněni jejich oficiálních dogmat a rituálů, mohli si vytvořit svůj vlastní způsob praktikování a zachovat si své zvyky.¹⁵ Vztah k církvi jako společenství věřících, které

9 Glize, 1988, s. 39–40, Meyer, 1991, s. 138 a další

10 Tamtéž, s. 43

11 Výpověď romského pastora (Le Monde 1/09/87), in: Glize, 1998, s. 38

12 Pojem náboženství je zde používán v širším slova smyslu, nezahrnuje tedy pouze náboženství institucionalizovaná, nýbrž vše, co má nějaký vztah k posvátnému v protikladu k profánnímu a je danou společností kolektivně prožíváno. (Paden, 2002, s. 43, 46)

13 Tradicí je zde míněna tradiční gitanská kultura, tak jak ji vnímají sami Gitani.

14 Marushiakova, Popov, 1997, s. 123

15 Glize, 1988, s. 40

je nikdy opravdu nepřijalo mezi sebe, se tedy u Gitanů projevuje velmi vlažně. Pravidelné navštěvování církevních obřadů nepovažují za důležité, hlavní je pro ně osobní vztah k Bohu. „*Věřím v Boha velmi silně, ale nepraktikuji.*“¹⁶ „*Gitano [...] má takovou víru, že i když se nemodlí, stále myslí na Svatou Pannu a Pána Ježíše [...] I když si neklekáme před Pánem a Svatou Matkou boží, u nás je to stále, je to nádherné!*“¹⁷

Z církevních obřadů tedy využívají pouze instituce křtu a pohřbu – ostatní instituce, pokud jsou vůbec využívány, tak pouze ojediněle. „*Jediný vztah, který měli Gitani s církví, byly buď poutě, nebo křest a pohřeb.*“¹⁸ Vedle toho ještě Gitani uctívají katolické svaté, především Pannu Marii.¹⁹

2.2. Význam náboženských institucí a rituálů

Vzhledem k tomu, že Gitani žili vždy do značné míry v izolaci od okolní společnosti a sami se snažili držet odstup od jejích mocenských struktur, nebyli tolik zasaženi sekularizací.²⁰ Jejich sociální systém je tudíž úzce provázán s náboženstvím.²¹

Toto náboženství jakožto necentralizované, tj. nemající žádné zastřešující oficiální instituce či písmo, je co do věrouky relativně otevřené, nemá ani žádná vlastní pevně daná mytologická vyprávění ospravedlňující stávající řád světa, ta jsou přebírána z oficiální církve a re-interpretována. Závazná neměnná forma takovýchto vyprávění není považována za důležitou, důležitý je způsob, jakým vyjadřují základní principy sociální reality Gitanů.

2.2.1. Základní principy náboženství

Sociální uspořádání Gitanů je založeno na rodové organizaci, tj. nepředstavují společenství s centralizovanou mocí. Základem utváření skupiny a jejího kolektivního života jsou příbuzenské vztahy,²² což se pak odráží i v základních principech jejich náboženského života.

16 Terénní deník K.D., 18.10.2004, informátor J.M. (34let)

17 Leblon, 2003, s. 126

18 Leblon, 2003, s. 127

19 Glize, 1998, s. 40

20 Sekularizací zde myslím proces funkcionální diferenciaci a emancipace sekulárních sfér od náboženství. Proces osamostatňování nejrůznějších oblastí, jakými jsou politika, věda, školství, ekonomika, umění, právo, atd. z pohledu náboženského dohledu, kontroly a rozhodujícího vlivu. Tyto oblasti pak rozvíjejí svoji vlastní institucionální autonomii, mají svou vlastní dynamiku a pravidla hry. Náboženství se tak v tomto systému stává jen jednou z mnoha specializovaných oblastí. (Unger, 2002, s. 2)

21 Liégeois, 1997, s. 82

22 Sociální a kulturní antropologie, 2000, s. 133

Protože pro Gitany není důležitá minulost, nemají žádná vyprávění o společném původu, svou identitu tedy neodvozují ze stejné minulosti či teritoria, ale spíše z přítomnosti. „*Pro ně (rodiče Lisy R., pozn. K.D.), tohle není vůbec důležité, oni si žijí ve své přítomnosti.*“; „[...] nemluvíme příliš o minulosti.“²³ Z tohoto důvodu je pro ně ale nesmírně důležitý sociální kontakt mezi jednotlivými členy skupiny.

Rituální čistota

I sociální hierarchie je vykládána z přítomnosti na základě rituální čistoty.²⁴ V pojetí rituální čistoty se dnes do jisté míry liší komunita od komunity a je velmi těžké vymezit hranice mezi tím, co je ještě součástí náboženského konceptu rituální čistoty jakožto něčeho, co se vztahuje k posvátnému, a tím, co už je spíše sekularizovaným sociálním institutem. Více či méně je však spojována s tradicí (která pro Gitany v jistém smyslu posvátná je) a socioekonomickou situací.

Institut rituální čistoty se projevuje především v pravidlech stravování, ale odráží se i v skupinové endogamii. Ta je dodržována mezi jednotlivými skupinami (Gitani versus ostatní Romové), ale i mezi samotnými gitanskými skupinami (*katalánští* versus *španělští* Gitani), přičemž španělští Gitani jsou vnímáni jako nositelé nižšího statusu. Otázkou je, zda tomu tak bylo i dříve, dnes je jejich nižší status přičítán ztrátě tradičního způsobu obživy (sběr starého železa, který je dnes zákonem zakázáný).²⁵ Určitá sociální stratifikace na základě způsobu života však existuje i v rámci skupiny katalánských Gitanů. Jednak je rozlišováno mezi usedlými a kočovnými s tím, že kočovní Gitani mají nižší status.²⁶ S nejvyšší pravděpodobností to souvisí s ekonomickou situací těchto, neboť kočovní Gitani sice žijí tradičněji, ale jsou chudší. Statusové rozdíly však existují i u usedlých katalánských Gitanů, na což je možné usuzovat například ze sňatkové politiky. Pravděpodobně existují různé výměnné sňatkové oblasti například Perpignan a čtvrť Montaubérou v Montpellier, naopak spojení Perpignan a Vinca nepřipadá v úvahu. Zde se však nedá zcela jednoznačně hovořit o nižším a vyšším statusu, neboť jednotlivé komunity rozlišují na základě jiných kritérií, mají jiné priority. Někde je to spíše tradice, jinde úroveň života či postavení ženy. Tak například v Perpignanu je to tradice vnímaná především skrze postavení ženy. Ostatními komunitami je Perpignan vnímaný často jako za-

23 Rozhovor s Lisou R., Vinca, 17.11.2004

24 Soubor koncepcí, které se liší od jedné náboženské tradice k druhé, většinou však zahrnují tři, často úzce související témata: Oddělování posvátného od profánního, především prostřednictvím tabu; představy o „nečistotě“ a jejich vztah k vzorcům kulturní klasifikace; lidské tělo a sociální kontrola jeho možného znečištění vyměšováním a nedokonalostmi. (Smith, 1995, s. 867)

25 Terénní deník K.D., 6.11.2004, aktivistka (*paya*) působící mezi Gitany v Carcassonne.

26 Terénní deník K.D., 29.10.2004, informátorka Lisa R. (29 let)

ostalý – jak ve vztahu k ženám, tak i z ekonomického hlediska – a naopak Perpignanští považují ženy z některých komunit – například z komunity ve Vinca – za ženy příliš lehkých mravů.²⁷

Rituální znečištění překročením pravidel rituální čistoty či narozením se do nečisté rodiny je vykládáno Gitany jako něco trvalého, nevratného. To však ale ještě nemusí znamenat, že skutečně trvalým je. Zvláště pravidlo endogamie je v posledních letech čím dál častěji překračováno a nezdá se, že by nutně muselo vést ke změně postavení dotyčného, záleží však na okolnostech. Když si vezme Gitanka z Perpignanu *paya*, znamená to pro ni vyloučení z komunity,²⁸ a tím pádem i rituální znečištění, neboť se stává *payou*. Naopak, vezme-li si Gitano *payu*, nepředstavuje to žádný problém pokud se dotyčná přizpůsobí tradici.²⁹ Původně nečistá *paya* se tak stává vlastně čistou Gitankou a i její děti jsou za Gitany považovány, samozřejmě jsou-li vychovány v tradici. Žena, která má v gitanské kultuře velmi nízký status, nebo se musí podřídit muži, představuje pro Gitany tvarovatelný materiál, proto se také Gitano smí oženit s *payou* a Gitanka s *payem* nikoli. S překračováním endogamie mezi jednotlivými skupinami Gitanů či dokonce Romů je to poněkud odlišné, neboť ti, na rozdíl od *payos*, kteří jsou považováni za někoho bez kultury, tudíž tvarovatelného, jsou vnímáni jako nositelé kultury, která by mohla tu gitanskou znečistit.³⁰

Vztah k jiným světům

Sociální realitu Gitanů utváří i vztah k jiným světům, které ohraničují život na tomto světě. Není zcela jasné, zda se jedná o světy dva, ten před narozením a ten posmrtný, či jeden a ten samý. Rozhodně však mezi těmito posvátnými světy a světem profánním existuje velmi tenká hranice, kterou je potřeba bedlivě střežit, aby nedošlo k ohrožení pozemského života nebezpečnými silami, které tyto světy obývají. K tomu dochází především prostřednictvím přechodových rituálů ohraničujících život jedince.

Tento vztah k jiným světům se odráží v sociokulturních regulativech Gitanů, zejména ve vztahu k ještě nepokřtěným dětem a kultu mrtvých.³¹

Nepokřtěné děti je třeba bedlivě střežit na každém kroku, aby se zabránilo jejich kontaktu s nebezpečnými posvátnými silami ze zászvětí, před kterými ještě nejsou zcela chráněny. Tyto síly

27 Tamtéž

28 Tamtéž, 25.10.2006, informátorka E.S. (přibližně 35 let)

29 Tamtéž

30 Terénní deník K.D., 29.10.2004, informátorka Lisa R.. (29 let)

31 Kultem mrtvých jsou zde míněny různé náboženské praktiky spojené s vírou v zászvětí a posmrtnou existenci lidských duší.

dnes již nejsou zcela jasně definovány, mimo jiné zřejmě proto, že pro jejich nebezpečnost o nich není ani radno hovořit, aby se nepřivolali. „*Moc o tom nemluvíme.*“ „*To je vždycky trochu tabu.*“³² Jejich působení se však projevuje uhranutím či očarováním, jehož původcem může být i osoba z tohoto světa, která je však s těmito silami v kontaktu. K předcházení tomuto nebezpečí se používají různé ochranné prostředky, například se dětem uvazuje na zápěstí červená šňůrka³³ nebo se jim obléká naruby nějaká část oblečení. „*Oblékali nám věci naruby; [...] aby nás ochránili před čarodějnicemi [...] a zlými duchy.*“³⁴

Kult mrtvých je u Gitanů velmi silný a představuje jeden z důležitých mechanismů sociální kontroly. Projevuje se především vírou v revenanty, tj. navracení zemřelých na tento svět. Mrtvým je třeba prokazovat velkou úctu, aby nebyl narušen jejich klidný spánek a neměli důvod se na tento svět vracet. Navracení mrtvých je vnímáno jako velmi nebezpečné, neboť může znamenat i smrt. Proto se o mrtvých raději příliš nemluví, ani se například neschraňují jejich fotky.³⁵ Do tohoto světa již nepatří. Rušit klid mrtvých je velmi závažnou věcí, kterou je možné si dovolit jen ve výjimečných situacích, například při přísaze.³⁶ Bere-li si však někdo za svědky mrtvé, slova, která při přísaze vyřkl, nelze zpochybnit. Pokud by se o to někdo pokusil, mohl by vyprovokovat velmi závažný konflikt. Urazit mrtvého je smrtelným hříchem, který nemůže zůstat nepotrestán. S prokazováním úcty mrtvým souvisí i některé prvky pohřebních a posmrtných rituálů.

Pokud se hovoří o mrtvých, tak jediné o těch, kteří se navracejí. Příběhy o revenantech představují většinou vyprávění o porušení norem chování, kterých je třeba se vyvarovat, a přispívají tak k udržování sociálního smíru komunit.

Kult svatých a Panny Marie

Ve společenství, které je založeno na osobních vztazích, se takovýto typ vztahů odráží i ve vztazích náboženských. Kontakt s posvátným je navazován prostřednictvím konkrétních bytostí. Namísto k příliš abstraktnímu a tudíž i těžko uchopitelnému Bohu, kterého by bylo možné označit za nepřístupného otce, jsou všechny prosby směřovány k svatým, ke kterým je přistupováno s podobnou vřelostí jako k rodinným příslušníkům.

32 Rozhovor s Lisou R., Vinca, 17.11.2004

33 Terénní deník K.D., 13.11.2004, jezuitský bratr působící mezi Gitany v Marseille

34 Rozhovor s Lisou R., Vinca, 17.11.2004

35 Terénní deník K.D., 29.10.2004, informátorka Lisa R.. (29 let)

36 Viz níže, například rituál *dikló*.

Zvláště silný je u Gitanů kult Panny Marie, který je v křesťanství považován za analogii kultů bohyň plodnosti, bohyň-matek v jiných náboženstvích.³⁷

Kult Panny Marie na jednu stranu představuje jakýsi protipól jinak velmi patriarchální gitanské společnosti, na stranu druhou je projevem jejích tradičních hodnot. Panna Marie, jakožto matka, je symbolem mateřství, a jakožto panna, symbolem čistoty, jediných skutečných hodnot ženy. Jejím prostřednictvím je tedy oslavován život a jeho trvání. Kult je také projevem úcty k matce, která je chápavou orodovnicí za každého v nesnázích.

2.2.2. Rituál jako sociální projev základních principů náboženství

Sociálním projevem náboženských představ jsou rituály. Rituál, jakožto standardizovaný způsob chování, je pro svou opakovatelnost nástrojem, pomocí něhož dané společenství udržuje a upevňuje své normativní uspořádání a organizaci. Díky své kolektivní povaze plní integrační funkci.³⁸

2.2.2.1. Přechodové rituály: křest, pohřeb, svatba

Nejdůležitějšími rituály v sociálním životě Gitanů jsou rituály přechodové, především křest, pohřeb a svatba. Na důležitost křtu a pohřbu ukazuje mimo jiné i fakt, že jsou vykonávány profesionálním obřadníkem, knězem.

Křest a Pohřeb

Prostřednictvím křtu, který probíhá okolo třetího měsíce věku dítěte, jsou osoby definitivně přijímány do tohoto světa a dostávají své pevně dané místo ve společnosti. Společností zde však není míněno společenství věřících jakožto příslušníků křesťanské církve, nýbrž společenství Gitanů.

Pohřeb naopak umožňuje mrtvým definitivní odchod z tohoto světa, a tím ho tak chrání od nečistých sil. S pohřebními rituály souvisí i dodržování smutku, který je projevem úcty k mrtvému. Ten by měli respektovat i okolní obyvatelé, neboť tím tak prokazují úctu truchlící rodině a tudíž i mrtvému.³⁹

Svatba

U Gitanů, jakožto společnosti, v níž převládají osobní vztahy mezi jedinci, hraje rozhodující roli při tvorbě sociálních vztahů příbuzenství. Proto je zde také jedním z důležitých přecho-

³⁷ Velký sociologický slovník, 1996, s. 546

³⁸ Tamtéž, s. 938-939

³⁹ Tamtéž, 25.10.2004, informátorka R.S. (30 let)

dových rituálů sňatek, na jehož základě nové příbuzenské vztahy vznikají, a jehož prostřednictvím jsou společností legalizovány. Sňatek jednak definuje nové sociální postavení jedince ve struktuře sociálních vztahů, každý člen rodiny má pevně vymezené místo, s kterým jsou spojené určité role, ale určuje i socioekonomické postavení rodiny v širším společenství. Proto je také velmi důležitý výběr budoucích partnerů, jenž probíhá na základě kritérií endogamie a rituální čistoty. Sňatky jsou v převážné většině smlouvané rodinami budoucích manželů, kteří se většinou do doby svatby ani neznají.⁴⁰

Gitani většinou nevyužívají ani církevního ani civilního obřadu, ty pro ně nic neznamenají,⁴¹ pokud v tom nehrají roli nějaké vnější faktory. Mají svůj vlastní svatební rituál zvaný *dikló*.⁴²

2.2.2.2. *Výroční rituály: poutě, dušičky*

Vedle přechodových rituálů ještě v náboženském a sociálním životě Gitanů hrají důležitou roli některé rituály výroční. Jedná se především o rituály spojené s kultem mrtvých, například „dušičky“, a také poutě na místa spojená s kultem křesťanských svatých.

Zejména poutě hrají důležitou roli v udržování kontinuity skupiny a její identity. V oblasti jižní Francie jsou to poutě do Lurd a především do Saintes-Maries-de-la-Mer. Tato poutě má jednak mezi Gitany delší tradici, zásadní roli zde však hraje i to, že se jedná o čistě romskou poutě, což Gitanům umožňuje se jako skupina vymezit vůči majoritní společnosti.

Účast na poutích je považována za jeden ze zásadních projevů gitanské identity. Poutě v podstatě přispívá k prostorové integritě gitanské skupiny. Jednak umožňuje, díky kolektivnímu prožívání společných hodnot, tyto hodnoty zachovávat, je však také ideální příležitostí k setkávání členů široké rodiny či rodin spřízněných, kteří se jinak často nevidají, ať již proto, že nebydlí na stejném místě, nebo protože stále kočují. Udržování kontaktů mezi jednotlivými komunitami je důležité z hlediska sociální kontroly, jednotlivé členy komunit je zkrátka třeba znát, aby se předcházelo anomáliím. Kromě toho je poutě příležitostí k navazování nových kontaktů nebo jejich utužování, domlouvají se zde například sňatky, ale i obchody, atp.

40 Teréní deník K.D., 25.10.2004, informátorka M.B. (31 let)

41 Tamtéž

42 K rituálu *dikló* viz též článek K. Turkové „Gitanka mezi tradicí a současností“ a B. Leblona „K hudbě francouzských Romů“ v tomto čísle *RDŽ* (pozn.red.).

2.3. Tradice jako zdroj identity⁴³

Gitanská identita není konstruována na základě společné minulosti, mýtech, legendách či historii, minulost není považována za důležitou, nýbrž na společné přítomnosti, která se zpředměňuje v tradici.

Tradice je to, co Gitany odlišuje od ostatních, identita se tedy ustavuje na základě dichotomie „My“ versus „Oni“. „Oni“ jsou buď ti, kteří žádnou tradici nemají (tedy *payos*, v tomto případě Francouzi), anebo ti, kteří mají tradici odlišnou (tedy ostatní romské skupiny ale i příslušníci jiných národů). „Oni“ mohou být ale i ti, kteří gitanskou tradici nedodržují nebo ji opustili úplně.

Pokud je tedy definováno gitanství, tak v protikladu k tomu, co gitanství není. Tato definice je však kontextuální, pokaždé jsou zdůrazňovány jiné rysy v souvislosti s tím, vůči komu je cítěna potřeba vymezit se.

První, co je zmiňováno, je jazyk, a to jak v souvislosti s ostatními romskými skupinami, tak i s katalánsky hovořícími *payos*. Přesto nebo právě proto, že u Gitanů došlo téměř k úplné jazykové asimilaci, úzkostlivě lpí na každém detailu, který odlišuje jejich katalánský dialekt „gitano“, od dialektu majoritního.

Největší důraz je však kladen na zvyky a způsob života vůbec. Především jsou zdůrazňovány odlišnosti týkající se postavení ženy, a to zejména kouření, které je pro gitanské ženy nepřípustné, a nepodstupování rituálu *dikló*. Právě tento rituál viděly všechny naše informatorky jako zásadní projev své identity. Přestože se jedná o ponižující akt, žádná by si nedokázala představit, že by ho nepodstoupila, dokonce ani ty z méně tradičních komunit jako je Vinca, které se provdaly za Francouze.⁴⁴ „*U nás, víte, jsou věci, které se ztratí, ale kapesníček (rituál dikló, pozn. K.D.), tak to vás můžu ujistit, že za tisíc let, dokonce za tři tisíce let, kapesníček, ten se bude dělat dál.*“⁴⁵ I pro ženy v Perpignanu, které pocitovaly potřebu jisté emancipace, opuštění tradice představovalo příliš vysokou cenu, než aby se jí byly ochotny vzdát. Znamenalo by to pro ně vzdát se sebe sama.

Vedle těchto nejvíce zmiňovaných znaků sem však patří mnoho jiných prvků, na které, pro jejich naprostou samozřejmost, není za normálních okolností důvod upozorňovat. Jedná se především o úctu k rodině, a to hlavně k otci a matce. „*Syn, který udeří svou matku, nebo svého otce, to je neodpuštělné. [...] Již nepatří do rodiny. Je vyhnán z domu, [...] je vyhnán*

⁴³ Podrobněji o jednotlivých elementech gitanské identity a jejím konstruování viz článek B. Šebové v tomto čísle *RDŽ* (pozn.red.).

⁴⁴ Teréní deník, 29.10.2004, informatorka Lisa R. (29 let)

⁴⁵ Leblon, 2003, s. 135

z *Perpignan*u, *ať si jde, kam chce, ale ne s námi. Nezůstane nikdy s Gitany*.⁴⁶ Deklarovaná důležitost této skutečnosti pro Gitany se vyjevuje jednak v souvislosti s různými asociálními projevy plynoucími z negativních dopadů urbanizace, jako je alkoholismus a drogy, ve větší míře však s šířením letničního hnutí v gitanských komunitách, jehož učení kladoucí důraz na osobu Ježíše a odmítání Panny Marie je katolickými Gitany vnímáno jako útok na tyto hodnoty. A to nejen v rovině symbolické, upřednostňování Syna před Otcem, a neúcta k Matce Boží: „*Neúcta k Panně Marii, to je jako opovrhovat svou vlastní matkou*“⁴⁷, ale i ve skutečném životě. Opouštění tradic ve jménu „křesťanské“ víry a upřednostňování „křesťanské“ identity před gitanskou, a tudíž i před rodinou, je chápáno jako neposlušnost vůči rodičům a přijímáno s nevolí. „*Jsem velmi smutná, že se je má dcera rozhodla následovat*.“⁴⁸

S úctou k rodině souvisí i úcta k mrtvým, která se projevuje v kultu mrtvých, proti němuž se letniční církev rovněž staví. „*Mrtví, to je svaté*.“⁴⁹ Neúcta k mrtvým je zavrženíhodná a znamená opovrhování nejen vlastní rodinou, ale „gitanským zákonem“ vůbec.

Jak již bylo řečeno, jako jeden z hlavních znaků gitanské identity bývají ještě zmiňovány poutě. „*Ještě je jistá část těch, kteří jezdí do Svatých (Saintes-Maries-de-la-Mer, pozn. K.D.) a do Lourd, a kteří zůstávají jako za starých časů. Jako jsme byli celý život, Gitany*.“⁵⁰ „*Jak bylo zvykem, předtím, než jsem poznal Boha, jsem jezdil do Saintes-Maries-de-la-Mer [...], protože se zde scházeli Gitani*.“⁵¹

3. Změny v důsledku působení letniční církve

3.1. Změny deklarované

Pohled zvenku

V souvislosti s působením letničního hnutí je všemi stranami zmiňovaná u Gitanů nebývalá aktivní participace na náboženském životě církve. A to nejen účast na pravidelných obřadech a shromážděních, které se konají několikrát týdně, ale i na evangelizaci. Účastní se jednak jako řadoví členi církve, čímž vzbuzují nelibost u katolických Gitanů: „*Stále jen mluví o Bohu, ne-*

46 Leblon, 2003, s. 137

47 Teréní deník, 20.10.2004, informátorka J.S. (34 let)

48 Autorizovaný rozhovor pořízený studentkou sociologie 18.10. 2004 s ženami ve Sdružení gitanských žen

49 Leblon, 2003, s. 134

50 Tamtéž, s. 123

51 Tamtéž, s.129

*dají s tím pokoj, už mi s tím lezou na nervy, nedá se s nimi vůbec mluvit, tak se jim radši vyhýbám.*⁵², ale především tím, že jsou sami účastní v církevních strukturách, sami se stávají pastory, aby tak mohli, teologicky vyškolení, lépe šířit evangelium. Avšak nárůst aktivity se podle odborné literatury neprojevuje pouze účastí na náboženském životě církve. V souladu s letničním učením, které klade důraz na osobní zodpovědnost jednotlivce za jeho osud, přebírají členové této církve vlastní iniciativu při řešení problémů souvisejících s jejich postavením jako marginalizované skupiny, jako je boj proti negativnímu obrazu Gitanů a Romů vůbec, různým formám diskriminace, atp.⁵³

Katoličtí Gitani vyčítají „letničním“ opouštění tradice. Proviňují se proti gitanskému zákonu tím, že nerespektují rodinu. Dávají přednost církvi před vlastními příbuznými. *„Syn neposlouchá otce.”*⁵⁴ Dokonce si neváží ani mrtvých, protože jim neprokazují dostatečnou úctu. *„Nezapalují jim (mrtvým, pozn. K.D.) ani svíčky na hrobech.”*⁵⁵ Přičítají jim rozklad komunit jednak proto, že způsobují konflikty uvnitř rodin, ale především díky jejich neúčasti na sociálním životě komunity. *„Už se mezi sebou skoro ani neznáme.”*⁵⁶ Nekřtí novorozence, křest probíhá až v pozdějším věku, tudíž, krom toho, že je to nezodpovědné, komunita nemá možnost se s nimi seznámit. Letniční také přestali jezdit na poutě, protože nevěří na svaté a Pannu Marii: *„Pastoři říkají, že Panna Marie není svatá, chtějí po lidech, aby si jí přestali vážit, to je strašné,”*⁵⁷ což je podle katolíků další příčinou vznikající propasti mezi oběma částmi komunity. Oslavy, které jsou možné jen v rámci náboženských událostí, jsou v očích katolíků „nudné“, proto se jich odmítají účastnit. *„Byla jsem na jedné svatbě, ale byla to nuda, nebyla hudba, netančilo se, to nebyla žádná pořádná svatba.”*⁵⁸ Společenské oslavy v rámci komunity představují pro ženy jediné kulturní vyžití, a tak restrikce v tomto ohledu vnímaly s velkou nelibostí, upozorňovaly na zákaz tance, atp. Na druhou stranu však uznávaly i jisté pozitivní dopady působení letniční církve. Především to, že někteří muži přestali pít a fetovat a také již tolik nebijí své ženy.

V souvislosti s působením letničního hnutí mezi Romy bývá také upozorňováno na jisté modernizační a integrační tendence. Ty jsou viděny jednak v přejímání protestantské etiky, ale také v jisté otevřenosti. Protestantská etika přináší nové hodnoty jako je práce sama

52 Teréní deník K.D., 18.10.2004, informátorka M.B. (31 let)

53 Cantón Delgado, 2004, s. 89–103

54 Teréní deník K.D., 20.10.2004, informátorka R.S. (30 let)

55 Tamtéž, 18.10.2004, informátorka M.B. (31 let)

56 Tamtéž, informátorka J.S. (34 let)

57 Tamtéž, informátorka R.S. (30 let)

58 Tamtéž, 25.10.2004, informátorka M.B. (31 let)

o sobě, na rozdíl od tradičního pojetí práce jako pouhého prostředku k přežití, podporuje spornost a šetrnost tím, že se staví proti okamžité spotřebě materiálních statků, což pomáhá zlepšovat ekonomické postavení „letničních“. ⁵⁹ Církev působí i jako sjednocující faktor, který umožňuje překonávat meziskupinové bariéry. Tím, že jsou vztahy založeny na dobrovolnosti, „křesťanem“ se člověk nerodí, ale stává se jím z vlastní vůle, dochází k posilování solidárních vztahů za hranice rodů i skupin a zvyšuje se tak sociální mobilita. Její zásluhou také dochází k zlepšování vztahů s majoritou, nabádá k respektování jejich zákonů a zakazuje nekalé prostředky k dosahování zisku jako je například podvod. Integrační snahy se projevují i v podpoře vzdělání, a to nejen mužů, ale i žen, neboť gramotnosti je třeba ke studiu Bible. ⁶⁰

Pohled zevnitř

I samotní letniční Gitani deklarují svou aktivní účast na životě církve. „*Na shromáždění chodím pokaždé, když je to jen možné.*“ ⁶¹ „*Chodím zvěstovat lidem, kteří potřebují slyšet slovo boží.*“ ⁶² Především však upozorňují na hlubokou proměnu svého života, kterou jim přineslo evangelium. Tato změna je popisována jako opuštění tradice. „*[...] s Bohem už tradice není. [...] Bůh už tradici nechce.*“ ⁶³ Tradici je zde ale většinou míněno zcela něco jiného, než jak ji definují katolíci – Gitani, i když se někdy také zmiňují o některých prvcích v katolickém smyslu tradice, jako například víra v revenanty. „*Gitani věří v duchy, [...] já se nebojím, protože věřím v Boha.*“ ⁶⁴ Především však kladou důraz na negativní rysy, které gitanské kultuře připisuje hlavně majoritní společnost, jako je násilí, krádeže, podvody, alkoholismus, atp. „*Předtím, než poznali slovo boží, byli Gitani strašně zlí, [...] bili se pro nic za nic. [...] Jestliže se předtím bili, nyní už se nebijí, naopak, [...].*“ ⁶⁵ „*Jestliže jsme pili a byli alkoholiči, na to už nechceme vzpomínat. To je všechno za námi.*“ ⁶⁶ „*Píchal jsem si, ale Bůh mě zachránil, díky němu už nefetuji.*“ ⁶⁷ Zdůrazňováno je také zlepšení postavení ženy. „*Myslíš, že by se táta kvůli mně zvedl? Nikdy v životě... Nyní, ano! V každém případě, s Bohem už tradice není.*“ ⁶⁸

59 Glize, 1988, s. 40

60 Cantón Delgado, 2004, s. 98-100

61 Tamtéž, 4.11.2004, žena (asi 50 let)

62 Leblon, 2003, s.125

63 Tamtéž, s.128

64 Tamtéž, s.128

65 Tamtéž, s.125

66 Loiseau, 2004, s.117

67 Leblon, 2003, s.128

68 Tamtéž, s.128

Normativní roli tradice pak letničním nahrazuje Bible. „*Do písmene se řídíme tím, co říká Bible, a tak to je.*“⁶⁹

3.2. Změny reálné

Vzhledem k tomu, že ne vždy to, co o sobě či o druhých lidé tvrdí, odpovídá skutečnosti, bylo by na tomto místě vhodné konfrontovat předcházející tvrzení s pozorováním, které jsme měly možnost provádět během svého výzkumu.

Co se týče deklarované aktivity na náboženském životě církve, je třeba souhlasit s tím, že se letniční skutečně v hojném počtu účastní shromáždění. Avšak na druhou stranu nelze přehánět jejich horlivost, neboť jednak na pravidelných shromážděních jsou účastny především ženy, mužů je výrazná menšina (příčemž je třeba mít na paměti, že i jejich muži musí být stejného vyznání, jinak by je na shromáždění nepustili), navíc muži během bohoslužby přicházejí a zase odcházejí, málokterý zůstává po celou dobu. Ale i ženy, které tvrdily, že chodí pravidelně, se na shromáždění, na které nás samy pozvaly, nedostavily. Na nedůslednost v docházení na náboženské akce by mohlo poukazovat i to, s jakou razancí apelovali pastoři na babičky, aby hlídaly děti mladým párům, aby se mohly dostavit na sezení pro ně speciálně určené.

Jestliže je možné hovořit o nárůstu náboženské aktivity v rámci církve, nelze již totéž tvrdit o přejímání odpovědnosti při řešení problémů sociálního vyloučení. V tomto ohledu, alespoň v komunitách Saint-Jacques v Perpignanu a Cité Gély v Montpellier, zůstávají letniční zcela pasivní, iniciativní jsou naopak katolické ženy, které zde působí prostřednictvím občanských sdružení.

O změnách v souvislosti s tradicí by se dalo říct, že tradiční hodnoty a praktiky jsou spíše reinterpretovány, než že by byly zcela opouštěny. Tak například křest má být podle letničního učení přijetím do společenství křesťanů ve chvíli, kdy člověk celým srdcem přijal lásku Kristovu, a nikoli ochranným prostředkem proti zlým silám z jiného světa. V souladu s tímto učením sice letniční křtí své děti až v pozdějším věku,⁷⁰ je však zřejmé, že mu stále přičítají podobný význam jako dříve. Za prvé tvrdí, že se o své děti nebojí, neboť je ochrání Ježíš,⁷¹ což už samo o sobě vypovídá o víře v síly, jež by nepokřtěné děti mohly ohrozit, na druhou stranu stále těmto dětem dávají ochranné prostředky,⁷² z čehož vyplývá, že i samotnému křtu přiči-

69 Tamtéž, s.128

70 Teréní deník K.D., 20.10.2004, informátorka D.S. (38 let)

71 Teréní deník K.D., 20.10.2004, informátorka D.S. (38 let)

72 Teréní deník K.D., 13.11.2004, jezuitský bratr působící mezi Gitany v Marseille

tají jistý magický význam. Podobně je tomu i s kultem mrtvých. Pokud je pravda, jak je hojně zmiňováno, že devadesát procent perpignanských Gitanů je letničního vyznání, pak nelze tvrdit, že by si nevážili mrtvých, alespoň v tom smyslu, že by se nestarali o jejich hroby. V období dušiček byly totiž téměř všechny hroby na gitanských hřbitovech pokryty svíčkami a květinami. Ani revenanti zcela neopustili univerzum letničních Gitanů, neboť tvrzení, že se jich nebojí, samo o sobě implikuje jejich potencionální přítomnost, již však nereprezentují mrtvé, nýbrž dábla. „*Ve jménu Ježíše ho odeženu! [...] Mrtvý se nemůže vrátit. [...] to ďábel na sebe bere podobu mrtvého, abychom si mysleli, že mrtví jsou revenanti.*“⁷³

Tradiční roli poutí nahradila shromáždění, a to jak ve smyslu společenském, tak v podstatě i náboženském. Kromě pravidelných lokálních shromáždění, jsou několikrát do roka pořádána velká shromáždění, na která se sjíždějí souvěrci z celé Francie,⁷⁴ a která tedy poskytují prostor pro setkávání členů různých komunit. Z náboženského hlediska pak roli katolických svatých, jakožto magických ochránců a poskytovatelů pomoci, převzal jen v trochu abstraktnější podobě, Ježíš a Duch svatý. Na zázraky způsobené jeho prostřednictvím letniční často odkazují, když se zmiňují o svém „probuzení“. Většinou je na pravou víru přivedlo zázračné uzdravení jejich blízkých či jich samotných. „*Uzdravili jednu z mých dcer, která měla revma.*“⁷⁵ „*Měl dceru, která byla hluchá a téměř němá, a jednoho dne Pepe slyšel svou dceru, jak mu říká: 'Tati, vodu...' ; [...] tak můj syn Pepe řekl: 'Pane, to znamená, že si přeješ, abych byl tvůj,' a za měsíc se dal konečně pokřtít.*“⁷⁶

Některé tradice dokonce zůstaly téměř zcela nezměněny. Přestože letniční na rozdíl od katolických Gitanů využívají při svatbě církevního obřadu, tradičního rituálu *dikló* se nevzdali.⁷⁷ Panenství stále představuje zásadní hodnotu, kterou je třeba náležitě oslavit, tudíž restrikce týkající se hudby a tance zmiňované katolíky, pokud jsou vůbec nařizovány, nejsou respektovány. Výše zmíněná „nudná svatba“ byla spíše výjimečnou záležitostí nežli obecným jevem.

I tradiční koncept rodiny zůstává téměř v nezměněné podobě. Rodina je stále základní jednotkou společenské organizace a hlavu rodu nelze obcházet. Postavení ženy se mění snad jen v tom smyslu, že i ona si zaslouží být respektována ze strany mužů, pokud je dobrou matkou a manželkou, tedy stará-li se náležitě o rodinu a poslouchá manžela.⁷⁸ To se však zřejmě týká pouze teoretické roviny, neboť násilí páchané na ženách jejich muži do značné míry prav-

73 Leblon, 2003, s. 129

74 Meyer, 1991, s. 140

75 Cantón Delgado, 2004, s. 97

76 Tamtéž, s. 96

77 Teréní deník K.D., 25.10.2004. informátorka M.B. (31 let)

78 Gay y Blasco, 1997, s. 39

děpodobně přetrvává, perpignanskými ženami, ale i zasvěcenými vnějšími pozorovateli, je považováno stále za palčivý problém jejich komunit, které jsou, jak bylo výše uvedeno, údajně z devadesáti procent příslušníky letniční církve. „Zlepšení“ chování mužů v tomto ohledu tedy není samozřejmostí, a to se týká i používání násilných mechanismů při řešení konfliktů mezi členy komunity. Čest jednotlivce a potažmo jeho rodiny je nadále ústřední hodnotou gitan-ského společenství, urážka cti nemůže zůstat bez odplaty a bitky jsou zde tudíž na denním pořádku. Ani alkoholismus a drogy letniční církev zcela nevymítla. Skutečně platí ono výše zmiňované slůvko „někteří“ přestali bít své ženy, pít, fetovat, atp.

K tvrzením o modernizačních a integračních tendencích je třeba přistupovat se značnou rezervou. Co se týče protestantské hodnoty práce o sobě samé, i literatura, která ji zmiňuje, hovoří spíše o nastávající tendenci, jež je prozatím jen sotva viditelná.⁷⁹ Výsledky mého výzkumu však v tomto ohledu žádné informace nepřinesly, vyžadovalo by to mnohem dlouhodobější a intenzivnější pobyt v terénu. Ani šetrnost, podporovaná letničním učením, pravděpodobně nepředstavuje hodnotu, která by byla trvale interiorizována, minimálně se to nijak neprojevuje na zlepšení ekonomické situace Gitanů letničního vyznání.

Jistá otevřenost vůči ostatním skupinám Romů a příslušníkům majoritní společnosti se skutečně projevuje, avšak s největší pravděpodobností pouze v určitých kontextech. Za normálních okolností jsou cizinci stále objektem velké nedůvěřivosti, o čemž svědčí i naše zkušenost s obtížným vstupem do izolovaných, výhradně letničních komunit v Cité Nouveau Logis v Perpignanu a Montaubérou v Montpellier, kde – jak už jsme zmínily ve společném úvodu – na nás bylo pohlíženo jako na nevíтанé vetřelce a praktikována strategie „matení cizinců“ spočívající v popírání existence osob, na které jsme měly kontakty, či jejich zapírání a udávání klamných informací o místě jejich pobytu. Ostatně i ve zbylých komunitách jsme první kontakt měly možnost navázat pouze s katolickými gitanskými ženami prostřednictvím jejich občanských sdružení. Příslušníky majoritní společnosti i letniční Gitani nadále opovrhují, zvláště pak ženami (v tomto případě Francouzkami), ty jsou označovány za „kurvy“, protože pijí, kouří a chodí do míst, kde se vyskytují muži, jako například kavárny. Na druhou stranu nikomu nevadila naše přítomnost na shromáždění v Saintes-Jacques v Perpignanu, což mohlo být dáno jednak tím, že jsme přítomným nebyly zcela neznámé, minimálně věděli o našem docházení do komunity, nebo pravděpodobně tím, že se jednalo právě o shromáždění, i když pouze gitanské. Zajímavé je, že když jsme byly na shromáždění zvány, bylo nám nejprve nabídnuto, ať jdeme na shromáždění pro Francouze, což ukazuje na fakt, že ani společenství

79 Glize, 1988, s. 40

„křesťanů“⁸⁰ pravděpodobně nemůže v očích Gitanů překonat propast mezi gitanským světem a světem *payos*. Toto tvrzení ostatně podporují i četné zmínky „letničních“ o vyvoleném národu Romů (samozřejmě letničního vyznání), který srovnávají s národem židovským. „*Letniční Romové, jakožto Romové, se považují za nový Bohem vyvolený lid, jsou jedinými skutečnými křesťany.*“⁸¹ „*Trpěli jsme jako oni (Židé, pozn.K.D.), a jako oni jsme byli rozptýleni do všech zemí. [...] Již nejsme lidem bez naděje [...], nyní máme vlast a slib stálého příbytku.*“ Vlastí je zde myšlena panromská letniční víra, a nikoli Stát jako v případě izraelském; Le Cossecovi je přisuzována stejná role průvodce, jakou hrál Mojžíš pro Židy.⁸²

Podobné je to zřejmě i se vztahem Gitanů k ostatním romským skupinám, i když jsou si s nimi mnohem bližší. Za normálních okolností, tedy v profánním životě s nimi žádné kontakty neudržují, pouze se setkávají na velkých shromážděních, kde se tiše respektují, tj. „nejsou na nože“. „*To, že jsme takto shromáždění, bez šarvátek, v klidu, je samo o sobě zázrakem.*“⁸³ „*Dříve [...] nebylo záhodno, aby například Sintové tábořili vedle Rromů. [...] To byla krvavá válka, na nože [...] a nyní, díky evangeliu jsme všichni pohromadě.*“⁸⁴ Podobných příkladů týkajících se poklidného soužití jednotlivých skupin na shromážděních uvádějí „letniční“ mnoho, avšak o jiných kontaktech, které by mezi sebou udržovali, se již téměř nezmiňují. Jen okrajově upozorňují na výjimečné sňatky mezi příslušníky jednotlivých skupin. Vzhledem k četnosti výše uvedených příkladů je vysoce pravděpodobné, že kdyby docházelo k nějaké výraznější sociální mobilitě mezi skupinami, byly by tyto případy také patřičně vyzdihovány.

Ani deklarovaná podpora vzdělávání se na první pohled nikterak neprojevuje. Děti mají ve škole vysoké procento absencí, neboť je tam rodiče kvůli konfliktům s učiteli, většinou plynoucím z jazykových nedorozumění, odmítají posílat. Na druhý stupeň základní školy, který je mimo čtvrt, dochází ještě méně dětí,⁸⁵ dívky téměř vůbec.⁸⁶ Nezdá se tedy, že by se „letniční“ z vlastní iniciativy snažili problémy se vzděláváním řešit, v tomto ohledu naopak aktivně působí Sdružení gitanských žen. Pokud dochází ke zvyšování gramotnosti, pak to bývá spíše ojedinělá záležitost v případě jednotlivců, mužů, kteří se rozhodli pro dráhu pastorů, či žen, které však motivuje Sdružení, nikoli však kvůli studiu Bible, ale spíše z praktických důvodů, aby si mohly samy vyplňovat různé formuláře sociálních dávek, atp.⁸⁷

80 Příslušníci letničních církví sami sebe nazývají křesťany.

81 Glize, 1988, s. 43

82 Jiménez, 1981, s. 17-18 a 23

83 Výpověď pastora (La Croix 1/09/87) in: Glize, 1988, s. 38

84 Leblon, 2003, s. 130

85 Ve Francii je povinná školní docházka pouze do dvanácti let.

86 Teréní deník K.D., 18.10.2004, informátorka M.B. (31 let)

87 Teréní deník K.D., 20.10.2004, informátorka D.S. (38 let)

3.3. Důsledky

Změny plynoucí z působení letniční církve v gitanských komunitách se na první pohled nezdají tak velké, aby měly samy o sobě přinášet nějaké zásadnější důsledky. Učení letniční církve se plně adaptovalo na kontext gitanské kultury a zachovává její centrální hodnoty, pouze je v některých případech mírně upravuje. Univerzum letničních Gitanů zůstává téměř shodné s tím tradičním, je tedy s podivem, že mezi oběma světy vzniká propast. Ta není výsledkem jejich reálné odlišnosti, nýbrž toho, že jsou za odlišné považovány a jsou tak popisovány. Vyplývá z odlišného pojetí identity letničních a katolických Gitanů. Zatímco „katoličtí“ staví identitu na tradici, „letniční“ na jejím odmítání. Vzniká pak dojem existence dvou naprosto odlišných světů, které se pak odlišnými skutečně stávají, neboť nejsou vzájemně sdíleny. Tradiční mechanismy sociální kontroly udržující v komunitách sociální smír pak přestávají plnit svou roli, fungují pouze v rámci obou dvou „subkomunit“, nikoli však mezi nimi. Vzhledem k tomu, že se vytrácejí příležitosti k udržování, obnovování a vytváření sociálních vazeb, dochází k jejich vzájemné izolaci, která je ještě posilována pojetím vlastní výlučnosti letničních Gitanů. To pak vede ke konfliktům mezi oběma tábory, neboť neexistují mechanismy, které by tyto konflikty řešily, tím spíše, že kontrolní mechanismy majoritní společnosti ani jedna ze stran neuznává.

Vedle toho „letniční“ svou teorií o vyvoleném lidu podporují tradiční uzavřenost gitanské společnosti vůči majoritě. Nastolená tendence postupnému otvírání se většinovému světu a jisté modernizace, i když v rámci tradice, u katolických Gitanů projevující se mimo jiné ve snahách aktivně řešit problémy spojené se sociálním vyloučením či jisté „emancipaci“ žen, byla v určitém smyslu zastavena. „Letniční“ s tímto světem, světem teď a tady, který je ani neuznává a opovrhuje jimi, a který ztotožňují se světem majority, nechtějí nic mít, důležitý svět je ten, který nastane s příchodem Krista. Necítí tedy potřebu integrovat se do něj, ale naopak se od něj distancují. Tím se však dostávají do ještě větší izolace a posilují negativní pohled na příslušníky majority, což může být rovněž potencionálním zdrojem konfliktů.

4. Závěr

Letniční církev klade důraz na obnovu původní církve, která by byla očištěna od dogmat a tradic, jež ji vzdálily Písmu. Obrácení se na pravou víru je v této souvislosti letničními Gitany vnímáno jako hluboká změna jejich života, která je popisována jako opuštění tradice. Ta však pro katolické Gitany představuje něco téměř posvátného, svou identitu stavějí právě na jejím základě. Proto je pro ně odmítání tradice „letničními“ něčím zcela nepřijatelným.

Jak se však ukázalo, k proklamovaným radikálním změnám kultury a způsobu života u „letničních“ nedochází. Základní prvky gitanské kultury (jako je hodnota rodiny, úcta, čest, ale i tradiční uzavřenost vůči okolnímu světu) zůstávají ve své podstatě zachovány, pouze jsou v některých případech mírně modifikovány (postavení ženy, násilné mechanismy při řešení konfliktů, atp.). Avšak ani tyto mírné změny nejsou zcela obecným jevem.

Přestože svět letničních Gitanů zůstává téměř shodný s tím tradičním, různá pojetí sebe-identifikace obou skupin působí v komunitách problémy, neboť každá ze stran prožívá svůj svět odděleně a vytrácí se tak přirozené vazby mezi nimi.

Působení církve však nepřispívá pouze k izolaci letničních od katolických Gitanů, nýbrž i od majoritní společnosti. Na rozdíl od těch katolických, u kterých je v poslední době možné pozorovat jisté integrační tendence, „letniční“ se uzavírají do sebe, což je ještě umocňováno pojetím sebe sama jako Bohem vyvoleného lidu.

Bibliografie

- Andrianarivony, H.: Hnutí slova víry. Bakalářská práce. Harvest International Bible University. Liberec 1998.
- Cantón Delgado, M.: Croyances protestantes stratégies gitanes. *Études Tsiganes* 20, 2004, s. 88-106
- Dvořáková, H.: Romské poutě a svatá Sára. *Dingir* 7, březen 2004, s. 16-17
- Gay y Blasco, P.: Être une vraie femme gitane. *Études Tsiganes* 10, 2/1997, s. 29-46
- Glize, R.: Pentectistes, catholiques, aspects des pratiques religieuses. *Études Tsiganes* 34, 1988, č.2, s. 35-43
- Jiménez, R.A.: Llamamiento de Dios al pueblo gitano. Jerez de la Frontera 1981.
- Liégeois, J-P.: Rómovia, Cigáni, kočovníci. Bratislava 1997.
- Leblon, B.: Le livre des Gitans de Perpignan. Paris 2003.
- Loiseau, G.: Pentectisme, ethnocentrisme et ethnicité tsigane. *Études Tsiganes* 20, 2004, s. 107-125
- Marushiakova, E., Popov, V.: Gypsies (Roma) in Bulgaria. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1997.
- Meyer, J.: La mission évangélique tsigane. *Monde Gitan* 81-82, 1991, s. 135-140
- Paden, W. E.: Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací. Brno 2002.
- Postolle, A.: Saintes-Maries-de-la-Mer (France). Kolébka romského křesťanství nebo usurpace provensálské pouti? *Romano džaniben* 5, 1998, č. 1-2, s. 50-62

Remeš, P.: Hnutí obnovy v duchu svatém. Dingir 2, září-listopad 1999, s. 14-19

R., Lisa: Què és ser gitano a l'alba del segle XXI? Diploma d'Estudis Aprofundits. Universitat de Perpinyà. Centre de recerques i d'estudis catalans 1998.

Smith, J. Z.: The Harpercollins Dictionary of Religion. New York 1995.

Sociální a kulturní antropologie. Kol. autorů. Praha 2000.

Šebová, B.: Terénní výzkum, Identita. Praha 2005. Nepublikováno.

Štampach, O. I.: Malý přehled náboženství. Praha 1992.

Unger, J.: Islám a sekularizace. Dingir 5, 2002, č. 1, s. 2-4

Velký sociologický slovník. Praha 1996

http://perso.orange.fr/cultures.tsiganes/cultures_tsiganes/religion_p8_pentecot.htm1996

http://fr.wikipedia.org/wiki/Vie_et_Lumi%C3%A8re

Zusammenfassung

Kristina Dienstbierová: Einfluss der Pfingstlerbewegung auf katalanische Gitano-Gemeinschaften in Südfrankreich

Die Pfingstlerbewegung, ursprünglich aus den USA stammend, entdeckte in den 50-er Jahren des vorigen Jahrhunderts in Frankreich die Roma als begeisterte Mitglieder. Diese wiederum schätzen an der charismatischen Kirche die Möglichkeit, verschiedene zerstrittene Gruppen zu einigen und sich einen Ausweg aus Isolation und Alkoholismus zu verschaffen. Im klassischen, dh. katholischen kirchlichen Leben partizipieren sie nur an Tauf- und Bestattungszereemonien, sonst herrschen eigene, traditionelle Formen vor. Zu diesen gehören die Vorschriften der rituellen Reinheit, verbunden mit einer internen Strukturierung von Gruppen, eine Jenseitsvorstellung mit Konsequenzen für das Leben im Diesseits wie z.B. Taufrituale zum Schutz des Neugeborenen und Vorsichtsmaßnahmen gegenüber Totengeistern und Abstand zu den Verstorbenen sowie ein ausgeprägter Marienkult als Personifizierungsträger.

Außer gängiger Übergangsrituale wie Taufe, Hochzeit und Bestattung gibt es auch regelmäßige Rituale wie Allerheiligen oder Wallfahrten, die zur Festigung lokaler Identitäten und zur weiter reichenden sozialen Kontakten und zur Sozialkontrolle dienen. Die wichtigsten Identitätsmerkmale sind die katalanische Sprache mit Roma-spezifischen Eigenheiten, der rituelle Keuschheitsbeweis „dikló“, aber auch die Lebensweise als solche. Auch Respekt zu Eltern und Verstorbenen und zur Jungfrau Maria gehören dazu.

Zu den Änderungen unter Einfluss der Pfingstlerbewegung, die von den nicht bekehrten Gitanos wahr genommen werden, zählen mangelnder Respekt zu den Eltern und Verstorbenen, Misstrauen gegenüber der Taufinstitution, dem Marienkult und Wallfahrten, sodann auch der Rückgang von Alkoholmissbrauch, Eifer, Sparsamkeit und eine Berufung auf das gemein Menschliche. Die Bekehrten betonen eine Hinwendung zu Gott, zu einer neuen normativen Instanz, der Bibel, und zu den wöchentlichen Zusammenkünften.

Bei genauerem Hinschauen geht es bei den Änderungen eher um Tendenzen. Die Gottesdienste werden unregelmäßig besucht, einige magische Rituale werden bewahrt, mit dem Besuch verstorbener Verwandten wird nach wie vor gerechnet, und auch die Keuschheitszeremonie wird eingehalten. Männer hören nicht ganz auf, ihre Frauen zu schlagen, Alkoholkonsum und Schlägereien existieren immer noch. Nur manche Mitglieder der Pfingstlerbewegung, vor Allem die im Verein der Gitana-Frauen organisierten, sind nicht mehr so misstrauisch bis ablehnend gegenüber den als Huren empfundenen Mehrheitsangehörigen, andere sind in dieser Hinsicht unbeleckt von der Pfingstlerlehre. Auch der Schulbesuch wird nicht ganz so ernst genommen. Zusammengefasst entstanden so zwei Gitano-Gruppen mit insgesamt ähnlichem Lebensstil, aber unterschiedlicher Rhetorik hinsichtlich Anerkennung von Tradition bzw. Moderne.

Peter Wagner

— Identita perpignanských Gitanů: Gitani v Perpignanu a různé aspekty jejich identity

Zkoumání sebeidentifikace u příslušníků skupin, se kterými jsme se dostaly do užšího kontaktu (ve výsledku především u Gitanů), bylo jedním z důležitých témat našeho výzkumu. Zajímalo nás, jak vnímají sami sebe, jak vnímají svou skupinu vůči ostatním romským podskupinám a jak vnímají vztah *Gitan*, *Manuš*, *Rrom* – *payo*, *gadžo*. Dělily jsme sebevnímání podle toho, jestli jde o samostatnou asociaci se „gitanstvím“, jestli se projevuje při setkání s jiným Gitanem, při setkání s Romem z jiné skupiny anebo při setkání s *payem*.

„Skupinou“ označují větší celky romských komunit, jako např. Manušové, Gitani, Rromové apod., které jsou dále děleny na podskupiny, např. katalánští Gitani, španělské Gitani atd.

1. „Être Gitan“ – „Být Gitanem“

Na úvod si dovoluji uvést několik citací z úst samotných Gitanů, neboť nejlépe vypovídají o tom, co pro ně znamená „být Gitanem“.

„Být Gitanem, to znamená disponovat celou řadou znalostí, které nezískáte z žádné knihy, ale kterou musí mít každý Gitan v sobě. Znamená to umět se chovat před cizincem, před smrtí, respektovat smutek, staršího člověka, vědět, jak se chovat před Gitankou, kterou náhodou potkáme. Je to mluvit gitano (čti: žitano, pozn. B.Š.), znát gitanskou hudbu, chování („el menar gitano“, pozn. B.Š.), vědět co si oblékat...“¹

„Jessica byla vychovávána po gádžovsku až do deseti let – do té doby jsme jí moc nevidali. Pak k nám ale začala častěji docházet. Seznámila se též s gitanským zákonem a můj bratr od ní

¹ Escudero, 2003

vyžadoval, aby ho bez výjimky dodržovala. Mezi jiným neměla právo mluvit s „cizinci“, nosit krátkou sukni ani sama vycházet, samozřejmě se nesměla chodit bavit bez doprovodu...“²

„Každopádně gitanský život je tvrdý, ale krásný. Jsem Gitanka a nechtěla bych být něčím jiným. Dřív Gitani žili jeden život, payové druhý, a ty se vzájemně nemíchaly. Byly to prostě dva různé světy a to jsme chápali od malinka.“³

„Každý znal svoji cestu, taky se každý uměl chovat.“⁴

„V noci se udělal oheň a všichni si povídali, smáli se, jedni k druhým měli důvěru. Někdo tancoval, hrálo se na kytaru, zpívalo se. Já tančívala, moc ráda jsem tančila. Když jsme byli takhle pohromadě jedni s druhými, život byl krásný. Byli jsme šťastní – víš, co tím myslím?[...] Měli jsme v naší výchově dobré vzory. Staří v té době byli lidé, jak se patří. Velmi dobře znali správné způsoby, učili nás úctě. Některé věci bylo těžké se naučit, ale gitanský zákon tu byl k tomu, aby se ho člověk naučil, a pokud by se ho nenaučil, nemohl by být opravdovým Gitanem.

[...]

Člověk musel jít tou správnou cestou. Víš, v čem jsme byli svobodní? Nebylo to ve výchově.

[...]

Payo chce mít dům, chce mít peníze, chce mít auto, ale Gitanovi stačilo mít něco k jídlu pro svou rodinu. Tohle je svoboda, protože člověk není posedlý myšlenkou získávat pořád víc a víc. To se teď změnilo a je to smutné.“⁵

1.1 Ekonomické postavení

Důležitým aspektem „identity Gitana“ je jeho nezávislost na majoritní populaci. Dokládá to např. historka o dědečkovi Lisý R.⁶ Lisa podotkla, že pro Romy (muže) bylo potupné pracovat pro Francouze, mít francouzské nadřízené a pevnou pracovní dobu, neboť to neodpovídalo proklamované svobodě. Když muž z romské komunity tímto způsobem pracoval, byl ostatním k posměchu. Proto měli dřív Romové „svobodná“, nezávislá povolání: sezónní práce jako

2 Lisa R., 1998 – rozhovor s babičkou.

3 Lisa R., 1998 – rozhovor s babičkou.

4 Lisa R., 1998 – rozhovor s prastrýcem.

5 Lisa R., 1998: Rozhovor s tetou Lisina dědečka z otcovy strany.

6 29 let

stříhání vlny nebo sběr ovoce (ženy), dále sběr starého železa, prodej starého oblečení (*chiffonniers*), prodej výrobků na trhu, podomní obchod, atd. Gitani v Perpignanu, se kterými jsme se seznámili, se i dnes živí především svobodnými povoláními (prodejem na trzích, obchodem s koňmi a kohouty, ad.). Otec Lisy R. pracuje, má pevnou pracovní dobu. Když ale začal (a Lisa navíc studovala), ostatní Romové o nich říkali, že žijí jako Francouzi a pohrdali jimi.⁷

1.2. Jazyk

Gitani nemluví na rozdíl od Manušů, vlašských Romů, či třeba slovenských Romů již téměř vůbec romsky. O to víc si ale zakládají na svém jazyce *gitano*.⁸ Navíc jazyková asimilace Gitanů, jak upozorňuje například Bernard Leblon v *Étude sur le Kaló*⁹ nebo J.P. Escudero v článku *Les Gitans de Perpignan et leur langue*,¹⁰ je záležitost poměrně nedávná.

Bernard Leblon jí odůvodňuje silnými asimilačními tlaky, kterým byli Romové ve Španělsku vystaveni od 16. století. Tehdy začali španělští králové vydávat zákony, zakazující mimo jiné užívání romštiny pod trestem galejí, práce v dolech, atp. Nicméně dle historických dokumentů se romština začala výrazně vytrácet až v průběhu 19. století. Skutečně původních slov zůstalo v dnešním jazyce Gitanů jen malé procento. Je však zajímavé, že v některých rysech zanechalo *kaló*¹¹ své stopy. A to například v podobě tónického „ó“ u katalánských slov jako *cancó* (píseň), *carbó* (uhlí), atp. J.P. Escudero tento fonetický jev považuje právě za pozůstatek romštiny (*barbaló*, *piló*, *ternó*). Kromě těchto stop po původní romštině se v jazyce Gitanů romská slova i reálně zachovala. Zde uvádím několik příkladů, které nám laskavě poskytla M. Baptiste (funkcionářka Sdružení gitanských žen v Perpignanu):

Slova z *kaló*:

manrot [čti: mánró] – chléb

mol – víno

tekamelie – miluji tě

⁷ Terénní denník – Turková, 29.10.2004

⁸ V Saint-Jacques Gitani mluví variantou katalánštiny, kterou sami nazývají *gitano* (obsahuje cca 65% katalánštiny z oblasti Roussillon, 10% kaló, 10% francouzštiny a 5% španělštiny). Tento jazyk má intimní charakter a je užíván mezi členy rodiny a komunity – z rozhovoru anonymní autorky s M. Baptiste – 18.10.2004.

⁹ Leblon, 1981

¹⁰ Escudero, 2003

¹¹ *Kaló* – „opravdový jazyk Romů nebo alespoň to, co z něj přežilo“ (Leblon, 1998).

joukel [čti: žukel] – pes
kers – dům
Kalo – Gitan

Jak uvádí J.P. Escudero ve svém článku v *Études Tsiganes*,¹² je možné, že se Gitani v Perpignanu opět začnou ke *kaló* více uchylovat, a to z důvodu silné katalanizace Perpignanu v posledních letech. Začíná tak hrozit nebezpečí, že pro *payos* přestane být *gitano* absolutně nesrozumitelným jazykem. A to je pro Gitany právě jednou z jeho nejdůležitějších funkcí. Escudero uvádí příklad, kdy se jistí hudebníci, kteří běžně mluvili katalánsky, dostali do svízelné situace. Těsně před zahájením jim byl zrušen koncert a okolnosti přiměly kapelníka k tomu, že přešel při domluvě s kapelou do *kaló*, které poskytlo dostatek intimity před katalánsky hovořícím publikem.

Kaló je též někdy nazýváno jako „opravdová, skutečná gitanština“.¹³

1.3. Romská jména

Romské jméno je pro Gitana mnohem důležitější, než jméno, které má napsané v občanském průkazu. Má v prvé řadě funkci originálního gitanského jména: „*Myslím, že protože neexistuje (oficiální – pozn. B.Š.) gitanské křestní jméno, protože jsme si vzali francouzská nebo jiná neromská křestní jména, no, tak myslím, že to slouží k vytvoření určitého druhu identity.*“¹⁴ Užívání romského jména zároveň koresponduje s již zmiňovaným pojetím svobody, nezávislosti na majoritní společnosti. Díky gitanskému jménu je Gitan osobnost ne tak snadno úředně zachytitelná, což mělo, dle Lisina vyprávění, zřejmě význam hlavně v minulosti.

Dalším specifickým „romského jména“ je, že většinou zcela zastihuje úřední jméno dané osoby:

*„... protože no, u Gitanů je taky to, že se vlastně nikdy neoslovujeme občanskými jmény, máme všichni přezdívky. A protože máme všichni přezdívky, nikdo si nevybavuje jména, opravdová jména – občanská jména a příjmení.“*¹⁵

12 Escudero, 2003b

13 Escudero, 2003b, s. 104

14 Rozhovor s Lisou R., 17.11.2004.

15 Rozhovor s Lisou R., Vinca 17.11. 2004

Na otázku, jestli tím pádem mají všichni „přezdívku“,¹⁶ odpověděla Lisa R.: „*Všichni, jo, všichni. Je to strašně ojedinělé, vlastně, když..., neznám nikoho, komu bychom říkali francouzským jménem.*“

Z rozhovorů s Lisou R., Bernardem Leblonem a z přímého pozorování lze vyvodit, že „romské jméno“ vzniká většinou na základě nějaké fyzické nebo charakterové vlastnosti dané osoby a může se několikrát za život změnit. „*Ale přezdívky se mění docela často. [...] Trvají několik let a pak se změní.*“¹⁷

Mezi jedno z nejkurióznějších jmen, které jsme zaznamenaly, patří bezesporu Lisino romské jméno *Thuir*, kterou ji začal označovat její tatínek, protože jako malá holčička místo aby běhala venku, seděla doma a učila se. To se natolik vymykalo chápání jejího tatínka, že jí pojmenoval podle města, kde je léčebna pro duševně nemocné.

Otce informátorky pak všichni nazývají *Muno*, což vzniklo ze slova *monu*, katalánského označení pro opici, a to údajně proto, že byl od malička obzvlášť černý. Svoje romské jméno si kvůli černé barvě vysloužil i strýc, kterému všichni říkají *Negre*.

Jako příklady dalších jmen používané ve vlastní rodině Lisa jmenovala např.: *Poupée* (Panenka), *Lune* (Měsíc), *Figou* (fíkovník), *Ginan* (jinan).

V Perpignanu jsme pak zaznamenaly další, např.: *Jessica*, *Mambo*, *Pitou*, *Sainte* (Svatá), atp. Poslední vzniklo s ohledem na příjmení dotyčné osoby, které znělo Baptiste (Křtitel).

1.4. Paměť – vztah k historii

Vnímání etnické a rodové historie u perpignanských Gitanů (a u francouzských Gitanů celkově) je determinováno tím, že historie a vůbec jakékoliv zážitky z minulosti se tradují převážně ústním podáním. Dozvěděly jsme se pouze o dvou literárních dílech napsaných samotnými Gitany – v obou případech ženami.¹⁸ Kromě toho pak existuje diplomová práce Lisy R.,¹⁹ která je v této oblasti významným zdrojem informací.

¹⁶ Slovo „přezdívka“ píší v uvozovkách, protože tento výraz pojmenuje jev z pohledu majoritního jazyka, kde je hodnocen jako alternativní, sekundární označení. Uvnitř komunity plní, jak je patrné i z citací, veškeré funkce primárního jména a není přezdívkou v pravém slova smyslu, byť se může během života změnit.

¹⁷ Rozhovor s Lisou R., 17.11.2004

¹⁸ Mossa a Rosette – viz příspěvek K. Turkové v tomto čísle *RDž*

¹⁹ Lisa R., 1998

Lisa R. zachytila historii své rodiny metodou *oral history*, a několikrát podotkla, že to bylo velmi těžké. Většinou si dotazovaní pamatovali historii spíš jako útržky (občas anekdotických) historek a navíc je musela velmi dlouho přesvědčovat, aby k vyprávění svolili, neboť věděli, že výstup bude písemný. Nakonec pomohlo ujištění, že svou diplomovou práci bude psát v katalánštině, a ta tak bude pro běžné Neromy nepřístupná.

Na dotaz, jestli se mezi Gitany vypravují legendy o původu či něco podobného, odpověděla Lisa R.: *„Ne, to ne, ale právě proto, že nemluvíme příliš o minulosti, není tu celý tenhle fenomén legend, které můžeme najít jinde. Existují příběhy ve vztahu k mrtvým, to ano, ale vždy zasazené do přítomnosti, protože se mohou přihodit, je tu vazba se současností, ale příběhy z minulosti, to je ještě velmi výjimečné, velmi, velmi výjimečné.“* Pro Lisu R. však bylo právě zachycení rodové historie prostředkem, jak upevnit vztah s některými členy svojí rodiny, jak je „uctít“.²⁰

2. Být Gitanem mezi Gitany

Pokud se potkají dva Gitani, kteří se neznají a jsou ze stejné podskupiny – např. dva *Gitano catalá* (katalánští Gitani), použijí k zařazení toho druhého otázku *„De qui sas tu?“*²¹ Stejnou otázku používají (nebo používali) i Romové u nás (*„Kaskero sal?“*). Znamená doslova „Čí jsi?“ – tzn.: „Z jaké jsi rodiny (popř. rodu)?“

Pokud se potkají Gitani, patřící ke dvěma různým podskupinám (např. katalánský Gitano s Gitanem španělským), poznají podle jazyka, do jaké skupiny kdo patří a dále se situace – pokud existuje možnost, že budou navzájem znát své rodiny (popř. rody) – může odvíjet stejným způsobem jako v předešlé situaci.²²

Různé gitanské podskupiny mají k sobě velmi blízko jazykově i kulturně. Přesto bylo – a stále je – dost ojedinelé, aby docházelo ke smíšeným sňatkům. O tom, že se vždy našla nějaká výjimka, svědčí výpověď babičky Lisy R.: *„Vydal se do Španělska, poznal tam tu dívku, jenže jí musel čornout“*²³. *Ti Španěle*²⁴ *si ji tam drželi, takže museli uprchnout sem, do Francie.*²⁵

Jednotlivé gitanské podskupiny se dají kromě jazyka a určitých obvyklejších profesí (jako byl např. sběr kovového šrotu španělskými Gitany), rozlišit i podle jména rodiny. Zaza nám to

20 Úvod k citované diplomové práci

21 Escudero, 2003(a) + zápis v terénním denníku (zaslechnuto v terénu – Šebová, 3.11.2004)

22 Šebová, 2004a

23 V orig. *xorar* [čti: šorar]

24 Míněno španělské Gitani

25 Lisa R., 1998

uvedla na příkladu Cité de l'Espérance, kde žijí katalánští a španělští Gitani vedle sebe. Gitanská příjmení García a Jiménes uvedla jako jména „španělská“, Sulez, Cregolles, Maille pak jako jména „katalánská“. Španělští Gitani, kteří v Cité de l'Espérance žijí, se také odlišují tím, že chovají kohouty na kohoutí zápasy. Stejnou profesi jsme však zaznamenaly v Nouveau Logis u katalánských Gitanů. S profesemi pak souvisí také sociální statusy Gitanů. V Carcassonne se katalánští Gitani živí obchodováním na trzích, zatímco španělští se živili především sběrem železa. Ten však francouzská vláda zakázala, a tak mnoho španělských Gitanů zůstalo závislých na podpoře v nezaměstnanosti. Zdálo se, že v očích katalánských Gitanů mají španělští Gitani nižší status.

O tom, že španělští a katalánští Gitani jsou do značné míry vzájemně autonomní skupiny, vypovídá také například to, že kvůli realizaci *dikló*²⁶ jezdí katalánští Gitani do Perpignanu a španělští dokonce až do Avignonu.

3. Být Gitanem ve vztahu k ostatním romským podskupinám

Na nejvyšším stupni při strukturaci své identity stojí pro Gitana samotné „Être Gitan“ – to znamená, že je Gitanem, nikoliv Manušem, Rromem či jiným příslušníkem romského etnika a už vůbec ne *payem*.

Gitani sami sebe často velmi striktně oddělují od ostatních romských podskupin – „vždyť ani nemluví stejným jazykem“, „vždyť jejich ženy mohou kouřit“ (myšleno manušské), „vždyť oni nedělají *dikló*“ (opět myšleni Manušové), atd. Tohle všechno jsme slyšely od Gitanů, když chtěli zdůraznit, kdo jsou. Lisa se nám pak snažila přiblížit a vysvětlit postoj svůj a svých rodičů:

„Ano, jsou to cikáni (gitans, pozn. B.Š.), ale vskutku podivní ... je pravda, že existují stejná slova. [...] Ale co je strašně důležité u Gitanů, jsou zvyky, způsob života. To určuje identitu, a jestliže nemají stejný způsob života, jsou často bráni jako odlišní. [...] Ženy kouří, [...] pořád jde o zvyky. A navíc, Manušové jsou svobodnější než Gitani (les Gitans, pozn. B.Š.), než my, obzvlášť v Perpignanu a v Millas, a to je dráždí, moje rodiče, například všechno tohle.“²⁷

26 Viz článek K. Turkové v tomto čísle RDŽ, kap. 1.1.2.

27 Rozhovor s Lisou R., 17.11.2004

To sice svědčí o tom, že Gitani cítí vůči ostatním skupinám Romů určitou – poměrně značnou – odlišnost, na druhou stranu je ale zřejmé, že je také uznávají za Romy. Dalším důkazem toho, že tu přeci jen je povědomí společné identity, jsou tradiční pouti do Saintes-Marries-de-la Mer, kde najdeme jak Gitany, tak i Manuše, vlašské Romy nebo například Romy z bývalého Československa. Díky kočovnému způsobu života se navíc různé skupiny Romů setkávají (a vždy se setkávali) na parkovištích pro kočovníky nebo na jiných místech. Také z mnoha rozhovorů (s ženami ze Sdružení gitanských žen v Perpignanu a Montpellier, s „Madarem“ Lulu, Lisou R. a dalšími) jsem dospěla k názoru, že vztahy mezi jednotlivými romskými skupinami jsou odlišné od vztahu Rom – *payo* (gádžo). Dobře to dokládá například výpověď, kterou nám poskytl Lulu, Vlach, který si vzal za ženu Manušku. Lulu mluvil o tom, že dříve bylo výjimečné, aby mezi jednotlivými skupinami došlo například ke sňatku, vždy se však, pokud „parkovali“ na stejném místě, pozdravili, zeptali se, odkud ti druzí jsou, z jaké rodiny.²⁸ Dnes se s ostatními skupinami stýkají, je prý jedno, jestli jsou to Romové, Gitani nebo Manušové, na což má podle mého názoru vliv také rozmach evangelikálních církví.²⁹ Jsou ovšem také tací, se kterými se nestýkají, tzn. ti, „kteří kradou a nejsou „slušný“ a přitahují problémy“.³⁰ Na základě těchto rozhovorů si tedy dovoluji tvrdit, že existuje rozdíl mezi sebeidentifikací v rámci romského etnika a v rámci vztahu Rom (Manuš, Gitan, Rrom, atd.) – *payo*. Navíc, kromě toho, že si Gitani uvědomují odlišnosti v kultuře a jazyce ostatních romských skupin, uvědomují si také samozřejmě mnoho společných znaků, které je s nimi pojí. A v podstatě ono distancování se „od těch druhých Romů“, je právě specifickým romským znakem nejen u Romů ve Francii.

