

Romano džaniben

časopis romistických studií | 16. ročník | **2/2010**

Na obálce detaily obrazů od Katalin Papp, viz barevná příloha.

— Obsah

Úvod	7
------	---

RECENZOVANÁ ČÁST

Pavel Kubaník, Jan Červenka, Helena Sadílková	
Romština v České republice – předávání jazyka a jazyková směna	11
Lukáš Houdek	
Romové ve Stříbře – případová studie rodu Absolonů	41
Nina Pavelčíková	
Několik poznámek k proměnám identity spojeným s příběhy českých a slovenských Romů ve 20. století	71

NERECENZOVANÁ ČÁST

Lukáš Houdek

Víra kumáúnských domů v nadpřirozené síly (v konfrontaci s prvky animismu ve víře některých romských skupin)	_____ 99
---	----------

Ladislav Tavalí

Rozhovor	_____ 127
-----------------	-----------

Ukázka z tvorby – povídka Mucika	_____ 138
---	-----------

Rozhovor s Katalin Papp	_____ 160
--------------------------------	-----------

RECENZE / ANOTACE / INFORMACE	_____ 167
-------------------------------	-----------

— Úvod

Na úvod druhého čísla 16. ročníku časopisu *Romano džaniben* není třeba se příliš rozepisovat, protože oproti předcházejícím číslům nedošlo v konceptu ani formátu časopisu k žádným změnám. Redakce se naopak snaží etablovat časopis v podobě, která vykryštovala v letech 2008 až 2010.

Statě v odborné části časopisu si jsou tematicky poměrně blízké. Stěžejním tématem je sociolingvistika, úžeji pak proces mezigeneračního předávání romštiny a jazyková směna. V tomto směru je velice zajímavý text spoluautorů Pavla Kubaníka, Jana Červenky a Heleny Sadílkové o sociolingvistické situaci romštiny v České republice. Článek shrnuje dosavadní informace o jazykové vitalitě tohoto jazyka v ČR a doplňuje je o zjištění získaná během sociolingvistického výzkumu, který autoři článku z Ústavu jižní a centrální Asie FF UK nedávno realizovali.

Na text Kubaníka, Sadílkové a Červenky navazuje případová studie Lukáše Houdka, která situaci romštiny a možné faktory ji ovlivňující nastiňuje na příkladu jedné konkrétní romské komunity žijící v západočeském Stříbře.

Vedle recenzovaných textů si dovolím upozornit i na nerecenzovanou část časopisu, kde otiskujeme velice inspirativní popis podobností romského a dómského světa z pera Lukáše Houdka. Ten absolvoval několikaměsíční terénní výzkum v Indii zaměřený na víru skupin domů žijících v severoindickém regionu Kumáún v nadpřirozené síly a ve svém příspěvku se snaží skrze ně poukázat i na možné paralely s prvky animismu ve víře Romů.

Z romských osobností v tomto čísle formou rozhovorů představujeme spisovatele Ladislava Tavalího z jihoslovenského Sládkovičova písíciho tzv. jihocentrálním (maďarským) dialektem romštiny, a slovenskou všestrannou výtvarnici Katalin Papp, která též pochází ze Slovenska, ale dlouhodobě žije ve Spojených státech amerických. Oba rozhovory jsou doplněny o ukázky jejich tvorby, a tak si na stránkách aktuálního čísla můžete přečíst i povídku Ladislava Tavalího

Mucika (v romské verzi a autorově překladu do slovenštiny), nebo prohlédnout obrazovou přílohu věnovanou různorodé tvorbě Katalin Papp.

V sekci recenzí, anotací a informací jsme se nově rozhodli dát prostor i reakcím romských spisovatelů na díla svých kolegů. V tomto čísle je oddíl věnován právě tvorbě Ladislava Tavalího, kterého se podařilo pro čtenáře z České republiky objevit teprve nedávno. Vedle obsáhlejší recenze bohemistky Aleny Scheinostové tak zde otiskujeme i dvě reakce na jeho publikace od romských spisovatelů – básníka Jana Horvátha a prozaičky Hildy Pášové.

Eva Zdařilová

Recenzovaná část

— Romšтина v České republice – předávání jazyka a jazyková směna*

Abstract

On the background of existing information on language vitality of Romani in CR, focusing on the northern-central dialect of Romani (with so far the largest numbers of speakers in CR), the article presents data gathered during a series of sociolinguistic researches on the current competence in Romani, its trans-generational transfer and language attitudes. Declarative data were enlarged by observations and experimental method of language games employed to detect competence among potential speakers of school age. The results confirm the expectation that the speakers of northern-central Romani are currently undergoing the process of language shift to monolingualism in Czech. The process is however slower than supposed – Romani is not acquired in early age but over a longer period of time, the generation of older Roma still generates the feeling of necessity of certain competence in Romani. The language loses its domains in usage but still keeps often rather conspicuous symbolic value.

Keywords:

Romani in CR, language shift

1 Mgr. Pavel Kubaník je odborný asistent Semináře romistiky ÚJCA FF UK. Email: pavel.kubanik@ff.cuni.cz; PhDr. Jan Červenka, Ph.D. je vedoucím Semináře romistiky ÚJCA FF UK. Email: jan-cervenka@seznam.cz; Mgr. Helena Sadílková, M.A. je odbornou asistentkou Semináře romistiky ÚJCA FF UK. Email: helena.sadilkova@ff.cuni.cz.

* Článek je výstupem výzkumného záměru Jazyk jako lidská činnost, její produkt a faktor, č. MSM 0021620825.

1. Úvod

Podle odhadů žije v ČR přibližně 200 000 Romů, jejichž převážná většina patří do rodin poválečných migrantů ze Slovenska do českých zemí. Migrace Romů a jejich postupné usídlování v ČR zapříčinily řadu procesů kulturní změny. Tento článek se věnuje jednomu z těchto procesů – proměnám v užívání a předávání romštiny, primárního jazyka komunikace většiny příslušníků první generace romských migrantů.

V článku vycházíme především z výstupů série sociolingvistických výzkumů Semináře romistiky FF UK (viz. 2. oddíl textu), které budeme srovnávat s předchozími zjištěními především z podobně zaměřených výzkumů Mileny Hübschmannové ze sedmdesátých let. V tomto článku se budeme věnovat jazykové situaci „slovenských“ Romů v ČR, tedy (bývalých) mluvčích severocentrálních dialektů, ovšem s předpokladem, že podobné procesy pravděpodobně platí i pro (bývalé) mluvčí dialektů jihocentrálních, na druhou stranu jsou ale zásadně odlišné od jazykové situace olašských Romů v ČR.

1.1 Jazykový kontakt, diglosie, jazyková směna

Z hlediska typologie jazykového kontaktu (Winford, 2003: 26–28) patří typičtí mluvčí romštiny (v ČR, ale i ve světě) mezi minoritní etnojazykové skupiny s nižším statutem v rámci majoritní společnosti, které užívají (každodenně) svůj rodný jazyk i jazyk(y) majoritní a považují je přinejmenším za rovnocenné, alespoň v určitých jazykových doménách².

Pokud se různé jazyky používají v různých doménách a funkčně se tak doplňují, hovoříme o diglosii, resp. o rozšířené diglosii³. Pro multilingvní etnojazykové skupiny bývá zacho-

2 Pokud budeme doménu definovat jako konstrukt komunikační situace abstrahovaný z tématu, prostředí komunikace a komunikačních partnerů a vztahů mezi nimi (Fishman, 2003: 119), znamená to tedy, že s určitými komunikačními partnery (např. s Neromy) je v určitém prostředí (např. ve škole) normální mluvit o určitých tématech (např. vzdělání) majoritním jazykem. V jiných situacích (doma s rodiči o každodenních starostech) je zase adekvátní použití romštiny.

3 Klasická definice diglosie se týkala komplementarity funkcí variet téhož jazyka, např. místních variet arabštiny a klasické arabštiny (Ferguson 2004), rozšířená diglosie (termín Fishmana) sleduje komplementaritu různých jazyků u multilingvních skupin (Fasold 1992). V souvislosti s romštinou byl tak pojem užíván zpravidla ve „fishmanovském“ pojetí. Aplikaci termínu na situaci Romů na Slovensku a v Maďarsku se věnuje Pintér (2010), který naznačuje diglotický vztah i mezi majoritními kódy v plurilingvních romských komunitách a hypoteticky uvažuje o diglotickém, tedy funkčním vymezení různých romských variet v situaci, kdy jsou přítomny v jediné lokalitě. Právě funkční vymezení jazyků jakožto podmínka diglosie je podle Pintéra opomíjeno mnoha autory, kteří se zabývají jazykovou situací Romů (romštiny).

vání diglotického rozdělení jazyků podmínkou pro uchování vlastního jazyka (Fasold, 1992: 213, 240). Pokud některý z jazyků začne „ztrácet své domény“ na úkor jazyka jiného a diglosie se tak prolamuje, je to známkou procesu jazykové směny (*language shift*). Pokud jeden z jazyků užívaných běžně určitou skupinou mluvčích postupně pokryje všechny domény, mluvčí si zpravidla nebudou dále udržovat kompetenci ve dvou jazycích (Edwards, 1994: 110). Jako jazykovou směnu lze označit proces, kdy se mezigenerační kontinuita jazyka vyvíjí nepříznivě, neboť s každou generací klesá počet uživatelů jazyka nebo míra užívání tohoto jazyka (Fishman, 1997: 1).⁴ Jak uchování jazyka (*language maintenance*), tak jazyková směna jsou výsledkem dlouhodobého procesu kolektivního výběru jazyka (*language choice*) v různých komunikačních situacích (Fasold, 1992: 213).

Vývoj jazykové situace multilingvních etnojazykových skupin závisí na řadě faktorů. Ačkoli lze sumarizovat okolnosti, které u různých skupin často vedly k jazykové směně – bilingvní společenství migruje do oblasti, kde jí jeden z jazyků již neslouží; společenství tvoří v daném prostoru menšinu; dochází k urbanizaci původně venkovských komunit; jeden z jazyků má vyšší prestiž např. proto, že se jedná o jazyk výuky (Fasold, 1992: 216 – 217) – jiné skupiny si za stejných podmínek svůj jazyk uchovaly.

1.2 Romština ve světě – uchování jazyka a jazyková směna

Romština je od chvíle, kdy opustila indický subkontinent (v podstatě tedy od svého vzniku), jazykem v permanentním kontaktu s jinými jazyky, přičemž v žádném teritoriu nebyla a není jazykem majoritním (Matras, 2002: 191). Nutný kontakt s obyvateli daného regionu musel již v raných dobách vést k potřebě vícejazyčnosti. I dnes je zřejmé, že kromě dětí v raném věku romština nemá monolingvní mluvčí (tamtéž)⁵.

4 Postupně se etabluje český překlad *jazyková směna* (*language shift*) navozuje představu definitivy, jedná se ale o určitý proces ve vymezeném jazykovém společenství. Pokud se tento proces neodehrává v širším měřítku a týká se pouze jednotlivců, budeme mluvit o *ztrátě jazyka* (*language loss*). Termín *jazyková změna* (*language change*) pak používáme jako zastřešující termín pro různé procesy proměny jazyka a jeho užívání.

5 Podle Marušiakové a Popova (2010) tvoří výjimku z tohoto pravidla někteří monolingvní mluvčí romštiny, které tito antropologové potkali v makedonské Šutce (Šuto Orizari, Skopje). Častějším jevem může být velmi nízká kompetence mluvčích romštiny v majoritním jazyce způsobená lokální a společenskou segregací Romů od majority v dané zemi.

Celosvětově je v současnosti počet Romů mnohem vyšší než počet mluvčích romštiny⁶, což je zapříčiněno jazykovou směnou jak u celých subetnických skupin Romů, tak ztrátou jazyka u jednotlivců v rámci skupin, které si jinak romštinu zachovávají.

Z publikovaných odhadů počtu mluvčích romštiny oproti počtu Romů v jednotlivých zemích (Liégeois, 1994: 59; Bakker, Kyuchukov, 2000: 40) se zdá vyplývat, že ač je situace upouštění od romštiny v rámci Evropy spíše netypická, ve středoevropských zemích (ČR, Slovensko, Maďarsko) a na periferiích evropského kontinentu⁷ není tak neobvyklá. Zmíněné středoevropské země pak vytvářejí poměrně kompaktní území z velké části se překrývající s uherskou částí bývalého Rakousko-Uherska⁸. Hypoteticky by se tedy dalo uvažovat o souvislosti mezi procesem usazování Romů na uherském území (spontánním, ale i vynuceným – spojeným s dalšími asimilačními tlaky včetně toho na neužívání jazyka) a postupnou jazykovou směnou u části usedle žijících Romů. Na druhou stranu ovšem nelze klást ani jasnou souvislost mezi usedlým způsobem života a postupnou jazykovou směnou – na světě existuje mnoho dlouhodobě usedlých romských skupin, které si romštinu uchovaly, a naopak také sociálně daleko uzavřenější a itinerantnější romské skupiny, které používají některý z majoritních jazyků. Rovněž na Slovensku je jazyková situace romštiny různorodá⁹.

6 Jak u počtu mluvčích, tak u počtu Romů se jedná pouze o odhady – nejskeptičtější zmiňují 3,5 milionu mluvčích (Matras, 2002: 238), přičemž počet Romů pouze v Evropě je alespoň 10 milionů.

7 Pro romské skupiny ve Španělsku, Portugalsku, Anglii nebo Dánsku jsou charakteristické takzvané pararomské variety – v zásadě se jedná o směs romského lexika na jedné straně a gramatiky a fonologie majoritního jazyka na straně druhé (v ČR naproti tomu hovoříme v tomto smyslu o tzv. romském etnolektu češtiny). Genezi pararomských variet a tedy i otázce procesu jazykové směny se věnuje řada autorů; tématická bibliografie k tématu je k dispozici na <http://romani.humanities.manchester.ac.uk/db/bibliography/index.html?cat=16>.

8 Konkrétní údaje z citovaných odhadů jsou pro Maďarsko 40-50%, pro ČR 50 – 60%, pro Slovensko 65% pro Rakousko 50-80%. Poslední disproporce může být dána tím, nakolik jsou mezi rakouské Romy počítáni také imigranti z Balkánu. Pro naši hypotézu je důležité zdůraznit jazykovou situaci romské variety *roman*, kterou mluví Romové v Burgenlandu, tedy části, která patřila Uhersku a později Maďarsku. I zde dochází ke generačnímu poklesu v předávání a užívání jazyka (mimo jiné v důsledku druhé světové války, jež tuto skupinu mluvčích výrazně zasáhla). Obecně je důležité si uvědomit, že odhady na úrovni států směřují vitalitu jazyka u různých skupin Romů. Pro střední Evropu bude nejvýraznějším příkladem rozdíl mezi olašskými a neolašskými skupinami – olaští Romové si jazyk zpravidla uchovávají, u neolašských je situace různorodější. K odhadům je nutné být skeptický i z toho důvodu, že ani jeden zdroj neuvádí metodu, jak bylo odhadu dosaženo – vzhledem ke kolektivu autorů se zdá být důvěryhodnější novější zdroj. Zde se může jednat alespoň o odhad místních odborníků – lingvistů, ovšem výsledek i tak ovlivňuje individuální míra zkušeností, optimismu či skepse konkrétního odborníka.

9 Velmi zhruba lze říci, že pro západní Slovensko je více než pro jiné části Slovenska typické, že romštinu ovládají přinejlepším nejstarší žijící Romové, na jižním Slovensku jsou ve větší míře přítomné jak obce, kde Romové jazyk stále ještě předávají dětem, tak obce, kde je mezigenerační předávání romštiny na ústupu, případně se zde nemluví již po generaci, pro východ a střed Slovenska je pak typická spíše kontinuita v předávání romštiny dětem.

1.3 Předválečná situace romštiny v českých zemích a na Slovensku

V předválečných českých zemích žily skupiny tzv. českých a moravských Romů, Sintů, a ojedinelé také skupinky Kotlářů. Všechny tyto skupiny si romštinu uchovávaly alespoň do začátku 20. století. V dalším období máme zprávy o ústupu romštiny z pozice mateřského jazyka u českých Romů (Lesný 1916, Lípa 1960, cit. podle Elšík 2003: 44), mezigenerační kontinuita v předávání romštiny u moravských Romů byla zpřetrhána především v důsledku vyvraždění většiny příslušníků této skupiny za druhé světové války, zejména pak starších generací, které by jinak mohly ještě sehrát v předávání jazyka a udržování komunikace v jazyce významnou úlohu.¹⁰

Na Slovensku, odkud po roce 1945 přišla většina Romů dnes žijících v ČR, bývá jazyková situace romštiny před válkou popisována jako diglotická (Hübschmannová, 1976: 331, 1979: 39). Již v této době zde sice existovala místa, kde se romsky nemluvílo nebo se mluvit přestávalo, avšak zejména na východě Slovenska, odkud po válce přicházela do českých zemí většina romských rodin, byla romština vnitřním jazykem místní komunity a místní varietou majoritního jazyka mluvili Romové pouze s Neromy, navíc často v omezeném množství situací a o omezeném množství témat. Děti byly socializovány v romštině a jazyk místních gádžů se učily teprve, když se začaly zapojovat do ekonomických aktivit, které byly na Neromy napojeny, zpravidla v šesti až sedmi letech (Hübschmannová, 1976: 329). Přetrvávání stejného modelu lze pozorovat i v dalších desetiletích: po válce sice docházelo k výraznějšímu zapojování Romů do hlavního proudu trhu práce a zařazování dětí do škol, nicméně územní i symbolická segregovanost Romů přetrvávala. Hübschmannová (1976: 329) dokládá, že v některých lokalitách na Slovensku přicházely v šedesátých letech romské děti do škol bez jakékoli znalosti slovenštiny. Tento stav nepřímě dokládá dominanci romštiny v jazykové výbavě dětí předškolního věku a v mnoha slovenských obcích je dodnes aktuální (např. Kolmanová, 2007).

1.4 Migrace Romů do českých zemí

Do českých zemí přicházeli Romové ze Slovenska za prací od roku 1945. V současné době tvoří nejmladší generaci Romů v ČR celá škála od Slovenska generačně různě vzdálených dětí

¹⁰ Důsledky druhé světové války se projeví i na postoji přeživších Romů, kteří dle některých autorů romštinu odmítli dále předávat proto, že nechtěli, aby jejich rodiny mohly být v budoucnosti znovu identifikovány jako ne-majoritní. Situace je samozřejmě výsledkem působení více různých faktorů, individuálně k odklonu od romštiny docházelo již před druhou světovou válkou.

– od těch, jimž se v ČR narodili již prarodiče¹¹, až po děti (pravděpodobně v menší míře), které se narodily ještě na Slovensku a mohly tam strávit i podstatnou část svého života. Podle našich zkušeností se výraznější vazba na slovenské „kořeny“ vytrácí ve třetí migrační generaci (druhé generaci narozené již v českých zemích), jejíž členové vědí, že prarodiče přišli ze Slovenska, zpravidla ale již neznají bližší údaj a s rodinou na Slovensku již nejsou v kontaktu.¹²

Po válce přicházeli romští muži a později jejich rodiny (typicky) ze slovenského venkova (nejčastěji) do českých a moravských měst, případně se dále stěhovali do různých lokalit v ČR. Podle zkušeností Willa Guye ze sedmdesátých let existovaly pro jednu výchozí lokalitu zpravidla dvě až tři lokality cílové (Guy, 1998: 30). Haišman (1988: 16) podle svých výzkumů prvních romských migrací na Kladno usuzuje, že migrační skupiny se neorganizovaly pouze na příbuzenském, ale také lokálním principu – nepříbuzní Romové z jedné lokality tedy skupinově odcházeli do stejného cíle v ČR. Situace se dále komplikovala pokračující migrací ze Slovenska a dalším stěhováním Romů po ČR, a to až už spontánním nebo vynuceným (různými úředními zásahy za komunismu i po jeho pádu). I dnes se lze v mnoha českých a moravských městech dopátrat toho, že výrazná část rodin má své kořeny v jedné nebo několika blízkých slovenských obcích. Ačkoli v některých lokalitách žijí mimo jiné či převážně Romové původně z jedné či několika blízkých výchozích lokalit, zároveň ve stejných místech bydlí Romové z jiných výchozích míst. V mnohem větší míře se tak v českém prostředí potkávají Romové z různých míst, s různým statutem, s různými (sub)dialekty romštiny (k tomuto podrobněji viz Elšík 2003). Romská rodina se v těchto nových podmínkách údajně nuklearizuje¹³, jistě ale vznikají také nové příbuzenské a obecně sociální

11 Do českých zemí přišli jejich praprarodiče, které lze nazvat první migrační generací, jejich pravnoučata tak patří do čtvrté migrační generace. U respondentů budeme migrační generaci značit zkratkou „mg“.

12 Existuje ale řada protipříkladů, například (dle našich současných výzkumů) v K. se dosud udržuje tradice maritálních výměn se Slovenskem. Za samostatnou studii by rovněž stálo téma korelace mezi mírou vazeb ke Slovensku ve třetí migrační generaci a datem příchodu první generace – lze předpokládat, že rodiny, které se do ČR přistěhovaly ve čtyřicátých nebo padesátých letech, udržují kontakty s výchozí lokalitou déle než rodiny z pozdějších migračních vln. Na tomto jevu se mohlo skokově popepsat i rozdělení Československa a následné administrativní a ekonomické ztížení styku mezi českými a slovenskými Romy apod. Na potvrzení či vyvrácení této hypotézy však zatím nemáme dostatek dat.

13 Někteří Romové, se kterými jsme během sociolingvistických výzkumů mluvili, zmínili, že Romové „dříve drželi více při sobě“ – vedle změn v uspořádání tradiční romské komunity a nuklearizace romských rodin po příchodu do českých a moravských obcí mohou tyto výroky reflektovat také změny v porevolučním období. Jeden z respondentů našich výzkumů tyto změny odůvodňoval tím, že za komunismu měli Romové práci, vydělávali, pracovní směny byly jasně vymezené a bylo tedy více času na to, aby se lidé scházeli ve větším kolektivu. Ostatně podobné vzpomínky na období komunismu jsou časté i u Neromů. Nuklearizace rodiny nebo rozpad dnes připomínané „komunitárnosti“ mezi Romy v českých a moravských lokalitách tak mohou být (mimo jiné) projevem individualizace celé společnosti v postkomunistickém období.

sítě mezi Romy v nové lokalitě¹⁴. Ačkoli po druhé světové válce již od prvních let vznikají v Čechách a na Moravě často domy, ulice nebo čtvrtě obývané převážně Romy, bezesporu narůstají v této době také kontakty s Neromy (Hübschmannová, 1976: 330-331), tedy se sousedy, spolužáky, spolupracovníky, úředníky, učители, kamarády, a to bez ohledu na to, zda se jedná o venkovskou či městskou lokalitu. Zatímco osobní vztahy mezi jednotlivci mohly být bezproblémové, obecné naladění majority vůči nově příchozím Romům bylo převážně negativní (Hübschmannová, 1970).¹⁵ Toto naladění společnosti komunistická politika nebrala v úvahu, naopak je mnohými zásahy založenými na paternalistickém přístupu k Romům spíše posilovala. Politika asimilace započatá na konci padesátých let se tedy dařila možná spíše ve smyslu „odnárodňování“ Romů, než v zajištění jejich přijetí majoritou, a tudíž vytvoření nových sociálních sítí, které by přivedly Romy přirozeným způsobem k rozšířenějšímu a v jejich očích někdy prestižnějšímu majoritnímu jazyku.

2. Současná jazyková situace mluvené severocentrální romštiny v ČR

2.1 *Současný sociolingvistický výzkum situace romštiny v ČR*

Migrace Romů do ČR, změny v sociálních sítích, nárůst kontaktů s Neromy a potenciální problémy vyrůstající z těchto faktorů se odrazily rovněž v jazykové rovině.

Jistě nejpodrobněji se změnám v komunikačním chování Romů v ČR dosud věnovala Milena Hübschmannová ve svých textech ze sedmdesátých let, respektive v textech porevo-

14 Model proměny sňatkových vzorců na základě jejich srovnání ve výchozí a cílové migrační lokalitě publikovali například Jakoubek a Budilová (2009) – ve sledovaných případech se sňatkové vzorce v druhé migrační generaci proměňovaly jen částečně (výjimečný není výběr partnerů z výchozí lokality), výrazněji se modifikovaly až ve třetí migrační generaci (kdy již partneři pocházeli častěji z cílové lokality), i zde ale sňatky často probíhaly *pre čeranki* (sňatek dvou sourozeneckých párů – z pohledu muže je jeho manželka sestrou švagra, který si zároveň vzal sestru muže). Tento model vedoucí k užšímu provázání sociálních sítí byl obvyklý i mezi Romy ve výchozí lokalitě. Dokumentace příbuzenského systému v této lokalitě od citovaných autorů byla ale podrobena kritice (Scheffel 2008).

15 Je známou skutečností, že Romové jsou majoritou vnímáni negativně dodnes (což se nemusí shodovat s náhledem Romů na majoritu, který je ostatně málo prostudován). V některých lokálních kontextech v dnešní době vnímají Neromové negativně pouze novější, příp. aktuální romské migranty z jiných míst ČR případně SR a romské „starousedlíky“ z tohoto náhledu vylučují. To však neznamená, že by na tyto romské „starousedlíky“ nahlíželi pozitivně i v minulosti. Přesto (nebo právě proto) nové migranty někdy nemusí tolerovat ani Romové, kteří v místě již delší dobu žijí (zejména pokud se jedná o Romy nepříbuzné, „cizí“).

lučního období (1976, 1979, 1999, 2000)¹⁶. Tyto procesy utřídil pomocí teorie jazykového managementu Neustupný (1992).

Od roku 2007 uskutečnil Seminář romistiky ÚJCA FF UK sérii jednoletých výzkumných projektů zaměřených na současnou situaci romštiny v ČR. V roce 2007 byla provedena pilotáž testující metodologii výzkumu, který proběhl v roce následujícím. Jeho cílem byl odhad kompetence v romštině u nejmladší generace Romů v ČR a následné zaměření na otázky mezigeneračního předávání romštiny, užívání jazyka a jazykových postojů. Tato tři základní témata byla rovněž součástí dalšího výzkumu v roce 2009, kdy jsme se však soustředili především na ověření možností výuky romštiny na základních školách v ČR¹⁷.

Metodika výzkumů se v jednotlivých letech drobně obměňovala, vždy ale kombinovala kvantitativní i kvalitativní výzkumné metody – dotazníky, položené i volné rozhovory, pozorování, experimentální metody (jazykové hry, viz níže). Kvantitativně byla zaměřena především součást výzkumu věnovaná kompetenci v romštině u romských dětí na základních školách (2008–2009).¹⁸ Na základě takto získaných dat jsme v jednotlivých letech vybrali lokality pro kvalitativní výzkum.¹⁹ Data z rozhovorů s hlavními respondenty jsou shrnuta ve 178 záznamových arších. Z jednotlivých výzkumů vznikaly také strukturované zprávy, které shrnují informace od hlavních i vedlejších respondentů (např. jejich příbuzných) do tematických okruhů, a kombinují poznatky z těchto rozhovorů s dalším pozorováním a poznámkami z terénu. Během let 2007–2009 bylo v rámci jednotlivých výzkumů nahráno celkem 379 nahrávek (123 pořízeno v rámci výzkumu kompetence v romštině na školách) o celkové délce přesahující 300 hodin.

V dalším textu budeme vycházet především z části výzkumu v lokalitách, přičemž hlubší rozbor jazykových her a získaných výsledků bude tématem některého z budoucích článků.

Data z výzkumu v lokalitách, která v tomto článku používáme, se opírají především o analýzu výzkumných zpráv, zejména pak o informace získané metodou položených či volných rozhovorů a pozorováním. Kódování rozhovorů a dotazníků do záznamových archů sice

16 K textům Mileny Hübschmannové je pravděpodobně možné počítat také část věnovanou jazyku v publikaci *Ke společenské problematice Cikánů v ČSSR* (Kára, 1975: 112–119).

17 Na pěti základních školách jsme pořádali krátké kurzy rozvíjející kompetenci v romštině a určitý přehled o jazykové situaci romštiny v daném městě byl z tohoto důvodu pro nás podstatný. V tomto textu pomíne hlavní obsah projektu z roku 2009 – vytvoření a vyzkoušení metodiky výuky romštiny na ZŠ – a budeme čerpat pouze z části věnované jazykové situaci Romů v navštívených lokalitách.

18 Tento výzkum (jazykové hry) proběhl na 71 školách ve 44 českých a moravských městech a zúčastnilo se jej celkem 1168 romských dětí ve věku 6–17 let.

19 Osm lokalit v pilotní fázi jsme vybírali jiným způsobem. Kvalitativní výzkum (2007–2009) proběhl v celkem 22 lokalitách.

umožňuje jakousi kvantifikaci, na druhou stranu ale výzkumy v lokalitách nebyly plánovány jako kvantitativní a jejich výstupy včetně tohoto textu mají ukázat spíše na různost možných situací než na míru jejich reálného výskytu²⁰. Takový přehled může napomoci budoucím výzkumníkům ve formulaci hypotéz pro další výzkumy jazykové situace.

2.2 Jazyková změna

Vedle strukturních a lexikálních vlivů češtiny na romštinu a romštiny na češtinu Romů se jazyková situace Romů po jejich příchodu do českých zemí proměnila rovněž v rovině užívání jazyků, modelech jejich předávání dalším generacím, postojích k romštině a kompetenci v romštině. Ze samotného výčtu je zřejmé, že uvedené vlivy jsou vzájemně propojené.

2.2.1 Užívání jazyka mimo domácí prostředí

Podle Hermana (cit. podle Fasold, 1992: 187) se bilingvní mluvčí při výběru jazyka rozhoduje minimálně podle třech faktorů – jaký jazyk preferuje v dané situaci sám, jaký jazyk od něj očekává přítomná skupina mluvčích a jaký jazyk od něj v dané chvíli očekává jeho „*background group*“ – tedy skupina, se kterou se identifikuje.

Jak jsme již uvedli, ačkoli v českých a moravských městech od počátku usídlování Romů ze Slovenska vznikaly domy, ulice nebo čtvrtě osídlované převážně Romy, kontakt Romů s majoritou byl v českých podmínkách zpravidla intenzivnější (co se týče frekvence i různosti komunikačních situací) než ve výchozím prostředí. Je tedy pravděpodobné, že zde Romové mnohem častěji naráželi na situace, které byly pro výběr jazyka komplikovanější.

Hübschmannová poukázala na různé způsoby, jakými (předpokládané) postoje majoritní českojazyčné společnosti Romy ovlivňují při rozhodování o použití určitého jazyka. Vedle poukazu na přímé zákazy používání romštiny ze strany učitelů (Hübschmannová 1976: 335) nebo sociálních pracovníků (Hübschmannová, 1999: 27), také ukazuje, že tlak na „správnou“ volbu jazyka nemusel být uplatňován jen negativně, ale také jako přátelské doporučení kolegů. V roce 1972 si poznamenala např. tuto situaci: „Paní negramotná. Mluví v práci romsky, Češky říkají: [T]aková slušná, vy už to nemáte zapotřebí mluvit r[omsky],

20 Výzkumy v lokalitách nebyly plánovány jako kvantitativně reprezentativní; zatímco některé výzkumné zprávy jsou založeny více na položených rozhovorech a pozorování a dotazníků z dané lokality je méně než deset, v jiných lokalitách máme objemnější dotazníkovou část – tato nerovnoměrnost samozřejmě kvantitativní výstupy značně zkresluje.

mluvte pořádně, česky!“²¹ Tyto postoje si někteří Romové internalizovali (Hübschmannová, 1999: 25; viz také níže).

V rozhovorech, které vedla Hübschmannová v sedmdesátých letech s romskými žáky na rokycanských školách (1976:333-4), zazněly pro častější výběr češtiny při komunikaci na veřejnosti tyto argumenty (vedle např. toho, že už si děti na češtinu zvykly): „Češi se zlobí, když mluvíme cikánsky; Češi se nám posmívají; aby si Češi nemysleli, že jsme taková „dubki“ (zaostálí hlupáci); aby si Češi nemysleli, že se jich straníme.“²² Naopak jiné děti užití *romštiny* na veřejnosti odůvodnily právem svůj jazyk používat: „Co je jim [Čechům] do toho, jak mluvíme; každý má právo mluvit, jak chce.“ Hübschmannová (1976: 334) tento přehled uzavírá s tím, že je to právě komunikační prostředí, které výběr jazyka ovlivňuje více než samotná kompetence v daném jazyce (v případě romských dětí z Rokycan v této době ještě běžně v romštině kompetentních).²³ Některé děti se na ulici jazykově přizpůsobily přítomné skupině, jiné se přizpůsobily své „*background group*“, jiné se rozhodly mluvit jazykem, na který si samy již více zvykly a který díky tomu v komunikaci začaly preferovat.

Pozorování a rozhovory na téma volby jazyka v komunikaci (zejména na veřejnosti) vedené během nedávných sociolingvistických výzkumů poukazují na jistou kontinuitu výše ilustrovaného nepřímého vlivu postojů majoritní společnosti (jejich anticipace, příp. internalizace). Pozorování těchto jevů přímo v terénu navíc umožňuje sledovat i různé hodnocení jazykového chování ze strany romských účastníků/ pozorovatelů popisovaných situací.

Jeden respondent (muž, 54 let, 1.mg) si stěžoval na běžnou praxi některých Romů, kteří například na autobusové zastávce přecházejí do češtiny, jakmile se v okolí vyskytne Nerom (aniž by se s tímto chtěli bavit) (zpráva z výzkumu v obci K., září 2009). Je příznačné, že jiný romský respondent (muž, cca 45 let, 1.mg) ze stejné lokality naopak nezapíral svůj odpor k použití romštiny za přítomnosti *gádžů*: „...oni [Neromové] poslouchají, co oni [Romové, kolegové v práci] mluví, mě to normálně deprimuje, a teď zvyšují hlas a baví se, jak kdyby tam nebyl nikdo, jo? To je takovej trapas jak svět.“ (tamtéž).

21 Náchod, 11-4-72.

22 Děti tedy nutně nereflektují pouze úzce vymezený vztah majority k jazyku, ale vztah majority ke skupině jako celku. Atributy vztahované majoritou na menšinovou skupinu se přenášejí také na jazyk, což jeho mluvčí často vede k upouštění od tohoto jazyka (Fishman, 1997: 59-60). Kromě toho cikánština byla nebo dodnes je považována i vzdělanějšími příslušníky majority za hantýrku a ani mnozí Romové na ni nenahlížíjí jako na jazyk rovnocenný s jinými jazyky (což souvisí i s tím, že se v romštině např. neučili ani číst ani psát, nebyli – byť na základní teoretické úrovni – nikdy seznámeni s její gramatickou strukturou, ani se nesetkali s její psanou podobou).

23 V pozdějším textu (Hübschmannová, 2000) mluví autorka o tzv. „situační diglosii“.

Ještě další způsob hodnocení volby použití češtiny na úkor romštiny, respektive hodnocení právě výše zmíněné internalizace negativního postoje k romštině (potažmo vlastní identity) přeloženého do jazykového chování, poměrně běžný u lidí, kteří s ním nesouhlasí, dokládá tento zaznamenaný postoj:

...me te phirav ko Roma, tak andro kher lenca vare- jako den дума romanes, ale avri imar na. Imar avri čechikones a keren pes sar bůhvico. Ale andro kher jo. Ale me na. Me sar avri, avka andro kher šaj lenca dav дума. Ale on ladžan. (žena, 35 let, 2.mg; nahrávka 2007-11-19-08)²⁴

... já když chodím k Romům, tak doma, v bytě s nimi něk- jako mluví romsky, ale venku už ne. Venku už česky a dělají ze sebe bůhvico. Ale doma jo. Ale já ne. Já se s nimi můžu bavit stejně tak venku jako i vevnitř. Ale oni se stydí.

Vnímání adekvátnosti prostředí se může lišit i mezigeneračně – dvě informantky si během náhodných rozhovorů (obec N., žena, 60 let, 1. mg, 2007; obec L., žena cca 50 let, mg, 2009) vybavily situaci, kdy je jejich vnučky napomenuly za používání romštiny během nakupování – zatímco ony samotné nebraly prostředí jako nevhodné pro užití romštiny, vnučky již nevhodnost prostředí pociťovaly natolik intenzivně, že na to samy upozornily.

Výše uvedené příklady zapadají do obecného rámce výběru jazyka u různých etnojazykových skupin s nižším statusem ve společnosti – přizpůsobení se jazyku dominantní skupiny (jazyková konvergence) bývá jedním z prostředků, jak být touto skupinou akceptován – pokud ovšem členové podřízené (*subordinate*) skupiny považují takovou akceptaci za možnou a potřebnou (Fasold, 1992: 190-191).²⁵ Užívání romštiny v přítomnosti Neromů (ačkoli jim promluvy nejsou určeny) je považováno některými Romy za nevhodné nebo neslušné a Romové, kteří v těchto situacích romsky mluví, jsou jinými Romy považováni rovněž za neslušné. Jiní Romové si takový projev „slušnosti“ vykládají jako projev studu za vlastní identitu.

Situace při výběru jazyka na veřejnosti tak může být v současnosti ještě komplikovanější, než jsme na začátku tohoto oddílu načrtli, neboť jazykové preference *background group*

²⁴ Identifikační číslo nahrávky v archivu Semináře romistiky ÚJCA FF UK.

²⁵ Lípa (1979: 54) se na základě svých zkušeností domnívá, že mezi usedle žijícími Romy na Slovensku bylo uchování romštiny zapříčiněno spíše jejich izolací než vědomou potřebou si jazyk uchovat. S narůstajícími kontakty s neromským prostředím a jazykem by tak samovolně docházelo k jazykové asimilaci. Je ale nutné podotknout, že Lípovy závěry mohou být ovlivněny tím, že schvaloval politiku asimilace a podporoval ji odbornými argumenty (Elšík, 2003: 54; Pavelčíková, 2004: 60).

mohou být nejednoznačné, případně nemusí být jasné, kdo je pro jedince onou *background group*, tedy skupinou, se kterou se v dané situaci identifikuje.

Zjištěná ko-existence různorodých postojů k (ne)používání romštiny mimo domácí prostředí v rámci samotných jednotlivých romských komunit a rodin má své důsledky i pro volbu metody výzkumu. Podle našich aktuálních zkušeností je např. velmi těžké získat informace o v některých lokalitách dosud reálně existujícím tlaku ze strany některých Neromů na nepoužívání romštiny v polořízeném nebo řízeném rozhovoru. Přímou elicitaci podle našeho názoru znesnadňuje mimo jiné fakt, že různé „zákazy“ používání romštiny nemusejí být samotnými mluvčími vnímány jako něco negativního. Někteří mluvčí totiž sami zastávají názor, že mluvit romsky na veřejnosti je neslušné (viz výše).

2.3 Užívání jazyka v domácím prostředí

Romština byla v diglotickém postavení v rámci tradičních komunit jazykem domácí komunikace a skupinové solidarity. Romové ovšem bydleli zpravidla na jednom místě a s Neromy se až na jasně vymezené situace příliš nestýkali. Ukázali jsme, jakým způsobem a z jakých důvodů se užívání romštiny může omezovat v přítomnosti Neromů mimo prostředí, které by mohlo být považováno za romské.

Podle Fishmana (2003: 119) je ale klíčovou doménou pro uchování jazyka rodina – v domácím prostředí a z komunikace s příbuznými a blízkými se dítě jazyk učí, do tohoto prostředí se jazyk uzavírá, když je vytlačován z jiných domén.

Hübschmannová (1976: 334, 1979: 45) ukazuje, že čeština se užívala v romských rodinách již v sedmdesátých letech i v domácím prostředí, ačkoli omezeně. Z jejích pozorování vyplývá, že romsky spolu již v této době doma mluvili především zástupci starší generace, zatímco mladší členové rodin již mezi sebou používali vedle romštiny i češtinu.

Aktuální údaje o mezigeneračním poklesu v užívání romštiny zachycuje tabulka na následující straně.

Tabulka shrnuje údaje od celkem 124 respondentů ze třinácti lokalit z výzkumů v letech 2008 a 2009. Jedná se pouze o neolašské Romy, především o (bývalé) mluvčí severocentrálních dialektů. Nejstarší respondent se narodil v r. 1930, nejmladší v roce 1993.

Sloupce zahrnují odpovědi na otázky vztahující se k míře komunikace v romštině mezi různými členy rodiny v různých generacích (od užívání jazyků mezi prarodiči respondenta po užívání jazyků mezi dětmi respondenta a dětmi těchto dětí, tedy vnoučaty respondenta). Tučně vtištěná legenda v záhlaví sloupců upozorňuje na otázky vztažené přímo k jazykovému

Užívání jazyků v rámci rodiny

	A	B	C	D	F	F	G	H	CH	J	I
	prarodiče spolu	rodiče X prarodiče	rodiče spolu	respondenti X prarodiče	respondenti X rodiče	rodiče resp. X vnoučata	respondent X děti	děti resp. spolu	respondenti X vnoučata	děti resp. X partneri	děti resp. X děti
1 rom.	82	79	60	76	59	31	11	10	8	3	1
2 spíše r.	9	7	21	5	16	16	19	14	8	9	9
3 napůl	2	7	5	9	11	14	21	12	6	8	9
4 spíše "g."	3	5	8	4	9	19	28	13	13	8	4
5 "gádž."	7	7	13	20	24	28	26	40	20	20	26
6 nevím	4	0	0	5	0	2	0	2	2	1	0
7 různě	1	3	0	0	2	0	1	2	0	6	1
8 chybí	6	6	7	5	3	14	18	25	67	63	68
9 celkem	114	114	114	124	124	124	124	118	124	118	118

chování respondenta a odlišuje tyto otázky od těch, kde respondent referuje o komunikačním chování druhých. Vzorek u některých otázek je omezen o odpovědi získané od sourozenců (sloupce – dále jen sl. A, B,C; vždy jen jeden ze sourozenecké skupiny) nebo manželských párů (H, I, J; vždy jen žena), neboť odpovědi se v daných případech vztahují k jediné skutečnosti (např. sourozenci referují o komunikačním chování stejných rodičů).

Jednotlivé řádky znázorňují stupně škály odpovědí. Jazyky jsme rozdělili do dvou skupin – „romština“ (jakýkoli dialekt) a „gádžovština“ (jakýkoli neromský kód) – a respondenti měli charakterizovat míru užití těchto „jazyků“ u různých komunikačních partnerů na pětistupňové škále od výhradního používání romštiny po výhradní užívání „gádžovštiny“. Odpověď „různě“ (ř. 7) značí situace, kdy se užití jazyků výrazně lišilo, např. u prarodičů z matčiny a otcovy strany. Řádek „chybí“ (ř. 8) zahrnuje vedle chybějících odpovědí rovněž pro respondenta irelevantní otázky (např. pokud respondent neměl děti, sourozence, vnoučata atp.). Tmavě šedý podkres a tučně vytištěné číslice značí nejčastější hodnoty, světle šedý podkres pak další výraznější skupinu odpovědí.

Respondenti výzkumu prisuzovali častější komunikaci v romštině těm situacím, na kterých se účastní/účastnili starší osoby než samotní respondenti, tedy jejich rodiče a prarodiče.

V komunikaci respondentů s mladšími generacemi (děti, vnoučata), případně ve vzájemné komunikaci příslušníků mladších generací (děti respondentů mezi sebou, se svými dětmi ...) narůstá užití neromského kódu. Respondenti mluvili ve větším množství případů více romsky se svými prarodiči (sl. D) než se svými rodiči (sl. E), při pohledu na širší škálu (ř. 1, 2 a 3) je ovšem užití obou „kódů“ srovnatelné. Tento trend (silnější pozice prarodičů v komunikaci v romštině) se podle odpovědí posiluje v dalších generacích – i pro děti respondentů byli s ohledem na romštinu výraznějšími komunikačními partnery jejich prarodiče (sl. F) než jejich rodiče (resp. jeden z nich, tedy respondent; sl. G). Pokud již respondenti měli vnoučata, mluvili s nimi o něco častěji romsky než rodiče těchto vnoučat (tedy děti respondentů, srv. sloupce CH a J, ř. 1 a 2), nicméně obecně již v této skupině odpovědí převažuje komunikace v „gádžovštině“, tedy nejvíce v češtině.

Napříč pěti generacemi (od prarodičů respondentů k vnoučatům respondentů) je tedy jasně patrný posun v používání romského a neromského kódu v rámci rodiny. Vývoj je pro romštinu jednoznačně nepříznivý a potvrzuje předpoklad jazykové směny.

Je samozřejmě pravda, že odpovídat na otázky typu „mluvili jste s XY převážně romsky nebo ‚gádžovsky‘“ může být pro respondenta mnohdy velmi obtížné, neboť mnozí bilingvisté nemusejí v komunikaci s jinými stejně jazykově vybavenými bilingvisty vždy reflektovat, jakým jazykem právě hovoří. Na výsledky se ale nemusíme dívat pouze jako na odraz komunikačních situací samotných, ale jako na odraz toho, komu je romština přisuzována (tedy častěji starším lidem než je respondent) a komu ne. Nepřímo o tomto jevu může svědčit i pozorování ze dvou lokalit – romští informátoři zde tvrdili, že ve městě „umí romsky všichni Romové“, ačkoli z předchozího výzkumu bylo patrné, že v nejmladší generaci je kompetence v romštině velmi výjimečná. Děti tak nebyly v kontextu otázky na znalost romštiny počítány mezi „všechny Romy“.

2.3.1 Modely akvizice jazyků

Jak jsme již uvedli, lze předpokládat, že v romských komunitách či lokalitách na Slovensku před příchodem Romů do českých zemí byly děti vystaveny v domácím prostředí výhradně romštině (mluvili tak s nimi i mezi sebou rodiče i ostatní v jejich okolí), majoritnímu kódu se učily v 6 – 7 letech. U Romů, kteří přicházejí bydlet do ČR v posledních desetiletích z oblastí, kde je mezigenerační kontinuita jazyka dosud nenarušena, lze ale dodnes předpokládat romštinu jako mateřský jazyk.

Proměny i v oblasti modelů nabývání/akvizice jazyků mezi Romy přesídlujícími po druhé světové válce do české části tehdejšího Československa zaznamenala Hübschmannová již v sedmdesátých letech. Co se týče nejmladší generace romských dětí, rozeznává ve své studii

dva typy bilingvismu – bilingvismus s dominancí romštiny, který se v počátku školní docházky projevuje v podstatě jako monolingvismus v romštině, a bilingvismus s dominancí romského etnolektu češtiny. Ten vzniká v situacích, kdy rodiče na děti mluví češtinou se silnými interferencemi romštiny a původních slovenských dialektů, ačkoli mezi sebou mohou dále používat romštinu. Děti tak znají romštinu pasivně – nezapojují se do komunikace, ale poslouchají (Kára 1975: 114-117).

Podobný model je i v současnosti (vedle modelů dalších) sledovatelný. Velmi dobrou míru porozumění u dítěte, které je zvyklé s rodiči mluvit pouze česky, můžeme demonstrovat nahrávkou (nahrávka 2008-10-06-01) z nedávných sociolingvistických výzkumů, která zachycuje spontánní konverzaci mezi devítiletým Milanem (M) narozeným v ČR a jeho rodiči (MO – 34 let, 1. mg; MM – cca 34 let, 1. mg), kteří se narodili na východním Slovensku, přičemž Milanův otec (MO) zde i delší dobu žil:

- 1 *Milan (M): ...a to céděčko za sto korun, já chci hokej!*
- 2 Milanův otec (MO): Milan, hin tut plejstejšni, te bi tut na elas, ta čak le,
 ale hin tut²⁶.
- 3 *M: Já chci dvoje.*
- 4 MO: Ta me imar cindom *čtvery plejstejšny*.
- 5 *M: Ale nešly mi.*
- 6 MO: *Ale šly*, akurat furt kames feder.
- 7 *M: Já chci hokej.*
- 8 MO: ((k výzkumníkovi)) Cindom leske nevi *uplně, dvojka, plejstejšny*, gejlam andre
 buti, než
- 9 avľam, ta imar phagerde.
- 10 *M: Ale někdo mi je rozbil, ne já, jsem si nerozbil.*
- 11 MO: *Ale víš co...*
- 12 _____
- 13 MO: Furt kamehas feder.

26 Překlad romských replik (čísla odkazují na řádky, kurzíva na užití češtiny v původní replice) – 2 Milane, plejstejšny máš, kdybys neměl, tak si klidně vezmi, ale máš; 4 Vždyť já už koupil *čtvery plejstejšny*; 6 *Ale šly*, akorát chceš pořad lepší; 8-9 Koupil jsem mu úplně nové, dvojku plejstejšny, šli jsme do práce a než jsme se vrátili, už byly rozbité; 13 Pořád bys chtěl lepší; 21 Ale nemůžu/nemůžeme; 23 Ti říkám, Šukovi zase přeskočilo; 25 Chcete zase prodat céděčko nebo co chcete?; 27 Tak běž, kup si to, běž.

- 14 *M: Já chci hokej, já chci hokej. A za dvěsta padesát mi koupíš céděčko ____?*
 15 *MO: Céděčko jo.*
 16 *M: A kdy?*
 17 *MO: Jsem nebral ještě výplatu.*
 18 *M: Až máma dostane.*
 19 *MO: Tak koupíme až dostane máma, no.*
 20 *M: Mam_, koupíš mi ____*
 21 *Matka M (MM): Aťe naši____*
 22 *M: ale já nechci, já chci céděčko.*
 23 *MM: Phenav tuke, le Šukeske _(pa)le prechučila.*
 24 *_____*
 25 *MM: Cedečko pale bikenen kamen, abo so kamen?*
 26 *M: Já chci koupit...*
 27 *MM: Ta dža, cin tuke, dža.*
 28 *M: Já nemám peníze*

Milan mluví s oběma svými rodiči česky (bez výraznějších odchylek od obecné češtiny), ti ale na něj v dané situaci mluví až na krátká přepnutí romsky²⁷. Milan všem replikám rozumí, ať již jsou směřovány vůči němu nebo jsou adresovány návštěvě (8-9) jako vysvětlení situace. Výměna replik je na nahrávce velmi rychlá. Z rozhovoru s otcem vyplynulo, že s manželkou mluví na své syny spíše česky, mezi sebou a s příbuznými, se kterými sdílají dům, se ovšem baví romsky. Starší děti příbuzných, kteří vyrůstali v podobném jazykovém prostředí, se v současnosti (13-16 let) běžně zapojují do rozhovorů v romštině a romštinu užívají i mezi sebou. Původní pasivní kompetence v romštině se tedy postupem času může rozvinout v kompetenci aktivní, pokud se v domácím prostředí běžně romsky mluví. Stejně tak ale může platit, že dítě vychovávané v češtině si tento jazyk ve škole ještě dále posílí a začne „češtinu nosit domů“, jak to pojmenovali někteří respondenti – začnou ovlivňovat jazykové prostředí v domácnosti a vyžadovat komunikaci v češtině.

²⁷ Přepnutí vlastně obsahuje téměř každá replika MO, i tak ale v celém dialogu převažuje ze strany rodičů romština. Přepnutí mají charakter citátových slov (4-8), jindy okamžitých emotivních reakcí na předchozí repliku M (6, 11), které jsou někdy dále rozvíjeny v romštině (6) – použití češtiny v okamžitých reakcích může signalizovat, že rodiče (nebo alespoň otec) se synem mluví obvykle česky (viz také dále), úryvek má nicméně ukázat především to, že syn romštině rozumí a na romštinu svých rodičů bez zaváhání adekvátně reaguje v češtině.

Akviziční model romštiny v raném období obecně vzato závisí na kompetenci rodičů v romštině a užívání romštiny ve vzájemné komunikaci rodičů, dětí a širšího okolí (Červenka, Kubaník, Sadílková 2009: 44–48). Pokud romština není dominantním jazykem rodičů, je pravděpodobné, že na děti nebudou romsky mluvit. To znamená, že i když rodiče budou *schopni* romsky mluvit, aktivní použití jazyka pro ně ale nebude přirozené (např. proto, že v mládí mluvili pravidelně romsky jen s prarodiči, se svými vrstevníky pak mluvili většinou česky), nebudou pravděpodobně romsky mluvit ani na své děti.

Komplikovanější situace může vyvstat tehdy, když je romština dominantním jazykem jen pro jednoho z rodičů (ať už proto, že v rodině jednoho partnera došlo ke ztrátě jazyka nebo proto, že měl z různých důvodů k romštině omezený přístup) – stává se, že v takovém páru se v romštině méně kompetentní partner jazyk doučí (např. díky tomu / proto, že se romsky často mluví v rodině druhého partnera), nemusí to ale znamenat, že společně budou romsky mluvit na své děti. Obdobná situace může nastat u párů, ve kterých jsou oba rodiče v romštině kompetentní, nicméně jejich dialekty jsou výrazně odlišné – jeden z partnerů může (do jisté míry) přejít na dialekt druhého partnera²⁸, případně může ve vzájemné komunikaci převážít sdílený majoritní jazyk.²⁹

Rodiče samozřejmě nejsou jediným zdrojem akvizice jazyka – rozhodující roli hraje v raném věku dítěte také širší jazykové prostředí (příbuzní a známí, kteří jsou s dítětem často v kontaktu, kteří mluví na ně nebo s lidmi v jeho okolí), později také vrstevníci. Jak jsme již ukázali, dítě se jazyk může naučit a začít jej později používat i v případech, kdy na ně tímto jazykem nemluví samotní rodiče, jazyk nicméně v jeho přítomnosti běžně používají oni i další lidé. V současné době mohou hrát významnější roli pro akvizici *romštiny* ne rodiče, ale prarodiče dětí, pokud jsou s nimi pravidelně v kontaktu nebo se dokonce výrazně podíleli na výchově dětí³⁰ – mladší respondenti v nedávných sociolingvistických výzkumech nezmínka uváděli starší Romy (často své prarodiče) jako klíčové partnery pro komunikaci v romštině.

28 Pravděpodobně na dialekt v místě obvyklejší (Hübschmannová, 2000) – z tohoto předpokladu lze vyzovovat, že současná jazyková situace se bude v ČR lišit u mluvčích jihocentrálních a severocentrálních romských dialektů – jelikož většina Romů žije na Slovensku v oblastech, kde se mluví severocentrálními dialekty a z těchto oblastí také přicházelo nejvíce Romů do českých a moravských obcí, je pravděpodobné, že ve většině (původně) dialektně smíšených lokalitách ČR se severocentrální dialekt buď naučili, nebo na něj z velké míry přešli (např. v případě sňatku) – konkrétní příklady viz (Elšík 2003: 52).

29 Takovou situaci jsme zaznamenali například v rodině vzniklé z manželství olašského Roma a neolašské Romky – jejich děti různého věku romsky spíše rozuměly, mezi sebou ani s rodiči ale romsky nemluvíly.

30 Může se tak stát u dětí mladých rodičů, kdy nově vzniklá rodina ještě nemá kde bydlet, bydlí tedy u rodičů jednoho z partnerů a ti se podílejí výrazněji na výchově jejich dítěte – situace se může výrazně změnit, když se mladá rodina odstěhuje a v nové domácnosti vychovává další děti – úroveň romštiny mezi sourozenci se tak může výrazně lišit, k čemuž ale přispívají i další faktory.

2.3.2 Vliv školy

Přechod na češtinu, který se postupně začal projevovat i v domácím prostředí v komunikaci mezi Romy nebyl zapříčiněn pouze více či méně spontánní jazykovou konvergencí k mluvčím češtiny. Existují rovněž příklady velmi konkrétního tlaku na jazykové chování Romů, například sankce, které uplatňovali učitelé vůči romským dětem – Hübschmannová (1976: 335) během svého výzkumu zaznamenala, že se zákazem mluvit romsky ve škole se setkaly všechny děti, které oslovila, v Českém Krumlově se podle svědectví autorky vybírala korunová pokuta za každé romské slovo (tamtéž). Jak uvádí na různých příkladech Crystal (2002: 84–86), podobné praktiky vedou k tomu, že jazyková skupina začne vnímat svůj mateřský jazyk jako něco nebezpečného, stydí se za něj a přestává tímto jazykem mluvit na děti, aby je ušetřila budoucího ponížení.

Během sociolingvistických výzkumu, jejichž součástí byly i návštěvy škol, jsme se setkali s tím, že v místech, kde ještě děti běžně romsky mluví, se situace v tomto ohledu příliš nezměnila – během aktivit se skupinou dětí, které probíhaly v romštině (viz níže), vstoupila do třídy učitelka a udiveně konstatovala: „My jim to tady zakazujeme a vy se tady s nima bavíte!“ (jazykové hry na škole v K., červen 2008). Na jiné škole s naprostou většinou dětí, pro které je romština mateřským jazykem, vyplynula z rozhovoru s vedením školy skutečnost, že rodičům je zde stále doporučováno, aby na děti romsky nemluvili (jazykové hry na škole ve V., červen 2009). Rodiče se v tomto městě doporučením evidentně (alespoň dosud) neřídí³¹ – samotné intervence ze strany školy tedy rovněž nejsou jediným faktorem, který by sám o sobě vedl k upouštění od používání jazyka. Je nicméně pravda, že je mezi dnešními rodiči romských dětí v České republice poměrně sdílené přesvědčení, že na děti by se mělo v předškolním věku mluvit česky, aby se děti vyhnuly jazykové bariéře při nástupu do školy. Vedle úplného vypuštění romštiny v komunikaci s dítětem jsme se opakovaně setkali s tím, že se rodiče dětí hodlali k romštině vrátit po nástupu dítěte do školy (Červenka, Kubaník, Sadílková, 2009: 46). V praktické rovině této strategie může později bránit upevnění češtiny v jazykovém repertoáru dítěte po nástupu do školy, které někdy vede k tomu, že si dítě vymíní komunikaci v češtině u dalších členů domácnosti (viz také výše). Strategie „odkládání romštiny“ ovšem vyjadřuje také to, že někteří Romové, ačkoli jazyk z různých důvodů nepředávají, vnímají romštinu jako určitou hodnotu a její mizení alespoň na úrovni pocitové jako ztrátu.

31 Je nutné podotknout, že se nejedná o děti aktuálních migrantů – do města začaly jejich rodiny přicházet v šedesátých letech v zásadě z jediné výchozí lokality a vytvořily zde poměrně kompaktní společenství, které udržuje kontakty s příbuznými ve výchozí lokalitě, případně s migranty z této lokality v zahraničí.

