Romano džaniben

časopis romistických studií | 22. ročník | 1/2015

Na obálce byly použity dvě strany rukopisu Václava Kohouta (1821) z fondu Slovenskej národnej knižnice v Martine (viz článek O. Tökölyové a Z. Andrše v tomto čísle časopisu).

Obsah

Úvodem 5

RECENZOVANÁ ČÁST

Kristína Jamrichová
Variácie identifikácií v rómskej komunite z mexickej Guadalajary 9

Jan Ort
Sociální a etnické aspekty motivace romského konvertity k setrvání v konverzi 35

Andrej Belák
Medicína v segregovanej rómskej osade: Príklad z juhu stredného Slovenska 57

RECENZNÍ ČLÁNKY

Jana Horváthová
Fenomén Polansky 87

NERECENZOVANÁ ČÁST

Oľga Tökölyová a Zbyněk Andrš
Rómčina v rukopisoch z 19. storočia z kláštora premonštrátov v Jasove 107

Bylo nám dobře a pak přišla válka. Rozhovor s Annou Surmajovou 115

Helena Sadílková
Nad svědectvím paní Anny Surmajové 125

Štefan Tišer
Kajsi manušňi pes ňigda imar na uľola (Andre šel berš ča jekh ajso manuš šaj uľol!) Pal e Milena Hübschmannová 133

RECENZE | ANOTACE 139

Úvodem

Vážení a milí čtenáři,

dostává se Vám do rukou nové číslo časopisu Romano džaniben, v němž se nám sešlo hned několik výročí.

Jednak si v letošním roce připomínáme 70 let od konce druhé světové války a související téma romského holocaustu, jeho dozvuků, připomínání a výzkumu je přítomno hned v několika příspěvcích: v recenzním článku Jany Horváthové na knihu Paula Polanského *Tábor smrti Lety: Vyšetřování začíná...*, která zkraje letošního roku vzbudila poměrně velký ohlas, dále v rozhovoru s paní Annou Surmajovou, pamětnicí internace v zajišťovacím táboře v Dubnici nad Váhom, okrajově též ve vzpomínce Štefana Tišera (narodil se již po válce, ale zmiňuje válečné události, které postihly jeho otce a prarodiče) a nakonec ve dvou recenzích: nejprve v recenzi Petra Lhotky na knihu Julie von dem Knesebeck věnovanou odškodňování Romů za jejich válečné utrpení v poválečném Německu a pak v recenzi na sborník *Ma bisteren!* editorů Zuzy Kumanové a Arne Manna. Ten byl vydán u příležitosti deseti let trvání projektu Ma bisteren! bratislavské neziskové organizace In Minorita, zaměřeného na připomínání osudů Romů za druhé světové války na Slovensku (o projektu byl otištěn článek již v RDž 2/2013).

A na závěr, je tomu deset let od tragického a nečekaného úmrtí Mileny Hübschmannové. Toto smutné výročí si připomeneme v příspěvku výše zmíněného Štefana Tišera, plzeňského rodáka (nar. 1950), jenž měl možnost sledovat činnost Mileny Hübschmannové prakticky celý svůj dospělý život (od začátku sedmdesátých let). Příspěvek je záměrně otištěn pouze v romském jazyce, na počest naší dlouholeté šéfredaktorky, která svůj profesní život zasvětila snahám o emancipaci Romů přes jejich kulturní bohatství (především pak jazyk). V české předmluvě Lady Vikové je zahrnuto resumé tohoto příspěvku.

Tato výročí se celým číslem vinou jako tenká stužka připomínající nejen tok času, ale i momenty z historie Romů, na které je nutné pamatovat a opakovaně je připomínat.

Hlavními pilíři celého čísla jsou však tři rozsáhlé recenzované články reflektující současnost. Všechny je možné zařadit do kategorie romistických sociálně antropologických statí a všechny jsou založeny na terénním výzkumu uvnitř vybrané romské komunity. Jako první je to sociálně antropologická studie Kristíny Jamrichové, která na příkladu pravděpodobně kalderašských Romů (známých pod jménem Kikalesti) žijících v Mexiku v městské aglomeraci Guadalajara hledá především odpověď na otázku, jak se projevuje romství členů této skupiny v jejich životě. Druhý příspěvek je dovedně rozpracovaná bakalářská práce Jana Orta, jenž na příkladu jednoho romského konvertity žijícího v romské komunitě na východním Slovensku

sleduje, jaké aspekty působí na konvertitu, aby v konverzi setrval. Zatímco první dva příspěvky mají společný zájem – otázku identity –, třetí studie, jejímž autorem je Andrej Belák, je z oblasti medicínské antropologie, resp. z oblasti biomedicíny. Autor, který dlouhodobě zkoumal vztah ke zdraví obyvatel romské segregované osady z jižního Slovenska, ve svém příspěvku shrnuje výsledky vlastního terénního výzkumu zaměřeného na každodenní praxi místních Romů spojenou s péčí o zdraví a na jejich uvažování o tomto tématu.

Závěr recenzované části tvoří již zmíněná recenze Jany Horváthové na knihu amerického aktivisty Paula Polanského, věnovanou tzv. cikánskému táboru v Letech u Písku. I když je autorka k práci Polanského kritická a zpochybňuje jeho odbornou erudici, přiznává, že Polansky svými aktivitami pomohl upozornit na záměrně opomíjený holocaust Romů na území protektorátu a (snad i vědomým fabulováním) se mu podařilo vzbudit zájem politiků i veřejnosti o toto téma.

Posledně jmenovaný článek svou orientací na historii předznamenává i charakter článků následujících. Již první příspěvek nás zavede do doby nejstaršího bádání o romském jazyce: Olga Tökölyová a Zbyněk Andrš nám představí staré rukopisy romštiny, které byly nalezeny v klášteře premonstrátů v Jasově na východním Slovensku. Jejich autory jsou Václav Kohout a Jakab Korintschnyak a pocházejí z let 1821 a 1806.

Dalším příspěvkem je komentovaný rozhovor s paní Annou Surmajovou (nar. 1932 v Dlhém nad Cirochou) nazvaný „Bylo nám dobře a pak přišla válka". Podstatná část rozhovoru je soustředěna na válečné vzpomínky této pamětnice, na útrapy spojené s uvězněním v tzv. „zaisťovacím" táboře v Dubnici nad Váhom, na následné osvobození a strastiplnou cestu zpět, do domova, kde zatím její rodina přišla o většinu svého majetku.

Také Štefan Tišer na pozadí vyprávění o setkání s Milenou Hübschmannovou vzpomíná na – pro dějiny Romů – několik významných mezníků (Svaz Cikánů-Romů, Chartu 77, aktivity z konce osmdesátých let, které pomohly formovat romskou reprezentaci, jež se sešla v roce 1989 při založení první politické strany ROI atd.). Jeho příspěvek je soustředěn především na dobu od sedmdesátých let 20. století po náhlou smrt Mileny Hübschmannové v roce 2005. Nese název *„Kajsi manušňi pes ňigda imar na uľola. Andre šel berš ča jekh ajso manuš šaj uľol!"* (česky „Taková žena se už nikdy nenarodí. Takový člověk se může narodit jen jednou za sto let!").

V recenzích a anotacích se tentokrát setkáte se čtyřmi tituly. Kromě dvou již jmenovaných připomínajících válečné utrpení (resp. odškodňování) Romů je jeden recenzovaný titul z oblasti romské hudby (kniha editovaná Erikou Godlovou nazvaná *Rómska hudba na Slovensku*) a jeden lingvistický (přehled gramatiky kalderaštiny *Kalderaš Romani,* sestavený na základě jazykového materiálu pocházejícího z Vídně, rakouských lingvistů Astrid Sabaini, Mozese Heinschinka a Dietera Halwachse).