3.1 K odlišnostem nejčastěji reflektovaným samotnými Gitany

„Mluví jiným jazykem.“

„Manušové mluví jiným jazykem, nerozumíme si. Například my označíme Neromku jako ‚paya‘ a muže ‚payo‘. Manušové říkají ‚gadži‘, ‚gadžo‘.“³¹

28 Teréní deník – Šebová, 23.11. 2004. Vztahy mezi různými skupinami popisuje také piemontský Sinto Lick ve své knize (anotace v tomto čísle RDž). On a ostatní děti z jeho skupiny se kamarádili s vlašskými dětmi, když společně zaparkovali na stejném místě a i dospělí spolu v přátelském duchu komunikovali.

29 O vlivu letničních církví na Gitany v místě podrobněji viz článek K. Dienstbierové v tomto čísle RDž.

30 Rozhovor s Lulu, in: Teréní deník – Šebová, 23.11.2004

31 Viz rozhovor s M. Baptiste, anonym, 2004

„Mají jiné zvyky.“

„Ale co je obzvlášť důležité u Gitanů, to jsou zvyky, způsob života, to determinuje identitu, a protože nemají stejný způsob života, jsou často považováni za odlišné [...] ženy kouří, nejsou jako my, utečou, když se mají vzít – je to pořád příběh mravů.“³²

Co se týče jazyka, jde určitě o odlišnost zásadní, nicméně s omezenou historickou platností (viz „Être Gitan – jazyk“). Pokud jde o zvyky, je pochopitelné, že ty jsou pro lidi s tak silnou kulturou, jako je kultura gitanská, vedle jazyka tím nejvíce určujícím prvkem. Jsem však přesvědčená, že pokud jde například o kouření, jeho „beztrčnost“ u mladých manušských žen je záležitostí historie a v tomto případě ještě docela nedávné. Navíc se tabuizace kouření u žen objevuje i u jiných romských skupin: stejně jako nemůže kouřit Gitanka, nemůže kouřit ani vlašská Romka. Mezi vlašskými Romy a Gitany lze vůbec vyzorovat mnoho podobností, co se týká udržování tradice – postavení ženy, důležitosti panenství, vztahu (uzavřenosti) vůči Neromům, atd. Bylo by zajímavé se těmito podobnostmi, respektive jejich možnými příčinami (podobná historická zkušenost, ad.) dále zabývat.

I u Gitanů se (podobně jako u Manušů nebo slovenských Romů) okrajově vyskytuje útek jako jedna z variant oficiálního navázání partnerského vztahu, většinou ale nevede k akceptaci vztahu, nýbrž k exkomunikaci z komunity, popřípadě může mít i vážnější následky v podobě krevní msty.³³

3.2. Několik nápadných podobností, které jsem zaznamenala v kultuře Gitanů a jiných romských skupin:

Zde uvádím některé znaky, které jsem během našeho krátkého výzkumu stihla zaznamenat a z nichž by si každý zasloužil mnohem podrobnější rozbor. Některými z nich se částečně ve svých příspěvcích zabývají nebo se o nich alespoň zmiňují i K. Turková a K. Dienstbierová (koncept rituální čistoty; víra v duchy mrtvých předků a s tím spojená pravidla vyjadřování se o nich; specifické funkce a postavení různých členů rodiny; forma trestů udílených uvnitř komunity jako holení hlavy a exkomunikace; přechodové rituály; magie) a proto se zde podrobněji zaměřím pouze na ty, které zasluhují další komentář.

32 In: rozhovor s Lisou R., Vinca, 17.11. 2004

33 R., 1998

Vztah Rom–Rom versus vztah Rom–*payo*, *gadžo* (na příkladu morálních pravidel – pravidel chování obecně aplikovaných uvnitř a vně komunity)

Antropoložky Kaprow a Gay y Blasco, které zkoumaly rozličné aspekty sociability u Gitanů ve Španělsku, uvádějí na různých místech svých prací „šokující chování“³⁴ jako jeden z důležitých prvků vymezování se vůči majoritní společnosti.³⁵ Gitani, kteří prošli velmi tvrdou zkušeností asimilace ze strany Neromů, uplatňují při komunikaci s nimi jiné vzorce chování, než jaké jsou akceptovatelné v rámci jejich vlastní skupiny. O něčem podobném se zmínila při rozhovoru s námi i naše hlavní informátorka, Lisa R.:

„Lisa uvedla, že se až sama diví, jak někdy se svými sestřenicemi mluví. Dle jejích vlastních slov, tak s oblibou některé Gitanky mluví před payos. Gitanská mentalita se podle Lisy projevuje i ve zvláštním humoru. Gitani, kteří se cítí být mazanější, si často z gádžů dělají legraci. Lisa uváděla příklad, kdy gitanské ženy mluví velmi sprostě a baví se a žertují o sexu (což je téma, k němuž se jinak vztahuje celá řada tabu – například se o něm nemluví před cizími muži). Sprostě mluví hlavně na gádže, a to schválně katalánsky, aby jim rozuměli, a pak se baví tím, jak se gádžové pohoršují.

Uváděla příklad učitele, který sem přijel učit z Paříže a dali ho do gitanské čtvrti. Nebyl zvyklý, že děti chodí do školy pozdě, v osm hodin zavřel bránu, usedl do třídy a po chvíli slyší, jak někdo zvoní. Šel otevřít, stála tam Gitanka a vedla do školy dítě. Učitel si poklepal na hodinky a pravil, že takhle by to nešlo, a žena na něj spustila: Ani jsem neměla čas jí umýt píču! Nechcete snad, aby chodila do školy špinavá.“³⁶

Něco podobného by si žena zřejmě nikdy nedovolila k Gitanovi ani k jinému cizímu Romovi.

„Posvátnost“ jazyka

Jazyk jako přísně střežený poklad, jako útočiště vůči vnějšímu světu, jako jeden z nejdůležitějších aspektů identity. Viz „Être Gitan“ a příklady užití „*gitan*“ a „*kaló*“ v různých kontextech a situacích.

34 Kaprow, 1985, s. 399

35 Gay y Blasco, 1999, Gay y Blasco, 2000, Kaprow, 1982

36 Turková, 29.10.2004

4. Být Gitanem mezi *payos*

Být Gitanem mezi *payos* znamená pro Gitana především neustálý boj o „přežití“, o uchování vlastní identity v prostředí, které má odlišné normy a hodnoty. Ze všeho výše uvedeného to již snad dosti zřetelně vyplývá.

Jak se asi cítí perpignanští Gitani mezi Francouzi, začne člověk vnímat, když se projde centrem města. Mezi Francouzskými v minisukních nakupují Gitanky v dlouhých sukních se sepnutými vlasy, které nikdy nejdou do města bez doprovodu.

Pro Gitany jsou *payos* nečistí (nemají stejný koncept pro rituální čistotu). To zdůraznil kněz z Marseille, který mimo jiné zmínil, že místní Gitani, se kterými již léta pracuje, nesmějí například mýt sebe a nádobí v jednom umyvadle. Bernard Leblon zase uváděl příklad, kdy rodinu navštívila sociální pracovnice, umyla si ruce ve dřezu a když odešla, rodina dřez vymontovala a vyhodila.

O roli vnímání odlišnosti kultur zase dobře vypovídá svědectví Lisy R. o tom, jak její rodina přijala jejího přítele, který pochází z Guadeloupy: „*Ano, cítili se obroženi, protože tím, že pochází z ostrovů, představovali si, že bude mít kulturu, zvyky, tradice. Zatímco Francouzi jim připadají nudní, bez kultury* (smích).“ (Šebová 2004c) Pro Lisu R. bylo velmi obtížné prosadit si Guadeloupana jako životního partnera. Její rodina se bála, že její partner nebude „tvarovatelný“ do takové míry, do jaké by bylo možné tvarovat Francouze, i když ani ten by u rodiny jistě nevyvolal velké nadšení.³⁷ Kromě toho vadila rodině také jeho tmavá plet.³⁸

Gitanské ženy mají žít s Gitanem právě proto, aby neztratily svou kulturu. Naopak na partnerské vztahy gitanských mužů s Neromkami nejsou nahlíženy jako ohrožující: muži jako „ti silnější“ si ženu „přizpůsobí“.

Dalším výrazným rozdílem mezi kulturou Gitanů a *payos* je přístup k výchově dětí a jejich postavení v rodině. Ilustruje to zážitek z jedné z mnoha návštěv v Sdružení gitanských žen v Perpignanu. Děti přišly po škole na „*soutien scolaire*“ (pomoc s úkoly, doučování) a Helene – *paya*, která v asociaci pracuje, sebrala jednomu asi desetiletému klukovi papírek, který začal z nudy cupovat. Jedna z přítomných maminek to se smíchem okomentovala tím, „že se chová jako *paya*“.

37 O konceptu tvárnosti kultur Romů a Neromů v pojetí francouzských Gitanů viz též článek K. Diensbierové, analýza stejného případu z pohledu možností výběru partnera viz článek K. Turkové, oboje v tomto čísle RDŽ (pozn. red.)

38 O roli barvy pleti u francouzských Romů, jsme nic podrobnějšího nezjistily. Něco by o tom snad mohla vypovídat romská jména – viz kap. 1.2 Romská jména.

5. Závěr

Jednotlivé (v různých částech našich příspěvků podrobněji rozebrané) aspekty gitanské identity – jazyk, pravidla chování (*el menar gitano*), zvyky, tradice, atd. mají různou hodnotu a význam pro členy různých komunit. Jejich udržování, či naopak ztráta závisí na mnoha faktorech – na velikosti a uzavřenosti komunity, a tudíž na jejím potencionálu bránit se vnějším vlivům – i na jedincích samotných.

Setkaly jsme se s lidmi, kteří jakékoliv slevení z daných zásad pocítovali jako velké ohrožení svého „gitanství“ i s ženami, které za velice svízelných podmínek hledaly cestu ke skloubení „gitanského zákona“ se životem ve zcela odlišném francouzském prostředí, a to za předpokladu uchování si své identity.

Bibliografie

Jsem si vědoma nedostatečné identifikace pramenů – často chybí stránkování. Pokud jde o citace z diplomové práce Lisý R., vybírala jsem je z pasáží, které pro nás z katalánštiny přeložila Pavla Čevelová, neodpovídají tedy stránkování diplomové práce. Citace z rozhovoru pořizovaného s M. Baptiste jsou rovněž z nečíslovaného přepisu rozhovoru, pořizovaného anonymní autorkou, který nám laskavě darovala. U všech citací nicméně uvádím alespoň zdroj, pokud by se někdo měl zájem tímto tématem hlouběji zabývat. Za nedostatky se omlouvám.

Zápis rozhovoru s M. Baptiste z 18.10.2004

Escudero, J. P. 2003(a). *Le livre des Gitans de Perpignan*. Paris: l'Harmattan. 176 s. ISBN 2-7475-5674-3.

Escudero, J. P. 2003(b). *Les Gitans de Perpignan et leur langue*. Études Tsiganes 16/2003. Paris: Association Les Études Tsiganes. ISSN 0014-2247

Gay y Blasco, P. 1999. *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford: Berg Publishers. 224 s. ISBN 978-1859732588

Gay y Blasco, P. 2000. *Gitano Evangelism: the Emergence of a Politiko-Religious Diaspora*. Příspěvek na 6. konferenci EASA. <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-01-04%20Gayyblasco.pdf>

Kaprow, M.L. 1982. *Resisting Respectability: Gypsies in Saragossa*. IN: *Urban Anthropology* 11/3-4, s. 399-431. Brockport, New York: Institute for the Study of Man. ISSN 0894-6019

R., Lisa, 2004. Přepis rozhovoru s Lisou R., 17.11.2004, Vinca

- Leblon, B. 2008. Musiques tsiganes de France [Hudba francouzských Romů] *Romano džani-ben* – ňilaj 2008.
- Leblon, B. 1981. Étude sur le Kaló. nepubl.
- Leblon, B. 1997. Les Tsiganes de la littérature. *Études Tsiganes*, vol. 9/1997, s. 96-106. Paris: Association Les Études Tsiganes. ISSN 0014-2247 Vyšel na internetu na adrese www.etu-destsiganes.asso.fr/tablesrevue/vol%209%20leblon.pdf
- Lick. 2007. Enfances Tsiganes. Draguignan: Wallada, collection Waroutcho. 272 s. ISBN 978-2-904201-45-5
- R., Lisa 1998. Què és ser gitano a l'alba del segle XXI? [Co znamená být Gitanem na úsvitu 21. století?], diplomová práce.
- Šebová, Barbora. 2004. Terénní deník
- Šebová, Barbora. 2004(a). Rozhovor se Zazou, 25.11.2004
- Šebová, Barbora. 2004(b). Rozhovor s Lisou R., Vinca, 17.11.2004
- Šebová, Barbora. 2004(c). Rozhovor s Lisou R., Vinca, 17.11.2004
- Turková, Kateřina. 2004 Terénní deník

Zusammenfassung

Barbora Šebová: Elemente der Identität der Gitanos von Perpignan

„Das Gitano-Sein muss man in sich tragen, es ist schwer und schön, wir wollen nichts Anderes.“ So drücken sich die Gitanos selbst zu ihrer Identität aus. Zu den Hauptmerkmalen gehören die wirtschaftliche Unabhängigkeit von der Mehrheitsbevölkerung, die eigene Sprache, sei es ein spezifisch katalanischer Dialekt oder das auf Grund der Katalanisierung der Umgebung mehr und mehr als Geheimsprache verwendete Caló mit Romanes-Elementen, interne, eigenständige Namen, gerne von Eigenschaften abgeleitet, und ein besonderer Umgang mit der Geschichte, die sich meist auf noch Lebende oder unlängst Verstorbene beschränkt.

Innerhalb verschiedener Gitano-Gruppen wird nach sprachlichen Kriterien identifiziert, nach Berufszugehörigkeit oder nach dem Nachnamen, aber auch innerhalb einer konkreten Gruppe nach der Familienzugehörigkeit. Der Abstand anderen Romagruppen gegenüber wie den Manuš oder den (Vlach-)Rom wird noch deutlicher wahr genommen und manifestiert sich hauptsächlich anhand der Sprache und ausgewählter Verhaltensmuster, wie dass die Frauen der anderen rauchen, ist aber doch geringer als die Distanz gegenüber den Pajos, der Mehrheit. Manche Bräuche teilen die Gitanos mit anderen Romagruppen: Die Vorschriften der rituellen Reinheit, der Glaube an die Geister der Verstorbenen, strenge Verhaltensregeln oder der hohe Status der eigenen Sprache. Dazu kommen noch die Pflege des Familienlebens, verschiedene Bräuche und nicht-verbale Kommunikationsformen.

Den Pajos gegenüber werden deutliche Unterschiede empfunden, die durch ihr „unreines“ Wesen ausgedrückt werden und eine Liaison mit einem von ihnen zu einer Bedrohung für Kultur und Identität werden lassen.

Peter Wagner

— ***Gitanka* mezi tradicí a současností**

Postavení ženy ve vybraných komunitách katalánských *Gitanos* ve francouzském Perpignanu a okolí

Téma příspěvku do jisté míry vychází ze situace, v níž jsem se společně s kolegyněmi v Perpignanu ocitla, tedy z obtížnosti proniknout do mužského světa tam, kde je velmi striktně oddělen svět mužů a žen. Informátorky byly téměř výhradně ženy – Gitanky, samy vypovídaly o svém postavení v komunitě a v rodině, o snaze své postavení v rámci komunity změnit. Během pobytu ve Francii jsme se setkaly s představitelkami „ženského emancipačního hnutí“, míra emancipace, o níž ženy usilovaly, se v jednotlivých komunitách a napříč generacemi lišila.

V první části práce se věnuji tradičnímu postavení Gitanky v rodině a ve společnosti, jednotlivým obdobím, v nichž dochází ke změně statusu ženy, a některým zákazům a povinnostem, které se k jejímu postavení váží.

Ve druhé kapitole popisují změny, které v této oblasti probíhají a o něž ženy usilují. Věnuji pozornost některým faktorům ovlivňujícím průběh změn a poukazuji na hranice změn definované samotnými Gitankami.

1.Tradiční postavení ženy v rodině a ve společnosti

Status ženy ve vlastní rodině a role, jaké jsou jí zde přisuzovány, se ve velké míře odráží i v jejím společenském postavení. Tyto role se v různých životních etapách Gitanek mění.

1.1. Změna statusu v průběhu života ženy

Vývoj postavení ženy v rodině a ve společnosti je částečně určován věkem a s ním spjatými událostmi (přechodovými rituály) jako mezníky jednotlivých etap života. Patří mezi ně pře-

devším svatba a narození prvního dítěte. Další důležitou hranicí je zřejmě nástup puberty a období, kdy žena provdává první dítě a stává se babičkou (respektive tchyní).¹

Dětství a dospívání – „Gitanka před svatbou“

Informátorky nedefinovaly moment, kdy žena přestane být vnímána jako dítě a začne být považována za mladou dívku, přesně. Z jejich výpovědí lze však usuzovat, že se jedná již o období před pubertou.

Mladé dívky jsou pod neustálým dohledem svých starších bratrů (eventuelně otce či jiných mužských příbuzných, např. bratranců), kteří mají dbát na to, aby jejich svěřenkyňe nepřekročily předepsané normy chování. Mají-li pocit, že dívka nějakou z nich porušila, mohou nebo dokonce musejí ji za to potrestat. Jedná se zejména o styk s chlapci stejného věku, především pak s *payos* (gadži).

Lisa R. vyprávěla, jak jako malá holčička dala přátelskou pusu kamarádovi ze školy. Viděl to její bratr a doma ji za to velmi surově zbil.² Mossa píše o obdobné, ještě nevinnější situaci, kdy si jako devítiletá hrála společně s dalšími malými Gitankami s několika mladými chlapci, s *payos*. Věděla sice, že přestupuje určitá pravidla, ale neodolala lákavé nabídce kluků, kteří jí výměnou za to, že si s nimi bude hrát, půjčili kolo. Když situaci zahlédli její bratři, byla Mossa tvrdě potrestána.³ Na Mossu dohlíželi bratři o to více, že její matka tragicky zahynula. Mossa mimo jiné uvádí: „*Moji bratři byli velmi přísní. Bylo zakázáno bavit se s kýmkoli. Nesměla jsem mluvit s chlapci, nesměla jsem mluvit s dívkami. [...] musela jsem zůstat v karavanu se švagrovými.*“⁴ Takové chování, vnímané ze strany Lisy R. a Mossy jako přísné a surové, však muži nahlízejí z jiné perspektivy. Na otázku, jaké byly povinnosti chlapců, prastrýc Lisy R. odpovídá: „*Kluci museli hlídat děvčata. Ta nesměla ani chodit ven sama, ani nosit kalhoty, ani jezdit na kole.*“ O trestání jejich „přestupků“ pak uvádí: „*[...] Když (děvčata) neposlouchala, vyholili jim hlavu, namlátili jim ...*“⁵

Muži v tomto období střeží dívčinu počestnost, dohlížejí, aby zůstala před svatbou „nedotčena“. Pokud by v této funkci selhali, znamenalo by to ostudu nejen pro dívku samotnou, ale pro celou rodinu. Dívka by neměla s chlapci ani mluvit, v žádném případě s nimi nesmí být o samotě. V některých případech může tento postoj dojít až do extrémů.

1 Tyto hranice naše informátorky nedefinovaly zcela přesně.

2 Terenní deník K.T. ze dne 29.10. 2004

3 Mossa, 1992, str. 97

4 Mossa, 1992, str. 26

5 Lisa R. 1998, str. 47

Dokládá to zřejmě relativně výjimečný případ triatřicetileté ženy ze čtvrti Saint-Jacques, která dosud není vdaná a nemá děti. Její synovec uvedl: *„Je to moje teta, je jí 33 let, to znamená, že je téměř o 13 let starší než já. Mám k ní úctu, ale kdybych ji viděl s nějakým mužem, měl bych právo ji uhodit [...] a dědeček by mě za to pochválil. Protože [...] dokud není vdaná, může jí být třeba čtyřicet, ale je pořád „mladá dívka“.“*⁶

Obavy z příliš intimního styku dívek s jejich vrstevníky ovlivňují i vzdělávání mladých Gitanek. Smíšené školy z tohoto hlediska představují příliš velké riziko, dívky tedy ze školy odcházejí většinou ve dvanácti letech⁷ s koncem povinné školní docházky (ve Francii je povinných pouze pět let, druhý stupeň základní školy již povinný není). Poté zůstávají s matkou v domácnosti.⁸ Dívky se této zvyklosti dříve nebránily, považovaly ji za samozřejmost.⁹

Dosažení věkové hranice čtrnácti let je považované za adekvátní pro provdání dívky. Podle tradice vybírají partnera rodiče. Otec také dává souhlas se sňatkem a dívka se jeho rozhodnutí musí podřídit i proti své vůli. Mladí snoubenci se ještě nedávno až do svatby nesměli stýkat, někdy si vyjít, nemohli spolu mluvit ani v přítomnosti jiných lidí. I přes některé dílčí změny v této oblasti se i dnes více poznávají až po svatbě.¹⁰

S dospíváním mladých dívek je v gitanské komunitě spojena řada zákazů z nejrůznějších oblastí (škola, společenské styky, volba partnera, odívání, atd.). Na chlapce v tomto věku se přísná pravidla nevztahují, mohou se svým životem nakládat víceméně libovolně, mají dovoleno to, co by u dívek bylo nemyslitelné, tedy chodit do školy delší dobu, chodit na diskotéky, mluvit s cizími lidmi. Mohou mít i milostný poměr s dívkami z řad majority (s *payas*). Vztahuje se na ně jediný zákaz, a to blíže se stýkat se svobodnými Gitankami. V poslední době v této oblasti dochází k mnoha změnám, k nimž se vrátíme o něco později.

6 Leblon, B.; Escudero, J.-P. 2003, str. 140

7 Rozhovor s M.B.; Mossa, 1992, str. 18, str. 88; Terénní deník K.T. ze dne 29.10. 2004

8 Podobné je to u manušských dívek. Emmanuel Fabre, který zajišťuje výuku pro děti kočovníků a snaží se je integrovat do „běžných“ tříd, uvedl, že se sdružením „ASET organizují i collège, tzn. 2. stupeň zákl. školy, který je ve Francii nepovinný. To už děti nechodí mezi ostatní (ale můžou, když chtějí). Většinou je už rodiče nepustí, aby se – především dívky – nezkazily.“ Proto mají jen „manušské třídy“, přicházejí do školy po začátku vyučování (aby někoho nepotkaly) a ze stejných důvodů odcházejí před jeho skončením.

9 Lisa R., 1998, rozhovor s babičkou

10 Terénní deník K.T. ze dne 25.10. 2004

1.1.2. Gitanka po svatbě

Svatba je jedním z významných přechodových rituálů, tedy rituálů, které se „týkají jednotlivců a změn v jejich společenském postavení.“¹¹ Svatbě předchází zasnoubení, které podle Mossy obvykle trvá šest měsíců až jeden rok – podle toho, jak rychle se rodičům podaří našetřit prostředky na svatbu. Během tohoto období je dívka střežena více než kdykoli předtím. Dříve spolu snoubenci v tomto období nesměli ani mluvit, vidět se směli pouze za přítomnosti rodičů, dnes došlo v této oblasti k částečnému posunu. Snoubenci smí být navzájem v kontaktu, mohou si zajít například do kina, vždy však v doprovodu starších členů rodiny.¹²

Svatební obřad jako takový je významná událost pro celou komunitu, a především pro Gitanku samotnou. Oficiální civilní obřady se uskutečňují jen výjimečně, někdy se konají církevní obřady, především v případech členů Romské evangelické misie.¹³ Svatební obřad je většinou pouze veřejnou oslavou s její nejdůležitější součástí – rituálem prokázání nevěstina panenství, tzv. „dikló“ („*mouchoir*“ – „kapesník“). Právě oslava panenství a jeho ztráta se zdá být zásadní pro změnu statusu vdané ženy.

Panenství je dle našich informátorek považované za nejvýznamnější dar, dalo by se dokonce říci, že pro komunitu představuje panenství mladé dívky jedinou významnou hodnotu spojenou se životem ženy před svatbou.¹⁴ Právě pro zachování této hodnoty je žena před svatbou tak přísně střežena svými mužskými příbuznými. V případě, že mladá dívka není panna, zcela ztrácí svůj již tak nízký status, je zavržena a nemůže se provdat za Gitana z komunity.

M.B. podotýká: „*Když dívka už není panna, Gitani ji nechtějí. Pokud se chce vdát, musí si najít manžela mezi payos nebo Araby z naší čtvrti.*“¹⁵

Dikló, tedy rituál stvrzující dívčino panenství, je prováděn v den svatby. Vykonáním tohoto úkonu je pověřena starší žena, tzv. *diklera*, která pomocí složeného kapesníku prověřuje dívčino panenství. Jedná se v podstatě o gynekologické vyšetření, při němž jsou kromě nevěsty přítomny i starší ženy (alespoň čtyřicetileté) jak z rodiny nevěsty, tak z rodiny ženicha. Platnost „vyšetření“ musí uznat zástupkyně obou rodin, tedy matka nevěsty i ženicha. Během vyšetření nesmí dojít

11 Murphy, 2004, str. 186

12 Mossa, 1992, str. 48

13 Mission Evangelique Tsigane. Jedná se o letniční církev, která se ve Francii rozšířila na konci šedesátých let 20. století. Velká část perpignanských Gitanů se k této církvi hlásí. Podrobněji viz článek K. Dienstbierové v tomto čísle RDŽ.

14 Rozhovor s M.B. (Santa, Dolores, její matka: „*Ano, panenství je chloubu Gitanek.*“)

15 Rozhovor s M.B.

k defloraci nevěsty, na kapesníku se nesmí objevit krvavé skvrny.¹⁶ *Dikló* dokládá, že vyšetření bylo provedeno, na kapesníku musí být „pět hvězd“, respektive pět stop po penetraci kapesníku do vagíny nevěsty. *Diklera* poté na veřejnosti přísahá na mrtvé, že je dívka panna. Podle naší informátorky z Carcassonu, která sama není Gitanka, ale přes dvacet let žije v tamní komunitě, představuje *dikló* pro dívky, které jej absolvují, traumatizující zážitek podobný znásilnění.¹⁷ Z výpovědi Gitanek z Perpignanu na druhou stranu vyplývá, že si svatbu bez *dikló* nedovedou představit.

Během svatebního obřadu vystřídá Gitanka dvoje šaty: nejprve bílé, doplněné korunou – jako symbol panenství, ve večerních hodinách pak barevné šaty s flitry a velkým výstřihem. Podle Mossy začíná svatba průvodem, následuje oběd a lidé jsou vpuštěni do sálu, kde slavnost probíhá. Když je odpoledne slavnost v plném proudu, ve chvíli, kdy má nevěsta na sobě stále ještě bílé svatební šaty, je proveden rituál *dikló*.

Mossa zdůrazňuje, že *diklera* může být pouze stará, poctivá žena. Jedná se o ženu s výjimečně vysokým sociálním statusem. Největší váha je zřejmě přisuzována přísaze samotné. Prísaha na mrtvé je považována za dostatečný důkaz pravdy. Nikdo si neodvážil takovou přísahu zpochybnit,¹⁸ křivá přísaha na mrtvé může vést až ke smrtelným konfliktům.¹⁹

Během svatebního dne je nevěsta oslavována jako královna, respektive je oslavováno právě její panenství. Život v manželství nezačíná v den svatby, po oslavě jde nevěsta spát do domu svých rodičů, tedy k matce. Znovupřijetí do společnosti nastává až další den. Tehdy se manžel v doprovodu své sestry nebo jiného člena rodiny vypraví pro nevěstu. Podle Mossy se jdou oba novomanželé společně projít někam do města, jdou do kina, nebo kamkoliv jinam. Poté „*si pronajmou byt nebo pokoj v hotelu a dva nebo tři dny je nikdo nezahlédne.*“²⁰

16 Téměř identický rituál zaznamenala Paloma Gay y Blasco během svého výzkumu v Jaraně. I zde je vykonáním rituálu pověřena starší žena, ani v Jaraně se na kapesníku nesmí objevit krvavé skvrny. Gitanky zde věří, že starší žena zná mnoho způsobů, jak poznat, zda je dívka „čistá“. Mimo jiné ale také věří, že právě skvrny na kapesníku jsou jasným důkazem dívčina panenství. Z hlediska gynekologů je tato varianta nemožná, jedná se tedy o „kulturní konstrukt“ (Blasco 1999, str. 91–99). Je možné, že podobné teorii věří i ženy v Perpignanu. Způsob provedení rituálu *dikló* se u různých skupin Gitanů může částečně lišit. Jako důkaz dívčiny čistoty se na kapesníku objeví buď „tři růže“ nebo „pět hvězd“ (*Le livre des gitans de Perpignan*, str. 131; Mossa, str. 47). Jako o defloraci (v souvislosti se „třemi růžemi“ – „*tres rosas*“) hovoří o rituálu *dikló* B. Leblon (viz jeho článek „K hudbě francouzských Romů“ v tomto čísle RDŽ). V Perpignanu se na kapesníku objevuje právě „pět hvězd“ (Mossa, str. 49). Vzhledem k tomu, že jsme v komunitě pobývaly relativně krátkou dobu a je-likož se jedná o velmi choulostivé téma, nepodařilo se nám jej podrobněji prověřit.

17 Terénní deník K.T. ze dne 20.11. 2004. Z. také uvedla, že pokud chtějí matka s nastávající tchyní dívce trauma z vyšetření ušetřit, dá se „*mouchoir*“ zfalšovat pomocí vaječného bílku.

18 Jak říká Mossa: „*Mrtví jsou u nás svatí.*“

19 Zápis v T.D. ze dne 29.10. 2004.

20 Mossa, 1992, str. 50; Skutečnost, že nevěsta odchází do nové rodiny až den po svatbě, mi potvrdila i informátorka Lisa R. (Terénní deník K.T. ze dne 17.11. 2004).

Po svatbě dochází v životě ženy k mnoha změnám, které vedou k přechodnému snížení jejího statusu. Nastává období, kdy již není panna, ale zároveň ještě není matka. Stěhuje se k rodině manžela, již na ni nedohlízejí její bratři či otec, ale její manžel a – v neposlední řadě – tchýně. Podle M.B. manželova matka na snachu dohlíží, „*snaží se přizpůsobit si ji*“, v případech sporů mezi novomanželky stojí tchýně na straně svého syna. Tchýně obecně dohlíží na chování snachy, určuje, jakým způsobem má mladá žena vařit, hospodařit, oblékat se atd.²¹ V obtížných životních situacích, které po svatbě nastanou, žena utíká do místa, kde žije její rodina. M.B. utekla z Montpellier do Perpignanu, Mossa se uchýlovala ke svým příbuzným v Arles.

Nízký status ženy po svatbě souvisí se skutečností, že ještě není matkou. Status se nezlepšuje tehdy, když žena otěhotní (viz níže – útěk těhotné M.B. z Montpellier), ale až ve chvíli, kdy skutečně porodí.

M.B. pochází z Perpignanu, po svatbě se přestěhovala k rodině svého muže do Montpellier. Byla to tvrdá zkušenost, špatně vycházela především s tchýní, která ji „*týrala*“ a „*chtěla si ji přizpůsobit*“. M.B. tedy od rodiny svého manžela utekla zpět do Perpignanu, kde si pronajala byt a asi tři měsíce zde žila sama. V době, kdy od manželovy rodiny utekla, byla již těhotná a první dítě porodila mimo rodinné zázemí. Když manžel zjišťoval, že se do Montpellier nevrátí, přistěhoval se za svou ženou do Perpignanu.

Mossa podotýká: „*Otěhotněla jsem hned, ale přicházela jsem o ně, o dítěta ... od sedmnácti do osmnácti let jsem třikrát potratila a během tohoto období mi manžel dělal nejrůznější naschvály. Chodil ven, podváděl mě a choval se ke mně, jako bych neexistovala, protože jsem nemohla otěhotnět.*“²²

Gitanka se stává matkou

Přechodné období, kdy žena zastává pouze roli manželky, končí ve chvíli, kdy se stane matkou. Lisa R. v této souvislosti vypověděla: „*Postavení ženy v romské rodině je komplikované, žena začíná být, respektovatelná až poté, co se stane matkou. Když má děti, její status se mírně zlepší, ale není to žádný zázrak.*“²³ Při porodu bývá přítomna tchýně, pouze ve výjimečných případech je u porodu matka Gitanky. Podle Mossy to vyplývá z podřízenosti ženy muži: „*Obvykle musí u porodu asistovat tchýně, protože manžel chce, aby to tak bylo.*“²⁴ Narození dítěte je rodinou a ko-

21 Terénní deník K.T. ze dne 25.10. 2004

22 Mossa, 1992, str. 34

23 Terénní deník K.T. ze dne 29.10. 2004

24 Mossa, 1992, str. 52

munitou vnímáno jako stvrzení vztahu novomanželů. Opět to dokládá výpověď M.B., kterou manžel poté, co porodila, dokonce následoval zpět do Perpignanu (událost zřejmě výjimečná), i výpověď Mossy, podle níž ji manžel začal respektovat poté, co se jí po několika letech podařilo dítě donosit.²⁵ Žena se dostává do nové role, není již pověřena pouze „péčí“ o manžela, ale nyní i péčí o děti. Vlastní rodina a výchova dětí se dostávají do popředí zájmu.

Po uzavření manželství přibývají ženě další povinnosti vůči manželovi a dětem. Manžela musí poslouchat, následovat jej ve všem, co dělá. M.B. vypověděla, že pokud muž drží smutek, jeho žena musí také, je-li to naopak, muž ženu následovat nemusí. Období smutku přitom může být velmi dlouhé, matka M.B. například držela za tchýni smutek jeden a půl roku.²⁶ Svému muži musí žena zůstat věrná, a to i v případě, že ji manžel podvádí či bije. Pokud svého muže opustí, nesmí se již znovu vdát za nikoho z komunity. Ovdoví-li, může se vdát pouze za rozvedeného muže. Pokud se rodina Gitanky nebo Gitanka samotná vůči svému manželovi prohřeší, eventuálně jej opustí, děti automaticky zůstávají v péči manžela nebo jeho rodiny.

Lisa R. vyprávěla tragický příběh ze své rodiny. Její teta se proti vůli rodiny vdala za Gitana ze španělské komunity, s nímž měla dvě děti. Když ji manžel začal bít, utíkala zpět ke své rodině, její otec však jednoho dne jejího manžela zabil. Španělští Gitani vyhlásili celé rodině *vendettu* a všichni její členové se museli schovávat po celé Francii. Teta Lisy R. utekla do Paříže a své dvě děti už nikdy neviděla, protože zůstaly u španělské rodiny v Perpignanu.²⁷ I Mossa uvádí případy, kdy žena z vážných důvodů opustila manžela a už neměla právo své děti vidět.

Povinností Gitanky je samozřejmě i výchova dětí. K dětem se musí přistupovat velmi tolerantně, nesmí se dopustit, aby jakýmkoli způsobem strádaly. Informátorky tento postoj stručně shrnuli tvrzením: „*Dítě je král*.“ Podle některých z nich je to až přehnané, když děti dospějí, nejsou schopné se o sebe postarat.²⁸

1.1.4. „Starší“ Gitanka

Poslední důležité období, kdy se zvyšuje sociální status Gitanky, je zřejmě do jisté míry dáno věkem. Nepodařilo se nám zjistit, zda existuje nějaká konkrétní událost či rituál, který by vy-

25 Mossa, 1992, str. 34

26 Terénní deník K.T. ze dne 18.10. 2004

27 Terénní deník K.T. ze dne ze dne 17.11. 2004

28 Terénní deník K.T. ze dne 28.10. 2004

mezoval přechod mezi tím, kdy je žena považována za matku a manželku, a obdobím, kdy se jí zároveň dostává úcty od zbytku společnosti.

Zvýšení sociálního statusu ženy úzce souvisí s věkem, nabýváním životních zkušeností a narůstáním schopnosti postarat se o rodinu, živit ji. Podle společenských norem ženy nemají pracovat, ve skutečnosti jsou to často ony, které shánějí obživu,²⁹ hospodaří s penězi, které manžel vydělá, eventuálně s penězi získanými ze sociálních dávek.³⁰

Ženy ze Sdružení gitanských žen v Montpellier například vypověděly, „že *mladé Gitanky vůbec nepracují. Když už někdo z žen pracuje, pak jsou to starší ženy jako ony*“;³¹ tedy ženy, kterým bylo zhruba přes padesát let. Odpověď na otázku, v kolika letech se žena může podílet na významných událostech v životě komunity, může naznačovat i výpověď Mossy, která podotýká, že při rituálu *dikló* mohou být přítomny „*starší ženy . . . , kterým je nejméně čtyřicet let*.“³² Pokud uvážíme, že se Gitanky v tradičních komunitách vdávají mezi čtrnáctým a šestnáctým rokem a posléze mají hned děti, pak je pravděpodobné, že po čtyřicítce mají již vnoučata. Je tedy možné, že mezníkem pro zvýšení statusu ženy je chvíle, kdy se jí narodí první vnouče a ona sama přijme novou roli tchýně.³³

Také *dikló* samotné vykonává „stará“ žena. Vedle úkonů spojených s magií a léčitelstvím je to jedna z mála čistě ženských „profesí“, kterou nemohou vykonávat muži. Počet žen pověřených výkonem tohoto rituálu je velmi omezený, proto je patrný jejich celospolečenský význam. Bývá pouze jedna taková Gitanka ve městě, v některých městech dokonce není vůbec.

*„V Carcassonu není osoba oprávněná dělat dikló, proto z Carcassonu jezdí katalánští Gitani do Perpignanu, španělští Gitani jezdí do Avignonu. Žena, která provádí dikló, je velmi dobře placená. Když jedou za ní do Perpignanu, stojí to 200 – 300 Euro, když se žena musí přemístit za nimi, stojí to i 2x tolik.“*³⁴

1.2. Zákazy a povinnosti

S postavením Gitanky ve společnosti úzce souvisí řada zákazů a povinností vyplývajících z „gitanského zákona“, kterým se žena musí podřídit a které nejsou zdaleka tak striktní a roz-

29 Lisa R., *Què és ser gitano a l'alba del segle XXI?*

30 Rozhovor s M.B.

31 Terénní deník K.T. ze dne 28.10. 2004

32 Mossa, 1992, str. 49

33 Jde o hypotézu, neboť informátorky tato tvrzení explicitně nepotvrdily.

34 Terénní deník K.T. ze dne 20.11. 2004

šířené, pokud jde o muže. Jde však o dynamický proces a změny, které v této oblasti probíhají, jsou předmětem následující kapitoly. Jednotlivé zákazy se částečně mění v životních etapách Gitanky.

Již jsem se zmínila o zákazu styku Gitanek s cizími muži bez dohledu jiných mužských příbuzných, společenské styky s *payos* jsou zcela vyloučeny. Zákaz se odráží i v dalších činnostech a ženám jsou zapovězeny veškeré společenské styky mimo komunitu. Účastnit se smějí pouze svateb, slavností a bohoslužeb v gitanské komunitě. I při událostech uvnitř komunity, jako jsou například pohřby, mají muži a ženy oddělené role.

Lisa R. při popisu průběhu pohřbu uvedla: *„Muži jsou obvykle ve společnosti mužů, ženy ve společnosti žen (...), a protože jsou muži ve společnosti mužů, tak moc nevím, o čem si povídají, já osobně jsem naposled obsluhovala, připravovala jsem kávu, prostě jsem se starala (...).“*³⁵

Samotné nesmí ani opustit čtvrt, pokud jdou na procházku, musí mít opět doprovod. Vyloučené jsou samozřejmě návštěvy kaváren a diskoték.

Mladý Gitan Jean-Marc uvádí: *„(...) žena na diskotéce je důvodem pro rvačku. Vždy tam budou muži, kteří ji vyzvou k tanci, i když už nějakého muže má. Právě proto Gitani své ženy nebo sestry na diskotéky nevodí.“*³⁶ Mossa uvádí příklad, kdy nutně potřebovala telefonovat a pouze v rychlosti odběhla do jedné kavárny, jejíhož majitele se svým mužem znali. Než vstoupila, ujistila se o tom, že v kavárně nikdo není. Její manžel ji však viděl z kavárny vycházet a potrestal ji.³⁷

Zákaz komunikace Gitanek s okolím se do jisté míry vztahuje na všechny „cizince“ bez ohledu na jejich pohlaví, a to především tehdy, když je žena ještě relativně mladá. Zmiňuje se o tom Mossa ve své knize, a my samy jsme takové situace zažily při návštěvě různých čtvrtí.³⁸

Další omezení jsou spojena s prací a jinými činnostmi, které jsou podle tradice určeny mužům. Existuje však jistý rozpor mezi teorií a praxí a situace se liší napříč komunitami, práce žen je povolena také v případě, že je považována za nezbytnost k uživení rodiny. Gitanky v Montpellier vypověděly, že pracují pouze starší ženy. Podle Gitanek z Perpignanu je možnost, aby

35 Rozhovor s Lisou R. ze dne 17.11. 2004

36 Rozhovor s M.B.

37 Mossa, 1992, str. 85

38 Teréní deník K.T. ze dne 27.10. 2004

žena pracovala, záležitostí moderní doby. Lisa R. mluví o tom, že ženy z její rodiny pracovaly vždy, a to více než muži, práce žen v její rodině byla dokonce povinností.³⁹

Řada činností je určena výlučně mužům a přísně zakázána ženám. Gitanka v žádném případě nesmí kouřit,⁴⁰ podobně je to i s alkoholem. Některé informatorky vypověděly, že žena si sice může „dát skleničku“, nikdy to ale s pitím nesmí přehnat, nesmí se opít, pro jiné je alkohol zcela tabu.⁴¹ Za další výhradně mužskou činnost je považováno řízení automobilu. Pokud žena řídí, pak pouze v případě nutnosti,⁴² v jiných případech se jedná o záležitost moderní doby a komunita na tuto skutečnost pohlíží s despektem.⁴³

Řada omezení se týká odívání a péče Gitanek o sebe samé: s výjimkou manžela nesmějí dávat jiným mužům podnět k zalíbení. Nesmějí nosit kalhoty ani krátké sukně, stříhat si vlasy, neměly by se malovat, sportovat, ani jinak o sebe dbát. Gitanky se také nemohou koupat v plavkách, pokud jdou na pláž, mohou jít do vody pouze oblečené.

Lisa R. uvádí: *„Ani má matka, ani mé tety nemají právo dbát o svůj zevnějšek, takže sportovat, dávat si pozor na stravování nebo chodit dobře oblekané – na to všechno muži špatně pohlížejí, připadá jim to divné a podezřelé, jako by tím žena vyjadřovala své přání svádět, což je pro Gitany skandální. (...) Nosit kalhoty, stříhat si vlasy – to je také neslýchaně odvážné.“*⁴⁴ Stejně důvody pro omezení v odívání uváděly i Gitanky ze Saint-Jacques.

Gitanky mají vedle výše uvedených zákazů i řadu povinností. K těm nejzákladnějším patří vedle naprosté oddanosti manželovi výchova dětí a péče o rodinu obecně. Děti a rodinu považují za největší hodnotu, a jsou ochotny udělat vše pro to, aby zůstaly v jejich blízkosti, mohly se o ně postarat.

Povinností ženy je tedy rodinu nasytit, respektive ji uživit. I zde se praxe dostává do konfliktu se zásadami, které platí pro práci žen v některých komunitách. Zatímco v Perpignanu a v Montpellier ženy uvedly, že pracovat smí až ve starším věku, Lisa R. i Mossa se zmiňují o skutečnosti, že jednou z hlavních povinností žen bylo obstarat živobytí, pracovat, zajistit

39 Lisa R., *Què és ser gitano a l'alba del segle XXI?*: „(Žena) musela vždycky pracovat a často víc než muž. Měla povinnost přinést domů peníze. Pokud se jí to nepodařilo, muž ji zbil.“

40 Lisa R. vypověděla, že „kouření je čistě mužská záležitost“, Rozhovor s M.B.; Mossa; Terenní deník K.T., zápisy z různých dnů

41 Rozhovor s M.B.; Mossa; Zápisy v TD.

42 Mossina matka například musela řídit, neboť ovdověla v době, kdy byly děti ještě malé a bylo nezbytné putovat za prací.

43 Rozhovor s M.B.: „Některé ženy dnes řídí, ale komunitě se to obvykle nelíbí.“

44 Lisa R., *Què és ser gitano a l'alba del segle XXI?*

příjem pro rodinu. Tento rozpor si částečně vysvětlují skutečností, že se u sedentarizovaných Gitanů vytratila tradiční řemesla a většina obyvatel obou výše zmíněných komunit je odkázána na příjmy ze sociálních dávek. Ženy tedy hospodaří právě s takto získanými penězi. Ženy vypomáhají zejména tehdy, kdy se rodina živí prodejem zboží na trhu. Na zákaz práce mladých Gitanek má zřejmě vliv i změna pracovních příležitostí. Většinu profesí by ženy nemohly vykonávat, neboť by byly v rozporu s jinými zásadami „gitanského zákona“.

2. Změny v postavení Gitanky v rodině a ve společnosti

Změny, které v souvislosti s postavením žen v gitanské komunitě probíhají, jsou různorodé a do jisté míry se liší i podle lokalit a generací. Mají však společné jedno – poptávka po změnách vychází z komunit samotných, požadavky týkající se změn v postavení gitanských žen nejsou diktovány majoritní společností. Účelem terénního výzkumu nebylo hodnotit, do jaké míry jsou z našeho pohledu ženy „omezovány“, ale pokusit se alespoň základním způsobem zmapovat, jakým způsobem ony samotné pohlíží na své postavení v gitanské komunitě, co se na jejich postavení v posledních letech již změnilo, co by se dle jejich názoru mělo změnit v budoucnosti a co by se naopak mělo zachovat.

2.1. Faktory ovlivňující průběh změn

Probíhající změny v gitanské komunitě ovlivňuje řada faktorů. Mezi nejdůležitější z nich patří podle mých zjištění *komunita, církev* a existence *Sdružení gitanských žen* (Association des Femmes Gitanes).

2.1.1. Komunita

Během rozhovorů s našimi informátorkami často zazníval názor, že možnost uskutečňování změn oproti dřívějším tradicím ovlivňuje v největší míře povaha komunity samotné – její velikost, otevřenost či uzavřenost vůči majoritě a s tím související liberální, nebo naopak konzervativní zaměření.

Když Lisa R. popisovala, jaké překážky musela překonat, aby mohla vystudovat, zdůrazňovala, že se jí to nakonec podařilo jen díky tomu, že v jejím městečku je gitanská komunita malá a společenství není tedy tak uzavřené jako v Perpignanu. Komunita je otevřenější než jinde, Perpignan podle ní naopak představuje nejuzavřenější komunita v okolí

vůbec.⁴⁵ Na hodnocení Perpignanu jako velmi přísné, uzavřené komunity se Lisa R. shoduje s informátorkami ze čtvrti Saint-Jacques.⁴⁶ Podobný názor má i Mossa, která se do Perpignanu přestěhovala až po svatbě z Arles a ve své knize si opakovaně stěžuje na „mentální“ perpignanské komunity.⁴⁷

Perpignan má tedy pověst velmi konzervativní komunity, kde téměř není prostor pro změnu. Přesto zde změny probíhají, byť pomaleji než jinde. Menší a otevřenější komunity naopak umožňují rychlejší průběh požadovaných změn.

2.1.2. Církev

Změny v postavení žen ovlivňuje stejně jako v jiných společnostech církev. V jižní Francii působí v gitanských komunitách letniční církev *Mission Evangelique Tsigane* (Romská evangelická misie).⁴⁸ V souvislosti s „ženskou otázkou“ se nám však nepodařilo zaznamenat názor stoupenců letniční církve, naše informátorky byly katolického vyznání a proti působení Romské evangelické misie byly relativně zaujaté. Působení letničních vnímaly především jako brzdu modernizace komunity v oblasti „práv žen“, tato církev podle nich má postavení žen ještě zhoršovat, respektive zpříšňovat některé zákazy. Na druhou stranu, v důsledku kázání církevních činitelů někteří muži přestali bít své ženy, někteří obyvatelé čtvrti pak pod vlivem církve přestali fetovat, pít.⁴⁹

Ráda bych se zde zmínila o závěrech, k nimž došla Paloma Gay y Blasco, která prováděla terénní výzkum mezi Gitany na madridském předměstí v Jaraně. Blasco ve svém článku, publikovaném v romistické revue *Études Tsiganes* tvrdí, že „*Gitanská evangelická církev*“ (Iglesia Evangelica de Filadelfia) v jistém směru poskytuje Gitankám, které chtějí žít podle tradice, tedy žít jako „opravdové Gitanky“, nástroje k tomu, aby se mohly aktivně podílet na zlepšení svého postavení uvnitř komunity.⁵⁰ Ženy tak díky učení církve mohou redefinovat své posta-

45 Terénní deník K.T. ze dne 29.10. 2004

46 Rozhovor s M.B., Dolores: „*V Saint Jacques zůstávají Gitani velmi uzavření, naopak v jiných městech Jibu, v Avignonu, v Montpellier, v Nimes, jsou ženy volnější. Mohou někam vyrazit častěji než my, oblékají se moderněji (...).*“

47 Mossa, 1992, str. 87 : „(...) v Provence (Arles a okolí – pozn. K.T.) je větší zábava. V Perpignanu se musí ženy chovat seriózněji. Manželé nevidí moc rádi, když tančí. (...)“

48 O letničních církvích a jejich vlivu na komunitu v Perpignanu podrobněji viz příspěvek K. Dienstbierové v tomto čísle RDŽ.

49 Terénní deník K.T. ze dne 18.10. 2004

50 *Études Tsiganes*, 1997/ vol. 10, str. 29-46

vení vůči mužům. Blasco tvrdí, že církev požaduje po ženách, aby se chovaly v souladu s Bibli, což zcela odpovídá tradičnímu chování Gitanek, a nemusí tedy v tomto ohledu nic měnit. Důraz se klade na zachování panenství ženy až do svatby, na to, aby se oblékala i chovala skromně. Konvertované Gitanky tedy zcela ztotožnily etnické pojetí ženství s biblickým pojetím ženství. Pokud jde o pojetí mužství, najdeme zde několik drobných rozdílů. Pastoři *Gitanské evangelické církve* zdůrazňují, že nejen žena je podřízena muži, ale i muž musí „ctít a respektovat svou ženu“. V Jaraně (stejně jako v Perpignanu) takové zdůrazňování mužských povinností údajně vedlo k tomu, že někteří muži přestali své ženy bít. Církev zároveň klade důraz na věrnost mezi partnery, a to nejen věrnost ženy muži, ale i naopak. Podle Blasco se v Jaraně říká, že se s konvertovanými muži „žije lépe“. Autorka svou tezi uzavírá takto: „Konverze k evangelizačnímu hnutí je jednou z klíčových metod – ne však jedinou metodou, kterou se mnoho gitanských žen snaží prosadit v současném světě.“⁵¹

V Perpignanu jsem tento pohled přímo nezaznamenala, zřejmě díky tomu, že většina mých informátorek byly katoličky. Proto zde uvádím tezi Palomy Gay y Blasco, byť byla formulována v kontextu odlišné komunity španělských Gitanů.

2.1.3. Association des Femmes Gitanes – Sdružení gitanských žen

Se Sdružením gitanských žen⁵² jsme se poprvé setkaly v Perpignan, později i v Montpellier. Obdobné spolky existují i v jiných městech jižní Francie (např. *Femmes Gitanes d'Avignon*). Tyto organizace, vedené Gitankami z daných komunit, mají formu občanských sdružení a relativně široké pole působnosti.

M.B., která Sdružení gitanských žen v Perpignan založila, o sobě tvrdí, že je „revolucionářka“ a „bojovnice za práva žen“. Sdružení pořádá různé kulturní akce, aktivity pro děti (do nichž jsou zapojovány i ženy), organizuje výlety pro ženy a děti ze čtvrti Saint-Jacques, zajišťuje doučování, bojuje proti negramotnosti. Gitanky se sem chodí pocvičit v psaní, eventuálně – pokud psát neumějí – přinášejí dokumenty a formuláře, které potřebují vyplnit.⁵³ V neposlední řadě působí Sdružení také jako prostředník mezi majoritou a gitanskou komunitou. Hraje roli mediátora mezi rodiči (matkami dětí) a školou. Působení Sdružení gitanských žen využívají i sociální pracovníce z „odboru veřejného zdraví“, které zde pořádají „osvětové“ přednášky (např. přednášky o obezitě, péči o zuby, atd...)⁵⁴ Jednou týdně probíhají takové „osvětové“ přednášky přímo v sídle sdružení a my jsme se jich několikrát alespoň částečně zúčastnily.

51 *Études Tsiganes*, 1997/ vol. 10, str. 46

52 Association des femmes Gitanes

53 Terénní deník K.T. ze dne 18.10. 2004

54 Terénní deník K.T. ze dne 25.10. 2004

Do perpignanské komunity se v minulosti dostaly drogy, v současnosti je zde relativně vysoký počet případů HIV pozitivních, na začátku devadesátých let byl stoupající počet nakažených HIV alarmující.⁵⁵ Sdružení žen se v rámci boje proti AIDS snaží detabuizovat užívání adekvátní antikoncepce (prezervativů).

Náplň práce Sdružení v Montpellier je obdobná jako v Perpignanu. Sdružení vzniklo v roce 1997 a jeho hlavním úkolem bylo zprostředkovávat komunikaci mezi školou a komunitou. V současnosti pomáhá ženám zejména při styku s úřady, někdy pořádá pro ženy s dětmi ze čtvrti výlety (také se Sdružením gitanských žen z Perpignanu se seznámily na jednom z výletů). Informátorky v omezené míře spolupracují se sociálními pracovníci, nezasvěcují je však do detailního fungování komunity. Drogovou problematiku řeší jiné gitanské sdružení vedené muži.⁵⁶

Obě sdružení se ve velké míře věnují vzdělávání, ať už se jedná o komunikaci se školou, doučování dětí či dospělých. Organizované výlety jsou ze společenského hlediska „bez rizika“, neboť se jich účastní velké množství žen a dětí pohromadě. Sídlo Sdružení v Perpignanu je navíc místem společenského styku samo o sobě, ženy se zde spontánně scházejí. Je zřejmé, že výše zmíněné činnosti komunitu do jisté míry ovlivňují a její postoj k tradici se postupně pomalu mění.

Sdružení gitanských žen existují i ve Španělsku. Z prohlášení Sdružení gitanských žen v Granadě (*Association Romi – Grenade*) publikovaném v revue *Études Tsiganes* vyplývá, že ženy zde usilují o vyšší míru emancipace než v Perpignanu. V mnoha bodech se ale shodují. Největší důraz kladou na vzdělání a zvýšení informovanosti žen. I přes vyšší míru emancipace ale usilují o zachování gitanských hodnot a tradic, chtějí je pouze přiblížit současnosti, usilují o udržování živé gitanské kultury.⁵⁷

2.2. Probíhající a požadované změny v tradičním postavení ženy

2.2.1. Vzdělání

„Aktivistky“ ze všech navštívených komunit usilovaly o zlepšení přístupu gitanských dětí ke vzdělání. Pohlavně smíšené třídy ve školách jsou od určitého věku Gitanek považovány za nežádoucí, dívky tedy často absolvují jen povinnou pětiletou školní docházku. Vzhledem k nízkému věku v době uzavírání sňatku se tato omezení do jisté míry vztahují i na chlapce.

55 *Études Tsiganes*, 1997/ vol. 10, str. 106 -116

56 Terénní deník K.T. ze dne 28.10. 2004

57 *Études Tsiganes* 1991/3, str. 27

Mossa v souvislosti se vzděláváním dětí píše: „*Ve dvanácti letech už Gitanka do školy nechodí. Rodiče jí řeknou: „Nějaký Francouz tě zneužije, budeš se chtít oblékat po francouzsku, a to nedopustíme. Musíš ctít dobré vychování, držet se svých zvyků. ‘[...] Osobně si myslím, že se to změní. Musí se to změnit. Je třeba je [Gitanky] nechat na pokoji, nechat je studovat, aby z nich něco bylo. To nebrání tomu, aby byly zachovány gitanské zvyky, ale je třeba dětem alespoň umožnit, aby měly nějaké vzdělání!’*“⁵⁸

Do nízké docházky gitanských dětí do škol se promítá i nedůvěra rodičů (matek) k zaměstnancům škol a k majoritnímu vzdělávání obecně. Vyučování ve školách navíc probíhá ve francouzštině (tedy nemateřském jazyce), děti musejí překonávat jazykovou bariéru, jsou umísťovány do specializovaných tříd pro Gitany s nižší úrovní výuky.⁵⁹

V Perpignanu bojují proti nedůvěře ke vzdělávacímu systému již od raného věku dětí. Existuje zde „školka“ pro matky s dětmi. Jsou v ní učitelky z řad majority i zástupkyně gitanské komunity, děti si zde osvojují francouzský jazyk a jejich matky navíc mohou sledovat, jak „vyučování“ probíhá. Tento model předškolní výchovy je velmi úspěšný, v gitanské komunitě u Carcassonu byl zaveden již před několika lety a matky (které školkou kdysi prošly) nyní posílají své děti do běžné školky.

Gitanské „aktivistky“ se snaží odstraňovat bariéry způsobující nízkou gramotnost dětí, přesvědčují jiné matky, aby své děti do školy posílaly, každý den organizují doučování atd. Pomoc ze strany úřadů je přitom mizivá.⁶⁰ V této oblasti tedy ženy přebírají zodpovědnost za celou komunitu, sdružení vedená muži se těmto aktivitám nevěnují. I výše zmíněné aktivistky ale zůstávají vůči majoritnímu vzdělávání skeptické, přetrvávají v nich obavy, že by ve škole mohli jejich dětem psychicky či fyzicky ublížit.

Vysoká angažovanost žen v oblasti školství se ale v Perpignanu (a v Montpellier) vztahuje pouze na základní školní docházku (tj. na první, povinný, a druhý, nepovinný stupeň ZŠ). Další vzdělávání, které by mohlo bránit rodinnému životu, uzavřená perpignanská komunita ani nadále nepodporuje. Jediným příkladem Gitanky s vysokoškolským vzděláním je naše in-

58 Mossa, 1992, str. 88-89

59 Systém francouzského školství je jiný než u nás. Dítě musí navštěvovat školu v obvodu svého bydliště, a proto je tedy logické, že v místech s vysokou koncentrací gitanského obyvatelstva navštěvují „gitanské“ školy. Podobně jsou ve Francii umísťováni i učitelé: nejméně zkušený jsou obvykle umístěni do „problémových škol“ a teprve ve chvíli, kdy se „vypracují“, dostávají se „za odměnu“ do „lepších“ čtvrtí.

60 Rozhovor s M.B.

formátorka Lisa R., podle níž jsou v celém Katalánsku (zhruba 10 milionů obyvatel) pouze čtyři Gitani, kteří vystudovali vysokou školu, z toho v severním Katalánsku (tj. na území Francie) ona jediná.⁶¹

Lisa R. se jako malá velmi dobře učila a u učitelů i obyvatel městečka získala pověst mimořádně nadané studentky. Sousedé i učitelé začali chodit za jejími rodiči a přesvědčovali je, že by měla ve studiích pokračovat. Nakonec jí to bylo navzdory tradici umožněno. Lisa R. dokončila gymnázium a poté vystudovala na perpignanské univerzitě. Dnes je sama učitelkou. Během docházky na základní školu, tedy v době, kdy dospívala, na ni všude dohlížel starší bratr. Když měl pocit, že se Lisa R. prohřešuje proti „slušnému chování“, fyzicky ji trestal. Chuť Lisy R. studovat považovala rodina za jistou formu „úchylky“, a to i poté, co její rozhodnutí přijala.⁶²

Ze stručného studijního životopisu Lisy R. vyplývá, že musela překonat řadu překážek, aby mohla svůj sen uskutečnit. Po počátečním odmítání rodina nakonec její rozhodnutí přijala i přes nelibost, jakou její chování vzbuzovalo mezi jinými Gitany. Později její studium dokonce podporovala, a to i na úkor jiných významných zvyklostí.

Otec Lisy R. svou dceru v souvislosti s jejím studiem odmítl provdat: *„Byla jsem na gitanské svatbě a jeden Gitan pak přišel za mým otcem a požádal ho, jestli by mě neprovdal za jeho syna. Otec odmítl. [...] Řekl, že ne, že chodím do školy [...] bylo mi sedmnáct a zrovna jsem odmaturovala.“*⁶³

Nejdůležitější roli v cestě ke vzdělání Lisy R. však hrála již zmíněná malá, relativně liberální a otevřená komunita, v neposlední řadě i příznivé podmínky vytvořené ze strany majoritní společnosti.

2.2.2. Společenský život

Vlastní emancipaci spojovaly ženy v uvedených komunitách i se zmírněním některých zákazů týkajících se způsobu oblékání a péče o sebe a především pak v rozšíření možnosti společenských styků a změně postoje k práci žen.

Již delší dobu dochází v Perpignanu k posunu norem týkajících se odívání žen (dle tradičních zvyklostí mohou ženy nosit od relativně nízkého věku pouze dlouhé sukně, naopak

61 Rozhovor s Lisou R. ze dne 17.11. 2004

62 Jak již bylo zmíněno (viz B. Šebová), jejich postoj se odrazil v její přezdívce – jedná se o jméno města, v němž se nachází ústav pro duševně choré.

63 Rozhovor s Lisou R. ze dne 17.11. 2004

minisukně a kalhoty jsou tabu). Už na počátku devadesátých let se Mossa zmiňuje o rozvolňování pravidel v odívání mladších dívek (tedy žen před svatbou), podle mých informátorek se relativně striktní pravidla v oblasti módy stále ještě vztahují na vdané ženy. V méně uzavřených komunitách mají v tomto ohledu větší volnost i ženy vdané.⁶⁴ Zamítavý je i postoj komunity k péči žen o sebe, například k líčení. Informátorka M.B. spojovala skutečnost, že se může líčit, se svou rolí „revolucionářky“, neplatilo to však v období, kdy držela smutek – tehdy si ani ona líčení dovolit nemohla.

Přístup gitanské komunity ke společenským stykům žen byl velmi diskutovanou otázkou ve všech lokalitách výzkumu. Gitanky usilují zejména o zvýšení svobody pohybu bez dohledu mužských příbuzných. Sdružení gitanských žen tento trend podporují a prozatím jej umožňují alespoň prostřednictvím organizovaných aktivit, jako jsou společné výlety matek s dětmi. I zde ke změnám rychleji dochází u mladých dívek a lze tedy předpokládat, že postupně bude větší volnost v oblasti společenských styků vyžadována ve stále větší míře. Konzumace cigaret a alkoholu je však i nadále považována za čistě „mužskou“ záležitost, v jedné z komunit byla dokonce konzumace cigaret ženami spojována s příslušností k jiné subetnické skupině Romů.⁶⁵

„[...] ženy mají jen malou možnost zábavy, občas je to Quick (francouzská obdoba restaurace McDonald's), někdy kino pro ty mladší.“ „[...] Mohou chodit na jarmark, na zábavy pořádané ve čtvrti, na diskotéky nesmějí. Ale ty mladé chodí ven více než dříve. Rodiče je nechávají procházet se po městě. Gitanům stačí ke štěstí jen málo.“⁶⁶ M.B. nadneseně říkala, že cílem jejích aktivit je, aby ženy mohly chodit fandit svým mužským příbuzným na fotbalové zápasy, které se v komunitě pořádají.⁶⁷

V poslední době dochází i ke změně postoje mužů k práci žen a k možnosti pořídit si řidičský průkaz. Vzhledem k vysoké míře nezaměstnanosti v gitanských komunitách pohlíží muži na práci žen jako na nutnost, a proto ji akceptují. V Perpignanu je práce žen tolerována, není však považována za něco samozřejmého, práci může žena vykonávat samozřejmě až poté, co zaopatří chod vlastní domácnosti.

64 Rozhovor s M.B.: „V jiných francouzských městech [...] jsou ženy mnohem svobodnější, [...] mohou se oblékat moderněji.“

65 Rozhovor s Lisou R.

66 Rozhovor s M.B.

67 Terénní deník K.T. ze dne 18.10. 2004

V Montpellier je situace podobná, podle výpovědi informátorek zde pracují pouze starší ženy. V Carcassonu je naopak práce žen již relativně zaběhlou praxí, ženy tam pracují především jako uklízečky.

2.2.3. Partnerský život

Vedle změn postojů k vzdělávání, přístupu ke školství a společenskému životu, se v mnohém mění i postoje k partnerskému životu a s ním souvisejícími událostmi jako jsou volba manžela, věk vhodný pro uzavření sňatku a význam panenství před svatbou. Ke změnám dochází postupně, jsou vyžadovány v různé míře, jejich rozsah je přímo závislý na povaze dané komunity. Názory na ně se liší i v rámci jednotlivých generací.

Ve všech lokalitách výzkumu došlo ke zvýšení možnosti volby budoucího manžela, smluvené sňatky jsou tedy na ústupu. Jednotlivé komunity se však liší rozsahem možnosti volby, rodiče mají i nadále při výběru partnera hlavní slovo. Převládají endogamní sňatky, partnera je třeba volit ze skupiny katalánských Gitanů. K exogamním sňatkům dochází zřídka. Na sňatky s příslušníky majority je pohlíženo různě, podle toho, zda se žení Gitan s *paya*, nebo zda se chce vdávat Gitanka s *payem*. Zatímco manželství uzavřená mezi gitanskými chlapci s dívkami z řad majority nejsou obecně považována za zcela vyloučená, gitanské dívky si volí partnery z řad majority jen výjimečně. Do jisté míry to zřejmě souvisí se skutečností, že gitanské dívky mají zapovězeno stýkat se s chlapci svého věku z řad majority, zatímco na chlapce se tato přísná pravidla nevztahují. Dalším důvodem je i rituál *dikló* spojený s panenstvím nevěsty. Přestože se význam panenství nevěsty před svatbou postupně snižuje (viz níže), rituál *dikló* je v případě svatby gitanské dívky stále považovaný za samozřejmost.

Pokusím se zde ukázat, jak se liší pohled na smíšené sňatky ve dvou různých komunitách, a v tomto směru poukáži i na rozdíly mezi pohlavími. Podle informátorek z Perpignanu se gitanští chlapci v poslední době žení s *payas* z lásky. Gitanky se naopak vdávají za příslušníky majority (*payo*) tehdy, když nejsou panny a Gitani je nechtějí. Smíšené sňatky jsou navíc vnímány negativně především z hlediska zachování gitanské identity, neboť ve smíšených manželstvích dochází k „pofrancouzštění“ dětí.⁶⁸ U Gitanek z Perpignanu jsem nezaznamenala touhu po možnosti smíšených sňatků, některé z žen vyjadřovaly touhu nevdávat se vůbec, neboť svatba s sebou přináší řadu omezení a povinností.⁶⁹

68 O tomto aspektu názorů Gitanů na interetnické sňatky viz též články B. Šebové a K. Dienstbierové v tomto čísle RDž.

69 Rozhovor s M.B.

Zcela jiná je situace v malé komunitě Vinca nedaleko Perpignanu, v rodině Lisy R. Za *payos* se tam provdalo pět dívek (mezi nimi i sestra Lisy R. a její sestřenice), bratr Lisy R. se oženil s Francouzskou. Zatímco u muže nebylo toto jednání nijak odsouzeno, dívky si svou volbu musely vybojovat, jejich jednání způsobilo řadu konfliktů. Roli zde hrálo velké množství faktorů. Gitanky z rodiny Lisy R. nechtějí žít příliš svázané tradicí, a to i přesto, že silně vnímají svou gitanskou identitu. Jediná možnost, jak si zvýšit sociální status jako ženy a „vymánit se“ z tradice, spočívá podle nich právě v možnosti smíšeného sňatku, případně v možnosti zůstat svobodný. Jedině tak nepodléhají přísným zákazům a nařízením vyplývajícím z „gitanského zákona“. Rozhodnutí mladých Gitanek bylo rodinou a komunitou, tedy starší generací, přijato negativně.⁷⁰

Samotná Lisa R. není vdaná, ale dlouhodobě žije a je zasnoubená s mužem pocházejícím z guadlupských ostrovů. Rodina jejich vztah akceptovala až po dlouhé době, pro komunitu ale nemá stejnou hodnotu, jako by měla vztah se Gitanem. Negativně nebyla vnímána pouze skutečnost, že přítel Lisy R. není Gitan, ale i jeho tmavá barva pleti a existence vlastní „tradiční“ kultury. Vztah s Francouzem by byl v tomto ohledu prý vnímán lépe, neboť Francouzi jsou gitanskou komunitou považováni za „akulturní“ lidi, které je možné alespoň částečně kulturně tvarovat.

Rodiče Lisy R. se nakonec s volbou své dcery smířili, přesto naše informátorka vypověděla: *„V podstatě je jisté, že by byli radši, kdybychom se všichni a všechny oženili nebo provdaly za Gitany. [...] I když vědí, že to obnáší mnohé nesnáze, ale u Gitanů jsou patrné dvě věci. Na jedné straně je to ‚hlas srdce‘, který upřednostňuje vše, co podporuje gitanskou identitu, tedy provdat se za Gitana, žít tak, jak se žilo dříve. A na straně druhé je to ‚hlas rozumu‘, který říká, že žít jako dříve a provdat se za Gitana je přeci jen velmi těžké. A tyto dva hlasy se občas dostávají do konfliktu. [...] určitě si nemysleli [rodiče], že ztratí část své identity, své zvyky a tak. [...] Ale každopádně dobře vědí, že jsme takhle šťastnější.“* Na otázku, zda je vztah Lisy R. vnímán jako kdyby byli snoubenci manželé, informátorka odpověděla: *„Ano, myslím, že ano. Ne tak, jak by to bylo vnímáno se Gitanem, se Gitanem by to mělo větší váhu. [...] ještě nemáme děti, ale až budeme mít děti, tak to tak brát budou, myslím.“*⁷¹

V obou komunitách dochází ke smíšeným sňatkům, které jsou v obou případech problematické zejména z hlediska zachování gitanské identity. Bez ohledu na identitu je vždy lépe

70 Lisa R., *Què és ser gitano a l'alba del segle XXI?*

71 Rozhovor s Lisou R. ze dne 17.11. 2004

vnímáno smíšené manželství mezi Gitanem a dívkou z řad majority. Zatímco v Perpignanu ženy po smíšených manželstvích explicitně netouží, ve Vinca má „emancipace“ Gitaneček právě podobu smíšených sňatků. Pohled na smíšené sňatky je v neposlední řadě spojen i s další důležitou hodnotou – s panenstvím dívky před svatbou. Právě z tohoto důvodu se podle mého názoru na sňatky mladých Gitaneček s „cizinci“ pohlíží jinak než v případě Gitanů a „cizinek“.

K významu panenství se naše informátorky občas vyjadřovaly protichůdně. V Perpignanu na jednu stranu vypověděly, že „*panenství je chloubou Gitaneček*“, na druhou stranu M.B. tvrdila, že se to v současné době začíná měnit.⁷² Ve Sdružení gitanských žen v Montpellier informátorky v souvislosti se svatbami zmínily skutečnost, že „*v poslední době dochází k posunu, už se tolik nedbá na panenství nevěsty, lidi spolu začínají sexuálně žít už před svatbou, a pak už se svatba nemusí ani dělat – je zbytečná*.“⁷³ Naše informátorka z Carcassonu potvrdila, že je panenství nevěsty stále důležité, respektive je důležité provedení rituálu *diklò* na veřejnosti. Samotný „důkaz“ o panenství je však možné zfalšovat.⁷⁴ Domníváme se tedy, že k podobným praktikám může v některých případech docházet i v jiných komunitách a největší hodnotu má tedy právě ona proklamace panenství nevěsty před zbytkem komunity, nikoli panenství jako takové.