2.5 Postoje k jazyku

Postoje bývají v literatuře (Edwards 1994, Garrett 2007) definovány jako schopnost reagovat vstřícně nebo zamítavě na skupinu jevů. Tato schopnost se skládá ze tří složek – kognitivní (myšlenky, stereotypy, přesvědčení /*beliefs*/), afektivní (pocity, hodnocení) a behaviorální (jednání). Vztah poslední složky ke dvěma předchozím není nijak jednoznačný – myšlenky a pocity se například nemusí vždy odrazit v jednání. Výzkumy jazykových postojů využívají nejčastěji dotazníků (které mohou ukázat spíše na kognitivní složku než na postoje jako celek), různých experimentálních testů, omezeně také metod kulturně antropologických (pozorování), případně metod analýzy diskurzu. V sociolingvistických výzkumech romštiny jsme pracovali s dotazníky a pozorováním, přičemž větší význam v této kapitole přikládáme postojům vypořádaným z jednání osob.

Postojové stránky jsme se v tomto textu dotkli již několikrát, především ve smyslu negativních postojů vůči vlastnímu jazyku – některé případy jazykové konvergence můžeme interpretovat jako vnímání vlastního jazyka jako něčeho nevhodného. Stejně tak rozhodnutí nemluvit na vlastní děti romsky má svou výraznou postojovou dimenzi, podporovanou dalšími často sdílenými názory, např. že romština k ničemu není, neboť se díky její znalosti nelze v životě nijak uplatnit, případně že současná akvizice dvou jazyků dítě mate.

Reprezentací jazykových postojů jsou ale i případy sankcí za nevhodné užívání jazyka či absence těchto sankcí. Během rozhovoru s mladými Romy (oba cca 25 let, 1. mg), kteří žijí v jednom moravském městě přibližně 10 let, nicméně mají stále živý kontakt s rodinou na Slovensku, zmínil jeden z nich, že kdyby dnes promluvil „gádžovsky“ v osadě, odkud pochází, hned by ho někdo okřiknul *Kalo muj, sar des duma, gadžo sal abo so, keres tutar gadžo abo so?* „Černá hubo, jak to mluvíš, jsi gádžo nebo co, děláš ze sebe gádže nebo co?“ (nahrávka 2009-09-09-02). Mezi Romy ve městě, kde nyní žije, si ničeho takového nevšimnul – za užívání češtiny mezi místními Romy nejsou žádné společenské sankce. Prozatímni opakovaná pozorování mezi Romy ve zmíněné lokalitě toto potvrzují – jazyky se v komunikaci různě mísí, zdá se, že v běžné komunikaci je výběr jazyka nezávislý např. na stáří mluvčího.

Na druhou stranu ovšem alespoň v deklaratorní rovině se někteří respondenti v našich výzkumech vyjadřovali kriticky k neznalosti romštiny u jiných Romů – minimálně je taková neznalost brána jako přitěžující okolnost u Romů, na které se respondent díval kriticky i v jiných ohledech. Častý výrok padající v těchto situacích bychom mohli parafrázovat takto: „Je černý jak bota, ale cigánsky neumí ani slovo.“ Různí „nemluvíci“ bývají v těchto odsudcích zpravidla „výrazně tmaví“ (viz také příklad výše) – neznalost jazyka je tak brána jako snaha

zbavit se „cejchu cikánství“, tedy vlastní identity symbolizované „černou kůží“, přičemž zdůrazňování onoho kontrastu může symbolizovat naivitu snahy zakrýt své romství, nebo také zesílením romského autostereotypu spojeného s barvou pleti zdůraznit odsudek svévolného opouštění komunity. Stává se tak, že někteří Romové, kteří již romsky neumí, zažili situace, kdy jim neznalost byla vytýkána a byla určitou bariérou pro přijetí (a zároveň pro některé z nich důvodem, proč je dobré romsky umět).

Jakkoli je tedy užívání romštiny na veřejnosti i v domácnostech v mnoha případech na ústupu, neznamená to, že by romština byla vnímána jako neutrální či bezvýznamná hodnota. Jazyk je vnímán jako prvek romské identity, i když nikoli jako prvek nezbytný – jako Romové jsou bráni i ti, kteří romsky neumí.

Pokud bychom jazyk rozdělili na komunikační a symbolickou složku (Edwards, 1994: 114), můžeme vyslovit hypotézu, že pokles v užívání romštiny mezi Romy není přímo úměrný poklesu významu romštiny pro Romy na úrovni symbolické. Někdy jsme dokonce svědky nepřímé úměry mezi kompetencí v romštině a užíváním romismů v češtině, právě ze symbolických důvodů – tuto možnost naznačuje i Bořkovcová (2006: 108).

Neustupný (1992: 20) zkraje devadesátých let hypoteticky uvažoval nad tím, jestli pokles v užívání jazyka nebude zastaven potenciální vlnou emancipace Romů. Je pravda, že někteří Romové mohou nutnost kompetence v romštině v dnešní době hájit právě jako důležitou symbolickou hodnotu:

A pre soste le Romeske romaňi čhib palik?

((důrazně)) No mušinel te ... no protože te me som romaňi, čhaj, sako džanel, že som Romňi, tak prostě kamel, kaj te džanel, že peskeri дума me džanav, protože te phenava, te me džava darekaj a phenava, že som romaňi a že na džanav peskeri дума, ta mange phenena: „Tak so sal za Romňi, te imar na džanes peskeri дума?“ (nahrávka 2007-07-14-01; 23 let, 3. mg)

A k čemu je potom Romovi romština?

((důrazně)) No musí ... no protože když jsem romská holka, každej ví, že jsem Romka, tak je prostě nutný, aby věděl, že znám svůj jazyk, protože když řeknu, když někam půjdu a řeknu, že jsem Romka a že neznám svůj jazyk, tak mi řeknou: „Tak co jsi to za Romku, když už neznáš svůj jazyk?“

V tomto úryvku je jazyk poměrně jasně spojen s identitou, je to jeden z prvků, jak „obhájit“ svou romskou identitu před okolím. Je možné se domnívat, že za touto myšlenkou stojí úvaha, že skupina se definuje především jazykem, přičemž důležitou roli může hrát

také vnímání tohoto modelu u majority – tedy že Češi mají svůj jazyk, Romové mají rovněž svůj jazyk. Důležitost symbolické roviny jazyka může dokládat i pozorování jednoho z (neromských) výzkumníků, který si všiml rostoucí averze vůči své osobě ze strany některých mladých Romů ve zkoumané lokalitě. Později, když se výzkumník s mladšími Romy lépe seznámil, vysvětlili mu, že averze byla způsobena tím, že se s respondenty bavil romsky (pokud uměli), tedy jazykem, který již mladá generace ve městě neovládala aktivně – mladí se svým způsobem v konfrontaci s neromským mluvčím romštiny cítili okradeni o tento prvek identity. Jedna respondentka se k tomuto rozporu vyjádřila následovně: „Mně to přijde divný, prostě, vůči nám [Romům] jako, že mluví [romsky] voni [Neromové]. Že nám rozumí. Že nemůžeme mluvit jenom my romsky... Je to špatný. Mně se to nelíbí,“ (Houdek, 2008: 82). Respondentka přitom podle autora romsky nanejvýš rozumí, není tedy schopná samostatného projevu v romštině.

Dalším důvodem zmiňované averze, který s předešlým částečně souvisí, mohla být skutečnost, že starší Romové dávali mladého Neroma za příklad toho, jak by měli mladí romsky umět.³²

Pokud je ale jazyk vnímán především jako symbolická reprezentace romství, nikoli jako potřebné médium komunikace, může se stát, že se „jazyková matérie“ redukuje na prostředky, které budou pro plnění této funkce dostačující – takový pohled nabízí Matras et. al. (Matras, Gardner, Jones 2007) jako možnou verzi vzniku pararomštiny v Anglii.

Jeden z respondentů (muž, 37 let, 2.mg) například vyjádřil svůj názor na předávání romštiny následovně (parafráze): „Já po dětech taky nechci, aby uměly romsky, ten základ být musí, to jo, aby věděl, že je Rom, že není gádžo.“ (2009-09-07-01)

Otázkou do budoucna tedy zůstává, jak si Romové v komunikační praxi určí onen potřebný *základ*. Je možné, že tuto praxi již sledujeme v projevu mladých (i starších) Romů, využívajících z romštiny pouze vybraná slova a fráze, kterými prokládají promluvy vedené v češtině. Jako specifický kód, se kterým se Romové mohou identifikovat, může fungovat také etnolekt (Bořkovicová 2006: 114–115), existující v jazykové výbavě jedince již paralelně vedle místní variety češtiny, přičemž mluvčí je schopen mezi těmito kódy přepínat.

32 O tomto případě by se dalo uvažovat také jako o důkazu klesající autority starších, projevovanou zde v jazykovém chování. V tradičnější komunitě slovenských Romů bychom mohli od mladých Romů očekávat spíše kladné přijetí romštiny výzkumníka, jehož starší generace rodiny za romštinu pochválila.

2.6 Užití jazyka pro specifické účely

Některé příklady zachycené během sociolingvistických výzkumů v poslední době dokazují, že romština není jako prvek identity pouze vnímána, ale i využívána.

Romská terénní sociální pracovnice (28 let, 3.mg) v jednom menším městě, která obvykle romsky nemluví, používá tento jazyk k navázání důvěrného vztahu se svými klienty, kteří ji (snad kvůli úřední pozici) jako Romku nebrali – použití romštiny tak prolamovalo počáteční bariéry (zpráva z výzkumu v K. L., říjen-listopad 2008). V jiném městě jsme zaznamenali přesně opačnou strategii, svědčící ovšem o totožném vnímání funkce jazyka – romská terénní sociální pracovnice (42 let, 1.mg) se spontánně zmínila o tom, že ačkoli romsky mluví (a romsky mluvila i s výzkumníci), se svými klienty záměrně romštinu nepoužívá, aby s nimi ne navazovala bližší vztah, než je nutné – obávala se toho, že kdyby ji její klienti považovali za přítelkyni, jistě by od ní žádali různé služby a výhody. Žádala tedy výzkumnice, aby si informaci o tom, že romsky umí, nechaly pro sebe. Jedna z Romek ve městě potom výzkumníci mezi řečí potvrdila, že si skutečně není jistá, zda zmíněná dáma v romštině kompetentní je (zpráva z výzkumu v K., září 2009).

Dalším příkladem tohoto druhu mohou být svědectví romských terénních pracovníků, kteří pracují s drogově závislými Romy v pražských ulicích (Berkyová 2009: 16 – 17) a romštinu v komunikaci s nimi používají záměrně:

„To nieje o tom, že s nimi hovorím *romanes* len tak, aby som ukázal, že to viem. Ide o ten spôsob. Nie reč, ale spôsob, akým mu to hovorím, aby cítil, že som tiež ako on, Róm, ale to, čo robí, neschvaľujem a nikdy nebudem.“
[...]

„... a ja mu hovorím: *Dikh pre peste, tu pes na džanes te morel, te urel? Tu pes na ladžas*“³³
Jo, ale ja mu to nehovorím, aby mi iný pracovník alebo gádžovia nerozumeli, ale preto, aby si uvedomil, kým je. Že je Róm. A takmer vždy sa stane, že na druhý deň skutočne príde za mnou a ja vidím, že je umytý, v čistom oblečený [...] a to poteší [...] môžem si dovoliť povedať im to takýmto spôsobom, lebo som Rómka, staršia [...] som pre nich ako mama. Moji kolegovia by si to dovoliť nemohli. Naši Romáci by ich poslali niekam.“

Respondenti tedy byli schopni reflektovat diskurzivní využití přepínání kódů, kterým se snaží navodit vztah důvěry, upozornit na společný prvek identity mezi sebou a klientem

33 Podívej se na sebe, ty se neumíš umýt a obléct? To se nestydíš?

a díky tomu docílit požadovaných výsledků. Oba citovaní také okrajově zmiňují další možné motivace k užití jazyka – ukázat, že romsky umím, případně použít romštinu jako tajný jazyk nesrozumitelný gádžům.

Použití romštiny jako tajného a v dané situaci okolí nesrozumitelného jazyka lze zařadit rovněž mezi „specifická užití jazyka“. Ačkoli tuto funkci plnila romšтина patrně vždy³⁴, v současnosti se v některých lokalitách a pro některé Romy stává tato doména klíčovou motivací pro aktivaci kompetence v romštině. Konverzace ale nemusí být nutně namířená proti Neromům – Romové mohou díky nesrozumitelnosti jazyka sdílet intimní informace (manželské hádky, vyjádření strachu...) a oddělit je od prostředí, které vnímají pro tyto situace jako nevhodné (rušné náměstí, nemocnice...).

2.7 Současná kompetence v romštině

Popsaná situace v užívání a mezigeneračním předávání romštiny i v postojích k jazyku se odráží a je spojená s mírou kompetence v romštině, co se týče kvality znalosti jazyka (od schopnosti bez problémů jazyk používat po neschopnost porozumět jazyku) i počtu Romů, kteří ještě mají v jazyce nějakou kompetenci.

Výzkum, z něhož jsme čerpali poznatky v předchozí části textu, byl zahájen pokusem o odhad kompetence v romštině u romských dětí na základních školách. Jak již bylo zmíněno, v letech 2008–2009 jsme na 71 školách ve 44 městech po celé ČR uspořádali jazykové hry v romštině, jichž se zúčastnilo celkem 1168 romských dětí.

Dvojice výzkumníků měla zařadit skupinu cca deseti dětí do čtyř předem určených kategorií kompetence³⁵ na základě projevu dětí při různých jazykově zaměřených aktivitách – od volného rozhovoru přes poslechový test až po schopnost dětí domyslet a smysluplně uzavřít v romštině načatou větu. Výzkumníci mohli svůj úsudek z místa poupravit při přepisu nahrávky, která se během aktivit pořizovala a do svého hodnocení zahrnovali i případnou další komunikační zkušenost s dětmi mimo rámec popisovaných aktivit.

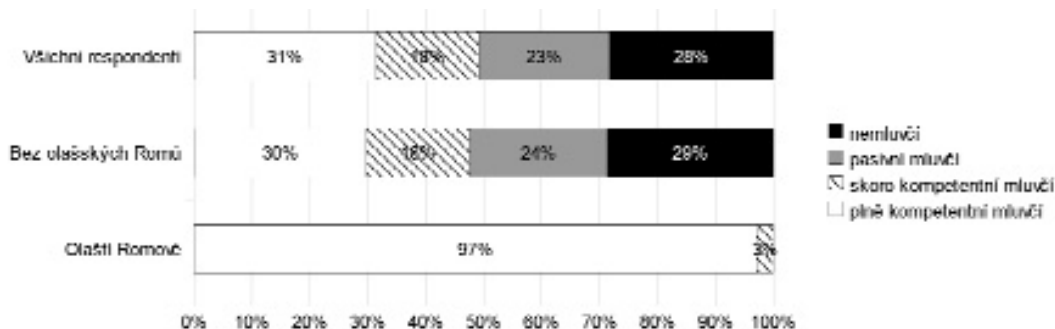
34 Důkazem mohou být romská slova, jejichž vznik je velmi pravděpodobně motivován srozumitelností dosud užívaného synonyma neromskému okolí.

35 1 – „plně kompetentní mluvčí“ – mluví romsky bez obtíží a gramatických chyb, během her napovídá ostatním atp.; 2 – „skoro kompetentní mluvčí“ – bez problémů rozumí mluvenému projevu, v aktivním užití ovšem chybí, hledá slova; 3 – „pasivní mluvčí“ – romštinu ovládá pouze pasivně, úroveň porozumění je ovšem nižší než u kategorie 2, není schopen aktivního projevu v romštině; 4 – romštinu ovládá maximálně na úrovni základních slov a frází.

Od vstupu výzkumníků do třídy probíhala komunikace z jejich strany v ideálním případě v romštině, přičemž pokud došlo k očividnému neporozumění na straně dětí, přepínali výzkumníci do češtiny. Za jednotlivé aktivity (kromě volných rozhovorů) děti získávaly body. Soutěžilo se o hudební CD, což mělo účastníky motivovat k co největšímu užití romštiny – za užití romštiny totiž získávali větší bodové ohodnocení než za užití češtiny. I užití češtiny v odpovědi bylo ale ve většině případů důležitou indicií schopnosti porozumět projevu v romštině.

Po skončení her byly vedeny rovněž rozhovory s asistenty pedagoga nebo přímo pedagogy na škole, které se týkaly jejich obeznámenosti s jazykovým prostředím v rodinách, našich předběžných závěrů o kompetenci dětí a osobnostních charakteristik zúčastněných dětí (podrobněji k metodologii jazykových her a jejím limitům viz Kubaník 2010: 31–37; Červenka, Kubaník, Sadílková 2009: 8–12, 44)³⁶.

Výsledky jazykových her ukázaly, že mezi romskými dětmi na základních školách existuje přibližně třetina těch, kteří romštinu ovládají plynule, třetina dětí naopak ovládá romštinu na úrovni základních vět a frází, poslední třetina se pak, co se týče kompetence v romštině, pohybuje mezi těmito dvěma póly – od dětí, které romštině běžně rozumí a dokážou romštinu omezeně použít i v aktivním projevu, po děti, které romštině rozumí jen částečně.



36 K hlavním limitům metodologie patří závislost na individuálním soudu výzkumného páru, který je v rámci aktivit vystaven množství vjemů, závislost na aktivním přístupu dítěte k soutěží, nastavení obtížnosti soutěží spíše na základní úroveň kompetence. Metodologie ovšem obsahuje také prvky vyvažující tyto negativní faktory – tým výzkumníků byl poměrně úzký (většina dětí byla hodnocena za účasti některého či obou z pětice nejangažovanějších výzkumníků) a složité situace v zařazení dětí do kategorií kompetence řešil opakovaně; děti byly motivovány soutěžním charakterem aktivit; plná kompetence v romštině mohla být projevena v úvodní konverzaci.

Graf uvádí výsledky zvláště pro olašské a neolašské děti zastoupené ve vzorku a pro celkový vzorek. Zastoupení olašských dětí bylo však ve vzorku minimální (35 z celkem 1168 dětí, tedy 3%). Dle našich předchozích i paralelních zkušeností ovšem odpovídá výrazně častější plná kompetence v romštině u olašských dětí realitě.

Odhad až třetiny romských dětí schopných aktivního projevu v romštině sice potvrzuje očekávaný negativní trend v mezigeneračním předávání jazyka, rozhodně ale převýšil naše původní očekávání. I při omezení vzorku v souvislosti s hlavními limity metodologie (velikost skupin a zkušenost výzkumníka s aplikací metodologie) zůstává rozvržení určených stupňů kompetence v rámci vzorku přibližně stejné. Lze tedy odhadovat, že v současné generaci romských dětí školního věku se sice nejčastěji setkáme s různou mírou pasivní kompetence v romštině (kategorie 2 a 3), u přibližně 30% romských dětí lze ale předpokládat aktivní kompetenci v jazyce, u dalších zhruba 30% naopak kompetenci velmi nízkou. Tento odhad se ale netýká dětí z rodin olašských Romů, u kterých převládá aktivní kompetence v jazyce.

Kompetenci dětí v romštině jsme mohli srovnávat s dalšími údaji, které jsme o dětech zjistili během volné konverzace nebo během polořízených rozhovorů s pedagogickým personálem. Není překvapivé, že míra kompetence v romštině je u dětí přímo úměrná tomu, jestli se v rodině dítěte romština užívá – z rodin, kde alespoň jeden z rodičů uměl romsky, bylo 40 % dětí hodnoceno jako plně kompetentní mluvčí. Na druhou stranu to znamená, že 60 % dětí z takových domácností bylo hodnoceno jinak než jako plně kompetentní mluvčí. Nebylo také výjimkou, že sourozenci, kteří se jazykových her účastnili (ve vzorku jsme zaznamenali 72 sourozenských skupin), byli výzkumníky zařazeni do různých kategorií kompetence (platí to pro 21 sourozenských skupin, tedy necelou třetinu). Jelikož tyto rozdíly nebylo možné jednoznačně usouvztažnit s věkem dítěte – starší sourozenec ne vždy uměl lépe romsky než sourozenec mladší – je nutné vedle specifické rodinné situace zvažovat v procesu učení se romštiny i roli různých volných faktorů, případně individuálního jazykového nadání.³⁷

Ačkoli se věk neukázal jako klíčový faktor pro vysvětlení rozdílné kompetence u sourozenců, u celého vzorku je jasná tendence zvyšování kompetence v romštině s rostoucím věkem. Nikoli ovšem v tom smyslu, že by mezigenerační pokles kompetence v romštině byl

37 Lze samozřejmě zvážit i chybu ze strany výzkumníka – odhad kompetence byl nakonec vždy otázkou řízeného úsudku dvou výzkumníků. Některé děti se umělé situaci (komunikace s Neromem v romštině ve školním prostředí) přizpůsobily, jiné s tím mohly mít větší problém, což se mohlo odrazit i v hodnocení kompetence sourozenců. Je ale potřeba rovněž brát v úvahu, že sourozence vždy hodnotili titíž výzkumníci v jeden den, buď krátce po sobě nebo (pokud byli sourozenci spolužáky) v rámci jedné skupiny, což je pro hodnověrnost těchto zjištění rovněž důležitý faktor.

patrný již při srovnání prvního a druhého stupně základní školy. Naše srovnání může být spíše dalším důkazem pro předpoklad, že romština sice opouští roli dominantního mateřského jazyka, na druhou stranu má stále ještě důležitou funkci v komunikaci mezi Romy, a ti se ji učí v průběhu života. Dlouhodobá akvizice romštiny (završená v pubertě) zřejmě probíhá v míře, kterou jsme u neolašských Romů v ČR nepředpokládali.

Určitou úlohu v tomto procesu může hrát také koncentrace romských dětí na škole – na školách s vyšší koncentrací romských dětí byli účastníci her častěji schopni aktivního použití romštiny než na školách, na které romské děti nechodily v takové míře.³⁸ To by mohlo naznačovat důležitý vliv vrstevnické skupiny na akvizici romštiny³⁹. Míru kompetence v souvislosti s rostoucím věkem lze ale interpretovat i jinak – pokud rodiče mluvili na dítě v předškolním věku česky s tím, že romštinu zapojí po nástupu dítěte do školy, může se na kompetenci projevit tento vliv. Pokud je v okolí nastaven jazykový úzus tak, že dospělí se mezi sebou baví romsky, ale na děti se mluví česky, je možné počítat i s tím, že dítě je s rostoucím věkem čím dál více vtahováno do komunikace mezi dospělými. Je také možné, že starší dítě si vyjasňuje otázky sebeurčení a nabývanou romskou identitu častěji projevuje navenek také používáním romštiny (ať už pouze v rámci her nebo i mimo tuto umělou situaci).

3. Budoucnost severocentrální romštiny v ČR

Současná míra kompetence v romštině (a připomeňme opět, že máme na mysli „neolašské“ Romy) je dána pravděpodobně jednak poklesem užívání jazyka mezi Romy, jednak různými strategiemi v předávání romštiny dětem, které zpravidla posunují dříve brzkou akvizici romštiny na pozdější období.

Na poklesu užívání se podílela řada faktorů spojených s kulturními změnami, které proběhly v souvislosti s příchodem slovenských Romů do českých a moravských obcí, zejména roztroušením příbuzenských celků, které dříve žily na kompaktním území, a mnohem větším

38 Toto je samozřejmě pouze shrnutí celkových výsledků. Zaznamenali jsme rovněž několik případů, kdy spádová škola pro místní „romské ghetto“, na kterou chodily pouze romské děti, měla podstatně horší výsledky, co se týče kompetence dětí v romštině, než jiné školy ve městě, na kterých jsme hry rovněž pořádali. Je také nutné podotknout, že i na školách s maximálně 10% podílem romských dětí mezi žáky byla celá 1/5 dětí schopna aktivního projevu v romštině.

39 Nemusí to ovšem nutně souviset přímo s akvizicí: děti z třídy s více Romy mohly být jen zvyklé mluvit před sebou romsky i ve školním prostředí, protože i v přeci jen nepříliš přirozené situaci hodiny jazykových her do komunikace v romštině přešly snáze, než shromážděné děti z různých ročníků, které jsou běžně ve škole jako Romové v izolaci.

kontaktem s Neromy a majoritním jazykem. Ze zmíněných faktorů rozhodně nelze vyjímát ani letitou politiku asimilace Romů, jejíž důležitou součástí byla i cílená asimilace jazyková.

Na internalizaci přesvědčení, že by se děti měly učit nejdříve česky, měla jistě velký vliv škola, případně pracovníci jiných státních institucí, kteří rodičům doporučovali (na děti) nemluvit romsky. Ve škole si pak děti v jazykovém repertoáru upevnilly dominantní pozici češtiny, což následně vedlo k tomu, že jazyk dále nepředávali svým dětem. Pokles v užívání jazyka pak mnohé Romy vedl k přesvědčení, že znalost romštiny (tedy alespoň znalost romštiny na konverzační úrovni) v českých podmínkách není nezbytná. To mohlo být podpořeno i tím, že čeština je vnímána jako jazyk školy, úřadů i práce, jako jazyk ústní i písemný, který není zpochybňován jako ucelený jazykový systém, kdežto o gramatice, pravopisu nebo možnostech romštiny fungovat v pro ni netradičních doménách nemají představu mnohdy ani Romové, ani příslušníci majority. To může pak být v situaci, kdy je oproti tradiční situaci na slovenském venkově zvýšený důraz (jak ze strany společnosti, tak ze strany romských rodičů) na scholari-zaci, významným faktorem jazykové směny.

Na druhou stranu ovšem završení procesu jazykové směny od plurilingvismu „s romštinou“ (tedy znalost romštiny a dalších jazyků) k monolingvismu v majoritním jazyce je alespoň částečně brzděno symbolickou hodnotou jazyka, jazykovým územím či jazykovými preference-mi starších generací Romů.

Během výzkumu jsme v souboru více než dvaceti navštívených lokalit narazili na několik obcí či jejich částí, kde proces předávání (severocentrální) romštiny dětem již po několika generacích zůstal nenarušen. Lze předpokládat, že takových lokalit může být v ČR více, ačkoli patrně ne většina.

Celkový odhad kompetence romských dětí školního věku, který jsme v závěru článku prezentovali, nevznikl „zprůměrováním“ radikálně odlišných výsledků z různých škol, odhad spíše odráží rozvržení kompetence v romštině ve výrazném množství skupin/škol, které se her účastnily. Situace romštiny v rámci města bude tedy mnohdy velmi různorodá – v některé rodině či domácnosti se jazyk bude udržovat, v jiné nikoli. To má samozřejmě své důsledky pro užívání romštiny při komunikaci mezi Romy mimo domácí prostředí – rozdílná míra kompetence v romštině v rámci vrstevnické skupiny patrně povede častěji k preferenci češtiny jak ve vzájemné komunikaci, tak při předávání jazyka dalším generacím.

Během výzkumů jsme se respondentů mimo jiné ptali, jestli je budoucnost romštiny pro Romy tématem, jestli si vybaví, že by se někdy o jazyce, jeho předávání či možném zániku s někým bavili. Převažující odpověď byla záporná. V mnohdy tíživé sociální situaci rodin tento „nezájem“ o budoucnost jazyka příliš nepřekvapuje. Někteří Romové byli smířeni s tím, že do několika generací romština zanikne, jiní si takový vývoj nedokázali představit. U dětí

často očekávali, že se romsky naučí mezi kamarády. Mnozí respondenti toto očekávání opírali o vlastní zkušenost – doma se romsky příliš nemluvalo, nicméně jinak se romština mezi Romy používala běžně, a i oni se tak naučili (mimo jiné) „na ulici“. V mnoha lokalitách již ale v současnosti nebude míra užívání romštiny mezi Romy dostatečná pro její plnou akvizici.

Literatura

- BAKKER, P., KYUCHUKOV, Ch. (eds.). 2000. What is the Romani Language. Hatfield: University of Hertfordshire Press, Centre de recherches tsiganes.
- BERKYOVÁ, Renata. 2009. Niektoré odlišnosti medzi rómskymi a nerómskymi užívateľmi drog na Hlavnom nádraží v Prahe z pohľadu terénneho pracovníka. Praha: Seminární práce (Terénny výzkum I), Seminář romistiky ÚJCA FF UK.
- BOŘKOVCOVÁ, Máša. 2006. Romský etnolekt češtiny. Případová studie. Praha: Signeta.
- CRYSTAL, David. 2002. Language death. New York: Cambridge University Press.
- ČERVENKA J., KUBANÍK P., SADÍLKOVÁ H. 2009. Sociolingvistický výzkum situace romštiny na území ČR. Praha: Seminář romistiky ÚJCA FF UK. Dostupné z <http://www.romistika.eu/docs/SociolingVyzkumRomstiny2008.pdf>
- EDWARDS, John. 1994. Multilingualism. Londýn, New York: Routledge.
- ELŠÍK, Viktor. 2003. Interdialect contact of Czech (and Slovak) Romani varieties. Journal of the Sociology of Language 162, s. 41-62.
- Rukopis dostupný z http://ulug.ff.cuni.cz/lingvistika/elsik/veda/Elsik_2003_Interdialect_contact_of_Czech_and_Slovak_Romani_varieties.pdf.
- FASOLD, Ralph. 1992. The Sociolinguistics of Society. Oxford: Blackwell.
- FERGUSON, Charles A. 2003. Diglosia. In: Štefánik, Jozef (ed.). Antológia bilingvizmu. Bratislava: Academic Electronic Press.
- FISHMAN, Joshua A. 1997. Reversing Language Shift. Theoretical and Empirical foundations of Assistance to Threatened Languages. Clevedon: Multilingual Matters.
- FISHMAN, Joshua A. 2003. Kto rozpráva akým jazykom, s kým a kedy? In: Štefánik, Jozef (ed.). Antológia bilingvizmu. Bratislava.: Academic Electronic Press.
- GARRETT, Peter. 2007. Language Attitudes. In: Llamas, C., Mullany, L., Stockwell P. (Eds.) The Routledge Companion to Sociolinguistics, s. 116-121. Londýn, New York: Routledge.
- GUY, Will. 1998. Ways of looking at Roma: The Case of Czechoslovakia. In: Tong, Diane (ed.). Gypsies. An Interdisciplinary Reader, s. 13- 68. New York, Londýn: Garland Publishing.

- HAIŠMAN, Tomáš. 1988. K počátkům územních pohybů michalovských Romů do Kladna. In: Zpravodaj KSIVEF, sv. 11, Cikáni v průmyslovém městě, s. 11-88. Praha: KSIVIEF.
- HOUDEK, Lukáš. 2008. Romové ve Stříbře (případová studie – historie a sociolingvistická situace rodu Absolonů). Bakalářská práce. Praha: Seminář romistiky ÚJCA FF UK.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. 1970. Co je tzv. cikánská otázka. In: Sociologický časopis 2, s. 105-120.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. 1976. K jazykové situaci Romů v ČSSR (Sociolingvistický pohled). In: Slovo a slovesnost 3, s. 328-336.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. 1979. Bilingualism Among the Slovak Roms. In: International Journal of the Sociology of Language 19, s. 33-49.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. 1999. Několik poznámek k hodnotám Romů. In: Romové v České republice (1945-1998), s. 16-66. Praha: Socioklub.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. 2000. Inspirace pro rozvoj romštiny. In: Člověk a společnost. Internetový časopis pre pôvodné, teoretické a výskumné štúdie z oblasti spoločenských vied, 3.
- JAKOUBEK, M., BUDILOVÁ, L. 2009. Trojgenerační model transformace sňatkových vzorců v cigánské skupině. In: Jakoubek, M., Budilová, L. (eds.). Cikánské skupiny a jejich sociální organizace, s. 286-384. Brno: Centrum pro studium demokratické kultury.
- KÁRA, Karel (ed.). 1975. Ke společenské problematice Cikánů v ČSSR. Praha: Ústav pro filozofii a sociologii ČSAV.
- KOLMANOVÁ, Martina. 2007. Výzkum jazykových dovedností dětí v romském a slovenském jazyce. Terénní výzkum v osadách Rakúsy a Bystrany (14.-21.2.2005). In: Romano džaniben. Časopis romistických studií, jevend, s. 28-45
- KUBANÍK, Pavel. 2010. Situace romštiny v České republice. Diplomová práce. Praha: Seminář romistiky ÚJCA FF UK.
- LIÉGEOIS, Jean-Pierre. 1994. Roma, Gypsies, Travellers. Strasbourg: Council of Europe Press.
- MARUŠIAKOVÁ, E., POPOV, V. 2010. Gypsies/Roma in Central, Eastern and South-Eastern Europe. Přednáška pro Seminář romistiky ÚJCA FF UK, 27.5.2010.
- MATRAS, Yaron. 2002. Romani. A Linguistic Introduction. Cambridge: Cambridge University Press.
- MATRAS, Y., GARDNER H., JONES Ch., SCHULMAN V. 2007. Angloromani: A different kind of language? Anthropological Linguistics 49-2, 142-184.
- NEUSTUPNÝ, Jiří V. 1992. The Romani language and language management. Praha: Center for Theoretical Study.

- PAVELČÍKOVÁ, Nina. 2004. Romové v českých zemích v letech 1945–1989. Praha: Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu.
- PINTÉR, Tibor. 2010. Diglosia v používání jazyka Rómův na Slovensku a v Maďarsku. In: Studie z aplikované lingvistiky 1, s. 45–68.
- SCHEFFEL, David Z. 2008. Česká antropologická romistika a vědecká poctivost: kritické poznámky k textu „Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce“ Lenky Budilové a Marka Jakoubka. In: Český lid 95/ 3, s. 305–310.
- WINFORD, Donald (2003). An Introduction to Contact Linguistics. Oxford: Blackwell.
- Citované nahrávky z archivu Semináře romistiky ÚJCA FF UK: 2007-11-19-08, 2008-10-06-01, 2009-09-09-02.

— Romové ve Stříbře – případová studie rodu Absolonů

(migrace do Čech, mezikomunitní interakce, sociolingvistická situace)²

Abstract

Roma live in Stříbro, the town in western Bohemia, since the end of the Second World War. The article is a case study on the Absolon lineage that came to the town in the 1950's from eastern Slovakia to find job opportunities in the depopulated Czech area, Sudetenland. The text is based on two months' stationary sociolinguistic research. It reconstructs the history of the Absolon's arrival to Stříbro on the basis of narrations of contemporary witnesses, relations of the members of the Absolon lineage with three other present Romani communities and last but not least their sociolinguistic situation.

Keywords

Western Bohemia, Romani post-war migration to CR, intergroup relations, sociolinguistic situation

1 Mgr. Lukáš Houdek je absolventem Semináře romistiky na FF UK. E-mail: houdak@seznam.cz

2 Článek vychází z bakalářské práce: HOUDEK, Lukáš. 2008. Romové ve Stříbře (případová studie – historie a sociolingvistická situace rodu Absolonů). Praha: FFUK. Nepublikovaná bakalářská práce.

1. Úvod

Předložený text popíše současnou situaci Romů v západočeském městě Stříbře. Nejprve stručně představí čtyři komunity³ tamních Romů a jejich vzájemné vztahy, včetně faktorů, které se na jejich formování podílejí. Dále se zaměří už jen na rod Absolonů,⁴ který je ve Stříbře tím nejpočetnějším. Popíše okolnosti jeho odchodu ze Slovenska do Čech v poválečných letech a zmíní roli lokality původu na budování nové identity jeho členů. V posledním oddílu nastíní současnou sociolingvistickou situaci rodu včetně okolností, které mohly jeho jazykový vývoj ovlivnit.

Článek vznikl ze zjištění Sociolingvistického výzkumu situace romštiny v ČR (Červenka, Kubaník, Sadílková, 2009)⁵, na kterém jsem se jako výzkumník podílel. Stať ale není založena primárně na vyhodnocení získaných dat sociolingvistického charakteru. Naopak si klade za cíl jednotlivá zjištění stručně shrnout a vztáhnout je ke kontextu konkrétních historických událostí a souvislostí, které se dle mého názoru na formování vztahu Romů ve Stříbře k romštině a romské identitě do značné míry podílely. Podílí se na něm i vzájemné vnímání jiných romských komunit na území města, proto i tomuto tématu věnuji jeden samostatný oddíl.

2. Metody

Výzkum, který jsem ve Stříbře realizoval a ze kterého tento text vychází, byl stacionárního charakteru a měl trvání dvou měsíců (s malými přestávkami) v rozmezí měsíců březen až květen 2008. Text – především ve svém závěru – také čerpá z nahodilých návštěv romských i neromských rodin v průběhu dalších let.

3 Termín **komunita** zde užívám v souladu se sociologickým pojetím ve smyslu „skupiny spřízněných a často interagujících jedinců sdílející určitou identitu“ (Jandourek, 2001, s. 127) V kontextu města Stříbra členové jedné komunity nemusí nutně být členy jednoho rodu (tak jako v případě komunity stříbrských Romů).

4 Termínu **rod** (v angličtině *lineage*) zde budu používat pro označení bilaterální skupiny příbuzensky spřízněných lidí, kteří jsou potomky určitého (konkrétního) předka, jenž je považován za zakladatele rodu (srov. Skupnik, 2010, s. 76-107). V případě rodu Absolonů na území města Stříbra považuji za tohoto společného předka, zakladatele rodu, Ludovíta Absolona (viz. dále v textu).

5 Sociolingvistický výzkum situace romštiny v ČR realizovaný Seminářem romistiky UJCA FFUK v roce 2008 – viz. (Červenka, Kubaník, Sadílková, 2009).

Jména respondentů jsem se rozhodl v textu anonymizovat. Podle systematického klíče jsem pro respondenty vytvořil přezdívky, abych je publikováním některých osobních informací nepoškodil.

Při výzkumu bylo využito polostrukturovaného rozhovoru orientovaného zejména na zjištění situace a historického zázemí té které rodiny stejně jako vztahů s okolním romským i neromským obyvatelstvem. Následoval strukturovaný sociolingvistický dotazník sestavený v rámci výše zmíněného sociolingvistického výzkumu. Ten zjišťoval například dobu a okolnosti osvojení, užívání a předávání toho kterého jazyka. Dále zjišťoval jazykové postoje respondentů a jejich názory na další vývoj romštiny ve sledované lokalitě. Pro zjištění používání romštiny u dětí jsem využil metody jazykových her vytvořených taktéž v rámci výše zmíněného výzkumu Semináře romistiky. Jednalo se o jednoduché jazykové hry, ve kterých měly děti například hledat antonyma k vysloveným romským adjektivům, tvořit jednoduché věty k určitým substantivům nebo doplňovat věty a některá z romských přísloví apod.

Jelikož ze Stříbra pocházím a s některými romskými rodinami jsem byl před tímto výzkumem již několik let v kontaktu, vycházím – zejména co se týče interetnického soužití ve městě a jeho bezprostředním okolí – i z vlastních zkušeností.

Respondentů polostrukturovaných rozhovorů bylo celkem 31 (z toho 20 z rodu Absolonů⁶), na strukturovaném sociolingvistickém dotazníku se podílelo 16 respondentů (všech šestnáct z rodu Absolonů – z toho 13 žen a 3 muži) a do jazykových her bylo zapojeno celkem dvacet pět dětí (8 z nich z rodu Absolonů). Respondenti pro všechny typy metod výzkumu byli vybíráni náhodně. Přehlednější údaje poskytne tabulka na následující straně.

Data získaná z jazykového dotazníku jsem zpracovával kvantitativně, jelikož měli jejich respondenti ve většině případů předem určené možnosti výběru odpovědi. Informace získané z polořízeného rozhovoru jsem naopak využil pro dokreslení kvantitativně získaných dat. Jelikož byly polostrukturované rozhovory zaměřené hned na několik oblastí (historie rodu, vztahy s ostatními komunitami, užívání romštiny), vycházel jsem ze získaných informací také při sestavování tohoto textu (zejména oddílů o vzájemných vztazích mezi jednotlivými komunitami Romů a o historii rodu Absolonů). Odpovědi respondentů z polostrukturovaných rozhovorů využívám v textu v citacích, případně na ně v textu přímo odkazuji. Tyto citace nijak redakčně neupravuji, uvádím je v jejich původním znění.

6 Z 20 respondentů z rodu Absolonů byli 3 příslušníci 2. generace ve věkovém rozmezí 62 – 73 let (z toho 2 ženy a 1 muž), 11 příslušníků 3. generace ve věkovém rozmezí cca 45 – 58 let (z toho 7 žen a 4 muži) a 6 příslušníků 4. generace ve věkovém rozmezí cca 25 – 40 let (z toho 5 žen a 1 muž).

	2.gener. ⁸	3. gener.	4.gener.	5.gener.	Celkem	
Polostr. rozhovor	3	11	6	–	20	31 ⁹
Jazykový dotazník	2	9	4	1	16	16
Jazykové hry	–	–	–	8	8	25 ¹⁰

V rámci metody jazykových her získávali dětské hráči za správně zodpovězené otázky body, které následně sloužily pro představu, komu se v nich jak dařilo. Z celé herní situace byl také pořízen audiozáznam, díky němuž jsem celou situaci rekonstruoval a zaznamenával i některé neobvyklé situace. Některé děti se totiž nemusely ve hrách přímo projevovat, přesto znalostí romštiny disponovat mohly. I proto považuji za velmi důležité vlastní postřehy, které přidělené body ani zvukový záznam nemusely zachytit. Jazykových her v tomto textu využívám zejména pro zjištění jazykové kompetence vybraných jedinců nejmladší generace rodu Absolonů. Jsou tedy do jisté míry subjektivní.

⁷ Celkový počet respondentů bez ohledu na příslušnost k rodu/komunitě.

⁸ Za 1. generaci rodu Absolonů označuji nejdále vzpomínanou generaci (v textu pro ní užívám také označení „zakladatelé rodu“), která se narodila na Slovensku a v raném mládí se rozhodla odejít do Česka. Termínem 2. generace označuji jejich potomky, kteří se odchodu ze Slovenska zúčastnili buď v dětství (odešli se svými rodiči) nebo se již sami v českých zemích narodili. Pro děti těchto potomků (již narozených výhradně v Česku) užívám termínu 3. generace a tak dále. V dnešní době se ve Stříbře objevuje již generace 5.

⁹ Respondentů polostrukturovaného rozhovoru bylo celkem 31. Členů rodu Absolonů z nich bylo 20, další 2 respondenti byli jiní členové komunity stříbrských Romů (žena ve věku 62 let a její syn ve věku 34 let), 4 respondenti z komunity Romů z ubytovny (jedna žena ve věku 55 let, muž ve věku 42 let, žena ve věku 44 let a jedna žena kolem 30 let), další 4 respondenti z komunity Slováků* (Romové, kteří migrovali ze Slovenska do Stříbře během posledních 10ti let – viz str. 49) – (dva muži a dvě ženy – všichni ve věkovém rozmezí 27–35 let) a 3 respondenti z Rodu C. (žena ve věku přibližně 50 let a její dvě dcery ve věku kolem 30 let).

¹⁰ Jazykové hry byly realizovány s 8 dětmi z rodu Absolonů, ostatních 17 tvořily děti Romů z ubytovny (2), Slováků* (1) a Romů žijících ve vesnicích v okolí Stříbře.

3. Problémy při dotazování respondentů

Využívání sociolingvistického dotazníku vytvořeného Seminářem romistiky přineslo při jeho realizaci několik problémů a nedorozumění. Na některé otázky, které výzkumníkům mohly připadat jako zjistitelné a samozřejmé, někteří respondenti reagovali podrážděně nebo s úsměvem. Jako problematické se jevily některé abstraktní otázky – například dotazování na aktivity předešlého dne, kde bylo cílem zjistit, s jakými osobami se respondent setkal a jakou řečí s nimi mluvil. Dotazovaní nebyli ve většině případů ochotni odpovídat, protože nerozuměli tomu, na co se jich přesně ptám. Nakonec uváděli spíše odpovědi deklarativního charakteru, které o reálném stavu nemusely vypovídat. Respondenti své odpovědi na takové otázky spíše tipovali.

Podobný problém se vyskytl u otázek na intimní a abstraktní oblasti – například komunikace s Bohem, v jakém jazyce se respondentovi zdají sny nebo v jakém jazyce sám sobě nadává. Respondenti například nerozuměli, proč by měli sami sobě nadávat apod.

Nejproblematictější bylo zjišťování jazyka, ve kterém nejčastěji zpívají. Tuto otázku jsem musel, vedle otázky týkající se nadávání, vypustit, protože mě respondenti považovali za hlupáka. Odpovídali, že české písničky zpívají česky, romské romsky a anglické anglicky. Tím byla debata zakončena.

Respondentům byly také nepříjemné otázky, které se částečně opakovaly a měly za cíl postihnout problém z různých úhlů. V jednom případě se dokonce stalo, že si jeden respondent v polovině dotazníku „odskočil na toaletu“ a už se nevrátil.

S takovými problémy jsem se nesetkával při polořízených rozhovorech, kde výzkumník své záměry zapojil do přirozeného rozhovoru. Podobný způsob realizace sociolingvistického dotazníku by byl z mého pohledu efektivnější.

Nepřirozenost situace při realizaci dotazníku (předem připravené otázky spolu s audio-rekordérem) často vedla respondenty k tomu, že se snažili některá data „vylepšovat/zhoršovat“, případně se ostýchali o některých citlivějších tématech otevřeně vyjadřovat. Jelikož jsem se ve sledované lokalitě pohyboval několik měsíců (včetně doby před a po realizaci samotného výzkumu), a s respondenty jsem vedl i řadu neformálních rozhovorů a v důsledku lokality a respondenty pozoroval, bral jsem proto v potaz i tyto nezaznamenané výpovědi a postřehy, které problémy v některých případech ukázaly v jiném světle. Současně jsem výpovědi jednotlivých respondentů konfrontoval s výpověďmi těch ostatních. Tzn. v případě, že se respondent od ostatních ve svých stanoviscích lišil (v otázkách týkajících se celé komunity nebo lokality obecně), uváděl jsem k jeho vyjádření výpovědi ostatních, případně jsem ho konfrontoval se svými postřehy, které jím deklarované skutečnosti vyvracely.

Dalším z faktorů, který mohl ovlivnit výsledky výzkumu, byl nízký počet respondentů nejstarší žijící generace, kteří by si na příchod do Stříbra pamatovali. Proto jsem se musel omezit na informace tří doposud žijících dotazovaných a několika osob z řad majority, z jejichž pohledu jsem příchod rodu Absolonů a jejich přijetí ve Stříbře popsal. V několika různých návštěvách jsem se snažil informace ověřovat. Přesto je ale velmi pravděpodobné, že jsou získané informace subjektivní, nemusí tedy nutně vypovídat o reálných skutečnostech. Současně se mi nepodařilo proniknout do některých dalších rodin z komunity stříbrských Romů zejména z důvodu úmrtí členů některých z nich v době výzkumu.

Zároveň bych chtěl předeslat, že moji respondenti pocházeli odhadem ze dvou třetin z rodu Absolonů (ostatní respondenti přínáleželi k jedné z dalších dvou místních romských komunit, k tzv. Romům z ubytovny nebo ke Slovákům* – viz oddíl 5), proto některé pasáže týkající se obecných informací mohou být poznamenány jejich pohledem, jelikož se mi nepodařilo hovořit s pamětníky z jiných romských komunit. Proto bych rád uvedl, že následující oddíly jsou, pokud není uvedeno nebo odkazováno jinak, subjektivní a nemusí tedy odpovídat reálnému stavu (ať už v rovině vzájemných vztahů mezi komunitami Romů, okolností jejich příchodu ze Slovenska do Čech nebo jejich sociolingvistické situace).

4. Informace o zkoumané lokalitě

Stříbro je malé město v Plzeňském kraji,¹¹ které má podle posledního sčítání 7781 obyvatel (Sčítání lidu, 2004). S otevřením stříbrných dolů v roce 1660 přišli do Stříbra i němečtí horníci. Od této doby začal poměr Němců k Čechům převažovat (Bystrický, Rubášová, 2000: s. 45). Již před druhou světovou válkou byli obyvatelé města, podle sčítání lidu z roku 1930, více než z devadesáti procent Němci (Bystrický, Rubášová, 2000: s. 93). Za války tento podíl ještě vzrostl s odchodem a odsunem dalších Čechů. Po válce zde došlo k organizovanému odsunu německého obyvatelstva. První transport osob německé národnosti opustil Stříbro v lednu 1946. Transporty pokračovaly až do listopadu téhož roku. Dodatečné odsuny však probíhaly až do poloviny roku 1947 (Bystrický, Rubášová, 2000: s. 114–116). Do Stříbra již během roku 1945 přicházely tisíce nových obyvatel na základě rozhodnutí osidlovací komise ministerstva zemědělství, jež započala svou činnost v září 1945. K 15. únoru 1946 byl ve Stříbře zaznamenán příchod celkem 1924 českých a slovenských rodin (Slezák, 1978). Ty zabraly rozlehlé vily a majetek odsunutých Němců. Několik starších Němců ve Stříbře zůstalo na dožítí.

¹¹ Přibližně 30 km západně od Plzně.

Jako tomu bylo i v jiných lokalitách (Otčenášek, 2006: s. 31-33), obývaly některé nově příchozí rodiny ještě několik měsíců (případně i let) společně s rodinami německými jeden objekt, dokud německé rodiny Stříbro neopustily.¹² To patrně do jisté míry poměrně problematické vztahy mezi Čechy a Němci ještě vyostřilo.¹³

V poválečném období začali do Stříbra přicházet i Romové ze Slovenska, kteří zde pomáhali při obnově pohraničí především vykonáváním těžkých prací a budováním nové infrastruktury.¹⁴ Podle výpovědí starších respondentů přicházeli řízeně právě na základě rozhodnutí osidlovací komise a pobídek podnikových náborářů.¹⁵

Podle posledního sčítání obyvatel z roku 2001 žije ve Stříbře 5 osob, které se hlásí k romské národnosti. Tehdejší místní terénní sociální pracovnice, která je členkou jedné ze zdejších romských komunit, odhaduje reálný počet Romů ve Stříbře na 300 – 400 osob.

5. Romské komunity ve Stříbře

Respondenti výzkumu ve svých výpovědích odlišují čtyři romské komunity ve Stříbře, které se vůči sobě více či méně vymezují. Stěžejními prostředky pro určování příslušnosti toho kterého pravděpodobně dle mého názoru jsou: doba příchodu ze Slovenska do Stříbra, místo původu daného rodu na Slovensku, princip rituální čistoty a také charakter vztahů s majoritním obyvatelstvem města.¹⁶

5.1 *Stříbrskere Roma (Stříbrští Romové)*

Nejpočetnější skupinou Romů ve Stříbře je komunita označující se jako *stříbrskere Roma*. Většina respondentů počet jejích členů odhaduje na přibližně 150 osob. Jedná se zejména

12 Na to vzpomíná z vlastní zkušenosti i Josefa Z., etnická Češka, 79 let, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-01 (všechny nahrávky archivovány v databázi Semináře romistiky UJCA FFUK).

13 Tamtéž

14 O tom více nahrávka např. s Antonínem Absolonem, stříbrský Rom, 2. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-04.

(Mně dostupné literární prameny se o příchodu Romů do Stříbra nezmiňují. V tomto ohledu tedy čerpám z výpovědí romských i neromských pamětníků.)

15 To dokládají i dokumenty uložené v Okresním archivu v Tachově.

16 Členství v komunitě mohou ovlivňovat ještě další faktory, jako například socioekonomická situace, pro jejichž diskutování nemám dostatečné množství podkladů. Proto je tu dále nebudu rozpracovávat.

o potomky migrantů z obce Vrbov a Nová Lesná v okolí východoslovenského Popradu. Patří do ní především rodiny Absolonů a Adamců. Zpočátku se jednalo o dvě odlišné, jedním manželstvím propojené rodiny, které na stříbrském území postupem času splynuly vzájemnými sňatky v jednu příbuzenskou pospolitost, v jeden rod.

Stříbrskere Roma na území města přišli na počátku padesátých let, aby pomáhali při obnově českého pohraničí. Dle svých výpovědí tak byli prvními Romy, kteří se ve Stříbře objevili a setrvali do dnešní doby. Někteří pamětníci z této komunity ještě vzpomínají na poměrně velké množství jiných Romů, kteří byli podle jejich slov pro své špatné chování radnicí vystěhováni.¹⁷

Do této komunity se řadí i dva jiné rody, které do Stříbra přišly o několik let později. Mezi těmi vznikly přátelské vztahy a jejich členové cítili vzájemnou sounáležitost,¹⁸ přestože ta v posledních letech postupně vyprchává s vymíráním starších pamětníků.¹⁹ I když tyto rody sdílejí společné povědomí, nezaznamenal jsem mezi nimi a rodem Absolonů výskyt žádných manželských svazků.

Téměř všichni členové komunity *stříbrskere Roma* žijí mezi majoritním obyvatelstvem. Obývají nejčastěji starší činžovní domy v centru města, které zpravidla sdílí se členy většiny populace. Domy s koncentrací více než tří romských rodin se objevují velmi zřídka.

Stříbrskere Roma se také podle některých respondentů často s majoritní populací přátelí a vzájemně se navštěvují.²⁰ V posledních desetiletích se objevuje čím dál více smíšených manželství, což může do jisté míry souviset i s omezenou možností výběru potenciálních, pro členy rodu Absolonů přijatelných partnerů ve městě a jeho okolí. To v četných nezaznamenaných rozhovorech reflektují i samotní respondenti. Tuto situaci patrně ovlivňují i vztahy mezi jednotlivými komunitami Romů, o kterých budu hovořit dále.

Většina členů této komunity v produktivním věku donedávna pracovala v místní továrně AFL (dříve Siemens) nebo v plzeňském překladišti Panasonic a Fujitrans. Zejména na poli plzeňské japonské korporace místní Romové utvořili na základě rozhodnutí vedení podniku vlastní pracovní skupinu, jejíž existence se do značné míry projevila na používání romštiny na pracovišti.

17 Např. Antonín Absolon, stříbrský Rom, 2. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-04.

18 Např. Andrea B., stříbrská Romka, 61 let, zaznamenáno 21. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-21-01.

19 Např. Libuše G. mladší, stříbrská Romka, 4. generace, zaznamenáno 25.11.2007, nahr.č. 2007-11-25-01.

20 Např. Adéla T., stříbrská Romka, 4. generace, zaznamenáno 18.4.2008, nahr. č. 2008-04-18-01.

5.2 O Roma pal o gavora (Romové z vesnic)/Romové z ubytovny

Další významnou komunitou Romů (asi 50 osob) na území města jsou tzv. Romové z ubytovny nebo Romové z vesnic. Tato označení pro ně používají zejména *stříbrskere Roma*. Už samotný název předznamenává, že zahrnuje Romy žijící na stříbrské ubytovně Hrad, kam se po roce 2007 přestěhovali z okolních vesnic Brod u Stříbra a Tuněchody, protože velký činžovní dům, který do té doby obývali, byl podle výpovědí jich samotných natolik staticky narušen, že další zdržování v jeho prostorách bylo životu nebezpečné.²¹

Respondenti rozhovorů sami sebe označovali jako *brodoskere Roma*.

Komunitu tvoří rod D., který na počátku šedesátých let přišel do Čech ze středoslovenských obcí Bzovík, Čekovce (okres Krupina) a Badín (okres Banská Bystrica). Na ubytovně v centru města obývají jednopokojové byty se společným sociálním zařízením.

Většina členů této komunity nemá stálé zaměstnání. Ti zaměstnaní vykonávají sezónní a pomocné práce u místních stavebních firem. Uvádějí, že se na těchto pracovištích s dalšími Romy téměř nesetkávají.²²

Členové této komunity nejčastěji uzavírají sňatek s Romy z okolních vesnic. Smíšená manželství se mezi nimi, dle mně dostupných informací, vyskytují sporadicky.

5.3 Slovaka (Slováci*)²³

Ostatní romské komunity označují tuto skupinu jako *Slovaka*. Jedná se o skupinu přibližně 50 osob, která přišla do Stříbra ze středoslovenského Brezna, pravděpodobně v letech 2003 a 2004, za práci v již zmíněné továrně AFL (práci jim zprostředkovala pracovní agentura). Jednalo se o ekonomickou a v jejich vlastních očích dočasnou migraci.²⁴

Komunitu tvoří zejména mladé manželské páry, které jsou zatím bezdětné, případně mají jedno nebo dvě malé děti. Žijí v centru města v nově zrekonstruovaných bytech v jednom z činžovních domů na náměstí, který je ostatními Romy označován za ubytovnu. Tito Romové původně bydleli taktéž na ubytovně Hrad, odkud ale z důvodu nevyhovujících hygienických podmínek odešli a nahradili je tam právě Romové z vesnic.²⁵

21 Tehdejší sociální pracovnice uvedla, že byli vystěhováni zejména z důvodu neplacení nájemného.

22 Pavel D., Rom z ubytovny, 44 let, zaznamenáno 29. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-29-04.

23 Pro komunitu Romů, kterou ostatní Romové ve Stříbře označují jako Slováky, užívám označení Slováci*, aby nedocházelo k záměně se Slováky etnickými.

24 Např. Lukáš a Anna E, Slováci*, 30 a 29 let, zaznamenáno 5. 4. 2008, nahr. č. 2008-04-05-01.

25 Lukáš a Anna E, Slováci*, 30 a 29 let, zaznamenáno 5. 4. 2008, nahr. č. 2008-04-05-01.

Jejich vazby se Slovenskem se zdají být silnější než u ostatních dvou jmenovaných komunit, což je pravděpodobně ovlivněno jejich nedávným příchodem do Stříbra. Na Slovensko za svými rodiči a příbuznými pravidelně jezdí a naopak.

Po vydělání dostatečného množství peněz se chtějí na Slovensko vrátit, i když zdejší prostředí pro výchovu dětí všichni tito respondenti hodnotili jako lepší a méně diskriminační.²⁶

Někteří jedinci pracovali kromě podniku AFL i v plzeňských překladištích. Při práci několik Romů potkávají, blíže se s nimi prý ale neznají.²⁷

Obecně jsou Slováci* ostatními Romy vnímáni jako uzavřená komunita, která se přátelí jen mezi sebou a s okolními Romy i Neromy se frekventovaně nestýká. To potvrzují i respondenti z jejich řad.

*Jako takhle se s nimi [s ostatními Romy] pozdravíme, popovídáme, odkad' jsou a to, ale nějak moc se nestýkáme. Budto není čas, anebo má každý jiné něco.*²⁸

Rod C.