Přejeme příjemné počtení
Vaše redakce

Recenzovaná část

| Kristína Jamrichová[1]

Variácie identifikácií v rómskej komunite z mexickej Guadalajary

Abstract:

The variations of identification
in a Romani community in Guadalajara, Mexico

The article illustrates the life of a Romani community settled in Guadalajara, Mexico in order to approach the nature of its collective identity. The aim of the ethnographic research that preceded this article was to capture the most significant ways of representing of themselves just as the representing of the foreign (ethnic) groups/identities of these particular Roms in their specific context. This variation of "being a Rom" is not primarily studied through the "classic" Romani categories such as marriage practices, gender or kinship. I would rather present the meanings of the interaction with the majority and the specific Romani manipulation with the influences of the Mexican environment just as the deviations from the traditional norms. Through the examples of their everydayness I tried to demonstrate that the cultural differences are not only external differences, they are subconscious cultural elements that make up the essential images about the world and organize the structure of the community together with its natural transformational processes.

Key words:

Roms, Mexico, ethnographic research, identification, Romani identity, human agency, imagined representations, everydayness.

1 Autorka je doktorandkou na Ústave európskej etnológie FF MU v Brne. E-mail: k.jamrichova@mail.muni.cz

Úvod

Článok sa zaoberá lokálnou rómskou komunitou[2] usadenou v kolónii[3] Miramar v meste Zapopan, súčasti mestskej aglomerácie Guadalajara[4] v štáte Jalisco. Ide o skupinu rómskeho subetnika[5] pochádzajúceho z Balkánu, s veľkou pravdepodobnosťou z Grécka. Demonštruje to názov rodinného zväzu *Kikalesti*, ktorý spolu s hypotézou, že ide o kalderašských Rómov analyzujem v kapitole 1. Rómovia v Mexiku.

Etnografický výskum[6], ktorý tomuto textu predchádzal, si primárne predsavzal zistiť, či títo Rómovia projektujú svoj život prostredníctvom tzv. rómstva, t. j. svojráznej rómskej identifikácie, študovanej v mnohých rómskych spoločenstvách (Silverman 1988; Ficowski 1985; Mirga 2008; Fabianová 2005; Bačová 1992; Szuhay 2009 a iní). Mojou otázkou bolo, aké sú prejavy ich rómstva. Text je potom náhľadom na niektoré prvky tejto variácie „kultúry mexických Rómov"[7] vybraných s prihliadnutím k mexickému kontextu. Nechce a nemôže byť výpočtom všetkých jej znakov[8]. Cieľom nebolo objavenie „esencie" identity, ale zistenie, ako je svojimi aktérmi konceptualizovaná v duchu textov Eriksena, podľa ktorého je implicitne nesprávne pristupovať k štúdiu identít jednostranným úsilím o ich definíciu (Eriksen 2007: 95). Aj podľa Kanovského, ktorý ako kognitívny antropológ považuje za správnu jedine otázku: akým spôsobom si ľudia niečo (napr. etnickú skupinu) reprezentujú namiesto pýtania sa či etnické skupiny/identity skutočne existujú (Kanovský 2004: 14).

2 Termín „komunita" chápem vo význame „živého organizmu", aký mu prisudzoval Tönnies (1963). Sartoriho komunita chápaná ako *identity maker* a nielen ako jednajúci útvar nemusí byť nutne malá (Sartori 2011:32). V tomto zmysle komunitou v texte odkazujem na skúmanú skupinu mexických Rómov, no nie je nesprávne hovoriť o „rómskej komunite" i vo význame (svetovej) rómskej populácie. Keď píšem o skúmanej skupine, špecifikujem to príslušnými atribútmi s ohľadom na konotáciu priestorového určenia vo výraze „komunita", ktoré vzhľadom k rodovému deleniu na vitsy možno u Rómov ťažko uchopiť.

3 „Kolónia" *(colonia)* je názov pre mestskú časť sformovanú zoskupením domov podobného typu, nie je reprezentovaná žiadnou autoritou a obyčajne má svoje PSČ. Často sa tento termín užíva aj pre iné typy urbanizácií. Nie sú to však typické „štvrte", i keď napr. DRAE (Slovník kráľovskej španielskej akadémie) vysvetľuje termín ako „štvrť".

4 Celá aglomerácia nazvaná *Zona metropolitana de Guadalajara* má (vrátane siedmich mestských obvodov) 4 434 878 obyvateľov a je druhou najväčšou v Mexiku čo do počtu obyvateľov.

5 Rómov nemožno považovať za homogénne etnikum. Hübschmannová (1998) hovorí o subetnických, profesných, lokálnych a iných skupinách. Podstata jednotlivých skupín je rôzna, jedny si viac uvedomujú svoju odlišnosť od druhých, iné menej, jedny sú väčšmi vnútorne rozdelené, niektoré menej a u iných vnútorné členenie zaniklo (Marušiaková 1988: 59).

6 Výskum prebiehal od augusta do decembra 2013 s podporou FFMU v Brne a CUCSH *(Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades)* patriaceho pod *Universidad de Guadalajara.*

7 Samotní informátori totiž uviedli existenciu množstva ďalších vits a subetník usadených či kočujúcich po Mexiku.

8 Potenciálne „vymenovanie" všetkých znakov nejakej etnicity by sa vlastne približovalo k potvrdeniu existencie objektívnych znakov etnicity ako takej, ktoré v zásade negujem. Napokon, ide vždy „len" o subjektívne reprezentácie týchto znakov, či už individuálne alebo zdieľané.

V predkladanej štúdii som si chcela zodpovedať najmä dve otázky: ako Rómovia z danej komunity nahliadajú na svoju identitu a identitu „cudzích skupín"; druhá otázka sa týkala väzieb medzi kultúrnymi výpožičkami a tradovanými vzorcami, ktoré nepretržite podliehajú rozmanitým vplyvom. Išlo mi o zachytenie priestoru siahajúceho „od nadindividuálnych inštitúcií presahujúcich životy aktérov ku konkrétnemu habitu formujúcemu sa v priebehu individuálneho života" (Keller 2012: 9). V mojom záujme nebolo vymenovať „klasické" rómske kategórie identifikácie (sobášne vzorce, príbuzenstvo, gender atď.), ale na príkladoch z každodenného života poukázať na tradované, no meniace sa hodnoty, na spolužitie Rómov s *gažami,* na podvedomé zložky kultúry kontinuálne vytvárajúce a spochybňujúce určité formy identity.

Päťmesačný výskum som uchopila ako syntézu niekoľkých výskumných praktík kvalitatívnej metodiky: pološtruktúrovaného a neformálneho rozhovoru, neštandartizovaného a pološtandartizovaného zúčastneného pozorovania, autobiografického naratívu, krátkych interview, štúdia dokumentov a vizuálneho materiálu (vlastné fotografie a videá, fotografie zo súkromného archívu informátorov).