V poslední době dochází k posunu věkové hranice považované za vhodnou pro uzavření sňatku, a tedy i hranice prvního porodu. Tento posun není všude stejný, opět záleží na povaze komunity. Gitanky ze Sdružení v Perpignanu si v rozhovorech s námi na jednu stranu stěžovaly, že ke svatbám dochází příliš brzy, dívky nemají možnost se déle vzdělávat, žít vlastním životem. Uváděly také, že v poslední době se věková hranice sňatků posunuje směrem nahoru. M.B. v autorizovaném rozhovoru dokonce uvedla, že „*dříve byla svobodná sedmnáctiletá dívka považovaná za starou pannu*.“ Dnes se věk vhodný pro svatbu posunul až na 25 let.⁷⁵ Toto tvrzení je vzhledem k dalším zjištěným skutečnostem pravděpodobně nerealné, a výše zmíněný věk byl nadsazený ve snaze ospravedlnit se před tazatelkou z řad majority. Ve spontánních nezaznamenávaných rozhovorech ženy uváděly, že ke sňatkům stále dochází kolem patnáctého roku života.

Během „osvětové“ přednášky ve Sdružení gitanských žen v Perpignanu pořádané sociální pracovníci, se probíralo téma předčasných porodů a jejich negativního dopadu na zdraví ženy. Sociální pracovnice Gitankám pouštěla dokumentární film o předčasných

72 Terénní deník K.T. ze dne 18.10. 2004

73 Terénní deník K.T. ze dne 28.10. 2004

74 Terénní deník K.T. ze dne 20.11. 2004

75 Rozhovor s M.B.

porodech v Etiopii, kde se dívky vdávají už kolem 12 let a brzy poté také porodí první dítě. Pokoušela se vytvořit paralelu s perpignanskou komunitou, ale Gitanky argumentovaly skutečností, že se vdávají až ve čtrnácti letech, sňatek je jediným prostředkem legalizace pohlavního styku mezi Gitankou a Gitanem a navíc „včasné“ sňatky považují i za jednu z forem ochrany proti AIDS.⁷⁶

Věková hranice vhodná pro uzavření sňatku je tedy zřejmě do jisté míry individuální. Rozpory v jednotlivých výpovědích Gitanek z Perpignanu si vysvětlujeme skutečností, že Gitanky jsou si na jednu stranu vědomy nevýhod, které s sebou svatba v nízkém věku přináší, navíc je na ně vyvíjen nátlak ze strany majoritní společnosti, podle níž jsou rané sňatky nežádoucí. Na druhou stranu s sebou uzavření sňatku nese některé další hodnoty, které by Gitanky chtěly zachovat, a proto dochází k posunutí věkové hranice vhodné pro uzavření manželství jen pozvolna.

K posunu dochází i v dalších komunitách, v Montpellier se mladí Gitani berou kolem sedmnácti, osmnácti let. V Carcassonu bývají svatby ještě o něco později, kolem dvacátého roku života. V komunitě ve Vinca a především v rodině Lisy R. je situace v tomto ohledu zcela výjimečná a byla již uvedena výše.

2.3. Meze probíhajících změn

Změny, o něž Gitanky usilují, mají své hranice, které jsou v každé komunitě nastaveny jinak. Jde o dynamické procesy, soudě podle popisu těch, které nám poskytly naše informátorky z Carcassonu nebo z Montpellier.

V názorech jednotlivých informátorek v Perpignanu jsem zaznamenala řadu rozporů – na jednu stranu usilovaly o vysokou míru emancipace a dosažení větší svobody jako žen, na druhou stranu striktně trvaly na zachování některých omezení – monogamii žen, zdůrazňovaly význam panenství před svatbou, stavěly se proti smíšeným sňatkům, trvaly na raných svatbách svých dětí. Nejvýraznější příčinou takových rozporů se zdá být význam přísného rozdělení světa na „svět mužů“ a „svět žen“ se všemi pravidly vyplývajícími z „gitanského zákona“. Zdá se, že právě na základě těchto odlišností se Gitani kulturně identifikují, a vymezují se tak vůči *payos* nebo jiným subetnickým skupinám.

⁷⁶ Teréní deník K.T. ze dne 18.11. 2004

Pro ilustraci uvedu příklady. Různé ženy (napříč komunitami) vypověděly, že konzumace cigaret a alkoholu jsou čistě mužskou záležitostí. Tím, že ženy nekonzumují tabákové výrobky, se ostře vymezují vůči ženám z řad majority, ale i vůči Manuškám.⁷⁷

Podobně je to i ve věci způsobu uzavírání sňatků. Svatba završená rituálem *dikló* je považována za legitimní způsob uzavření sňatku, je dalším atributem gitanství. Manušové rituál *dikló* nedělají, „*když se mladí chtějí vzít, utečou spolu*“.⁷⁸ I emancipované ženy v Perpignanu na provádění tohoto rituálu stále trvají. Právě provádění rituálu *dikló* je i důvodem, proč je pohlíženo dvojím metrem na smíšené sňatky a rozlišuje se, zda se žení Gitan s francouzskou dívkou, nebo zda se Gitanka vdává za francouzského chlapce. V případě Gitanky se totiž automaticky předpokládá, že bude proveden rituál *dikló*. Pokud si ale nebere Gitana, nekoná se tradiční gitanská svatba a ztrácí se tak část gitanské identity.

Některé ženy (v Montpellier, ale i v Perpignanu) na druhou stranu vypověděly, že panenství dívky před svatbou začíná ztrácet na významu, a je tedy možné, že se postupně v budoucnu vytratí i rituál *dikló*. Tam, kde ženy nekladly důraz na zachování panenství před svatbou, zdůrazňovaly význam absolutní monogamie, a to i přesto, že se jednalo o „emancipované“ Gitanky. Gitanky, které se stýkají s více muži, jsou automaticky považovány za prostitutky.⁷⁹ Právě proklamovanou monogamií se vymezují vůči ženám z řad majority, jejichž sériovou polygamií interpretují jako „chování lehkých dívek“. V tomto směru dochází ze strany Gitanů k úplnému zevšeobecnění. Morálka *payos* je ostře odsuzována, *payas* jsou obecně považovány za „lehké dívky“. Vedle skutečnosti, že se po *payas* v současné době nepožaduje, aby si zachovaly panenství do svatby, nahrává této interpretaci skutečnost, že Gitani nemohou mít mimomanželský poměr s Gitankou, mohou jej však mít s dívkou z řad majority. K takovým situacím navíc často dochází.⁸⁰ Na druhou stranu není vyloučené, že míra takových „nevěr“ je podstatně nižší, než se v gitanské komunitě předpokládá. Není důležité, do jaké míry k takovým událostem skutečně dochází, důležitá je zde interpretace, na jejímž základě jsou u Gitanů formulovány koncepty pojetí „mužství“ a „ženství“, které jsou jedněmi z pilířů gitanské identity.⁸¹

77 Nahrávka s Lisou R. ze dne 17.11. 2004; viz též příspěvek B. Šebové v tomto čísle RDž.

78 Nahrávka s Lisou R. ze dne 17.11. 2004

79 Rozhovor s M.B.; Terénní deník K.T. z 29.10. 2004

80 Informaci nám sdělily nejen informatorky, ale potvrdili ji i B. Leblon a J.-P. Escudero, kteří v komunitě perpignanských Gitanů prováděli výzkum a pohybovali se převážně v mužském prostředí.

81 Velmi podrobný popis konstrukce „mužství“ a „ženství“ u španělských *Gitanos* v Madridu podává v souvislosti s identitou ve své knize Paloma Gay y Blasco. Zdá se, že konstrukce identity na základě rozdílného pojetí „světa mužů“ a „světa žen“, které v Jaraně pozorovala (Blasco 1999: str. 60-111), se v mnohém shodují s podobnými konstrukcemi katalánských *Gitanos* v Perpignanu. K prověření těchto tezí by však bylo potřeba provést v Perpignanu podstatně delší terénní výzkum.

Dalším důvodem pro odmítání smíšených sňatků je v Perpignanu obava ze ztráty dalších atributů gitanství, především jazyka. Jazyk je pro Gitanky nepostradatelnou hodnotou, jedním z hlavních znaků identity. Ve smíšených rodinách dochází ke ztrátě jazyka, k pofrancouzštění dětí a se ztrátou jazyka i k ustupování od dalších norem „gitanského zákona“.⁸²

Míra emancipace katalánských Gitanek v Perpignanu má tedy v současné době svá omezení regulovaná samotnými aktivistkami. Je možné, že se bude postupně zvyšovat a hodnoty, jejichž porušení je dnes tabu, se postupně modifikují. Je také možné, že působení pastorů Romské evangelické misie způsobí zpomalení emancipačního procesu Gitanek v Perpignanu.

V Montpellier již k vyšší míře emancipace došlo, starší Gitanky si stěžovaly na postupné vytrácení hodnot a především na postupnou ztrátu jazyka v důsledku vyššího počtu smíšených sňatků. V malé komunitě ve Vinca, v rodině Lisy R., došlo k nejvyšší míře emancipace, kterou jsme zaznamenaly. Téměř všechny mladé ženy z rodiny se provdaly za „cizince“, nebo jsou ve vysokém věku neprovdané. Přestože takto chtěly uniknout těžkému životu v manželství podle „gitanského zákona“, jsou na svou kulturu hrdé a v žádném případě se jí nechtějí vzdát, nechtějí se stát Francouzkami (*payas*).

3. Závěr

V tomto příspěvku jsem popsala tradiční postavení ženy v rodině a ve společnosti v některých komunitách katalánských Gitanů v jižní Francii. Její status se v průběhu života mění, stoupá úměrně s jejím věkem a počtem narozených dětí. Normy chování, kterými se Gitanky musejí řídit, vyplývají z nepsaného „gitanského zákona“, tedy souboru kulturních norem, který tvoří základ gitanské identity. V současné době usilují některé Gitanky o vyšší míru emancipace, dožadují se větší volnosti především v oblastech vzdělání, společenských styků a volby životních partnerů. Požadavky formulované ze strany mladých Gitanek a rozsah těchto změn se mezi jednotlivými komunitami a generacemi liší. Emancipaci však Gitanky nemají na mysli úplnou změnu způsobu života a naprosté přizpůsobení se způsobu života majoritní společnosti, usilují o změnu svého postavení v rámci tradice. I ty největší „revolucionářky“ jsou hrdé na svůj původ, nechtěly by žít jako Francouzky. Ženy, o nichž jsem mluvila výše, nechtějí ztratit svou etnickou identitu. Ta je částečně spojována právě s jasným rozdělením na „svět mužů“ a „svět žen“, a s tím spojenými pravidly a povinnostmi. Svým pojetím „ženství“ se Gitani vy-

82 Otázce identity a významu jazyka pro komunitu katalánských Gitanos se věnuje podrobněji ve svém příspěvku v tomto čísle RDŽ Barbora Šebová.

mezují vůči jiným subetnickým skupinám Romů a především vůči majoritní společnosti. Úsilí Gitanek o změnu vlastního sociálního statusu tak provází řada rozporů – mezi touhou po větší volnosti a zároveň obavou ze ztráty některých důležitých hodnot. Pro Gitanky v Perpignanu se zdají být zásadní dvě hodnoty: zachování panenství dívky před svatbou (neboť právě tímto „zvykem“ se distancují od majoritní společnosti) a zachování rodného jazyka, tedy romského etnolektu katalánštiny, neboť k jazyku se váže řada dalších kulturních hodnot.

V komunitě ve Vinca ženy přistoupily ke smíšeným sňatkům, aby vylepšily svůj sociální status a částečně se přizpůsobily majoritní společnosti. Své děti chtějí přesto alespoň částečně vychovávat v souladu s gitanskou tradicí, tedy především učit je svůj rodný jazyk, vštepovat jim některé základní hodnoty Gitanů.

Uvedené závěry se vztahují k terénnímu výzkumu, který jsem v lokalitě prováděla na podzim 2004. Další vývoj v oblasti „ženské emancipace“ se může vyvíjet různými směry. Jestliže se bude postupně zvyšovat úroveň vzdělání mladých dívek, jestliže budou zůstávat ve škole delší dobu, je pravděpodobné, že budou i více ovlivněny majoritní společností, a samy budou požadovat vyšší míru „emancipace“. Je ale také možné, že k podobným změnám nedojde, že komunita bude míru emancipace regulovat, aby nedošlo ke ztrátě gitanské identity. Důležitou roli zde může sehrát i působení Romské evangelické misie, v jehož důsledku by mohlo dojít ke zpomalení procesu emancipace.

Bibliografie

- Association Romi – Grenade: „Être femme et être Gitane“, in *Études Tsiganes* 1991/3, str. 24–28.
- Fernández Fernández Dolores: *La situation de la femme gitane et ses nouveaux défis*. In *Études Tsiganes* vol. 10, 1997, str. 142–145.
- Gay y Blasco, Paloma: „Être une vraie femme gitane“, in *Études Tsiganes*, vol. 10, 1997, str. 29–46.
- Gay y Blasco, Paloma: *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*, Oxford: 1999.
- Kottak, Conrad Phillip: *Cultural anthropology*. McGraw-Hill. New York: 1991.
- Leblon, B.; Escudero, J.-P.: *Le livre des Gitans de Perpignan*, L'Harmattan, Paris: 2003.
- Mossa: *La Gitane et son destin*; Textes présentés par Bernard Leblon. L'Harmattan, Paris: 1992.
- Murphy, Robert F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Slon. Praha: 2004.
- Renzetti, Blaire M.; Curran, Daniel J.: *Ženy, muži a společnost*. Nakladatelství Karolinum. Praha: 2003.
- R., Lisa: *Què és ser gitano a l'alba del segle XXI?*, Universitat de Perpinyà, Centre de recerques i d'estudis catalans. Perpinyà: 1998.

Tarrius, Alain; Missaoui, Lamila. *Drogue, sida et autonomisation des femmes gitanes de Perpignan: Lorsqu'une crise en cache une autre*. In *Études Tsiganes*, vol. 10, 1997, str. 106 -116.

Ostatní prameny:

Terénní deník (říjen-listopad 2004)

Přepis nahrávky rozhovoru s Lisou R. ze 17.11. 2004

Přepis rozhovoru s M.B.

Šebová, Barbora: terénní výzkum (2005)

www.cultures-tsiganes.org

Zusammenfassung

Kateřina Turková

Gitana-Frauen zwischen Tradition und Moderne. Die Stellung der Frau in ausgewählten Gemeinschaften katalanischer Gitanos im Raum Perpignan

Hinsichtlich ihrer traditionellen Rolle unterliegen ältere Mädchen der ständigen Aufsicht männlicher Verwandten, die auch harmlose Kontaktversuche mit Männern streng ahnden, und gemischte Schulen stellen ein Bildungshindernis dar. Männern wird hier wesentlich mehr Freizügigkeit zugestanden. Die Keuschheit eines Mädchens ist ein eminent wichtiges Gut und darf erst nach der Hochzeit gebrochen werden. Seine Einhaltung wird am Hochzeitstag durch Vertreter beider Familien mittels eines Tuches („dikló“) untersucht, was diesem Ritual auch seinen Namen gab. Die in der Regel 14-16-jährige Braut zieht zur Familie des Mannes und wird dort in den Familiengepflogenheiten unterrichtet. Akzeptiertes Mitglied wird sie jedoch erst mit der Geburt des ersten Kindes. Auch danach muss sie sich ihrem Mann oder dessen Mutter unterordnen, aber auch die Wünsche der gemeinsamen Kinder haben ein hohes Gewicht für ihre Entscheidungsfindung. Das Ansehen der Frau wächst erst in fortgeschrittenem Alter, vermutlich mit der Geburt der ersten Enkel. Auch nach der Hochzeit bleibt ihr der Kontakt zu fremden Männern untersagt, in der Regel zu Fremden allgemein. Sie wird stets kontrolliert und besucht höchstens familieninterne Festlichkeiten. Aufreizende Kleider wie z.B. Hosen oder Schminke werden nicht toleriert, und das Rauchverbot für Frauen ist streng kontrolliert. Sie darf erst in fortgeschrittenem Alter einer Arbeit nachgehen, was im Widerspruch steht zur Pflicht, die Kinder nicht nur zu erziehen, sondern auch zu versorgen. Dieser Widerspruch trat vermutlich erst mit dem Untergang der traditionellen Handwerksberufe zu Tage.

An den Transformationsprozessen der Rolle der Frau sind u.a. die konkrete Haltung der Gitano-Gemeinschaft beteiligt, z.B. die sehr konservativ eingestellte in Perpignan. Gleichrangig ist die Rolle verschiedener neuer Religionen, die andernorts (z.B. in Madrid) als Emanzipationsmedium wahr genommen werden, wobei die Bibel mitunter als Bestätigung traditioneller Werte präsentiert wird. Ein weiterer Faktor sind lokale Vereine, die Bildungs-, Gesundheits- und Sozialprogramme realisieren und von Gitana-Frauen selbst geführt werden. Sie stellen sich auf keinen Fall gegen bestehende Werte oder Ordnungen oder gegen die traditionelle Kultur der Gitanos.

Schwerpunkt der Aktivität des rein weiblichen Vereins besteht in der Unterstützung des Schulbesuchs der Kinder und in Nachhilfe, aber nur im Kindesalter. Weiter führende Bildung wird kritisch betrachtet. Die Kleiderordnung beginnt sich für unverheiratete Frauen zu lockern, auch älteren Frauen wird der Kontakt zu außen stehenden Frauen zunehmend nachgesehen, und Frauenarbeit wird auch von Männern toleriert. Die Heirat einer Gitana-Frau mit einem Pajo, einem nicht-Gitano, ist gesellschaftlich weniger genehm als die eines Mannes mit einer Paja, vor allem auf Grund des erwarteten Identitätsverlusts der Kinder. In der Gemeinschaft von Vinça wird jedoch diese Form von der Frau dennoch gewählt, um der Tradition zu entkommen, während ihr Pendant in Perpignan diese Möglichkeit gar nicht in Erwägung zieht.

Auch der Keuschheitsanspruch scheint sich zu lockern und in einen nur proklamierten Wert zu transformieren, der umgangen werden kann. Das frühe Heiratsalter wird verschiedenartig verteidigt oder relativiert und verschiebt sich im Schnitt nach oben. Viele Gitana-Frauen stehen hinter ihren Traditionen und heben sich durch ihren Gebrauch von Pajas oder anderen Romagruppen (z.B. den Manuš) ab. Dazu gehört das Rauchverbot, der dikló-Brauch oder die eigene Sprache, aber auch die breite Akzeptanz der Zweiteilung in eine männliche und weibliche Welt. Ob im konservativen Perpignan, im offenen Montpellier oder im weit emanzipierten Vinça, die Identität wird eindeutig bei den Gitanos gesucht, nicht bei den Pajos.

Peter Wagner

— Migrační pohyby Romů¹ ve Francii: poslední francouzští nomádi

Obyvatelé předměstí Saint Laurent na levém břehu Sainy, ležícímu proti Maconu, budou jistě ještě dlouho vyprávět o podívané, která se naskytla dne 24. srpna 1419. U bran města se zastavila „horda“ (jak je uvedeno v pramenech) o počtu přibližně sto dvaceti mužů doprovázených koňmi. „Byli to lidé strašlivého zjevu; oni i jejich koně se rozložili na polích jako zvířata.“

První setkání

Skupinu vedl jistý André, který si říkal „vévoda z Malého Egypta“. Přicházela ze Savojska, tedy ze Svaté říše římské, kde její vůdce obdržel ochranné glejty, nařizující přijmout jej i jeho lidi. Macon sice závisel na Království francouzském, ale jeho představitelé – jako v mnoha dalších městech – těmto cizincům, které už tehdy podezřívali z nekalých činností, nabídli stravu a nápoje. André odtáhl v čele své tlupy směrem ke Rhôně a Provinci (v říjnu byli u Sisteronu). O dva roky později udivovali „cizinci z egyptské země“ obchodníky z Arrasu, Monsu a Tournai, když se objevili v blízkosti flanderských a hegenavských měst. Tito lidé, žijící částečně z podpory veřejnosti, se ukázali být vynikajícími koňskými handlíři. Jejich ženy mimo to vládly uměním předpovídat budoucnost a schopností šikovně se vloučit do domů. Na počátku 15. století se „Egyptané“ či „*Bohémiens*“² (podle doporučujících dopisů, které měli z Čech) hodně přesunovali; brázdili všemi směry Francii, Švýcarsko a Itálii. V této době se Evropa ocitá uprostřed bojů: Turci stojí u bran Konstantinopole, Angličané a Francouzi pokračují ve válce, která bude trvat sto let. Romské rodiny, putující od města k městu, tvoří předvoj jiných skupin, které budou později děsit, svádět i vzbuzovat zvědavost části usedlé populace.

1 V orig. „*Tsiganes*“. Ve francouzském akademickém úzu se slovo „*Tsiganes*“ (k nelibosti některých představitelů romského hnutí) používá jako neutrální výraz, pro převod do češtiny volíme, vzhledem k historicky negativním konotacím výrazu „Cikán“ a vzhledem k zavedenému českému akademickému úzu, výraz „Rom“. (pozn. red.)

2 Od „*la Bohème*“ = Čechy. Jako historický termín ponecháváme v původním znění. (pozn. red.)



| Jacques Callot: Romské společenství | (z roku 1621) |

O století později se objevují rané formy příznačného odmítání Romů. Ve Francii se první královská nařízení týkala pouze rouenského okrsku: 27. července 1504 obeslal Ludvík XII. čtyři místní vikomty s požadavkem, aby ze svého území vyhnali „ty, kterým se říká či se jmenují Egypťané“. To je však jen prvním článkem řetězu podobných událostí. Obyvatelstvo počíná ukazovat svou nevlídnou tvář těm, kteří ohrožují jeho majetek, a někteří guvernéři z vlastní iniciativy vyhánějí Romy ze svých provincií. V roce 1539 František I. vyhláší a nařizuje, že: „Od nynějška nesmí žádná z vyjmenovaných společností a shromáždění tak řečených *Bohémiens* nijak vstoupit, vniknout či pobývat v našem království, ani jinak přestoupit naše příkazy, ani jej navštěvovat žádným ze způsobů jako dosud.“ Ale *Bohémiens* v zemi nadále přebývali i přes vůli královského dvora a byli dokonce vzati pod ochranu panovníkova příbuzného. Tato rozporuplná situace se mění za Ludvíka XIV., během jehož vlády se zákony zaměřené proti *Bohémiens* zpřísní. „Královské prohlášení vynesené proti *Bohémes* a těm, kteří jim poskytují ochranu“ přijaté 11. července 1682, dovršilo soubor vyhlášek nařizujících vypuzování a trestání, jež donutily Romy kočovat jen v malých skupinkách. Vzhledem k tomu, že podobná opatření byla zavedena také v sousedních zemích, objevil se nový fenomén: zvýšená koncentrace Romů v obtížně přístupných pohraničních oblastech.

V roce 1793 se Království francouzské kácí pod náporom revoluce, ale *Bohémiens* s ním nemizí... Stejně tak nemizí ani perzekuce namířená proti nim. Spolu se vznikem průmyslové společnosti se množí ústrky, úřední šikana i všemožná omezení a pro velký počet Romů se stá-

vají denním chlebem. Koncem 19. století je různými úmluvami se sousedními státy změněn průběh francouzské hranice. Kočovníci, kteří do země vstoupili ilegálně, ale kteří provozují určitá povolání, a proto je nelze zařadit mezi tuláky, jak nás zpravuje text z 29. června 1889, musí být vytlačeni až na hranici okresu a odsud, od departementu k departementu, až na sám kraj země. 20. března 1895 je po celé zemi organizován vládní soupis *Bohémiens* a kočovníků. Buržoazní poslanci a významní občané regionů stupňují tlak. Je vynalezen nový způsob, jak se s Romy vypořádat: obvinění z kradení dětí. V roce 1910 propaguje během zasedání Poslanecké sněmovny jistý M. G. Berry rozšíření l'Association des Estropiés français³: „Lidé bez svědomí, prosti jakékoli mravnosti, z velké části kriminálníky pól, nestálí kočovníci ze všech koutů světa, Cikáni mimo zákon, vláčejí s sebou tlupy dětí, většinou najatých či přímo ukradených jejich nešťastným matkám [...], navlečou je do špinavých hadrů a nutí je natahovat ruce, neboť dobře vědí, že srdce se snadno obměkčí při pohledu na ubohé dítě.“

Zákon z 16. července 1912, upravující pohyby kočovníků a výkon jejich povolání, je porušením francouzského veřejného práva. Zavádí způsoby identifikace (zejména antropometrický průkaz pro každou osobu od 13 let věku) a prostředky kontroly (například povinné vízum k tomuto průkazu pro příjezd či opuštění obce, ve které se osoba na čas zdržovala). Mezi léty 1939 a 1946 jsou kočovníci internováni v téměř sedmdesáti táborech. Některé rodiny nacisté odvezou do vyhlazovacích táborů v Německu a ve střední Evropě (v letech 1942 až 1945 bylo zmasakrováno přes 500 000 Romů, většina z nich v koncentračních táborech). Text z roku 1912 nahradil zákon ze 3. ledna 1969, upravující výkon kočovných povolání a činnost osob pohybujících se po Francii bez stálého bydliště. Ale i ten je motivován stejně jako předchozí zákonná norma: předpokladem, že kočovníci představují nebezpečnou vrstvu obyvatel, kterou je nezbytné identifikovat a kontrolovat její aktivity.

V každém případě byl tento nový zákon přijat v širším kontextu přístupu státní moci ke kočovníkům. Od roku 1968 povzbuzuje oběžník Ministerstva vnitra města ke zřizování „parkovišť“ pro kočovníky. Účelem je přimět Romy k pozvolnému dobrovolnému usazení tím, že jim stát poskytne možnost přestat kočovat a v dobrých podmínkách získat zkušenost s pohodlím života na jednom místě. Během několika let tak jsou asi v šedesáti lokalitách pro parkování kočovníků vyčleněna velká území, následně doplněná, po pozitivní zkušenosti v Grenoblu, o další malé rodinné pozemky. Některé z nich jsou pojaty jako satelity velkých měst, například u Rennes. V roce 1980 vychází Bonnemaisionova zpráva, která schvaluje myšlenku, že taková území mají být vytyčena podél tras kočovníků (*gens de voyage*); zde se rýsuje zárodek regionálních plánů na zakládání „parkovišť“. Bude třeba počkat na zákony Bonne-maison I a II, které umožní stanovit velikost kočovného obyvatelstva a pro obce nad 5000 zavedou povinnost zmíněná parkoviště pro kočovníky budovat.

Dnes tvoří Romové z demografického hlediska nezanedbatelnou část světové populace. Přes milion a půl z nich je roztroušeno v různých zemích Evropské unie. Na východě Evropy žije dalších šest až osm milionů. Ve Francii nejnižší odhady stanovují jejich počet na 200–250 000 osob; další zdroje uvádějí spíše 350–400 000 osob, někdy dokonce víc. Tato populace je velmi mladá: polovina jejích členů je mladší dvaceti let.

Současné osídlení

Většina francouzských Romů je jen vzdáleně příbuzná někdejšími *Bohémiens*, kteří se zde objevili v 15. století. Velká část z nich patří k rodinám, jež se usadily v hraničních oblastech Francie během Velké francouzské revoluce (Manušové a Jenišové z oblasti Palatinat a z údolí Rýna, katalánští a baskičtí Gitani z Pyrenejí, Sintové z Piemontu a savojského vévodství). Další přišli z východní Evropy (vlašští Romové⁴ z Transylvánie a z Balkánu) nebo z jižní Evropy (andaluští Gitani z Iberského poloostrova).

Piemontští Sintové byli bez pochyby první z Romů, kteří se ve Francii usadili ve významném počtu. Již od pádu První republiky je lze běžně potkat v Pikardii, na západě a jihu země. Na počátku 19. století se často usídlovali v malých vesničkách, odkud vyráželi na cesty po vzdálenějším či bližším okolí, a živil se jako podomní obchodníci nebo trhovci. Novější migrace se datuje od roku 1870, kdy se jistý počet Sintů z údolí Aosty, povoláním zejména košíkáři, dostal do Provence a oblasti Centrálního masivu, kde dosud žije velký počet jejich potomků. Sintsý jazyk obsahuje (mimo základu společného všem Romům) mnoho slov z nářečí Piemontu či Provence, ale také z němčiny. Právě tento rys piemontské Sinty odlišuje od Manušů žijících v německy mluvících oblastech, od kterých se zřejmě oddělili během 17. století.

Na území Francie se od počátku 19. století ze severovýchodních hranic začaly přemisťovat ještě další dvě skupiny Romů. Jedná se o Manuše a Jeníše. První z nich, kterou německy mluvící obyvatelstvo často nazývalo „*Zwarte Zigeuners*“ (černí cikáni), mluvili romštinou (jazyk indického původu) silně ovlivněnou němčinou a v menší míře i alsaským nářečím. Druzí, nazývaní „*Blonde Zigeuners*“ (bílí cikáni), přejali argot německých kočovníků – tzv. *rotwelsch* – obohacený o výrazy z manušského dialektu romštiny (zejména výrazy týkající se

⁴ V orig. „Rom“ – výraz ve francouzském prostředí označující příslušníky vlašských romských skupin (pozn. red.)

rodinného života) a jidiš (pro obchodní vztahy). Manušové a Jenišové se usadili především v severních Vogézách, kde vytvořili zčásti usedlé komunity. Někteří se vyznačují všemi rysy úspěšné integrace do zemědělského způsobu života té doby: mají stálé domovy, živí se řádnými řemesly jako hudebníci, košíkáři, podomní obchodníci, nádeníci, obuvníci, mlynáři, výrobci deštíků, opraváři cínového nádobí, koňští handlíři, lesníci...

Během následujících třiceti let tito Romové (kromě několika výjimek) neupouštějí svá území v Alsasku-Lotrinsku, Champagne či Palatinatu. Teprve pod vlivem demografického tlaku, který vedl k nárůstu ekonomické konkurence, se rodiny rozptýlily i do vnitřní Francie. Kolem roku 1850 se první Manušové a Jenišové, přicházející z Alsaska-Lotrinska, objevují v Centrálním masivu a akvitánské pánvi. Někteří zde rychle zakořenili, jiní krajem jen projdou. Většinou jde o rodiny, ať už kočovné či ne, ekonomicky velmi životaschopné; vydělávají si zejména kramářstvím. K další migraci z tohoto území dochází v roce 1871, kdy bylo Alsasko-Lotrinsko anektováno Pruskem. Manušové a Jenišové z této druhé migrační vlny jsou pozorovateli často popisováni jako velmi chudí lidé. Jedná se o falešný pohled zkreslený stereotypy etnocentriků a „malé buržoazie“? Nebo se zde skutečně objevují takové ožebračené rodiny? Dle dostupných dokumentů můžeme soudit, že mezi nimi byli lidé pohybující se napříč celou západní Evropou po cestách, které byly používány často již před pruskou anexí. Za známku chudoby bez pochyby platila v mnoha případech právě nejistota vlastní životu kočovníků.

Víme ještě o čtvrté skupině, která se od 19. století podílí na romském osidlování Francie: jde o Gitany nebo *Kalé*. Zatímco do života předchozích romských skupin napoleonský režim téměř nezasahoval, Gitani žijící v departementech sousedících s Pyrenejemi se s obstrukcemi ze strany prefektů potýkali. Stejně jako ostatní Romové, také *Kalé* si v sobě nesou stopy po Indii a dalších státech, kde přebývali, narozdíl od ostatních skupin Romů se však vyznačují kulturními specifiky nabytými na Iberijském poloostrově (od Katalánska až po Andalusii). Tisíce z nich byly již po staletí usazeny v Roussillonu a v Baskicku, když v roce 1802 na baskické Gitany provedl obrovský pogrom generál Castellane: zdálo se, že jejich existence podporuje osoby se sklony ke zločinu! Ve stejné době vyhnal prefekt východních Pyrenejí Gitany do Španělska. Úspěch takových akcí však byl zanedbatelný – ani zdaleka nezabránil dalšímu pravidelnému přílivu Gitanů z poloostrova. Tito Romové pronikali do Francie od Perpignanu, kde se ve velkých počtech usazovali. Odsud dorazili k Toulouse, k Montpellier a ke Gard a začínají se objevovat na velkých trzích ve středomořské oblasti. Jejich početné kolonie vznikly zejména v Toulouse (čtvrť Saint Cyprien), v Montpellier (Faubourg Boutonnet), v Béziers (Faubourg de Pont), v Avignonu (čtvrť la Balance). Nîmes, Beaucaire a Aix-en-Provence se staly významnými místy jejich pobytu a průjezdu.

Gitani ovšem nezůstali pouze na jihu Francie. Mnozí z nich, hudebníci, koňští handlíři nebo trhovci, se dostali až na sever či východ země. Pronikání španělských Gitanů do Francie pokračovalo i ve 20. století, i když s nižší intenzitou. V roce 1936 se velké množství Gitanů objevilo mezi uprchlíky před občanskou válkou. V roce 1962 se také mnoho andaluských Gitanů vrací z Alžíru, kde dlouho pobývali, spolu s vlnou dalších emigrantů; usidlují se zejména v aglomeraci okolo Marseille. Migrace Romských rodin ze Španělska do Francie pokračuje i dnes, aniž by na sebe upoutávala pozornost, zejména jako následek sňatků s členy rodin již po léta usazených u středozemního moře.

První (vlašští) Romové původem ze střední Evropy se ve Francii objevili roku 1866. Označovali se za příchozí z hrabství Agram (Záhřeb, který se nacházel v Dolních Uhrách – dnešním Chorvatsku), živil se kotlářstvím a prokazovali se německými pasy. Máme všechny důvody se domnívat, že se jako kočovníci vydávají na cestu kolem roku 1856 v souvislosti s postupným rušením otroctví, v němž jejich rodiny po staletí žily v rumunském moldavském a valašském knížectví. Je možné, že migraci velmi motivovala představa lepšího života v Americe (po vzoru ostatních obyvatel střední Evropy). Další Romové z Transylvánie, Čurarové, Lovarové a Mačvajové se objevili spolu se skupinou prvních Kalderašů. Následovali vlašské Romy původem z Balkánu (většinou medvědáře). Během jejich vskutku mezinárodního putování došlo k výraznému odlišení všech těchto jednotlivých skupin od sebe navzájem. V roce 1911 se spouští nová migrační vlna, která dosáhne globálních rozměrů: jedná se o migraci Kalderašů (původem z Rumunska, ale kulturně poznamenaných velmi dlouhým pobytem v Rusku). Současné komunity kalderašských Romů v Paříži a v Bordeaux jsou právě výsledkem těchto přesunů.

Současné pohyby

Pro migraci srovnatelných rozměrů je třeba vyčkat let 1960–1970. Migrační proud je napájen zejména jugoslávskými Romy; vyvolává ho potřeba nekvalifikované pracovní síly pro velké továrny na Západě. Přesídlování je nejprve divoké, až od roku 1965 usměrňované jugoslávskou vládou: ta rozvolňuje legislativu týkající se cestovních dokladů a schvaluje nábor jugoslávských pracovníků. V roce 1970 jsou zmírněny formality nutné pro vysídlení. Od nynějška je možné se přestěhovat do západních zemí s obyčejným tříměsíčním turistickým vízem, čehož využije k narovnání svého statusu i určitý počet dosud nelegálních přistěhovalců. Tato migrační vlna se dotkne především Rakouska (53 000 osob), Německa (10 000 osob), Itálie (10 až 30 000 osob) a Francie (přibližně 10 000 osob).

Romové přicházející v rámci této migrace pocházejí především z chudých oblastí Jugoslávie: Srbska, Makedonie, Bosny a Hercegoviny. Nepředstavují stejnorodé sociální společenství. Jedni přicházejí na Západ s náležitými smlouvami, jiní přicházejí zkusit svoje štěstí. Další žijí jako uprchlíci. Většina z nich se do západních společností začleňuje jen postupně. Mladí lidé většinou hledají jen dočasnou námezdní práci nebo se snaží uživit tradičnějším povoláním (hudbou, cínováním). Chtějí především zlepšit svou sociální situaci v Jugoslávii. Ale nově vzniklé finanční potřeby nutí muže, aby se na Západ vrátili, tentokrát již v doprovodu manželek a s plánem pracovat v cizině déle. Vedle pravidelně placeného zaměstnání mužů vyvíjejí drobné činnosti i ženy. Děti zatím většinou zůstávají se svými prarodiči v Jugoslávii, ale dříve či později se nakonec celá rodina v nové zemi sejde. Domy postavené v původních vesnicích za našetřené úspory už nestačí, některé děti narozené v emigraci získají novou národnost. Pouta se zemí původu se stávají spíše symbolickými: pohřbívají se tam mrtví, pořádají se tam rodinné oslavy, někteří mladíci tam plní svou vojenskou službu. Plány na definitivní návrat do vlasti začínají blednout, i když se nezbytně nevytráť úplně.

Mimo tuto migraci, která se ničím jako „romská“ nevyznačuje (kromě etnickou skupinou vyznávaných hodnot, udržovaných snáz díky početnosti migrujícího společenství), probíhají další, viditelnější pohyby. Od druhé poloviny sedmdesátých let musí západní země čelit nárazové migraci, jejíž jádro tvoří bosenští Romové, nazývaní Xoraxane („muslimové“), kteří pronikají do Evropské unie skrze Itálii. Odtud míří do Francie, Španělska, Nizozemí a Belgie. Nejprve se stany, později v obytných karavanech, cestují těmito zeměmi křížem krážem, bez povolení k pobytu, často bez dokladů, bez legální možnosti opatřit si zdroj obživy – Xoraxane žijí především ze žebroty. Některé z nich živí i drobná kriminalita: krádeže, loupeže, prostituce.

Dnes je tato migrace zastíněna dalším migračním proudem. Rozpad Jugoslávie a politické i ekonomické potíže na Východě vedou mnoho Romů, zejména rumunských, bulharských a polských, k emigraci na Západ. Tento fenomén zesiluje zejména po roce 1989, kdy se zvedl počet žadatelů o politický azyl. Současné změny ve východní Evropě se totiž Romů z regionu dotýkají dvojnásob negativně. Romové, kteří se živí nekvalifikovanými pracemi, čelí problémům s bydlením a diskriminací, jsou prvními, kdo platí daň za ekonomickou transformaci. A jako etnická menšina bez zvláštní ochrany se též stávají obětními beránky těch, kteří liberalismu využívají pro svůj znovuoobjevený nacionalismus. Proto se před branami našeho státu tísní stovky tisíc těchto lidí.

Zaměřme se detailněji na případ rumunských imigrantů romského původu. V roce 1990 bylo ve Francii evidováno 3 312 rumunských žadatelů o azyl. V následujícím roce jich přibývalo dal-

ších 2 486. Žádná statistika nevymezuje, jakou část z nich tvořili Romové. V každém případě v prosinci 1991 žilo několik stovek vlašských Romů v Roubaix, dalších 50 se usadilo u Toulouse, odkud byli ovšem v prosinci 1992 nařízením prefektury vypuzeni (později se vrátili a usídlili se na stejném místě...). V nouzovém uprchlickém táboře v Nanterre bude přítomno 800-1000 osob (postupně se přítomnost vlašských Romů z Rumunska začne dotýkat zejména romských komunit okolo Paříže). Počet romských uprchlíků z Rumunska v této době ve Francii dosáhne přibližně počtu 1500 osob. Především jde o uprchlíky z oblasti Timia (západní Rumunsko). Případy jejich vykazování z Francie se začínají postupně objevovat od začátku roku 1993. Další příchody uprchlíků zaznamenává vzdušná a pohraniční policie také v Alsasku i Lotrinsku. Jde o vlašské Romy, kteří často již vůbec nedoufají v úspěšný přechod do Německa. Další důležitý migrační proud přivádí do Lyonu postupně víc a víc Romů z Craiovy. Ti jsou předmětem zájmu příslušných úřadů a posléze jsou „laskavě“ repatriováni na útraty francouzského státu do Rumunska.

Pohyb Romů mezi východem a západem je dnes běžnou věcí, i když to jednotlivé státy jen těžko připouštějí. Kromě některých obchodníků a muzikantů, s jejichž cestami není z hlediska zákonů nic v nepořádku, přichází do Francie většina rumuských Romů pololegálně a ve stejné situaci zde i žijí. Někteří z nich se ještě snaží žádat o azyl, ale výsledek je stále nejistější. Mnozí z nich žijí v obtížných podmínkách v neustálém strachu z násilného vyhoštění. Jiní se ve Francii nastálo zabydli, zejména okolo Toulouse. Tak či tak, realitou dneška je konstantní pohyb lidí v kruhu mez východem a západem a zatím nic nenasvědčuje tomu, že by se měl v dohledné době vytratit.

Závěr

Romské osídlování Francie je fenomén velmi starý, různorodý a dosud neuzavřený. Je spojen s výše popsányými migracemi, neoddělitelnými součástmi historie a kultury těch, které přinesly, ale neomezuje se pouze na tento rozměr. Každá migrace je následkem tlaků vnějších (historie národů mezi kterými Romové žijí) či vnitřních (demografický tlak, rodinné konflikty, hledání nových zdrojů), které vedou aktéry k hledání nového útočiště, kde mohou začít nový život. Na počátku 19. století byli Romové ve Francii koncentrováni spíše kolem přirozených zemských hranic. Později se pohybovali napříč jednotlivými regiony, projížděli venkovem a malými vesničkami, s dočasnými zastávkami ve městech, kde mohli lépe obchodovat. Když došlo v šedesátých letech k urbanizaci země, následovali své zákazníky, a tak se přiblížili k hustěji osídleným oblastem. Jistá část těchto lidí pokračuje v kočování i dodnes. Přemísťují se (více

či méně pravidelně), aby využili ekonomiku nějaké menší nebo větší oblasti a aby udržovali extrémně intenzivní společenský život. Pro jiné se migrace mění v objíždění rodičů či přátel při faktickém zakotvení na jednom místě. Velká část udržuje migraci jako nezbytný prvek výkonu kočovných řemesel, která vyžadují pravidelné přesuny ve vhodných prostředcích. Kočovnictví se také znovuobjevuje skrze osídlení, které – i když jde o nepohyblivé obytné přívěsy – upomíná na putování předků. Toto vše živí myšlenku, že romská identita je neoddelitelně spjata s pohybem. Ale ten se neodehrával stranou jasného zeměpisného, sociálního a politického rámce. Romské přesuny nemohou být považovány za bezcílné bloudění, i když často svědčí o existenci komunity, která se odehrává v mezerách sedentarizované společnosti.

*Autor je etnolog, ředitel časopisu Études Tsiganes
překlad Jitka Jurková*

Bibliografie

- ASSEO, Henriette, 1994 : *Les Tsiganes. Une destinée européenne*. Découvertes/Histoire, Gallimard, Paris.
- BENATTIG, Rachid & BRACHET, Olivier, 1998: *Les dynamiques migratoires roumaines: le cas des demandeurs d'asile en France*. Rapport final. CRESI/CRARDDA & Ministère de l'Emploi et de la Solidarité, Direction de la Population et des Migrations. Villeurbanne & Paris.
- REYNIERS, Alain, 1989: „L'installation des Sinti dans les Vosges du Nord au XIX^e siècle“, *Études Tsiganes*, 2: 38-57.
- REYNIERS, Alain, 1991: „Pérégrinations des Jenis en France au XIX^e siècle“, *Études Tsiganes*, 2: 19-25.
- REYNIERS, Alain, 1995: *Les populations tsiganes et leurs mouvements dans les pays d'Europe centrale et orientale et vers quelques pays de l'OCDE*. Paris, OCDE (Migration Internationale et Politique du Marché du Travail; Document hors-série, n° 1; Diffusion générale).
- REYNIERS, Alain, 2003: „Migrations tsiganes de Roumanie“, in Dana Diminescu (dir.), *Visibles mais peu nombreux. Les circulations migratoires roumaines*. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp. 51-63.
- ROBERT, Pascal, 2004: „La migration des Sinté piémontais en France au 19^e siècle“, *Études Tsiganes*, 18/19: 29-51.

- VAUX de FOLETIER, Francois de, 1961: *Les Tsiganes dans l'Ancienne France*. Société d'Édition Géographique et Touristique, Paris.
- VAUX de FOLETIER, Francois de, 1981: *Les bohémiens en France au 19^e siècle*. Jean-Claude Lattès, Paris.
- WILLIAMS, Patrick, 1984: *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiancailles chez les Rom de Paris*. L'Harmattan / SELAF, Paris.

Summary

Migratory Movements of Gypsies in France

The inhabitants of the Saint Laurence district on the left bank of the Saine, across from Macon, saw, on August 24, 1419, "a horde of horrible looking people who, with their horses, spread out on the fields like animals". Their leader called himself the Duke of Little Egypt. These Gypsy or Bohemian men (they had letters of recommendation from Bohemia) were excellent horse traders; their wives were clever at getting into people's homes. A century later, Louis XII ordered "those who call themselves or are called Egyptians" to leave the territory. This was the first of a series of expulsions. In 1539, Francis I banned them from entering the kingdom. Louis XIV issued an edict preventing them from moving around except in very small groups.

The collapse of the Kingdom of France in 1793 did not end the persecutions of the Bohemians. At the end of the 19th century, France deported them to its borders. In 1895, they were accused of stealing children. A 1912 law made ambulant professions illegal. Between 1939 and 1946, travelers were interned in over 70 camps. Many were sent to extermination camps in Germany and Central Europe. Between 1942 and 1945, over 500,000 Gypsies were murdered, mostly in concentration camps. A 1969 law still considered the travelers a dangerous class who must be identified and whose activities must be controlled. However, since 1968, the Ministry of the Interior has encouraged cities to organize space for travelers to camp in the hope that the experience of living in good conditions and comfort will gradually cause them to choose to settle.

Today there are more than one and a half million Gypsies in the European Union. Between six and eight million other Gypsies live in countries of the East. In France, estimates vary from 200,000 to over 400,000. Half of the members are under 20 years old.

The Gypsies are members of many different groups: Sinti from Piedmont, Provence, and Germany; Manoush "Black Gypsies" and Yeniche ("Blond Gypsies") from Germanophone areas, Gitanos or Kale from the Iberian peninsula, Roma from Central Europe; Curara, Lovara, Matchvaya and Kalderash ...

At the beginning of the 19th century, Gypsies were mostly concentrated around the natural borders of the country. Later they spread out around the land, crossing rural areas and villages and stopping for a while in market towns and cities. With the urbanization of the country, particularly after the 1960s, they followed their clientele to heavily populated places. Some still travel for their economic and social life. Others have settled to be near relatives or friends. A great number continue the ambulant activities that require regular displacements with

appropriate vehicles. Traveling is reappearing across the country, but even if they live in a permanent trailer, they thus recall the voyage of their forefathers.

The difficulties involving immigration to France have continued through the years. Recently, the dissolution of Yugoslavia and economic and political problems of countries in the East have caused numbers of Gypsies, especially Romanian, Bulgarian and Polish Gypsies, to infiltrate into the West. Since 1989, there has been an enormous demand for political refugee status. Gypsies have been doubly penalized. For the most part, being unskilled workers, badly housed and despised, Gypsies are the first to bear the burden of the economic transformation; a minority ethnic group without any special protection, they are scapegoats for the disappointments of the newly installed liberalism.

Today, movements of Gypsies between the East and the West are common even if the States do not admit it. Except for a few businessmen and musicians who travel in the light of day, most of the Roma from Romania come and live as semi-“clandestines”. Some request asylum, but the outcome of their request is more and more uncertain. Many live in a precarious situation and are in constant fear of forced expulsion.

Valerie Levy

— Kalderašští Romové na předměstí Saint-Denis

Úvod a povaha předkládaného textu

V prosinci roku 2006 jsem plný nadšení odjel na dva týdny do Paříže, kde jsem chtěl navštívit některé z komunit místních kalderašských Romů. Před příjezdem do Paříže jsem netušil, jak bude těžké tyto skryté komunity objevit. Nejprve jsem strávil několik dní chozením po nejruznějších předměstích, o kterých jsem věděl, že se na jejich území některé romské komunity vyskytují. Bez přesného určení místa ale bylo tyto kolonie nemožné najít. Naštěstí se mi dostalo pomoci jednoho z pařížských sociálních pracovníků, který mě zavedl do jedné z komunit kalderašských Romů pobývajících na předměstí Saint-Denis. Jednalo se o nedávné emigranty do Francie, kteří rodné Rumunsko opustili za účelem zvýšení své životní úrovně. To se ale nekonalo. Místo něho v této evropské metropoli přišel propad a každodenní boj o přežití. Do komunity jsem vstoupil za asistence výše zmíněného pracovníka. V dalších dnech jsem do komunity docházel každý den již bez jeho doprovodu vždy dopoledne a odcházel jsem po setmění. Strávil jsem tak v této komunitě necelé dva týdny.

V následujícím textu se tedy jedná spíše o jakési utříděné zápisky z terénního deníku studenta 2. ročníku romistiky, který v jisté neznalosti kalderašských skupin Romů do jedné jejich komunity vstoupil a bez předchozích zkušeností komunikace v jejich dialektu romštiny se mezi ně snažil proniknout. Veškeré informace, které v textu uvádím, jsou mé osobní postřehy získané na základě zúčastněného pozorování a rozhovorů, které jsem s několika informátory během svého pobytu vedl. Mým záměrem je zprostředkovat náhled do jedné z nově vzniklých kalderašských komunit na území Paříže, jelikož o těchto skupinách toho narozdíl od kalderašských Romů, kteří na území Paříže žijí již déle, dosud nebylo mnoho napsáno.

Na úvod je ještě nutné podotknout, že celý článek se vztahuje k době, kdy jsem se v dané lokalitě pohyboval – tedy před více než dvěma lety. V té době ještě Rumunsko nebylo členem Evropské unie, ale právě stálo před jejími branami, a Romové z komunity, kterou jsem navštěvoval, rumunský vstup do EU očekávali s nadějami.

Umístění komunity

První příchozí jedinci z popisované skupiny si pro své sídliště vybrali místo neda- leko velkého stadionu Stade de France v nechvalně proslulém předměstí Paříže Saint-Denis. V této části města žijí pře- devším imigranti a sociálně slabší. Pane- lové domy střídá síť komerčních budov, továren a levných restaurací a butiků.

Nedaleko místní stanice metra prochází touto lokalitou na mohutných pilířích pařížský obchvat poskytující úkryt mnohým romským komunitám, které se v jeho zákrytu schovávají a vybudovaly si zde lehce stěhovatelná sídliště. Přesto tato místa v okolí obchvatu budí dojem stability a „věčnos- ti“. Žijí zde většinou komunity rumunských Romů, kteří se zde usadili před několika lety. Byd- lí za kovovým plotem ohraničujícím jejich území v karavanech přestavěných pro potřeby roz- růstajících se rodin.

Nedaleko od jedné z podmostních komunit Romů, žijících na tomto místě už téměř de- set let, se rozkládají komplexy zahraničních firem a továren. Do nebe se tyčí hned několik výš- kových budov, které zdobí nejrůznější neonové nápisy. Uprostřed toho všeho skla se rozkládá velká louka. Polovina této louky je poseta několika desítkami chatrčí, které jsou vybudovány do systému na sebe kolmých a rovnoběžných uliček. Už z dálky je patrný hustý dým vycháze- jící z četných obydlí.

„Zakladatelé“ této kolonie si zde svá první obydlí postavili pravděpodobně mezi lety 2001 a 2003. Přesnou dataci lze jen těžko zjistit, protože každý informátor má na dobu zalo- žení osady jiný názor. Dokonce ani humanitární organizace,¹ která v této komunitě působí, přesný rok založení osady nezná. Nejpravděpodobnější je ale výše zmíněný údaj už vzhledem k rozmístění domů – obyvatelé, kteří žijí téměř uprostřed, a jejichž domy zde tedy vyrostly mezi prvními, datují svůj příchod na rok 2003.



| Žena | foto Lukáš Houdek |

1 Lékaři bez hranic

Vzhled a rozmístění domů

Cestou po louce k osadě potkáte plno výkalů a různého nepořádku, který sahá až do padesáti metrů od hranic kolonie. V okolí není jediný záchod, a tak musejí místní k potřebě využívat volného prostranství. V době, kdy jsem komunitu navštěvoval, zde muži kopali velkou jámu, nad kterou se měl v následujících týdnech postavit záchod pro celou komunitu. Mělo se tedy jednat o záchod společný všem členům komunity.

Hlavní osou rozestavení chatrčí je základní kříž. Teprve v posledních dvou letech se začaly budovat ulice rovnoběžné s liniemi tvořící základní kříž. Uprostřed tohoto kříže je malé prostranství, které slouží většinou jako místo, kde se scházejí členové komunity, případně se zde konají důležité schůze při potřebě řešení nějakého problému.

Domy zpravidla nejsou větší než pět krát čtyři metry. Skládají se vždy z jedné místnosti s hliněnou udupanou podlahou občas pokrytou koberci, které se v některých případech táhnou až před dům, kde se odehrávají úkony každodenního života jako praní, vaření nebo opracovávání sesbíraného železa.

V žádném z domů nechybí plotna – válcovitý kotel domácí výroby z tenkých kovových plátů. Uprostřed plotny je díra, kterou se přikládá a do které se při vaření staví hrnec. Ve většině domů, které jsem navštívil, jsou rozvěšené svaté obrázky (nejčastěji se jedná o Pannu Marii nebo Ježíše Krista), nebo zde má své místo malý svatý koutek. Vzhledem k tématice obrázků je možné předpokládat, že jsou místní Romové křesťané.

Do kolonie není zavedena voda ani elektřina. Pro vodu musejí obyvatelé kolonie chodit přibližně dva až tři kilometry do nedalekého parku, kde je veřejný kohoutek. Toto místo slouží nejen jako zdroj pitné vody, ale především jako místo setkávání s Romy z ostatních komunit v okolí. Pro vodu se většinou chodí ve skupince dvou až tří osob, nejčastěji mužů nebo dospívajících chlapců. Někteří si na pomoc berou rozbité dětské kočárky, které našli v popelnicích u neromských obydlí.

Složení obyvatelstva a vnitřní stratifikace

Jedná se především o komunity kalderašských Romů z okolí rumunského města Arad. V osadě se ale vyskytují i příslušníci jiných subetnických skupin. Zjišťování jejich totožnosti a stratifikace by však vyžadovalo delší čas. Dle mého odhadu tvoří Kalderaši 80-90 % celé komunity.

Mateřským jazykem většiny obyvatel kolonie je kalderašský dialekt romštiny. Vedle ní ještě všichni ovládají jazyk majority, což je vzhledem k původu skupiny rumunština. Mladší

generace poměrně dobře ovládá francouzštinu. Lidé starší 40-ti let francouzsky téměř nehovoří – umí většinou jen pár slov nebo vět, která uplatňují při žebráni na ulici. Co se týče dětí, navštěvuje většina z nich francouzskou školu, a proto je jejich francouzština plynulá.

V čele komunity stojí *bareder* (starší),² který rozhoduje o záležitostech komunity a také komunitu reprezentuje v jednání se státními orgány. Jedná se o zakladatele této osady. Je to jeden z nejstarších mužů v komunitě a těší se přirozené autoritě. Živí se obchodováním s potravinami. Jezdí nakupovat do velkých supermarketů a následně nakoupené potraviny prodává místním Romům s přírážkou. V případě nouze dává místním lidem na dluh a pravděpodobně jim i půjčuje peníze. Rozhoduje o udělení povolení k pobytu novým příchozím. Dbá o dobro kolonie a pro případné narušitele řádu vyvozuje sankce. Stojí i v čele místního *krisu* (soudu), který řeší provinění jednotlivců vůči komunitě.

Průběh takového soudu jsem zažil osobně. Na místě určeném pro společenské události stáli všichni muži z osady. *Bareder* mluvil velice vážným tónem a pochodoval uprostřed kruhu vytvořeném jeho posluchači. Intenzita jeho hlasu se neustále měnila. Všude bylo hrobové ticho, takže se jeho hlas rozléhal po celé kolonii. Sněmu se účastnili jen dospělí muži. Ženy a děti byly zalezlé v chatrčích. Předěslou noc udělala policie razii na místní romskou komunitu a při té příležitosti kontrolovala pasy, víza a počty pobývajících osob. Všichni, včetně novorozenců, museli v noci v mrazu před dům, kde je policisté ponižovali a bili. Nechali je tu stát téměř hodinu. Policii sem nepřímo zavedl nějaký muž, kterého policie po krádeži ve městě sledovala a viděla, jak zmizel v těchto místech. *Bareder* se nyní snažil zjistit, kdo sem polici zavedl, a potrestat ho. Vzhledem k nebezpečí, do které komunitu uvedl, by odhaleného zloděje (a jeho rodinu) v případě usvědčení čekala exkomunikace. Takový trest potká každého, kdo se jakýmkoliv způsobem proti kolonii závažně proviní.

Gádžové členy komunity

John a John jsou dva bratři původem z Bukurešti. V Rumunsku měli oba dva práci a byt. Jelikož je ale, stejně jako místní Romy, zlákala představa velkého výdělku na západě, rozhodli se veškerý majetek prodat a odjet do Paříže zkusit své štěstí. Hned po příjezdu narazili na první

2 Vzhledem k mé nízké znalosti vlášských dialektů jsem si v době návštěvy komunity neuvědomil absenci stupňování vlášských přídavných jmen pomocí koncovky *-er*. Vlášské dialekty tento vztah vyjadřují slovním spojením *maj baro*. Proto je přítomnost označení vůdce komunity výrazem *bareder* velice zvláštní. Mohlo by se jednat o přejímku z jiného romského dialektu.



| Dítě | foto Lukáš Houdek |

překážku při hledání práce, kterou je téměř nemožné sehnat bez potřebného pracovního povolení. Začali se protloukat, jak se dalo. Potkali skupinu Romů, se kterými tři týdny žili v jiné části města. Poté je jeden ze členů tamější komunity zavedl do zdejší osady v Saint-Denis. Bareder jim nabídl střechu nad hlavou a zanedlouho si oba Johnové s pomocí Romů postavili vlastní chýšku, velkou přibližně dva na tři metry. Romové jim pomohli s konstrukcí klasických válcovitých kamen a Johnové si svou kolibu zařídili vybavením, které spolu s Romy našli v odpadcích. Žijí zde přímo mezi Romy už tři měsíce. Všechny našetřené peníze už utratili a v současné době se živí stejně jako ostatní Romové sběrem železa.

Zdejší komunita oba bratry přijala za své a stali se tak jejími členy. Obyvatelům osady jsou vcelku prospěšní už jen tím, že vstávají velmi časně a jsou tak prvními, kdo se dostane ke kontejnerům u domů majoritní spo-

lečnosti. Do osady pak přinášejí nejcennější úlovky, které posléze místním prodávají, případně vyměňují za jiné zboží.

Dá se říct, že jedna z rodin si už oba dva Johny adoptovala a nakládá s nimi téměř jako s ostatními svými členy. Pověstinou se společně stravují ze zásob adoptivní rodiny a půjčují si navzájem například chybějící suroviny pro přípravu jídla a podobně.

Oba bratři se stejně jako ostatní členové komunity stravují z toho, co najdou. Nejčastěji jí jídlo, které najdou v odpadcích a dále tepelně upravují.³

S Romy se tito gádžové dorozumívají rumunsky. Bratři si na život ve zdejší komunitě ještě úplně nezvykli. Čas od času s Romy přicházejí do konfliktu, protože je Romové „nerepektují a dělají si, co chtějí“. Především jim vadí jejich tendence vcházet do jejich chýše bez klepání a jejich jednání považují za obtěžování. Zdejší život cítí jen jako přestupní stanici na cestě k získání kvalitní práce a vlastního bydlení. V budoucnu plánují návrat do Rumunska, kde založí vlastní rodinu a za našetřené peníze si koupí a zařídí byt.

3 Informace o stravování místních Romů z odpadků je informací získanou od jednoho ze zmíněných bratrů. Pokud by byla pravdivá, naznačovala by jistý posun v hodnotách těchto Romů pravděpodobně v závislosti na jejich současné životní úrovni, která je nižší, než byla v Rumunsku. Tito Romové se pravděpodobně dříve odpadky nestravovali, jelikož je toto jednání proti pravidlům *rituální čistoty*.

Rozhovor s jedním z bratrů Johnů⁴

A jaký je život tady?

Život tady?

Ano.

Tady na tom místě?

Ano, na tomto místě, s Cikány⁵.

Myslíš život s Cikány? Je to fajn. Nemám s nimi žádné problémy. Nehádáme se. Víš jak. To proto, že se starám o své. A pokud si vařím kávu, když zrovna někdo přijde mezi dveře, tak se ho zeptám: „Dáš si taky kafe?“ Nebo pokud zrovna večeřím, tak je prostě pozvu: „Pojď se se mnou najíst.“ A oni dělají to stejné. Přijdou a říkají: „Už jsi dnes něco jedl?“ nebo „Pojď se ke mně najíst.“ Víš jak. Všechno sdílíme.

Je tu nějaká rodina, ke které chodíš velmi často a kde také často jíš? Myslím, jako kdyby tě adoptovali.

Ano.

A jaká je to rodina? Tahle? Kalova?

Ano, tahle. Kalova rodina.

A oni se od ostatních liší nebo... ?

Ano, jsou úplně jiní než ostatní Cikáni. Ona, myslím jejich matka, má velké srdce a dobrou duši. Navzájem si pomáháme, abychom tu přežili. Nechci krást. Ani nežebrať. Víš, Cikáni, kteří tu žijí, sem přišli hlavně zebrať na ulici, někteří z nich krást. Ale já osobně jsem přijel do Francie pracovat. Ale víš jak, je to moc těžké. Teď se tak akorát hrabu v odpadcích, abych našel třeba něco na sebe nebo něco, z čeho budou nějaké peníze.

⁴ Rozhovor byl veden v angličtině. Posléze jsem ho přepsal a vybranou pasáž volně přeložil do češtiny.

⁵ Pojem Cikán zde používám jako překlad anglického slova Gypsy.

Způsob obživy

Vzhledem k nemožnosti najít ve Francii zaměstnání z důvodu nelegálního pobytu a chybějícího pracovního povolení jsou místní Romové odkázáni na způsoby obživy, které jsou závislé na majoritní společnosti ať už ve smyslu žebroty, tak ve smyslu opracování odložených surovin.

Způsoby obživy tu jsou, ve stručnosti řečeno, dva základní. Tím hlavním je sběr starého železa a jeho prodávání do sběren. Romové vycházejí už brzy ráno, někdy ještě za tmy, a prohledávají popelnice. Každodenním útočištěm jim je také pařížský obchvat a přilehlé silnice, kolem kterých se dá každý den najít železa hned několik kilogramů. Sbírá se vše, co může obsahovat i pár gramů kovu. Nejběžnějším kovem je železo a hliník. Tyto dvě suroviny není složité najít a jejich cena se pohybuje od jednoho do dvou eur za kilogram. Mnohem oblíbenější je tedy měď, kterou je sice mnohem složitější získat a zpracovat tak, aby se dala prodat, ale její cena se může ve sběrnách vyšplhat až nad čtyři eura za kilogram.

Měď zde Romové zpracovávají originálním způsobem. Už při příchodu ke kolonii není možné přehlédnout několik černých vypálených míst v trávě, nalézajících se v blízkém okolí osady, kde se vrství hromádky popelu a kolem nichž postávají rozbité a ohořelé nákupní vozíky pocházející z okolních supermarketů. Do těch Romové sbírají kabely, které měděné dráty obsahují. Zbavit měděný drát gumového pouzdra běžným loupáním je celkem obtížné a zdolouhavé, a tak se naplněný nákupní koš celý zapálí a guma se nechá jednoduše ohořet. Zbylé dráty se po vystydnutí lehce očistí a když se mědi nastrádá větší množství, odnese se do sběrnny. Tuto práci dělají především muži, je ale běžné vidět dělat podobnou jednoduchou práci i chlapce od deseti let. Zmíněné nákupní vozíky patří ke každodennímu životu komunity – je zcela běžné, že většina domácností má svůj vozík na vypalování, který stojí před domem. Do něj se postupně hází nasbírané kabely a když se naplní, odvezou koš „na výpal“. Několik jedinců také chodí krást železo přímo do areálu sběrnny. V zápětí se do sběrnny vrátí předním vchodem a železo znovu prodají. Tento způsob obživy se ale neshledává u místních Romů s velkým pochopením, a proto je především záležitostí výjimek a „hubených dnů“.

Druhým z hlavních způsobů obživy místních Romů je žebrota. Zatímco v tradičních romských společenstvích je tato činnost v zásadě záležitostí žen, zdejší Romové se museli přizpůsobit nelehkým podmínkám způsobeným nedostatkem pracovních příležitostí a některé ženské úlohy převzala i mužská část populace. I když je žebrota stále především zaměstnáním žen a dětí, žije v kolonii i nemálo mužů, kteří několikrát týdně odcházejí žebrot do centra Paříže k turisticky nejnavštěvovanějším památkám. Běžně je zde vidět žebrající matky s hned několika dětmi v náručí – zvyšují tak tlak na sentiment kolemjdoucích.

Velice oblíbeným místem pro žebrotu jsou východy z kostelů, kde se dá vydělat nejvíce peněz. Po návštěvě kostela totiž turisté v důsledku duševního rozpoložení s větším pochopením reagují na útrpné výrazy žebrajících a využijí možnost učinit dobrý skutek.⁶ Dalším z míst, kde je zcela běžné vidět žebrající Romy, jsou východy z metra. Na těchto místech se hromadí hned několik žebrajících. Každý den jich přibývá přímo úměrně k sílící migraci Romů z východní Evropy. Každý nový žebrající se však stává velkou konkurencí pro ostatní, a proto zde panuje velká rivalita a nevraživost. V některých případech taková rivalita přeroste i v otevřený konflikt, kdy je nový žebrající ostatními z místa vyhnán.

I když je žebrota jedním z nejrozšířenějších způsobů obživy pařížských Romů vůbec, není jednoduché jeho prostřednictvím vydělat dostatečné množství peněz na chod domácnosti. Lidé jsou většinou k prosbám a útrpným výrazům žebrajících lhostejní, a proto si na běžných místech žebrák nevydělá více než pět euro denně. Před kostelem je výdělek většinou troj a vícenásobný. Na těchto „zlatých“ místech je rivalita také mnohem silnější.

Romové v Saint-Denis si také vydělávají na živobytí prohledáváním odpadků. V těch často objeví odložené věci a suroviny, které se dají dále zpracovat a zpeněžit, případně vyměnit. Mezi nejcennější úlovky patří elektronika, kterou si Romové většinou prodávají a vyměňují mezi sebou. Obchoduje se také s nalezeným oblečením nebo věcmi do domácností. Občas, pokud je úlovek opravdu hodnotný, se po opravě prodá chudším členům majority přímo na ulici nebo prostřednictvím překupníků a zastaváren. Někteří Romové se také živí přímo obchodováním a překupnictvím s novým zbožím. S rodinami, které se takovým obchodováním živí, jsem ale nepřišel v bližší kontakt, a tak se mé informace zakládají na rozhovorech s jinými rodinami, které vedle těchto obchodníků v komunitě žijí.

Několik málo jedinců z této komunity se živí i drobnými krádežemi. Na tento druh obživy se ale ostatní Romové z komunity dívají svrchu a od takových členů se víceméně distancují. Jak ilustruje výše popsaná raze, představují takoví jedinci pro komunitu velké riziko.



| Labor | foto Lukáš Houdek |

6 Toto vysvětlení vyšších výdělků před pařížskými kostely mi podal přímo jeden z informátorů, který se žebrotou na těchto místech živí.

Dítě

Příchod dítěte na svět je dlouho očekávanou událostí, na kterou se připravuje celá rodina. O prvorodičky se starají mladé zdravotnice, které jsem zmiňoval již v předchozích řádcích. Novorozeně je velice důležité pokřtít, aby se tak uchránilo od neblahých vlivů okolí, případně zlých sil a nemocí. Zde ale nastává problém, protože obyvatelé kolonie v Saint-Denis žijí ve Francii nelegálně, a potýkají se s neochotou a problémy při přihlašování nově narozených dětí na místní matrice i při křtu. Většina Romů si plně uvědomuje, že každé dítě narozené na území Francie získává i nové sociální postavení, protože automaticky dostane francouzské občanství. Romové se na takovou událost dívají jako na malé vítězství nad těžkým životem a věří v mnohem lepší život svých dětí – francouzských občanů. Pro rodiče, z velké části téměř negramotné a s nízkou znalostí francouzštiny, je ale samozřejmě problém dítě na příslušném úřadě přihlásit. S těmito záležitostmi obyvatelům této kolonie pomáhá zahlcený sociální pracovník Julian.

Přihlášení nově narozeného potomka má však ještě jeden háček. Prakticky se při něm musejí identifikovat i samotní rodiče. Jelikož zde nemají povolení k pobytu, může takový krok vést k jejich vyhoštění a dalším problémům plynoucím z faktu, že jejich dítě má oficiálně jinou státní příslušnost. Proto místní Romové své děti většinou na úřadech nenahlásí, a ty pak z pohledu úřadů vůbec neexistují.

Když se dítě narodí, do několika dnů mu kolem zápěstí ovážou červenou tkaničku nebo šňůrku, která ho má ochránit před neblahými vlivy okolí, zlými lidmi a uhranutím.

Pokud přijde nebo odchází z domu, kde je nemluvně, návštěva, sejme se symbolicky prach nebo žmolek ze šatů a hodí se na dítě, aby „*mohlo dobře spát, a aby mu chutnalo mateřské mléko*“⁷. Když dům opouští všichni přítomní a dítě zůstane uvnitř samo, položí se k jeho hlavě nějaký předmět, např. lžice, aby se na něj nesoustředili v nehlídaném okamžiku duchové a jiné zlé síly. Hlavně je to ale proto, aby, když se dítě probudí, mělo neustále někoho u sebe a nepolekalo se. „*Dítě se nikdy samotné v domě nenechává.*“⁸

Je důležité podotknout, že v této komunitě moc dětí není a převažuje počet dospělých. Důvodem jsou těžké podmínky a nejistota, se kterou sem dospělí šli. Je běžnou praxí, že se dítě nechá v Rumunsku u prarodičů, zatímco rodiče jdou do Francie vydělat peníze, případně zařídit a vytvořit podmínky k pobytu svých dětí. Proto většina dětí, které v osadě v současné době žijí, jsou děti, které se narodily již zde.

7 Volná citace z rozhovoru s jedním z mých informátorů.

8 Tamtéž.

V odloučení žijí někdy i manželé – jeden je v Paříži a druhý v Rumunsku, kde vychovává děti, případně vnoučata. Setkal jsem se i s několika případy žen, jejichž mužové jsou s rodinou v Rumunsku, zatímco ony jsou s druhou částí rodiny v Saint-Denis a do Rumunska jezdí jen na pár měsíců v roce.



| Světlo | foto Lukáš Houdek |

Smrt v komunitě

Problémy nastávají, když někdo z komunity zemře. Romové se v Paříži necítí doma a jsou stále velice připoutáni ke své vlasti, kam se chtějí jednou vrátit, a proto nepohřbí v žádném případě tělo zemřelého člena rodiny ve Francii. Čeká je tedy velice nákladný krok – převezení nebožtíka do Rumunska, kde je posléze důstojně pohřben se všemi příslušnými rituály. Rodina zemřelého nemá většinou na tak nákladný převoz peníze a na přepravu zemřelého se solidárně skládá celá komunita, protože každý ví, že se jednou ocitne ve stejné situaci a bude potřebovat pomoc ostatních. Každý takový projev solidarity se bere jako samozřejmost a Romové ani na vteřinu o jiné alternativě neuvažují.