Rod má mezi 20 a 30 členy. Jedná se o rodiny dvou bratrů, jejichž otec pochází z východoslovenské obce Bežovce (okres Sobrance). Božena C., manželka jednoho z bratrů (původně rod M.), pochází ze středního Slovenska, z obce Sása (okres Zvolen). Rod M. přišel ze Slovenska nejprve do Českého Krumlova v roce 1960. Odtud se po několika letech rodina přestěhovala do obce Vrhavěč nedaleko Stříbra. Jedna z rodin tohoto rodu se pravděpodobně v osmdesátých letech přestěhovala přímo do Stříbra, kde žila střídavě v několika činžovních domech. V dnešní době tu Božena C. žije jako jediná členka svého rodu M a vdala se právě za jednoho z bratrů C. Oba bratři se před přibližně dvaceti lety přestěhovali do města z nedaleké Lhoty u Stříbra, kde do té doby jejich rod žil.

Většina členů rodu C. pracovala ve stejných podnicích jako komunita stříbrských Romů. V současnosti pracují převážně v zahraničních továrnách a v Mlékárně Stříbro a.s.

Členové tohoto rodu žijí stejně jako stříbrští Romové v činžovních domech v okolí stříbrského náměstí. Jejich domy často s domy stříbrských Romů sousedí.

Tato rodina se vymezuje vůči Romům z vesnic, přitom se ale vůči ní vymezují i někteří Romové stříbrští.

26 Např. Anna E., Slovačka*, 30 let, zaznamenáno 5. 4. 2008, nahr. č. 2008-04-05-01.

27 Např. Lukáš E., Slovák*, 30 let, zaznamenáno 5. 4. 2008, nahr. č. 2008-04-05-01.

28 Anna E., Slovačka*, 29 let, zaznamenáno 5. 4. 2008, nahr. č. 2008-04-05-01.

Oda aver Roma. Oda dikhes, save Roma hin. (To jsou jiní Romové. To vidíš, jací Romové to jsou.)²⁹

6. Hierarchie mezi jednotlivými komunitami

6.1 Doba příchodu

Romové na území města patří do subetnické skupiny tzv. slovenských Romů, kteří do Česka migrovali po druhé světové válce, ať už dříve či později. Právě doba příchodu do Stříbra je nejspíše jedním z hlavních faktorů ovlivňujících pozici té které skupiny v interkomunitní hierarchii.

Jelikož rodiny Absolonů a Adamců přišly do města počátkem padesátých let a zasloužily se tak dle názoru některých z nich o budování postavení Romů ve Stříbře nejvíce, mají v rámci města mezi Romy podle nich nejsilnější postavení. Zároveň to mohla být zejména společná doba příchodu do Stříbra, která v cizím prostředí pohraničního města stmelila několik rozdílných rodin do jedné komunity *stříbrskere Roma*.³⁰

Na to poukazuje i případ rodu C. Jeho členové se přestěhovali do města pravděpodobně v osmdesátých letech. Někteří příslušníci skupiny *stříbrskere Roma* tento rod navštěvují a udržují s ním přátelské vztahy, jiní se od něj distancují.³¹ Samotní členové rodu C. tuto distanci pocítují a vysvětlují ji právě svým pozdějším příchodem na území města.³² Přesto ale podle respondentů z rodu Absolonů tento rod nepatří do stejné kategorie, jako například nedávno přichodzí Romové z ubytovny, které ale i v průběhu předchozích desetiletí stříbrští Romové znali z okolních vesnic. Romy z ubytovny respondenti z komunity *stříbrskere Roma* popisují jako Romy „ostatní“ a jejich pobyt na území města vnímají jako dočasný.

Kala, so akana pes pristehinde, kala Roma so hin pal o gavora. Me len na prindžaravas but. Oda has aver Roma. (Tihle, co se teď přistěhovali, tihle Romové z vesnic. Já je moc neznám. To jsou jiní Romové.)³³

29 Gejza Adamec, stříbrský Rom, 3. generace, zaznamenáno 15. 3. 2008.

30 O tom nepřímo hovoří Andrea B., stříbrská Romka, 61 let, zaznamenáno 21.3. 2008, nahr. č. 2008-03-21-01.

31 Např. Ivana Absolonová mladší, stříbrská Romka, 3. generace, zaznamenáno 4. 4. 2008, 2008-04-04-01.

32 Božena C., rod C., zaznamenáno 28.3.2008, nahr.č. 2008-03-28-01.

33 Libuše G., starší, stříbrská Romka, 4. generace, zaznamenáno 20.4.2008, nahr.č. 2008-4-20-01.

6.2 Koncept rituální čistoty

Druhým faktorem členícím Romy na území města do rozličných komunit je zřejmě koncept rituální čistoty. Jedná se o určitou abstraktní kvalitu, která svou přítomností rituálně (tedy ne ve smyslu hygieny) znečišťuje toho kterého jedince. Milena Hübschmannová uvádí, že se v tomto případě jedná o pozůstatek kastovní distance v Indii, který si Romové uchovali dodnes. Jedinec se s takovým statusem buď narodí, nebo se stane nečistým kontaktem s rituálně nečistými lidmi, předměty apod. Tento status je povětšinou nezvratný a určitá skupina si ho tak nese celý život (Hübschmannová, 1998: s. 121-123). V kontextu zdejších Romů tento stav v některých případech může pravděpodobně změnit (alespoň částečně) zvýšení ekonomické úrovně té které rodiny. Zdá se ale, že je to proces vleklý a dané rodině je její původní status některými Romy minimálně připomínán.³⁴

Zdá se, že tyto okolnosti mají pro zdejší Romy velký význam. Utvářejí pevně dané hranice mezi jednotlivými komunitami, jež se nepřekračují.³⁵

*Save Roma bešen adaj? But dubki, degeša! Takových... zapadňára a kala, ajse... aňi lenca duma na das. (Jací Romové tady žijí? Hodně dubků, degešů! Takových... západňáři a takoví... ani se s nimi nebavíme.)*³⁶

Príslušníci rodu stříbrských Romů by za běžných okolností s největší pravděpodobností nešli na návštěvu k Romovi z ubytovny.

*Me man kajse dženenca na ľikerav. Pozdravinav, te hine známí. (Já se s takovými lidmi nestýkám. Pozdravím, pokud jsou známí.)*³⁷

Absolonovi uváděli, že se na ulici s takovými Romy slušně pozdraví, vědí, o koho se jedná a kolik má kdo dětí, ale více než případná zdvořilostní komunikace se zřejmě mezi těmito komunitami neudrží.

³⁴ To je případ výše zmiňovaného rodu C.

³⁵ Na to může poukazovat i případ vztahu chlapce z komunity Romů z ubytovny a dívky z komunity stříbrských Romů. Rod Absolonů proti tomuto ze strany mladé dvojice utajovanému vztahu velmi bojuje a označuje ho jako vlastní pošpinění. Zároveň ale může poukazovat na to, že tento faktor může mít pro novou nastupující generaci význam menší, než jaký má u generace jejich rodičů a prarodičů.

³⁶ Antonín Absolon, stříbrský Rom, 2. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-04.

³⁷ Zdena Absolonová, stříbrská Romka, 3. generace, zaznamenáno 22.3.2008, nahr.č. 2008-03-22-03.

Jana: Ale tublety vesnický, co se sem nastěhovali, když vezmeš, Libuško, způsob života na vesnici, tak u těch lidí bys musela sedět od rána do večera a učit je ještě opravdu teprve začínat, začínat žít... Naši rodiče takhle nežili. Ty žili normálně.

*Libuše: Ale to je prostě tím, že byli cigáni, který byli degeša...*³⁸

Stříbrští Romové vesnickým Romům vyčítají, že jim dělají ve městě ostudu. Obávají se, že Neromové rozdíl mezi jednotlivými rodinami a komunitami nebudou vnímat. Mají strach, že budou Neromové házet všechny Romy „do jednoho pytle“ a tito nově příchozí vesničtí Romové pokazí rodu stříbrských Romů jejich image „vzorných Romů“, kterou si zde po deseti letech budovali.

On amenge keren ladž, bo phenen: No, oda hine stejne sar kala, sar kala. Ale to neni pravda. Sam Roma, savore, to je jasný, ale na sam savore stejna.

(Oni nám dělají ostudu, protože řeknou: To, ti jsou stejní jako tihle, jako tihle. Ale to není pravda. Jsme Romové, všichni, to je jasný, ale nejsme všichni stejní.)³⁹

AB: A kala Roma, so kadaj bešen pal o gavora, tak ... oda hine špíni. Oda nane kajse, sar amen sam kadej.

LH: So jon keren?

AB: Ta sar len hin love, chuden podpori, ta džan te pijen, maťon, the o romňa the o murša. No a palis so. Palis len nane so te chan. Palis pen maren. Jekhere avrestar džan te mangel te chan. Ladž penge keren. A keren savorengel ladž. Pro viboris keren baro bordelis. Že len den čuno love a todle a tuto. A soske na džan te keren? Kodi podpora oda nane nič. Oda hin čuno.
(AB: A tihle Romové, co tady bydlí z vesnic, tak... to jsou špíny. To nejsou takoví, jako jsme my tady.

LH: A co dělají?

AB: No když mají peníze, dostávají podporu, tak pijí, opíjí se, i muži i ženy. A potom co. Potom nemají co jíst. Potom se bijí. Jeden od druhého chodí žebrat jídlo. Dělají si ostudu. Dělají ostudu všem. Na výboře dělají velký bordel. Že jim dávají málo peněz a tuto. A proč nejdou pracovat? Tahle podpora, to není nic. To je málo.)⁴⁰

38 Jana Absolonová (2. generace) a Libuše V. mladší (4. generace), stříbrské Romky, 15.3.2008, nahr.č. 2008-03-15-02.

39 Andrea B., stříbrská Romka, 61 let, zaznamenáno 21 .3. 2008, nahr. č. 2008-03-21-01.

40 Andrea B., stříbrská Romka, 61 let, zaznamenáno 21 .3. 2008, nahr. č. 2008-03-21-01.

Vůči Romům z vesnic se vymezovali i respondenti z rodu C.:

*Jon hin ajse už ... aver sar amen.... A nane man aňi zájem lenca te vakerel. (Oni jsou už takoví... Jiní než my... A nemám ani zájem se s nimi bavit.)*⁴¹

Vedle toho se vůči rodu C. mírně vymezují někteří členové rodu Absolonů, protože rod C. dříve patřil k velmi chudé vrstvě ve městě žijících Romů a někteří je proto stále považují za nečisté.⁴²

*A oni si jako mysleli, že se k nám můžou rovnat nebo tuto. Jsem říkala, v životě ne. Vy jste špinavý od základu. Vy jste špinavý vod základu. Já, sama cigánka, jsem je tak brala. Už mi neseseděli.*⁴³

Respondenti z komunity Romů z ubytovny o svém nižším postavení v rámci místní hierarchie vědí. Tento postoj ze strany Absolonů se jim nelíbí a nesouhlasí s ním. Někteří to popisují následovně:

*Voni se tak cítí. To je taková ta, to je taková komunita lidí, že nepřipustí mezi sebe žádný takový, jak voni to říkají, mezi ty ... jak se tomu říká? Ty dubkáre, jo. Rozumíš, jo? Že voni jsou, voni jsou něco víc, no.*⁴⁴

Současné členy rodu Absolonů označují za namyšlené:

*Tydle Absolonci a todleto se moc... A znám jejich maminky, co žily, a všechno. Ty kdyby žily, tak v životě by todle neudělali. Takový nosy nahoru a takhle chodí jako... A ty mladý jako mají nosy? No ty mladý, to je úplně hrůza...*⁴⁵

41 Božena C., rod C., zaznamenáno 28.3.2008, nahr.č. 2008-03-28-01.

42 Osobně jsem zažil na jedné návštěvě u členů rodu C., že do bytu přišla přítelkyně z rodu Absolonů. Dělat si z ženy C. legraci v tom smyslu, že byla chudá a vždycky chudá bude. Nemůže se rodu Absolonů rovnat. Všechno probíhalo v legračním tónu, tak se zdálo, že je vše v pořádku. Když ale Absolonová odešla, začala paní C. nadávat, proč k ní vůbec paní Absolonová chodí, když je pro ni tak špinavá a chudá. Vadilo jí nejvíce to, že je mnohem movitější, než paní Absolonová, přitom už nikdy neztratí nálepku chudé a špinavé „Cigánky“.

43 Ivana Absolonová mladší, stříbrská Romka, 3. generace, zaznamenáno 4. 4. 2008, 2008-04-04-01.

44 Pavel D., Rom z ubytovny, 44 let, zaznamenáno 29. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-29-04.

45 Angelika D., Romka z ubytovny, 55 let, zaznamenáno 28.3.2008, nahr. č. 2008-03-28-02.

Komunita Slováků* zatím patrně stojí mimo hierarchii. Dotazovaní z ostatních zmiňovaných komunit je hodnotí jako milé, slušné a pracovité.

Jon hine sar gadže, oda hin terne džene. (Oni jsou jako gádžové, jsou to mladí lidé.)⁴⁶

Tím, že je mohou vnímat jako dočasné migranty, si na ně pravděpodobně nepotřebují utvářet pevný názor a případně i silnější sociální vazby. Podobně to vnímají i samotní Slováci*:

*Akorát že poznáme se, pozdravíme se. Takto, ale že bysme se navštěvovali, tak to ne. My většinou akorát jen mezi svými a takto.*⁴⁷

Přestože se Slováci* do jisté míry snaží stát mimo romský sociální život ve Stříbře, respondenti z této komunity uvádějí, že mají nejbližší ke komunitě stříbrských Romů, se kterými se v každodenním životě setkávají nejčastěji. Ostatní Romy prý neznají a běžně se s nimi nepotkávají.⁴⁸

7. Vliv lokality původu na budování identity rodu Absolonů

7.1 Příchod rodu Absolonů do Stříbra

S příchodem druhé světové války byly narušeny léta budované socioekonomické vztahy mezi majoritou a Romy na slovenském venkově obecně (Hübschmannová, 2005: s. 52-60). Předci ve Vrbově, odkud rodina Absolonů pochází, se ještě před druhou světovou válkou živili kovářstvím a košíkářstvím. Zakladatel rodu, Ludovít Absolon⁴⁹, byl před válkou lokálně uznávaným a vyhledávaným kovářem.⁵⁰ Pravděpodobně z důvodu v pořadí druhé vyhlášky o vysídlení romských osad z roku 1943 byla původní „cikánská kolonie“, ve které Absolonovi žili, vystěhována do lesa za obcí Vrbov, kde si její obyvatelé byli nuceni postavit dřevěné chatrče. Tímto nařízením pro ně začaly těžké časy. Sedláci o jejich služby přestali jevit zájem z obavy o vlastní blaho a bezpečnost a Romové práci nikde jinde nedostali. Proto se živili, jak se dalo.⁵¹

46 Ivana Absolonová starší, stříbrská Romka, 2. generace, zaznamenáno 4. 4. 2008, 2008-04-04-01.

47 Lukáš E., Slováček*, 30 let, zaznamenáno 5. 4. 2008, nahr. č. 2008-04-05-01.

48 Např. Evžen R., Slováček*, zaznamenáno 29.3.2008, nahr.č. 2008-03-29-03.

49 Myšleno jako zakladatel rodu Absolonů na území města Stříbra – tedy člen 1. generace.

50 Antonín Absolon, stříbrský Rom, 2. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-04.

51 Antonín Absolon, stříbrský Rom, 2. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-04.

Po válce se pro ně situace moc nezměnila. Německé vojáky nahradili vojáci ruští a válkou narušené vztahy se slovenským obyvatelstvem přetrvávaly.

Jsmo nevěděli, co je společnost, nevěděli jsme zkrátka nič. Byli jsme úplně vygumovaný, jak se říká – nigramotný. Do školy jsme nechodili, protože nás do školy nikdo nespustil. Nesměli jsme chodit do školy, no a... Byli jsme Cigáni, no a...⁵²

Romové například nesměli nadále užívat prostředky hromadné dopravy,⁵³ když se chtěli dostat do některého z brezenských nebo popradských stavebních závodů, kde muži z osady v poválečných letech pracovali.

Když začátkem padesátých let přišli do podniku náboráři s nabídkou slušného výdělku v Česku, neváhali.

AA: My jsme byli jako výpomoc po hranicích. My jsme byli jako výpomoc po hranicích, a to chodili pro nás na Slovensko do Března, Březno nad Hronem. Tam jsme dělali. A tam vodtuh' nás přestěhovali sem do Stříbra. No, takže jsme tady zůstali.

LH: A to jste jenom vy, anebo s celou rodinou?

AA: Celá rodina. Táta, máma, bratři, sestry.⁵⁴

Ludovít Absolon s manželkou a s dětmi odjeli do Stříbra, kde dostali byt v jednom ze starých domů v centru města. Z výpovědí různých respondentů vyplývá, že migrace pravděpodobně probíhala v několika vlnách. Nejdříve odjel otec se staršími syny. Děti a manželky synů následovaly později.

Do města se rodina přestěhovala okolo roku 1953, kdy se zde mimo jiné pracovalo na dvou velkých stavebních projektech – šlo o stavbu letního stadionu a Mostu míru přes řeku Mži (Bystrický, Rubášová, 2000: s. 119).

I přesto, že rod Absolonů do města přišel až počátkem padesátých let, mohl být v charakteru jejich přijetí majoritou poměrně důležitým již výše uvedený fakt, že se Stříbro nachází v českém pohraničí a jeho obyvatelstvo do konce druhé světové války tvořili výhradně Němci. Ti byli v průběhu prvních poválečných let prostřednictvím několika transportů deportováni do Německa, zatímco je zde střídalo několik tisícovek vnitrostátních migrantů z různých čes-

52 Antonín Absolon, stříbrský Rom, 2. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-04.

53 Antonín Absolon, stříbrský Rom, 2. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-04.

54 Antonín Absolon, stříbrský Rom, 2. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-04.

koslovenských regionů (Bystrický, Rubášová, 2000: s. 113-116). Romové byli ve Stříbře majoritním obyvatelstvem dle svých slov přijati pozitivně a žádné negativní nálady z jeho strany nepocitovali.⁵⁵

Češi nás měli strašně rádi, Cikány. Strašně. I ty holky a to. A tenkrát, když jsme nosili ty potápky, to ty neznáš, jo, to byly manžety a úzký kalhoty, tříposchodáky boty. To jsme si nechávali dělat. To že jsme měli práce a vydělávali jsme. Rozumíš. To už jsme vydělávali a už jsme chodili do společnosti normálně, jo. Jsme chodili do společnosti normálně...⁵⁶

Majorita mohla Romy vnímat jako spojence při obnově poválečného Československa, protože si mohla být vědoma jejich lokální funkce. Jak říkají samotní pamětníci, byli povoláni jako pomocníci při obnově zpusťoseného pohraničí.⁵⁷ Je možné, že jelikož byli nově přesídlení obyvatelé z řad majority z různých částí Československa, a Stříbro tudíž nebylo jejich rodným městem, nemuseli pocítovat vlasteneckou potřebu ochraňovat své vlastní území před imigrujícími Romy ze Slovenska, jak tomu bylo na některých jiných místech.

Sar amen imar adaj kajci berša sam adaj, amen o gadže prindžaren, tak pre amende aňi o gadže na den te domukhel. (Jak už tady žijeme tolik let, tak už nás gádzové znají, tak na nás ani gádzové nedají dopustit.)⁵⁸

Navíc mohli být vnímáni jako potřebná pomoc pro obnovu nově nabytého domova. Dá se také předpokládat, že obyvatelé pohraničí byli v počátečních letech zavaleni jinými problémy a zaměstnání poznáváním svého nového okolí, svých nových sousedů. O obdobné situaci v poválečných letech v oblasti západního Podještědí se zmiňuje i Otčenášek (Otčenášek, 2006).

Aktuálnějším zde byl stále problém s Němci, se kterými ještě několik let po válce některé české rodiny sdílely stejný dům nebo byt (Otčenášek, 2006: s. 31). O tom z vlastní zkušenosti hovoří i jedna z pamětnic z řad majority.⁵⁹

Kladnému přijetí stříbrských Romů majoritou ale mohlo také napomoci, že se podle slov některých romských pamětníků chovali „slušněji“, než Romové, kteří tu do té doby bydleli,

55 Např. Andrea B., stříbrská Romka, 2. generace, zaznamenáno 21. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-21-01.

56 Antonín Absolon, stříbrský Rom, 2. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-04.

57 Např. Antonín Absolon, stříbrský Rom, 2. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-04.

58 Ivana Absolonová starší, stříbrská Romka, 2. generace, zaznamenáno 4. 4. 2008, 2008-04-04-01.

59 Josefa Z., etnická Češka, 79 let, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-01.

a kteří byli podle některých romských konzultantů následně po příchodu rodu Absolonů městskými orgány vystěhováni.⁶⁰

Vzpomínky romských pamětníků také potvrzují, že Absolonovi a Adamcovi pěstovali přátelské vztahy s Němci, kterým zde bylo dovoleno dožít. Romové u těchto Němců sloužili, v některých případech je pak tito lidé zahrnuli do své závěti.⁶¹ Němci měli podle všeho místní Romy rádi, protože byli patrně jedni z mála, kteří byli ochotni pro ně pracovat a přátelsky s nimi komunikovat.⁶² Naopak vztahy mezi Němci a Čechy byly po válce podle výpovědí romských pamětníků vypjaté.

Víš co, voni se moc nák nesnášeli, víš co. Jim nadávali, víš, na ně, jo. Ale zase v některým případě ty Němci byli lepší jak ty, víš co, jako... [Češi].⁶³

Podle slov pamětníků si majorita na Romy zvykla a chovala se k nim vstřícně.

Když slyšel nějaký Čech, starý Dyk nebo tuto, Cigán nebo tuto, tak ho domlátili Češi za nás. Ty už s náma zacházeli jako po másle. Když jsme přišli na plovárnu, tam byli každou sobotu, neděli, zábavy, tak jsme byli vítaný. Byli jsme bílý Cigáni, vítaný úplně.⁶⁴

Poválečná situace v malém pohraničním městě tak zřejmě nahrála vesměs pozitivnímu vývoji v soužití Romů s okolními obyvateli. Snaha stříbrských Romů o bezproblémové soužití s majoritou mohla ovlivnit i utváření vztahu k vlastní (romské) identitě a romštině.

Me man na setkindom kajse gadženca, hoj mange te phenelas: Ty Cigánko, vypadni!... Nebo to. (Já jsem se nikdy nesetkala s lidmi, že by mi řekli: Ty Cigánko, vypadni!... Nebo to.)⁶⁵

Jak ukazují četné zaznamenané i nezaznamenané rozhovory zejména se staršími Absolony, *Stříbrskere Roma* se za svůj jazyk a specifické zvyklosti stydět nemuseli. Majorita Romy žijící v té době ve městě osobně znala a v řadě rovin je podporovala,⁶⁶ a proto u těchto Romů prav-

60 O Romech, kteří ve městě při příchodu Absolonů žili, se mi ale podařilo zjistit jen minimum informací. Proto se tímto potenciálním faktorem nebudu nadále zabývat.

61 Pavlína F., stříbrská Romka, 3. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-02.

62 Např. Pavlína F., stříbrská Romka, 3. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-02.

63 Pavlína F., stříbrská Romka, 3. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-02.

64 Antonín Absolon, stříbrský Rom, 2. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-04.

65 Libuše G., starší, stříbrská Romka, 4. generace, zaznamenáno 20.4.2008, nahr.č. 2008-4-20-01.

66 Např. Antonín Absolon, stříbrský Rom, 2. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-04.

děpodobně nevznikla potřeba skrývat svoje romství. Otázkou ale zůstává, zda se jako Romové identifikovali i na veřejnosti, nebo pouze v soukromí.

Jak vyprávějí romští pamětníci, chodili společně s Neromy na různé kulturní akce.⁶⁷ Zároveň společně s majoritním obyvatelstvem pracovali v místních závodech a v místním zemědělském družstvu,⁶⁸ čímž se také velice rychle měnila jejich socioekonomická situace, a oni se mohli svým českým sousedům po této stránce vyrovnat.

Amen kerahas buťi. Man has..., keci..., trin motora cindam amenge za komunisti. O nabitki has man, pokrovca andro kher, sa. Savoro. Balen likeravas, kachnen, sa. Mange has laches. A o džene sar amen rado dikhenas andre buťi. Oda samas vareko. Kajci berš odoj, dvacet peť roku Rom a dvacet me. (Pracovali jsme. Měla jsem..., kolik..., tři auta jsme si koupili za komunistů. Měli jsme v domě nábytek, koberce, všechno. Všechno. Chovali jsme prasata, slepice, všechno. Měla jsem se dobře. A lidi, jak nás měli v práci rádi. To jsme byli někdo. Tolik let jsme tam pracovali, manžel dvacet pět let a já dvacet.)⁶⁹

Místní Neromové si patrně na soužití s Romy zvykli a to do té míry, že se Romové v jejich očích stali relativně nenápadnou skupinou. Stříbrští Neromové dnes většinou ani nejsou schopni odhadnout přibližný počet místních Romů. Za dvacet let, co jsem sám ve Stříbře žil, jsem se nesetkal s žádným závažným konfliktem, který by romskou i neromskou populaci rozděloval.

Mange mek, mange hoj te phenda: svině cigánská, nigda mange na phende. (Ještě se mi nestalo, aby mi někdo řekl: svině cigánská, nikdy mi tohle neřekli.)⁷⁰

Při rozhovorech s neromskými obyvateli města jsem často narazil na odlišování stříbrských Romů od Romů ostatních, těch, kteří figurují v médiích. Jako obyvatel Stříbra, který ve městě prožil většinu svého života, mohu potvrdit, že příslušnost rodu Absolonů k romské etnické příslušnosti je pro majoritní obyvatelstvo čím dál méně podstatná, patrně i v souvislosti se stále rostoucím počtem interetnických manželství. Mnoho Neromů má v současnosti spřátelené romské rodiny, se kterými se navštěvují. Většina respondentů z komunity stříbrských Romů dokonce uvádí, že má více neromských než romských přátel.

67 Např. Pavlína F., stříbrská Romka, 3. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-02.

68 Např. Josefa Z., etnická Češka, 79 let, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-01.

69 Ivana Absolonová starší, stříbrská Romka, 2. generace, zaznamenáno 15. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-15-01.

70 Adam Adamec, stříbrský Rom, 3. generace, zaznamenáno 15.3.2008, nahr. č. 2008-03-15-03.

7.2 Vliv místa původu na budování vlastní identity

Domnívám se, že značnou roli ve formování rodové identity hrají v případě Absolonů jejich příbuzní na Slovensku. Většina starých i mladých Absolonů stále ví, ze kterých lokalit celý rod pochází a jakým způsobem tamní Romové žijí. Za velmi pozitivní někteří považují situaci příbuzných rodiny Adamců, která žije ve východoslovenské Nové Lesné (okres Poprad). Romové jsou zde podle nich bohatí a své několikapatrové domy pronajímají německým turistům.⁷¹ Podobně pozitivně vzpomínají zejména starší pamětníci na původní vesnici Vrbov, odkud pochází druhá část rodu, rodina Absolonů. Na podzim 2009 jsem obě lokality navštívil, abych se zabýval tím, jak svoje příbuzné v Čechách vnímají právě tyto rodiny na Slovensku.

Romové z Nové Lesné žijí na podobné materiální úrovni jako tamní většinová společnost – vlastní několikapatrové domy postavené přímo vedle obydlí majoritního obyvatelstva – nevzniká zde tedy žádná prsotorově vydělená romská čtvrť nebo osada. Romsky dnes podle několika dotázaných mluví už jen minimum z nich.⁷² S novolesenskými Neromy prý problémy povětšinou nemají. Romy z Nové Lesné naopak uvedlo několik Neromů z popradského okresu jako výjimku a pozitivní příklad v romsko-slovenském soužití.

Vrbovští Romové žijí na okraji vesnice v osadě. Vztahy s majoritou podle nich samotných moc dobré nejsou. Většina Romů zde žije ve zděných vilkách, někteří obývají dřevěné polozděné domky.

V obou obcích původu se podle několika různých nezaznamenaných rozhovorů vztah ke stříbrským Romům jeví jako vesměs negativní. V obou lokalitách stříbrské Absolony někteří respondenti považují za neúspěšné, označují je za jedince, kteří žijí ze dne na den a neumějí se patričně chovat. Někteří z nich tak soudí, aniž by Stříbro kdy navštívili. Rodiny už se totiž v podstatě nenavštěvují a nejsou spolu ani v těsnějším kontaktu.⁷³ Respondenti, se kterými jsem měl možnost hovořit, se domnívali, že jsou stříbrští Romové z rodu Absolonů namyšlení – zejména proto, že žijí v Čechách.

Několik Romů v navštívených lokalitách (zejména potom v Nové Lesné) na otázku ohledně vztahů s příbuznými v Čechách s povzdechem mávlo rukou. Jejich vztah vůči nim je tedy značně odlišný než vztah stříbrských ke své domovině. Na takové postoje mohl mít vliv vzestup socioekonomické situace rodin na Slovensku, které mohly tím pádem začít na své příbuzné ve Stříbře nahlížet svrchu.⁷⁴ Svým způsobem se na obrazu stříbrských Romů na

71 Např. Libuše G., starší, stříbrská Romka, 4. generace, zaznamenáno 20.4.2008, nahr.č. 2008-4-20-01.

72 Houdek, Lukáš: Terénní deník, zápis z 28.10.2009.

73 To potvrzují jak stříbrští Romové, tak jejich příbuzní na Slovensku.

74 Tamtéž.

Slovensku odrazily i jednotlivé kusé informace o jejich životě, které se nějakým způsobem k rodinám dostávají.

Ve Vrbově obraz stříbrských Romů kategoricky negativní nebyl (na rozdíl od Nové Lesné). Respondenti spíše zmiňovali rozpad tradic a romských hodnot, ke kterému podle nich mezi stříbrskými Romy dochází. Život v Česku hodnotili obecně jako špatný, protože se někteří z nich z Čech na Slovensko sami vrátili kvůli různým existenčním problémům.⁷⁵ Na šíření negativních informací o životě Romů ve Stříbře měl patrně vliv také jeden z jeho obyvatel, který několik let ve Stříbře žil, po rozvodu s manželkou se ale nakonec vrátil na Slovensko. Byl pravděpodobně posledním členem slovenské větve rodiny, který Stříbro navštívil. Jeho sdílené postřehy a zážitky rezonují i v rozhovorech s ostatními obyvateli. Z realizovaných rozhovorů se zdá, že právě na jejich základě komunita o stříbrských Romech usuzuje.

8. Sociolingvistická situace rodu Absolonů

V této kapitole budu zejména využívat data získaná z výše zmíněného sociolingvistického dotazníku, jehož zjištění jsem často porovnával s informacemi získanými polostrukturovanými rozhovory (rozhovory a dotazníky se stejnými respondenty byly realizovány s několikátýdenním časovým odstupem). Případné generalizace zjištění se týkají jen respondentů výzkumu, jejichž výběr proběhl nahodile. Nemusí proto nutně odrážet situaci všech členů tohoto rodu.

8.1 Používání romštiny

Pro popis různých aspektů používání romštiny u rodu Absolonů je důležité si jeho členy rozdělit do jednotlivých generací. Ludovíta Absolona s manželkou označuji za zakladatele rodu Absolonů na stříbrském území, tedy za první generaci rodu Absolonů ve městě. Jejich děti tvoří generaci druhou a jejich děti pak generaci třetí. Potomci generace třetí tvoří generaci čtvrtou. V dnešní době ve Stříbře žije již pátá generace.

Z dříve početné druhé generace ve Stříbře v době výzkumu žily už jen dva manželské páry. Jak vyplynulo z polostrukturovaných rozhovorů, tyto lidé komunikují převážně romsky, pokud komunikační partner romštinu neovládá, přecházejí na češtinu. Respondenti z genera-

⁷⁵ Houdek, Lukáš: Terénní deník, zápis z 30.10.2009.

ce třetí romsky komunikují zejména mezi sebou a se svými rodiči. Někteří romštinu cíleně nepoužívají, aby v dnešní době již svým vnoučatům – podle svých slov – „neškodili“.

Při položených rozhovorech respondenti z druhé a třetí generace uváděli, že romsky hovoří rádi, v komunikaci se svými dětmi romštinu používá zhruba polovina z nich i přesto, že ne každý z jejich potomků je schopný romsky hovořit. Ze čtyř respondentů ze čtvrté generace používá romštinu jen jeden. Tři z nich sice deklarovali schopnost vyjadřovat se v romštině, ale svou znalost romštiny spíše hodnotí jako pasivní. Romštinu využívají především při konverzaci se svými rodiči a prarodiči. Na otázky v romštině ti s pasivní znalostí odpovídají česky.

Me dav duma romanes, o čhave gadžikanes. (Já mluvím romsky, děti [odpovídají] česky).⁷⁶

Čtvrtá generace respondentů již poměrně logicky neučila romsky své potomky, tedy členy nastupující páté generace. Jedná se především o malé děti, z nichž většina podle slov všech respondentů realizovaného dotazníkového průzkumu v současné době disponuje jen minimální nebo žádnou znalostí romštiny.⁷⁷ Jak všech osm dětí včetně jejich doprovodu při debatě po jazykových hrách uvedlo, je jejich mateřským a jediným běžně používaným jazykem bez výjimky čeština.

*Já bych asi nechtěla, aby se mnou furt mluvili romsky.*⁷⁸

Většina dětských respondentů z rodu Absolonů se staví k používání romštiny rozpačitě. Na základě zmíněné debaty se zdá, že se některé děti za komunikaci v romštině více či méně stydí. Jsou to zejména ty, se kterými rodiče nebo prarodiče romsky v dětství aspoň částečně mluvili.

*Když takhle deme třebas spolu ven, když ven, vid', tak já mu něco řeknu po romsky a von říká: Nemluv zase... Nemluv! Nemluv! Nemluv! A já mám i nervy na něho, tak ho mlátím a....*⁷⁹

Na druhé straně se ale podle slov některých respondentů mezi nimi objevují děti, které mají o naučení romštiny zájem a přemlouvají své prarodiče, aby je romsky učili. To při polostruk-

⁷⁶ Zdena Absolonová, stříbrská Romka, 3. generace, zaznamenáno 22.3.2008, nahr.č. 2008-03-22-03.

⁷⁷ Ta byla předmětem testování osmi příslušníků 5. generace tohoto rodu formou jazykových her.

⁷⁸ Sára U., stříbrská Romka, 5. generace, zaznamenáno 5.4.2008, nahr.č. 2008-04-05-02.

⁷⁹ Pavlína F., stříbrská Romka, 3. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-02.

turovaných rozhovorech zmiňovali minimálně tři dospělí členové rodu Absolonů.⁸⁰ V takových případech se jednalo o děti, se kterými rodiče romsky nemluvili vůbec.

8.2 Osvojování romštiny

Deset z jedenácti respondentů z druhé a třetí generace se romštinu naučilo především v dětství. Pro ty byla romština prvním osvojeným jazykem. Byli bilingvní. Mezi členy rodiny se užívala pro komunikaci výhradně romština, zatímco čeština (případně slovenština) byla jazykem komunikace s neromskými obyvateli města. Vlivu povahy sociálních kontaktů u Romů na užívání romštiny se podrobně věnuje Hübschmannová (Hübschmannová, 1979: s. 33–49). U respondentů ze čtvrté generace se už ale tento model láme a romštinu u některých střídá čeština. Na tom měla zřejmě největší podíl škola (v době socialismu). Dvě místní rodiny měly se svými dětmi problémy, protože děti ve škole učitelce česky nerozuměly. Učitelé potom rodičům doporučovali na děti romsky nemluvit vůbec, aby jejich dětem romština nebránila v osvojení češtiny. Důležitost vlivu učitelů na (ne)předávání romštiny rodiči dětem přikládá i řada odborných studií. Nejde tedy o skutečnost ojedinělou a typickou pouze pro stříbrské prostředí. Milena Hübschmannová dokonce v kontextu některých lokalit zmiňuje existenci sankcí, které rodičům nebo dětem při jejich komunikaci v romštině hrozily (Hübschmannová, 2002: s. 71–72).

Mě hodili tam [do zvláštní školy] kvůli češtině, ne, že mi nešla čeština. Za komančů to bylo normální. To není tak jak teď, že jsi chodil na doučování nebo to. Za komančů ti to nešlo, tak jsi šel do prdele a hotovo.⁸¹

Proto již tři ze čtyř respondentů čtvrté generace (dnes zpravidla lidé kolem 30 – 40 let) romsky mluví sporadicky. Většina z nich ovládá romštinu pouze pasivně. Doba osvojení romštiny u respondentů z této generace sahá povětšinou do pozdější doby školního věku, kdy romštinu pochytili od svých příbuzných – zejména prarodičů, kterým komunikace v češtině s rodinnými příslušníky nebyla příjemná.

80 Např. Libuše G., starší, stříbrská Romka, 4. generace, zaznamenáno 20.4.2008, nahr.č. 2008-4-20-01.

81 Libuše Y., stříbrská Romka, 3. generace, zaznamenáno 15.3.2008, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr.č. 2008-03-22-04. (Libuši do zvláštní školy přeřadili, protože uměla jen romsky.)

Me mire čhavenca imar buteder vakeravas khere, doma, khere gadžikanas, bo daravas man, hoj pes lenge te na ačhel oda, so mange, hoj gejlom andre škola the na džanavas nič. Na džanavas дума te del gadžikanas, na? (Se svými dětmi jsem už doma víc mluvila česky, protože jsem se bála, aby se jim nestalo to, co mě, že jsem šla do školy a neuměla jsem nic. Neuměla jsem mluvit česky, ne?)⁸²

Předávání romštiny v současné době patrně významně ovlivňuje rostoucí poměr smíšených (romsko-českých) manželství, kdy samotní respondenti v polostrukturovaných rozhovorech nebo zaznamenávaných debatách uváděli, že Romové v případě takových svazků doma mluví výhradně česky, aby český partner rozuměl.⁸³ U čtvrté generace stříbrských Romů tvoří smíšená manželství podle slov některých respondentů třetinu až polovinu vztahů.⁸⁴ Na tom se zřejmě odráží i nedostatek „vhodných“ romských parterů ve Stříbře a jeho okolí, který Absolonové podle výpovědí některých z nich čím dál častěji kompenzují sňatky s majoritou.

8.3 Funkce romštiny

Romština je podle slov několika respondentů rozhovorů nejvíce používána při rodinných sešlostech a oslavách, kde se vypráví historky a příběhy ze života. Její funkce je tedy v první řadě rodinná. Používá se jí i v každodenních situacích, a to nahodile. Někteří z respondentů rozhovorů při zjišťování její funkce popisovali, že o užívání romštiny nepřemýšlejí, používají romštinu, kdy to tak cítí. Někteří uváděli, že velmi často přecházejí z češtiny do romštiny a naopak.⁸⁵

Zatímco podle všech polostrukturovaným rozhovorem sledovaných Romů z ubytovny má romština spíše charakter tajného jazyka, který používají zejména na ulici, když chtějí, aby jim Neromové nerozuměli,⁸⁶ mezi respondenty z rodu Absolonů je situace patrně trochu jiná. Toho si všímali i konzultanti z řad Romů z ubytovny a označovali Absolony za rod, který stále romsky mluví – zejména jeho starší část.⁸⁷ Stříbrští Romové podle slov některých respondentů polostrukturovaného rozhovoru ze stejné komunity používají romštinu jako tajný jazyk

82 Ivana Absolonová mladší, stříbrská Romka, 3. generace, zaznamenáno 4. 4. 2008, nahr. č. 2008-04-04-01.

83 Např. Jana Absolonová, 2. generace, stříbrská Romka, 15.3.2008, nahr. č. 2008-03-15-02.

84 Toto tvrzení jsem si bohužel nebyl schopen ověřit.

85 Výpověď bohužel nejsem schopen nijak kvantifikovat, jelikož nebyla zjišťována žádnou z otázek dotazníku. Vybraní respondenti ji zmiňovali jen mimoděk v souvislosti s otázkami jinými. Přesto tuto informaci považuji za podnětnou.

86 Např. Petra D., Romka z ubytovny, 44 let, zaznamenáno 29. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-29-04.

87 Např. Petra D., Romka z ubytovny, 44 let, zaznamenáno 29. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-29-04.

jen ve výjimečných situacích, protože se například obávají narušení vztahů s majoritou – jejich nahodilou komunikaci v romštině by si mohli Neromové vyložit jako pomlouvání. Například všichni dotazovaní z druhé generace (celkem tři osoby) v rámci rozhovoru popisovali, že na ulici často romsky se svými příbuznými hovoří,⁸⁸ ale jedná se o běžné rodinné rozhovory o běžných událostech. Při pozorování dění ve městě v průběhu doby výzkumu se mně osobně jevilo, že je majorita vůči takovým rozhovorům spíše neutrální. Nezaznamenal jsem žádný konflikt ani pohoršené pohledy majoritních obyvatel v reakci na stříbrské Romy, kteří mezi sebou na ulici romsky komunikovali. To potvrdili i zmínění respondenti polostrukturovaného rozhovoru ze druhé generace.

U Romů z ubytovny se běžná komunikace v romštině pravděpodobně vyskytuje sporadicky. Na ubytovně spolu podle všech z těch, se kterými jsem realizoval polostrukturovaný rozhovor (celkem čtyři respondenti), komunikují česky stejně jako na veřejnosti.⁸⁹ Podle některých respondentů ze všech romských komunit si majorita odlišnosti této skupiny od těch ostatních všimá a drží se proto před těmito Romy na pozoru.⁹⁰ Někteří Romové z ubytovny naopak popisovali odmítavé jednání ze strany české stříbrské populace (na rozdíl od vesnic, ze kterých pocházejí, kde podle nich s okolím před odchodem do Stříbra měli dobré vztahy). Je proto možné, že se Romové z ubytovny snaží na svůj romský původ neupozorňovat, a tak mluví na ulici ve většině případů česky. Několik Romů z okolních komunit zároveň uvádí,⁹¹ že má jejich čeština stopy romského etnolektu a takový způsob mluvy jim vadí a připadá jim degradující.⁹² K romštině mají dva dotazovaní Romové z ubytovny spíše ambivalentní vztah a označují ji jako brzdu v dalším vývoji a přijetí okolím.⁹³ Zajímavé ale je, že co se týče aktuální kompetence v romštině mezi nejmladší generací Romů z ubytovny na jedné straně a pátou generací rodu Absolonů na straně druhé, z porovnání vycházejí lépe právě děti z ubytovny.⁹⁴ To ukázaly jazykové hry, které jsem realizoval ve škole, do níž děti Romů z ubytovny dochází. Je tedy možné, že je v dnešní době romština v rámci této komunity předávána více, zároveň ale není pravděpodobně tolik kladen důraz na romství a hrdost na romský původ, jak je tomu například u Absolonů.⁹⁵

88 Např. Antonín Absolon, stříbrský Rom, 2. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-04.

89 Např. Angelika D., Romka z ubytovny, 55 let, zaznamenáno 28.3.2008, nahr. č. 2008-03-28-02.

90 Např. Libuše G. mladší, stříbrská Romka, 4. 2. generace, zaznamenáno 25.11.2007, nahr.č. 2007-11-25-01.

91 Např. Jana Absolonová, 2. generace, stříbrská Romka, 15.3.2008, nahr.č. 2008-03-15-02.

92 Romskému etnolektu češtiny se podrobně věnují například studie Marie Bořkovcové (Bořkovcová, 2006) nebo Mileny Hübschmannové (Hübschmannová, 2002: s. 69-81).

93 Např. Pavel D., Rom z ubytovny, 44 let, zaznamenáno 29. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-29-04.

94 Obecně se mi ale nepodařilo ke znalosti romštiny u Romů z ubytovny získat dostatečné množství dat. Nechtě proto čtenář výše popsané domněnky posuzuje s rezervou.

95 Např. Ivana Absolonová mladší a Ivana Absolonová starší, stříbrské Romky, 3. a 2. generace, zaznamenáno 4. 4. 2008, 2008-04-04-01.

Jak uváděli někteří respondenti polostrukturovaných rozhovorů napříč různými skupinami Romů ve Stříbře, pokud se na ulici setkají s Romem z jiné komunity, hovoří s ním výhradně česky. Toho jsem byl i sám svědkem hned v několika každodenních situacích. Často to vysvětlovali tím, že se domnívají, že už jejich komunikační partner romsky nemluví, případně mluví jinou varietou jazyka a není jim schopen dostatečně porozumět.

Dva respondenti ze čtvrté a jeden z páté generace v zaznamenaných rozhovorech uvedli, že mezi členy rodu Absolonů s postupným mizením kompetence romštiny u nových generací začíná romština nabývat na prestiži. Stává se symbolem romství. Mluvit romsky začíná být podle nich vnímáno jako něco lepšího. Ti, kteří romsky neumí, se tak v některých situacích cítí trapně a romsky by se rádi v budoucnu naučili.

Jsem Romka a bylo by hezký, kdybych se aspoň jednou za celý život naučila něco romsky. Ne jenom česky. Já si nemůžu s nikým povídat normálně cigánsky, protože mu rozumím, ale neumím mu odpovídat. Někdy se za to i stydím, jo. Když třeba teta nebo něco, někdo ve městě se mnou mluví cigánsky a já musím všechno odpovídat česky, protože fakt cigánsky nesložím ani větu.⁹⁶

Zřejmě proto se všichni z respondentů ze čtvrté generace, kteří romštinu aktivně neovládají, chtějí romsky naučit v budoucnu, většina z nich zdůrazňovala svůj zájem o to, aby jejich děti uměly v budoucnu romsky. Všichni z respondentů dotazníku napříč generacemi by uvítali například pořady a periodika v romštině, které by romské povědomí udržovaly a vedly další nemluvcí romštiny k pozitivnímu přístupu k romštině.⁹⁷

Významným pozitivním faktorem ve věci udržování romštiny mezi členy rodu Absolonů byla v době výzkumu poměrně nově vytvořená čistě romská pracovní směna v plzeňském překladišti Fujitrans. Vedení firmy přistoupilo na experiment dát Romům, kteří se znají dlouhá léta, možnost pracovat společně na jednom pracovním úseku ve stejnou dobu. Podle slov tří pracovníků, se kterými jsem hovořil, byla firma s výsledky práce romské „party“ spokojená a byla neutrální vůči používání romštiny v pracovní době.⁹⁸ Romové se podle svých slov v práci mezi sebou bavili převážně romsky a i z tohoto důvodu se do práce těšili.⁹⁹ Jedna respon-

96 Libuše V., stříbrská Romka, 4. generace, zaznamenáno 11. 4. 2008, nahr. č. 2008-04-11-03.

97 Např. Eva X., stříbrská Romka, 3. generace, zaznamenáno 13.4.2008, nahr. č. 2008-04-13-01.

98 Např. Adam Adamec, stříbrský Rom, 3. generace, zaznamenáno 15.3.2008, nahr. č. 2008-03-15-03.

99 Např. Adéla T., stříbrská Romka, 4. generace, zaznamenáno 18.4.2008, nahr. č. 2008-04-18-01.

dentka ze čtvrté generace, která romsky uměla pasivně a vůči romštině chovala do té doby ambivalentní vztah, popisovala, že si v pracovní době z legrace píše s kolegy v romštině dopisy a postupně se jí daří romsky komunikovat.¹⁰⁰

9. Změny následkem ekonomické krize

Koncem roku 2008 zasáhla i stříbrský region celosvětová hospodářská krize, která zapříčinila zrušení největšího místního závodu, podniku AFL, který zaměstnával na dva tisíce lidí – včetně několika příslušníků rodu Absolonů. To do značné míry ovlivnilo ekonomickou situaci všech rodin toho rodu. O několik měsíců později byla zrušena i „romská parta“ na plzeňském překladišti Fujitrans, a tudíž je dnes většina stříbrských Romů, kteří do té doby měli stále zaměstnání, nezaměstnaných. Rodiny se dostaly do závažných ekonomických problémů, protože o jedno pracovní místo bojuje hned několik (i neromských) pracovníků. Někteří prodávají své byty a domy, protože nemají finance na jejich provoz a splácení půjček a hypoték. Jednotlivé odnože rodu Absolonů tak krize strhla na kolena a nikdo z nich v současné době optimismem neoplývá.

Asi nejvýraznější dopad měla ekonomická krize pravděpodobně na komunitu Slováků*, kteří do Stříbra přišli zejména za výdělkem. V dnešní době podle bývalé terénní sociální pracovnice ve městě žijí asi jen dvě rodiny. Ostatní po propuštění ze zaměstnání podle všeho odešli zpět na Slovensko.

10. Závěr

Příslušníci rodu Absolonů žijí na území města Stříbra více než padesát let. Za tu dobu si dokázali mezi jeho obyvateli vybudovat svébytnou pozici, která jim mohla dopomoci ke vzniku pozitivní půdy pro vytváření a udržování vlastní romské identity. Mohla to být poválečná zoufalá situace českého pohraničního města, která Absolonům napomohla ke kladnému přijetí v novém prostředí, kde byli téměř všichni příchozí, Romové i Neromové, cizinci. Zdá se, že příslušníci tohoto rodu jsou na svůj romský původ hrdí a podobně hrdí jsou i na romský jazyk, který patrně po několika desetiletí předávali svým potomkům. Realizovaný výzkum ukázal, že pozici romštiny mezi Romy ohrožily mimo jiné i asimilační snahy komunistické politiky, které

100 Marta Adamcová, stříbrská Romka, 4. generace, zaznamenáno 12.4.2008, nahr.č. 2008-04-12-02.

se ve Stříbře projevovaly zejména v majoritních vzdělávacích institucích.¹⁰¹ Ty, kteří dnes romsky nemluví, si ale ostatní příslušníci rodu dobírají.¹⁰² Tito nemluví se potom cítí nepatříčně a méněcenně.¹⁰³ Toho jsem byl několikrát osobně svědkem – zejména při rodinných oslavách.

Z rozhovorů se stříbrskými Romy vyplývá, že majorita romštinu nezavrhovala, přistupovala k jejímu mluvení na ulicích města spíše laxe. I proto může být romština do dnešní doby na náměstí a v centrálních ulicích Stříbra běžně ke slyšení.

V průběhu posledních přibližně dvaceti let sice dochází k pozastavení předávání romštiny dalším generacím, ale zároveň se naopak zdá, že nadchází doba uvědomování si důležitosti své vlastní (romské) identity a funkce, kterou může romština v budoucnu pro členy rodu mít. V moderní době, kdy vymírají nejstarší členové rodu, kteří byli symbolem rodové identity, bude zapotřebí vytvořit nové prostředky, kterými budou vědomí vlastní identity a sounáležitosti udržovat nadále. Mohl by to být právě romský jazyk, ke kterému hledají cestu i příslušníci čtvrté a páté generace rodu Absolonů, kteří byli ve svých mladých letech následkem zkušeností ze školy vůči romštině povětšinou pesimističtí (případně jejich rodiče). Pozitivní přístup k ní například podpořila nahodile vytvořená romská parta v jedné z nadnárodních korporací.

Ekonomická krize tyto přirozené podmínky pro rozvoj romštiny částečně utlumila, a proto bude otázkou, jakým směrem se bude vývoj romštiny a způsob sebereflexe mezi Absolony nadále vyvíjet.

Literatura

- BOŘKOVCOVÁ, Marie. 2006. *Romský etnolekt češtiny – případová studie*. Praha: Signeta. ISBN 80-903325-3-6.
- BYSTRICKÝ, Vladimír, RUBÁŠOVÁ, Kateřina. 2000. *Stříbro do roku 2000 aneb dějiny jednoho města*. Stříbro: Nadace Jakoubka ze Stříbra. ISBN neuvedeno.
- ČERVENKA, Jan, KUBANÍK, Pavel, SADÍLKOVÁ, Helena. 2009. *Sociologický výzkum situace romštiny v ČR*. Praha: FFUK. Závěrečná zpráva z výzkumu. <http://www.romistika.eu/docs/SociolingVyzkumRomstiny2008.pdf> (poslední vstup 25.2.2010).

101 Např. Libuše Y., stříbrská Romka, 3. generace, zaznamenáno 22. 3. 2008, nahr. č. 2008-03-22-04.

102 Např. Emanuel G., stříbrský Rom, 4. generace, zaznamenáno 20.4.2008, nahr. č. 2008-4-20-01.

103 Např. Libuše V., stříbrská Romka, 4. generace, zaznamenáno 11. 4. 2008, nahr. č. 2008-04-11-03.

- ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD. 2004. *Sčítání lidu, domů a bytů k 1.3.2001 (Vybrané údaje ze sčítání lidu, domů a bytů k 1.3.2001), Plzeňský kraj – Obce s rozšířenou působností*, CD-ROM. Praha: Český statistický úřad.
- HOUDEK, Lukáš. 2008. *Romové ve Stříbře (případová studie – historie a sociolingvistická situace rodu Absolonů)*. Praha: FFUK. Nepublikovaná bakalářská práce.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. 1979. Bilingualism Among the Slovak Roms. In: *International Journal of Sociology of Language*. Vol. 5, 19. pp. 33-49. ISSN 0165-2516.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. 1999. Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství. In *Romové v České republice*. Praha: Socioklub. ISBN 80-902260-7-8.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. 2005. *Po Židoch Cigáni (Svědectví Romů ze Slovenska 1939–1945), 1.díl*. Praha: Triáda. ISBN 80-86138-1-3.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. 2002. *Šaj pes dovakeras – Můžeme se domluvit*. Olomouc: UP. ISBN 80-244-0496-6.
- JANDOUREK, Jan. 2001. *Sociologický slovník*. Praha: Portál. ISBN 80-7178-5350.
- OTČENÁŠEK, Jaroslav. 2006. *Němci v Čechách po roce 1945 na příkladu Západního Podještědí*. Praha: EÚ AV a Scriptorium. ISBN 80-85010-92-5.
- SKUPNIK, Jaroslav. 2010. *Antropologie příbuzenství*. Praha: Slon. ISBN 978-80-7419-019-3.
- SLEZÁK, Lubomír. 1978. *Zemědělské osídlování pohraničí českých zemí po druhé světové válce*. Brno: Československá akademie věd. ISBN neuvedeno.

— Několik poznámek k proměnám identity spojeným s příběhy českých a slovenských Romů ve 20. století²

Abstract

It is not easy to follow the changes of identity (self-identity) among the Romani inhabitants of the Czech Lands after 1945. Many different Romani groups whose identity was dependent mainly on their family ties lived in the Czech Lands after the WWII. From the point of view of their integration into the majority society and the way of life (cultural models), large groups of the travelling Vlax Roma and the Sinti differ from each other. Several hundreds of the settled Roma, the so called Moravian Roma, returned from concentration camps; the immigration of Romani families from Slovakia came in several waves after the war. The study presents several different types of Romani inhabitants – representatives of numerous elites with higher education and also ordinary Roma coming from Southern Moravia and from Slovakia (an immigrant arriving at Ostrava) and follows the transitions of their identity under the communist policy towards the Roma – ranging from an absolute assimilation to attempts at „cultural and social integration“ in the era of the so-called „normalisation“ (after the 1968 Prague Spring).

Keywords:

Moravian Roma, traditional culture, assimilation, integration, self-identification

1 Prof. PhDr. Nina Pavelčíková, CSc. je vedoucí Katedry historie Filozofické fakulty Ostravské univerzity. Email: nina.pavelcikova@osu.cz

2 Příspěvek je přepracovaným a rozšířeným textem kapitoly v kolektivní monografii (Pavelčíková, 2011: 314-325)

Po roce 1945 se vrátilo do českých zemí pouze několik stovek původních romských obyvatel, kteří přežili koncentrační tábory nebo se během války ukrývali u příbuzných. Do Čech i na Moravu (zejména do průmyslových měst) ovšem přicházejí postupně tisíce romských imigrantů ze slovenských osad, v menším množství i kočovníci. Sžívání většiny z nich s novým prostředím bylo obtížné a komplikované zejména vzhledem ke komunistickému projektu „řešení cikánské otázky“. Komunistický režim jednoznačně preferoval asimilaci „obyvatel cikánského původu“ s majoritou, až do konce šedesátých let 20. století se snažil likvidovat jejich tradiční kulturu. Brzy se ukázalo, že budovat na jejích troskách „socialistické cikánské společenství“ bude velmi obtížné, ne-li nemožné. Po celé období vlády komunistů zůstávala většina romských obyvatel na okraji majoritní společnosti. Komunisté potřebovali příslušníky romského etnika především jako nekvalifikované pracovní síly ve stavebnictví a na výkopové práce, o něž nebyl mezi majoritními pracovníky zájem (Pavelčíková, 2001: 425–444).³ Platila pro ně sice povinná školní docházka, tu však absolvovali většinou buď ve zvláštních školách, nebo ukončovali předčasně v nižších ročnících základní školy. Úroveň vyšší vzdělanosti (střední všeobecné a odborné školy) romských obyvatel Československa se pohybovala až do osmdesátých let 20. století kolem jednoho a půl procenta, vysokoškolské vzdělání mělo v roce 1970 celkem 26 romských mužů a 12 žen (Pavelčíková, 2004: 103; Jurová, 1993: 102).