Spočiatku som hľadala kritérium pre vymedzenie (etnografickej) skupiny, ktorú budem skúmať. Chcela som stanoviť vzorku ľudí v rámci lokálnej miestnej society. Ibaže *vitsa* (viď ďalej podkapitolu Vitsa) nie je ekvivalentom teritoriálne identifikovanej komunity a členské rodiny patriace do rovnakej *vitsi* môžu žiť v rôznych mestách. A preto, viac než zahrnúť do výskumu čo najväčšie množstvo osôb identifikujúcich sa s *vitsou Kikalesti,* sa napokon ukázalo smerodajné pochopiť vzťahy medzi rodinami tvoriacimi lokálne spoločenstvo a zachytiť rodinnú a medzirodinnú spriaznenosť, ktorá sa značnou mierou podieľa na formovaní kolektívnej identity.

Už v prvý týždeň výskumu sa mi podarilo pri prechádzaní vytipovaných lokalít nadviazať kontakt s rodinou mojej neskoršej najdôležitejšej informátorky Any. Ana ma potom poslala za svojimi príbuznými žijúcimi v susednej kolónii. Návštevy v Aninom dome spočiatku prebiehali pod zámienkou môjho záujmu o veštenie a očistné praktiky, no čoskoro som výskumné ciele nemusela nijako zaobaľovať. Anina rodina ma prívetivo prijala a zžila sa so statusom objektu môjho výskumu. Komunikačným jazykom bola španielčina,[9] pre informátorov bežná v komunikácii s Nerómami. Medzi sebou sa i v mojej prítomnosti zväčša zhovárali rómsky, no vzápätí mi s ochotou prekladali do španielčiny. Najdôležitejší informátori boli stredného veku a príslušníci mladej generácie (15–35 rokov). Mala som však relatívne dosť príležitostí nadviazať rozhovor aj s deťmi a seniormi. Do ich domovov som dochádzala niekoľkokrát za týždeň autobusom z centra mesta, kde som bývala.

9 Používala som mexickú španielčinu, resp. som sa v rozhovoroch usilovala vyhýbať kastílskym výrazom. Španielčina rómskych informátorov je špecifická, jednak lexikou a syntaxom, jednak prízvukom – pre mexickú rómčinu viď Adamou 2013.

Teoreticky sa práca odrazila od Barthovho a Eriksenovho kultúrneho relativizmu s nemenej dôležitým doplnením zo strany kognitívnej antropológie: Každá jedna etnická skupina (a teda aj rôzne rómske subetniká) na svete môže svoju etnicitu nazerať v celkom odlišných rámcoch (Barth 1976: 14) a „hocičo môže byť znakom etnicity, pokiaľ je to poskytnuté lokálnym sociokultúrnym prostredím a spracované univerzálnym kognitívnym mechanizmom na esencializovanie ľudských skupín" (Kanovský 2004: 17). Zároveň štúdia reflektuje konfrontáciu dvoch paradigiem súčasného romistického diskurzu (Karner 2007; Matras 2004).

Historicky (separatizujúco) orientovaný prúd sa odvoláva na podobnosti medzi globálne rozptýlenými skupinami Rómov. Oproti nemu stojaca štrukturalistická paradigma (Belton 2013) vychádza zo zásadných rozdielov medzi skupinami a nepripúšťa existenciu žiadnej zastrešujúcej obecnej rómskej komunity. Veľa pravdy i skreslenosti je v oboch prístupoch, netreba prehliadať faktické rozdiely medzi rómskymi skupinami, rozlične sa adaptujúcimi na rozličné prostredia, no ani podceňovať zdieľané vzorce a spoločné tradované hodnoty, v značnej miere formujúce rómsku sebaidentifikáciu.[10] Tradičná separovanosť od Nerómov je nediskutovateľná, avšak predstava štrukturálne homogénnej *Gypsy* komunity sa podľa Beltona v realite každodennosti ukazuje ako krehká, skupiny sú vnútorne rôznorodé a v praxi tvoria identity v rámci identít. Zavčasu sa ukázalo, že aj popisovanú komunitu treba síce chápať ako súčasť „svetovej rómskej populácie", oni sami hovoria: „Rómov je nás veľa po celom svete", no zároveň je absolútne zásadné ju uchopiť ako jedinečnú skupinu mexických Rómov v obklopení inej (majoritnej) skupiny. Podľa Beltona je kategória *Gypsy* internalizovaná – neraz samotnými *Gypsies* – vždy v sociálnej interakcii a za pomoci vysvetľujúcich významotvorných etnických narácií (Karner 2007: 50). To iste treba zohľadniť pri vágnych výpovediach informátorov typu: „My sme *gitanos*[11] a prišli sme na lodiach z Európy, keď bola vojna". Na druhej strane faktom zostáva, že rovnako ako žijú z predaja ojazdených áut moji informátori, žijú z neho napr. aj Rómovia v iných latinskoamerických mestách[12]. Alebo napr. skupiny Bojašov sú si blízke s Rómami tak v USA ako i v Mexiku a pravdepodobne i v ďalších krajinách; i jedna z informátoriek zo skúmanej skupiny pochádzala

10 Eriksen (2007: 27) píše, že obecne si ľudia nárokujú na svoju kultúrnu osobitosť väčšinou pokiaľ tým niečo získajú. V prípade skúmanej komunity sa tieto kognitívne dispozície uplatňujú skôr lokálne – napr. v niektorých lokalitách majú Rómovia ako predajcovia áut už vybudované renomé, etnicita tu môže fungovať ako akýsi facilitátor medzikultúrnej komunikácie alebo ju, naopak, môže komplikovať. Podobne bola v minulosti „odlišná" etnicita kočujúcich Rómov v chápaní domáceho obyvateľstva a priori spájaná s pojazdným kinom, čo sa podieľalo na vytváraní spoločenských výhod (či nevýhod) pre Rómov.

11 Výrazy *gitano* a *rom,* označujúce pôvod (v španielčine *gentilicio*), uvádzané v pôvodnom španielskom prepise, začínajú, podľa úzu španielskej ortografie, malým písmenom (viď heslo „*gentilicio*" v panhispanickom slovníku RAE dostupnom online: http://www.rae.es/diccionario-panhispanico-de-dudas/terminos-linguisticos). Preklady výrazov označujúcich príslušníkov národov a etnických skupín uvádzam, rešpektujúc pravidlá slovenskej ortografie, s veľkým začiatočným písmenom, teda Róm, Cigán, Argentínčan atď.

12 Potvrdzujú to internetové stránky, ktoré píšu o predaji áut Rómami napr. http://edant.clarin.com/diario/2005/07/24/sociedad/s-1019894.htm, cit. 10. 3. 2015, alebo o podvodoch rómskych klanov predávajúcich autá na falošné papiere, napr. http://www.eldiariodetandil.com/temas/sociedad/, cit. 10. 3. 2015.

z bojašskej rodiny.[13] Judith Okely (1983: 30)[14] označila na príklade britských *Travellers* spoločný rys pre všetky skupiny ako tzv. „etnickú ideológiu", t. j. vyzdvihovanie významu niektorých vlastností (osobité zamestnanie, kočovníctvo, dvojdielnosť *Gypsy-self a non-Gypsy*) pričom za rovnako dôležité považujem manipulovanie s týmito vlastnosťami zo strany aktérov, ako aj zo strany nečlenov skupiny v procese stigmatizácie na základe etnizujúcich predstáv.

1. Rómovia v Mexiku

1.1 Kto sú a odkiaľ prišli?

Rómovia prichádzali na americký kontinent už od koloniálnych dôb, najskôr pravdepodobne ako vyhostení väzni a nepohodlné osoby (Goméz Alfaro 2009: 396), potom ako dobrovoľní emigranti hľadajúci lepšie životné podmienky (Salo 2008: 210).[15] Dnešnú skladbu americkej rómskej populácie určili masové migračné vlny z Európy do Nového Sveta z prelomu storočí a prvých dekád 20. storočia (Salo 2008: 210; Fraser 1998: 190). Rómovia sem prichádzali v malých rodinných skupinách najmä zo strednej, južnej a východnej Európy (Rakúsko-Uhorsko, Srbsko, Rusko, Grécko).

