

Romano džaniben

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

Fotografie převzata z knihy: Jan Mirga: *Baba Jaga* (Romskie Stowarzyszenie Oświatowe Harangos i Muzeum Okregowe w Tarnowie, Kraków 2010), s laskavým svolením vydavatelů. Viz oddíl Recenze/Anotace/Informace.

— Obsah

Úvod	5
------	---

RECENZOVANÁ ČÁST

Mátyás Binder „Trojitá identita“: Etnická národní identita beášských Romů po změně režimu v Maďarsku	9
--	---

Barbara Tiefenbacher, Stefan Benedik, Edit Szénássy Rozvoj v pohybu. Souvislosti a důsledky transnacionální migrace Romů a Romek z okresu Rimavská Sobota/Rimaszombat (Slovensko) do Grazu (Rakousko)	27
---	----

Adam Bartosz Literatura tvořená Romy v Polsku	51
---	----

RECENZNÍ ČLÁNEK

Karolína Ryvolová Co na sebe prozrazují romské a travellerské životní příběhy	65
---	----

NERECENZOVANÁ ČÁST

Beate Eder-Jodran

„Tradice se předávají jako pohádky.“

Rakouská Sintka vypráví o svém životě

———— 81

Zoltán Beck

Černý motýl

Krátká esej o identitě, moci a interpretačních strategiích

———— 96

Rozhovor s Janem Mirgou

———— 101

Jan Mirga – ukázky z tvorby

———— 112

RECENZE / ANOTACE / INFORMACE

———— 123

— Úvod

Vážení čtenáři,

časopis *Romano džaniben* byl od svého vzniku úzce propojen s fenoménem romské literatury v České republice (a na Slovensku). Jednak poskytoval a poskytuje prostor pro publikování textů romských autorů, jednak zprostředkovává reflexi tohoto tématu v odborných textech, bývalí a současní redaktori časopisu se navíc podíleli na přípravě velké části knih a sborníků romské literatury, které byly v ČR dosud publikovány. V tomto čísle přinášíme článek Adama Bartosze, který shrnuje vývoj literatury psané romskými autory v Polsku, od záznamů folklóru lingvisty (díky kterým známe také identitu vypravěčů/zpěváků a tedy svým způsobem autorů) po uvědomělé romské literáty, kteří v Polsku publikují v posledních dvou dekadách. Jednoho z nich, Jana Mirgu, vám představujeme rovněž v rozhovoru, ukázkami z jeho tvorby a recenzí jeho dosud vydaných knih.

Na téma spolupráce odborníka-romisty a romského vypravěče se detailněji zaměřuje recenzní článek Karolíny Ryvolové věnovaný dizertační práci Martina Shawa *Narrating Gypsies, Telling Travellers*. Připomeňme, že v našem prostředí z podobné spolupráce vznikla kniha Eleny Lackové *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*. Práce Martina Shawa, resp. její rozbor od Karolíny Ryvolové, může přispět i k novému chápání těchto textů nebo obecně k zamyšlení nad vztahem mezi romisty a romskými „informátory/vypravěči“.

Z dialogu mezi romistkou a romskými pamětníci (resp. sintskou a lovárskou pamětnicí) vychází i článek Beate Eder-Jordan o postavení ženy (především) mezi Sinty. Hlavní rozhovor vedla autorka článku se Sintkou, která se provdala za Neroma a která tak může mluvit i o jinak tabuizovaném tématu, ačkoli z nutného odstupu. Různé sdílené představy o pozici ženy mezi Sinty jsou tak vnímány jako náročné a svazující, nicméně rovněž poskytují určitý prostor bezpečí v opozici vůči „citově chladnějšímu“ světu Neromů. K svazujícím i „ukotvujícím“ aspektům tradice se vyjadřuje v rozhovoru rovněž již zmiňovaný spisovatel Jan Mirga a bez užití slov to samé téma pojmenovává i finská výtvarnice Kiba Lumberg prostřednictvím instalace Černý motýl. Esej interpretující její dílo napsal pro toto číslo Zoltán Beck.

Téma tradice má i ve výše zmíněných textech vztah k pojmu identity. Mátyás Binder se v dalším článku zaměřuje na různé vzájemně propojené podoby identity u Beášů v Maďarsku. Na základě analýzy rozhovorů si všímá identifikace svých informátorů s maďarským národem, vlastní skupinou (Beášové), širší menšinovou skupinou (Romové) a zamýšlí se nad možností identifikace s Romy jako s další identitou na úrovni národa.

Směs různých identit a atributů, které se s nimi pojí, je do jisté míry rovněž základem článku autorské trojice Stefan Benedik, Barbara Tiefenbacher a Edit Szénássy. Jejich text analyzuje, jaké reakce vyvolává v rakouském Grazu žebrota provozovaná romskými migranty z různých zemí a jaké důsledky má tato situace v jedné ze slovenských lokalit, odkud Romové do Grazu odcházejí.

Letošní první číslo časopisu *Romano džaniben* je tak v mnoha ohledech soustředěno na region střední Evropy a pochopitelně Romy žijící v tomto prostoru. Vyplývá to již ze skladby autorů – vedle autorů z České republiky přispěli do aktuálního Džanibenu odborníci z Maďarska, Polska, Rakouska a Slovenska. Budeme se snažit, aby tato pestrá autorská skladba nebyla výjimečná ani v budoucnu. Pozornost na zmíněný region a romistické bádání z této oblasti chceme podtrhnout také stručným resumé dosavadních čísel polského romistického časopisu *Studia Romologica*, na který upozorňujeme v oddílu Recenze a anotace.

Doufáme, že v tomto čísle pro sebe objevíte co nejvíce nových informací.

Redakce

Recenzovaná část

— „Trojitá identita“: Etnická národní identita beášských Romů po změně režimu v Maďarsku

Abstract

The aim of my research was to explore the changing elements of ethnical and national identity in a Boyash (Romanian-speaking Gypsy) community after the transition. I worked with the methodology of cultural anthropology. My questions were derived from the main components of the “Romani national conception” (for example: history, language and symbols of the Roma). Along the fieldwork emerged a “triple identity structure”, incorporating elements from the Boyash, the Gypsy and the Hungarian ethnical-national identity-repertory.

Keywords

Hungary, Roma/Gypsies, Boyash, identity, transition

1 Doktorand (obor historie) na Univerzitě Loránda Eötvöse v Budapešti (ELTE), hostující učitel kulturní antropologie (ELTE, Fakulta humanitních věd). Působí v nadaci *Terra recognita* (Úri u. 16. 1014 Budapešť, www.kibic.hu). E-mail: bindermatyi@gmail.com

1. Úvod. Teoretický rámec

„(...) Je důležité prezentovat romskou² kulturu jako entitu s cílem vytvořit romské pojetí národa přijatelné v Maďarsku, tedy tak, aby se jednalo o nezávislou, autonomní kulturu, která přestane být považována za sociálně ukotvenou. Je také zřejmé, že pojetí romského národa je součástí romské emancipace, protože pokud se vyvíjí koncepce neromského národa, jak jsem již vysvětlil dříve,³ pojetí romské sociální koncepce zůstává, což znamená, že Rom je ten, kdo je chudý, bez práce, kdo se neumí přizpůsobit novým požadavkům.“

Jakkoli mohou být výše uvedené úvahy pro mnoho lidí samozřejmé, sousloví „koncept romského národa“ a „vytváření romského národa“ může znít, alespoň zpočátku, poněkud zvláštně. Tento článek se snaží poskytnout informace potřebné k uchopení konceptu vytváření romského národa, vzešlé z výsledků kulturně-antropologického terénního výzkumu. Výzkum je zaměřen na analýzu etnických a národních prvků identity beášských Romů.

1.1. Romské identity

Před tím, než se začneme věnovat etnické a národní identitě Romů, stojí za to diskutovat o některých charakteristikách „romské identity“. Identita je produkt sociální kategorizace, rozvíjející se podél hranice mezi pojmy „my“ a „oni“. Je založena na souboru kategorických prvků společnosti a kultury, zvláště těch, se kterými je jedinec konfrontován (Bindorffer, 2001: 19). Z toho vyplývá, že kategorizace majoritou ovlivňuje identitu Romů, kteří všude představují menšinu (srov. Lucassen, 1991).

Nicméně lidé popisováni jako Romové a Neromové netvoří skupiny, které by mohly být jednoznačně definovány tím, že se vzájemně vylučují (Ladányi-Szelényi, 2000: 186). Při vytváření romské identity hraje hranice mezi „romským“ a „neromským“ obzvlášť důležitou roli, umocněnou kulturními elementy, které tyto hranice vytváří (srov. Barth, 1996).

² V Maďarsku jsou v současnosti akceptovány oba výrazy, „Romové“ i „Cikáni“ (*Cigány*). V tomto článku oba termíny užívám jako synonyma, v souladu s každodenní praxí mých beášských známých.

³ Informant vysvětlil koncept romského národa takto: *„Romové by mohli rozvíjet koncept národa na politickém základě, kde hlavním aspektem není jazyk, ale kde se naopak uznává, že se jedná o multilingvní komunitu, o národ skládající se z několika různých subkultur, které se jedna od druhé liší. Tento druh pojetí národa se liší od pojetí maďarského národa a koncepce národních států v tom, že existuje několik jazyků a jedna kultura – společná evropská kultura. V tomto případě by to byl národ, který by nebyl určen státními hranicemi, ale tím, že jsou Romové žijící v Evropě a Romové žijící v Maďarsku.“*

V tomto lze souhlasit s britskou vědkyní Judith Okely, která tvrdí, že romská kultura není nikdy tvořena nebo přetvářena nezávisle, ale vždy stojí v opozici vůči dominantní společnosti obklopující jednotlivé romské skupiny (Prónai, 1999: 157). Prostřednictvím tohoto procesu můžeme objevit různé romské identity a jejich reprezentace, vzniklé v důsledku přízpůsobení se okolnímu sociálnímu a ekonomickému prostředí.

Dosud se vysvětlení vztahu mezi romskou menšinou a neromskou většinou zakládalo na předpokladu generalizovaném pro všechny romské komunity, a to, že být Romem předpokládá existenci neromské majority. Dalším rysem formování identity je institucionalizovaná národní socializace, řízená specifickými agenty socializace (školy, média, církev, armáda) národní společnosti (Csepeli, 1992: 111). Proto může u menšin bez národního statutu dojít k vytvoření několika identit (srov. Bindorffer 2001: 172).

V souvislosti s romskou identitou byly brány v úvahu dva rysy formující identitu. Jedním z nich je sociální kategorizace podél hranice romský-neromský, druhým je národní socializace národními státy, ve kterých romské komunity žijí. Oba tyto aspekty vycházejí ze vztahu mezi majoritou a minoritou, jehož charakter je naopak důsledkem existence romské populace jako diaspor⁴.

Dalším aspektem vyplývajícím z této existence v diaspoře je heterogenita romské kategorie, tj. že různé romské komunity obvykle mají také svou vlastní romskou identitu. Právě posledně jmenovaným rysem identity se bude tato práce zabývat.

1.2. *Etnická a národní identita*

V situaci, kdy někdo patří k etnické skupině a zároveň i k národu, vzniká jakási kolektivní identita a kvůli lepší srozumitelnosti a větší přesnosti je třeba vysvětlit rozdíl mezi těmito dvěma pojmy. Mohlo by se zdát jednoduché definovat národ a etnickou skupinu, a také uvést, jak budou tyto prezentovány dále. Nicméně to tak jednoduché není, proto v úvodu shrnu některé relevantní teorie známých autorů.

Fredrik Barth definoval etnicitu jako společenskou organizaci kulturních rozdílů, která je zároveň jejich přirozeným důsledkem. Proto etnická identita, objevující se v rámci meziskupinových vztahů, obsahuje jak zvyky závislé na původu, tak i vzpomínky na mi-

⁴ Podle Leo Lucassena zahrnuje koncept diaspor⁴ také to, že členové rozptýleného národa by měli mít pocit, že jsou součástí určité větší skupiny a mají vazby i k těm, kteří žijí v jiných zemích. Vzhledem k tomu, že toto nebylo pro Romy až donedávna charakteristické, Lucassen tvrdí, že Romové nemohou být považováni za diasporu (Lucassen, 2002).

nulost obsahující hodnotové úsudky a předsudky vůči sobě samému a vůči ostatním (Sárkány, 2000:97).

Rozvoj etnických skupin je preindustriálním a primordiálním organismem, založeným na původu (Bindorffer, 2001:21), etnické skupiny jsou jedním z typů lidských komunit, které byly vytvořeny historickým vývojem nezávisle na přání lidí.

Je třeba si položit otázku, jak vznikly národy. Přestože existuje bezpočet teorií, většina autorů se shoduje v tom, že národ je moderní koncept, pro jehož vytvoření jsou nezbytné rysy „moderního“ státu, jako např. byrokracie, kapitalismus, sekularizace a demokracie (Smith, 2004:40). Podle Clifforda Geertze je moderní národ souborem lidských konstruktů, které se proměnily v přirozenou skutečnost a staly se koncentrovanými, homogenizovanými a nezbytnými (Geertz, 1998:26). Tady jsou etnicita a národ propojeny, protože aby se národ rozvinul do přirozené skutečnosti (nacionalismus)⁵, nesmí v něm chybět prvky etnických tradic (tradice původu, historie, atd.).

Chceme-li citovat Barthovu trefnou poznámku, myšlenky nacionalismu jsou spojeny s některými etnickými identitami. Nacionalismus je s oblibou ztotožňován s etnickou identitou, protože ta má historické opodstatnění, které nacionalismus obvykle postrádá (Hobsbawm, 1993: 21).

Proto etnicita představuje prvotní vývoj, každý člověk se do ní rodí, zatímco národ je moderní konstrukt, objekt přesvědčení lidí, dobrovolná příchyllost a identifikace, loajalita a solidarita (Bindorffer, 2001: 29). Vztah těchto dvou pojmů lze vysvětlit na základě analýzy různých forem nacionalismu.

1.3. Vytváření romského národa, národ Romů

Benedict Anderson prohlásil, že existence národa je nejuniverzálnější legitimní hodnotou současného politického života (Anderson, 2006: 18). Během 28 let, které uběhly od prvního vydání (1983) jeho knihy, nepotlačila národ a nacionalismus, který zažívá svou renesanci např. ve východní Evropě, ani globalizace.

Podle Craiga Colhuna je rozdíl mezi národem a etnickou skupinou ten, že v případě národa je uznáváno právo na autonomní stát, nebo alespoň na určitou autonomii v rámci stá-

⁵ Podle „obecné“ definice Anthonyho D. Smithe může být nacionalismus definován jako teorie o autonomii, jednotě a identitě skupiny, jejíž členové považují svou skupinu za skutečný nebo potenciální národ (Smith, 2004). Nacionalismus lze chápat jako pokus o vytvoření nové definice národa nebo její trvalé posilování. Proto zde termín „nacionalismus“ bude užíván ve smyslu „vytváření národa“.

tu (Colhun, 2004:358). Tento kontext vysvětluje, proč, když Romové poznali, že mohou dosáhnout svých základních lidských práv jednodušeji prostřednictvím etnicity (srov. Mayall, 2004: 189), vznikla myšlenka na vytvoření jakési „vlastní národní koncepce“ s cílem zlepšit své možnosti a prosazovat své zájmy (Fosztó, 2003:102).

Romské národní hnutí vzniklo v první polovině 20. století v zemích východní Evropy v podobě různých etnicky založených organizací. Tyto iniciativy – kulturní a politické organizace, kluby, periodika – nepřekročily hranice svých států, ale posloužily Romům jako základ pro jejich současný národní diskurz (srov. Klímová, 2002, Binder, 2007).

Po druhé světové válce a romském holocaustu se východoevropské socialistické státní systémy chovaly k Romům jako k sociálně hendikepovaným skupinám společnosti. Nebylo možné vyjádřit vyšší úroveň etnické identity.⁶ V západní Evropě naopak vzniklo mezinárodní romské hnutí⁷.

Aniž bych se snažil o úplnost, musím zmínit první Světový kongres Romů. Účastníci odmítli dřívější názvy: *Cigány/Zigan, Gitan, Gypsy* a místo nich byly přijaty pojmy Romové (romský). Také byl založen Mezinárodní romský výbor a byly učiněny první kroky k formulování pojetí státnosti Romů na kulturním základě. Bylo učiněno rozhodnutí standardizovat romský jazyk a byla přijata romská hymna („*Gelem, gelem*“) a vlajka (Liégeois 2002: 191).

Hlavní myšlenkou bylo znovusjednocení s cílem vytvořit romský národ. Většina romských nacionalistických konceptů ve své podstatě obsahovala myšlenku, že Romové přišli do Evropy jako jeden národ a musí se jako jeden národ zase sjednotit (Hancock, 1991: 256).

Ve vývoji národů hraje důležitou roli vytváření národní kultury, zejména pokud daný národ není v pozici, kdy by mohl vytvořit nezávislý stát. To platí i pro Romy, kteří si v rámci budování svého národa vytvořili svoji mytologii a genealogii, založené na určitém místě a době původu. Romové následují východní Evropu v jejím způsobu vytváření národa pomocí etno-kulturního modelu (srov. Niederhäuser, 1977, Hroch, 2004), s cílem vytvořit legitimní základ pro vlastní národ (Szuhay, 1995, Binder, 2009).

6 Samozřejmě – v závislosti na povaze režimů – existovaly v této oblasti výrazné rozdíly. Viz: Barany, 2003. 117-154, Klímová, 2002, 2007.

7 Tento vývoj byl popsán v pracích Jean-Pierra Liégeoise (2002), Anguse Fräsera (2002) a Ilony Klímové-Alexander (2002, 2007).

2. Změna režimu a etnická mobilizace Romů v Maďarsku

„Romská politika“ státního socialismu se snažila asimilovat/integrovat Romy jako zaostalou vrstvu společnosti, a její hubené výsledky, kterých bylo v průběhu několika desetiletí dosaženo, byly rozmetány⁸ krizí postkomunistické transformace. (Od roku 1989 se sociální otázky stále více maskují do etnického hávu.)⁹

V maďarském národním státě, který se ve své podstatě považuje za kulturní národ, je „přirozeným“ procesem vnímat různorodou skupinu Romů jako národ nebo etnickou skupinu s pevně danými vlastnostmi. Na základě tohoto povědomí a v důsledku přechodu k demokratickému systému uznává zákon č. 77 O národnostních a etnických menšinách z roku 1993 Romy jako etnickou menšinu a umožňuje jim vytvářet menšinové samosprávy.¹⁰ Po změně režimu se počet romských organizací skokově zvýšil – v roce 1990 jich bylo registrováno 18, v roce 1996 již 240. (Bohužel, vznik romských menšinových samospráv¹¹ byl součástí procesu, v němž vlády kladly větší důraz na jednání se „zástupci nezávislé romské etnicity“ než na zlepšení životních podmínek Romů.)¹²

Uznání Romů jako etnické menšiny (srov. Taylor, 1997) – na základě idey „romského národa“ a nových demokratických zákonů o menšinách – nastartovalo mezi maďarskými Romy proces etnické mobilizace. Toto je jednoznačně nový prvek tzv. cikánské/romské identity – z minulosti neznáme precedens čehokoli podobného (srov. Binder, 2010).

Na závěr této krátké kapitoly nastíním formu a obsah zmíněné etnické mobilizace. Ve svém obsahu je etnická mobilizace „proces, pomocí kterého se skupiny organizují kolem nějakého rysu etnické identity ve snaze o dosažení kolektivních cílů“ (Olzak, 1983: 355). Moji konzultanti o tomto procesu hovoří jako o „romizaci“. V běžném hovoru je tento termín po-

8 Pod vlivem nucené industrializace našlo do roku 1970 v Maďarsku zaměstnání 85,2% romských mužů v produktivním věku (Kemény, 2000: 20). Během pěti let následujících po roce 1989 klesla v Maďarsku průmyslová produkce o 40%. Romové (s nízkou úrovní vzdělání), kteří byli většinou v průmyslu zaměstnáni, začali o práci přicházet ohromujícím tempem. Na konci roku 1993 byla v Maďarsku míra zaměstnanosti mužů ve věkové skupině 15–59 let 64%, v rámci romské populace to ale bylo celkově 29% (Kemény, 2000: 25).

9 Krátké shrnutí situace Romů v současném Maďarsku: Binder, 2011.

10 Romské menšinové samosprávy (v maďarštině: Cigány Kisebbségi Önkormányzat, CKÖ).

11 Julia Szalai se ve své analýze tohoto tématu věnuje zahraničně-politickým motivům vzniku menšinového zákona (splnění očekávání „západních norem“, postavení maďarských menšin v zahraničí), a také zdůrazňuje, že ve skutečnosti menšinové samosprávy nemají více pravomocí než řadový maďarský občan, který se se svými problémy obrací na státní administrativu (Szalai, 2000).

12 Podle Martina Kovatse je obrovským paradoxem romské politiky v Maďarsku právě fakt, že se tento institucionálně-organizační přístup, a následkem toho i „oficiální“ diskriminace Romů, dostaly do popředí právě v době, kdy se sociální a ekonomické postavení Romů dramaticky zhoršilo (Kovats, 2000).

měrně pejorativní. Julika, prezidentka místní romské menšinové samosprávy, to vysvětlila jako zastupování zájmů. „*Lidé, kteří se zabývají romskými otázkami, romizují*“. Zdá se, že „romizace“ označuje činnost Romů, kteří se účastní romské etnické mobilizace. V tomto smyslu bude termín „romizace“ použit v následných rozhovorech.

3. Témata

V jednotlivých tematických okruzích jsou pro členy národa odhalovány časové, místní a lidské dimenze národní existence (Csepeli, 1992:60). Níže se budeme věnovat národnostní a etnické znalosti identity v rámci hlavních témat, přičemž budeme analyzovat, jaké myšlenky a vztahy se objevily během rozhovorů, promluv a pozorování.¹³

3.1. Historická identita a mentalita

Ve vývoji k národní entitě je národní historie jednou z nejdůležitějších složek tzv. modelu kulturního národa. Zahrnuje čas, který jeho členové strávili společně, společný osud komunity a mytickou minulost, často zahalenou v romantickém hávu. Historie národa zdůrazňuje národní hodnoty, kladné vlastnosti, které lidem umožňují požadovat svoje místo ve světě národů.

V rozhovorech, které jsem vedl, se naše diskuse o romské historii soustřeďovaly kolem dvou hlavních bodů: na jedné straně kolem „společné“ historie Romů (Indie, putování, atd.), na straně druhé kolem „vlastních“ etnických dějin beášských Cikánů¹⁴. V souvislosti s romskými národními dějinami se vytvořila jasná hranice mezi „romizujícími“ a „neromizujícími“ Beáši, přičemž minulost beášských komunit byla stejně důležitá pro každého. Může to být

13 Terénní výzkum byl započat v zimě 2005/2006 a pokračoval formou kratších i delších pobytů od jara do podzimu 2006, ale prakticky pokračuje stále, i když v menší intenzitě. Všichni informanti byli Beáši, proto je jejich etnická příslušnost označena pouze tehdy, jestliže se nejednalo o Beáše. Cílem bylo hovořit s osobami, které žijí různými způsoby života, protože jsme očekávali, že osoby v různém sociálním postavení etnické a sociální mobility mohou mít odlišné postoje k romskému národu, respektive k jejich vlastní romské a beášské existenci. Informanti nežili ve stejných osadách, ale v různých obcích a městech v západním Maďarsku. Na jejich žádost neuvádíme ani jejich jména, ani názvy míst, odkud pocházejí.

14 Obecně mohou být Beáši charakterizováni jako cikánská/romská etnická skupina hovořící dialektem archaické rumunštiny, která provozuje určitá starobylá povolání (řezbářství). Jméno pravděpodobně pochází z rumunského *băieș* („horník“ nebo „korytář“), zřejmě v odkazu na to, že se ve starých dobách věnovali těžbě zlata (viz. Landauer, 2010). Informanti této studie se označovali za *Beáše* nebo *beášské Cikány* (v maďarštině: *beás*, respektive *beás cigány*), někdy s dodatkem „víte, Cikáni – korytáři“.

proto, že charakteristická „beášská mentalita“ je odvozena od jistého způsobu života, který se považuje za tradiční.

„Říkám, že mentalita a zvyky těch národů – a mluvím o dvou národech – nejsou stejné, ale jsou zcela odlišné. Beáši nejsou tak temperamentní jako lovárští cikáni. Lováři¹⁵ jsou mazanější, dostanou se z každého problému, na všem vydělají. Také se jim říká „penězoví Cikáni“¹⁶ protože to byli obchodníci. Beáši vyřezávali dřevěné lžice, malá koryta za pár drobných, zatímco Lováři prodali jednoho koně za cenu tři.“ (Tibi)¹⁷

Také Julice se dařilo charakterizovat Beáše nejlépe ve srovnání s Lováři.

„Podívejte se, jak vypadá [Národní romská menšinová samospráva]. Kolik je tam Lovárů a kolik Beášů? Oni tam Beáše nepustili. Beáši nejsou ctižádostiví lidé s ostrými lokty. Nebudou se nikam cpát, dávají přednost klidnému životu. Je to jako kdybych raději udělala tři pevné kroky místo šesti skoků, abych náhodou nezakopla.“

Podobně jako Tibi a Julika popsali i ostatní informanti Beáše jako mírumilovné, pracovité korytáře, v trvalém kontrastu k negativním vlastnostem Lovárů. Kontrastní charakter kolektivní identity (Albert-Zempléni, 2002: 168) není úplně překvapující, ale je zajímavé sledovat, kdo jsou sociální oponenti Beášů. Beášové totiž přenášejí negativní stereotypy většinové společnosti vůči Romům na jinou místní romskou skupinu, tím pádem mohou jejich vlastní auto-stereotypy zachovat pozitivní vnímání sebe sama (Pálos, 2006: 111-115).

Prvky společných národních dějin Romů, např. Indie jako domov předků, otázka společného původu, jsou zajímavé zejména pro „romizující“ osoby. *„V posledních několika letech, kdy se o romizaci zajímám, jsem viděla a slyšela a naučila se, že jsme přišli z Indie – souhlasím s tím, že jsme přišli z Indie.“* (Julika). Je třeba dodat, že o 4-5 let dříve, kdy se Julika na původ Romů ptala, nechtěla indickému původu uvěřit. Stal se pro ni reálným až skrze její etnickou mobilizaci.

„Neromizující“ Beáši zůstali skeptičtí ohledně Indie jako svého společného prapůvodního domova, mnoho z nich o něm nikdy neslyšelo. Ti, kteří o něm věděli, tuto teorii nepři-

15 Romové Lováři: takto Beáši nazývají olšské Cikány (Romy). Jiné časté synonymum je „Romové Kolompáři“. Tyto tři názvy lze použít vedle sebe jako synonyma, což činíme i v tomto článku.

16 V maďarštině je *lővés cigány* slovní hříčka, odvozená od slova Lováři (*lővé* = slang. „peníze“),

17 Tibi (35) je hudebník. Se svou kapelou hraje tradiční hudbu i „disko“, protože lidová hudba sama o sobě by jej neuživila. Také řídí romskou lidovou taneční skupinu, která často vystupuje na místních romských akcích.

jali a zdůrazňovali zásadní rozdíly mezi beášskými a ne-beášskými Romy, čímž odmítali možnost být zahrnuti „do stejné kategorie“ s „Romy Kolompáry“. Julika shrnula, proč mají národní dějiny Romů pro sedentarizované, nemobilní Romy jen malý význam:

„Historie. Zeptáte-li se nějaké obyčejné Romky na historii, nikdy nebude mluvit o Severní Americe, Indii, atd., ale řekne: přišli jsme z Balatonmagyaródu, nebo žili jsme v Galamboku. Toto je pro ně historie. To slovo má jiný význam pro prosté lidi a jiný pro ty ‚romizující‘.“

3.2. Funkce jazyka Beášů

Z pohledu většinové maďarské společnosti mluví jak Beáši, tak i Lováři „romsky“, nicméně jazyk je ve skutečnosti nejdůležitějším dělícím faktorem mezi oběma těmito etnickými skupinami. Pro informanty je beáštiny určujícím prvkem jejich beášské identity. Vysvětlují to takto: „*My, beášti Romové, hovoříme starorumunštinou.*“

Když mluvili o svém mateřském jazyce, často se zmiňovali o ztrátě některých funkcí beáštiny jako jazyka, o tom, že ustupuje do pozadí, a to opět v kontrastu s lovárštinou. „*Mé dítě vlastně nemluví beášsky, já sám mluvím jen lámanou beáštinou. Mezi Lováry je pouto silnější. Lováři mají šanci na zachování svého jazyka*“ (Tibi).

Rozdíl mezi „šanci na přežití“ těchto dvou jazyků se obvykle vysvětluje na základě strategie přežití v minulosti, dávného životního stylu. Beášti Romové, kteří pracovali jako řezbáři nebo někdy jako nádeníci, žili v okolí maďarských vesnic, a tak museli užívat maďarštinu, beáštiny jim nepomáhala získávat zdroje nutné k živobytí. Také se nám dostalo vysvětlení, že v socialistickém systému nebyl čas a možnost předávat jazyk mladší generaci.

„Slang“ používaný Lováry při různých obchodních transakcích zřejmě nabízel větší šanci na přežití lovárštiny. Na základě tohoto předpokladu byl rozdíl v postavení obou jazyků vystopován až k historickým charakteristikám těchto dvou romských etnických skupin, protože, jak již bylo uvedeno, přijetí starorumunského jazyka se také odehrálo v minulosti.

Tím vzniká otázka: pokud Beáši takto vnímají situaci svého jazyka, jaká je tedy jeho současná funkce? Informanti jej používají hlavně ve dvou oblastech, když „romizují“ a v rodinném kruhu, kde ho obvykle používají v komunikaci s příslušníky starší generace.¹⁸ „*Samo-*

¹⁸ Tam, kde je beáštiny stále živá, si vyvinula speciální funkce, užívá se v intimních rodinných situacích, v ostatních situacích se používá maďarština. Takovou situaci nazývají odborníci diglosií.

zřejmě ji neužívám v práci, protože tam by mi nikdo nerozuměl. Ani doma, i když se svými rodiči mluvím beášsky, totiž cikánsky. No, já ji používám doma a s příbuznými.“ (András)¹⁹

Odhlédneme-li od diglotické situace, jeví se užívání beáštiny mezi „romizujícími“ Beáši jako jakési oživení. Ti, kdo pracují v menšinové samosprávě, organizují dny Romů, etnické dny a podobné akce, které nabízejí příležitost pro užívání beáštiny. Např. Julika obvykle mluví beášsky s kamarádkou Marikou, další předsedkyní CKÖ. Jak poznamenala, „*s tetou Marikou si [beáštinu; pozn. překl.] často procvičujeme.*“

To znamená, že beáštiny je důležitým prvkem pro zachování beášské (a romské) identity, bez ohledu na to, na jaké úrovni ji mluvčí ovládají. U „romizujících“ osob spolu se stále pozitivější romskou identitou také vzrůstá význam jazyka jako základ této identity.

3.3. Národní symboly – vlajka

Každý národ má atributy, jako například hymnu, vlajku a státní znak. Snad nejznámějším symbolem Romů je právě vlajka,²⁰ která byla přijata na prvním Světovém romském kongresu v Londýně v roce 1971.

Téměř všichni mí informanti vlajku znali a červené kolo umístěné v jejím středu považovali za symbol svého dávného putování. Názory na důležitost vlajky se lišily. Například uklízečka Ibolyka (45 let), měla ke standartě pragmatický přístup:

„Mám být upřímná? Viděla jsem ji, ale pro mě nic neznamená. Nežijeme v takovém společenství, kde bychom ji mohli nějak využít. Co s ní mám dělat? V ničem mi nepomůže. Nemá žádný význam. (...) Možná, že kdybychom se účastnili nějakého závodu, vzala bych si vlajku s sebou, protože se nestydím, že jsem Romka. To je všechno.“

Není pochyb o tom, že vlajka má zvláštní význam pro lidi, kteří se podílejí na etnické mobilizaci. Konec konců, často se s ní setkávají v každodenním životě (na pracovišti, na společenských akcích). „*Chtěla bych si také vlajku pořídit, až se naše sdružení více rozvine!*“, řekla mi jednou Julika.

Většina Romů přijímá vlajku jako společný symbol, díky jejímu jasnému, symbolickému základu. Hlavním úkolem národních symbolů obecně je kondenzovat a snadno interpre-

19 András (26) pracuje v městské knihovně, je to vysokoškolský student a navíc hudebník.

20 Jeden z mých informantů o vlajce prohlásil: „*Když se objevila zelená a modrá vlajka s kolem, všechny romské komunity ji přijaly, protože obsahuje snadno přeložitelný základ. Obloha je modrá a země je zelená.*“ (Laci)

tovat všechny vztahy národního života. Z tohoto pohledu může romská vlajka fungovat jako společný, národní symbol. Na druhé straně můžeme pochopit skepsi Ibolyky, neboť k tomu, aby se vlajka stala důležitým a legitimním symbolem, je nezbytné uznání majority.

3.4. Národní symboly – hymna

Otázka romské hymny je složitější než situace s přijetím vlajky. Konkrétně v Maďarsku existují hned dvě „romské hymny“. „*Dodnes byla romskou hymnou píseň ‚Zöld az erdő, zöld a hegy is’*²¹. *Toto se změnilo v loňském roce, po začlenění do EU, jak si vzpomínám, a pak bylo přijato ‚Gelem, gelem’*,²² řekla mi Julika.

Beáši mají svou „vlastní“ hymnu. „*Gelem, gelem*“ je mezi Beáši málo známá, a ti, kteří ji znají, ji přijímají jako pěknou písničku, ale ne jako hymnu. Julika mi řekla, že během různých oslav se užívají jak beášská, tak i maďarská hymna. V poslední době píseň „*Gelem, gelem*“ funguje jako další romská hymna. Nicméně je nezbytné zmínit, že všichni Beáši uznávají maďarskou hymnu tak, jak ji uznává majorita.

Ve stručnosti, i když Beáši přijímají „*Zöld az erdő*“ jako romskou hymnu, v každodenním životě funguje také – jako „hezka písnička“. Na druhou stranu, „*Zöld az erdő*“ má za úkol „hranice vytvářet“ – právě ve funkci oficiální hymny: reprezentuje Beáše v kontrastu s většinou (maďarská hymna) a také v kontrastu s ostatními Romy („*Gelem, gelem*“ – romská hymna). V tomto pojetí je beášská hymna organickou součástí beášské etnické identity.

3.5. Rodina, endogamie, hranice

Vztah mezi romskými skupinami se odráží v udržování endogamie. Manželství mezi příslušníky různých subetnických skupin Romů je mnohem méně časté než mezi Romem a Neromem (Szuhay, 1995: 333). Hranice mezi romskými etnickými skupinami lze sledovat i u svatebních zvyků. Rodiče Juliky endogamii stále ještě dodržovali a vedli k tomu i své děti.²³ V případě Juliky a jejích

21 Moji beášti informanti ji obvykle nazývali „beášskou hymnou“.

22 Píseň „*Gelem, gelem*“ byla přijata jako romská hymna v roce 1971, během prvního Světového romského kongresu v Londýně (srov. Fosztó, 2003).

23 „*Voda a olej se nemíchají!*“ (v beáštině: „*Ap' k'ulij ný sz' kiviridestyel!*“) Touto větou varovala matka Juliku, že musí dodržovat pravidla endogamie. Když jí bylo 15 let, nechtěla si Julika vzít beášského muže, kterého jí vybrala její rodina. Později si vzala maďarského manžela. Rodiče se jí zřekli. Matka se s ní usmířila, teprve když Julika porodila dítě.

osmi sourozenců jsou tři čtvrtiny jejich partnerů/ek či manželů/ek Beášů, čtvrtina Maďarů. Není mezi nimi jediný ne-beášský Rom. Pro Maďary jako životní partnery se rozhodli mladší sourozenci, zde lze tedy sledovat určité boření hranic endogamie exkluzivně vůči Maďarům.

V případě volby partnerů v další generaci, u dospělých dětí zmíněných devíti sourozenců, převažují maďarští partneři (ani u této generace zde nefigurují žádní partneři z řad Lovárů). Dóra Pálos popisuje tento jev jako uvolňování „romské tradice“ a podvolování se reálným či imaginárním očekáváním majoritní společnosti (Pálos, 2006). U mladých, sociálně mobilních lidí žijících ve městech může endogamie úplně vymizet. Několik informátorů vysvětlovalo, že by si partnery nevybírali podle původu. Sedmnáctiletý bratr Tibiho prohlásil, že on by si vzal i Kolompárku.

Ačkoli se zdá, že se pravidla endogamních manželství uvolňují, o diskutované beášské komunitě lze říci, že v případě sňatků se členy ostatních romských skupin zůstává endogamie zachována. Vůči sňatkům s Maďary však v této komunitě neexistují žádné sankce a dokonce se zdá, že jsou tyto sňatky zejména mezi mladými lidmi populární. Je vidět, že zde fungují nové procesy akulturace (asimilace vůči majoritě).

4. Trojitá identita? – Vlastní obraz sebe sama a národ

Nejdůležitější funkcí naší identity je, aby nás vedla k pozitivnímu sociálnímu hodnocení, spolu s psychickou pohodou (Ferenc Pataki citován v Pálos, 2006: 117). Proto je zřejmé, že vliv etnické mobilizace na představu sebe sama nelze brát na lehkou váhu. Představme si Roma, který dříve dennodenně sázel a okopával zeleninu na poli, a teď se najednou setkává s notáři, starosty a politiky, účastní se zasedání „velkých“ samospráv (konkrétní příklad jednoho z informantů).