Přesto existovaly výjimky, zejména mezi původními tzv. moravskými Romy bylo několik vysokoškoláků. Starší z nich získali základy vzdělání před příchodem komunistů k moci, podmínkou jeho uplatnění v praxi bylo od padesátých let 20. století alespoň vnější přijetí rodící se koncepce asimilace. K nejznámějším z romských vzdělavců patřili příslušníci dvou starých moravských příbuzenských romských svazků Holomků a Danielů. První z nich pocházeli ze Svatoborice u Kyjova, druzí z Oslavan (Nečas, 2002: 77–96). Způsob jejich života byl po roce 1945 samozřejmě výrazně odlišný od typických romských obyvatel českých zemí, míra přizpůsobení majoritě (smíšené sňatky, významnější posty v oficiálních institucích a z nich vyplývající sociální a společenská prestiž) překračovala mnohá dobová tabu tradičního romského společenství. Mezi Romy žijícími ve druhé polovině 20. století v českých zemích najdeme ovšem vedle víceméně asimilovaných rodáků z Moravy i nositele životních příběhů, dokládajících odlišný stupeň integrace s makrosocietou. Mnozí z nich se vymykají dodnes

³ Citovaná studie se zabývá podrobněji zaměstnáváním Romů zejména v období padesátých let 20. století. Používání termínů Rom-romský či cikán-cikánský je do jisté míry mezi historiky stále ještě předmětem diskuse. Termín Romové se v českém (i slovenském) prostředí vžil jak v odborném diskurzu, tak i u většiny příslušníků romských skupin stejně jako v majoritních dokumentech, návrat k označení Cikáni (cikáni) považují proto za diskutabilní. Jeho eventuální použití v dalším textu vychází z dobových dokumentů tam, kde vyjadřuje zároveň určitý vztah režimu (resp. Romů samotných) k řešení tzv. cikánské otázky.

vžité představě o pologramotných obyvatelích „sociálně vyloučených lokalit“ průmyslových měst, neplatičích, žijících ze sociálních dávek, kterým se „slušní příslušníci majority“ raději vyhnu. Osudy jednotlivců, zasazené v dalším textu do odkazů na milníky ve vývoji Romů v českých zemích ve druhé polovině 20. století, vypovídají často nepřímou (pokud lze i prostřednictvím jejich vlastní výpovědi nebo v rozhovorech zachycených postojů) o tom, zda a do jaké míry byla jejich sebeidentifikace spojena s romským prostředím (příbuzenským, kulturním), resp. s vědomím příslušnosti k určitému etniku.⁴

Poválečné romské skupiny na Moravě netvořily svým původem, sociálním zařazením ani kulturou jednotlé společenství. Po skončení druhé světové války se především na jižní Moravu vrátilo z nacistických koncentračních táborů a z různých úkrytů přibližně pět set původních tzv. moravských Romů. (Nečas, 2002: 87; Pavelčíková, 2003: 328–331). Válka mnohé z nich poznamenala na celý život. Svými majoritními spoluobčany nebyli příliš vítáni, vzniklo dokonce několik peticí, které žádaly jejich vystěhování, umístění do pracovních táborů apod. V dalších letech však problémy se vztahem majority k původním moravským Romům ztrácely na intenzitě, u části z nich pokračoval proces, který bychom mohli považovat za postupnou integraci s většinovou společností (Pavelčíková, 2004: 22–23; Hladišová, 1997).⁵

Z tohoto pohledu je typický následující příběh prosté romské ženy. Do jihomoravského města Uherský Brod se vrátilo v roce 1945 z nacistických koncentračních táborů celkem 19 příslušníků původní početné romské komunity. Mezi nimi i Božena Heráková, dcera bývalého „starosty“ romské osady v sousedních Havřicích, jejíž obyvatelé se stali obětí holocaustu, osada byla srovnána za okupace se zemí. Božena se narodila 22.3.1922, jako většina zdejších romských dívek nechodila pravidelně do školy.⁶ V březnu 1943 byla společně s rodiči a dalšími Romy z okolí Uherského Brodu internována v tzv. Fuchsově dvoře na okraji města, ostříhána dohola a v rámci hromadného transportu moravských Romů odvezena do koncen-

4 Termíny integrace (asimilace), identita, resp. sebeidentifikace jsou v rámci pojmosloví jednotlivých vědních oborů často vykládány rozdílně a bývají předmětem debat. V kontextu předkládané studie ovšem není mým cílem zasahovat do odborné diskuse, hledat nejvýstižnější definice pojmů apod. Chci především na několika životních osudech představitelů romské elity (zejména Antonína a Bartoloměje Danielových) poukázat na některé zajímavé epizody, které dosud nejsou z literatury známy, ale také na příkladu těchto osobností i několika dalších Romů přispět k překonání stereotypního obrazu romských obyvatel českých zemí. Otázka jejich sebeidentifikace je složitá a její uspokojivé zodpovězení by vyžadovalo větší prostor. Nicméně domnívám se, že prostřednictvím citací několika zachycených výroků či charakteristik osob, jež jsem poznala osobně či prostřednictvím jejich výpovědi, mohu alespoň zčásti do zmíněného diskurzu přispět.

5 V této souvislosti ovšem narážíme v poválečném období na problém, kde jsou hranice mezi integrací a asimilací. V dalším textu se pokusím k této otázce ještě vrátit.

6 Moravský zemský archiv (MZA) Brno, fond B 124-KNV Brno, III. manipulace, k. č. 1871/III.

tračního tábora v Auschwitz-Birkenau (dnes Osvětim-Březinka v jihovýchodním Polsku). Tam byli povražděni všichni její přírodní příbuzní, ona sama byla nacistickými lékaři násilně sterilizována. Mladá, pohledná dívka byla téměř negramotná, měla však přirozenou inteligenci a byla pracovitá. Po návratu z koncentračního tábora se nakrátko vydala se svojí vzdálenější příbuznou Sidonií (ta přežila válku na slovenské straně Bílých Karpat) za práci do lesa v Beskydech, obě se však vrátily do Uherského Brodu.⁷ Božena se záhy provdala za dalšího z navrátilců, Josefa Murku. Jako Romka považovala po celý svůj život za velkou křivdu, že nemůže mít dítě, cítila i proto určitý odstup vůči ní ze strany části svých romských sousedů, a možná i proto se snažila udržovat dobré vztahy s těmi příslušníky majority, kterým důvěřovala.

Obec poskytla Herákovým (podobně jako ostatním navrátilcům z koncentráku) skromný jednopokojový byt na okraji Havřic, který Božena udržovala ve vzorném pořádku.⁸ Pracovala pak až do důchodu jako pomocná dělnice v místní konzervárně ovoce, příležitostně jako pomocnice v domácnosti. Pravidelně docházela pomáhat v úklidu do rodiny profesora gymnázia a pozdějšího ředitele Muzea J. A. Komenského v Uherském Brodě Jana Pavelčíka (velkým „cikanofilem“ byl už jeho otec plukovník Jiří Pavelčík, který v době mezi válkami nesl ke křtu dva bratry Boženy)⁹, s jehož pomocí se jí podařilo získat z Německa odškodnění. Majoritní rodina ji přijímala jako kmotřenku – blízkou příbuznou, od bytu jí běžně dávali klíče v době, kdy nebyl nikdo doma. Sama kdysi na dotaz „ujca profesóra“ prohlásila, že „krast u na-

⁷ Tamtéž.

⁸ Svědectví pamětníků Jana a Jiřího Pavelčíkových, opakovaně uváděné při rozhovorech o uherskobrodských Romech, které oba navštěvovali. Udržování pořádku uvnitř interiéru je u usedlých Romů bez ohledu na to, odkud pocházejí, zcela běžné – to vím jednak z autopsie z vlastních výzkumů a návštěv v romských rodinách např. v Opavě, Bílovci, Uherském Brodě apod., potvrzují to i další odborníci na základě terénních výzkumů. Stereotypní pohled majority na vztah Romů k hygieně a k pořádku je povrchní, je to jeden z typických stereotypů, které vyplývají z nepochopení rozdílů v pojetí „čistoty“, které si u Romů udržuje doposud prvky z tradičního rituálního úhlu pohledu. Složitější je pro Romy udržování společných prostor v činžovních domech (resp. v okolí domku). M. Hübschmannová to vysvětluje tradičním vztahem k „cizím odpadkům“, které jsou považovány za „nečisté“ (Hübschmannová, 1999: 52). Jsou však možná i jiná vysvětlení – např. to, že v osadách se o vyčištění prostor mezi chatrčemi postarala sama příroda – vítr, déšť, sníh apod.

⁹ Rukopisné záznamy Jana Pavelčíka o osudech romských rodin na Uherskobrodsku, uložené v jeho pozůstalosti ve fondech Muzea J. A. Komenského v Uherském Brodě. Stejně jako v tradiční venkovské rodině majoritního obyvatelstva, také u Romů je kmotrovství váženo minimálně stejně jako přímé příbuzenství. Kmotr byl svým kmotřencům povinen předat hodnotné dárky při významných životních příležitostech (břimování, svatba), resp. je i jejich rodinu jinak podporovat. V meziválečném období bylo ještě na jižní Moravě stejně jako na Slovensku běžné, že o kmotrovství žádaly romské rodiny vážené sousedy z řad majority – místní učitele nebo představitele správy, bohatší sedláky apod. (Pavelčíková, 2008: 68). V současné době už jsou kmotry v romských osadách na Slovensku i v českých ghettech téměř bezvýhradně pouze vlastní příbuzní – to je bohužel jeden z typických příznaků krize tradičních vztahů mezi Romy a majoritou (Hajská, 2004: 252-273).

ších je proti cikánským zákonem“.¹⁰ Božena i Sidonie žily po léta v souladu se svými romskými i majoritními sousedy a celkem bez problémů přejímaly běžný způsob života nižších sociálních vrstev. Přesto se vždy hlásily ke svému „cikánskému původu“, i když už příliš nedodržovaly tradiční zvyklosti svých předků. Je samozřejmě obtížné z jejich občasných poznámek o předcích, „cikánských“ zákonech či zvyklostech a romských sousedech usuzovat na míru jejich „sebeidentifikace“ s romským etnikem. Jednak pro ně pojmy spojené s identitou byly jistě těžko srozumitelné, jednak se k „cikánům“ samozřejmě mohly hlásit spíše na základě toho, že jim tuto příslušnost přisuzovali jejich majoritní sousedé nebo sami romští příbuzní. Obě se nakonec jako vdovy v uherskobrodském domově důchodců dožily devadesátých let 20. století. Božena Murková zemřela v roce 1998. Uherskobrodské romské společenství se mezitím výrazně rozrostlo (v roce 1998 cca 130 příslušníků). Jeho poválečnou generaci je možno na základě zpětných průzkumů považovat za integrovanou (do jisté míry, alespoň z vnějšího pohledu spíše asimilovanou), ovšem proces přizpůsobení majoritním sousedům u ní probíhal v podstatě samovolně, bez výraznějších vnějších zásahů (Hladišová, 1997). Skupina udržovala soudržnost původního „moravského“ romského společenství, nikdy mezi sebe např. její příslušníci nepustili nově přistěhované Romy ze Slovenska, vůbec např. nepřicházely v úvahu vzájemné sňatky či přátelské styky s „cizími přivandrovalci“. Vnitřní organizace příbuzenských svazků, typická pro romské skupiny obecně, do jisté míry přetrvávala, i když byla do značné míry narušena zásahy holocaustu. Po návratu z koncentračních táborů převažovaly nově zakládáné nukleární rodiny, v dalších letech se však rozrůstaly v početnější příbuzenské svazky.¹¹ Ve vztazích s majoritou se jen pomalu (a ne všeobecně) překonávaly určité oboustranné distance, nepřerůstaly však v naprostou izolaci či výraznější napětí. Děti narozené po válce v místních romských rodinách vesměs úspěšně dokončily základní školu, dvě z nich mají středoškolské vzdělání. Je zajímavé, že podle svědectví místních učitelů ZŠ až do konce sedmdesátých let žila mezi brodskými Romy starší žena, která hrála roli „prostředníka“ mezi školou, romskými rodinami a jejich dětmi. Pokud došlo ve škole k nějakému konfliktu, obraceli se učitelé automaticky na ni, problémy dokázala řešit k oboustranné spokojenosti (Pavelčíková, 2003: 330; Pavelčík, 2009: 341).

10 Příběh Boženy H. znám, podobně jako část dalších sledovaných osudů, do značné míry z autopsie, také z různých nepřímých svědectví i z vlastních archivních a terénních výzkumů.

11 V dosavadním terénním výzkumu nebyla věnována vnitřním vztahům této skupiny větší pozornost, což by bylo třeba napravit. V současné době existují určité náznaky distance mezi jednotlivci vně i uvnitř příbuzenských svazků, ovlivňované např. rozdílným sociálním postavením a statutem „veřejných činitelů“ (jednotlivci pocházející z Uherského Brodu a okolí zastávají různé funkce ve veřejném životě, státní správě apod.). Výrazně se změnily i vztahy s majoritou – to je ovšem problém, který přesahuje historický záběr předkládané studie.

Další životní příběh je zcela odlišný, i když jeho nositel má podobné kořeny – pocházel také z moravské romské rodiny. Antonín Daniel se narodil 16.12.1913 v Oslavanech. Jeho otec Josef¹² byl dělníkem tamějších Západosmoravských elektráren a spolu s manželkou Amálií (rozenou Bystřickou) vedl své děti k tomu, aby se řádně učily. Antonínův bratr se stal důlním na dole v Oslavanech, maturitu na obchodní akademii úspěšně absolvovala i jeho sestra Anna, později úřednice národních výborů v Brně. Antonín studoval gymnázium v Tišnově, které ukončil maturitou v roce 1936. Po vojenské prezenční službě se přihlásil ke studiu angličtiny a francouzštiny na brněnské Masarykově univerzitě. Do té doby je možno datovat jeho kontakt s lektorem angličtiny na Filozofické fakultě této univerzity Stuartem E. Mannem, jemuž předal zápisy romských pohádek a vyprávění o své rodné romské osadě. Mann je publikoval ve čtyřicátých letech 20. století v periodiku *Journal of the Gypsy Lore Society* (Nečas, 2002: 85; Nečas, 2005: 225). Po uzavření českých vysokých škol za protektorátu však Antonín Daniel studia nedokončil. V letech nacistické okupace se rodina podle C. Nečase vyhnula osudu ostatních protektorátních Romů, kteří vesměs zahynuli v koncentračních táborech (Nečas, 2002: 89).¹³ Protektorátní úřady zřejmě tolerovaly míru jejich integrace s majoritou. Amálie Danielová byla v té době již vdovou, její dospělé děti Antonín a jeho sestra Anna pracovali až do konce okupace v Brně. V poválečném období se poprvé setkáváme se jménem Antonína Daniela v době soupisu cikánského obyvatelstva v létě 1947. V té době příslušel do Oslavan a studoval právní fakultu Masarykovy univerzity v Brně, na níž se mu však podařilo pod vlivem různých okolností dokončit pouze šest semestrů. Na krátký čas se rozhodl pro úřednickou dráhu, která jej zřejmě na přelomu let 1947-1948 zavedla do Květné u Strání na Uher-skobrodsku.¹⁴ V té době mu bylo už 35 let, byl však dosud svobodný. Jako pohledný mládenec, jehož ostře řezaná snědá tvář s živýma inteligentníma očima připomínala Jihoevropana, navíc úředník „pod penzí“, si v malé podhorské obci zřejmě brzy získal přízeň dívek i uznání ze stra-

12 V části publikací je uváděn jako Ludvík, což bylo romské jméno, které používal Daniel st. po celý život. Problém křestních jmen Romů je často jen obtížně řešitelný: v romských rodinách bylo totiž běžné, že jméno dané dětem při křtu v každodenním životě nepoužívaly. Sám Antonín se mezi svými známými prezentoval ještě v padesátých letech výhradně jako Ruda. V jeho případě tato záměna dlouho komplikovala správnou identifikaci, i mne vedla k omylu, když jsem považovala Antonína a Rudolfa za dvě odlišné, příbuzné osoby. Teprve na základě zápisů v matrikách a v dalších archivních dokumentech je možno doložit oficiální křestní jméno; viz např. Obecní úřad Strání, Matrika seždaných 1898-1949, Snubní kniha, sv. V, s. 352.

13 Vdova Amálie Danielová byla sice v roce 1943 dopravena i s dětmi na shromaždiště, odkud odjížděly ostatní romské rodiny do Osvětimi, 7. května 1943 však ji s pěti jejími a třemi cizími dětmi z transportu vyňali a mohla se vrátit domů.

14 K pobytu v Oslavanech a studiu viz MZA Brno, fond B-124, KNV Brno, k. č. 1871/II, inv. č. 1536. Podle dokladů jež jsou k dispozici, se nepodařilo zjistit přesněji, jaké úřednické místo zastával. Zaměstnán byl v místním malém textilním závodě.

ny majoritních obyvatel. Svědčí o tom vzpomínky pamětníků, podle nichž se začal běžně pohybovat ve skupině tehdejší straňanské mládeže a našel si mezi děvčaty i svoji vyvolenou – dvaadvacetiletou Žofii Groschaftovou, dceru sklářského mistra ze sklárny v Květné. V srpnu 1948 se konaly ohlášky snoubenců v Oslavanech (Antonín tam dosud měl trvalé bydliště a byl tam příslušný) i ve straňanském kostele. Tam je také dne 11. září téhož roku oddal administrátor zdejší fary P. Bohumil Chytil.¹⁵ V Květné se manželům o rok později narodila také první dcera Naděžda Julie.¹⁶ Na konci čtyřicátých let odešel Antonín Daniel s rodinou nejdříve do Pozlovic u Luhačovic, aby tu působil jako neaprobovaný učitel zdejší základní školy (pedagogické vzdělání si doplnil dálkově v padesátých letech – viz dále) a zakrátko se tu narodila mladým manželům druhá dcera.

O prázdninách proslul Daniel jako oblíbený vedoucí na pionýrských táborech, několik jeho tehdejších svěřenců z okolí Uherského Brodu později vzpomínalo na jeho mimořádné pedagogické schopnosti, umění vypravěčské a znalosti života v přírodě. Od 1. září 1951 učil na základní škole v Havřicích (později součást Uherského Brodu), kde se věnoval zejména romským dětem, jejichž docházka do školy byla velmi nepravdělná. Po svém příchodu do vesnice byl pověřen vedením obecní kroniky, pro nával jiné práce však tuto funkci v podstatě nevykonával, zápisy z této doby byly pořízeny dodatečně jiným kronikářem.¹⁷

V domku naproti havříckému nádraží bydlela s rodinou Danielovou starší příbuzná, která pomáhala s provozem domácnosti. Pamětníci na ni vzpomínají jako na velmi zručnou hospodyně, která dodržovala při přípravě jídla tradiční romské zvyklosti – neohřívat zbytky, pečlivě dbát, aby při přípravě jídla nic nespadlo na zem. Dokázala ale např. také velmi hbitě oškubat a vykuchat slepici, kterou pak celou hodila do vařící vody, aby mohla hostům předložit slepičí polévku.¹⁸ Antonín záhy navázal velmi dobré vztahy se sousedy i kolegy z okolí, byl znám svou pohostinností, bodrou, ale výbušnou povahou. Zajímavé je, že jej sousedé i kole-

15 Obecní úřad Strání, Matrika sezdáných 1898-1949, Snubní kniha, sv. V, s. 352. Groschaftovi pocházeli ze Zliechova u Trenčína, byla to známá sklářská rodina. Dcera Žofie byla podle pamětníků velmi pohledná a společenská děvče. Se svatbou je spojeno další zajímavé svědectví, které vypovídá o názoru na manželství a temperamentu ženicha: údajně se po vesnici příští den vyprávělo, že „Ruda“ druhý den po svatbě zapochyboval dosti hlučně o neposkvrněném vínku nevěsty. „Bouře“ se však přehnal rychle, manželství pak fungovalo bez větších problémů. Rozhovor autorky o působení Antonína Daniela ve Strání s Vladimírem Grebíkem, *1925, Strání-Květná, 30.5.2007.

16 Obecní úřad Strání, Matrika narozených a pokřtěných od 1936 do 1949, sv. VIII, list 213.

17 Státní okresní archiv (SOKA) Uherské Hradiště, Kronika Havřic, rok 1957. Tamtéž, fond MNV Havřice, k. č. 12, inv.č. 75.

18 Vařená slepice byla pro moravské Romy (stejně jako pro majoritní vesničany) mimořádně ceněným pokrmem, stejně jako vývar z ní. V majoritních rodinách ovšem nebylo v té době zvykem předkládat hostům polévku, resp. vařené maso.

gové dodnes uvádějí pod jeho romským jménem Ruda (viz pozn.č. 12). Hrdě se hlásil ke svému romskému původu (sám považoval Romy za „kmen“ – viz dále), snažil se z literatury dozvědět co nejvíce o historii a zvycích svých předků, už v té době se zařadil mezi známé moravské romské aktivisty. Dne 7. června 1950 se zúčastnil jako delegát tehdejšího Gottwaldovského kraje setkání „cikánských předáků“ u ministra práce a sociální péče Evžena Erbana, na němž za ostatní účastníky promluvil JUDr. Tomáš Holomek.¹⁹ Romští aktivisté v té době pevně věřili, že komunistický systém přináší všem příslušníkům romského obyvatelstva nové „světlé zítřky“. Přijetí u ministra samozřejmě považovali za jeden z nejvýznamnějších dnů svého života, stali se nadšenými propagátory komunistické ideologie. Na počátku padesátých let ještě neměl komunistický režim vypracovaný jasný plán „řešení cikánské otázky“ a optimismus romských předáků měl své opodstatnění. Antonín např. nadšeně hovořil o prvních pokusech o překonání všeobecné ngramotnosti romského obyvatelstva. Sám se pokoušel napomoci vzdělávání romských dětí např. tím, že vypracoval v roce 1952 romsko-českou mluvnici, která byla předána ke korektuře Orientálnímu ústavu ČSAV. Do romštiny přeložil také spisek J. A. Komenského *Pravidla života*, zorganizoval sociální průzkum v romských rodinách na Gottwaldovsku.²⁰ V srpnu 1953 byl pozván na schůzi romských předáků, na níž se z iniciativy Svazu československých spisovatelů hovořilo o možnosti samostatného studia romské problematiky, vytvoření spisovné romštiny apod. Daniel se zabýval podrobně zejména historií, byl přijat za člena Společnosti pro šíření vědeckých a politických znalostí a jezdil pak po celé Moravě přednášet na romské aktivity (Pavelčíková, 2004: 53).²¹ Okresní soud v Uherském Brodě jej často zval jako neformálního „znalce“ k přelíčením s Romy, kteří se dopouštěli drobných přestupků. Byl vůči nim velmi tvrdý, jedním z jeho cílů bylo co nejvíce omezit romskou kriminalitu. Za jeho všestranné působení v oblasti výchovy romské mládeže i dospělých jej navrhl odbor školství KNV v Gottwaldově v roce 1954 na vyznamenání titulem „vzorný učitel“.²² Antonín Daniel pevně věřil, že vzájemné předsudky mezi majoritou a Romy (jichž si byl velmi dobře vědom) záhy pominou. Bohužel se v průběhu dalšího života sám přesvědčil o tom, že to nebude tak jednoduché, jak si představoval.

19 Národní archiv Praha, fond Ministerstvo práce a sociální péče, k. č. 400, inv. č. 837.

20 SOkA Uh. Hradiště, fond MNV Havříce, k.č. 12, inv. č. 75.

21 V úředních dokumentech se dokonce uvádí, že jej doprovázela jeho manželka, která učila romské ženy péči o domácnost a o děti. Je tu ovšem jmenována jako Marie Danielová, patrně to tedy nebyla jeho žena Žofie (pokud nedošlo v úředním zápisu k omylu). Je možné, že jej provázela spíše některá z jeho romských příbuzných (přesněji se to ovšem z dokumentů nedá rozpoznat).

22 SOkA Uh. Hradiště, fond MNV Havříce, k.č. 12, inv. č. 75.

V padesátých letech zřejmě už delší dobu pracoval na rukopise, který se zachoval se jménem autora Rudolf Daniel na titulní stránce. Nazval jej *Housle a kůň*, snad uvažoval o jeho publikaci pod uvedeným pseudonymem, ale i o tom, že jej v nějaké formě využije pro svou závěrečnou práci v rámci studia na brněnské univerzitě, kde v té době dálkově studoval speciální pedagogiku a defektologii. Rukopis je pozoruhodným souhrnem několika osudů (samotného Antonína, jeho příbuzných a známých), které se dají jen velmi obtížně rozplést a přesněji identifikovat. Jemu samotnému šlo zřejmě o určité zobecnění, které mělo ukázat stinné i pozornosti hodné stránky způsobu života a historie Romů ve 20. století. Zároveň ovšem věnuje pozornost romskému folkloru, starší historii a mýtům a legendám, jež znal zřejmě především z četby odborné literatury, hledal však jejich ohlasy také v prostředí moravských a slovenských romských skupin. Dílo svědčí o jeho dobré znalosti v té době vydávané i starší literatury o Romech, také o vypravěčském nadání, je jakousi směsicí pokusu o odborné postřehy, promíseného volným, spíše literárním stylem. Daniel podle verze, kterou sám vyprávěl jednomu ze svých kolegů, předložil tento spis v Brně svým vysokoškolským učitelům, aby posoudili jeho odborný přínos. Dostalo se mu od nich údajně dosti ostré kritiky a závěru, že rukopis v této podobě neodpovídá požadavkům na práci vysokoškolského studenta.²³ Ve sledovaném kontextu jsou zajímavé Danielovy poznámky, které prozrazují alespoň nepřímo, jak se projevovala navenek v padesátých letech jeho sebeidentifikace, resp. jaký názor zastával v souvislosti s dalším vývojem romské identity:

„[...] mou snahou je vyličiti život cikánů, život svých pokrevných bratří [...]. Máme se snažit, abychom si navždy zachovali svoji národní samostatnost a odlišnost, abychom déle zůstali nepatrným, rasově však čistým elementem v ostatním, početně tak mohutně převažujícím organismu? (Daniel, R. nedatováno: 4) [...] ‘Národovci’ však říkají [...], že je možno spatřovati mnoho okolností, jež mluví pro zachování národní samostatnosti [...] velká většina cikánů, k níž patřím i já, věří však v asimilaci [...], ve splynutí s národem

23 Originál rukopisu, bohužel bez přesného vnočení, je uložen v osobním archivu autorky. Rukopis se podařilo uchovat čistou náhodou. Daniela osobně znal (ale také pod křestním jménem Ruda) tehdejší učitel ve vlčnovské škole Jan Pavelčík, i se svým synem Jiřím jej občas v Havřících navštěvoval. Jednou našli Daniela krajně rozčileného, v ruce držel svázaný rukopis a chystal se jej roztrhat a hodit do kamen – s tím, že to nemá žádnou cenu, když to páni profesori neuznávají. Pavelčíkovi se už tehdy zajímali o historii a život Romů a nakonec Daniela přesvědčili, aby své dílo neničil. Podle svědectví otce i syna on sám pak Janu Pavelčíkovi originál, s nímž už nechtěl mít nic společného, věnoval. Dnes je kopie rukopisu uložena také ve sbírkách Muzea romské kultury v Brně a slouží jako významný pramen pro badatele o historii Romů. O rozbor Danielova rukopisu se pokusila Jana Macháčová (Macháčová, 1996: 278–294). C. Nečas se však k jejímu rozboru staví ve svých pracích značně kriticky.

českým a slovenským. [...] to neznamená, že bychom měli v úmyslu vzdáti se čehokoliv dobrého a krásného ze svých lidových tradic [...], nenapodobitelného hudebního umění [...], z toho všeho, čím se projevovaly city našich srdcí po staletí. (Daniel, R. nedatováno:15, 28). Jak prohlásil na té památné poradě dr. Tomáš Holomek, jsme Češi nebo jsme Slováci [...], jsme kmen, jako třeba moravští Slováci a Valaši, nechceme tvořiti nový národ [...].“ Jinde znovu opakuje: „Jsem jeden z kmene, z cikánského kmene, který poznal ústrky a křivdy [...].“ (Daniel, R. nedatováno: 28, 68)

Citované poznámky jsou jen útržky z několika různých delších úvah Danielových o současnosti i budoucnosti Romů v ČSR, kterou jednoznačně spojuje s komunistickým režimem. Z nich i z dalších částí rukopisu je zřejmé, že sebeidentifikace A. Daniela byla jednoznačně romská, sám ovšem kolísá ve svých charakteristikách Romů – jednou jsou pro něj „národem“, častěji však blíže neurčeným „kmenem“, dokonce jen jakousi folklorní skupinou s vlastní tradicí lidové tvořivosti, který má v budoucnosti splynout s českou majoritou. Ve shodě s tehdy uznávaným předákem moravských Romů, JUDr. Tomášem Holomkem, tento „kmen“ ve druhé části rukopisu už považuje za integrální součást českého a slovenského národa. Za součást projektu „splnutí s českou majoritou“ považoval zřejmě Antonín Daniel v té době, podobně jako ostatní romští aktivisté, také vlastní sňatek jako základ smíšené rodiny.²⁴

V roce 1956 ukončil Antonín Daniel studium MU v Brně diplomovou prací „Přehled cikánské otázky u nás v minulosti a hlavní rysy další výchovné práce mezi Cikány nyní“. Zároveň dostal nabídku, aby pokračoval ve své kariéře učitele v Brně a přestěhoval se tam i s celou svou rodinou. Pracoval pak postupně na zvláštních školách na ulicích Příční a Vídeňské, později v ústavech pro děti a mládež v Dřevohosticích a v Olejnici a v dětském diagnostickém ústavu v Brně-Hlínkách (Nečas, 2005: 223). V průběhu své pedagogické práce zažil své první zkušenosti se vztahem státní politiky vůči Romům. V souvislosti s asimilační politikou, která byla definitivně zformulována v průběhu roku 1958 (romští aktivisté se na jejím prosazování podíleli, ale podle vlastních Danielových úvah v citovaném rukopisu *Housle a kůň* o ní měli poněkud jiné představy) došlo po roce 1958 ke zrušení všech dosud existujících speciálních tříd pro romské děti, v Brně byla definitivně ukončena i činnost tzv. Cikánské osvětové

24 Podle svědectví Eliny Machálkové (rozené Holomkové) v její rodině byly běžné smíšené sňatky už před druhou světovou válkou. Zároveň ale bylo pravidlem, že v běžném životě, v udržování tradičních zvyklostí romské rodiny se přizpůsobovali majoritní členové, široké příbuzenské společenství dodnes udržuje pevné kontakty (Machálková, 2003: 30-34, 36-42, 49-50). V předmluvě ke knize uvádí editorka Jana Horváthová (roz. Holomková): „...ani dříve se případné české vlastenectví Romů nemuselo vylučovat s jejich romstvím; aktuální je to také dnes, kdy obě identity u řady Romů koexistují.“ (Machálková, 2003: 9)

jizby.²⁵ Na Moravě a v Čechách zesílil tlak školských úřadů na přerazování romských dětí do zvláštních škol. Daniel samozřejmě věděl ze své praxe, že v nich naprosto převažovali žáci romského původu. Ačkoliv byl prací ve školách a ústavech jistě plně vytížen, pokračoval také v činnosti romského aktivisty, jeho jméno najdeme opakovaně ve zprávách brněnských úřadů o působení jeho i dalších osobností mezi Romy po celém kraji.²⁶

Přelomovým datem pro Romy stejně jako pro celou československou společnost byl rok 1968. Už v jeho průběhu navázala skupina brněnských romských aktivistů, v níž patřil Antonín Daniel k nejaktivnějším členům, úzkou spoluprací se slovenskými předáky (v čele s lékařem Jánem Cibulou). Shodli se na možnosti využít celkového uvolnění politické situace a založit samostatnou romskou organizaci. Okupace Československa v srpnu 1968 a následně pak příprava zákona o československé federaci další jednání zpomalila a nakonec ovlivnila i rozhodnutí obou skupin založit dvě samostatné organizace (v podstatě pod identickým názvem) – v českých zemích to byl Svaz Cikánů-Romů. (Právě v tomto období se protínají a proplétají osudy dvou zajímavých romských osobností druhé půle 20. století, které shodou okolností nesly shodné příjmení Daniel.) Přerušme proto životopisné vyprávění o Antonínovi a pokusme se stručně shrnout některé obecně známé skutečnosti o historii romského obyvatelstva českých zemí po roce 1945, které vysvětlují, co se vlastně z hlediska Romů v letech 1968-1973 přihodilo.

Dnešní romské obyvatelstvo českých zemí představují v naprosté většině imigranti ze Slovenska, kteří se přistěhovali v několika časových vlnách zejména do větších měst po roce 1945. Tradiční společenství tamějších romských osad prošla v první polovině 20. století krizí způsobenou industrializací, protiromskou politikou samostatného slovenského státu a rozpadem dosavadního systému kooperace s majoritními sousedy (Pavelčíková, 2004: 25). Na území poválečného Slovenska se poptávka po romské pracovní síle výrazně oslabila, naopak v českých zemích se naskytovala spousta pracovních příležitostí především ve stavebnictví při obnově válkou zničených budov, v průmyslu a v lesnictví. První fáze migrací v letech 1945-1947 přesto Moravu výrazněji nezasáhla, neboť Moravskoslezský zemský národní výbor v Brně obnovil předválečné proticikánské zákonodárství a skupiny (hlavně kočovných) Romů ze země úřady striktně vykazovaly.

25 Tzv. Cikánská osvětová jizba vznikla v Brně ve starším domě na Pekařské ulici v polovině padesátých let jako středisko pro pořádání kulturních, osvětových a výukových aktivit pro Romy, např. kurzů šití a vedení domácnosti pro romské ženy, event. středisko mládeže. Nebyla však nikdy dostatečně vybavena, nejdříve se uvažovalo o jejím přemístění do větších prostor. V roce 1957 v ní sice proběhly dílčí opravy, ale záhy na to byla pro nevyhovující stav definitivně uzavřena. MZA Brno, fond B 124 – KNV Brno, k.č. 1443/III., inv. č. 1327.

26 MZA Brno, fond B 124-KNV Brno, k.č. 675/IV, inv. č. 740.

Skutečný příliv romského obyvatelstva do moravských měst nastává až na počátku padesátých let v podmínkách rodícího se komunistického režimu. Jeho představitelé sice nevytvořili v počáteční fázi existence režimu ucelený projekt řešení tzv. cikánské otázky, nicméně některé zásady vztahu k Romům začali realizovat už v této době. Vycházeli zejména z přesvědčení, že „zaostalý způsob života cikánů“ je důsledkem vykořisťovatelských systémů. Stačí dát Romům práci, základní vzdělání, zvýšit celkově jejich životní úroveň a ze všech se stanou nadšení budovatelé socialismu. Jako v jiných oblastech života společnosti chtěli komunisté i ve vztahu k romskému obyvatelstvu napodobit příklad Sovětského svazu, kde byli na konci dvacátých let 20. století (jako v jediné zemi na světě) uznáni Romové za národnostní menšinu. I v ČSR se o tom v první půli padesátých let uvažovalo, ovšem iniciátoři tohoto projektu nebyli zřejmě informováni o tom, že situace v SSSR se mezitím změnila a sovětská vláda začala Romy diskriminovat jako většinu ostatních národnostních menšin. Hlavním důvodem bylo, že se nehrnuli do kolchozů, nezakládali hromadně výrobní družstva a odmítali pracovat i ve státních podnicích, většina skupin lpěla na svém tradičním způsobu života.

Představitelé režimu i v ČSR předpokládali, že se romští imigranti ze Slovenska velmi rychle přizpůsobí životu majority, ovšem nedokázali jim k tomu připravit ani základní podmínky. Chyběla jednotná, ucelená koncepce státní politiky, která by vyšla Romům vstříc, nepodařilo se zvládnout rozsáhlé vlny přistěhovalců, vyvolávané hromadným nábořem nekvalifikovaných pracovníků pro české průmyslové závody. Nikdo se nestaral o řádnou evidenci romských pracovníků, za nimiž začaly proudit jejich početné rodiny a další příbuzní, hledající nové zdroje obživy. Imigranti obsazovali domky v dělnických koloniích, polorozpadlé stavby určené k demolici, suterénny a skladové prostory apod. Většina ubytoven byla přeplněná, vlhká, chybělo nebo bylo v dezolátním stavu základní hygienické vybavení. Romové, zvyklí na jednoduché jednoprostorové „koliby“ v původních slovenských osadách (které ovšem měly svůj pevný vnitřní řád), byli novým prostředím zaskočeni a velmi obtížně se v něm orientovali. Stali se obětí neorganické, překotné urbanizace, v anonymním prostředí průmyslového města si nedokázali vytvořit přijatelné vztahy s majoritními sousedy, problémy nastávaly i mezi jednotlivými příbuzenskými svazky, které v té době dodržovaly původní romskou kulturu, charakteristickou uzavřeností nejen vůči majoritě, ale i vůči sobě navzájem (Hübschmannová, 1999: 115-136; Davidová, 1995; Sekyt, 2004: 188-217; Pavelčíková, 2008: 64-93).²⁷ Na stolech

27 O organizaci tradičního romského příbuzenského svazku podrobně informují např. romistka Milena Hübschmannová a etnoložka Eva Davidová, v poslední době pak zejména kulturní antropologové ze Zápaadočeské univerzity v Plzni, kteří se specializují na výzkum romského etnika. Problematiku urbanizace romského obyvatelstva jsem se pokusila podrobněji zpracovat v uváděné samostatné studii.

státních úředníků a funkcionářů KSČ se začaly hromadit stížnosti majoritních obyvatel na hluchost, „nevhodné chování“ dospělých i dětí, „vybydlování“ celých domů, žebření, drobné krádeže a další prohřešky romských přistěhovalců. Záhy vznikly jednoduché návody, jak situaci řešit: nechyběly ani úvahy o vytvoření pracovních táborů pro dospělé a speciálních domovů pro romské děti.²⁸

Tyto plány se ovšem neuskutečnily, neboť scházely peníze i vůle komunistického režimu řešit situaci Romů příliš radikálně a v rozporu s proklamovaným plánem na jejich rychlou asimilaci. Komunistický projekt řešení romské otázky se definitivně dotvořil koncem padesátých let, svůj vliv při tom sehrály i nové zprávy o situaci v Sovětském svazu. Tam totiž vyšel v roce 1956 zákon o zákazu kočovného způsobu života, doprovázený přísnými sankcemi. V sovětském evropském bloku následovaly nejdříve Československo a Bulharsko s podobným opatřením v roce 1958. Zákon č. 74/1958 Sb. zakazoval kočování pod trestem až tří let vězení, zároveň se ukládalo národním výborům, aby připravily pro kočovníky podmínky k usedlému způsobu života – vhodné bydlení, zaměstnání, pro děti povinnou školní docházku (Pavelčíková, 2004: 62–77).²⁹ Zákon provázelo několik usnesení vedoucích orgánů KSČ a státu, které znamenaly vyvrcholení státní politiky bezvýhradné asimilace romského obyvatelstva s majoritou. V únoru 1959 následoval soupis tzv. kočovníků a polokočovníků, který měl zabránit jejich dalšímu nekontrolovanému pohybu. Většinu kočovníků se skutečně podařilo násilně usadit (prostě jim odebrali koně a u maringotek uřezali kola), zákon však postihl velké množství usazených Romů, protože byl prováděn chaoticky, bez znalosti specifik jednotlivých romských skupin. Realizace zákona skončila naprostým debaklem, ve skutečnosti vyvolala pouze další neorganizovaný, živelný pohyb romských rodin mezi českými zeměmi a Slovenskem (Pavelčíková, 2004: 86–93).³⁰

Podobnou, ve skutečnosti ještě větší prohru způsobilo zcela chaotické a neorganizované provádění tzv. rozptylu na základě vládního usnesení č. 502 z 13. října 1965. Jeho cílem

28 Moravskoslezský zemský archiv Brno, B 124-KNV Brno, k. č. 1871/III, inv. č. 1536. Nejradikálnější názory se rodily zejména na Ministerstvu vnitra, které opakovaně navrhovalo vytvořit pro Romy pracovní tábory s přísnou ostrahou, děti „nepřízpůsobivých“ umístit do různých typů dětských domovů, považovaných v té době za nejvhodnější výchovné prostředí pro „budoucí generace budovatelů socialismu“.

29 Negramotnost dospělých (a vesměs marné pokusy o organizaci vzdělávacích kurzů pro ně) stejně jako pravidelná školní docházka dětí zůstávaly dlouho velkým problémem romského obyvatelstva. Význam vzdělání si Romové dodnes často neuvědomují a majoritní škola je pro ně nepřátelským prostředím. Byl to i jeden z důvodů častého (většinou z hlediska intelektuálních schopností neoprávněného) přecházení romských žáků do zvláštních škol.

30 V textu uvádím řadu příkladů např. z Vítkovska, kde byli do soupisu zařazení Romové, kteří prokazatelně bydleli od roku 1951 na stejném místě a nezměnili ani zaměstnavatele.

byla postupná likvidace slovenských romských osad a přesun jejich obyvatel do českých a slovenských krajů na základě dvoustranných vzájemných dohod. Zároveň měly být rozptýleny také rodiny z „míst nežádoucího soustředění Cikánů“ v Čechách a na Moravě. Nepodařilo se jedno ani druhé, výsledkem byl pouze další osudný zásah do tradičního způsobu života romských usedlých komunit, rozbití rodinných a příbuzenských vztahů. Rozptýl byl nakonec jako neúspěšný ukončen v roce 1968 s tím, že je třeba hledat nové způsoby řešení tzv. cikánské otázky (Pavelčíková, 2004: 93-94). A právě v této době se setkávají životní osudy obou Danielů.

Původ i příběh slovenského Roma Bartoloměje Daniela se až do tohoto přelomového roku do značné míry liší od životopisu jeho jmenovce. Narodil se v západoslovenském městečku Šaštín 17. října 1924, byl tedy v podstatě o generaci mladší, než Antonín.³¹ Pocházel z deseti dětí, z nichž pouze sedm dorostlo do dospělého věku. Jeho otec původně pracoval jako obecní metar, ale během třicátých let se vypracoval až na zřízence, který dostával od obce sice nízký, ale pravidelný plat. Z něj si ušetřil peníze na menší cihlový domek, v němž žila početná rodina včetně nejstaršího, již ženatého syna. Rodiče byli negramotní, ale jejich nejmladší syn Bartoloměj projevil záhy své schopnosti a otec trval na tom, že musí absolvovat školu. Po úspěšném dokončení obecné školy stačil ještě vychodit dvě třídy měšťanky, pak ale přišla válka, otcova nemoc a smrt v roce 1943. Bartoloměj se stal živitelem rodiny, která se pak po válce rozptýlila zčásti na Moravu. On sám narukoval v roce 1946 do základní vojenské služby, ale lékaři mu zjistili tuberkulózu. Jako základák byl převelen ještě na čas do Jihlavy, vzhledem k nemoci byl však zproštěn výcviku a na čas umístěn do sanatoria. Po zlepšení zdravotního stavu začal navštěvovat večerní kurzy češtiny, své vzdělání pak dále rozšiřoval během několika měsíců pobytu v Olomouci, kde byl na zdravotní dovolené (Pavelčíková, 2001). Seznámil se zde s rodinou učitele Procházky, jehož žena – učitelka a překladatelka – jej začala doučovat, vést k četbě a k návštěvám divadla. Zakrátko zvládl základy tří cizích jazyků – němčiny, ruštiny a esperanta (romsky znal z domova, kde se za jeho dětství mluvilo v rodině rodným jazykem, s majoritou záhoráckým dialektem).

Koncem čtyřicátých let odešel B. Daniel do Prahy, kde pracoval zprvu jako nádeník na statku v Ruzyni. Na počátku padesátých let absolvoval večerní studium na tzv. dělnické přípravce, středoškolské vzdělání si doplnil na Benešově gymnáziu v Dejvicích. Po maturitě si vy-

31 Stejně příjmení obou Danielů není náhodné, západoslovenští a jihomoravští Romové si byli velmi blízcí mimo jiné jazykově, existovaly mezi nimi také příbuzenské vazby (v dokladech MZA Brno najdeme řadu svědectví např. o tom, že v době protektorátu se řada Romů z jižní Moravy zachránila před perzekucí s pomocí svých slovenských příbuzných). Viz MZA Brno., fond B 280 – Moravskoslezský zemský národní výbor, k. č. 638.

bral studium historie, původně na Vysoké škole politických a hospodářských věd, po její reorganizaci přešel na obor archivářství Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Navštěvoval seminář prof. Husy a studoval dál už s vědomím, že se chce odborně věnovat historii svého etnika. Během studia přijel v roce 1952 do Šaštína na prázdniny, v té době již nemocná maminka mu vybrala nevěstu Marii z blízkých Kopčan, záhy se konala svatba. V roce 1956 dokončil Bartoloměj studium dálkově a začal pracovat jako archivář na ministerstvu vnitra,³² později jako učitel romských dětí na Kladně. Škola však byla koncem padesátých let jako všechny ostatní romské třídy zrušena. Danielovi se pak vrátili do Prahy, kde získal živitel rodiny místo archiváře Fondu výtvarných umění, manželka pracovala jako pomocná síla v menze Vysokého učení technického. V té době začal Bartoloměj pečlivě sbírat veškeré přístupné dokumenty o historii Romů a seznamovat se s literaturou o nich. To byla činnost v té době režimem velmi nelibě sledovaná, neboť romská kultura a historie měla být v rámci asimilace zcela vymazána. Bylo jen otázkou času, kdy „idyla“ skončí. Došlo k tomu za velmi zvláštních okolností v roce 1964, kdy byl první romský historik znovu propuštěn ze zaměstnání (Pavelčíková, 1997: 19–34).³³

Ztráta trvalého zaměstnání byla pro všechny osoby v aktivním věku ve sledovaných letech samozřejmě obrovským handicapem. Pokud neměl obyvatel ČSSR v občanském průkazu razítko zaměstnavatele, hrozily mu sankce jako „příživníkovi“. B. Daniel zřejmě v té době vystřídal několik příležitostných, spíše krátkodobých brigádnických prací. Koncem roku 1964 se mu podařilo získat místo hlídače tehdy populární archeologické výstavy Velká Morava, konané v Domě umění v Brně (putovala pak i po dalších muzeích ČSR). I s rodinou se v Brně postupně usadil a hledal pak další příležitostná zaměstnání v jeho blízkosti. Ani druhá polovina šedesátých let pro něj z odborného hlediska nebyla příliš úspěšná, pracoval jako brigádník na vykopávkách Archeologického ústavu ČSAV. Podařilo se mu však najít okruh přátel, kteří s ním sdíleli jeho zájmy. Stal se významným členem skupiny brněnských romských ak-

32 Podrobněji o zaměstnáních B. Daniela v letech 1956–1964 viz též např. <http://romove.radio.cz/cz/clanek/18026>, na této internetové adrese je ovšem řada dalších údajů v rozporu s Danielovým vlastním životopisem uloženým v citovaném archivním fondu. Podle tohoto textu pracoval v České pojišťovně jako knihovník a archivář, v rámci vlny přerazování administrativních pracovníků do průmyslu musel odejít do kladenských hutí. V roce 1964 údajně nějakou dobu pracoval také v nočních a denních směnách v tiskárně Mír.

33 Národní archiv (NA) Praha, fond 05/3 – Ideologické oddělení ÚV KSČ, sv. 37, arch. jedn. 301 (vlastní životopis B. Daniela). Tentokrát doplatil B. Daniel na svoji dobrotu a určitou naivitu. Nechal totiž jednoho z výtvarníků nahlédnout do jeho spisu na personálním oddělení. Tyto spisy byly samozřejmě v době komunistického režimu „tabu“, navíc dotyčný se dostal do právního sporu s Fondem, při vyšetřování vše vyšlo najevo a Daniel byl donucen podat výpověď. Přesto, že se za něj přimlouvali jeho bývalý profesor Husa i v té době již známá romistka Milena Hübschmannová a další odborníci včetně akademika Filipa, bylo vše marné, jeho aktivity zřejmě nemínila politická moc tolerovat.

tivistů, seznámil se s rodinami Holomkových a Danielových (zejména s Antonínem a jeho příbuznými), kteří stáli v jejím čele. Také děti mu dělaly radost – obě se výborně učily a otec samozřejmě dbal na to, aby pokračovaly v jeho šlépějích.³⁴

Historie Svazu Cikánů-Romů (SCR), který spojil úsilí obou Danielů, je z hlediska vývoje v letech 1969–1973 svým způsobem výjimečná. Přesto, že Svaz bezesporu vznikl jako jeden z výdobytků pokusu o obnovu občanské společnosti v roce 1968, první fáze tzv. normalizace jej ještě výrazněji nezasáhla. Státní politika vůči Romům se zejména vzhledem k absolutnímu krachu rozptylu dostala do hluboké krize. Státní orgány hledaly způsob, jak se s touto situací vyrovnat a snaha samotných Romů po emancipaci jim v počátcích z tohoto hlediska docela vyhovovala. Proto proběhl celkem bez problémů ustavující sjezd SCR v Brně v létě roku 1969. Oba Danielové byli na něm zvoleni za členy jeho ústředního výboru i předsednictva. Antonín se stal tajemníkem pro školství, kulturu a mezinárodní vztahy svazu, členem ideově-odborné komise a předsedou redakční rady hektografovaného měsíčníku *Románo l'il* (Romský list). Je pravděpodobné, že se podílel také na formulaci Memoranda k základním otázkám romské (cikánské) problematiky a vymezení společenského postavení Romů (Cikánů), který vydal SCR oficiálně 17. dubna 1970 a jehož text byl doslovně zveřejněn ve zmíněném bulletinu (Pavelčíková, 2004: 106–107). V memorandu je celkem velmi opatrně formulován požadavek na zakotvení romské národnosti v ústavě, ovšem po důkladném studiu romské kultury a charakteru etnika. Je z něj zřejmé, že proti počátku padesátých let se názor romských aktivistů – a tedy zřejmě i Antonína Daniela – na možnosti emancipace romských obyvatel dost výrazně posunul. Otázka po jeho vlastní (eventuálně i dalších představitelů SCR) sebeidentifikaci se ovšem pouze na základě textu memoranda nedá jednoznačně zodpovědět. Jeho autoři v této souvislosti konstatovali, že:

„[...] Stávající vymezení, co jsou Romové, je nedostatečné [...]. Status národnosti chápeme jako stabilizaci práva existovat se svou etnickou determinací, svébytností“³⁵.

ÚV KSČ memorandum jednoznačně odsoudil a SCR pak již dále tuto tematiku nerozvíjel, přesto se o ní zřejmě v jeho orgánech dále uvažovalo a nakonec se stala jednou ze záminek, která vedla o tři roky později k jeho zrušení. Svaz však dosáhl v letech 1970–1972 v obou hlavních sférách působnosti Antonína Daniela výrazných úspěchů – navázal kontakt s romskými aktivisty v celé řadě západních zemí, jeho představitelé se zúčastnili tradiční rom-

34 NA Praha, fond 05/3 – Ideologické oddělení ÚV KSČ, sv. 37, arch. jedn. 301.

35 *Románo l'il* 2/1970, s. 11.

ské pouti (která je však svátkem především pro část kočovných skupin) v jihofrancouzském městečku Saintes Maries de la Mer. Vyvrcholením zahraničních styků byla ovšem účast tří delegátů (čtvrtý – předseda SCR ing. Miroslav Holomek – se nakonec pro nemoc nemohl zúčastnit), JUDr. Tomáše Holomka, Ladislava Demetera a Antonína Daniela, na I. světovém kongresu Romů v Chelsfieldu u Londýna v dubnu 1971. Všichni se aktivně podíleli na jeho jednání, mimo jiné dosáhli toho, že jako místo dalšího kongresu byla původně zvolena Praha. Jednání kongresu je z hlediska tématu této studie jistě zajímavé i tím, že vlastně odstartovalo mezinárodní romské hnutí,³⁶ jež se stále výrazněji zasazuje mimo jiné také o chápání Romů jako jednolitého „národního celku“. To sice ještě v roce 1971 nebylo veřejně proklamováno, nicméně setkání s nejvýznamnějšími romskými zástupci zejména z celé Evropy bezesporu mohlo posílit sebeidentifikaci účastníků (ale také ostatních romských předáků v ČSR, jimž po návratu předali své poznatky z kongresu) se zatím blíže nespecifikovaným „romským mezinárodním společenstvím“.

Velmi úspěšná byla činnost Svazu Cikánů-Romů také v oblasti kulturní, uspořádal dvě celostátní přehlídky a soutěže romských folklorních i dalších hudebních těles, romské soubory a sólisté pronikli i do rozhlasu a televize, reprezentovali romský folklor na velkých národopisných slavnostech (Strážnice, Velká nad Veličkou, Bratislava). Pro školství připravovalo předsednictvo SCR několik materiálů, které měly zajistit zařazení romských dětí do mateřských škol, pravidelnou docházku školáků a patronáty nad jejich prospěchem, bránit neodůvodněnému zařazování romských dětí do zvláštních škol, vyhledávání talentovaných žáků apod. (Lhotka, 2010: 18-22).

Bartoloměj Daniel působil v SCR také v oblasti kulturní, ovšem jeho nejvýznamnější aktivitou byl sběr výrobků romských řemeslníků a cílem vytvoření sbírek, které by mohly být základem fondů speciálního romského muzea. V říjnu 1970 se mu podařilo otevřít v brněnském Muzeu dělnického hnutí výstavu výrobků romského uměleckého kovářství, plánoval realizaci další výstavy „Romská řemesla v ČSSR – tradice a současnost“ v Náprstkově muzeu v Praze. Než ji stačil připravit (podle plánu měla být zahájena v září 1973), zasáhl proti SCR normalizační režim. Pod různými záminkami dostali jeho vedoucí představitelé v dubnu téhož roku ultimátum

36 Původně pod názvem Romská mezinárodní jednota, později dodnes působící nejvýznamnější mezinárodní organizace Romů International Romani Union (IRU), která prosadila oficiální používání termínu Romové pro rozmanité romské skupiny, začala se s úspěchem zasazovat o svou integraci do evropských mezinárodních struktur (Rada Evropy, UNICEF ad.). Postupně začala prosazovat pojetí všech Romů jako jednotné etnické, dnes dokonce národní skupiny (programové prohlášení V. kongresu IRU v roce 2000 v Praze, hovořící o „jednotném romském národě, který si nečiní nárok na vlastní území“. Mezi odborníky na romskou problematiku jsou mnohé stránky činnosti IRU vnímány rozporně (Pavelčíková, 2007: 92-96).

od vedení Národní fronty, na základě kterého pak Svaz Cikánů-Romů „dobrovolně“ rozpustili. Materiál shromážděný pro výstavu a další doklady o romské kultuře, které byly připraveny pro plánovaný Kabinet romské kultury, se naštěstí podařilo zčásti zachránit.³⁷

Pro oba Daniely se neblahý osud SCR stal dalším kritickým mezníkem jejich životní dráhy. Antonín dosáhl v roce 1973 důchodového věku, využil toho k odchodu do ústraní. Nebyl zcela zdrav, přesto se v kruhu své rodiny dožil vysokého věku (zemřel v roce 1996). Na aktivní působení v romském hnutí, které bylo násilně přerušeno, však zřejmě již definitivně rezignoval – s jeho jménem se v dalších materiálech o vývoji romské problematiky na území ČSSR již vůbec nesetkáme.

Bartoloměj Daniel se ocitl v podobné situaci jako před rokem 1968, ovšem s tím rozdílem, že se v dalších letech nesměl žádným způsobem podílet na práci pro své romské spoluobčany. Vystřídal několik podřadných dělnických zaměstnání, věnoval se výchově svých dětí a vnoučat. Teprve počátek devadesátých let mu otevřel novou cestu k odborné práci a k naplnění životních snů. Kromě práce pro sbírkový fond Muzea romské kultury jezdil na mezinárodní odborné a vědecké konference, pravidelně publikoval drobnější studie a články o romských řemeslech, přednášel, pracoval s dětmi. V roce 1994 mu Univerzita Palackého v Olomouci vydala jeho životní dílo – *Dějiny Romů*. Nepříliš rozsáhlá monografie má hodně „obrozenecký“ charakter, všechny uváděné úvahy zejména o období, kdy nejsou k dispozici písemné zprávy, nelze považovat za ověřené a dostatečně věrohodné. Na druhé straně nelze upřít, že autor jako archivář shromáždil rozsáhlý soubor svědectví zejména úřední povahy, která doplňují obraz toho, jak majorita (nebo spíše její reprezentace) po staletí romské obyvatelstvo vnímala. Jeho spolupracovníci si jej vážili zejména pro obětavou práci v terénu, vynikajícího znalce romských tradičních řemesel, ale oceňovali jej také jako velmi pracovitého, laskavého a skromného člověka. Sebeidentifikaci s romstvím, které nechápal zřejmě pouze jako kulturní či etnický atribut, ale cítil se být příslušníkem „romského národa“,³⁸ vyhlášeného krátce před jeho smrtí, zdůrazňoval každým svým postojem, činem, ve své práci odborné i v každodenním životě. Pro muzeum a svou práci pro povznesení a zrovnoprávnění Romů doslova dýchal až do posledních dnů svého života.

37 Bohužel z uměleckého kovářství se nepodařilo zachránit téměř nic, pro ČR byl ztracen např. také originál kočovného „vurdonu“ (typický vůz kočovníků), který je dnes součástí expozice Memorial Museum Holocaustu ve Washingtonu. Zachovaly se zejména sbírky tradičního kovářství, které se pak po dvaceti letech mohly stát základem pro sbírky Muzea romské kultury, jež se s mnoha obtížemi rodilo po tzv. sametové revoluci v devadesátých letech 20. století. Bartoloměj Daniel patřil k jeho zakladatelům a velmi agilním pracovníkům až do své náhlé smrti 10.10.2001.

38 Jak jsem uváděla v poznámce č. 36, ten vyhlásili delegáti na V. sjezdu IRU v Praze v roce 2000, což mělo pochopitelně velký ohlas mezi všemi, kdo v té době pracovali pro Romy.

V Ostravě se slovenští Romové usidlovali od počátku padesátých let zejména v ulicích blízko centra města, např. v Přívoze. Střed Ostravy v té době nebyl pro bydlení vůbec přívětivý, byl zamořen smogem a popílkem, domy bez vlastníků velmi rychle chátraly. Na rozhraní mezi Přívozem a další ostravskou čtvrtí Mariánské Hory dosud stála neslavně proslulá hornická kolonie Krauzovec. V té době byla již opuštěná původními majoritními obyvateli a určená k demolici. Do Mariánských Hor se kolem roku 1955 přistěhovala z východního Slovenska také rodina pana Rudolfa Holuba. Bylo mu v té době už skoro patnáct let, byl negramotný, ale do školy chodil v Ostravě jen jeden rok, aby splnil povinnou docházku – dodnes se umí pouze podepsat. Počítá ale dobře – to považuje za důležitější, aby si mohl spočítat peníze. S rodiči žil jeden rok v hromadné dělnické ubikaci, pak dostali jednopokojový byt. Od patnácti pracoval jako kopáč u Vodovodů a kanalizací, záhy se oženil se slovenskou Romkou, které bylo čtrnáct let. V té době už čekali první dítě. Těch se jim pak v Ostravě narodilo celkem dvanáct, přesto obtížně sháněli větší byt. Za komunistů pracovali všichni synové manuálně, nikdo z nich se nevyučil. Pan Holub si ale začíná uvědomovat, že pro jeho vnuky by vzdělání bylo asi užitečné. Doma rodina stále ještě mluví romsky, o svátcích se všichni scházejí, dědeček zná a umí ještě vyprávět i staré romské pohádky, dodržuje řadu tradičních zvyklostí (zejména v oblasti stravování). Zajímavý posun od tradice ovšem nastal ve sňatkové strategii rodiny i ve vztazích k ostatním Romům. Dvě sestry pana Holuba měly za manžely „gádže“, také dvě jeho vlastní dcery a jeden syn žijí ve smíšeném manželství, ale jejich manželé se naučili romsky. Má zkušenost i ze sousedského soužití s olašskými Romy, s rodinou, která žila ve stejném domě jako on, „normálně vycházel“. Soudí, že rozdíly mezi bývalými kočovníky a usedlými Romy se stírají pod vlivem způsobu bydlení. Naprosto však odmítá jakýkoli styk s „degeši“, kteří podle něj neumí udržovat pořádek a řádně se chovat v městském bytě. Připouští ale, že s jedním takovým také bydlel a nakonec jej přiměl nejen zlepšit vybavení bytu, ale dokonce i mýt schody v domě. Se svými majoritními spolupracovníky, sousedy i s ostatními „gádži“ vycházela rodina vždy dobře, teprve na počátku devadesátých let zažila útok skinů, kteří jim rozbili okna, museli se před nimi schovat na půdu. Podle pana Holuba bylo za komunistů lépe, Romové měli práci a díky ní se mohli lépe poznat a navázat docela dobré vztahy se svými majoritními kolegy. Museli ovšem také více „poslouchat a nedělat bordel“, děti musely chodit do školy, jinak nedostávali rodiče dětské přídavky. Od devadesátých let ale žijí podle něj mnozí Romové „nad poměry“, utrácí peníze, za velký problém považuje gamblerství (Černý, 2003: 88-89).³⁹

39 Záznam rozhovoru studenta Ostravské univerzity R. Černého s Rudolfem Holubem, Ostrava-Mar. Hory 3.5.2000. Podle některých odborníků termín „romipen“-romství vymysleli aktivisté a pokud jej prostí Romové používají, znají jej spíše z médií. Podle citovaných výpovědí pana Holuba však soudím, že tento pojem používá právě ve vztahu ke každodennímu životu, zvyklostem a „obcovacímu“ jazyku své rodiny zcela uvědoměle.