Aj pôvod jednotlivých rómskych skupín žijúcich dnes v Mexiku možno na základe názvov *vits* a hŕstky existujúcej literatúry (Lumholtz 1981; Pickett 1958; Bernal: 2003; Ripka 2008) odhadnúť najmä na Srbsko, Bosnu a Hercegovinu, Rumunsko, Grécko a Rusko. Potvrdením týchto indícií je najmä dialektologická štúdia variácie rómčiny z mexickej Oaxacy od Evangelie Adamou, ktorá jednoznačne ukazuje na korene v transylvánskom dialekte (Adamou 2013: 1077).

Nórsky bádateľ Carl Lumholtz píše o stretnutí s *Gypsies* vo svojom cestopisno-etnografickom diele *Nepoznané Mexiko* už v roku 1902. V záznamoch Generálneho národného archívu[16] (Ripka 2008: 33) sú prvými zmienenými *gitanos* grécka rodina Afanasi, ktorá prišla loďou do Veracruzu v roku 1926. Rovnaký rok uvádza aj Encyklopédia Mexika ako dátum príchodu *gitanos* z rodu Kwiek (Álvarez Rogelio 2005: 1710), čo tiež smeruje k Balkánu, keďže dynastii Kwiek sa prisudzuje kalderašský pôvod a emigrácia z rumunských kniežatstiev (Bunescu 2014: 121). Balkánsky (grécky) pôvod indikuje aj širší názov *Grekurja* uvádzaný Pickettom

13 V Mexiku dodnes kočovná, rumunsky hovoriaca skupina. Informátorkini príbuzní zvyknú prichádzať v čase sviatkov na návštevu. Zmiešané manželstvá Bojašov s Kalderašmi uvádzajú aj iní autori (Cohn 2009: 27; Bernal 2003: 16).

14 Citované podľa Karner 2007: 51.

15 Gómez Alfaro (2009: 396) predpokladá, že celkom prvými rómskymi cestújicimi z Európy, ktorí vkročili na územie Nového Sveta, boli istí „Antón Macías, Catalina a María z Egypta". Na palubu kastílskej karavely v Sanlúcar de Barrameda nastúpili 4. februára 1498. Stopa týchto štyroch sa stráca na ostrove Hispaniola (Haiti).

16 Generálny národný archív *(Archivo general de la nación)* sídli v hlavnom meste Mexiku (http://www.agn.gob.mx).

aj Bernalom (Pickett 1958; Bernal 2003); Marushiaková-Popov sa o etnonyme *Grekurja* zmieňujú tiež v súvislosti s Latinskou Amerikou: Rómovia z Latinskej Ameriky často klasifikujú samých seba ako Rusurija či Grekurja a až potom pridajú na upresnenie názov vo svete známejší – Kalderare – tzn. kotlári (výrobcovia kotlov) (Marushiaková-Popov 2013: 72). Rovnako Yaron Matras a kol. sa zmieňujú o dialekte Grekuri ako vlašskom dialekte zdokumentovanom v Argentíne[17] (Matras-Bakker-Kyuchukov 1997: 25). Takisto viacerí z mojich informátorov uviedli výrobu medeného riadu ako tradičnú pracovnú aktivitu ich spoločenstva v minulosti. Že sa jedná o valašských Rómov z Balkánu potvrdzuje aj príbuznosť ich kultúry s kultúrou skupín v našom prostredí označovaných ako olašskí[18] Rómovia (porov. Horváthová 1964; Hübschmannová 1998; Mann 1992; Stojka-Pivoň 2003). Ide najmä o „cenu za nevestu", koncept čistoty/nečistoty, *kris romaňi* (viď ďalej, pozn. s. 37), udržiavanie rómčiny, striktnú genderovú deľbu rolí, endogamiu a iné znaky pozorované v oboch prostrediach.[19]

Počas porfiriátu[20] až približne do roku 1926 mexická legislatíva prisťahovalectvu priala. Rastúca imigrácia do Mexika nebola však priamo dôsledkom priaznivých politík, jej dôvodom bol najmä spoplatnený systém imigrácie do USA v rokoch 1921–24. Mexiko sa stalo akousi medzistanicou pri presunoch do Štátov (Varga Szente 2003: 131). K obmedzeniam v imigračnej legislatíve dochádza v Mexiku od druhej polovice dvadsiatych rokov 20. storočia v ovzduší stupňujúcej sa ekonomickej krízy, nacionalizmu, xenofóbie. Vtedy prichádzajú do platnosti aj konkrétne reštrikcie voči rómskym prisťahovalcom: v máji 1931 majú *gitanos* zákaz vstupu do krajiny (Navarro Gonzáles 1994: 36), v októbri 1933, okrem zákazov pre viaceré „iné rasy", zákaz pre *gitanos* kvôli ich „nežiaducim zvykom a spôsobom" (*la Circular 250 del Departamento de Migración*[21], cit. podľa Varga Szente 2003: 135).

Rozmanitosť rómskych subetník (Kalderaši, Čurari, Lovári, rumunsky hovoriaci Bojaši[22]) žijúcich dnes v Mexiku (Bernal 2003: 3) nemení nič na tom, že

17 Na inom mieste je termín uvádzaný v súvislosti s istým gramatickým javom, ktorý bol v zmieňovanom argentínskom variante rómčiny zdokumentovaný Jorgem Bernalom (Matras-Bakker-Kyuchukov 1997: 25).

18 V našom prostredí sa výrazom „olašskí" označujú najmä lovárske skupiny, ktoré sa usadili na južnom a juhozápadnom Slovensku v 19. storočí.

19 Udržiavanie týchto zvykov je u valašských (olašských) Rómov najintenzívnejšie, no nemožno tvrdiť, že by u slovenských alebo maďarských Rómov neexistovali.

20 Historické obdobie medzi rokmi 1876 a 1911, počas ktorého bola politická moc v rukách Porfiria Díaza. Bol to diktátorský režim, no zároveň znamenal pre Mexiko význačný hospodársky rozmach. Rebélie proti nemu sa zrodili z priveľkého rozdielu medzi mocnou oligarchiou a takmer trinástimi miliónmi obyvateľstva pripútaného k pôde. Vládne roztržky a kríza v roku 1907 viedli k počiatku mexickej revolúcie.

21 Voľný preklad: „Nariadenie č. 250 Migračného úradu", vydané 17. 10. 1933, bolo 27. 4. 1934 doplnené o dodatky „nakoľko neustávala neželaná imigrácia Poliakov, Sýrijčanov, Libanóncov a iných cudzincov zmieňovaných v Nariadení č. 250..." (Gojman-Carreño-Hernández 1994: 53, dostupné na internete: http://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/?cat=897, cit. 26. 4. 2015)

ich dnešný počet zostáva stále nejasný, i keď organizácia SKOKRA[23] odhaduje, že spomedzi latinskoamerických zemí môže byť rómska populácia na území Mexika azda i najväčšia. Odhady sa pohybujú v desiatkach tisíc (Adamou 2013: 1076).