Různé romské akce nabývají na důležitosti tam, kde je etnická kultura prezentována etnickými jídly a hudbou. Zde jsou Romové oproti Neromům ve většině a tím i kategorie „romský“ ztrácí smysl, ztrácí své „negativní“ konotace. Skupina, která se zdá být pro vnějšího pozorovatele homogenní, bude samozřejmě zachovávat své vnitřní hranice, každý si je vědom etnické příslušnosti ostatních (Beáš, Lovár, Kolompár nebo hudebník).

Tím pádem mohou k často negativním pocitům z toho, že je někdo Rom, přibýt díky etnické mobilizaci pozitivní konotace. To by mohlo posílit proces, při kterém není alternativou osobní asimilace, ale proces zrovnoprávnění Romů v rámci celé společnosti při zachování vlastní kultury. Pro ne-romizující Romy tento proces začne později a nepřímo.

Jedním z důkazů rostoucího významu romské identity je „znovuobjevení“ jazyka (viz výše 3.2.). Na rozdíl od Ibolyky, pro Juliku a Mariku jazyk není dědictvím, které nelze použít ve

vlastním životě, ale je spíše prostředkem k posílení jejich romské a beášské identity, což je pro ty, kteří ji mají, výhodné.

Z hlediska homogenního romského národa to může vypadat jako paradox, že romská etnická mobilizace posiluje beáštinu, která naopak vytváří jednu z hlavních hranic mezi romskými skupinami v Maďarsku. Tento paradox může být vysvětlen novou definicí pojmu národa v duchu pluralitní (mnohojazyčné a multikulturní) entity (srov. pozn. 2.).

Pluralitní pojetí národa je podloženo také tím, že v souboru identifikačních prvků beášských informantů se vyskytují i prvky maďarské. Následující citát rozhovoru ukazuje vliv maďarského národního cítění: *„Jsem Maďar. [...] Považujeme se za maďarské Romy, protože máme maďarské vazby a identitu. [...] Romové sdílejí maďarskou identitu – například při různých příležitostech, jako jsou fotbalové zápasy nebo oslavy, bereme maďarskou hymnu také za svoji.“*

V podstatě se identita Beášů skládá ze tří částí: Beáš (etnická identita), Rom (menší nová identita) a Maďar (národní identita). Pro ty, kteří se podílejí na etnické mobilizaci, se pojem Rom (národní identita) může jevit jako nová, alternativní část identity. Je důležité vnímat tyto prvky jako společné, nikoli jako protichůdné.

*

Jiná otázka ovšem je, zda by takový národ mohl existovat. Vzhledem k tomu, že zde chybí „klasické“ atributy národa, byl by přijat společenstvím národů? Není mým cílem argumentovat pro nebo proti výkladům a definicím, ale jen upozornit na to, že existuje jeden určitý vzor národovtornosti – mezi mnoha dalšími, nedostatečně promyšlenými –, který má nepochybně vliv na jednotlivce a komunitu. Při výzkumu empirických cílů romského hnutí by mohlo být efektivní zvolit si přístup zaměřený na události, při kterých se národ jeví jako institucionalizovaná forma, praktická kategorie nebo konečná událost, nevnímat jej pouze jako hmatatelnou entitu, kolektiv (srov. Brubaker, 2004).

Dovolte mi uzavřít tento článek myšlenkou Juliky – která může být poučná pro všechny:

Můžu se naučit pár písni v lovárštině, protože se mi líbí, protože jsou krásné. Věřím, že existuje pár věcí, které máme společné a mohou nás držet pohromadě. Jak jste řekl: jazyk nás může spojit jenom tehdy, pokud se ten druhý zajímá o to, co říkám. Hudba, tanec, kultura. Jsme-li k sobě otevření, můžeme se jeden k druhému přiblížit. Žádná jednota. Nejsem si jistá, že zde někdy bude jednota. Člověk s člověkem mohou být přátelé. Vzít se. Ale tvořit jednotu, něco, co není na úrovni rodiny – ne, ten čas ještě nepřišel.“

Z angličtiny přeložila Eliška Vránová

Literatura

- ALBERT R., ZEMPLÉNI A. 2002. A nemzeti identitás sajátosságairól. In: FEDINEC Csilla. Társadalmi önismeret és nemzeti önazonosság Közép-Európában. Budapest: Teleki László Alapítvány, ISBN 963-86291-4-2, 167-176.
- ANDERSON, Benedict. 2006. Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről. Budapest: L'Harmattan – Atelier. ISBN963-9683-167. [Původní publikace: ANDERSON, Benedict. 1991. Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Londýn-New York: Verso. ISBN 0860913295.]
- BARANY, Zoltan. 2003. A kelet-európai cigányág. Rendszerváltás, marginalitás és nemzeti-ségi politika. Budapest, Athenaeum, ISBN 9639471267. [Původní publikace: BARANY, Zoltan. 2002. The East European Gypsies. Regime Change, Marginality and Ethnopolitics. Cambridge, University Press, ISBN 0521804108.]
- BARTH, Fredrik. 1996. Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. Regio 1, 3-25. [Původní publikace: BARTH, Frederik. 1994. Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. In VERMEULEN, H., GOVERS, C. The Anthropology of Ethnicity: beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'. Amsterdam: Spinhuis, ISBN 9073052971, 11-32.]
- BINDER Mátyás. 2007. A roma etnikai-nemzeti identitás gyökerei Kelet-Európában (Csehszlovákia, Magyarország, Románia, Jugoszlávia). KÚT 1-2, 21-42.
- BINDER, Mátyás. 2009. Roma Nation-Building – A Historical and Cultural Anthropological Cross-section. In: BOZSÓ, Péter. Self-organising Utopias. Budapest: Eszmélet Press Foundation, 129-156.
- BINDER, Mátyás. 2010. Changes in the Image of 'Gypsies' in Slovakia and Hungary after the Post-Communist Transition. In: CSAPLÁR-DEGOVICS K. – MITROVITS M. – ZAHORÁN Cs. (eds.) After Twenty Years... Reasons and Consequences of the Transformation in Central and Eastern Europe. Berlin: OEZ Verlag – Terra Recognita Foundation, ISBN 978-963-069473-5, 298-327.
- BINDER, Mátyás. 2011. Rómovia a cigánska otázka v Maďarsku po zmene politického systému. Sme.sk – Projekt Neznámy sused. (<http://www.sme.sk/c/5931470/1-romovia-v-madarsku-v-historickej-perspektive.html>)
- BINDORFFER Györgyi. 2001. Kettős identitás. Etnikai és nemzeti azonosságtudat Dunabogdányban. Budapest: Új Mandátum – MTA Kisebbségkutató Intézet, ISBN 963-9336-43-2.
- BRUBAKER, Rogers. 2004. A nemzet mint intézményesült forma, gyakorlati kategória, esetleges esemény. In: KÁNTOR Zoltán. Nacionalizmuselméletek (szöveggyűjtemény).

- Budapest: Rejtjel Kiadó, ISBN 963-9149-94-2, 387-395. [Původní publikace: BRUBAKER, Rogers. 1996. Rethinking nationhood: nation as institutionalized form, practical category, contingent event. In BRUBAKER, Rogers. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the new Europe*. Cambridge: University Press, ISBN 0-521-57649-0, 13-22.]
- COLHUN, Craig. 2004. Nacionalizmus és etnicitás. In: KÁNTOR Zoltán. *Nacionalizmuselméletek (szöveggyűjtemény)*. Budapest: Rejtjel Kiadó, ISBN 963-9149-94-2, 346-375. [Původní publikace: COLHUN, Craig. 1993. *Nationalism and Ethnicity*. *Annual Review of Sociology* 19, 211-239.]
- CSEPELI György. 1992. Nemzet által homályosan. Budapest: Századvég Kiadó ISBN 963-7911-37-5.
- FOSZTÓ László. 2003. Diaspora and Nationalism: an Anthropological Approach to the International Romani Movement. *Regio*, 101-120.
- FRASER, Angus. 2002. A cigányok. Budapest: Osiris Kiadó ISBN 963-379-157-X.
- GEERTZ, Clifford. 1998. Az identitás politikájáról. *Lettre* 31, 25-27.
- HANCOCK, Ian. 1991. The East European Roots of Romani Nationalism. *Nationalities Papers* 3, 251-268.
- HOBSBAWM, Eric J. 1993. Etnikai identitás és nacionalizmus. *Világosság* 4. 19-28. [Původní publikace: HOBSBAWM, Eric J. 1992. *Ethnicity and nationalism in Europe today*. *Anthropology Today* 1, 3-8.]
- HROCH, Miroslav. 2004. A nemzeti mozgalomtól a nemzet teljes kifejlődéséig: a nemzetépítés folyamata Európában. In: KÁNTOR, Zoltán. *Nacionalizmuselméletek (szöveggyűjtemény)*. Budapest: Rejtjel. ISBN 963-9149-94-2, 230-247. [Původní publikace: HROCH, Miroslav. 1993. *From National Movement to the Fullyformed Nation: the nation-building process in Europe*. *New Left Review*. 198, 3-20.]
- KEMÉNY István. 2000. Előszó. In: KEMÉNY István. *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Budapest: Osiris Kiadó – MTA KI, ISBN 963-379-469-2, 9-37. [Foreward.]
- KLÍMOVÁ, Ilona. 2002. Romani political representation in Central Europe. A historical survey. *Romani Studies* 2, 103-147.
- KLÍMOVÁ-ALEXANDER, Ilona. 2007. The Development and Institutionalization of Romani Representation and Administration. Part 3b: From National Organizations to International Umbrellas (1945-1970) – the International Level. *Nationalities Papers*, 4, 627-661.
- KOVATS, Martin. 2000. The political significance of the first National Gypsy Self-government in Hungary. *Contemporary Politics*. 3, 247-262.

- LADÁNYI J., SZELENYI I. 2000. Ki a cigány? In: HORVÁTH Á., LANDAU E., SZALAI J. Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok. Budapest: Új Mandátum, ISBN 963-9336-01-7, 179-191.
- LANDAUER Attila. 2010. Adalékok a beás cigányok korai történetéhez. In: DEÁKY Z., NAGY P. A cigány kultúra történeti és néprajzi kutatása a Kárpát-medencében. Cigány néprajzi tanulmányok, 15. Budapest – Gödöllő: Magyar Néprajzi Társaság, SZIE GTK, ISBN 978-963-269-139-8, 79-96.
- LIÉGEOIS, Jean-Pierre. 2002. Romák, cigányok, utazók. Budapest: Pont Kiadó, ISBN 963-9312-43-6. [Původní publikace: LIÉGEOIS, Jean-Pierre. 1994. Roma, Gypsies, Travelers. Štrasburg: Rada Evropy, ISBN 9287123497.]
- LUCASSEN, Leo. 1991. The Power of Definition, Stigmatization, Minoritisation and Ethnicity. *The Netherlands Journal of Social Sciences* 2, 80-91.
- LUCASSEN, Leo. 2002. A cigányok történelme nem csak üldöztetések és áldozattá vált emberek története. *Amaro Drom* 4, 21-22.
- MAYALL, David. 2004. Gypsy Identities 1500-2000. From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany. Londýn: Routledge, ISBN 1-857-28960-9.
- NIEDERHAUSER Emil. 1977. A nemzeti megújulási mozgalmak Kelet-Európában. Budapest: Akadémiai Kiadó, ISBN 963-05-1239-4.
- OLZAK, Suzan. 1983. Contemporary ethnic mobilization. *Annual Review of Sociology* 9, 355-374.
- PÁLOS Dóra. 2006. „Cseperedünk“. Egy beás cigány közösség önsztereotipizálási folyamatairól. In: BAKÓ B., PAPP R., SZARKA L. Mindennapi előítéleteink. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák. Budapest: Balassi Kiadó, ISBN 978-963-506-718-3, 91-119.
- PRÓNAI Csaba. 1999. A kulturális antropológiai cigánykutatások 1987 után Nagy Britanniában, Franciaországban és Olaszországban. *Regio* 1, 156-178.
- SÁRKÁNY Mihály. 2000. Kultúra, etnikum, etnikai csoport. In: SÁRKÁNY Mihály. Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában. Budapest: L'Harmattan ISBN 963-00-2726-7, 88-101.
- SMITH, Anthony D. 2004. A nacionalizmus és a történészek In: KÁNTOR Zoltán. Nacionalizmuselméletek (szöveggyűjtemény). Budapest: Rejtjel Kiadó, ISBN 963-9149-94-2, 21-42. [Původní publikace: Smith, Anthony D. 1992. Nationalism and the Historians. *International Journal for Comparative Sociology*. 1-2, 58-80.]
- SZALAI, Júlia. 2000. Az elismerés politikája és a „cigánykérdés“. A többség-kisebbség viszony néhány jelenkori problémájáról. In: HORVÁTH Á., LANDAU E., SZALAI J. Cigány

- nynak születni. Tanulmányok, dokumentumok. Budapest: Új Mandátum, ISBN 963-9336-01-7531-571, 531-572.
- SZUHAY Péter. 1995. A magyarországi cigány etnikai csoportok kulturális integrációjáról és a nemzeti kultúra megalkotásáról. *BUKSZ* 3, 329-341.
- TAYLOR, Charles. 1997. Az elismerés politikája. In: FEISCHMIDT Margit. Multikulturalizmus. Budapest: Osiris, ISBN 963-379-265-7 , 124-152. [Původní publikace: TAYLOR, Charles. 1994. The Politics of Recognition. In: GUTMANN, Amy. Multiculturalism: examining politics of recognition. Princeton: Princeton University Press, ISBN 0691037795.]

— Rozvoj v pohybu. Souvislosti a důsledky transnacionální migrace Romů a Romek z okresu Rimavská Sobota/Rimaszombat (Slovensko) do Grazu (Rakousko)

Abstract

Especially since the latest two EU-enlargements, the perception of Roma/Romnija in “western” European states is predominantly linked with forms of migration that emerged in post-communist countries. Still, these migrations are not unidirectional and homogeneous, but contain multi-layered and diverse forms of movement. In this paper we aim to present some outcomes of a recent research-project, during which we analyzed movements from Romani communities in southern Slovakia to the Austrian province of Styria. The discussed Romani communities are not separated from their mostly Hungarian surroundings, either linguistically or in terms of housing. Nevertheless, the migrations and, moreover, their effects foster differentiation and partly even increase segregation. Some NGO projects in the region and the depiction in Austrian media in particular intensified othering of these Slovakian/Hungarian Roma/Romnija.

Keywords

Roma/Romnija, migration, begging, transnationality, NGOs, media discourse, development, ethnicization

1 Mag. **Stefan Benedik**, působí na Univerzitě v Grazu (Institut für Geschichte: Zeitgeschichte – Historický ústav: soudobé dějiny). E-mail: stefan.benedik@uni-graz.at

Mag. **Barbara Tiefenbacher**, působí na Univerzitě v Grazu (Treffpunkt Sprachen – Centrum pro jazyky). E-mail: barbara.tiefenbacher@uni-graz.at

Oba autoři jsou doktorandy, držitelé stipendia Rakouské akademie věd, spolu s Wolfgangem Göderlem. Pracují na výzkumu romských migrací a procesů etnizace (www.uni-graz.at/romipen).

Edit Szénássy, MA, je doktorandkou na Karlově Univerzitě v Praze (sociální a kulturní antropologie). E-mail: szenedit@gmail.com

2 Tento článek je založen na výsledcích naší studie. Děkujeme vedoucí projektu Heidrun Zettelbauer za její podporu a pečlivou supervizi a štyrské nadaci „Zukunftsfonds Steiermark“ za štědré financování.

1. Prostory a propojení

„Továrna na těstoviny? O tom vám u nás ve vesnici nemůžu nic říct. [...] Ale můžeme se sejít, až budete v Grazu. Pak si můžeme promluvit o všem, i o té továrně.“ (rozhovor MB 329). Taková byla jedna z nejpozoruhodnějších odpovědí, jichž se nám dostalo při pokusu debatovat ve vsi Medovce/Metete³ na jihu středního Slovenska o změnách, ke kterým v této malé obci došlo po vzniku transnacionálního propojení mezi okresem Rimavská Sobota/Rimaszombat a městem Graz v Rakousku, jehož existence rozvoj obce významně ovlivňuje. Zpovídaný (muž) – stejně jako mnozí jiní – jednoduše popřel, že by transnacionální výměna měla souvislost s kterýmkoli aspektem (života obce). Jedním dechem však připustil, že zásadně odlišné okolnosti budoucího setkání v Grazu již umožní změnit obsah našeho rozhovoru i postoj k němu. Tyto dvě lokality (jež jako by tvořily prototyp urbánně-rurální polarity) spolu utvářejí transnacionální výměnnou a interaktivní síť. Na jedné straně vesnice jménem Medovce/Metete, na té druhé její protějšek Graz, druhé největší město v Rakousku.

Obě místa dělí vzdušnou čarou vzdálenost 500 km. Následkem toho zde zkoumané transnacionální interakce nevytvářejí sdílený transnacionální prostor jako takový (který by byl ucelenější), nýbrž dva prostory sice nadále odlišné, ale stále více formované vzájemnými vazbami. Následkem toho se zkoumaná místa vzájemně přibližují a vzdálenosti mezi nimi zmenšují. Jak ale dokazuje citovaný výrok, nedochází mezi zúčastněnými stranami k vyvažování vzájemných extrémních rozdílů. Spíše naopak, vytvoření transnacionálního propojení přispělo v lokálním rámci k prohloubení nebo přímo k (opětovnému) vzniku sociálních, kulturních, ekonomických a „etnických“ rozdílů. Takové jsou rysy případu, který začal dočasnou, cyklickou migrací maďarsky mluvících žen a mužů ze středoslovenského okresu Rimavská Sobota/Rimaszombat do Grazu krom jiného za žebrotou; o těchto lidech se v místě jejich původu i v Grazu hovoří jako o Romech (rozhovory MF 462, SB 888; viz také Grill, 2011: 81). První žebrační a žebračky⁴ s maďarsko-slovenským zázemím se v ulicích Grazu objevili v roce 1996. Zajímavé je, že podle katolické charitativní Společnosti sv. Pavla⁵ i podle (pouze muž-

3 Z důvodu zachování anonymity používáme pro obec smyšlené jméno, zachováváme však jeho (slovensko-maďarskou) dvojjazyčnost.

4 Akademické debaty vedené od šedesátých let prokázaly jak relevanci genderu jako předmětu vědeckého výzkumu, tak důležitou roli, kterou v kulturní rekonstrukci hraje používaný jazyk. Abychom se přidrželi zásadních aspektů tohoto přístupu, zavádíme v tomto článku úzus, který klade důraz na genderovou strukturu jazyka. Považujeme totiž za nanejvýš důležité poukazovat na genderovost jevů, jež se z jazykového hlediska zdají neutrální.

5 Abychom se vyhnuli nežádoucím následkům pro klienty tohoto sdružení, označujeme jej v článku pseudonymem.

ských) zástupců obce Medovce/Metete odtud někteří místní lidé odjížděli v polovině devadesátých let na přechodnou dobu žebrot do Itálie. Když pak jednoho dne projížděli kolem, zastavili se v Grazu zkusit štěstí, což jim vyšlo (rozhovory MW 872, MB 199). Od té doby jezdí společným vozem do Grazu na dva až tři týdny (podle toho, kolik jim žebrot vynese⁶) a poté se vrací domů. Peníze použijí tam, kde je jich akutní nedostatek – kupř. na operace či náklady spojené s úmrtím v rodině – ale i na běžné každodenní výdaje. Navíc jsou peníze investovány do vzdělávání dětí a vnoučat.

V únoru 2011 přijala vláda spolkové země Štýrsko zákon zakazující žebrotu; v platnost tento zákon vstoupil v květnu (Landesgesetzblatt 2011, Fröhlich 2011, Stenografischer Bericht 2011). K pohybům však dochází i nadále, neboť ne všichni migrující se živí žebrotou, někteří z nich jsou nyní zaměstnáváni v sociálních projektech apod. Od samého začátku má tato migrace zjevnou transnacionální povahu (Harzig a Hoerder, 2009: 83–86), jak dokazují její tři hlavní vlastnosti: zaprvé – jednotlivé migrující osoby překračují hranice pojmu stát či národ coby určujícího principu, neboť nežijí výhradně ani *tady*, ani *tam*. Zadruhé, jejich přítomnost – jak dále ukážeme v tomto článku – zviditelnila kraj jejich původu v cílovém regionu a dala tak vzniknout takovému provázání obou regionů, jaké nemá obdobu v žádném příkladu mezinárodních vztahů či mezinárodní rozvojové pomoci. Díky nim jsou jejich rodné obce nyní součástí velkoměsta, do něhož migrovali. Zatřetí, tito migranti a migrantky pocházejí z různých zemí, a jak v jejich vnímání sebe samých, tak z pohledu okolní společnosti je jejich státní příslušnost de facto irelevantní ve srovnání s denominacemi jako „Romové“, „žebrači“, „z Medovců“ či „z východu“ apod. Ačkoli si byly oba regiony před rokem 1995 vzájemně absolutně neznámé, staly se za tu dobu významným předmětem diskusí a součástí každodenního života. Na analytické úrovni je nanejvýš důležité vzít v úvahu propojenosti mezi diskurzem o lidech, jichž se věc týká, a mezi kroky, jež byly v tomto kontextu podniknuty. (Singer, 2005: 17; Bal, 2002: 138–141). Je například zhola nemožné otevřít otázku těchto migrantů a migrantek bez zmínky o žebrotě, třebaže zdaleka ne všichni se věnovali žebrotě jako pravidelnému zaměstnání. Ještě zářnějším příkladem je jméno obce Medovce, které se v symbolické rovině stalo protipólem Grazu (např. Hecke 1999). Ve skutečnosti totiž do Grazu migrují lidé hned z několika vesnic okresu Rimavská Sobota/Rimaszombat, mnoho z nich navíc pochází z dalších okresů jižního Slovenska, z Maďarska (rozhovor ZE 182, MM 655), Bulharska (rozhovory ZN 861, ZJ 940, ZZ 176, ZJ 872, ZL 115) či Rumunska (rozhovor s Ivanou

6 Množství peněz získaných každý den se pohybuje od 5 do 30 eur v závislosti na množství faktorů jako políhnutí, věk, tělesný stav, místo žebrot, roční období či počasí apod.

Hrickovou-Ferencovou a ZR 492). Všichni jsou ale ve veřejném diskurzu bez ohledu na svůj skutečný původ vnímáni jako „ti z Medovců“.

V samotném Grazu vzbudili tito lidé sympatie i nevoli. Jejich přítomnost vedla k vytváření scénářů veřejného ohrožení i ke vzniku poměrně rozsáhlého hnutí občanské společnosti na podporu jejich práv. Byli opakovaně otázkou číslo jedna v místních médiích i v regionální politice, a to až do jara 2011, kdy bylo žebvání plošně postaveno mimo zákon. „Etnický“ rozměr celé diskuse se projevil v souvisejících politických debatách pracujících s tradičními proticikánskými obrazy Romů a Romek vyhýbajících se práci a páchajících trestnou činností (Stenografischer Bericht, 2011). Pokusy starostů a zemských vlád zamezit žebrotě přijímáním nových a čím dál radikálnějších zákonů, byly v diskusi vždy přijímány velice kontroverzně. Široká veřejnost tyto zákony přijala teprve nedávno, avšak s menším nadšením, než jaké politici a političky očekávali. I v tomto roce vedly politické kampaně k diskusi o transnacionálním propojení v pozadí těchto migrací a tom, jak by mohlo být využito jinak, nežli k žebrotě. To bylo charakteristické pro celou debatu o otázce žebroty, probíhající v uplynulých 15 letech. V jejím průběhu lidé, kteří zákaz žebvání podporovali, i ti, kteří mu oponovali, hojně připomínali etickou odpovědnost bohatého „západního“ města za rozvoj chudé „východní“ vesnice.

1.1 Rozvoj v rámci situace po studené válce

Přinejmenším od rozšíření Evropské unie se mnoho „západních“ evropských měst a velkoměst stalo cílem migrujících Romů a Romek z bývalých komunistických zemí. Došlo k trvalým i k dočasným migracím, přičemž ty dočasné vyústily ve zjevně transnacionální způsob života těchto migrantů a migrantek. Velmi často je cílem takové migrace zlepšení životní úrovně v rodných obcích, do nichž se pravidelně vracejí a kde pak investují získané prostředky (Grill, 2011: 79). Studie a debaty z poslední doby zdůrazňují, že by tyto zdroje měly být považovány za důležitý rozvojový nástroj (Wilkinson, 2011; Baldé, 2011). Vzhledem k legislativním podmínkám ve většině „západních“ zemí a k zaměstnávání Romů a Romek za komunismu převážnou na nekvalifikovaných pozicích, spadají dnes mezi nejčastější zaměstnání romských migrantů a migrantek na „Západě“ tyto činnosti: pouliční hudba či jiné umění, žebrota, prodávání „street“ novin nebo časopisů (jako je pražský Nový prostor) a krátkodobé úvazky ve ztížených pracovních podmínkách (viz Grill, 2011). Tyto „tradičně romská zaměstnání“ korespondují s představami majoritní společnosti o tom, co Romové a Romky dělají, neřkuli co jim jde nejlíp, ale také o tom, že nic jiného dělat neumějí, což je zároveň jedním z důvodů, proč

jiná zaměstnání nedostávají (Scholz, 2009). Nejatraktivnějšími jsou pro výkon těchto zaměstnání města, a to bez ohledu na svou velikost. V reakci na to a v důsledku xenofobní a rasistické tradice se do centra veřejného zájmu (a diskurzu) v mnoha západoevropských městech dostala „problematická situace“ s romskými imigranty a imigrantkami (neboli zkráceně „romský problém“) (Scheid, 2006; N.N. 2010; Groves, 2010).

Tento poměrně nový druh migrace, do té doby prakticky neznámý a objevující se poprvé teprve začátkem devadesátých let, vznikl po pádu železné opony ve znovusjednocené Evropě, a byl jasně formován socioekonomickými rozdíly mezi její „východní“ a „západní“ částí, stejně jako diskriminací založenou na údajných „rasových“ či „etnických“ odlišnostech (Sobotka, 2003).

Stěhování a následné propojování nesouvisí pouze s údajnou romskou „jinakostí“, ale také s různou konceptualizací a vnímáním chudoby a marginalizace ve městě, tedy tam, kde je „etnicita“ méně viditelná. Ve své rodné slovensko-maďarské oblasti jsou migranti a migrantky většinou vnímány jako lidé, kteří jsou neustále v pohybu, jako „ti, kteří jezdí“ [do Grazu] (rozhovory MV 655). V Grazu pak se jim bez ohledu na jejich skutečné zaměstnání nebo četnost stěhování říká „žebráci“.⁷

V akademické literatuře se výzkumy migrace romské populace zabývají většinou diskusí o tématech jako je azylová migrace, klasické stěhování za prací, opouštění „rodného kraje“, respektive okolnosti „integrace“ do „přijímající společnosti“, nebo – v neposlední řadě – podoby zdánlivě tradičního kočovnictví (Acton, 2010; Crowe, 2003; Guy, 2004; Kotvánová a Szép, 2005). Tyto přístupy ve svých konceptech a premisách předpokládají dlouhodobou nebo permanentní změnu bydliště, ale hlouběji nezkoumají proměny (obecně známé) „kultury“ či „identity“. To je zjevně důsledek tradičního vnímání Romů a Romek jako lidí, kteří se nesnadno nebo neradi přizpůsobují novému prostředí a spíše se přidržují svých kulturních „tradic“ (End et al., 2009). Za těchto předpokladů lze snadno přehlédnout krátkodobou migraci a složitost pohybů, které zahrnují i jiné formy pohybu, než je jednosměrná migrace (Mar. Castro Varela a Dhawan, 2009; Gorman-Murray, 2007). To je patrné v tom, jak transnacionální migrace jako koncept formovala výzkum v oblasti migrace v posledních dvaceti letech (Harzig a Hoerder, 2009). Rozhodně je legitimní otázka, zda „transnacionální sociální prostory“ (Strasser, 2009: 20) skutečně přesahují hranice národa, nebo zda-li – abychom parafrázovali poznámku Laurie Essigové – transnacionální migranti a migrantky potvrzují koncept

7 V médiích jsou takto nazýváni i lidé ubytovaní v objektu Společnosti sv. Pavla (viz níže) bez ohledu na to, že mnozí z nich měli nebo mají nějaký (byť do května 2011 nelegální) pracovní úvazek. Jako příklad hegemónního mediálního vyobrazování viz Richter, G., 2011.

národního státu tím, že jej překračují (Essig, 1999: 122). Chápe-li se transnacionální migrace jako „*pojem, který signalizuje způsob, jakým migrující osoby udržují svazek se zemí svého původu i se zemí, kde se usadili*“ (Grewal, 2008: 189), nijak vážně se tím nezpochybňuje dichotomní pojetí přesídlení, tedy pohyb mezi dvěma zásadními entitami (ze země původu do přijímající země), který je vlastní klasické literatuře o migraci. Námi diskutované migrace a způsob, jakým jsou prezentovány, zpochybňují „tradiční“ rámce literatury o migraci mnohem radikálnějším způsobem, než je toho schopna mainstreamová literatura o transnacionální migraci. Případy jako ty zde diskutované ukazují, že je nezbytné uznat, že migranti a migrantky *nejdou* chyceni v pasti mezi dvěma národními státy nebo mezi jinými dvěma „přirozenými“ entitami, např. regiony, (Gorman-Murray, 2007), což je mimo jiné důsledkem komplikovanějšího postavení těchto lidí, např. ve vztahu ke státní příslušnosti a místnímu začlenění.

2. Důsledky na místní úrovni

2.1 Mýtus o žebračské vesnici Medovce/Metete

Jelikož se neziskovým organizacím podařilo vykreslit vesnici Medovce/Metete jako vesnici, odkud pocházejí prakticky všichni lidé žebrající v Grazu, stala se ve veřejném diskurzu právě ona hlavním symbolem „žebračského problému“ města. Skutečnost, že do Grazu se za žebrotou sjíždějí i lidé z jiných míst ze Slovenska, Maďarska, Bulharska a Rumunska (rozhovory ZE 182; MM 655; ZN 861; ZJ 940; ZZ 176; ZJ 872 a ZL 115; rozhovor s Ivanou Hrickovou-Ferencovou a ZR 492), nehraje ve veřejném diskurzu nadále žádnou roli (Filzwieser 1996).

Medovce – jež jsou v Rakousku nazývány svým slovenským jménem, zatímco jeho obyvatelé používají maďarský ekvivalent Metete – jsou vesnice o 854 obyvatelích.⁸ Většina (62 %) místních lidí náleží k maďarské romské komunitě, 34 % se hlásí k maďarské národnosti a 4 % ke slovenské.⁹ Prvním jazykem obce je maďarština, kterou používají i zdejší Romové a Romky (během našeho výzkumu jsme se mezi nimi nesetkali s používáním romštiny). Slovenština je ve školních osnovách povinný předmět, je však vyučována jako cizí jazyk.¹⁰ V porovnání

8 Webová stránka okresu, (27.5. 2011). Necitujeme URL adresu, neboť pak by bylo možné obci identifikovat.

9 Webová stránka obce, (27.5. 2011), viz výše.

10 Viz N.N.: Na „maďarských“ školách je slovenčina problémem. <http://mobil.pluska.sk/slovensko/spolocnost/na-madarskych-skolach-je-slovencina-problemom.html> (22.7.2011).

s romskými ghetty („romské osady“)¹¹ na východním Slovensku (jako jsou rozsáhlé osady v obcích Jarovnice, Letanovce, Michalovce aj.) v obydlené části sledované oblasti v podstatě neexistuje územní hranice mezi romskou a „bílou“ populací – jak Neromové a Neromky na Slovensku sami sebe nazývají (Hurrle, 2004). Místní Romové a Romky žijí v obyčejných rodinných domech mezi ostatními „etniky“¹² ve vsi, a je tedy takřka nemožné na první pohled rozlišit mezi romským a maďarským/slovenským obydlím. To je podle všeho typické pro mnohé jihoslovenské vesnice: „*Mezera oddělující romské obyvatele od zbytku populace v těchto etnických smíšených oblastech [maďarsky mluvící regiony – pozn. autorů] není tak velká, jako bývá zvykem v obcích se slovenskou populací.*“ (Rómsky vzdelávací fond, 2007). Na kraji obce byl však na přelomu tisíciletí postaven sociální ubytovací komplex, ve kterém získaly přístřeší některé romské rodiny (Krebs a Pucher, 2009: 278–279). Takový koncept sociálního bydlení funguje i jinde na Slovensku. Jeho silně etnizující aspekt způsobuje, že jsou místa, kde Romové a Romky v obci bydlí, snadno rozpoznatelná (Hojsík, 2008).

Ves Medovce/Metete leží v okrese Rimavská Sobota/Rimaszombat, v ekonomicky znevýhodněném regionu, kde nezaměstnanost dosahuje 30%¹³ a postihuje jak romskou, tak maďarskou komunitu (rozhovory ZC 852; ZD 546). Ve svých životních příbězích lidé často zdůrazňují, že za socialismu bývali zaměstnáni v jednotných zemědělských družstvech nebo v továrnách na nekvalifikovaných, ale i kvalifikovaných dělnických pozicích. Řádné zaměstnání jim zaručovalo skromnou, ale stabilní obživu bez hrozby chudoby (Grill, 2011: 81–82; rozhovory MV 655; ZR 929; MF 912; MJ 685). Vašečka a Vašečka ve svém článku o romské migraci ze Slovenska o této skupině Romů a Romek píší jako o „romské střední třídě“: „*Jsou to nicméně lidé, kteří za komunismu měli svůj zdroj obživy a nyní se snaží, jak mohou. Vyhledávají a zkoušejí různé obranné strategie, přičemž migrace je jednou z nich.*“ (Vašečka a Vašečka 2003: 37; Grill, 2011: 82) V průběhu transformace po roce 1989 státní podniky zkolabovaly a Romové a Romky byli první, kdo přišli o práci. Nově nabytá svoboda navíc dala vůči nim vzniknout atmosféře diskriminace a nenávisti, neboť reaktivovala staré stereotypy (Mayer a Odehnal, 2010: 169–200; Grill 2011: 82). V tomto kontextu je pozice Romů a Romek v maďarsky mluvících oblastech Slovenska opět velice specifická. Na jedné straně došlo v mnoha obcích k jazykové asimilaci s maďarskou většinou, neboť s ní Romové a Romky sdílejí svůj první jazyk a většina z nich má blíže k „maďarství“ než k romské identitě (Szénássy: zápisky). Umožňuje jim to distancovat se od „tamtěch“ Romů a Romek a vymezit si svou vlastní komunitu.

11 Hurrle, 2004: 89–108

12 Považujeme za důležité věnovat se hlouběji nejen kritickým postojům k „etnicitě“ (Daum et al., 2005), ale také k dělení na skupiny („groupism“) obecně (Brubaker, 2010).

13 <http://www.upsvarrs.sk/> (27. 5. 2011).

Toto vnímání potvrzuje romský starosta obce Medovce/Metete, který o ní mluví jako o maďarské vesnici, přestože většinu zde tvoří Romové a Romky (rozhovory SB 888). Na straně druhé místní lidé velmi dobře vědí, kdo je Rom či Romka a kdo ne, což se projevuje například při zaměstnávání v místní manufaktuře (rozhovory MS 733; ZZ006).

Tento nesoulad mezi tím, jak vnímají sami sebe, a tím, jak jsou vnímáni jinými, ukazuje na zásadní aspekty této složité sociální situace. Slovenské romské hnutí, přítomné především na východě Slovenska, sestává ze slovenských romsky mluvících aktivistů a aktivistek, kteří se soustředí na situaci na východě a maďarskou romskou komunitu neberou do úvahy (Vermeersch, 2007: 166–167). Složitost vztahů mezi těmito dvěma romskými komunitami podtrhuje poznámka novinářky Rómskej tlačovej agentúry (sídlící ve východoslovenském Prešově) k protiromským rasisticky motivovaným útokům v Maďarsku:

„[...] mi napadla otázka, čo by na udalosti v Maďarsku povedali naši tzv. maďarskí Rómovia na juhu Slovenska. Zaujímalo by ma ešte, či by sa pri sčítaní obyvateľstva aj po takýchto informáciách aj naďalej hrdlo blásili k maďarskej národnosti. Pretože po cenzе budú zas ‚len‘ Rómovia a nie Maďari“.

(Vaňová, 2011)

Tuto odlišnost lze pozorovat i na lokální úrovni v Medovcích. Když na starostu obce kandidoval Rom a posléze volby vyhrál, označili den jeho vítězství maďarští zaměstnanci obce v místní kronice za veliké neštěstí. Starosta obce však navzdory tomu při komunikaci s lidmi odjinud popírá jakékoli spory či problémy mezi romskými a ostatními obyvateli a obyvatelkami obce. Popsal dokonce jejich soužití jako mírumilovné a harmonické. Výroky místních Neromů a Neromek však prozrazují, že starostův pohled neodpovídá jejich: jsou nešťastní, že ve školách je většina dětí romských, obávají se totiž, že by jejich „*děti mohly od těch romských pochytit špatné chování*“. Stejně jako dříve jsou navíc přítomny obvyklé stereotypy, s nimiž jsou Romové a Romky konfrontováni: jako celek jsou vnímáni jako divoši, kteří kradou a mají spoustu dětí (rozhovory ZV 688; 125; MC 446; ZD 546).