Dům, který obýval zemřelý, se musí po jeho smrti spálit. Pokud by se do něj nastěhovali noví nájemníci, mohlo by se stát, že by se za nimi vracel duch zemřelého, případně by se tímto skutkem mohlo přivolat nějaké neštěstí. Daná koliba se proto odnese asi sto metrů od vesnice a tam se zapálí. Na jejím místě (nebo o kousek dál) se postaví dům nový, do kterého se mohou nastěhovat noví nájemníci.

Způsob oblékání

Obyvatelé kolonie v Saint-Denis mají svůj specifický způsob oblékání. Ženy – a to ženy jakéhokoliv věku – nosí výhradně dlouhé sukně až ke kotníkům. Některé, především starší ženy, nosí sukně z pestrého květovaného materiálu s volány, nebo sukně ušité z několika pruhů látek. Jako vrchní část oděvu většina místních žen v zimním období nosila jednobarevný svetr nebo mikinu, pod kterou byla skryta pestrobarevná blůza nebo tričko. Většina žen má vlasy převázané šátkem přes temeno a uzel uvázaný zezadu. Jiné si, a to v menší míře, uvazují šátek

přes hlavu pod bradou. Tyto šátky jsou povětšinou kašmírové s květovaným vzorem, případně z jiného materiálu. Šátek nosí ženy všech věkových kategorií. U žen nad padesát let je šátek samozřejmostí. Dívky mladší přibližně patnácti let šátek nenosí.

Převážná většina mužů se obléká stejně jako majoritní společnost a jejich způsob oblékání nemá odlišné prvky. Pokud se ale jedná o staré anebo vážené muže, ti si oblékají oblek a košili – bez kravaty a na hlavě nosí klobouk nebo jiný druh pokrývky hlavy.

Ozdoby se ve zdejší komunitě moc nenosí. Některé ženy mají nenápadné náušnice, ale výrazné náramky nebo náhrdelníky jsem mezi místními Romy neviděl. Zato mladé dívky nosí náušnice výrazně velké a jsou ověšené i jinými druhy levné bižuterie.

Několika Romům se při úsměvu v ústech zaleskne několik zlatých zubů, které jsou symbolem bohatství a pravděpodobně jsou ještě pozůstatkem starší doby, kdy se veškerý majetek z důvodu kočování nosil u sebe nejčastěji právě ve formě zlata.

Co se týče délky a střihu vlasů, všechny ženy v komunitě mají vlasy dlouhé minimálně po ramena a muži mají většinou vlasy dlouhé kolem pěti až sedmi centimetrů. Nikdy jsem zde nezahlédl ani ženu, která by měla vlasy střižené nad rameny, ani muže, který by měl dlouhé nebo naopak nepřiměřeně krátké vlasy.

Závěr

Jaká je současná situace v popisované komunitě kalderašských Romů, bohužel, nevím. Vzhledem ke vstupu Rumunska do Evropské unie v lednu 2007 se pravděpodobně ledascos změnilo. Podle kusých informací, které ke mě od mé francouzské přítelkyně přišly, byla část komunity násilně rozehnána místní policií a její členové se museli přesunout na jiné místo. Bratři Johnové opustili Francii a vrátili se do své vlasti, kde se pokouší začít od začátku. Jisté je, že příliv rumunských Romů do západních zemí Evropské unie sílí a tyto státy si s přílivem těchto skupin lidí nevědí rady. Bude zajímavé sledovat, jakým způsobem se s jejich existencí sžijí a jakým způsobem se tyto romské skupiny dokáží na nové prostředí adaptovat.

Zusammenfassung

Die Kalderaš von St. Denis

Die nachfolgende Beschreibung der Kalderaš in der Pariser Vorstadt St. Denis stellt keine wissenschaftliche Studie dar, sondern einen Bericht eines zweiwöchigen Besuchs vor Ort. Die wenige Jahre alte Kolonie am Rande eines Industriegebiets entstand durch Roma-Zuwanderer aus Rumänien, die dort ihre Hütten ohne Wasser- und Kanalisationsversorgung errichtet hatten. Die fast ausschließlich Kalderaš-Romanes sprechenden Roma werden geführt von einem älteren unter Ihnen, der sich bemüht, gemeinschaftsinterne Angelegenheiten zu lösen und Bedrohungen von außen abzuwehren. Außerdem wurden zwei rumänische Brüder mit integriert, um die sich vor Allem eine Familie kümmert.

Haupternährungsgrundlage ist das Altmetallsammeln und Reinigen von Elektrokabeln mittels Feuerbearbeitung zwecks Weiterverkauf in Sammelstellen sowie das Betteln, wofür vorwiegend Frauen zuständig sind. Im Notfall werden auch Müllbehälter nach Abfällen durchsucht, schlimmstenfalls kommen auch Taschendiebstähle vor.

Bei der Geburt eines Kindes stehen die Eltern vor dem Dilemma zwischen den Vorteilen der Staatsbürgerschaft für das Kind und des Risikos der Ausbürgerung bei seiner amtlichen Meldung. Auffällige Regeln beim Umgang mit dem Kind sind das rote Armband zum Schutz vor Verhexung und die Zugabe eiserner Gegenstände beim Verabschieden mit dem Kind als „Blitzableiter“ gegen böse Kräfte, aber auch als Begleiter in der Einsamkeit. Im Todesfall wird der Leichnam unter Aufbringen der gesamten Gemeinschaft nach Rumänien rückgeführt, während seine Behausung aus der Kolonie entfernt und verbrannt wird. Frauen tragen lange Röcke, bunte Blusen und lange Haare, und im Erwachsenenalter ein Kopftuch. Männer sind angezogen wie die umgebene männliche Bevölkerung.

Die Kolonie von St. Denis wurde in der Zwischenzeit amtlich aufgelöst. Die rumänischen Brüder kehrten zurück in ihre Heimat.

Peter Wagner

— Flamenco ovlivňuje každou minutu mého života

Rozhovor s Gabi Jimenezem

Gabi Jimenez, jeden z výtvarníků vystavujících v romském pavilonu Paradise Lost na mezinárodním Bienále výtvarného umění v Benátkách v roce 2007, patří mezi francouzské Gitany. Pochází z hudební rodiny a sám se žije jako učitel hry na flamencovou kytaru. Vystudoval střední výtvarnou školu, samostatně vystavuje od roku 1998. Gabi Jiménez má dvě dcery a se svou ženou žije v Paříži.

V prosinci roku 2006 upořádala Timea Junghaus v rámci příprav romského pavilonu na benátském Bienále pracovní setkání, na kterém se sešli předběžně vybraní romští umělci z celé Evropy, aby si navzájem přiblížili své dílo a východiska. Pro stručné představení velmi výrazného Gabiho Jiménezze přinášíme stručné shrnutí toho, co o svém díle tehdy sám řekl.

Snahou G. Jiménezze jako umělce je přiblížit Neromům romskou kulturu, umožnit obrazům ze života Romů a potažmo romské kultuře proniknout a zabydlet se v kultuře gádžovské, a tak lépe přispět k jejímu pochopení. Tomuto cíli podřizuje své dílo jak výběrem námětů, tak i kompozicí a technikou. Co se týče techniky, nechal se volně inspirovat vitrážemi francouzských chrámů – své obrazy krajiny a lidí skládá z černě orámovaných barevných ploch. Pomocí této techniky, odvozené ze sektoru navyšost gádžovské kultury, pak předkládá veřejnosti obrazy z života Gitanů, který je jeho stěžejním tématem. Zvláštní pozornost věnuje tématice osudu francouzských Romů za druhé světové války (jejich internace v kontrastu s normálním životem francouzských vesničanů hned za dráty lágrů).

Život Gitanů kondenzuje Jiménez do symbolu karavanu. Se stylizovaným obrazem karavanu pracuje nejen jako s autonomním námětem – jako se symbolem gádžům neznámé, „neviditelné“ stránky života Gitanů, ale i jako s „neutrálním“ dekorativním motivem (obrazy připomínající dekorativní zboží nabízené v obchodních řetězcích), který by právě pro svou dekorativnost do neromských domácností mohl lehce proniknout.

Stejná motivace – proniknout do gádžovského světa, případně poukázat na existující, avšak dosud nevnímané průniky – pak stojí za obrazy inspirovaných van Goghem: místo bílých domů v Jiménezově podání slavného Goghova obrazu projíždějí krajinou s cypřiši právě gitanské karavany. Jakoby se snažil naznačit: I tehdy jsme tu už byli.

Helena Sadílková

Korespondenční rozhovor s Gabi Jiménezem vedla v roce 2008 Kateřina Turková a Helena Sadílková.

Mohl byste nám říct něco o své rodině, o Vašem původu? Odkud pocházíte, odkud pocházejí Vaši rodiče? Kolik máte sourozenců? Jak a kde jste vyrůstal?

Mám kořeny ve Španělsku, odtamtud také pochází moje rodina. Můj otec, matka a jejich rodiny pocházejí ze Španělska. Otec z provincie Salamanca, matka je z Malagy v Andalusii. Poznali se ve Francii, protože ve Španělsku to měli lidé jako my těžké. A tak (společně s dalšími) opustili Španělsko a vydali se za jinými členy svých rodin, kteří žili na chudém předměstí poblíž Paříže. A tam se poznali.

Říkáme si *flamencos*, *calé*, *gitanos flamencos*. Já a můj bratr jsme se narodili na chudinském předměstí (tedy v porodnici, která byla nejbližší té pařížské chudinské čtvrti). Můj další bratr měl víc štěstí, ten se narodil už v lepší čtvrti, kam nás přesídlila francouzská sociálka. Jsme tři bratři, z toho dva hudebníci.

Neměl jsem úplně jednoduché dětství, protože jsem býval často nemocný. Zůstával jsem doma s mámou, dlouho jsem se držel její sukně. Máma mi předávala romskou kulturu, kulturu flamenco. Každý den jsem s ní zpíval (u nás se zpívá pořád, i když chcete jen říct ano nebo ne), každý den jsem poznával jednotlivé rysy flamenco, historii naší rodiny, historii našich lidí, historii tátovy rodiny, poznával jsem svět *mulů*, našich předků, různé rysy naší kuchyně, magické rituály specifické pro náš rod (Jimenez), učil jsem se všemu, co musí umět muž i žena. I dnes mi moje matka moc chybí a jezdit za ní na návštěvu prostě potřebuji sám pro sebe.

V rodině mojí matky se mezi ženami z generace na generaci předává umění předpovídat budoucnost a navazovat kontakt s jinými světy. Ovládají obřady proti cizímu očarování, umí se spojit s mrtvými, vidí mrtvé... Jsou to čarodějnice.

Když jsem byl malý, postupně se ukazovalo, že mám umělecké vlohy a cit. Mou první opravdovou kytaru mi darovali rodiče, když mi bylo 9 let. Byla to od nich velká oběť, protože tenkrát byla taková kytara strašně drahá. S pomocí otce jsem taky vyráběl loutky, ve škole jsem pak pořádal představení, abych si čas od času vydělal nějaké *love*, pomáhal jsem bratrům, kteří byli mnohem větší vazby než já, protože já byl ten, který vždycky jen chodil zpívat a hrál na kytaru...

Když jsem byl větší, chtěl jsem být loutkoherec, kytarista, umělecký malíř, médium, jasnovidec... S bratry jsme občas v knihovně *čorli* nějakou knížku o umění, knížku pohádek, dějin umění, abych se mohl doma vzdělávat.

Když jsem otci řekl, že bych chtěl být umělec, zařekl se – bylo to jasné ne!

Jak vás napadlo jít studovat na École d'Arts appliquées?¹

Podařilo se mi otce přesvědčit, že moje budoucnost je spojená s uměním a že až budu větší, pomůže mi to. Budu se moci stykat s gádži, kteří mají *love*, a díky umělecké originalitě, která vychází přímo z mé kultury, budu snáze zdolávat překážky. Chtěl jsem být výtvarník. A motivace mi rozhodně nechyběla!

Ve svém životopise uvádíte, že jste se vzdal povolení k pohybu²... Znamená to, že jste do té doby kočoval? Bylo těžké se kočovnické legitimace vzdát?

V mém životě se střídala období, kdy jsem žil usedle (s rodiči nebo se snoubenkou) a období, kdy jsem kočoval v karavanu, protože jsem neviděl jiný způsob, jak si zachovat důstojný život. Docela dlouho jsem žil v karavanech se vzdálenými členy rodiny, a proto jsem měl i kočovnickou legitimaci. Ten způsob života se mi moc líbil, ta solidarita mezi jednotlivými členy skupiny, oslavy, holky... Ve chvíli, kdy jsem poznal svou ženu (francouzskou *gádži*), jsem se musel toho života vzdát a najít nějaký kompromis: budeme žít na venkově v domě s velkým pozemkem, abych měl ve svém domě ještě pořád ten pocit svobody.

Rozhodnutí vzdát se kočovnické legitimace pro mě bylo strašně těžké, měl jsem pocit, že se ztrácím části sebe sama, že už nejsem svobodný jako vítr, že se nemůžu okamžitě rozhodnout, teď a tady, kudy se vydám... jako synové Luny, jejichž jsme potomky.

Legitimaci jsem si nechal, ale už není platná, už si ji nechodím nechat potvrzovat na četnickou stanici.

Píšete také, že jste si v jednu chvíli „uvědomil svoji romskou identitu“... Jak jste si ji uvědomil a co v tom hrálo roli? Vnímáte nějakou sounáležitost s jinými skupinami Romů ve světě?

Začal jsem si uvědomovat, že jsem jiný, když jsem zjistil, že nejsem schopný komunikovat s Neromy. Byli jsme si podobní, toužili jsme po stejných věcech, a přesto nás něco zásadního rozdělovalo: způsob, jakým jsme přistupovali k životu, jaký jsme mu dávali smysl, určitá senzitivita, která je charakteristická pro nás všechny – Romy, Gitany, Manuše, Sinty... Vkládáme naději do svých dětí, do svých blízkých, prahneme po tom být jiní, odlišní, výjimeční a odmítáme se soustředit na hromadění majetku. Odlišuje nás také nenávisť, která je proti nám namířena a která nás nutí, abychom se drželi stranou. „My, lid větru, vody, země a nebes, jsme

1 Střední grafická uměleckoprůmyslová škola.

2 Tzv. „*carnet de circulation*“, jedna z variant dokladů pro francouzské občany, kteří jsou déle než šest měsíců bez trvalého bydliště a bez pravidelného příjmu, a tedy povinný doklad pro prakticky všechny členy francouzských romských kočovných skupin. Více viz K. Klíčová: Zpomalená kolečka aneb přehled výnosů a opatření ošetřujících kočování Romů ve Francii. *Romano Džaniben* – říj 2005, s. 68-98. (pozn. red.)

zde na zemi jen na malou chvíli, vypůjčíme si kousek půdy, pak si vezmeme trošku toho, co potřebujeme, a potom odcházíme. Nebereme si s sebou nic. Svá těla necháváme zemi, abychom jí poděkovali za to, co nám na chvíli půjčila.“

Myslím, že my všichni, co pocházíme z různých skupin Romů, jsme stejní: jsme bratři, protože jsme se kdysi zrodili ze stejné matky.

Často mluvíte o flamencu. Jakou roli hraje flamenco ve vašem životě a ve vašem profesním životě? Jakou roli má flamenco pro Vaši identitu?

Flamenco je zásadní součástí mé identity. Flamencem jsem byl obklopen od svého nejútlejšího věku, koupal jsem se v něm, flamenco mne celého prostupuje, díky flamencu nemizím ze země, dokážu chápat, jak vzniká harmonie mezi věcmi, flamenco mě přenáší, umožňuje mi komunikovat s jinými lidmi. Flamenco je pro Gitany skoro jako náboženství. Skrze flamenco se dokážeme vyvíjet ve světě bez přetvářky, bez nenávisti, vidíme lidi takové, jací jsou, bez uhýbání a klamu. Flamenco je naše každodennost: jídlo, pití, spánek, rada, hra na kytaru...

Moje práce výtvarníka je flamencem zcela podmíněna: ztvárňování myšlenek po způsobu *cantan por sole*,³ barvy jsou jako flamenková schémata – *bulería, tango, rumba*...

Flamenco ovlivňuje každou minutu mého života, díky němu jsem schopen najít v životě to podstatné; *el duende*,⁴ stav kdy se smísí nebe a země a kdy mohu konečně komunikovat s našimi mrtvými.

Jak jste došel k Vašemu výtvarnému stylu? Byl to výsledek dlouhé cesty? Jaké byly nebo jsou zdroje Vaší inspirace – inspirace pocházející z romského světa i z gádžovského světa?

Cesta k tomu, co dnes charakterizuje mojí tvorbu, byla velice dlouhá. Postupně jsem zcela vyčistil svoji linku, zjednodušil jsem své vyjadřování a význam mých obrazů je nyní čitelnější. Předě mnou je ještě dlouhá cesta, protože pokušení linie a barvy znovu komplikovat je příliš veliké, instinktivní a přirozené. Inspiraci nacházím v tom, co je kolem mne, nade mnou, co mne obklopuje. Je to to, co vidím, dýchám, slyším, to, co jsme my všichni. Stačí jen zvednout oči a ... poslouchat.

Co pro vás znamená romská kultura? A co znamená romská kultura pro vaši uměleckou tvorbu?

Podle mě nelze mluvit o romské kultuře, ale o romských kulturách, které jsou si blízké, navzájem se živí a obohacují. Pokud bychom chtěli najít něco, co nás spojuje, nějaký společný prvek, řekl bych, že je to barva.

3 Jeden ze specifických flamenkových stylů (pozn. překl.).

4 Extatický stav, kdy hudba hudebníka úplně pohltí, jehož dosažení je pro hráče flamenca cílem (pozn. překl.).

Jaké jsou cíle vaší umělecké tvorby? Je možné říct, že má vaše tvorba nějaký konkrétní cíl?

Ano, moje práce má jasný cíl. Chci ukázat, že za karavany, opuštěnými prostranstvími, tábořišti, existují lidské bytosti, které zpívají, pláčou, smějí se, žijí.

Říkáte, že na svých obrazech umísťujete karavany do světa gádžů. Jakou roli hrají karavany na vašich obrazech?

Karavany jsou zosobněním toho, co jsme. Bez nich bychom nemohli zůstat tím, čím jsme. Lidé, kteří jsou kočovníky tělem i duší, každý z nás, Cikán, Rom, Gitan, Manuš, umělec, hudebník, lidská bytost, my všichni se potřebujeme sdružovat v úzkém rodinném kruhu a karavan představuje srdce tohoto kruhu. Pulzuje stejně jako srdce, zrychluje, zpomaluje. Někdy ohoří, je euforický, veselý a něžný, je jako ohniště, které hřeje, je to střed našeho světa, v němž vládne láska a kolem nějž se odpradávná lidé sdružovali, vymezuje nás i vás.

Vy, kteří se díváte na karavany zvenku, na barvy, abstraktní symboly, uvědomte si, že v každém karavanu, který obdivujete, žijí rodiny, osoby, děti, lidské bytosti, lidé, kteří žijí a dýchají ... stejně jako vy, stejně jako já.

Jak si vybíráte témata Vašich obrazů?

Vybírají si mne sami. Najednou se mě zmocní nějaká myšlenka a nepřestává mě trápit, přivádí mě k šílenství, mám z ní deprese. Dokud ji nevtisknu do nějakého díla, nezbavím se jí... To je zvláštní, co?

Postavy na Vašich obrazech mají obrovské oči a téměř žádnou pusu. Proč?

Protože i v současné době musí Romové mlčet. Nemohou ještě odhalit svou kulturu, způsob, jak přežívají, způsob, jakým žijí na zemi, protože by se dostali do nebezpečí. Byla by chyba odhalit naše strategie přežití. Naše budoucnost je stále ještě v našich rukou, a to platí dvojnásob, přihlédneme-li k tomu, co se dnes děje. Je hospodářská krize, narůstá netolerance, rasismus, přibývá neonacistů ... Je zapotřebí mlčet, ale nezapomínat. Proto máme velké oči.

Nevytváříte pouze obrazy, malujete také na předměty. Co to pro Vás znamená, jaké místo mají ve Vaší tvorbě pomalované objekty a instalace?

Rád pomalovávám předměty, rád je po svém „pogitanštuji“. Přestávají tak být pouhými předměty, stávají se součástí naší paměti, jsou něco jako knihy. Bohužel, není moc velká poptávka po tom, abych je vystavoval – ale jednou bude!

Jakým způsobem instalujete své výstavy? Je na rozmístění obrazů na Vašich výstavách něco zvláštního, jsou místa, kde rád vystavujete?

Většinou se mne ptají, jak vystavit jednotlivé obrazy. Jejich rozmístění závisí na tom, jaké je uspořádání jednotlivých výstavních prostor. Mám ale rád, když jsou karavany to první, co padne návštěvníkovi do oka... Rád vystavuju v muzeích. Mé práci to dodává slavnostní ráz. Je to svým způsobem výraz uznání.

Vystavoval jste obrazy v romském pavilonu na Bienále v Benátkách. Jak se Vám to líbilo?

Je to pravděpodobně nejvýznamnější událost, které jsem se zúčastnil. Mě i mým kamarádům umělcům se tak dostalo uznání jako umělcům bez ohledu na naše odlišnosti, na naše kultury. Pro Romy obecně to znamená uznání umělecké stránky naší kultury, dokazuje to, že je vše možné a že je třeba jednat, než nám v tom někdo zabrání.

Byl na Biennále nějaký umělec (nebo umělci), který Vás nějak výrazně oslovil?

Líbili se mi všichni. Objevil jsem mnoho romských bratrů ze zámoří, zpoza lesů, z jiných světadílů. Je to asi jako kdybychom poté, co jsme opustili Indii, putovali samostatně několik století, a teď jsme se najednou sešli jako bychom se neviděli jen několik let.

Byl jste jediný Rom, který reprezentoval Francii. Je nějaký romský ve Francii žijící umělec, kterého byste tam rád viděl, někdo, koho jste tam postrádal?

Ano. Sandrat Jayat, kterou velice obdivuji.

Mohl byste jmenovat nějakou výstavu, která je pro Vás důležitá?

Od 5. prosince 2008 vystavuji se skupinou romských i neromských umělců v Německu.

Na jakých projektech pracujete v současné době?

V současné době pracuji se symboly jako represe, vyhoštění, netolerance, rasismus. Řeknu Vám o tom víc, až to bude trošku blíže dokončení. V současné době čekám, až mě políbí múza. Některé práce v tomto duchu jsem již rozpracoval a budou vystaveny v prosinci 2008 v Německu v Kolíně nad Rýnem.

Angažujete se také v několika uměleckých i sociálních organizacích. Mohl byste nám říct něco o vaší práci v organizacích Romani Art a ADVOG?

Společnost *ADVOG* se zabývá problematikou spojenou s „kočujícími osobami“ (těmi, co žijí v karavanech). Pracuje pro nás několik sociálních pracovníků, kteří mají na starost problema-



| Gabi Jiménez s dcerou |

tiku týkající se bydlení, sociálního minima, ekonomických aktivit, otevírání veřejných tábořišť a poradenství v této oblasti, pořádají schůzky s politiky, kolokvia ... Je to opravdu vážně míněné. V této společnosti jsem místopředsdou.

Organizace *Romani Art*, které předsedám, propaguje romskou kulturu: hudbu, současná umění, výtvarné umění, podporujeme občanské iniciativy, organizaci festivalů, jsme napojeni také na jiné organizace, s nimiž spolupracujeme na sladění aktivit, které vybočují z čistě romského rámce (občanská práva, volby, tolerance, ...). V červnu 2008 jsme se zúčastnili festivalu *Akana me* na Slovensku⁵ právě se spolkem, který se jmenuje Aux urnes Etc.

Jaká je podle Vás současná situace Romů ve Francii?

Situace je mizerná. Do tábořišť i jednotlivých čtvrtí se vrací strach, komunity se uzavírají. Vrací se duch předválečné doby a to komplikuje vztahy s gádži. Nemyslím, že se situace lepší, spíš naopak. Myslím, že na mých plátnech nebudou mít Romové ústa ještě dlouho ...

Nevím, kdo jsem, nevím, odkud pocházím, nevím nic o sobě ani o nás. A přesto mám sestry, bratry, bratrance, lidi, kteří se mi podobají, ale mluví jinak než já. Některá slova a věty ale jako by mě přenesly ke mně domů, cítím se jako u sebe doma, ve své rodině, ať jsem kdekoli, jestliže jsem mezi svými, tedy těmi, kterým říkáte Cikáni.

Jsme lidé země, Evropy, světa, utváří nás cesta, setkání, láska a mír. Naše písně, karavany, kytary, neúčast na násilném světě dokazují, že chceme žít důstojně jako lidské bytosti a v harmonii s naší planetou. Žijeme, abychom viděli slunce a zemřeli, umíráme, abyste všichni mohli dál žít...

⁵ Festival *Akana me* organizuje slovenské romské sdružení *Kesaj čhave*, letos v srpnu v Rakúsích proběhl již třetí ročník. Viz fotografie G.Jimenez na <http://kesaj.blogspot.com/> (pozn. red.)

— Tony Gatlif

Tony Gatlif (vl. jm. Michel Dahmani) se narodil 10. září 1948 na předměstí Alžíru romské matce a otci arabského původu. Rodina matky pocházela z Andalusie. Dětství prožil ve velmi chudých podmínkách, do školy téměř nechodil a nějaký čas se živil jako čistič bot. Jediný, kdo dokázal v Gatlifovi a jeho spolužácích vzbudit alespoň částečný zájem o vyučování, byl jeden z učitelů, který si koupil promítačku na 16mm film, založil filmový klub a promítal dětem filmy s tím, že víc se dozvědí, až přijdou do školy. Ve třinácti letech odešel Gatlif z domova, aby se vyhnul rodiči smlouvenému sňatku, a o rok později opustil Alžírsko a přeplavil se na jih Francie. Tam se potuloval mezi Marseille a Paříží, kde se dokonce dostal do kárného zařízení. Jeho osvětlený vychovatel v něm však brzy poznal výjimečný hudební, výtvarný a dramatický talent, který v něm začal rozvíjet. Gatlif se později věnoval herectví a až poté vlastní režii. Koncem šedesátých let, kdy navštěvoval dramatický kurz na umělecké škole v Paříži, však ještě prý neuměl číst a své první texty se učil z nahrávek.

Jako herec se poprvé uvedl počátkem sedmdesátých let na scéně francouzského Národního divadla. Spolu s ním zde debutoval herec Gérard Depardieu, s nímž se dodnes velmi přátelí. Ve stejné době Gatlif na dětském psacím stroji napsal svůj první scénář s názvem *La Rage au Poing* (Vzteky v pěstech) inspirovaný jeho vlastním životem na ulici a pobytem v pastáku. Tento scénář zfilmoval roku 1973 Eric Le Hung a Gatlif v něm hrál jednu z hlavních rolí. V první polovině sedmdesátých let se Gatlif také začal projevovat jako režisér a natočil své první krátkometrážní filmy *Maussane* (1973), *Max l'indien* (1973) a *La Tête En Ruin* (1975).¹

Počátkem osmdesátých let se Tony Gatlif začal zajímat o svůj romský původ a odjel do Andalusie, odkud pochází jeho rodina. Život a kultura andaluských Romů jej natolik oslovila, že zde spolu s romskými zpěváky, hudebníky a tanečníky flamenka natočil dva krátké filmy *Canta Gitano* (1981) a *Corre Gitano* (1982). V následujících zhruba 25 letech pak Tony

1 Filmy jsou zde uváděny ve svém původním názvu, jméno v závorce pak značí název, pod nímž bylo dílo promítáno v České republice. Snímky, u nichž česká verze chybí, u nás k vidění nebyly.

Gatlif natočil dvanáct celovečerních filmů, z nichž některé se dočkaly řady mezinárodních cen. V roce 2004 to byla například cena za režii na MFF v Cannes za snímek *Exils* (Exil, 2004).

Přestože Gatlif většinu svých filmů tematicky věnuje Romům a částečně také Alžíránům, zásadním námětem jeho díla je exil, emigrace a vykořeněnost v jakékoliv podobě bez ohledu na národnostní otázky. Pokud se některé Gatlifovy filmy netýkají přímo fyzického vyhnanství, lze říci, že všechny se ve větší či menší míře zabývají životem na okraji společnosti, ztrátou a hledáním vlastní identity. Ve filmu *Latcho drom* (Latcho drom, 1992), který je koncipován jako stylizovaný dokument, odkazuje k tomuto tématu již název. Ten v romštině znamená „šťastnou cestu“ a předznamenává tak celou výstavbu filmu, který je jednou velkou cestou různých romských skupin pomyslně hledajících svůj domov. V následujícím filmu *Mondo* (Mondo, 1995) zase sledujeme malého romského chlapce, který žije bezdomoveckým životem v ulicích francouzského města Nice.

Ve svém prvním celovečerním snímku *Les Princes* (Princové, 1982), který se odehrává mezi francouzskými Romy z předměstí, Gatlif zobrazil příběh muže, který vyhnal svoji manželku a nyní se sám stará o malou dcerku a matku. Zatímco stará moudrá matka je připravena učit se novým věcem a nechává se učit od své vnučky, hlavní hrdina filmu Nara je impulzivní, nechce, aby jeho dcera chodila do školy, nenávidí svou ženu, protože se prohršela proti tradici, a nikomu nevěří. Nara bojuje nejen s neromským světem, ale i se svým vlastním.

V díle *Gadžo dilo* (Gádžo dilo, 1997) se autor zabývá vykořeněností hned v několika významových rovinách. Zobrazuje bídu a špatné postavení Romů na okraji rumunské společnosti, zároveň však volí hlavního hrdinu tak, aby sám představoval tuláka. Hrdina filmu přichází z Francie, aby v Rumunsku našel zpěvačku Noru Lucu, jejíž zpěv kdysi nahrál jeho otec. Přichází do romské osady, kde ho všichni považují za zloděje, vandráka a chudáka. Celá vesnice hledí na jeho roztrhané boty a říká si, že to je nějaký ubožák, který jim přišel ukrást slepice. Romové na příchozího gádže reagují stejnými prostředky, které proti nim používají gádžové. Gatlif tedy hlavního hrdinu Stéphana staví mimo jakoukoliv společnost.

Film *Je suis né d'une cigogne* (Přinesl mě čáp, 1998), kterým se režisér hlásí ke své inspiraci francouzskou novou vlnou, vypovídá o podobných pocitech. Otto a Louna jsou dva mladí anarchisté, kteří, podobně jako Bonnie a Clyde, svůj život a především svou svobodu vzali do vlastních rukou a při její obhajobě neváhají použít zbraň. Jejich kamarád Ali, původem Alžířan, vnáší do filmu problematiku přistěhovalectví. Jelikož se Ali nechce přejmenovat na Michela jen proto, aby mohl žít v zemi, „kde se každý jmenuje Michel“, a odmítá popřít své kořeny i náboženství, opouští rodiče a spolu s Ottou a Lounou odjíždí kradeným autem žít podle svých představ. Zvrat nastává v okamžiku, kdy trojice nachází zraněného čápa. Mluvící čáp je totiž Arab Mohammed, který by se rád dostal za svou rodinou do Německa.

Téma vykořeněnosti najdeme také v Gatlifově díle *Swing* (Swing, 2002). Zde jej opět můžeme vidět jak v podobě života na okraji společnosti u skupiny Manušů, tak v podobě hledání sama sebe. Malý árijský chlapeček, který žije bez otce a spolu s vytíženou maminkou se neustále stěhuje, se skamarádí se skupinou Romů a zdá se, že právě zde by mohl najít to, co mu rodina nedala. Bohužel však musí s maminkou odjet zase dál.

Předposlední snímek *Exils* (Exil, 2004) je nakonec vyvrcholením a lze říci,

že i syntézou toho, co Gatlif celým svým dílem říká. Dva mladí Francouzi alžírského původu se rozhodnou hledat své kořeny a vydávají se na cestu do Alžírska. Během cesty však zjišťují, že ani návratem do země svého původu vlastní identitu nenalézají. Dosud poslední Gatlifův snímek *Transylvania* (Transylvania, 2006) pak pracuje s podobnými východisky. Dívka Zingarina se vydává do Rumunska hledat svého milence (Roma), se kterým otěhotněla. Poté, co ji odmítne, Zingarina propadá naprosté beznaději, ze které ji postupně dostává až vztah s překupníkem a tulákem Tchangalem. Její vysvobození spočívá mimo jiné v tom, že se stane Romkou.

Výjimku z vcelku jednotné koncepce Gatlifova díla tvoří film *Vengo* (Vengo, 2000). Přestože se film odehrává mezi andaluskými Romy, není zatížen ani národnostními ani vystěhovaleckými problémy a nevypovídá o životě na okraji společnosti. Kromě toho, že je tento film přímo oslavou flamenka, vypovídá o krevní mstě a o struktuře tamní romské společnosti.

Gatlif obvykle rozehrává hned několik možností samoty a vykořeněnosti. Ve filmech *Gádžo dilo* a *Swing* jde o vykořeněnost celé etnické skupiny žijící uvnitř odlišné společnosti, na straně druhé o nezakotvenost a samotu jednotlivce, který v této nenáviděné skupině hledá sám sebe. Několikrát pojetí můžeme najít i v ostatních jeho filmech. Ve snímku *Přinesl mě čáp* je podstatou anarchie dvou hlavních hrdinů určité mladické rozpoložení, nenávist k establishmentu a touha po revoltě. Pojem revolty a potažmo revoluce ostatně prochází celým režisérovým dílem. Alžířan Ali si v tomto snímku po celou dobu cesty čte spisy známých světových revolucionářů od Marxe po Che Guevaru. Ke svému studentskému filmu *La Terre au Ventre* (1978), který vypráví o revoluci v Alžírsku, Gatlif později řekl, že byl v této době fascinován životem teroristického revolucionáře Andrease Baadera² a snímek vytvářel s myšlenkou na něj.



| Tony Gatlif se dvěma romskými hudebníky z Rumunska při natáčení filmu *Latcho drom* | foto Denis Mercier |

Přestože ve skutečnosti je mezi Baaderovým terorismem, osvobozeneckou revolucí v Alžírsku a vcelku neškodnou anarchií mladých lidí velmi dlouhá cesta, tvůrce používá revoluci, ať už v jakémkoliv vzájemně velmi odlišném tvaru, jako podobenství lidské neschopnosti začlenit se do společnosti a přijmout ji takovou, jaká je. Revolta je pro něj způsob demonstrace vlastní vykořeněnosti nebo ještě lépe jejím průvodním jevem.

Revoltu můžeme nakonec u Gatlifa vidět i ve snaze oprostít se od mechanismů zavedených tradicí a v touze stát se především sebou samým, nebýt pouhým článkem v hierarchizované společnosti. Takový osobní boj vede například Miralda v Gatlifově prvním celovečerním filmu *Princové*. Přestože je to pro romskou společnost naprosto nepřijatelné, Miralda se rozhodne brát antikoncepci, neboť nechce přivést další dítě do existenčního marasmu, ve kterém se s celou rodinou pohybuje. Je za to vyhnána svým manželem a dostává se tak na okraj nejen neromské společnosti, ale i své vlastní komunity.

Gatlifovo dílo je poměrně velmi ucelené i po stránce stylistické. Zjednodušeně řečeno je jeho základním přístupem k látce určité popírání režie, co nejméně zúčastněné sledování děje a upozadění příběhu. Narace v jeho filmech je velmi jednoduchá a sleduje obvykle jen jednu linii, v jejímž středu stojí hlavní hrdinové. Na druhé straně i v případech snímků, které působí velice syrově jako například *Gádžo dílo* nebo *Transylvánia*, režisér s oblibou uplatňuje vlastní stylizaci. Je pro něj příznačný pohyb na křehké hranici mezi dokumentem a fikcí.

Fascinující na režisérovo díle je určitě zvuková stránka. Upoutá zde nejen hudba sama, ale i způsob jejího použití. Gatlif často používá hudbu diegetickou, tedy tu, která patří do světa vytvořeného filmovým příběhem a ohraničeného filmovým rámem. Taková hudba je potom buď reprodukována anebo živá. Autorova síla tkví často ve spolupráci se skutečnými hudebníky, kteří na plátně předvádějí živě své umění. Na využití tohoto postupu je založen hudební „pseudodokument“ *Latcho drom*, stejně tak je ho využito například ve filmech *Gádžo dílo*, *Vengo*, *Swing* a *Exil*. Významné místo v Gatlifově díle zaujímá i reprodukována hudba, která je součástí příběhu. Ať už jde o hudbu hrající z kazety či desky nebo o hudbu reprodukovanou ve veřejném prostoru, vždy má v příběhu své neoddiskutovatelné místo.

Na závěr lze říci, že Gatlifovo dílo je typologií postav, tematicky i stylisticky velmi uzavřené. Výraznou spojnicí bychom mohli nalézt i s dílem jiných představitelů kinematografie menšin. Tony Gatlif se však svou tvorbou nejen hlásí ke své národnosti a vyjadřuje jí tak

2 Andreas Baader (1943 – 1977) – jeden ze zakladatelů západoněmecké levicové teroristické skupiny Frakce Rudé armády známé také jako skupina Baader-Meinhof. V letech 1968 – 1972 byl spolu s jinými zodpovědný za řadu bombových útoků a bankovních přepadení. Jeho činy začaly z protestu proti válce ve Vietnamu.

veřejnou podporu. Pocity vykořeněnosti, ztráty identity, osamělosti a vyhnanství uvádí do nových, obecnějších rozměrů. Vypovídá tak ve svém díle o určitém životním pocitu, který může být vlastní komukoliv bez ohledu na národnostní příslušnost či vlastní osud.

Filmografie Tonyho Gatlifa:

Maussane (1973)
Max l'indien (1973)
La Tête en Ruine (1975)
La Terre au Ventre (1978)
Canta Gitano (1981)
Corre Gitano (1982)
Les Princes (Princové, 1982)
Rue du Départ (1985)
Pleure pas, my love (1988)
Gaspard et Robinson (1990)
Latcho Drom (Latcho drom, 1992)
Mondo (Mondo, 1995)
Lucumi (1995)
I Muvrini (1996)
Gadjo dilo (Gádžo dilo, 1997)
Je suis né d'une cigogne (Přinesl mě čáp, 1998)
Vengo (Vengo, 2000)
Swing (Swing, 2002)
Paris by Night (2004)
Exils (Exil, 2004)
Transylvania (Transylvania, 2006)

Bibliografie:

- Baudin, Brigitte (2004): Tony Gatlif et les cicatrices de l'enfance. *Le Figaro*, 19. 5. 2004
- Davidová, Eva (1998): Kdo je Tony Gatlif. *Romano Džaniben*, 5, č. 1-2, 1998, s. 123-128 ISSN 1210-8545
- Godofe, Thierry (online): Tony Gatlif. <<http://tonygatlif.free.fr>> (verifikováno 30. listopadu 2005)
- Mercier, Denis (1993): *Latcho Drom: Bonne Route: Un Film de Tony Gatlif*. Paříž: K. G. Production

Summary

Tony Gatlif

Tony Gatlif (real name Michel Dahmani) was born on 10. Sept. 1948 in a suburb of Algeria of a Romani mother and an Arab father. His mother's family came from Andalusia. He was very poor and hardly went to school, except when one of his teachers showed the children films. At the age of 13, he left home and, the following year, he left Algeria by swimming to the south of France. He eventually arrived in Paris where he was in and out of reform schools.

Eventually he became interested in acting and actually made his debut, along with his friend Gerard Depardieu, on the stage of the French National Theater. At the same time he began to write a scenario inspired by his life in the streets and his stay in a reform school. It was produced and Gatlif played the main role in it. In the mid 70s he, himself, became a film director. In the beginning of the 80s, Tony Gatlif became interested in his Romani origin and left for Andalusia, where his mother's family came from. Along with Romani singers, musicians and Flamenco dancers, he made two short films, *Canta Gitano* (Sing, Gypsy) and *Corre Gitano* (Run, Gypsy). In the next 25 years or so, Tony Gatlif made 12 full-length films, some of which earned international prizes. In 2004, for example, he received the director's prize at the Cannes International Film Festival for his film *Exils*.

Although most of Gatlif's films have Romani and partly also Algerian themes, the basic themes of his work are exile, emigration and rootlessness in any form without regard to nationality. All, to a greater or lesser extent, deal with life on the edge of society, loss and search for one's own identity. The short film *Lacho drom* (1992) is a long trip of various Romani groups looking for their imaginary home. In his next short film *Mondo* (1995) we follow a small Romani boy who lives a homeless life in the French city of Nice.

Gatlif's first full-length film *The Princes* (1982), which takes place among French Roma in the suburbs, shows the squalid life of a proud people trying to survive a world where they are regarded as scum. In *Gadjo dilo* (1997), the author deals with rootlessness on several levels. *A Stork Brought Me* (1998) tells of Otto and Louna, two young anarchists who, like Bonnie and Clyde, take their lives and, above all, their freedom into their own hands and don't hesitate to use arms. Their camarade Ali, originally an Algerian, brings into the film the problematic of

immigration. The theme of rootlessness is found again in *Swing* (2002). Here we see life of a group of Manouche on the edge of society and a boy searching for himself. Gatlif's next-to-last film, *Exils* (2004), his crowning achievement, is a synthesis of what he says throughout his works. Two French young people of Algerian origin decide to look for their roots and take a trip to Algeria. They learn that their identity is not found in the land of their origin. In Gatlif's most recent film, *Transylvania* (2006), he works from a similar point of view. An exception is his film *Vengo* (2000) which, although it takes place among Andalusian Roma, does not deal with his usual themes: a Flamenco celebration, it tells about bloody revenge and the structure of the Romani society there.

Gatlif's work is relatively tight and leans toward the stylistic. The narration in his films is very simple and usually follows only one line in the center of which stand the main characters. The sound side of his direction is fascinating. The author often cooperates with real musicians who, on the screen, perform their art live. There is also an important place in Gatlif's work for recorded music, which is a part of the story. The themes in Gatlif's work, although usually dealing with Roma, are universal.

Valerie Levy

— Alexandre Romanès

(nar. 1951)

Následující básně francouzského provozovatele cirkusu Alexandre Romanèse vyšly v jeho sbírce *Paroles perdues* (Ztracená slova, promluvy), kterou anotujeme v tomto čísle.

*J'accumule les années
et je ne comprends toujours pas
l'acharnement fou des hommes.
Depuis aussi longtemps que je me souviens,
je suis dans la vie comme la jeune fille
abandonnée, perdue dans la foule.*

Nashromáždil jsem roky
a stále nerozumím
šílené zuřivosti lidí.
Již dlouho, kam mi paměť sahá,
ocitám se v životě jako mladá dívka,
opuštěná, ztracená v davu.

* * *

*Assis dans l'herbe,
mon luth collé à ma poitrine,
j'ai été bien plus loin que les armées
d'Alexandre et de César.
Il ne faut pas grand-chose
pour être heureux.*

Sedím v trávě,
loutna má visí mi na hrudi,
jsem mnohem dále, než armády
Alexandra a Césara.
Není třeba velkých věcí,
aby byl člověk šťastný.

* * *

*Tu as peut-être pleuré comme un enfant,
mais ils n'ont pas cédé,
ils t'ont envoyé à la mort en riant.
Toi, tu voulais d'abord briser
la terrible fascination des hommes
pour le mal. Moi, plus modestement,
j'aimerais pouvoir décrire
chaque aspérité du coeur et du ciel.
Mais qui sait, de tout ça,
peut-être qu'il ne restera rien.*

Možná jsi plakal jako malé dítě,
ale oni nepovolí,
za smíchu pošlou tě na smrt.
A ty, ty chceš od počátku roztříštit
to hrozné okouzlení lidí zlem.
Já, daleko skromněji,
bych rád popsal každý hrbolek,
nerovnost srdce a nebe.
Ale kdo co ví o tom všem,
možná, že nezůstane vůbec nic.

* * *

*J'ai vu de quoi était capable
le monde,
mais j'ai vu aussi
les premiers pas de mes filles.
Quand je serai mort
et que mes filles auront
une pensée triste pour moi,
moi aussi je serai triste.*

Viděl jsem, čeho je schopný
svět,
ale viděl jsem také
první kroky svých dcer.
Až budu mrtvý
a mé dcery se smutkem v srdci
pomyslí na mne,
i já budu tolik smutný.

* * *

*Je n'en sais pas plus sur le monde
qu'un poisson rouge dans un bocal.
Les gens admirent une belle phrase,
un beau geste, un beau vêtement,
et ils ne veulent rien savoir sur Dieu.
Que faut-il penser du monde?*

Nevím o světě nic moc víc,
než červená rybička v akváriu.
Lidé obdivují krásnou frázi,
krásné gesto, krásné oblečení,
ale nechtějí nic vědět o Bohu.
Co si myslet o světě?

* * *

*Moi qui ai tant joué avec mes filles,
quand je rendrai le dernier souffle
et qu'elles seront autour de moi,
pour la première fois
je serai de marbre devant elles,
insensible à leur peine
comme si elles n'étaient rien pour moi.*

Já, který si tolik hrál se svými dcerami,
až vydechnu naposledy,
a ony budou okolo mne,
tak poprvé budu před nimi z mramoru,
necitelný k jejich bolesti,
jako by pro mě nic neznamenal.

* * *

*Je n'ai pas toujours
fait ce qu'il fallait,
mais je n'ai jamais laissé
les larmes monter à mes yeux.
Quand on m'a dit „elle est morte“,
je n'ai pas versé une seule larme:
j'ai marché toute la nuit.*

Nedělal jsem vždy,
co bylo třeba,
ale nikdy jsem si nenechal
vystoupat slzy do očí.
Když mi řekli: „Je mrtvá“,
neprolil jsem ani jedinou slzu,
celou noc jsem prochodil.

* * *

*Pauvre être humain,
ta vie, comme la brindille
emportée par l'oiseau,
comme la poignée de sable
qu'on jette.
Si ton coeur n'est pas royal,
tu vas où?*

Ubohá je lidská bytost,
tvůj život, jako větvička
přinesená ptákem,
jako hrst písku hosená.
Jestliže tvé srdce není vznešené,
kam jdeš?

* * *

*Les pays sont décevants,
les villes se ressemblent.
Être dans la foule
ou manger du sable,
c'est pareil. Peut-être
parce que je suis Gitan,
je vais de ville en ville,
pour certains comme un pouilleux.
Un grand nombre me méprise,
des fois je leur souris:
je reconnais leur grandeur!
Dieu, je t'en prie, arrête ça.*

Země jsou šálivé,
města jsou si navzájem podobná.
Být v davu
nebo požírat písek,
je to stejné. Možná,
protože jsem Gitan,
putuji od města k městu
pro některé jako vandrák.
Mnozí mnou opovrhují
a já se jim většinou směji,
znám to jejich velikášství!
Bože, prosím tě, zastav to.

přeložila Iva Vyskočilová

— Esméralda Romanéz

(nar. 1949)

Portrét Esméraldy Romanéz, francouzské spisovatelky manušského původu, byl zpracován na základě závěrečné oborové práce Radky Kolečáčové: Un essai sur l'ouvrage d'Esméralda Romanéz, écrivaine Manouche, et sur la perception générale des Tsiganes dans la société des gadjé (Zamyšlení nad dílem manušské spisovatelky Esméraldy Romanéz a nad obecným přijetím Romů ve společnosti gadžů), kterou zpracovávala k magisterské zkoušce na Ústavu románských studií FF MUNI v Brně v roce 2007.

Esméralda Romanéz je některými považována za první manušskou spisovatelku ve Francii. Výrazně se angažuje ve společenském a politickém dění, co se týče práv francouzských Romů – je předsedkyní sdružení Samurdaripen, které usiluje o uchování památky obětí romského holocaustu ve Francii, a Klubu básníků z Arles. V roce 2005 byla zvolena za francouzskou delegátku do Evropského fóra za práva Romů a kočovníků při Radě Evropy.

Esméralda Romanéz se narodila v roce 1949 v Montreuil (jižní Francie), a téměř padesát let kočovala se svou rodinou ve voze taženým koňmi (a to i v době, kdy ostatní její sourozenci dali přednost modernějším způsobům potahu) po území Francie a dále též po území Španělska, Portugalska, Itálie a Belgie. S rodinou objížděli místní trhy, během doby, kdy se cestovat nedalo, se Esméralda živila jako zdravotní sestra. Usadila se v roce 1995 z důvodu vážného onemocnění v jihofrancouzském Saints-Maries-de-la-Mer, kde žije dodnes.

Přestože se o Esméraldě Romanéz dnes mluví jako o spisovatelce, a přestože se pro ni psaní stalo jedním z nástrojů společenské angažovanosti, číst a psát se naučila až v dospělém věku, s pomocí svých dětí. Píše francouzsky, publikovat začala v devadesátých letech 20. stol., kdy se také začala angažovat politicky. V roce 1992 vydala sbírku básní *Sur les ailles du vent*, a později román *Pour un bouquet de saladelle* (Kytice levandulí, Wallada, 1998). Je též autorkou divadelní hry *Pourquoi pas nous ? – ou – Le Cordon de la vie* (A proč ne my? Aneb Pramen života, Wallada, 1998) a autobiografických vyprávění „De coups de cœur en coups de gueule“ (1995) a „Mon combat, ma maladie, ma vie“ (Můj boj, moje nemoc, můj život, 1996), ve kterém popisuje svůj boj s roztroušenou sklerózou. Hlavní motivací, která podmiňuje i charakter

jejích děl, je pro Esméraldu Romanez navázat komunikaci s Neromy, představit jim romskou kulturu a prostřednictvím tohoto představení pracovat na budování realističtějšího obrazu Romů ve Francii, potažmo na rovnějším vztahu této menšiny s francouzskou většinou. Romanez zdůrazňuje, že francouzští (kočovní) Romové (neboť především těm se ve svých dílech vzhledem ke svému původu věnuje), přestože je jich kultura a způsob života, který ve svých dílech vykresluje, tak odlišný od toho majoritního, jsou zároveň Francouzy, ale především lidmi, kteří ve Francii žijí svoje životy se všemi radostmi i strastmi, které život přináší. Přičemž ovšem nezapomíná podotýkat, že určitým zdrojem těchto strastí pro její romské hrdiny jsou právě necitlivé zásahy a omezení ze strany nechápající, zhusta předsudky ovládané neromské společnosti.

Nebát se brát za své

Krátký rozhovor s Esméřaldou Romanez

Korespondenční rozhovor s Esméřaldou Romanez vedla Radka Kolečáčová v roce 2007.

Pověděla byste mi něco o svém dětství a současném životě?

Nebylo snad šťastnější holčičky, než jsem byla já, i přes ten hlad a zimu a strach, který mi kroutil vnitřností. Nesu si v sobě spoustu úžasných vzpomínek, které voní přírodou... Chodívala jsem líčit pasti na zajíce, pasti, které jsme si sami vyráběli z drátů ze starých kol. Ale nad tím obrazem se vznášel stín... Můj otec, kterého ve Francii sebrali, byl vězněn ve francouzských táborech a zažil deportaci do vyhlazovacích táborů. Jeho prázdný pohled, ten dojem, že se odamtud vlastně nikdy úplně nevrátil, způsobil, že ze mě jako z malé zvědavé holky vyrostla žena, která se nebojí brát za své, a nebude nikdy ženou zapomenutou.

Šestačtyřicet let jsem strávila na cestě s vozem taženým koněm. Mám sedm dětí a dvanáct vnoučat. Boj, který vedu, je bojem dcery, jejíž otec byl deportován... Cítím, že jsem povinována vzpomínat a připomínat, vyvíjet neustálý tlak na francouzskou vládu, aby uznala svou přímou účast na internaci a deportaci tisíců Romů.

Který francouzský region máte nejraději? Na které místo se ráda vracíte?

Samozřejmě Camargue, tuhle „cikánskou zemi“, a ani na té nejsme tolerováni... Ten kraj je prosáklý potem a krví mých předků, a já se tam cítím dobře. Také je mi blízký jazyk té krajiny mezi nebem a mořem.

Jak byste charakterizovala obecný názor francouzské většinové společnosti na Romy ?

Je to prostě katastrofa! Francouzi nejsou schopni ovládnout svůj dávný strach a stále ve společnosti živí stará klíše o zlodějích slepic. Mnohem horší je ale každodenní diskriminace, kterou musíme snášet. Tři roky stálého pobytu, aby se člověk mohl nechat zapsat do voličského seznamu, narozdíl od šesti měsíců, které se vyžadují po všech ostatních francouzských občanech. Formuláře Povolení k pohybu,¹ které si na prefektuře chodíme vyzvedávat na cizinecké oddělení, a tak dál... Ustanovení Bessonova zákona² o parkovištích pro kočovníky, která se ani po téměř osmnácti letech, co je ten zákon v platnosti, dosud nepodařila realizovat!

V čem spočívá vaše práce ve sdružení Samudaripen a na postu francouzské delegátky v Evropském fóru pro práva Romů a kočovníků?

Obrovská práce na úkolu uchovat památku obětí válečné genocidy ve Francii, která nepřestuje žádnou paměť místa, žádnou administrativní ani legislativní paměť... Co se týče mé role delegátky v Evropském fóru, není mi vůbec jasná. Romská sdružení z Francie se na mě neobrací jindy, než ve velmi vyhrocených situacích a to mi ještě vždy zapomenou vysvětlit, jak jejich představitelé došli k závěrům a pozicím, ke kterým došli.

Máte pocit, že se kultura kočovných Romů začíná vytrácet?

Ne, kultura nemůže zmizet... Je směšné, bláznivé, myslet si něco takového. Narodila jsem se jako Romka a jako Romka také zemřu. Moji potomci jsou Romové, někteří z mých malých vnuků už nepoznali život na cestě, ale myslí romsky, dýchají romsky. Předávám jim všechno, čím jsem nasáklá i já, a stejným způsobem to budou předávat dál oni svým dětem. Romská kultura, to jsme my, máme ji v sobě hluboko uloženou.

Překlad Helena Sadílková

¹ Tzv. „carnet de circulation“, doklad, o který musí ve Francii požádat každá osoba straší 16ti let, která je déle než šest měsíců bez trvalého bydliště a nemůže prokázat pravidelný příjem. Doklad má pětiletou platnost a každé tři měsíce si jej jeho držitel musí nechat potvrdit na policejním komisařství nebo četnické stanici. Více viz K. Klíčová: Zpomalená kolečka aneb přehled výnosů a opatření ošetřujících kočování Romů ve Francii. *Romano Džaniben* – říj 2005, s. 68-98. (pozn. red.)

² Tzv. Loi Besson z roku 1990. Zákon ukládá obcím nad 5000 obyvatel zřídit prostranství vyhrazená pro projíždějící kočovníky (realizace této části zákona byla ještě v r. 1998 ve stádiu příprav) a naopak, zakazuje kočovníkům parkovat a zastavovat mimo tato vyhrazená prostranství (tato část zákona začala být naplňována bezprostředně po vstoupení zákona v platnost). Viz K. Klíčová: Zpomalená kolečka aneb přehled výnosů..., *Romano Džaniben* – říj 2005, s. 68-98. (pozn. red.)

Esméralda Romanez
Accepte que je reste

Gadjo, je viens de loin,
prête moi quelques arbres,
un bout d'chemin et l'eau.
Accepte que je reste,
au moins passer l'hiver.
De maison, j'en veux pas,
juste un p'tit bout de ciel
sur ma tête et les miens.
C'est promis, dans trois mois,
j'irai un peu plus loin
D'ici là si Dieu veut,
j'aurai fait des paniers,
et gagné des lovés.
Les enfants sauront lire,
peut être pour de vrai
tu comprendras gadjo,
la vie que j'ai choisie.
Mes quatre beaux enfants,
et ma femme chérie
te diront mon histoire.
Un jour je t'apprendrai
à chasser le niglo,
et mon violon le soir
te fera voyager.
Accepte que je reste,
au moins passer l'hiver.

Esméralda Romanez
Dovol mi tu zůstat

Gadžo, přicházím z daleka,
půjč mi pár stromů,
kraj cesty a vodu.
Dovol mi tu zůstat,
aspoň dokud mráz zebe.
Nechci dům,
jen kousek nebe,
přetáhnout si přes hlavu.
Za tři měsíce, máš můj slib,
půjdu zase dál.
Dá-li Bůh, budu tu
vyrábět košíky
a vydělám *love*,¹
děti se naučí číst
a možná, že konečně
pochopíš, gadžo,
proč jsem si vybral takhle žít.
Má andělská žena
a čtyři krásné děti
tě zabaví mým příběhem.
Jednoho dne tě naučím,
jak se chytá *niglo*,²
a mé housle tě večer
vyprovodí na cestu.
Dovol mi tu zůstat,
aspoň dokud mráz zebe.

Překlad Radka Kolečáčová

1 peníze

2 ježek

Esméralda Romanez

Poslechni své srdce

(úryvek z románu *Pour un Bouquet de Saladelle*)

Pedro na ně zahalekal.

„Carmino, nevíš, nejsou v tvém hotelu ještě volné pokoje?“

„To nevím, ale dnes ráno doporučovali majitelé klientům hotel Les Palmiers. Pospěš si, jestli chceš své plány dovést do zdárného konce!“ povzbudila ho pobaveně.

„Proč shání hotelový pokoj? Copak nemá karavan?“

„Má, ale dnes večer chce unést Moniu a nemá právo si ji přivést do karavanu.“

„Proč unést?“

„To je u kočovníků zvykem. Tak se u nás žádá o ruku nevěsty.“

„A rodiče té dívky jeho nabídku přijmou?“

„Copak mají na výběr, v situaci, kdy byla jejich dcera pryč celou noc?“

„To je mazané! Opravdu mi to připadá hodně zvláštní.“

„Bohužel se tradice vytrácí a někteří naši lidé už staré zvyky nerespektují.“

„Monia tedy bude dnes v noci spát sama?“

„Přirozeně, že sama, jen ji bude hlídat její snoubenec, který o ni rozhodně nechce přijít.“

„A její rodiče?“

„Ti navštíví Pedrovy rodiče. Zjistí, že Pedro tam taky není a dohodnou svatbu.“

„A co bude pak?“

„Pedro zítra ráno svou snoubenku přivede zpátky a představí ji své rodině. Obě rodiny se sejdou a oslaví tu událost podobně, jako se to dělá u vás, když slavíte zasnuby. Pedro se stane oficiálně Moniným *romem* a Monia bude muset začít nosit přes vlasy určitým způsobem uvázaný šátek, pokaždé když bude chtít jít ven, aby dala ostatním mladým mužům najevo, že její srdce už patří někomu jinému.“

„Tak to je tajemství toho šátku, který si i ty dnes ráno tak dovedně uvázala do vlasů.“

„Norberte, už nejsme mladí, ale na tradicích mi záleží, a muži si u nás dosud chovají naději, že se se mnou někdy ožení. Je logické, že jim dávám znamení, že už nejsem volná. A navíc, lidé se na tebe budou dívat jinak. Když tě uvidí po mém boku, budou všichni vědět, že mé srdce si zvolilo tebe.“

„Takže se nemusím ničeho bát?“

„To ne, Norberte! Jestli se nějak proviníš, budu tě muset vyhnat vzhledem k úctě, kterou chovám k našim tradicím, jichž se dovolávám, abych si mohla být vždycky jistá svým rozhodnutím.“

„Co tedy nesmím udělat, abych se v tvých očích neprohřešil?“

„Dotknout se jiné romské ženy, protože teď jsi *romem* jedné z nich.“

„A co gadžovek, těch se dotknout mohu?“

„Jen když tě o to požádáme. Pocházím z kmene, kde platí i taková tradice, že jestliže nám gadžové zapíchnou do zad nůž, jejich ženy se dočkají pomsty našich mužů.“

„Mám strach pochopit, co mi tu říkáš.“

„A proč? Snad si nemyslíš, že všechny ty nespravedlnosti, kterými jsme neustále očerňováni, by měly zůstat nepotrestány?“

„Jsou přece jiné prostředky, jak...“

„To záleží na tom, po jakých prostředcích sáhnou oni.“

„V tom s tebou souhlasím.“

„Oko za oko, však to znáš sám.“

„Nikdy jsem se podle toho nechoval.“

„U nás je to tak, že když tě o to požádáme, budeš muset podle toho jednat.“

„Nahání mi to hrůzu!“

„Stává se opravdu jen velice, velice zřídka, že dojde na zákon msty. Takže jestli k tomu někdy dojde, nebudeš muset mít strach, protože to už bude ta poslední spravedlnost, ke které se budeme moci utéci. Teď když budeš žít mezi námi, už od svých lidí žádnou spravedlnost nečekej. Pro policajty nejsme nic jiného než prašiví psi a střílet do našich třinácti-čtrnáctiletých kluků strach nemají. Nikdy jim nepřiznají polehčující okolnosti, to jen dětem usedlých lidí. Jestli chceš přežít, musíš se stát vlkem. Jinak zůstaneš lovnou zvěří a jednoho krásného dne tě skolí pod záminkou, že jsi zešílel. Pamatuj na má slova.“

„Proč tolik nenávidíš?“

„Tu jsme zdělili po předcích, Norberte, a je oboustranná.“

„Ti nejtěžší zločinci bývají jen zřídka kdy Cikáni.“

„Vysvětlí jim to, jestli chceš, ale nikdy tě nebudou poslouchat.“

„Já vím, poznal jsem svět, který nenávidíš, a protože jsem hluboce nesouhlasil s jejich postupy, rozhodl jsem se pro život umělce, který mi umožnil zapomenout všechno, co se mi mí nadřizení snažili vrýt do srdce.“

„Proto odmítám, aby mí synové šli na vojnu. Nemají žádná práva jako občané ani jako členové církve. Připadá ti normální, že vláda vyžaduje, abych jim dala svoje chlapce, aby mi z nich udělali potravu pro děla?“

„Dovol mi, abych si své názory ponechal. Já rozumím těm tvým a respektuji je.“

„Jestli Sára vyslyší mé prosby a obdaruje mě dítětem, které ti tolik toužím dát, věř mi, že jestli to bude chlapeček, nikdy na vojnu nepůjde. Nebude nikdy sloužit zemi, která ho ne-

přijala! Utěšuje mě, že mě brzy pochopíš, když teď budeš žít mezi námi a zakusíš tolik ne-spravedlnosti, že se budeš muset násilím ovládat, abys nenáviděl všechny ty, kteří se ti tak ne-podobají.“

„Jestli váš život tak zasahuje nesnášenlivost, budu se hanbou propadat do země, že pat-řím k lidem, kteří si říkají civilizovaní, a přitom všechno, k čemu se přiblíží, umí jen ničit.“

„Nepředbíhej událostem. Zachovej si čistou mysl a budeš moci věci posoudit lépe než já, protože jsi patřil do jejich prostředí a budeš umět rozpoznat, na čí straně je právo. Teď nás tady tolerují, na deset dní jsme králi téhle vesnice, která ti tak trochu patří a jejíž obyvatelé nás zavrhnou.“

„Myslím, že dráždí ten váš život na okraji.“

„Nejsme o nic horší než všichni ti hipíci, kteří si v létě dělají z prostoru před chrámem squat. Když jim nevdá tihle lidi, pak nechápu, proč předstírají, že se bojí nás. My, my máme úctu ke starým a k dětem! Máme svou víru a své zákony!“

Překlad Radka Kolečáčová

— Routes sans roulottes (Cesty bez vozů)

Paříž, Concordia 1993, 153 s.

Se stručnými synopsemi několika románů Matéo Maximoffa jsme čtenáře již seznámili v jednom z předchozích čísel Romano Džaniben (RDž nílaj 2005). Kromě krátké ukázky z českého překladu prvního z Maximoffových románů Les Ursitory přinášíme v tomto čísle i krátkou ukázkou z jednoho z jeho autobiografických románů z roku 1993 Routes sans roulottes (Cesty bez vozů). Na překladu pracovala Renata Drápalová v rámci semináře zaměřeného na menšinové francouzské auto-ry na katedře romanistiky brněnské Masarykovy univerzity.

Kapitola I

[...]

Můj pradědeček byl otrok. I přesto v mé rodině byl vždy někdo, kdo uměl alespoň číst a psát.

Mnohem později, v roce 1955, na oslavu 100. výročí zrušení otroctví na Balkáně, jsem napsal knihu, kterou jsem nazval *Cena svobody*¹. Pro toto dílo mi pradědeček posloužil jako model hrdiny. Podle odhadů mého strýce Savky se pradědeček narodil v roce 1810 nebo 1812. Zemřel v roce 1910 ve věku devadesáti osmi nebo sta let. V době, kdy byl v Rumunsku otrokem na nějakém zámku, stejně jako dalších čtyři sta nebo pět set Romů, se dozvěděl, že od roku 1848 bylo zrušeno otroctví téměř v celé Evropě. Romové se tedy vzbouřili. Ne však všichni, protože jich bylo příliš mnoho. Do hor utekli především muži, kde několik let sváděli hrdinské boje proti Rumunsku a Maďarsku. Později mi vyprávěli, že v horách měli takový hlad, že zabili a snědli několik Rumunů. Není pro to žádný důkaz, ale nepřekvapilo by mě to.

¹ *Le prix de la liberté*, 1955, 1996 Wallada (pozn. překl.)

Často bojovali s rumunskými vojenskými hlídkami. Zvykli si žít v těchto horách, odolávali počasí, dovedli se ubránit divoké zvěři, hlavně medvědům. Když se vojenská hlídka vydala na průzkum, zneškodnili ji. Rumuni ani Maďaři nedisponovali takovými moderními prostředky, jaké známe dnes, a tudíž proti vzbouřencům nemohli nasazovat početné skupiny. A tak v roce 1855 Romové získali svobodu a mohli jít, kam chtěli.

V té době, podle mého odhadu, bylo mému pradědečkovi asi padesát let. Tehdy opustil Rumunsko.

Savka mi vyprávěl jednu děsivou událost. Romové tolik nenáviděli Rumuny za to, že je drželi v otroctví dvě stě let, že předtím, než opustili poslední vesnici a vydali se do Ruska, zabili všechny obyvatele v této vesnici, muže, ženy, děti, i zvířata. Natolik nenáviděli ty, kteří je tak dlouho trýznili a ponižovali.

[...]

A tak se nedlouho před rokem 1860 vydali do Ruska. Ani tato země nebyla moc pohostinná. Tak jako kdekoli jinde lidé milovali cikánskou muziku, cikánské tance, cikánské písně a hlavně krásné Cikánky. V Rusku však nebyli bojaři, ale absolutističtí vládci rozsáhlých území. Patřily jim celé vesnice i s mužiky, kteří žili na jejich panství. Když si nějaký princ, kníže nebo jakýkoliv vévoda kupoval pozemky, kupoval je se všemi lidmi, kteří se nakonec stali jeho otroky. Romové se těšili větší svobodě, protože vykonávali dvě hlavní řemesla. Především to bylo kotlářství, vždyť to byli Kalderašové. Chodili od vesnice k vesnici s kotlíkem na rameni a vykřikovali: „Kaldera! Kaldera!“ To znamená kotlář. Odtud tedy pochází název mého kmene.

Je ještě jedno stejně zajímavé řemeslo: písně, tance, muzika.

Každý významný muž měl svoji skupinu, hlavně na vystupování v kabaretech ve velkých městech. Nevím o žádném městě, kde by nebyl kabaret s cikánskou skupinou. Jen tento lid dokázal rozveselit Rusy.

Mohl bych vyprávět ještě mnoho historek o svém lidu, jestli Bůh dá, určitě se do toho pustím.

Byli také Romové, vyprávěl mi to můj otec, kteří vlastnili malé cirkusy, s nimiž jezdili od vesnice k vesnici. Jejich atrakce přitahovaly široké publikum. Věnovali se všem druhům akrobacie; zpívali a tancovali, pořádali bojové zápasy. Zkrátka nabízeli lidem trochu toho potěšení, které jim chybělo.

Kolem roku 1860, kdy bylo v Rusku vyhlášeno zrušení otroctví, získal cikánský lid svobodu. Všichni ti, kteří nebyli právoplatnými občany, se jimi stali. Rolníkům se říkalo mužici.

[...]

Dva krátké příběhy: první se stal v den, kdy karavanu mé rodiny napadly stovky vlků. Bohužel vlci odvlékli několik dětí v útlém věku. Bylo těžké ubránit se takové divoké tlupě.

Nakonec však zvítězily ženy. Jedna z nich dostala nápad vzít měděný hrnec a klacek a mlátit s ním do hrnce. Hluk vlky zahnal. Zůstalo však po nich na zemi ležet deset nebo dvacet mrtvých Romů, hlavně dětí.

Další příběh mi vyprávěl otec: moje babička a dědeček měli dohromady čtrnáct dětí, čtyři chlapce a deset dívek. Ale dědeček neměl dcery vůbec rád. Když se jim na Sibiři narodila holčička, o kterou se nechtěl starat, hodil ji ještě živou do sněhu, aby se jí zbavil. Ale v dalším voze byl naštěstí jeden z jeho bratrů, který holčičku zvedl a ujal se jí. Až později ji vrátil. Holčička zůstala hrbatá, protože ji mráz zmrzačil. Znal jsem ji velmi dobře: byla to moje teta Tinka (Pauline Maximoff), měla přenádherný hlas. Ostatně byla sólistkou v hudební skupině. Zemřela v Montreuil, v městě blízko Paříže, ve věku sedmdesáti tří let. Nikdy se neprovdala.

Asi od roku 1895 se Romové rozhodli z Ruska odejít do jiných zemí, hlavně do Evropy, mnoho jich však šlo mnohem dále, do Spojených států amerických. Tam si změnili jméno. Čukurestiové² dnes tvoří největší kmen v Americe. Ale nikdo z nich nenosí jméno Maximoff, a to z prostého důvodu: jakmile tam dorazili, vzali si americká jména, například Smith a podobně.

Moje rodina, vlastně rodina mého dědečka, opustila Rusko kolem roku 1910, tedy ještě před revolucí. Ne že by měl můj otec chuť odejít, ale bylo mu kolem dvaceti let a nechtěl jít na vojnu. Není to nic zvláštního, protože kdo by se chtěl stát vojákem.

Vydali se do Německa, kde nějaký čas zůstali, ale z neznámého důvodu byli odtamtud vyhnáni. Přišli tedy do Francie a usídlili se v oblasti, která se nacházela u Porte de Pantin. Poté přepluli kanál la Manche a dostali se do Anglie. Tam se mé rodině přihodila zvláštní věc. Jedna z mých tet, Julča, byla nemocná. Vážně nemocná. Poté, co ji odvezli do nemocnice, se moje rodina tvářila, že nemá žádné prostředky, jimiž by uhradila pobyt v nemocnici. Vyšetřovala to policie, a v maringotkách objevila zlaté mince. Samozřejmě je zabavila a nikdy je nevrátila. Tato lež způsobila, že má rodina byla opět vyhnána. A tak se v roce 1912 nebo 1913 opět vrátila do Francie. Mám z té doby nějaké fotografie svého tatínka a dědečka. Jedna z těchto fotek se objevuje v mé knize Sedmá dcera³.

Když bylo mému otci pouhých dvanáct let, vzal si (ještě v Rusku) dívku, které bylo osmnáct. Jmenovala se Pavlena a patřila ke kmeni Bumbulestíů. Skutečně spolu žili a prošli celou Evropu s oběma svými rodinami. Potom přišli do Anglie. Měli jednoho chlapce, který se jmenoval Granča (Grantchia Kwik). Zemřel v roce 1982 ve švédském Stockholmu.

2 V orig: Les Tchoukourestis (pozn. překl.)

3 *La Septième fille*, 1969, 1982 Concordia (pozn. překl.)

Jednoho dne se rodiče otcovy ženy (mé nevlastní matky) rozhodli, že se vrátí do Maďarska, kde předtím dlouho pobývali. Žena mého otce nechtěla opustit své bratry, a tak odešla s nimi. Během první světové války se tam provdala za jiného muže, nevím však z jakého kmene. Jmenoval se Miloš. Měla s ním jednu dceru a měl jsem to štěstí se s ní mnohem později setkat. Asi po padesáti letech.

Když byla velká zima a zásobování bylo obtížné, tehdy tato žena, Pavlena, s ostatními ženami chodila hledat uhlí podél železničních tratí. Stávalo se totiž, že jim strojevedce ze soucitu hodil několik lopat uhlí. Jednoho dne, když sbírala drahocenné topivo, neslyšela, že přijíždí vagon, který se odpojil od lokomotivy, a vagon jí přejel nohy. Téměř okamžitě zemřela.