Rómovia (*rom*) sú v Mexiku nazývaní a sami seba Nerómom v španielčine predstavujú ako *gitanos* (Cigáni) alebo *húngaros* (Maďari, Uhri)[24]. Ani jedno z týchto nimi viac-menej akceptovaných exoetnonymov nemá výpovednú hodnotu o ich pôvode. Podľa Juana Haslera je označenie *húngaros* univerzálne pre rómske skupiny v celej Latinskej Amerike, „kam prišli v druhej polovici 19. storočia, po tom, čo pravdepodobne mnohé z nich prešli Severnou Amerikou" (1970: 50). Termín *húngaros*, ktorý na kontinente akiste šírili sami Rómovia z jednotlivých migračných vĺn, uvádzajú aj ďalšie zdroje (Torbágyi 2003: 139; Lumholtz 1981: 296) vrátane *Encyklopédie Mexika* (Álvarez Rogelio 2005: 1710). Jeho pôvod však treba hľadať v peninsulárnej španielčine; v 19. a na počiatku 20. storočia bol v Španielsku (inde v Európe už od 15. storočia) používaný na označenie skupín Rómov pochádzajúcich z východnej Európy. Súčasný stav používania tohto termínu v Španielsku mi nie je známy, no napr. španielsko-český slovník pražskej Academie (Dubský 1999: 955) pre heslo „*húngaro*" uvádza okrem významu „Maďar/ka" aj „Cikán/Cikánka" so skratkou „lid." („lidový výraz").[25]

Označenie *gitanos* guadalajarskí informátori akceptujú, no zvyknú špecifikovať, že sú *rom* a nie *gitanos*. S týmto termínom väčšmi spájajú práve španielskych *calé*, s ktorými sa nestotožňujú. Sami mi tiež potvrdili svoj grécky pôvod, i keď ich naratívy o pôvode i čase príchodu do Mexika som bola nútená brať s rezervou, keďže boli značne chaotické a často si protirečili. Patriarcha Adolfo však uviedol, že je z famílie *los Grecos, Kikalesti.* Na otázku či *Grecos* znamená, že pochádzajú z Grécka, odpovedal, že jeho babička a prababička boli z Grécka.

22 Kritériom prepisu názvov skupín sú ich slovenské/české ekvivalenty, i keď sa nimi správne označujú len príslušníci tohto etnika žijúci na území SR: napr. Bajaši/Bajáši/Bojáši u nás, ale v Maďarsku Bojaši/Beaši, Banjaši v Srbsku (Marušiaková a Popov 2013: 73). Pre tento text som foneticky prepísala výraz zachytený u informátorov. Prepis Bojaši sa zdá byť napokon i v odbornej literatúre najrozšírenejší (Liégeois 1988: 57-58; Jorge Bernal 2002: 15).

23 Po *Konferencii proti rasizmu a xenofóbii* z roku 2000 konanej v Quite vznikla SKOKRA – federácia združujúca rómske organizácie na americkom kontinente. Viď napr. http://www.errc.org/article/emerging-romani-voices-from-latin-america/1847, cit. 15. 11. 2014.

24 Táto skutočnosť je jednak výsledkom môjho vlastného výskumu, jednak potvrdená inými bádateľmi (Adamou 2013: 1077; Ripka 2008: 24).

25 Výraz *húngaro* bol v španielskej frazeológii pravdepodobne používaný na označovanie „národov a kultúr európskeho prostredia a západnej kultúry obecne, s ktorými sme [Španieli] v priebehu histórie udržiavali len okrajové kontakty" (Gutiérrez Rubio 2013: 156). V rómskom kontexte sa pravdepodobne sformoval na základe odlíšenia rómskych skupín z východnej Európy (resp. z krajín vtedajšieho Rakúsko-Uhorska), prichádzajúcich do Španielska až v 19. storočí od španielskych *gitanos* obývajúcich španielske územie od prelomu 14. a 15. storočia (Goméz Alfaro 2009: 48).

1.2 Živobytie

Rómski kočovníci v predindustriálnom Mexiku ľahko nachádzali uplatnenie v príležitostnej práci a boli celkom dôležitou súčasťou provinčného obchodu a drobného priemyslu. Kalderaši a Čurari sa venovali výrobe medeného riadu a cínovaniu, Lovári obchodu s koňmi. Navyše, mexické obyvateľstvo bolo relatívne prístupné aj vešteniu budúcnosti a magickým rómskym praktikám (Torbágyi 2003: 139, Pickett: 1958: 9–10).

Približne od druhej polovice minulého storočia začali mexickí Rómovia prevádzkovať biznis s pojazdným kinematografom. Doslova využili dieru na trhu, obchádzali totiž s kinom vidiecku krajinu, i malé *ranchitos,* t. j. zapadnuté, izolované lokality bez elektriny. Vyberali pár pesos za vstupenku a miestnymi dedinčanmi boli prívetivo vítaní.[26] Veľký počet izolovaných lokalít po celom Mexiku bol zárukou úspechu pojazdného kina:

> „Každá rodina mala svoj kamión a išla si po svojom, potom sme sa stretávali. Filmy sa požičiavali, plátno sa dávalo šiť a akumulátory sa kupovali. Prešli sme s kinom celú republiku, od Acapulca cez Monterrey, Veracruz, Tabasco, Chetomal, no celé Mexiko, chodili sme krížom-krážom".[27]

Či už v Európe alebo mimo nej, Rómovia boli, zdá sa, vždy lepšie prijímaní lokálnym obyvateľstvom, keď bol reálny dopyt po ich profesijnom zameraní (Cvorovic 2006: 129). Dnes je primárnou pracovnou aktivitou skúmanej rómskej komunity kúpa a predaj ojazdených áut. Táto činnosť sa naskytla po výmene kočovného života za usadenie vo veľkých mestách a nahradila predošlé zmieňované formy živobytia. Sedentarizácia mexických Rómov bola dobrovoľná, súvisela so zmenou socioprofesijných podmienok – zavedením elektriny do odľahlých dedín, príchodom satelitu, videa, VHS kaziet Rómovia prišli o biznis, ktorý im umožňoval kočovať po celej republike. Využili lacné ceny pozemkov v okrajových častiach rozrastajúcich sa aglomerácií, väčšina si postavila domy a usadila sa.

Obchodovanie s autami[28] spočíva v obchádzaní mestských štvrtí za účelom kúpy a následnom predaji auta za čo najvyššiu cenu. Rómovia zvyknú byť i zruční automechanici, niektorí sporadicky vypomáhajú v autodielňach a pneuservisoch. Nemajú teda problém na odkúpenom aute sami zaistiť servis. Dospievajúci chlapci sprevádzajú svojho otca pri obchôdzkach. Zaúčajú sa remeslu, všímajú si autá zaparkované pred domami, potenciálne určené na predaj, učia sa odhadovať cenu vozidla atď. Rómovia obchodujú buď sami za seba, vo dvojici alebo v skupinkách. Často sa bratia alebo bratranci medzi sebou dohodnú na spolupráci a rozdelia si potom sumu

26 Podľa Picketta sa tejto aktivite venovali najmä kočovní, vidiecki Rómovia, pôvodom z Grécka, nazývaní aj *„cineros"* („tí od kina"). No aj mestskí, hlavne ruskí Rómovia, ktorých živila najmä výroba medených nádob a zvykli vlastniť nehnuteľnosť, občas vytiahli svoje kamióny a vyrazili do hornatých krajov s kinematografom. Zavše rodiny praktizovali oba biznisy súčasne. Vidiecki sa zasa sporadicky angažovali aj ako kováči (Pickett 1958: 10-11).