Problém je samozřejmě také v tom, že mezi jeho mladšími sousedy je obrovská nezaměstnanost, mladí se flákají a podléhají svodům města. Jak je zřejmé z popsaného způsobu života jeho rodiny i z jeho vlastních slov, Rudolf Holub se hlásí ke svému „romipen“, ale považuje je spíše za projev původu a tradičního způsobu života předků než za „národní či národnostní“ příslušnost. Při sčítáních lidu po roce devadesát se hlásí k české národnosti – snad i vzhledem k tomu, že je s ní svázáno pokračování jeho rodu. Se svými „dvěma rozdílnými identitami“ – romskou (spíše kulturní) a českou (nacionální) nemá zřejmě vůbec žádný problém, prostě o nich neuvažuje, jsou pro něj zcela přirozeným důsledkem životního příběhu jeho rodiny (Černý, 2003: 88).⁴⁰

Ne všude byla situace romských přistěhovalců během komunistického režimu tak rozporuplná, jako ve velkých městech. Brnem krátce prošla také část početného rodu Horváthových z osady Vondřišel na východním Slovensku⁴¹; už v průběhu padesátých let se její příslušníci odstěhovali zčásti do Bílovce na severní Moravě. Tam se sešli se svými vzdálenými příbuznými – tzv. maďarskými Romy z jihoslovenského Nededu, s nimiž už před válkou navázali vzájemné sňatkové vztahy. Oba rody pak postupně vytvořily díky přirozené autoritě společných předáků (např. Kovaczové a Vagaiové, kteří získali kvalifikaci v blízkých závodech ve Studénce, příp. Kopřivnici) i vstřícnému postoji majoritních úřadů integrovanou komunitu. Její příslušníci se později výrazně podíleli na pokusu o emancipaci romského hnutí v letech 1969-1973. Jejich příklad ukazuje možnou cestu integrace Romů v prostředí, kde žije méně početná příbuzenská skupina. Je tu ovšem řada dalších podmínek, které mohou integraci napomoci. Např. příležitost pro jednotlivé její příslušníky získat ucelené vzdělání, zaměstnání, dobré kontakty s majoritními sousedy i spolupracovníky. Dále také dostatečně prostorné a slušně vybavené ubytování (nejlépe v menším, resp. i dvougeneračním domku, kde mohou udržovat pozůstatky svého tradičního způsobu života – důležitá je např. velká kuchyň, kde tráví celá rodina většinu dne), vztahy se vzdálenějšími příbuznými, ale zároveň se „učit moderně bydlet“. Způsob života bíloveckých Romů se až do konce 20. století navenek příliš nelišil od ostatních obyvatel městečka, uchovával si však řadu tradičních rysů: rodovou soudržnost a autoritu předáků, kteří se nestyděli za svůj původ (pan Alexander Kovacz, který se s rodiči při-

⁴⁰ Tamtéž, s. 88

⁴¹ Osada vznikla ve třicátých letech s podporou místních úřadů, když původní bydliště zdejších Romů zabrala společnost budující na Spiši železnici. Už v té době byli Horváthovi poměrně integrovaní, žili ve zděných domcích. Babička Jana Horváthová v něm měla pec a podle svědectví svého vnuka v ní pekla výborný chléb a koláče pro rodiny v širém okolí. Byla velmi moudrá a oblíbená – pravá „devlikaňi daj“ (stará moudrá žena-vědma, léčitelka, poradkyně). Záznam rozhovoru autorky s J. Horváthem, Ostrava 21.9.1999. Viz také ŠOKa Spišská Nová Ves, fond Okresný úřad Spišská N. Ves, invent. jedn. 15.

stěhoval na počátku padesátých let z jižního Slovenska a znal pouze maďarsky, se naučil nejen dobře česky, ale i východoslovenský romský dialekt, aby se domluvil s ostatními romskými sousedy.)⁴²

Z tohoto prostředí vzešel i romský středoškolák, známý publicista, básník a učitel romštiny Jan Horváth-Döme, narozený v Bílovci 1. listopadu 1959. Rodiče pocházeli ze zmiňované východoslovenské osady (Vondrišiel-Nálepko), ale její část (otcův děd) podle Jendy měla kořeny v maďarském prostředí. Pro celý jeho dosavadní život je charakteristická jistá nestálost (často se stěhuje, mění zaměstnání, hledá prostředí, v němž by našel uspokojení, obživu pro rodinu, ale kde by také mohl prospět svým blízkým). Své básně píše romsky a sám je překládá do češtiny, stále zdůrazňuje vřelý vztah k předkům, rodině, přátelům, dodržuje tradiční zvyklosti. V rozhovorech např. zdůrazňoval, že „novorozeným dětem a vnukům je třeba na ručičku uvázat červenou stužku pro štěstí“. Zemřelé předky je třeba oplakávat a uctívat, i když k jejich způsobu života jsme měli výhrady: dokud žila jeho maminka, často si stěžoval, že občas propadá typickému problému současných Romů – gamblerství, ale po jejím úmrtí napsal do romského tisku (mj. *Romano hangos*) nekrolog, v němž mluví o její mateřské roli v samých superlativech.⁴³

Už v dětství projevoval Jenda mimořádné nadání a rodiče se rozhodli, že mu umožní dosáhnout plnohodnotného vzdělání. Na základní školu ale vzpomíná nerad – cítil se tam velice osaměle, byl jediným Romem ve třídě, spolužáci i učitelé se k němu chovali s jistým despektem. Toužil chodit s ostatními romskými dětmi svého věku do zvláštní školy, kde bylo mnohem přátelštější prostředí. Ale vydržel, s úspěchem se vyučil strojním zámečnickem, nějakou dobu pracoval ve Vítkovických železárnách, trvale se však svému původnímu povolání nevěnoval. Přišla sametová revoluce a nové možnosti – nejprve v Brně, kde se stal redaktorem jednoho z prvních romských periodik – *Romano kurko* -, psal také pro romský časopis *Amaro*

42 Rozhovor autorky s manžely Kovaczovými, Bílovec dne 14.7.1999.

43 Jeho příběh začíná spíše až koncem 20. století a pokračuje dodnes. Z projevu jeho vztahu k tradici musím zmínit jednu typickou odpověď z našich rozhovorů: když jsem se ho zeptala, jak by reagoval, kdyby k němu do domu přišel „degeš“ (nečistý Rom), dostala jsem odpověď:

„...tak já už vím, že slušného člověka nemohu vyhodit. Abychom zachovali tradici, koupili jsme s manželkou nádoby, které vůbec nepoužíváme a máme je připravené pro tento případ. Jinak bychom se chovali normálně, ale uvařili a nabídli bychom jim jídlo v něm“.

Jak známo, k romské tradici patří pravidla v oblasti komensality – nikdy se nejí ohříváné jídlo, vyhazuje se vše, co spadlo v průběhu přípravy na zem, „nečisti“ jsou považováni jinými romskými skupinami za konzumenty psiho, resp. koňského masa, případně zdechlin, proto s nimi nelze sdílet stůl. Tradiční romská kultura se od nich distancuje ve všech ohledech. Známy romský umělec Rudolf Dzurko např. odmítl podle očitých svědků setkání s bohatým australským romským mecenášem, který chtěl koupit jeho obrazy, neboť je to pro něj stále „degeš“. Rozhovor autorky s Janem Horváthem, Ostrava 21.6.1999, ústní svědectví M. Preussové, Praha, 15. května 1995 aj.

lav a zprvu byl také externím spolupracovníkem (dokumentátorem) vznikajícího Muzea romské kultury. Vystudoval střední knihovnickou školu, působil také jako poradce magistrátu města Brna, podílel se na řadě dalších romských i občanských porevolučních aktivit. V Brně také založil rodinu s maďarskou Romkou Flórou, z níž vzešlo několik synů (nejstarší hudebně nadaný Jan, David, nadaný malíř Marek, Roman), v současné době má již tři vnoučata. Při výchově dětí vždy dbal na jejich dobrý prospěch, v rodině mluvili romsky. V Brně se mu ale stýskalo po rodičích, kteří zůstali v Bílovci, proto se rozhodl přestěhovat do Ostravy. Tam navázal úspěšnou spolupráci se zdejším přítelem a ochráncem Romů Kumarem Vishwanathem, stal se spolupracovníkem jeho neziskové organizace *Vzájemné soužití*, začal učit romštinu. Vyšla mu první dvojjazyčná sbírka básní nazvaná *Tumenge-Vám*. Se svou ženou Florou vydal také knihu původních romských kuchařských receptů. Jistým vrcholem dosavadní kariéry J. Horvátha bylo externí působení na Ostravské univerzitě, kde měly na počátku nového tisíciletí příznivý ohlas jeho lektorské kurzy romštiny pro studenty Filozofické fakulty. To už žil s rodinou opět na Bílovecku. Ve Studénce měl i malý krámk, založil dětský pěvecký a taneční kroužek. V době povodní na východním Slovensku organizoval pomoc pro své tamější příbuzné, stále publikoval v romském tisku. Z Ostravska se přestěhoval v roce 2007 do Litvínova-Janova v Čechách.⁴⁴ Milena Hübschmannová označila Jana Horvátha za typického romského vlastence-obrozence. V medailonu, jenž mu věnovala, zdůraznila jeho snahu přimět „bílé“ i Romy, aby vzájemně otevřeli svá srdce, skoncovali s nepřátelstvím a nedůvěrou (Hübschmannová-Kříženecká, 1999: 78-104). Na základě svědectví řady romistů i svých vlastních rozhovorů s ním bych mu jednoznačně připsala velmi silnou sebeidentifikaci s romstvím, kterou vyjadřuje péčí o rozvoj rodného jazyka (své verše zásadně vždy nejdříve píše i přednáší v romštině), snahou o poznání historie Romů, o rozvoj všeho, co považuje za „pozitivní jevy“ romské kultury (láska, porozumění, rodina, domov). Charakteristické jsou jeho výzvy k posílení „jednoty Romů“, přivítal také již zmíněné pokusy o prohlášení romského národa. Je velmi agilním propagátorem zvýšení vzdělanosti romské populace, v níž jde sám se svou rodinou příkladem, vyrovnání jejich sociálních pozic (integrace) a hledání porozumění s majoritou.

44 Rozhovor autorky s J. Horváthem, Ostrava 2.2.2006. V té době se však v jeho bydlišti začaly projevovat napjaté vztahy nejen s majoritními, ale i s romskými spoluobčany. Nakonec se rozhodl přestěhovat do Čech, dále pokračuje v práci aktivisty, učí romštinu na středních školách v Mostě, věnuje se výchově svých úspěšných potomků. Vydal také další sbírku básní, která je považována po stránce umělecké za cennější (Horváth 2007). Názory J. Horvátha na procesy integrace, romskou identitu apod. viz též např. blog: <http://vera-tydlitova.eblog.cz/jan-horvath-mili-amale>

Co tedy říci závěrem k problému identity Romů? V dané souvislosti ji pojmám jako sebeidentifikaci, tedy vědomé přihlášení jednotlivce k určitému kulturnímu či etnickému celku, resp. i pocit sounáležitosti s příbuzenskou skupinou, snahu zachovávat určité základní tradiční zvyklosti svých předků. Domnívám se a pokusila jsem se i na výše zmíněných příkladech ukázat, že tento způsob sebeidentifikace nemusí být v rozporu s přijetím nových kulturních vzorů z odlišného (především majoritního) prostředí, snahou o integraci (tedy v prvé řadě rovnoprávné zařazení) do současné občanské společnosti. Načrtnuté životní příběhy podle mého názoru ukazují, že romská identita nemusí být jednoznačná a u různých jednotlivců totožná, může podobně jako u příslušníků majority vykazovat různou míru intenzity pocitu sounáležitosti. Může mít i několik „vrstev“, které se vzájemně prolínají, přičemž jejich hierarchie je často rozdílná, odvíjí se např. na základě různých životních zkušeností (někdy i zážitků několika generací), může doznat i určité změny.⁴⁵ V každém případě je třeba znovu zdůraznit, že před odborníky na romskou problematiku zůstává v této souvislosti stále ještě mnoho otevřených otázek. Odpovědi na ně může postupně nalézat zejména kvalitativně zaměřený terénní výzkum romských rodin a skupin, zasazený do historických i současných souvislostí.

Literatura

ČERNÝ, Rostislav. 2003. Vzpomínky ostravského Roma Rudolfa Holuba. *Bulletin Muzea romské kultury* 11. ISBN 80-86656-05-5, s. 88-90.

DANIEL, Bartoloměj. 1994. *Dějiny Romů*. Olomouc: Univerzita Palackého. ISBN 80-7067-395-8.

DANIEL, Rudolf (nedatováno). *Housle a kůň*. Rkp. v soukromém archivu N. Pavelčíkové.

⁴⁵ Jak jsem už zdůraznila v počátečních poznámkách, otázky identity a sebeidentifikace jsou samozřejmě velmi složité. Navíc speciálně se problémům romské identity dosud publikované terénní výzkumy vesměs podrobněji nevěnovaly, tým spolupracovníků na projektu Historické aspekty procesu integrace romského obyvatelstva Ostravy, který v současné době probíhá na Ostravské univerzitě, se o to pokusí na základě terénních průzkumů, v nichž bude mj. sledovat základní hodnoty současné romské rodiny. Předloženou studii reaguji mimo jiné na skepsi často vyslovovanou v soudech části badatelů (např. kulturních antropologů) o neslučitelnosti hodnot současné romské kultury s hodnotami občanské společnosti, které brání také procesu integrace. S takovým názorem se nemohu plně ztotožnit, jako historik si uvědomuji, že i velká část příslušníků majority prošla za poslední dvě staletí složitým procesem akulturace, urbanizace, národních hnutí spojených s nacionalismem apod., proměnou tradiční společnosti v moderní společenství lidí, jejichž sebeidentifikace patří k projevům jejich integrity. Pro Romy je tento proces vzhledem k pozůstatkům tradiční kultury i její krize v důsledku komunistického „sociálního inženýrství“ složitější, podle mého názoru však není uzavřen.

- DAVIDOVÁ, Eva. 1995. *Cesty Romů – Romano drom 1945–1990*. Olomouc: Univerzita Palackého. ISBN 80-7067-533-0.
- HAJSKÁ, Markéta. 2004. Fenomén kmotrovství a křtu v kultuře romských osad na východním Slovensku. In: *Romové: kulturologické etudy*. (JAKOUBEK, M., HIRT, T. eds.) Plzeň: Aleš Čeněk. ISBN 80-86473-83-X, s. 252-273.
- HLADIŠOVÁ, Marie. 1997. *Zdravotní stav původní romské populace v Uherském Brodě*. Rkp. DP, Olomouc: PřF UP Olomouc (ISBN neuvedeno).
- HORVÁTH, Jan. 2007. *O verdan le grajenca džal – Vůz tažený koňmi jede dál*. Praha: Matice romská, o.s. ISBN 978-80-254-2810-8.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. 1999. Od etnické kasty k strukturovanému etnickému společenství. In *Romové v České republice*. Praha: Socioklub. ISBN 80-902260-7-8, s. 115-136.
- 1999. Několik poznámek k hodnotám Romů. In: *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha: Socioklub. ISBN 80-902260-7-8, s. 16-66.
- HÜBSCHMANNOVÁ, M.-KŘÍŽENECKÁ, P. 1999. Žiju pro Romy. (Portrét Jana Horvátha). *Romano džaniben 1–2*, ISSN 1210-8545, s. 78-104.
- JAKOUBEK, Marek. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu*. Praha: Socioklub. ISBN 80-86140-21-0.
- JAKOUBEK, M.-HIRT, T.(eds.). 2006. *Romské etudy. Sborník romistických studií*. Plzeň: A. Čeněk, s.r.o. ISBN 80-86473-83-X.
- JUROVÁ, Anna. 1993. *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*. Bratislava: Goldpress Publishers. ISBN 80-85584-07-7.
- MACHAČOVÁ, Jana. 1996. K akulturaci romské menšiny v meziválečném období: analýza vzpomínek Rudolfa Daniela. *Slezský sborník 94*, 278-294. ISSN 0037-6833.
- MACHÁLKOVÁ, Emílie. Sága rodu Holomků. In: *Paměti romských žen*. Brno: Muzeum romské kultury. ISBN 80-86656-06-3.
- LHOTKA, Petr. 2009. *Svaz Cikánů–Romů 1969–1973*. Doprovodná publikace k výstavě MRK „Svaz Cikánů–Romů (1969–1973). Z historie první romské organizace v českých zemích. Brno: Muzeum romské kultury. ISBN 978-80-86656-16-8.
- NEČAS, Ctibor. 2002. Dějinný příběh oslavanských Romů. *Jižní Morava 38*. ISBN 80-7275-032-1, s. 77-96.
- 2005. *Romové na Moravě a ve Slezsku (1740–1945)*. Brno: Matice moravská. ISBN 80-86488-20-9.
- PAVELČÍK, Jiří. 2009. Romské děti na školách v uherském Brodě. In *HISTORIE-HISTORICA, Sborník prací FF OU 244*, 16. Ostrava: Ostravská univerzita, 339-344. ISBN 80-7368-645-1.

- PAVELČÍKOVÁ, Nina. 1997. Bartoloměj Daniel, promovaný historik. In: *Životní příběhy ročníku 1924. Lidský osud v dějinách 20. století* (MUSILOVÁ, D., ed), 3. část. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR Praha. (ISBN neuvedeno), s. 19-24.
- 2001. Romové – zdroj nekvalifikovaných pracovních sil pro komunistickou ekonomiku padesátých a šedesátých let. In: *Studie k moderním dějinám. Sborník prací k 70. narozeninám V. Laciny*. Praha: Historický ústav AV ČR, 425-444. ISBN 80-7286630-580-7286630-5.
- 2003. Co „konečné řešení“ nevyřešilo. Romové na Moravě a ve Slezsku v letech 1945-1947. In: *Milý Bore... Profesoru Ctiboru Nečasovi k jeho sedmdesátým narozeninám věnují přátelé, kolegové a žáci*. Brno: Historický ústav AV ČR, FF MU a Matice moravská Brno. ISBN 80-86-488-12-8, s. 327-336.
- 2004. *Romové v českých zemích v letech 1945-1989. Sešity Úřadu dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu 12*. Praha: ÚDV ZK. ISBN 80-86621-07-3.
- 2007. *K otázkám metodologického přístupu a terminologických problémů výzkumu slovenských a českých Romů ve 20. století. Česko-slovenská historická ročenka*. Brno: Masarykova univerzita, 89-101. ISBN 978-80-210-4497-5.
- 2008 Proměny romské komunity průmyslovém městě. In: *Romové a cikáni neznámí i známí*. (JAKOUBEK, M.-BUDILOVÁ, L., eds.) Voznice: Leda. ISBN 978-80-7335-119-9, s. 64-93.
- 2011. Romové. Příběhy Antonína a Bartoloměje Daniela – prvních představitelů romských elit. In: *Člověk na Moravě ve druhé polovině 20. století*. Brno: Matice moravská. (v tisku, ISBN zatím nepřiděleno), s. 312-325.
- SEKYT, Viktor: Romské tradice a jejich konfrontace se současností (robovní jako znevýhodňující faktor). In: *Romové: kulturologické etudy*. (JAKOUBEK, M., HIRT, T., eds.) Plzeň: Aleš Čeněk. ISBN 80-86473-83-X, s. 188-217.

Nerecenzovaná část

— Víra kumáúnských dómů v nadpřirozené síly (v konfrontaci s prvky animismu ve víře některých romských skupin)

Indická společnost je rozdělena v rámci kastovního systému. Systém dělí členy do čtyř základních skupin, varn, které stojí ve vzájemné hierarchii a dále se dělí do kastovních skupin. Mimo tyto základní čtyři stavy se nacházejí dřívější kmenové skupiny, které dlouhou dobu žily (a někde stále žijí) v kulturní i geografické nezávislosti na okolní zemědělské společnosti. Po svém začlenění do tohoto systému zaujaly nejnižší společenské postavení. Jejich členové byli označováni za bezkastovní (*outcaste*) a v návaznosti na to považováni za nedotýkatelné (Misra, 2001). Kmenovým společenstvím, ze kterého se kasta stala až za vlády dynastie Guptovců (tzn. v období 275–544 našeho letopočtu), byli patrně i dómové (Sharma, 1990). V důsledku svého nízkého sociálního postavení žili dómové (vedle dalších marginalizovaných skupin) po staletí v sociálním odloučení od okolní společnosti (Briggs, 1953). V dnešní době jsou už povětšinou hinduisté (Singh, 2002), jejichž náboženské představy a rituály se v některých rovinách zejména v minulosti od ortodoxní hinduistické tradice odlišovaly – například pohřbívání zemřelých do země, víra v nadpřirozené síly, magie apod. (Briggs, 1953).

Dómové patrně nejsou jednotnou skupinou, ale variabilním uskupením různorodých kast, pro které je v některých případech společné právě jen označení *dom*, případně jiných od něj etymologicky odvozených pojmenování (ve sledované lokalitě např. *ḍūm*). Jak ukázala jedna z rovin výzkumu, z něhož především tento text vychází, plní v dnešní době toto označení spíše funkci sacionyma (případně apelativa), které může být užíváno i pro dómům nepřibuzné skupiny. Ty s nimi mohou sdílet jen své společenské postavení.

Na původ autoetnonyma Rom v označení variabilních kast *dom* poprvé poukázal sanskritista Hermann Brockhaus, když svou domněnku popsal ve svém dopise adresovaném A. F. Pottovi ze dne 16. července 1841. Tato etymologická spojitost byla většinou seriózních badatelů přijata až ve 20. století (Beníšek, 2006). Od té doby vznikla celá řada textů, ve kterých se jejich autoři snažili hledat podobnosti mezi dómy a Romy nejen na jazykové ale i sociokulturní bázi a tím původ Romů v dómských skupinách podpořit i v jiné rovině. Otázkou ale může být, nakolik jsou tyto podobnosti z akademického hlediska prokazatelné.

1. Úvod a metodika

Tento článek si klade za cíl stručně popsat víru v nadpřirozené síly a jejich vliv na život dómů zejména ve dvou důležitých momentech životního cyklu, narození a smrti člena skupiny, a v závěru shrnout některé paralely, které se mezi dómskými a romskými obyčejí v obdobných rovinách objevují – ovšem bez snahy jejich původ na indickém subkontinentu prokázat. Text vychází především z výstupů dvouměsíčního (2009) a posléze pětitydenního (2010) stacionárního výzkumu v okolí severoindického šestitisícového města Bhímátál v podhimálajském regionu Kumáún (stát Uttaráňčal),¹ který byl realizován a finančně podpořen v rámci Specifického vysokoškolského výzkumu Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Dómové² jsou ve zkoumaných lokalitách většinou hinduisté, podobně jako okolní obyvatelstvo. Domnívám se, že jejich obřady už dnes do značné míry vykazují podobné prvky jako rituály kast ostatních. Hinduistické náboženské představy některých obyvatel o světě jsou ale dodnes protkány pozůstatky animismu. Pro ukotvení animismu užívám Murphyho definici (Murphy, 2004). Podle té je animismus „...víra v zosobněné, často antropomorfní (vytvořené podle lidské předlohy) duchy. K nim mohou patřit duše, strašidla, andělé, bohové, démoni nebo jakékoliv další nehmotné a neviditelné bytosti.“ O pojetí animismu v indickém kontextu hovořil britský etnograf Herbert Risley následovně (Risley, [1915] 1999): „V tomto pojetí člověk prochází životem obklopen nehmotnou společností fantomatických sil, elementů, tendencí, které jsou většinou ve svých vlastnostech neosobní a beztvaré, společností příznaků, o nichž si není možné vytvořit žádnou konkrétní představu.“ Během několika měsíců stacionárního výzkumu jsem došel k závěru, že tyto animistické představy v dnešní době už mizí především ve větších městech.³ V kontextu rurálních oblastí mohou být ale stále aktuální – zejména v těch místech, která jsou od stále se rozšiřující moderní společnosti dosud odloučená.⁴

I když se mi dle výpovědí zejména starších konzultantů (bez rozdílu kastovní příslušnosti) zdálo, že se prvky animistické víry objevovaly donedávna v kosmologii příslušníků všech varn, zdá se, že v dnešní době jsou v důsledku výše jmenovaného doménou zejména deprivovány.

1 Výzkum proběhl zejména v obcích: Bérijagaon, Bhímátál, Karkótak, Naukučijatál, Sangurigaon, Sónagaon, dále potom v lokalitách: Bidžrolí, Džipti, Gárgári, Haldváni, Najnítál, Ranibagh, Sakhóla, Sál.

2 Pokud budu v následujícím příspěvku používat holého názvu dómové (angl. *dom*), nebudu se snažit o generalizaci situace všech indických dómů, ale budu mluvit obecně o skupinách a příslušnících vesnic, ve kterých jsem výzkum realizoval. Pokud se budu konkrétně rozepisovat o obyvatelích jednotlivých vesnic, budu pro snazší srozumitelnost používat pojmenování odvozené z názvu jejich obce, který se s reálným označením těchto dómů nemusí shodovat.

3 V rámci výzkumu např. města Bhímátál, Haldváni, Najnítál, Naukučijatál apod.

4 V souvislosti s výzkumem se jednalo zejména o vesnice Bérijagaon, Bidžrolí, Karkótak, Sakhóla a pravděpodobně také Gárgári a Sál.



| Lokace sledované lokality na mapě Indie | zdroj: www.googlemap.com |

vaných skupin, jakou jsou například právě dómové. Život v odloučení od okolní společnosti mohl napomoci udržení některých dnes již mizejících představ a zvyklostí. Dómové se mi tak jeví jako „konzervátoři“ již mizejících pověr a rituálů. Takové mé domněnky podporovali i samotní konzultanti z řad výše postavených kast, kteří se na dómy jako na nositele podobných přežitých pověr často odvolávali.



| Lokace sledované lokality v rámci svazového státu Uttaranchal |

zdroj: <http://myindiantravelog.wordpress.com> |

1.1 Zařazení konzultantů

Článek čerpá především z četných polořízených rozhovorů (zaznamenaných i nezaznamenaných) s dómskými i ne-dómskými konzultanty a ze zúčastněného pozorování. Většina kumaúnských domů přináleží do skupiny *šilpkar dom* (*šilpkar* v hindštině znamená řemeslník), která se dále dělí na několik podskupin, jejichž název je často odvozen od tradiční profese, kterou vykonávají. Šilpkary některé prameny označují za *hill doms*, horské dómy, protože nejčastěji obývají vrchy v podhůří Himálají (Briggs, 1953). Tradičním profesím, kterými se dómové po staletí živil, se dnes už věnuje jen minimum z nich (Singh, 2002). Ve zkoumané lokalitě jich čím dál více pracuje v lokálních továrnách, případně jako námezdní dělníci nebo

levná pracovní síla ve službách. Někteří se ale stali bohatými podnikateli a žijí na lepší sociální úrovni, než jiné (výše postavené) kasty.

1.2 *Komunikace s konzultanty*

Obyvatelům podhimalajského městečka Bhímtál jsem byl představen v srpnu 2009 synem bráhmanské „starostky“ jedné z okolních vesnic (Sóngaon), ve kterých výzkum probíhal. Všichni zúčastnění od počátku přesně věděli, jaký je můj záměr a o co se budu v průběhu výzkumu zajímat. Stejným způsobem jsem byl uveden i do komunity dómů z obce Sangurigaon, která se stala mou primární výzkumnou lokalitou. Tamní dómové mě posléze provázeli okolními vesnicemi a představovali dómům dalším. Komunikace s konzultanty probíhala z důvodu mé neznalosti hindštiny nebo jiných (lokálních) jazyků v angličtině, což do značné míry omezovalo povahu mých kontaktů a přirozený přístup ke konzultantům. Komunikaci s dómy, kteří angličtinu neovládali, překládali jiní v angličtině kompetentní dómové (v některých případech i ne-dómové). Získané informace jsem si ověřoval v dostupných písemných pramenech a také od několika konzultantů.⁵ Na stejné otázky jsem se v průběhu obou výzkumů ptal systematicky několikrát, abych předešel případným nedorozuměním. Přesto je ale pravděpodobné, že mohlo při výzkumu dojít k odchylkám a zkreslení. Mohlo se tak stát například z důvodu mé neznalosti jazyků sledovaných lokalit a tudíž případného užívání služeb tlumočníka, nebo z důvodu deklarativního charakteru řady získaných informací. Sám jsem se účastnil jen některých rituálů, proto jsem byl v jiných případech odkázán na informace z úst samotných dómů bez možnosti ověření těchto informací v reálných situacích.

2. **Narození a ochrana dítěte**

Vstup nového člověka do pozemského života je bezesporu jedním z nejdůležitějších momentů v životě snad všech světových společenství. Ne jinak tomu je i u dómů. Přivedení dítěte na svět provází celá řada pravidel a rituálů, které mají hladký příchod dítěte zajistit a ochraňovat je od jeho prvních kroků až do dospělosti.

⁵ Při konfrontaci získaných informací s dostupnou literaturou jsem narazil na několik překážek – zejména na to, že popis zaznamenaných dómských praktik se objevoval jen ve starších publikacích. V těch novějších se už o dómech hovoří velmi sporadicky. Tyto starší prameny je nutné studovat kriticky už jen s ohledem na zjevný etnocentrismus jejich autorů. Jejich přínos naopak vidím v zaznamenání dnes již vymizelých (nebo mizejících) představ a praktik, které tyto publikace dovysvětlují a poukazují na jejich možný původ a význam.

2.1 Těhotenství

Příprava na příchod nového potomka probíhá již v prenatálním období. Budoucí matka by se podobně jako její okolí měla řídit systémem určitých pravidel. V některých mnou navštívených lokalitách by se budoucí matka měla vystríhat pohledu na některé bytosti nebo předměty, které by mohly hladký průběh těhotenství ohrozit, případně ovlivnit podobu a budoucnost očekávaného dítěte. Podle amerického profesora historie a náboženství G. W. Briggse dóm-ské ženy v některých oblastech ještě v polovině minulého století nesměly v době očekávání pohlednout například na koště. Takový pohled by nenarozené dítě mohl předznamenat k životu ve špině a chudobě (Briggs, 1953). Dále se zmiňuje o neblahém vlivu při pohledu těhotné na ošklivé věci. Kdyby totiž pohlédla například na hada, uškodila by jak hadovi, tak sobě. To například zdůrazňovali i dómové ze skupiny *misterí* (resp. *órh*) v obci Sangurigaon. Podle nich v takovém případě had oslepne a samotný plod může být v dalším svém vývoji neblaze ovlivněn. Nepodařilo se mi už ale zjistit, v jakém směru. Briggs popisuje, že by dítě mělo po hadově vzoru neustále vyplazený jazyk (Briggs, 1953).

Někteří sangurigaonští dómové uváděli, že v době těhotenství není pro ženu příznivé ani pozorování březího zvířete. Budoucí matce by se také mělo dostat toho, čeho si žádá, jinak by se její dítě mohlo narodit slabé a nenasytné (Crooke, [1896] 2005a). To zmiňovali i moji sangurigaonští konzultanti.

2.2 Ochranné prvky při porodu

Porod většina mnou navštívených dómů vnímá jako nejnebezpečnější část procesu přivedení dítěte na svět. Proto je potřeba před jeho začátkem získat přízeň bohů, případně dalších nadpřirozených sil. V dřívějších dobách ženy rodily zpravidla doma za asistence některé starší ženy z vesnice, které místní dómové říkali běžným hindským slovem *dái*. Dnes doma přivádí děti na svět už jen ženy z nedostupných rurálních oblastí. Ženy ze všech mnou navštívených lokalit už v současnosti prý rodí v nemocnicích.

Ženy ze Sangurigaonu před odjezdem do porodnice většinou navštíví chrám (případně oltář ve svém příbytku) zasvěcený bohu, kterého obyvatelé příslušné vesnice uctívají. Sangurigaonští dómové pro zajištění boží přízně v chrámu nebo na domácím oltáři obětují například 11 rupií (případně 21, 31, 41 apod.). Částka musí vždy končit číslicí jedna. Bohové prý potom budou matku i dítě při porodu ochraňovat. Některé ženy z okolí městečka Naukučijatál se při samotném porodu v nemocnici obávají negativního vlivu přítomných zlých nadpřirozených



| Matka s chlapcem, který má kolem zápěstí ovázanou černou tkanici jako ochranu proti uhranutí | Sangurigaon, 2009 | Foto: L. Houdek |

sil. Proto i v dnešní době mohou některé z nich žádat personál nemocnice, aby jim na čele udělal tečku z popela, která je má před nepříznivým vlivem těchto sil ochraňovat. Briggs ve své monografii uvádí řadu preventivních prostředků, které se ještě v minulém století při domácích porodech praktikovaly (Briggs, 1953). Ty se shodují s ochrannými předměty a rituály, o kterých budu mluvit v kapitole o nadpřirozených silách. Podle mých konzultantů se už dnes od ochranných prostředků při porodu upouští z důvodu výrazně častějšího využívání nemocničních zařízení. Jedna z konzultantek z obce Naukučijatál popisovala, že se dříve při porodu doma věšelo do místnosti trní. To mělo zabránit přítomnosti zlých sil. Na čele matce vedle toho udělali tečku z popela.

Po narození je dítě zapotřebí pečlivě ochraňovat i v dnešní době, protože zejména v průběhu prvních jedenácti dnů od porodu je nejzranitelnější a zároveň o něj usilují i zlé síly s větším nasazením. Dítěti se po narození ováže kolem zápěstí černá tkanička, na kterou některé rodiny navíc naváží barevné korálky nebo

roličky. To má dle jejich slov dítě ochraňovat před duchy. Současně je ale tkanička prevencí proti uhranutí jinou osobou nebo, jak uvedl britský orientalista William Crooke (Crooke, [1896] 2005a), také zvířetem.

2.3 Nazar (Uhranutí) – prevence a jeho léčení

Jak popisuje G. W. Briggs (Briggs, 1953), zaujímá právě víra v uhranutí v náboženství domů prominentní postavení. Síla je prvním nahodilému pohledu přisuzována i napříč dalšími světovými kulturami. Do takového jednoho pohledu může být koncentrováno velké množství závesti a zloby, které může člověku uškodit (Enthoven, [1924] 1990). Původci uhranutí mohli

být především lidé, kteří něco postrádají, něčeho se jim nedostává – například staří lidé, bezdětné matky apod. (Crooke, [1896] 2005a). Sangurigaonští dómové uváděli, že jsou pro uhranutí nejnebezpečnější jak bezdětné matky, které se o otěhotnění dlouho snaží, tak ženy, kterým potomek zemřel. Mohou ho svým přátelům a známým třeba jen nevědomě závidět a tak ho uchvátit. Některé prameny připisují velkou uhrančivou sílu jednookým lidem, kterým se do zbývajícího oka koncentruje síla pohledu obou očí (např. Briggs, 1953).

Uhranutí se netýká jen malých dětí, ale může být aktuální i pro dospělé, zvířata nebo předměty (Crooke, [1896] 2005a). Podle dómů z několika lokalit výzkumu je uhranutému člověku neustále špatně, cítí se slabě, případně zvrací. Zásadní význam přikládali uhranutí zejména u malých dětí. Takové dítě neustále pláče a je k neutišení. Někteří uvedli, že může pod jeho vlivem dokonce zemřít.

Před nebezpečným pohledem závistivců se dá ochránit různými způsoby. Dómové ze zkoumaných lokalit jich uváděli hned několik. Jedním z nich je již zmíněná černá šňůrka, která se dítěti ováže kolem zápěstí po jeho narození. Má za úkol upoutat pozornost případného závistivce, jehož pohled pro výraznost černé tkanice spočine právě na ní spíš než na očích dítěte. Některé děti z různých dómských osad nosily černé šňůrky i kolem pasu a na krku. Například v horské dómské osadě Karkótak některé děti nosily jako náhrdelník uvázanou šňůrku s černou látkovou nebo koženou kapsičkou, ve které se podle slov jejich rodičů ukrývala buď kopřiva (pro její žhavou a tedy i ochrannou funkci), nebo na papíře napsané modlitby.

Dalším prostředkem prevence uhranutí je tečka z popela na čele dítěte. Ta hraje významnou roli při prevenci vlivu snad všech zlých sil. U dětí ji často doprovází i černě podmalované oči. V dnešní době se k tomu používá v obchodech kupovaná čern. Dříve ale někteří vesničané používali saze z obyčejných svítilen (Crooke, [1894] 2003).



| Dívka má na krku ochranný amulet s kopřivou (případně mantrou) uvnitř kapsičky | Kalendar colony (Haldváni), 2010 | Foto: L. Houdek |

Podle Briggsova názoru některá dómská společenství v minulosti své potomky po několikaleté době po narození nemyla, případně je záměrně oblékala do špinavého oblečení, aby děti působily nuzně a nevzbudily tak závist u svého okolí (Briggs, 1953). V obci Sangurigaon byly se zvýšenou pečlivostí chráněny primárně děti, které byly obecně vesničany vnímány jako krásné a pozornosti hodné. Ty na rozdíl od svých sourozenců a ostatních dětí nosily podmalované oči a popelové tečky frekventovaněji. Byly podle vesničanů v souvislosti s uhranutím ve větším nebezpečí. Ostatní děti naopak nosily spíše jen černé náramky a náhrdelníky.

Pokud i výše popsaná preventivní opatření selžou a dítěti někdo *nazar* nakonec způsobí, je nutné přejít v co nejkratší době k jeho léčení. Podle sangurigaonských je uhranutí schopna léčit některá ze starších zkušených a vážených žen. Nejdřív dítě omyje ve vodě a případně i v kravském mléce. Vytvoří směs soli, chilli a popela – tří základních ingrediencí, které mohou doplňovat ingredience další. Ty se napříč různými lokalitami výzkumu liší. Někde to jsou například hořčičná semínka, jinde fazole apod. Nad hlavou dítěte žena za pomalého sypaní směsi udělá tři kruhy (některé rodiny z obce Nakuchiatal opíší kruhů sedm) a zbytek hodí do rozdělaného ohně. Vycházející dým potom nabírá do dlaní a ovívá jím obličej postiženého, kterého právě kouř ze shořelé směsi vyléčí. Některé rodiny z dómských podhorských osad v okolí města Naukučijatál ještě popisovaly, že měří stupeň uhranutí postiženého velikostí plamenů, které léčivá směs při vhození do ohně vyvolá. Na závěr většina z mnou dotazovaných domů udělá postiženému na čelo popelovou tečku, která má účinnost celého rituálu pojistit.

2.4 Stigma jedenácti dnů

Prvních jedenáct dní po porodu jsou matka s dítětem odloučeni od rodiny a okolní společnosti. Toto odtržení od skupiny dodržují dómové ze všech mnou navštívených lokalit. Tento rituál u horských domů (*hill doms*) ve své monografii zmiňuje i G. W. Briggs (Briggs, 1953). Samotní dómové popisují, že je matka s dítětem po porodu nečistá a současně je ve výrazném ohrožení ze strany zlých sil, které o matku s dítětem během těchto prvních dnů usilují. Motivější dómové, jako například ti z obce Sangurigaon, rodiče vyčlení po návratu z porodnice jednu samostatnou místnost, kde po jedenáct dní s dítětem žije. Ekonomicky slabší dómové v okolí Naukučijatálu, kteří často bydleli v jednopokojových domcích, ženě s nemluvnětem poskytnou místo v rohu společného pokoje, kde její prostor oddělí čarou vyznačenou na podlaze kravským lejmem (kráva je v hinduistickém kontextu posvátná). Za touto linií matka po danou dobu žije. Pro zajímavost uvedu část z jednoho ze zaznamenaných rozhovorů:

„Musí žena po nějakou dobu zůstat pryč od rodiny?

Ano.

Kolik dní?

Jedenáct dní.

A kde například zůstane?

V oddělené místnosti.

Pokud je to chudá rodina, jako tamhleta, a má jen jednu místnost, jak to dělají?

Jasně, (zůstane) v rohu.

A vyznačujete třeba nějakou čaru?

Ano. Dělají čaru kravincem. Ten dávají kolem.“⁶

Dostatečnou ostražitost zdůrazňovali moji informátoři při prvních návštěvách rodičky, které mohou podle nich probíhat už několik hodin po porodu, kdy chtějí zvědaví sousedé novorozence spatřit. Musí prý především dodržovat distanční pravidla, podle kterých se k matce mohou přiblížit jen na určitou vzdálenost, přičemž nesmí překročit na podlaze vyznačenou čaru. V případě, že má rodička samostatný pokoj, prohlíží si novorozence ze dveří. Pokud by návštěvníci tato pravidla porušili, museli by podstoupit rituální očistnou koupel ve vodě z Gangy.

Po jedenáct dní od porodu se matka ve všech pozorovaných lokalitách stará pouze o dítě. Neměla by se tak podílet na chodu domácnosti – zejména na vaření, uklízení nebo praní. Podle slov mých konzultantů by domácnost a její členy znečistila. Po tuto dobu rodička pere své prádlo a oblečení dítěte sama, zatímco pro ni vaří některá z jiných žen v domácnosti.

Všichni mí konzultanti uváděli, že po uplynutí jedenácti dnů proběhne první důležitý rituál v životě dítěte. Dítě dostane od přivolaného obřadníka své jméno. Tomu předchází rituální očistná koupel rodičky s dítětem. Touto koupelí je dítě oficiálně přijato komunitou a žena se vrací do sociálního života, tentokrát s novým statutem – statutem matky. Tato ceremonie je tedy pro dítě i matku přechodem z jedné sociální pozice do druhé.

Některá z ostatních žen v domácnosti (pravděpodobně nejmladší snacha) vyčistí celý dům posvátou vodou z Gangy, případně očistnou kravskou močí. Někteří dómové z obcí Sangurigaon a Karkótak popisovali, že se na matku po dobu dalších jedenácti dní (tedy do 22. dne od porodu) vztahují některá omezení nadále. Nesmí například navštěvovat místní chrámy. Podle všeho už za vyznačenou čarou s dítětem nežije, ale přesto nesmí nadále pro rodinu vařit. Dvaadvacátý den se rodička opět rituálně omyje a v tu chvíli její rituální znečištění způsobené porodem končí a žena se může znovu podílet na společenském životě komunity.

6 Basanti Dévi Arya (tlumočil Shubham Pokharia), přibližně 40 let, zaznamenáno 11.3.2010, Naukučijatál.

2.5 Důležité rituály v životě dítěte

Jak jsem nastínil výše, patří mezi první důležité rituály v životě nově narozeného potomka rituál realizovaný jedenáct dní po porodu, kdy je přivolán dómský *pandit* (primárně má slovo význam vzdělanec/učenec), aby dítě pojmenoval. Obřadník určuje několik písmen, ze kterých může rodiina pro dítě jméno odvodit. Samotné jméno tedy potom dle slov mých konzultantů vybere za asistence dómského obřadníka rodina. Je to jméno oficiální. Rodina současně s postupem času vymyslí přezdívku, která se bude pro dítě používat častěji, než jméno oficiální. V některých dómských komunitách měla taková jména formu ochrany před zlými silami, aby je oklamala (Briggs, 1953). Enthoven například uvádí, že někteří lidé napříč Indií dávali potomkům hanlivé přezdívky, aby zlé síly o takové děti ztratily zájem (Enthoven, [1924] 1990). Moji informátoři ale s takovým důvodem výskytu přezdívek nesouhlasili. Popisovali, že je používají zejména proto, že se jim taková jména více líbí. Jiný význam neznali, nebo mi ho z nějakého důvodu nechtěli říct. Mohli je, podobně jako jiné zvyklosti, udržovat z tradice bez vnímání jejich původního významu.

Chlapcům je v určitém věku zapotřebí oholit vlasy. Tento zvyk se podle lokality různí. Jeden ze sangurigaonských dómů uvedl, že tento rituál probíhá ve třech letech, naukučijatálští dómové ho naopak praktikují hned po prvním roce. Ostříhané vlasy doma rodiče schraňují. Když dítě vyrostе, vhodí je do posvátné řeky Gangy. Tento moment je podle mých konzultantů libovolný, doba jeho realizace není pevně daná. Ani jeden z mých konzultantů neuvedl, proč je zapotřebí rituál vykonávat. Přiznali, že jeho význam neznají, přesto ho ale stále udržují a považují ho za důležitý. G. W. Briggs holení vlasů u dětí vysvětluje u některých dómských skupin odstraněním posledních zbytků poskvrnění porodem (Briggs, 1953). Můj hlavní konzultant z vesnice Sangurigaon vysvětloval, že musí být chlapci oholeny vlasy při dospívání ještě jednou. Chlapec se tak stane připraveným na manželství. Bez takového oholení vlasů by se podle něj oženit nemohl. Druhé holení vlasů probíhá dle jeho slov buď v chlapcových devíti letech, nebo v jakýkoli další lichý rok.

3. Smrt člověka a jeho posmrtný život

V případě, že zemře člověk z blízké rodiny, je za něj dle hinduistické tradice potřeba vykonat zádušní rituály, aby jeho duše mohla odejít na onen svět a v klidu odpočívat. Správný hinduista by měl být zpopelněn na kremačním ghátu. Zajímavé je, že ještě pravděpodobně do poloviny 20. století řada dómských skupin své mrtvé pohřbívala do země (Briggs, 1953), podobně jako mnoho indických kmenů (Hübschmannová, 2000). Své mrtvé začali dómové pravděpodobně

pálit až v posledních desetiletích pod vlivem svého hinduistického okolí a s postupným mizením jejich několikasetleté marginalizace.

Všichni informátoři uváděli, že je potřeba umírajícího vynešt před dům, nebo ho minimálně položit na zem. Současná indická antropoložka Meena Kaushik uvádí, že by v případě úmrtí v posteli klesly jeho šance na spasení (Kaushik, 1976). Můj konzultant z obce Sangurigaon popisoval, že by smrt v obydlí dům kontaminovala. Proto musí



| Muži nesou zemřelého na ghát na bambusových nosítkách |
Ranibagh, 2009 | Foto: Lukáš Houdek |

být umírající vynesena na dvůr. Bližní pod něj rozprostrou otep trávy, která má duši umírajícího pomoci v odchodu z těla. Pokud je umírání dlouhé a náročné, recitují příslušníci rodiny mantry. Někteří moji konzultanti umírajícímu nakapou do úst posvátnou vodu z Gangy, která má podle nich odchodu napomoci stejně jako recitace posvátných textů.

Hned po odchodu umírajícího rodina rozešle všem příbuzným a blízkým známým zprávu o jeho smrti. Ti se co nejrychleji sjedou, aby zemřelého při cestě na pohřební hranici doprovodili. Všichni z mých konzultantů vypověděli, že vdova v momentu manželovy smrti symbolicky za velikého pláče rozbije sadu náramků, které nosí na svých předloktích. Z krku si strhne náhrdelník korálek z černého kamene a zlatých ozdob, který snad každá žena ze zkoumané lokality (bez ohledu na kastovní příslušnost) dostane jako svatební dar a je symbolem jejího manželství. Ve vesnicích, kde je takovým symbolem současně i výrazná náušnice v nose, je podle mých konzultantů vdova povinná tuto ozdobu také odstranit.

Ve všech lokalitách výzkumu se konzultanti shodli na potřebě nebožtíka omýt a zabalit do bílého plátna. V případě úmrtí ženy se přes bílou látku přebalí ještě plátno červené. Muži vytvoří z bambusu jednoduchá nosítka, po jejichž stranách některé rodiny přivazují kokosové ořechy. Čtyři muži potom nosítka s tělem zemřelého v doprovodu ostatních mužských příbuzných a známých, kteří se na pohřební rituál sjeli z celého okolí, dopraví na kremační prostor na břehu řeky nebo jezera, takzvaný ghát. Briggs uvádí, že někteří dómové nebožtíka doprovázeli hrou na bubínky (Briggs, 1953). To moji informátoři nepotvrdili. Například sangurigaonští dómové mrtvého doprovází za recitace manter.



| Po dohoření hranice příbuzní z některých skupin hranici společně uhasí a smetou ji do | Ranibagh, 2009 | Foto: Lukáš Houdek |

V okolí města Bhímtál byl místem kremace ghát u řeky Kósí ve městě Ráníbágh. Toto místo je patrně určeno všem lidem bez rozdílu kastovní příslušnosti. Spalování zemřelého se účastní jen muži. Ženy na ghát přístup nemají. Zatímco muži na ghátu tráví několik hodin, ženy doma připravují pohřební hostinu a starají se o truchlící vdovu. Kremace trvá v závislosti na počasí několik hodin. Hranici s tělem zemřelého zapaluje nejstarší syn, který je

tak hlavním truchlícím. Pokud neměl zemřelý syna, přijme roli hlavního truchlícího například nejbližší synovec. Společně s ostatními blízkými mužskými příbuznými mu je přímo na ghátu objednaným holičem oholena hlava. Lazebník nechá na temeni hlavy jen jeden pramínek vlasů. Moji informátoři jeho význam neznali. Většina z nich ani nebyla schopna vysvětlit, proč si hlavu holí. Mladší uváděli, že tak činí z tradice. Ti starší zmiňovali, že svými vlasy odevzdávají lásku zemřelému. Briggs holení vlasů a vousů vysvětluje potřebou zbavit se znečištění na svém těle v celé jeho šíři (Briggs, 1953). Crooke naopak argumentuje tím, že právě skrz vlasy mohou do těla člověka vstoupit zlé síly. Proto je především v době oplakávání, kdy se vyšší frekvence setkávání s nimi očekává, zapotřebí vlasy oholit (Crooke, [1894] 2003). Vlasy si ale dle slov mých konzultantů holí pouze muži. I když některé prameny uvádějí potřebu stříhat vlasy i vdově, žádný z mých konzultantů tuto praktiku nepotvrdil.

Po tom, co na kremačním ghátu pozůstali připraví hranici, v níž se tělo zemřelého pod naskládaným dřívím ukrývá, začnou se truchlící jeden po druhém se zemřelým loučit. Někteří dávají nebožtíkovi na cestu na onen svět předměty, které měl za svého života rád, například cigarety, jídlo, zlaté šperky apod. Zatímco většina výše postavených kast během několika mých návštěv kremačního ghátu hranici v tomto okamžiku zapálila, obchází podle slov všech mnou dotázaných domů hlavní truchlící sedmkrát hranici s keramickou nádobou na svém rameni. Nádoba je plná vody a je v ní dírka, kterou voda postupně uniká. To jako pro domy typický rituál uvádí i Kaushik (1976). Stejný člověk potom hranici podpálí. Pro všechny hinduisty by měl platit stejný závazek, že v závěru kremace nejstarší syn zemřelému prorazí lebku bambusovou tyčí, aby mohl jeho duch tělo snadno opustit (Kaushik, 1976).

Po dokončení kremace se pozůstali společně v řece vykoupou, čímž ze sebe smyjí prvotní znečištění, které na ně bylo nebožtíkovým odchodem uvaleno (to potvrzuje i např. Briggs, 1953).

Zatímco pozůstali z ostatních kast během mých návštěv kremačního ghátu ve všech případech popel hned po kremaci společnými silami smyli, uváděli všichni moji dómští informátoři z různých lokalit, že podle jejich zvyklostí je potřeba popel na ghátu několik dní nechat vychladnout, aby se pro něj posléze nejstarší syn v doprovodu několika mužů vrátil a shromáždil ho do malé hliněné nádoby. Popel potom vysypou do proudu řeky. Počet dní, po které popel čeká na sesbírání, se podle lokality různí.

3.1 Oplakávání

Podobně jako je rodička jedenáct dní znečištěna porodem a odtržena od zbytku společenství, je po stejnou dobu i rodina zemřelého znečištěna smrtí svého blízkého (Crooke, [1896] 2005b). I zde se zdá, že je rodina v přechodném stádiu, po jehož skončení získá nový status v očích své skupiny, tedy status pozůstalých.

Největší znečištění se dostává hlavnímu truchlícímu (nejčastěji nejstaršímu synovi nebožtíka), který zapaluje kremační hranici a vede obecně realizaci pohřebních rituálů. Právě on je v největším nebezpečí ze strany zlých duchů a sil. Proto podle slov mých sangurigaonských konzultantů hlavní truchlící žije odděleně od rodiny, aby je svou přítomností neuvrhl do nebezpečí. Truchlící spalující své zemřelé na Ráníbághském ghátu uváděli, že je syn z bezpečnostních důvodů ověčen ochrannými amulety. Po celých jedenáct dní, kdy žije v separaci, nosí oděv naruby. Obráceně oblečené šaty prý zlé síly zastrašují.

Zbytek blízké rodiny se po stejnou dobu musí vzdát běžných sociálních kontaktů, protože jsou pro své okolí rituálně nečistí. To popisuje i část jednoho z nahraných rozhovorů:

„Jsou během těchto dnů příbuzní, blízcí příbuzní jako syn nebo manželka, nečistí pro své okolí?

Ano, jsou pro ostatní nečistí.

A mohou se jich ostatní dotýkat?

Okolí se jich dotýkat může, ale pokud k doteku dojde, znečistí se. Potom musejí použít vodu z Gangy, aby se očistili, nebo se vykoupat.“⁷

7 Rohit Kumar, 21 let, zaznamenáno 20.8.2009, Sangurigaon.

Vedle toho nesmí jíst kořeněná jídla a neměli by se mýt mýdlem. Nesmí se veselit ani oslavovat. Jelikož je bílá barva barvou smutku, měla by vdova podle slov všech mých konzultantů po jedenáct dnů od manželovy smrti nosit čistě bílé sáří bez ornamentů, stejně jako hlavní truchlíci. I na kremačním ghátu jsou po dobu spalování přítomní blízcí příbuzní oblečení v bílé barvě.

Doba rituálního znečištění končí rituální koupelí celé rodiny, která proběhne po jedenácti dnech. Po ní se může hlavní truchlíci vrátit zpět ke své rodině a rodina se opět může chovat obvyklým způsobem. Den rituální koupele je také dnem konce oficiálního oplakávání (Kaushik, 1976). Vdova si opět může podle některých dómů obléct barevná sáří, jen s tím omezením, že musí mít matné, nenápadné odstíny. Podobně smí na ruce nosit jen pár nenápadných náramků. Celou velkou sadu, stejně jako manželský náhrdelník, už obléci nemůže.

Jedenáct dnů trvá i období, po které množství mých konzultantů připravuje pro ducha zemřelého občerstvení. Tento zvyk zmiňuje také řada historických i současných pramenů (např. Briggs, 1953). William Crooke zvyky hostění duchů zemřelých klasifikuje jako zvyklosti charakteristické pro nízké, primitivní kasty (Crooke, [1894] 2003). Někteří dómové věří, že se duch zemřelého během této doby za svou rodinou vrací. Proto mu nejčastěji pod strom (v obci Karkótak na střechu domu) připravují čtyřikrát denně malé pohoštění. Ráno a odpoledne pro zesnulého sangurigaonští připraví čaj, na oběd a na večeři dostane jako zbytek rodiny běžné jídlo. Ráno rodiny zjišťují, zda jídlo z talíře zmizelo, což by symbolizovalo, že za rodinou duch v noci přišel. Řada mladých se takovým pověřám smála a vysvětlovala, že jídlo zkonzumuje divá zvěř, která se v noci kolem domů prochází. Někteří dómové dříve v okolí jídla a kolem domu rozsypávali popel a jiné podobné materiály, ve kterých po uběhlé noci sledovali stopy duchovy přítomnosti. Věřili prý, že si duch vyhlíží nové tělo, do kterého by se mohl inkarnovat (Briggs, 1953). V to věřilo i několik dómů z pozorovaných komunit. Předpokládají, že pokud se do rodiny narodí dítě těsně po odchodu některého z příbuzných, převtělil se nebožtík právě do tohoto novorozence.

3.2 Smrt dítěte a těhotné ženy

Pokud zemře těhotná žena, je stejně jako ostatní dómové dle mých konzultantů spálena. Briggs uvádí, že bylo dříve zapotřebí ženu v očekávání pohřbít do země (Briggs, 1953). Pokud žena zemřela při porodu, oddělí sangurigaonští ženu od dítěte. Zatímco je žena spálena na kremačním ghátu, je dítě pohřbeno do země. Ve všech lokalitách výzkumu jsem se setkal s tím, že zemřelé děti dómové pochovávají do země. Podle slov některých z nich nemají na

kremaci nárok, neboť se ještě nestaly plnohodnotnými členy společnosti. Podle Briggse má dítě na zpopelnění nárok až po realizaci rituálů v období pubescence (Briggs, 1953). Když jsem se ale svých konzultantů doptával po momentu, kdy už není jedinec považován za dítě a může tedy být podle hinduistické tradice spálen, nebyli povětšinou schopni věk jednoznačně určit. Říkali proto většinou, že o osudu zemřelého dítěte rozhoduje *pánčajat* – rada starších, vedení vesnice.

Pro pohřbívání dětí měli například sangurigaonští dómové vyčleněné místo v džungli. Na toto území jde rodina podle jejich slov jen jednouúčelově a více se na něj nevrací. Místo prý okupují zlé síly a duchové. To mohlo být i důvodem, proč žádný z mých dómských konzultantů nebyl ochotný se mnou na pohřebiště jít. Strach z vlivu duší zemřelých se zdá být zejména v rurálních oblastech stále běžný.