Tuto ženu jsem nikdy nepoznal.

Píše se rok 1913 a mí příbuzní jsou tedy ve Francii. Znali území, kde se mohli usídlit, aby je tam policie neobtěžovala. Přichází tedy do Porte de Pantin, kde jsou oblasti prakticky vylištěné. Když byla v roce 1914 vyhlášena válka, musela moje rodina i skoro celý kmen Kalderašů, který tam sídlil, odejít. Ale kam jít? Určitě co možná nejdále od nepřátelského dějiště. Vydali se tedy do Španělska. V té době, jak můžeme vidět na dobových snímcích, měli ubohé maringotky. A poměrně slabé koně. A mnoho dětí. Proto odešli.

Jeden z nich, Paša (Kutarinský, z kmene Belkeštiů), který se později stal mým tchánem, neměl ani jednoho koně. Vzal si s sebou malý vozík, on ho táhl a jeho žena tlačila. Děti a nějaké věci, co zaplňovaly vozík, podstoupily celou tu cestu z Paříže až do Barcelony s nimi. Víc než tisíc kilometrů. Hrozná bída.

Ve Španělsku nebylo lépe, neboť země byla chudá, mnohem chudší než si můžeme představit. Kromě toho řádila epidemie španělské chřipky, během níž zemřely desítky tisíc lidí.

[...]

Vzpomínám si, že když jsem byl ještě chlapec, strávili jsme spoustu nocí v čekárnách čekáním na vlak. Mnohdy jsme si vařili čaj v samovaru. Lidé kolem se na nás dívali a vyptávali se. Velmi často naše ženy vyprávěly různé historky, byl to způsob jako každý jiný, jak si vydělat na živobytí.

Můj otec byl vůdcem – mluvil nejlépe francouzsky. Díky cestování mluvil vlastně čtrnácti jazyky. Šel tedy za přednostou stanice a jednoduše si vymohl vagon speciálně vyhrazený pro Romy. Tak tomu často bývalo v Rusku. Takto jsme neobtěžovali ostatní lidi a oni nerušili nás.

Když jsme přijeli do nějakého města, často se stávalo, že odstavili náš vagon na vedlejší kolej a my jsme si poblíž postavili stany.

A tak plynuly roky, přibyli mi další tři sourozenci: Sergej, který se utopil ve čtrnácti letech; Rajda (Louise), která si později vzala Alžířana, a od doby, kdy před osmnácti lety ovdověla, žije u mě, a nejmladší ze všech, Joska (Josef).

Neustálým hledáním nových zemí jsme zamířili do Belgie. Nejprve do Bruselu. Tam jsme získali přístřeší v poměrně velkém hangáru spolu s rodinou Zingerestiů.

Byl jsem mladý. Přestože jsem byl nejstarší z pěti dětí, bylo mi teprve osm let. Vzpomínám si velmi dobře na jednu příhodu, kterou vám budu vyprávět, i když je to pro mě těžké. Jak na to? Zkusím to co nejlépe. Je rok 1925 a mé matce je asi osmadvacet let. Šla do nemocnice, aby se o ni postarali. Druhý den po přijetí tam zemřela. Jak jsem řekl, bydleli jsme ve velkém hangáru. Na půdě byly pytle naplněné kdoví čím. Možná moukou nebo prostě slámou. Nevím o tom nic, protože jsem byl jen malý chlapec. Napadlo mě jít nahoru, hrát si s kamarády.

V den smrti mé matky, v průběhu večera, jsem zaslechl babičku, jak schovává mého malého brášku Josku, kterému bylo pouhých pár měsíců; nemluvila však k němu, ale ve skutečnosti k mé matce, které říkala:

„Pavleno!“ U nás jsme ji říkali Pavlena, nebo jen roztomile Poleskina (Polka). Moje babička tedy říkala:

„Pavleno! Jen odejdi! Já se ti o maličkého postarám. Buď klidná, postarám se o něj, slibuji ti to.“

Poslouchal jsem ta slova, aniž bych tomu příliš rozuměl, i když jsem věděl, že moje babička je tak trochu čarodějka. Jak mohla mluvit s mou matkou, když ji neviděla? Že by ji přece jenom možná viděla? Později mi řekla, že se snažila odehnat mou matku. Moje matka se rozzuřila, bezpochyby proto, že jsme jí bránili vidět jejího maličkého, a převrátila na půdě asi deset pytlů. To byl původ velkého hluku, který jsme slyšeli.

Hned druhý den, ještě celí znepokojení, jsme se vydali do Malines, asi padesát kilometrů na sever od Bruselu. Náš kmen, Belkeštiové, se usadil v blízkosti letiště. Bylo to zcela malé letiště – nezapomeňme, že se psal rok 1925, a v té době neexistovala moc velká letadla.

Usídlili jsme se tam. Naproti našemu stanu byl stan Filipa (Serge Zotoff), německého bratrance mého otce. Jeho žena, Avlunia, mluvila s mou babičkou rusky, jazykem, který jsem v té době ještě neznal. Říkala jí:

„Dávej na dítě pozor, protože jeho matka je hned vedle.“

Avlunia ji viděla, a moje babička už několik dní slyšela pláč mé mrtvé matky.

Vím, že mnozí z těch, kteří to budou číst, tomu neuvěří. Ale můj kmen i já tomu věříme, protože věříme, že tam nahoře někdo je. Jak říká Bible: „Ti, co zasejí dobro, dobro sklídí, a ti, co zasejí zlo, sklídí zlo.“

Nevím, jestli moje matka byla věřící nebo ne, ale vím určitě, že žádná žena nemilovala své děti tak, jako ona milovala ty své.

[...]

Můj otec byl, troufám si říct, krásný muž. Za mlada vedl soubor s písněmi a tanci. Uměl rovněž zpívat, tancovat a hrát na akordeon. Ale ve Francii si vybral řemeslo svých předků, kotlářství, kalderaš. Pracoval dobře.

Ale protože byl ještě mladý a krásný, to můžeme říct, nemohl zůstat navěky vdovcem. A tak se oženil s Lubou. Jmenovala se tedy Luba a patřila do kmene Bumbuleštíů. Zajímavé na tom je, že byla německou sestřenicí jeho první ženy. Když si ji bral, byla to ještě mladá žena, bylo jí okolo třiceti let. Když jsem ji poprvé viděl, můj dojem byl spíše špatný. To rozhodně. Její nejspíš také. Ne že by se mnou někdy špatně jednala, už mi přece bylo skoro dvanáct let. Zato se špatně chovala k mým bratrům a sestře.

Moje babička, která nás vychovávala, ani mé tety nás téměř nikdy nebyly. Jedna z tet byla o trochu hrubší než ostatní, ale ne tolik.

Takže, ještě jednou, jsme v Porte de Pantin. Můj otec začínal slábnout. V mládí býval velmi silný. Vzpomínám si na jeden příběh, který mi vyprávěl strýc Savka. Říkal, že tam, v Rusku, když se procházeli po ulicích, mu otec jednou povídá:

„Vidíš tam toho chlápka, jednu mu vrazím, zbiju ho!“ Protože Savka nebyl tak násilnický, chtěl mu v tom zabránit, ale už nemohl nic dělat. A tak otec muže bil, až upadl na zem, a pak ho na rameni odtáhl do hospody, tam mu dal najíst a napít. A když se ho Savka ptal:

„Dokdy s tím hodláš pokračovat?“ Odpověděl mu: „Inu, až do té doby, než najdu svého přemožitele, než mi někdo jednu vrazí a zbije mě.“

Ale to se nikdy nestalo. Můj otec se velmi rád napil. Ne že by byl opilec, ale říkali mi, že s bratranci a ostatními bratry z kmene dokázal vypít pětasedmdesátiprocentní vodku, do které si ještě přidávali pepř.

Takže můj otec začínal slábnout. Jeho nová žena, moje macecha, pocházela z Belgie a neměla v pořádku doklady – měla jen povolení k pobytu na tři měsíce. Můj strýc Muto (Jan) ji musel zavést do Belgie, aby si nechala doklady prodloužit. Tuto cestu museli několikrát opakovat. Ze svazku Luby a mého otce se narodilo dítě, které krátce po narození zemřelo. A potom, jelikož můj otec slábnul čím dál tím víc, Luba byla natolik nešťastná, že už nemohla déle zůstat. A proto ji strýc Muto, který byl ještě mladý, zavezl zpět k jejímu otci do Belgie. Tam se jí později narodila holčička. Za války byli všichni Romové násilím dopraveni do Německa, a tam je povraždili a spálili v kremačních pecích; moji sestru, které mohlo být tak dvanáct třináct let a jejíž jméno jsem ani neznal, potkal stejný osud.

V Paříži se mému otci dařilo čím dál hůř. Když mi bylo čtrnáct let, jednou mi řekl, zatímco jsem ležel vedle něj:

„Podej mi kalhoty!“ Poprosil mě, abych se podíval do jedné z kapes, a podal mi čtyři prsteny, které tam byly. Řekl mi ještě:

„Zkus si je!“ Byly mi příliš velké, neboť jsem byl ještě mladík. Řekl mi:

„Vezmeš si je později.“

Dal jsem je babičce, aby mi je opatrovala. Můj otec zemřel 18. října 1931 ve věku jednačtyřiceti let. Na pohřbu se sešli Romové z celé Evropy. Bylo to hrozné. A já jsem byl najednou ve čtrnácti letech sirotek po otci i matce. A tak jsem se stal hlavou rodinky se čtyřmi mladšími sourozenci.

Neuměl jsem ještě pracovat; ve skutečnosti jsem neuměl nic. Pomáhal jsem strýci Mutovi a Koljovi; myl jsem hrnce, kotle a spoustu dalších věcí. Bylo to dost náročné. Obvykle jsem nikdy nedostával peníze, přesto jsme já ani moji bratři neměli hlad. Oblékali jsme se skromně, ale měli jsme se aspoň do čeho oblékat. A čas plynul.

Opustili jsme Porte de Pantin, a usídlili se v Porte d'Ivry. Tehdy jsem začal, jak se říká, pořádně makat. Dělal jsem se svým malým bratrancem Rubiem (Zotoffem). Chodili jsme hledat malé předměty, cínovali jsme je, opravovali, abychom si vydělali trochu peněz. Potom jsme šli do pekárny. Tam jsme ve sklepích čistili díže. Bylo to velmi těžké, protože jsme na to museli používat kyselinu. Velmi brzy jsem měl prsty v žalostném stavu. Měl jsem třicet tři zranění. Dospívali jsme.

To se rozumí, nastal čas, abych se oženil a založil rodinu. Nebylo to pro mě lehké. Se svými bratranci jsem chodil téměř všude, na bály, do kina. Nic víc jsem dělat nemohl.

Budu vám vyprávět jeden krátký příběh: když mi bylo dva a půl roku, je to zachycené na fotografii, stála vedle mě tři a půlletá holčička. O rok starší než já. Byla to dcera mého prastrýce Savky. Ten den, když nás fotografovali, můj otec a on přísahali, že se vezmeme, až budeme větší. Je známo, že u Romů je přísaha věčná. Je nemožné ji zrušit, snad jen z velmi vážných důvodů. A tak se ze mě stal muž. A z ní přirozeně žena, ale jaká žena! Bezpochyby ta nejkrásnější žena z kmene. Ale kdo ji mohl pro mě žádat za ženu? Můj otec ani matka tady už nebyli. A tak jednoho večera babička, která o té přísaze věděla, přišla za mnou a řekla mi:

„Matéo, jdeme požádat Savetu o ruku.“ To jsem samozřejmě chtěl. Ale dodala:

„Pro tvého strýce Kolju!“ Kdo by si to byl pomyslel? Moje babička, kterou jsem tolik miloval, šla žádat o ženu, která mi byla předurčena, pro svého vlastního syna.

Jistě, můj strýc Kolja, který byl o tři roky starší než já, byl velmi krásný chlapec, byl velmi silný, měl mnoho peněz a uměl hrát na akordeon. Všechny dívky po něm toužily. Měl všechno, co jsem neměl já. Své svolení k tomuto sňatku jsem však nemohl dát.

Kapitola II

[...]

Ten večer jsem plakal, kvůli ženě.

Jak je v našem kmeni zvykem, moje babička řekla jednomu ze Savkových synovců, že půjde příští den požádat o ruku jeho dcery Savety.

Odpovědi se jí dostalo za pár hodin. Její bratranec ji prosil, aby nechodila žádat o ruku jeho dcery, protože ji nehodlá provdat: myslel si, že je ještě příliš mladá.

Saveta ta slova vyslechla, ale nesouhlasila s nimi. A tak následující den odešla sama a strávila celou noc s nějakým Italem. Jednu jedinou noc. Dalšího dne ji bratranec našel a přivedl ji zpět k otci. Ale byla už jen zneuctěnou dívkou, kterou už nikdo nebude chtít. Já také ne, kdyby mi ji nabídli, určitě bych odmítl.

[...]

Tehdy ji jeden dosti známý Rom, Saša, z kmene Zingereštiů, který měl syna mladšího než Saveta (bylo to ještě skoro dítě okolo dvanácti či třinácti let), požádal o ruku. Aby to lidé lépe přijali, Savka, který nechtěl, aby to vypadalo, že dceru vyhání, požádal Sašu, aby jednu ze svých dcer, Julču, dal výměnou za ženu jeho synovi Burtiovi. A tak se ta, jež byla mojí malou snoubenkou, provdala za jiného.

Roky plynuly a já vám nebudu vyprávět celou tu historii. Nechte mě, abych vám jen pověděl, že Saveta s tím mužem nezůstala dlouho. Později v Tarbes, když jsme za války byli v táboře Lannemezan, porodila dítě. Celou noc u ní bděli, protože to vypadalo, že Saveta umře. Já sám jsem se za ni modlil, prosil jsem Boha o odpuštění. Říkal jsem, že jsem s touto ženou nikdy nemluvil. Ona však nebyla odpovědná za to, co se stalo, byla to chyba našich rodičů, kteří nás příliš brzy zasnoubili.

Narodil se jí chlapec a ona to všechno přežila. Doktor jí doporučil, aby už další dítě neměla, hrozilo by jí, že zemře. Nevěřila tomu, chtěla další dítě. Dozvěděl jsem se, že ani ne za rok přivedla na svět druhé dítě, holčičku. Ale sama Saveta v noci po porodu zemřela.

[...]

Moje sestra Rajda, která byla ještě velmi mladá, už musela mít svůj první občanský průkaz. V té době, kolem roku 1938, to stálo čtyři sta franků. Neměl jsem je.

Pracoval jsem víc než měsíc u strýce Kolji, abych ty peníze vydělal. On v té době vydělával moc peněz. Za měsíc jsem ho požádal, aby mi vyplatil mých čtyři sta franků, abych mohl sestře zaplatit občanský průkaz. On se však zachoval jako darebák a řekl mi:

„Proč? Když ti je nedám, zabiješ se jako tvůj bratr?“

Byl jsem tak rozzuřený, že jsem ho srazil k zemi i se stolem a se vším, co na něm bylo, včetně vroucího samovaru. Bylo to silnější než já. Kolja by mě mohl zabít, ale když viděl můj vztek, pochopil, že bude lepší se mě už nedotýkat. Odešel jsem, ani nevím kam. Nakonec jsem se vydal za svým kmotrem, který bydlel nedaleko. Tam za mnou přišla teta Tinka (říkali jsme jí hrbatá) a dala mi zlatou minci, které říkáme *galbeno*, jsou to čtyři dukáty. A řekla mi:

„Na, vezmi si ji! Rozměň ji a běž k matčiným příbuzným.“

Jeden z mých strýců, Basko, bratr mé matky, totiž před pár měsíci přijel do Paříže. Poté, co si vyřídil své záležitosti, přišel nás navštívit. Dal mi adresu mé druhé babičky. Napsal jsem jí a potom jsme si pravidelně dopisovali. Poslala mi pak trochu peněz a já jsem k ní na čtrnáct dní odjel do Agenu.

Věděl jsem už, kde je nádraží. Poradili mi, jaký prostředek mám použít. Rozměnil jsem minci a do Agenu jsem jel vlakem. Myslel jsem si, že tam zůstanu jen pár dní, na chvíli, než vychladnu, protože jsem neměl ani nejmenší chuť hledat svoji ženu a syna. Nechal jsem sestru (bylo jí čtrnáct let) a bratra Josku (mu bylo asi dvanáct let) svému osudu. Myslel jsem si, že to přejde, ale jedna věc byla jistá, nechtěl jsem už Kolju vidět. Já jsem proti němu nic neměl, ale on se na mě hněval. Nevím proč, vždyť já jsem mu nikdy škodit nechtěl. Ale on byl naopak velmi nafoukaný a samolibý. A tak jsem musel zůstat několik dní s matčinými příbuznými. Jen pár dní... ve skutečnosti jsem u nich zůstal osmnáct měsíců.

Celou tu dobu jsem byl u nich, rok a půl, protože se mi moc líbil život, který vedli. Mí dva strýcové, Maurice a Pipia, se stali mými kamarády.

Pipia byl mladý. Nebylo mu víc než třicet let a už byl otcem tří dětí. Však to byl také stokilový chlap, bodrý, sympatický, veselá kopa, jak se málokdy vidí. Byl to můj strýc, ale měli jsme se k sobě jako dva bratři. Moc mi pomohl. Nejprve mě samozřejmě ubytoval v jednom ze svých aut, měl jich hned několik. Žil jsem tam jako na cestě.

Jeho řemeslem byl biograf. Večer jsme zastavili tam, kam jsme dojeli. Pronajali jsme si místo na celou noc, a hlídač potom rozhlásil náš příjezd a večer jsme promítali němý film.

Měl jsem to řemeslo moc rád. Velmi rychle jsem se naučil promítat, opravovat staré filmy lépe než ostatní. Stal jsem se v podstatě jakýmsi promítačem. A navíc, jelikož jsme promítali dva filmy za večer, patřila mi tržba z druhého filmu. Bylo to jen pár franků, ale stačilo to na to, abych si mohl dát skleničku s kamarády a zahrát si kulečník. Byl jsem mladý a děvčata za mnou běhala. Nebyl jsem zrovna krasavec, ale uměl jsem dobře mluvit.

Nějaký čas šel život dál, jezdili jsme po krajích v jižní Francii, jezdili jsme z jednoho kraje do druhého. Opustili jsme Agen, jeli jsme do Clermont-Ferrandu a pak všude po jihu. Moc se mi to líbilo. Někdy jsme šli se strýcem Pipiou ve dne na lov nebo na ryby. Konečně příjemný život.

[...]

Život by s nimi mohl takto pokračovat roky, ale stala se jedna strašně důležitá událost, která radikálně změnila můj život. Tuto příhodu vám zkusím povyprávět.

Jedna z mých německých sestřenic, Tatajo, dcera Baskova, se vdala, nebo spíše odešla se stejně starým chlapcem Mariolem – v manušském jazyce tomu říkáme *našav*⁴. Tak jako v každé rodině jim koupili auto, aby mohli cestovat. Nevím přesně, co se mezi nimi stalo. Když byla Tatajo v sedmém nebo osmém měsíci těhotenství, Mariol ji opustil. Tatajo se s pláčem vrátila ke svému otci Baskovi, tedy k mému strýci. Basko, Maurice a já jsme šli žádat vysvětlení. Dva další strýcové, manželé mých tet, nás doprovodili. Šli jsme do města zvaného Issoire. Tam jsme našli Mariola, jeho otce i strýce. Proběhla prudká hádka.

Já jsem při tom s nimi nebyl po celou dobu a moc jsem nerozuměl, co si řekli. Nicméně jsem pochopil, že je hodlají zabít, pokud je ještě znovu uvidí.

Vrátili jsme se do Charbonnier-les-Mines. A tam se to potom znovu rozebíralo a všichni jsme se vydali na cestu, muži i ženy. Došli jsme do vesnice, kde byl kostel. A zaútočili jsme z obou stran. Já jsem neměl žádnou zbraň. Nikdy v životě bych si nepomyslel, že se budeme takto navzájem zabíjet. Ti druzí, Mariolova rodina, to byli Metbachovi, Wintretinovi, Ziglerovi, tedy bratřenci. Je to tak, my jsme zaútočili. Ale oni věděli, že přijdeme, a čekali na nás. Vystřelili jako první, někteří ze svých aut, jiní byli schovaní za auty. Bylo to jako v americkém westernu. Střílelo se ze všech stran. První, koho jsem uviděl padnout, byla moje teta Minu, Baskova žena. Spadla přede mnou, když ji dvakrát střelili do břicha. Zemřela okamžitě. Jako druhý byl těžce a smrtelně zraněn můj strýc Pipia. S bratrancem Joaquinem a tetou Piou jsme ho přenesli do auta. Sedl jsem si s ním dozadu, abych ho podepřel. Zemřel mi v náručí. Donesli jsme ho na četnickou stanici v Brassac-les-Mines, ale už se nedalo nic dělat.

Té bitvy jsem se zúčastnil nedobrovolně: napadli mě a já se bránil. Říkal jsem, že jsem byl mladý, silný a mrštný. Kohosi jsem uhodil, ale dostal jsem hned několik ran. Na chvíli jsem se ocitl na zemi, aniž bych věděl, kdo mě praštil. Uviděl jsem před sebou Mariola. Držel hůl, na jejímž konci byl kus železa. Kdyby chtěl, mohl mi roztržít hlavu. V rozrušení jsem vykřikl:

„Ne! Mě ne!“

Nechal mě být. Ne, neudeřil mě. Mohl to být poslední okamžik v mém životě. Myslím, že mě Bůh zachránil, protože mě potřeboval.

V protivníkově táboře zemřel také jeden muž: Jean, manžel mé tety Georgetty. Tři mrtví, dva moji strýcové a jedna teta. Co se týče zraněných, ty jsme nepočítali; nevím, kolik jich bylo přesně, snad kolem dvaceti. Co se týče mě, byl jsem raněn jen lehce, na ruce a na noze.

4 *Našav* – útěk, odchod dívky s budoucím mužem (pozn.aut.)

Někdo (nikdy jsem se nedozvěděl kdo) hodil nůž, který se mi zabodl do pravé nohy. Nebylo to nijak vážné, jen sotva to krvácelo.

Všichni jsme byli předvedeni na četnickou stanici v Brassac-les-Mines. Podařilo se mi uniknout. Mezi protivníky nikdo neznal mé jméno, jenom mé křestní, Matéo. A tak by mě mohli hledat až do dneška, a nenašli by mě. Když mi večer tety dávaly najíst, plakaly a řekly mi:

„Matéo, musíš jít na četnickou stanici, protože když to neuděláš, budou naše muže mučit. Zbijí je.“

Večer jsem šel nejdřív do jedné vesnice pro něco, co jsem potřeboval, a celou noc, hodiny a hodiny jsem přecházel tam a zpět, procházel jsem lesy, cesty, houštiny i potoky. Nikdy bych nevěřil, že budu potřebovat takovou odvalu. Musela nastat okolnost jako tato.

Příštího dne jsem hodně přemýšlel, a když se setmělo, rozhodl jsem se, že se vydám na stanici. Když jsem tam došel, přede dveřmi stál nějaký četník. Řekl jsem mu:

„Já jsem Matéo Maximoff, vzdávám se!“

Chytil mě a odvedl nahoru. První věc, kterou mi ten četník řekl, byla:

„Právě jsem zatkl toho slavného Matéa!“

Inu, chlubil se, že mě zatknul, třebaže já jsem se vzdal dobrovolně. Byl tam divizní komisař. Jestli mi paměť dobře slouží, byl to divizní komisař z Lyonu. Jmenoval se Buffet. Sotva se na mě podíval. Bylo tam nevím už kolik, pět nebo šest četníků, a také inspektoři. Aniž se na mě komisař podíval, řekl:

„Tady je! My už víme, komu patří všechny ty pušky u stěny. Je tam ještě jedna, o které nevíme, čím je. Je vaše?“

„Nikdy jsem neměl pušku.“

Místo odpovědi mi vrazil facku. Hlavou jsem narazil o zeď, a pak mě ostatní strážníci kopali do žeber. Komisař dodal:

„Dnes večer jsme ještě s tebou neskončili, dostaneš pěknou nakládačku!“

A opravdu, udeřily mě jakési obrovské ruce. Jak dlouho mě tam mlátili? Neměl jsem vůbec ponětí o čase, ale myslím, že tři čtvrtě hodiny. Za tu dobu jsem schytl víc než sto kopanců a fack. A komisař na to dohlížel:

„Vydrž! Jestli spadneš, zmlátíme tě na zemi.“

A já jsem se držel. Když mě ty bestie přestaly mlátit, dovlekly mě do sklepa, do cely. Byli tam mí strýcové a někteří bratraci.

Když jsem se dostal do cely, byl jsem vyřízený. Zem byla vlhká, měl jsem s sebou plášť, který jsem si položil na zem a natáhl se na něj. Ležel jsem tam asi pět nebo šest hodin v bezvědomí. Když jsem se probudil, myslel jsem si, že je v cele tma. Ve skutečnosti jsem neviděl.

Dostal jsem tolik ran, že mi hlava úplně opuchla. Nezahlédl jsem ani denní světlo, které tam vnikalo oknem.

Ještě ten den přivedli všechny muže starší patnácti let z obou táborů do vězení v Clermont-Ferrandu. Bože, jaký já jsem měl strach! Podívejte, první věc, kterou strážníci udělali, bylo to, že nás nechali stát nahé u zdi, aby nás prohledali. Tenkrát, přiznám se (bylo mi sotva jednadvacet let), jsem v posteli strašně brečel.

Ale nakonec život jde dál.

V Paříži se moji příbuzní dozvěděli tuto zprávu z novin. Dostal jsem dopis od advokáta, pana Isorniho – to byl advokát, který později hájil maršála Pétaina během soudního procesu.

V té době mi bylo jednadvacet let a jemu čtyřicet, byl ještě koncipient. Odpověděl jsem mu tedy, že jej žádám, aby mě hájil před soudem.

Za nějakou dobu se na mě přijel z Paříže podívat. Doprovázel ho můj strýc Muto a teta Simza, jeho přítelkyně.

Požádal mě, abych mu převyprávěl tu bitku. Všechno jsem mu pověděl. Nic jsem nezatajil, protože jsem se necítil vinen. Řekl mi:

„Kdo napsal ten dopis, který jste mi poslal?“

Myslel si, že jako Cikán neumím číst ani psát. Vím dobře, že jsem dělal mnoho gramatických chyb, ještě víc než teď, ale číst a psát jsem uměl. A tak mu povídám:

„Pane, to já jsem napsal ten dopis. Umím číst i psát.“

Ale on mi řekl:

„Víte, že máte pěkný sloh?“

Vlastně jsem si neuvědomoval, že jsem psal nějaké věci jako krátké povídky nebo básničky. Několik dní jsem je schovával v kapse. Jednou nebo dvakrát jsem je přečetl a pak jsem je vyhodil nebo spálil. K čemu by to bylo dobré? Byl jsem sám, i když jsem žil v rodině mé matky. Nic jsem neměl, ani jeden kufr, snad jen několik košil a nějaké oblečení. Jak bych mohl všechny ty knihy a papíry uchovávat?

Pan Isorni mi tedy řekl:

„Poslyšte, sepište mi vyprávění o té bitce a pošlete mi to.“

Ve vězení jsem měl dost času. Měli tam školní sešity. Ve dne, když jsme se nudili, jsme mohli psát.

Byli jsme všichni pohromadě. Byl říjen a byla zima. Měli jsme ohřívadlo a v místnosti bylo o trochu tepleji. Každý trávil čas podle svého.

Napsal jsem tedy několik stránek o naší bitce. Baval jsem se také tím, že jsem nakreslil mapu Francie, kterou moje babička velmi dlouho opatrovala.

Tedy jsem si řekl:

„Proč bych nenapsal román?“

Vzpomněl jsem si tenkrát na příběh, který mi strýc Savka a otcova babička Lutka vyprávěli a který mě velmi zaujal.

Je to příběh o tom, že za dávných časů při narození dítěte (to se děje ještě dnes) jedna věhlasná čarodějka se souhlasem matky a v přítomnosti miminka zapálila uvnitř stanu velký oheň. Na talíř položila chléb a sůl a vedle sklenku vody. Vyvolávala anděly. Babička mi říkala, že se jim říkalo Ursitory, sudičky.

Byli tam tři andělé. Jeden byl anděl dobra, druhý anděl zla a třetí rozhodoval.

Ten příběh, který mi babička a Savka vyprávěli, zachycoval, jak Pán andělů to dítě odsoudil a rozhodl, že největší poleno z ohně musí celé shořet. Příběh dále vyprávěl, že to největší poleno vyrostlo v srdci muže, který byl zabit v lese. Babička toho dítěte, která byla trochu čarodějka, vzala poleno a uhasila je ve sněhu. Své dceři řekla:

„Podívej! Vezmi ho! Tvoje dítě neumře, protože poleno není spáleno.“

Vycházel jsem z tohoto příběhu, a svůj román *Sudba ursitorů*⁵ jsem dokončil za jedenáct dnů.

Byl jsem na sebe v hloubi duše hrdý, že jsem napsal celý román.

Ve vězení jsem zůstal sto deset dní. A potom jsme byli (já spolu s ostatními) dočasně propuštěni na svobodu.

Samozřejmě jsem nadále nemohl zůstat v matčině rodině.

Měly se stát důležité události. Každý den se v rádiu, v novinách mluvilo o blížící se válce.

Nemyslel jsem na svou ženu ani syna, naopak jsem pořád myslel na své sourozence.

Tam v Paříži byli úplně sami. Vím dobře, že je příbuzní nenechali bez pomoci. Moje sestra Nina, ta nejmladší, udělala chybu a provdala se za jednoho Roma z kmene Mejestiové.

14. červenec roku 1939 se stal pro mě památným dnem: po osmnácti měsících jsem opustil matčinu rodinu. Jsem si jist, že jsem s nimi prožil nejkrásnější dny svého života.

Nejlepší, ale také nejbolestnější. Nikdy jsem je definitivně neopustil; věděl jsem, že se k nim můžu vrátit, kdykoli budu chtít. Stal jsem se, jak my říkáme, mužem.

V Paříži mě uvítali dobře. Před rokem a půl jsem odcházel jako nevychovaný kluk! Neurvalý! Zlý! A teď jsem se vrátil s pověstí rváče, a někteří mě dokonce považovali za vraha! To všechno kvůli té bitce v Auvergne, všichni teď ze mě měli strach!

⁵ *Les ursitory*, Flammarion 1946, Concordia 1988. Jako dosud jediný z Maxomoffových románů, vyšel román v českém překladu pod názvem *Subda ursitorů*, Argo 2007. (pozn.red.)

Nina si vzala mládence, který se také jmenoval Kolja. Uspořádali pro mě *pativ*⁶. Pro toho, kdo by to nevěděl: je to oslava na něčí počest. Bylo to poprvé v mém životě, kdy mi věnovali *pativ*.

Chlapce, kterého si Nina vzala, jsem měl moc rád.

Strýc Kolja se oženil s dívkou z kmene Čurariů; jmenovala se Pavlena. Byla to krásná drobná dívka. A on se trochu uklidnil. Myslím si, že přes svoji sílu by se nikdy neodvážil někoho napadnout, protože ve skutečnosti to byl srab.

Mnohem později, když jsem s ním mluvil, jsem se ho zeptal:

„Proč máš strach se bít? Jsi mnohem silnější než já.“

A on mi odpověděl:

„Nemám strach se bít. Mám hlavně strach z toho, že někoho zabiju a skončím ve vězení.“

Myslím si, že byl schopen kohokoli zabít.

Život nabral svůj směr a já jsem musel začít od nuly. Uměl jsem spoustu věcí, hlavně jsem se věnoval kotlářství, ale i jiným věcem.

Přetahovalo se o mě mnoho dívek, chtěly si mě vzít. Jedna byla Francouzka. Myslím, že bych si ji byl vybral. Malá holka, asi dvacetiletá, hezká a roztomilá! Další byla Manuška, ale měl jsem strach. Ne z ní, ale z jejích rodičů, hlavně proto, jak jsem Manuše poznal. Mezi Romy máme *kris*⁷. V případě sporu můžeme jít k soudu. Staří nás umí rozdělit, případně nám uložit pokutu, abychom se nepozabíjeli. Naopak u Manušů má pravdu ten nejsilnější. Proto jsem se příliš neodvažoval riskovat.

Vrátil jsem se tedy do Paříže v červenci 1939, a v září vypukla válka. Anglie a Francie během jednoho dne vyhlásily válku Německu, protože napadlo Polsko.

Nevím to už přesně, ale v oblasti Saint-Ouen⁸ a v jiných částech země bylo určité usazení několik tisíc Romů.

Kapitola III

[...]

Kolja dostal nápad koupit starý obytný přívěs. Byl jsem ostražitý, pokoušel jsem se mu vysvětlit, že nebude možné utáhnout ho s tak malým autem. Ale nechtěl nic slyšet. Myslel si, že je chyt-

6 *Pativ* – slavnost na uctění člověka, kterého si Romové váží (pozn. aut.)

7 *Kris* – tradiční romský soud (pozn. aut.)

8 Saint-Ouen je jedna z pařížských předměstských zón (pozn. překl.)

řejší než ostatní. Koupil obytný přívěs, který na nějakém dvoře zanechali Manušové. Koupil ho za rozumnou cenu. Ze železné tyče vyrobil háky, za které přívěs zavěsil. Naštěstí jsem mu řekl:

„Poslyš, Koljo, měl bys přece jenom vyzkoušet auto, předtím než odjedeme, abys věděl, jak ti půjde řízení.“

A opravdu, když chtěl napoprvé zastavit, karavan narazil do zadku auta. Škoda byla malá, ale Kolja konečně pochopil, že je marné táhnout karavan za autem.

Skoro všude byli lidé vystrašení. Všichni Romové a Romky (Romňa) se pokoušeli dostat pryč. Šťastní byli ti, kteří měli v rodině někoho, kdo by je odvezl. Celá moje rodina, včetně Kolji, měla ze mě trochu strach. Nevěřili, že bych mohl řídit; řídit chtěl Kolja. Řekl jsem jim:

„Poslouchejte! Koupím auto, ve kterém povezu jen svého bratra a sestru, protože je nechci opustit, alespoň ne teď ve válce.“

Vydali jsme se do Porte d'Ivry, jak se dalo, autem nebo metrem. Bylo tam mnoho příbuzných z našeho kmene, Belkeštiové i Zingereštiové. Zkusili jsme koupit další auto za jedinou velkou školou, která existuje ještě doteď. Podařilo se nám sehnat dodávku, do které jsme mohli dát řekněme tunu věcí. Naložili jsme do ní všechny naše věci i celou rodinu. Následující den jsme odjeli.

[...]

Dodávku řídil Kolja. Jel jsem za ním ve svém autě. Samozřejmě jsme do auta namačkali všechno, co se dalo.

A tak jsme vyrazili směrem na jih. Naším cílem bylo Bordeaux.

Sotva jsme ujeli dvacet kilometrů, byli jsme u Arpajonu, karosérie dodávky byla tak těžká, že kola o ni drhla. Stalo se to, co se muselo stát: píchli jsme pravé kolo. Nedalo se jet dál!

Bylo už pozdě, ale dělal jsem, co jsem mohl, abych situaci zvládl.

Nejdříve jsem odvezl nejstarší členy rodiny z Arpajonu do Orléansu, potom jsem se vrátil zpět pro zbytek rodiny. Nakonec se celá rodina usídlila v okolí Orléansu. Postavili jsme si stan, abychom si mohli přece jenom trochu odpočinout.

Noc byla klidná. Hodně jsme bděli, protože jsme měli stále strach z možného bombardování. Jednou za čas jsme v davu lidí, který utíkal na jih, potkali někoho známého. Nic pro nás bohužel nemohli udělat, a ani my pro ně. Nikdy nám, rodině Maximoffových, nebo jak my si říkáme po babičce – děti Lutky – nechyběly peníze. Nebyli jsme z nejbohatších, ale z těch zámožnějších ano. Byli jsme Romové z Paříže. Lutka, moje babička, byla známá tím, že měla doopravdy malé jmění. Věděl jsem to, protože jsem jí hlídal zlato a stříbro.

Bylo září, zima ještě nebyla, ale počasí nebylo nic moc. Pršelo.

Mohli bychom bezpochyby vjet do města Orléans, ale měli jsme strach. Později, v nějakém dalším vyprávění, možná povím, co se tam stalo... co se stalo mezi námi, v mém kmene, kde máme pořád strach z přízraků. O několik let dříve, asi před dvaceti lety, v tomto městě zemřela jedna žena. Žena mého nevlastního bratra Jorgula. A od té doby nikdo z mého kmene už nikdy nechtěl spát v Orléansu.

Přiznám se sám ke své hanbě, že této legendě věřím.

[...]

Cesta z Paříže do Bordeaux trvala asi týden. Po cestě jsme míjeli i další Romy, kteří jeli stejným směrem jako my. Předjížděli jsme je. Bylo pěkné počasí, ale o to jsme se nestarali. Kdykoli nás policie nebo vojáci (hlavně vojáci poroučeli) zastavili, aby zkontrolovali naše papíry, komunikoval jsem s nimi jako první, protože jsem byl jediný, kdo uměl číst a psát. Kromě toho jsem byl nedávno u odvodní komise. Měl jsem u sebe vojenské papíry, které dokazovaly, že jsem dostal odklad. Naopak všichni ostatní mladíci se museli neustále skrývat. Vzpomínám si, že když jsme ještě nebyli daleko od Paříže, jedna žena, která kolem nás procházela za mlhavého rána a uviděla několik našich mladíků, se rozkřičela:

„Co tady dělají všichni ti mladí lidé! Jsou mladí a nejsou ještě ve válce!“

Odešli jsme, protože jsme byli vylekaní. Během cesty jsme měli několik poruch. Mně samotnému upadlo jedno kolo od auta. Strávil jsem skoro celý den hledáním automechanika a sháněním nového kola. Měl jsem s tím potíže, jak si umíte představit, protože tehdy to nebývalo jako dnes. Peníze jsme sháněli těžce. Vzpomínám si také, že u Tours jsme potkali Romy, kteří byli velmi nešťastní.

Byl mezi nimi jistý Bubeljaska, kterému bylo kolem třiceti let, byl to milovník piva, a protože bylo teplo, pil místo piva kyselinu. Krk měl úplně zničený. Museli ho často vozit k lékaři, ten ho vždy vyšetřil a dal mu léky. Ano, tento Rom byl velmi nešťastný, ale co jsme pro něj mohli udělat? Myslím, že umřel, ještě než dojel do Bordeaux.

Říkal jsem, že bylo pěkné počasí, ale o to jsme se nestarali. Asi dvacet kilometrů před Bordeaux jsme se mohli za peníze usídlit v jednom hangáru. Zůstali jsme tam dva nebo tři dny, už si přesně nevzpomínám. Zatímco jsem se tam s rodinou ubytoval, Kolja jel napřed do Bordeaux. Podařilo se mu pronajmout starý ateliér, nebo spíše hodně prostorný hangár na druhém břehu řeky Garonny a velmi blízko jejímu ústí. A tak druhý nebo třetí den jsme odjeli za ním. Ten hangár sloužil jako skladiště námořního vybavení, ale tehdy byl úplně prázdný. Nebydlela tam jen rodina Maximoffových, ale i ostatní. Dovolili jsme několika známým, aby se v tom skladu usadili s námi. Téměř na každém kroku tam byli Romové. Ženy připravovaly čaj

v samovarech a jídlo pro rodinu. Ale nemohli jsme se tam usadit natrvalo, protože jsme přirozeně chtěli vědět, kde jsou naši příbuzní a přátelé.

Další Romové se usadili na břehu Garonny, v Bordeaux nebo na jeho předměstí. Rozeřádali si tam stany. Je zřejmé, že policie měla na starosti jiné věci než se dohadovat s kočovnými. Tam, kde jsme se usídlili, nebylo moc místa. Bylo potřeba, abychom si našli izolovanější místo, kde bychom mohli mít větší rodinné zázemí. A potom už jsme nemohli žít takovým způsobem, protože nám to nedovolovaly naše prostředky.

Musím říct, že Kolja byl pro tyto věci jako stvořený. Našel další hangár, sice mnohem menší, ale pro naši rodinu akorát. Bylo to ještě předtím, než jsme přišli do Bordeaux, jestli se nemýlím, na území obce Cenon.⁹ Usadili jsme se, jak to jen šlo. Byla už druhá polovina září a začali jsme si hledat práci.

Protože jsme Romové, Kalderašové, naše práce spočívá odjakživa v opravování měděných věcí. Opravování, cínování. Ale umíme také pracovat se železem a hliníkem.

Našli jsme si systém, který nám umožnil opravit skoro všechno staré hliníkové náčiní. Museli jsme je vyčistit silnou kyselinou a potom je vyklepat. Vypadaly jako nové. Nechali jsme si od zákazníka zaplatit polovinu ceny nového náčiní. Kupovali jsme jen velmi málo materiálu a vydělávali jsme tak lehce nějaké peníze.

Kapitola IV

[...]

Na cestě, v noci a bez světla.

Nebyli jsme sami. Tisíce dalších lidí utíkaly stejným směrem: do Španělska! Směrem k neznámému!

Kolem města Biarritz nás zastihlo svítání. Často jsem slyšel mluvit o Biarritzu a také jsem o tomto městě mnoho četl – nejkrásnější město ve Francii a možná i na světě. Věděli jsme, že mnoho lidí, i cizinců, sem jezdí na prázdniny.

Pro nás to byla děsivá noc. Přšlo tak silně, že jsme ani nemohli postavit stany, abychom se před deštěm schovali. A proto jsme se mačkali jeden na druhého, jako sardinky v plechovce, aby nám nebyla v noci zima. Neměli jsme vůbec strach z bombardování, protože v takové bouři nebylo možné, aby letadla přelétávala nad městem.

⁹ Cenon je obec v průmyslové zóně Bordeaux na břehu řeky Garonne. (pozn. překl.)

Přišel den, ale déšť nepolevil, naopak byl ještě silnější.

Ráno jsme pracně nastartovali auta. Uprostřed davu prchajícího do Španělska jsme potkali další Romy. Až po obědě, kdy déšť ještě zesílil, jsme zamířili k zemi, která nebyla ve válce: do Španělska.

Poprvé v životě jsem viděl Atlantský oceán. Udělali jsme si zastávku v Saint-de-Luz, protože déšť konečně ustal. Zatímco jsme obhlíželi s ostatními Romy situaci, ženy se rozebýhly do všech obchodů v okolí, aby se pokusily sehnat něco k jídlu, hlavně pro děti. Je jasné, že za těchto okolností trpí nejvíce děti. Sice jsme na ně nedávali příliš pozor, ale pro nás, pro Romy nejsou bohatstvím peníze ani zlato, jsou to děti. Staráme se o ně víc než sami sebe.

Okolo druhé hodiny se přece jenom ukázalo slunce. A to byla polovina června!

Romové, kteří tudy procházeli, nám řekli, že španělská hranice je otevřená. Nastartovali jsme auta a dali se na cestu. Nedošli jsme moc daleko, protože už bylo docela pozdě, když jsme opouštěli Saint-Jean-de-Luz. Ale znovu se rozpršelo, tentokrát tak hustě, jak se málokdy vidí. Řeklo by se, že se všechno spiklo proti nám: osud i příroda.

Utíkali jsme, jako by Němci nebyli v patách jiným, ale nám. Nevěděli jsme nic o příbuzných ani přátelích, kteří byli v Německu nebo v nacisty okupovaných zemích. Snažili jsme se Němcům uniknout. Nemohli jsme jet dál, i když Hendaye byl jen pár kilometrů před námi; ale nemohli jsme jet dál, protože nám auta vypověděla službu. Nechyběl nám benzín, ale nedalo se pokračovat. A najednou tu byla noc se stále neutichajícím deštěm. Byli jsme v Baskicku, v malé obci, která se jmenovala Sécoa, pokud si dobře pamatuji. Ale kde jsme měli složit hlavy? Kde strávit noc? Už minulou noc jsme nespali, málo jsme jedli; děti plakaly, co dělat? Nikam jsme nemohli jít. Takže jsme udělali, co jsme museli: na břehu moře jsme uviděli krásnou neosvětlenou vilu. Bouchali jsme na dveře, ale nikdo neotevíral. Nejsilnější z nás tedy vyrazili dveře a vešli jsme dovnitř. Byli jsme celí mokří a špinaví od bláta. Nikdo z nás se nemohl ukrýt do bezpečí. A když jsme rozsvítili, uviděli jsme obrovský a krásný salon, plný uměleckých věcí a obrazů vysoké kvality, s měkoučkými postelemi, pohovkami a s hebkými koberci. Co dělat? Vzadu byla také kuchyně. Staří nám řekli:

„Co se dá dělat! I kdybychom měli jít zítra do vězení, strávíme noc tady.“ A většina z nás se uložila po celé vile, bez jídla, protože jsme byli strašně unavení.

Savka (tedy ten nejstarší) a strýc Muto nám zakázali dotýkat se jakýchkoli věcí v domě, aby na nás nepodali trestní oznámení. Poté co jsem si prohlédl plátna z daleka, nechtěl jsem se jich také dotýkat. Neznal jsem jejich hodnotu, protože jsem o tom nic nevěděl, ale pochoopil jsem, že se na ně musí dávat pozor.

Byl jsem tak, že ani nevím, kde jsem usnul. Velmi brzy ráno jsem doprovodil Savku a Muta na radnici, protože jsem mluvil nejlépe francouzsky. Oznámili jsme, co jsme dělali ve

vile. Vesnický hlídač se vrátil s námi; chtěl vědět, jestli jsme tam nenadělali nějaké škody. Ne! A nic jsme neukradli. To se rozumí, že jsme promáčeli koberce, zašpinili postele a pohovky. Ale bylo to málo ve srovnání s našimi životy.

Po návratu na radnici nám starosta řekl, abychom odešli, protože dobře chápal situaci. Nebylo to poprvé, kdy vila na břehu moře byla násilím otevřena, aby si tam na několik hodin odpočinuli ti, kteří také utíkali před válkou. Nechtěl vidět naše papíry, nic, jen abychom odešli.

Naštěstí déšť ustal a svítlo bledé slunce. Ze Sécoy do Hendaye to nebylo daleko. Když jsme tam přišli, usadili jsme se na nádvoří u nádraží, kde už byli další Romové, Muteštiové.

Avšak moje auto vypovědělo službu. Nechtělo jet dál. Zadní část byla silně poškozená a nedalo se s tím už nic dělat. A stejně, kam bych s tím jel?

Savka, Muto a Kolja se vydali na španělský konzulát pro víza. Byla tam obrovská fronta lidí, kteří chtěli utéct z Francie. Mezi nimi bylo nejvíce Romů a Židů. Vyprávěli mi, že někteří nuzní Romové přenechali svá místa v řadě Židům, aby dostali rychleji víza.

[...]

Viděl jsem projít svoji sestru Ninu (byla v pokročilém těhotenství, čekala chlapečka) s velkým batohem na zádech. Nevím ani, jestli jsem jí řekl „Na shledanou!“. S manželem a jeho rodiči přešli hranici bez potíží.

Mezi ostatními Romy byli Muneštiové, a mezi nimi jeden Rom, který se jmenoval Diordi. Říkali jsme mu Eta, protože pokaždé, když chtěl něco říct, jeho věta začínala „Eta“. Odtud jeho jméno.

Tento Rom měl polskou národnost, a tak když se svou rodinou procházel kolem Španělů na hranici a přes celnici, tak tento Rom, kterého jsme měli opravdu rádi a který byl mým přítelem, Španělům řekl:

„Jsme Poláci, utíkáme před Němci, nechte nás projít. Ale nesmíte nechat projít ty Rusy za námi, protože to jsou naši nepřátelé.“ A opravdu, celá rodina Maximoffových, rodina Kudakoffových, která byla s námi, a rodina Filipoffových, která s námi byla také, všichni jsme původem bílí Rusové. Ale pro Španěly jsme byli, ať už bílí nebo rudí, komunističtí přátelé Němců. Nechtěli nás tedy nechat projít.

Od té doby jsem Etu k smrti nenáviděl.

O mnoho let později jsem ho potkal v Barceloně. Ale naštěstí pro mě a hlavně naštěstí pro něj jsem se stal evangelickým pastorem. A můj Bůh, Ježíš Kristus, mi zakazuje podle Bible zabít. Věřím tomu, že bez Ježíše bych to udělal. Prosím Boha za odpuštění, že jsem na to jen pomyslel. Samozřejmě že jsem si s ním promluvil. Pohrdal jsem jím, ale připomněl jsem mu zločin, který spáchal na mém kmeni a na mně samotném.

Byli jsme tedy mezi dvěma hranicemi. Byl jsem tam a oni mě prohledávali. Proč mě španělští celníci i Francouzi prohledávali víc než ostatní? Věřím tomu, že Eta a jeho bratr Kitajčo mě udali. Myslím, že to byl spíš Kitajčo.

Nenašli však moje vojenské papíry, které mi sestra zašila do podšívky svých šatů. Nevím už, jak dlouho jsme zůstali na hranicích, možná celý den. Předě mnou byl jeden Rom, který dezertoval z polské armády. Vstoupil do cizinecké legie, ale věděl, že jestli ho Němci, kteří vyhrávali válku, chytí, na místě ho zastřelí. Řekl mi:

„Co budu dělat? Mám ještě u sebe revolver.“

Opřeli jsme se o zábradlí mostu a pak, když se pozorně rozhlédl doprava a doleva, hodil revolver do řeky. Tehdy jsem neznal jeho jméno. Později jsem se dozvěděl, že na cestě z Polska byl ubytovaný u mého tchána. Požádal o ruku Rupis, tedy Morajku, moji bývalou ženu. Nechci ho obviňovat bez důkazu, ale je docela možné, že byl jejím milencem. Nevím to jistě. V každém případě, i kdyby jím byl, nemohl jsem mu nic vytýkat, protože odloučení mezi mnou a Morajkou bylo definitivní.

O něco později, okolo šesté hodiny večer, jsme už do Španělska projít nemohli. Museli jsme se vrátit, celá moje rodina. Dokonce i Romům polského původu zakázali projít. Když jsme si museli znovu sbalit zavazadla k návratu do Francie, hrozně jsme se báli, že nás nenechají vrátit se. Naštěstí nás přijali dobře.

Strážník, který hlídal na hranici, spatřil, jak se vracíme, a řekl nám:

„Ti darebáci Španělé! Nenechali vás projít. Přece když u nich řádila občanská válka a tisíce jejich lidí chtěly utéct do Francie, všechny jsme je přijali, a ani jsme jim nekontrolovali papíry.“

Nakonec pro nás bylo hlavní, že jsme se mohli vrátit do Francie.

[...]

Každé ráno jsme dostali bílou kávu, ve které bylo velmi mnoho vody. Dalo by se říct, že i potrava byla trochu zkažená. Nic nebylo dobré: rýžovou kaší počínaje a fazolemi a cizrnou konče. Jako španělské carpaccio. Ale jíst jsme museli.

Často jsme já a Benika (byl o něco starší než já a byl mým strýcem, protože si vzal moji tetu Say, i když žili odloučeně) chodívali do lesa sbírat dříví, spadané stromy (byli jsme oba mrštní a možná i nejsilnější z kmene), házeli jsme je do nákladáku a pak je odvezli do našeho příbytku a rozdělali v kuchyni oheň. Potom jsme museli nařezat dřevo. Tohle všechno jsme dělali jen proto, abychom si uvařili trochu čaje nebo talíř zeleninové polévky. Ve skutečnosti je to docela málo, ale dělalo nám takovou radost, že jsme mohli utišit hlad.

Časem jsme mohli tábor opouštět. Ovšem ne tak často, a jak bychom chtěli. Například jednou byl Savka (nejstarší syn mého strýce Kolji) vážně nemocný a potřeboval léky. Ty však

doktor v táboře neměl. Kolja dostal tedy povolení jít do Orthezu, vzdáleného čtrnáct kilometrů. Jinak než pěšky tam ani zpět jít nemohl, cesta do lékárny pro léky a zpět zabrala celý den.

Podruhé, bylo to 14. července, jsme chtěli slavit státní svátek, i když Francie prohrála válku a žádala o příměří. Ale důstojníci v táboře se chtěli pomstít, chtěli zorganizovat oslavu státního svátku a hledali v táboře nějaké muzikanty a jiné umělce. Ví se, že všichni Romové jsou dobří umělci. Já tedy v žádném případě ne. Nikdy jsem nehrál na žádný nástroj, ani nezpíval, ani netančil. A tak Kolja, který hrál velmi dobře na akordeon, a mé tety, Savkovy dcery, jež byly dobré tanečnice, za pár dní vytvořili soubor. V den státního svátku zpívali, tancovali a hráli pro důstojníky a vojáky z tábora Gurs. Ale jak byly naše dívky krásné! Alespoň některé z nich.

A tak se stalo, že někteří důstojníci se do nich pobláznili. Ale víte, že naše ženy, hlavně mladé dívky, cizince nechtějí.

Čuli, moje teta, a Saveta, moje bývalá snoubenka, se seznámily se dvěma důstojníky, kterým řekly:

„Chceme být vaše, ale jen když budeme moci být svobodní. Pak budeme vaše.“

Oba muži podnikli jisté opatření, abychom získali svobodu. Ale nešlo to tak, jak jsme chtěli. V táboře bylo strašně moc Židů, vídali jsme je každý den. A ještě víc Španělů, kteří měli své zvyky, a kteří tam byli dočasně. Jestliže si našli práci, mohli odejít, kdy chtěli; mohli svobodně jít, kam chtěli. Byli v podstatě svobodní. My ne.

My jsme se mohli setkat se svými ženami a dětmi jen dvakrát týdně na neutrální půdě a přirozeně jsme jako ostatní plakali.

Můj bratr Joska, který byl mnohem mladší než já, se pořád choval jako uličník. Vždy když jsme uviděli naši sestru Rajdu, která byla na druhé straně mříží se ženami, měli jsme velkou radost.

A tak plynul den za dnem. Šest týdnů v táboře. Čtyřicet dva dní. Když jsme v nouzi, máme čas počítat dny. Několikrát do tábora přijeli Němci – poprvé, aby si odvezli všechny Němce internované v táboře. Nebylo jich moc, ale přesto je odvezli.

Jakmile vstoupili do tábora, dostali jsme z tlampače rozkaz neopouštět své ubytovny. Mohli jsme se aspoň dívat z oken, co se kde děje. A tak jsme mohli vidět, co je to nacistická organizace. Jakmile se vyšší důstojník (nevím, jakou měl hodnost) ukázal ve svém autě, žena, kterou jsme vídali každý den, protože se starala o nemocné, se postavila do pozoru a provedla nacistický pozdrav s nataženou paží. Předala mu dopis: seznam jmen všech Němců internovaných v táboře.

Nikdo nepochyboval o tom, že to byla nacistická špiónka.

Jindy si sem přišli Italové pro své spoluobčany. Nebylo jich mnoho a Italové, kteří si pro ně přijeli, nebyli tolik hluční. Prošli téměř nepozorovaně.

A tehdy, po dvaatřiceti dnech, jsme získali svobodu. V kanceláři, kam si nás zavolali, se nás ptali, kam chceme jít. Měli jsme právo jít do Paříže, kdybychom se chtěli vrátit tam, odkud jsme přišli. Němci by nás určitě nechali projít, ale my jsme nechtěli.

Kapitola V

[...]

Vzpomínám si, že jednou, když byla hrozná zima a řeky byly zamrzlé, hledal jsem místo, kde bych se napil kořalky. Scházel jsem z malého kopce a na sobě i na kole jsem měl zavěšeny měděné kotlíky. A také na řídítkách jsem vezl nějaké nádoby. Vůbec nevím, co se stalo, jestli jedna z naběraček, kterou jsem měl v rendlíku, se zahákla do kola, zkrátka spadl jsem. A co hůř, přepadl jsem přes zábradlí mostku. Spadl jsem do řeky se vším svým náčiním. Řeku pokrýval led tlustý dva až tři centimetry. Spadl jsem tam se vším, co jsem měl, i s kolem. Naštěstí řeka nebyla hluboká, asi tak metr. Přesto jsem byl úplně mokrý. Než jsem se zvedl, stálo mě to mnoho sil, a pak jsem se musel zbavit ledu, který mě tížil na oblečení. Báł jsem se, že se utopím, tím spíš, že neumím plavat. Když se mi podařilo dostat hlavu nad led, musel jsem silou rozlarmovat kry okolo sebe, abych se dostal na břeh. Několikrát jsem se ještě musel vrátit, abych vynesl všechno své nářadí i kolo. Ano, byl jsem opravdu nešťastný. Měl jsem celé tělo poškrábané, ruce od krve, a navíc ten chlad, jenž mě ochromoval... Nevěděl jsem, co mám dělat. A v tu chvíli mi přišel na pomoc jeden mladý sedlák, který blízko místa, kde jsem spadl, hlídal krávy. Dovedl mě k sobě domů a dal mi staré oblečení. Nevím, kde je našel. A potom mi nabídl svařené víno. Tak jsem se mohl trochu sebrat. Dal jsem mu nějaké peníze, které jsem měl u sebe.

[...]

A byl znovu červen a policie opět přišla. Požadovala, aby se nahlásili všichni, kdo mají ruský původ. Byla to celá moje rodina, Maximoffovi, můj strýc, můj prastrýc Savka, můj další strýc, manžel tety Say. Ti všichni byli původem Rusové. Zatkli nás, protože Německo s Ruskem si vzájemně vyhlásily válku. Byli jsme ruského původu, ale romské rasy. Bylo to málo platné. Všichni, muži, ženy i děti byli odvedeni. A tehdy, když nás rotmistr Ševě spatřil, rozplakal se. Řekl:

„Děti moje, jste ztraceni!“

Znovu nás zavezli do koncentračního tábora v okolí Tarbesu. Tam už bylo několik stovek Rusů, bílých Rusů jako my.

Strávili jsme celou noc v táboře. Ptali jsme se, co s námi bude. Kam nás pošlou? Poprvé jsme zažívali strašný strach. Nechtěli jsme jet do Německa, ani do Němci okupované zóny.

Myslím si, že málokdo z nás spal tu noc dobře. Ostatně, kde jsme měli spát? V ubytovnách nebyly ani postele, ani prostěradla, ani přikrývky. Nic! Museli jsme, pokud jsme si chtěli odpočinout, spát na stolech nebo být zády opření o dřevěnou zeď.

Nazítří si nás přišel prohlédnout prefekt doprovázený několika lidmi. Omlouval se a říkal nám:

„Mysleli jsme si, nebo spíše Němci si mysleli, že jste ruští komunisti. Ale když se dověděli, že jste jejich přátelé, bílí Rusové, tedy nepřátelé sovětského Ruska, rozhodli se vás propustit tam, kde jste byli dosud.“

A znovu jsme byli na cestě do Lannemezanu.

Pokud z toho byl někdo navýsost šťastný, tak to byl rotmistr Seve.

A čas plynul.

Kapitola VI

[...]

„Takže ty jsi Rus?“

„Ano,“ odpověděl jsem, „bílý Rus.“

Nevím, jestli dobře rozuměl. Řekl mi ještě:

„Nejprve vás odvezeme do Foix a potom do Toulouse, na gestapo.“

Mluvil pomalu, ale perfektně francouzsky. Vážil každé slovo. Pak nám vrátili opasky a šňůrky a nechali nás umýt. Vyšli jsme ven. Stálo tam auto a nějaký důstojník, jenž byl jistě nadřízený toho, který s námi mluvil. Ten ale francouzsky neuměl. Jednoduše nám řekl:

„Utéct? Zastřelený!“

Tentokrát jsem dobře nepochopil, co nám chtěl říct. Ale druhý nám to přeložil:

„Jestli se pokusíte utéct, zastřelíme vás!“

Ani nás nenapadlo pokoušet se o útěk. Ostatně, kam bychom šli? Nakonec nás odvezli do velkého hotelu ve Foix. Je to kuriózní, ale před časem jsme v tomto hotelu, já a strýc Kolja, cínovali a opravovali všechno kuchyňské nádobí. Majitel mě tehdy poznal. Ale chudák nemohl nic dělat. Sám byl, abych tak řekl, rukojmí Němců, protože v jeho hotelu byli jen Němci, s vyloučením všech ostatních klientů.

Posadili nás do kouta, na kanape. Všechny naše věci byly na psacím stole, všechno, co nám vzali z kapes, ale také naše kufry. Byly otevřené, uvnitř byla láhev s kyselinou, která sloužila na dočištění mědi a železa ještě před cínováním. Měli jsme velký strach. Za několik hodin, během nichž jsme prochladli, přišel ke mně nějaký Němec s dalšími důstojníky. Podívali se na mě a jen mi řekli:

„Russen?“

Bez pochyby to v němčině znamená „Rus“. Odpověděl jsem jim pokýváním hlavy. Každý z nich na mě plivnul! Nepochybně jsem byl pro ně nepřítel. Ten, který vypadal mile a usmíval se na nás, se zeptal:

„Máte jistě hlad?“

„Ano,“ odpověděl jsem. „Nic jsme od rána nejedli, jenom snídani.“

„Dobrá,“ řekl. „Máte peníze?“

„Ano, peníze na stole jsou moje.“

Měl jsem opravdu hodně peněz. Byly tam všechny moje skoro roční úspory. Bylo to malé jmění. Můj přítel toho naopak moc neměl. Takže se nás důstojník znovu ptal.

„Ano,“ opakoval jsem. „Peníze, které jsou na psacím stole, jsou moje, a ty potravinové lístky jsou také naše. Takže můžeme jíst.“

Důstojník dodal:

„Dobrá! Odvedeme vás do města, abyste se najedli, protože tady nic není. Ale nepokoušejte se vůbec utéct... Nedojdete daleko a zabijeme vás.“

To nám nemuseli opakovat dvakrát.

Kapitola VII

[...]

A život šel dál. Jistě, zažili jsme bombardování Paříže: nejprve to byli Američané, a potom Paříž bombardovali také ustupující Němci. Už jsme si na to celkem zvykli. Viděli jsme převážet V1 a V2, zažili jsme toho tehdy mnoho. Ale pro nás předválečný život pokračoval.

Romové, kteří se vraceli z venkova, přicházeli ze všech koutů země. Montreuil se stal takřikajíc hlavním městem francouzských Romů. V jednu chvíli nás tam bylo víc než pět set. Není to nijak vysoké číslo, ale tehdy to bylo dost. Co se týče těch, kteří zemřeli za války, byl mezi nimi i můj švagr Antoskista a ještě další. Vzpomínám si, že můj prastrýc Savka nám těsně před válkou říkal:

„Ještě se na sebe podívejte, vy mladí, protože už se nikdy neuvídíte!“

Ano, někteří z nás stále drželi spolu. Ale kolik nás zbylo. Někteří zemřeli ve válce, jiní v odboji nebo v koncentračním táboře.

Až do teď jsme totiž nevěděli, co se dělo v Německu. Jak postupovaly spojenecké armády, dostávali jsme nějaké informace. Ano, válka skončila. Ale řekněme, že naše neštěstí pokračovalo dál.

Navštívil jsem pana Isornioho a poznal velké množství lidí. Novináři se o mě začali zajímat. Napsal jsem do Figara, abych upozornil na to, že se hodně mluví o vraždění Židů v koncentračních táborech, ale že se vůbec nemluví o Romech. Tehdy bratři Tharaudové, oba z Francouzské akademie, napsali dlouhý článek do novin Le Figaro, kde mimo jiné citovali mé jméno. Od té doby za mnou novináři chodili a vyptávali se dál.

Měl jsem smlouvu s nakladatelstvím Flammarion. Musel jsem je často navštěvovat. Stále mi opakovali:

„Vydáme vás, jakmile bude k dostání papír.“

Povzbuzovali mě.

Začal jsem dělat něco jiného než jen psát. Nevím už, kolik románů jsem napsal, když jsme byli internováni v Lannemezanu a v Tarbesu. V batůžku jsem měl vše, co jsem potřeboval, ale bylo hodně věcí, které jsem tam nechal a které jsem zapomněl. Pokračoval jsem v psaní. A nepřestanu, je to mé jediné potěšení.

Bylo však třeba myslet i na něco jiného: byli jsme dva bratři a jedna sestra a já jsem byl nejstarší. Dokázal jsem naši rodinu ochránit za války i s těmi bídnými prostředky, které jsem měl. Všichni tři jsme byli ještě mladí, museli jsme také myslet na ženění, na založení rodiny. Ale to už je jiná historie.

Pokusil jsem se, jak nejlépe jsem dovedl, popsat válku takovou, jak jsme ji zažili my. Je jistě mnoho věcí, které jsem neřekl, protože jsem je prostě zapomněl. A přece nemůžeme zapomenout na tak důležitou dobu, jakou byla válka.

Říká se, že čas všechno zahojí. Byl konec války a mně bylo sedmadvacet let. Říkal jsem, že jsem byl nemocný. Myslel jsem si, že mám nějakou nevléčitelnou nemoc. Chodil jsem na prohlídky, bral jsem léky a do roka jsem byl znovu takový jako dřív – silný a zdatný muž. Snadno jsem se dostal přes sedmdesát kilo. Měl jsem možnost dobře se oblékat, jíst, když jsem měl hlad, a nasytit svého bratra a sestru. Už jsem nebyl mladík, který opustil Paříž; stal se ze mě muž, Rom.

Hledali jsme našince, nejenom Romy, ale i gadže, kteří mě potřebovali. Začal jsem poznávat mnoho lidí, a to mi umožnilo pomáhat své rodině.

Všechny válečné scény, které jsem doteď popsal, vycházejí pouze z mé paměti. Nečerpá jsem z žádného díla ani poznámek.

Ale od té chvíle, kdy jsem se vrátil do Paříže, jsem si psal deník každý den. Tyto poznámky opouštím. Víím, že píši dosud špatně, jako dítě. Bezesporu jsem se zlepšil, ale protože jsem nikdy nechodil do školy, můj sloh nebyl nikdy pečlivý. Myslím si, že moje dcera Nouka (Anouk) by později mohla mé poznámky použít.

Dá-li Bůh a dožiji se toho, je mi totiž už šestasedmdesát let (v roce 1993), možná svě-
řím tyto poznámky psacímu stroji. Budou čitelnější.

Samozřejmě, poválečné události už nebyly stejné, protože jsme žili v míru. Bohužel, vál-
ky pokračují v jiných zemích. Prosme Boha, ať jsou od nás co nejdále!

Přeložila Renata Drápalová

— Sudba ursitorů

Argo, Praha 2007, 185 s., ISBN 978-80-257-0000-6

[...]

3. kapitola Třetí noc



Během dne, který předcházel třetí noci od chvíle, kdy se Terejna stala matkou, se ochladilo; znovu začal padat sníh.

Duniša nasbírala v lese dřevo a rozdělala velký oheň. Pod čerou tak bylo příjemné teplo.

S příchodem noci se Terejně začaly hlavou honit tisíce myšlenek. Hodiny jí připadaly nesnesitelně dlouhé a každá minuta trvala snad celé století.

Sníh nepřestával padat, ale vítr už nebylo slyšet. Noc byla tichá.

Minula desátá i jedenáctá hodina. Okamžik očekávaný s obavami i nadějí měl už brzy nastat.

Duniša najednou netečně prohodila:

„Běž si už lehnout, Terejno.“

„Ale musím přece počkat...“

„Stejně dobře můžeš čekat i v posteli. Já navíc za chvíli půjdu už taky spát.“

Terejna tajům čarování nerozuměla. Dovtípila se, že její matka si přeje zůstat chvíli o samotě, a ulehla vedle svého syna, aniž by se domáhala dalšího vysvětlení.

Duniša zůstala u ohně a tichým hlasem pronášela modlitbu, jejímž slovům Terejna naslouchala, avšak nerozuměla jejich významu. Duniša mluvila jí neznámou řečí.

Když Duniša svou podivnou modlitbu dokončila, uhasila dýmku, přihodila na oheň několik větví a také si lehla vedle Terejny a dítěte.

Terejně se každá minuta zdála nekonečná.

Byla ospalá a po porodu unavená. Jak moc by se jí chtělo spát! Ví však, že ze všech sil se musí spánku bránit, protože už za několik okamžiků bude znát osud svého syna. Má strach.

Přijdou ursitorové. Co bude dělat, pokud rozhodnou, že její syn má zemřít? Také se zabije? To přece nejde. Jí ursitorové po narození prorokovali, že bude žít do čtyřiceti let ... pokud se vdá ve dvaceti letech a do jednadvaceti se stane matkou. Od Dunišy také věděla, že osud přirknutý ursitory už nikdo na světě nedokáže změnit. Ne, nemohla by se zabít, i kdyby si to sebevíc přála...

Terejna by bývala takhle přemýšlela ještě dlouho, kdyby ji z jejího snění nepřerušil pláč dítěte, které se probudilo. Začala ho jemně hladit, aby znovu usnulo, ale Duniša jí zarazila ruku a řekla:

„Nech ho plakat, udělá mu to dobře.“

Terejna ho přestala houpat a dítě už dál neplakalo. Najednou se mu úplně změnil výraz, zdálo se, jako by se usmívalo na někoho neviditelného. Terejna překvapeně strnula. Duniša však pochopila: novorozeně spatřilo blížící se ursitory. Duniša ani její dcera je vidět nemohly, ale jakmile začali ursitorové hovořit, jejich hlasy doléhaly až k nim.

Prstem na ústech naznačila Duniša své dceři, aby ztichla. I to nejtichší slovo by mohlo anděly zahnat a nikdo by se budoucnost dítěte už nikdy nedozvěděl.

Ticho trvalo dlouhou chvíli. Potom, jakoby z veliké dálky, zazněl první hlas. Terejna, která s čarováním neměla nic společného, slyšela však stejně dobře jako Duniša.

Hlas říkal:

„To je ale hezké děťátko!“

Druhý hlas, ze stejné dálky, odpověděl:

„Až vyrostete, bude z něj silák.“

„Jenže on žít nebude,“ pokračoval první.

Terejna se zachvěla a přitiskla synka pevněji k sobě. Ale hlas, který mu sliboval sílu, promluvil znovu.

„Bude žít až do osmdesáti let, bude silný a chytrý.“

Terejně po sluchu tento hlas připadal jemný a harmonický. Dobře se poslouchá, protože ho jistě provází úsměv. Je to hlas štěstí. Druhý hlas přerušují vzlyky a nářek. Je znamením neštěstí a utrpení.

„Já říkám, že tohle dítě žít nebude.“

„Jestli tomu dítěti nepřestaneš brát život, dám mu ještě deset let navíc. Bude žít až do devadesáti let.“

„Nemůžeme se dohodnout,“ odpověděl hlas neštěstí, „a tak se musíme obrátit k našemu pánu, nejmocnějšímu z ursitorů.“

„Obráťme se tedy k nejmocnějšímu ursitorovi.“

Oba hlasy pak současně vznesly stejnou otázku:

„Pane, jak rozhodneš ty?“

A tu promluvil třetí hlas.

Proti rozsudku, který pronese, nebude odvolání. Duniša tento hlas už dobře znala. Nazývala ho hlasem rozumu.

Hlas silnější a vážnější než oba předchozí pak pravil:

„Nevšimli jste si ničeho zvláštního, když jste sem přicházeli?“

„Čeho bychom si měli, pane, všimnout?“ ptaly se stále společně oba první hlasy.

„Ukážu vám to. Podívejte se na ten hořící oheň.“

Duniša s Terejnou se zahleděly do ohně, jako kdyby právě pronesená slova byla určena jim.

„...Dobře se na něj podívejte,“ pokračoval ten hlas. „Dříví, které v tom ohništi hoří, nasekala dnes ráno jedna žena. Před dvaceti lety byl však v tomto lese zabit a pochován muž. Na jeho hrobě vyrostly stromy. Duniša, babička toho dítěte, stromy pořezala, rozdělala z nich oheň a teď tak pálí duši zemřelého ...“

Terejna si byla jistá, že tím je její syn nadobro odsouzen. Podívala se na Dunišu. Její moc by ho snad ještě mohla zachránit.