Vznik transnacionálního migračního propojení mezi obcí Medovce/Metete a městem Graz situaci Romů a Romek ve vesnici podstatným způsobem změnil. Na migraci lidí z okresu Rimavská Sobota/Rimaszombat zareagovala konkrétně Společnost sv. Pavla. V roce 1996 začala žebrajícím lidem ze Slovenska poskytovat v Grazu ubytování. Podpora této neziskové organizace byla však omezena na lidi, kteří tvrdili, že jsou romského původu, a přišli z Medovců/Metete (Krebs a Pucher, 2009, 199). Vzhledem k těmto okolnostem to o sobě, aby se jim dostalo pomoci, začali tvrdit i lidé z jiných částí okresu Rimavská Sobota/Rimaszombat

i odjinud. Nedlouho poté rozšířila Společnost sv. Pavla své aktivity i na samotné Medovce/Metete, kde dnes řídí několik projektů. Tím formuje v Grazu i v Medovcích/Metete etnické, genderové a geografické migrační dělení. Žebráci a žebračky, kteří migrují do Grazu a využívají vzniklou infrastrukturu, musejí zapadat do obrazu romského migranta/migrantky vytvořeného neziskovkou. To platí i pro lidi, kteří se chtějí účastnit projektu organizovaného Společností sv. Pavla v Medovcích/Metete, i oni musejí splňovat stanovená kritéria. Následně vyvinutému a transformovanému transnacionálnímu propojení a jeho aktérům se věnujeme dále.

2.2 Aktéři a zboží: pohyby a moc uvnitř propojení

Nějaký čas po příjezdu prvních slovenských Romů a Romek do Grazu se ve veřejném diskurzu – ovlivněném zejména Společností sv. Pavla – domovinou těchto žebrajících lidí ze Slovenska stala vesnice Medovce/Metete. Poté vzniklo transnacionální propojení, sloužící k převodu peněz, přepravě zboží a přenosu informací. Nejedná se však o rovnocenné spojení či partnerství mezi dvěma místy: je formováno srozuměným propojením „bohatého“ Grazu a „chudých“ Medovců/Metete. Součástí tohoto vnímání pak není jen nerovná dělba peněz, ale také moci a závislosti.

Nesmírně důležitým momentem v konsolidaci tohoto propojení bylo vítězství Roma a někdejšího žebráka ve volbách do zastupitelstva obce v Medovcích/Metete před několika lety. Jakmile byl ve vsi kontaktní osobou někdejší žebrák, druhdy využívající její podpory, zintenzivnila Společnost sv. Pavla své aktivity v obci. Tuto událost můžeme nazvat milníkem vzniku propojení, neboť se po ní „spolupráce“ konsolidovala a stala se přímočařejší. Místní Neromové a Neromky, mezi nimiž je široce rozšířená nezaměstnanost, poněkud závistivě usuzují, že ve volebním vítězství zmíněného Roma hrála částečnou roli také Společnost sv. Pavla (rozhovor ZC 852). I když je totiž příjem nezaměstnaných Neromů a Neromek stejně nuzný jako jejich romských protějšků, jsou to oni, komu se nedostává podpory neziskové organizace.

Od té doby založila Společnost sv. Pavla obchod s obnošeným šatstvem (2006), finančně přispěla na vybudování sociálního bydlení (2005) a založila v obci manufakturu (2007) (Krebs a Pucher, 2009: 278-279). Všechny tyto projekty byly sestaveny v Grazu, bez ohledu na místní struktury, což je přístup, který je v projektech mezinárodní rozvojové pomoci stále častý, jak dokazuje Aram Ziai:

„Původ pomáhajících profesionálů, a zřejmě i barva jejich pokožky, jim v otázkách „rozvoje“ poskytuje zdání přirozené autority a informovanosti. Jejich „rozvinutost“ je zjevná. A ne-

znalosť jazyka, historie, politiky a kultúry v oblasti príjemcov pomoci – prinejmenším ve srovnání s místními – zřejmě není takové pomoci na překážku.”

(Ziai, 2008: 206–207)

V našem případě je rakouské město partnerem, který dodává peníze, zboží a vzdělání, slovenská vesnice pak příjemcem. Zboží, materiální pomoc apod. jsou sbírány v Grazu a na jiných místech, odtud pak putují do Medovců/Metete, kde jsou za symbolickou cenu nabízeny v místním second handu. V manufaktuře, což je jedna místnost v rodinném domku, se z potravin, přivezených na Slovensko z Rakouska maďarským neromským spolupracovníkem, připravuje jídlo. To je pak převáženo do Rakouska, kde je za „příspěvek“ prodáváno na charitativních akcích, bleších trzích a ve vlastním krámku Společnosti sv. Pavla. Zboží je tedy v rámci propojení přepravováno multidirekcionálně, podle jeho povahy. Nepotřebné věci a surový materiál se přepravuje z Rakouska na Slovensko, domácí organické potraviny pak ze Slovenska zpět do Rakouska. Jako důsledek popularity, jíž se Společnosti sv. Pavla dostalo, byla v roce 2007 ve Vídni založena další nezisková organizace (Göderle, 2011). V souladu se svými principy organizuje materiální a finanční sbírky a sebrané prostředky jsou pak rozdělovány mezi – místními starosty vybrané – Romy a Romky žijící v Medovcích/Metete a okolních obcích. Spolupracují přitom také se Společností sv. Pavla.

Podíváme-li se na opatření, jež rakouská nezisková organizace přijala v zájmu vytváření pracovních příležitostí, uvidíme genderové, ale i etnické dělení: manufaktura byla založena pouze pro místní Romky. Ženy, jež tam chtějí pracovat, musejí být Romky (a také být jako takové ostatními vnímány) nebo provdané za Roma. Musejí navíc souhlasit s tím, že nebudou jezdit žebrot do Grazu – porušení tohoto pravidla vede k vyloučení z účasti na projektu (k čemuž už v jednom případě došlo). Zatímco pro zaměstnání žen byla hlavní podmínkou kontraktu romská identita, koordinátorkou práce ve fabrice je naopak Neromka – *paraszt*, jak ostatním zdejší Romové a Romky říkají –, koordinátorem logistiky a místní kontaktní osobou je zase muž – *paraszt*. Ačkoli je projekt v Rakousku prezentován jako podpora Romů a Romek, aby si byli schopni pomoci sami, etnická a genderová dělba práce jen podtrhuje genderovou a etnickou dělbu moci. Romky se tak opět ocitají v podřízené pozici (rozhovory MS 733; ZZ 006). Etnické dělení navíc vyvolává žárlivost, závist a frustraci mezi místními *paraszt*, kteří zrovna tak zakoušejí tíhu špatné ekonomické situace, a přece se probíhajícími projekty nemohou účastnit ve stejné míře jako Romové a Romky (rozhovor ZC 852). Jedna místní *paraszt* komentovala sociální projekty slovy: „*Všetchno se dělá jenom pro ně.*“ – na mysli měla romskou komunitu (rozhovor ZD 546). Tento výrok klade důraz na etnické dělení, které ve svých projektech (re-)produkuje nebo přinejmenším přijaly za své obě zde působící neziskové orga-

nizace. Americká ekonomka Mary B. Anderson volá ve své proslavené publikaci *Do no harm. How aid can support peace – or war* (Nedělejte další škodu. Jak může pomoc podpořit mír – nebo válku) po přístupu k rozvojové pomoci či rozvojové spolupráci, který zohledňuje (potenciální) konflikt. Jedině tak se lze vyhnout kontraproduktivním vedlejším účinkům nabízené pomoci, jako je zvyšování napětí mezi skupinami obyvatelstva, jak se to děje právě v případě Medovců/Metete: „*Mezinárodní pomoc může konflikt zhoršit dvěma způsoby – může přizpůsobit napětí existující mezi skupinami anebo oslabit pouto mezi nimi. Má-li pomoc takový dopad, ať už v jednom nebo druhém smyslu, konflikt nevyhnutelně vyostří.*“ (Anderson, 1999: 69)

Abychom předešli konfliktu, je nutno nalézt alternativní přístupy. Příklad ideálního postupu byl paradoxně vyvinut pro případ Medovců/Metete. Koncept místní neziskové organizace počítající se zapojením romských a neromských žen stejnou měrou však nebyl realizován, a další místní projekt výroby domácích dekorací rovnou zkrachoval, neboť se na Slovensku ne našel prodejce. Nezisková organizace se snažila i o spolupráci s rakouskými organizacemi, tyto snahy ale zkrachovaly kvůli celkovému nezájmu (rozhovor ZC 852).

Konceptualizace projektů ukazuje, že ačkoli jsou realizovány na Slovensku, moc nad nimi zůstává v Rakousku. Tento přístup se odráží též na skutečnosti, že za posledních několik let se nikdo ze zapojených neziskovek nenaučil maďarsky nebo slovensky, a komunikace se proto musí tlumočit, nebo probíhá pouze s těmi z místních, kteří se naučili trochu německy. Pokud se místní chtějí projektu zúčastnit, musejí se přizpůsobit pravidlům stanoveným cizinci, kteří jsou vedeni myšlenkou pomoci místním Romům a Romkám. Ani ti však zároveň nejsou považováni za rovnocenné partnery.

2.3 Graz – město lidských práv: proč je v souboji o městský prostor důležité, aby byla vidět chudoba?

Místní reakce v Grazu na vznik tohoto transnacionálního propojení byly nápadně protichůdné a nejednoznačné. Různé formy podpory, pomoci a vyjádření sounáležitosti byly stejně časté jako otevřeně nenávistné nebo aktivně škodlivé promluvy či kroky. Jeden z nejnápadnějších rysů veřejného diskurzu o žebrání v Grazu spočívá v tom, že všechna fakta citovaná v širokých debatách o žebrání jako politickém problému ve svojí argumentaci používají obě strany, tedy jak ti, kteří žebrání i migraci tolerují, tak ti, kteří je odmítají. Téměř všechny v Grazu rozšířené argumenty a důkazy tak nakonec mluví ve prospěch i v neprospěch žebrajících. Výmluvným příkladem je samotná etnizace tématu, k níž došlo po publikaci pouhých dvou nových článků koncem roku 1996. Katolický kněz, který vede zmiňovanou Společnost sv.

Pavla, v nich poprvé veřejně definoval osoby žebrající v Grazu jako Romy a Romky: „*Isou to ti dobře známí žebrající Romové*“ (Pucher 1996). Tato etnizace ve skutečnosti apelovala na veřejné svědomí a odpovědnost v souvislosti, zaprvé, s tehdy nedávným bombovým útokem v romské osadě v obci Oberwart ve východním Rakousku¹⁴ a, zadruhé, s historickou odpovědností Rakouska obecně a města Grazu konkrétně. Graz byl vyhlášený svým antisemitismem, sebe-definicí coby „německé bašty proti nebezpečí z východu“, a silnými sympatiemi k NSDAP; vrcholem pak bylo udělení „čestného“ titulu „Město národního povstání“, v roce 1938.¹⁵ Zdůrazněním utrpení Romů a Romek článek z roku 1996 přinejmenším nepřímo odkazoval k jejich pronásledování a genocidě za druhé světové války.

Tato souvislost je ještě důležitější v obecnější rovině: pozadí intolerance a zvláště významná role města v období fašismu zakládají (negativní) tradici, na niž od počátku sedmdesátých let velmi kriticky reagovalo hnutí občanské společnosti. Objevila se avantgardní kulturní hnutí, která udávala tón rozvoji města. Graz získal uznání jako město relativně přátelské a vstřícné vůči migrantům a migrantkám, což je postoj v Rakousku velmi neobvyklý. V přímé reakci na tyto místní poválečné alternativní tradice, kritické vůči vládnoucím silám, byl Graz prvním evropským městem, které od OSN obdrželo v roce 2001 titul „město lidských práv“ (Marks and Modrowski, 2008).

Kromě tohoto pozadí, jež ukazuje na vytrvalost obecně kritické veřejnosti, která se angažuje v diskusi o mnoha sociálních a kulturních otázkách, existuje také pozadí důležité specificky pro transnacionální migrace, které jsou předmětem této studie. V roce 1996 místní Společnost sv. Pavla soustředila svou práci takřka výhradně na problémy romských migrantů a migrantek. Od té doby má jejich lobby ve veřejném diskurzu velkou váhu a zároveň se stala i silou, která současné migrační procesy strukturuje. Angažovanost této katolické nevládní organizace ve věci žebráků a žebraček měla také nesmírně silný vliv na mediální debaty o nich. Cílem přímého působení Společnosti sv. Pavla v médiích byl konkrétnější a specifický, nicméně také zjednodušený obraz žebrajících lidí v Grazu. Zmíněná etnizace problému v roce 1996 byla například pokusem získat pro ně podporu a zejména zamezit přísným zákonným opatřením, namířeným proti nim. Označením těchto žebrajících osob konkrétním pojmenováním „Romové“ k nim mělo v debatě, jíž byli předmětem, přiřadit příběhy utrpení, kterým ve svých dějinách prošli. Jejich vykreslení jako obětí mělo zamezit jejich dalším postihům. Ta-

14 V únoru 1995 byli v obci Oberwart při výbuchu bomby zabiti čtyři Romové při pokusu odstranit ceduli s rasistickým heslem „Romové zpátky do Indie“. (Samer, 2001; Rieger, 2003)

15 V červenci roku 1938 byl Grazu německým nacistickým státem udělen titul „Stadt der Volkserhebung“ (Město lidového povstání), který měl připomínat skutečnost, že město bylo v rukou nacistů ještě před Anschlussem.

kové lobbování bylo na jednu stranu v praxi nesmírně úspěšné, neboť jeho součástí bylo neúnavné napravování mediálního obrazu pokřiveného stereotypními a rasově předsudečnými zprávami. Na druhou stranu se tak otevřel prostor pro projekce, které obrazy vytvářené lobbující nevládní organizací využívaly k vytváření obrazů negativních. Otevřeně rasistická prohlášení se maskovala za protižebračké proklamace a slovo „žebrající“ se stalo synonymem „Romů a Romek z ciziny“. Důsledkem popisu romských migrantů a migrantek ze strany Společnosti sv. Pavla byla i některá zkreslení, která veřejnou představu o nich opanovala. Společnost sv. Pavla totiž na obec Medovce/Metete soustředila nejenom svoje aktivity, ale i svoje angažmá v médiích, a vytvořila tak obraz typického romského migranta v Grazu jako žebrajícího otce rodiny ve středním věku, původem ze Slovenska (Benedik, 2010a; Benedik 2010b).

V roce 2011 vznikla v kombinaci obecného povědomí, formovaného silnou občanskou společností, a specifického lobbování Společnosti sv. Pavla poměrně zajímavá situace, jejímž výsledkem byla mobilizace hnutí odmítající rozhodnutí parlamentu spolkové země Štýrsko plošně zakázat žebvání (Schmidt, 2011). V kontextu středoevropské kultury protestu a kritiky byl rozsah tohoto protestu naprosto nečekaný. Zákon byl nakonec přijat společnými silami politiků a političek sociální demokracie a lidovců, ačkoli to byla krajně pravicová strana, kdo s návrhem v roce 2010 původně přišel (Benedik, 2010b). Soudobé diskuse o pozadí tohoto rozhodnutí – jak v médiích, tak v politice – byly často provázeny snahou odhalit „pravdu“ stojící „za“ otázkou žebvajících osob. Mediální pokrytí této události bylo skutečnou explozí textů a z otázky žebvání se opět (po letech 1996 a 2009) stalo téma číslo jedna. Na rozdíl od let minulých však reakce veřejnosti v roce 2011 nezůstaly u protestních dopisů vládě, zformování akčních skupin předními osobnostmi veřejného života či ostrých výroků čtenářů v novinách. Stejně rychle jako podnikali kroky k utišení protestu politici a političky, jednalo i hnutí široké veřejnosti: během dvou týdnů podepsalo petici štýrskému parlamentu proti navrhovanému zákazu téměř 10 tisíc lidí. Tváří v tvář katastrofickým vyhlídkám pro ty, jichž se zákaz týkal, ale v obavě z možného politického vývoje obecně, byla významná část společnosti připravena protestovat veřejně. Lidé účastníci se následné masové demonstrace a dalších aktivit viděli v zákoně nebezpečí ohrožení lidských práv, ale volali také po uznání specifických aspektů městské kultury, a vyjadřovali podporu s ním souvisejícímu odlišnému přístupu k chápání veřejného prostoru ve městě. Takovéto požadavky jsou obvykle poměrně abstraktní a vyplouvají na povrch v rámci krátkodobých, například uměleckých projektů, přítomnost žebvajících lidí v ulicích Grazu proto posloužila jako výmluvný případ v obecném boji o městský veřejný prostor. V tomto duchu pak mělo existující transnacionální propojení mezi „západním“ velkoměstem a „východní“ vesnicí vliv nejen na představy a debatu o problému městského veřejného prostoru, ale také na probíhající politické diskuze o urbanitě a kulturní či sociální moci.

3. Evropské hlavní město žebroty: strach a nenávisť

Žádná z těchto aktivit ani nezabránila plošnému zákazu žebření, ani nezlepšila přístup k Romům a Romkám v Grazu. Ten i nadále nebyl o nic méně předsudečný nebo rasistický než ve srovnatelných městech. Zajímavé je, že to nesouvisí ani s rozsahem protestů proti rasistickým tendencím, ani s objemem informací kolujících ve veřejném diskurzu. Zapojení Společnosti sv. Pavla do kampaně proti negativnímu tažení ve věci transnacionální migrace do Grazu jasně dokazuje tu banální skutečnost, že obrazy „národního ohrožení“ či „zaplavení“ cizinci a cizinkami nejsou výsledkem nedostatku informovanosti (Sigona, 2005). Základním rámcem všech těchto stereotypů je představa jakéhosi konkrétního ohrožení města Graz a lidí v něm žijících. Šíření takových představ ukazuje, že boj o městský veřejný prostor není veden pouze mezi lidmi kritickými k vládnoucí moci a mezi zákonodárnými institucemi. Dalším a mnohem vlivnějším hráčem je xenofobní veřejnost, jejíž názory jsou obecně formulovány v otevřených či skrytě rasistických postojích. V politických debatách o problému nebyla etnická příslušnost jako kategorie nikdy výslovně zmíněna, z kontextu je však zjevné, že cílovou skupinou diskutovaných nařízení jsou konkrétní žebrající Romové a Romky.¹⁶ S představami o imaginárních hrozbách a s jejich silou však nepracují pouze zákonná opatření. Všechny tyto fiktivní hrozby jsou klíčové také pro rozvoj nenávistí vyrůstající z rasismu a xenofobie. V následující části budeme krátce analyzovat tři nejvýznamnější obrazy ohrožení, abychom poskytli vhled do konceptualizace prototypického „západního“ velkoměsta zděšeného přítomností žebráků a žebraček v jeho ulicích (např. Uhrturm 03-2004).

3.1 „Kulturní“ argument proti přítomnosti žebráků a žebraček ve městě: *žebření jako hrozba genderové dělby práce*

Od počátku debaty o tom, zda by měli být žebřáci a žebračky v Grazu přijati, aby bylo ochráněno jejich právo na slušné živobytí, nebo vykázaní coby zdroj ohrožení, byla otázka původu těchto lidí poměrně relevantní. V podání místních médií i v zacházení s migranty a migrantkami je však nápadný rozdíl mezi vnímáním žebrajících lidí ze Slovenska a z jiných zemí (např. Richter, 2011). Když v roce 1996 vydala městská rada v Grazu vyhlášku o „dotěrném žebření“ a žebření s dětmi, reagovala tak na žebřáky a žebračky ze zemí bývalé Jugoslávie. Je-

16 V politických debatách často zaznívaly otevřeně rasistické názory, explicitní i implicitní slovník (Romové, Romky, „Zigeuner“ (Cikáni), Medovce, východ apod.).

jich údajné chování bylo předmětem rozsáhlých diskusí, ve kterých šlo mimo jiné o tohle: ženy a jejich děti měly žebrať agresivně, měly útočit na chodce a plivat na ně, odmítat darované jídlo, okrádat lidi, kteří jim odmítli cokoli dát, a měly být také agresivní ke kolemjdoucím (např. *Kleine Zeitung*, 5-12-1996, NN 1996; *Steirerkrone*, 5-12-1995, *Der Standard*, 7-12-1996). Všechny tyto údajné projevy chování byly vnímány jako závažné ohrožování společenského smíru a v „západním“ městě nelegitimní. Média velice rychle přišla s odůvodněním takového jednání a oblíbeným argumentem „kulturního rozdílu“ mezi migrujícími osobami na jedné straně a místními lidmi či turisty a turistkami na straně druhé. Všechny vyjmenované podoby nepřijatelného chování bylo možné definovat jako součást jiné, zahraniční kultury, jejíž manifestaci v Grazu vysvětlovala média odmítnutím přijmout kulturu přijímající země. Takto záležitost formuloval tehdejší zastupitel městské rady: „*Je ohroženo kulturní cítění obyvatel Grazu.*“ (*Kleine Zeitung*, 9-11-96). Zjevně nejdůležitější je otázka, které rysy oné „jiné“, „cizí“ kultury jsou tak výrazně odlišné a tak výrazně se vymykají kultuře „naši“. Všechny v dané situaci použité obrazy hrozby či ohrožení zdůrazňují skutečnost, že v Grazu žebrají pouze ženy a děti. Pohlaví žebrajících je v konstrukci obrazu hrozby zjevně velmi závažný faktor: „*Jsou-li do ulic posílány ženy s dětmi, jen stěží tu jde o otázku chudoby.*“ (Zankel, 1996). „Kulturním“ pravidlem, které zde migranti a migrantky porušují, je genderová dělba práce a symbolický genderový pořádek (Iveković, 2005): muži pracují, ženy zůstávají doma, muži jednají s agresí (a ovládají ji), ženy jsou pasivní a pečující. Jako v klasických báchorkách o mužatkách jsou žebrající romské ženy vyobrazovány jako samice, které s pomocí neopodstatněného násilí usilují o moc. Předpokládaná hrozba se dá zpětně vystopovat až k tomuto předpokládanému genderovému nepořádku, zpochybňujícímu konvenční rozdělení sfér činností a povinností. Z tohoto úhlu pohledu je přijaté omezení nesmírně zajímavé: základní genderový pořádek je zásadní pro „naši“ kulturu, ale nepředpokládá se u „cizinců“. To také vysvětluje, proč jsou tak děsivé v médiích popisované agresivní formy chování: nedotýkají se totiž jenom dobrých způsobů, ale zpochybňují mnohem základnější, ustavující prvek kultury. Agresivní muž porušuje dobré způsoby, agresivní žena porušuje základní genderový pořádek.

3.2 Morální/ekonomický argument proti přítomnosti žebračků a žebraček ve městě: žebření jako zrada

Báchorky o ohrožení nejsou vždy koherentní nebo logické. Zejména v rasistickém diskurzu jsou žebrající Romové a Romky popisováni jako lidé degenerovaní, líní a bez iniciativy (End et al., 2009). Současně s tím jsou nám ale předkládány i příběhy o mocných mužích, vládnou-

cích mnoha jiným lidem prostřednictvím skryté, utajené organizace. První pojmenovanou hrozbou v Grazu tedy byla „organizovaná žebrota“ či později „žebračká mafie“. V tomto pohledu má veškeré žebření pod kontrolou jakási mocná skupina (např. *Kleine Zeitung* 9-2-2011). K posílení tohoto dojmu jsou výmluvně používány prvky, jež slouží k popisu sociálního či kulturního kapitálu: mocní mafiáni jezdí v mercedesech, utrácejí v hernách, pijí alkohol. Ačkoli je takové chování v patriarchálním uspořádání obvyklé, v tomto konkrétním příkladu slouží hlavně jako mocné důkazy ve prospěch argumentu o nespravedlivém vztahu. S takovou představou o romském žebření navíc souvisí i předpoklad, že ti zdánlivě chudí lidé jsou ve skutečnosti bohatí. Domnělá hrozba tedy není jen v tom, že falešným tvrzením o vlastní chudobě žebrači klamou potenciální dárce – podobné jsou novější argumenty o falešných one-mocněních či postiženích (*Steirerkrone*, 10-4-2000) nebo o hudbě jako maskovaném žebření (*Kleine Zeitung*, 5-5-04). Hlavním argumentem se zde však stává údajné vykořisťování samotných žebřáků a žebraček. To je zajímavé zejména vzhledem k faktické existenci vykořisťování v pracovních vztazích nejen v kontextu mezinárodní výroby, ale i v místním pracovním prostředí. Etnizace a kulturalizace tématu žebření pak znemožňuje komparativní perspektivu. Lobbující Společnost sv. Pavla naopak zdůrazňovala „normálnost“ „svých“ slovenských žebřáků poukazem na jimi respektovanou roli otce jako živitele celé rodiny (*Filzwiesser*, 1996; *Hেকে*, 1999; *Richter*, 2011). Existence základní rodiny v pozadí věcí jako by tedy měla dokázat absenci nezdravých, mafiánských struktur.

3.3 Symbolický argument proti přítomnosti žebřáků a žebraček ve městě: špinaví lidé v čistém městě

Třetí z nejzávažnějších způsobů podání, jež vyvolávaly nenávist, strach a pocity ohrožení, úzce souvisí s otázkou moci a přítomnosti ve veřejném městském prostoru. Je jím představa krásného a neposkvrněného města, ohroženého pouhou přítomností žebrajících lidí. Naráží na obraz velkých skupin, jakýchsi žebrajících kolektivů nejčastěji popisovaných jako gigantické rodiny zaplavující město (např. *NN* 2000). Tato tvrzení o invazi romských žebřáků a žebraček jsou na jedné straně variací na tradiční představy o Romech a Romkách jako divoších, kteří se vyskytují pouze v celých kmenech. Na druhou stranu se o nich také hovoří metaforicky jako o parazitech, hromadně napadajících město. Tento druhý obraz pracuje s romskými žebřáky a žebračkami jako se špinavými a línými lidmi, kteří jsou skvrnami na tváři čistého a hezky zrekonstruovaného historického centra města (např. *Grazer Woche* 7-4-1999). Odkazy na takovýto obraz byly činěny především při zmínkách o pozici Grazu jako turistické atrakci vel-

kého významu, kterou by přítomnost žebrajících lidí poškodila. Reakce čtenářů zaslané do novin se tedy jen hemžily drobnými příběhy o pocitech zahanbení a ponížení, kterými byli místní lidé vystavováni na procházce s návštěvou odjinud, nebo když na ně hleděli neznámí turisté a turistky jako na lidi žijící ve městě s tolika žebráky a žebračkami v ulicích. Při analýze vnímaného nebezpečí, jež by mělo přicházet od konkrétních lidí, je důležité si uvědomit, že tyto hrozby se objevily až několik let poté, co bylo žebrání částečně nebo zcela zakázáno ženám (výše zmiňovaným zákonem). Žebrající osoby byly tehdy identifikovány jako element vytvářející „odpudivý obraz“ (Grazer Woche 7-4-99) či přímo jako „zohyzdění“ města (Neue Zeit, 17-4-98). Ohrožení vycházející z těchto obrazů se zakládá na představě „čistého“ a „nedotčeného“ města. Znečistění této krásy nečistými lidmi je pak hrozbou a seriózním poškozením symbolického těla města.

4. Závěr: překonání zeměpisné vzdálenosti

Snažili jsme se v tomto článku poukázat zaprvé na univerzální funkci síťových propojení, která jsou běžně považována pouze za prostředek migrace lidí. Tato propojení nejsou ani jednosměrná, ani omezená na přepravu lidí, ale zjevně slouží i k toku peněz, přepravě zboží či surovin, k výměně informací atd. Jejich struktura a rozvoj formuje obě zúčastněná místa nejen politicky, ale i na úrovni kultury a sociální praxe. Druhé hlavní ohnisko našeho zájmu leželo na průsečíku symbolické a praktické roviny sledovaných fenoménů. Diskurz a sociální činnost jsou v případech jako ten náš vzájemně úzce provázány a vzájemně se utvářejí. Zatřetí, reakce obyvatel Grazu na transnacionální migraci daly vzniknout a umožnily konsolidaci etnické segregace nejen v zemi přijímající, ale – vzhledem k aktivitám nevládních organizací v obou zemích – také v zemi původu migrujících osob. Lidé, kteří migrují, a lidé, kteří nemigrují, jsou tak rozdělení stále závažnějším etnizující předělem. Tyto rozmanité formy transnacionální interakce tedy ukazují na různé výsledky, jež mohou mít v důsledku a vzhledem k sociální situaci v daných regionech paradoxní podobu.

Z angličtiny přeložil Marek Vopelka

Literatura

- ACTON, T. 2010. Theorising mobility, Migration, nomadism, and the social reconstruction of ethnicity. *Romani mobilities in Europe, Multidisciplinary Perspectives*. Dostupné z: <http://romanimobilities.files.wordpress.com/2010/01/conference-proceedings.pdf>. 5-10. (25.1.2010).
- ANDERSON, Mary. B. 1999. *Do no harm. How aid can support peace-or war*. London: Boulder.
- BAL, Mieke. 2002. *Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide*. Toronto: University of Toronto Press.
- BALDÉ Y. 2011. The Impact of Remittances and Foreign Aid on Savings/Investment in Sub-Saharan Africa. *African Development Review* 23: 247-262.
- BENEDIK, S. 2010a. Define the Migrant, Imagine the Menace. Remarks on Narratives in Recent Romani Migrations to Graz. In: S. BENEDIK and H. KONRAD (eds.) *Mapping Contemporary History 2, 25 Years of Contemporary History Studies at Graz University*. Vienna: Böhlau Verlag. 159-176.
- BENEDIK, S. 2010b. Harming 'Cultural Feelings': Images and Categorisation of Temporary Romani Migrants to Graz/Austria. In: M. STEWART and M. RÖVID (eds.) *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies*. Budapest: Central European University Press. 71-90.
- BRUBAKER, R. 2010. Ethnicity without groups. In: M. GUIBERNAU and J. REX (eds.) *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity Press. 33-45.
- CROWE, D. M. 2003. The International and Historical Dimensions of Romani Migration. *Nationalities Papers* 31, no. 1: 81-94.
- DAUM, D. et al. 2005. Einleitung. In: V. SCHMIDT-LINSENHOFF (ed.) *Ethnizität und Geschlecht. (Post-)koloniale Verhandlungen in Geschichte, Kunst und Medien*. Köln: Böhlau Verlag. 3-20.
- DO MAR CASTRO VARELA, M. and DHAWAN N. 2009. „Queer mobil? Heteronormativität und Migrationsforschung. [Heteronormativity and Migration research] In: H. LUTZ (ed.) *Gender Mobil? Geschlecht und Migration in transnationalen Räumen*. Münster: Westfälisches Dampfboot. 102-121.
- END, Markus. et al (ed.). 2009. *Antiziganistische Zustände: Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments*. Münster: Unrast Verlag.

- ESSIG, Laurie. 1999. *Queer in Russia. A Story of Sex, Self and the Other*. Durham, NC et al.: Duke University Press.
- GORMAN-MURRAY, A. 2007. Rethinking queer migration through the body. *Social & Cultural Geography* 8 no. 4: 105-121.
- GREWAL, Inderpal. 2008. The Transnational in Feminist Research: Concept and Approaches. In: H. BRABANDT et al. (eds.) *Mehrheit am Rand? Geschlechterverhältnisse, globale Ungleichheit und transnationale Handlungsansätze* Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. 189-199.
- GRILL, J. 2011. From Street Busking in Switzerland to meat factories in the UK. A comparative study of two Roma migrations from Slovakia. In: D. KANEFF and F. PINE (eds.) *Global Connections and Emerging inequalities in Europe: Perspectives on poverty and transnational migration*. London: Anthem Press. 79-102.
- GUY, Will et al. (eds.) 2004. *Roma migration in Europe: Case studies*. Münster: Lit Verlag.
- HARZIK, C. and HOERDER, D. 2009. *What is Migration History (What is History series)*. Cambridge and Malden: Polity Press.
- HOJSÍK, Marek F. 2008. *Evaluácia programu obecných nájomných bytov v rómskych osídleniach*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku.
- HURRLE, Jakob. 2005. Die Dritte Welt in der Ersten Welt. Entwicklungs- und Erneuerungsstrategien für ländliche Roma-Ghettos in der Slowakei. In: U. ALTROCK et al. (eds.) *Zwischen Anpassung und Neuerfindung: Raumplanung und Stadtentwicklung in den Staaten der EU-Osterweiterung*. Berlin: Leue: 89-108.
- IVEKOVIĆ, Rada. 2005. The Fiction of Gender Constructing the Fiction of Nation. On How Fictions Are Normative, and Norms Produce Exceptions. *Anthropological Yearbook of European Cultures* 14: 19-38.
- KOTVÁNOVÁ, Alena. and SZÉP, Attila. 2002. *Migration and the Roma: Historical, Social and Political Aspects*. Bratislava: Slovak Institute for International Studies.
- KREBS, Cornelia. and PUCHER, W. 2009. *Rebell der Nächstenliebe*. Vienna: Styria Premium.
- MARKS, Stephen. P. and MODROWSKI, Kathleen A. 2008. *Human Rights Cities: Civic Engagement for Societal Development*. PDHRE. Available at: http://www.pdhre.org/Human_Rights_Cities_Book.pdf (9.8.2011)
- MAYER, Gregor and ODEHNAL, Bernhard. 2010. *Aufmarsch, Die rechte Gefahr aus Osteuropa*. St. Pölten and Salzburg: Residenz.
- RIEGER, Barbara. 2003. *Roma und Sinti in Österreich nach 1945: Die Ausgrenzung einer Minderheit als Prozeß*. Frankfurt: Peter Lang.

- Roma Education Fund. 2007. Advancing Education of Roma in Slovakia, Country Assessment and the Roma Education Fund's Strategic Directions. Available at: <http://demo.itent.hu/roma/index.php?content=136> (31.5.2011).
- SAMER, Helmut. 2001. Die Roma von Oberwart: Zur Geschichte und aktuellen Situation der Roma in Oberwart. Oberwart: Edition Lex Liszt.
- SCHOLZ, R. 2009. Antiziganismus und Ausnahmezustand, Der ‚Zigeuner‘ in der Arbeitergesellschaft. In: M. END et al (ed.). 2009. Antiziganistische Zustände: Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments. Münster: Unrast Verlag. 24-40.
- SIGONA, N. 2005. Locating 'The Gypsy Problem'. The Roma in Italy, Stereotyping, Labeling and 'Nomad Camps'. Journal of Ethnic and Migration Studies 31 no. 4: 741-756.
- SINGER, Mona. 2005. Geteilte Wahrheit. Feministische Epistemologie, Wissenssoziologie und Cultural Studies . Vienna: Löcker Verlag.
- SOBOTKA, E. 2003. Romani Migration in the 1990s- Perspectives on Dynamic, Interpretation and Policy. Romani Studies 5, vol. 13, no. 2: 79-221.
- STRASSER, Sabine. 2009. Bewegte Zugehörigkeiten. Nationale Spannungen, Transnationale Praktiken und transversale Politik. Vienna: Turia and Kant.
- VAŠEČKA, I., VAŠEČKA, M. 2003. Recent Romani Migration from Slovakia to EU Member States, Romani Reaction to Discrimination or Romani Ethno-Tourism? Nationalities Papers 31: 29-47.
- VERMEERSCH, PETER. 2007. The Romani Movement. Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe. New York and Oxford: Berghahn Books.
- WILKINSON, K. 2011. Modeling the Impact of Taxes and Transfers on Child Poverty in South Africa. Social Science Computer Review 29: 127-144.
- ZIAI, A. 2008. Rassismus und Entwicklungszusammenarbeit. Vienna: Mandelbaum, s.191-213.

Další zdroje

- GROVES, J. 2010. „Cameron warns EU to show respect as he lends support to Sarkozy as row over Roma expulsions rages on in Brussels.” Daily Mail. Dostupné z: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1312583/Cameron-lends-Sarkozy-support-row-Roma-gypsies-expulsion-rages.html>. Sept 2010 (5.9.2011).
- N.N., 2004 „Von der Kulturhauptstadt Europas zur Bettlerhauptstadt Österreichs“. [From cultural capital of Europe to Europe's begging capital] In: Der Uhrturm [Newspaper of the extreme right freedom-party's local branch], März 2004.

- N.N. 2010. „Sarkozy to address cabinet on ‘Roma problem’ amid criticism“. Dostupné z: <http://www.france24.com/en/20100728-sarkozy-address-roma-problem-cabinet-meeting-amid-criticism-rights-groups-france-travelling-people>. Jul 2010 (5.9.2011).
- SKAREK, M. 1999. „Teurer Spaziergang.“ [Expensive walk] Grazer Woche, Jul 1999 (7.4.1999).
- SCHEID, M. 2006. „Vom Geschäft mit dem Müll.“ Dostupné z: http://www.megaphon.at/de/strassenmagazin/archiv/megaphon_2006/jaenner/60/. Jan 2006 (5.9.2011).
- Obecná kronika [Medovce/Metete], poznámky ze záznamů.

Články z Romskej tlačovej agentúry:

- N.N. 2011. „Na ‚maďarských‘ školách je slovenčina problémom.“ Dostupné z: <http://mobil.pluska.sk/slovensko/spolocnost/na-madarskych-skolach-je-slovencina-problemom.html>, Jul 2011 (22.7.2011).
- VAŇOVÁ, J. 2011. „Poznámka, Kopnite si, je to dovolené!“ 17-3-2011. Dostupné z: <http://www.mecem.sk/rpa/?id=human&lang=slovak&show=20727> (20.7.2011).

Články v Kleine Zeitung, Graz

- NN, 9.2.2011 Dostupné z: <http://www.kleinezeitung.at/steiermark/2670782/bettelverbot-vor-weichenstellung-steirischen-landtag.story>.
- NN, 10.12.1995.
- Dopis čtenáře, 9.11.1996.
- FILZWIESER, Peter, 1996. „Von 800 Dorfbewohnern haben nur zehn eine Arbeit“, 10.12.1996..
- Dopis čtenáře, 17.7.1999
- NN, 5.5.2004.
- Dopis čtenáře, 5.12.1996.
- HECKE, B. 1999. „Menschen in [Medovce] im ‘wunschlosen Unglück“, 17.7.1999.
- NN, 1996. „Diese Bettler-Verordnung muß noch heuer kommen“, 9.11.1996.
- ZANKEL, E. 1999. Polituren, Maßvoll, 7.12.1996.