3.3 *Bhútové – duchové a zlé síly*

Bhút je obecné označení pro nadpřirozené síly, revenanty apod. Ve starších hinduistických textech je používáno pro různé přírodní síly, někdy dokonce pro božstva (Crooke, [1894] 2003). Crooke dále píše, že typický *bhút* je duch člověka, který zemřel násilím, sebevraždou, trestem smrti nebo nešťastnou náhodou. Pokud za takového ducha nebyly vykonány potřebné pohřební rituály, bude po zemi stále bloumat, protože nebude schopen klidného odpočinku (Crooke, [1894] 2003). Některé publikace z 19. a 20. století zabývající se indickým folklorem vyjmenovávají desítky různých druhů duchů, kteří se od sebe liší svým vzhledem, projevy a především způsobem svého odchodu z pozemského života (např. Crooke, [1894] 2003, Enthoven, [1924] 1990 apod.). Moji informátoři používali v komunikaci se mnou jen obecné označení *bhút*, aniž by jeho druhy dále rozlišovali. Proto se ani já nebudu různými druhy nadpřirozených sil zabývat.

3.3.1 **Důvod návratu revenanta**

Důvody návratu *bhútů* mohou být dle svědectví mých konzultantů různé. Záleží do značné míry na tom, o jaký přízrak se jedná. Moji informátoři často rozlišovali ducha svých zemřelých příbuzných a přátel, jehož návrat za rodinou mohl mít jiné důvody, než návrat ducha neznámého, který stabilně bloumal v okolí vesnic. Takové revenanty konzultanti často označovali za oběti násilných činů nebo nešťastných náhod, za duchy, kteří nemohou najít klid. Ve vesnicích v okolí městečka Naukučijatál jsem se setkal ještě s vyčleňováním revenantů kladných, kteří mohou být člověku prospěšní. Ti byli podle dvou mých konzultantů ztělesněním



| Nejstarší syn při zádušní mši za zemřelého otce. Při obřadu se obětují peníze a potraviny | Gárgári, 2009 |
Foto: Lukáš Houdek |

bohů, kteří člověku přišli v těžké situaci pomoci. Nikde jinde jsem se ale s takovou interpretací nesešel. V jiných lokalitách informátoři popisovali, že *bhútové* mají na člověka v podstatě jen neblahý vliv.

Duchové blízkých zemřelých se mohou za svou rodinou opakovaně vracet hned z několika důvodů. Pro návrat revenanta podle karkotackých dómů stačí jen nesprávné vykonání pohřebních rituálů. V košíkářské vesnici Bérjagaon dómové popisovali, že

v některých případech umírající vysloví své poslední přání. Pokud si přeje nějaký předmět, musí být spolu s ním spálen na pohřební hranici. Pokud mu rodina jeho přání nevyplní, bude její příslušníky *bhút* navštěvovat do té doby, dokud si splnění svého přání nevymůže. O tom se obecně v první polovině 20. století zmiňoval i Enthoven (Enthoven, [1924] 1990). Podobnou situaci uvádějí stejní konzultanti v případě, že při nakupování věci vyslovené v rámci posledního přání dojde k hádkám mezi rodinnými členy (některý ze synů nebožtíka například nechce na dárek finančně přispět).

Duchy zemřelých předků je zapotřebí náležitě uctívat a pravidelně si je usmiřovat. V kovářské obci Gárgári jsem se zúčastnil rodinného výročního rituálu, během kterého byl uctíván duch zemřelého otce mého hostitele, bývalého dómského ministra Sureshe Aryi. Za přihlížení rodiny a přizvaných známých oba synové na pokyny dómského obřadníka postupně podle předepsaných pravidel a za recitování sanskrtských textů obětovali různé druhy jídla, květin a na závěr také peníze. Jak mi potom Suresh vysvětlil, je tento obřad nutné každoročně udržovat, jelikož revenantovi přináší obětiny a peníze, stejně jako zajišťuje jeho náklonnost a jistotu, že nepřijde pozůstalé strašit.

Nepříjemný následek může mít podle mých konzultantů také užívání některé z nebožtíkových milovaných věcí, které nedostal na cestu na onen svět. Vracel by se pro ni. Proto se takové věci – především oblečení zemřelého – pálí na speciálně vytvořené hranici. Část z oblečení se dává zaměstnancům kremačního ghátu, kteří poskytují pozůstalým na vytvoření pohřební hranice dřevo a oheň. Ti také často pochází z řad dómů (Kaushik, 1976).

Snad všichni dómové, se kterými jsem o duších zemřelých hovořil, zdůrazňovali potřebu patřičného chování členů rodiny po nebožtíkově odchodu. Pokud se například rodina ze smrti svého člena raduje, může počítat s tím, že je bude revenant chodit strašit. Sangurigaonští dómové podobný trest připisovali vdově, která nebude svého manžela po dobu truchlení dostatečně oplakávat. O případu vdovce, který si vezme novou manželku, se v souvislosti s některými nízkými kastami rozepisují Crooke s Enthovenem. Enthoven zaznamenává víru, že zemřelá žena může novou manželku čas od času vyhazovat z postele a jinak jí škodit (Enthoven, [1924] 1990). Podle Crookových záznamů pokud druhá manželka znenadáni zemře, věří se, že to způsobil ze žárlivosti duch ženy první (Crooke, [1894] 2003). Podle dvou starších mužů z dómské kolonie Sakhóla mohou s revenanty počítat nepřátelé z doby jeho pozemské existence. Starší ženy ze stejné vesnice doplnily, že pokud se člověk k nemocnému už během života nechová dobře a dokonce ho nutí k tvrdé práci, nadává mu a nedopřeje mu jídlo ani pití, bude toho po jeho smrti litovat.

„Pokud budeš člověka provokovat a budeš se s ním dohadovat, budeš ho mlátit, a pokud v průběhu umírání žil ve špatných podmínkách, bude se jistě vracet. Jestli to byl tvůj nepřítel, může se vrátit taky.“⁸

3.3.2 Podoby a projevy *bhútů*

Přítomnost revenanta ve svém okolí může člověk poznat několika způsoby. Během výzkumu jsem vyslechl řadu historek, které návštěvy nebo útoky *bhútů* popisovaly. V něčem se mohou popisy jednotlivých konzultantů napříč různými lokalitami shodovat, v mnoha věcech se liší (především představa o jejich podobě). Jeden z mladých sangurigaonských dómů, o kterém se ve vesnici ví, že je s *bhúty* v častém kontaktu, popisuje, že vypadají jako černý stín. Není jim vidět do tváře. Výrazné jsou jen jejich zářivé zlé oči. Doplnuje, že revenant nemusí být za všech okolností vidět. Člověk jeho přítomnost ale vždycky nějak vycítí. Další mladíci mi vysvětlovali, že se ale někteří lidé bojí duchů zbytečně. Když jdou večer domů z města, vidí na cestě černý stín jiného kolemjdoucího a hned si myslí, že se jedná o *bhúta*.

Několik obyvatel dómských osad v okolí města Naukučijatál uvedla, že pro *bhúty* je typická podoba domácích i divokých zvířat – s jednou výjimkou – do krávy se nevtělí pro její posvátnost. Přestože je duch vtělen do zvířete, jsou rozeznatelné jeho *bhútské* vlastnosti. Duch vejde do psa a ten pes pak vypadá jako člověk.⁹ Stejní konzultanti popisovali, že revenanti často

8 Til Ram Arya (tlumočí Shubham Pokharia a Mani Bala Pande), 60 – 70 let, zaznamenáno 19.3.2010, Sakhóla.

9 Dev Ram Arya (tlumočí Shubham Pokharia a Mani Bala Pande), 60 – 70 let, zaznamenáno 19.3.2010, Sakhóla.

své podoby mění a rychle se přemísťují, čímž živého člověka matou. V případě, že duch vidět není, chvěje se s vysokou frekvencí okolní vzduch. Dva starší muži z obce Sakhóla vysvětlovali, že *bhútové* se často objevují bez hlavy (případně jen s její polovinou):

„A jak takový *bhút* vypadá?

Strašně rychle se chvěje vzduch.

A můžete *bhúta* vidět?

Ano.

A jak vypadá?

Vypadá jako člověk. Ale je vidět jen půlka hlavy. Některý hlavu nemá vůbec.

Takže nemůžete rozeznat, kdo to je?

Ne.“¹⁰

Na tom se shodovali například s některými sangurigaonskými, bairiyagaonskými a karkotackými dómy. Nohy mají navíc otočené dozadu. Informace mých konzultantů se protínají v tom, že je duchy v průběhu dne možné jednoznačně rozpoznat podle toho, že nevrhají stín. To zmiňoval i William Crooke (Crooke, [1894] 2003: 149): „V první řadě nezanechává při chůzi žádný stín. (...) Někteří, jako Čurelové, které zmíníme později, mají otočená chodila dozadu.“ Všichni konzultanti se ale shodují na tom, že běžný člověk ve většině případů nedokáže příslušnost *bhúta* (tedy jeho bývalou pozemskou totožnost) identifikovat.

Podobně jako jsem zaznamenal různorodé interpretace podoby revenantů, různili se mnou dotazovaní dómové i v informacích ohledně pro ně typického chování. Nejvíce se někteří informátoři lišili v názorech na to, jestli a jak může duch mluvit s okolím. Dokonce jsem se setkal i s dvěma konzultanty sedícími vedle sebe, kteří se v této věci přeli.

Hovořící *bhútové* se dle slov mých konzultantů něčeho domáhají. Někteří uváděli, že revenanti mluví podivným nesrozumitelným jazykem, který připomíná řeč pozpátku. Jiní, že jim člověk rozumět může. Někteří dómové dokonce uváděli případy svých známých, kteří si s *bhúty* povídali. Ti, kteří ale existenci hovořících *bhútů* odmítali, popisovali, že dávají svá právní najevo agresivními pohyby. Jedinou možností, kdy může revenant se svým okolím podle nich mluvit, je sen. Ve snu je též možné zhlédnout i jeho konkrétní podobu.

Většina domů se shodla na tom, že *bhút* při setkání s člověkem nejčastěji stojí na místě, případně se postupně přibližuje. Nechodí. Charakteristické pro něj je, že do člověka strká,

10 Dev Ram Arya (tlumočí Shubham Pokharia a Mani Bala Pande), 60 – 70 let, zaznamenáno 19.3.2010, Sakhóla.

případně po něm hází nejrůznější předměty. Ti, kteří jsou zastánci teorie, že revenanti mluví, uvádějí, že se slovně domáhá různých věcí. Může mít například hlad nebo žízeň. Když mu člověk odmítne vyhovět, duch se rozzuří a fyzicky ho napadne.

3.3.3 Místo a denní doba výskytu *bhúta*

Některá místa zlé duchy přitahují více než místa jiná, jsou pro ně charakteristická. Jako nejvíce zamořená duchy jsou hodnocena místa spojená se smrtí. To jsou například kremační gháty nebo pohřebiště (Crooke, [1894] 2003). To by mohlo vysvětlovat už výše zmíněný příklad konzultantů z dómské vesnice Sangurigaon, kteří, ač mě doprovázeli všude po okolí, slušně odmítali dělat mi společnost na cestě k dětskému pohřebišti.¹¹ Dalšími místy, kde je možné ducha nejčastěji objevit, jsou podle mých konzultantů cesty, silnice, lesy a jeskyně. Hojně se také objevují na otevřených prostranstvích, jako jsou louky, pole a planiny. Několikrát jsem vyslechl historky o setkání s *bhúty* v okolí potoků, řek a vodopádů. *Bhútové* se rádi usazují ve starých opuštěných domech, ruinách, nebo na křižovatkách cest (Briggs, 1953; Crooke, [1894] 2003). Někteří dómové uváděli, že se *bhútové* vyskytují jen do určité nadmořské výšky, proto se zejména v oblasti Himálaje nevyskytují. Nevyskytují se také tam, kde jsou pro účely jejich zastrašování vybudovány malé chrámy v remízcích mezi políčky.

Pro *bhúty* jsou dle slov mého sangurigaonského konzultanta příznivé zejména dvě denní doby, během kterých je možné se s nimi na výše zmíněných místech setkat. Je to čas odpoledne při západu slunce a potom v noci. Ráno a v rané odpoledne prý *bhútové* většinou nechodí. „O půlnoci, když jdeme po silnici, můžeme ducha potkat.“¹²

3.3.4 Ochrana proti zlým silám

Proti *bhútům* měli všichni z mých dómských konzultantů potřebu se chránit, neboť by je kontakt s nimi mohl do značné míry ohrozit. Způsoby, jak setkání s revenanty předejít, jsou četné a v kontextu různých dómských společenství se minimálně v drobných nuancích mohou lišit.

Jak někteří z mých konzultantů napříč rozličnými vesnicemi popisovali, je potřeba ochraňovat nejdříve sebe sama jako jednotlivce, potom dům, kde žije celá rodina pohromadě.

11 V roce 2008, kdy jsem navštívil město Puškar ve státě Rádžastán na severozápadu Indie, jsem mezi dvěma tábory dříve nedotýkatelných kast Bhopa a Kalbeliya objevil kremační prostor obehnaný ostnatým drátem. Ten bylo ale možné snadno překonat. Celou dobu za námi pobíhaly malé děti, které po nás vyžadovaly různé bonbony a peníze. Jakmile jsme ale vkročili na území pohřebiště, děti nás přestaly následovat a zůstaly za vyznačeným prostorem. Když jsme je k sobě volaly, odmítaly k nám přijít.

12 Til Ram Arya, (tlumočí Shubham Pokharia a Mani Bala Pande), 60 – 70 let, zaznamenáno 19.3.2010, Sakhóla.



| Dívka s popelovou tečkou na čele. Ta ji má
ochránit před zlými duchy, které v posledních dnech vidá
| Sangurigaon, 2009 | Foto: L. Houdek |

3.3.4.1 Ochrana domu

Jelikož má podle mých konzultantů nejsilnější obrannou funkci jakýkoliv kov, jsou v rámci celého stavení systematicky rozmístěny různé metalické předměty. Nejčastějšími byly předměty ze železa. Podle Crooka má železo všeobecně (a zejména to kované) výsadní postavení mezi substancemi, které revenanty odstrašují (Crooke, [1896] 2005a). Možná i proto byla většina dómských obydlí, které jsem navštívil, zdobena zvenčí nejčastěji koňskými podkovami, dále pak zatlučenými velkými hřebíky, háky apod. Tyto předměty majitelé připevňují nad potenciální vchody do domu, kterými by zlé síly mohly k rodině proniknout. Takovými vstupy jsou především dveře a okna (Briggs, 1953). V některých lokalitách mohou mít doplňující obrannou funkci ostny, proto se podobně jako podkovy věší u vchodu do příbytku různé trnité traviny (Briggs, 1953). Jedna naukučijatálská dómka označila právě trní za substanci, která u nich při porodu (dříve, kdy ještě probíhal doma) a v průběhu jedenácti dnů od narození nesměla chybět, aby matku s no-

vorozencem během tohoto kritického období chránila. Jednou ze základních ochranných látek, které mají ústřední roli v několika rituálech (např. léčení uhranutí), je chilli (Enthoven, [1924] 1990). Hned několik venkovských příbytků mělo podobně jako jiné domy nad dveřmi nebo okny zavěšenou suchou chilli papričku. Dómové často jako doplněk výše uvedeného dodávali pro dostatečnou ochranu domu ikony bohů, které rodina vyznávala. Ty se neobjevovaly jen nade dveřmi, ale lemovaly také ve formě plakátů vnitřní prostory příbytku.

Většina mých konzultantů popisovala, že pokud člověk svůj dům chrání dostatečně, nemusí se v něm kontakt s duchem obávat. Rodina mého dómského konzultanta Rohita Kumara v případě, že obec obchází zvěsti o přítomnosti revenantů v jejím okolí, vytvoří směs tří druhů chilli, soli, fazolí a rýže. Tu podle něj rozsypou kolem domu do čtyř světových stran a zamezí tak *bhútovi* přístup do příbytku:

„Někdy dáváme rýži a jeden druh fazolí.

A kam to potom dáváte?

Kolem domu. Do čtyř rohů, do čtyř světových stran.“¹³

Někteří Indové věří, že se bhútové ukrývají i v opuštěných domech (Enthoven, [1924] 1990). Dómové z obce Sangurigaon například při postavení nového obydlí uspořádají rituál pod vedením obřadníka, který dům vysvětlí vodou z Gangy a kravskou močí, čímž dům od zlých sil očistí a rodina se do něj může nastěhovat.¹⁴ Podobný rituál patrně realizují, pokud příbytek na delší dobu opustili a chtějí se do něj znovu nastěhovat. Věří, že se v něm usadili duchové.

3.3.4.2 Individuální prevence

I v případě, že je dům dostatečně chráněn, uváděli moji informátoři potřebu chránit sebe a svou rodinu individuálně. Jelikož je člověk přirozeně nejzranitelnější ve spánku, spí do dnešní doby některé ženy a děti s nožem nebo jiným ostrým kovovým předmětem pod matrací. Konzultanti z dómské části obce Nakuchyital občas dávají malým dětem do postele knihu s modlitebními texty užívanými k uctívání hinduistického boha Hanumána, kterého většina obyvatel této vesnice vyznává. Některí dómové uvedli, že pokud například rodiče ponechají malé dítě v domě samotné, nechají v jeho blízkosti nějaký kovový předmět, který by měl jejich přítomnost nahradit a před zlými silami potomka ochránit.

Podobně, jako se malým dětem uvazuje kolem zápěstí ochranná černá tkanička, váže si na stejné místo řada dospělých šňůrku červenou, kterou dle jejich slov dostávají jako prevenci v hinduistických chrámech. Zejména dospělí potom nosí kovové náramky, které skýtají určitou ochranu, podobně jako vytetované náboženské symboly na předloktích, kožené pásky, přivázané kovové amulety apod. (o tom také Briggs, 1953). Jelikož má podobně jako kov nebo sůl velmi silnou ochrannou funkci i oheň, slouží jako dostatečná ochrana i popelová tečka na čele člověka, případně plápolající oheň při spánku v ohroženém domě.

Jako možnost obrany při náhodném setkání s revenantem ve venkovních prostorách uváděli někteří dómové modlitby k bohům, které by jim měly do jisté míry pomoci. Sami ale

13 Rohit Kumar, 21 let, zaznamenáno 30.8.2009, Sangurigaon.

14 V Sangurigaon jsem na jaře 2010 zažil toto: už během mé návštěvy na podzim 2009, jsem si každý den všiml starého páru, pro který jejich syn postavil nový dům. Rodiče každý den před domem sedávali, pili čaj, dovnitř ale nikdy nešli. Ptal jsem se tedy vesničanů, proč pořád sedí venku pod stromem a na dům se jen dívají. Vážně mi odpověděli, že si mohou dům užívat zatím jen takhle, protože ještě nestihli dům vysvětlit, aby se do něj mohli nastěhovat. Proto se také stále tísnilo spolu s ostatními příbuznými v jednopokojovém domku.

tuto variantu jako jistou a účinnou nehodnotili. Někteří se smíchem vysvětlovali, že v takovém případě člověka před duchem neuchrání snad nic.

3.3.5 *Vliv bhúta na člověka*

Na tom, že má kontakt s revenantem na živého člověka škodlivý vliv, se shodli všichni z mých konzultantů napříč několika lokalitami. Shodli se také na tom, že se někteří duchové domáhají vstupu do těla živého, na kterém by tím pádem parazitovali. Způsoby, kterými *bhút* do těla své oběti vniká, jsou různé. Moji konzultanti často odpověď na tuto otázku neznali. Jeden z nich popisoval, že do těla vstupují skrz srdce, na kterém se trvale usadí. William Crooke uvádí, že lidé v některých oblastech věří ve vstup duchů do těla nejčastěji hlavou nebo končetinami (Crooke, [1894] 2003). Briggs vedle toho vysvětluje, že právě za tímto účelem dómové tetovali na svá předloktí ochranné symboly (Briggs, 1953).

Například dómové z košíkářské obce Béríjagaon se domnívají, že revenant chce prostřednictvím těla svého hostitele komunikovat s okolím a upozornit ho na to, čeho se mu nedostává. Takový člověk se podle nich chová pro něj do té doby netypickým způsobem. Začne například znenadání hrát na hudební nástroje a zpívat, i když do té doby žádné hudební nadání neměl. Postižený současně mluví jiným hlasem a má sklony k agresivitě. Starší dómové z osady Sakhóla uváděli, že přítomnost *bhúta* v těle člověka se pozná dle jeho malátnosti, nechutenství a bolestí. Typický je strach z ohně. Karkotačtí dómové (podobně jako jednotlivci v dalších vesnicích) popisovali, že duchové svou přítomností působí bolesti a nemoci. Proto se s nimi tímto způsobem dle svých slov setkávají velmi často.

Všichni mí konzultanti souhlasili s tím, že člověk, v jehož těle dlouhodobě *bhút* přebývá, může v případě revenantova nedosažení žádané věci zemřít. I když postižený nezemře, může mu duch svou přítomností v jeho těle způsobit závažné fyzické i psychické problémy. Proto je ho potřeba z jeho oběti v co nejkratší době vystrnadit.

3.3.6 *Vymýtaní bhúta z těla*

Způsoby mýcení ducha z těla posedlého, podobně jako jiné rituály, se místo od místa liší. Většinou je zapotřebí přivolat zkušenou osobu, která je s revenanty v každodenním kontaktu. Tou je tzv. tantrik, který je stejně jako jeho klienti dóm. Například béríjagaonští košíkáři věří, že

přivolaný obřadník s duchem v těle oběti komunikuje a zjišťuje, čeho se *bhútovi* nedostává. Když rodině revenantovo přání přetlumočí a ta jej splní, duch z těla odejde. Tantrik současně zjišťuje jeho identitu a důvod jeho návratu na zem. Podle těchto košíkářů tantrik ducha při odchodu z těla vidí. Ostatní ho nejsou schopni spatřit. V kovářské vesnici Gárgarí, podobně jako v osadách v okolí obce Naukučijatál, dómové popisovali roli tantrika jinak. Podle nich je doprovázen hráči na bubny a činely. Za jejich hraní se dostává do transu a automaticky tančí, čímž ducha z těla postiženého vyžene. Bubny totiž *bhúty* děsí (Enthoven, [1924] 1990). Rituál se dokončí otisknutím tečky z popela na čelo oběti. *Bhút* by potom měl nadobro odejít.

4. Romsko – dómské paralely?

Při každodenních návštěvách dómských osad a rozhovorech s jejich obyvateli si nejde nevšimnout četných paralel mezi kosmologií, zvyky, rituály a stratifikací společnosti u Romů a dómů, potažmo obyvatel indického subkontinentu.

Jednou z možných paralel je například stratifikace indické společnosti a možné přenesení do kontextu romských společenství, kde je udržována sociální distance mezi jednotlivými skupinami a jejich kontakt ošetřuje celá řada pravidel (Hübschmannová, 1972). Mohou to být i tradiční romská a dómská povolání, nebo koncept rituální čistoty (Hübschmannová, 1999, b). Podobnosti ale najdeme i v jednotlivých obyčejích, jež mohou být dodnes protkány animistickými představami.

4.1 Narození a ochrana novorozence

Těhotná romská žena měla vždy dostat to, na co měla právě chuť, neboť se věřilo, že by nesplnění jejího přání přineslo neblahý vliv na plod dítěte a mohlo by dojít dokonce k potratu (Davidová, 1995). Vztahovala se na ni i jistá omezení v pozorování ošklivých věcí, které mohly plodu taktéž uškodit (Lázničková, 1999). Jak už jsem se zmiňoval dříve, těhotné ženy některých dómských konzultantů by měly od svého okolí dostat to, čeho si žádají. V opačném případě by se dítě narodilo slabé a nenasytné. Také by se podle sangurigaonských neměly dívat na určitá zvířata (březí samice, hady apod). Pokud by se ženě nedostalo toho, co si žádá, narodilo by se podle Crookových zjištění dítě se zlýma a závistivýma očima (Crooke, [1896] 2005a).

Některé romské skupiny měly, podobně jako dómové v lokalitách výzkumu, potřebu chránit své děti před nebezpečím uhranutí, které se v kontextu některých romských komunit

na východním Slovensku následně projevovalo jeho značnou malátností, nechutenstvím a neustálým pláčem. Vyléčila ho až některá ze starších zkušených žen tzv. *jagalo paŋi* (uhlíkovou vodou), kterou potom celé dítě omyla (Hajská, 2004). Proti uhranutí své děti řada východoslovenských Romů chránila tzv. *indralori*, červenou tkaničkou, kterou novorozencům kolem zápěstí matka uvazovala brzy po narození. Některé děti, například z trebišovské romské osady, měly navíc na šňůrce navlečené barevné korálky (Davidová, 1988). Šňůrka by totiž měla být na ruce dítěte natolik výrazná, aby připoutala pozornost uhrančivých očí (Hajská, 2004). Dómové ve všech sledovaných lokalitách (podobně jako okolní společnost) novorozencům kolem zápěstí uvazovala tkanice černé barvy, která měla obdobně jako romská *indralori* upoutat zlý nebo závistivý pohled. Pokud přesto dítě někdo z návštěvníků uhranul, byly zmiňované symptomy obdobné jako u některých romských skupin. Projevovalo se malátností a neustálým pláčem. Pro jeho vyléčení bylo proto například v obci Sangurigaon zapotřebí podstoupit rituál opsání tří kruhů speciální směsí (popela, chilli a soli), jejíž zbytek se posléze vhodil do ohně. Dým z hořící směsi byl potom v některých lokalitách při kontaktu s obličejem postiženého dalším krokem tohoto rituálu, který byl ale vždy zakončen otiskem popelové tečky doprostřed čela uhranutého.

Stejně jako dómové ve sledovaných lokalitách dávali i někteří Romové na východním Slovensku dětem do postýlky nebo peřinky špičaté předměty (např. nůžky, jehlice apod.), případně svaté obrázky, které je měly chránit před vlivem zlých sil (Hajská, 2004). S tím jsem se osobně setkal i u kalderašských Romů, migrantů z Rumunska, na pařížském předměstí Saint-Denis. Ti nechávali při odchodu z domu u novorozence v peřince kovový předmět, který měl jejich přítomnost substituovat a dítě tak před zlými silami ochránit (Houdek, 2008). Dómové z obce Naukučijatál dávali svým dětem do postýlky pro ochranu před nepříznivými silami obrázky a modlitební knížky boha Hanumána, v obci Karkótak to byly naopak kovové špičaté předměty jako nůž apod.

U mnoha romských skupin bylo také dodržováno stigma rituální nečistoty rodičky, která nemůže po dobu šestinedělí vařit, uklízet a starat se o hosty (Hübschmannová, 1999a). Dómské ženy ve sledovaných lokalitách žijí ve většině případů po dobu jedenácti dnů po porodu s dítětem odděleně od zbytku společenství. Po dobu odloučení tyto ženy pečují jen o sebe a o dítě, nemohou se podílet na chodu domácnosti. Do značné míry je omezen i jejich kontakt s ostatními rodinnými členy, kteří s nimi mohou komunikovat jen z určité vzdálenosti, aby nedošlo k jejich rituálnímu znečištění.

4.2 Víra v revenanty

Podobnosti mezi romskými a dómskými zvyky najdeme i v rituálech kolem odchodu člověka z pozemského života a víře v revenanty a zlé síly obecně. Některé kmenové skupiny na indickém subkontinentu (tedy patrně i dómové) své zemřelé ještě donedávna pohřbívali do země (Briggs, 1953). Dá se předpokládat, že své mrtvé mnozí z nich začali pálit až s přijetím hinduismu. Jak totiž uváděli někteří moji ne-dómští konzultanti, byli dómové spolu s jinými deprivovanými skupinami označováni za ne-hinduisty (*non-hindus*), tudíž jim mimo jiné nebylo dovoleno modlit se v hinduistických chrámech. Podle naukučijatálských se prý věřilo, že vyznávají svá vlastní náboženství.

Jak Romové, tak dómové se obávají návratu svých zemřelých blízkých, kterému se snaží všemožnými způsoby zabránit. U dómů, mezi kterými jsem výzkum realizoval, byla patrně jednou z nejdůležitějších realizace pohřebních rituálů s ohledem na přání zesnulého příbuzného. Jeho oblíbené věci s ním měly být spáleny na pohřební hranici a jeho osobní majetek se patrně dále nevyužíval. V kontextu řady romských skupin se nebožtíkovy oblíbené předměty dávají spolu s ním do rakve. Pokud by si je rodina ponechala, chodil by blízké strašit (Hrdličková, 2004). Jeho majetek by stejně jako u dómů neměl být nadále využíván. V některých případech Romové dokonce opustili dům, který nebožtíkovi patřil. V již zmíněné komunitě kalderašských Romů v pařížském Saint-Denis jsem zažil situaci, kdy tamní Romové dřevěnou chatrč, která patřila nedávno zemřelému nebožtíkovi, společnými silami odnesli za hranice osady a dům tam zapálili. Vysvětlovali mi, že by ho už beztak nemohl nikdo jiný využívat (Houdek, 2008).

Dómové v období jedenácti dnů po kremaci připravují pro revenanta pohoštění, neboť věří, že kolem vesnice stále obchází. Někteří na zem rozsypávají písek nebo popel, aby v něm zachytili jeho stopy a přesvědčili se tak o jeho návštěvě (Briggs, 1953). Podobný zvyk praktikovali i někteří Romové na Slovensku, kteří popel sypali před práh domu zemřelého. Pokud v něm našli jakékoli otisky, věřili, že se revenant za rodinou vrátil (Hübschmannová, 2000). V obou kontextech dochází i k usmiřování zemřelých předků. Romové ze západočeského města Stříbra mi vyprávěli, že dodnes nechávají o velkých svátcích (zejména o Vánocích) spolu se zapálenou svíčkou pohoštění v rohu místnosti nebo na parapetu u okna. Někteří dómové pro ducha zemřelého chystají pod strom nebo na střechu domu pohoštění během jedenácti dnů od jeho smrti, které jsou oficiální dobou oplakávání. Vedle toho realizují každoročně rituál, během kterého svým zemřelým prostřednictvím obřadníka posílají peníze a potraviny. Zřejmě tím zajišťují jeho klidný odpočinek a snižují pravděpodobnost, že by se za rodinou vracel.

Podobnosti najdeme i v některých formách ochrany proti zlým silám. Na kremačním rániábghském ghátu jsem si během spalovacích ceremonií různých indických skupin všiml, že

mají nejbližší příslušníci rodiny oblečení naruby. Vysvětlovali to potřebnou ochrannou proti vlivu *bhútů* a jiných zlých sil. Hlavní truchlící v průběhu jedenácti dnů podle výpovědí některých konzultantů nosí oblečení naruby trvale. To může být i prevencí dopadu nadpřirozena na každodenní život. Romové na východním Slovensku například dětem oblékali šaty obráceně proto, aby byly chráněny před uhranutím (Hajská, 2004), případně i v obavě před *muly* (Hübschmannová, 2005).

4.3 Shrnutí

V dómské, potažmo indické, a romské kultuře najdeme mnoho dalších obdobných kulturních i sociálních paralel. Cílem tohoto článku bylo zejména seznámit čtenáře s oblastí, ve které jsem při svém výzkumu zaznamenal podobností nejvíce, tedy v oblasti magických praktik, rituálů a pověr. Je otázkou, nakolik jsou tyto praktiky a představy o existenci nadpřirozených sil a konceptu rituální čistoty pozůstatkem indického původu Romů, nebo nakolik jsou synkrezi kulturních prvků, které jejich předci přejímali od okolních národů, se kterými v průběhu staletí přišli do kontaktu.

Podobnosti bychom jistě mohli stejně nalézt i mezi Romy a dalšími etnickými skupinami. Přesto se domnívám, že zabývat se podobnostmi Romů se sociální skupinou, ze které pochází, je přínosné a může alespoň naznačit možné odpovědi na některé otázky týkající se kosmologie a magických praktik některých Romů. Relevantnost podobných srovnání nechávám na zvážení každého ze čtenářů tohoto deskriptivního textu, neboť by samotná taková diskuse vydala na nový a jinak zaměřený článek.

Literatura

- BENÍŠEK, Michael. 2006. Ke kořenům slova ROM. *Romano džaniben* jevend 2006. ISSN 1210-8545, s. 9 – 28.
- BRIGGS, George Weston. 1953. *The Doms and their near Relations*. Mysore: The Wesley Press. ISBN neuvedeno.
- CROOKE, William. 2003 [f. p. 1894]. *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*. Delhi: LPP. ISBN 978-1458809353.
- 2005 [f. p. 1896], (a). *Religion and Folklore of Northern India*. New Delhi: Rupa Co. ISBN 9781417949021.
- 2005 [f. p. 1896], (b). *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh* (Vol. 2/4). Delhi: LPP.
- DAVIDOVÁ, Eva. 1995. *Cesty Romů 1945 – 1989*; Olomouc: UP. ISBN 80-7215-234-3.
- 1988. Lidové náboženství trebišovských Cikánů – Romů koncem padesátých let 20. století, před rozpadem jejich tradiční komunity. *Slovenský národopis* (roč. 36, čís. 1.). ISSN 1335-1303, s. 93-103.
- ENTHOVEN, R. E. 1990 [f. p. 1924]. *The Folklore of Bombay*. New Delhi: Asian Educational Services. ISBN 978-8175365148.
- HAJSKÁ, Markéta. 2004. Křtem proti zlým silám. *Dingir – časopis o současné náboženské scéně* (Roč. 7, č. 1). ISSN 1212-1371. s. 13 – 15.
- HOUDEK, Lukáš. 2008. Kalderašští Romové na předměstí Saint-Denis. *Romano džaniben (ňilaj 2008)*. ISSN 1210-8545, s. 102 – 113.
- HRDLIČKOVÁ, Lucie. 2004. Smrt a pohřeb u Romů. *Dingir – časopis o současné náboženské scéně* (roč. 7, čís. 1). ISSN 1212-1371, s. 19-21.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. 1972. What can sociology suggest about the origin of Roms. *Archiv orientální* (1972/40/1). s. 51-64.
- 1999 (a). Několik poznámek k hodnotám Romů. In *Romové v České republice*. Praha: Socioklub. ISBN 80-902260-7-8, s. 16 – 66.
- 1999 (b). Od etnické kasty ke strukturovanému etnickému společenství. In *Romové v České republice*. Praha: Socioklub. ISBN 80-902260-7-8, s. 115 – 136.
- 2000. K počátkům romských dějin. In *Černobílý život*. Praha: Gallery. ISBN 80-86010-37-6.
- 2005. Viera v mula u slovenských Rómov. *Slovenský národopis*. (2005, roč. 53, čís. 2). ISSN 1335-1303, s. 172-204.
- KAUSHIK, Meena. 1976. The symbolic representation of death. *Contribution to Indian Sociology* (1976, Vol. 10 No. 2). s. 265 – 292.

- LÁZNIČKOVÁ, Ilona. 1999. Tradiční rodinné vztahy, obřady a obyčeje. In *Romové – Tradice a současnost*. Brno: Muzeum romské kultury. ISBN 80-7028-141-3.
- MISRA, V. N. 2001. Prehistoric human colonization of India. *Journal of Biosciences* 26 (4 Suppl., 2001). ISSN 0250-5991, s. 491–531.
- RISLEY, Herbert. 1999 [f. p. 1915]. *The People of India*. New Delhi: Asian Educational Services. ISBN 978-8120612655.
- SINGH, K.S. 2002. *The Scheduled Castes (revised edition)*. New Delhi: Oxford University Press. ISBN 978-0195644449.
- SHARMA, R. S. 1990. *Sūdras in Ancient India – A social history of the lower order down to circa A. D. 600*. Delhi: Motilal Banarsidass. ISBN 978-8120807068.

— Ladislav Tavalí



| Ladislav Tavalí / Bratislava 2010 |
Foto: Lukáš Houdek |

Celá řada romských spisovatelů se chystá napsat „první romský román“. Někteří o tom jen hovoří, jiní jej možná / snad mají už připravený doma v šuplíku, a pak jsou i tací, jako Ladislav Tavalí, kteří romány píší a vydávají, jen se o nich neví. Lze se jen dohadovat, proč je Ladislav Tavalí a jeho tvorba téměř neznámá, přestože např. vydávání jeho knih finančně podporuje slovenské Ministerstvo kultury. Z hlediska rozvoje psané romštiny jsou přitom jeho knihy o to zajímavější, že je píše na Slovensku (a v dosud publikované romské literatuře) méně zastoupeným maďarským dialektem romštiny.

Ladislav Tavalí se narodil v roce 1948 v malém slovensko-maďarském městě Sládkovičovo (okr. Galanta), kde prožil dětství, než odešel na studia do Roudnice nad Labem. Ta však pro nemoc nedokončil, vrátil se na rodné Slovensko a vyučil se soustružníkem. V jednadvaceti letech

se oženil a narodily se mu tři děti. Těžce jej zasáhlo, když mu po dlouhé nemoci zemřel nejstarší jednadvacetiletý syn Ladislav. V roce 1990 se Ladislav Tavalí vrátil do rodného Sládkovičova.

*Knihy začal psát až po odchodu do penze. Jeho prvotina O rat pe naparudol – Nemenná krv vyšla v roce 2007. Od tohoto roku křtí Ladislav Tavalí každý podzim na městském úřadě ve Sládkovičově svoji novou knihu. V roce 2008 povídky Romane čhavórengero dživibe – Život rómských dětí (z této sbírky jsme také vybrali následující ukázkou), v roce 2009 román Šúko taj i Apolka – Šúko a Apolka a v roce 2010 první díl plánované trilogie O grasta vaš o kamibe – Kone za lásku.¹ Jak ná-
zvy napovídají, Tavalího knihy vyšly v romské i slovenské verzi, v autorově vlastním překladu.*

1 V sekci Recenze / Anotace najdete kromě recenze A. Scheinostové na knihy *Šúko a Apolka* a *Život rómských dětí* i reakce dvou romských spisovatelů – Janka Horvátha (*Život rómských dětí*) a Hildy Pášové (*Kone za lásku*).

U příležitosti posledního křtu nahrála s Ladislavem Tavalim Eva Zdařilová následující rozhovor, který přepsala a přeložila Zuzana Bodnárová.²

Has adaj Sládkovičovoste čirla vareko, ko džanelas te vakerel pal o dada, sar pes dživelas čirla, abo ko džanelas te vakerel paramisa?

T'akán má náne, akán mandar jék-duj džéne hi adaj phuredera. De adaj sléhi. Ande mo valasavo keňvo me írinav pal o phuro Mucika. Hat odá asé vakerlahi, hoď még te o bare manuša, kotora manuša rezdanahi, de avka daranahi. Ój peske ári alaklahi akárso. Te genen taj te írinen na džanlahi, de láche džanlahi te vakeren.

The andre tiri famel'ja vareko vakerelas?

Hat mro dad odá džanlahi te vakeren, te asé paramissa phenlahi, hoď odona paramissa ikerlahi te jék kurko. Mer akkor sakana maklahi leskero dumo valako, te akkor odola paramiske ostan avka kerlahi vígo, hoď áver dí te aven te megin makhen leskero dumo, hoď vakerla lenge papale.

Hát sa avka, hoď te duj kurke ikerďa jék paramisi. Ój ári peske alaklahi odá, so kamlahi. Hat sar čhavóre még bešasahi taj lošanasahi, hoď so vakerel. Na ssáhi még ni televízió, ni rádió, ta hat odá örómoha šunasahi.

Má akán me amare čhavóreske vakerav taj kethán vakerav sako jako. Ój kamel le te šunen. Me meg lošnav, hoď džanav leske te phenen valaso.

Hát but leske genas, t'ój peske genel, taj me leske vakerav paramisi anglo sovibe, taj raťťaha iš onďa avel uze mande taj mielót džal andi iškola, hat phenav leske valaso. Kamel te šunel, so vakerav.

Savi literatura gend'al, kana salas terno?

But sakofélíko gend'om. Kana čhavóro ssomahi, čhavórikane keňvi genáhi. Akkor phiravnah' andá Bolíviatar taj Čillestar sakefélíke pal o indiáňňa.

Zolaskero kőňvi genáhi, Štendhaloskere keňvi kamáhi te genen. Legfeder kamáh'-adale Francion. Adalen andi iškola iš mange phenenahi. Adana bare lače kőňvi írinnahi. Čak odona phare kőňvi sléhi. Kamplahi te phageren tut, so adaleha kamel te phenen. Ča odá

² Při zápisu tzv. maďarského dialektu romštiny jsou zachována jeho veškerá specifika. Jedním z nich je i tykání – pan Tavalí nebyl zvyklý na vykání v romštině – romský text tuto praxi zachovává, nicméně u českého překladu se držíme českého úzu, tedy vykání starším, váženým či neznámým osobám.

Žil ve Sládkovičovu dřív někdo, kdo uměl vyprávět o předcích, o tom, jak se dřív žilo, nebo kdo uměl vyprávět pohádky?

Ted' už ani ne, jen pár lidí je tady starších než já. Ale byli tady tací. V jedné své knize píšu o starém Mucikovi. Ten uměl vyprávět tak, že se velcí i malí třáslí strachy. Vymyslel si cokoli. Číst a psát neuměl, ale uměl dobře vyprávět.

A ve Vaší rodině někdo vyprávěl?

Můj otec. Ten uměl vyprávět pohádky, které vyprávěl i týden, než je dopověděl. Tehdy mu totiž vždycky někdo masíroval záda, a proto ty pohádky zakončoval tak, aby mu na druhý den přišli znovu namasírovat záda, že bude vyprávět dál.

A tak se stávalo, že jedna pohádka trvala i dva týdny. On si vymyslel, co chtěl. No a my jsme jako děti seděly a hrozně nás to jeho vyprávění bavilo. Nebyla ještě televize ani rádio, tak jsme jeho vyprávění moc rádi poslouchali.

Já ted' zase vyprávím našemu malému, říkám mu všechno možné. Rád poslouchá. A já jsem rád, že mu ještě něco umím říct.

Hodně mu i čteme, také si čte sám, a já mu vyprávím pohádku před spaním a taky ráno – přijde ke mně a předtím, než jde do školy, mu nějakou řeknu.

Jakou literaturu jste četl jako mladý?

Četl jsem všechno možné. Když jsem byl dítě, četl jsem dětské knihy. Tehdy přivezli z Bolívie a z Chile všelijaké knihy o Indiánech.

Četl jsem knihy od Zoly, rád jsem četl Stendhala. Nejvíc jsem měl v oblibě Francouze. Mluvílo se o nich také ve škole. Napsali ty nejlepší knihy. Jenomže na čtení byli nároční. Muselo se hodně přemýšlet, co tím chce říct. Ale to už je dávno, co jsem takové knihy četl. Ted' už nečtu, už ani nemám na čtení náladu, raději píšu.

má čila ssa kana asé genáhi, akán má na genav, má nán man ni vója úze káj te genav, taj feder hi kana írinav.

Mek pametines, sar chudňal te írinel?

Perse. Hat nasválo úňom, taj phenav: „So me khére kerá, diliňuvá! Aaa,“ phenav, „akkor íriná pal me čhajórja.“ Odoná akkor sléhi le duj-trin beršike. Pal lende ando éšőno kőňvo írinav, odoleha kezdinel. De ostan préku le írinďom taj írinďom pal mro čhavóripe. Taj hat avka kezdinďom te írinen.

Na ssomahi úze siklo, hod' bešingerá khére. Na džandom, so kerá. Ta važdá phendom, hod' lav mange te írinen. Kana terno ssomahi, igen but gendom, taj sakana phenáhi: „Hat so h'adá, adá te me džanav te írinen, adá náne ništ.“ Taj te n'úňomáhi nasválo, šaj hod' ni na liňomáhi nikana te írinen. De avka site ári hasnindom odá dí.

Kana rado írines?

Sako raťťaha upp'ušťav taj még sako sovel, me má bešav taj má írinav. Kana upp'ušťen o butera sa, i romni kerel kávėja, urďavel ole čhavóre, džal andi iškola. Me megin téle bešav, megin írinav. Dži ko eňňóri adá avka kerav. Pal o eňňóri man urďav, džav mange ári, dži ki jék óra oddá-ri ssom. Pale avav khére, te ost má ni na džav ári. Si avka niha ráti iš írinav, valakana čak.

Tu írines but tire dživipnastar, na?

Ha, me so írinav sako jako andar mo dživipe avel ári. Hat odá ári pravel o manuš pe jakha, dikhel so hi, taj pal odá írinel. Čak kampil láche te dikhen taj alakhes sakana, hod' káj so kampil te írinen. But džéne phenen mange: „Na džanav uppe t'aven, pal kaste írines.“ T'akkor na phenav lenge, hod' odá ári hi alaklo. Mukav le taj lošanav, kaj no akkor láche le írinďom.

Ando éšőno írinav pal odá, kana me čhavóro ssomahi, taj ando dújto írinav pal o čhavóre. O trito, odoj írinav má pal i romni taj pal o rom, taj pal o phúre, taj pal i búti, taj sar dživen ole gádženca.

A so pr'oda phenda tiri romňi abo tire cháve, boj írines?

Legáňgal mi romni phenda: „So keres?“ „Hat so kerav? Írinav.“ „Savo dilinipe má odá óla, so tu írines, t'odá niko ni na genla.“ De ój ni na genda le dži akánig, na genel ni jék.

Mo chá ánde dikhel, jék duj lila genel taj ost má na genel. Le ni náne dí upp'odá, káj te genel. Ój bašavel taj sako dí džal ári Béciste.

Ještě si pamatujete, jak jste začal psát?

Samozřejmě. Onemocněl jsem a říkal jsem si: „Co budu doma dělat, já se zblázním! Aaa,“ říkám, „tak budu psát o svých dcerách.“ Tehdy měly dva nebo tři roky. V první knize píšu o nich, tím to začíná. Ale potom jsem to dopsal a začal jsem psát o mém dětství. No a tak jsem začal psát.

Nebyl jsem zvyklý vysedávat doma. Nevěděl jsem, co dělat, proto jsem si řekl, že začnu psát. Když jsem byl mladý, hodně jsem četl a vždycky jsem si říkal: „Co je na tom, to bych napsal i já.“ Ale kdybych nebyl onemocněl, možná bych nikdy psát nezačal. Musel jsem ale nějak využít ten čas.

Kdy rád píšete?

Každý den vstanu a když ještě všichni spí, já už sedím a píšu. Když se všichni probudí, manželka uvaří kávu, obleče kluka, ten pak jde do školy, já zase sednu a píšu. Takže tak nějak do deváté. Po deváté se obleču, vyjdu ven a až do jedné jsem venku. Potom se vrátím domů, no a potom už ani nejdu ven. Občas píšu i v noci, ale to jen málo.

Vy hodně píšete podle svého života, že?

To, co píšu, vychází všechno z mého života. Člověk otevře oči, dívá se a o tom píše. Stačí se dobře podívat a vždycky najdeš to, o čem je potřeba psát. Hodně lidí mi říká: „Nemůžu přijít na to, o kom jsi to psal.“ Neříkám jim, že je to vymyšlené. Nechám to tak a těším se z toho, že jsem to dobře napsal.

V první knize jsem psal o tom, jaké to bylo, když jsem byl dítě, v druhé píšu o dětech. V třetí už píšu o dospělých a o starých lidech, o Romech, o práci, o soužití s gádži.

Jak na vaše psaní reagovala vaše rodina, manželka a děti?

Manželka mi povídá: „Co to děláš?“ „Co bych dělal? Píšu.“ „Prosím tě, k čemu taková blbost bude, stejně to nikdo nebude číst.“ Dodnes nepřečetla ani jednu z mých knih.

Můj syn se do toho koukne, jednu nebo dvě stránky si přečte, dál už ale ne. On na to ani nemá čas. Hraje a každý den jezdí do Vídně.

Ta ko hi peršo, ko genel, so írines?

Adá štárto kõňvo line te genen amare tikne čhajórja. De hat má tikne, hat má čhaja hi le, de-šeňňa taj dešofto beršike. Asan, mer hat si odoj čepo asó, so má phurederege. Akán te mange láche perel, kana šunav, hod' adá lenge teccinel, adá lácho hi.

Kana ári ája mo legangluno keňvo, hat legedom le jékeske, pal kaste írindom: „Le, gen, so hi odoj, so na!“ Taj odoj but hi írime pal leste. Ando éšóno keňvo Pučúri hi leskero ánav, čoro má múja. Ój, még n'ája ári mo keňvo, taj ój má morginlahi: „Ha so adá kamel te keren, ko hi lo, so hi lo? Asó khulalo Rom hi, sar me ssom, ta so kamel te írinen?“ Taj kana genda o keňvo, bizoň téle čalada po šero: „Ništ na phendom.“ Patáňa, hod' valaso írindom.

Kaske írines? Le Romenge abo le gadženge, abo sodujenge?

Romenge adá írinav. De na hajinav te o gádže iš le genen. Te kamav odá, nek genen le o gádže, nek dikhen save ssam, ko ssam. Mer o gádže čak dikhen amen, de na džanen, ko ssam. Avka, hod' me le írinav Romenge taj kamav, kan'o gádže iš le genen. Nek džanen valaso pal amende.

Andre savi čhib írines peršo?

Hat kana téle bešav, sar mange láche perel. Te avka, hod' románe lav te írinen, taj kana kíso h'o cilo keňvo, taj akkor ando serviko le írinav. Vaď írinav servika, pale andi romani čhib le írinav. Sa jék mange sar. Sar bešav téle, savi bast hi man téle te bešen, sar man hajovav.

No a has vaš tuke pháro te írinel romanes?

Na, hat tuke pháro hi čehika te írinen? Upp'odá náne ništa. Dik, mre keňvi, save hi. Sar vakerav, avka le írinav. Man niko na sikjarda te írinen. Me astardom, liňom taj írindom.

Phenen „romani gramatika“, savi hi „romani gramatika“? Hat dik, so me írinav taj sar írinav taj ári les ándar, hod' adá čak lácho hi. Hat me legalább avka írinav, sar me gindinav, hod' lácho hi.

Savoro tuke prethoves korkoro?

Nikaske ni na dáhi odá kerel le mange. Odá čak me site keráhi, mer me džanav, so kerav, taj ko džanel, hod' so kamlahi onda te keren. Taj me avka džanav, hod' adá me kerdom, taj odá avka hi, sar me le kamav te keren.

Kdo tedy čte jako první to, co napíšete?

Tu čtvrtou knihu začaly číst naše malé holčičky. Tedy malé – už jim je devatenáct a osmnáct. Smějí se, protože jsou tam i takové věci, co jsou pro starší. A mně to dělá taky dobře, když slyším, že se jim to líbí, že je to dobré.

Když vyšla moje první kniha, vzal jsem ji a dal ji jednomu chlapovi, o kterém jsem v ní psal. Je tam toho o něm dost. V první knize se jmenuje Pučúri, chudák už zemřel. „Na, přečti si, o čem se tam píše!“ On totiž, a to tu knihu ještě ani nevydali, a už mručel: „Tak co ten ze sebe dělá, kdo si myslí, že je? Prd! Stejně jako já, tak co chce psát?“ A když tu knihu přečetl, praštil se do hlavy: „Nic jsem neřekl!“ Pochopil, že jsem něco dokázal.

Pro koho píšete? Pro Romy, pro gádže, nebo pro všechny?

Já to píšu pro Romy. Ale nevadí mi, když si moje knihy čtou i gádžové. Chtěl bych, aby si to gádžové přečetli, aby viděli, co jsou Romové zač. Protože gádžové na nás jenom koukají, ale neví, kdo jsme. Takže já píšu pro Romy, ale jsem rád, když to čtou také gádžové. Ať se o nás něco dozví.

Když už píšete, v jakém jazyce začínáte psát?

Jak se mi v dané chvíli chce. Stává se, že začnu psát romsky, a když je hotová celá kniha, tak ji přepíšu slovensky. Nebo píšu slovensky a potom to přeložím do romštiny. Je mi to jedno. Podle toho, jakou mám náladu, jak se cítím.

A bylo pro vás těžké psát romsky?

Ne, je snad pro tebe těžké psát česky? Na tom nic není. Podívej se na moje knihy. Jak mluvím, tak i píšu. Mě nikdo romsky psát neučil. Chytil jsem tužku, začal jsem a psal jsem.

Říkají „romská gramatika“, jaká je „romská gramatika“? Tak se podívej na to, co píšu a jak to píšu, a pochopíš z toho, že to musí být správně. Alespoň já píšu tak, jak si myslím, že je to správně.

Všechno si překládáte sám?

Nikomu jinému bych to ani nedal. To můžu dělat jenom já, protože sám vím, o čem píšu. A kdo ví, co by tam kdo chtěl přidat. Takhle jsem si jistý, že je to napsané tak, jak to chci mít já.

A tu gendäl varekana vareso, varesave ávre autoristar, so írinda vareso romanes?

Me románe čak odá gendom, so dikhes adaj, adá *Čalo vodi*. Amen le ávresar phenas, amen phenas „čáli“. Ketháne kamplahi te bešen ole Romenge, butera Romenge áthar, óthar, te okothar taj adí čhib kamplahi te – ári te puculinen. Dikhes, adá taj má ungrika hi, „puculinen“. Adí ári kamplahi te šužaren taj ostán ári la te den sar i romani čhib. De avka ári ssáhi dime adí serviki romani čhib. Ári vičinde, hod' i romani čhib savi. Ta bizoň kamáhi te džanen, ko odoj sáhi taj ko adá mukja. Amenca ungrike Romenca niko ni na džanada, so hi. Me ni na džandom, so óla. Čak má akán ando televizió dikháhi, so hi.

Vakeren o Roma Sládkovičovostar mek romanes?

Adaj sa vakeras románe. T'ando gav te lenca alaľhovav, románe lenca vakerav. Si adaj asé, ko servike Roma hi, taj amáro ungriko Rom liňa, taj ój na džanel románe, ta servika lenca vakerav vad' ungrika.

De si but džéne má asé, ko na sikjaren ni pumare čhavóren, mer na džanen ni ón. O phúre ári múle, te adana térne má odona... Adí čhib má džal ando naššibe. Taj adá važdá me avka írinav, kaj te na našjol.

No ta vaš tuke hi romaňi čhib vareso, so kampil te ochraňinel?

Kampol odí čhib, mer odí ma dajakeri čhib hi. Kana lépinav uppe ma dajakeri čhib uppe, so ssom akkor, ko ssom? Me Rom som taj mi daj Rom sáhi, hat akkor soske naštig dživav avka te me sar ój? Te latar siklíňom te vakeren. Ój man halaďa, kana tikno ssomahi, pijaďa, ha ój man bárdarda uppe. Hat te na džanav lakeri čhib? Ta káj sam akkor? Asó manuš ko pi dakeri čhib čhidel, odá ni náne manuš.

De si avka, hod' si daj taj dad, ko na kamel, te džanel románe leskero čhavo. Ha soske? Te na džanen, hod' Rom hi? Ha má so? Merla sar gádžo vad' sar Servo vad' sar Ungro? Rom áchola, sakana Rom óla.

Gondol'ines, te gádžo írinel romanes, hoj kerel romaňi literatura?

Na, mer o gádže čak dikhen amen, de na pindžaren amen. Šaj lošanes leske, sar adá gádžo láche džanel románe! De na hajol ništa ande peste, ój náne Rom. Me te vaš adá liňom te írinen, kaj te džanen, hod' ko h'o Rom. Mer ón odá na džanen, taj kethán írinde sako dilinipe pal o Roma.

Četl jste někdy něco od jiného autora, který píše romsky?

Jenom to, co vidíš tady, tu *Čalo vodi*. My to říkáme jinak, my říkáme „*čáli*“. Bylo by zapotřebí, aby se Romové sešli a bylo by zapotřebí ten jazyk – *vypucovat*. Vidiš, to už je maďarsky, „*puculinen*“. Měli bychom romštinu *vyčistit* a vydat to jako romský jazyk. Už takto vydali slovenskou romštinu. Tak vyhlásit taky, jaký je romský jazyk. Opravdu bych chtěl vědět, kdo tam byl a kdo to povolil. Nám, maďarským Romům, nikdo nedal ani vědět. Já jsem ani nevěděl, co se chystá. Jenom jsem to potom viděl v televizi.

Mluví Romové ze Sládkovičova ještě romsky?

Tady všichni mluvíme romsky. Když se sejdeme ve vesnici, mluvíme romsky. Jsou tady slovenští (*servika*) Romové, kteří si vzali naše maďarské Romy. A když někdo neumí romsky, tak s ním mluvím slovensky nebo maďarsky.

Ale je už hodně takových, kteří své děti romsky neučí, protože ani oni sami neumí. Starší vymřeli, no a ti mladí už... Ten jazyk už postupně vymírá. A tu knihu jsem napsal proto, aby nevymřel.

Pro vás je tedy romština něco, co je zapotřebí chránit?

Ten jazyk je důležitý, protože je to má mateřština. Když bych šlapal po své mateřštině, tak co bych pak byl za člověka? Já jsem Rom, má matka byla Romka, tak potom proč bych nemohl žít tak jak ona? Od ní jsem se naučil mluvit, ona mě krmila, když jsem byl malý, ona mě vychovala. A nemám umět její jazyk? Kde to potom jsme? Člověk, který odhodí jazyk své matky, ani není člověkem.

Jsou rodiče, kteří nechtějí, aby jejich dítě umělo romsky. Ale proč? Nebudou snad lidé vědět, že je to Rom? Zemře jako gádžo, jako Slovák nebo jako Maďar? Zůstane Romem, vždycky bude Romem.

Myslíte si, že když gádžo píše romsky, tvoří romskou literaturu?

Ne, protože gádžové se na nás jen dívají, ale neznají nás. Může tě potěšit, jak dobře ten gádžo romsky umí! Ale v sobě nic necítí, není to Rom. Já jsem začal psát také kvůli tomu, aby gádžové poznali, kdo Romové jsou. Protože oni to nevědí, napsali o Romech samé hlouposti.

| Ladislav Tavalí při křtu své knihy
Kone za lásku spolu s Alicí Dömötörovou,
svojí učitelkou ze základní školy,
která jej v literární tvorbě podporuje /
Sládkovičovo 2010 |
Foto: Eva Zdařilová |



*O grasta vaš o kamiben, oda hi keňva, so adad'ives predstavines le manušenge. Šaj phenes, pal sos-
te hiňi?*

Hat odá pal o kamibe hi. O gádžo kamel la romana čhaja taj uppe la kerel. Taj leskero dad
ostan leske odá phenel: „Na lela, mer Rom mange na kampil ando kher!“ T'akkor na džanel
ništa áver, mukel pa piráňa, taj i piráni bare péreha džal ando Čehiko. Pal adá o cilo keňvo.

Írines áver keňva?