Vtom se znovu ozval plačtivý hlas:

„Ano, Duniša se neodčinitelně provinila a její vnuk proto musí zemřít ještě dnes večer.“

Hlas štěstí však náhle propukl ve veselý a škodolibý smích.

„To, že se babička provinila, není přece důvodem k tomu, aby byl místo ní trestán její vnuk!“

„Ona sama to však odčinit nemůže, protože jí jsme osud určili také hned po narození. Náš mocný pán prorokoval, že zemře několik dní po narození svého vnuka, a tak tu už dlouho nebude. Ani matka za to nemůže pykat, protože té náš pán stanovil žít až do čtyřiceti let. A proto tvrdím, že tenhle skutek může odčinit jedině to dítě.“

„Spolehněme se na Mistra, jistě najde správné rozřešení.“

„I já se zcela spoléhám na jeho rozhodnutí,“ odvětil hlas neštěstí.

Tu nejmocnější z ursitorů svým vážným hlasem pravil:

„To dítě bude potrestáno. Bude však pykat jen určitým způsobem. Vidíte v hořícím ohni to nejsilnější poleno? Pochází ze stromu, který vyrůstal přímo ze srdce onoho mrtvého. Až to poleno dohoří, dítě přestane žít.“

Hlas utichl a druhé dva už neodpověděly. Rozsudek byl konečný. V Terejně by se krve nedořezal. Chopila se svého syna a zdvíhající ho k nebi propukla v pláč, jako by to nemluvně, kterému nezbyvala víc než hodina života, bylo již mrtvé.

Zato Duniša měla k pláči daleko. Naopak, usmívala se a vypadala spokojeně.

Terejně byla její radost nepochopitelná. Vždyť pán ursitorů její dítě odsoudil k smrti. Ale Duniša tento hlas důvěrně znala, slyšela jej při stovkách příležitostí. Rozuměla mu tedy po svém? Koneckonců, byla přece čarodějnice...

Duniša náhle vyskočil z postele a tak, jak byla, bosá, šla rovnou k ohništi. Chopila se hořícího polena, o němž mluvili ursitorové (nebylo už delší než půl metru), nadzvedla okraj čery a poleno vyhodila do sněhu. Pak na něj začala házet sněh, aby tak udusila i poslední dohořívající plameny. Do čery se vrátila se zčernalým a mokrým kusem dřeva a Terejně, která ji pro slzy skoro neviděla, jenom řekla:

„Tak se přeci podívej, je zachráněný!“

A protože Terejna se ani nepohnula, dodala:

„Jen si vzpomeň na slova mocného pána ursitorů – řekl, že až toto poleno úplně dohoří, dítě zemře. Poleno už ale nehoří, oheň ho nepohltil úplně, a tvůj syn tedy bude žít. Teď je, Terejno, na tobě, abys tenhle kus dřeva bedlivě střežila. Dávej pozor, ať se nikdy nikomu nedostane do rukou a nezapomeň, že na něm závisí život tvého dítěte. Starej se o to poleno, jako se budeš starat o svého syna. Jsi dobrá matka a jistě ho budeš opatrovat dobře. To je poslední rada, kterou ti Duniša ještě může dát. Ursitorové to řekli jasně a tys to slyšela: už tu dlouho nebudu.“

[...]

10. kapitola **U Mineštiů**

Rod, k němuž patřili Parni, Prasniko i Vasilka, byl skutečně týž, který před sedmnácti lety tak zbaběle zabil Dunišu.

V té době byly Parni teprve tři roky, Prasnikovi a Arnikovi jen několik dnů. A Vasilka ještě nebyl na světě. Oba bratři ani jejich sestra o té tragédii nic nevěděli. Jediný Arniko ji znal z Terejnova vyprávění do nejmenších detailů.

Když Ilikeštiové – Arnikův rod – dorazili do Bukurešti, hned zjistili, že na druhé straně města je velký tábor Mineštiů.

Arniko jako první navrhl, aby se za nimi šli podívat.

Nikdo s ním nesouhlasil. Přes výhrady ostatních se nakonec rozhodl, že se tam vypraví sám. Podpořila ho jedině Terejna, hnaná touhou po pomstě. Ona, která ochraňovala poleno ursitorů, věděla, že se její syn nemusí ničeho obávat ani proti stovce nepřátel. Teprve dnes se však Arnikovi naskytla příležitost provést tento plán.

Mineštiové si postavili čery za městem na okraji lesa, jak bylo jejich zvykem.

Když skupinka mladých dorazila do tábora, bylo dost pozdě. Všichni již dlouho netrpělivě na Parni čekali. Brzy ráno totiž šla do města, aby jedné bohaté bukureštské dámě hádala z ruky, a na zpáteční cestě ji měli doprovodit její bratři, aby se jí potmě nic nestalo.

Všichni byli překvapení, když místo tří spatřili přicházet z města čtyři postavy, z nichž jeden byl cizinec. Fero, Parnin otec, si založil ruce na prsou a ostře se své dcery zeptal:

„Co má znamenat to zpoždění?“

Byl ale tak šťastný, že svou dceru vidí živou a zdravou, že ji ani nestihl vyplísnit, jak si původně umínil.

„Všechno vám vysvětlím, otče,“ odpověděla Parni plaše.

Parni a Prasniko pak na přeskáčku Ferovi vše vypravovali. Vasilka nic neříkal a jen přikyvoval – byl totiž němý. Když Fero konečně pochopil, jakou roli v celém nočním příběhu sehrál cizinec, který až dosud mlčel, obrátil se k němu:

„Chlapče, opravdu nevím, jak ti poděkovat.“

Arniko se namísto odpovědi jen záhadně usmál.

Během vyprávění se ze všech stran sešli muži, ženy i děti, aby si neznámého prohlédli.

„A jak se jmenuješ, chlapče?“ ptal se Fero a usadil Arnika vedle sebe.

„Arniko.“

„A tvůj otec?“

„Frinkelo.“

„Frinkelo, syn Jakhaliho?“

„Ano.“

„Ale to je přece můj strýc! Takže ty jsi můj rodný bratranec.“

„To asi ano.“

„Tvoji matkou je tedy Terejna!“

„Správně, ona.“

„Dcera Duniši?“

„Ano,“ přikývl znovu Arniko.

„A ty se opovažuješ přijít k nám?“ vykřikl Fero v náhlém výbuchu hněvu.

Parni a Prasniko překvapeně vyvalili oči. Otcovu hněvu nerozuměli.

„Není to žádná opovázlivost, vero¹. Je přece zcela přirozené, že přicházím pozdravit svou rodinu.“

„Po tom všem, co se mezi našimi dvěma rody stalo? Pořád si myslíš, že to je přirozené, co?“

„To snad už není důvod k hněvu, vždyť od té doby uplynulo sedmnáct let!“

„Tak to by stačilo! Okamžitě odejdi z mého stanu, ty dítě čarodějnice, a vrať se, odkud jsi přišel.“

Prasniko cítil, že by měl zasáhnout.

„Uklidněte se, otče. Nezapomínejte, že Arniko zachránil Parni.“

„Na to nezapomínám. Ale stejně jako Parni by zachránil i kohokoliv jiného. A možná že už teď lituje, že to byla právě Parni.“

„Nelituji toho a jsem rád, že to byla ona,“ odpověděl Arniko.

„Tebe těší tak jedině to, že mou dceru přepadli banditi.“

„Ne, jsem rád, že jsem jí mohl zachránit čest. Doufám, že o úmyslu těch mužů, co se ji snažili odvléct, nepochybujete...“

Ferovi stékaly po čele velké kapky potu.

„A teď mě namísto poděkování vyhazujete. Tuhle námahu si můžete ušetřit. Půjdu sám.“

Arniko se chystal k odchodu. Vtom mu zastoupila cestu krásná Parni.

„Nikam nechod,“ řekla měkce.

„A proč ne?“

„Protože ti něco dlužím a chci ti dluh splatit podle zákona Romů.“

„A zákon Romů praví,“ pokračoval Arniko, „že kdokoli zachrání někoho z tvé rodiny, může vyslovit tři přání a ty mu je musíš splnit, i kdyby to byl tvůj nejhorší nepřítel.“

Arniko se na ta slova obrátil k Ferovi a zeptal se:

„Je to tak?“

„Přesně tak.“

„Jenže, krásná mladá Parni, ještě než jsem mohl o cokoli požádat, tvůj otec mi to odmítl!“

„Nežádej nic po něm, ale po mně.“

„Po tobě? Nevím, jestli bys to mohla splnit.“

„Stejně to zkus.“

„Tak tedy, první věc: chci tu přenocovat.“

„Souhlasím.“

„Ne,“ opáčil Fero.

„Ale ano.“ To promluvila Savija, matka Parni.

Fero zmlkl a Prasniko matčinu odpověď potvrdil i svým souhlasem.

„Dobrá, takže já už nejsem pánem ani u sebe doma,“ uhradil na ně Fero.

„Otče, zákony Romů jsou svaté,“ řekla mu na to jeho dcera.

Arniko se obrátil k dívce a poděkoval jí.

„Co je tedy ta druhá věc, kterou si přeješ?“ ptala se dívka dál.

„Aby se mi tvůj otec omluvil za urážku, které se dopustil, když mě chtěl vyhodit ze své čery.“

„To nikdy!“ rozkřikl se Fero, v němž stále silněji kypěl hněv, „opravdu nikdy!“

„Dobrá, tak tedy vidím, že mi nezbývá než odejít.“

Parni Arnika znovu zadržela.

„A co kdybychom se ti otcovým jménem omluvili my?“

Arniko se na krásnou dívku zadíval. Nedokázal jí nic odmítnout.

„Považujme tedy toto přání za splněné,“ řekl.

„Díky,“ vydechla si Parni, „tak tedy nezbývá než tvé třetí přání.“

„Raději bych si ho nechal až na zítřek.“

„Proč ne hned?“

„Mám právo vyslovit ho kdykoli, zítra nebo za sto let, kdyby mi snad Bůh dal tak dlouhý život.“

„Dobře, počkáme tedy do zítřka.“

Fero přistoupil k dceři a k Arnikovi a hlasem, který se tentokrát snažil ovládat, se zeptal:

„Tak už jste skončili?“

„Ano, otče,“ odpověděla Parni.

Obrátil se tedy ke svému synovi a nařídil mu:

„Prasniko, náš host bude dnes v noci spát s tebou.“

„Je vítán, otče.“

Fero se nakonec obrátil i k Arnikovi.

„Jsi mezi Romy. Znáš naše zákony stejně dobře jako kdokoli z nás. Proto také víš, že každý Rom má právo strávit noc u jiného Roma. Tato pohostinnost mu nesmí být nikdy odeprána.“

„Ano, znám tyto zákony do posledního slova.“

„A proto lituji,“ pokračoval Fero, „říkám lituji, že jsem tě chtěl vyhodit. Jak to řekl Prasniko – buď tedy u nás vítán a až do zítřka tu budeš jako doma.“

„Díky za tvou pohostinnost!“

„Pamatuj si ale tohle, mladý muži. Zítra už budeme vyrovnáni, a jakmile opustíš mou čeru, budu tě považovat za svého nejhoršího nepřítele.“

„Ty mě chceš nazývat nepřítelem?“

„Nenapadá mě jiné slovo.“

„Drahý bratranče, já tedy k tobě budu shovívavější. Možná že jsem tvůj nepřítel. Já tebe však považuji za přítele. A přitom za nepřátele bych tebe a tvůj rod měl považovat spíš já. To váš rod zabil Dunišu.“

„Smrt Duniši není ničím proti patnácti či dvaceti mrtvým, mezi nimiž byl i tvůj otec Frinkelo a jejichž smrt způsobily čáry té proklaté stařenky. A teď dobrou noc. A ať se ti dobře spí, protože u nás spíš dnes poprvé a naposledy.“

Po těchto slovech se Fero vysvlékl a ulehl na lůžko.

Arniko ulehl vedle Prasníka téměř oblečený. Nikdo už nemluvil. Velká černá svíčka byla uhašena. Arniko ani na okamžik nezapochyboval o tom, že se Fero může kdykoli zvednout a pokusit se ho zabít, ale přesto měl hlavu plnou myšlenek na Parni.

Ve tmě se obrátil směrem, kde ležela. Byla sama a on to věděl. Snažil se zaslechnout její dech, ale nedařilo se mu to. Možná že ještě nespí, tají dech a myslí na něj, stejně jako on myslí na ni.

Arniko byl však tak unavený, že ho navzdory těsné blízkosti Parni nakonec přemohl spánek.

Druhého dne vstala Parni první a rozdělala oheň. Když už byla celá rodina vzhůru a Arniko se chystal k odchodu, Parni ho znovu zadržela.

„Odcházíš?“

„Ano, už musím.“

„A co to třetí přání?“

Arniko se zahleděl na dívku a připadalo mu, že i jemu, ač byl tak odvážný, zvlhly oči. „Třetí přání?“ opáčil.

„Ano, přál sis ho schovat až na dnešek.“

Arniko na chvíli zaváhal, a pak spěšně odpověděl:

„Teď už na to není čas. Ale večer pošlu svou matku a strýce Ilika, aby ho tvému otci přednesli.“

Na odpověď už Arniko nečekal a aniž by se na Parni znovu podíval, vyrazil na cestu.

[...]

17. kapitola

Kris

Svívalo. Všichni Mineštiové, kteří plní nejistoty a obav probdělali celou noc, téměř padali únavou. Jedině malé děti, které o nebezpečí nic nevěděly, pokojně spaly.

Tak dlouhou noc nikdo z rodu ještě nezažil. A pro kolik z nich bude nadcházející den ten poslední?

Tváře všech mužů byly vážné a zachmuřené. Ženy ustavičně naříkaly a nikdo ani nepomyslel na to, aby je utěšoval nebo jim dodával odvahy. Za posledních pár hodin všichni zestárli o řadu let.

Kolem poledne se na dohled od tábora objevilo osm vozů. Polohlasem, jako by se Mineštiové báli, že je někdo uslyší, se neslo od ucha k uchu:

„Ilikeštiové! Ilikeštiové!“

Všichni se seřadili před Ferovou čerou a čekali. Ženy, kterých bylo víc než mužů, stály vzadu. Jako pokaždé, když se blížilo nebezpečí, phurija ukryly děti do lesa. Mineštiové se ani nepohnuli, i když vozy dojely až před jejich čery. Stáli tu nehybně jako sochy ulité z bronzu.

Z prvního vozu těžce seskočil nějaký muž. Oči všech Mineštiů se rozšířily v radostné naději a Vaja řekl:

„To je náš bratranec Merko!“

Muž toho jména byl již starý, ale na svůj věk stále statný. Vlasy i vousy namaštěné tukem se mu leskly.

Vydal se směrem ke skupince Mineštiů a zvolal:

„Devlesa arakhav tume, Romale!“ (Ve jménu Božím vás nacházím, Romové!)

Mineštiové podle zvyku sborově odpověděli:

„Devlesa aves!“ (Přicházíte ve jméně Božím!)

Potom se Merko objal s Mijou.

„Přicházíte sami?“ zeptal se Mija.

„Vegeštiové před týdnem vyrazili na cestu a my jsme je už se zprávou, že odjíždíme, nedostihli.“

„Věděl jsem, že přijedete,“ pravil Mija, „smím však vědět proč?“

„Neříkej, že neznáš důvod naší cesty? Jsme tu s osmi vozy. V prvních třech je třicet členů mého rodu, v dalších jsou Ilikeštiové.“

Při zmínce o počtu Romů se Mineštiové zachvěli. I sám Mija sklonil hlavu a řekl:

„Proč tedy nevystoupíte, abyste nás pobili?“

„Přesně tohle jsou slova, která nechci, aby Ilikeštiové slyšeli,“ řekl Merko. „Kdyby mělo jít o zabíjení, pak nevidím důvod, proč bych býval neměl důvod sem s nimi jezdit. Přísahám, že tohle nemají v žádném případě v úmyslu.“

„A co tedy chtějí?“

„Však sám víš! Kris... Chcete snad odmítnout?“

„To v žádném případě ne.“

„Výborně, přesně to jsem od tebe a tvých blízkých čekal, Mijo. Ještě než vystoupí, musíš mi slíbit, že se proti nim o nic nepokusíte.“

„Slibuji.“

„Děkuji ti. Věřím, že svoje slovo dodržíš.“

Merko se obrátil směrem k vozům a zamával. Na to znamení z vozů v minutě vyskákalo více než šedesát Romů a s důvěrou v Mijovo slovo bezstarostně přicházeli blíž.

V jejich čele kráčeli Ilika a Arniko, stejně jako poprvé, když nabízeli mír mezi oběma rody.

Mija cítil, jak mu při pohledu na toho, kdo pobil tolik jeho mužů, kanou slzy z očí. Je to snad sám ďábel, že má takovou sílu? Fera zcela ovládla jeho zášť a už to vypadalo, že se každou chvíli vrhne Arnikovi po krku.

Merko vztyčil paže a zvolal:

„Ilikeštíové! Mám Mijovo slovo, že se vám nic nestane.“

„Máš i naše slovo,“ odpověděl Ilika.

„Slyšel jsi?“ zeptal se Merko a obrátil se při tom na Miju.

Ten krátce přikývl a rukou pokynul na znamení, že slyšel.

Muži ze všech tří rodů se tedy bez obav promísili. V žilách jim kolovala nenávisť, ale nedávali na sobě nic znát. Merko, který svědomitě plnil svoji roli, se rozhlížel do všech stran, aby se přesvědčil, že vše probíhá podle jeho příkazu. Sám stál mezi Mijou a Ilikem, jako by tyto dva nepřátele chtěl držet od sebe. Vedle Iliky stál Arniko, a za těchto okolností tak stál na čestném místě. Vedle Miji byl Vaja a dál Fero, jeho syn Prasniko, Pošona a další členové rodu Mineštiů. Když Merko viděl, že už každý zaujal místo, které mu přísluší, zamával rukama ve vzduchu na znamení, aby všichni zmlkli, a okamžitě zavládlo ticho. Všichni s napětím očekávali slova vůdce Merkeštiů.

„Romové!“ zvolal, „mám několik otázek, které bych vám rád položil. Bratranče Iliko, je pravda, žeš mne požádal, abychom tě já a můj rod doprovodili k Mineštiům, s nimiž chcete vést kris?“

„Ano.“

„Přijmeš rozsudek, ke kterému dospějeme, i kdyby měl být namířený proti tobě?“

„Bratranče Merko, kdybych nevěřil ve tvé spravedlivé rozhodování, nevybrali bychom si tebe.“

„Děkuji ti za projevenou důvěru, Iliko.“

A Merko se obrátil k Mijovi.

„A ty, bratranče Mijo?“

„Přijímáme.“

„Také tobě tedy děkuji. Přesto musím ještě zdůraznit, že nedovolím žádné ženě, aby zde promluvila. Kdyby některá z vás chtěla cokoli říct, ať to poví svému muži, bratru nebo otci. Ten, komu se svěří, nám to pak sdělí. Nakonec ještě zbývá dodat toto: jestli se vám zdá, že Merkeštiů není na kris dostatek, řekněte to hned a bez obav. Povolali bychom další rody.“

„Vy sami nám stačíte,“ odvětil Mija.

„Dobrá, můžeme tedy začít. Pokud se budu někoho ptát, očekávám, že mi odpoví dotazovaný a nikdo jiný. Jestli zjistím, že lže, nebo že se lhát pokouší, vždy bude ještě dost času vyzvat ho na solach. Znovu se vás tedy ptám, podrobíte se mému soudu?“

„Ano, ano,“ ozývalo se ze všech stran.

„Dobře tedy, povedu kris tak, jak jsem to vždycky dělal, aby se mi nikdo z Romů nemohl vysmívat, že jsem vedl kris špatně.“

Merko se zarazil, aby se rozhlédl, jestli někdo nechce promluvit. Pak si spokojeně pohladil vousy a začal:

„Arniko, řekni všem, jak jsi byl napaden v lese.“

Arniko se zvedl. Když mluvil, zdálo se jako by byl znovu uprostřed té tragické bitky. Mineštiové sklopili hlavy, aby se na něj nemuseli dívat a ženy potichu naříkaly, když slyšely, jak umírali jejich synové, bratři i manželé.

Jakmile Arniko skončil, obrátil se k Merkovi:

„To je vše, kaku.“

„Můžeš přísahat před svatým obrazem, že jsi mluvil pravdu?“

A Merko pohybem ruky nakreslil před Arnikem ve vzduchu obraz Panny Marie.

„Přísahám před svatým obrazem,“ pronesl Arniko.

„Dobrá. Znáš ty Romy, kteří uprchli?“ pokračoval Merko.

„Některé ano. Všiml jsem si Pošony, Terkariho. Dál... nevím, neměl jsem čas si jich všimat.“

„Víš, kdo je vedl?“

„Terkari nám řekl, že je vedl Prasniko. Přiznávám, že jsem překvapený, když ho tady vidím. Myslel jsem, že jsem ho zabil.“

„Dobrá, to stačí, Arniko. Můžeš si sednout.“

Merko se na ta slova podíval na Terkariho.

„A teď ty.“

Terkari se postavil. Třásl se při tom. Bylo vidět, že má strach.

„Od svého syna, který byl přítomen v Ilikově cheře, vím, že když tě Arniko zajal a daroval ti život, vyprávěl jsi řadu věcí. Chci, abys tu teď zopakoval to, co jsi řekl Ilikeštiům.“

Navzdory strachu Terkari vše přesně vyprávěl. Pak se posadil a dal se do pláče. Dojatý Merko mu ze soucitu nekladl už žádné další otázky. Obrátil se však k Mijovi:

„Tak co, bratranče, slyšel jsi, co zde zaznělo?“

„Ano.“

„Víš jaká na tobě a na tvém rodu leží vina?“

Mija mlčel.

Poté Merko oslovil Prasnika.

„Vstaň, Prasniko.“

Ten se na rozdíl od Terkariho pyšně vztyčil.

„Tak to ty jsi byl jmenován vůdcem té výpravy?“

„Ano, já.“

„A kdo tě jmenoval?“

„Můj otec.“

„Jakým právem?“

„Právem pomsty.“

„Pomsta existuje jenom v chorých myslích. Co říkali na otcovu volbu tvoji dva strýcové Mija a Vaja?“

„Ti s mým otcem souhlasili.“

„Souhlasili s tvým otcem! To neudělali dobře. Ve svém věku by neměli posílat na smrt vlastní děti. Můžeš si sednout, už tě nebudu potřebovat.“

Prasniko se posadil.

Merko se rozhlédl po přítomných, jestli někdo nechce promluvit. Nakonec se obrátil na Fera.

„Vstaň, Fero.“

„Mohu odpovídat i vsedě, kaku.“

„Jak si přeješ... Tak ty jsi tedy jmenoval Prasnika vůdcem výpravy.“

„Ano.“

„Jakým právem?“

„Řekl ti to už můj syn, právem pomsty.“

„Takové právo Romové neznají. Vysvětli mi, co mělo být cílem té výpravy.“

„Potrestat Arnika.“

„A za jaký zločin?“

„Za zločin, kvůli kterému zemřela má dcera.“

„Cože, Arniko zabil tvoji dceru?“

„Ne.“

„Pak tomu tedy nerozumím.“

„Moje dcera se zabila.“

„Jestliže se tvoje dcera zabila, tak to není zločin, ale sebevražda.“

„Ano, ale její příčinou byl Arniko.“

„Ty si to opravdu myslíš? Vysvětli mi to.“

„Stydím se, Merko.“

„Tvoje mlčení tě usvědčuje ze lži.“

Fero si otřel oči, jako by chtěl zahnat nějakou vidinu, a pak řekl:

„Všichni jsme si mysleli, že Parni byla Arnikovou ženou.“

„To není pravda!“ vykřikl Arniko, rudý vzteky.

Merko vycítil, že v ten moment by oba zneprátené rody byly schopné se na sebe vrhnout a ani on ani jeho muži by jim v tom nedokázali zabránit. Vstal a hromovým hlasem nařídil ticho. Romové utichli a Merko mohl pokračovat:

„Jestli mě nepřestanete přerušovat, tak je zbytečné, aby kris pokračovala. A tebe, Arniko, žádám, aby ses ovládal, ať uslyšíš cokoli, a nemluvil, pokud nebudeš tázán.“

„Omlouvám se, kaku, bylo to silnější než já.“

„V pořádku. Teď ti dávám slovo. Slyšel jsi, z čeho tě obviňují.“

„Znovu opakuji, kaku, že to není pravda a že jsem kdekoli a kdykoli připraven to od-
přisáhnout při životě své matky.“

Merko neměl sebemenší pochyby, že mu Arniko nelže. Proto se znovu obrátil k Ferovi.

„Před chvílí jsi řekl ‚mysleli jsme‘. Nebyl sis tedy jistý.“

„Ne.“

„A tvoje žena to věděla?“

„Ta také ne.“

„Tak v tom případě není důvodu dál věřit, že se tvoje dcera stala Arnikovou ženou, protože ten je navíc připraven na solach.“

Fero na to nic neřekl. Merko tedy pokračoval.

„Znáš naše zákony, Ferro?“

„Ano.“

„Všechny?“

„Skoro všechny.“

„Víš tedy, jaké potrestání zasluhuje mladík, který svede dívku a pak ji opustí?“

„Smrt.“

„Víš tedy, že tento zákon existuje.“

„Ano.“

„Pokud by Arniko býval opravdu svedl tvoji dceru a pak ji opustil, tak co podle našich zákonů zasluhoval? Smrt?“

„Ano.“

„Proč jsi tedy nesvolal několik rodů, aby spolu uspořádaly Kris, když sis myslel, že to je všechno pravda? Byl bys vyhrál.“

„To by mi dceru nevrátilo.“

„Tu už ti stejně nikdo nevrátí, ale kromě ní jsi teď přišel i o syna, a co je ještě horší, o své syny přišli i jiní. A za všechno to vraždění můžeš jedině ty.“

„To je tvůj rozsudek?“

„Ano, můj i všech ostatních Romů.“

Nyní se Merko obrátil k celému svému rodu.

„Moje děti, řekněte, je to spravedlivé, nebo ne?“

„Ano, jistě, je to spravedlivé,“ vykřiklo na třicet hlasů.

„Tak, Fero,“ pokračoval Merko, „jestli stále nevěříš mému rozsudku, přines svatý obraz, jsem připraven učinit na své rozhodnutí solach.“

„To nebude potřeba, věřím ti. Čím mě potrestáš? Unesu cokoli.“

„To už není moje věc. To záleží na rodu Ilikeštiů.“

Merko se obrátil k Ilikovi.

„Bratranče Iliko, tento spor jsi vyhrál. Teď můžeš po rodu Mineštiů žádat cokoli. A já ti při tom budu svědkem.“

„Musím se poradit se svým rodem,“ odpověděl Ilika.

„Máš tedy hodinu na rozmyšlenou.“

Arniko se naklonil ke svému strýci a cosi mu pošeptal do ucha. Ten přikývl na znamení souhlasu. Polohlasný rozhovor pak pokračoval ještě chvíli. Potom se namísto Iliky k Merkovi obrátil Arniko:

„Kaku, zde je naše rozhodnutí. Po Mineštiích nechceme vůbec nic.“

„Obdivuji vaši velkorysost,“ odvětil Merko.

„Přesto bychom jako jistotu chtěli jeden slib.“

„A jaký?“

„Že proti nám Mineštiové v budoucnu už nic nepodniknou.“

V tu chvíli odpověděl Mija.

„Slibujeme vám to,“ pravil. „Sám vidím, že jsme to byli my, kdo se mýlil. A buďte si jisti, že jsme byli potrestáni dostatečně.“

20. kapitola

Terejnino tajemství

Ilika zestárl. V čele rodu ho stále častěji nahrazoval Arniko. Jemu se všichni svěřovali a radili se s ním o důležitých věcech. A jeho rady byly vždy uvážlivé. Rozhodoval o všem. A všem se zdálo, že Arnikovi nechybí odvaha ani moudrost velkého vůdce.

Jeho žena Orka mu po roce manželství porodila krásného chlapce, kterého pokřtili jménem Čachu². Navzdory matčiným slibům však Arniko nikdy nepocítil, že by se v něm rodila láska. Snažil se to skrývat a Orka měla veškerou Terejinu důvěru.

Jednoho večera Arniko odešel z tábora. Orka v cheře vařila čaj pro děťátko i pro tchyni, která odpočívala na lůžku. Terejna už dlouho čekala na okamžik, kdy budou spolu o samotě, a oslovila ji:

„Orko, víš, že už brzo zemřu?“

Orka překvapeně otevřela své velké černé oči a naivně se zeptala:

„A proč?“

„Proč?... Protože jsem nemocná a cítím, že můj konec se blíží.“

Orka byla pověřčivá stejně jako všichni Romové. Věřila na zlé duchy. Zeptala se Terejny:

„To ti někdo řekl?“

„Ano.“

„Kdo?“

„Moje matka.“

„Duniša...“

O Duniše Orka často slýchala podivné historky.

„A kdy se ti zjevila?“

„Nezjevila se mi, neboj se.“

„Jak to tedy víš?“

„Poslouchej dobře, co ti teď řeknu.“

A Terejna poprvé v životě začala vyprávět o posledních dnech čarodějnice Duniši, o Arnikově narození, o zjevení ursitorů a o polenu, do kterého byl zakletý život jejího syna. Na důkaz svých slov vytáhla pečlivě zašitý plátěný pytel. Otevřela ho a jeho obsah vysypala na příkrývkou. Vypadlo z něj několik set zlatých mincí a kus zčernalého dřeva.

„To je poleno, o kterém mluvili ursitorové,“ řekla. „Věz, Orko, že brzo opravdu zemřu, a proto mě pozorně poslouchej.“

Orka ji napjatě sledovala.

„Arniko o tom polenu, ani o jeho nadpřirozené moci neví a já ani nechci, aby se o něm dozvěděl. Je prchlivý a chová se pak jako násilník. V záchvatu zuřivosti by ho mohl hodit do ohně a spálit, a kdyby navíc zjistil, že je skoro nesmrtelný, mohl by chtít dělat zakázané věci. Jestli o tom všem, Orko, ještě pochybuješ, tak si vzpomeň, jak na něj kdysi zaútočilo na dvacet Mineštiů, on jich spoustu zabil a z toho hrozného boje vyšel jako vítěz, bez jediného škrábnutí.“

Terejna se na okamžik odmlčela. Dlouhá řeč ji vyčerpala. Orka však stále nic neříkala. Pochopila, že tajemství ještě není celé. Po krátké odmlce Terejna skutečně pokračovala.

„Tento kus dřeva je celý Arnikův život a je v něm všechna jeho síla. Arniko může trpět jako zvíře, ale nezemře, dokud plameny nepohltní to zázračné poleno celé. Kdyby byl Arniko už velmi starý a ty budeš ještě živá, spal to dřevo, Orko. Jestli naopak pocítíš, že se blíží tvoje smrt a že Arniko je ještě mlád a v plné síle, předej tohle poleno ursitorů někomu dalšímu, komu budeš důvěřovat, jako teď já důvěřuji tobě. Když Bůh dá, bude to tvůj syn Čaču. Řekneš mu, že jeho otec má zemřít v osmdesáti letech, dříve jedině kdyby byl nešťastný. Rozumělas, Orko?“

„Ano, dale.“

„Nechci, abys mi přísahala, opravdu ti důvěřuji a věřím, že to poleno budeš střežit stejně jako svou lásku k Arnikovi.“

„Dale, přísahám při životě malého Čaču, že ho budu střežit tak dlouho, jak jen budu moci.“

„Věřím tvému slovu, Orko. Miluj Arnika tak, jak jsem ho milovala já sama. Vím, že někdy dokáže být hrubý, ale rychle si to uvědomí a lituje toho. Může se stát, že tě bude bít, ale není Roma, který by svou ženu někdy neuhodil. Kvůli tomu ještě nemusíš dřevo spálit nebo někomu prozradit jeho tajemství. Nešťastné slovo může doletět daleko a Arniko má mnoho nepřátel. Kdyby se o takovém tajemství dozvěděli, neštíteli by se ničeho, aby se zmocnili pole-na a s ním i Arnikova života.“

„Nikdo na světě se o něm nedozví,“ řekla Orka.

„Nikdo, dcero, a ani Arniko ne. Uchovávala jsem to tajemství po dvacet let a ne vždy to bylo snadné. Jistě mi na to řekneš, že já jsem přece matka. Ale to, co dokáže udělat matka pro svého syna, to dokáže i žena udělat pro svého muže.“

Terejna zmlkla. Orka cítila, že od této chvíle má celý Arnikův život v rukou ona sama, a nemohla zadržet slzy. Položila si hlavu Terejně na rameno a usedavě se rozplakala.

„Dcero, tady jsou ještě ty galbi, které patří Arnikovi. Nyní jsou i tvoje. Dávej pozor, ať je Arniko nerozhází. Mohou přijít doby, kdy se vám ještě budou hodit.“

Orka pohládila dlaní zlatáky, které pocházely z mnoha různých zemí. Pod vrstvou galbi jí ruka narazila na cosi ostrého. Zarazila se.

„Co je to? Dýka?“ zeptala se.

„Vidíš sama.“

„Ano, vidím. Ale vždyť je celá od krve! A proč ji vůbec máš schovanou v tomhle pytlí zлата?“

„O tom jsem ti nechtěla, Orko, říkat. Ale protože se mě na to ptáš, je zbytečné to před tebou skrývat.“

„Mluv tedy, dale!“

„Dobrá Slyšela jsi jistě jméno Parni. Zнала jsi ji...“

„Ano.“

„Tohle je dýka, kterou se zabila. Když ji Arniko vzal Pošonovi, prosil mě, ať ji schovám. Nemusíš žárlit, Orko, Parni je dávno mrtvá. Arniko ji miloval, ale její místo v Arnikově srdci jsi už dávno zabrala ty. Kdyby se tě Arniko na tuto zbraň kdykoli ptal, ukaž mu ji, ale na nic se ho neptej.“

„To bude těžké.“

„Pro ženu, která miluje svého muže, není nic těžké, Orko.“

...

Na druhý den Terejna zavřela oči navěky a na Arnika padl hluboký zármutek.

21.kapitola

Helena

Byl večer a na hradě Tilese začínala slavnost. Helena byla zasnoubena s pětadvacetiletým šlechticem, hrabětem Bretescem.

Hrabě Bretesco k ní zahořel vášnivou láskou, avšak Helena se marně pokoušela ji opřít. Stále měla před očima jeden jediný obraz, obraz Arnikovy tváře. Co se s ním stalo? Zapomněl na ni?

Helena neměla o Arnikovi žádné zprávy a navíc věděla, že svazek s Cikánem uzavřít nemůže. Proto nakonec na otcovo naléhání svolila ke sňatku s baronem Bretescem.

A tak tuto noc byli na hradě všichni baronovi přátelé z blízka i z daleka, aby oslavili zasnuby jeho dcery.

Hrabě Bretesco byl viditelně zcela okouzlen, zatímco Helena, celá v bílém, odpovídala na všechny komplimenty pouhým úsměvem.

V prvním sále dal baron prostřít dlouhou tabuli, na které bylo ovoce, likéry, dorty, květiny a francouzská vína. Ve druhém sále hrála hudba valčík. Všude plály tisíce svíček.

Hrabě Bretesco vyzval Helenu k tanci a zahájil tak ples.

„Jste šťastná, Heleno?“

„Ano,“ odpověděla prostě.

A valčík je odnesl mezi ostatní tanečníky a unášel je z jednoho konce sálu na druhý.

Kolem desáté hodiny, když byl baron Tilese právě zabrán do hovoru se svými hosty, jeden ze služebníků jej s omluvou přerušil a oznámil mu, že s ním chce kdosi mluvit.

„Kdo je to?“ chtěl vědět baron.

„Jmenuje se Arniko.“

„Arniko!“

Baron strnul překvapením. Je možné, že by si jeho Cikán na něj vzpomněl? Určitě se dozvěděl o Heleniných zasnubách a přišel s gratulací. Baron předběhl sloužícího ke dveřím. Oba muži si padli do náruče.

„Arniko, jsi to ty? Myslel jsem, že tě už nikdy neuvidím!“

„Já a můj rod táboříme právě nedaleko odtud.“

„Tvůj rod? Vidím, že ses stal někým. Jsi alespoň hlavou toho rodu?“

„Už šest měsíců...“

„Tak to musíš být šťasten.“

„Od té doby, co zemřela má matka, příliš šťastný nejsem.“

„Terejna je mrtvá?“

„Ano, je tomu už skoro rok.“

„Jaké neštěstí! Vždyť byla ještě tak mladá. Je mi tě líto, Arniko. Ale mám zde hosty, pojď, ať tě představím.“

„A na čí počest je dnes večer na Tilescu taková slavnost, pane barone?“

„Tys to nevěděl? Dnes se slaví Heleniny zasnuby s hrabětem Bretescem.“

Arnikovi zmizel úsměv z tváře. Baron si toho povšiml.

„Skoro by se zdálo, že ti ta zpráva neudělala radost?“

„Ale kdepak! Jsem rád, že vy i slečna jste spokojeni. Jistě by nenašla lepšího manžela.“

Baron vzal Arnika pod paži a odvedl ho představit svým hostům. Mnozí z nich si na něj ještě vzpomínali. Všichni věděli, za co mu baron vděčí, a nikdo se Cikánovi s hrdě vztyčenou hlavou, jehož mládí a síla vzbuzovaly všeobecnou úctu, neposmíval. Nakonec Arniko stanul tváří v tvář Heleně.

Když ho spatřila, její krásný obličej ztuhl. Arniko jako vznešený šlechtic uchopil Heleninu ruku a políbil ji. Pak řekl:

„Nevím, jak jen bych vám k vašemu štěstí poblahopřál.“

Helena nedokázala skrýt své pohnutí. Nebyla schopna odpovědi, a tak Arniko pokračoval, aby zakryl její rozpaky:

„Přicházím dnes jen náhodou. Kdybych věděl o vašich zasnubách, přinesl bych vám dar, který by vás byl hoden.“

Helena otevřela ústa k odpovědi, avšak slova stále nevycházela. Arniko pochopil, že mu chce poděkovat. Orchestr začal znovu hrát.

„Slečno Heleno, přijala byste od vašeho dávného služebníka pozvání k tanci?“

Helena namísto odpovědi jen přikývla hlavou. Arniko ji tedy uchopil kolem pasu a tančil s ní jako žádný jiný tanečník toho večera.

Během tance Helena přemohla své city a odvážíla se Arnikovi říci:

„Chci s vámi mluvit o samotě.“

„Kdy?“

„Ještě dnes v noci.“

„Kde?“

„Ve vašem bývalém pokoji.“

Když valčík skončil a Arniko doprovodil Helenu na její místo, přišel k nim baron s hrabětem Bretescem.

„Arniko, rád bych tě představil hraběti Bretescovi, kterého ještě neznáš.“

„S panem hrabětem Bretescem jsem již měl tu čest se setkat.“

A Arniko mu stiskl ruku.

„Máte v úmyslu nastoupit znovu na své bývalé místo?“ chtěl vědět Bretesco.

„To bohužel nepůjde, stal jsem se vůdcem velkého rodu a mám vůči němu určité povinnosti. Do služby už nastoupit nemohu.“

„Doufám,“ pravila Helena, „že s námi pobudete alespoň několik dní.“

„Nechci zneužívat vaší dobrotivosti.“

„To jistě ne,“ ujal se slova znovu baron, „svůj pokoj najdeš tak, jak jsi ho kdysi opustil.“

V tu chvíli Arniko pochopil, proč Helena mluvila o jeho pokoji.

Pozdě v noci všichni hosté postupně opustili hrad. Baron na poslední chvíli rozhodl, že hrabě Bretesco stráví noc také na hradě, a tak mu byl narychlo připraven pokoj k přespání.

V pokoji v posledním patře hradu našel Arniko s tlukoucím srdcem všechn nábytek svého dětství a zaplavily ho vzpomínky na Helenu.

Ani se neodstrojil a čekal na ni.

A zatímco snil, dveře se neslyšně otevřely a po špičkách vešla Helena ve svých bílých šatech. S prstem na ústech dala Arnikovi znamení, aby mlčel. Naslouchala; nebylo nic slyšet. Náhle se rozzlobeně otočila k Arnikovi.

„Proč jste sem přišel?“

„Nemám snad na to právo?“

„Měl jste přijít dřív!“

„Neměl jsem důvod spěchat.“

Helena rozpačitě sklopila hlavu.

„Byla to moje chyba,“ povzdechla, „měla jsem vám říci, že vás miluji...“

„Věděl jsem to,“ odušil Arniko.

Helena mu pohlédla do tváře.

„Věděl jste to a nic jste mi neřekl?“

„Neměl jsem na to právo. Jsem jen Cikán a byl jsem u vás sloužícím.“

„Pro mě jsi nebyl ani Cikán, ani sloužící.“

„Možná. Ale baron Tilesco se ke mně, úplně cizímu člověku, choval jako otec. Pomyslete jen, jakou bolest by mu taková zpráva způsobila! Navíc si nemáte na co stěžovat. Vezmete si bohatého a krásného muže, stanete se hraběnkou.“

„Já ale Bretesco nemiluji. Do toho sňatku mě nutí můj otec.“

Arniko jen zavřel oči. Nevzal si snad i on Orku jenom proto, že si to přála jeho matka? Potom se sklonil k Heleně a tichým, sebejistým hlasem zašeptal:

„A ještě mě miluješ?“

„Více než kdykoli předtím.“

Arniko ji stiskl v náručí a zlíbal jí tvář.

„Byl jsem blázen, že jsem vše nepochopil mnohem dřív!“ vykřikl.

Helenino štěstí zkalila nejistota.

„Co si počneme?“

„V cestě stojí Bretesco,“ pronesl Arniko jako ve snách.

„Zrušit zasnoubení není snadné.“

„Musíš nejdřív promluvit se svým otcem.“

„Zkusím to, Arniko. Počkej na mne zítra ráno u stromu naděje.“

A Helena zmizela stejně náhle jako přišla.

Když Arniko osaměl, usedl na okraj postele a zamyslel se.

Jak se zachová Orka, až jí všechno řekne? Dobře věděl, že žádný Rom, který je hoden svého jména, neopustí svou ženu kvůli nějaké cizince. Opuštěná Romka se pomstí.

A co udělá baron Tilesco? A hrabě Bretesco?

A co Helena, nechtěla se snad vdávat?

Arnikovou myslí začaly zmítat pochybnosti. Je takový svazek vůbec možný?

Jeho nezkrotná duše se však nechtěla vzdát. Kolikrát už riskoval svůj život! Klidně bude riskovat znovu, a stejně jako mu jeho síla a paže přinesly už tolikrát vítězství, tentokrát mu je přinese jeho srdce. Jeho srdce!

Arniko si však věřil příliš: zatím ještě nevěděl o zbrani, kterou měla na své straně Orka.

překlad Pavla Machalíková

— Cikánský tábor v Letech (1942–1943)

V období nacistického režimu zaujímaly v systému nucené táborové koncentrace zvláštní místo cikánské tábory. Jejich účelem bylo na časově neomezenou dobu „*vyloučit ze společnosti a převychovat k práci, pořádku a kázni*“ osoby, jimž dávala klasifikační tabulka rasového pseudovědce Roberta Rittera buď jméno Cikáni, nebo označení cikánští mišenci.

Uvedená internační zařízení byla postupně budována na různých místech Německé říše (např. v Berlíně-Marzahnu, ve východopruském Královci aj.), včetně okupovaných evropských zemí (v rakouském Lackenbachu, francouzském Poitiers, polské Lodži ad.), stejně jako satelitních a loutkových států (v chorvatském Jasenovci, slovenské Dubnici n. Váhom aj.). Opomenuto přitom nemohlo zůstat ani protektorátní území, kde byly cikánské tábory zřízeny jak v Čechách (v Letech na okr. Písek), tak na Moravě (v Hodoníně na okr. Blansko). Dosavadní znalosti o letsckém táboře jsou shrnuty v podobě odpovědí na několik následujících otázek.

1. Kdo a z jakých důvodů byl deportován do tábora v Letech?

Podle výnosu ministerstva vnitra z 30. 11. 1939 se museli všichni cikáni do dvou měsíců usadit a zanechat jakéhokoliv územního pohybu. Pokud by někdo z nich tento výnos, který se rovnal v podstatě zákazu kočování, nedodržel, bylo mu pohroženo zařazením do kárných pracovních táborů, otevřených na základě vládních nařízení č. 72 a 188/1939 Sb. a určených k přechodné vazbě a pracovnímu využití mužů ze společenské periferie.

Za cikány byli přitom ve smyslu zákona č. 117/1927 Sb. považováni jednak příslušníci romského (nebo-li, dobově řečeno, cikánského) etnika a jednak tzv. bílí cikáni, kteří způsobem svého života etnické Cikány pouze připomínali, neboť stejně jako oni „šli světem“ a někdy se k nim také připojovali (jednalo se např. o kočovné, nebo spíše potulné kotláře, brusiče a deštníkáře, kramáře, šumaře, provozovatele malých kolotočů a jiných zábavních atrakcí). Mnozí z těchto společenských vydeděnců neměli trvalá bydliště ani stálé zdroje obživy, a čas-

to se proto uchylovali k polnímu a lesnímu pychu, žebrotě a různým deliktům, ohrožujícím podle litery zákona bezpečnost obyvatelstva a jeho majetku.

Podíl Cikánů na celkovém počtu káránců, držených v kárných pracovních táborech, nebyl příliš vysoký a zřídka kdy přesáhl hranici 10 %. Tábory byly v provozu v Letech a v Hodoníně v době od srpna 1940 do prosince 1941.

Počáteční proticikánská opatření se zdůvodňovala výhradně ochranou, respektive předcházením různým formám kriminality či projevům nemorálnosti. Rasově perzekuční motivace na tomto poli prozatím nedocházela žádného uplatnění. Situace se začala měnit teprve potom, co se podařilo protektorátní administrativu veskrze podřídit německému okupačnímu aparátu a co se mj. i normativní akty proti Cikánům stávaly téměř doslovnými kopiemi říšskoněmeckých originálů.

Prvním z takovýchto převzatých výnosů se stalo vládní nařízení č. 89/1942 Sb. o preventivním potírání zločinnosti, podle jehož ustanovení mohla protektorátní kriminální policie uvalovat ochrannou vazbu nejenom na zločince z povolání (*Berufsverbrecher*), ale také na živly jednající proti společnosti (*Asoziale*); k asociální společenské vrstvě byli kromě tuláků, žebráků nebo prostitutek počítáni zcela jasně také Cikáni.

Policejní preventivní vazba se vykonávala od ledna do července 1942 ve sběrných táborech (na něž byly přeměněny oba dosavadní kárné pracovní tábory a jimiž se dále staly také zemské donucovací pracovny v Praze, Pardubicích a v Brně) a mimo protektorátní území v říšskoněmeckých koncentračních táborech (především Auschwitz, později rovněž Buchenwald nebo Ravensbrück); účast cikánských vězňů na těchto vazebních formách zůstávala však nadále poměrně nízká.

Další dvě opatření, totiž výnos ministerstva vnitra z 24. 6. 1942 a následný rozkaz generálního velitele neuniformované protektorátní policie z 10. 7. 1942, se týkala boje proti tzv. cikánskému zlořádu.

Podobně jako předtím v Německé říši uskutečnily protektorátní bezpečnostní složky 2. 8. 1942 na základě obou těchto nařízení nejprve soupis všech Cikánů, cikánských míšenců a osob potulujících se tzv. po cikánsku. Akce byla označena jako „den podchycení Cikánů“ (*Tag der Erfassung der Zigeuner*) a byla vstupní branou ke konečnému řešení cikánské otázky.

Z podchycené populace (dohromady šlo o 5 803 Cikánů a cikánských míšenců, 5 108 osob, které „žily cikánským způsobem“ a 948 dalších jednotlivců nacházejících se ve věznicích, nemocnicích a jiných podobných zařízeních) provedla příslušná oddělení kriminální policie ve spolupráci s četnickými pátracími stanicemi výběr „na základě rasy“ (*aus dem Wesen der Rasse*). Takto stigmatizovaní lidé byli pak rozřazeni do dvou skupin; větší z nich zůstala ponechána na svobodě a jejím příslušníkům byly z tzv. rasově-hygienických a biologických důvodů

odňaty občanské průkazy a nahrazeny cikánskými legitimacemi, kdežto v menší skupině se ocitli asociálové s předpoklady pro uvalení ochranné vazby, kteří pak byli se členy svých rodin zavlčeni do cikánských táborů. Ty byly otevřeny s okamžitou platností na místě dosavadních kárných pracovních, respektive sběrných táborů.

Letským cikánským táborem prošlo nejméně 1 300 mužů, žen a dětí včetně 36 novorozenců, narozených už na místě. Není známo, kolik z těchto osob připadalo na etnické Cikány a kolik na cikány bílé neboli světské. Zdá se však, že ona „necikánská“ složka tu měla nepoměrně četnější zastoupení, než jak tomu bylo v táboře hodonínském. Průběhem doby byli její příslušníci z internace propouštěni, naposledy se tak stalo po vypravení závěrečného hromadného transportu z Letů do Auschwitz-Birkenau.

Buď jak buď, v táboře byli násilně koncentrováni muži a ženy se svými dětmi, všichni kvůli údajně nepřizpůsobivému a kriminálnímu chování a jednání, jehož se měli dopouštět všichni bez rozdílu, od starců až po kojence. Převážná většina z nich se tam však vyskytla čistě na základě skutečnosti, že byli Cikány. Při jejich zajišťování a následném uvěznění stály za oficiálně zdůrazňovanou prevencí navenek nepřiznávané rasové důvody.

Nejlépe to dokazuje intenzivní zájem výzkumného pracoviště pro rasovou hygienu a biologii obyvatelstva, které působilo při říšském zdravotnickém úřadu ministerstva vnitra v Berlíně. Pracoviště si vyžadovalo z tábora např. hlášení se statistickými údaji o plodnosti internovaných žen, přehledy vězňů a vězeňkyň pocházejících z dvojčat a další podobné zdroje informací ke svému „bádání“.

2. Které úřady o zavlčení osob do tábora rozhodovaly?

Kdo nesl za tuto deportaci osobní odpovědnost a komu příslušelo řízení tábora? Brutální proticikánský postup nařizovala a dirigovala okupační moc, jeho provádění se svěřovalo administrativě, která byla v Protektorátu Čechy a Morava dvoukolejná: říšskoněmecká správa (úřad říšského protektora a podřízené mu úřady jednotlivých oberlandratů) měla na starosti záležitosti německých občanů, česká (vládní, zemské a okresní úřady) byla pod dohledem říšskoněmecké správy a starala se o věci protektorátních státních příslušníků. V roce 1942 byla po Heydrichově správní reformě česká administrativa prostoupěna tzv. správou z příkazu říše, a tím přímo začleněna do aparátu okupantů.

Stejně jako veřejná správa měla na protektorátním území dvojí organizaci rovněž policie. Říšskoněmecká policie se dělila na odbor pořádkový (*Ordnungspolizei*) a bezpečnostní (*Sicherheitspolizei*); velitelé pořádkové a bezpečnostní policie v protektorátu byli přiděleni úřadu říšského

protektora a vykonávali odtud přísnou kontrolu a dozor nad českou uniformovanou a neuniformovanou policií; součástí neuniformované byla jednak tajná a jednak kriminální policie, jejichž působnost byla převedena pod německé velení (v prvním případě zcela, ve druhém částečně).

Otázka Cikánů spadala do kompetence obou kriminálních policií, takže o příslušných deportacích do letského tábora rozhodovali říšskoněmečtí i čeští kriminalisté: jedni k tomu vydávali patřičné rozkazy, druhí byli jejich vykonavateli. Jmenovitě šlo o následující hlavní osoby:

Standartenführer SS Horst Böhme byl nejprve šéfem oddělení, později velitelem německé bezpečnostní policie a bezpečnostní služby; od počátku července 1942 se stal generálním velitelem neuniformované protektorátní policie, který velel mj. kriminální ústředně v Praze a také obecní kriminální policii. Po třech měsících jej v těchto funkcích vystřídal **standartenführer SS Erwin Weinmann**, jenž vydal koncem září 1942 táborový řád, platný pro oba protektorátní cikánské tábory. Velitelem německé kriminální policie v Praze a štábním šéfem na úřadu generálního velitele neuniformované protektorátní policie byl **standartenführer SS Friedrich Sowa**, který v březnu 1942 zformuloval podle říšskoněmeckého vzoru výnos protektorátní vlády o preventivním potírání zločinnosti, v červnu téhož roku vypracoval prováděcí nařízení k boji proti tzv. cikánskému zlořádu a od března 1943 nařizoval provádět deportace protektorátních Cikánů do osvětimského cikánského tábora ve smyslu Himmlerova tzv. Auschwitz-Erlassu. **Říšskoněmecký kriminální rada August Lyss** zastupoval Sovu v jeho úřadu a byl jinak zemským inspektorem neuniformované protektorátní policie, jenž vykonával roku 1942 dohled nad srpnovým soupisem Cikánů, cikánských míšenců a osob potulujících se po cikánském způsobu, stejně jako dohled nad jejich dodáváním do Letů.

Realizací obou posledně uvedených akcí byla pověřena kriminální ústředna a tři její nejvyšší činitelé. Na prvním místě **sekční rada Josef Šejnoha**, šéf české kriminální policie a velitel IV. oddělení štábu generálního velitele neuniformované protektorátní policie; tam byl podřízen přímo Sowovi, na jehož rozkaz zorganizoval transporty do Letů a později do Auschwitz-Birkenau. Šejnohu ve funkci přednosty ústředny zastupoval **kriminální rada Ladislav Moravec**, který spolu s právníkem téhož pracoviště **Františkem Kuchařem** nesl osobní odpovědnost za hladký průběh obou deportací.

Řízení letského tábora zůstalo ponecháno v kompetenci české veřejné správy: na ministerstvu vnitra spadaly Lety pod pravomoc referátu pro pracovní tábory (ten řídili postupně **Rudolf Seidl**, **Jaroslav Pošvár** a **Jiří Letov**), na zemském úřadu pak pod pravomoc oddělení I/6 (v jeho čele stál **Jan Svoboda**).

Zemský úřad jako provozovatel tábora zaměstnával také všecken táborový personál, k němuž patřil velitel, hospodářská správa, strážní, jakož i několik dalších neuniformovaných zaměstnanců.

Službu vykonávali v táboře většinou bývalí četníci, kteří sice byli ozbrojeni a nosili zvláštní uniformy, ukončili však příslušnost v četnickém sboru a své tamní hodnosti nahradili novou titulaturou, neboť se stali civilními zaměstnanci zemského úřadu.

Veliteli tábora byli vrchní administrativní oficiálové **Josef Janovský** (dříve štábní kapitán četnictva) a **Štefan Blahynka** (dříve nadporučík četnictva), pod nimiž sloužilo v hospodářské správě několik administrativních oficiálů a kancelářských oficiantů (před stanovenou dobou vesměs četnických strážmistrů) a strážní mužstvo; to bylo složeno z 30–50 někdejších četníků, hrubých a surových mužů, kteří podřízené vězně šikanovali, bili a páchali na nich násilností. Kromě tohoto uniformovaného personálu působili v táboře také zdravotníci, nejprve dvojice smluvních a pak stálých lékařů s ošetřovatelkami a dezinfektorem.

Z vyjmenovaných aktérů stanulo po roce 1945 jen několik málo před mimořádným lidovým soudem v Praze, aby se tu odpovídalo za svou činnost za nacistické okupace. Potrestán byl přitom jediný z nich, Friedrich Sowa, odsouzený k deseti letům těžkého žaláře; v rozsudku jej však soud zprostil obvinění ze spoluodpovědnosti za záhubu 4 701 protektorátních Cikánů, kteří byli na jeho příkaz podle Auschwitz-Erlassu deportováni na jistou smrt. Trestní řízení dalších obžalovaných, totiž Josefa Šejnohy, Ladislava Moravce a kupodivu také Josefa Janovského, byla naopak zastavena. S podobnými výsledky skončila také poválečná jednání očištné komise pro veřejné zaměstnance, před níž stanuli bývalí dozorcí z letského tábora, **Josef Hejduk** a **Josef Luňáček**, oba pro týrání a zlé nakládání s vězni; první z obviněných vyšel s pouhou důtkou, druhý byl osvobozen.

3. Jaké byly životní podmínky a režim v táboře?

Žádným popisem táborové situace nelze vyjádřit míru strádání, utrpení a ponižování vězňů, k němuž chybí vhodná slovní zásoba. Omezím se proto na uvedení kusé faktografie, kterou se mi podařilo zjistit z torzovitě zachovaných archiválií nebo z memorátů hrstky pamětníků.

Po vstupu do tábora se všichni nově příchozí podrobovali zběžné očiště. Muže a zavšivené ženy nebo děti zbavovali přivolaní holiči vlasů úplně, kdežto ostatní ženy a děti stříhali zcela nakrátko. Pak mělo následovat mytí, které se ale provádělo jen velmi ledabyly v umývárně s nefungujícími sprchami, nebo společně v nedalekém rybníce Lipěže. Dodržování osobní hygieny nebo přepírání prádla, pokud ovšem vězňové nějakým vůbec disponovali, zůstávalo i v dalších dnech pouhou fikcí; obojí se dalo provádět jen v dlouhých a nepravidelných intervalech. Z později postavené vodní nádrže se voda přiváděla vodojemem na umývárnu, i tam se s ní však muselo šetřit. Drastické důkazy o tom poskytuje kniha nemocných, do níž tábo-

rový lékař při potírání svrabu v říjnu 1942 opakovaně zapsal drastické poznámky typu: „*Nutno mýti, nemá prý vodu, nechť jí ji dát*“, „*Zjištěno moc špíny*“, „*Opět zjištěno moc špíny*“ atd. Rovněž pitné vody bylo trvale velmi málo; jediná studna k zásobování přeplněného tábora nestačila a bylo ji třeba dovážet, aby se čelilo jejímu případnému kalamitnímu nedostatku.

Tábor tvořilo 50 baráčků, z nichž šest sloužilo k ubytování personálu, čtyři byly určeny pro kanceláře, dva pro ordinaci a nemocnici, dva pro skladiště a vždy jeden pro dílny, strážnici a vězení. Vězňové měli vyhrazeno 32 těchto zchátralých dřevěných staveb, k nimž krátce před otevřením tábora přibyl ještě jeden velký, rovněž dřevěný barák.

Příchozí vězně ubytovávali po skupinách: muže a chlapce v baráčkích 1-16, zatímco v baráčkích 17-20 a ve velkém baráku našly přístřešek děti do devíti let a v baráčkích 21-36 byly umístěny ženy a dívky. Každý z baráčků mohl pojmut 4-6 osob, velký barák celkem 80 osob. Během tří denního táborového provozu byla však kapacita všech ubikací zcela vyčerpána a po dalších třech týdnech neutuchajícím přívalem nových přírůstků neúměrně překračována. Koncem srpna 1942 bylo do jednoho baráčku nacpáno 10 i více dospělých a mladistvých a ve velkém baráku se tísnilo až 260 dětí.

K ubytování přespočetných vězňů musely být proto do táborového areálu přestěhovány další velké barákové stavby; ani tato opatření však nedokázala odstranit přeplněnost tábora, která se tak stala po celou dobu jeho existence trvalým a neuspokojivě řešeným problémem.

Strava vězňů se skládala z denní dávky chleba a ze tří základních jídel, která se připravovala v táborové kuchyni z úředně předepsaných a nedostatečně dávkovaných potravin. O kvalitě a množství jídla poskytl bývalý vězeň Václav Studený následující svědeckou výpověď: „*Naše obvyklá strava byla ráno hořká káva s kouskem chleba. K obědu byla polévka, do níž byly naházeny spodní lupeny od hlávek zelí apod., ještě znečištěné housenkami a vůbec nezbavené nečistoty, byly tak naházeny do polévky, jak byly sebrány. Kromě toho byly brambory, do nichž byl zamíchán buď hlávkový salát, nebo mrkev. Hlávkový salát byl svařen s brambory a rozmíchán s nimi. K večeři byla zase polévka, jako jsme měli v poledne a které jsme byli přejedeni... Internovaní mívali v táboře takový hlad, že někteří, kteří měli dobrý žaludek, pojídali slupky brambor z nádoby, v níž byly tyto slupky připraveny pro večeři.*“

Vězňové byli do tábora dodáni v letních měsících roku 1942. Muži, u kterých se počítalo s jejich nasazením na vnější pracoviště, vyfasovali opotřebovanou pracovní obuv a černě obarvené, vyřazené vojenské uniformy, zatímco ženám a dětem bylo ponecháno jejich lehké a značně obnošené nebo roztrhané oblečení, při čemž boty měly všechny chatrné, obvykleji však vůbec žádné. S příchodem chladného počasí musely být i ženám vydávány alespoň vojenské kalhoty, zatímco dětem se v táborových dílnách narychlo zhotovovaly z plstěných hader bačkory, nebo se pro ně nakupovaly dřeváky.

Zanedbávání nezbytných podmínek čistoty a hygieny, stísněné podmínky v provlhlých, předchozími uživateli zahmyzených a špatně vytápěných ubikacích, hladové přiděly jídla a nedostatek tekutin spolu s výchozí podvýživou a všeobecnou tělesnou slabostí vězňů vytvářely živnou půdu pro výskyt a šíření infekčních chorob. Vedle četných dětských nemocí, jako záškrtu, příušnic nebo spalniček, jakož i obecně rozšířeného svrabu, trachomu a horečnatých chorob horních cest dýchacích, zachvátila tábor také dvě zvláště nebezpečná tyfózní onemocnění, která od přelomu let 1942-1943 přerostla v hrozivé epidemie.

Lékařskou službu vykonávali smluvní lékaři, nejprve František Kopecký z Mirovic a po něm Jan Neuwirth ze Starého Sedla, navštěvující tábor z obcí, v nichž provozovali svou lékařskou praxi, od ledna do května 1943 pak stáli lékaři Bohumil Stejskal a Michal Bohin, který sem byl odeslán v rámci totálního nasazení Židů. Zvláště těžké pacienty zpočátku hospitalizovali ve veřejných nemocnicích v Písku nebo ve Strakoniciích, později, když začalo nemocnosti lavinovitě přibývat, umísťovali je na zvláštním izolačním baráku. V polovině února 1943, kdy bylo mezi nemocnými vězni diagnostifikováno 15 případů břišního a 34 případů skvrnitého tyfu, musela být nad táborovým areálem vyhlášena karanténa, která trvala do okamžiku, než došlo k vypravení závěrečného transportu do Auschwitz-Birkenau.

O zajištění nějakých kulturních potřeb letských vězňů nemůže být řeči. Jejich kulturní dědictví bylo naopak zabavením kočovných vozů, hudebních nástrojů, tradičních oděvů a ozdob zdevastováno a nakonec do základů vymýceno. V táboře se stala obcovací řečí němčina a komunikovat česky nebo v dialektech tu bylo zakázáno. Dětem od chvíle, kdy za nimi zapadla táborová brána, skončila školní docházka.

V táboře byl nastolen vojensko-policejní režim, do něhož dává nahlédnout *Lagerordnung für die Zigeunerlager Lety bei Pisek (Böhmen) und Hodonin bei Kunstadt (Mähren)*.

Podle tohoto tiskem vydaného řádu byli vězňové zcela podřízeni uniformovaným orgánům a museli rychle a bez odmluv splňovat všechny jejich příkazy. Při setkání s nimi měli nařízeno vždy smeknout pokrývku hlavy a postavit se do pozoru a při každém případném rozhovoru je titulovat oslovením „pane“ a označením hodnosti.

Den probíhal v táboře podle rozvrhu, který byl řádem vměstnán s vojenskou přesností v létě mezi 5. až 21., v zimě mezi 6. a 20. hodinu. Začínal budičkem a společnou snídaní, po níž vězňové nastupovali do určeného zaměstnání; jejich pracovní doba trvala nejméně deset nebo osm hodin a byla přerušena krátkou polední přestávkou. Po návratu z pracovišť, večeri a osobním volnu končil všední den večerkou, která byla o nedělích a svátcích prodloužena o jednu hodinu.

Styk s cizími osobami mohli vězňové uskutečnit jen na základě mimořádného povolení, které však velitel prakticky neposkytoval. Podobně mohli pouze s velitelovým souhlasem

napsat měsíčně dva dopisy a přijmout dva dopisy nebo balíček do 3 kg. Vše muselo procházet cenzurou, respektive prohlídkou, a při zjištění jakýchkoliv závad se korespondence ani zásilky nedoručovaly a byly ničeny. I tak docházelo nebo bylo odesláno dopisů neobyčejně málo, takže veškerý styk vězňů s vnějším světem v podstatě ustával.

Legální opuštění tábora a návštěvy v něm mohl ve zvlášť naléhavých a odůvodněných případech povolovat opět jenom velitel. To se však stávalo zcela výjimečně, takže např. i na pohřbech zemřelých vězňů bývala přítomnost jejich pozůstalých vyloučena.

Opačnou možnost, jak se dostat z tábora a tím se vysvobodit z jeho pout, představovaly útoky. Uskutečňovaly se nejen přímo z táborového areálu, obepnutého vysokým prkenným plotem a hlídaného ozbrojenou stráží se služebními psy, ale také z dislokovaných lesních a zemědělských pracovišť, strážných jedním, nejvýše dvěma strážními hlídkami. Za dobu existence tábora se odtud pokusilo uprchnout celkem 107 mužů, žen a dětí, pouze třetina těchto útěků byla však úspěšná.

Přestupky proti táborovému řádu se trestaly buď uložením tzv. výchovných opatření (jakými bylo odnětí poskytovaných výhod, vyslovení důtky, určení na těžkou nebo nepříjemnou práci, umístění do táborového vězení), nebo návrhem na vsazení do policejní ochranné vazby (to se týkalo jednak vězňů, kteří byli dopadeni na útěku, pokusili se o útěk, napomáhali druhým při útěku nebo pokusu o útěk a neudali přípravu druhých k útěku, dále vězňů, kteří svým jednáním narušovali klid a nabádali druhé k zanedbávání povinností, a konečně vězňů, jež svým chováním dokazovali, že jim uložená výchovná opatření byla bezvýsledná, jakož i vězňů, kteří byli souzeni za trestné činy spáchané v táboře).

4. Jaké práce byly v táboře vynucovány?

Jedním z účelů nucené táborové koncentrace měla být převýchova vězňů k práci. Táborový řád proto nařizoval, aby každý internovaný bez rozdílu věku či pohlaví pracoval a aby nikdo nebyl od této povinnosti osvobozen. V duchu tohoto nařízení byly pak sestavovány pracovní skupiny mužů, žen a mladistvých a odděleny od skupiny dětí od 3 do 9 let a od skupiny kojenců.

Muže určovali většinou na vnější práce a uvnitř tábora se jich používalo buď pro jejich řemeslné dovednosti v dílnách, nebo ke zvlášť namáhavým pracím v kuchyních. Mužské skupiny pracovaly na stavbě silnice v úseku mezi Lety a Starým Sedlem a dále na zpracování lesních polomů v Nevězicích, Oslově a ve Zboníně. Spolu se ženami a mládeží pomáhali však muži také při sklizni obilí a zejména brambor na statcích v Boudách, Cerhonicích, Drahonicích, Drhovlích, v Hradištském Újezdu, Mírči, Miroticích, Netonicích, Orlíku n. Vlt., Zalu-

žanech nebo ve Zlivicích. Pokud ženy nebyly přiděleny na sezónní zemědělské práce, využívalo se jich obvykle také k úklidu tábora, při praní prádla a vypomáhání v kuchyních, k doзору nad malými dětmi a k péči o pacienty v táborové nemocnici. Drobné pracovní povinnosti byly ukládány také dětem školního věku, které se měly pod dohledem k tomu pověřených žen učit nejnnutnějším základům čtení a psaní.

Vesměs se přitom jednalo o práce nucené, odměňované tarifní mzdou, která byla odváděna na účet zemského úřadu jako provozovatele tábora. V roce 1942 bylo takto poukázáno 505 047 K. Dosahované výdělky tak sloužily k dalšímu ujařmování vězňů, poněvadž veřejná správa jich používala ke krytí provozních nákladů (na otop, světlo, pořizování výstroje), ale také např. k výplatě mezd uniformovaného a civilního táborového personálu.

5. Kolik vězňů doplatilo na nucenou táborovou koncentraci životem a co bylo příčinami jejich úmrtí?

V táboře zemřelo celkem 326 mužů, žen a dětí. Zdejšími podmínkám padlo v jednotlivých měsících za obět 5 vězňů v srpnu 1942, 17 v září, 16 v říjnu, 23 v listopadu 1942 a dále 136 v lednu 1943, 46 v únoru, 11 v březnu a 6 v dubnu 1943. Nejčastějšími příčinami úmrtí byly podle matričních záznamů zápal plic, katar žaludku a střev, břišní a skvrnitý tyfus, srdeční slabost a další nemoci. Podle věku převládala dětská úmrtnost nad úmrtností dospělých a neobyčejně vysoká byla pak úmrtnost novorozenecká a kojenecká: v táboře přišlo na svět celkem 36 dětí, z nichž tam však téměř všechny následkem tělesné slabosti a podvýživy ve velmi krátké době po narození zahynuly.

Zemřelé převážel jeden z vězňů vždy po setmění na otevřeném žebříňáku do Mirovic, kde je pochovávali na místním hřbitově. Celkem tam byla pohřbena těla 174 vězeňských nebožtíků. V polovině ledna 1943 bylo jihovýchodně od táborového areálu zřízeno provizorní pohřebiště, na němž bylo pochováno 120 zemřelých vězňů. Dalších 32 letských vězňů vydechlo naposled ve veřejných nemocnicích a na dalších místech.

Tábor v Letech nebyl vyhlazovací, přesto v něm následkem krutých životních, pracovních a vojensko-policejních poměrů čtvrtina z celkového počtu všech internovaných zahynula. Místo aby byl pouze přestupní stanicí na cestě „*do nového sídelního území v Generálním gouvernementu*“ (což byla správní jednotka v části okupovaného Polska), proměnil se nebyvale vysokou úmrtností ve stanicí konečnou.

6. Kolik letských vězňů bylo transportováno do Osvětimi?

Většině internovaných ukončily jejich nucený pobyt v Letech transporty, směřující buď do Auschwitz, nebo do Auschwitz-Birkenau. Z rozkazu německé kriminální policie sestavila kriminální ústředna v Praze z letských vězňů dva hromadné transporty: první v rámci preventivního potírání zločinnosti, druhý v rámci boje proti tzv. cikánskému zlořádu.

Menší z těchto transportů se skládal ze 16 mužů a 77 žen. Nikdo z těchto údajných asociálů nepříbyl 3. 12. 1943 do koncentračního tábora Auschwitz za prací, jak se jim snažili v Letech namluvit, nýbrž na jistou smrt. Převažovali totiž mezi nimi senioři, z nichž nejstaršími byli více než osmdesátiletí František Richter, Martin Vrba, Karel Daniel, František Daniel a Josef Vrba.

Masa 420 letských vězňů všech věkových kategorií, ze kterých připadalo 215 na muže a chlapce a 205 na ženy a dívky, byla transportována 7. 5. 1943 do cikánského tábora v Auschwitz-Birkenau. Nejmladším účastníkem tohoto transportu byl sotva měsíční novorozenec Jiří Růžička, nejstarším sedmdesátiletý stařec stejného jména.

Kromě toho byly dvě menší skupiny letských vězňů připojeny k velkým transportům, vypravovaným do osvětimského cikánského tábora z Prahy: 11. 3. 1943 šlo o dvacetičlennou a 19. 10. 1943 o sedmičlennou skupinu.

Cikánský tábor v Letech byl internačním zařízením, v němž byla v období nacistické okupace nuceně soustředěna část českých etnických Cikánů a osob žijících „po cikánsku“. Tábor plnil stejnou úlohu jako souběžný cikánský tábor v Hodoníně, který byl určen pro koncentraci podobných vězňů z Moravy. Muži, ženy a děti v nich internovaní jsou pojmenováni postaru jako Cikáni a v některých pasážích s ohledem na posunutý slovní význam označováni dokonce jenom jako cikáni (moderní a dnes už závazné etnonymum Romové by totiž v daném kontextu znělo ahistoricky).