Články v Neue Steirerkrone, Graz

„Der Krone Detektiv“, 13.12.1996.

NN, 20-6-1996.

GNAM, P. 1996. „Die SPÖ unter Druck: Schwärme von Bettlern suchen Graz heim“, 5.12.1996.

Dopis čtenáře, 12.2.2000.

Dopis čtenáře, 10.4.2000.

RICHTER, G. 2011. „Roma-Bettler: Nehmen auf Grazer Rücksicht!“, 5.2.2011.

NN, 2000. „2000 Bettler in der Innenstadt.“, 12.2.2000.

Články v Der Standard, Vienna

SCHMIDT, C. M., 2011. „SPÖ und ÖVP einigen sich auf Bettelverbot“, 8.2.2011. Dostupné z: <http://derstandard.at/1297215913458/SPOe-und-OeVP-einigen-sich-auf-Bettel-verbot>.

Müller, W., 1996. „Aufdringlichkeit kostet 3000 Schilling“, 7.12.1996.

Články v Neue Zeit, Graz

PUCHER, W. 1996a. „Wir verkraften Bettlerkinder“, 26.11.1996.

Dopis čtenáře, 17.4.1998.

Dopisy čtenářů v Salzburger Nachrichten

PUCHER, W. 1996b. „Offener Brief an den Grazer Bürgermeister“, 28.11.1996.

Dopisy čtenářů v Grazer Woche, Graz:

NN, 7.4.1999.

Legislativní zdroje

Landesgesetzblatt Nr. 37/2011 Stück 13, http://www.ris.bka.gv.at/Dokument.wxe?Abfrage=Lgbl &Dokumentnummer=LGBL_ST_20110502_37 (21. 7. 2011)

FRÖHLICH, K. 2011. „Beschlüsse der Steiermärkischen Landesregierung vom 14. Jul 2011“. Dostupné z: <http://www.landespressediens.steiermark.at/cms/beitrag/11524997/29771102/> (23.7.2011)

Stenografischer Bericht der 6. Sitzung des Landtages Steiermark, XVI. Gesetzgebungsperiode. 15. Feb 2011. Dostupné z: http://www.landtag.steiermark.at/cms/dokumente/11375783_58306852/760e481a/6_Stenografisches%20Protokoll%2015_2_2011.pdf (23.7.2011)

Rozhovory

Všechny použité rozhovory proběhly v době od září 2010 do června 2011; použité citace jsou vyňaty z přepisů jednotlivých nahrávek.

Rozhovory vedené Editou Szenássy: MA 108; MB 199; MJ 725; ZD 546; ZC 695; ZC 852; ZA 125; SB 888; ZV 688; MC 446.

Rozhovory vedené Barbarou Tiefenbacher: ZE 182; MM 655; ZZ 176; ZJ 872; ZL 115; Ivana Hricková-Ferencová and ZR 492; MB 753; MF 912; ZJ 872; ZL 115; ZR 492; MF 912; ZB 495; ZR 929; ZR 261; MB 127; ZR 261; ZB 948.

Rozhovory vedené Barbarou Tiefenbacher a Stefanem Benedikem: ZN 861; ZJ 940; MF 462; MV 655; MW 872; MB 199; ME 876; ZR 929; ZZ 006; Anton Kendöl; MS 989; ZB 495; ZZ 176; ZL 115; MS 733; SB 888; MS 733.

Rozhovory vedené Stefanem Benedikem: MJ 685.

— Literatura tvořená Romy v Polsku

Abstract

The article summarizes the information on Romani literature published in Poland. The development of Polish Romani literature is divided into three main phases according to the character of published text's authorship. The first phase comprises texts recorded originally as language data for linguistic analysis, while the third phase is already a time of conscious Romani authors publishing in last two decades. Papusza, a folk poet inspired to her work by Jerzy Ficowski, who also published her poems, stands between these two phases. The article describes in closer detail the developments in the two last decades. During this time the production of literary texts of Polish Romani authors has increased both due to social and political changes and due to more generous funding of Romani culture. Contemporary Romani writers in Poland come from different subethnic and dialect groups. Their works comprise often more different genres, although poetry prevails. The article also pays attention to Romani magazines and literary competitions as another important publication platform for Romani literature. It also mentions the problem of orthography or attitudes of more orthodox Romani groups towards writing in Romani.

Keywords

Poland, Roma, Literature, Romani Literature

1 Adam Bartosz je ředitelem Oblastního muzea v Tarnově. E-mail: adam@muzeum.tarnow.pl

Zamýšlíme-li se nad charakteristikou literatury tvořené Romy v Polsku, měli bychom toto téma rozdělit do tří období. Do prvního období spadá literatura s charakterem lidové tvorby. Do druhého patří tvorba nejvýznamnější romské básnířky v Polsku – Bronisławy Wajs Papuszi. A nakonec následuje doba plně uvědomělých romských autorů, tvořících a publikujících od devadesátých let minulého století.

První zápisy romské lidové literatury jsou spojeny s takovými badateli, jako jsou Izydor Kopernicki, Jan Rozwadowski, Edmund Klich, Antoni Kalina. Ti všichni shromažďovali materiál především z jazykového hlediska, avšak zaznamenávali mj. texty povídek, písní atd. Pouze první dva dokázali publikovat část materiálů literární povahy. Ostatní po sobě zanechali publikace týkající se různých aspektů romského jazyka (Kalina, 1882), v jejich prozatím neprozkoumaných vědeckých pozůstatostech se však jistě nacházejí rovněž materiály literární (Ficowski, 1965: 308).

I. Kopernicki, antropolog, lékař a etnograf, shromáždil v osmdesátých letech 19. století texty pohádek a písní karpatských Romů (*Bergitka Roma*). Měl je připraveny k tisku už v r. 1881 (Ficowski, 1965: 306)², ale vyšly teprve mnoho let po jeho smrti, v letech 1925 a 1930 (Kopernicki, 1930). Publikace obsahuje sto písní a třicet pohádek zapsaných v romštině a také jejich francouzské překlady, nikoli doslovné, ale v „hladkém“, tzn. literárním překladu, jak napsal Kopernicki v dopise svému bratrovi (Ficowski, 1965: 306). Ačkoliv díla, která zaznamenal, náleží k žánru anonymní lidové tvorby, vzhledem k tomu, že v souladu s platnými pravidly terénního etnografického výzkumu zapsal jména (někdy i příjmení) osob, od nichž tato díla vyslechl, nejsou tak zcela anonymní. Máme tedy zaznamenány Kopernického informátory: Antek Mirga, Magda Mirga, Gierka, Jan Čoron, Hanka ze Zakopaného, Jewa (Ewa?), Rosa z Jurgowa, anebo jen – z Jurgowa.

Jan Rozwadowski, jazykovědec a indoeuropeista, také zapisoval texty karpatských Romů. Jazykové materiály, které shromáždil, byly publikovány v podobě romsko-německého slovníku a příkladů textů. Tyto materiály vyšly rovněž až po jeho smrti, přestože publikace byla připravena k tisku již v r. 1906 (Rozwadowski, 1936).

Texty publikované zmíněnými vědci nebyly nikde použity (mám na mysli jejich využití např. romskými soubory či romskými zpěváky). Písňe zaznamenané Kopernickým citoval výběrově Ficowski (Ficowski, 1965), v poslední době pak vyšel (poměrně volný) překlad šesti pohádek publikovaných Kopernickým do polštiny a do dialektu *Polska Roma* (Głowacka, 2011).

2 Jednu z povídek se mu podařilo publikovat v tehdy nově vzniklém mezinárodním romistickém časopise *Gypsy Lore Society*, I (1888), vol. 2.

Tvorba Papuszi je natolik známa, že si na tomto místě dovolím jen několik obecných vět a odkázu záměrně k dostupným publikovaným zpracováním.³

O této Cikánce (takto se vždy označovala a s ohledem na její památku tuto formu zachovávám), narozené kolem r. 1910⁴, se říká, že byla první vědomou básnířkou v Polsku (Bartosz, 2004). Objevil ji na konci čtyřicátých let minulého století básník a romista Jerzy Ficowski, který je v Polsku znám širší veřejnosti jako badatel zabývající se tvorbou Bruna Schultze. Podnítil ji k sepsání *romane gila*, romských písní, které následně přeložil do polštiny. Na vydání Papusziniých básní se významně podílel vynikající polský básník Julian Tuwim, který, uchvácen Ficowského překlady, mu s publikací romské poezie pomohl. Až do své smrti si pak Tuwim, obeznámený s polskou verzí jejích básní, s Papuszkou dopisoval. Jejich publikování se pro Papuszu žijící ve velmi ortodoxním prostředí skupiny *Polska Roma* stalo životním dramatem. Byla obviněna z „vyzrazení cikánských tajemství“, ke kterým Romové z této skupiny počítají i zasvěcení gádže do „tajemství“ romského jazyka. Papusza žila až do konce svého života v ústraní a opovržení ze strany Romů, pro které byla vina z porušení důležitých romských pravidel. Zemřela téměř zapomenuta v r. 1978. Na začátku padesátých let a poté po r. 1972 Papusza napsala a zaslala Ficowskému asi čtyřicet děl, které vyšly v několika polských vydáních (Papusza, 1956; 1973; 1990) a také v mnoha překladech do cizích jazyků (Papuscha, 1992; Papusza, 2010; Papuszas gesprochene Lieder, 2011).

Nejplodnějším obdobím pro romskou literární tvorbu v Polsku jsou samozřejmě poslední dvě desetiletí. Vyplývá to z mnoha faktorů, totožných pro celé evropské území, zejména pak pro země bývalého „socialistického tábora“. V zemích, kde Romové tvoří početně významnou menšinu, byla tato tvorba iniciována mnohem dříve, v Polsku měl však tento proces poněkud pozdější počátky.

První díla romských básníků vyšla v měsíčníku *Rrom p-o Drom*⁵, vydávaném od r. 1990. Samostatné svazky básní byly publikovány krátce poté. Jako první debutoval v roce 1993 Edward Dębicki (nar. kol. r. 1935), známý estrádní umělec, hudebník a choreograf, vedoucí romské skupiny *Terno*, nejstarší z galerie autorů, kteří budou v tomto zpracování prezentováni (Dębicki, 1993). Ve své pozdější biografii se odvolává na blízké příbuzenství s Papuszkou, s jejíž rodinou putoval po 2. světové válce po západních vojvodstvích Polska (Dębicki, 2001).

3 Obsáhlý článek A. Bartosze o této romské básnířce vyšel v *Romano džaniben* říj 2004 (viz seznam literatury na konci tohoto textu), ve stejném čísle též český překlad několika jejích básní – pozn. red.

4 Uvádí se různá data jejího narození, mj. r. 1908.

5 Vydavatelem je *Rada Starszyzny Romów* (Rada romské staršiny) se sídlem v Białystoku, hlavním redaktorem byl nejdříve Stanisław Stankiewicz a od poloviny r. 2006 jeho dcera, Karolina Stankiewicz.

Ve sbírce Dębického básní, publikovaných v romském a polském jazyce (romské texty překládal J. Ficowski), převažují motivy vztahující se k časům kočovného života, které si Dębicki pamatoval z mládí.

Dębicki je také autorem textů písní, ke kterým skládá i melodie. Zajímavým literárním dílem biografické povahy je výše zmíněná kniha *Ptak umarłych* (Pták zemřelých), ve které mísí realistické motivy s různými univerzálními prvky, zaslechnutými vyprávěními, dětskými fantaziemi atp. (Mróz, 2005)⁶.

Druhým romským autorem, pokud jde o stáří (po E. Dębickém), je Karol Parno Gierliński (nar. 1938), Sinto. Je absolventem umělecké školy, sochařem, básníkem a spisovatelem. Specializuje se hlavně na sochařství, pracoval jako dekoratér, konzervátor, učitel výtvarného umění. Jako básník debutoval r. 2001 svazkem *Xaratuno thuv / Odległy dym* (Gierliński, 2001; Vzdálený kouř). V roce 2007 vydal svazek básní, povídek a krátkých literárních forem, zejména v polském jazyce, ale z části také romsky, který krásně ilustrovala jeho tehdejší žena (Gierliński, 2007). Karol Gierliński je obecně znám především jako autor prvního slabikáře pro romské děti v Polsku (Bartosz, 2010). Podílel se také na pokusu o standardizaci pravopisu romštiny na základě polského pravopisu (Bartosz, 2009).

Z tohoto raného období, zahájeného v devadesátých letech 20. století, je třeba zmínit i další autory, tentokrát děl psaných prózou. Autorem prvního románu s romskou/cikánskou tematikou, prodchnutého stereotypními milostnými motivy, je Edward Grafo Głowacki z Kielce (nar. 1959), autor (skutečně!) díla *Cygańska miłość* (Cikánská láska, 1995). Kalderaš z Tarnowských Gór, Tadeusz Kamiński (nar. 1951), o několik let mladší než Głowacki, napsal povídku, která vyšla v jedné publikaci spolu s téměř dvaceti jeho básněmi.

V posledním desetiletí minulého století bylo v Polsku vydáno mnohem více publikací poezie než prózy. V tomto období se objevilo několik velkých talentů. Vedle zmíněného Edwarda Dębického jsou to hlavně dvě ženy a tři muži. Měli bychom začít u mladší z žen, která však debutovala již dříve, samostatným svazkem básní. Je to Teresa Mirga z Czarné Góry na Spiši (nar. 1962), jejíž první svazek básní vyšel r. 1994. Teresa Mirga je básnířka, skládá písně a melodie ke svým textům, je také vedoucí hudebně-vokální skupiny *Kate Bała*, kterou sama založila a s níž nahrála několik desek. V její tvorbě se objevují časté náboženské motivy, tvoří texty k romským koledám a postním písním. Píše jak romsky, tak polsky, některé básně

6 Pod vlivem otce napsal jeho jediný syn Manuel ve velmi mladém věku (bylo mu tehdy 10 let) přinejmenším několik povídek, z nichž dvě byly publikovány. Tím však jeho literární tvorba pravděpodobně skončila (Dębicki, 1996).

si z romštiny sama překládá do polštiny. Teresa je autorkou i několika dalších svazků básní a dle mého názoru představuje v současném Polsku nejzajímavější osobnost mezi hudebními a literárními autory (Bartosz, 2006).

Izolda Kwiek (nar. 1954) ze Slezské Rudy pochází ze skupiny Kalderašů a debutovala – podle vlastních slov – v roce 1983 v časopise *Tak i Nie*. První samostatný svazek básní jí však vyšel teprve v r. 1995. Další svazky pak začala sypat jako z rukávu. Toto označení je ve vztahu k Izoldině tvorbě skutečně adekvátní, neboť dokáže složit několik básní během pár hodin. Takto např. během Mezinárodního tábora paměti (*Międzynarodowy Tabor Pamięci*) (Bartosz, 2001), organizovaného tarnovským Oblastním muzeem (Muzeum Okręgowe), popsala Izolda celý sešit, který poté vyšel jako další svazek básní nazvaný *Z Taborem Pamięci* (S táborem paměti). Ve své tvorbě podobně jako i ostatní romští básníci nejčastěji pracuje se vzpomínkami či spíše odkazy na dobu kočovného života, její tvorba je také prodchnuta milostnými motivy. Izolda tvoří výhradně polsky, přestože jejím domácím jazykem je romština.

Ve stejné době vyšly ještě dva další svazky básní. Populární estrádní umělec, autor Festivalu romské kultury v Ciechocinku, Wasyl Szmid, známý jako Don Wasyl, publikoval básně v polštině a v romštině. Podobný svazek básní, ale poněkud grafomanštější než ostatní, vydal na vlastní náklady Feliks Feliko Sadowski; oba básníci pocházejí ze skupiny *Polska Roma*. Don Wasyl, žijící v Polsku a živící se scénickými vystoupeními, vydal další svazek básní v r. 2010, zatímco Sadowski nám zmizel ze zorného pole poté, co emigroval do Velké Británie. Snad tam najde atmosféru odpovídající jeho literárním ambicím⁷.

Na počátku posledního desetiletí nastala pro romské autory v Polsku obzvlášť příznivá doba. Od r. 2001 byl totiž v Polsku iniciován (zpočátku pouze v regionu s největším počtem Romů, v Malopolsku) vládní Program ve prospěch romské společnosti v Polsku (*Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce*). Tento program, kromě segmentů věnovaných vzdělání, zlepšení existenční úrovně, zdraví, předcházení nezaměstnanosti atp., má speciálně rozšířenou kulturní sekci zaměřenou na propagaci romské kultury (Raport, 2005; Leśniak, 2009). Na takto vzniklé vlně štědrých grantů, které začaly získávat hlavně romské organizace, se začalo s publikováním děl romských spisovatelů a básníků. Kvalita vzniklých publikací však není vždy nejvyšší. Také významná část výše citovaných knih vyšla, jak vidíme podle redakčních údajů, právě v rámci zmíněných dotací. Nakladateli jsou pak stále častěji jednotlivá romská sdružení, jejichž schopnost ucházet se o prostředky z Programu neustále roste. V této soutěživé atmosféře a v přesvědčení, že cokoliv Rom vytvoří, je dílem, nad nímž je nutné se rozplý-

7 F. Sadowski je také malíř. Bydlel u Tarnova a v tarnovské romistické kolekci se nachází několik jeho děl s cikánskou tematikou.

vat, vznikají stále častěji publikace z různých oblastí, jejichž obsahová úroveň nebývá vždy uspokojivá.

Literárními „hvězdami“ posledního desetiletí, kromě zmíněné Teresy Mirgy, Izoldy Kwiek a Karola Gierlińskiego, jsou Stanisław Stahiro Stankiewicz a Jan Mirga. První z nich pochází ze skupiny *Polska Roma*, blízké skupině *Chaladytka Roma*. Od r. 1990 byl redaktorem výše zmíněného časopisu *Rrom po Drom*⁸, prvního romského časopisu v Polsku⁹, jehož redakci vede několik posledních let oficiálně jeho dcera Karolina. V tomto časopise Stankiewicz publikoval rovněž vlastní díla. Uveřejnil je v knize, jejíž titul naznačuje, že jde o monografii romské poezie (Stankiewicz, 2010). Ve skutečnosti je tato publikace (bez ohledu na literární úroveň autorových básní) megalomanským příkladem vlastní reklamy, která je mimoto skandálně editorsky odbytá¹⁰. Redaktor Stankiewicz zařadil do této knihy především díla romských básníků mimo území Polska (v souladu s titulem naznačujícím, že je to určitá monografie romské poezie obecně) a z Polska výhradně svá díla, nepočítáme-li šest básní Papuszi¹¹. Dříve Stankiewicz publikoval dokonale editorsky zpracovanou sbírku svých cikánských bájí v krásné úpravě (Stankiewicz, 2008), což v porovnání s pozdější publikací může čtenáře obzvláště rozzlobit.

Jan Mirga je Rom z karpatské skupiny (*Bergitka Roma*), bývalý učitel tělesné výchovy a lyžařský trenér, který se po odchodu do důchodu začal zabývat literární tvorbou. Debutoval sbírkou básní *Kto nas ocali* (Kdo nás zachrání), vydanou tarnovským Oblastním muzeem v r. 2007. Svazek obsahuje díla jak v romštině, tak v polštině. V témže roce vydal Mirga i další knihu – *Baśnie cygańskie / Romane paramisia* (Cikánské báje). O tři roky později publikoval další sbírku pohádek nazvaných *Baba Jaga*. V první knize se nachází deset pohádek, ve druhé šest. Pohádky jsou publikovány ve dvou verzích – polsky a romsky. Právě v takovém

8 Titul tohoto časopisu se píše/psalo různě: *Rrom p-o Drom*, *Rom po Drom*.

9 Nepočítáme náboženský časopis založený jezuitou otcem Edwardem Wesółkem *Devet Sarengro Dad* vydávaný v letech 1979–1993 (vyšlo 10 čísel).

10 Jinou otázkou je fakt, že významná část publikace byla okopírována z diplomové práce, jejíž úryvky byly (bez svolení autorky) po částech publikovány v několika číslech *Rrom po Drom*; Romualda Romanowska-Parys, *Poezja Cyganów–Romów w Polsce*, diplomová práce, Zakład Polskiej Literatury Współczesnej Instytutu Filologii Polskiej (Oddělení současné polské literatury Ústavu polské filologie), pod vedením prof. Jerzego Smulskiego, Toruň 1998.

11 Jedním z příkladů vydavatelské nedůslednosti je zařazení básní Agaty Hofman-Włodarz do tohoto svazku. Přihodilo se to jistě v důsledku opominutí ze strany redakce. Zmiňovaná autorka totiž není Romka, o čemž jasně informuje osoba, která zaslala její básně redakci, a která k těmto básním přistupovala jako k zajímavosti, jako k výsledku nadšení neromské ženy pro romskou kulturu. Redaktor, který prováděl výběr básní k publikaci, vycházel jen z děl publikovaných v *Rrom po Drom*. Nevšiml si, že jedna z publikujících osob je neromská sympatizantka Romů a její „romské“ básně jsou jedním z desítek děl podobného druhu publikovaných v Polsku.

pořadí je autor i píše: nejdříve polsky a následně je překládá do romštiny. Ačkoliv je autor mluvčím romštiny, je vidět, že je mu ve formulaci vypovědi bližší polština. V romském překladu se výrazně projevují obtíže v převádění formulací, které vznikly původně jako polské, někdy autor přímo vynechává slova, otázky či celé věty, které v polštině znějí velmi literárně, v souladu s jazykovými prostředky, které se v polštině v tomto žánru používají, pro něž však v romštině nenachází vhodné ekvivalenty (Bartosz, 2007). Je třeba dodat, že Jan Mirga je také autorem romsko-polského slovníku (Mirga, 2009).

Vedle autobiografie E. Dębického (*Ptaki umarłych*) vznikla ještě další, jejíž autorem je Miklosz Deki Ciureja (nar. r. 1958), významný houslista pocházející z Niedzici na Spiši, který je nazýván (nebo se sám označuje jako) mistr čardáše. Představuje dojemný příběh jeho životní cesty jako dítěte z chudé cikánské osady, které bili rodiče, z něhož se stal houslový mistr, jenž dává koncerty na nejlepších tuzemských a zahraničních scénách.

Jak si můžeme všimnout na základě uvedených odkazů, významná část publikací literární povahy z posledních patnácti let byla vydána tarnovským Oblastním muzeem nebo ve spolupráci s ním. Toto muzeum s ohledem na své romské sbírky a stálou výstavu realizuje řadu projektů financovaných zmíněným Programem ve prospěch romské společnosti v Polsku, a mimo jiné i vydavatelské projekty. Co se týče tematiky spojené s romskou literaturou, je třeba zmínit publikační řadu nazvanou *Biblioteka romska* (Romská knihovna), v jejímž rámci zatím vyšly (v textu zmíněné) sbírky básní Teresy Mirgy, Jana Mirgy a Izoldy Kwiek. V současné době se připravuje k publikaci též sbírka básní Stanisława Stankiewiczze a Karola Gierlińskiego. V rámci této řady vyšly též dva sborníky, souhrnně prezentující výsledek dvou kol Papusziny soutěže romské poezie „O zlaté Papuszino pero“ (*Konkurs Poezji Romskiej im. Papuszy „O Złote Pióro Papuszy“*), vyhlášené v letech 2007 a 2010. První kolo soutěže, vypsané u příležitosti 20. výročí úmrtí patronky soutěže (2007), bylo určeno pro autory z území Polska. Přineslo 27 přihlášek, včetně jedné z Belgie. Autoři zaslali celkem 72 básní, všechny ovšem v polštině, přestože dva z účastníků byli Romové. Druhé kolo soutěže bylo mezinárodní a bylo vyhlášeno ke 100. výročí narození patronky soutěže (2010). 79 účastníků z Polska, Indie, Makedonie, Německa a Rumunska zaslalo celkem 206 básní, z toho 8 autorů poslalo celkem 21 děl v romštině. Muzeu se tak na jedné straně podařilo podpořit myšlenku romské poezie, na druhé straně se zde začíná rozrůstat zajímavá kolekce literárních sešitů.

V současnosti vychází v Polsku čtyři romské časopisy. Nejstarším je již několikrát zmíněný *Rom po Drom*, měsíčník, v němž je od počátku zveřejňována poezie tvořená Romy a na romská témata, přičemž z polských romských básníků zde byly publikovány pouze básně Stankiewiczze, Dębického a Dona Wasyla. V měsíčníku, od r. 2011 čtvrtletníku *Dialog/Pheniben* jsou publikovány ukázky prózy i poezie, ale téměř výlučně neromských autorů. Výjimkou

je román Longina Kwiatkowského, publikovaný v deseti částech, založený na cikánských motivech a nesený v duchu historické fantasy, a také několik básní publikovaných Lovárem Edwardem Kolomparem (*Pheniben*, 2005)¹² a Marianem Dziunkou Ferkem (*Pheniben*, 2005). Ostatní časopisy se zabývají literární tematikou náhodně a publikují drobná díla neromských autorů¹³.

V Polsku se nikdo nezabývá profesionálními překlady z romštiny. Jediným znalcem a překladatelem z/do romštiny byl Jerzy Ficowski, překladatel všech básní Papuszi, který zemřel v r. 2006. Někteří Romové sami překládají svá díla do polštiny (Stankiewicz, Sadowski) nebo z polštiny do romštiny (J. Mirga, T. Mirga), bohužel ne vždy zcela úspěšně. Amatérsky překládá do polštiny básně Teresy Mirgy i autor této studie¹⁴. Různé neodborné pokusy o překlady vycházejí též ve stále častějších publikacích financovaných romským programem¹⁵. Téma překladu je samostatnou otázkou, jíž by bylo třeba věnovat zvláštní studii. V situaci, kdy je nedostatek vzdělaných překladatelů a také chybí pravidla zápisu romštiny, vznikají někdy texty, které jsou jen karikaturou romštiny. Lidé, kteří je do romštiny překládají, používají velmi kolokviální, někdy značně popoštělý jazyk a občas se nesnaží do romštiny převádět ani specifické polské gramatické konstrukce. Avšak obecně vzato není nikdo, kdo by se mohl takovými překlady zabývat na náležité úrovni¹⁶.

Na okraj tohoto článku je třeba zmínit pravidla pravopisu používaná autory literárních děl psaných v romštině. V polských publikacích převládá absolutní svoboda transkripce založená na intuitivním přizpůsobení polské abecedy pro zápis romštiny. Autoři romsky psaných děl, podobně jako jejich vydavatelé, převážně nemají ponětí o romské mluvnici či pravopisu. Používají proto zjednodušený fonetický zápis, a to často nedůsledně. Někteří autoři, kteří přišli více do styku s psanou romštinou, se pokoušejí užívat znaky neexistující v polské abecedě. Domnívají se, že takové „pocikánštění“/„poromštění“ pravopisu mu dodává na vážnosti, mezi gádži neznalými romštiny pak má vůči autorovi vzbuzovat respekt. Tohoto efektu se snaží dosáhnout především užitím znaků používaných např. v češtině či slovenštině pro sykavky (š mís-

12 Kolompar je autorem desítek básnických děl s povahou elegií, poemů, modliteb atd., které publikuje na vlastní náklady v několika exemplářích.

13 Tyto časopisy jsou: *Romano Atmo* – měsíčník, redakce v Szczecinku, hlav. red. Roman Chojnacki (od 2006); *Kwartalnik Romski*, redakce v Radomi, hlav. red. Agnieszka Caban (od 2010).

14 Několik básní ve svazku *Wiersze i pieśni* (Básně a písně).

15 Tato poznámka se týká zejména textů v romských časopisech.

16 Romská resumé v časopisu *Studia Romologica*, vydávaném tarnovským muzeem, připravuje Marcel Courthiade.

to polského sz, č místo cz atp.), použitím v, které v polštině neexistuje, namísto polského w nebo také užívání znaku x pro hlásku ch¹⁷.

Vzhledem k tomu, že vydavatelé – a to i ti významnější – romštinu neovládají, chybí romským textům jakákoliv korektura. Důsledkem je všeobecná redakční neúpravnost. Pokusy o sjednocení pravidel pravopisu na základě polské abecedy¹⁸ se setkaly s velkým odporem romských představitelů, kteří mají většinou nízké vzdělání a neznají základy romské mluvnice ani romského pravopisu, a dokonce nemají ani ponětí, že nějaká pravidla usměrňující zápis romštiny existují (Bartosz, 2009)¹⁹.

Specifickým jevem ve vztahu mezi romskou a neromskou kulturou, s nímž se nesetkáme v ostatních zemích, je stále silné tradiční přesvědčení o nutnosti „udržení tajemství romského jazyka“, a to zejména v případech ortodoxnějších skupin (především *Polska Roma*). Zejména ti příslušníci romské staršiny, kteří jsou nevzdělaní či dokonce ngramotní, jsou přesvědčeni, že tento jazyk je a měl by zůstat gádžům neznámý. Každému, kdo „prozrazuje“ jazyk mimo dané společenství, hrozí ostrakizace, obvinění z „vyzrazení tajemství“. V paměti stále zůstává Papusza, která byla za podobnou „zradu“, tj. psaní romských písní v romštině následně publikovaných v polském překladu, staršinou prokleta (Bartosz, 2004). Současní autoři píšící romsky tudíž přistupují ke své činnosti velice ostražitě. Snaží se, aby jejich nápady schválil především *Szero Rom* – hlavní soudce Romů ze skupiny *Polska Roma*. Tak to učinil Karol Gierliński, než publikoval svůj slabikář *Amari Szkoła*. Ujistil *Szero Roma* (Henryk Kozłowski Nudziu), že tento slabikář nebude obsahovat jediné polské slovo, a proto nepůjde o slovník, z něhož by mohl jakýkoliv gádžo vyčíst význam romských slov. Když se však na *Szero Roma* obrátila jedna z romských aktivistek se žádostí o souhlas s publikací romských bájí s polskými překlady, očekávaný souhlas neobdržela.

17 Pouze publikace, které jsou vydávány v poslední době, zejména tarnovským muzeem nebo ve spolupráci s ním, prochází sjednocením pravopisu s použitím symbolů polské abecedy. Je to však do jisté míry kompromis, který zcela nevystihuje ducha romské mluvnice, pravopisu a fonetiky.

18 Nemluvě o jakýchkoliv pokusech o návrh univerzálnějšího zápisu, jako třeba varšavský pravopis prosazovaný mj. Marcelem Courthiadem.

19 Generace slabě vzdělaných vůdců reaguje velmi agresivně na veškeré návrhy ve věci jazyka, které označuje za „vměšování“, a to zejména jsou-li tyto zásahy vedeny z neromské strany. Zaujímají v takových případech tvrdou pozici: „Od dětství mluvím romsky/cikánsky a vyznám se nejlépe v otázkách jazyka, gádžo mě nebude učit, jak se romsky mluví a píše.“ S takovým přístupem musí také počítat disponenti grantů určených na publikaci literárních děl, kteří nemají dostatek argumentů a odhodlání, aby ku příkladu nařídili povinnost používání jednotného pravopisu. Takové řešení by tuto literaturu značně přiblížilo neromskému čtenáři. Viz *Protokół z X posiedzenia Zespołu do Spraw Romskich Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych*, Warszawa, 22. června 2010, s. 13.

Takto se na jedné straně vyvíjí romská literatura, včetně tvorby v romštině, na druhou stranu však v této oblasti tvůrčí aktivity u tradičních skupin existuje i nadále silná kontrola jednotlivých individuálních iniciativ. Mimoto chybějící kodifikace pravopisu značně komplikuje percepci této literatury jak v kruzích neromských čtenářů, tak i u jiných romských skupin, přesvědčených, že pouze jejich dialekt a jen zápis, kterému rozumí, je správný.

Z polštiny přeložila Katarzyna Bołbot

Literatura

- ACKERLEY, F.G. 1937. *Journal of the Gypsy Lore Society*. Vol.1-2.
- BARTOSZ, A. 2003. Tabor Pamięci Romów/Roma Caravan Memorial. Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie. ISBN 83-85988-44-0
- BARTOSZ, A. 2004. Papisza (Bronisława Wajs). *Romano džaniben. Sborník romistických studií, říj 2004*. ISSN 1210-8545, s. 82-95.
- BARTOSZ, A. 2006. Teresa Mirga – cygańska poetka z Czarnej Góry na Spiszu. *Almanach Karpacki Płaj*. Vol. 32. ISSN 1230-5898, s.147-153.
- BARTOSZ, A. 2007. Romskie bajki ze Spiszu. *Almanach Karpacki Płaj*. Vol. 34. ISSN 1230-5898, s. 181-184.
- BARTOSZ, A. (red.) 2007. O Złote Pióro Papiszy. Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie. ISBN 83-85988-72-6
- BARTOSZ, A. 2009. Propozycja zapisu języka romani (pisownia sulejowska). *Studia Romologica*, vol. 3. ISSN 1689-4758, s.153-165.
- BARTOSZ, A. (red.) 2010. O Złote Pióro Papiszy. Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie. ISBN 978-83-85988-99-1
- BARTOSZ, A. 2010. Pierwszy w Polsce romski elementarz. *Literatura Ludowa*, vol. 3., s. 56-57.
- CIUREJA Deki, M. 2009. Potępienie Miklosza czyli tajemnica Króla Czardasza. Autobiografia skrzypka rromskiego. Poznań: Fundacja Bahtale Roma. ISBN 973-83-927214-4-4
- D BICKI, E. 1993. Teł nango bolipen / Pod gołym niebem. Szczecin: Albatros. ISBN 83-85796-03-7
- D BICKI, E. 2004. Ptak umarłych. Warszawa: Biblioteka Narodowa, Stowarzyszenie Twórców i Przyjaciół Kultury Cygańskiej im. Bronisławy Wajs-Papiszy. ISBN: 83-7009-545-3
- D BICKI, M. 1996. Zagubiony ptak. *Dialog / Pheniben*, vol. 3-4. ISSN 1425-3496, s. 54-55.
- FICOWSKI, J. 1965. Cyganie na polskich drogach. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- GIERLIŃSKI Parno, K. 2001. Xaratuno thuv / Odległy dym. Bydgoszcz: Wydawnictwo NICE.

- GIERLIŃSKI Parno, K. 2007. *Meteory / Siřale řerhenia*, Szczecinek: Zwiřzek Romów Polskich w Szczecinku. ISBN 978-83-919567-6-2
- GIERLIŃSKI Parno, K. 2008. *Miri Szkořa. Romano elementaro. Podręcznik pomocniczy dla dzieci z grupy Polska Roma*. Kostrzyn nad Odrř: Urzřd Miasta w Kostrzynie nad Odrř. ISBN 978-83-918449-1-5
- GŁOWACKI Grafo, E. 1995. *Cygańska miřść*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie. ISBN 83-218-1017-9
- GŁOWACKA, A. 2011. *Paramisi romane / Bařnie romskie*, Radom: Radomskie Stowarzyszenie Romów „Romani Wař – Pomocna Dřoń”.
- KALINA, A. 1882. *La Langue des Tziganes Slovaques*. Posen.
- KAMIŃSKI, T. 2001. *Zagubiony w lesie*. Bytom.
- KOPERNICKI, I. 1888. *Tale of a Foolish Brother and of a Wonderful Bush*. *Journal of the Gypsy Lore Society I*, vol 2., 84-89.
- KOPERNICKI, I. 1930. *Textes Tsiganes. Teksty cygańskie*. Kraków: Prace Komisji Orientalistycznej.
- KWIATKOWSKI, L. 2009. *Historia o Cyganach zasřyszana przez Cygana. Dialog/Pheniben*. ISSN: 1425-3496
- KWIEK, I. 1995. *Żal*. Kraków: Miniatura. ISBN 83-7081-134-5
- KWIEK, I. 1997. *Powrót do przeszřości*. Tarnów: Muzeum Okręgowie. ISBN 83-85988-12-2
- KWIEK, I. 1998. *Z Taborem Pamięci*. Tarnów: Kulturalno-Spořeczne Stowarzyszenie Romów w Tarnowie.
- KWIEK, I. 2009. *Tabor Izoldy*. Ruda řłřska: řłřskie Media. ISBN 978-83-929871-1-6
- KWIEK, I. 2010. *Na gorřco*. Tarnów: Muzeum Okręgowie w Tarnowie.
- KWIEK, I. 2010. *Na gorřco*. Katowice: Biblioteka řłřska. ISBN 978-83-60209-46-2
- KWIEK, I. 2011. *Gorzka miřść*. Tarnów: Muzeum Okręgowie w Tarnowie. ISBN 978-83-62719-04-4
- LEřNIAK, M. 2009. *Romowie. Bliscy czy dalecy? Realizacja zadań w ramach Rzřdowego Programu na rzecz spořecznořci romskiej w Polsce / Roma People. Close or distance? Conducting task within the governmental Program for Roma Community in Poland*. Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne. ISBN 978-83-7571-010-6
- MACHOWSKA, M. 2011. *Bronisřawa Wajs Papusza. Międy biografiř i legendř*. Kraków: Nomos. ISBN 978-83-7688-058-7
- MIRGA, J. 2007. *Kto nas ocali*. Tarnów: Muzeum Okręgowie w Tarnowie. ISBN 83-85988-73-4
- MIRGA, J. 2007. *Bařnie cygańskie. Romane paramisia*. Kraków: Polska Akcja Humanitarna, TEXT. ISBN 978-83-60560-12-9

- MIRGA, J. 2009. Słownik romsko-polski. Romskie Stowarzyszenie Oświatowe HARANGOS, Muzeum Okręgowe w Tarnowie. ISBN 83-85988-9-9
- MIRGA, J. 2010. Baba Jaga. Tarnów: Romskie Stowarzyszenie Oświatowe HARANGOS, Muzeum Okręgowe w Tarnowie. ISBN 978-83-85988-97-7
- MIRGA, T. 1994. Czemu tak? Soske kawka? Podkowa Leśna: Koło Podkowy Spółka Poetów. ISBN 83-85275-26-6
- MIRGA, T. 1999. Pieśni z Czarnej Góry. Podkowa Leśna: Koło Podkowy Spółka Poetów. ISBN 83-900526-7-X
- MIRGA, T. 2006. Wiersze i pieśni. Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie. ISBN 83-85988-68-8
- MRÓZ, L. 2005. Cygańska pamięć. Recenzja książki Edwarda Dębickiego „Ptak umarłych”. Dialog/Pheniben. Vol. 4., s. 26-30.
- PAPUSZA. 1956. Pieśni Papuszy. Wrocław: Ossolineum.
- PAPUSZA. 1973. Pieśni mówione. Łódź.
- PAPUSZA. 1990. Lesie ojciec mój. Warszawa: Czytelnik 1990. ISBN 83-07-01963-X
- PAPUSCHA. 1992. Berlin: Unabhängige Verlagsbuchhandlung Ackerstrasse (przekład Karin Wolff). ISBN 3-86172-032-9
- PAPUSZA (Bronisława Wajs). 2010. Routes d'antan / Xargatune droma. Paris: L'Harmattan (przekład Marcel Courthiade). ISBN 978-2-296-13072-2
- Papuszgas gesprochene Lieder. 2011. Frankfurt/Oder: Kleist-Museum (przekład Karin Wolff). ISBN 978-3-938008-30-0
- Raport. Ocena realizacji edukacyjnej części Pilotażowego programu rządowego na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim, Romskie Stowarzyszenie Oświatowe „Harangos”, Kraków 2005.
- ROZWADOWSKI, J. 1939. Wörterbuch des Zigeunerndialekt von Zakopane. Słownik Cyganów z Zakopanego. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- SADOWSKI, F. 2005. Roweł miro dżi / Płacze moje serce, wyd. własne.
- STANKIEWICZ Stahiro S. 2008. Paramisi romane / Baśnie romskie. Białystok: Centralna Rada Romów w Polsce. ISBN 978-83-928563-0-6
- STANKIEWICZ, S. (red.), 2010. Kiedy byli śmy ptakami. Poezja romani. Białystok: Centralna Rada Romów w Polsce. ISBN 978-83-928563-4-4
- SZMIDT, W. 2010. Największa tajemnica. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek. ISBN 978-83-7611-696-9
- WASYL, D. 1998. Pasażerowie niebieskiego taboru. Włocławek: Wojewódzka Biblioteka Publiczna. ISBN 83-906020-3-2

Recenzní článek

— Co na sebe prozrazují romské a travellerské životní příběhy

Martin Shaw

Narrating Gypsies, Telling Travellers: A Study of the Relational Self in Four Life Stories

Umeå universitet, Umeå 2006, 227 s. ISBN 91-7264-028-6

V sumě tzv. romské literatury nelze kromě vyloženě autorských počinů typu básně, povídky či novely přehlédnout ani díla, která jejich autoři (vypravěči) namluvili do diktafonů a tiskem vyšla péčí redaktorů (zapisovatelů, překladatelů, editorů).¹ Takových textů, převážně, ale nikoli výhradně autobiografického ražení, spatřivších světlo světa na pokračování během četných posezení vypravěčů s redaktory, je v romském písemnictví více, než by se na první pohled zdálo.