27 Ana Pereida Sánchez, 5. 11. 2013, Zapopan, Mexiko.

28 Medzi Mexičanmi sa nedôveryhodným obchodníkom s autami na voľnej nohe hanlivo hovorí *coyotes.*

za kúpu i zisk z predaja. Muža môže na obchôdzkach sprevádzať i manželka alebo sestra. Odkúpené auto sa muž usiluje čo najrýchlejšie predať, buď na trhu s autami (*tianguis de carros*) alebo v rámci svojej klientskej siete známostí. Trh s autami sa koná každú nedeľu v skorých ranných hodinách a Rómovia sa naň vyberajú skupinovo. Ak bol predajný deň úspešný, neraz pretiahnu oslavu popíjaním až do neskorých hodín. Profesii sa rómski muži venujú do vysokého veku, sú v tomto *fachu* známi, ich „odlišná" etnicita im v obchodovaní podľa ich slov prekážky nespôsobuje.

Ženská práca bola tradične založená na veštení z ruky. Rómky ho dodnes praktizujú a dievčatá sa mu priúčajú od detstva. Ženy však za veštením vychádzajú z domu čím ďalej tým zriedkavejšie. Niektoré majú dlhoročné klientky, ktoré ich navštevujú doma, ale v zásade je čítanie z ruky vytrácajúcou sa aktivitou. Ženy sa príležitostne venujú podomovému predaju rôznych tovarov, najmä oblečenia, obuvi. Rómovia sa za roky usadeného života zapísali do mysle majority podľa pracovných aktivít, stereotypná predstava Guadalajarčana pri slove *gitana, húngara* je „žena v dlhej farebnej sukni, ktorá sa núka, že ti vyveští z ruky".

1.3 Vitsa

Mexickí Rómovia vytvárajú známe široké rodinné zväzy (Liégeois 1995: 57), rómsky *vitsa,* odvodzujúce svoj pôvod od predstavy či už skutočného alebo fiktívneho spoločného predka (Pickett 1958: 7)[29]. Informátori na otázku „čo je *vitsa*?" uvádzali: „*Vits* je veľmi veľa – *los Brandis, los Márquez, los Méndez, los Montes* – tí sú z Leónu, Guanajuata, je to veľmi veľká *vitsa los Montes*, *los Chalapanos, los Hungarezos, los Chorachá* – sú z iných národov, niekedy z tých iných *vits* prídu, keď je nejaká veľká svadba, prídu aj z iných miest".[30] Neraz použili, referujúc o svojej *vitse,* výraz *la misma sangre*, t. j. „rovnaká krv". Mali teda na mysli spoločné korene.

Členom *vitsi* sa jedinec stáva narodením alebo sobášom (Lauwagieová 2008: 319), čo platí aj v skúmanej komunite. Informátori *vitsou* jednak odkazujú na skupinu príbuzných nesúcich priezvisko *Marín*[31], jednak na Rómov združených pod

29 Pickett uvádza príklady endonymov-nacionymov z Mexico City „*Rúsuya*" a „*Grékuya*" (porov. Liégeois 1995: 60). *Vitsu,* zdá sa, Pickett nazýva jednoducho „*smaller groups*" (napr. „*Laidakéste*" a „*Zingeléste*"). Zmieňuje sa potom o „ďalších" skupinách vyskytujúcich sa v Mexiku: „*Xoraxá* (Arabi či moslimovia)", „*Kálderaš*" alebo „*róm peruóske*" (Rómovia z Peru).

30 Ana Pereida Sánchez, 22. 10. 2013, Las Cordilleras, Zapopan, Mexiko.

31 Opýtaní informátori uvádzali dve krstné mená i dve priezviská – rómske a mexické (to, ktoré majú zapísané v občianskom preukaze) napr. Marín Brandis (Marín po otcovi a Brandis po matke). Adaptovali sa na používanie otcovho i matkinho rodného priezviska zaužívaného v hispánskom svete (napr. Ignacio Flores Orozco). Mohlo by to navádzať k tézam o kognatickej descendencii, no otcove priezvisko je považované, tak ako u Hispáncov, za prvoradé. Rómske priezvisko je, podľa môjho chápania, identické s názvom *vitsi,* v prípade opýtaných informátorov – *Kikalesti.* Krstné mená majú tiež dve verzie: napr. rómske *Armeanka* - mexické *Juana* alebo *Sicla/Siclali;* iné nemenia tvar naprieč jazykmi, napr. *Lucrecia, Bibiana, Ana, Leticia, Adolfo, Emilio, Mirinda, Almendra.* Oficiálne zapísaná je mexická verzia. Niektorých zvyknú volať prezývkami – napr. *El Tigre, El Yur*a a iné. Pre tému dvoch rómskych mien a prezývok u nás viď: Hübschmannová 1998.

klanovým menom *Kikalesti.*[32] Rozdiel medzi *los Kikalesti* a *los Marín* pravdepodobne spočinie v skutočnosti, že do *vitsi los Kikalesti* sa už počítajú aj privydaté manželky z iných *vits* vzhľadom k tomu, že manželky neprijímajú po vydaji občianske priezvisko manžela, ale prijímajú jeho *vitsu.* Napr. informátorka Ana, pôvodom z *vitsi los Brandis* a priezviskom Pereida Sánchez sa po vydaji za Juana z *vitsi Kikalesti* stala jej súčasťou, jej rodné priezvisko jej však ostalo. Takže karty v otázke príslušnosti k *vitsi* miešajú afinné väzby.

Za vedúce autority *vitsi Kikalesti* sú považovaní niekoľkí starší muži. V očiach ostatných sú nositeľmi múdrosti a rozvahy, zastávajú funkciu sudcov pri zasadaní *kris* (rómsky súd – viď ďalej) a riešia problémy spoločenstva. Nazývajú sa patriarchovia (*patriarca*)[33]. Každý zastupuje svoju vlastnú širšiu rodinu (skupiny rodín) v rámci tamojších členov *vitsi Kikalesti*. Adolfo, jeden z patriarchov, hovorí:

> „Je viacero zástupcov, seňor Luis Marín zastupuje stopäťdesiat rodín, seňor Miguel sedemdesiat rodín, ja zastupujem dvestopäťdesiat. Pozri, ja napríklad zastupujem veľa ľudí, pretože mám veľa synovcov, vnúčat, veľkú rodinu, druhý zas zastupuje svoje vnúčatá, ale ja ich všetkých riadim, Luisa, Miguela, seňora El Tigre, takto to máme rozdelené".[34]

2. „My"

Skúmaná komunita guadalajarských Rómov[35] je usadená už vyše dvadsať rokov na predmestí Guadalajary, najmä v kolóniách Miramar, los Paseos del Sol a el Colli Urbano. Väčšina z nich sú príslušníci *vitsi Kikalesti* a navzájom sa identifikujú ako Rómovia (*rom*). Celistvosť komunity je garantovaná vysokou mierou zachovávania tradičných hodnôt.

„Sme (existujeme) prostredníctvom funkcie našich praktík a významu, ktorý tieto nadobudnú" (Aguado-Portal 1991: 31–41). Praktiky označované za špecificky rómske sú obsahom kultúrnych vzorcov definujúcich správanie *insiderov,*

32 Pickett napr. mieša jednotlivé skupinové úrovne, pravdepodobne mu však informátori sami takto menovali „kategórie" sebaidentifikácie. Salo a Salová prišli v Kanade k podobnému zisteniu – nikdy sa celkom presne nevie, aký typ zoskupenia majú Rómovia na mysli pod termínom *vitsa. Vitsa* je podľa nich skôr princípom pôvodu než členstva, Rómovia ju často prekladajú ako „pokolenie". Odkazuje jednak k exogamnému minimálnemu rodu ako i k ne-exogamným širším zoskupeniam až po klan (Salo –Salová 2009: 35–46). Prefix *-esti* je známy aj z nášho prostredia, napr. *Jivošti* (Marušiaková 1988:59).