Akán még náne le ánav. De o éšőno ríso má írime hi mange. Akán le javítinav. Si man, ko
man sikjardá andi eňňati iškola, akán sako keňvo mange ój redukálinel. Igen džuvlóri hi odí.
Eftavardeštajpándžberšiki hi li. Má butvar lake phendom: „His me má andar tutar romana
džuvja kerđom.“ Ój lošanel taj asal t'ój uppe. Me má čila avka mukjomáh'íš. De ój phenel:
„Ma! Site írines. Ma terédin nisar, tu čak írin!“

Dnes představujete knihu Koně za lásku. Můžete prozradit, o čem je?

Tak ta je o lásce. Gádžo miluje romskou holku a přivede ji do jiného stavu. Jeho otec mu ale řekne: „Za ženu si ji nevezmeš, Cikánku v domě nechci!“ A tak nemůže udělat nic jiného, než že tu svou dívku opustí, a ona pak s velkým břichem odjede do Čech. A o tom je celá ta kniha.

Píšete další knihu?

Ještě nemá název. Ale už mám napsanou první kapitolu. Teď ji opravuji. Mám učitelku, která mě učila v deváté třídě, a ta mi všechny knihy rediguje. Je to velice dobrá žena. Je jí pětasedmdesát. Už víckrát jsem jí říkal: „Vždyť já jsem z tebe už udělal Romku.“ Těší ji to a také se tomu směje. Já bych už dávno býval psaní nechal. Ale ona říká: „Ne! Musíš psát. Ty se o nic nestarej, jenom piš!“

Mucika¹

Ando Péro uze hanig, feder phendlo hanigjaha vizavo, džalahi ánde dromóro. Odole dromóreske, uppo so dúj epaša kheróre terdonahi. Odoj bešenahi o legbutera Roma, so ando Péro sléhi, jék thaneste. Valaso asó buter ni na sáhi ando Péro. Buka mórune kheróre sléhi. Ko ando jék kheróro bešelahí, ko ando dúj. Kas dúj kheróre sléhi, odá má čepóro feder džívelahi, sar ko ando jék sáhi. Buter than len sáhi, feder resenahi. Legánglel, te ola hanigjake dumoha terdosahi, uppo čačo – jobno epaš, o phuro Izó bešelahí. Leskeri romni, Mariš néna taj leskere dúj čháve. O phureder, kas Gažiske akharenahi, romňa liňa. Ole Aladáriskera čahja, ola Hilda liňa. O dújto, kas Janiske akharen, čhá hi lo. Lengero dad, lavutári sáhi.

Vizavo lenca, uppo pe stungo – balno epaš, o Tompa bešelahí pra romňaha, ola Ilušaha taj štár čhavórenca. O Tompa, odá cimbalmoši sáhi. Adana hi o dúj kheróre, so leganglune hi, hanigjake vizavo – jakhenca vorta. Džasa upre, ole čače – jobne epašeha. Uzo Izóngere o Reži bešelahí, Mariš nénakero pral. Leskera romňa trín čhavóre sléhi.

Uze lende bešelahí leskeri dújti phen. Štefánike la akharen, pándž čhavóre hi la. O Čidali sáhi lakero rom. Uze lende bešelahí o Mucika pra romňaha, kas Viktorake akharenahi. Efta čhavóren adana bárdarde uppe. Ki lende bešelahí te lenger a čhajakeri čhajóri, kas Štefikake akharen. Sar čhavóre, Kocake la akharasahi, sar le šundám lengerendar. Ki lende bešelahí lengeri čhaj, i Margita. Má romeste sáhi. O Čekani sáhi lakero rom, ole Bóžiskero čhá. Dúj čhavóre len sléhi. Te ketháne len genas, uzo Mucika bešenahi legbuter džéne.

Pal o Mucika bešelahí o Miháli taj i romni, kas Máriaake akharenahi. Adalen jék čhavóro sáhi. Jóžiske le akharenahi. Feder le pindžarasa pal leskero ánav: Džolo taj Ďerek. Lenca džívelahi ole Miháliskero dad, o Dudáši. O phuro Dudáši sar lukesto, husári sáhi. O gra le ola meňatar teleder danderďa. Kana leske ánde sasťiňa, uzar o lukesti le khére bíchade. Jevende andi rajba bútarelahí. Lavutári sáhi te adá. Bráčoši. Leskero čhá, o Miháli, uppe lavuta bašavelahi. O čhavóro, o Jóži, uppe tikni bégóva síkjolahi.

Uze lende bešelahí ola phura Karolakeri čhaj, i Aranka. Adala trín čhajórja sléhi. Lakero rom o Šinna hi. Pal lende má na bešelahí niko. Džas pále uzo Tompangere. Adana

1 Povídka Mucika prošla před publikací v *Romano džaniben* jazykovou korekturou. Oproti původnímu zápisu autora (zveřejněném v knize *Život romských dětí*) udělala redakce několik zásahů v souladu s morfologií romského jazyka. Superlativní přejatou předponu *leg* píšeme dohromady s adverbii a adjektivy (*legbutera* místo *leg butera*) stejně jako se slovem spojujeme předponu u neurčitých zájmen (*akárkas* místo *akár kas*), naopak zápornku od sloves oddělujeme (*na bešelahí* místo *nabešelahí*). Ze zápisu byl odstraněn i vliv slovenského pravopisu, y bylo nahrazeno i a byla vyznačena palatalizace (např. *poťinibe* místo *potinibe*).

Mucika

V osade, kde bola studňa, sme sa postavili k tej studni chrbtom. Videli sme uličku medzi domčekmi. Bola dlhá asi päťdesiat metrov. Tam bývalo najviac Cigánov–Rómov v tých časoch. Nič takého v osade viacej nebolo. Bola to jediná ulička v osade. Skoro celá bola postavená z nepálenej tehly. Ľudia, čo tam žili, bývali v jednej-dvoch izbičkách. Kto mal dve izbičky a nebolo ich veľa, žilo sa im lepšie. Mali viac miesta pre seba. Ako prvý v uličke býval starý Izó, dvaja synovia a manželka Mariša. Starší syn sa volal Gaži a mladší Jani. Gaži bol ženatý. Vzal si za ženu Aladárovu dcéru Hildu. Mali spolu tri deti. Jani bol ešte slobodný. Neskôr sa tiež oženil. Starý Izó bol huslista.

Oproti nim, po ľavej strane, býval cimbalista Tompa a jeho žena Iluša. Mali štyri deti. To sú prvé dva domy uličky. Pôjdeme hore uličkou, po pravej strane. Ako druhý býval Reži, starší brat Izóho ženy. Jeho manželkou bola Mídi, ktorá mala tri deti. Vedľa nich bývala Režiho mladšia sestra, Štefáni. Mala päť detí. Jej manželom bol Čidal. Kontrabasista. Pri nich býval Mucika, o ktorom bude reč. S manželkou Viktorou vychovali sedem detí. Okrem svojich detí vychovával aj svoju vnučku až do sedemnástich rokov. Tá potom odišla do Čiech k mame. Štefka sa volala. Bolo to krásne dievčisko.

S Mucikom býval aj jeho zať, Čekaň. Jeho ženou bola Margita, jedna z dcér Muciku. Mali spolu dve deti. Doma býval v tom čase slobodný syn, Gerkó a slobodná dcéra, Mariša. Ich susedom bol starý Mihál so ženou Márikou. Mali syna jedináčka. Mihál bol huslista. Jeho syn Jožko sa učil na violončelo. Žil s nimi aj Mihálov otec, starý Dudáš. Slúžil u husárov, po kiaľ sa mu kôň nezahryzol do chrbta. Aj to bol muzikant. Violista. Ako posledný v tomto rade býval Šinna. S manželkou Arankou a tromi dcérami. Aranka bola dcérou starej Karoly.

Vrátíme sa dopredu. Vieme, ako prvý býval Tompa. Jeho svokra Čóka mu bola susedkou. Čóka sa volala Annuša. Bývala tam s ňou dcéra Rúži, vydatá, a syn Reži, slobodný. Dcéra sa odsťahovala do Karlových Varov. Keď sa oženil jej syn Reži, odišiel aj on bývať k manželke. Starká bola vdovou. Žila potom až do smrti s dcérou Ilušou.

Za nimi býval Mucikov brat, Bumberdó. Jeho pravé meno je Šándor. Keď budeš hľadať Cigána–Róma, najskôr ho nájdeš podľa prezývky. Medzi Tompom a Bumberdovým domom bola vynechaná medzera. Asi tak jeden meter. Ako deti sme tam veľakrát behali. Aj Bumberdó bol huslista. Ďalej bývala stará Karola, jej manžel Dani báči. Kontrabasista. S nimi bývala jej dcéra Hermuša, jej manžel Api a ich tri deti. Syn Józsi, dcéra Oli a najmladší syn Tibor. Keby niekto hľadal Jozefa Reindla, dlho by to trvalo. Keď však hľadajú Apiho, každý hneď vie, o kom je reč.

bešenahi ánglal, sar má sáhi írime. Pal o Tompangere bešelahi leskera romňakeri daj, i phuri Čóka, kaske Annuša hi lakero ánav. Uzo roma sigeder alakhesa akárkas, te leskero čúfko ánav phenesa. I Čóka pra dújta čhajaha, ola Rúžiha taj ole čháveha, ole Režiha dživelahi. I Rúži romeste sáhi. Phirada pet óthar te bešen ando Čehiko. Karlove Variste. I phúri phivli sáhi. Pale ári sáhi muklo maškar o khera than, na cilo méteri. Sar čhavóre odoj náškerasahi. Pal i Čóka taj pal o ári mukibe o Bumberdó bešelahi, ole Mucikaskero pral. Phuro chá. Pal o Bumberdó i phuri Karola bešelahi. Laha bešelahi lakeri čaj, i Hermuša, pre romeha. Lakereskerom ánav Api hi. Te valako rodelahi ole Reindli Jóži, but džéne site phagerenahi pumaro šéro, ko hi odá. Te rodna ole Api, sako rekten džanela pal kastar hi álav. Dúj čhavóre taj jék čhajóri hi len. Lenca dživelahi te lengero papu, ola phura Karolakero rom, o Dani bátó. Adá barboráši – bégéši sáhi. Pale bešenahi o Pocikongere. Adalengero ánav Kurina hi. Kurina Rudi taj i romni, kas Annušake akharenahi. Ofťo čhavóren bárdarde uppe. Adá na ssáhi lavutári ni jék.

Dži pálal, pal o Rudi bešelahi o Pišta. Adale sako sar Koro Pišta pindžarelahi. Leskeri romni, i Jolána, šó čhavóren bárdarda uppe leha. Áthar úňa ári lime o Mucika, pal kaste óla írime. Pháro sáhi pal o háburú te dživen. Na čak ole Romenge, te ole párnenge. Sako dživelahi sar džanelahi. Ko feder, ko na. Ko uzo cégo búťarelahi, dživelahi andar odá poťinibe so óthar anelahi. Važdá sáhi ole lavutáronge feder. Anenahi lóve te andar o bašajibe. Dúj poťinibja, dúj poťinibja hi. Buter hi sar o jék.

O Mucika, odá na džanda te sikjon buter sar jék d'íli. Kana sveco sáhi, o lavutárja džanahi te bašaven uzo bare prósti, kas sáhi sakojako. Bále, gurumňa, grasta, papiňa, kaňha taj o Dél džanel so áver. Ole Mucika site pumenca ledženahi, o prósti le akharenahi. Ój odola jék d'íjaha džanelahi ole gádženca i bari perhas te keren. Taj káj o Roma sléhi, odoj te perhas sáhi. Maškar amare roma sléhi te bare lavutárja. Odolenge téle sáhi írime uppo cilo berš so taj káj bašavena. Bijava bašavenahi, mulaččági bašavenahi, báldi bašavenahi. Kana uzo raja sáhi valaso, akharenahi len te bašaven. Biste romani lavuta na ssáhi ništa kerdo. Kampíňa sakija.

Čoro Mucika, pra jék d'íjaha uppo bašajibe níma našťig pet phagerelahi. Uzo cégo búťarelahi. Uppe pet urďelahi avka sar o butera Roma, ko ando cégo búťarenahi. Na sléhi and- ondá dí monterki. Odá čak pale úňa. Linajeskero dí uppe lenahi o Roma páрно gad, kali holev taj kale prengere. Adá sáhi sake Rome. Te o lavutárja adá lenahi uppe. Te valakas tal i phú thovenahi, te avka adá lenahi uppe. O Roma ole Déllóro sa paťanahi. Na ssáhi niko, ko valaso erďevo mukjáhi ári pal pro muj uppo Déllóro. Phírdó sáhi te ando Talo pal o Déllóro. Adá pal i Požoma sáhi avka sar adádí hi. Marianka hi ole gaveskero ánav, kija phírdó hi. Pelinibja uzo Roma sáhi dosta. Bi o čhavóre. Linaje, kana tatipja sléhi, sáhi ko

Na samom konci ulice bývali dvaja bratia Kurinovci. Ako prvý bol, samozrejme, s prezývkou Pocik Rudy. Bol to tichučký človečik, ktorý s manželkou vychoval spolu osem detí. Jeho žena sa volala Annuša. Posledným obyvateľom tejto ulice bol Rudov brat Pišta. Ten s manželkou Jolanou vychoval šesť detí. Bol známy pod menom Koro Pišta. Každá prezývka má u Cigánov-Rómov svoj význam. Cigáni-Rómovia sa vždy hľadali podľa prezývok. Bolo ich veľa a prezývka len jedna.

Mucika, o ktorom bude reč, bol vybraný z tejto ulice.

Ťažko sa žilo po vojne. Nielen Cigánom-Rómom, ale aj ostatným. Každý žil, ako vedel. Kto lepšie, kto horšie. Podľa toho sa žilo, koľko bolo zarobených peňazí. Muzikanti, tí sa mali lepšie. Mali plat z muziky. Dva platy sú dva platy. Mucika sa nevedel viac ako jednu pesničku naučiť. Keď bol sviatok, muzikanti chodili hrať. Muciho museli brávať so sebou. Gazdovia si to tak priali. On ich vedel zabaviť s tou jednou pesničkou. Poznali ho ako človeka, čo vie stvárať žarty. Keď gazda povedal, zahrajte mi tú a tú pesničku, hrali mu.

Keď povedal: „Ďalšiu!“, ozval sa Mucika: „Gazda, ja ti zahrám lepšiu pesničku,“ a spustil tú jedinú, čo vedel.

Keď dohrali, gazda chcel, aby mu zahrali inú. Povedal, ktorú.

Zasa sa ozval Mucika: „Gazdíkmo môj, ja ti zahrám lepšiu pesničku.“

„Dobre Mucika,“ povedal mu gazda, „tak hraj.“

A Mucika zasa spustil tú jedinú, čo vedel hrať. Bol smiech. Gazda a jeho hostia sa smiali. Niektorý z hostí si chcel zaspievať. Pustil sa do spevu. Dal najavo, akú pesničku mu majú hrať. Nie. Zasa ju nemohli hrať.

Mucika sa ozval: „To nie je dobrá pesnička,“ povedal tomu, kto si už spieval, „toto je dobrá pesnička,“ riekol a začal hrať tú samú, čo predtým. Lebo inú nevedel.

Do nekonečna to tak ísť nemohlo. Mucika vedel, kedy je toho dosť. Potom už prestal. Medzi Cigánmi-Rómami boli aj muzikanti, čo boli hodní svojho mena – cigánsky muzikant. Tí hrali veľa vecí. Samozrejme, nie všetko. Všetko nevie nikto. Na celý rok dopredu mali v kalendári napísané, kde a kedy majú hrať. Keď sa páni zabávali, bez cigánskej muziky to nebolo ono. Cigáni hrali aj tam. A všade tam, kde chceli mať muziku a dobrú náladu. Chudák Mucika. Na muziku s tou svojou jednou pesničkou nemohol ani len pomyslieť. Pracoval v stavebnom podniku. Takisto ako ostatní robotníci, Cigáni-Rómovia, aj on sa tak obliekal. Čierne poltopánky, čierne nohavice a biela košeľa. V lete to bolo oblečenie pre Cigánov-Rómov. Montérky nepoznali ešte dosť dlho. Tak sa obliekali aj muzikanti. Keď bol pohreb, zasa to oblečenie. Bol to oblek na všetko. Cigáni-Rómovia, všetci verili v Boha. Nebol nikto, kto by niečo len tak povedal na Boha. Za teplých letných večerov si Cigáni-Rómovia posadali vonku pred cintorínom. Len tak na zem. Boli aj takí, čo si so sebou zobrali stoličky. Z cintorína bolo

odári sovenahi. Baro tatipe, tikne bloki. Diho na ssáhi ando kher. Te lacho dí sáhi, feder sáhi odári te soven.

Ando tikno kheróro o trožoki uppo priččo sáhi dive thode, uppe jékávreste uppe. Avka sáhi odoj valasavo than. Anglo búćú temime sléhi o trožoki neve phuseha. O d'iv téle sáhi čhindo, o nevo phus pativake sáhi. Ángle sáhi sako jako kerdo. Šaj sáhi te užaren khére odol-en, ko uzo Čehi bešenahi. Čoripe sáhi, de o búćú, odá búćú sáhi. Sako delahi odá so le sáhi. Taj uppo búćú sakana sako jako sáhi. Jekvar tal o berš alaťhonahi o prala, pheňa taj o cile nami – rokoňňa. Odá taj búćúkor sáhi. Ko andi fabrika phirelahi andi rajba te búťaren, užidelahi gullo kana vígzinelahi i rajba. Te anenahi pumenge taj anglo búćú má sako távelahi i thárdi. Vaš o pijibe ló na ssáhi ári dime. Anadi čak lovina – šero sáhi, odá taj na ssáhi kuč, dešavo sáhi. Jék korona taj biš filléri sáhi epaš literi. Akkor o thud ando kánni sáhi phirado. Ári úňa thodi i kánna taj lovina – šero ánde sáhi anado. Te ári sáhi pílo, o čhavóre nášenahi taj papale anenahi. Šaj sáhi khére akárkiť pijibe, andi kočma site sáhi te džan. Búćú hi. Kana adaleske vígo sáhi, pále džanahi o Čehi. Cilo berš vakerdo sáhi, savo lácho lenge sáhi khére uzo Servi. Sléhi le khére uppe búćú. Odoná, ko andar o Čehiko avenahi, pherde sléhi lóvenca. Láche odoj rodenahi. O kherutne dživenahi sar dživenahi. Pale avelahi o dí, kana phagere-nahi o bobo. Téle le kampolahi te te fostinen. Ole Mucika akharenahi o gádže paramissa te vakeren.

Asó vakeribe le sáhi, odá kerelah i ole nípo ha so kamelah i. Te írinen, ni te genen na džanelahi. O Déllóro le díňa asó vakeribe, sako odá džanelahi, andar o keňvo genel o paramissa. Te así vója le sáhi, ári daravelahi ole nípo avka, te mutren daranahi korkóre ári te džan. Ári peske alakhelahi saki paramisi. Kana o póra sléhi fostime, te akkor le akharenahi o gádže paramissa te vakeren. Avka len ári daravelahi, sa daranahi khére te džan. Kana vígo sáhi sako jakoske, poťinenahi ole Mucika. Hábeha le poťinenahi. Denahi le mas, balevas, čiken, járo, krumpli, tiral, murdáribe taj but sako jako ledželahi khére. Linaje, tal o tate kérátťa o Roma pumenge ári bešenahi uzo bášťi. Andar o prahumethan – temetó, šaj sáhi te hajon ole lulu-d'ingero – virágongero bízo. Vakerkerenahi pumenge pal o háburú. Anglo jék-dúj berša leske sáhi vígo. Sakaske ando šero még sakana dživelahi o háburú – o baro máribe. But pálal o phúre vakerenahi.

Sléhi len te federa divesa. Tal odona o Mucika paramissa vakerkerelah i. Ko andi fabrika búťarelah i, pijibe len sakana sáhi. Andar o gullo pumenge thárenahi. Káj o jék, káj o áver anelah i ári te pijen. Te pijen tal odona divesa, pal o háburú, sako kamelah i. Sako kamelah i te bobiskeren, save erđevipja dživđa préku. And- ondona divesa, i thárdi sáhi o legfeder drabo – orvoššágo. Sako pijelah i, ko úze reselah i. Sa jék sáhi, siklo manuš pijelah i, san – vad' gaviko manuš. Na avelahi lenge andi gódi, adadí man ole pijibnastar feder hajová, taj te uppe užťa andar

cítiť príjemnú vôňu kvetín. Nevedeli, o čom sa budú v ten večer medzi sebou rozprávať. Vojna sa skončila pred niekoľkými rokmi. Mali ju v živej pamäti. Keď boli spolu len chlapi, väčšinou sa rozprávali o vojne. Kde, kto, kedy, s kým a ako. Bola to nevyčerpatelná téma.

Ale boli aj veselšie dni. Vtedy sa pred cintorínom zišli aj ženy s deťmi. Celá osada. Keď sa všetci utíšili, Mucika začal svoje rozprávanie: „To bolo tak, ako vám Cigáni moji, teraz porozprávam.“

A Mucika, ten vedel rozprávať. Vedel so svojím hlasom to rozprávanie dobre podať. Kedy má hlas zvýšiť, kedy znížiť, a vedel aj to, kedy má prestať rozprávať. Vedel ľudí vystrašiť, aj sa s nimi zasmiať. Keď ich strašil, verte alebo neverte, Cigáni-Rómovia sa báli.

„Bola veľká zima,“ riekol Mucika a zapálil si cigaretu, „tento rok len tak vyčínala. Doma sme všetci mrzli. V komore ani kúska dreva alebo uhlia nebolo. Dobré, že zima nehryzie. Hovorím vám, zima vyčínala, ako besný pes. Všetci o tom viete aj vy. Deti mi ležali na slamníku. Pozakrývali sme ich, s čím sme vedeli. Aj tak im bola zima.“

„Čo len s nimi mám robiť?“ povedal Mucika.

Prestal rozprávať. Nechal ľudí, aby aj oni cítili tú zimu, o ktorej rozpráva.

„Hovorím bratovi,“ povedal Mucika, „Šándor, musíme ísť von. Drevo treba priniesť. Deťom je zima. A nielen deťom. Aj dospelým je zima. Okrem toho, sú aj hladné. A mám ich nechať hladovať? Keď mi už hladujú, nech hladujú aspoň v teple.“

Ktorýsi z chlapcov nalial Mucikovi štamperlík. Mucika sa pozrel, kto mu ho nalial. Pustil ho dole hrdlom.

„Óóó,“ bolo počuť Muciku, „ja jej škoricu. Tá píše.“

Utreľ si ústa a rozprával ďalej.

„Myslel som si, nech hladujú v teple. Šándor sa na mňa len pozeral. Podľa všetkého rozmýšľal.“

„Ty, Muci,“ riekol mi, „nemusíme ísť do lesa pre drevo. V cintoríne je krížov dosť. Do lesa môžeme ísť cez deň. Keď je svetlo. Zoberieš aj ty akési kríže, aj ja a na dnes to bude stačiť. Zakúriš, než sa Viktora vráti od gazdinej. Nech sa deti aspoň v teple najedia.“

Mucika sa poobzeral okolo seba. Bol zvedavý, či niekto nepije. Môže aj jemu naliať. Nepil nikto. Každý hľadel na neho a čakal, čo povie ďalej.

Keď Mucika videl, že mu nikto nenaleje, ozval sa: „Také mám suché hrdlo. Zle sa mi rozpráva. Keby bolo niečo, preliat by som si ho. Hneď by sa mi lepšie rozprávalo.“

Keď Cigáni-Rómovia počuli, čo Muci povedal, usmiali sa pod nosom. Vedeli, Muciku svrbí hrdlo. Pil by. Naliali mu. Vypil to, pokračoval v rozprávaní. Na pijatiku nikdy nezabúdali. Mucimu nalievali častejšie piť. Vedeli, že keď bude mať, ako sa hovorí, pod čapicou, vtedy sa mu dobre rozpráva. Tie čertoviny, o ktorých hovoril, možno, že ani pravdou neboli. Ale,

o sojibe, goreder mange šaj óvel, sar anglodá mange sáhi. O nípi asé hi le te adadí. Uppe odona gindinav – gondolinav, ko but pijen, matingerdon. De adá sakaskeri korkóreskeri bríga hi. Kana má ole Mucika sáhi ando šéro, ole múlencá taj ole čohánenca daravkerelahi ole Romen.

Paťa na paťa, o Roma daranahi. O Mucika sar lačho sínísi sáhi. Džanelahi kana te vičhinel, kana zorále te vakeren taj džanelahi te odá, kana te áchol ole vakeribnaha. Džanelahi sako jako, sar te le adá valako sikjardáhi. Kana má o Mucika ole čhavóren bičhavelahi te soven, sako džanelahi, erđeve, daradikane paramissa na vakerde. Sáhi te avka, ketháne bešelahi ole čhavórenca, lenge vakerelahi o paramissa. Kana ketháne sáhi odári bešto, odoj sléhi o daja, dada taj te o čhavóre, vakerelahi o Mucika te pal peste asé búťťá so leha úne. O nípo sar ácholahi ole vakerkeribnaha, akkor pet lelahi te vakeren ój. Avka sar akánig. Odoj Roma sléhi, ko daranahi leha. Na line uppe so sar vakerel. Daranahi taj šunenahi le. Sa jek lenge sáhi, čak te vakerel.

„Kana uzo murmunto – šíra restom, sar džáhi ánglal, má me halínom mro stungo – balogno pro téle mange géja Romóralen, andi hév.“ Adaj áchíňa ole vakeribnaha. Butendar šundíňa, sar daráne.

„Jaj, mro Déllóro,“ phende valasave taj so dúj vastenca ki pumaro jílo astarde.

„O múlo astardá mro pro,“ phenel o Mucika taj čórjal dikhel ole nípo.

Kana dikja, o nípo daráňa, tal pro nak sar bégóro pet asáňa.

„So má akánig čak tuha óla Muci, jaj, jaj, Déllórėja,“ phenel i phuri Hošo.

Na čak ój daráňa, te o butera daráne. Ój sáhi korkóre, ko džandá te vakeren andi dár. Ole buterenge ketháne sáhi cidime o kello. Te kamléhi, ni avka na džandéhi te vakeren. Perse, sléhi odoj te asé, ko asáne pumen. Ko daral, odá na dikhel taj na šunel ništa. Odá hi leske andi gódi, sostar daráňa. But džéne daráne taj čak užarenahi, so vakerela o Mucika durerder. Sar bešenahi uppe phú, ánglal pumen hajlinenahi taj avka užarenahi so phenela. Kana pal o múlo sáhi o álav, ón taj uzo prahomethan – temetó bešen taj šunen ole Muci, šaj džanes so lenca šaj sáhi ándraltú.

„O múlo astardá mro pro.“

„Pralóralen!“ vičhinda pet o Mucika taj terdol upre.

Pre vasta angle peste ári thodá taj papale pet vičhinda: „So te kerav?“ adá daradikáne phendá, „o múlo man ki peste cidelahi. Mo pro čak avka džalahi andi hév... vígo mange sáhi, Romóralen. Mro cilo dživibe angle mande préku nášťa. Sako jako angle mande dikjom uzar odá dí, kana tikno čhavóro somahi dží ki mro phuripe.“

Sako šunelahi, jék álav na phendá niko. O Mucika vakerďa durerder. Irónija – ári asajibe sáhi ande leskero vakeribe. Lošanelahi, kana dikhelahi sar daran o nípi. Pal odá džanelahi, láčhe vakerel.

všetko mu dobre vychádzalo. Od Boha dostal veľké umenie rozprávať. „Bratia moji,“ pokračoval Mucika v rozprávaní, „tak sme to všetko urobili, ako povedal môj brat Šándor. Obliekli sme sa a išli do cintorína. Čo čert nechcel, všetky kríže boli primrznuté k zemi. Museli sme ich odlamovať. Vonku nebolo nič počuť, len pískanie vetra. Aj ten sa spriahol s čertom. Jeho spev bolo počuť vysokým, tenkým tónom. A viete, bratia moji, keď víctor písa vysokým, tenkým tónom, niečo sa vždy udeje. Zima v taký deň hryzie ako pes. Ten piskot robili bosorky, čo sa prehнали od jedného komína k druhému na svojich tátošoch – metlách.“

Mucika sa chytil za hrdlo.

„Ťažko sa mi hovorí, bratia moji, keď si spomeniem na ten večer, ako sme s bratom Šándorom museli vylamovať tie kríže. Ten chladný, studený večer aj teraz cítim, ako mi hryzie kosti.“

„Napi sa, Muci,“ povedal Kirgo a podával mu štamperlík, „bude ti lepšie.“

Mucika sa nikdy nezabudol pozrieť, kto mu podáva pijatiku. Zobral ju a pustil dole gágorom. Stalo sa mu aj to, že mu niektorý podal ocot. Nedal to na sebe vtedy poznať. Vypil to, pokašľal si a pokračoval v rozprávaní. Keď sa to Cigáni-Rómovia dozvedeli na druhý deň, smiech nemal konca, krája.

„Ááá, jeho škoricu,“ riekol Mucika, „ako keby ten chlad povoľoval. Hneď je mi lepšie. Ako som vám povedal, v noci bolo ďaleko počuť, ako vylamujeme kríže. Báľ sa aj môj brat, aj ja.“

Mucika sa tu preriekol. Ľudia boli v takom stave, že si to nik nevšimol. Všetci hltali každé jedno jeho slovo. Povedal, že kríže vylamovali v noci. Ďaleko to bolo od noci. V zime je tma už po štvrtej hodine. Na to nikto nemyslel. Len nech rozpráva ďalej. A Mucika rozprával ďalej.

„Keď som sa dostal k hrobu pre posledný kríž, Cigáni moji.“

Mucika stíšil svoj hlas. Ako keby sa báľ, tak rozprával.

„Cítil som, ako ma mŕtvola chytila za ľavú nohu.“

Tu prestal na chvíľu rozprávať. Bolo počuť, ako si ľudia vzdychli.

„A len ma ťahá dole, k sebe.“

„Jaj, Bože môj!“, vyletelo im z úst.

Obe ruky si dali na srdce. Zľakli sa. Triasli sa od strachu. Mucika sa po nich poobzeral. V žiari ohňa videl oči ľudí. Uvidel ten strach, čo sa udial pri jeho rozprávaní. Jemne sa zasmial. Ako malý čertík.

„Čo len s tebou, Muci, teraz bude? Jaj, jaj, Bože môj,“ povedala stará Hošo.

Bola to jedna z tých, čo sa natoľko zľakla, že ani nevedela, ako tú vetu vypustila z úst. Bola asi sama, čo v tej chvíli nemala stiahnuté hrdlo od strachu. Jej myseľ natoľko pracovala, ani nevedela o tom, že nahlas niečo povedala. Všetci sa stiahli od strachu. Matky privinuli deti k hrudi tak silno, že niektoré zvýskli. Cigáni-Rómovia, čo tam boli, sa ešte viac zľakli. O chvíľu, sa kradmo sused pozrel na suseda.

„Romalen, te me daráňom...“ phenel o Mucika taj terďíňa ando vakeribe.

„Te hav tumaro jílo,“ phenel dureder, „adá avka sáhi, sar le tumenge akánig vakerá. Baro jevend sáhi. O baro šil, o jevend taj o jiv kerelahi pumari búti. Khére sakas šil sáhi. Jag? Odí na ssáhi andar sostar te dživďaren. Níma kotor kašt taj ni angar amen khére na ssáhi. Amari kamara...? Šúči sáhi. O šil, odá láche káj ole manuše na danderelahi sar džukel, asó zorálo sáhi. O čhavóre uppo phusalo trožoko paššonahi. Ánde len učarasahi sakojakoha, soha džanasahi. Te avka len šil sáhi,“ phalla o Mucika taj thárďa thuváli.

„So te kerav lenca?“ phenel o Mucika.

Áčhiňa ole vakeribnaha. Džanda, site mukel ole nípo te užaren. Nek nášel préku odá baro šil pal soste vakerel te len.

„Phenav me praleske,“ vakerel dureder o Mucika, „More, Šándor, džas ári, čhinas ári valasavo kašt! Site kerav ole čhavórenge valasavi jag, káj te taťon. Te han len te avka náne so te dav taj te šil len te óvel? Te te bokhajon taj te ando šil mange te óven?“

Valasavo ole Mucikaske čhiťta te pijen taj angle leste ikerďa o pijibe. O Mucika dikja, ko leske čhiťta o pijibe. Astarďa le, uppe le trádinda.

„Óóó,“ šundíňa ole Mucikastar, lakera máťha lake. Adí láche írinel.“

Khošťa pro muj taj vakerďa dureder: „Gindindom – gondolindom ande mande, nek taťon o čhavóre. Feder óla lenge te bokhajon ando tatipe sar ando šil.

Mro pral, odá čak dikhelahi uppe mande. Leskeri gódi ko džanel káj sáhi.“

„More, Muci,“ phenel mro pral o Šándori, „na čhinas ari nisavo kašt. Anas ánde dúj trín keresti te tu, te me. Ánde šaj dživďares. Avela khére tri romni uzar o gadža, má čak anela valaso te han ole čhavórenge. Ando tatipe feder sovena.“

O Mucika papale áčhiňa te vakeren. Préku dikja ole nípo, na -e pijen valasave, pal les-te te na bobiskeren, te čhiven te leske. Tal adá dí, kana o Mucika na vakerelahi, sako áčhola-hi. Niko ništa na phenelahi.

Kana dikja, niko na pijel taj ni le niko na del ništa te pijen, phalla: „Na džanav so hi adá adadí manca. Šúko hi mro kello. Te tumen asé trušále san sar me? Náne valasaveste valaso te pijen? Naštig vakerav mre kellostar. Lácho le ólahi valasoha téle te čhiven.“

Kana o Roma adá šunenahi, má džanenahi, handžol leskero kello uppo pijibe. Sako tal pro nak pet asalahi. Čhorenahi leske šampedli. Pal odá sakana lacho kotor dí vakerelahi dureder. Na bobiskerenahi pal lestar ole pijibneha. O Muci? Odá taj sig trušajolahi. Kana asó lo sáhi, akkor vakerelahi o bare béngipja. Šaj, o cilo na ssáhi čačipe so vakerďa, de sako jako leske láche ári avelahi taj sako jako bešelahi leske so phenelahi. Ole Déllórestar báro taj lacho vakeribe uštindinda.

„Dúfam,“ ozval sa ich vnútorný hlas, „že ma nevidel, ako sa bojím.“

Keby aj videl, nik by z nich nepovedal ani slova v tej chvíli. Ten strach by im to nedovolil. Ich srdcia bili, ako veľký zvon. A všetci čakali, čo bolo ďalej. Oči uprene pozerali na Muciho, aj napriek strachu, čo sa v nich odohrával. Lebo Cigán-Róm, je celý svoj život zvedavý. Vždy a na všetko. Ako sedeli na zemi, vrchnú časť tela predklonili k Mucimu. Ako keby chceli byť bližšie pri ňom. Vedľa cintorína sedia. Reč je o mŕtvych a bosorkách. Predstav si, čo mohol prežívať Cigán-Róm v takej chvíli. A všetci tí starí, poverčení ľudia, mladých nevynechávajúc, všetci verili v bosorky, v duchov. Celé vnútro sa im triaslo od strachu. Zvedavosť bola predsa silnejšia od všetkých duchov, bosoriek a všetkých škriatkov. Natoľko chceli počúvať Muciku a jeho príbehy. Boli zvedaví, čo sa udialo ďalej.

„Mŕtvy ma chytil za nohu,“ povedal Mucika, „a ten stisk jeho rúk...“

Mucika skočil na nohy, ruky dal pred seba. V lakťoch ich mal skrčené a päste silno zavreté, tlačil k sebe.

„Ten bol taký silný,“ riekol Mucika, „myslel som si, že mi rozmliaždi nohu.“

Ako tak stál so skrčenými rukami, zavretými pästami, hlbokým hlasom zakričal: „Bratia moji!“

V tejto chvíli, zimomriavky prebehli všetkým po chrbtoch. Hlavu mala väčšina ľudí stiahnutú medzi ramenami. Ruky skrížené, pritlačené k prsiam. Ledva dýchali. Mucika pokračoval vo svojom rozprávaní.

Tichučkým hlasom povedal: „Čo som mal robiť...?!“

„Cítil som, ako mi klesala noha do hrobu. To bolo strašné. Pred očami mi prebehol celý môj život. Od môjho detstva, až po moje dnešné dni.“

Bolo ticho. Nikto ani slova nevedel povedať. Všetci sa sústredili na rozprávanie. V Mucikovom hlase bolo cítiť náznak irónie. Mal radosť, keď videl, že ľudia sa boja. Podľa toho vedel, že jeho rozprávanie má úspech.

„Cigáni-Rómovia, strašný strach ma dostal do svojho osídlia!“ zakričal Mucika. Prestal rozprávať.

Každý sa na neho len díval, a netrpezlivo čakal, čo povie ďalej.

Keď si pomyslel, že dlho mlčí, oči mu blbli ako oheň, povedal: „Kto má pri sebe pálenku, mohol by mi naliať štamperlík. Musím zo seba dostať ten prekliaty strach.“

Ako to dopovedal, vybral si z vrecku tabak. Cigaretu si chcel ušúľať.

„Na, Muci,“ dával mu cigaretu jeho brat Šándor, „nešúľaj si teraz cigaretu. Všetci čakajú, čo bolo ďalej. A ty chceš teraz šúľať cigaretu?!“ s hnevom mu povedal.

Mucika si vzal cigaretu. Tabak a papieriky si dal naspäť do vrecku. Aj naliaty štamperlík sa pri ňom hneď objavil. Vo všetkom mu bolo hneď vyhovené, len aby mohol nerušene

„Pralóralen, sako jako avka sáhi, sar o Šándori, mro pral phenda. Uppe amen urdíňam, géjam ando prahomethan – temetó te čóren jék-dúj keresti. Sar te o bég kamjáhi, o keresti sa téle sléhi paholime – fadíme, site len phagerasahi. Odári ništa naštig sáhi te šunen, čak i balval sar dījázinelahi. Te odí ole bégenca khelelahi ketháne, sane phudibneha sáhi. Táj džanen , mre pralóralen, te i balval sano phudibe del ári, odoj má valaso site óvel. O šil, ande asó dí danderel. Sar džukel hi!“

O Mucika pro kello astarda.

„Pháro hi mange te te vakeren, kana mri gódi pále džal dži uz odá dí, kana ole Šándoriha, mre praleha o keresti kampíňam te phageren. Me pralóralen, odá šil te akánig mre koka danderel. Még te akánig le hajovav.“

„Le, Muci,“ phenel o Kirgo taj ando va hi leske o štampedli ola thárdaha, „pi ári! Feder tuke óla.“

Nikana na bobiskerđa o Muci te dikhen, ko le del te pijen. Te akánig dikja, ko le del te pijen. Liňa le lestar, uppe le trádinda.

„Ááá. Leskera máíha,“ phenel o Muci, „adá láche péja. Odá šil, čepo sar te terdíňáhi. Sar phenav tumenge, sako keresto site phagasahi. Ráti, adá dúr šundólahi. Daralahi te mo pral taj te me.“

Adaj pet o Muci bobiskerđa. Ráti vakerđa, kana odá phenda: „Čhoren mange te pijen! Site trádav mandar adí dár.“

Kana adá phenda, lel ári andar i poťisi duhano taj te pedrinen peske kamja.

„Le Muci,“ phenel leske o Šándori, leskero pral, „thár tuke! Akánig ma pedrin! Vaker dureder, dikhes o nipo diho na džanel te len, tu taj akánig kames te pedrinen.“

O Mucika liňa i thuváli pre pralestar. Angle leste úňa te o štampedli, so mangja peske. Polóke peske thárđa i thuváli, liňa o štampedli, uze pro muj le thođa, de na píja.

Phalla: „Paťan le, ole Šándoriha amare danda šunasahi, sar amenge ketháne márdon. Mo pro taj, ko džanel ko sáhi odá múlo, ko odá dí múja, cidelahi ki peste.“

Uppe thođa ole Romenge, maškar o pijibe. Ko daralahi, te daral feder. Čak akánig trádinda uppe pro štampedli. Pal sako štampedli valaso phenelahí. Lácho sáhi, tatarel le, zorálo sáhi, adá írinel. Ništa, jék álav akánig na phenda. Čórjal pet círinelahi. Lošanelahi. O jakha, sa uppe leste sléhi. O nipo užarelahi, so leske phenela dureder.

„Na phendom ništa,“ phalla o Mucika taj vakerel dureder, „ári cidindom mro pro. Šunen, sar me phírdom. Mro jék pro ande hév sáhi. Odá mange astarelahi o múlo taj ki peste le cidelahi. O oká, ando diho hi. Odoleha so ando diho sáhi, odoleha ušťađom. Kana uppe phú resadíňa mro pro, mri čang bandardom. Odoj sáhi mri cili zór.“

rozprávať ďalej. A to čím skôr. Strach a netrpezlivosť bola veľká. Len nech už čím skôr rozpráva. Štamperlík zobral a pomaly si ho priložil k ústam. Nevypil ho.

„Varte sa ešte chvíľku,“ pomyslel si Mucika a jeho čertovský úsmev sa mu zasa objavil pod nosom.

„Verte mi, bratia. S mojím bratom Šándorom sme počuli v tom hrobovom tichu drkotanie svojich zubov. A moja noha, kto vie, kto mohol ležať v tom hrobe, tá sa len pomaly hlbšie a hlbšie vnárala do hrobu.“

Mucika im všetkým priložil. Kto sa bál, nech sa bojí, ešte viac. Teraz vypil štamperlík. Za každým štamperlíkom vždy niečo povedal. Ten bol dobrý, ten dobre vbehol, ten písal a kto vie, čo všetko povedal. Tentokrát ostal ticho. Ani slovo nepovedal. Len sa potmehúdsy usmieval. Mal radosť. Cigáni-Rómovia sa báli. Bál sa aj on. Ale nie teraz. Strach má už za sebou. Teraz o ňom len rozpráva. Všetky oči boli upreté na neho. Čakali, čo bolo ďalej.

„Nič som neriekol,“ povedal Mucika, „nohu som si vytiahol. Ale počúvajte, ako som pochodil. Ľavá noha sa stále zabárala hlbšie a hlbšie. Pravá bola voľná. Tou som vykročil dopredu. Drobný krôčik som urobil. Keď sa mi noha dotkla zeme, koleno som si zohol. Všetku svoju silu som dal do pravej nohy. Oprel som sa pravou nohou o zem a začal som ťahať.“

Teraz Mucika zakričal: „Vytiahol som si ľavú nohu!“

Povedal to veľmi rýchlo. Tu prestal hovoriť. Ozvalo sa zvýsknutie. Bratia Cigáni-Rómovia, ako keby ich niekto ihlou pichol do zadku. V momente boli na nohách. Oči mali vypleštené, hľadeli s hrôzou na Muciho. Veľmi sa vedeli vžiť do jeho rozprávania. Keď Muci stále nič nehovoril, na jednu nohu si kľakli, druhá ostala zohnutá. Položili si na ňu ruky, nahli sa dopredu. Tak čakali s tlúčim srdiečkom, čo Mucika povie ďalej.

„Tešil som sa, že som dokázal svoju nohu vytiahnuť mŕtvemu z jeho moci.“

Tu Mucika zasa zakričal: „Ale on, on ma chytil za druhú nohu! Dvakrát mi ňou poriadne mykol. Chytil som sa kríža. Aj ten vbehol do hrobu!“

A zasa rozprával ďalej, tíško. Ľudia ho s obdivom počúvali, hoci tlkot ich srdca bol zrýchlený a celé ich prsia ako keby boli zachvátili plamene horiaceho ohňa.

Triasli sa.

„A čo cítim?“ pokračuje Mucika v rozprávaní, „mŕtvola ma už neťahá za moju nohu. Predstavte si! Za kabát ma ťahá k sebe! Môžem ja robiť, čo chcem. Opieram sa o nohu, čo je v hrobe zaborená. Nohu tlačím dole, plecيا hore. Ako keby som mal niečo tvrdého pod nohou. Už sa mi hlbšie nezabára. Na chrbte cítim, ako sa mi napína kabát. Držím sa kríža. Pomôcť si nijako neviem. Tak ma ťahá za kabát, narovnať sa nemôžem. Ťahal som sa za kabát. Ani tak to nešlo.“

Mucika sa postavil. Trošku sa zohol. Otočil sa.

Akánig báro vičhindá o Mucika: „Ári cidindom mro stungo – balno pro,“ adá sidánda te phenen taj áchíña o Muci.

Butera džéne, ko le šunenahi, uppe pumare pre uppe terdíne, lengere jakha uppo Muci hi lenge ári mukle, avka dikhen uppe leste. Avka pumen ánde dživde ando vakeribe sar o Muci vakerelahí, ón avka uppe terdonahi. Bandarenahi pumari jék čang, téle pumen mukenahi uppe čang. Ni na bešenahi, ni na terdonahi. Pumaro šéro sar ki leste ári thovenahi, avka užarenahi, so óla dureder phendlo.

Papale vičinelahi o Muci: „Lošandom, ári hi cidime mro pro. O dújto, odá sig téle géja andi hév. Astarđom man ando keresto, ári kamjom te ciden mro pro! Te o keresto teleder géja!“

Adaj avka páčále – čendešen vakerđa, sako pre kana site sar ki leste thoda, kana derekostar pet bandarda. Lengero kolin te labđon kamelahí, avka sléhi uppe cidime ole vakeribnaha. Rezdanahi. Lengero jílo lenge zorále márelahi, sar kaske ári kamel te ušten andar o than.

„Taj so hajovav?! O múlo, má mro lajbiko astarel, avka man cidel téle uze peste. Naštig man vazdav. Astarđom o lajbiko taj dúj vastenca le cidav uppe. Ni avka na avel.“

O Mucika uppe terdíña. Sar te le lajbiko ólahi, bandarda pro dumo. Čepo pet pálal irindíña. Sar ko dúj vastenca pro lajbiko ikrel, avka kerđa pre vastenca. Kamja te sikaven, sar le kerđa. Avka sar lo sáhi, sidánda te phenen: „Čhoren mange valasavo te pijen! Sidanen! O múlo cidel mro lajbiko, me le avka astaráhi, sar le tumenge akánig sikavav. Zorále le cidáhi pále. Džanen, savo šil hi? Na džanav sostar feder rezdav. Ole šilestar? Ole múlestar? Te akánig o šudro páni pal mande čujol téle,“ phenel o Mucika taj trádel uppe o šampedli. Ole jakhenca vígig nášta uppo Roma. Kana dikja o džúja, pumaro jék va uppe pumaro kolin ikren, ole dújteha ole čhavóre ki peste nūminen. O čhavóre uppe lengere pre bešen, ande lengeri men pumen astaren. Sa ola daja astaren andi dár. Sako daral. Te o murša. O Mucika pet láche halíña. Láche džanda pro vakeribe ketháne te phanden, sar cidel o múlo leskero lajbiko. Ánde džanda te thoven te odá, sar pal lestar čujol o šudro páni, habár tato linaj hi. Avka kerđa, sar te le šil únáhi. Pařavelahi ole nípoħa sakoħako so kamelahí. Niko pet na phagerelahí upp- odá, so phenelahí. Sako avka dživelahi préku so šunelahí, sar le o Mucika phenelahí. Te phenda baro jevend hi, šil len sáhi.

Te odá phenda tapite hi, láche káj pumen téle na čhivenahi, asó tapite len sáhi. Andar o šil ando tapite len džanelahi te ledžen. Odá kerelahí peske ole nípoħa, so ój kamelahí. Taj te le las, adá manuš ni te írinen, ni te genen na džanelahi. Ando vakeribe taj perdal leste na ssáhi niko. O Déllóro džanelahi, kana kampolahí asé manuše uzo butera te thoven. Čepo džéne džanenahi valakana te genen taj te írinen. So ole Romen áchíña, sa

Pri kolene ako keby držal kabát, hovorí: „Takto som to skúšal ťahať.“

Na chvíľu prestal hovoriť.

„Nalejte mi piť niekto. Rýchlo,“ povedal, „mŕtvola mi len ťahá kabát. Takto som ho držal a ťahal naspäť. Tak, ako vám ukazujem. Ukrutne silno som ťahal kabát. Viete, aká je zima? Neviem, od čoho sa tak trasiem. Od tej zimy, alebo zo strachu z mŕtveho. Aj teraz mi steká studený pot po chrbte,“ povedal Mucika a vypil štamperlík.

Keď videl, ako si ženy dali ruku na srdce, druhou rukou dieťa privinuli k sebe a niektorým na nohách sedeli alebo sa im o chrbát opierali, mal radosť. Báli sa. Svoje rozprávanie vedel dobre podať. Vedel porozprávať, ako ho ťahá mŕtvola. A hoci je teplé leto, urobil z leta poriadnu zimu. Skoro zmrzol, ale studený pot, ten sa mu len tak lial po chrbte dole. Od strachu. Robil s ľuďmi, čo chcel. Nik nerozmýšľal nad tým, čo povedal. To, čo počul prežíval tak, ako to Mucika povedal. Keď rozprával, aká strašná zima je, chceli aj oni zmrznúť. Keď im rozprával o lete, dobre, že sa nevyzliekali. Také im bolo teplo. Keď si uvedomíme, že Mucika čítať ani písať nevedel, musíme vzdať hold jeho rozprávačskému umeniu. Všetko, čo porozprával svojim súkmeňovcom, to všetko si vymýšľal. A veľmi dobre to robil. Boh ho obdaril rozprávačským umením a on to vedel využiť. Boh vedel, kedy má takého človeka medzi ostatných Cigánov-Rómov dať. Rómovia-Cigáni nevedeli čítať ani písať. Čo im ostalo, to všetko sa zachovalo ústnym podaním, vďaka takým, ako bol Mucika. Boli a rozprávali po celé stáročia. Nič by sa nám nezachovalo. Piesne, tance, rozprávky, zvyky.

„Bože,“ hovorí Mucika, „čo sa to deje? Mŕtvy ma nie a nie pustiť. Silou-mocou ma ťahá k sebe. Musím zavolať na pomoc svojho brata Šándora, prebehlo mi hlavou.“

„Šándor,“ zavolať som v zúfalstve, „poď, pomôž mi. Mŕtvy ma ťahá k sebe. Už sa nemôžem ani pohnúť. Nevládzem. Ani krôčik neviem urobiť.“

„Bože môj,“ prebehlo myslou ľudí, „čo všetko musel chudák Mucika pretrpieť, pre trochu dreva.“

„Nerob to Muci, brat môj,“ riekol mi Šándor, „čo chceš? Chceš, aby aj mňa ťahal mŕtvy k sebe?“

„Tak mi odpovedal môj brat Šándor. Potil som sa strašne. Od strachu. Čo len so mnou bude? Pomyslel som si, bratia moji. Ale náš Šándor sa ukázal ako ozajstný brat. Nedovolil mŕtvole, aby si ma k sebe pritiahla. Prišiel ku mne. V rukách držal kríž. Dal ho smerom ku mne. Nedočiahol som ho. Pozeral som sa na Šándora. Aj on mal strach veľký. Báľ sa aj toho, aby nestúpil veľmi blízko k hrobu. Keby mŕtvola aj jeho chytila za nohu, ťahala ho k sebe, to by bol býval náš koniec. Keby tam aj on stúpil, Panenka Mária svätá, už by nám nikto nevedel pomôcť. Oboch by nás mŕtvy stiahol dnu. Hrob by sa nad nami zavrel. Nikdy by si nikto ani len pomyslieť nevedel, kam sa podeli obaja bratia. Boli bratia Mucika a Šándor. Cez noc

ole vakeribnaha len adá áchíña. But asé, sar o Mucika sáhi, but asé sléhi but beršenca angle amende.

„Mro Déllóro, mri Márjóri,“ phenel o Mucika, „so hi adá? O múlo man na mukel! Čak cidel taj cidel mro lajbiko! Site vičhinav me prale,“ nášťa préku ande mro šéro.

„More, Šándor,“ vičhinav uppe mro pral, „av andá! Ašti tro va! O múlo man uze peste cidel. Níma jék na džanav te uštáven.“

Sako darade jakhenca dikhelahi uppe Mucika. So má čak adá manuš site préku dživđa vaš o jék-dúj kotora kašta!

„Ma ker odá Muci, mro pral,“ phenel mange pále o Šándori, „na hajnesahi, te te man uze peste cidelahi o múlo, andi hév téle?“

Adá mange phenda pále o Šándori, mro pral. Sa páni somahi andi bari dár. So má čak manca óla, mre Romóralen? Na džandom níma te moccaninen!

O Šándori, važdá lačho pral hi mange. Na mukja man ole múleske te cidel man uze peste. Onda ája uze mande, dosta dúr mandar terďíña, de ángle thoda pre vasta. Keresto thoda sar ki mande. Na restom le! Dikháhi uppe leste, bara dárjate lo sáhi. Daralahi, te na uštavel te ój ande hév. Te ánde uštavel te ój, Romóralen, me tumenge phenav, našade sam so dúj džéne! Mro Déllóro, mri gulli Márjóri!“ phenel o Muci, sar kaske o jílo kamel téle te čhindon. Ko džanel, na -e péle leske ári jék-dúj ásva. Még te rojvardáhi ole but nípo, káj ój čórelahi o keresti. Te šunen o Roma, savo pháro leske taj leskere praleske sáhi te čóren o keresti. Náne odá čak avka.

„Te o Šándori na amintinel – na viďázinel, ánde uštavel andi hév, vígo hi amenge. Odoj áchíñamáhi so dúj džéne, ánde péjamáhi ando murmunto – šíra. Ánde pet kerdáhi perdal amende taj niko amen nikana na alakjáhi. So hi Romalen, náne so te pijen?“ phenel o Mucika.

„I truš man vígzinela ári. Ole múlestar amen ole Šándoriha čhiťtam. Na kamen, káj adaj te merav andi truš? Asó má čak ma keren manca,“ o Mucika asáña, kana adá phenda.

Asáne te o Roma. Khandino Mucika, te ole Romen asavađa. Te óvel te len lači vója. Čhitte leske te pijen. Uppe le trádinda, vakerđa dureder: „Sa na reselahi o Šándori uze mande, sa na reselahi. Bukóro uštađa ánglal, restom o keresto. Lačhe zorále le astardom. Kana o Šándori dikja, astarav le, zorále le cidinda. Uppe muj péjom, nípalen. Mre praleske šaj parikerav, káj na áchíňom ando murmunto – šíra. O Šándori uze mande ája, vazdinda man. Astardam o keresti sar sléhi taj bare nášibneha amen mukjam ári andar o prahomethan – temetó. Dži khére sa nášťam. Kana khére restam, o Šándori angle mro vudar thoda o keresti.“

„Ledže len tuke ánde Muci“, phenel mange taj ój ánde géja uze peste. Kana ánde legedom o keresti uze mande, téle len čhidindom uppe phú. Téle čhiťtom mro lajbiko. Uppe ter-

obaja zmizli, nevedno kam. Bože môj, milovaný,“ povedal Mucika. Tak žalostne rozprával, možno, že to prežíval aj on. Ako keby sa mu srdce chcelo odtrhnúť, tak rozprával. Niektorí ľudia sa tak vžili do rozprávania, že im aj slzy povypadávali. Zosmutnieť ľudí sa mu veľmi podarilo. Nech vedia ľudia, čo všetko musel Mucika so svojím bratom Šándorom prežiť, keď kradol tých pár krížov z cintorína.

„Čo je bratia? Niet už čo vypiť? Pokojne ma necháte, aby som sa trápil? Hrdlo mám suché od rozprávania. Dobre, že sa mi tam niečo nezlepí. Také je suché. Nože, nalejte niekto niečo vypiť,“ a zakašlal, ako keby sa dusil.

„Mŕtvemu sme z lopaty utiekli a pri živých umriem na suché hrdlo,“ povedal Mucika.

„Dúfam, že to by ste nechceli,“ a smial sa, keď to povedal.

Rozosmiali sa aj tí, čo sa doteraz triasli od strachu. Nech majú aj dobrú náladu. Naliali mu piť. Vypil to ako najlepší liek na suché hrdlo. Rozprávanie môže pokračovať.

„Šándor urobil malý krôčik dopredu. Natiahol ruky, ako najlepšie mohol. Chytil som sa kríža. Videl aj on, že už sa držím. Z celej sily mykol. Padol som na ústa. Dobre, že som si zuby nevyrazil. Ale hlavné bolo, že ma môj brat vytiahol z hrobu. Prišiel ku mne, pomohol mi vstať zo zeme. Pobrali sme kríže, čo boli pri nás, na zemi. S obrovským strachom sme utekali z cintorína až domov. Keď sme dobehli ku dverám, položili kríže na zem.“

„Muci,“ povedal mi, „vezmi si to dovnútra.“

„On išiel k sebe. Zobral som všetko dnu a položil som to ku kachliam. Začal som sa vyzliekať. Aby som si kabát nedal len tak dole na zem, vzal som kríž, kabát som naň zavesil. Čapicu som dal na samý vrch kríža. Zakúril som v kachliach. Celá príhoda z cintorína sa odohrávala v mojej hlave znova. V kachliach dobre horelo. Ako som pri nich čupel, pohľad mi zabľúdl ku krížu, s kabátom a čapicou. Aj Šándor medzitým prišiel ku mne. Otvoril dvere a vklzol dovnútra. Rýchlo za sebou zavrel, aby veľa chladu neprišlo dnu. Otočil sa od dverí. Aj jeho pohľad padol na kabát a čapicu. Hneď ako to uvidel, bol na kolenách. Zlakol sa spolu so mnou. Od strachu dobre že som nechtyl rukami horúce kachle.“

„Mŕtvola moja,“ povedal Šándor, „prečo prenasleduješ mňa? Ten kríž som ti nie ja chcel vziať. To bol môj mladší brat, Mucika,“ hlavou ukázal na mňa.

Ruky mal zopäté, ako keby sa chcel modliť.

„Cigáni-Rómovia moji,“ riekol Mucika, „veľké šťastie som mal, že tam nebola mŕtvola. Neviem, čo sa stalo s mojím bratom Šándorom. Bol by ma udal. Ak by tam bola mŕtvola, darmo sme z cintorína utiekli. Bola by ma zobrala z domu, od detí,“ povedal Mucika.

„Našťastie to bol iba môj kabát a čapica. Nestačilo, že ma v cintoríne mŕtvola ťahala k sebe, Šándor by ma bol udal tu, doma.“

Mucika si nevedel vysvetliť, čo sa to s ním stalo v cintoríne. Po svojom si to vysvetľoval.