Uvedme několik příkladů. Životopisné vyprávění Eleny Lackové *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou* nahrávala Milena Hübschmannová po dobu dlouhých osmi let; magnetofonové pásky průběžně přepisovala, překládala a posléze z nich připravila reprezentativní výběr, který se dočkal řady překladů a jen v České republice už třetího reprintu.² Svědectví Waltera Wintera o romském holocaustu vydali pod názvem *WinterZeit* historici Thomas W. Neumann a Michael Zimmermann.³ Winter na sebe upozornil v roce 1980, když se spolu s dalšími Sinty účastnil protestní hladovky v prostorách bývalého KZ Dachau a následně se coby pamětník holocaustu stal aktivistou. V roce 1991 se nabídl jako dobrovolník pro projekt „Zpracování dějin pronásledování Sintů a Romů v koncentračních táborech, lágrech a ghettech, které se nalézaly na území Dolního Saska“. Text knihy vychází ze čtyř rozhovorů natočených

1 V celé recenzi budeme pro neromského spoluautora používat výrazů „redaktor“ nebo „editor“. Převážně je vnímáme jako sobě rovné a vzájemně zaměnitelné. Příležitostně je jejich užití vedeno citlivostí k jemnému významovému rozlišení mezi „redaktorem“, chápaným především jako novinářem, a „editorem“, kterého považujeme ve větší míře za spoluvůdce, protože přímo ovlivňuje ražení jednotlivých částí publikace a tím i její vyznění.

2 Elena Lacková: *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, ed. Milena Hübschmannová, Praha: Triáda 1997, 2002 a 2010.

3 Walter Winter: *WinterZeit. Erinnerungen eines deutschen Sinto, der Auschwitz überlebt hat*. Eds. Thomas W. Neumann, Michael Zimmermann. Hamburg: Ergebnisse Verlag 1999.

ve dnech 19. října 1991, 23. června 1992, 8. ledna 1993 a 23. března 1998. William Lee, žijící v Británii, nahrál svůj „romský příběh“ *Dark Blood* na kapesní diktafon a na stroji jej nahrubo přepsal jeho „romský přítel z Cornwallu“⁴. Jak píše Cecil Humphrey-Smith v předmluvě, Lee se nechal inspirovat svým zaměstnavatelem, tedy C. Humphrey-Smithem, který si v té době pronajímal venkovské sídlo Alcroft Range nedaleko Canterbury a potřeboval vykloučít zanedbanou zahradu. Během přestávek na svačinu a šálek kávy mu Lee vyprávěl rozličné příběhy a Humphrey-Smith ho vyzval, aby je zapsal. Když se ukázalo, že William Lee je negramotný, navrhl mu jako řešení diktafon a posléze se ujal editorské přípravy knihy. Dramatický příběh Aljoši Taikona ze Švédska, vykonávajícího mezi Kalderaši zapovězené povolání ošetřovatele, zapisovala dobrá přítelkyně jeho rodiny, Gunilla Lundgren, po dobu jednoho roku při každotýdenních posezeních u Aljoši doma. Publikace *From coppersmith to nurse: Alyosha, the son of a Gypsy Chief*, kompilace Aljošova vyprávění, pohádek přepsaných z nahrávek vyprávění jeho otce Johana Taikona z roku 1949, ilustrací Amandy Erikssonové a řady dobových fotografií, vyšla nejprve švédsky v roce 1998; v roce 2000 vyšel ve Švédsku její překlad do místního kalderašského dialektu a nakonec ji v anglickém překladu s paralelním kalderašskými textem vydalo nakladatelství University of Hertfordshire Press v roce 2003.⁵

Při čtení těchto publikací, bez ohledu na jejich neoddiskutovatelnou dokumentární hodnotu, se vnučuje řada otázek, například po *literárnosti* takových počínů („Je anebo to není literatura, a pokud ano, jak s ní metodologicky nakládat?“) nebo po *motivaci* jejich editorů.

Některá tato témata ve své dizertační práci *Narrating Gypsies, Telling Travellers* traktuje Martin Shaw.⁶ Otázku po literárnosti ponechává stranou a plně se soustředí na to, co nazývá „vztahovým já“⁷, neboli vypravěčským subjektem, který ale neexistuje sám o sobě, nýbrž je výslednicí vzájemných vztahů, pnutí a bojů o dominanci mezi příslušníkem (ovládané)

4 William Lee: *Dark Blood*. Ed. Cecil Humphrey-Smith. London: Minerva Press 1999.

5 Gunilla Lundgren, Alyosha Taikon: *From coppersmith to nurse: Alyosha, the son of a Gypsy Chief*. Hertfordshire: Centre de recherches Tsiganes and University of Hertfordshire Press 2003.

6 Titul disertační práce lze velice volně přeložit jako *Vyprávějící Cikáni a hovořící travelleři*. Druhá část názvu („telling travellers“) je ovšem dvojznačná a může také znamenat „návodní“ nebo „odhalující“ travelleři. Už v samém názvu studie se tedy odráží autorovo přesvědčení, že přítomnost editora je na podobě vyprávění nějakým způsobem patrná a že vypravěč (nevědomky) leccos prozrazuje o jejich vzájemném vztahu. Martin Shaw však svým rafinovaným titulem připravil překladateli i další výzvu. Jednak lze obě –ingové koncovky vnímat jako participia a pak sedí první volný překlad; jednak lze využít proměny subjektu v objekt. „Gypsies/travellers“ přestanou být podměty rozvíjenými pomocí přívlastků „narrating/telling“ a stanou se naopak předměty – a rázem „vyprávíme koho, co – Cikány a travellers“, což je vazba v angličtině možná a hojně využívaná. Tím se otevírá další sémantické pole, které se vztahuje k dalšímu autorovu přesvědčení, že vypravěči prostřednictvím svého příběhu vlastně „vypravují“, tedy spoluvytvářejí svou identitu.

7 Z orig. „relational self“.

menšiny a (ovládající) většiny⁸. Byť s touto studií zdaleka nebylo řečeno poslední slovo ve věci metodologického pojetí knižně zpracovaných nahraných životních příběhů romských a travellerských vypravěčů, Martin Shaw tuto oblast zkoumání výrazně posunul kupředu. Lze doufat, že se jeho celkem ojedinělé aktivity chopí někdo další a pokusí se zavést ještě propracovanější systém.⁹

Dvojhlasost¹⁰ redaktorsky připravených vyprávění

Shaw vychází z jednoduché úvahy, že přepsat vypravěčova slova z nahrávky není totéž, jako kdyby ta slova napsal autor sám. Nejde jen o dvě různé metody záznamu stejného příběhu, v prvním případě pomocí nahrávacího přístroje a ve druhém přímým zapisováním slov na papír. Proces nahrávání rozhovoru, během něhož tazatel klade otázky, kterými sleduje určitý typ odpovědi a tedy i vlastní agendu, se nutně odráží na výsledné podobě textu.

„Výsledná autobiografie je tudíž společně vytvořeným a vyprodukovaným textem, který je dvojhlasy v tom smyslu, že oba nebo všichni, kdo se na něm podíleli, zůstávají přítomni i poté, co redaktor z přepsané nahrávky odstraní svůj vlastní hlas i hlasy ostatních.“

(Martin Shaw 2006: 51)

Shaw tedy chápe příběhy, které analyzuje, jako výsledek vzájemné spolupráce vypravěče s redaktorem, a tím pádem neromského či netravellerského editora přivádí z okraje zájmu do jeho středu. Původně skrytá dialogičnost textu se dostává do popředí a slouží jako připomínka obtížnosti interpretace takových příběhů. Shaw posléze pomocí analýzy „vztahového já“ rozkrývá proces, který nazývá „zvnitřněním dominantního diskurzu“.¹¹

8 Z orig. „(Dominating) majority, (dominated) minority“.

9 Vedle práce Martina Shawa si jsme vědomi už jen jedné další na toto téma, a to *The Oral Context of Gypsy Identity* autora Jonathana Bernarda Geidta z roku 1990 (diplomová práce na *The City of London Polytechnic*). Studie Shawa a Geidta se vzájemně překrývají ve dvou případech (*The Book of Boswell: Autobiography of a Gypsy*, 1970, a *Traveller: An Autobiography by Nan Joyce*, 1985). Jejich přístup se však zásadně liší – studie J. B. Geidta je spíše kumulativní a kompilační, jak lze od diplomové práce očekávat, zatímco Shaw se projevu jako vykladač a budovatel samostatných systémů. Další zahraniční práce zabírající se původní romskou tvorbou (tedy nikoli ohlasovou) nám není k dnešnímu datu známa.

10 Z orig. „double-voiced text“.

11 Z orig. „internalisation of dominant discourse“. Milena Hübschmannová stejný princip nazývala „kolonizované vědomí“. Ve svých dílech s tímto pojmem v různých podobách pracovali ústřední myslitelé postkolonialismu, například Edward W. Said, Frantz Fanon nebo Steve Biko.

Bezprostřední látkou jeho analýzy jsou čtyři autobiografická vyprávění z Britských ostrovů: *The Book of Boswell: Autobiography of a Gypsy* (ed. John Seymour, vypravěč Sylvester Gordon Boswell, publ. 1970), *Traveller: An Autobiography by Nan Joyce* (ed. Anna Farman, vypravěčka Nan Joyce, publ. 1985), *On the Cobbles: The Life of a Bare-knuckle Gypsy Warrior* (eds. Martin King, Martin Knight, vypravěč Jimmy Stockins, publ. 2000) a první dvě části trilogie skotské travellerky Jess Smith, *Jessie's Journey, Autobiography of a Traveller Girl* (publ. 2002) a *Tales from the Tent: Jessie's Journey Continues* (publ. 2003).¹² Poučeného čtenáře může zaražit, že tu bok po boku figurují angličtí Romaničelové (Boswell a Stockins), irská travellerka Nan Joyce a skotská travellerka Jess Smith. Nesmíme však zapomínat, že skupiny travellerů (=neromského neusazeného obyvatelstva s itinerantním způsobem obživy) už pravděpodobně uvítaly první romské přistěhovalce v raném 16. století a další velký početní nárůst tyto skupiny zaznamenaly v důsledku průmyslové revoluce. Od té doby se neustále prohlubuje jejich vzájemná provázanost prostřednictvím interetnických sňatků, pro většinové obyvatelstvo tvoří v podstatě jednolitou masu a také veškerá britská a irská legislativa se šije na míru itinerantním skupinám jako celku a to včetně tzv. New Age Travellers.

Autor se distancuje od veškerých „velkých slov“¹³ jako etnikum, národ, kultura či identita. Nahlíží totiž, že 1) nejsou ničím jiným než prodlouženou rukou zdiskreditovaného strašáka „rasy“ a 2) zvláště za současné popularity kulturních studií jakýmsi způsobem zkostnatěly, jejich obsah se začal považovat za samozřejmost a byly do té míry pohlceny dominantním diskurzem, že je z něj už není možné vyrvat, a proto ani použít. Napomáhá si starším a relativně zavedeným pojmem „představovaná společnost“,¹⁴ protože

„(...) příslušníci ani toho nejmenšího národa nemají nikdy šanci poznat všechny své krajany, setkat se s nimi nebo o nich jen uslyšet, a přesto v mysli každého jednotlivce žije představa jejich vzájemného spojení.“

(Shaw 2006: 13 cituje Andersona 1983: 15)

Současně však respektuje primární sebeoznačování vypravěčů a toho se především drží. Zde pochopitelně naráží na další problém terminologie v podobě volného zaměňování pojmenování, kte-

12 Volně: Boswellova kniha aneb Vlastní životopis Cikána; Travellerka aneb Vlastní životopis Nan Joyce; Na dlažbě aneb Příběh cikánského hrdiny pěstních zápasů; Jessieina cesta aneb Vlastní životopis travellerského děvčátka a Skazky ze stanu aneb Jessiein příběh pokračuje.

13 Z orig. „power words“ – „mocná slova“ ale také „slova jako nástroj moci“.

14 Anderson, Benedict: *Představy společnosti*, Karolinum, Praha 2008 (angl. originál: *Imagined communities* Veritas, London 1983).

rá se zdánlivě vzájemně vylučují. Například Romaničel Jimmy Stockins o sobě mluví někdy jako o Cikánovi (*Gypsy*), jindy Romovi (*Romany*) a jindy zase jako o travellerovi; skotská travellerka Jess Smith se nejraději označuje za travellerku, ale v různých kontextech pro sebe neváhá použít tulák (*Tinker*, většinou používají irští travelleri), Cikán (*Gypsy*) a dokonce i Rom (*Romany*). Tato flexibilita je pravděpodobně podmíněna historickou prostupností jednotlivých skupin a vnucovanou tendencí majority označovat všechny itinerantně žijící skupiny plošně jako *Travellers*. I to je však třeba respektovat, takže Shaw konstatuje četnost možných identit, ale nijak ji nehodnotí.

Pro své primární zdroje autor zavádí sousloví „společně vytvořené životní příběhy“¹⁵, čímž se vyhýbá problému, zda k nim přistupovat jako k literatuře ve smyslu beletrie (z franc. *belle lettres*, krásné písemnictví) nebo jako k pouhému dokumentu či literatuře faktu. Ustanovuje samostatnou kategorii, což je výhodné nejen pro jeho vlastní studii, ale rovněž pro romistiku jako takovou, která se s tímto přechodovým literárním žánrem setkává poměrně často. Shaw argumentuje tím, že termíny „životní příběh“ (*life story*) nebo „životní vyprávění“ (*life narrative*) jsou mnohem flexibilnější a dynamičtější než běžně používané termíny životopis nebo vlastní životopis. Současně elegantně shazuje ze stolu poměrně běžné dilema, zda je možné na romské písemnictví uplatňovat kritéria hodnocení běžná pro literaturu mainstreamovou. (K této otázce se opakovaně vrací Scheinostová 2005, 2006a, 2006b i Ryvolová 2011.)

Z hlediska interpretace Martin Shaw chápe všechny texty ve svém výběru za součást literární tradice „neobvyklých životů“ (*unusual lives*). Vlastně je tedy vztahuje až k úsvitu britského románu hluboko do 18. století, kdy jedním z nejběžnějších, širokému čtenářstvu nejprístupnějších literárních žánrů byly zповědi odsouzcenců před popravou, tzv. *criminal biographies*, jimiž se mj. nechal inspirovat Daniel Defoe v románu *Moll Flandersová* (srovnej Ryvolová 2011).¹⁶ Nedílnou součástí žánru je vykreslení divokých eskapád, které běžný čtenář považuje za exotické, posléze konfesijní tón, když se představitel neobvyklého života vyznává ze svých prohřešků, a konečně konverze – odsouzení svého zločinného/nebohahojného/zvláštního života a přistoupení na hodnotový systém většiny. Shaw dokládá, že všichni editoři byli vědomě či nevědomě vedeni představou naplnění tohoto žánru, ať už šlo o život významného Cikána (Boswell), travellerky-aktivistky (Joyce), skotské travellerky jako zástupce skotského národního obrození (Smith)¹⁷ nebo pěstního zápasníka ve volném stylu

15 Z orig. „*collaborative life stories*“.

16 Řada jeho dalších děl však také naplňuje požadavek na převyprávění neobvyklého osudu: Roxana (*Roxana*, česky 1971) je dobrodružka, která dělá kariéru přes postel; Robinson Crusoe (*Robinson Crusoe*, česky už 1870) žije na pustém ostrově; Kapitán Singleton (*Dobrodružství kapitána Singletona*, česky 2002) přepadává lodi a žije z plodů svého pirátství.

17 Jess Smith svou trilogii jako jediná z výběru napsala sama, ovšem dostala na ni grant od Skotské kulturní rady, která si výslovně žádala co nejvíce starých travellerských pohádek a vyprávění. Od padesátých

(Stockins). Na úplném začátku stála touha předložit čtenáři typický vzorek žánrové literatury s velice dlouhou tradicí.

Zajímavé je, jak Shaw ukazuje ve třetí kapitole, že ve vypravěčích tato touha jejich editorů rezonuje, různým způsobem s ní komunikují a nakládají. Stockins se např. snaží vyhovět „svým“ novinářům a vyprávět příběh drsného boxera v nelegálních zápasech, ale tato linie je neustále nabourávána Stockinsovou etnickou identitou a s ní spojenou agendou, která se ukazuje mnohem životaschopnější a významnější, než mohl kdokoli včetně vypravěče na začátku předpokládat. Boswell s Johnem Seymourem spolupracuje zdánlivě ještě lépe a přichází se vskutku kriminálnickou historkou¹⁸, která navenek sleduje kýžené schéma prohřešek-trest-katarze-konverze, až na to, že je to celé bouda na editora, protože místo konverze nastává stvrzení paradigmat podvrtného chování příslušníků ovládané menšiny vůči ovládající většině a jeho legitimacy. Otázkou zůstává, zda si těchto přesahů a vyklouznutí z připravené smyčky žánru byli editoři vědomi.

Od stádia myšlenky k projevům kolonizovaného vědomí

Studie Martina Shawa je soustředěná do čtyř kapitol, z nichž každá detailně zpracovává jedno téma ve všech čtyřech životních příbězích. Kapitola první (*The Production Process – Výroba knihy*) zkoumá genezi jednotlivých knih od prvotního nápadu a procesu výběru respondentů až po uvedení knih na trh. Kapitola druhá (*The Educated I – Vzdělané „já“*) se podrobně věnuje přístupu jednotlivých vypravěčů ke vzdělání. Kapitola třetí (*The Mythologized I – Mytické „já“*) odhaluje momenty v příbězích, kdy se vypravěči snaží dostat své Jinakosti ve smyslu protagonistů neobvyklých osudů a tuto Jinakost (své romství/travellerství) podtrhují a mytologizují. A ve čtvrté, asi nejdůležitější kapitole (*The Misrecognized I – Kolonizované „já“*), se sou-

let 20. století totiž ve Skotsku probíhá snaha o renesanci pre-koloniálního Skotska (před nadvládou Angličanů) a za součást tohoto období se považují i travelleři jako nositelé starodávného skotského folkloru. Kulturní rada coby editor nežádala ani tak vzhled do travellerského společenství, jako spíš zachování starého skotského folkloru prostřednictvím travellerů.

18 V kostce: Boswell s přítelem Jackem ve hře podobné skořápkám oblafnou na pouti jistého Velšana, a když se „oběť“ ohradí, poukazují na ceduli, kde mají napsáno „Vyhraju-li, kéž umím vyhrávat, a prohraju-li, kéž prohraju se ctí“. Velšan zavolá policii, Jack skončí u soudu a musí zaplatit pokutu. Ačkoliv na počátku se měl stát směšnou figurkou zmíněný Velšan, kterého chtěli obrát dva romští kamarádi, na konci je v pozici síly. Boswell prohrávat neumí: místo aby vyprávěl (editorem žádanou) historku z podsvětí, která by podle standardního paradigmatu žánru byla zakončena politováním a pokáním, vypráví zde příběh o zvůli moci, která se vyřádila na dvou nevinných Romech, kteří si jen chtěli přivydělat pár drobáčků. V knize str. 142–149.

středí na okamžiky ve vypravování, kdy vypravěči něco se značnou vehemencí tvrdí, snažíce se vymezit proti vnucovanému většinovému diskurzu, ale přitom vlastně jen podléhají jiným, dalším vnucovaným diskurzům, které mylně považují za příslušející k nějaké vlastní hlubinné vzpomínce.

Není možné ani účelné pokoušet se sumarizovat každou jednotlivou analýzu každé jednotlivé knihy. Pro ilustraci autorových postupů ale uvedeme několik příkladů. Editor John Seymour například v úvodu k Boswellově knize tvrdí, že se s Boswellem setkal náhodou, když coby zaměstnanec BBC dostal za úkol připravit sérii pořadů o britských travellerech a jejich mizejícím životním stylu, a že se nejprve sblížil s jeho rodinou, než došlo na promýšlení knihy.

Shaw ovšem argumentuje, že Seymour byl dávno před tím nadšeným stoupencem *Gypsy Lore Society* a čtenářem jejich časopisu, *The Journal of GLS*. Boswell časopis také četl, ale hlavně se v něm o něm a jeho příbuzných hojně psalo; lze tedy předpokládat, že ostatní členové GLS, známí svou posedlostí „pravými Cikány“, Seymourovi tohoto nositele tradičního jména, uvědomělého aktivistu, lidového myslitele a zjevně spřízněnou duši tzv. loristů doporučili. Boswell se Seymourovi hodil do krámu také z politických důvodů – v roce 1968 prošel parlamentem *Caravan Sites Act* (Zákon o tábořištích pro přívěsy), který zásadně změnil způsob pohybu itinerantních skupin po Británii. Tyto skupiny se tak náhle octly v hledáčku kamer a vznikl nový zájem o to, jak vlastně žijí. Boswell se angažoval mezi progresivními Romy, kteří nový zákon vítali; životní příběh inteligentního travellera, který prožil celý život „postaru“, kdy ještě bylo možné zaparkovat všude, odkud jste nebyli vyhozeni, ale zároveň chápe „historickou nutnost“ nových pořádků, byl pro čtenáře velice atraktivní. A konečně, Seymour se angažoval v ekologii a propagoval soběstačné zemědělství. Boswell představoval zbytek předindustriálního, pastorálního světa, který se Seymour snažil svým farmařením znovu přivést k životu. V Seymourově chápání byl Boswell úspěšný obchodník s použitými kovy, něco jako chrabří rytíř, který chrání Británii před nánosy odpadků. Nehledě na to, že v osobním e-mailu Seymour Shawovi nakonec přiznal, že nápad, aby Boswell vyprávěl svůj životní příběh, vzešel právě od Seymoura.

Editoři Stockinsova příběhu, Martin King a Martin Knight, už v minulosti vydali svědectví o světě fotbalových fanoušků a o kultuře obyvatel bloků sociálního bydlení (*terrace culture*). Jejich další knihou měl být šťavnatý vhled do podsvětí, kde se pořádají nelegální pěstní zápasy, iniciovaný rostoucím zájmem o tento tradiční britský sport. Nepočítali s tím, že místo nelítostného boxera s povyráženými zuby budou mít co do činění s představitelem tradičně utlačované menšiny, který svou identitu „my Romové“ (*us Roma*) staví do přímé opozice k „oni gádžové“ (*them gorgios*). Náhle byli nuceni zapojit do vyprávění etnocentrický pohled, na který vůbec nebyli připraveni, ale Stockins na něm trval – žádal, aby určité mýty, týkající se

Romů a travellerů, byly při této příležitosti vyvráceny. Zároveň z doslovu editorů vyplývá, že vyprávěčem zdaleka nebyl jen Jimmy sám, ale při pravidelných sezeních jednou týdně se obvykle u stolu překřikovalo několik dalších mužských členů rodiny. Materiál byl pak často nesrozumitelný a nepoužitelný. Část materiálu byl natočen s jinými respondenty a do Stockinsova proudu řeči uměle zapojen. Protože celý sběr materiálu probíhal poměrně chaoticky a bylo těžké udržet chronologickou návaznost jednotlivých epizod, editoři text opatřili občasnými „šipečníky“, které vložili Jimmymmu do úst – o téhle historce už jsem se zmiňoval, tato epizoda patří jinam atd. Někdy tedy z Jimmyho neškolené mluvy trčí neumětelsky provedená snaha děj umravnit a učesat.

Takových a podobných příkladů je studie Martina Shawa plná. Zájemce o další „skandální odhalení“ odkazujeme přímo na ni. V obecnější rovině z toho však plyne fakt, že ke společně vytvořeným životním příběhům je třeba a priori přistupovat se zvýšenou opatrností a pečlivě číst úvody, doslovy, poznámky pod čarou i indexy, protože mohou skrývat mnohá překvapení. Důkazem budiž e-mailová korespondence mezi autorkou této recenze a Reinhardem Pohankou, uvedeným jako spoluautor knihy *Karl Stojka Auf der Ganzen Welt zu Hause*.¹⁹

„S Karlem Stojkou jsem se poprvé setkal na výstavě jeho obrazů (Věděla jste, že byl také malíř? Vlastním jeden jeho obraz.) a on mi vyprávěl svůj příběh. Coby spisovatele mě jeho osud nesmírně zaujal. Našel jsem vydavatele a Karl mi v průběhu asi dvou měsíců celý svůj příběh vypověděl. Všechno jsem natočil a sám přepsal. Když jsem dokončil první verzi, Karl si ji přečetl a opatřil rukopis poznámkami. Vytvořil jsem druhou verzi, on si ji zase přečetl a opoznámkoval. Jak si vzpomínám, vznikly asi čtyři verze, než jsme šli do tisku. Takže skutečně nevím, jestli by bylo možné ho nazvat SPISOVATELEM, ale na druhé straně by bez jeho pomoci kniha nikdy nebyla napsána. Rozhodnutí nechám na Vás.“

(Pohanka 17. 3. 2011, překlad autorka, zdůraznění R. Pohanka)

Klíčové pojmy, ústřední teze

Čtenáře této recenze možná napadlo, že Martin Shaw je sběratelem kuriozit, který za každou cenu rozrušuje zdánlivou celistvost romských a travellerských životních příběhů, aby je – Romy a travellerly – autorsky zdiskreditoval. Tento dojem může snadno vzniknout na základě naší volby zjednodušujících ukázek některých jeho tvrzení. Ve skutečnosti však ve své práci

¹⁹ Karl Stojka, Reinhard Pohanka: *Auf der Ganzen Welt zu Hause*. Vídeň, Picus Verlag, 2000.

buď vůbec nehodnotí, a pokud ano, pak se kriticky vyjadřuje spíše k redaktorům a editorům než vypravěčům. Aby popsal komplexní vztah mezi vypravěči a jejich editory, v obecné rovině pak mezi příslušníky (ovládané) menšiny a (ovládající) většiny, pracuje s pojmem „symbolické násilí“²⁰, který jako první použil Pierre Bourdieu. Ten úzce souvisí s výrazem „mylné rozpoznání“²¹ stejného autora, označujícím schizoidní moment v kolonizovaném vědomí, kdy si jedinec myslí, že se vzpírá ovládajícímu mainstreamovému diskurzu, ale přitom k tomu používá nástroje vnucené už dříve, ve starších vrstvách kolonizace.

Jako příklad uveďme už naznačenou epizodu z Boswellova života, kdy se angažoval v progresivním travellerském hnutí podporujícím zavedení *Caravan Sites Act* v roce 1968.²² V úvodu *The Book of Boswell* je otištěna krátká legenda o původu Romů, kterou Boswell údajně jako jedinou sám napsal. Je jí známý příběh o romských kovářích, kteří byli pověřeni vykovat čtyři hřeby pro Ježíšovo ukřižování, ale jeden z kovářů čtvrtý hřeb ukradl a utekl a od té doby jsou Romové pronásledováni. V úplném závěru Boswell dodává:

„A já věřím, že se zrovinka dostáváme do té doby, kdy oni už ten poslední hřeb našli a už jim došlo, že jim Cikáni prokázali dobrou službu, když ten hřeb ukradli, místo aby ho přidali k těm dalším třem.“

(Shaw 2006: 183 cituje Boswella 1970: 14, překlad autorka, zvýraznění Boswell)

Shaw celé toto krátké vyprávění podrobil přepečlivému zkoumání a přišel s následující interpretací: závěrečná věta, kdy Neromové právě zjišťují, že Romové se ve skutečnosti snažili Ježíše ochránit a nikoli mu ublížit, signalizuje Boswellovu naději, že se vztahy s Neromy vyvíjejí správným směrem. Do legendy, která komunikuje s předmoderním světem kočování a ústní slovesnosti, vložil pojítko se světem moderním, a to pojítko velice politické. Podporoval zavedení *Caravan Sites Act* a máme k dispozici záznamy jeho proslovů z různých travellerských setkání, kde přesně popisuje, *jak* by podle něj zákon měl existenci tábořišť upravovat, i radost nad tím, že zatímco v současnosti jsou travelleři ze všech polních cest a zatravněných ploch vyháněni, až zákon vejde v platnost, budou mít své jisté v podobě legálních tábořišť.

20 Z orig. „symbolic violence“.

21 Z orig. „misrecognition“.

22 Velice zjednodušeně tento zákon zaváděl povinnost pro jednotlivé obce vytyčit oficiální parkoviště pro přívěsy, kde by travelleři mohli tábořit; současně se veškeré táboření jinde stalo nelegálním. Obce tábořiště buď nevytyčily vůbec, nebo často na nevhodném místě; byly narušeny tradiční trasy vedené sezónní prací a obchodem, rituálně neslučitelné skupiny musely tábořit bok po boku, tábořiště byla malá a rodiny nucené dlouze hledat či riskovat postih nebo se i vzdát tradičního způsobu života a usadit se.

Co si Boswell bohužel neuvědomoval, byla skutečnost, že zákon travellerům nepřinese více klidu a svobody, ale naopak – jeho účelem je maximálně omezit kočování. Travelleři se neměli stát rovnoprávními občany, kteří už nemusí před nikým utíkat, ale naopak měli být ještě důsledněji vyobcováni do systému rezervací. Právě tento okamžik, kdy kolonizované vědomí zvnitřnilo dominantní diskurz a nyní ho v nejlepší víře vydává za vlastní, Shaw nazývá „mylným rozpoznáním“. Zároveň je také aktem symbolického násilí, kterého se na vědomí příslušníka ovládané menšiny dopouští dominantní/ovládající diskurz.

Identifikace podobných projevů kolonizovaného vědomí je největším přínosem Shawovy studie. Na základě rozsáhlého výzkumu pozadí vzniku jednotlivých životních příběhů dokázal rozkrýt příčiny některých zvláštních pasáží, u kterých čtenář může být snadno zmaten. Tyto zrádné vody jsou vždy výslednicí složitých procesů, kterými prochází vztahové já, a nezřídka jsou projevem symbolického násilí. Snaha vyhnout se propagaci dominantního diskurzu a přijít s vlastní alternativní historií často končí mylným rozpoznáním, tedy sáhnutím k hlubší vrstvě vnucených ideologií. Společně vytvořené životní osudy jsou vždy dvojhlasé i vícehlasé, vypravěči nehovoří sami za sebe, protože je to nemožné. Zároveň vypravěči komunikují z hloubi nerovných mocenských vztahů a jejich prostřednictvím. Kvůli zvnitřňování dominantního diskurzu (kolonizovanému vědomí, chcete-li) nejsou schopni nahlédnout, že v podstatě napomáhají udržování nerovných pořádků, sami se staví do pozice představitelů neobvyklých životů a potvrzují své místo na okraji většinové společnosti. Ve výjimečných případech se jim však podaří obhájit status tzv. trickstera²³, kdy zdánlivě konají, jak se po nich žádá, ale zároveň sledují vlastní agendu (viz výše uvedená Boswellova kriminálnická historka).

Kritické zhodnocení

Vytýkat něco autorovi, jehož seznam literatury čítá 12 stran a na první pohled nepostrádá žádnou ze světově uznávaných monografií vztahujících se k romským studiím, není nic snadného. Mohli bychom prostě říct, že práce je perfektní, a dál se tím nezabývat. A ona skutečně téměř perfektní je: Martin Shaw úzkostlivě dohlíží, aby celý text držel pohromadě a vyvíjel se logicky.

²³ Pojem „trickster“, zaužívaný v afroamerické literární kritice, se obvykle nepřekládá. Jeho význam je např. podvodník, šibal nebo filuta, opisem kdosí, kdo nad svým utlačovatelem zvítězí pomocí zdravého rozumu, přechytračí ho slovem nebo skutkem. V romské ústní slovesnosti to bývá *Dilino*, jakýsi ekvivalent Hloupého Honzy, anebo zkrátka genericky pojímaný *Rom*. Pod názvem *Signifying Monkey* (1988) tomuto fenoménu afroamerické literatury věnoval monografii Henry Louis Gates jr.

Dosahuje toho hojným a častým opakováním a hlavně nastíněním každé teze před samotnou analytickou statí a jejím následným shrnutím po statí. Tento postup funguje v mikrokosmu návaznosti dílčích kapitol v rámci velkých celků, jakož i v celé studii. Čtenáři tato preciznost navozuje příjemný pocit, že nebude nechán na holičkách, tedy že se vždycky snadno zorientuje, a dále že autor skutečně ví, co chce říct (což není automatické). Příkladem Shawova puntičkářsky přesného přístupu, co se týče rešerší pozadí vzniku příběhů, budiž jeho váhání nad zvýrazněním slova „dobrou“ ve větě „že jim Cikáni prokázali *dobrou* službu“ (Shaw 2006: 183). Zvýraznění mohl provést editor Seymour nebo sám Boswell. Shaw se přiklání k Boswellově autorství, protože prozkoumal ručně psanou korespondenci mezi Boswellem a sekretářkou *Gypsy Lore Society* Dorou Yates a zjistil, že v dopise z 29. července 1965 Boswell slova, která chce zdůraznit (data, jména a další), podtrhuje.

Dalším sympatickým rysem práce je, že vyvažuje mnoho pojmů s negativními konotacemi (symbolické násilí, mylné rozpoznání, vypůjčený diskurz²⁴, zvnitřnění dominantního diskurzu aj.), které chtě nechtě vrhají jakési hodnotící světlo na podíl romských a travellerských vypravěčů na genezi knih, výrazy s pozitivními konotacemi. Takové dva ústřední pojmy jsou „symbolický kapitál“²⁵ a „habitus“²⁶.

Symbolický kapitál reprezentuje fenomény, které jsou pro tato itinerantní společenství nějakým způsobem zásadní, ba zakladatelská, ale nemají fyzickou podobu. Může jím být Stockinsovo vědomí, že coby bitkař má v komunitě určitý respekt, který podporují ženy z jeho rodu svým přesvědčením, že Jimmy urovná všechny spory. Když Stockins jako malý chlapec sám domluvil dláždění příjezdové cesty, zatímco otec dokončoval jiný obchod ve vedlejší zahradě, získal v očích svého otce symbolický kapitál – dokázal, že se o sebe, tudíž i o druhé, dokáže postarat. Naopak institucionální vzdělání ve Stockinsově rodině představuje nulový symbolický kapitál. Jak podotýká Shaw (Shaw 2006: 115 pod čarou), Stockins se sice těší, že „*až odejdu, něco po mě zůstane, něco, co si moje děti a jejich děti budou moct přečíst*“, ale zároveň si uvědomuje ironii svého prohlášení, protože dodává: „*To abych je začal posílat do školy, aby se naučily číst a psát*“, z čehož vyplývá, že tak zatím nečinil.