33 Rómovia zo skúmanej komunity termínom *patriarca* (hlava rodinného zoskupenia) označujú vedúcich predstaviteľov *vitsi,* alebo menších rodinných zoskupení v rámci nej. Nie je to však výsostná pozícia lídra, status významných autorít majú viacerí starší členovia, skôr v zmysle akejsi „rady starších" než jednotlivo.

34 Adolfo Marín, 5. 11. 2013, Mariano Otero, Zapopan, Mexiko.

35 Jedná sa o mnou skúmané spoločenstvo usadených Rómov. Netvrdím, že sú jedinou rómskou komunitou žijúcou v meste, okrem kočovných subetník, ktoré sa tam objavujú, žijú v meste podľa slov informátorov aj „Rómovia z iných národov", o ktorých neviem, či tvoria uzavreté rodinné zväzy alebo žijú samostatne po rodinách.

no súčasne i jedným z východísk pre oddelenie rómskeho sveta od *gažovského*. V komunite zohrávajú významnú úlohu hlavne praktiky súvisiace s prechodom zo stavu slobodného do stavu manželského. Na problematiku sobášnych praktík a obecne manželstva tento text kapacitne nestačí, v zásade som však pozorovala zvyklosti popísané u iných rómskych skupín. Zaznamenala som vysoký stupeň endogamie a inbreedingu[36], exogamné sobáše rómskych chlapcov s Mexičankami sú sporadickejšie, ale dochádza k nim.

Podľa Jeleny Cvorovic, ktorá túto skutočnosť ukazuje na príklade srbských Mačvajov, sa endogamia ako mechanizmus garancie pretrvania komunity navzájom podmieňuje s povedomím o spoločnom pôvode. Cvorovic tvrdí, že ak sa rómska skupina stane endogamnou na lokálnej úrovni, nadobudne vzhľad kmeňovej komunity, členstvo v ktorej je podmienené práve spoločným pôvodom (Cvorovic 2006: 129). Myslím, že Cvorovic vystihla povahu odvodzovania skupinovej súdržnosti, resp. vedomí o nej, z predstavy o spoločnom predkovi, hoci aj fiktívnom, ktorou si rómske skupiny vlastnou logikou „vysvetľujú" svoju endogamiu v zmysle dodržania vernosti svojmu predchodcovi, „pradedovi", otcovskej línii. Berger a Luckmann (1999: 39) považujú vzťahy k svojím neznámym predchodcom vytvárané pomocou „vysoko anonymných typizácií" ako jeden z typov vzťahu (vedľa vzťahov k neznámym a blízkym súčasníkom a zosnulým blízkym), ktoré formujú kolektívnu pamäť a najmä ovplyvňujú realitu každodenného života (Berger-Luckmann 1999: 39). Potvrdzuje to aj môj výskum, informátori napr. nevedeli vysvetliť, prečo si rómske dievča nemôže vziať Mexičana, vždy len tvrdili, že konajú „podľa svojich pradedov". Tak ako najmladšia generácia prejavuje rešpekt voči svojim rodičom a starým rodičom, tí najstarší si neprestávajú ctiť vôlu a hodnoty svojich nežijúcich predkov. Ide tu o bourdieuovskú dispozíciu, ktorá podľa jej autora zahŕňa cit pre hru, t. j. hráč, ktorý si do hĺbky osvojil určité pravidlá hry, robí čo je treba, vtedy, kedy je to treba, a vôbec si nemusí ono jednanie vytýčiť ako explicitný cieľ (Bourdieu 1998: 126). Rómstvu tradične nekontrujúce sobáše Róma s Nerómkou, ktoré sú pomerne častými odchýlkami z princípov endogamie a tradičnej rómskej uzavretosti, tiež ilustrujú „osvojenie si hry" a podriadenie sa tradičným rómskym princípom. Tak ako možno o rómstvo prísť, možno ho i získať; Mexičanky na seba berú sociálny status rómskej manželky so všetkými dispozíciami, ktoré predpokladá, de facto sa stanú Rómkami. Na privydatých ženách nebadať okrem rozdielneho akcentu a úrovne španielčiny v podstate žiadne odlišnosti v porovnaní s „rodenými" Rómkami. Zhodnú sa však na tom, že zvyknúť si na rómsky spôsob života nebolo jednoduché.

36 Tieto javy vzťahujem k rámcu skúmanej komunity, tzn., že som pozorovala endogamiu a inbreeding medzi informátormi. Podľa získaných informácií a z prostého pozorovania však viem, že sobáše (aj s prvými bratrancami) naprieč *vitsami* sú bežné, *vitsa* nie je priestorovo ohraničenou jednotkou, v jednej lokalite môžu vedľa seba žiť príslušníci iných *vits*. Technicky sú sobáše reálne len medzi komunitami, ktoré o sebe vedia, sú späté príbuzenskými vzťahmi a prichádzajú do kontaktu.

Interná koherencia sledovanej komunity je tak zabezpečovaná najmä zamedzovaním exogamných sobášov Rómiek s Nerómami[37], ďalej mechanizmami sociálnej kontroly, akými sú *kris* – rómsky súd[38] a zachovávanie princípov čistoty,[39] ako i genderovým rozdelením sociálnych rolí v rámci rodiny.

Kontakty v rámci rodinných zoskupení sú veľmi intenzívne. Rodiny sa stretávajú často a z rôznych motívov – bežné návštevy „na kávu", oslavy, pracovné stretnutia, riešenia konfliktov, pytačky, atď. Pomerne často sa rodiny navštevujú aj medzi mestami, pričom na mexické pomery ide o niekoľkohodinové cesty. Zostávajú potom u príbuzných niekoľko dní alebo týždňov. Občas migrujú za príbuzenstvom i kvôli vidine lepšej pracovnej príležitosti. Solidarita v komunite je jedným z jej nadôležitejších rysov: „Keď je niekto vo finančnej núdzi, zložíme sa viacerí a pomôžeme, keď potrebuje niečo kúpiť alebo nemá na jedlo, takto si medzi sebou pomáhame, potom, keď môže, požičané peniaze vráti".[40]

Pozorovania ukázali, že sociálny status rodiny jednoznačne stúpa s jej solventnosťou, životnú úroveň jednotlivých rómskych rodín však nie je jednoduché odhadnúť bez bližšieho kontaktu so skupinou. Informátorka Miranda (pôvodom Mexičanka) na margo ekonomickej situácie v komunite povedala:

> „Vieš, aj medzi Rómami je to tak, že sú stredná trieda, nižšia a vyššia, napr. tu v Mexiku je bežné i to, že prídeš k nejakej rodine domov a myslíš si, že sú milionári, podľa zariadenia domu, ale keď otvoríš chladničku, je prázdna. Moja kmotra a kmotor zase, pomyslíš si, chúdence, nemajú čo jesť, ale nie je to pravda, majú dostatok, len si nepotrpia."[41]

Takéto rozdiely korešpondujú i s mojimi pozorovaniami, napr. rádový dom informátora Antonia nenasvedčuje, že by Antonio bol obzvlášť majetný muž, púta pozornosť častým ruchom a neporiadkom[42] na priedomí. No oproti nemu sa

37 Na základe interpretácií výpovedí informátorov konštatujem, že rómstvo ako také, „bytie Rómom" sa dedí po otcovi, aby bol človek Rómom, jeho otec musí byť Róm. Potomkovia dievčaťa, ktoré sa vydá za Mexičana už prosto nebudú považovaní za Rómov, „už je to iná rasa, už to nie je naša krv". Dievča neprispelo svojou „skúsenosťou reprodukcie" k zachovaniu rodu, čím stráca pre spoločenstvo kľúčový význam (porov. Stewart 2005: 90).