Summary

Gypsy camp in Lety (1942 – 1943)

During the Nazi regime, in a system of forced concentration camps, there were special concentration camps for Gypsies. The purpose of the camps was to exclude from society and re-educate – for an unlimited time – those who were classified Gypsies or Gypsies of mixed blood. This article contains questions put to witnesses of the Gypsy Lety camp in Bohemia and their answers.

Gypsies (as Roma were called at the time) and people with a “Gypsy lifestyle” were interned because they had no permanent residence and traveled to earn their living, which was against a government regulation that was intended to punish criminality and immoral behavior and to insure the safety of the population and their property.

In 1942, a law was passed that was to lead to the final solution of the Gypsy question. 5,803 Gypsies and Gypsies of mixed blood and 5,108 people who lived a Gypsy lifestyle and 948 other individuals were rounded up. Most were freed after their identity cards were taken and replaced by Gypsy identity cards. The smaller group were considered asocials and were committed to protective custody; these with their families were dragged off to Gypsy camps. At least 1,300 men, women and children, including 36 newborns, born in the camp, went through the Lety Gypsy camp.

The brutal anti-Gypsy approach was decreed, directed and executed by the occupation force of the Protectorate of Bohemia and Moravia. Basically, Germans gave the orders and headed the police and Czechs carried out the orders.

The direction of the Lety camp remained in the competence of Czech public authorities, who were under supervision of the Germans. The provincial authority, as operator of the camp, employed all of the camp personnel (commander, economic administration, guards, and other employees in plain clothes). Camp employees were usually former provincial policemen who were armed and wore their own uniforms. The camp commanders were two former provincial policemen who supervised the economy and the guards (30-50 abusive and cruel former provincial policemen who beat and assaulted the inmates). In addition to this plain-clothes personnel there was also a medical staff.

After 1945, only a very few of the above-mentioned people stood before the special people's court in Prague to answer for their activity during Nazi occupation. Friedrich Sowa was the only man to be punished, condemned to ten years in jail; in the decision, however, the court acquitted him for co-responsibility in the death of 4,701 Protectorate Gypsies who were deported to certain death in Auschwitz on his orders. The criminal cases against other accused men, i.e., Josef Šejnoha, Ladislav Moravec and apparently also Josef Janovský, on the other hand, were dropped. The postwar lustration committee for public employees, before whom stood former supervisors of the Lety camp, Josef Hejduk and Josef Luňáček, both for torture and ill treatment of prisoners, ended with the same outcome: the former received only a reprimand; the latter was freed.

There are no words to express the hardship, suffering and humiliation of the prisoners in the Lety camp. People washed in a washroom with non-functioning showers or in a nearby pond and only in long and irregular intervals. Later a reservoir for water was built but the water had to be used very sparingly. Drinking water was also very scarce: one well provided for the over-full camp did not suffice and it was necessary to bring some in to master the occasional calamitous insufficiency.

Early on, prisoners were quartered in groups: men and boys in barracks 1–16, children up to the age of 8 in barracks 17-20 and in the one large barracks, and women and girls in barracks 21-36. Each of the barracks could hold 4-6 people, the large barracks 80. After the camp had been running for three days, it was filled to capacity and, three weeks later, the limit was exceeded. At the end of August 1942, 10 or more adults and youths were stuffed in each of the smaller barracks, and in the large barracks as many as 260 children were crowded together. To house the excessive number of prisoners, they had to build more new barracks, but even this measure did not relieve the overcrowding of the camp, which became, for the whole time of its existence, a constant and insoluble problem.

The diet of the prisoners was made up of a daily allotment of bread and three basic, insufficient meals, which were prepared in the camp kitchen. Former prisoner Václav Studený testified to the quality and quality of the food as follows: *"Our usual diet consisted of hot coffee with a piece of bread in the morning; soup, into which they had thrown the outer leaves of a head of cabbage, etc., more dirty grub and not at all clean, they threw it like that into the soup, the way it was picked. In addition, there were potatoes, into which was mixed either lettuce or carrot. The lettuce was boiled with the potatoes and mixed with them. For dinner there was soup again, the same one we'd had for lunch... The internees were so hungry in the camp that some of them who had good stomachs ate the potato skins from the dishes prepared for the pigs."*

Prisoners were added to the camp in the summer months of 1942. Men who were to work outside had work shoes and black military uniforms, while women and children were able to keep their light and worn-out or torn clothing, while they had worn-out shoes or, generally, none at all. With the arrival of cool weather, the women also had to be given at least military pants, while, in the camp workshops, slippers were quickly made from rags for children or wooden shoes were bought for them.

The neglect of necessary conditions of cleanliness and hygiene, bad, insufficient food and an insufficiency of water weakened the bodies of the prisoners and infectious diseases spread. In addition to numerous children's diseases and other usual illnesses, there were two especially dangerous diseases, typhoid fever and typhus (1942-3), which caused the camp area to be quarantined. This lasted until the final transport to Auschwitz-Birkenau.

The Gypsies' culture was devastated: their carts, musical instruments, and traditional clothing were confiscated. In the camp, the language became German, and to communicate in Czech or any dialect was forbidden. If children went beyond the camp gate, they were deprived of school attendance.

Communication with strangers was almost never permitted. Only with the commander's permission could one write two letters a month and receive two letters or a package of up to 3 kilos. Everything was censored. If there was anything wrong, correspondences were not delivered. Therefore, few letters were sent and so contact of the prisoners with the outside world basically stopped.

A high wooden fence and armed-guards with dogs discouraged people from escaping. During the existence of the camp, 107 men, women and children attempted to escape. Only 1/3 were successful.

Everyone was required to work. Men worked in the camp on their crafts in the workshops or in the kitchen. Male groups worked building roads and in the woods. With women and children, they helped harvest wheat and potatoes. Some women cleaned the camp, did the laundry and helped in the kitchen, watched over small children or cared for the sick in the camp hospital. School-age children had small jobs and they had to learn basic reading and writing.

326 men, women and children died. The most common causes of death were pneumonia, stomach catarrh, enteritis, typhoid fever and typhus, heart failure, etc. Many newborns and infants died. 36 babies were born, practically all weak and undernourished and died shortly after birth. The Lety camp was not an extermination camp, but because of the harsh conditions one-fourth of the inmates died in the camp.

In 1943, the majority of those who survived in the camp ended in transports headed for Auschwitz or Auschwitz-Birkenau.

Valerie Levy

— Spomienka s Danielu Hivešovú-Šilanovú

1. 2. 1952–26. 8. 2008



| Dana Hivešová-Šilanová |

Koncom tohtoročného horúceho leta vydali tlačové agentúry smutnú správu: *Po ťažkej chorobe dnes skoro ráno zomrela spisovateľka, pedagogička a dlhoročná šéfredaktorka novín Romano nevo ľil, Daniela Hivešovú-Šilanovú.* Táto správa zaskočila aj tých, ktorí o jej zdravotných problémoch vedeli, jej najbližších priateľov a spolupracovníkov. Všetci si kladli otázku: Ako to bude ďalej bez Danky? Je vôbec možné ju nahradiť?

Daniela Hivešová sa narodila v Bratislave, tu získala aj základné a stredoškolské vzdelanie. Na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského vyštudovala odbor slovenčina – estetika. Už počas štúdia pôsobila v amatérskych divadelných súboroch. Popri redakčnej práci písala poéziu, počas života vydala deväť básnických zbierok. Na východné Slovensko sa dostala ako dramaturgička a scenáristka Podtatranského divadla v Spišskej Novej Vsi. A keďže sa vydala za režiséra prešovského divadla Jána

Šilana, jej životná dráha pokračovala v tomto meste. Popri redakčnej práci v podnikovom časopise Závodov priemyselnej automatizácie založila a viedla rómsky folklórny súbor „Romane čhave le čhavenca“, ktorý výrazne ovplyvnila osobitou choreografiou a scénickým cítením. Súbor v roku 1986 vystúpil v programe autora a režiséra Viliama Grusku „Ludia z rodu Rómov“ na Folklórnom festivale vo Východnej. Tento program sa pre dejiny našich Rómov stal významným medzníkom, pretože prelomil dovtedajšie tabu o Rómoch ako osobitnom etniku v našej spoločnosti.

Rómom a ich kultúre sa mohla D. Hivešovú-Šilanová venovať s plným nasadením až v novej politickej situácii po roku 1989. V roku 1991 založila Združenie Jekhetane/Spolu, ktoré začalo vydávať noviny *Romano nevo ľil* (pôvodne *Romano ľil*) a stala sa jeho šéfredaktorkou.

Významne sa podieľala na činnosti novozaloženého rómskeho profesionálneho divadla Romathan, jednak ako dramaturgička, ale aj ako autorka dvoch hier: *Than perdal o Roma/Miesto pre Rómov* (1992) a *Baro primašis Baro/Velký primáš Báro* (1994). Jazykovej a pohybovej výchove budúcich hercov pre toto divadlo sa venovala ako pedagogička na Strednej umeleckej škole v Košiciach. Popritom stihla aj písať, vydala niekoľko rozprávkových knížiek pre deti: *Zuzankine motýle*, *Chlapec s čajkou* (1994), *Vtáčatko Koráločka* (1996) a *Zvonček mužiček*. V rámci celosvetového projektu „1000 žien na Nobelovu cenu mieru“ bola v roku 2005 nominovaná (ako jedna z dvoch zo Slovenska) na toto prestížne ocenenie.



| Dana Hivešová-Šilanová |

Chronologický výpočet aktivít a dosiahnutých úspechov Danky Hivešovej-Šilanovej málo hovorí o jej dobromyseľnej povahe, entuziazme a plnom nasadení, s ktorým sa púšťala do každej svojej činnosti. Pritom nikdy nepresadzovala seba, ale vždy dávala priestor pre uplatnenie samotným Rómom (v tomto ohľade pripomínala zosnulú doc. Milenu Hübschmannovú). Preto neprekvapuje, že vysokoškolskí študenti vo svojich testoch z romistiky viackrát medzi významné súčasné rómske osobnosti zaradili aj D. Hivešovú-Šilanovú, vnímali ju ako Rómku. Danka bola dušou Rómka, ktorá s Rómami cítila, za nich trpela a za nich bojovala. A to napriek tomu, že sa často stretala s tým, čo poznajú aj ďalší Nerómovia, ktorí sa o Rómov cieľavedome zaujímajú, či už o ich dejiny, kultúru, alebo im pomáhajú v sociálnej či inej oblasti. Sú ako medzi dvoma mlynskými kameňmi: „bieli“ ich vnímajú ako romantických a naivných rojkov, pre Rómov ostávajú často ako „gádžovia, ktorí si svoju osobnú kariéru vybudovali na rómskych chrbtoch“, alebo takí, ktorí „berú od štátu peniaze, ktoré mali byť určené im“. S takýmito prejavmi sa stretávala aj Danká, lenže na ne nereagovala, akoby ich ani nevnímala. Myslím si však, že jej neboli ľahostajné a že ju v hĺbke duše zraňovali. Cieľom všetkých jej aktivít bolo tolerantné spolužitie všetkých ľudí bez rozdielu ich etnickej príslušnosti.

Hodnotu človeka si často uvedomíme až vtedy, keď ho navždy stratíme. Aj keď sa Da-Hi-Ši (takto sa niekedy dala sama pomenúvať) snažila vychovať svojich nasledovníkov, ktorí budú pokračovať najmä v jej redaktorskej práci, nepochybne nám bude veľmi chýbať.

Arne B. Mann

— Rozhovor s Evou Danišovou



| Eva Danišová (vpravo) se svou sestřenicí Vlastou,
rok 2007 | rodinný archiv |

Eva Danišová, rozená Peštová, se narodila 15.3. 1959. Od narození bydlí se svou rodinou v České Třebové. Vychovali ji její prarodiče, u kterých prožila láskyplné dětství. V roce 2004 ukončila na Evangelické akademii v Praze dálkové studium Střední sociálně právní školy. Absolvovala také mediální kurz na Vyšší odborné škole publicistiky v Praze. Spolupracuje s romským časopisem Romano voďi jako překladatelka do romštiny. V současnosti pracuje jako terénní pracovník v Ústí nad Orlicí. V roce 2007 se zúčastnila literární soutěže v romštině vě-

nované poctě Mileny Hübschmannové. Přestože vzbudilo velkou pozornost, nebylo její dílko ovšem dosud publikované. I proto jsme se rozhodli věnovat její osobnosti a tvorbě místo na stránkách našeho periodika.

LV: *Džanav, hoj imar ciknovarbatar rado genehas, aľe leperes, kana tiro kamiben kijo gende ulila?*

ED: Imar ciknorestar igen kamavas o gende. Andre školka, kaj phiravas, amenge genelas e učitelka o čechike paramisa. Has amen khere gramofonos the o papus mange mukhelas pre platňa o gadžikane paramisa. Nekhbuter e Karkulka. Tiš šunahas e relacija Hajaja, oda has sako d'ives andro radios.

LV: *Savi gendi genehas sar čhajori jekhradeder?*

ED: Paľis phiravas andre družina, bo e baba phirelas andre buti. Odoj has but gende. *Honzíkova cesta, Broučci*. Sar man sikhadom te genel, ta imar mange korkori genavas. Jekh knížka vičinen *Divoký pes Dingo*, irinda la rusiko autoris Ruvim Frajerman, ta oda has miri nekhfeder. Sar somas imar bari, ta geľom andre knížnica the andom la mire čhajenge te genen.

LV: *Savo autoris sas vaš tuke sar čhajorake jekhfeder?*

ED: Sar mange has deš berš, ta somas vaj duj čhon andre špitala, has man o šargo nasvaľipen. Odoj gendom upre savore knížki, so odoj has. Leperav, hoj odoj genavas *Ať hodí kamenem* le Kožíkostar, *Dívěnka z hor*, *Na větrné hůrce*, *Jana Eyrová...*, *Manon Lescaut...*, but kajse knížki. Andre škola amenge tiš phenenas, so te genas. Sar has miri era andre škola, ta genahas *Timur a jeho parta...*, *Červená kůlna...*, *Psoblavci*. Na has man jekh nekhfeder autoris.

LV: *Vím, že jsi vždy ráda četla, přesto, vzpomínáš si, kdy se Tvá láska k literatuře zrodila?*

ED: Už od malička jsem měla knížky moc ráda. Ve školce, kam jsem chodila, nám četla učitelka české pohádky. A doma jsme měli gramofon, na něm mi dědeček pouštěl gádžovské pohádky na desce. Nejvíc Karkulku. Taky jsme poslouchali relaci Hajaja, to bylo každý den v rozhlase.

LV: *Kterou knížku jsi jako dítě měla nejradši?*

ED: Pak jsem chodila do družiny, protože babička chodila do práce. Tam bylo hodně knížek. *Honzíkova cesta, Broučci*. Jen co jsem se naučila číst, už jsem si četla sama. Jedna knížka – jmenuje se *Divoký pes Dingo*, napsal ji ruský autor Ruvim Frajerman – ta byla moje nejoblíbenější. Když už jsem byla dospělá, šla jsem do knihovny a půjčila jsem ji svým holčákům, ať si ji taky přečtou.

LV: *Kterého autora sis jako dítě oblíbila?*

ED: Když mi bylo deset, strávila jsem asi dva měsíce v nemocnici se žloutenkou. A tam jsem přečetla všechny knížky, které tam byly. Pamatuji si, že jsem četla např. *Ať hodí kamenem* od Kožíka, *Dívěnka z hor*, *Na větrné hůrce*, *Jana Eyrová...*, *Manon Lescaut...* Hodně takových knih. Ve škole nám taky říkali, co máme číst. V době mé školní docházky jsme četli *Timur a jeho parta...*, *Červená kůlna...*, *Psoblavci*. V té době jsem neměla nějakého autora za nejoblíbenějšího.

LV: *Ko tuke delas godi, saves autoris te genel?*

ED: Te somas phureder, ta phiravas andre knižnica, na džanavas, so mange te lel, ta lavas ole knižki, so o manuša denas pale. Varesave has igen lače. O rusika autora o Dostojevskij, o Tolstoj.

LV: *Save autori abo savo žanros genebas jekh-radeder sar bari?*

ED: Genavas savoro, so mange avlas tel o vasta... o detektivki, maribnaskeri literatura, jekh knižka igen kamav, vičinen la *A bylo ticho*... o autoris hin Lev Nikolajevič Lvovič, hin pal late the filmes *A jitra jsou zde tichá*. Palis phučavas le gadžendar, kas prindžaravas, so mange te požičnav. Avka mange avle andro vasta ajse knižki sar *Vejce a já, Moštárna, Sofina volba, Na východ od ráje*... but igen šukar literatura. Tiš rodavas knižki, kaj irinen pal o Roma.

LV: *Save a so pal lende mišl'ines?*

ED: Me bisterav le autoren, oda hin miri bi-bacht. Genavas *Cikáni*, so irinda o Karel Mácha, e gendi *Trhani, Povídky*, so irinda o Gorkij, akana na čirla genavas e gendi *Děvčátka rozdělaj ohníček*, so irinda o Martin Šmaus. O romani – gende, so na irinen o Roma, sikhaven o romano dživipen sar romantika..., sar svetos, kaj hine o rituala. Aver oda hin andro gende, kaj hine o historicka fakti. Pal o baro dujto mariben, pal o holocaustos. Oda hin bari dukhađi historija.

LV: *Kdo tě ve výběru autorů ovlivnil?*

ED: Když jsem byla starší, chodila jsem do knihovny. Nevěděla jsem, co si mám vybrat, tak jsem vybírala ty knížky, které lidé zrovna vraceli. Některé byly opravdu krásné. Jako ruští autoři Dostojevskij, Tolstoj.

LV: *Jaké autory či jaký žánr jsi nejvíce četla v dospělosti?*

ED: Četla jsem všechno, co mi přišlo pod ruku... detektivky, válečnou prózu, jednu knížku mám opravdu moc ráda, jmenuje se *A bylo ticho*, autorem je Lev Nikolajevič Lvovič, její filmová podoba nese jméno *A jitra jsou zde tichá*. Pak jsem se ptala gádžů, svých známých, co si mám půjčit. Tak se ke mně dostaly knížky jako *Vejce a já, Moštárna, Sofina volba, Na východ od ráje*... opravdu velice krásná literatura. Taky jsem vyhledávala knížky, kde se píše o Romech.

LV: *Jaké a jak na Tebe působily?*

ED: Zapomínám autory, to je můj problém. Četla jsem *Cikány*, co napsal Karel Mácha, knížku *Trhani, Povídky*, které napsal Gorkij, teď nedávno knížku *Děvčátka rozdělaj ohníček*, co napsal Martin Šmaus. Romány – knihy, které nepíší Romové, představují život Romů jako romantiku... jako svět plný rituálů. Jiné je to ovšem ve vědeckých publikacích, kde jsou historická fakta. O druhé světové válce, o holocaustu, to jsou opravdu velmi bolavé dějiny.

LV: Kana dodžanlal, hoj ekzistinel e romaŋi literatura?

ED: Jekhvar tosara džavas andre buŋi, the geŋom mange te cinel o cigaretŋi. Odoj andre trafika has avri thodo romano žurnalis *Amaro lav*. Duminav, hoj oda has vaj 1989-90 avka varesar. Paŋis mange cinavas sako čhon. Irindom andre tiš varesavi cikŋi najivno poezija. Hin man khere o ŋil, so mange bičhada e redakcija, the hin odoj tele irindŋi e Lada Viková. Oda has predal mande perše romane teksti, so dikhŋom.

LV: Ta adaj šundam pal peste perševav. Ola tire gilutŋa gejele avri, na?

ED: Imar kecivar oda ŋil rodavas, hoj tuke sikhavava, no, jekhvar les rakhav, paŋis pale našavav, aŋe hino ke mande garudo. Akor tut na džanavas, aŋe akana som rado, hoj tut prindžarav. O gilutŋa? He, sas oda jekh ciknoro roviben... „čhavale čhajale, ma mukhen le dajen korkoren,“ ...abo avka varesar, paŋis mekh vareso irindom andro *Romano kurko*...

LV: Save gende – so irinenas romane autori – korkori gendal?

ED: Genavas but le Andrejistar Giňostar andro *Romano kurko* leskere paramisa, *O bijav*. Paŋis gendom o Čavargoš, so irinda e Tera Fabiánová. *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou* la Elenatar Lackovonatar. O gende, so irinel e Erika Lakatošová – Oláhová. But brožuri. (*Šaj pes dovakeras, Cikáni v Byzanci the aver...*) Andre škola genavas e paramisa „Pal o trin Vlachi“. Oda has ajso pheras, hoj mek akana upre asav.

LV: Kdy ses dozvěděla o existenci romské literatury?

ED: Jednou zrána jsem šla do práce a cestou jsem si zašla koupit cigarety. A tam, v trafice, ležel na pultě romský časopis *Amaro lav*. Mohlo to být v roce 1989 nebo 1990, tak nějak. Pak jsem si ho kupovala každý měsíc. Taky jsem tam poslala nějakou drobnou naivní poezii. Doma mám ještě dopis, co mi přišel z redakce, je tam podepsaná Lada Viková. Tam to byly první romské texty, které jsem viděla.

LV: A tady jsme se tedy poprvé setkali. Ty Tvé básničky tenkrát, doufám, vyšly.

ED: Už kolikrát jsem hledala ten dopis, že ti ho ukážu, no, jednou ho najdu a pak zase někam založím, ale určitě ho mám někde schovaný. Tehdy jsem tě ještě neznala, ale teď jsem ráda, že tě znám. A ty básničky? Ano, vyšla tam jedna taková plačtivá: „Synové, dcery, neopouštějte své staré mámy...“, „nebo tak nějak. Pak jsem ještě něco napsala do *Romana kurka*...

LV: Která díla romských autorů jsi četla?

ED: Četla jsem hodně povídek od Andreje Giňi v *Romano kurko*. Knížku *Bijav*. Také Čavargoš od Tery Fabiánové. *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou* od Eleny Lackové. Knihy, které napsala Erika Lakatošová–Oláhová. Mnoho brožur. *Můžeme se domluvit* od M. Hübschmannové, *Cikáni v Byzanci* a mnoho jiných. Ve škole jsem četla pohádku „O třech Vlaších“. To byla taková legrace, že se tomu směju i dnes.

LV: Genebas len andre romaňi abo andre čechi-ko čhib?

ED: Igen rado genav andre romaňi čhib. E paramisi „Pal o trin Vlachi“ hiňi igen phe-rasuňi andre romaňi čhib, aľe sar kamen te phenel gadžikanes, ta imar oda nane avka pherasuno. Te hin e gend'i irimen gadžikanes, ta mange jekh, tiš la rado genav.

LV: Savo autoris sas vaš tuke jekhpäšeder?

ED: Na džanav, so upre te phenel, som sik-had'i te genel lachi literatura. O romane au-tora anen vareso nevo, ajso folkloris, o goda le phure Romendar. Hin andre te šunel mek čeporo e historija, oda, hoj amen, o Roma, džanas, hoj o dživipen hin pharo. Hin amen-ca o mule, o phure, o čhavore. Duminav, hoj o gende nane pal o civilno dživipen, aľe hin andre buter o folkloris.

LV: Sar dikbes pre adad'ivesutňi romaňi litera-tura ke amende?

ED: Na džanav te phenel, či hiňi lachi, abo na. Predal mande oda hin avka, sar te uľon o čhavore. Jekh hino bareder, jekh cikneder. Jekh šukares gilavel, aver te gilavel na džanel. Som lošal'i te genav romaňi literatura, roma-ne autoren, no mek užarav, či maškar lende na ela vareko mek feder. Hin phares te irinel, predal o but manuša. Me oda šunav avka, hoj o romane autora irinen ča predal o Roma, aver manuš phares achalol e romaňi literatu-ra. The te imar irinen, ta nane but džene, so džanen te irinel romanes. Andre aver čhib če-poro našľol e romaňi specifika.

LV: Četla jsi je v romštině nebo v češtině?

ED: Já čtu moc ráda v romštině. Třeba ta po-hádka „O třech Vlaších“ je opravdu tak le-grační v romštině, ale kdyby se to mělo přelo-žit do češtiny, tak už to tak srandovně není. Vlastně je mi jedno, jestli je knížka psaná romsky nebo česky, čtu ji stejně ráda.

LV: Který autor Tě nejvíce zaujal?

ED: Na to nevím, co bych řekla, jsem zvyklá číst dobrou literaturu. Romští autoři přináše-jí něco nového, takový ten folklór, myšlení starých Romů. V jejich dílech je cítit ještě ta stará romská historie, i to, že my, Romové, víme, jak těžký je život. A že jsou s námi zem-řeli, staří i děti. Myslím, že ty knížky nejsou ani tak o běžném životě, ale je v nich hlavně ten folklór.

LV: A jak bys hodnotila současnou romskou lite-raturu u nás?

ED: Nemohu říci, jestli je dobrá nebo ne. Pro mne je to tak, jako když se rodí děti. Jedno je větší, jiné menší. Jedno má talent ke zpěvu, druhé zpívat neumí. Jsem šťastná, když čtu romskou literaturu, romské autory, ale stále čekám, jestli se mezi nimi neobjeví někdo ješ-tě lepší. Je těžké psát pro všechny lidi. Já to cí-tím tak, že romští autoři píší jen pro romské čtenáře, kdo není Rom, těžko může pochopit romskou literaturu. A když už píší, tak není tolik lidí, kteří umí romsky psát. A v jiném ja-zyce se trochu ztrácí to, co je specificky rom-ské.

LV: Kana tuke avlas pre god'i, hoj the tu vareso irineha?

ED: Me irinavas, sar phiravas pro žurnalisticko kurzos andre Praha, bo man šunavas sar bari žurnalistka. Na irindom nič, so vaš vare-soste mol, ča ajse lavora pal miri baba, the pal o dživipen. Našti phenav, hoj oda hin e literatura.

LV: Perše irinehas romanes abo gadžikanas?

ED: Akor sar dikhlom o romano *Lačho lav*, ta irindom romanes. But kamavas te sikhľu-vel romanes te irinel.

LV: U pro žurnalisticko kurzos irinehas romanes abo čechika?

ED: Ta odoj amendar kamenas čechika buťa... dine amen the specificko ukolis, te pisinavas romaňi paramisi, aľe andre čechiko čhib... Oda has regulerno žurnalisticko škola. Pisinahas the diktati.

LV: Akorestar džalas imar but paňi het, phen mange, probinehas te čhinel mek vareso, abo tut ispidňa ča oja sutáža vaš e pativ la Milena Hübschmannovo?

ED: Džanavas, hoj e Milena has igen lachi džuvľi, čačes le Romen kamelas, irinavas vaš lake, bo mange pharo pal late...

LV: So tuke pašeder – e poezija abo e proza?

ED: Igen kamav e poezija, nekhbuter le K. J. Erbenos. Oda has predal mande, sar somas terňi, sar rűžencos. No e proza kamav buter, bo te hin mištes irind'i e gend'i, ta manuš (me)

LV: Kdy napadlo tebe poprvé psát?

ED: Já poprvé psala, když jsem chodila na žurnalistický kurz do Prahy, protože jsme se cítila jako velká novinářka. Nenapsala jsem ale nic, co by za něco stálo. Jen takové krátké střípky o mé babičce, o životě a tak. O tom nemohu mluvit jako o literatuře.

LV: Psala jsi nejprve česky nebo romsky?

ED: Tehdy, jak jsem viděla romské *Lačho lav*, tak jsem psala romsky. Moc jsem toužila naučit se romsky psát.

LV: A na tom žurnalistickém kurzu jsi psala romsky nebo česky?

ED: Tak tam po nás chtěli, abychom psali česky... dali nám ale taky specifický úkol, napsat romskou pohádku, ale v češtině. Byla to opravdu žurnalistická škola. Psali jsme i diktáty.

LV: Od té doby uteklo hodně času, zkoušela sis psát ještě něco nebo Tě přiměla až soutěž věnovaná poctě Mileny Hübschmannové?

ED: Víím, že Milena Hübschmannová byla velmi dobrý člověk, Romy měla opravdu ráda, psala jsem pro ni, protože je mi těžko, chybí mi...

LV: Je ti bližší poezie nebo próza?

ED: Poezie si velice vážím, nejvíce K. J. Erbeny. To byl pro mne, když jsem byla mladá, jakoby rűženec. Ale prózu mám radši, protože když je knížka napsaná dobře, tak člověk jako

bisterel pre savoreste. Či les vareso dukhal, či hin les dukh pro jilo. Me bisterav the te tavel, the te džal andre skl'epa. Akana genavas, so irinda e Tereza Boučková, *Rok kohouta*. Duminav, hoj oda hin igen šukar gend'i, pal o romane čhavore, pal o pharipen lenca, pal o dživipen.

LV: Šaj imar gend'al e Sudba ursitorů, so irinda o Mateo Maximoff? Sar tut šunehas, kana la genahas?

ED: Duminav, hoj e gend'i igen mištes sikhavel o romane tradiciji, paživ, jagalo rat, the oda, hoj o Roma paťan, hoj na dživas ča amen, ale hine amenca the amare mule, the paťan, hoj so amen užarel, oda ela. Šunavas man avka, sar somas cikni the e baba mange vakere las tiš o paramisa.

LV: Paťav, hoj the tu mek barvalareha e romaňi literatura. Kereha tuke časos, abo hin tut varesave konkretna ideji?

ED: Na, nane man ideji, o romanone autora len e god'i nekhbuter peskere dživipnestar, miro dživipen andro jekh romanos na rešlöl... na som literatka, bo hin man bari paživ kijo manuša, so čačes kerde lachi literatura... Ko džanel, so phenava, sar avava phureder, varekana vareso irinav, the paľis čihav het. Mek dikhaha.

já zapomene na všechno. Já zapomenu i navřit nebo dojít na nákup. Teď třeba jsem četla knížku od Terezy Boučkové – *Rok kohouta*. Myslím, že to je moc dobrá knížka o romských klucích, o starostech s nimi, o životě.

LV: Měla jsi už možnost přečíst Sudbu ursitorů od Matéa Maximoffa? Jak na Tebe působila?

ED: Knížku jsem přečetla za jeden večer. Myslím, že kniha skvěle přibližuje romské zákony, tradice, vášně a víru v nadpřirozené síly. Připomnělo mi to mé dětství, jak, když jsem byla malá, vyprávěla mi babička právě takové příběhy.

LV: Doufám, že i Ty romskou literaturu ještě obohatíš. Uděláš si na ni čas nebo máš už konkrétní plány?

ED: Ne, konkrétní plány nemám, románoví autoři čerpají nejvíce ze svého života a můj život by se do jednoho románu ani nevešel..., ale nejsem literátka a velmi si vážím dobrých spisovatelů... Kdo ví, co řeknu, až budu starší. Někdy si něco píšu a pak to zahodím. Ještě uvidíme.

Eva Danišová Pal miro papus

Mire papus vičinenas Barovčak. E baba les nekhbuter vičinelas „kuduš the kurevňikos“. Has len pharo dživipen, avka sar savore Roman. Jekhvar kajso, jekhvar ajso...

Kamav te phenel, hoj le papus igen kamas, bo man la babaha likerde avri.

Sar ul'iom, ta na has o papus khere, bo ačhila andre Opava. Bešenas odoj, a'e miri baba lestar denašla het. But pen duj džene halasinde, joj bešla pre mašina the avla andro foros Česká Třebová. Miri daj has manca phari, the tiš laha gejľa. Pa'is ul'iom, likerenas man jon duj džena, no o papus pes do džandľa, kaj hine, ta avla pal e baba. Mange akor has vaj duj čhon. E baba mange kada sa vakerelas.

Jekhvar rači o papus avel, durkinel pre blaka, vičinel: „Haňo, sal adaj, oda me o Janoš!“

Akana šunel te rovel cikne čhavores, phenel peske: „Ta so oda?“

E baba les mukhľa andre, a'e duma leha na delas. Has pre leste but rušli, bo akor Opavate lake o papus čorda varesave love, oda sar te la murdardahas, bo joj has bari gazdiňa, džanelas nisostar te kerel love. Čori, šoha nika pal ole lovere na chaľa, ča len ginelas upre, garuvelas the sar kampelas mire bačiske, mira dakere phraleske, ta lidžalas leske. E baba nika pro svetos na kamelas avka sar les. O dživipen vaš leske delas. Na has la buter čhave, ča miri daj the o bačis.

Eva Danišová O mém dědečkovi

Mému dědečkovi říkali Barovčák. Babička mu nejčastěji říkala „žebráku a kurevníku.“ Měli oba moc těžký život, tak jako všichni Romové. Jednou takový, podruhé onaký...

Chci říct, že jsem dědečka velmi milovala, protože mě společně s babičkou vychovali.

Když jsem se narodila, tak u nás doma zrovna nebyl, protože zůstal v Opavě. Bydleli tam s babičkou, ale hrozně se pohádali a babička od něho utekla. Jednoduše sedla na vlak a dojela do města Česká Třebová. Moje maminka už byla těhotná a jela s ní. Potom jsem se narodila a společně se o mně staraly. Když se děda dověděl, kde jsou, tak přijel za babičkou. Mně tenkrát byly asi dva měsíce. Babička mi často tuto historku vyprávěla.

Jednou večer dědeček přijel, klepal na okno a volal: „Haňo, to jsem já, Janoš, jsi tam?!“

Najednou slyší pláč malého dítěte, říkal si: „Co to je?“

Babička ho pustila dovnitř, ale nemluvila s ním. Ona se na něho zlobila, protože tenkrát v Opavě jí ukradl nějaké peníze, a to bylo, jako by ji byl zabil, protože babička peníze prostě milovala. Uměla z jedné koruny ušetřit deset. Chudinka, nikdy si těch ušetřených peněz neužila. Jen je velice ráda přepočítávala, schovávala je pro mého strýce. Když potřeboval, tak mu je babička s velkou radostí vždy dala. Milovala ho nejvíc na celém světě. Neměla víc dětí, jen maminku a jeho.

Ta o papus avľa andre the phučel latar: „Ta so, Haňo, kaskero čavoro?“

E baba duma na del! Akana o papus duminelas, hoj som lakeri. Hoj hin la avre muršeha čavoro.

Na džanelas, hoj miri daj has manca phari. Akor mek e baba na has but phuri, has lake vaj tranda the ochto berš.

O papus imar na džanelas, so te kerel. Na kajsi choľi chalas. Chudľa lake te rakinel. Ušľel upre, hoj la marel, chudľa la te koške-rel: „Ta tu lubňije, sukervica the morovica tuke te marel pro nakh, mandar denašľal, avre muršeha tut presuťal, akana hin tut kadaj cikno čavoro, imar me tut murdarav. Phen, kastar hin tut kada čavoro, džav, murdarav the les.“

Miri baba has cikňori, ajso štumprľikos, aľe na delas pes leske. Asalas tel o nakh, aľe imar daralas lestar, bo miro papus has baro beng, sar chalas choľi. Ta e baba leske phenel: „Barovčakona, ta so diliňalos avri, sem oda la Julkakeri čhajori. Vičinas la Evička.“

O papus mekh buter chudľa te rušel, bo na džanda, hoj miri daj phari. Phenel la babake: „U kaj e Julka, te oda lakeri čhajori. Sar oda, hoj nane paš late! O benga tumen mi len, so tumen duj džeňa paratinen!“

E baba na džanelas, so leske te phenel, bo miri daj geľľa akor pre zabava. „Maj avela,“ phenďa leske.

Ta užarenas so duj džene mira da. Kampla či na kampľa, miri daj na avelas pale. O papus imar la babake na pačalas. Pale pes laha halasinelas, košelas, rakinelas lake. Phe-

Děda se jí ptá: „Tak co Haňo, čí to je dítě?“

Babička opět neodpovídala! Děda si myslel, že jsem její dítě. Že má dítě s jiným mužem.

Nevěděl totiž, že moje maminka byla těhotná. Tenkrát byla babička ještě mladá, bylo jí asi třicet osm let.

Děda si nevěděl rady. Měl vztek. Začal babičce hrozně nadávat. A babička s ním opět nepromluvila. V tom děda vstal, chtěl ji bít, začal ji proklínat: „Aby tě všechny nemoci sežraly, utekla jsi ode mně, máš dítě s jiným mužem, a teď tady máš jeho dítě, já tě zabiju. Řekni, s kým to dítě máš, ať ho můžu taky zabít.“

Babička byla proti dědovi hrozně maličká, takový štamprlíček, ale nedala se. Smála se, ale věděla, že žerty musí stranou, protože děda byl velký prudšas. Tak mu říká: „Barovčáku, co blázníš, vždyť to je dítě naší Julky. Říkáme jí Evička.“

Děda se ještě více rozzlobil, protože nevěděl, že je moje maminka těhotná. Říká babičce: „A kde je Julka, když to je její dítě. Proč není u dítěte! Ať vás obě dvě čerti vezmou.“

Babička nevěděla, co mu má říct, protože maminka šla tenkrát na zábavu. „Hned přijde,“ řekla dědovi.

Společně potom čekali na maminku. Jako naschvál se maminka nevracela. Děda už zase babičce přestával věřit. Říkal si, že by mě maminka takhle nenechala. Ta ovšem o mně ne-

nelas peske, hoj miri daj man kavka na mukhlahas. E daj pal mande na daralas, bo imar ciknorestar man e baba vaš nič pro svetos na delas. Sar has e daj phari, ta lake e baba cine-las cukrici, torta the phenelas lake. „Oda na cinav tuke, aľe la čhajorake andro per.“ (La da e baba but na kamelas, bo has čhid'i pro papus.) Čačes, joj imar džanelas, hoj me oda avava. Imar andro per man vičinelas Evička.

O papus phirelas upre tele pal o kher, koškerelas so duj dženěn, la baba the mira da, bo na džanelas, kaj hin o čačipen. Daralas pal e baba, bo la kamelas. Daralas pal late, thovavlas la avre muršenca, aľe les korkores has ajci lubňa, kaj zijand te vakerel. Has les trin romňija. Jekh mekh anglal e baba, pal'is mekh aver, sar leha e baba imar na dživelas. Pro phuripen mekh dživelas terňa džuvľijaha the čhavoro les laha has. Miro papus has baro špekulantos Rom, aľe šukar murš, sar hercos. Džanelas te ginel the te irinel, oda has akor maškar o Roma baro čudos. Sako les rado dikhelas, ča miri baba na! Sar pal leste vakerelas, ta les ča košelas. Varekana kamukeri, varekana čačes.

O papus pes chudľa pale la babaha te halasinel, the lake pekľa vaj trin pal o muj, pal o šero. Miri somnakuňi baba čori ča bešelas, the rovelas. Imar na džanelas, so leske te phenel. Na kamelas vika andro kher, bo somas cikňori.

Kavka pen odoj halasinenas, kim n'avľa miri daj. Sar avľa andro kher, ta o papus latar phučelas, sar oda, hoj hin la čhavoro, soske leske na phend'a, kada the koda... O papus la

měla žádný strach, protože jsem už od narození byla více babičky než maminky. Maminka mi vyprávěla, že když byla těhotná, tak jí babička kupovala bonbóny, zákusky a vřdyc-ky jí říkala: „To nekupuju tobě, kupuju to Evičce do bříska.“ (Nikdy neměla maminku moc ráda, protože byla podobná dědovi.) Opravdu, už když jsem byla v břísku, tak mi říkala Evička.

Děda chodil sem a tam, nadával a proklínal už obě dvě, protože ještě pořád nevěděľ, jak se ta věc má. Báľ se o babičku, žárlil na ni, ale sám nenechal na pokoji žádnou sukni. Měl tři manželky. Jednu ještě před babičkou, a potom jednu ještě později, když už s ním babička nežila. Ve svém pokročilém věku ještě žil s mladou ženou a dokonce s ní měl dítě. Děda byl prostě svěťák, ale strašně hezký chlap, vypadal jako herec. Uměl číst a psát, což v té době bylo mezi Romy něco extra. Každý měl mého dědu rád, jen babička mu nemohla přijít na jméno. Když o něm mluvila, tak ho stále proklínala. Někdy jen na oko, jindy smrtelně vážně.

Děda s babičkou se znovu začali hádat. Babička dostala i pár facek. Moje zlatá babička už jen seděla a brečela. Nevěděľa, jak mu to má vysvětlit. Nechtěla žádný křik, protože jsem byla v pokoji.

Tak se dohadovali, dokud nepřišla moje maminka. Když vešla dovnitř, děda se jí hned ptal, jak to, že má dítě, proč mu to neřekla, ptal se na to i ono... Maminka mu všechno

da but kamelas. Kerenas penge la babaha pre choŕi. Joj kamelas le bačis the o papus la da.

E daj leske sa phendā, tiš lestar daralas, bo o papus pes Opavate mardā le Romenca, ola fameliĵatar, khatar has miro dad. Na kame-las, hoj miri daj leha te dživel. E daj les man-gelas, te pre late na rušel. Phenelas leske: „Dado, me tutar daravas, bo na kamehas les, daravas, hoj man čhiveha andal o kher avri, ta našti tuke phendom. Akana imar man hin čhajori, ta av, dikh pre late, savi šukar, sar amenge barol.“

Sar kada o papus šunda, chudŕa te rovel, iŕa man pro vasta, čumidelas man, mindar man kamelas.

Paŕis avka dopejŕa, hoj ačhiŕom paš lende, the e daj amenca imar na has.

Na džanav ko lendar duje dženendar man buter kamelas, či e baba abo o papus, bo so duj džene manca kerenas baro baripen. Šoha ňikda mange na phende jekh na lačho lavoro, avka man kamenas, hoj mekh akana som olestar džidi. Pregejŕa imar but paŕi, sar dživav, jon imar so duj čore mule, aŕe andre miro jilo dživen the den man zor. Te phandav o jakha, šunav le papus, sar bašavel pre lavuta, dikhav les, sar kerel o kašta, sar kerel o pherasa, šunav les duma te del...

vysvětlila, také se ho bála, protože děda se tenkrát v Opavě popral s Romy z otcovy rodiny. Nechtěl, aby maminka s otcem žila. Maminka dědu prosila, ať se na ni nezlobí. Říkala mu: „Tati, já jsem se bála, že mě vyhodíš z domu, nemohla jsem ti to říct. Teď už mám holčičku, tak se na ni podívej, jak je hezká, jak nám pěkně roste.“

Když to děda slyšel, začal plakat, vzal mě do náruče, líbal mě a hned si mě zamiloval.

Nakonec to dopadlo tak, že jsem zůstala u babičky a dědy. Maminka s námi už nebydlela.

Nevím, kdo z nich mě měl víc rád, jestli babička nebo děda, protože oba dva na mě nedali dopustit. Nikdy mi ani slovíčkem neublížili. Dali mi tolik lásky, že z ní čerpám dodnes. Dnes jsem už starší, oba mí prarodiče jsou už chudáčci mrtví, ale v mém srdci žijí a dávají mi sílu. Když zavřu oči, slyším dědečka hrát na housle, vidím ho, jak řeže dříví, jak vymýšlí legraci, slyším ho mluvit...

překlad autorka

— Nenápadná ryzost Ilony Ferkové

Rodící se romská literatura je fenomén významný z mnoha hledisek, z nichž bývají obvykle vyzdvihovány společenské a politické dopady etnoemancipačních snah. V tomto ohledu se o kvalitách literární tvorby Ilony Ferkové nedá pochybovat. Její prózy mohou být vzorem vysoce morální tendenčnosti, která chce ukazovat příkladnou cestu celému romskému společenství. Při posuzování beletrie však s výchovnými hodnotami nevystačíme. Má-li mít spisovatelovo slovo váhu, musí odpovídat i nárokům umění. Pokusím se tedy odhlédnout od kulturně politických souvislostí, abych zvýraznil hledisko literární.

V západní civilizaci hrála romská kultura po staletí roli exotické zvláštnosti. Vnímána byla zvenčí – jako objekt charakteristický především svou jinakostí, jež se zakládala na pevné soustavě stereotypních představ (nezkrotný temperament, citová bezprostřednost, ale také nezodpovědnost, blízkost k přírodní magii apod.). Takto Romy zobrazovala literatura většinové společnosti, takto se oni sami často stylizovali, například při hudebních produkcích. V literárních textech romských autorů z posledních let se dostává víc ke slovu subjekt, tedy nejen to, jak se Romové jeví nebo chtějí jevit světu, ale jak se svět jeví jim.

Je asi příznačné, že autoři, kteří tímto směrem vykročili nejdál, píšou se znatelně menší jistotou než ti, kteří víc setrvávají v tradiční stylizaci. Romské pohádky, legendy, dobrodružné historky, horory či morytáty, které navazují na osvědčené postupy ústní slovesnosti, jsou čtenářsky vděčné už jen díky své poetické barvitosti. Ta je také přibližuje širokému proudu multietnické a multikulturální tvorby, která se ve světě od dob latinskoamerického magického realismu prosazuje stále silněji. Jenže skutečná romská současnost má k takové bájevitě, mýtotvorné atraktivitě dost daleko a texty, které se jí snaží postihnout, působí spíš skromně a bezelstně. Povídky Ilony Ferkové jsou jedinečné svou aktuální tematikou a mravní naléhavostí, s jakou se dotýkají konkrétních, stále živých problémů romské existence v České republice posledních desetiletí. Nenajdeme v nich efekty nespoutané imaginace ani pitoreskní líčení romské výlučnosti. Ferková vypráví o celkem jednoduchých hrdinech, respektive hrdinkách. Ani jejich starosti, tužby a trápení nejsou nijak výjimečné: v textech jde nejčastěji o běžné mezilidské vztahy, o lásku k partnerům, dětem, domovu, o nebezpečné



| Ferková (vlevo) na křtu knihy *Čalo vodí/Sytá duše*,
Praha 2008 | foto MRK, A. Juránková |

vášně, které své oběti přivádějí na scestí, o svízele s obživou či s arogantním panstvím, zejména z řad státních úředníků.

Podobné příběhy známe i z nejvyspělejších světových literatur, jež jim věnovaly pozornost zvláště v éře klasického realismu. Ferková má v této souvislosti docela blízko k mravokárným povídkám, jaké se v 19. století hojně vyskytovaly například v lidových kalendářích. Tímto srovnáním rozhodně nemíním jakkoli zpochybňovat uměleckou hodnotu jejích textů. Naopak. Jistá archaičnost literární koncepce nezvykle a dojemně kontrastuje s často obludnými reáliemi moderní doby: jako by se v prostředí ovládaném nejdřív socialistickou byrokracií, později zase kapitalistickým vydřiduštvím (symbolizovaným „železnými dábly“, hracími automaty) ocitly postavy z Boženy Němcové nebo Josefa Kajetána Tyla. Příčina netkví v podbíživosti konzervativnímu vkusu čtenářských mas, jakému občas vycházejí vstříc někteří „lidoví“ literáti většinové společnosti. Je tragicky autentická: romské komunity se opožděně, tím však ještě bolestněji vyrovnávají se situaci, v jaké se většina evropských národů ocitla za průmyslové revoluce, když se rozkládal tradiční řád venkovských společenství.

Literární hodnota povídek Ilony Ferkové je nenápadná. Její výrazové rejstříky jsou poměrně úzké, sahají však do hloubky. Hlavní tón čtenářskému zážitku udává sentimentalita, což je vlastnost, které si otrlí konzumenti moderní literatury navykli posmívat, a proto se dnes v bezelstně čiré podobě vyskytuje jen vzácně. Ferková nám ji znovu objevuje, a to v prostředí natolik krutém, stísněném, zuboženém, že ji nelze v nejmenším podezírat z maloměšťáckého tíhnutí ke kýči. Podává svědectví o citové vroucnosti, jaká by v jiném literárním kontextu budila přinejmenším rozpaky. Otázkou ovšem zůstává, zda si běžní čtenáři oné skryté ryzosti povšimnou. Obávám se, že exotické zvláštnosti romské existence zůstávají i dnes pro většinovou

kulturní obec přitažlivější než to, co je lidsky univerzální a co je také u Ferkové v popředí zájmu – všední radosti, starosti, hluboké smutky, úzkost, boj o přežití.

Úvod k Příběhům z Anglie se svým vyzněním z textů Ilony Ferkové, které jsem měl možnost číst, vyděluje. Je osobnější, ironičtější, cítíme v něm jistý nadhled.

Summary

The inconspicuous purity of Ilona Ferková

Unlike other Romani authors who write about the exotic otherness of the Roma, a theme that appeals to the majority society, Ilona Ferková writes stories about the Roma's ordinary joys, worries, deep sadness, and struggles for survival.

Valerie Levy

— Vakeriben pal e Anglija

1. Kerav me mište?

O brišind marlas andro oblaki u me bešavas andro autobusis u džavas andre nevi phuv. Gondolinavas, soske avka kerdom, kaj man mukhlom andro baro drom. Andro šero mange bondalonas e godi, či kerdom mište. Na džanav e čhib, na džanav, save gadže odoj. Kerav me mište? Igen daravas pes.

Jaj, ada brišind na preačhol, perel ta perel. So somas te kerel? Joj, šaj likerdom avri. Andro šero mire ideji pes bondalonas sar diline. Jekhvar avka kaj mište, kaj džav, jekhvar kaj šaj ačhilom khere. Ale na! Na denas man smirom, irinenas mange džungale lila, vičinenas mire romeske pro telefonos. Imar na džanavas so te kerel. Sem savoro phendom le phandlenge! U so jon kerde! Nič! Kamle, kaj lenge te phenav, ko mange kada savoro kerel, ta palis jon šaj vareso keren. Sar šaj lenge phendom, ko kada kerel, te korkori na džanavas.

Keravas lači buti anglo romane čhave the daja. Varekaske pes na pačisaľolas, kaj kerav andre škola sikhľardi. Na kamenas ole manuša, kaj te kerav andre škola, vaš oda mange irinenas ole džungale the darade lila.

Terďila o autobusis u o gadžo phenel: „Ko kamel pro budaris, abo te pijel thuvali, šaj džal, deš minuti adaj terďuvaha.“ Daravas man te džal avri, o brišind mindik perlas. Na džav ņikhaj, likerava avri. Joj, imar mi džal het kada autobusis, imar mi avav odej. Igen bari nervozno somas. O šero man dukhalas, kamelas pes mange te sovel u našti zasovavas. O autobusis pes rozgeľa, pal o oblaki čulalas o brišind. The mange andal o jakha pernas apsa. Gondolinav, kaj kerav mište.

2. Pale sam savore jekhetane

Pre aver sera mange dživel e čaj le čhavorenca, imar len na dikhľom duj berš. O jilo mange raďisaľolas the rovelas. Savoro, so sas lačo, mukhlom.

— Příběhy z Anglie

1. Rozhodnutí

Děšť tloukl do skla okýnek, já seděla v autobuse a jela do nové země. Přemýšlela jsem, proč jsem se na tu cestu vydala. Hlavou se mi pořád dokola honila myšlenka, jestli jsem udělala dobře. Neznám jazyk, neznám tamní gádže. Dělán já vůbec dobře? Strašně jsem se bála.

Ten liják snad nikdy nepřestane! Myšlenky se mi v hlavě točily jako splašené. Jednou, že jsem se rozhodla dobře, hned zase, že jsem měla zůstat. Ale ne! Nedali mi pokoj, posílali mi hnusné dopisy, manželovi dokonce volali. Už jsem nevěděla, jak dál. Řekla jsem přeci všechno policajtům! A co udělali! Nic! Ať prý jim řeknu, kdo mi to všechno dělá, potom že budou moct zasáhnout. Jak jsem jim asi mohla říct něco, co jsem sama nevěděla.

Dělala jsem pro romské matky a děti, byla to dobrá práce. Někomu se nelíbilo, že pracuju ve škole jako učitelka. Ti lidi prostě nechtěli, abych ve škole dělala, a proto mi psali ty hrozné dopisy, co naháněly strach.

Autobus zastavil a gádžo, co řídil autobus, povídá: „Kdo chcete na záchod nebo si zakouřit, jděte. Budem tu stát deset minut.“ Bála jsem se jít ven, pořád ještě lilo. Nikam nepůjdu, vydržím to. Ať už jenom ten autobus jede, ať už tam jsem. Byla jsem strašně nervózní. Hlava mě bolela, chtělo se mi spát, usnout jsem ale nemohla.

Autobus se rozjel, po okýnku stékaly čůrky deště a mně z očí padaly slzy. Snad dělám dobře.

2. Setkání

Tam na druhé straně mi žije dcera s rodinou, neviděla jsem je už dva roky. Těšila jsem se, ale zároveň mi bylo do breku. Všechno dobré nechávám za sebou.

Imar sas kijo tosara, sar ačhiłam le autobusiha pre emigračno biro. Somas andre Anglija. Ile amen, le Romen, u phučle, so kamas. Phendās, kaj kamas azil. Ligende amen andro ajso kher u phende, kaj te užaras. Mek bareder man sas nervi, bo užaravas až dži jepaš rat, niž man mukhle pre aver sera. Odoj man užarelas miri čhaj. Rovavas, sar dikhłom angle late baro per. Užarelas ciknes. Avłom ke late khere u lakre duj čhavore pre mande chuřile u rovenas.

Aja ora somas jekhbachtaleder romņi, kaj man dikhav la famel'ijaha. Savori dar pal mande peła tele. So ela tajsa? Pregela mange idea le šereha.

3. Ajso šukariben

Tosara gełam avri. Sas ajso bareder forocis, vičinlas pes Margate. Na paťavas, kaj som andre aver phuv! So dikhav? Pal o aver drom džanas o Roma kheral.

„Servus! Servus!“ vičinahas pal peste.

„Ta kana avłal?“ phučenas mandar.

U me lendar: „Ta the tumen adej san!“ Daha peske o vasta u čumidahas pes. Sas man-ge mišto paš o jilo, kaj man dikhav kherutne Romenca. E čhaj ča asalas: „Kada na užarehas, kaj tut adaj dikhehas savore Romenca!“

Dogelam pro forocis, igen šukar sas, kaj džahas, o gadže pre ma asanas. U me na džanavas, kaj sigeder te dikhel. Vśadzi baro šukariben sas. E čhaj man cirdelas: „Av mek kadej! Na samas mek kadej!“ Cirdelas man u me zderinavas man andro gadže. Oda ča mindig phenavas jekh lavoro, so sikhłilom: Sorry, sorry. Ča mandar e čhaj asalas, kaj som sar diliņi. Kaj pre savoreste phenav sorry.

„Mamo, akana džaha te dikhel paš o paņi,“ phenel e čhaj. „Mek kajso šukariben na dikhłal!“

Čačo la sas! Bari šukar plaža a o paņi igen d'indardo.

„Babo, av andro paņi!“ vičinenas o čhavore.

„Kaj, na džav!“ daravas man. „So te odoj bare mače, chana amen.“

O čhavore ajci asanas mandar. „Kaj, adaj nane!“ vičinenas u cirdenas man andro paņi.

„Užaren, košťolinav, či čačes londo paņi.“

„Hino, hino, babo, londo!“ u čhivenas le vastenca o paņi pre mande. Čačes has londo.

Byla už noc, když autobus zastavil na emigračním. Byli jsme v Anglii. Nás Romy si vzali stranou a ptali se, co chceme. Řekli jsme, že žádáme o azyl. Odvedli nás do jiné místnosti a ať tam počkáme. Nervy mi hrály čím dál tím víc, čekala jsem až do půlnoci, až mě pustí na druhou stranu. Tam na mě čekala dcera. Zahlédla jsem velké břicho, které před sebou tlačila – a rozplakala jsem se. Čeká malé. Dorazili jsme k ní domů. Její dvě děti mi vyskočily do náručí a plakaly.

V tu chvíli jsem byla nejšťastnější člověk na světě. Byli jsme zas všichni pohromadě. Všechn strach ze mě spadl. Co bude zítra? Prolétlo mi hlavou.

3. Taková nádhera

Na druhý den jsme šli ven, do města. Bylo to takové větší městečko, Margate se jmenovalo. Nemohla jsem uvěřit, že jsem v cizině. Co nevidím – proti nám jdou Romové od nás z domova.

„Ahoj! Ahoj!“ volali jsme na sebe.

„A kdys‘ ty dorazila?“ ptali se mě.

A já jich: „Tak vy jste tady taky?“ Podávali jsme si ruce, líbali se na uvítanou. Hned mi bylo lépe u srdce, že se vidím s někým od nás. Holka se mi jenom smála: „Tos‘ nečekala, vid‘, že tady všechny potkáš!“

Dorazily jsme do městečka, bylo moc pěkné. Kam jsme šly, tam se na mě gádžové usmívali. A já nevěděla, kam dřív koukat. Takové nádhery všude kolem! Holka mě popoháněla – ještě jsme nebyly tady, pojd‘, ještě támhle. Táhlá mě za sebou a já narážela do lidí na ulici. Pořád jsem jim říkala to jediné slovo, které jsem se naučila. Sorry, Sorry. Holka se mi smála, že na všechno říkám jen sorry.

„Mami, pojd‘, teď se půjdem podívat k vodě. Něco takového jsi ještě neviděla.“

A měla pravdu! Nádherná pláž a voda až k obzoru.

„Babi, pojd‘ do vody!“ volaly na mě děti.

„Ani náhodou!“ bála jsem se. „Co když tam jsou velké ryby, mohly by nás sežrat.“

„Ale prosím tě!“ smály se mi a táhly mě do vody.

„Počkejte, ochutnám, jestli je opravdu slaná.“

„To víš, že je slaná, babi!“ cákaly na mě.

Bešahas andro baro kher paš o pañi. Andre ada kher bešahas ochto romane fajti. Amen bešahas maškaral. U tel amende bešelas miro phral. Te vakerel anglicika na džanahas amen, o phure. Aľe o terne čhave phirnas andro školi, ta imar achalonas vareso te vakerel. Man sas igen bare nervi, kaj na achaluvavas. Kamavas sigo te sikhľol, aľe na džalas mange andro šero. Mek mišto, kaj džanenas te vakerel mire čaja.

O d'ivesa džanas u mange andro šero has, so adej kerav? E dar pal mande geľa tele a mange avľa avka, sar te pes khere nič na ačhilahas. Sigo bisterďom pre savoro.

„Tajsa tosara vičínav pre emigračka u džav khere,“ phenav la čhake. „Me našti ča avke bešav andro kher a nič te na kerel.“

„Mamo, me džanav, kaj sal sikhad'i te kerel buti anglo Roma, aľe dikh, adaj tuke mište, ıiko tut na cholarel, ıisave ľila tuke na phiren, ıiko tut na daravel. Sikhľoha adaj te dživel. Sem sam adej savore.“ Andr'oda avľa e kirvi.

„The me adej sikhľiľom te dživel. Dikh, imar adej som duj berš. Adaj arakhľom le Devles the o drom, sar te dživel. Užar, aveha manca raťi andre khangeri u dikheha the šuneha, kaj tuke ela mištes pro jilo the pro vodi.“

4. Save probi amen hin

E khangeri sas ajsi cikñi, aľe šukar has. Dikhav, o Roma jekh pal aver avenas peske te bešel andre.

„Kirvi, oda sako d'ives phiren ajci Roma andre khangeri?“

„Ta sar!“ asalas e kirvi. „Adej sa o Roma visal'ile kijo Del. Džanes so? Kajci Romen me dikhľom andre khangeri, ča te vareko merlas u sas pohrebos, ta avenas o Roma. Av het andre, bo na ela amen kaj te bešel,“ cirdel man andre e kirvi.

O rašaj genelas andal e bibla a o gadže the o Roma leske odphenenas. Šunav mište? O rašaj vakerlas anglicika, pregenda jekh koter u paľis dikhľa pre la kirvakeri bori, kaj te genel oj. Oj ušľiľa u geľa te genel. Šunav – genel čechika a u Roma lake odphenenas. Romanes. Ada mange ıigda na avľahas andro šero, kaj andre khangeri šunava trin čhiba. Sar dogenda, iľa o kirvo e gitara u chudľa te bašavel the te giľavel. O Roma the o gadže ušľile u giľavenas romañi svato giľi, so sthoda o kirvo. O Roma giľavenas u o Angličana klapkinenas andro hantgos. Sar džavas andal e khangeri avri, šunavas pes feder a lokeder pro vodi. La kirva sas čačo, kaj kampil pal o Del te džal.

„Igen lačho rašaj amen hin. Sar dikhľa, kaj aven but Roma andre khangeri, kamelas kaj sako te achalol, so ov genel. Vašoda stradľa čechiko bibla u phenda mira borake, ča bi na ka-

Bydleli jsme ve velkém domě hned u moře. Bydlelo nás v tom domě osm romských rodin. My jsme měli byt uprostřed a pod námi bydlel můj bratr. Nám starým angličtina nešla vůbec. Ale starší děti chodily do školy, takže už něco říct uměly. Nervovalo mě, že vůbec nerozumím. Chtěla jsem se jazyk rychle naučit, ale nešlo mi to. Dcery našťestí mluvit uměly.

Dny utíkaly a já začala myslet na to, co tu vlastně dělám. Strach ze mě dávno opadnul a měla jsem najednou pocit, jako by se doma nic nestalo. Rychle jsem na všechno zapomněla.

„Zítřka ráno zavolám na emigrační a jedu domů,“ povídám dceři. „Nevydržím tady jenom tak sedět a nic nedělat.“

„Mami, vím, že jsi zvyklá pracovat, dělat něco pro Romy, ale dívej, tady tě nikdo nerozčiluje, nechodí ti žádné dopisy, nikdo tě ničím nestraší, uvidíš, že se tu naučíš žít. Vždyť jsme tady všichni.“ Do toho přišla kmotra.

„Však já jsem si tu taky zvykla. Vidiš? Už jsem tu dva roky. Našla jsem tady Boha a cestu, jak žít. Počkej, vezmu tě s sebou večer do kostela, až to uvidíš a uslyšíš, hned ti bude líp – u srdce i na duši.“

4. Jak to kde chodí

Kostelík to byl malý, ale pěkný. Koukám – scházejí se tu Romové a jeden za druhým vcházejí dovnitř.

„Prosím tě, to sem do kostela chodí každý den tolik Romů?“ To jsem ji rozesmála.

„Tady se všichni Romové dali na víru. Však víš, jak to bylo u nás, doma se v kostele sešlo tolik lidí jenom, když někdo zemřel a měl pohřeb, to pak bylo v kostele Romů plno. Pojď už, nebo si ani nesednem,“ strkala mě do kostela.

Kněz četl z bible a gádžové i Romové mu odpovídali. Slyším dobře? Kněz chvíli mluvil anglicky, přečetl kousek z Bible a potom se podíval na kmotřinu snachu, ať čte ona. Vstala a šla číst. Poslouchám – četla česky a Romové jí odpovídali. Romsky. To mě v životě nenapadlo, že uslyším v kostele tři jazyky. Když dočetli, vzal kmotr kytaru a začal hrát. Všichni v kostele vstali a zpívali, co kmotr složil. Romové zpívali a Angličani tleskali do rytmu. Když jsem vycházela z kostela, cítila jsem se líp, na duši mi bylo lehčeji. Kmotra měla pravdu, že je potřeba jít za Bohem.

„Máme tu skvělého faráře. Když zjistil, že nás do kostela chodí tolik, chtěl, abysme mu rozuměli. Takže si sehnal českou bibli a řekl snaše, jestli by mu nechtěla pomoci a číst z ní při

melas pal leste te genel čechika. Akorestar phiren savore Roma andre khangeri u gilaven romane gila. Korkori dikhľal, kirvi, kaj paš o Del sam savore jednaka. Ta kaj khere šaj andre khangeri giladam romanes! Aňi o gadže ke amende na sas ajse jileskere sar o Angličana. Paťas, kirvi, kaj khere pes ačhiľa mange, kana phenel o rašaj; Omukhen peske tumare bini u poden peske o vasta. ‘ – paš mande bešelas gadži u joj sigo visalľila ke mande le dumeha, kaj mange te na podel o vast. ‘

„Aňi mange ma vaker,“ chuťilom lake andre duma. „Šun, so pes amenge khere ačhiľa: Jekhvar iľom terne Romňoren kije Praha pre kajso bešiben pal e komunikacija. Varesave Romňija sas Prahate perši raz, ta kamle te dikhel o foros, o Vaclavakos, the o purano foros, kaj hin oja bari ora. Pre odi bacht sas phundraďi e khangeri pro purano foros. Ta phenav le Romňenge – ‚Avas džas te dikhel andre.‘ Na patahas, so pes amenge ačhiľa. Ča phundraďam o vudar, takoj amen e gadži tradelas avri. Rozcirdľa o vasta a na kamľa te mukhel andre aňi jekha džuvľa. ‚Džan, džan avri, adaj tumen nane so te rodel, amen tumenca hin bare nalačhe probi.‘ O Romňija pre gadži dikhenas sar oparimen. Ňigda šoha amen aja gadži na dikhľa a avke amenge phenda. Na kamľam te kerel bida andre khangeri, avka geľam het. O Romňija sas igen phagle. No iľom len pre Karoliskero phurd, o Romňija kamenas te džal pro budaris. ‚Užaren, džava tumenca, te na našľon.‘ Pro budaris sas tiž phuri gadži, so kidel avri o love, vaš jekh dženo kamelas adi gadži penda koruni. Džav lake te poťinel u phenav lake gadžikanes: ‚Ada budaris mekkučeder pro Čechi!‘ Sar e gadži šunda, kaj vakerav gadžikanes, phučľa mandar: ‚Tumen san Čechi? Ta oda ča poťinen vaš jekh dženo biš koruni. Oda ča o cudzinci poťinen penda koruni.‘ Amen demadam andro baro asaviben u džahas avri. ‚Kada sas lačho,‘ phenel jekh Romňi, ‚andre khangeri sam čorachane Roma u pro budaris sam Čechi.‘“ E kirvi asalas až lake čuľanas o apsa andal o jakha.

„Oda kada čačo?“

Me asabneha phenav: „Ta sar te na! Phuč tra čatar, oj sas amenca akor tiž.“ Asabnaha džavas khere u me gondolľinavas, savo šukariben adaďives predžidľilom adaj andre khangeri.

5. Šaj amenge phenen, ko kerďa?

Tosara man uštaďa o kham. Labolas mange andro oblaki u sar te mange phenelas: „Ma sov ajci, dikh avri, savo šukar ďives.“

Ušťilom u phundraďom e oblaka. Dikhavas avri. Igen šukar sas te dikhel pro paňi u pro čhavore, sar pes avri bavinen. Sas mange mišto pro jilo. Kerďom mište, kaj avľom adej. Ňiko mange na rakinel u Ňikasko na zavadzinas.

mši. Od té doby chodíme do kostela všichni a zpívá se tam romsky. Před Bohem jsme všichni stejní. Všaks' to viděla. To by se doma nemohlo stát, že bychom v kostele zpívali romsky, vid'? Ani gádžové k nám nebyli tak otevření, jako ti Angličani. Víš, co se mi u nás doma v kostele stalo? Farář povídá: ‚Odpusťte si svoje viny a podejte si ruce.‘ Tos' měla vidět, jak rychle se ke mně otočila zády gádžovka, co seděla vedle mě, aby mi tu ruku náhodou nemusela podat.“

„Ani mi to nepovídej,“ skočila jsem jí do řeči. „Víš, co se doma stalo nám? Jednou jsem jela do Prahy s mladýma holkama od nás na nějaké setkání o komunikaci. Některé z nich byly v Praze prvně, a tak se chtěly podívat do města, na Václavák, a na Staroměstské náměstí na orloj. Náhodou byl také otevřený chrám, co tam stojí na náměstí. A tak jim říkám: ‚Pojďte, půjdeme se podívat dovnitř.‘ A co se nestalo. Jen jsme otevřeli dveře, už nás nějaká gádžovka vyháněla ven. Roztáhla ruce a ani jednu z nás nechtěla pustit dovnitř. Jděte pryč, tady nemáte co pohledávat. Máme tady s váma špatný zkušenosti!‘ Holky na tu ženskou koukaly jako opářené. Nikdy v životě jsme jí ani jedna neviděly a ona nám říká tohle. Nechtěly jsme se hádat v kostele, a tak jsme šly pryč. Holky z toho byly celé zlomené. A tak jsem je vzala na Karlův most. A že se jim chce na záchod. ‚Počkejte, půjdu s váma, ať se neztratíte.‘ U záchodků seděla starší gádžovka, vybírala peníze. Za jednoho chtěla padesát korun. Šla jsem zaplatit a povídám jí: ‚Tak tohle je snad nejdražší záchod v celé republice.‘ Když slyšela, že mluvím česky, hned se ptala: ‚A vy jste Češky? Tak to zaplaťte za každou jenom dvacku, padesát platí jenom cizincům!‘ Málem jsme ten záchod zbořily smíchy. Vyšly jsme ven. ‚Tak to bylo fakt dobrý,‘ povídá jedna z těch holek. ‚V kostele jsme zlodějský Romové a na záchodě Češi.‘“

Kmotra brečela smíchy. „To se vám fakt stalo?“

„Však se zeptej svojí holky, byla tam tehdy s náma,“ smála jsem se.

Šly jsme domů a já jsem myslela na to, jak mi bylo dneska v tom kostele dobře.

5. Kdo to podle vás udělal?

Ráno mě vzbudilo slunce. Svítilo mi do oken, jako by mi říkalo: „Nespi už, podívej, jak je venku krásně.“

Vstala jsem, otevřela okno a dívala jsem se ven. Byla to krása, dívat se na moře a na děti, jak si venku hrají. Bylo mi dobře. Udělala jsem správně, že jsem sem přijela, nikdo mi tu ne nadává, nikomu ne vadíme.

Terdiľomas mek buter paš e oblaka, te man na prekerďahas bari vika avri pro garadiči. Phundravav o vudar u šunav, sar e gadži, so prikerel o kher, kerel vika pro Rom, so bešel upral mande.

„So pes ačhiľa?“ phučav le Romestar.

„Ta na dikhes, Romňije, vareko zamakuľinda o fali loľa farbaha u joj avľa mandar te phučel, či na dikhľom varekas.“

Visaľilom o jakha palal, kaj te dikhav o fali. Sar te pregeľahas lolo beng le falenca, ada me šoha na dikhľom. Sa o Roma andal o khera avenas avri u chudenas šlakos, sar dikhle. Ada ča šaj kerďa nasvalo manuš.

„Vičinen le phandlen,“ gravčinenas jekh pre avreste, „amen daras pal o čhave, te adej amenca bešel daresavo nasvalo manuš.“

„Aven cicho!“ gravčinda e gadži. „Džan savore andro khera u ma mukhen le čhaven avri, me vičínav akana le phandlen u jon imar avena upre, ko ada kerďas.“

Phandľom o vudar. Užaravas, kana avena o šingune u so jon kerena. Či phirena pal o khera u rodена maškar amende e farba, či amen savoren skidena pre stańica u ľikerna amen ajci, niź vareko na phenla avri. A či amenge paťana. Ajse ideji mange sas andro šero. Šunav, hoj imar avle o šingune u e gadži lenca vakerel andre pitvora.

„So adej bešen o Roma, ta paťav, hoj on ajso džungipen na kerdehas! Ajso baľipen!“ igedinel vaš amenge e gadži.

„Mišto, mišto, a pre kaste tumen sthovaven, ko kerďa, šaj mange phenen?“ rozdikhel pes o šinguno pal e pitvora.

„Te kamen te džanel, ta phenava, so mange me gondolínav. Imar duvar man veseke-dindom le gadžeha, so bešel kadej tele pre jedínka. Jov hino Iros. Mindig mange kerel pre choľi, na šunel, so leske vakerav. Ov pes partolinel ča le pijakenca the le drabalenca u me dumínav, kaj lenge bikenkerel o džungale draba. Oka kurko leske phendom, hoj len adej na kamav te dikhel. Dikhľanas, sar mange rakindă džungales. Me leske phendom: „Mek varekas adej dikhava, sar džan ke tumende, čhivava les avri andal o kher.““

„No, a dikhľa les vareko?“ phučel o šinguno latar.