Pojem habitus (další termín převzatý z díla Pierra Bourdieu) se studií vine v mnoha různých podobách a definicích a není vůbec snadné vydedukovat jeho skutečnou povahu. Jeho úvodní definice zní následovně:

24 Z orig. „*borrowed discourse*“.

25 Z orig. „*symbolic capital*“.

26 Z orig. „*habitus*“.

„Habitus je ekvivalentem volně pojatého vrozeného kódu, který je současně individuální a kolektivní, který řídí vzájemné vztahy mezi lidmi, věcmi a prostředím v rámci nezpochybněvané každodenní činnosti, kterou se jednatelé zabývají anebo jsou do ní vtahováni.“

(Shaw 2006: 23, překlad autorka)

O několik stran dále Shaw tvrdí, že habitus také může být popsán jako „osobní, společenská nebo ztělesněná historie, která [...] zahrnuje zvnitřnění současných i minulých dominantních diskurzů, které jsou součástí světového názoru vypravěče životního příběhu“. Na str. 100, 102 a 105 zazní několik dalších dílčích definic a my se domníváme, že suma sumárum habitus odpovídá pojmu *romipen*, alespoň mluví-li se o Romech. Protože však pojem lze vztáhnout rovněž na většinovou společnost, jedná se v zásadě o přirozené prostředí a soubor zvyklostí, které s ním souvisejí. V každém případě je habitus pro všechny vypravěče centrálním referenčním bodem, zrcadlem, ve kterém se odráží správnost či nesprávnost jejich konání, měřítkem hodnot a skutečným „doma“.

Závěrem jedno zamyšlení. Shaw prohlašuje, že ideově nestaví psané slovo nad mluvené, i když psané slovo působí přesvědčivěji, protože může být přepsáno, zatímco ústní projev je spontánnější, neboť mluvčí má menší kontrolu nad důležitostí toho, co říká (Shaw 2006: 182). Budeme-li jeho slova interpretovat, vlastně tvrdí, že oba druhy vyjádření pro něj mají takřka stejnou hodnotu. Walter Ong ve své úhelné práci *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (1982; česky Technologizace slova 2006) naopak dokazuje, že „primitivní“ ve smyslu neliterární společnosti strukturují informace ve vypravování diametrálně odlišně od společnosti chirografických (=znalých písma) a typografických (=znalých tisku). Jde o dva vzájemně nesourodé systémy myšlení a zpracování informací. Romové a travelleři jsou minimálně zbytkově společnostmi spíše orálními, zatímco jejich editoři zastupují společnosti se zvnitřněnou gramotností. Zde podle nás vzniká konflikt dvou přístupů, které Shaw (zřejmě záměrně) ignoruje.

Výše zmíněný Jonathan Bernard Geidt Ongovu *Technologizaci slova* četl a dílem na její znalosti vystavěl svou diplomovou práci. Shaw ji v literatuře nemá, ale my máme důvod se domnívat, že ji zná a úmyslně se rozhodl na ni nereflektovat, protože by mu výrazně zkomplikovala práci a zhutnila záběr. Ong (2006: 58) označuje orální společnosti za homeostatické, tedy s ambivalentním vztahem k paměti – udržují se v rovnováze neboli homeostáze odvrhováním nepotřebných „kusů“ minulosti. Shaw (2006: 66) pojem homeostázy ve vztahu k zapomínání neliterárních společností používá, v jeho seznamu literatury však nefiguruje ani Ong, ani Ongovi inspirátoři Goody a Watt. Vzhledem k povaze jeho studie by bylo nasnadě, aby Ongovo zásadní pojednání o vztahu orality ke gramotnosti po-

užil jako jedno z východisek; to, že tak neučinil, nebude přehlédnutím, nýbrž úmyslným zjednodušením, umetením si cesty.

Kdyby Ongovu distinkci zapojil, musel by vzít v úvahu otevřenost původně orálního projevu oproti uzavřenosti od počátku psaného textu, tedy reflektovat možnost, že v písemné podobě by vypravěč možná postupoval výrazně jinak, své vyprávění by mohl zásadně zrevidovat, lépe si ohlídat jeho vyznění atd. Musel by na většinu analyzovaných děl, která existují fyzicky jako věci, i když primárně vycházela z orální historie, aplikovat Ongových devět rysů orálně založeného myšlení²⁷. Nejspíš by se s Ongem shodl v rehabilitaci orálního projevu, ale pak by ho ve své práci musel stejně jako on vnímat coby projev od textu zcela odlišný, jinakostní. Zkrátka kdyby se mu Ongovo nejvýznamnější dílo stalo jedním z východisek, musel by napsat úplně jinou práci.

Martin Shaw se v každém případě odvážně a průkopnický pustil do zkoumání oblasti, která zatím mezi romisty nevygenerovala takřka žádný zájem. Jak už bylo řečeno výše, ve své studii přináší užitečné nástroje (pojmy i koncepty), pomocí nichž se tato oblast bádání může ubírat kupředu. Prozatím zůstává ojedinělým hráčem na tomto poli.

Literatura:

- POHANKA, Reinhardt, 2011. Re: Ad Karl Stojka. Email adresovaný KR ze dne 17. 3. 2011.
- GEIDT, Jonathan Bernard, 1990. *The Oral Context of Gypsy Identity*. Diplomová práce, The City of London Polytechnic, London.
- RYVOLOVÁ, Karolína, 2011. „Darebáci, paďoši a intrikáři aneb Kramářské písne z Valdic“. In: *Host* 2/2011 (str. 19–23).
- SCHEINOSTOVÁ, Alena, 2006a. „Okno do romské poezie“. In: *Host* 4/2006 (str. 53–62).
- SCHEINOSTOVÁ, Alena, 2006b. *Romipen – Literaturou k moderní identitě*, Athinganoi, Praha 2006.
- SCHEINOSTOVÁ, Alena, 2005. „Význam časopisectví v romské literatuře“. In: *Svět literatury* 31/2005 (str. 50–55).
- ONG, Walter J., 2006. *Technologizace slova*. Praha: Karolinum (překlad Petr Fantys).

27 Ong 2006: 47–61: aditivnost, kumulativnost, redundantnost, konzervativnost, blízkost každodennosti, agonistický tón, empatie a účastenství, homeostáza, situačnost.

Martin Shaw pochází z anglického Sheffieldu. Vystudoval anglickou literaturu na Univerzitě Umeå ve stejnojmenném švédském městě, kde také dokončil svou dizertační práci o vyprávěních Romů a travellerů v Irsku, Skotsku a Anglii (viz tato recenze). V současné době přednáší a provádí výzkum na Stredošvédské univerzitě v Härnösandu. Napsal řadu článků o irských travellerských vyprávěních a v současné době se věnuje romským a travellerským příběhům v Irsku, Anglii a Skotsku ve vztahu k politice globalizace.

Nerecenzovaná část

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rozhovor s paní E.

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

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

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

8 Rozhovor se konal 15. ledna 1996.

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

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

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

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

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

V jejím novém životě se nedbalo na pravidelnou školní docházku.

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

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

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

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

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

Postavení ženy – Sintky v rodinné hierarchii a její povinnosti

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

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

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

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

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

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

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

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

A co to znamenalo?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Panenství

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

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

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

Rozdělení práce

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

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

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

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

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

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

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

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

13 Podomní obchod – pozn. překl.

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

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

Rodina nadevše

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

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

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

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

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

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

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

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

Obyčeje a zvyky

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

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

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

Při praní se přísně oddělovalo ženské prádlo od mužského.

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

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

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

Takže sukně se s tím prát nesměla?

Ježimarjá, ne, to by bylo hnusný, nečistý.

A když se žena spletla?

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

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

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

Je to takhle ještě dnes nebo se to již nedělá?

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

A koňské maso?

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

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

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

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

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

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

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

Takže Sintové cítí větší smutek?

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

Já se neurazím.

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

A tak to u Sintů není?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Postřehy na závěr

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Z němčiny přeložila Tereza Hrabovská

Literatura:

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

— Černý motýl

Krátká esej o identitě, moci a interpretačních strategiích¹

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

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

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

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

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

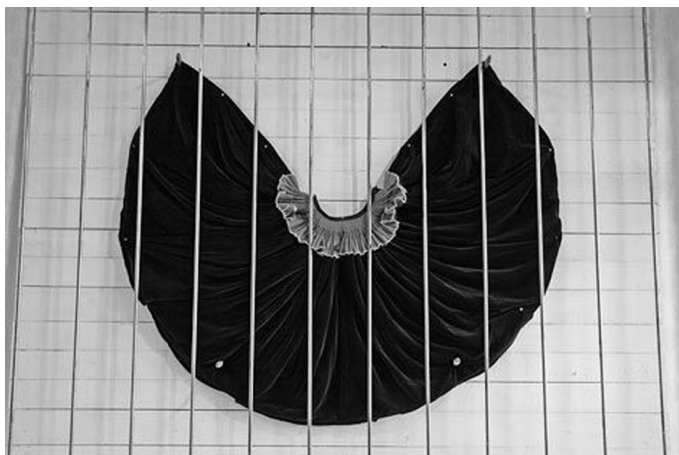
3 Série fotografií dokumentujících tuto instalaci lze dnes nalézt v mnoha katalozích současného evropského umění. Viz např.: Tímea Junghaus, Katalin Székely (ed.): *Paradise Lost (Budapest)*, OSI, 2007, s. 131-133), Tímea Junghaus (ed.): *Meet Your Neighbours (Budapest)*, OSI, 2006, s. 118, s. 120-121),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

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

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

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

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



| Kiba Lumberg, Černý motýl (dřevo, textil, barva; 310x30x280cm).

Instalace na benátském Bienále v roce 2007. |

Zdroj: [http://www.universes-in-](http://www.universes-in-universe.de/car/venezia/eng/2007/tour/roma/img-06.htm)

[universe.de/car/venezia/eng/2007/tour/roma/img-06.htm](http://www.universes-in-universe.de/car/venezia/eng/2007/tour/roma/img-06.htm) |

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

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

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

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



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

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

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

Dřevěné a kovové rukojeti nožů

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Z angličtiny přeložila Tereza Sosíková

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

— Rozhovor s Janem Mirgou

Aniž bychom se o to nějak snažili, romští spisovatelé ze Slovenska, jejichž tvorbu jsme prezentovali v posledních číslech Romano Džaniben, mají s romským spisovatelem z Polska, kterému věnujeme prostor v tomto čísle, jednu věc společnou – psát a vydávat začali všichni až v důchodovém věku, kdy cítili potřebu naplnit uvolněný čas.

Jan Mirga pracoval celý život jako učitel, po ukončení pedagogické dráhy se ale začal velmi intenzivně věnovat Romům a jejich jazyku. Dnes již patří, dá se říci, k zavedenějším spisovatelům, neboť mu vyšly již dvě knihy pohádek a sbírka poezie (více k nim najdete v článku Adama Bartozse a v oddílu Recenze a anotace v tomto čísle). Mirga je zároveň autorem romsko-polského slovníku.

Tak jako mnoho romských spisovatelů v ČR začalo psát pod vlivem romistky Mileny Hübschmannové, je možné usuzovat, že Jan Mirga by možná nezačal (romsky) psát, kdyby jej nepojilo dlouhodobé přátelství s polským romistou Adamem Bartozsem, který své první etnografické výzkumy romské kultury prováděl právě v Mirgově domovské obci Czarna Góra na jihovýchodě Polska. Je zajímavé, že v této obci není Jan Mirga jediným romským spisovatelem – romské básně vydala i zde žijící Terésa Mirga, která kdysi se svým souborem Kate Bala vystupovala i na festivalu Khamoro v Praze.

Rozhovor s Janem Mirgou vznikl na jaře 2008 během dialektologického výzkumu centrálních dialektů romštiny (mluvčí těchto dialektů žijí např. na Slovensku, v Polsku, Maďarsku, Ukrajině, Rakousku a Slovinsku). Na „učitele“ mne upozorňovali všichni Romové, s nimiž jsem se v Czarne Górze setkal.

Pro čtenáře Romano džaniben, kteří znají dialekt, jímž mluví Romové na východním Slovensku, bude jistě zajímavé přečíst si následující rozhovor v originále (tedy v romštině) – pokud si totiž odmyslíme polské přejímky, mluví Romové na polské straně společné hranice (zvaní někdy Bergitka či Górska Roma) velmi obdobně jako Romové na Slovensku.¹

Pavel Kubaník

1 Neadaptované polské přejímky (včetně místních názvů) a víceslovné úseky zapisujeme polským pravopisem (místní názvy ovšem skloňujeme podle českých pravidel), u adaptovaných přejímek nebo jednoslovných přejímek, pro které romština nemá adaptační morfémy, se řídíme v zásadě pravopisem SCR. V přepisu ovšem zachováváme některé hlásky specifické pro romštinu Bergitka Roma, resp. obce Czarna Góra – tvrdé ł (variuje se středovým l), hlásku y a spřežku rz (podobná českému ř).

Šaj mange phenen vareso pal tumaro dživipen?

Me som Dunajcistar. Kodoj avlom pro svetos, kodarig hi miri daj. O dad has kadarig, Czarna Góratar. Pajis przitradłe kadaj i kadaj imar beśás, kadaj phiravas ande škola. Pajis phiravas pe Bukovina ande škola, pajis Zakopanate ande šredńo – *lyceum pedagogiczne*. Krakovoste pajis skončindžom o studija *Akademije Wybowowania Fizycznego*. No i skončindom pri škola, somas naučiłeliske, anda o tranda he ochto berś sikavavas ande škola.

Adaj andro gav?

Pe Bukovina sikavás, ale Czarna Górate tiż. Sikavavas kadaj e čhaven romanen, mire phralen e pheńen (*asał*). No akanak som štar berś pe emeritura. Ta hin man časos kavka te pobešel, vareso te pomišlinel, te pokerel, te popisinel.

A hin adaj buter kajse Roma, so phirde avri kajse bare školi, abo san ča jekh ande Polska?

No hin, hin. Tak miro phral, o Andrzejis, na džanav, či les džanes. Šundal pal leste, Mirga Andrzej?

Hi.

No, ta jov tiż. Miri phen, e Stasia, tiż skončindžas bari škola Krakovoste. I kada hin amen romano *przedškole*. Romane čhave phiren kadaj ande purano kher mire dadengre. Hin akanak šov iba, ale has eńa deś deśujekh čhave. Oda hin šukar sprava perdał o čhave. Pajis džan ande škola, nane łen problemi. Vakeren he po romanes, he *po polsku*.

Adaj savore čhave vakeren romanes?

Savore čhave vakeren, bo kade savore Roma vakeren po romanes. Ča ke ma duj čhave na vakeren, bo na has man ajso but časos, kaj but e čhavenca te vakerav po romanes. Pajis tradłe ke Anglija po studija, na has łen ajso kontaktos la čhibaha. Savoro rozuminen, ča na vakeren avka sar me *na przykład* po romanes. Ale Karolina akanak, so Krakovoste hińi po studija, ta joj akanak *intensivńe* tiś siklol – me łake kode pisinav, no i sar przitradł, ta vakeras po romanes.

Můžete mi říct něco o svém životě?

Já jsem z Czarného Dunajce. Tam jsem přišel na svět, odtamtud byla i moje maminka. Otec byl odsud, z Czarne Góry. Pak se sem přestěhovali a tady už jsme bydleli, tady jsem chodil do školy. Pak jsem chodil do školy v Bukovině, pak na střední pedagogickou do Zakopaného. V Krakově jsem dokončil studium na Akademii tělesné výchovy. A po skončení studií jsem byl učitelem – třicet osm let jsem učil ve škole.

Tady ve vesnici?

Učil jsem na Bukovině, ale i v Czarne Góře. Učil jsem tu romské děti, své bratry a sestry [smích]. No, a nyní jsem čtvrtým rokem v důchodu. Tak díky tomu mám čas si takhle posedět, něco promyslet, připravit, napsat.

Je tu víc takových Romů, kteří vystudovali, nebo jste v Polsku jediný?

No ano, jsou. Tak můj bratr Andrzej,² nevím, jestli ho znáš. Slyšel jsi o Andrzej Mirgovi?

Ano.

No, tak on, pak moje sestra Stasia, ta taky vystudovala vysokou školu v Krakově. A tady teď děláme romskou předškolní výchovu. Romské děti chodí sem do domu, kde bydleli mí rodiče. Teď je těch dětí jen šest, ale měli jsme jich tu i devět deset jedenáct. To je pro děti dobrá příprava. Pak jdou do školy, nemají problémy, mluví i romsky i polsky.

Tady všechny děti mluví romsky?

Všechny děti mluví, protože tady mluví romsky všichni Romové. Jen moje dvě děti nemluví, protože jsem neměl moc času, abych s nimi mluvil. Pak ještě odjely studovat do Anglie, neměly s jazykem takový kontakt. Sice všemu rozumí, ale nemluví romsky tak dobře jako třeba já. Ale například Karolína, ta studuje v Krakově a teď se romsky intenzivně učí – já jí tam píšu a jakmile přijede, mluvíme romsky.

² Andrzej Mirga je etnograf, autor řady odborných článků, který vyučoval na Jagellonské univerzitě v Krakově. Angažuje se rovněž v lidskoprávní oblasti a byl členem poradních orgánů polské vlády, Rady Evropy, Evropské komise či OBSE. V Polsku založil a v letech 1992-96 vedl první romskou nevládní organizaci po pádu komunismu, *Stowarzyszenia Romów Polskich* (Sdružení polských Romů).



| Jan Mirga, Tarnov, 2009.
Archiv Okresního muzea
v Tarnově. Foto: Natalie
Gancarz. |

Mišlinen, hod' andre Polska pes na našlola romaňi čhib? Pro Čechi but čhave imar na vakeren romanes, he pre Slovensko šaj oda rakhas, sar tumen dikhen pre kada?

Ke amende ande Polska mek hin ľaches. Kadaj anda e Malopolska savoren džanav, kadaj nekbuter Roma vakeren po romanes. Czarny Dunajec či Szaflary či Czarna Góra či Jazołsko, Maszkowice, švidi koľe vakeren po romanes maškar pende. A koľa Polska Roma tiš vakeren po romanes, kodoj ulikeren koja čhib pengri. Ajse, so varekaj ando fori ando bloki bešen, kaj hin jekh rodžina či duj, no ta kodoj na vakeren po romanes. Ale kajse džene nane but. A kodoj ke tumende šundom, kaj o Roma čepo imar oddžan romaňa čhibatar. Na sikaven pengre čhaven oja romaňi čhib. No i so kereha? Na deha ľen godži tiri. Jon korkore mušinen te dodžal and'oda, kaj avka abo avka te keren.

Diňan avri imar but kňižki. Tumen chudňan te pisinel až pre emeritura abo mek angl'oda?

Čepo včajšneider, ale na has man but časos, bo džanes, ande škola nane tut but časos. *Do pjontku* ande škola, pajis sport a ta džanes – e romňi košetas, bo kurke na somas khere. No akanak imar hin man časos, ňikaj na mušinav te tradeľ, ta bešav mange i kerav.

Ko u perdal kaste del avri tumare paramisa?

Akana hin programos perdal romano *stowarzyszenie* Harangos, Krakovoste, zathode o romane čhaja, so phirenas po studia, akana imar pokončinde i ajso *stowarzyszenie* romano, ošvjatovo, kaj perdal o čhave buter vareso pes te kerel. No i perdal lende vidžan aľa paramisa. Šukares hine kerde. O čhave pjeršo čitinenas oľa bajka, pajis každi pes kerľas varesave bohateris i przedstaviňi kernas he aver čhave kerenas fotki. Oľa fotki vigeľe šukar, ase paštonas, no i javna and'oľa paramisa, o čhave przekidľe. I hine te vidžal tiš Londinoste – Anglijate, i vistava romaňi avľa.

Hin oda paramisa vaš o čhave abo the vaš o phureder džene?

Tak buter perdal o čhave hin, ajse moraliľa.

Ande mire paramisa hin manuša, so varekana ľen džanavas, dživenas, ča jon kadaj hin bohati. Ajso Valekos Jurgovatar kadaj has, has les ajsi romňi, so pe ľeste kerľas viki, košetas ľeske, jov kadaj hin opisimen andre paramisi [*asaľ*].

Myslíte si, že v Polsku romština není ohrožená? V České republice je situace taková, že mnoho dětí už romsky neumí, na Slovensku se s tím můžeme taky setkat. Jak se na to díváte vy?
U nás v Polsku je to ještě dobré. Tady v Malopolsku³ znám všechny a romsky tady mluví většina Romů. Ať už jde o Czarny Dunajec, Szaflary, Czarnou Górę, Jazówko, Maszkowice, všichni tam spolu mluví romsky. A *Polska Roma* mluví romsky taky, ti ten svůj jazyk chrání.

V panelácích ve městech, kde žijí jedna dvě rodiny, tam se romsky nemluví. Ale takových Romů zase tolik není.

Slyšel jsem už o tom, že u vás již Romové od romštiny trochu upouštějí, neučí své děti romsky. Ale co naděláš. Těžko jim můžeš radit, tvou hlavou se řídit nebudou. Sami musí dospět k tomu, pro co se rozhodnout.

Vydal jste už hodně knih. Psát jste začal až v důchodu nebo už předtím?

O něco dříve, ale neměl jsem na to moc času, to víš, ve škole nemáš času nazbyt. Do pátku ve škole, potom sport. Žena se na mne zlobila, protože jsem o nedělích věčně nebyl doma. Ale teď už čas mám, nemusím nikam jezdit, takže si doma sednu a pracuju.

Kdo vaše knihy vydává a komu jsou určeny?

Nyní probíhá takový program pod sdružením Harangos (Zvon) v Krakově – založily ho romské dívky, studovaly, teď už studia dokončily a založily takové romské osvětové sdružení, věnují se práci s dětmi. A díky nim vychází i ty knížky. Jsou moc hezky udělané. Děti nejdřív ty pohádky četly, pak se každý převlékl za nějakou postavu a hrály představení a jiné děti je fotily. Ty fotky vyšly moc hezky a budou v těch knížkách, děti samy je vybíraly.⁴ Má to vyjít i v Londýně, v Anglii, bude z toho i romská výstava.

Ty pohádky jsou tedy určeny dětem nebo jsou i pro starší?

Více jsou pro děti, je tam ponaučení. V mých pohádkách vystupují lidé, které jsem kdysi znal, skutečně žili, jenom v těch pohádkách vystupují jako hrdinové. Býval tady jistý Valek z Jurgowa, měl takovou manželku, co na něj pořád křičela, nadávala mu, no a tak se mi dostal do příběhu.

3 Jedno z polských vojvodství na jihovýchodě země s centrem v Krakově. Na jihu sousedí se Slovenskem. Jedná se o region s nejvyšším zastoupením Romů v Polsku.

4 Jedná se o knihu *Baba Jaga*, jejíž recenzi naleznete v recenzním oddílu tohoto čísla *Romano džaniben*.

Ke tumende pes vakerenas paramisa?

Hi. Savore bešenas penge tele, či po jadži, či pe phuv a e daj miri phenelas ota paramisa. Savore ča šunen. Savore has ajse zakerde, bo oda vareso has aver, na? Čepo ilom ote paramisendar, so e daj ophendetas, a čepo hin neve, so me pisindžom. No i kavka pisinav *po polsku* a pajis po romanes.

Tumen genen le čhavage peskre paramisa?

Kadaj andre przedškola tiš łenge čitinas, čhavage. Romanes.

Pisinen. tiš vareso vaš o phuredere manušen?

Akanak mišinav te napisineł pal o Roma kšonžka, pal łengro dživipen, kaj o gadže čeporo butter te džanen pał o Roma. Bo avka o stereotipi hin ajse, kaj savo hin Rom. Na kerel, na kameł pes łeske, čoreł. A kameł čepo oda savoro te zmijineł. Bo *przeceś* savore Roma nane ajse, sar pes vakerel pa' łende.

Šaj mange phenen vareso pal tumaro słovńikos? Soske oda słovńikos kerđan?

He perdał o Roma, he perdał o gadže. Me som and'ajso zespołis Varšavate, *do Spraw mniejszości narodowych i etnicznych*. A kodoj hin o Roma andał o cali Polska, andał o ružna grupi. I Polska Roma, łen hin koda zwiešńikos, baro šero – romano kralis. I vakerahas pał oda, kaj kamahas bi amen čeporo te rozphandel pe savore. Bo dikh, pe cało svetos hin čhiba i ņiko pes na zaphandel. Polska Roma mek hin ajse zaphandłe, kaj on na kamen, kaj aver manuša te džanen, sar jon vakeren, hoj pał soste vakeren. Me mišlinav čepo inače. Kamas, kaj amen o manuša te džanen, te prindžareł, save sam. Kameł *po prostu* tiž te del šanca avronen, kaj šaj vakeren amara čhibaha. Hin ajse he gadže, o Bartosz *na przykład*. Me džanav mek avoren, so vakeren łaches po romanes, no i so pes kerel? Nič pes na kerel [*asal*].

Kana keravas oda słovńikos, mišlinavas he pal kajse Roma, so na vakeren. Kadaj ki amende has ajse *spotkanie* perdał o čhave. Kadaj przitradłe o čhave romane Krakovostar, *z Tarnowa*, *z Otic*, *z Zakopanego*, *z Nowego Targu*, *z Czarnego Dunajca*. *Przedstawienie* kerahas, sikavenas pen he jazik andjelski, he komputera, bašaviben, ajso *zajęcia* has. No i has ajse čhave, so na vakernas po romanes tiš. Kameł vareso te kerel, na? Mišlinavas pał o ajse, so abo pobisterde abo o dada na vakernas, ehin šanca te visalol pałe te siklol pes romańi čhib.

Vyprávěly se u Vás pohádky?

Ano. Všichni jsme se posadili, na postel i na zem a moje maminka vyprávěla. Všichni poslouchali, ani nedutali. Všichni byli soustředění, protože to bylo něco zvláštního. Něco jsem si vzal z těch pohádek, které vyprávěla máma, a některé nové jsem napsal já. Píšu nejprve polsky a pak romsky.

Čtete dětem své pohádky?

Četl jsem dětem tady ve školní přípravce. Romsky.

Chystáte se napsat něco i pro starší čtenáře?

Teď mám v plánu napsat knížku o Romech, o jejich životě, aby gádžové věděli o Romech něco víc. Protože existují takové stereotypní představy o tom, jaký je Rom. Nedělá, nechce se mu, krade... Je třeba to vše trochu změnit. Protože přece všichni Romové nejsou takoví, jak se o nich mluví.

Můžete mi říct ještě něco o vašem slovníku? Proč jste ten slovník sestavil?

Je určen Romům i gádžům. Jsem členem jedné skupiny pro národnostní menšiny při úřadě ve Varšavě⁵. A v této skupině jsou Romové z celého Polska, z různých romských skupin. A *Polska Roma* mají takového svého vedoucího – romského krále. Debatovali jsme o tom, že bychom se chtěli trochu otevřít. Po celém světě máš přece různé jazyky a nikdo se (svému okolí) neuza-
vívá. *Polska Roma* ještě jsou takoví uzavření, nechtějí, aby ostatní uměli jejich jazyk, aby vědě-
li, o čem si povídají.

Já to vidím zase trošku jinak. Chceme, aby nás lidé znali, aby poznali, jací jsme. Je prostě potřeba dát šanci jiným, aby taky mohli mluvit naším jazykem.

Už takoví gádžové jsou, například Bartosz. Znáám i další, kteří mluví dobře romsky a co se kvůli tomu změnilo? Nezměnilo se nic [*smích*].

Když jsem ten slovník vytvářel, myslel jsem i na takové Romy, kteří romsky nemluví. Tady u nás bylo takové setkání pro děti. Přijely děti z Tarnova, Otic, Zakopaného, Nového Targu, Czarneho Dunajce.

Hráli jsme divadlo, děti se učily, měly angličtinu, byly tady počítače, hudba, přednášky. A našly se tu i takové děti, které neuměly romsky. S tím je přece potřeba něco dělat, ne? Myslel jsem na ty, kteří romštinu zapomněli nebo jejichž rodiče už romsky nemluvili. Je šance zvrátit tento stav a romštinu se znovu naučit.

⁵ *Zespół do Spraw Romskich* (Sdružení pro romské záležitosti) v rámci Rady pro národnostní a etnické otázky (*Komisja Wspólna Rzadu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych*), která vznikla v r. 2008.

Sar denas jekhetane o lava, save thodaŋ andr'odi knižka? Phučenar le Romendar?

Hi, tiš, phiravas, phučavas e phure Romendar, sar vakerenas tranda berš oleske, penda berš oleske, save lava. Phure Roma nekbuter pametinen.

A džalas lenge te phenel ole purane lava? Na pobisterde len?

Hin kadaj o Oračko phuro, leske imar hin eňavardeš he duj berš, hin ajsi jekh tiš kadaj phureder romni, ochtovardeš pandž, ta jon mek but pametinen. O terne pobisterde imar kole ľava he but vakeren ajse jepaš po jepaš, džanes. Polsko-romsko, ajse phagľe ľava. I vaš kada kamas kada slovnikos te kerel. Te thovel jekhetane so nekbuter romane ľava, avka sar ċirľa vakerenas, kaj oda te na javeľ pobisterdo. Kaj o Roma vaše te visalon'andr' oja duma romaňi, so vakerana has.

Sar tumen phučenar kole phure Romendar? Phučenar pro lava, abo mučenar len te vakerel a pajis ole vakeribnastar kidenar o lava avri?

Na, na, pe ľava phučavas: „Sar vakerana phenenas pe kada, pe kada?“ Kadaj sas but kovači. Ta kadaj, sar phučavas ternendar, me džanavas sar pes vičineľ koda ajso, sar phure Roma bešenar, he phurdenar. O terne na džanenas a o phure Roma džanenas: „Kada ‚pišoť‘, na?“ Ći na przyklad kravato, sar pes ċirľa phenlar? „Mašľa.“ But kajse ľava hin, so phure Roma mek pametinenar, a terne imar na džanen avka te phenel... Kadaj andre kada slovnikos puraňi romaňi ċhib. Oja, so mek pes vivodzineľ andaľ Indii.

A zajiminenar le terne Romen ole purane lava? Rozdenar o knižki adaj andro gav? Phenenas tumenge pale, so peske mišlinen pal'oda...

Tak, dičhilar pes ľenge kada slovnikos. Jekh, kaj puraňi duma, a aver, kaj odoj hin vakeriben *po polsku* he po romanes. Przykladi hin sar pes koda ľav phenel.

Šaj mek phučav, has varesave lava, so na diňan andre u džanenas, hoj hine romane?

Hi. Has ajse ľavora, džungale ľava ċepo ajse, no, na džanavas, ċi ľen te thovav ċi na... [asaľ] Mek hin ajse ľava, so mek akor sar pisinavas, mišlinavas mange ċi te deľ, ċi na. Ale mek pisinaha aver e Bartosziha, kamas te kerel. Ta imar ċepo porozkerdo buter. I mek buter ľava javna.

Me vakeravas vaše s *Corthiadem*, paľ koda slovnikos, i jov has tiš paľ oda, kaj te kerav. Bičhadom ľeske tiš.

Jak jste shromažďoval slova, která jste ve slovníku použil? Ptal jste se Romů?

Ano, taky, ptal jsem se starých Romů, jak se mluvilo před třiceti čtyřiceti lety, jaká slova se používala. Staří Romové přece pamatují nejvíce.

A dokázali si na ta slova vzpomenout, nezapomněli?

Je tady jeden starý pan Oračko, je mu už 72 let, taky ještě jedna starší paní, které je 85, ti si ještě hodně pamatovali.

Mladí už ta slova zapomněli, jejich slova jsou už takový romsko polský mišmaš.

A proto jsem chtěl udělat ten slovník. Dát dohromady co nejvíce slov, která se používala dříve, aby se na ně nezapomnělo. Aby se Romové vrátili zpět k romštině, která se používala dříve.

Jak jste se těch starých Romů ptal? Ptal jste se jich přímo na slova nebo jste je nechal vyprávět a potom jste z těch vyprávění ta jednotlivá vybíral?

Ne ne, ptal jsem se na slova: „Jak se dříve říkalo na tohle a na tamto?“ Tady třeba dříve bylo hodně kovářů. A když jsem se ptal mladých, jak se jmenuje ten nástroj, u kterého Romové seděli a jak se tím foukalo, mladí to už neznali, ale staří ano: „Přece *pišoť* (kovářský měch), ne?“ Nebo jak se dříve říkalo na kravatu? *Mašla*. Je hodně takových slov, která si staří ještě pamatovali a mladí by je už nepoužili... V tom slovníku je stará romština. Ta, která vychází ještě z Indie.

A zajímaly mladé Romy ta stará slova? Rozdával jste tady ve vsi ty knihy? Říkali vám, co si o tom myslí?

Ano, ten slovník se jim líbil. Za prvé že obsahuje starý jazyk a za druhé že obsahuje příklady v romštině i polštině. Obsahuje příklady užití daného slova.

A byla nějaká slova, která jste považoval za romská, ale do slovníku jste je nezařadil?

Ano. Byla taková slovíčka – sprostá slova. No, nevěděl jsem, jestli je tam dát nebo ne [*smích*].... A jsou další slova, o kterých jsem během tvorby slovníku přemýšlel, jestli je zařadit nebo ne. Ale s Adamem Bartoszem máme v plánu napsat ještě jeden slovník, už na něm pracujeme. A v tom bude více slov.

Mluvil jsem o tom slovníku taky s Corthiadem⁶ a ten byl rovněž pro to, abych ten slovník napsal. Tak jsem mu to také poslal.

6 Marcel Courthiade, francouzský jazykovědec, který prosazuje jednotný pravopis různých romských dialektů; jím navržený zápis byl schválen na sjezdu Romani Union v Polsku r. 1990; knihy Jana Mirgy ovšem respektují novější normu podobnější zápisu polštiny – pozn. red.

Na rušelas pes, hoď pisinen avres, sar jov kamel?

[asa/] Na, na. Kampeľas bi oda, so jov kameľas te kerel, kaj te aveť jekh čhib romaňi. Kaj savore Roma te vakeren kavka, sar kamen te vakereť dijalektenca pengrenca, ale kavka urzadovo *na przykład* romaňi me aveť jekh. Či tu javeha andať e Slovensko, či javeha z *Anglii* či Švecijatar či z *Kanady*, kaj savore te vakeras jekha čhibaha. Kaj amen ľaches te rozuminas. Hin but ajse Roma, so bi kamenas, kaj avka te javeť, no ale tiš hin ajse, so na kamen. Avka sa kaťa Polska Roma, ta jon na kamen, jon kamen pengri čhib. Avka phenen, hoj ľengri čhib hin nekfeder, aver ľenge na kampeľ. Može sar koľa phure Roma sa merna... Terne inače dikhen savoro. Ča hoj koľa phure Roma, jon likerem mek oja pengri romaňi tradicija, so has penda berš oťeske i šeť berš oťeske, jon mek dživen oťe časenca mek. I avka mišlinen. Terne imar čepo inače hin. Imar nane ajse ortodoksna, imar dikhen pal o svetos, imar kamen aver čeporo, he mišlinen he dživen *inače*... Ča kaj te likerem pen avka sar o Roma, kaj te džanen e čhib, te džanen, s'oda hin pačiv, manušipen romano, oda hin važno.

A nezlobil se, že píšete jinak, než jak to prosazuje on?

[smích] Ne, ne. Bylo by potřebné udělat to tak, jak chtěl, totiž aby existoval jednotný romský jazyk. Aby všichni Romové mluvili tak, jak mluvit chtějí, svým dialektem, ale úřední romština aby byla jednotná. Ať už potom přijedeš ze Slovenska, z Anglie, Švédska nebo Kanady, ať mluvíme všichni jedním jazykem. Abychom si dobře rozuměli. Je hodně Romů, kteří by za to byli rádi, je ale i hodně těch, kteří si to nepřejí. Například všichni *Polska Roma* jsou proti, ti chtějí svůj jazyk. Říkají, že jejich jazyk je nejlepší a jiný že nepotřebují.

Možná až ti staří Romové zemřou... Mladí už se na všechno dívají jinak. Ti staří Romové udržují ještě své romské tradice, které se udržovaly před padesáti nebo sty lety, oni ještě žijí v té době. A podle toho i přemýšlejí. Mladí jsou už trochu jiní, nejsou už tak ortodoxní. Rozhlíží se po světě a chtějí něco trochu jiného, zkrátka přemýšlejí i žijí jinak... Je jen důležité, aby se stále chovali jako Romové, aby uměli svůj jazyk, aby věděli, co znamená čest a co je to romství.

— Jan Mirga – ukázky z tvorby¹

Katar pen iŕe o Roma²

Korkoro na dzianav, so oda has, suno, na suno?

Dikhloŕ Judut. Javŕas ke ma. Has sa oda Sovnakuno Vudar. Pa ŕeste siaj javŕas ċia imar aver svetos. Vareko he vareso phenetŕas mange, kaj te vdziav andre. Na dzianav kana, na dzi-anav sar, rakhloŕ man kodoj. Rakhloŕ man andro niebos – andro Kher Mrodevŕeskro. Oda hin ajso baro Kraliben, kaj bi man te javenas eŕta milova treviki, ta bi na pregelomas jekh seratar pe aver sera perdatŕ miro dzidzipen. Oda Kraliben hin thodo po deš barune ŕŕupi a jon pen sthoven po Dekalogos, so amen dinas amaro Dad – Mrodeŕ. Oda, so man kodoj zahuċlas ta – Baro Jiŕeskro Ŕaċhiben, so pes rozcirdeŕas pe savore. Kato Mrodeŕ khetenas, ĝilavenas, baŕiavenas o anioŕi. O Mrodeŕ rado ŕiunetŕas e ŕavutaren.