ďardom jék keresto, uppe thodom mro lajbiko taj mri šereskeri. Kana feder onďa dikjom, daráňom. So manca tertisalíňa ando prahomethan – temetó, sa ande mri gódi sáhi. Ánde dživďardom, tatipe odoj úňa. Bešáhi mange angli bov – kájha, taťováhi. O Šándori préku ája uze mande. Kamja te džanen, thabol –e má i jag. Práďa o vudar taj sidáňa le pal peste ánde te keren, te na avel ánde but šil. Kana pet ole vudarestar irinďa, leskere jakha uppo lajbiko taj uppe šipka péle, daráňa. Téle pet mukja uppe pre čanga. Pre vasta ketháne thodá, sar ko molinel taj phalla: „Ma ker odá manca múlėja, na me andom pal tro murmunto – šira o keresto. Mro térneder pral, o Mucika sáhi odá.“

Na džanav so sáhi leha. Te o múlo odoj úňáhi, mange vígo hi. O Šándori ánde man diňáhi. Odí sáhi i bast, uppo keresto sáhi thodo mro lajbiko taj perdal i šipka. Na ssáhi dosta, o múlo man má cidinďa uze peste ando murmunto – šira, ánde man phendáhi te khére ole múleske.“

O Mucika, phuro Rom, na džandá sar adá sáhi, o múlo le na cidinďa ando murmunto – šira. Ój čoro, kana téle leske sáhi o jék pro, but pet iringerelahi ole okole preha. Téle ušťaďa pre lajbikoskero ríso. O jék pro, o balogno uppe cidinďa. Pri cili zór ando dújto thodá, avka džandá ári te len pro stungo – balogno pro. Ole áver preha uppe lípindá – ušťaďa uppo lajbiko, so tal leskero pro sáhi. Šaj cidelahi o lajbiko, na mukelahi le odá, so ole áver preha le ánde ňuminelahi andi hév. O Roma valakana sa daranahi. Paťanahi sakojako.

Sar čhavóro, butvar šunáhi kana jék phenelahi ole buterenge: „Romalen, so te phenav tumenge. Bare erďevóne súťom. Ko džanel, savi sáhi odí, so cili ráti uppe mande pašlíňa. Mre pašváre na hajovav latar. Taj džanen, bi o molinibe téle na paššovav te soven nikaná.“

Andar adá šaj džanes, o Roma ole Déllóre paťanahi. Taj but džéne hi le te adadí, ko le paťan. Taj ko paťal ole Déllóre, bi o molinibe čáče téle na paššol te soven. Asé álava pal o ketháne bešinibja šaj sáhi te šunen. De te áverkana. Pal ole Mucikaskere paramissa o Roma sa erďevóne súde. Sakas erďevo súno sáhi. Sakas uppo droma ledženahi taj ko džanel káj len phiravenahi, ando bare járkí phírenahi. Džanahi uzo Roma te o bégipja. Linaje, kana má čáline, téle pumenge bešenahi uppo hišno anglo kher. Odoj bešingerenahi. Tapite sáhi, o máťha na mukenahi smírom nikaske.

O phuro Izó bátó pet vičinelahi: „Muci! Phen tra romňake, ola Viktorake, sa adaj hi tumare máťha.“

Adí valaso odánde kerelahi. Kana šunelahi, so o phuro Izó vičinelahi, ángle pet delahi te ój.

Ári vičinelahi pal i bloka: „Ma ker odá Izó. I bibast, so ári šepriňela lengero šéro. Phendom lenge, ole bimujálenge, adaj pumen te ikren, uze amende! O manuš naštig lenge

Človek, ktorý verí na bosorky, mŕtvych a duchov si to ináč ani nemohol vysvetliť. Keď sa mu noha zaborila na hrobe, nemohla byť treskúca zima. Pôda musela byť mäkká. On si upravil svoje rozprávanie, ako mu to pasovalo. Keď si vytiahol jednu nohu, druhá sa mu zaborila. Musel si prišliapnuť spodok kabáta. Mohol on aj kabát ťahať. Nohou ho tlačil do zeme.

Cigáni-Rómovia, neviem ako dnes, ale voľakedy vravievali a v mojich detských rokoch to som často počul: „Čo vám mám povedať, celú noc ma čosi gniavilo. Ležalo to na mne a nie a nie to odísť. Skákalo to na mne, až ma celý bok bolí. Budem si to musieť ponatierať mastičkou. A všetci viete, bez modlitby by som si spať neľahol.“

Už z toho môžeš vedieť, že v Boha každý veril. A verí aj dnes. A kto verí v Boha, ten si bez modlitby naozaj neľahne spať. Také reči sa dali počuť po Mucikových rozprávaniach. Všetci zle spali. Vrteli sa, hádzali na posteliach. Čo celý večer počúvali, verili tomu, spať im to nedalo. Mali zlé sny? Celú noc ich vodilo po cestách, necestách? Mali aj lepšie dni. Keď žartovali.

V lete, keď boli po obede, sadli si do chládku, odpočívali. Muchy sú nepríjemné. Nedajú pokoja nikdy.

„Muci,“ bolo počuť výkrik.

To starý strýčko Izó kričal. „Povedz svojej žene, Viktore, že sú tu všetky vaše muchy. Otravujú ma. Nech s nimi niečo urobí.“

Viktora niečo robila v dome.

Keď počula, čo povedal starý Izó, ozvala sa cez okno: „Nehnevaj sa Izó. Povedala som im, hnusným, papuľnatým dievkam, aby sa zdržovali len tu, pri nás! Šľak aby ich trafil! Už im darmo poviem hocičo. Vidíš, už ani jedna ma nepočúva. Len nech mi prídu domov! Metlou ich vybijem! Všetky, do jednej! Prečo len idú niekoho otravovať a práve vtedy, keď si chce niekto odpočinúť. Ilí, Rúží, Šááří, Margita aj ty Štefáni! Okamžite poďte domov! A zoberte so sebou, aj to vaše nevychované potomstvo. Celý deň len hryziete a štipete niečiu pokožku. Tisíckrát denne vám hovorím, aby ste to nerobili. Dajte pokoj starému Izovi. Nech si odpočinie.“

V takéto dni sa celá ulička smiala. Ale keď Viktora nemala peniaze, nikoho ani len vidieť nemohla. A Muci? Ten to všetko trpel. Čo mal robiť, keď si s ňou nevedel poradiť? Mucika bol veľkým výmyselníkom. To sa o ňom vedelo. Keď žena vyvádzala, rozmýšľal, ako by mohol z obchodu priniesť potravu. Vyliezol na povalu a natrel sa sadzami z komína. Bol čierny a špinavý ako kominár. Zišiel dole. Zobral si ženinu nákupnú tašku a išiel do obchodu, na nákup.

„Pán Boh daj dobrý deň,“ pozdravil.

Pekne stál a čakal, až príde na neho rad, aby bol obslúžený.

Keď ho mali obslúžiť, prišiel k nemu predavač so slovami: „Sérvus Muci. Čo ti môžem dať?“

phenel ništa. Nisavi na šunel uppe mande. Čak te aven mange khére, ola šilavaha – šepřuva-ha len sa ketháne mára. Soske čak adana džan ávréthe, kana o manuš peske te bešingeren kamel? Ili, Rúži, Šári, Margit, te tu, Štefáni taj te tumen, o butera, sa aven khére! Smírom mu-ken ole Izóske! Anen tumenca te tumare čhavóren!“

Baro asajibe odoj sáhi, kana asó vakeribe odoj džalahi. Kana ola Viktora hóli sáhi, fe-der sáhi te pet odoj niko na sikavelahi. Kana la ló na ssáhi, o čoro Mucika pijelahi ári sakoja-ko. Uppe leste pelinelahi, baro muj la sáhi. Adá taj o Muci baro bég lo sáhi. Jekvar kana ló khére na ssáhi, o Mucika phagerelahi pro šéro, sar ój anela ole čhavórenge te han. Ánde pet makja kormoha. Pro muj, i men, te pre vasta. Melále pet urďíňa uppe. Liňa ola romňakeri táška, géja ande bóta.

„Del o Dél lačo dí,“ parikerďa.

Užardá, kana avel uppe leste o dí, kana ári óla slúžime.

O bótoši uze leste ája taj phenel leske: „No Muci? So tut šaj dav?“

„De man máro, lon, gullo, čiken, járo, balane pašváre, balevas, vorezo – riža, hirhil – boršó, bandurki – krumpli.“

Adá sa ande táška thodá taj phalla: „Raja, maj avela o phuro rašaj, adá sa o cilo poťine-la. Uze leste búťarav. O horno – kímíni leske šužarav.“

Astardá i táška, parikerďa taj géja peske. So sáhi pal adá? Ole Mucika sako pindžare-lahi. O rašaj kana géja anglal i bóta, o gádžo ári nášta pal leste. Téle vakerďa ole rašajeske, sar peske o Mucika legedá andar i bóta. Taj odá phendá, te óla ole rašaje dí, avla taj poťinela sa-kojako so ój ledžel. O rašaj na džanelahi uppe gódi te aven, so adá kamel te óven. Kana o gá-džo phendá, adá akkor sáhi, kana o Mucika uze leste o kímíni šužardá. Kana šunda o rašaj, kana adá sáhi, ári le leske poťindá. Džandá, ole Mucika na sáhi lóve. Te le óla, ój avela taj onďa leske dela o ló. Ande adí avlina – udvara sáhi sakojako. O Roma te asan kamen. Šaj šu-nesahi, te akárkija o Roma džanahi, sakáj valaso site kerenahi. Vakerenahi te pal odá, kana ando Mária Talo džanahi, hábe pumenge kerenahi anglal. Pekenahi ole kaňhen, koláči, jaga-li koláča, te óvel soha te han ola kaňha. I jagali koláča sáni hi, na lel but than andi plasta. Adí sáhi péki, bi o máro. Sakojako ánde sáhi thodo andi plasta, uppo dumo sáhi thodo.

O gádže kas sléhi grasta verdaha, te len sáhi than, ledženahi pumenca te ávren. Odo-na le leske téle búťarenahi. Sléhi ko tradinoha – vonatoha džanahi Požomate, óthar uppe pu-mare pre džanahi dži Mariankate. Te adadí onďa phíren. Kana ája leskero dí, i phuri Karola géja pre čhajenca ando Talo. Phírenahi i Kálvária. Sakáj terdonahi, molinenahi. Pal o moli-nibe, čumidenahi ole suntoskero – sentnoskero sobro, uze savo molinde. But nípo sáhi, but sáhi o užaribe. Pal jékávreste terďíne o čhaja, te i phúri. Užarenahi, kana avela uppe lende o dí onďa te resen uzo sunte – sentne sobri. O čhaja anglal sléhi, i daj pal lende. Kana molinde,

„Gadžo,“ povedal obchodníkovi, „daj mi chlieb, soľ, cukor, masť, múku, dobrý kus bôčika, slaninu, ryžu, fazuľu, zemiaky. Pre deti mi daj niečo sladkého.“

Ako mu to obchodník vážil, čo bolo treba, vždy vtedy povedal, koľko toho má byť. Všetko dával hneď do tašky. Keď sa mu taška naplnila, chlieb držal v ruke, povedal: „Gádžo, starý pán farár odkazuje, že príde a všetko zaplatí. Teraz nemá čas. U neho robím. Toto vezmem domov žene, aby deťom navarila. Musím sa ponáhľať. Idem ešte naspäť, k pánovi farárovi. Musím u neho dokončiť prácu. Ďakujem Gadžo. A Pán Boh s Vami,“ pozdravil Mucika a už ho nebolo.

Čo bolo potom? Muciku každý poznal. Vedeli o ňom, že je to človek, ktorý stvára žarty. Pán farár, keď išiel okolo obchodu, obchodník za ním vybehol von z obchodu.

„Pochválený, pán farár,“ zavolať za ním.

Farár sa otočil, zastavil sa. Uvidel, ako sa za ním ponáhľa obchodník Janko.

„Až na veki, Janko,“ odzdravil sa farár, „čo je, Janko? Za mnou sa ponáhľaš?“ opýtal sa.

„Za vami, za vami, pán farár,“ odpovedal obchodník.

„A čo by si rád, Janko?“ riekol pán farár.

„Viete, no, ako by som vám to mal povedať,“ nevedel, ako mu má povedať, že Mucikov nákup ešte nezaplatil.

„Len hovor, Janko, počúvam ťa,“ povedal mu farár.

„Pán farár, ani neviem, ako by som vám to mal povedať.“

Ďalej nemohol hovoriť, farár ho prerušil.

„Janko,“ riekol mu farár, „len to povedz, ničoho sa neboj. Vieš, že všetko zostane medzi mnou a tebou.“

„Pán farár,“ ostýchavo a s hanbou na dušičke hovorí obchodník, „nehnevajte sa, musím vám to povedať.“

„Ale, Janko,“ povedal mu pán farár a ruku mu položil na plece, „predsa, preto som tu. Alebo by si radšej prišiel ku mne na spoveď?“

„Nie, nie,“ riekol obchodník, „viete, už sú tomu tri týždne, keď tu bol u nás v obchode Mucika a urobil si nákup. Vtedy povedal, že vy to zaplatíte.“

Pán farár zvrátil obočie, ako keby rozmýšľal.

„Pred tromi týždňami?“ opýtal sa pán farár, „vieš, Janko, že si nespomínam?“

„Keď vám ten komín čistil, pán farár,“ povedal obchodník.

Pán farár sa na neho ešte chvíľku díval, až potom sa usmial a povedal: „Teraz už viem. Mucika bol bez peňazí. U mňa sa ešte neukázal. Koľko som vám dlžný, Janko?“ opýtal sa farár.

Zaplatil celú sumu a odišiel. Bol to jediný farár, ktorý vedel cigánsky-rómsky rozprávať tak, ako sa rozprávame my.

o čhaja géle uppo drom, odoj užarenahi pumara daja. Ón ole Júdáši, ko bikindá ole Déllóre, ári mukle, géle uzar lestar. I daj sakáj dugóne molinelahi. Kana vígo úňa ole molinibnaske, i phuri Karola sa vígig čumidkerďa o sobri so odoj sléhi. O čhaja akkor dikle uppe pumari daj, kana sako sobro čumidindá. Sar uzo čhaja ája, i Aranka later phučťa, soske čumidindá te ole Júdáši. I phuri Karola vígig dikja ole čhajen, na phendá ništa. Pále géja uzo sunte – sentne sobri, terďíňa anglo Júdáši. Pre čačikane – jobne vasteha, leskeri men astardá, ole stunge – balne vasteha láche le uppo muj čalada. Bast le sáhi, káj na phad'íňa téle leskero šéro, así bári le čalada.

Phalla leske: „Tu kernéja – rohatnéja, tu bikindál ole Déllóre taj adaj tut mukes te čumidkeraven?“

Papale le láche uppe mostarázindá. Ári liňa pri hólí andar lestar, pale géle dureder te molinen. Adaj šaj dikhes, sar kamen o Roma o čači. Šaj dikhes te odá, sar rušen te valako na lačhipe kerel, avka sar o Júdáši kerďa. Adá uštindá o mostara káj bikindá ole Déllóre, te pal o ezeri eňňašel taj pándžvardeš berša.

Od dávna chodia Cigáni – Rómovia do Marianky, aby zložili hold Panne Márii dvanásteho septembra a prešli cestou, ktorú prešiel náš Pán. V Marianke je to prispôsobené, ako keď Pán išiel po svojej ťažkej ceste. Sú tam urobené zastávky, kde sa veriaci zastavujú a modlia. Keď prišiel čas na návštevu Marianky, stará Karola sa rozhodla, že pôjde aj so svojimi dcérami. Pripravili sa deň – dva predtým. Napiekli si jagali koláču (cigánsky chlieb), pripravili si kurčatá, mäso si upiekli. Aby mali všetko, čo budú potrebovať. Gadžovia, ktorí mali kone a voz, ich zobrali so sebou na voze. Nemuseli ísť vlakom. Potom pešo, až do Marianky. Samozrejme, ten odvoz a dovoz bol dlh, ktorý si neskôr u gadža odrobili. Ľudia stáli v rade za sebou. Veľmi dlho sa stálo. Dievčatá stáli pred mamou, ona bola za ich chrbtom. Prišli k Judášovi. Dievčatá si kľakli, pomodlili sa, aby Pán odpustil každému jeho vinu, aj im. Judáša vynechali. Vstali a išli sa postaviť na bok. Čakali, až sa mama pomodlí, pôjdu ďalej, kam treba ísť. Mama sa pomodlila. Pobožkala všetky sochy, čo tam boli. Dcéra Aranka sa vtedy pozrela na mamu, keď pobožkala Judáša. Stará Karola prišla medzi dievčatá.

Dcéra Aranka sa opýtala mamy: „Mama, prosím ťa, povedz mi, prečo si pobožkala Judáša? Však ten zradil Pána za tridsať strieborných.“

Z očí starej Karolíny šľahali hromy a blesky, keď počula, koho to pobožkala. Dívala sa nechápavo na svoju najmladšiu dcéru. Veľmi sa na seba nahnevala. Od jedu by sa jej mohlo niečo aj stať. Je to už staršia pani. Tak, ako sa ona vedela rozčúliť nad tým, keď počula, ako božkala na obe líca toho hnusného prekliateho Judáša, veľmi dávno sa tak nerozčúľila. Ona, taká oddaná duša Pánovi, ona božká toho ničomníka, čo predal za tridsať strieborných Pána, ktorý umrel za nás, za nás za všetkých? To takto nemôže ostať. Pán by jej to nikdy nevedel odpustiť. Musí to dať do poriadku. Otočila sa a s hnevom rozzúrenej šelmy sa vracia k soche Judáša. Ani vpravo, ani vľavo sa od jedu nemôže pozrieť.

„Ja mu dám. Tomu hnusnému, smradľavému Judášovi. Nechal sa pobožkať.“

Prišla k nemu. Chytila ho pod krkom. Nepovedala zatiaľ ani slova. Ľavou rukou mu dala dve také ohromné facky, div, že soche hlava neodletela.

Až teraz si otvorila ústa: „Kto si ty, čo si ty? Ty Kristov zradca! Nechal si, aby som ťa ja, oddaná duša pánovi, aby som ťa pobožkala?“

A ako ho držala pravou rukou pod krkom, ľavou mu zasa dala dve facky. Až sa mu možno, tá jeho zradcovská hlava, pri krku nalomila. Priateľ môj. Tu sa môžeš dočítať, ako majú radi Cigáni-Rómovia zradcov. Nezabúdajú. Tak, ako nezabudla Karola.

Judáš svoje dostal aj po tisíc deväťsto päťdesiatich rokoch.

— Rozhovor s Katalin Papp



| Katalin Papp při výuce sochařství na Queensborough Community College v Bayside / New York 2010 |

Romská výtvarnice Katalin Papp se narodila v roce 1958 ve slovenském Lučenci. Po studiích se s manželem a dcerou rozhodla rodné Slovensko opustit a emigrovala na dva roky do Německa, aby pak se zastávkou v Kalifornii našla s rodinou domov v New Yorku. Výtvarná tvorba se stala nejen náplní jejího volného času, ale i předmětem studií a nakonec i zdrojem obživy, kdy dnes vyučuje na několika newyorských školách.

Následující rozhovor o rodinném zázemí, o podnětech k emigraci, o vztahu k různým vý-

tvárným technikám a dalších tématech vedla s Katalin Papp emailem Eva Zdařilová. Rozhovor je doplněn obrazovou přílohou s ukázkami její tvorby.

Narodila jste se ve slovenském Lučenci do hudebnické rodiny. Prozradíte nám něco více o Vašem rodinném zázemí?

Áno, narodila som sa v Lučenci, v maďarskej rodine. Hovorili sme doma po maďarsky, keďže nikto z rodiny nevedel po rómsky. Žiaľ, my sme boli jednou s tých rodín postihnutých programom násilnej asimilácie, ktorá nepovoľovala náš jazyk ani kultúru. Rodičia boli teenagery, nepripravení na tento ťažký tlak. Otec bol hudobníkom, ako i všetci v jeho rodine. Všetci hrali v jednej hudobnej skupine, ktorú viedla stará mama ako kapelníčka. I ona pochádzala z hu-

dobníckej rodiny a hrala v otcovej kapele už ako štrnásťročná. Boli profesionálnymi hudobníkmi, väčšinou na cestách. Hrali, kde ich Slovkoncert poslal. Málo boli doma.

Mamička pochádzala z dediny Stará Bašta. Vyrastala som v Bašte s mamičkinou mamou a so strýkom, pretože mamička pracovala a sprvoti nasledovala otca. Kdekade hral, tam aj ona robila ako časníčka. Nemali nič a bývali po hoteloch, kde otec hral. Starká bola výbornou krajčírkou, jedinou rómskou ženou na cigánskej ulici na kraji dediny, ktorú dedinské ženy navštevovali. Objednávali si u nej šaty. Starká bola tiež slávna svojimi krásnymi čipkami, ktoré háčkovala bez prestania. V tom období, a ešte aj teraz, do výbavy dievčatá potrebovali obrusy, a tak si starká i tým vypomáhala. Starká žije v Bašte dodnes, má deväťdesiat rokov a ešte len teraz pred rokom prestala háčkovať a konečne sa dala na čítanie. Nemala veľké vzdelanie, ale bola považovaná za najmúdrejšiu ženu na cigánskej ulici a veľa razy prišli k nej ženy konzultovať rôzne problémy.

Keď som začala školu, mamička si konečne našporila dosť peňazí, aby mohla kúpiť malý domček v Lučenci a zobrala ma ku sebe, aby som mohla chodiť do lepšej ako dedinskej školy. Na jednej strane sa mi páčilo, že budem s ňou a na druhej som nechcela odísť od starkej a od všetkého, čo som dovtedy v živote poznala.

Kdo Vás z Vašej rodiny najviac ovplyvnil? Na koho ráda vzpomínate?

Ženy v mojej rodine sú na oboch stranách príkladom sily, talentu a dobrého srdca. Ako som už spomenula, starká mala veľký vplyv na môj život. Neučila ma slovami, ale príkladom. Vždy som ju videla pracovať, vždy bola príjemná k ľuďom, nikdy nikoho neohovárala. Pomohla každému, komu mohla, a starala sa o mňa s láskou.

Mama vždy pri mne stála, vo všetkom ma podporovala. Nič iné som na starosti pri nej nemala, len študovať. Ona mala ťažké detstvo po vojne, a tak sa snažila moje detstvo a mladosť urobiť ľahkým.

Na druhej strane rodiny mám tetu, otcovu sestru, ktorá bola prvou študovanou osobou v rodine. Ona je výtvarníčka a žije teraz v Nemecku. Mala veľký vplyv na mňa intelektuálne, keď som vyrastala. Vyberala mi knihy, podporovala moje výtvarnícke ambície a bola pre mňa príkladom.

Vystudovala jste gymnázium a následně knihovnictví. To jistě v sedmdesátých letech na Slovensku nebylo pro romskou dívku snadné. Jak na tato studentská léta vzpomínáte?

V predškolskom veku som sa veľmi nestarala o svoj rómsky pôvod, až kým som sa do školy nedostala a tam sa mi začali vysmievať. Chlapček, ktorý sa mi páčil, mi pusu na líčko k narodeninám nedal, keď všetky deti v rade mi gratulovať mali. Od prvej triedy, už v Lučenci, som

bola cigánkou. Čo to znamenalo, som nevedela, ale som sa za to hanbila, ako by to bol hriech, ktorý som spáchala. Stala som sa bojazlivou a moje sebavedomie kleslo kdesi do hĺbočiny, z ktorej sa dodnes hádam celkom nedostalo.

Rodičia na mňa čas nemali, osamotené, ustráchané dieťa, plakávala som nad niečím, čomu som nerozumela. V družine ma pri obednom stole deti trápili, nechceli so mnou sedieť, dívali sa na mňa, až kým sa mi slzy nezačali kotúľať po tvári. V triede so mnou nikto sedieť nechcel, vymysleli si, že smrdím. Učiteľky boli kruté, vysmievali sa mi, nechápali ma, ani záujem o mňa nemali. Vedela som len po maďarsky a chodila som do slovenskej školy. To mi na popularite tiež nepridalo. Postupne som sa reči však naučila, ale nič to nezmenilo. Strach a úzkosť ma prenasledovali celým detstvom.

Keď som vyrástla, kompenzovala som ten pocit menejcennosti a úzkosti agresivitou a aroganciou. Predstierala som, že je všetko v poriadku, ale nikdy nebolo. Začala som chodiť s bielymi chlapcami, aby som niečo dokázala, hádam, že som rovnocenná. Avšak rodičia chlapcov boli proti mne a nechceli ma vo svojich rodinách. Snažila som sa ich presvedčiť, že som dobrá. Celý život sa o to snažím. Je to veľmi unavujúce. Ukrývala som svoj pôvod, ale v malom meste, kde každý každého pozná, to význam nemalo. Vydala som sa za bieleho chlapca. Jeho rodina ma sprvoti nechcela, prežila som veľa urážok, ani na svadbu nám neprišli, ale časom sa ten vzťah zlepšil. Tie predsudky sú hlboko vryté do vedomia ľudí.

Co Vás a Vašeho manžela motivovalo k odchodu do ciziny?

Cítili sme sa utlačení. Nemali sme šance, ktoré by sme si boli zaslúžili mať. Ja osobne som mala po krk byť Rómkou (cigánkou). Až tu v USA som začala dýchať trochu voľnejšie, keďže tu žijem v anonymite. Veľa razy i zabudnem, kto som. No keď sa vrátim domov na návštevu, regresujem v momente do tej doby pred odchodom a cítim sa znovu cigánkou, a menejcennou. Hoci intelektuálne viem, že menejcenná nie som, v podvedomí to mám vbudované ako cementovú stenu. Hoci sa tam cítim s rodinou dobre, ledva čakám, aby som sa vrátila sem, kde žijem ako človek a nie ako cigán. Keď teraz počujem o rómskom prenasledovaní v Európe, bojím sa o svojich príbuzných a najradšej by som ich všetkých doniesla sem. Najhoršie je, že nás všetkých do jedného vreca hádžu, ako keby neboli rozdiely medzi nami.

Vzpomínate si na Vaše umelécké začátky?

Vždy som maľovala, od malička, bola to moja zábava i únik od reality.

Začínala som s farebnými ceruzkami, ku ktorým som sa pred pár rokmi vrátila. Potom to bol akvarel. Ten zostal mojou obľúbenou technikou. Potom som prešla na olej, ktorý mám veľmi rada, ale pred niekoľkými rokmi som začala byť naň alergická. Nemám ateliér a v byte

nechcem malovať olejom, je to nezdravé. Teraz väčšinou maľujem akvarely, pretože je to jednoduché, je to čistá technika a mám rada efekt, ktorý môžem dosiahnuť.

Počas postgraduálneho štúdia na SVA (School of Visual Arts) som začala experimentovať s asamblážom a inštaláciou ako i so zvukovou inštaláciou a performancom. Všetko to bolo pre mňa veľmi zaujímavé.

Máte výtvarné vzdelání? Posunulo Vás vzdelání ve Vaší tvorbě?

Áno, štúdia mi pomohli s otvorením obzoru, s viac otvoreným vnímaním umenia. Mam bakalársky titul z University of California v San Diegu a magisterský z výtvarného umenia ze School of Visual Arts v New Yorku. Teraz som v škole znova a v máji dostanem ďalšie titul – MSED (Master of science in Education) z Hofstra University v New Yorku, aby som mohla učiť aj na *high school*¹. Teraz učím na *college level*, ale nie je dostatok práce, tak dúfam, že to bude lepšie od septembra.

Viděla jsem snímky Vašich instalací. Jsou velice zajímavé. Dáváte jim vždy nějaký příběh, nebo se jedná o různé kompozice?

Inštalácia, ktorú ste videli, sa začala ako môj magisterský projekt a vyvíjala sa postupne. Najskôr to bola „KARMA CATCHER“ (ako sú indiánske Lapače snov – *Dream catcher*). S tým, že mi ta *Karma Catcher* slúžila ako návnada. Urobila som bábiku na vlastnú podobu, s mojou tvárou, životnej veľkosti atd. Slúžila na to, aby uchytila zlú karmu, ktorá smeruje na mňa. Teda aby oklamala Karmu, ktorá sa teraz uchytila na tej bábike a nie na mne. To bol prvý stupeň.

Druhý stupeň sa vyvinul, keď sa bábika transformovala na „*Idol*“. Volala som výstavu „I-Doll“ (slovná hračka, kombinácia slov *idol* – idol – a *doll* – bábika). Tentoraz už bol subjekt dvojsmyslný. Jeden referoval k *doll*, kedy bábiky v ružových čipkách sedia na posteliach, hlavne na dedinách. Posledne už i na kapotách aut, v ktorých sa vezú nevesty. Nie veľa ľudí vie, že táto bábika reprezentuje bohyňu plodnosti. Tým pádom táto pekná bábika si len sedí na ozdobu spálne a posteľe. Nemá inú funkciu.

V Indii stavajú bohyne v životnej veľkosti a posadia ich na piedestál, ktorý sa i v procesiách nosí na pleciach. Moja bábika tiež sedí na takejto platforme, ktorá je pokrytá postelňou prikrývkou, ale môže to byť i piedestál na procesie. V Indii zbožňujú bohyne na piedestáloch, ale ženy bez dostatočného vena ich často podpália.

¹ *High school* je obdoba českej střední školy. (pozn. red.)



| Katalin Papp na South Seneca High School, kam bola pozvána prednášať o živote a tvorbe romských detí z Jarovnic / New York 2011 |

No a samozrejme má to i ten podtext, podľa ktorého Rómovia pochádzajú z Indie. Tiež je to na poctu mojej starkej, ktorá bola krajčírkou. Šila som všetko ručne, každú čipku som prišivala sama.

Ďalším stupňom vývoja bolo, že som na Slovensku natočila na video tváre mojich príbuzných, žien a potom som na výstave premietala ich tváre na bábijku, ktorej originálnu tvár som odstránila. Tým pádom sa obyčajné rómske ženy stali bohyňami na piedestále.

Jak při přípravě instalací postupujete? Figurujete v nich i osobně?

Áno, nakoniec som sa i sama do šiat bábijky obliekla ako výstavný exponát (*performance piece*) a čítala som svoje krátke poviedky z môjho života.

Která forma vyjadřování Vám lépe vyhovuje: literární či výtvarná?

Rada by som sa vrátila k písaniu, ale cítim sa ešte stále cudzinkou v tejto reči (angličtině – pozn.red.) a žiaľ už tiež cudzinkou v slovenskej. Už ani sem ani tam. Je to smutné. Čím viac rečí človek hovorí, tým menej ich ovláda.

Začala som písať denne okolo štrnásteho roku. Potom som prestala a viac sa venovala maľovaniu. V dvadsiatke som napísala na povzbudenie kamarátky štyri poviedky a poslala som ich do rôznych časopisov. Jedna bola uverejnená Deziderom Bangom, druhá v *Smene*, jedna bola prečítaná v rádiu a jedna mala vyjsť v inom časopise, už neviem v ktorom. Písala som veľmi rada. Potom sme emigrovali a písať som prestala .

Jsou nějaké specifické situace, kdy raději sednete k papíru s perem, nežli k plátnu se štětcem?

Áno, písanie je pre mňa viac súkromné. Ja som pomerne introvertná osoba, a preto sa cítim pohodlnejšie, keď viem, že moje poviedky majú čitateľov, ktorí sú s nimi osamote.

Je pro Vás při psaní důležitý jazyk, kterým se vyjadřujete? Jaký máte vztah k romštině?

Žiaľ rómčinu neovládam. Často si myslím, že by som sa ju mala naučiť, už len z úcty ku svojím predkom, ale potom sú iné veci, ktoré sa momentálne zdajú dôležitejšie. S rečou je to tak, že slovenčina sa vyvíjala bezo mňa, a ja som ju nehovorila, odkedy som odišla. Angličtina je moja každodenná reč, ale nie je dosť vyvinutá, keď ju porovnám s rodenými Američanmi.

Je pro Vás Vaš romský pôvod dôležitý? Jakým způsobem? A v jakých situacích?

Áno, dnes cítim, že je môj rómsky pôvod dôležitý. Ak nie pre iné, aspoň pre to, aby som vyjadřila svojim životom, že ľudia sú všetci rovnoprávni a môžu dosiahnuť svoje ambície, akékoľvek pôvodu sú. Byť modelom pre mladú generáciu, dodať im odvahu do života.

Kterou část Vaší tvorby je možné považovat za pokračování Vaší vlastní kultury a co je naopak na Vašich pracích zcela nové, co se od tradic oprošťuje?

V tom, že hovorím o sebe a svojej rodine, vlastne hovorím o Rómoch a ich životoch. Veľa ma lieb referuje naspäť k môjmu životu na Slovensku a k ľuďom, ktorých som tam mala rada. Inštalácia je pre mňa nová technika. Ale v podstate tiež referuje k mojej kultúre.

Existuje podle Vás něco jako „romské umění“? Je něco společného, co se v tvorbě romských umělců objevuje? Nebo aspoň u některých umělců?

Príliš veľa rómskych umelcov nepoznám, i keď som sledovala tému pre projekt. Rada by som videla viac profesionálnych rómskych umelcov. Umelec je umelec, či je z takej alebo onakej minority. Nemal by sa označovať ako rómsky alebo židovský alebo akýkoľvek iný umelec.

Žila jste hned v několika zemích. Cítily jste rozdíly v přístupu k Vaší osobě potažmo k Vaší tvorbě?

Žila som v Nemecku pred emigráciou do USA. Cítala som sa inak, ako sa cítim dnes. Myslím, že to ani nebolo tak tým, ako sa Nemci ku mne správali, ako to bolo mojím správaním sa voči nim, alebo mojím strachom z nich. Vôbec strachom z ľudí. Ešte stále (a to trvalo po mnohé roky naďalej) som sa cítila ako cigánka. Hocikde som šla, nosila som v sebe tú bojzlivost' nevítanej osoby. Nevie, či sa to dá vôbec celkom eliminovať.

Napísala som o tých pocitoch vo svojich poviedkach. Žili sme v chudobe a zlých podmienkach, kým sme čakali na emigráciu. Ale ja som maľovala i tam, a tak som sa zase len zabavila a od reality odpútala. Ale Mníchov bol prekrásny, so svojimi múzeami, ulicami, námestiami atd. Vedela som po nemecky, tak komunikácia problémom nebola.

Vstoupilo nějakým způsobem do života Vaší rodiny romské politické hnutí?

Ja som sa spojila s mnohými progresívnymi Rómami najskôr tu v USA a potom i na Slovensku. Vlastne pred dvoma rokmi som sa hlásila na Fulbright scholarship na Slovensko, chcela som tam s rómskymi ženami zostrojiť ďalšiu bábiku a vystaviť ju v galérii, kde Rómovia typicky nechodia, natočiť na video jej prípravu a kolektívnu tvorbu, počas ktorej rómske ženy hovoria o svojom živote a ich príbehy by sa boli stali súčasťou výstavy. Odtiaľto z USA ma odporučili, na VŠVU ma aj pozvali, a potom pozvanie odobrali. Veľmi rozčarujúce. Mohol to byť dobrý projekt, ktorý by bol dal dohromady rómsku a nerómsku populáciu v rámci umenia.

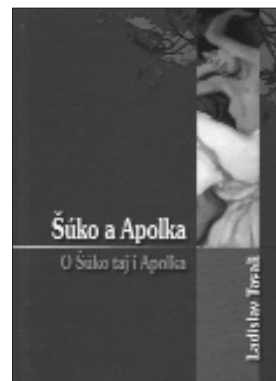
Recenze / Anotace / Informace

Ladislav Tavalí / Život rómských dětí – Romane čhavórengero dživibe

/ Šúko a Apolka – O Šúko taj i Apolka

Ladislav Tavalí / Kone za lásku – O grasta vaš o kamibe

Ladislav Tavalí / Život rómských dětí – Romane čhavórengero dživibe



Ladislav Tavalí
Život rómskych detí
– **Romane čhavórengero dživibe**

Mesto Sládkovičovo, Sládkovičovo 2008, 237 s., ISBN 978-80-970040-9-5

Ladislav Tavalí
Šúko a Apolka – O Šúko taj i Apolka

Sírius Cybernetics, s r. o., Sládkovičovo 2009, 238 s., ISBN 978-80-970195-1-8

Po prvotině nazvané *Nemenná krv – O rat, pe naparudol* vydané v roce 2008 přichází rodák ze Sládkovičova, Ladislav Tavalí, se dvěma odlišnými knihami, psanými slovensky a v maďarském dialektu romštiny. Povídkový soubor *Romane čhavórengero dživibe – Život rómskych detí* je jakýmsi ohlédnutím za rodnou osadou v šedesátých letech uplynulého století, zatímco novela *O Šúko taj i Apolka – Šúko a Apolka* je zasazena do současnosti, do prostředí moderního slovenského města; obě období a obě prostředí autorovi pomáhají vytvářet a prezentovat nejrozmanitější romské figury, ovšem vzájemně úzce propojené skutečností, že jsou – někdy více, někdy méně výrazně – kromě životními, uvěřitelnými postavami také nositeli romských vlastností a hodnot, jak jim rozumí sám autor. Parta výrostků, jež je jakýmsi skupinovým protagonistou většiny povídek z prvního titulu, vzdáleně evokuje temná vyprávění černošského spisovatele Warrena Millera o nezletilém harlemském „prezidentu Krokadýlů“ a jeho bandě bezprizorných dětských chuligánů a zlodějíčků – ačkoli lumpárny Tavalího hrdinů jako pytlácké odchycení srnky nebo vypouštění kol bicyklů a jejich následné ochotné opravy za pár korun ve srovnání s kriminálními kousky Millerových postav působí spíše roztomile. Neromskému čtenáři se nabízí spíše opatrné srovnání s Foglarovými Rychlími šípy; a to i proto, že prožitky, a zvláště rozhovory mezi Tavalího hrdiny vždy spolehlivě ústí do polemického vyhodnocování norm a společného konsenzu, jak je správné se v dané situaci zachovat. Mimochodem: dialogy tak – také vzhledem k tomu, že v ně vypravěč obvykle vkládá také svůj explikativní a hodnotící hlas – mnohdy působí téměř jako terapeutický rozhovor na příslušné psychologové pohovce; je možné, že autorovi jde o to, aby nikoliv postavy v jeho fikčním světě, ale sám čtenář touto metodou co nejlépe pochopil a internalizoval si jistá pravidla, jako že je potřeba druhého vždy vyslechnout až do konce, předcházet nedorozuměním či se chovat s úctou ke starším lidem – neboť společný konsenzus mezi jeho postavami takto reflektuje, znovupotvrzuje a vynáší na piedestal dané prvky romské etiky.

Prostřednictvím Tavalího hrdinů, z nichž zvláště postava rozmyslného Kohola působí jako z velké části autobiografická, se tak seznamujeme s celou osadou, s jejími osobitými obyvateli a jejich barvitými historkami: zejména vložené anekdoty jako příběh o Viktuše, jež z omylu usedavě pláče nad docela cizí rakví, nebo o nedovtipných gádžovských manželech, kteří zatoulaného romského chlapce chtěli pokládat za dar z nebe, protože ho našli spícího v květinovém záhoně, upomenou na romský humor, jak jej známe z tradičního orálního žánru žertovných povídek anebo od jiného vypravěče bizarních romských příhod Gejzy Horvátha. A díky všudypřítomnému zdůrazňování a přehodnocování norem i vzhledem k částečnému řazení jednotlivých próz podle ročních období se také seznamujeme s romskou všednodenností šedesátých let, tedy těsně před organizovaným rozptylem, kdy ještě v mnohém přežívala romská tradice: kupříkladu povídka „Leto“, v níž chlapci ze sousedčiných draze zaplacených cihel ze žertu postavili osadou chodník, je vedle vtipného vyprávění zároveň rozkladem o přestupku proti sousedskému soužití a jeho řešení za pomoci autority váženého člena obce a otce rodiny, a to natolik podrobným a názorným, že by bylo možné jej využít jako studijní materiál k romskému zvykosloví.

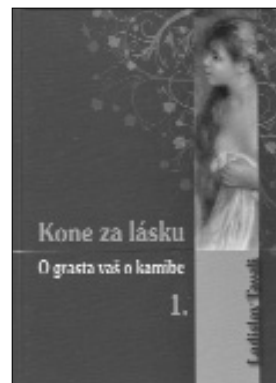
Soubor uzavírá několik zjevně zcela autobiografických povídek: například v próze „Chyba – neskorý rozum“ můžeme sledovat osudy Čišla, za nímž se dozajista skrývá sám autor, během studií na vojenské škole a roků v učilišti; povídka „Cesta“ vypráví o tom, jak chlapec Lólo přivede rodičům představit své děvče – poslední věta, jež se nápadně vymyká předcházejícímu vyprávění, čtenáře navede na to, že jde patrně o vzpomínku na autorova předčasně zemřelého syna Ladislava. Opravdovost a věrohodnost svého vyprávění ovšem autor avizuje hned v začátku souboru, kdy na několika stránkách až puntičkářsky vypočítává jmenovitě všechny domy a sousedy v osadě – a podobá se pravdě, že se jmenovaní v Tavalího prózách přímočaře poznávají.

Způsob vyprávění, v němž se vypravěčské rutinérství, v romské autorské próze často nevídané, mísí s dlouhými „terapeutickými“ dialogy zapsanými dopodrobna „tak, jak to skutečně bylo“ (neschopnost autorské zkratky či neochota k ní je jedním z nejcharakterističtějších rysů romského psaní obecně, nevyjímaje romskou prózu daleko za československými hranicemi) zůstává i v následující Tavalího knize Šúko a Apolka. Ještě důrazněji zde můžeme zopakovat dřívější tezi o vytváření norem, neboť celý příběh je především pokusem stvořit pomocí toho nejlepšího z romské skutečnosti ideální svět. Centrem, kolem něž se vyprávění odvíjí, je mladý romský manželský pár, jenž dal celé knize jméno. Šúko a Apolka jsou mladí vzdělaní Romové, kteří bydlí ve městském bytě, žijí se dobře placenou prací, jsou světlí (!) a krásní, mají ideální vztah plný vášně a vzájemného uznání a v závěru příběhu dokonce počnou vytoužené dítě. Přátelé z vojny, kteří se ocitnou ve spárech úžerníků, najdou u Šúka spásnou radu a vymaní se z dluhů i bídy hudbou a tancem (romská hudba a tanec jako prostředek znovunalezení vlastní hodnoty a identity je mimochodem další topos procházející romskou autorskou tvorbou napříč státy a generacemi); Šúkův slovenský kolega Jozef a jeho žena v Šúkově a Apolce najdou Romy, „s ktorými by sa gádžovia dobre cítili“. Seznámí je i se svými přáteli a příbuznými, a Šúko s Apolkou tak dostanou příležitost odbourat ve svých nových známých protiromské předsudky, již plně využijí. Nakonec se ukáže, že Jozefův otec, ač Nerom, v dětství vyrůstal ve stejné osadě jako Apolčini rodiče, a přátelství všech generací se potvrdí vzájemnými pohostinnými návštěvami, při nichž i těžce nemocný starý Jozef nalezne novou sílu do života. Děj – jako v pravé idyle – plyne zcela bez zápletek, náznak konfliktu, vyjádřený v Šúkově pochybnosti, zda je „gádžové“ nezvou jen proto, aby se předvedli známostí s nevídaným úkazem – vzdělaným Romem – je nakonec autorem zasut pod množstvím sebekpotvrzujících dialogů jeho postav a tokem vložených miniúvah nad postavením Romů ve společnosti: ty sice jen potvrzují často opakované postřehy (Rom musí pracovat třikrát tolik než gádžo, aby si ho někdo všiml, apod.), nepůsobí však nikterak nemístně – dalo

by se říci, že jsou v celkovém vyznění díla očekávatelné. Nesrovnatelně větším překvapením je až pornograficky detailní kapitola, která popisuje sexuální akt mezi oběma hlavními hrdiny; ve své otevřenosti, vynalézavosti i rozsahu nemá obdoby nejen v romské tvorbě, ale – pokud je autorce této recenze známo – ani v současném mainstreamu literatury většinové.

V Tavalio textech se setkáváme s dovedným psaním, jež nepostrádá nápadité a vtipné momenty (jakkoli se zvláště hrdinové prvního titulu smějí velmi často i tam, kde čtenář vtip jen obtížně „chytá“); autorova vypravěčská suverenita je poněkud zatěžkána zmíněnou popisností a spíše než povídky klasického střihu působí prózy jako epizody telenovely (jejíž častou oblibu v romských rodinách Tavalí také tematizuje ve druhé analyzované knize). Nelze však popřít, že „divák“, tedy čtenář, z této telenovely vyrozumí mnohé o Romech v minulosti i současnosti sdělnou a sugestivní cestou. A že se toho v příbězích moc neděje a dopadá to „až příliš dobře“? Koneckonců, to už patří k žánru.

Alena Scheinostová



Ladislav Tavalí

Kone za lásku – O grasta vaš o kamibe

Sírius Cybernetics, s.r.o., Bratislava 2010, 237 s., ISBN 978-80-970467-0-5

Právě jsem dočetla knihu Ladislava Tavalího – *Kone za lásku*. Přečetla jsem ji jak ve slovenštině, tak v romštině. A je to právě jeho romština, která mě zahrála u srdce a nesmírně potěšila. Je to totiž, až na malé výjimky, dialekt totožný s romštinou, která na mne dýchá mým dětstvím, mládím a která mi tak sladce zněla z úst mých rodičů a příbuzných. Opět slyším naléhavé volání mé maminky, kdykoliv jsem vyběhla ven jen tak nalehko: „*Mri čhaj, l'upe tut o kabáto!*“ (Dcerko, vezmi si kabát!). Jak často, vytrvale a marně volávala ta dobrá duše...

Romština pana Tavalího je krásná, bohatá a původní. Číst si v tomto jazyce mi působilo blaženost, blížící se až euforii. Cítila jsem se jako ve voňavé koupeli.

A nyní si dovolím napsat nějaké maličké připomínky, které mne napadly při čtení slovenského textu. Omlouvám se panu Tavalimu za těch několik kritických výhrad, ale bylo by ode mne neupřímné a farizejské, kdybych se o nich nezmínila.

Styl psaní je rozvláčný a málo dynamický. Chybí odpovídající míra vnitřního napětí. Velmi podrobně jsou pitvány a stále znovu rozebírány jednoduché a jednoznačné situace a vztahy. Postavy v knize, ať už Romové nebo gádžové, dle mého dost často pláčou – „slzy jak hrachy jim padají na zem.“ Pro mě někdy zcela nepochopitelně. Opakují se tytéž věty a myšlenky. Zbytečně. Myslím, že inteligence čtenáře by se neměla podceňovat.

Naopak se mi líbí vytrvalá snaha pana Tavalího přiblížit styl myšlení a chování Romů, důvody a pohnutky jejich jednání i neromskému čtenáři.

Dovolila jsem si napsat těchto pár připomínek (i když nejsem samozřejmě žádný povoláný odborník ani recenzent a můj názor je zcela subjektivní) a jen doufám, že budou brány tak upřímně, jak byly myšleny. Tvůrčí proces je mnohdy velmi vysilující a jen občas se dostaví pocit dobře vykonané práce, spokojenosti se sebou samým. Častěji to bývá pocit opačný a ten bývá mnohdy hnacím motorem pro autora. Je to stará známá vesta. Totiž to, že je snadnější kritizovat, než něco vytvořit. Jak to říkal spisovatel Karel Čapek: „Kritik je člověk, který říká, jak by napsal knihu, kdyby uměl napsat knihu.“

Mně se každou chvíli něco nepovede. „Udělat chybu je naprosto lidské a pouze blbec ji opakuje. Důležité je z chyby se poučit a příště třeba udělat jinou,“ jak praví klasik. Proto si velmi ceníme umění předat něco pěkného tak, aby to čtenáře potěšilo a zahřálo u srdce, aby je to zároveň myšlenkově obohatilo. Je to schopnost navýsost vzácná a záviděníhodná. A když se to autorovi daří třeba jen u několika čtenářů, i tak je to moc dobře.

Láska všeobecně patří mezi ty vztahy, které mnoha lidem velmi chybí a jejím nedostatkem proto trpí. Nebo se snaží s tímto neutěšeným stavem srovnat. Třeba i krutostí, násilím, nečestným jednáním. I o tom tato kniha je. Aby lidé mohli prožít něco krásného, musí na to být vnitřně připravení a také připraveni dávat, rozdávat. Není to vždy jen otázka fyzické krásy a vůbec nezáleží na tom, jak v tom momentě vypadají. Nejen rozumem lze všechno řídit, velkou roli hrají pocity, emoce. Řídíme se i hlasem svého srdce a je jedno, kolik je nám let. Hlavně nepromeškat ten vhodný okamžik v životě, kdy rozhodujeme o svém štěstí – životu v lásce nebo raději v bohatství. Jde o to rozhodnout se správně. A to bývá mnohdy velmi těžké. Neboť zaváháme-li, nebo se rozhodneme špatně, litujeme pak často po celý život. To je i mé přesvědčení a snad si to uvědomuje většina lidí. Když jsem tuto knihu četla, uvědomila jsem si znovu, jak jsou tyto okamžiky v životě vzácné a kolik lidí je zbytečně promarní svými pošetilými nebo sobeckými postoji. Někdy i citovou nebo materiální chamtivostí.

Ještě pár slov k ústřední mladé dvojici románu, Frantovi Pšeničkovi a Arance. Mladá romská dívka bez jakýchkoliv zkušeností a vzdělaný František jdou za svým cílem odvážně, nehledě na konvence a zažitě zvyklosti s nadšením mládí. Oba jsou tak trochu výjimeční, netuctoví, svérázní. I když se setkali s mnohými překážkami, nepodlehli a odmítli perspektivu života, kterou jim jejich blízcí a okolí chtělo vnutit. Oni svůj důležitý okamžik v životě nepromeškali. Neprohráli totiž to hlavní, o čem jim šlo: našli jeden druhého a poznali, v čem spočívá jejich skutečné štěstí. Volili lásku. A jestli jim vydrží celý život, se doufám dozvíme v pokračování této knihy. Již se velmi těším.

Panu Tavalimu přeji hodně sil do další práce, vytrvalosti a hlavně to nejdůležitější – zdraví.

Hilda Pášová

Ladislav Tavalí
Život rómských dětí
– Romane čhavórengero dživibe

Mesto Sládkovičovo, Sládkovičovo 2008, 237 s., ISBN 978-80-970040-9-5



Při čtení této poutavé knihy plné příběhů našeho mládí, zvyků a obyčejů se mi vybavuje i moje dětství a mých vrstevníků. Autor výstižně popisuje dětské hry tehdejší doby. Zono, Pele, Kohol, Flako, Izo, Bono Béla, Arpi, Lujzi, Patkán, Karči... – to jsou romská jména, které každé dítě dostává do vínku již od narození. Tak je tomu u Romů zvykem.

Tito chlapci v kapitole o velikonocích natrefili na zajíce ve vysokém obilí. Jak kráčeli po polní cestě, Pele najednou vykřikl: „Podívejte se! Zajíček. Chce utéct, ale obilí mu to nedovolí. Je vyšší jako on. Ten by se dal i chytit.“

Když to dopověděl, rozeběhl se za ním a snažil se ho chytit. Jenže zajíc byl rychlejší, cupy dupy, byl ten tam.

Děti se Pelemu smály.

„Ty, Pele,“ říká mu Totó, „na co si chtěl chytit zajíce? Co sis myslel? Že na tebe bude čekat? Pokud ty k němu přijdeš, zajíc bude na druhém konci vesnice. Odtud na tebe bude křičet.“

Chlapci se smáli, i malí. Totó ještě dodal: „Tady jsem, Pele, chytni si mě.“

Spisovatel dále v kapitole uvádí, že tehdy se sluníčko více smálo na lidi, jaro bylo jarem, jak se patří. Meze se zelenaly, stromy začaly rašit, nekonečná studená zima se zdála být v nenávratnu.

Je známo, že Romové milují teplo, přírodu a slunce, les a koupání jsou kamarády našeho národa.

I na naší romské vlajce je modrý a zelený pruh značící modré nebe a zelenou travu nekonečných plání a luk.

V takovém prostředí plném her a dovádění prožívají hrdinové této knihy své nejkrásnější dny dětství.

Byť tehdy neexistovaly vymoženosti jako je televize, internet, akční smysly a nesmysly, které náš romský národ tak otupily, Romové a jejich děti si tehdy uměli hrát a veselit se z maličkostí.

Je to výzva a motivace pro dnešní romskou mládež. Život nebyl pro Romy nikdy jednoduchý a jak se říká – peříčko. Byla bída, lidi třeli nouzi s nedostatkem. Přes všechna tato protivenství se Romové uměli radovat ze života, z maličkostí. Uměli si dělat legraci jeden z druhého, drželi více pospolu a to je sjednocovalo a obohacovalo.

Staré romské přísloví praví: „Oda čoro, kas nane maro, oda nekčoreder, ko hino korkoro.“ (Chudý, kdo je bez chleba, chudší, kdo zůstal sám.)

Apel autorův je jednoznačný a má velkou platnost i dnes: Romové, mějte se rádi, buďte k sobě dobří jako chleba. Radujte se z každého prožitého dne, z maličkostí. To naši předkové uměli.

Díky autorovi, že nám to připomenul.

Jan Horvath Döme, la Araňakero čhavo Nededatar

Informace pro přispěvatele

Časopis *Romano džaniben* má zájem o příspěvky z různých vědních oborů do recenzované části časopisu i o materiálové studie, portréty a rozhovory s romskými literáty, výtvarníky a dalšími osobnostmi do ne-recenzované části, stejně tak jako o recenze a anotace romistické literatury.

Příspěvky do recenzované části časopisu podléhají před publikováním recenznímu řízení. Redakce si vyhrazuje právo texty v případě nedostatečného odborného zpracování nebo tematické nevhodnosti pro časopis *Romano džaniben* odmítnout, nebo vrátit autorovi k dopracování formálních náležitostí textu. Po přijetí rukopisu redakcí a po vyhodnocení formálních náležitostí je rukopis šéfredaktorem anonymizován a předán k posouzení dvěma odborným recenzentům. Ti jsou vybíráni podle zaměření posuzovaného textu z okruhu Redakční rady nebo Odborné poradní a konzultační skupiny. Vypracované posudky rukopis k publikování doporučí, doporučí po přepracování nebo nedoporučí. V případě neshody oslovených recenzentů je text předán k posouzení ještě třetímu recenzentovi nebo členům Redakční rady.

Pokyny k formátu odborných příspěvků:

- k posouzení nezasílejte texty již publikované (pokud se nejedná o jejich zásadní přepracování/rozšíření) nebo texty ve stejné době přijaté k recenznímu řízení jiného časopisu/publikace
- redakce přijímá texty v českém, slovenském, anglickém, romském a německém jazyce; v jiných jazycích pouze po předchozí domluvě
- příspěvky zasílejte na email: dzaniben@email.cz
- příspěvky zasílejte ve formátu doc. nebo rtf.
- rozsah odborného příspěvku by neměl přesáhnout 30 normostran (54000 znaků)
- součástí příspěvku je abstrakt, seznam použité literatury, stručná informace o osobě autora a klíčová slova k textu
- **abstrakt v anglickém a českém jazyce** shrnující základní body textu a jeho závěry by neměl překročit 150 slov
- stručnou **informaci o Vaší osobě** formátujte následovně: [AUTOR–celé jméno a titul] je [POZICE] na [NÁZEV INSTITUCE, ODDĚLENÍ]. Email: [EMAIL].
- hierarchii nadpisů jednotlivých částí nerozlišujte formátováním, ale číselně; hierarchie by neměla být více než třístupňová (např. 1., 1.1, 1.1.1)
- kurzívou piště jen cizojazyčná slova v textu včetně cizojazyčných citací
- krátké citace piště v uvozovkách přímo do textu; delší citace piště bez uvozovek do samostatných odstavců odsazených volným řádkem nahoře a dole, s uvedením zdroje na posledním samostatném řádku
- další formátování (nadpisy, odstavení, odrážky atp.) omezte na minimum
- pokud je zaslán příspěvek přepracovanou částí některé dřívější práce, uveďte tuto informaci u nadpisu do první poznámky pod čarou – včetně názvu práce (plný bibliografický údaj uveďte v literatuře)
- odkazy na literaturu v textu uvádějte v následující podobě: (Příjmení, rok vydání: číslo stran/y)
- celé bibliografické údaje zařaďte do seznamu literatury na konec článku; konkrétní příklady formátu bibliografií naleznete na www.dzaniben.cz

Romano džaniben – 16. Ročník – 2/2010

Časopis romistických studií

Tento časopis vychází díky finanční podpoře Ministerstva kultury České republiky.

Vydává o.s. Romano džaniben
Ondříčkova 33, 130 00 Praha 3
tel.: 222 715 947, e-mail: dzaniben@email.cz, www.dzaniben.cz
bankovní spojení: 161582339/0300

Šéfredaktorka: Eva Zdařilová

Výkonní redaktori: Kari Kisfaludy, Pavel Kubaník, Helena Sadílková, Lada Viková,
Peter Wagner a Anna Žigová
Technická redaktorka: Eva Zdařilová

Redakční rada:

Mgr. Michael Beníšek; PhDr. Jan Červenka, Ph.D.; Mgr. Viktor Elšík, Ph.D.; PhDr. Jana Horváthová; PhDr. Anna Jurová, CSc.; PhDr. Arne B. Mann, CSc.; Mgr. Helena Sadílková, M.A.;
Mgr. Lada Viková; Dipl.-Phys. Peter Wagner; PhDr. Renata Weinerová, CSc.

Odborná poradní a konzultační skupina:

Mgr. Attila Agocs; Mgr. Zuzana Bodnárová; Doc. PhDr. Stanislav Bohadlo, CSc.; Mgr. Pavla Čevelová; Dr. Christiane Fennesz-Juhasz; Dr. Laszlo Foszto; Mgr. Milan Fujda, Ph.D.; Petra Gelbart, M.A.; Ass. Prof. Mag. Dr. Dieter Halwachs; PhDr. PaedDr. Karol Janas, Ph.D.;
PhDr. Zuzana Jurková, Ph.D.; Bernard Leblon; Mgr. et Mgr. Petr Lhotka; Elena Marushiaková, Ph.D.; Mgr. Marta Miklušáková; prof. Ctibor Nečas; Doc. PhDr. Jiří Nekvapil, CSc.; Tibor Pintér, Ph.D.; Vesselin Popov, Ph.D.; PhDr. Anna Rácová, CSc.; Mgr. Lukáš Radostný; Mgr. Tamah Sherman, Ph.D.; PhDr. Jaroslav Skupnik, Ph.D.; Mgr. Marián Sloboda; Mgr. Hana Synková;
PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.

Sazba a obálka: Petr Teichman

Tisk: PBtisk, Příbram

Produkci zajišťuje nakladatelství Baobab&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: 500 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.