„No oda na, bo phučavas le Romendar, aľe man hin ča ajso sumeńis.“

„Džan kodej pre sera, rańije. Amen ča akana lestar phučaha, či vareso raťi na šundă.“ Durkinenas le gadžeske pro vudar lačhes deš minuti, niź na phundraďa o vudar.

„So mandar kamen?“ mek mato o gadžo. Le phandlenge buter na kampľa, mek o angušta leste sas loľa farbatar. Gele andre u mek pal e phuv bondaľonas o spreji loľa farbaha, the cakľi paľenkaha. Takoj leske thode o trasta pro vasta u lidžanas les avri andro motoris.

Stála bych u okna dál, kdyby mě nevytrhl křik ze schodů. Otevřela jsem dveře a slyšela, jak správcová křičí na člověka, co bydlel nad námi.

„Co se stalo?“ ptala jsem se ho.

„Nevidíš? Někdo počmáral stěny červenou barvou. A ona se přišla zeptat, jestli jsem někoho neviděl.“

Teprve teď jsem si toho všimla. Jako kdyby po stěnách řádil rudý ďábel. Něco takového jsem ještě neviděla. Všichni lidi vybíhali ven a byli celí bez sebe. To musel být nějaký šílenec.

„Zavolejte na polici,“ křičeli jeden přes druhého. „Bojíme se o děti, jestli tady s námi žije nějaký blázen!“

„Klid!“ zakřičela správcová. „Zůstaňte všichni doma, děti nepouštějte ven, zavolám policii, ať zjistí, kdo to udělal.“

Zavřela jsem dveře. Čekala jsem, kdy přijdou policajti a co budou dělat. Jestli budou obcházet byty a hledat tu barvu mezi námi, nebo nás seberou, odvezou na stanici a budou nás tam držet, dokud někdo nepromluví. Budou nám věřit? Takové myšlenky mi kroužily hlavou. Slyším, že policajti už jsou v domě, správcová s nimi mluví na chodbě.

„Jsem si jistá, že ti Romové, co tu bydlí, ti to neudělali! Takový bordel!“ zastává se nás ta gádžovka.

„Dobře, dobře, a můžete mi říct, kdo to podle vás udělal?“ rozhlíží se policajt po přesíni.

„Jestli opravdu chcete vědět, co si myslím, tak vám to řeknu. Už dvakrát jsem se pohádala s jedním chlapem, je to Ir, co bydlí tady dole v garsonce. Neustále mi dělá naschvály, neposlouchá, co mu říkám. Chodívá s takovou partou alkoholiků a fetišáků, mám pocit, že jim dokonce prodává drogy. Minulý týden jsem mu říkala, že už tu ty lidi nechci vidět. Měli byste slyšet, jak sprostě mi vynadal. Řekla jsem mu, že jestli za ním ještě jednou někdo takovej přijde, tak prostě jeho samotnýho z tohoto domu vyhodím.“

„Viděl ho teď někdo?“ zeptal se jí policajt.

„Ne, to ne, já se ptala jenom těch Romů, je to jen můj dojem.“

„Paní, stoupněte si, prosím, tady stranou, zkusíme se ho rovnou zeptat, jestli v noci něco neslyšel.“ Klepali Irovi na dveře dobře deset minut, než jim otevřel.

„Co po mě chcete?“ ještě z něj táhlo. Víc policajti nepotřebovali – na rukou měl ještě tu červenou barvu. Vešli dovnitř, na zemi se tam válely spreje od barvy a láhve alkoholu. Hned mu dali na ruce pouta a odvedli ho ven do auta.

6.

Me ačhilom sar oparimen. Sem o gadžo sas ke amende, ko Roma, lačno, ta so leske demađa andro šero, kada te kerel. Al'e somas rado, kaj pes imar savoro vipheđa avri. Te amari raňi na phendahas le šingunenge pro gadžo, ulahas talam pre amende, pro Roma. Jaj, ajsi ladž, talam the andro novinki irindahas, so kerde o Roma andre Anglija. Amenge e čhaj savoro phendā, so e gadži phendā le šingunenge. Samas lošarde, kaj paš amende e raňi l'ikerlas. Vaš oda o kirvo phendā le muršenge: „Šunen, Romale, te e gadži na domukhlā le šingunenge, hoj amen te višunen, avas, amen lake parňaraha calo kher hjaba. So phenen, muršale?“

Paš o kirvo chudelas the miro rom the palis savore murša. E raňi sas igen lošardī, kaj lake kada phende.

Aver d'ives tosara e raňi mange durkinlas pro vudar. „Andom kadej o farbi. Parňarla tiro Rom?“

„Te pes tuke idž egedine, ta duminav, kaj he.“

„More, ušči, dikh, e raňi adej u anda imar o farbi,“ vičinav pre miro rom pašal o vudar.

„Lačno d'ives, raňije. Ma dara tut, mek adad'ives ela savoro parňardo. O murša maj avena ke ma tele, avka pes dovakerdam, u mukhaha pes andro parňarišagos,“ asabnaha obchudel la gadža o rom.

„Te bi tumenge mek vareso kampelas, len kadej, miro mobilis, u vičinen mange andre kancelarna,“ visal'ila pes u geľa het.

Pojekh dženo avenas o murša u chudenas te parňarel. Parňarnas maj dži raťi. Kerde šukares, pal e loľi farba na sas pro fali aňi bodka. Pale sas šukares sa pro parnes.

„Kirvi, av ke amende!“ vičinlas mange pro miro mobilis o kirvo. So pes šaj ačhilā, hoj man vičinen?

So ča phundrađom lenger o vudar, takoj e kirvi pre mande zmukhlā: „Dikhes, save di-line amare murša? Hjaba džan te kerel buťi pal varekaste! Calo d'ives kernas dži raťi, ta šaj peske dine te potinel, na? Džanes keci bi molas la raňa, te avlehas o maľara! Bare love!“

„No dikh, kirvi, so ča avlom khere, ta ča manca pes dokerel,“ chuťila andro vakeriben o kirvo.

„Užaren, ma vesekeďinen tumen, kamav vareso te phenel. Džanen, hoj mange pes podvazdla miro romipen? Has mange avka mišto paš o jilo, kaj pes thoda e raňi vaš amenge a na domukhlā, kaj amen o šingune te višunen. Khere pes vaš tuke abo vaš mange na zailahas ņiko, peršo avlehas pal o Roma.“

„Na? Šunes, diliňi, so phenel e kirvi? Na achalos nič. No ker la kirvake kaveja, me džav vaš o kirvo. Pal e phari buťi kampel te zapijel koda prachos.“

6.

Zůstala jsem jako opařená. Ten Ir se k nám, Romům, choval dobře, co ho to najednou popadlo? Ale byla jsem ráda, že se to všechno vysvětlilo. Kdyby naše správcová policajty na toho Ira neupozornila, možná by to bylo na nás. Bože, to by byla ostuda, hned by o tom určitě psaly všechny noviny, co že to Romové v Anglii dělají. Všechno, co se odehrálo na chodbě, nám překládala dcera. Moc nás potěšilo, že se nás správcová zastala.

Taky proto řekl můj kmotr ostatním: „Chlapi, pojdte, nabílíme jí zadarmo celý dům, když je nenechala, aby nás vyslýchali. Co vy na to?“

Ke kmotrovi se přidal můj manžel a pak i všichni ostatní. Bytná z toho byla celá pryč, když jí to řekli.

Hned druhý den ráno nám klepala na dveře: „Donesla jsem barvu. Budou teda bílit?“

„Jestli ti to slíbili, tak asi jo.“

„Haló, vstávej, podívej, už je tu paní správcová, přinesla barvy!“ volám na muže ode dveří.

„Dobré ráno! Neboj, ještě dneska to budeš mít hotový. Chlapi sem za mnou dolů za chvilku dorazí a dáme se do toho,“ se smíchem muž správcovou objal.

„Kdybyste ještě něco potřebovali, tady máte můj mobil a když tak mi zavolejte do kanceláře,“ otočila se a odešla.

Chlapi se začali po jednom scházet a dali se do bílení. Bílili až do noci. Udělali to moc pěkně, po červené barvě nezůstal na stěnách ani flíček. Zase bylo všechno hezky bílé.

„Kmotra, prosím vás, můžete se k nám stavit?“ volá mi mobilem kmotr. Co se stalo, že mě k sobě zvou?

Jen co jsem u nich otevřela dveře, už na mě kmotra spustila: „Já se z těch našich chlapů zblázním! Tak oni teď jako budou pracovat zadarmo nebo co? Dělali tady na tom až do večera, to si teda taky mohli nechat zaplatit! Víš kolik by jí to stálo, kdyby jí to měli přijít udělat malíři? Co? Pěkněj balík!“

„Vidíte, kmotříčko, jen co jsem přišel domů, tak se se mnou hádá,“ skočil jí do řeči kmotr.

„Počkejte, nehádejte se. Můžu ti k tomu taky něco říct? Víš, jak mě to posílilo? Jak mě to potěšilo, že se za nás naše bytná postavila? I když jsme Romové? A nenechala ty policajty, aby nás vyslýchali? Doma by se ani tebe ani mě nikdo nezastal ani náhodou. K Romům by šli jako k prvním. Nebo snad ne?“

„Vidíš?“ povídá kmotr, „slyšíš, co kmotra říká? Ty to prostě nechápeš. No tak, uvař jí kafe a já jdu dolu za kmotrem, ten prach z práce, ten se musí zapít.“

7. Welcome

Prisikhľilom te dživel andre Anglija. Imar čino the achaluvavas e čhib u sas mange mišto. Ča pes mange cikňisaľolas pal miri daj the pheň, so achile pro Čechiko. Imar štar berš dživahas pestar.

Andr'oda miro rom zanasvaľila. Ada nasvaľipen les ľikerlas igen d'indardo ideos. Sasťarelas pes igen polokes. Daravas pal leste, te na pes leske vareso te ačhol. O draba khatar o doktoris leske na zakidenas.

„Mušinas te džal khere pro Čechi,“ phenlas. „Me adaj na sastuvava!“

Avka kerdom, sar kamelas. Prečhindom o azil perdal miri famel'ija u mangľom, kaj te džas khere. Phendom savoro, kaj miro rom igen nasvalo u cirdel les khere. Prevakernas man savore Roma, kaj ada te na kerav, kaj te ačhav. Sas mange phares te rozginel peske, aľe o rom terdolas pre peskero.

Avľa oda d'ives, kana imar džahas khere. Jekhwareste pes mange miro teštos razinlas. Akana duminavas, so ela, sar avaha khere. So amen užarel! Aľe somas rado, kaj dikhava mira dajora the hoj sastola miro rom.

Savore pre emigračka andre Anglija pregela mište. Avľam pro aeroflotos Heathrow Londinoste. Imar sas pririchtimen o pasporti the ľistki pro aeroplanos. Rozdikhľom man mek, o Angľičana amenge phende *good luck* u džahas andro aeroplanos. Gondolľinavas, či kerlas mište, kaj avas pale. Našťi pes doužardom, sar bešela o aeroplanos pre Čechiko phuv.

Samas adej! Pro aeroflot Prahate. Džahas savore ke oblaka te sikhaval o pasporti. Somas ajsi izdraňi, na džanavas či vaš oda, kaj dikhava la dajora the la pheňa, či vašoda, kaj akana šunavas čechiko čhib pal dojekh seri. Sikhavav o pasportos la šinguňake u chudavas la čakera čhajora vastestar. E šinguňi mange phenel: „*To dítě nemáte zapsané v pase, tak at' si ustoupí a vy projděte odbavovacím prostorem sama.*“

Aľe e čhajori chudľas igen te rovel, bo sas pre mande igen sikhad'i u chudelas pes mandar igen zorales.

„Dikhen, la čhajora hin doložka u lakri daj terdol pal late, ta mukhen manca, sem ňi-kaj na denašaha.“

„*To mne nezajímá! A vy si laskavě uklidněte to vaše ukřičené dítě,*“ phenel la čhake u man ispidel pal o vudaroro avri. Phenav lake:

„*Paní, prosím vás, počkejte, vždyť to dítě bude mít šok. Ona si myslí, že nás chcete rozdělit.*“ Iľom la čhake andal o vast o doložki u thoďom pre oblakica.

„*Nonono! Postupujte a moc tady nekřičte, tady na vás není nikdo zvědavý.*“ E gadži sas diliňi, ča man ispidelas.

7. Welcome

Zvykla jsem si na život v Anglii. Začala jsem taky trochu rozumět anglicky a bylo mi dobře. Ale stýskalo se mi po mámě a sestře, které zůstaly v Čechách. Už čtyři roky jsme žily každá jinde.

Do toho onemocněl můj manžel. Ta nemoc se ho držela strašně dlouhou dobu. Uzdravoval se velmi pomalu. Bála jsem se o něj, aby se mu něco nestalo. Prášky od doktora nezabíraly.

„Musíme jet domů, do Čech,“ říkal mi, „já se tady neuzdravím.“

Udělal jsem to, co chtěl. Přerušila jsem naši rodině azyl a požádala jsem o návrat domů. Všechno jsem jim vysvětlila, že je manžel nemocný a táhne ho to domů. Všichni Romové mě přemlouvali, ať to nedělám. Ať zůstanu. Sama jsem se těžko rozhodovala, ale můj muž si stál na svém.

Přišel den, kdy jsme jeli domů. Najednou jsem se celá rozklepala. Přemýšlela jsem o tom, co bude, až přijedeme domů. Co nás tam čeká! Ale také jsem byla ráda, že uvidím svoji maminku, a že se muž uzdraví.

V Anglii na emigračním proběhlo všechno dobře. Dorazili jsme na letiště v Heathrow, už jsme tam měli připravené pasy a letenky. Ještě jsem se naposledy rozhlédla, Angličani nám popřáli *good luck* a už jsme nastupovali do letadla. Přemýšlela jsem, jestli děláme dobře, že se vracíme. Nemohla jsem se dočkat, až přistaneme v Čechách.

A už jsme tu! Na letišti v Praze. Jdeme všichni k okénku na pasovou kontrolu. Byla jsem celá nervózní, nevěděla jsem jestli proto, že se tak těším na mámu a sestru, nebo z toho, že ze všech stran k nám teď zase zněla čeština. Ukazují pas na kontrole policajtky, za ruku se mě drží holčička mojí dcery. A policajtky mi povídá:

„To dítě nemáte zapsané v pase, tak ať si ustoupí a vy projděte odbavovacím prostorem sama.“

Ale vnučka se strašně rozplakala, byla na mě zvyklá a držela se mě jak nejpevněji mohla.

„Paní, prosím vás, ta holčička má svojí doložku a její máma stojí hned za námi, tak snad jí můžete nechat jít se mnou, však vám tady nikam neutečeme.“

„To mě ale nezajímá! A vy si laskavě uklidněte to ukřičené dítě!“ obrací se na dceru a mě vystrkuje ven ze dveří. Povídám jí: „Prosím vás, počkejte, vždyť to dítě bude mít šok. Ona si myslí, že nás chcete rozdělit.“

Vzala jsem dceři doložku z ruky a hodila jsem je do okýnka.

„Nonono! Postupujte a moc tady nekřičte, tady na vás není nikdo zvědavý.“ Ta bílá holka byla jak posedlá a dál mě vystrkovala pryč.

Chudľom choľi u imar čačes pre late gravčinavas: „*To je vidět, že už jsme v Čechách, protože toto se může stát jenom tady! Dej jí všechny ty doklady, at' už jsme pryč. Protože mám chuť se obrátit na podpatku a vrátit se do Anglie. To je ale krásné přivítání. To si bude vnučka pamatovat snad celý život.*“

Ilom la čhajora u gejlām avri andal e gata, cholāmen sar beng. Sas mange feder, sar dikhľom la dajora the la pheňa. O apsa mange pernas sar man obchudavas la daha, ča na džanavas, či cholatar či kaj pes dikhas. Pal o štar berš.

„Avahas džahas het, khere.“

Bešľam andro motoris u rozgejlām pes kijo foros, khatar anglo štar berš denašľam.

Dal se do mě vztek a teď jsem na ni už opravdu křičela:

„To je vidět, že už jsme v Čechách, protože toto se může stát jenom tady! Dej jí všechny ty doklady, ať už jsme pryč. Protože mám chuť se obrátit na podpatku a vrátit se do Anglie. To je ale krásné přivítání. To si bude vnučka pamatovat snad celý život.“

Vzala jsem vnučku za ruku a konečně jsem vyšla ven, rozčilená do běla. Ulevilo se mi, když jsem uviděla mámu se sestrou. Z očí mi padaly slzy, když jsme se s mámou objímaly, jen jsem nevěděla, jestli ze vzteku anebo proto, že ji zase vidím. Po čtyřech letech.

„A honem domů.“

Nasedli jsme do auta a rozjeli se směrem k městu, odkud jsme před čtyřmi roky utekli.

Překlad Helena Sadílková

Recenze / Anotace / Informace

Jan Červenka / Dialektní specifika severocentrální romštiny ve středoslovenských oblastech Kysuce,
Turiec a Liptov

J. P. Escudero (ed.) / Le livre des Gitans de Perpignan El llibre dels gitanos de Perpinyà

Jan Horváth / O verdan le grajenca džal / Vúz tažený koňmi jede dál

5th Meeting of the Study Group Music and Minorities. Praha 24. května – 1. června 2008

Lick / Enfances tsiganes. Merles des bois, merles des parcs

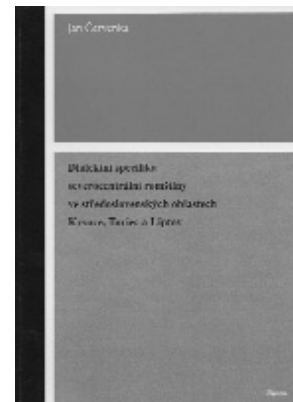
Mossa / La Gitane et son destin Témoignage d'une jeune Gitane sur la condition féminine et l' évolution
du monde gitan. Textes présentés par Bernard Leblon

Alexandre Romanès / Paroles perdues

Patrick Williams / Nous, on n'en parle pas: les vivants et les morts chez les Manouches

Jan Červenka
**Dialektní specifika severocentrální romštiny
ve středoslovenských oblastech Kysuce,
Turiec a Liptov.**

Signeta, Praha 2006, s. 263, ISBN 80-903325-6-0



Jedním z aktuálních úkolů současné české a slovenské romistiky je výzkum distribuce romských variet na území obou států. I když československá romistika vykonala na tomto poli mnoho práce, je potřebné zachytit také odraz společenských změn po roce 1989 v jazykovém chování romských komunit: dochází k intenzivnějšímu kontaktu se zahraničními Romy, mění se i vztahy k majoritnímu obyvatelstvu, Romové se mohou hlásit k romské národnosti apod.

Definice romštiny v encyklopediích a popularizačních příručkách – společné pojmenování početných nářečí Romů – a názvy jejích variet (dialektů, subdialektů) užívaných na území ČR a SR (romština československá, karpatská, (východo)slovenská, nověji severocentrální apod.) mohou vést k představě o málo členěném jazykovém kontinuu. O skutečné podobě romských variet a o jejich fungování v konkrétních komunikačních situacích zatím příliš známo není.

V polovině osmdesátých let minulého století započal soustavný sociolingvistický výzkum jednotlivých teritorií na Slovensku a dotkl se i postavení romštiny v slovenské jazykové situaci, jak ukazují např. příspěvky ve sborníku *Sociolinguistica Slovaca* 4 (1999). Velká pozornost byla – zejména zásluhou lingvistů banskobystrických pracovišť – věnována oblasti středního Slovenska: vedle popisu slovenských nářečí (Rajec) a variet velkých měst (Banská Bystrica, Zvolen) se badatelé zaměřili i na zbytky specifických sociolektů (motúziarčina). Stranou pozornosti však stála romská populace žijící v této oblasti a popis jazykového systému, který užívá: je jen periferní variantou východoslovenské romštiny, vytváří samostatnou varietu, nebo je přechodným pásmem mezi východoslovenskými a západoslovenskými varietami? A v jakých komunikačních situacích je užívána?

Částečnou odpověď na tyto otázky poskytují recenzovaná publikace. Autor si pro výzkum vybral severní a severozápadní Slovensko (Kysuce, Turiec a Liptov), kde se uplatňují variety severocentrální romštiny. Svou publikaci označuje za první dialektologickou práci v české romistice: navazuje v ní na tradice moderní teritoriální dialektologie (cenné jsou popisy izoglos některých jevů na sledovaném území), a tak i jedním z hlavních cílů práce je popis jazykového systému variet této oblasti. Vzhledem k existujícím deskriptům severocentrální romštiny (Hübschmannová et al. 1991) se práce soustřeďuje jen na specifické rysy variet a na vybrané zvláštnosti (některé však mohou

mít idiolektový charakter). Rozbor vychází z rozsáhlého autentického materiálu získaného metodou nestrukturovaného rozhovoru; přepis těchto převážně biografických narativů tvoří stopadesátistránkovou přílohu publikace a je mj. cenným svědectvím o životě Romů v Československu 30.–50. let dvacátého. století.

Úvodní kapitola seznamuje čtenáře s cílem práce, blíže charakterizuje získaný materiál, metodologii jeho analýzy a klasifikaci jevů. Pro sociolingvistický výzkum mají velký význam zejména prezentované zkušenosti z vedení nestrukturovaných rozhovorů, které mohou být využitelné při výzkumu některých dalších etnických skupin žijících na našem území. Obecnou platnost má i zamyšlení nad etickými aspekty výzkumu a prezentace jeho výsledků.

Jádro publikace tvoří analýza materiálu podle jednotlivých jazykových rovin. Autor přitom vychází ze systému severocentrální romštiny popsané v jiných pracích, proto jsou některé pojmy (např. onomaziologie, flexe) vymezeny šířeji, než je obvyklé např. v bohemistice.

Stručná kapitola je věnována zvukové rovině. Tu česká romistika tradičně nahlížela z fonetického hlediska, nověji ve vztahu ke grafické stránce. Autor vychází z fonologického systému a popisuje fonologickou platnost některých hláskových jevů (*d/dž, t/č, r/rr, l/l*, kvantita samohlásek).

Kapitola o morfologii je dále dělena podle ohebných slovních druhů (jedním z nich je člen) a ve zvláštních podkapitolách jsou sledovány procesy derivační (slovotvorba), adaptační (přejaté výrazy) a flektivní (vyjadřování gramatických významů v rámci lexémů). Jednotlivé jevy jsou identifikovány, popsány a poté ilustrovány na příkladech vybraných z rozhovorů. Zejména pasáže o adaptaci přinášejí řadu dokladů na hybridizaci, jež je výsledkem kontaktu romštiny a slovenštiny (např. kombinace slovenských kořenných morfémů s romskými afixy: *bordeflis* či *trapeňis*). Z příkladů však není vždy jasné, zda jde o jev systémový.

Syntaxi severocentrální romštiny zatím větší pozornost věnována nebyla. Autor do této kapitoly zařazuje – ve shodě s jinými romistickými pracemi – různorodé jevy vyjádřené syntagmatickými spojeními. Tak se zde vedle fungování osobních a neosobních vazeb, předložkových vazeb, spojování vět aj. pojednává také o vyjadřování deontické modality, o slovesných vazbách, o specifických rysech romské kolokability, připomenuto je vyjadřování kategorie aspektovosti, které se blíže věnovala A. Rácová. Oprávněnost zařazení všech těchto jevů do syntaxe potvrdí (nebo vyvrátí) až další výzkum; některé z nich jsou spíše předmětem morfosyntaxe.

Nejprozkoumanější složkou romštiny je slovní zásoba, kterou početné studie zpracovávají z pohledu diachronního i synchronního. Publikace se v kapitole o romském lexikonu nejprve zabývá vybranými fonolexikálními jevy, zejména protezí a elizí v různých částech slova i zvláštnostmi fonotaktiky. Zajímavé jsou příklady variantnosti typu *cerdelas – pricrdlas – crdenas – cirdle* (různé tvary a odvozeniny verba *táhnout*) či *hijaba/hjaba*: při jejich hodnocení je potřebné přihlédnout i k možnému vlivu idiolektu, např. k široké/úzké výslovnosti samohlásek [ɪ] a [e], při rychlém mluvním tempu k redukci hláskových skupin (např. [ij]) apod.

Druhá část kapitoly o lexikologii je věnována specifikům sledované variety. Jde zejména o rozšiřování/zužování původního významu lexému či existenci nářečních výrazů (tj. výrazů typických pro zkoumaný region). Zpracována je i část slovní zásoby přejaté z jiných jazyků, hlavně ze slovenštiny a jejích nářečí jako výsledku interkulturního kontaktu (ale slova *zatačka, akorat* aj. mohou mít původ v češtině). Od této skupiny slov autor odlišuje „citace slovních spojení“ (jde o speciální případ přepínání kódů), kdy mluvčí do romské výpovědi zasadí slovenská slova a sousloví (*za komunistov, ústredné kúrenie, dom smutku*). Kapitulu uzavírá výběr z romské frazeologie, která by si zasloužila podrobnější výzkum.

Publikace je cenným příspěvkem k poznání jazykových variet na rozsáhlé části Slovenska. Význam obdobných studií je i v tom, že přispívají k přesnější genealogické klasifikaci jazyka a pomáhají zodpovědět otázku, zda je romština samostatný jazyk nebo souhrnný název pro indoevropskou jazykovou větev, dále ještě diferencovanou.

Publikace zřejmě prezentuje výsledky první etapy výzkumu: některé kapitoly příslušné jevy pouze identifikují (autor nenašel v materiálu dostatečné množství příkladů) a jejich hodnocení vyžaduje verifikaci. Samotné přepisy rozhovorů nabízejí k výzkumu širší spektrum témat. Střídání romštiny se slovenštinou, četné konverzační opravy či tematizace romštiny a jejích variet kladou otázku, jak vypadá jednoduchý jazykový management romských mluvčích. Na důležitost obdobného výzkumu upozorňuje i sám autor: v závěrečné jednostránkové kapitole se dotýká reflexe nářeční variantnosti mezi českými a slovenskými Romy. Obdobně jako M. Hübschmannová, H. Šebková a A. Žigová (Hübschmannová et al. 1991) zaznamenává velmi malou jazykovou toleranci k nářečí jiných romských skupin (viz tvrzení *Tady se užívá čistá romština. Romské slovo je tu čistější než tam.*). I když rozdíl mezi romskými nářečími na Slovensku (a také v ČR) jsou malé a mluvčí z různých oblastí si bez obtíží rozumějí, lze plně souhlasit s tvrzením, že jazyková tolerance „má klíčový význam pro snahy o standardizaci romštiny a její průnik do jiných komunikačních situací (hlavně do médií)“ (s. 105). A o tom, že „i tato problematika by se měla stát základem budoucího širšího výzkumu“, není pochyb.

Bibliografie:

Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. 1991. Romsko-český a česko-romský kapesní slovník. Praha: SPN
Sociolinguistica Slovaca 4. 1999. Red. S. Ondrejovič. Bratislava: Veda.

Jiří Zeman

J. P. Escudero (ed.)

Le livre des Gitans de Perpignan

El llibre dels gitanos de Perpinyà

(Kniha perpignanských Gitanů)

Avec la participation de la communauté gitane de la ville et la contribution de quelques payos

(Na vydání se podílela perpignanská gitanská komunita za přispění několika payos¹)

L'Harmattan 2003. ISBN 2-7475-5674-3. 176 s.

Kniha perpignanských Gitanů vzešla z myšlenky několika payos, kteří snili o vydání knihy o perpignanské gitanské komunitě, na jejímž obsahu by se podíleli sami příslušníci komunity a která by byla psaná pro Gitany jejich vlastním jazykem, tedy etnolektem katalánštiny. Nakonec po několika letech příprav vznikl kompromis, o němž jeden z autorů knihy, Bernard Leblon, v předmluvě píše: „*Pokud jde o obsah této knihy, je třeba poznamenat, že se její konečná verze od původního projektu částečně liší. Jedná se o jakýsi kompromis mezi vnějším pohledem nás, payos, který je obsažen v první části knihy, a vnitřním pohledem Gitanos, který je shromážděn v její druhé části. Knihu je třeba číst opatrně, s rezervou (...). Kniha, tak jak ji předkládáme, má řadu kvalit i nedostatků, představuje ale nový žánr, který by se měl nadále rozvíjet a vylepšovat. (...) Nejde o to Gitany idealizovat ani je činit zodpovědnými za veškeré neduhy dnešní doby, ale o vykreslení pravdivého obrazu této komunity, bez vášně a pokud možno co nejvzdálenějšího od senzacechtivosti, která v současné době tak často vystupuje do popředí, aby přitáhla čtenáře lačné po skandálech, a která se stává součástí podivných politických hrátek.*“²

Kniha je tedy rozdělena na dvě části. Tu první, teoretickou, vytvořilo několik Neromů (J.P. Escudero, J.P. Salles a B. Leblon). Je rozdělena na tři kapitoly a stručně seznamuje čtenáře s historií Romů obecně i s historií Gitanů v regionu, a s jazyky (a dialekty), jimiž katalánští Gitani mluví. Poslední kapitola první části se pak týká hudby – jejího významu v každodenním životě Gitanů, její historie i současného stavu.

Druhou část knihy tvoří výpovědi a svědectví jednotlivých obyvatel perpignanské gitanské komunity, zaznamenané vždy v jejich rodném jazyce, tedy etnolektu katalánštiny, a ve francouzském překladu. Výpovědi jsou tematicky

1 *Payos* – „výraz *payo(s)*“ užívají Gitani k označení cizince, negitana; jedná se o ekvivalent výrazu *gadžo*, který užívají příslušníci jiných romských subetnických skupin.“ (Le livre des Gitans de Perpignan, str. 5)

2 *Le livre des Gitans de Perpignan*, str. 7-8.

uspořádány do kapitol, každá z nich je opatřena krátkým vysvětlujícím úvodem. Druhá část knihy se věnuje následujícím devíti tématům: Život dříve (Kočování, život za starých časů, válka); Život dnes, ghetto (Vyloučení, rasismus, drogy, AIDS); Každodenní život (Kuchyně, svátky, zájmy); Hudba; Náboženství; Tradice, svatby; Ženská otázka; Škola ... a vztahy s *payos* – Odlišnost Gitanů; Jazyk a ústní slovesnost.

Knihy perpignanských Gitanů nám umožňuje nahlédnout do života jinak uzavřené komunity perpignanských Gitanů, do níž je pro cizince (Neromy) velmi obtížné proniknout. Výpovědi týkající se jednotlivých témat jistě nejsou vyčerpávající, i tak ale skýtají relativně ucelený obraz perpignanské komunity. Knihu jako celek kladně hodnotili i perpignanští Gitani, kteří jsou jinak k písemným svědectvím o své vlastní komunitě velmi skeptičtí.

Kateřina Turková

Jan Horváth
O verdan le grajenca džal
/ Vůz tažený koňmi jede dál

Matice romská, Praha 2007, 72 s.



Po delší publikační odmlce přichází se svou druhou básnickou sbírkou spisovatel, novinář a aktivista Jan Horváth. Autor známý již ze sborníku *Kale ruži* z roku 1990 tak navazuje na knihu *Tumenge / Vám* vydanou v Brně roku 1999 a dává příležitost pozorovat, kudy se jeho poezie ubírá dál. Podle všeho se nezměnilo publikum, je muž jsou Horváthovy básně směřovány: zjevně zůstávají určeny „*tumenge*“ – ideálnímu společenství všech Romů, romskému národu, jež básník coby jeden z jeho příslušníků oslovuje podobně jako na sešlosti u ohně kdesi v tradiční romské osadě. Představu přítomné sbírky coby imaginární romské vyprávěcí sešlosti podpoří i značná žánrová různorodost jednotlivých čísel, v majoritní literatuře rozhodně neobvyklá: vzhledem k dostatečnému zastoupení poezie ve sbírce je bezesporu motivován jinak, niterněji, než úsilím navýšit počet stran. Vedle více či méně stylizované lyriky tu najdeme příležitostně prozaické texty (nekrology za Milenu Hübschmannovou, fejeton o romském alkoholismu, osobně laděnou prezentaci Horváthova předmětu Romský jazyk na FF v Ostravě) i např. přetisk autorovy vzpomínkové prózy z časopisu *Romano hangos*. Objevuje se zde tedy vše, co autor pokládá za naléhavé a co chce, jako v osadě za starých časů, nutně sdělit ostatním Romům. Nejprůzračněji tato tendence vysvítá v příspěvku „Šoha na bisterava“: text uvozený vyprávěním o básnickově otci vrcholí jakýmsi heslovitým soupisem etických zásad, jež v Horváthových očích nesou a udržují *romipen* – ideál tradičního romství, a tento soupis je prezentován jako didaktický argument vůči těm Romům, zvláště z mladé generace, kteří se „starému romskému živobytí“ nadřazeně usmívají (s. 66–69).

Jednoznačnou zacílenost Horváthovy sbírky na romské publikum ostatně zdůrazňuje i autorka doslovu Lada Víková, a upozorňuje tak i méně poučeného čtenáře, aby na Horváthovu sbírku nevztahoval kritéria současné majoritní literatury. Je to zcela na místě. Tato kritéria totiž předpokládají jisté literární kontinuum, v němž díla různých autorů komunikují napříč časem i jazyky, zatímco romská autorská tvorba je dosud velmi mladou záležitostí, písemnictvím „bez paměti“, a nadto je úzce vázána na principy a cíle romského emancipačního hnutí. Posuzovat ji podle vzorců, jež platí pro texty spisovatelů z řad majority, by tak znamenalo zcela se minout s jejím smyslem. Čtenář musí tedy, chce-li tyto texty uchopit, mít na paměti, v jakých společenskokulturních souvislostech vznikají a jsou publikovány a v jakém jsou vázány autorském kontextu.

Jako takový je soubor *O verdan le grajenca džal* obdobně jako předchozí Horváthova sbírka – a ostatně i veškerá jeho veřejná činnost – především buditelskou výzvou, rezonující na pozadí hasnoucího světa romské lidové tradice. Angažovaný apel (ve smyslu verše „vazde opre tiro kalo šero, o Roma, Romale! / napřím svou černou hlavu, Rome, Romové!“, s. 46) se mísí se stereotypními motivy a metaforami uplatňovanými a neustále opakovanými po vzoru orální tvorby. Kromě skutečně folklorních prvků, jakými jsou posel smrti „kalo čiriklo“, romské „kale jakha“ či „kalo jilo“, Horváth prohlubuje metafory a spojení, jež se podílejí na podobě sebeobrazu Romů v rámci romské emancipace. Prostor tak dostávají romské housle a žalostné romské písně, daleká cesta bez konce, tíživé hledání domova a uznání; ale i představy charakteristické právě pro Horvátha a povědomé už z jeho první sbírky – harmonické soužití Romů a „bílých“ (ve verších z knihy *O verdan le grajenca džal* rozšířené i na „šarge“ – žluté; snad pod vlivem poezie Horváthova vydavatele Vláda Oláha, srov. Oláhovu sbírku *Khamutno kamiben*, Praha 2005?) v jakémsi přírodním ráji (srov. např. báseň „Manuš / Člověk“, s. 31–33). K tomuto „velkému vyprávění“ o Romech náleží také, rovněž pro autora příznačně, připomenutí romské historie, konkrétně holocaustu – jako už ve sbírce *Tumenge* (její název je ostatně odvozen od názvu básně obracející se k romským osvětimským obětem) i zde se Horváth několikrát vrací k tragédii v Letech; báseň „Lety“, vystavená na obraze zabitých romských dětí, pak patří k jednoznačně nejpůsobivějším v celém souboru (s. 45–46).

Nejvyhraněnějším případem těchto návratných reflexí je potom báseň „Kalí luludori / Černé kvítí“ (s. 24–25), jež je přepracováním známé a úspěšné přes dvacet let staré Horváthovy básně „Kalí ruža“, respektive novým, posunutým vyslovením téže naléhavé myšlenky. Jako by právě takto chtěl autor dotvrdit obrazné sdělení názvu celé sbírky: náš vůz jede dál, naše romské snahy pokračují a naše sebeurčující úsilí je stále živé.

Rozpačitý, nejednoznačný dojem tak zůstává pouze z převodů Horváthovy poezie, které pro sbírku *O verdan le grajenca džal* pořídili různí překladatelé. Pro romskou literaturu obecně zhusta platí, že se její české převody nevyrovnají originálu; jako by jejich autoři překládali v domněnku, že rozhoduje úroveň znalosti výchozího jazyka a kompetence v jazyce cílovém již je vedlejší. Tuto představu lze sdílet za předpokladu, že v dvojjazyčných edicích mají české ekvivalenty čistě instrumentální povahu, i to by však bylo přinejmenším zčásti ke škodě věci. České překlady romské autorské tvorby ale často skrývají ještě jedno úskalí. Tím je tendence doříkávat, dovysvětlovávat, již se neubrání ani překladatelka převážné části sbírky *O verdan le grajenca džal*, Anna Žigová, jinak bez diskuze jazykově talentovaná literátka. Vedle prostých, strohých, přímočarých veršů originálu se pak někdy v překladech zbytečně objevují odosobňující odchylky, mířící někdy až ke stylistickým, ale i významovým neadekvátnostem (např. „Soske pes savore maraha, / ča vašoda, / hoj jekh parno, aver kalo?“ přeloženo jako „A ptáte se, jaký důvod? / Že každý má jiný původ“, s. 31–32) nebo klišé (např. „zlaté slunce se usmívá“ místo „labol, švicinel“, tamtéž). Česká verze pak může čtenářům neznalým romštiny zprostředkovat zavádějící obraz romské tvorby jako nekonfliktního, naivistického skládání. V případě Jana Horvátha by se pak zbytečně nechali mýlit.

Alena Scheinostová

5th Meeting of the Study Group Music and Minorities.

Praha 24. května – 1. června 2008

Organizátoři: Fakulta humanitních studií UK v Praze, Etnologický ústav AV ČR, Slovo 21.

International Council for Traditional Music (ICTM, původně *International Folk Music Council*) byla založena 1947 jako první z velkých mezinárodních etnomuzikologických organizací. Na rozdíl od *Society for Ethnomusicology*, o osm let mladší organizace sdružující převážně americké etnomuzikology s relativně bližšími vědeckými paradigmaty, je ICTM v tomto směru – a ostatně i v dalších – mimořádně diverzifikovaná. Její bienální světové konference jsou toho názornou přehlídkou: stovky účastníků prezentují v mnoha paralelních sekcích (loňský rok ve Vídni např. běžně v šesti). Představují spíše veletrhu podobnou přehlídku možností oboru než to, k čemu odkazuje slovo samo, totiž poradu či výměnu poznatků vědců téhož oboru.

Reálnou základnou vědecké spolupráce jsou v ICTM tzv. studijní skupiny (*Study Groups*). Jedna z nejmladších (a dnes druhá nejpočetnější) – *Music and Minorities* – měla své páté setkání v květnu v Praze. Aktivně se jí zúčastnilo 60 vědců z 23 zemí.

Konferenčními tématy, která byla vybrána na loňské světové konferenci, byla *Music and Dance of the Roma*; *Cultural Policy*, a *Representation of Minority Music*. Nejpočetněji bylo zastoupeno první z nich, které bylo vyžádáno lokálními organizátory (konference se konala v kontextu světového festivalu romské hudby Khamoro, jehož koncerty i další akce účastníci navštěvovali).

Silná tradice výzkumu romské hudby je v této skupině zřejmá od počátku: mezi jejími zakladateli byli tři badatelé v této oblasti (Svanibor Pettan, Ursula Hemetek, Zuzana Jurková). Během desetileté existence je ovšem zřetelný tematický posun referátů od tradičních „etnografických“ a historických výzkumů evropských romských skupin (často frekventované byly např. romské hudební projevy na Balkáně, a také historie výzkumu romské hudby) směrem jednak k méně známým romským skupinám (Ankica Petrovic: *Music Practices of Machwaya Gypsies in America*), jednak k novým tématům (Katalin Kovalcsik: *A Hungarian Romani Star Singer as „Antimusician“*) či úhlům pohledu (Adriane Helbig: *Sonic Aesthetic of Poverty Among Romani Musicians in Transcarpatia, Ukradne*; Irén Kertész-Wilkinson: *Constructing the National through Performing Diaspora: The Case of Hungarian Roma*; Spiranta Radulescu: *The Sonorous Image of the Gypsy in Post-Romantic Academic Music. Two Case Studies*).

Další dvě konferenční témata spolu těsně souvisejí, a tak nebylo pro programovou komisi vždýcky snadné příspěvky zařadit. Oběma tématům bylo společné široké spektrum předmětné, metodologické, teoretické i paradigmatické. Vedle několika „etnografických zpráv“ obvykle o málo známých menšinách (Olya Kolomyets: *Little Armenia in Western Ukraine*; Piotr Dahlig: *The Czech Brothers in Poland – The Community of Zelov and Its Contemporary Musical Image*; Nona Lomidze: *The Georgian Jewish Community – Their Life and Integration in Vienna*) se referáty nejčastěji týkaly sebereprezentací menšin (Essica Marks: *Representation of Arab Music in Israel's Popular Culture Arena*) i toho, jak jsou tyto prezentace ovlivňovány (majoritní) kulturní politikou (Dorit Klebe: *From „Gastarbeiter-sendung“ to „Radiomultikulti“ – Music of Minorities in Radio Programs under Public Law in Germany*; Gerda Lechleitner: *The Phonogrammarchiv, Cultural Policy, and the Safeguarding of the Audiovisual Heritage: Past and Present Case Studies*).

U minoritní problematiky není nijak překvapivé pronikání badatelových empatií či sympatií (příznačně jsou lekteři členové této skupiny zároveň aktivní v nejnovější studijní skupině – „Applied Ethnomusicology“, přičemž ona aplikovanost má velmi angažovaný charakter). Příliš silný hlas těchto emocí bez důkladného teoretického zakotvení (a ozřejmení tohoto zakotvení) má však tendenci oslabovat vědecký charakter práce.

Vedle klasického formátu měly některé příspěvky formu panelu, která je běžně doporučována pro světové konference. Z vlastních zkušeností vím, jak je příprava panelu náročná – a užitečná pro zúčastněné. S rostoucím počtem účastníků však roste i riziko chaosu, a tím malého užítu pro posluchače. Pražským panelistům se tomuto riziku podařilo vyhnout.

Oproti předchozím setkáním bylo to pražské v několika směrech atypické: poprvé byli referenti vybíráni na základě anonymního rozhodování programové komise (totéž se bude týkat i publikace výsledků), poprvé byl pozván úvodní řečník, jímž byl jeden z předních světových etnomuzikologů, pražský rodák Bruno Nettl, působící na americké University of Illinois. Na poslední chvíli sice svou účast odřekl, ale poslal nejen podnětné zamyšlení *Minorities in the History of Ethnomusicology: A Mediation on a Half-Century of Experience*, ale dokonce i krátkou konfesi v češtině.

Nejen z programu pražské konference, ale ze složení celé skupiny Music and Minorities (několik stovek vědců ze čtyř kontinentů) je zřejmé, že téma menšin je v etnomuzikologii, podobně jako v jiných sociálních vědách, velmi žhavé. Možná nejen proto, že – podle Netla – *everybody is in one or several minorities, there are only minorities* (každý je členem jedné nebo více menšin a na světě v podstatě existují pouze menšiny). Zároveň se ovšem v Praze potvrdilo trvající paradigmatické schizma: zatímco mnozí účastníci z východní a zejména jihovýchodní Evropy mluvili o „hudbě jako takové“, antropologicky orientovaným etnomuzikologům byla podobná terminologie (a ovšem s ní spojené koncepty i metody) zcela nepochopitelná, resp. jakousi diluviální ozvěnou. Je otázkou, nakolik se s takovou multiparadigmatičností spokojit – a rezignovat tím na přednosti širšího záběru a větší možnosti zobecnění. Konference jsou přinejmenším příležitostí tuto paradigmatickou roztříštěnost reflektovat. V lepším případě se dají využít k (nejen) paradigmatickému sblížování. Na příští setkání *Music and Minorities* je plánována diskuze ve formě kulatého stolu o metodologiích, při němž na výchozí koncepty, tedy na to, čím pro nás hudba svou podstatou je, bezpochyby dojde.

Prostředí hotelu Jenerálka v pražské Šárce, kde se konference konala, se zdá pro podobné příležitosti téměř ideální: umožňuje jak intelektuální soustředění, tak relaxaci i nejrůznější neformální aktivity. Pokračování konference bude zatím probíhat v prostředí virtuálním: na <http://musicandminorities.googlepages.com> jsou vedle abstraktů průběžně uveřejňovány i referáty v plném znění. Jejich knižní publikace je *in spe*.

Zuzana Jurková

Lick

Enfances tsiganes. Merles des bois, merles des parcs
(Romská dětství – kosi z lesů, kosi z parků)

Collection Waroutcho, Wallada 2007, s. 261, ISBN 978-2-904201-45-5

Kniha *Enfances tsiganes, Merles des bois, merles des parcs* je posledním dílem z trilogie „Scény ze života Manušů“. Piemontský Sinto Lick (romským jménem) nám zde představuje dětství a život své rodiny i dalších kočovných Romů, se kterými se na cestách po Cote d'Azur a Estérel setkávali. Popisuje skolarizaci, řemesla a způsoby obživy jeho rodiny i ostatních Romů, nástup základní vojenské služby, atd. Kniha je plná informací o materiální i duchovní kultuře Sintů, Manušů i ostatních Romů. V jednotlivých kapitolách popisuje každodenní příhody a velmi často se vrací k obtížím, které již v době, kterou popisuje (šedesátá. léta 20. století), měli Romové ve Francii s udržováním kočovného života – lidé jim nebyli nikdy příliš nakloněni a najít místo, kde by mohli v klidu alespoň na pár dní zaparkovat své vozy a věnovat se obživě, bylo velmi obtížné. Proto postupně omezovali místa, kde se zastavovali, a nakonec přijali nabídku řádové sestry, která založila spolek přátel kočovníků a zakoupila pozemek, kde se Lickova rodina a ostatní Romové začali usazovat. Postupně tak začala vznikat jakási osada. Lick vyjadřuje v závěru knihy své přesvědčení, že Manuš, který nekočuje, je mrtvý – ve smyslu osobité romské identity: ztráty jazyka, ztráty hodnot a norem romské kultury. Proto svou knihu pojmenoval „Kosi z lesů, kosi z parků“ – život kočovných Romů vnímá jako svobodný, spjatý s přírodou, bezstarostný i přes obtíže, které s ním souvisejí (nedostatek jídla, zima, obtížné životní podmínky). Takový život totiž pomáhá udržovat základní hodnoty, jako jsou pevné rodinné vazby a vzájemná solidarita. Romové, kteří přešli k usedlému způsobu života, přestávají na své děti mluvit romsky, přestávají jim předávat své znalosti a schopnosti, stávají se jakýmsi „kosi z parku“.

Autor se po celý svůj život snaží veřejnost přesvědčit, že Romové mají krásnou a hodnotnou kulturu a jazyk. Popisem jejich každodenního života tak, jak ho zažil, a nespravedlností, s nimiž se každý den on a jeho blízcí setkávali, se snaží Romy veřejnosti přiblížit jako lidi z masa a kostí, kteří mají také vlastní názory, postoje, radosti i starosti. Za tímto účelem skládá také písně s texty nejen v sintštině ale i francouzštině, aby jim všichni rozuměli. Několik těchto textů uvádí i ve své knize mezi jednotlivými kapitolami.

Pane starosto (Píseň)

Vážený pane starosto
je čas se rozhodnout
Už nemůžeme mlčet
přestaňte nás vyhánět
a řekněte svým úředníkům
že jsme – a vy to víte
stejně národnosti

Strhněte vaše cedule
„Kočovníkům vstup zakázán!“

Ta místa k táboření
kam lidé v létě jezdí
a jsou vřele přijímáni
Proč jsou nám uzavřena
Uznávám, že pro nás máte místo,
když se chceme zastavit
na skládkách a odpadištích

Když nás vidíte, říkáte:
„Jsou špinaví a špatně oblečení!“
Stateční lidé, já vás zvu
pojdte chodit v blátě
na vlastní oči uvidíte
že náš život, o kterém nic nevíte
není právě jednoduchý

Přesto pane starosto,
když naše děti mají jít
na vojnu
jako náhodou je najdete
Ale když potřebujeme zaparkovat
na kraji cesty, u lesíka
pošlete na nás policii

Strhněte vaše cedule
„Nomádům vstup zakázán!“

Monsieur le Maire (Chanson)

Bonjour Monsieur le Maire
il est temps de vous décider
On ne peut plus se taire
finissez de nous rejeter
et dites a vos administrés
que nous sommes vous le savez
de la même nationalité

Arrachez vos pancartes (bis)
„Interdit aux nomades!“

Ces terrains de campeurs
où les gens viennent en été
reçus avec chaleur
mais pourquoi nous sont-ils fermés
Vous nous réservez il est vrai
quand nous voulons nous arrêter
liues de décharge at bourbiers

En nous voyant vous dites
„Ils sont sales et mal habillés!“
Braves gens je vous invite
dans la boue a venir marcher
De vos yeux vous verrez
notre vie que vous ignorez
Elle n'est pas sans difficulté

Pourtant Monsieur le Maire
quand mos enfants doivent aller
au service militaire
comme par hasard vous les trouvez
Mais lorsqu'il nous faut stationer
sur la place ou près des bosquets
la police vous nous envoyez

Arrachez vos pancartes (bis)
„Interdit aux nomades!“

Barbora Šebová

Mossa

La Gitane et son destin

Témoignage d'une jeune Gitane sur la condition féminine et l' évolution
du monde gitan. Textes présentés par Bernard Leblon

(Gitanka a její úděl. Mladá gitanská žena o ženské otázce a vývoji
gitanského světa. Texty uspořádal Bernard Leblon)

L'Harmattan, 1992, 193 s., ISBN 2-7384-1252-1

Autorka knihy *La Gitane et son destin*, Mossa¹, neumí číst ani psát. Obrátila se proto na Bernarda Leblona s žádostí, aby jí pomohl napsat knihu o gitanských ženách, jejich postavení a problémech. Své výpovědi nahrála na kazety, Bernard Leblon je přepsal, uspořádal a opatřil krátkými komentáři. V době, kdy kniha vznikla (1992), bylo Mosse 28 let a měla již tři děti. Kniha je výpovědí o jejím osobním životě, o životě v gitanských komunitách i o postavení gitanských žen obecně.

Celá kniha je rozdělena do pěti částí. První z nich je ryze autobiografická. Autorka vzpomíná na své dětství a dospívání, seznamuje čtenáře se životem rodiny kočovných katalánských Gitanů, popisuje radosti i strasti kočovného života, jednotlivé členy své rodiny a přátelství s rodinou Reyesových (budoucích Gipsy Kings). Období Mossina dospívání je také poznamenáno tragickou smrtí její matky. Ve druhé části knihy se Mossa věnuje počátkům svého života v Perpignanu, kam se v sedmnácti letech provdala. Opouští kočovný život, naráží na rigiditu perpignanské gitanské komunity, popisuje členy své nové perpignanské rodiny. Změna způsobu života v ní vyvolává smíšené pocity: na jednu stranu oceňuje „pohodlí“ usedlého způsobu života, na druhou stranu se těžko vyrovnává s „mentalitou“ přísné, uzavřené perpignanské komunity.

Ve třetí části se tentokrát v obecnější rovině zabývá každodenním životem uvnitř gitanské komunity – stravou, hudbou a tancem, poutěmi do Saintes-Maries-de-la-Mer. Popisuje průběh a význam svatby (především rituálu *dik-ló*), porodu, křtin, vypovídá o postoji k dětem, ke starým lidem atd.

Ve čtvrté části se v konkrétní rovině dostává ke stěžejnímu tématu knihy – k „ženské otázce“. Srovnává život kočovných a usedlých Gitanek, popisuje a reflektuje důsledky sjednaných sňatků, zamýšlí se nad údělem vdaných žen, nad vztahem Gitanů k Gitankám a k *payas* (k neromským/ negitanským ženám). Ženy jsou často ponižovány, pod-

1 Mossa je její romské jméno.

váděny, dokonce fyzicky týrány. Musí se podřídít mnoha zákazům. Navzdory všem příkořím, které musí strpět, jsou svým mužům naprosto oddané.

Konečně v poslední části knihy se autorka věnuje vztahům mezi dvěma světy, světem Gitanů a Neromů, všímá si i vývoje v těchto vztazích a odsuzuje předsudky ze strany majoritní společnosti. Na druhou stranu upozorňuje i na distanci vůči Neromům, k níž jsou Gitani (a především Gitanky) vedeny.

Mossa v knize hájí hodnoty vlastní, gitanské kultury, popisuje její kvality a význam kultury pro svou vlastní identitu. Některé její aspekty však odsuzuje a navrhuje, aby se v jistých směrech její komunita inspirovala právě neromskou kulturou. Jde například o postoj mužů k ženám a omezení násilí, které se v gitanských manželstvích v Perpignanu často vyskytuje.

Kateřina Turková

Alexandre Romanès

Paroles perdues

Gallimard, Paříž, 2004, 96 s., ISBN 2-07-077152-0

Alexandre Romanès se narodil r. 1951 v Paříži. Pochází z velké rodiny s asijskými kořeny zabývající se cirkusovou produkcí. Sám Alexandre v rodinném cirkuse vystupoval, ale ve svých 25 letech jej opustil, připadal mu již jako příliš velký podnik. Začal žít v karavanu, mezi Gitany. Živil se hudbou, opravováním židlí a předváděním ekvilibristických čísel na ulici. Tři roky poté se se svou ženou Délií a svými dcerami vydal na cestu. V svých padesáti letech si založil vlastní malý cirkus *Cirque Tsigane*, kde vystupují Gitani (včetně jeho ženy a všech dcer) a romský orchestr původem z Balkánu.

Název sbírky můžeme přeložit jako *ztracená slova* či spíše *promluvy*. Hned úvod předmluvy k této knize začíná básník Jean Grosjean slovy: „Alexandre patří k té části lidí, pro kterou mají mluvená slova větší váhu než ta psaná“, aby to sám autor o pár stránek dále potvrdil: „... poezie mi připadala moc vznešená, pro mě nepřístupná a pak, život jsem chtěl žít, ne ho psát.“ Ale postupně, jak šel čas, seznamoval se s díly různých básníků a sám začal tvořit. (Přičemž, jak sám říká, naučil se číst až ve svých 25 letech, gramatikou si není vůbec jistý a píše spíše foneticky.) Jak vznikají jeho verše? „Při natahování šapitó, při řízení kamionu... Rychle hledám kus papíru, zapíšu to a večer, když jdu spát, na to koukám.“

Jeho poezie však netvoří opozici ke skutečnému životu. Zdánlivě jednoduchý způsob zachycení života ve svém důsledku, v mozaice všech jeho výkřiků, nechává člověka v neklidu. Útoky reality kloužou po saténu básnickových slov kamsi, kde nejsou akceptována, nikoliv popírána, ale jen ignorována díky jejich banálně dokonalé deskripci. Alexandre zná bolesti a strachy, své individuální i celého světa, a právě svou poezií se s nimi vyrovnává a vychází z těchto nevyhnutelných pŮtek jako svobodný, hrdý člověk. Mezi jeho často se opakující obrazy patří určitý pocit marnosti z chování lidí, jejich lhostejnosti, pocitu moci, přičemž všechny tyto básně končí deklarací jeho odstupu vůči těmto lidem a jejich postojům, anebo stále se opakujícími existenciálními otázkami po smyslu tohoto veškerého pošetilého chování, otázkami nečekajícími odpovědi. K tomuto se váží i verše vyjadřující jistotu smrtelnosti, a to především své vlastní, Alexandre píše často o smrti a její neodvratitelnosti. Vlastně to, co nejvíce reprezentuje jeho básně, je relativizace všeho. Zastavuje se v určitých životních momentech, pocitech, byť sebe více minimalistických, kladných i záporných, aby ve finále přece jen ponížil jejich nastolenou jistotu, ba co víc, převrátil ji naruby. Jakoby on sám, z pozice zkušeného akrobata, aplikoval na život nezpochybnitelnou potřebu rovnováhy.

V jeho verších je ovšem cítit i radost ze života, způsobu života, jakým žije on a jeho rodina, místy můžeme cítit klasické dělení světa na my a oni, vymezování se oproti velké části lidí, která mu přijde ve svém uvažování omezená a ve svých úsudcích unáhlená, slepá a nespravedlivá. Přičemž ale nikdy nejde o vyčleňování se vůči většinové francouzské společnosti, ta odlišnost, ten distanc, není etnický pojmenován, i když je na něj de facto poukazováno, je-
diné, co je vysloveno, je určité opovrhování a výsměch těm, kteří si myslí, že vládnou, rozhodují, žijí věčně. Nezřídka se v jeho básních objevují slova nebe, vítr a další jako jasné symboly svobody, touhy po jejím udržení navzdory okoli. Jinde ve svých verších mluví o Bohu, nejde však o nějaké děkování, vzývání, velebení, nazvěme to prostě jen jistým druhem *přátelství*, nedotknutelného přesahu, oposita k tápajícím všednodennostem. Sám autor píše: „Chtěl jsem si udržet Boha sám pro sebe a mluvím o něm na všech stránkách.“ A konečně, řada veršů je věnována i jeho dcerám, tyto básně pak většinou představují jakýsi odkaz pro ně ve chvílích, kdy už sám Alexandre Romanès nebude mezi živými.

Nezbývá než jen doufat, že se jeho básní brzy někdo ujme a přeloží je (nezbytně lépe než já), aby byly přístupné i českému čtenáři.¹

Info o cirkusu Alexandra Romanès a jeho ženy Délie naleznete na <http://www.cirqueromanes.com>. Rozhovor s autorem na <http://www.desyeuxpourvoir.net>

Iva Vyskočilová

1 Překlad 6 vybraných básní viz str. 128 v tomto čísle *RDž*.

Patrick Williams

Nous, on n'en parle pas: les vivants et les morts chez les Manouches.

(My o tom nemluvíme: Živí a mrtví u Manušů)

Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1993, 109 s., ISBN 2-7351-0540-7

Francouzský antropolog Patrick Williams popisuje na základě svého dlouholetého výzkumu vztah ke smrti a k zemřelým u jím sledované části francouzských Manušů. Zkoumá význam tohoto vztahu v duchovní i hmotné kultuře této subetnické skupiny Romů a v jejich vnímání světa. Svá pozorování prováděl Williams v rodinách, které se pohybují v severní části Centrálního masivu, v oblasti Limagne d'Allier a Combrailles .

Autor zdůrazňuje potřebu dívat se na Romy jako na rozmanitou entitu a pokud jde o popis různých projevů jejich kultury, a zvláště pak jevů, které determinují, jak tito lidé vnímají a „uchopují“ svět, zdůrazňuje vhodnost a potřebu nezobecňovat poznatky získané u jedné skupiny na skupiny ostatní.

Přitom ale rozhodně nepopírá souvislosti, které mohou u různých romských skupin ve vnímání určitých věcí být, a hned v úvodu uvádí, že na myšlenku systematicky popsat vztah Manušů k mrtvým ho přivedli autoři Piasere a Okeley, kteří popsali vztahy mezi mrtvými a živými u „slovenských“ Romů (v orig. – *slovensko Roma*) na severu Itálie a u „Travellers Gypsies“ na jihovýchodě Anglie.

V první (číslem druhé) kapitole nazvané „*Mare mule*.¹ Mrtví mezi živými“ Williams popisuje základní jevy, které souvisí s postojem jím sledovaných Manušů k mrtvým. Popisuje, jakým způsobem je nakládáno s majetkem a věcmi, které patřily zesnulému, a s jeho jménem. Dále popisuje, jak je mrtvý pohřben a jaký vztah mají jeho příbuzní k jeho hrobu a vůbec místu, kde je pohřbený. Vzápětí popisuje specifický význam místa, kde ten který člověk zemřel – tedy fenomén tzv. „*mulengre placi*“ – „míst mrtvých“.

V závěru této kapitoly se Williams zamýšlí nad významem jednotlivých popisovaných praktik a nad smyslem, který pro Manuše mají v širším kontextu „uchopování světa“.

Autor celou dobu klade velký důraz na rozdíl mezi světem „vnějším“ (ve vztahu Manuš – gadžo) a „vnitřním“ (ve vztahu Manuš – Manuš). Na jiném místě zase tento rozdíl pojmenovává jako svět „zvuku“ a „ticha“, přičemž to nejpod-

1 „*Naši mrtví*“ – překlad B.Š.

statnější ve vztahu živí – mrtví, se odehrává právě ve vztahu Manuš – Manuš, ve světě „ticha“, ve světě toho, co vidí jen ti, co „vědí“.

Jak autor zdůrazňuje, postup vyrovnávání se se smrtí blízké osoby není oficiálně ritualizovaný (pálení karavanu nedoprovází žádný specifický, ritualizovaný projev), může být do značné míry individuální – každý si vybere, jaké objekty si ponechá, jakých pokrmů se zřekne, jak dlouho bude držet smutek atp., má však přesto jakýsi společný rámec a tím je právě „ticho“, které tento proces doprovází.

Po smrti blízkého člověka je většina jeho věcí zničena (karavan je spálen, prodán *gádžovi* nebo dán do šrotu). Šperky a peníze získané z případného prodeje karavanu nebo zbylé po mrtvém, jsou použity k financování pohřbu a výstavbě nebo výzdobě hrobu.

Stává se, že si pozůstalí některé z věcí ponechají z důvodu potřeby nebo zvláštního vztahu k té či oné věci. V takovém případě jsou tyto věci považovány za *mulle* – „věci mrtvého“ a je s nimi nakládáno podle zvláštních pravidel, která nejsou nikdy vyřčena, ale která každý zná, a všichni je podvědomě sdílí. O tom, že je ta která věc či dokonce zvíře (třeba pes nebo kůň) *mulli*, *mullo*, se nemluví a je na schopnosti empatie ostatních, aby pochopili, proč jim třeba dotýčný tu kterou věc nechce půjčit.

„Mlčení“, které obklopuje mrtvé, neznamená, že se o nich vůbec nemluví, ale že se o nich mluví specifickým způsobem a s různou intenzitou. Nejblíže příbuzní o mrtvém v období velkého smutku nemluví vůbec. Naopak ti, co jsou „vně“, mluví o mrtvém poměrně často, každý připomíná příhody, které se zesnulým zažil. Vždy, když musí vyslovit jeho jméno, používá formuli „*u kuč Kalo*“ (drahý, chudák Kalo), vyjadřující úctu. To je způsobeno především strachem, aby ten, který o mrtvém mluví, dotýčného mrtvého (*mulla*) nepřivolal. Mnoho lidí se proto v promluvě snaží vyhnout vyslovení jména, a to třeba tak, že dotýčný řekne „můj drahý bratr“, „můj chudák nebožtík“, atp. Úcta, respekt (*era*) k mrtvým, a s tím související vyjadřování se o nich, je velmi důležitým prvkem. Kromě toho, že se jméno zemřelého nikdy nevysloví jen tak, nesmí se zemřelý také v žádném případě urážet. Proklít někoho jeho mrtvými předky je jedna z nejhorších urážek a její následky mohou být velmi vážné.

Patrick Williams chápe vztah Manušů k mrtvým jako činitel, který kromě mnoha jiných oblastí determinuje paměť skupiny a potažmo tedy celé vnímání historie. Na základě výše uvedeného uvádí, že pro „paměť“, „historii“ skupiny nemá takový význam genealogie (ta nepřekračuje hranici čtyř generací – ostatně jako všude – ovšem u Manušů, kteří se žení i umírají brzy, je to poměrně krátký časový úsek), není to paměť založená na kontinuitě a hromadění znalostí. Dle Williamse je to, co my nazýváme pamětí, u Manušů utvářeno a ovlivňováno „úctou“ – vztahem k mrtvým. Tento argument dokládá lexikální studii: u Manušů existuje výraz *era* (respekt, úcta) a neexistuje slovo pro „paměť“. Pro výraz „vzpomínám si“ se používá odosobněného výrazu „*tengrel man*“, přičemž *tengrova* znamená myslet.

Právě kvůli úctě se o mrtvých mluví pouze, je-li to nezbytně nutné, a s nezbytnou opatrností. Williams uvádí příklad, kdy syn začíná vyprávět historku z „časů svého nebohého otce“ a uvádí jí uctivou formulí „*te na xoxap ap les-te*“² – formulí, která má zajistit pravdivost jeho výpovědi. Chyba, které by se vypravěč mohl dopustit, by mohla vyrušit mrtvého z jeho klidu a pak by mohl narušovat klid živých.

2 Doslovně přeloženo „ať o něm nelžu“, ovšem význam bude zřejmě ještě trochu posunutý (obdobně jako ve slovenské romštině „*te merav*“ – „ať umřu“, používané též při důležitých prohlášeních). Výraz „Ať o něm nelžu“ může tedy znamenat něco ve smyslu: „Nedej bože, abych lhal.“ (pozn. B.Š.)

Jako zcela zásadní oblast, do které vztah k mrtvým zasahuje, vnímá P. Williams oblast utváření identity, vymezení se uvnitř i vně skupiny. Zjednodušeně řečeno, dle Williamse je Manuš Manušem právě proto, že „má své mrtvé“: „*Bylo by chybné říct, že zesnulý živým nic nezanechává. Kromě skupinové solidarity, která je nezbytná kvůli chybějícímu rodinnému dědictví, zanechává jim garanci nezpochybnitelnosti jejich manušství.*“³ Manuš je Manušem právě proto, že „má své mrtvé“ a svět „ticha“, který je obklopuje.

V podstatě jediným místem, kde se vztah Manušů k mrtvým prolíná se světem „zvuku“, je hřbitov.

Williams uvádí, že všichni pozorovatelé, kteří se nějakým způsobem zabývali životem Manušů, byli zaujati zdobností a monumentálností hrobů a také tím, jak často je Manušové navštěvují. Většinou však přisuzovali tyto praktiky víře v duchy mrtvých předků a s ní souvisejícímu strachu, aby se mrtvý, který nebude dostatečně „opečováván“, nevracel.

Williams však nabízí jinou interpretaci. Podle něj je to především viditelnost skupiny (hrobu, který představuje skupinu), která vyvolává potřebu zvláštní péče o hroby. Manušové samozřejmě vnímají zvědavost *gadžů* a všechny jejich náhrobní ozdoby a nápisy ukazují právě obraz skupiny (skupiny, která existuje jako propojený svět živých a mrtvých).

Touto teorií však Williams rozhodně nepopírá, že Manušové vnímají hrob jako místo, kde mrtvý odpočívá, a které je proto třeba navštěvovat pokaždé, když skupina projíždí daným městem. Popisuje dokonce skupiny, které již běžně romštinu nepoužívají a používají ji pouze v komunikaci s mrtvými (když je informují o tom, co se děje), když „jdou na hroby“.

Zatímco hřbitovy jsou místem, které je často navštěvováno, z místa, kde dotyčný zemřel, se stane tzv. *mulengri placa*.⁴ Toto místo se z důvodu úcty k mrtvému už více nenavštěvuje. Někteří Williamsovi informátoři také uvádějí jako důvod pro opuštění těchto míst bolest, která by se znovu objevila, kdyby na takové místo přišli. *Mulengri placa* není nijak viditelně označena a to, že zrovna zde není vhodné se utábořit atp., se Romové dozvídají od sebe navzájem. Existuje ještě druhý typ *mulengre placi* – a to jsou místa, kde se odkládají věci, které jsou *mulle*. Bývají to například karavany, které si rodina po smrti blízkého ponechala, z důvodu existenční nutnosti a už dosloužily, atd.

Na těchto místech lze kratší čas pobýt, nicméně Romové se zde nezdržují a často je nechají zpustnout, což vzbuzuje pozornost a často pobouření *gadžů*, obzvlášť jde-li o pozemky, které mají Romové ve vlastnictví a nechť je prodát.

To, že tyto praktiky Manušů spojené se smrtí na první pohled nepůsobí jako typ přechodového rituálu v tom smyslu, jak je popisují etnografové, je dle Williamse způsobeno tím, že:

- nejsou veřejné (pokud Manušové z úcty k mrtvému přestanou jíst maso, nebo věnují zvláštní péči vybranému psovi, nikomu nevysvětlují ani neoznamují, že a proč to dělají)
- nejsou kolektivní (kromě pohřbu a starosti o hroby, která je ale dle Williamse především ukázkou, ujištěním o jednotnosti skupiny pro *gadže*), ale naopak do velké míry individuální (výběr specifického zacházení s určitými předměty, omezení konzumace určitých potravin nebo nějakého kulturního prvku – např. určité písně – je na jednotlivci)
- mají trvalejší charakter (což se u přechodových rituálů jeví jako paradox)

3 „*Il est faux alors de dire que le défunt ne laisse rien aux vivants. Outre la solidarité communautaire que rend nécessaire l'absence d'héritage familial, il leur laisse la garantie de l'incorruptibilité de leur qualité de Manuš.*“ – str. 15.
4 „Místo mrtvého“, v orig. *e mulengeri placa* (sg.), *o mulengere placi* (pl.), překlad B.Š.

Přesto všechno však všichni Manušové v těchto praktikách vidí společný cíl a vysvětlují své jednání stejně – je to z úcty (*era*).

Základní témata, která si Williams stanoví v první kapitole, dále postupně v dalších kapitolách své knihy – „Kultury světa“ a „Košíkáři se stali zpracovateli železa“. Zabývá se tím, jaký vliv má na identitu Manušů život v neromském prostředí a jakým způsobem ji do něj přenáší.

Identifikuje vztah k mrtvým a s ním související „ticho“, „mlčení“ a nastolení „prázdná“ uvnitř „plného“ jako specifické a zásadní identitotvorné entity, které pomáhají Manušům zůstat Manuši i v době převratných životních změn v oblasti materiální kultury. Popisuje Manuše a jejich vztah k mrtvým jako prozatím velmi odolný vůči vlivům letničního hnutí (ke kterému jich mnoho patří a které neuznává kult mrtvých předků) i vůči jiným vlivům zvenčí.

V závěru Williams uvádí, že svým popisem chtěl mimo jiné ukázat přinejmenším neúplnost dvou nejčastějších náhledů na Romy. A to zaprvé jako na exogenní entitu, kdy jsou považováni za „menšinu“, která je přinejmenším exotická a více či méně ovládaná majoritou, nebo také (a velmi často zároveň) jako na skupinu vytlačenou našimi společnostmi na okraj a „sociálně handicapovanou“.

Manušové se dle Williamse konstituují právě v jádru západních společností a nejsou pouze dědici tradice, která je vyčerpaná a nedává další návody k žití. Naopak. Tradice dává velký prostor pro invenci, variabilitu, pro osobní iniciativu. Nemá-li rituál fixní, univerzální ani přesně kodifikovaný, nejedná se o náhodnost, ale o jeho vlastnost.

Druhým často artikulovaným náhledem na Romy je náhled ovlivňovaný způsoby, jakými se navenek projevují – v duchu pohledu „protože nic neříkají, nemají co říct“ a „protože se zdá, že tam nic není“, skutečně „tam nic není“.

Williams však tvrdí, že právě život v jádru „plného“ světa, světa naplněného určitými významy, umožňuje Manušům vytvoření jejich „nenápadného, tichého“ jejich významy nabitého „prázdná“. To, že může být jakákoliv věc *mul-li* a jakékoliv místo *mulengri placa* a není to vidět, to, že jakékoliv jednání může být pocta mrtvému, ale nic to nepotvrdí jistě, to, že všechno, co se nějak jeví, může být jinak, umožňuje Manušovi být Manušem a zároveň obyčejným člověkem. Jen mrtvý může být pouze Manušem, ale o něm za chvíli nic nevíme...

Hlavní význam Williamsovi knihy vidím ve zcela fascinujícím popisu duchovního světa Manušů, se kterými strávil mnoho času, a jistě i díky osobnímu přátelství nehledá způsob, jak čtenáře „šokovat“, ale snaží se popsat věci tak, jak se domnívá, že jsou, často na základě intimních výpovědí svých romských přátel.

Barbora Šebová

Romano džaniben – ňilaj 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 obětím 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: doc. PhDr. Jiří Nekvapil, CSc.
a Ass. Prof. Mag. Dr. Dieter Halwachs

Sazba: Petr Teichman
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.