Baŕiaviben – phenetŕas Jov – ta oda hin sa jekh struna ando jiŕo, so dinom e manuŕien. Hin ŕiukar, bo Jov hin katar ma, Jov kereŕ o dzidzipen ŕiukareder.

Dodikhŕas man o Mrodeŕ, bo Ŕes hin jakh pe savoro.

„Hej, tu so kodoj terdzios po jagor miro Kraliben, so tu kadaj keres? Mek tiri hodzina na vimardzias. Jav ke ma.“

Bara daraha podgelom ko Mrodeŕ he phendziom:

„Devla Miro, na ruŕ pe ma, me ċia kamavas bi te dodzianeŕ pes – Katar hin o Roma?“

„Ŕaċhes,“ phenetŕ o Mrodeŕ, „dzia ko Arhanioŕis, Jov tuke savoro ophenetŕa, akanak dzia, bo kamav te ŕiuneŕ mire jiŕeskro baŕiaviben.“

1 Romskŕ text je pŕepsŕn tak, jak byl publikovanŕ v originŕle, s minimŕlnŕmi redakċnŕmi zŕasahy. Pŕeklady do ċeŕtiny jsou poŕiŕzeny z polskŕho pŕekladau – coŕ nejŕepe ilustuje autorovu tvorbu (polskŕ verze je bohatŕi, koŕatŕji i delŕi, nŕkterŕ vŕty autor do romŕtiny nepŕeloŕil vŕbec, jinŕ zkrŕtil).

2 Pohŕdka byla publikovŕna v knize *Baba Jaga* (Jan Mirga: *Baba Jaga*. Romskie Stowarzyszenie Oŕwiatowe Harangos i Muzeum Okregowe w Tarnowie, Krakŕw 2010, s. 42-43.)

Odkud přišli Romové

Sám nevím, byl to jen sen?

Zahlédl jsem světlo. Přibližovalo se ke mně. Vypadalo jako brána času, za kterou se nachází jiný svět. Jako náměsíčný byl jsem hnán neviditelnou silou a vešel do tajemného chvějícího se stříbromodrého světla. Ocítl jsem se v nebi, v domě našeho Otce, Pána Boha. Je to krajina tak obrovská, že i kdybych měl sedmimílové boty a orlí křídla, ani tak bych nestihl za jediný lidský život přejít z jednoho konce Božího království na druhý. Království je umístěné na deseti pilířích, z nichž každý je jedno z deseti Božích přikázání, které Dobrý Otec, náš Stvořitel, daroval lidem. Nejvíce mě ale zaujala všeobjímající dobrota a radost. Okolo Božího trůnu tančili andělé, zpívaly andělské sbory a hráli nebeští hudebníci. Ze všeho nejradši Pán Bůh poslouchal právě je.

Hudba – často říkával – je jedna ze strun duše, kterou jsem dal každému člověku. Hudba je krásná, protože je dílem Boha.

Pán Bůh měl bystré oko. Zahlédl mě a zavolal:

„Hej ty, tam na samém konci mého království, co tam děláš? Tvůj čas ještě nenastal...No tak, přístup blíž.!

S malou dušičkou jsem před něj přiedstoupil a řekl:

„Pane Bože, nehněvej se na mě, chtěl jsem se jen dovědět, odkud se vzali Romové?“

„Dobře, jdi za archandělem, on ti to všechno vypoví. A teď už mě neruš, právě poslouchám svou oblíbenou hudbu.“

Nejmladší anděl mě zavedl za archandělem.

Terno aniofis sikadzias mange o drom ko Arhaniofis. Sa man dikhlas, phenel kavka:

„Łačo dzives tuke, dzianav vasoske tu kadaj javlať. Akanak šiun. O Mrodeť, sa pes ukerťas perdať caťo dzives, kije rat bešiefas peske teťe jabťunka he šiunefas o bašiviben. Jek-he dziveseja vičhineť man o Mrodeť he avka phenel:

„Man akanak hin but buči, bo kamav mek te kereť bareder miro Kraliben, ži kodoj kaj nane Nič. Dzia tu pre Phuv, dik so keren, sar dziven mire čhave, manušia. Pobeš ľenca keci ezera berša. Sa javeja paťe, opheneja mange, sar dziven.‘

„Łačhes,‘ phendziom me, „mek adadzives dziava pe Phuv, Mrodevťeja.‘ oda hin Jag, Pani, Kham, Čhon, Čierhenia, Baťvať, Kašta, Čirikťe. Podphenavas ľenge, sar hin te odrakheť zor jagakri, zor čhibakri he zor, so bešief andro šiero, a vičhineť pes Godzi. Buzuta siklonas Jon, oj buzuta. Akana imar sikľife pen savoro – jačľe Rajengre Phuvakri. Akor javlom me paťe.

„Devťa,‘ phendziom, „somas me pe Phuv, avka sa kamejas, bešiovas ľenca but ezera berša. Pindziardziom ľen ľačhes. Akanak hine imar Raja a Phuvakri. But keren, ľačhes dživen, barvalon. Ale dukhať man jekh. Jon na dzianen pen te radineť. Na radinen pen siukaribnaha, so deť o linaj, veš, hine sa čirikťe bi o niebos, sar nasvali baťvať. Uščien tosarťa – keren, keren, thoven pen te soveť, uščien tosarťa – keren, keren. Jon varekaj našiadie jepaš pen, oda šiukariben, so dinať len, oja struna jľescri.‘

O Mrodeť pe oda, phenel avka:

„Andaťo Miro Kraliben vibičhav štaren najfeder ľavutaren, po štar seri svetos. Me dzi-an, me bašiviben, me dziven maškro manusia. Me javen sa savore – kokaľendar he ratendar, avka sa Kamaviben he Binos. Dava ľen kerade jľe, he muja raciatar kerde. O Čhonoro javeťa ľenge phrať a o čierhenia – phenia. Jon javena e dromengre čhave. Phenena pe ľende Roma.‘

Sa phendzias, avka pes kerdzias. Javľe o Roma pe Phuv. Ľe penge romnia. Jekh – jek-hatar seratar svetos. Dujto – dujto seratar svetos. Trito – trito seratar svetos. Štarto – štarto seratar svetos.

Jekhe dziveseja, dikľe o manušia verdana pro droma. Has ajse sa ciepo linaj, občhide čierhenienca, čhonoreja, o kereki prahoha he cikaha svetoskro has obkerde. A po verdana Jon – o Roma bašiviben, o romnia gilavenas, o čhave kľefenas. Oda bašiviben, he oľa gila, has sar šiukar dzidzipen, so kameť savoren te zamangeť ko kham. O manušia šiunenenas, he čiunenenas, kaj vareso andro ľengro jľo uščief, ajso vareso, so has ande ľende, čia zi akanak soveťas. Oda has sa paramisi paťo manuš – kaj hino sa čirikťo, sar graj, so prastať odoj, kaj hin osphandľo

„Vítám tě, vím, proč jsi přišel. Posad' se, dej si se mnou doušek nebeského čaje a poslouchej. Bylo to tak: Bůh seděl ve stínu rajských jabloní a naslouchal hudbě, která pomalu pronikala odevšad jako šumění trávy. A když se začalo smrákat, Bůh se na mě obrátil:

„Můj archanděli, jsem příliš zaneprázdněný rozšiřováním svého království až za hranice nebytí. Proto navštívíš zemi Ty, abys zjistil, co dělají mí poddaní. Pobudeš s nimi pár tisíc let. A až se vrátíš, podáš mi o nich rozsáhlou zprávu.“

Radostně jsem odpověděl:

„Ještě dnes se vydám na svou oblíbenou Zemi.“

Mezi lidmi jsem pobýval tisíce let. Všem se učili velmi pozvolna – poznávat oheň, vodu, vítr, slunce, měsíc, hvězdy, stromy, keře, květiny, zvířata a ptáky. Pomohl jsem jim objevit moc ohně a odkrýt sílu řeči zrozené z myslí sídlící v rozumu. Trvalo to velmi dlouho... A když už se naučili čerpat z darů Země a rozumu – postupně se začali cítit jako její vládci. Vrátil jsem se do Božího království, postavil se před obličej mého Pána a řekl:

„Pane Bože, pobýval jsem mezi lidmi tisíce let. Dobře jsem je poznal. Používají rozum, jsou pracovití, obývají stále nová místa na Zemi. Jedno mě ale trápí – nedokážou mít radost ze života. Neslyší zpěv ptáků, cvrčků ani cikád. Nemají radost ze šumění lesa, z ročních období, podzimních barev, bílé zimy a východů slunce. Jsou jak opuštěná země, jak vysekaný les, jako ptáčata v hnízdě bez volného prostoru. Jsou jak upracovaní voli – unavení usínají, aby ráno zase začali znova. Všechno je to proto, že polovina jejich duše je mrtvá. Krásu, kterou jsi lidem daroval, ztratili někde na cestě.“

Pán Bůh se zamyslel a pak řekl:

„Vyšli čtyři nejlepší hudebníky do všech čtyř světových stran. Ať na všech cestách hrají, zpívají, budí radost, ať jsou znamením touhy... Ať žijí s lidmi všech končin světa, ať jsou z masa a krve jako láska a hřích. Do vínku jim dám vroucí srdce a pleť tmavou jako noc. Budou bratry měsíce a hvězdy budou jejich sestrami. Budou dětmi kočovných cest a od této chvíle se budou jmenovat Romové.“

Nebeští hudebníci přišli na Zem. Každý z nich se oženil s krásnou ženou, první z jihu, druhý ze severu, třetí z východu a čtvrtý ze západu. Lidé jednou při západu slunce spatřili kočovný tábor. Vozy zrozené na cestě se zlatým měsícem a hvězdami vyzdobené barvami léta a podzimu. Vozy na šedo zelených kolech zahalené do prachu projetých cest. Lidé poslouchali, jak Romové hrají svou nebeskou hudbu, ženy zpívají a děti tančí. Jejich hudba byla plná života. Probouzela v lidech dosud neznámé pocity ukryté kdesi hluboko v jejich duši. Vzdálené, zapomenuté, a přece tak blízké. Jakoby vypravovaly o lidském osudu, jeho touhách a lásce. Hud-

svetos he vasta he jila. Kaj hin e bari jag a o jakha pherde judut. Kodoj has jasaviben he rovi-ben, cało svetos khelelas ande romani rokla. Savoren oda bašaviben lelas te khelel, savore has sa cikne čhavore, ajse uradimen, kana e daj deł len so guło. Akanak imar šiunenas sar dzial o pani, sar o čiara pen rušinen, sar peske e bałvalori phirel pało kašta. Savore manušia kame-nas, kaj te javeł ke lende avka sa andro kher – oda bašiaviben, oła gila, he kheliben. Kaj te jač-hoł lenca o Šiukariben.

A o Roma phirenas pało svetos, dzianas thanestar po than. Sa čirikle. Pašo jaga bašia-venas penge he e čierhenienge. A sa imar dzianas te soveł, o čhonoru dodikhełas savoro. To-sarla dzianas dureder, kodoj, kaj mek na has, kaj te bašiaven, khelen, gilaven ołenge, so mek na šiunde romane.

O Mrodeł vaš oda len bičhadzias pe Phuv, kaj savorenge manušienge te den o Šiuka-riben, kaj te odrakhen ando pende oja zabisterdzi struna.“

*Ajon bašiavenas, pe rozphandle struni jiteskre,
čiardasia romane bašiavenas,
kaj o kašta rovenas, a o jile šiukarenas.*

O Bar godzikano¹

Tefe bari Berga, bareder sar najbareder kašta, bešielas peske o Kovačis Janius. Pašio pani terd-ziołas leškro kher. Či has o linaj, či has o jevend, kovačiskro kher sas občido temelenca. Has leš duj čhavore – murš Kubas he čhajori Antosia. Javle po svetos ando kher tefe bari Berga, he vašioda has len kałe jakha, kałe bała. O blada rado dikhenas pengre kałe čhave. Pe čhaj phenenas Čierhen – has ajsi šiukar, sa niko po svetos. Ando čhavo phenenas Bengoro – sa-voro, so lełas andro vast, mosarłas, has kodoj, kaj niko na kamełas. O Janius kerłas pe kovin-ca tovera, karfa, motiki. Lełas oda savoro i dzialas pało gav te bikenel. O berša dzianas, o čha-ve baronas. Sikavenas pen te pindziareł, so oda hin linaj, jevend, soske jon hin kałe, phucienas pen e daden:

1 Pohádka byla publikována v knize *Baba Jaga* (Jan Mirga: *Baba Jaga*. Romskie Stowarzyszenie Oświatowe Harangos i Muzeum Okregowe w Tarnowie, Kraków 2010, s. 58-59.)

ba měla životodárnou moc. Byla jak volný pták kroužící vysoko v oblacích, jako cválající kůň, kterému od podkov srší jiskry. Byla v ní radost, svoboda, nebe, otevřená náruč, která každý den přijímá život takový, jaký je. V odlesku ohně oči zářily a krev proudila rychleji díky smíchu a slzám, svět se točil v pestrobarevné sukni. Lidé cítili, že se jich hudba začíná zmocňovat. Zažívali radost jako malé děti, když dostanou od mámy vytoužené sladkosti. Slyšeli bublání potoka, vlnění trávy, větřík procházející se ve větvích a vzdechy starých stromů. Najednou lidé zatoužili po tom dosud neznámém pocitu a po kráse, která je zakletá v hudbě.

A Romové putovali světem a stěhovali se z místa na místo jako ptáci. Večer rozdělávali oheň, hráli hvězdám. Když uléhali ke spánku, zahalili se do šumění řeky a k ohni usedl měsíc a střežil tábor. Každé ráno se pak znovu vydali na cestu, aby šli tam, kde lidem ještě nehráli, nezpívali a netančili.

A proto na Zem Pán Bůh seslal své hudebníky, aby lidem pomohli ve své duši rozpoznat krásu, odkrýt zapomenutou strunu...

*A oni hráli na rozpjatých strunách srdce,
romské čardáše hráli tak,
že stromy plakaly a srdce krásněla.*

Z polštiny přeložila Karin Kvapilová

Kámen moudrosti

Na úpatí velké hory vyšší než nejurostlejší stromy bydlel kovář Jan. Ve stínu vysoké hory pod lesem nad řekou stál Janův domek. V létě i v zimě byl kovářův domek neustále ukrytý ve stínu. Jan měl dvě děti – dcerku Antošu a synka Kubu. Protože se narodili ve stínu, měli černé oči, černé vlasy i kůži měli celou černou. Kovář Jan se svou ženou Helenou své černé děti milovali. Dcerušce říkali Hvězdičko proto, že byla tak krásná jako hvězda na nebi, a synkovi říkali Čertíku, protože byl v jednom kole a neustále něco vyváděl. Kovář Jan ve své kovárně koval sekery, motyky a hřebíky na podkovy. Pak si to všechno hodil do pytle na záda a chodil ode dveří ke dveřím, aby výrobky prodal, a tak vydělal peníze na živobytí. Roky mýjely a děti rostly. Nastal čas, kdy si začaly všimnat ročních období, barvy své kůže a začaly se ptát.

„Soske pať oda pani o kham zoraťes tačiareľ? Soske koľen čhaven hin parni cipa? Soske ťen hin but savoro? Soske jon aver duma den?“

So has te phenel e čhavage o kovačis? Korkoro but na dzianeľas, na but dikhlas po svetos.

Jekhe dziveseja gelas peske goneja pe gav. Javeľas imar paľe, has but ukerdo, bešľas teľo baro kašť i zasučias. Sovľas, na sovľas, korkoro na dzianeľas. Dikhel – vidziaľ ke ľeste phuro baro brodaha i phenel:

„Janiu, Janiu, romano kovačis, cioriben but berša, pe kovinca keres, oda, so uziareľ tire čhaven, ande kuźnia na vikereja. Phenav tuke, dziaha tu te odrodel o Kraliben perdaľ tire čhave. Pe oda drom užaľa pe tu Dar, Žala paľ oda, so na kerdziaľ. Tu tut na obdik, dzia dureder. Kana imar dodžaha – dikheja trin bare bašti. Bašta, so bešiel andre o Diliniben, Bašta, so bešiel andre Savoro Phuj, he Bašta, so andre e Godzi. Kodoj, kaj bešiel e Godzi, osphand o vudar, kaj hin o Sikaviben. Čia na osphand o vudar, kaj hin savoro phujipen, so bešiel andro jiľe he šera manušiengre. Ľe o Bar Godziakro, thov ľes andre phuv, kodoj, kaj bešies.“

„So oda has, suno, na suno,“ mišľinel peske o Janius, „kerava avka, sa mange phendzi-as o phuro.“

Dziaľ o Janius, dziaľ, e kašťendar pes phučiel:

„Dur mek dziava, kaj hin oda Kraliben?“

A o kašta phenen:

„Dzia, Janiu, dzia, amen pačias, kaj predziaha he dodziaha korkores tut.“

Dziaľ dureder, phučiel Jov o pania:

„But mek som te dzaľ?“

A o pania phenen:

„Dzia, Janiu, dzia, mušines te pačiaľ, kaj oda, so rodes, hin andro tiro jiľo.“

Kana javľas khere, dzianeľas imar, so hin te kereľ. Vičhindzias e čhaven he phenel avka:

„Kamen te dzianeľ, soske o berš hin rozčhingerdo po štar, soske o čhon hin ajso šiuko, soske o kham tačiareľ, so hin paľ koda pani, ko kodoj bešiel, te pindziareľ oja čhib, so tumen na dzianen?“

A o čhave pe oda:

„Hi, dadoro, hi.“

„Siun, dadoro,“ phenel e čhaj, „sa kodoj o kham tačiareľ, he jasan savore čhave, ta me som ajso našľadzi, avka sa bi mange, ko te čiordziahas o jasaviben.“

O čhavo phenel avka:

„Proč za řekou slunce jasně svítí? Proč mají tamty děti bílou kůži? Proč jim nechybí slunce a smích? Proč všichni mluví jinak?“

Jak mohl svým dětem chudý Jan odpovédět? Sám toho moc neviděl a mnoho nevěděl...

Jednoho dne šel jako obvykle s pytlek na rameni prodávat, co vykoval. Když byl unavený, sedl si pod strom, aby si odpočinul. Přišlo na něj snění. Jestli spal nebo bděl, to neví, ale měl pocit, že to nebyl sen.

Z velkého stromu naproti vystoupil stařec s hustým šedivým plnovousem a řekl:

„Jane, Jane, kováři cikánský, už léta klepeš bídu, sekery, motyky, radlice pluhu, ale bez odvahy a víry v sebe si lepší budoucnost nevyklepeš. A proto ti říkám, že musíš vyhledat Království Naděje. Po cestě tě bude provázet strach, nejistota, pochybnosti, ale neohlížej se za sebe, jdi směle dál. Když konečně dojdeš do cíle, uvidíš tři věže: Věž lenivosti a hlouposti, Věž marnivosti a pýchy a Věž moudrosti. Ve Věži moudrosti bude několik pokojů – otevři jen ten, kde sídlí Vědění, rozum a touha. A pamatuj – neotvírej pokoje s mřížemi, tam jsou ukryty bílé, černé a žluté myšlenky. Jsou zlé, posedlé nenávistí. Čekají na člověka, aby ho mohly chytit do pasti. Z pokoje vezmi Kámen moudrosti a zakopej ho do země pod lesem Věčného stínu, kde bydlíš.“

Když stařec přestal mluvit, rozplynul se.

„Sám nevím, co to bylo,“ pomyslel si kovář, „sníl jsem anebo to byl jen prelud? A ten hlas toho starce? Ještě teď mi v uších zní jeho slova. Přece jen za tím hlasem půjdu.“

A tak se Jan vydal na cestu. Šel a šel a vyptával se stromů, jak je to ještě do Krajiny naděje daleko a stromy zašuměly:

„Jdi, Jane, jdi, věříme v tebe...! Abys tam mohl dojít, musíš překonat sám sebe.“

A Jan šel dál, ptal se řeky, jestli má ještě dlouho jít, jestli je to kraj daleký? A řeky mu zazpívaly:

„Jdi, Jane, jen jdi dál, ať tvá víra boří všechny obtíže. To, co hledáš, je ve tvé ztracené duši...“

Teprve teď Jan všemu porozuměl. Když se vrátil domů, zavolal své děti.

„Chcete vědět, proč jsou čtyři roční období, proč měsíce ubývá a proč je v poledne slunce jasné? A co je za tou řekou? Chcete poznat jazyk, který nás dělí, a vědět, kým jsou naši sousedé?“

A děti mu odpověděly: „Ano, tatínku...“

„Jim tam slunce svítí všude a všechny děti se radují, ale já jsem v našem lese smutná, cítím se, jakoby mi někdo ukradl smích,“ řekla Antoša.

„A já mám, táto, v sobě pořád nějaký trn, hlas, který ve mně burácí: už je nejvyšší čas, změň se, změň! Mám vyskočit ze své černé kůže, abych zjistil, kdo vlastně jsem?“ řekl Kuba.

„Andre mande hin duma, so mange vakerel – ko tu sal? – som te vihuciel mandar, kaj te dikhav, ko me som?“

„Šiunen man, čhavaŕe,“ phenel o Janius, „teŕo veš thodziom me andre phuv o Bar Godziakro. Vibaroŕo odo šiukar baro kaš, si pe ŕeste pes phenel Pindziariben. Te kamena odoj te dodziaŕ – ta mušinen te predziaŕ o Pani. Na daran tumen, čia dzian. Paŕo Pani rakhena tumen Kher, so javŕa ande ŕeste oda, so tumen mek na dzianen. Čia tumen na daran – dzian odoj – sphandela tumenge Rani. Joj tumen visikavŕa savoro.“

Avka sar phendzias o dad, o čhave kerde. Ite pen vastendar he geŕe paŕ oda pani, andro aver svetos. Oda drom has but pharo. Kampelaš but zoraŕes te pačiaŕ, kaj koŕe dromeja dodziana kodoj, kaj kamenas. Užiaŕlas pe ŕende e duk he e dar, he dziveseja, he račaja. Has ande ŕende oja zor, so dinas ŕen o dad. Paciandziŕe, kaj dodziana he pindziarena o čiaciben.

O berša dzianas, o čhave baronas, he rodenas oda Bar Godzikano. So berš buter pindziarenas, buter dzianenas, buter dikhenas. So jevkar ta buter kamenas mek te dzianel.

„Katar pes ilas o dzives, e rat, o brišind, o jiv, o šiŕ, o tato, katar o manušia, o čierhenia. Soske amen sam ajse a jon hine aver? Soda hin kamaviben? Kaj hin o Mrodel?“

Phirnas Jon andre oda veš, kaj has o Bar Godziakro, dophučienas pen paŕ savoro, so but kamenas te dzianel.

O kovačis dikheŕas pe peskre čhave, sa baron he sa so berš hin godziaveder. Dikheŕas, sar o čhave pindziarenas aver čhib paŕo baro pani, sa vakerenas e parne čhavenca. Dikhlas, kaj pačife ande pende. Akor phenel jov kavka:

„Šiunen man, mire čhavore – me imar som phuro manuš. Pregelom but ando dzidzipen, o vasta imar man na kamen te šiunenel. Beršenca has man nadikŕe jakha, našiuunde kana. Na phučias man, soske avka hin, soske koda hin, sar te dziaŕ, sar te pindziareŕ. Akanak imar dzianav, so hin ŕačo a so hin phuj ando dzidzipen. Kamavas, kaj tumen te dziven avrona dzidzipneja. Oda Bar Godziakro, so ŕes rodenas, vibarilas ande tumare jiŕe, he tumare šera. Ande tumende hin akanak Godzi. Me šiaj imar merav. Na daravav man paŕ tumende. Tumen akanak san sa čirikŕe, šiaj prastan, kaj kamen, paŕo caŕo svetos. Kodoj, kaj hin siukareder dzidzipen he bahtaliben.“

„Poslouchejte mě, děti moje, pod Lesem věčného stínu jsem zakopal kouzelný Kámen moudrosti. A z něj vyrostle vysoký a statný strom poznání. Ale abyste ho poznali, musíte překročit hraniční řeku. Vím, že máte strach, ale jestli chcete poznat svět, musíte to udělat. Za řekou stojí dům, ve kterém je začarovaný pokoj plný pro vás neznámých věcí. Když seberete dost odvahy a zatukáte na dveře toho začarovaného domu, jeho dveře vám otevře čarodějnice. Ta vám odhalí tajemnou moc písmen a čísel.“

Antoša a Kuba zatoužili ten neznámý svět poznat. Hodně se báli, ale zvědavost byla přece jen silnější než strach. Drželi se za ruce, překročili hraniční řeku a společně vstoupili do cizího světa. A co se dělo dále... Před nimi se zvedaly do výše skalnaté stráně nejistoty, rozlehlá prostranství strachu, cesty naježené děsem. Hrůza měla velké oči, strašila je ve dne v noci. Strach na ně číhal u brány dne a u vrat noci. V patách jim cupitala nejistota. Jenže Antoša a Kuba s sebou měli něco, co bylo silnější než nejistota, strach a hrůza. Měli víru a naději, kterou jim dal otec. Věřili, že se jim podaří dojít do začarovaného domu a zaklepat na dveře poznání. Roky utíkaly a děti, zatímco hledaly kámen moudrosti, v sobě odkrývaly pořád větší zvědavost. Chtěly vědět víc, vidět dále, cítit hlouběji. Už jim nestačilo známé ráno, horké poledne a smrkový soumrak. Chtěly vědět daleko více. Proč je den a noc, déšť a sníh? Odkud se vzaly hvězdy, zvířata a lidé? Čím se liší a co je naopak spojuje? Kolik je ještě potřeba ujít cesty, aby pochopili a poznali, co to je láska, co je štěstí a kde bydlí Bůh?

Najednou je tížilo tolik otázek. Přicházely do lesa Věčného stínu a tam opatrovali kámen moudrosti, aby jim pomohl na všechno odpovědět.

Kovář Jan pozoroval své děti, jak se každým rokem mění. Stejně jako stromy, kytky a tráva rostly a stávaly se den za dnem krásnějšími. Krásněly světlem rozumu a vědění. A už se nebály hraniční řeky. Poznaly, jak mluví děti z druhé strany lesa, poznaly magické významy písmen a čísel.

Když se kovář Jan cítil starý a jeho scvrklé ruce už nemohly udržet kladivo, zavolal si své děti a řekl jim:

„Dlouhou dobu jsem byl slepý a hluchý. I když jsem viděl slunce, měsíc a hvězdy, i když jsem slyšel vítr a šum řeky, neptal jsem se: proč, kvůli čemu, kam a kudy? Dodnes děkuji tajemnému starci, který ke mně promluvil. Jen díky jeho prorockým slovům jsem pochopil, že ne všechno je ztraceno. Našel jsem Kámen moudrosti, zakopal jsem ho pod Lesem Věčného stínu, věnoval jsem mu svou péči a lásku. Teď vidím, že vy máte Kámen moudrosti v sobě. Už si o vás nemusím dělat starosti. Vím, že máte to, co jsem já neměl – křídla. Můžete se od místa Věčného stínu odpoutat a jako svobodní ptáci letět tam, kde je lepší a krásnější život, kde se vám naplní vaše sny.“

Z polštiny přeložila Karin Kvapilová

Recenze / Anotace / Informace

Gabriella Medgyesi, Györgyi Garancsi / Színekben oldott életek. Cigány festőnők a mai Magyarországon

Jan Mirga / Kto nas ocali

Jan Mirga / Bašnie cygańskie

Jan Mirga / Baba Jaga

Erika Olahová-Lakatošová / Matné zrcadlo

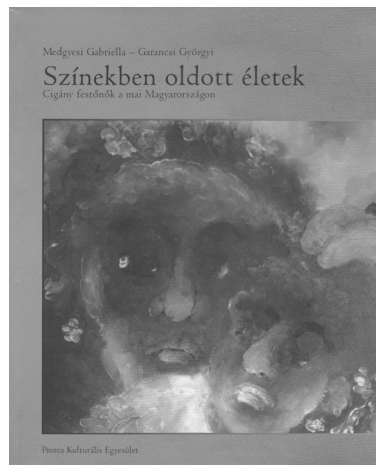
Karel Oswald / Dávné vzpomínky. „Marnost nad marnost, ale jak krásná...“

Studia Romologica 1/2008, 2/2009, 3/2010

Odborný seminář BiblioROMA: Rómovia na Slovensku a knižnice

Gabriella Medgyesi, Györgyi Garancsi
Színeken oldott életek.
Cigány festőnők a mai Magyarországon

(Životy zředené v barvách. Romské malířky v dnešním Maďarsku)
Protea Kulturális Egyesület, Budapest 2011, 254 s. (obrazová příloha s. 152-229).



Kniha *Színeken oldott életek. Cigány festőnők a mai Magyarországon* (Životy zředené v barvách. Romské malířky v dnešním Maďarsku) od autorského páru Gabriella Medgyesi a Györgyi Garancsi je sborníkem rozhovorů s jedenácti romskými malířkami z Maďarska a zároveň ukázkou jejich tvorby. V knize se dočteme o životech známých i méně známých malířek, jakými jsou Jolán Oláh, Mara Oláh, Márta Bada, Teréz Orsós, Rozi Csámpai, Irén Nyári, Gyöngyi Ráczné Kalányos, Brigitta Milák, Zsuzsa Patai, Mónika Balogh a Barbara Illés Bódi. Pouze portrét Jolány Oláh(ové), která se vydání této knihy nedožila (zemřela v roce 2005), zahrnuje editovanou verzi několika původních rozhovorů pořizených v devadesátých letech a krátký výběr její literární tvorby. Ostatní rozhovory byly vedené autorkami knihy, jimž malířky vyprávějí své životní příběhy a o své osobní cestě k malířství, která byla téměř vždy plná překážek. Přestože v knize představené umělkyně pocházejí z různých prostředí, podle autorek knihy všechny sdílí jedno a totéž: neuvěřitelnou vnitřní sílu k seberealizaci. A to i přesto, že kromě Mary Oláh(ové) ani jedna z představených malířek ze svého umění nevyžije. V obrazové části knihy jsou některé umělkyně zastoupené třemi, některé až deseti obrazy. Výběr a počet obrazů od jednotlivých malířek nebyl náhodný. Odráží se v něm subjektivní vkus spolupracovníka odpovědného za tento výběr obrazů a autora doslovu, Pétera Szuhaye.

Kniha obsahuje navíc studii „Képzelt integráció“ (Zdánlivá integrace). Názvem její autorka, Györgyi Garancsi, odkazuje na současné postavení Romů ve společnosti, ve kterém jsou jen zdánlivě integrováni. V těžší situaci se nacházejí romské ženy, které jsou „menšinou v menšině“, co se týče jejich postavení v tradiční romské rodině. A aby toho nebylo málo, nacházejí se navíc v mnohanásobně těžší situaci, protože se rozhodly pro uměleckou dráhu. Takovou společenskou situaci autorka nazývá „dvojitým menšinovým stavem“. Základní myšlenkou této knihy bylo nahlédnout do životů výtvarnic, které byly s to překonat všechny překážky dvojitého menšinového osudu, a tak vytvořit nejzákladnější podmínky své umělecké tvorby. Příkladem je štětec vyrobený z lidských vlasů, kresba sedlinou z kávy anebo malování vedle podomácky vyrobené lampičky, ze sádla, šňůrky a lžice. Zajímavé je, že v životech těchto malířek najdeme rozvody procentuálně v mnohem větší míře než rozvody u Romů obecně. To může mít spojitost

s neslučitelností role romské ženy a ambicemi těchto žen jako umělkyně. Téměř všechny si také vzpomněly na tradici vyprávění dlouhých pohádek ve svém dětství, které podnítilo jejich fantazii. Ke světu těchto pohádek se ve svých obrazech vrací například Gyöngyi Ráczné Kalányos.

Většina v knize představených výtvarnic pochází z rodin takzvaných maďarských Romů (Romungrů), stejně jako k této skupině patří i většina Romů žijících v Maďarsku. Jsou tu však zastoupené i malířky ze skupiny olašských Romů a Beášů. Jedním z vracejících se témat rozhovorů bylo formování romské identity, se kterou se vypořádává každá jinak. „Že jsme cikáni, jsem slyšela poprvé, když jsem stála ve frontě na chleba se svou matkou a mladší sestrou, a nás, děti, jako cikány z fronty vytáhli. Ale naši mámu ve frontě nechali, protože měla světlejší pleť než my. Byl to hrozný pocit. Já na to: ‚To nevadí, alespoň ty ten chleba dostaneš!‘ Stejně jako můj syn, když mu ve škole řekli, že je cikán. Nikdy předtím se s tím nesetkal. Přišel domů: ‚Mami, řekli mi, že jsem cikán. Co to je cikán?‘ Povídám: ‚Bohužel, synku, ani já nevím, co to je, ale my tím jsme:‘“ – vzpomíná Jolán Oláh(ová).

Autorka ve své studii identifikuje dvě generace romských malířek na základě analýzy vlastní sebe-prezentace a zvolených životních strategií. Kromě podobné doby narození autorky dané generace sdílejí i podobný společenský status, spojují je i stejné cíle a způsob jejich dosažení, i podobné postavení z hlediska společenské mobility. Rok, na základě kterého Györgyi Garancsi tyto dvě generace definuje, je rok 1965. Umělkyně narozené před tímto datem vyrůstaly v početných rodinách v romských osadách. Po skončení nebo často ještě před skončením základní školy začaly tvrdě pracovat. Většinou se jednalo o fyzickou práci na stavbách, která jim způsobila vážná onemocnění různého druhu. Vdávaly se téměř všechny ve svých deseti letech a nějakou dobu jim v tvůrčí činnosti bránila péče o vlastní děti nebo vnoučata. Ve svých životních příbězích umělkyně této první generace také často zmiňují týrání, buď ze strany otce nebo manžela. Druhá generace se narodila po roce 1965. Charakteristiky této generace jsou pravým opakem té první. Například se narodily do méně početných rodin, kde rodiče své děti motivovali ke vzdělání. Vstup do manželství se u nich posunul na dvacátý až třicátý rok.

Kniha končí studií Pétera Szuhaye o dějinách romské tvorby na poli výtvarného umění v Maďarsku se zvláštním zretelem na uměleckou tvorbu žen a ženy-umělkyně.

Cílem autorek knihy bylo zviditelnit romské malířky, aby se dostaly k lepším příležitostem a aby získaly jistější existenci. Proto je také kniha věnována „těm romským ženám, kterým nikdy nic nenabízejí“.

Zuzana Bodnárová

Jan Mirga – poutník na cestě k počátku

Jan Mirga, *Kto nas ocali*. Muzeum Okregowe w Tarnowie, Tarnów 2007, 51 s.

Jan Mirga, *Baśnie cygańskie. Romane paramisia*. Polska Akcja Humanitarna, vyd. TEXT, Kraków 2007, 65 s.

Jan Mirga, *Baba Jaga*. Romske Stowarzyszenie Oświatowe Harangos i Muzeum Okregowe w Tarnowie, Kraków 2010, 84 s.

Jan Janekos Mirga:

*Chudá tradiční romská osada v jihovýchodním Polsku,
negratní rodiče, devět dětí, hladové dopoledne plné toužebného očekávání, než se od sedláků vrátí máma
s jídlem, škola základní i střední, vojna, polský jazyk, gadžovská přítelkyně a za půl roku manželka,
vysokoškolské studium, sedm dětí, celoživotní učitel, důchodce... Romský jazyk, publikace romské
poezie a pohádek,
sestavení romsko-polského slovníku,
tradiční romská osada v jihovýchodním Polsku...*

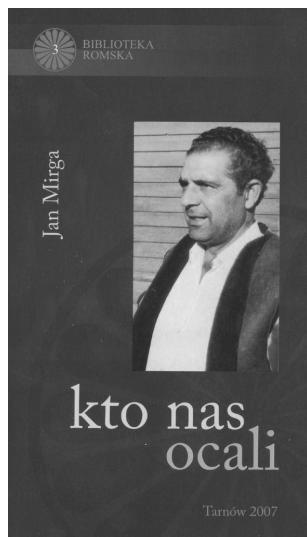
Kto nas ocali

Mirgova útlá poetická prvotina obsahuje dvacet dva básní, z nichž jedna dala jméno celé sbírce – *Kto nas ocali* (*Kdo nás zachrání!*¹). Ačkoliv jsou básně psány polsky, titulní strana v barvě zelené s červeným kruhem a fotoportrét Mirgova otce naznačuje, že autorem je Rom.²

V úvodu se polský antropolog a romista Adam Bartosz zpovídá ze své první návštěvy v romské osadě v roce 1968, která jej ovlivnila na celý život. Tehdy se ho ujala Janova matka, jež se mu stala průvodkyní, díky níž mohl poznat mnoho lidí, rodin a situací. S Jankem pak navázali dlouholeté přátelství. V roce 2007, v Krajském muzeu v Tarnově, Bartosz zredigoval a vydal první Mirgovu básnickou sbírku.

¹ Překlady z polštiny: Karin Kvapilová.

² Mirga pochází z nepočetné skupiny označované termínem *Bergitka Roma*, žijící na jihu Polska.



Na několika následujících stránkách už popisuje svůj život sám autor. Mimo jiné prozrazuje, že jeho negramotný otec důsledně trval na tom, aby všechny jeho děti získaly vzdělání. Jana během vysokoškolských studií vytrvale podporoval.

Biografie i poezie je vkusně doplněna černobílými fotografiemi, zejména portréty Mirgovy rodiny. Snímky pořídil na začátku sedmdesátých let Adam Bartosz. Jedná se o popisné, reportážní fotografie – sestra Stasia se usmívá na protější straně básně *Mała dziewczynka* (Malé děvčátko), snímek strýce Gustka v kovárně je umístěn u básně *Kowal* (Kovář).

Forma Mirgových básní se různí. Ve sbírce najdeme verše volné i rýmované, sloky i rytmus jsou tvořeny spíše nahodile. Schéma rýmů je nejčastěji ABCB. V sylabotonice nelze vysledovat pravidelnost. V oblasti forem se autor chová dosti spontánně.

V převážně lyrické poezii Mirga popisuje své nálady, představy a pocity. Sbírku bychom mohli rozdělit dle tematického obsahu básní do tří okruhů:

V první řadě jsou to básně, ve kterých reflektuje a vyjadřuje své osobní svébytné životní postoje a intimní duševně-duchovní pocity: *Mój Ojciec* (Můj otec),

Włoczęga (Tulák), *A może by tak?* (Možná že ano?), *Życie* (Život), *Samotność* (Samota), *Ostatnia jesień* (Poslední podzim), *Niebo* (Nebe), *Rozpędzam* (Rozháním). V těchto básních směřuje k pozitivním lidským hodnotám, touží po přítomnosti Boha Stvořitele, uvědomuje si stáří a samotu a popisuje smrt jako přirozenou součást života.

Do okruhu básní s čistě romskou tematikou můžeme zařadit tyto: *Tabor* (Tábor), *Khelen khelen*, *Kowal* (Kovář), *Papusza* (Papuša), *Kto nas ocali* (Kdo nás zachrání), *Cyganka* (Cikánka). Jsou nutně protkány symboly cesty, putování, pohybu. Unavení koně táhnou potulný cikánský vůz, píseň se zrodí na cestě, kovář se ve svých představách vznáší k nebesům, Papuša jde vstříc veršům, putující vozy bez romské duše se rozjíždějí do čtyř světových stran, cikánka, která se rozhodla zemřít, odchází na druhý břeh.

Třetí skupina básní vykresluje obrazy ze současnosti, reflektuje negativní jevy v dnešní, nejen romské společnosti – *Upadłe anioły* (Padlí andělé), *Niekochani chłopcy* (Nemilovaní chlapci), *Dokąd?* (Kam?). Autor projevuje skeptický pocit z odklonu od tradičních hodnot, vykresluje apokalyptické vize. V básni *Niekochani chłopcy* (Nemilovaní chlapci) zřetelně rozkrývá příčiny problémů, jako jsou krádeže, toxikomanie ad. Příčinu vidí autor v nedostatku lásky, mateřských doteků, bezpodmínečného milování a v absenci domova.

Mirga účinně pracuje s kontrasty – motiv smrti v opozici k nespoutané radosti, bolestný chudobný život plný utrpení v opozici k uvolňujícímu, vzletnému a pročišťujícímu tanci, statické obrazy v kontrastu k častému a neustávajícímu pohybu. Úvodní báseň *Życie* (Život) je na protikladech postavená. Obsahuje nejistotu, strach, bolest i nestálost a zároveň odkrývá básníkovu vyrovnanost, klid, důvěru, lásku. Výsledek odhaluje věrohodně moudrou osobnost: „Ach, živote, żywote! jak jsi složité! kolik je v tobě souznění i rozporů! jednou nahoře, jednou dole! hlavou v mračích! nebo v bahně! jednou rozkazem a jednou prosbou! jednou výstrahou a jednou hrozbou! bezejmennými příisahami! i proradností s chladnou tvář! mladostí nad oblaky! starostmi nad hroby! nenávist v Tobě i Láska! přímo nepochopitelná důvěrnost! aby tě objala a byla! no a žila, žila, žila...”³

³ Mirga, J.: *Kto nas ocali*, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2007, s. 13.

Těsně za polovinou sbírky najdeme báseň *Mała dziewczynka* (Malé děvčátko), text volné formy, neobsahující interpunkci, lehký, bohatě barevně obrazný. Báseň se od ostatních ve sbírce liší. Jako by vznikla intenzivním tvůrčím vzeptjetím, spontánně, v krátkém časovém úseku.

Malé děvčátko

Nad potokem snovým
v zelené sukénce malé děvčátko
s červenou stuhou ve vlasech
poskakuje tam a zpět
jako by chtělo vymezit pole
své radosti
na stéblu trávy motýl znehybněl
slunce uprostřed léta
plesá radostí s malým děvčátkem
a soutěží
o širší dětství⁴

Malé děvčátko, v sukénce barvy života, naděje a nesmrtelnosti si hraje se sluncem, symbolickým centrem vesmíru a zdrojem světla a tepla. Přátelství, harmonie mezi lidskou bytostí a životním prostorem. Děvčátko skáče přes potok, tekoucí vodu, symbolizující zdroj života, ale také záhubu. Ve vlasech má uvázanou červenou stuhu, jako tradiční romskou „*indrafori*“, ochranný amulet. Pohyb holčičina poskakování z jednoho břehu na druhý kontrastuje se znehybněným motýlem, který potřebuje vyvážit přirozenou a nutnou rovnováhu v přírodě. Děvčátko samotné lze vyložit jako touhu po nevinnosti, prostotě.

Ve sbírce Mirga vyjadřuje touhu po dobrém, svobodném a radostném životě, „kde nás radost přitahuje jako hřích“⁵, po životě bez trápení, bez nenávisti a nepřátelství. Těto „nirvány“ je Janekos schopen dosáhnout ve zpěvu písně („Byla zrozena na cestě/ všechny vyzývala – čhavale!⁶, nehaste v sobě oheň/ javen saste bahtale!⁷ / V tanci rozsvítila tváře/ rozehnala smutky a žaly/ vyzpívala noci i bratřím/ khelen khelen Romale!“^{8 9}) a v tanci („jak putující sokol / se v tanci vznášel vzhůru směrem k jasným oblakům“¹⁰), v útěku do světa snu a fantazie (jeho poetické básně jsou popisy obrazů jeho bohatých fantazijních představ), ve spojení s Bohem a s nebes-

⁴ Ibid., s. 33

⁵ Mirga, J.: Kto nas ocali, Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów 2007, s. 26

⁶ Překlad z romštiny: „Lidi!“

⁷ Překlad z romštiny: „Buďte zdraví a šťastní!“

⁸ Ibid., s.29

⁹ Překlad z Romštiny: „Tančete, tančete, Romové!“

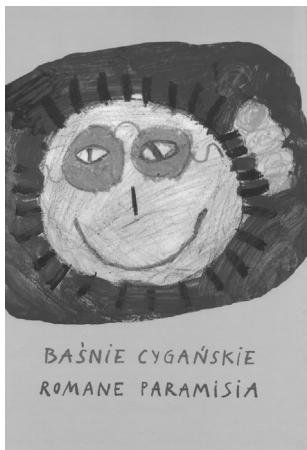
¹⁰ Ibid., s.31

kými tělesy („vyplakali svůj žal měsícům/ hvězdám vyrazili svá tajemství“¹¹) a ve smrti („utekla před světem starostí / a spokojeně zběhla“¹²).

Jan Mirga vytvořil zajímavou, osobitou básnickou sbírku. Jeho poezie není romská jazykem, ale obsahem, myšlením. Oceňuji zejména autorovu citlivost pro romství, vztahy člověka s okolním světem a jeho schopnost sdělit čtenáři svou životní zkušenost.

Baśnie cygańskie. Romane paramisia.

Dvojazyčná publikace *Baśnie cygańskie / Romane paramisia* (*Romské pohádky*), přinášející deset romských pohádek, je první dětskou knihou vydanou v Polsku v romském jazyce. Obsahuje celkem 10 příběhů: Wesztuno (Veštuno), Kamień Mądrości / O Bar Godzikano (Kámen moudrosti), Gusti i diabeł / O Gusti he o Beng (Gusta a ďábel), Las / Veś (Les), Dzień i Noc / Dżives he e Rat (Den a noc), Grajek / Łavutaris (Muzikant), Gaduła i osioł / Baro Vakerdo he o Osłos (Povídálek a osel), Skąd się wzięli Romowie / Katar pen ile o Roma (Odkud se vzali Romové), Srebrna / Rupuni (Stříbrná), Czarne oczu / Kale Jakha (Černé oči).



Jan Mirga napsal pohádky nejprve polsky (bohaté a zvukomalebně zajímavé popisy dávají tušit, že Mirga polštinu ovládl na dosti dobré úrovni), teprve následně je převyprávěl do romštiny a poté zařadil do druhé části knihy. Jedná se o překlad značně volný, často vzdálený od doslovného. Romský čtenář nebo ten, který romštinu ovládá, si může přečít *paramisia*, tedy pohádky v tzv. karpatské romštině¹³, která je zapsána foneticky. (Používání tohoto způsobu ortografie označuje A. Bartosz za evidentní neznalost romského pravopisu.¹⁴) Mirgův překlad do romštiny je založený výhradně na polském pravopisu. Romština v knize působí jako paralelní plnohodnotný jazyk, v tiráži jsou důsledně přeloženy všechny, i technické informace.

Mirga zapisuje tradiční romské *paramisa*, které slyšel vyprávět na velkých sešlostech z úst své mámy „*paramisarky*“, dlouho je ve své mysli nosil, až se je rozhodl předat dál. Také však tvoří pohádky vlastní. Lidové i umělé pohádky poučují (dozvídáme se, odkud se vzali Romové), vychovávají (proč je les a proč jej máme chránit), zavedou nás do světa, kde se mísí realita se snem (rozmluvy se starcem ve snu), svět lidský s vesmírem (pohádka o dnu a noci) a se světem duchovním (pakt s ďáblem). Hlavním hrdinou je bohatýrský Rom bojující se svou chudobou, hledající cestu, jak z ní ven. Nachází ji v přírodě, v sobě samém, v přelstění ďábla, v hudbě, v moudrosti a v lásce.

¹¹ Ibid., s.23

¹² Ibid., s.25

¹³ Skupina dialektů nazývaná jindy také slovenská nebo severocentrální romština. Použitý dialekt obsahuje polské přejímky a fonémy vycházející z polštiny, v zásadě je ale totožný se severocentrální romštinou severní části slovenské Špie.

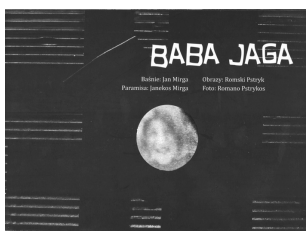
¹⁴ In www.elementaro.org : Bartosz, A.: Propozycja zapisu języka romani.

Pojítka mezi pohádkami a Mirgovou rodinou lze najít např. v pohádce *Kamień mądrości – O Bar Godzikano* /Kámen moudrosti), která je určitou autobiografií Mirgovy rodiny, přičemž předobrazem hlavní postavy kováře Jana je Jankův otec.

Texty doprovází velmi zdařilé, naivní koláže vytvořené dětmi z krakovského výtvarného klubu a dětmi z Mirgovy Czarnej Góry a Nowej Huty. Obě jazykové verze jsou opatřeny originálními kolážemi.

V Polsku je obtížné sehnat tuto žádanou knihu *Baśnie cygańskie / Romane paramisia*, stejně tak je tomu bohužel i s *Babou Jagou*. A tak si aspoň polský divák může naplnit svou potřebu po romských pohádkách v divadelním představení „Baśnie Cygańskie. Romane paramisia“ loutkového a hereckého divadla Kubuś z Kielc, které Mirgovy texty zdramatizovalo.

Baba Jaga



Baba Jaga, tato dosud poslední vydaná Mirgova publikace, čtenáře hned na první pohled osloví velmi výrazným vizuálním doprovodem na tvrdém křidlovém papíře. V této taktéž bilingvní knize je použit poněkud jiný princip řazení textů – na jedné stránce je umístěn polský i romský text totožného významu. Šest pohádek je přepisováno tzv. sulejovským pravopisem¹⁵ – *Siukar*¹⁶ *he Baro* (Šukar a Baro), *Wasyl i Soliana* (Vasyl a Soliana), *Dzido pani* (Živá voda), *O Walekos, Wikta he o beng* (O Valkovi, Viktorce a ďáblovi), *Baba Jaga* (Baba jaga), *Niko* (Nikdo).

Ilustrace jsou výsledkem spolupráce dvou umělkýň – Marty Kotlarské a Malgorzaty Mirga-Tas na výtvarném projektu *Romano pstryk* (Romský cvrnk), který byl realizován s dětmi z jihopolských romských osad a v Londýně s dětmi romských imigrantů z Polska a ze Slovenska. Mladí umělci vytvořili scénografii k jednotlivým pohádkám a jednotlivé scény nafotili na vlastnoručně vyrobených fotoaparátech z lepenkových krabiček.¹⁷

Mirgovu tvorbu vnímám jako zajímavou, pečlivě tvořenou a stejně tak s láskou vydávanou literaturu, která ukrývá potenciál pro další umělecké zrání. Je škoda, že čeští čtenáři se bez znalosti polského nebo romského jazyka nemohou obohatit o jeho krásné pohádky a básničky.

Karin Kvapilová

¹⁵ Pravopis ustanovený na pracovním setkání romského jazyka v polském Sulejovsku v roce 2008. Aplikuje se 35 znaků polské abecedy (w místo v), v případě polských přejímek se použije sedm dalších polských znaků. Respektuje dialektově rozličný zápis koncovek instrumentálu, zároveň prefixy jako na- a bi- přikazuje psát zásadně dohromady. V souladu se zásadami polského jazyka nařizuje psát slova převzatá z polštiny a velká písmena. Nad c, s, z se nezávisle na výslovnosti píše apostrof, tj. ć, ś, ź. Atd.

¹⁶ Na obálku použil Mirga přepis fonetický, dále v knize už pak používá sulejovského přepisu – *šukar*.

¹⁷ <http://www.romamediaarchive.net/the-wisdom-stone/> [stav z 3.9. 2011]



Erika Olahová-Lakatošová
Matné zrcadlo

Triáda, Praha 2007, 77 s., ISBN: 978-80-86138-95-4

Prvotina Eriky Olahové – sbírka česky psaných povídek *Nechci se vrátit mezi mrtvé* (Praha 2004) právem zaujala a zároveň vzbudila očekávání, jak bude Olahová pokračovat. Mohla zůstat nadlouho nebo navždy autorkou jedné knihy. Mezi zasvěcenými se zároveň vědělo, že autorka má zárodečný materiál na několik dalších směrů možného publikačního vývoje:

jednak jí zbyla na přepracování řada povídek nezařazených do první sbírky a samozřejmě každý autor má tendenci pokračovat v začaté poetice, takže vývoj se mohl ubírat směrem k opakování či rozvíjení nebo naopak rozmělnění první knihy, čili mohlo jít o jakousi variaci na „autora jedné knihy“.

Vedle toho Olahová pracovala (a snad dosud pracuje) na rozsáhlejší próze, čímž – souběžně s několika dalšími autory skýtala naději na „první romský román v Československu“, což je i nyní, po vyjití Erösova Cadika vděčný námět na diskusi, stejně jako tomu bývalo při konstituci jiných moderních národních literatur. Ostatně Olahová píše stejně jako Erös česky, takže na náš první romský román v romštině budeme čekat dále – snad Ilona Ferková?

Vedle naznačených směrů Olahová už v době prvotiny pracovala na několika povídkách vymykajících se sbírce odklonem nejen od hororového schématu – hororem ostatně není ani titulní *Nechci se vrátit mezi mrtvé* – ale celkovým naladěním, a sama autorka velmi správně usoudila, že například humorná povídka ze současnosti by dost rušila kompaktnost prvotiny.

Rád bych na tomto místě připomněl, jaký už to, co bylo doposud uvedeno, prozrazuje posun od dob sborníků *Romane gila* nebo *Kale ruží*. Ty měly iniciační funkci a vedle pozdějších plodných a etablovaných autorů v nich publikovali i autoři, u nichž samotný zájem o soustavnou literární tvorbu nebyl tak silný (Jan Červeňák, Elemír Baláz) a u nichž šlo hlavně o osvobozující gesto prezentace „romského slova“. Samozřejmě že zde hraje roli i již zmíněná role použitého jazyka: autor píšící v majoritním jazyce má za sebou již vypracovanější jazykově-literární strukturu, na kterou může navazovat, ale přesto – jak vidíme – se na autory tohoto typu u nás muselo čekat až skoro do nového milénia (na Slovensku samozřejmě již působili Lacková a Banga).

S vročením 2007 vydala Olahová druhou knihu s názvem *Matné zrcadlo* (název je stejně jako v prvotině volen podle jedné z obsažených povídek) a nás bude zajímat, kterým z uvedených směrů se v ní vydala. Ještě připomenou, že jako redaktori jsou pod knihou podepsáni Robert Krumphanzl a Michal Kosák, kteří jistě mají na výsledné podobě knihy svou zásluhu...

O román ani tentokrát nejde, je to opět sbírka krátkých prozaických útvarů, které jsou autorčinou doménou. Na rozdíl od první sbírky není nová kniha komponována jako souvislá řada povídek založená na kontrastu i spřízněnosti. *Matné zrcadlo* je rozčleněno do tří částí, které nejsou nijak redakčně ani autorsky charakterizovány, očíslovány ani nazvány, jen jsou v textu odděleny barevnými papíry ladícími s obálkou, a v obsahu jsou dané povídky odděleny volnou řádkou. To má svůj význam: druhá kniha E. Olahové se totiž vydává dvěma z výše naznačených směrů a je komponována jako pokračování v poetice začaté první knihou (první a třetí část), do něž je nenásilně vložena kontrastní střední část.

Začněme tedy touto kontrastní částí – aniž bychom tím ovšem tvrdili, že ve zbytku knihy se nic nového neděje. Prostřední část, obsahující dokonce titulní povídku „Matné zrcadlo“, je tvořena pěti povídkami poměrně různého charakteru: od vyložené veselých kousků jako je „Kuře“ až po temnou povídku titulní, nebo z jiného úhlu od vysloveně vyprávěné historky jako je zmíněné „Kuře“ po lyrizující „Znovuzrození“. Přesto není rozdělení na tři části náhodné a část prostřední není posílena jen proto, že nebylo k dispozici dost povídek odlišných od převládajícího směru (i když tato tendence je v publikaci určitě pozorovatelná). Povídky druhé části spojuje přinejmenším jistá autobiografičnost, nebo přinejmenším ichforma: zatímco v krajních částech sbírky jsou hrdinové důsledně prezentováni ve třetí osobě, v části prostřední je tomu důsledně naopak. Poměrně účinně se tak posunuje pozice vypravěče: od nezúčastněnosti a v podstatě přiznaného odstupu od látky, situované do jakéhosi bezčasí a kamsi snad na slovenskou vesnici, přes kontrastní historky ze života, ve kterých jako by vypravěčka odskakovala do současné reality českého města, aby ovšem brzy nabrala tragickou a poněkud fantaskní polohu a propojila tím svůj svět (zvěrohodněný předtím realistickými vyprávěnkami) se světem tradičních olahovských hrdinek, které se vracejí v závěrečné části.

Podívejme se nyní na linii představovanou první a třetí částí. Dost už jsem o nich naznačil: obě části navazují na první sbírku, rozvíjejí nebo obměňují její motivy, náladu, způsob vyprávění příběhu. V naprosté většině v nich hrají hlavní roli ženy a smrt, stejně jako v první sbírce se Olahová pohybuje mezi fantasknějším pólem a pólem realističtější, v této sbírce se ovšem oba póly prolínají a obtížně se najde protiklad dvou vyhraněných povídek, které by se v tomto směru lišily. Několikrát se opakuje popis stavu umírání a cesty na onen svět („Svatojanská noc“, „Černá prázdnota“), častěji než v první sbírce, a toto téma je přítomno dokonce i v poslední povídce kontrastní střední části... V zaměření je ovšem sbírka sevřenější než *Nechci se vrátit mezi mrtvé*. Jako by rozdělení na rámec a střední část umožnilo kýžený kontrast, známý v umění už řadu staletí.

Vrcholem linie je ovšem závěrečná povídka. Tady jako by vygradovala převažující poetika Olahové, zavedená už v první sbírce. Neškoleně hororový styl ztrácí zábrany a Olahová píše jako šestnáctiletá, s výhodami i nevýhodami tohoto rysu. Povídku předznamenává i přímočarý název „Hrůzný zážitek“. U tohoto textu skutečně záleží na tom, jestli se necháme unést nekorigovaným zážitkem (budu-li držet metaforiku, tak staneme-li se šestnáctiletými čtenáři, přinejmenším v rámci skeptické české čtenářské obce) nebo získáme hned ironický nadhled. Právě zde je možná klíč k celé Olahové a zda ji přijmeme nebo odmítneme.

Mně osobně připadá tato povídka jako jeden z vrcholů romské literatury, je však třeba samozřejmě se na takové texty dívat jinou perspektivou, než se bohužel čím dál více díváme na uměleckou literaturu: ač postmoderna pro-

měníla pohled na umění, mimo jiné v hierarchizaci vysokého a nízkého, stále jako bychom autory sledovali, jestli jsou skutečnými postmodernisty, tudíž jestli jejich duševní pochod při tvorbě byl obdobný našemu vzdělání a naší recepci, nebo je označíme za pouhé naivisty. Vědomá a intelektuálně poučená hra se vyžaduje i od autora, respektive vyžaduje se, aby byla patrná z textu.

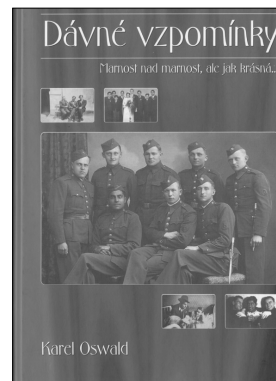
To u Olahové není, a v „Hrůzném zážitku“ už vůbec ne. A přesto se v něm účinně a nepředvídatelně mísí různé póly hororové tvorby Olahové, a v poměrně dlouhé povídce se daří držet gradaci. Právě možná nedodržováním pokynů, které by šestnáctileté autorce jistě dal učitel slohu, někdy směrem k sjednocování zmíněného protikladu fantastičnosti a „reálnosti“, ale zejména směrem k průběžnému odlehčování tragického textu, se docílí neobvyklého účinku.

Matné zrcadlo se jako druhá kniha Olahové povedlo, další cesta bude problémem teprve po něm. Překonání své dosavadní meze může autorka skutečně asi už jen románem.

Jan Červenka

Karel Oswald
Dávné vzpomínky.
„Marnost nad marnost, ale jak krásná...“

Nakladatelství Šimon Ryšavý, Brno 2010, 82 s.



Kniha známého romského aktivisty, novináře a politika vychází pod pseudonymem. Identita autora je z kontextu knihy pro jejího, alespoň trochu zasvěceného čtenáře, zřejmá. Samotná kniha by podle jejího autora nevznikla bez přispění dalších osob, především jeho dcery, jejíž diplomová práce se stala jedním ze základních zdrojů informací pro předkládanou knihu.

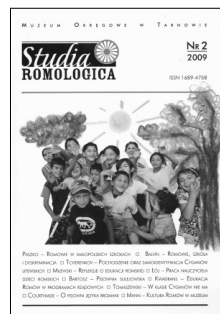
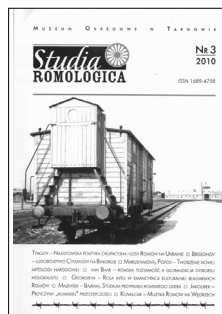
Kniha by měla mapovat životní osudy jedné romské rodiny od počátku 20. století do roku 1945. Děj se začíná odvíjet na počátku 20. století, kdy je popsán život v romské osadě Hraničky, který nezastírá i způsob obživy, jenž byl v případě hrozícího hladu doplňován drobnými krádežemi (čórkami) drůbeže. Formou dialogu mezi členy rodiny i mezi staršími z romské osady je představeno také rozhodnutí odstěhovat se z osady do „gádžovské“ vesnice. Další děj knihy se odehrává v letech 1917 – 1945, po přestěhování rodiny do Svatobořic, a jejím hlavním hrdinou se stává Tomáš Holomek. Osudy Tomáše Holomka (především dobu jeho studií) může čtenář sledovat v jednotlivých krátkých epizodách, které zachycují tehdejší každodenní život i některé historické události (např. rozhodování obecní rady o deportaci Romů do koncentračního tábora v roce 1942). Období 1937 – 1945 je zachyceno také v útržcích vzpomínek samotného autora na dobu skrývání před deportací. Knihu doplňuje fotografická příloha zachycující jednotlivé členy rodiny.

Kniha je kombinací vyprávění tradovaných v rodině autora, údajů z výše zmíněné diplomové práce a fabulací (v případě rekonstrukce některých událostí, např. jednání obecní rady). V rozhovorech romských aktérů je použita romština (s českým překladem). Bohužel, čtenář těžko rozliší, které pasáže knihy je možno považovat za skutečné vzpomínky (resp. vyprávění tradovaná v rodině) a které jsou fabulací. Samozřejmě, že tento „rodinný“ obraz historie může být zajímavý, ale pouze ve srovnání s objektivním historickým obrazem nebo autentickým svědectvím.

Důležitou součástí vzpomínkového vyprávění bývá jeho podání, ve kterém se projevuje osobnost autora. Zvolený styl zpracování vzpomínek místo podtržení osobitosti jejich aktérů je spíše vnějším popisem událostí. Čtenář není „vtážen“ do popisovaných dějů. Romské a francouzské překlady se v tomto kontextu stávají samoúčelnými. Kniha není odbornou monografií ani autentickými vzpomínkami. Útržkovitost jednotlivých kapitol nedává možnost vnímat

publikaci jako ucelený celek. Čtenář tak nezíská informaci o autorově rodině, životě v romské osadě nebo o procesu integrace do majoritní společnosti. Jednotlivé kapitoly knihy na sebe nenavazují, nebo navazují velmi volně a celkový dojem z knihy je poznamenán touto roztržitostí. Z pohledu historika je nesmírná škoda, že se autor spíše nerozhodl zachytit vlastní autentické vzpomínky.

Petr Lhotka



STUDIA ROMOLOGICA 1/2008

STUDIA ROMOLOGICA 2/2009

STUDIA ROMOLOGICA 3/2010

Muzeum Okręgowe w Tarnowie, Tarnów (1/2008, 310 s.; 2/2009, 366 s.; 3/2010, 302 s.)

ISSN 1689-4758. (Romistické periodikum, Krajské muzeum v Tarnově)

Studia Romologica jsou prvním odborným romistickým periodikem vycházejícím v Polsku. První číslo vyšlo v r. 2008, každoročně vychází jeden výtisk o rozsahu průměrně 300 stran. Časopis chce být platformou pro akademiky z různých zemí a různého zaměření, kteří se zabývají romskou tematikou. Publikuje odborné články, recenze, studie a aktuality ze světa romistiky. Každé číslo je zaměřeno na jedno určité téma (romské soudy, jazyk a vzdělávání Romů, holocaust Romů). *Studia Romologica* vydává Krajské muzeum v Tarnově s finanční podporou polského Ministerstva vnitra,¹ šéfredaktorem je Adam Bartosz. Redakční radu časopisu tvoří: Piotr Borek, Marcel Courthiade, Sławomir Kapralski, Lech Mróz, Artur Paszko, Czesław Robotycki, překlad do romštiny zajišťují: Marcel Courthiade a Lev Čerenkov. Z externích recenzentů působí v redakci také čeští odborníci – Jaroslav Balvín, Eva Davidová a Jana Horváthová. Příspěvky jsou publikovány v polském jazyce, abstrakty v romštině a angličtině. První číslo časopisu je k dispozici elektronicky na internetových stránkách www.studiaromologica.pl.

Časopis je rozdělen na pět samostatných částí: 1. část zahrnuje texty týkající se hlavního tématu daného čísla, v 2. části jsou otištěny romistické články zpracovávající různé aspekty romské kultury a historie, 3. část se zaměřuje na články spekulativní, teprve rozpracované, na dosavadní poznatky zkoumání. Ve 4. části jsou otištěny recenze a kritiky publikací různých vydavatelství. Ve třetím ročníku 2010 přibyla část pátá, která se věnuje aktualitám ze světa romistiky, čímž tento odborný časopis nabývá více populárního charakteru.

Velkou část článků v dosavadních číslech napsal sám šéfredaktor, antropolog a muzeolog, Adam Bartosz, mezi další četné autory patří např. Elena Marušiaková a Vesselin Popov, Marcel Courthiade, Arne B. Mann, Katalin Kovalcsik, Gheroghe Sarau, Sławomir Kapralski, Marek Jakoubek ad.

¹ MSWiA – Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji

Premiérový svazek vydaný v roce 2008 se v první části tematicky zaměřil na romský soud (M. Courthiade: „Tradiční romský soud“, Marushiakova, Popov: „Romský soud ve východní Evropě“, A. J. Kowarska: „Význam staršiny v řešení sporů v kontextu tradičního práva“, A. D. Gómez: „Romský kris v Kolumbii“, A. Roy: „Systém Pančayati“), druhá část obsahuje články o romském holocaustu, hudbě Romů v Polsku, studie historie a tradic Kišiňovců a příspěvek o problematice vzdělávání romských žáků v bývalém Československu.

Druhé číslo z roku 2009 se věnuje nejen jazyku a vzdělávání Romů v Polsku, ale také v České republice a na Slovensku. Články vycházejí z praxe jednotlivých autorů – pedagogů, kteří popisují své zkušenosti, např. Jacek Milewski, spoluzakladatel a ředitel jediné romské školy v polských Suvalkách. M. Courthiade se zaměřuje na romský jazyk a pravopis. Článek A. Bartosze se věnuje tzv. sulejovskému pravopisu – aktuálnímu polskému způsobu přepisu romštiny. Ve druhé části najdeme články o etnonymech, litevských Romech, polemiku o romské společné paměti, popis kauzy napadení Romů v Osvětimi v roce 1981 a příspěvek o zakonzervování romské kultury v muzeích.

Třetí číslo, vydané v roce 2010 se zaměřuje na romský holocaust v Bělorusku, na Ukrajině a na Balkáně (autoři N. Bessonov, M. Tyaglyy, E. Marušiaková, V. Popov, H. van Baar). V druhé části najdeme články N. Gheorgievu „Role mýtů v současných procesech emancipace bulharských Romů“, „Studii romského vůdce“ od P. Majewského, Jakoubkovy „Příčiny romské kriminality“ a příspěvek maďarské etnomuzikoložky K. Kovalcsik o romské hudbě v Maďarsku v minulosti i současnosti.

Čtvrté číslo má vyjít v roce 2011 a bude obsahovat články na téma religiozity Romů.

Karin Kvapilová

BiblioROMA: Rómovia na Slovensku a knižnice	
(pohľad na národnostne zameranú literatúru)	
Cieľom seminára bolo poskytnúť informácie o romskej literatúre a knižniciach na Slovensku a v rámci toho poskytnúť informácie o možnostiach využitia romštiny v oblasti národnostnej literatúry a knižnic. Cieľom seminára bolo poskytnúť informácie o možnostiach využitia romštiny v oblasti národnostnej literatúry a knižnic.	
Obsah	
Obecná	1
RND: Miroslav Fiala, sprievodca výletu SR pre rómske komunity	2
Podpora vydavateľskej činnosti v rómskom jazyku	3
Mgr. László Juhász, generálny riaditeľ Štátnej vedeckej knižnice v Košiciach	4
Rozprávky pre rómsky jazyk, aby nám rozumeli aj Rómovia	5
Mgr. Marián Balog	6
Romsky jazyk ako jazyk kultúry a spoločnosti	7
Pavol Stanislav Cina, Úrad sprievodcu výletu SR pre rómske komunity	8
Romská a jej spracovanie v štátnej vedeckej knižnici v Košiciach ako zdroj poznania pre študentský výskum	9
Mgr. Valéria Farah, štátna vedecká knižnica v Košiciach	10
Výberová bibliografia rómskej literatúry a literatúry o Rómoch	11
Olga Tökölyová, štátna vedecká knižnica a Zuzana Kumanová, PhD. – autorky výberovej bibliografie	12
Výberová kniha Rómskej literatúry a jej vplyv na spoločnosť	13
Mgr. Miroslav Fiala, Úrad sprievodcu výletu SR pre rómske komunity	14
Mgr. Miroslav Fiala, Úrad sprievodcu výletu SR pre rómske komunity	15
Mgr. Miroslav Fiala, Úrad sprievodcu výletu SR pre rómske komunity	16
Mgr. Miroslav Fiala, Úrad sprievodcu výletu SR pre rómske komunity	17
Mgr. Miroslav Fiala, Úrad sprievodcu výletu SR pre rómske komunity	18
Mgr. Miroslav Fiala, Úrad sprievodcu výletu SR pre rómske komunity	19
Mgr. Miroslav Fiala, Úrad sprievodcu výletu SR pre rómske komunity	20
Mgr. Miroslav Fiala, Úrad sprievodcu výletu SR pre rómske komunity	21
Mgr. Miroslav Fiala, Úrad sprievodcu výletu SR pre rómske komunity	22
Mgr. Miroslav Fiala, Úrad sprievodcu výletu SR pre rómske komunity	23

BiblioROMA: Rómovia na Slovensku a knižnice	
(pohľad na národnostne zameranú literatúru)	
Bratislava, 8. apríl 2011	
Romana kher - Rómsky dom	
Univerzitná knižnica v Bratislave	

Odborný seminár BiblioROMA: Rómovia na Slovensku a knižnice Bratislava, 8. 4. 2011

Organizátori: občanské združenie Romano kher, Univerzitná knižnica v Bratislave, ve spolupráci se združením In Minorita, Úradem vlády SR a Úradem zplnomocnenca vlády SR pro romské komunity

V pátek 8. dubna 2011 proběhlo v Univerzitní knihovně v Bratislavě setkání asi tří desítek účastníků (knihovníků, spisovatelů, překladatelů, pedagogů, společenských aktivistů a dalších) jednodenního informativního semináře *BiblioROMA: Rómovia na Slovensku a knižnice*, s podtitulem: *pohľad na národnostne zameranú literatúru*. Motívem setkání bylo zamyslet se nad aktuálním stavem publikované romské literatury na Slovensku, včetně stavu její odborné dokumentace. Z hlediska svého obsahu by se přednesené příspěvky semináře daly tedy rozdělit na dvě témata: 1. význam (podpora) romského písemnictví a 2. bibliografie romské a romistické literatury.

V první části semináře László Juhász (Úrad vlády SR) shrnul na úvod výsledky podpory státního dotačního programu za roky 2008-2011. Poté vznesl Marián Balog několik úvah o možnosti využití romštiny jako odborného jazyka a následně se Stanislav Cina ve svém příspěvku pokusil o historický přehled romské literární kultury. Zejména příspěvek M. Baloga, který vychází z jeho vlastních pedagogických a překladatelských zkušeností, dal následně podnět k další diskusi mezi všemi přítomnými.

Velmi přínosné byly sumarizující zprávy o stavu elektronických databází romských a romistických publikací na Slovensku. Pracovnice Štátnej vedeckej knižnice v Košiciach Valéria Farah představila vznik a vývoj (1994 – 2011) veřejně přístupné databáze ROMANO, která má v současné době zpracováno více než 6000 publikací. Na vystavbě této databáze spolupracuje dlouhodobě také Olga Tökölyová, pracovnice Slovenskej národnej knižnice, která pak na setkání prezentovala svou práci na elektronické informační databázi „*Výberová bibliografia rómskej literatúry a literatúry o Rómoch 1989–2009*“.¹ Tato bibliografie (ve formátu PDF) zahrnuje 375 záznamů, poněkud více monografií a sborníků, vydaných na Slovensku (do r. 1993 také v ČR).

¹ TÖKÖLYOVÁ, Olga, KUMAMNOVÁ, Zuzana. Výberová bibliografia rómskej literatúry a literatúry o Rómoch 1989 – 2009 [pdf]. Bratislava : In Minorita, 2010 [cit. 2011-10-31]. ISBN 978-80-970598-0-4.

Uvedenou bibliografiu, ktorá je jedným z prvých počínú nově vznikajúceho Rómskeho dokumentačného a informačného centra, rovnako ako zborník všetkých príspevků seminára,² si lze vyžádat u organizátorů akce (romanokher@centrum.sk).

ODKAZY

Informační a literární portály:

Romano kher – www.romanokher.eu

Rómské dokumentačné a informačné centrum – <http://www.romadocument.sk/index.php/sk/component/content/>

Rómský literárny klub – www.rolik.eu

Rómska literatúra pre deti a mládež – www.paramisa.sk

On-line katalog obsahujúci databázi ROMANO:

Štátna vedecká knižnica Košice – www.svkk.sk

https://sclib.svkk.sk/F/8Q6BMKR2UCTF6L2SDIJBVAYV3IE36JEETSRDTNKS GPX7JX28Y4-00216?func=file&file_name=find-b&local_base=bg_rom

Milada Závodská

² BiblioROMA: Rómovia na Slovensku a knižnice (pohľad na národnostne zameranú literatúru), Bratislava, 8. 4. 2011. Romano kher, Rómsky dom a Univerzitná knižnica v Bratislave. Bratislava: 2011, 25 s.

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 – 17. Ročník – 1/2011

Časopis romistických studií

Tento časopis vychází díky finanční podpoře Ministerstva kultury České republiky.
Časopis v roce 2011 finančně dále podpořili: pan Karel Schwarzenberg, pan Edvard Outrata.

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

Šéfredaktoři: Pavel Kubaník, Helena Sadílková
Výkonné redaktorky: Zuzana Bodnárová, Lada Viková, Eva Zdařilová
Technická redaktorka: Františka Dvorská

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; PhDr. Štěpán Balík, Ph.D., 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. Karolína Ryvolová, Mgr. Tamah Sherman, Ph.D.; PhDr. Jaroslav Skupnik, Ph.D.; Mgr. Marián Sloboda; Mgr. Hana Synková; PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.

Sazba a obálka: Petr Teichmann

Tisk: Centa, Brno

Náklad: 500 ks

Doporučená cena: 160 Kč

Roční předplatné: 320 Kč (včetně poštovního 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.