38 *Kris* je inštitucionalizovaný rituálny mechanizmus sociálnej kontroly s bezprostredne iniciovaným priebehom. Podriadenie sa jeho autorite je i pre guadalarských Rómov jednou z predispozícií rómstva. Zvykne zasadať v parku, neďaleko rómskych príbytkov. Rozluky manželov, neveru, domáce násilie, alkoholizmus, hrubé správanie, príp. ekonomické problémy uvádzali informátori ako najbežnejšie dôvody jeho zvolania.

39 Špecifický druh tabu zdokumentovaný v rôznych rómskych prostrediach (napr. Silverman 1988; Mirga 1987; Jakoubek 2004). Významnú rolu tu zohráva genderová problematika; resp. starostlivosť Rómky o svoju dobrú povesť. Ženské telo je tradične považované za znečistenejšie než mužské, ženy sú nosičkami *marimé* (nečistoty).

40 Lepšie zabezpečené rodiny dosiahli svoj status, podľa slov informátorov, dlhodobým šetrením: „Keď mali, ušetrili a kúpili pozemky, investovali." Adolfo Marín, 5. 11. 2013, Mariano Otero, Zapopan, Mexiko.

41 Miranda Sánchez, 9. 10. 2013, Las Cordilleras, Zapopan, Mexiko.

42 Keď sa však neporiadok urobí (najmä počas častých osláv), vždy sa aj uprace, Rómky trávia upratovaním veľa času, stále je čo upratovať, pretože stále sa niečo rozťahuje, rozkladá.

nachádza – z ulice neidentifikovateľné – kryté parkovisko s približne desiatimi autami rôznych typov a značiek a tiež ustajnený kôň. Antonio okrem nich vlastní ešte aj veľký moderný karavan, s ktorým vyráža na rodinné prázdniny (za príbuzenstvom žijúcim na pobreží). Napokon ma informuje, že vlastní aj statok, neďaleko nad mestom. Títo Rómovia, zdá sa, nezvyknú okato vystavovať svoj majetok. Tí, ktorí zbohatli na obchode s autami, stavajú najmä domy pre svoje deti, doprajú si veľa jedla, vlastné pohodlie, podnikajú cesty za príbuznými atď.

Svojpomocne postavené domy guadalajarských Rómov v štvrti Mariano Otero v osemdesiatych a deväťdesiatych rokoch minulého storočia sa zvonku nijako zvlášť nelíšia od domov majority. Väčšinou ide o typ jednopodlažného murovaného domu s predzáhradkou, vstupným dvorom a parkovacím miestom. Rómovia, podobne ako Mexičania, majú obľubu v pestrofarebných fasádach domov. Interiér sa od mexických domácností však už na prvý pohľad líši. Hneď sprvu zaujme priestranná obývacia miestnosť – nevyhnutná súčasť rómskeho domova. Pohovky sú umiestnené pozdĺž stien a stred miestnosti ostáva zámerne prázdny. V tejto časti domu sa odohráva spoločenský život rodiny: prijímajú sa tam návštevy, prebiehajú diskusie, tancuje sa. K obývacej miestnosti je pripojená jedáleň a kuchyňa. Spálne pre páry žijúce v dome sú oddelené miestnosti. Deti nemávajú vlastnú detskú izbu, hrajú sa v ktorejkoľvek časti domu či v jeho okolí. Spávajú na provizórnych rozkladacích matracoch uprostred obývacej izby. Rómske príbytky pútajú aj svojráznym vkusom pre bytové doplnky, nezaprú obľubu v nápadných kobercoch, soškách, obrazoch, gobelínoch, nikdy nechýba televízor, resp. niekoľko televízorov. Pre pozorovateľa zvonku je interiérová dispozícia v príbytku atypická, „ne-mexická", je imitáciou priestorového modelu, aký platil v šiatroch (šp. *carpas*), ktoré Rómovia obývali ešte pár dekád dozadu.[43] Pri rozprávaní o kočovnej minulosti sa informátorka pustí do opisu interiéru šiatra a v podstate gestami kopíruje vzhľad svojho dnešného príbytku. Centrálne časti šiatrov tiež slúžili ako spoločenské priestory, okolo nich boli sústredené kuchyňa a lôžka pre jednotlivé páry, oddelené závesmi.[44]

Spomedzi ďalších kategórií kolektívnej identifikácie uvediem religiozitu. Vierovyznanie, zdá sa, zastáva veľmi osobitú funkciu v živote komunity a zdá sa byť aktuálnou témou – mnohí Rómovia z komunity konvertujú na pentekostalizmus, ktorý značne modifikuje mnohé z tradičných rómskych zvyklostí. Zakazuje napr. ženám čítať z ruky, mužov vystríha pred alkoholom. Väčšina informátorov sú

43 Ešte i dnes nájdeme v skúmanej komunite rodiny, ktoré bývajú v šiatroch, či už z dôvodu nepriaznivej ekonomickej situácie alebo osobnej preferencie, napr. rodina informátorky Siclali, ktorú sa mi bohužiaľ nepodarilo v jej stane, napriek pozvaniu, navštíviť, keďže sa medzičasom odsťahovala za príbuznými do iného mesta a zbalený stan nechala na starosti synovi.

44 Obdobný jav zaznamenal Patrick Williams u parížskych Kalderašov, ktorí sa po usadení nasťahovali do tzv. „*pavillons* – domov na predmestí", v ktorých vytvárali priestorový vzorec, aký kedysi býval vnútri ich stanov (Williams 2008: 284–286).

však pasívni katolíci, na bohoslužby nechodia. Tak či onak, rómske poňatie viery, či už v letničnej alebo katolíckej verzii, zostáva unikátne. Je „zaujímavou symbiózou kresťanskej ideológie, vlastných poverových predstáv a obyčajových úkonov – prejavov ľudovej viery, ktoré prevzali od majoritného obyvateľstva, v prostredí ktorého niekoľko storočí žili a ktoré prispôsobili vlastným potrebám" konštatuje Arne Mann na príklade slovenských Rómov (Mann 1994: 132). U mexických je navyše nutné zahrnúť do kontextu aj rezíduá ich európskych tradícií a bohaté mexické nánosy na nich (isteže nielen v otázke vierovyznania). Mexické prostredie, vďaka svojej etnickej skladbe samo o sebe bohaté na rozmanité prejavy duchovnej kultúry, malo a má značný vplyv na rómske duchovné tradície. Aj títo Rómovia (tak ako bolo pozorované i v našom prostredí: Mann 1994: 133) považujú určité *gažovské* schopnosti za mimoriadne. Napr. informátorka Ana rozprávala o tom, ako ju manželova babička, ktorá bola Mexičanka („veľmi dobrá a múdra žena") liečila pomocou *temazcal*,[45] parného kúpeľa bežného v tradičnej medicíne mezoamerických a severoamerických etník, aby jej pomohla otehotnieť.

Rómovia v sledovanej komunite prejavujú hlboký rešpekt k ľudovým liečiteľom, v prípade potreby ich neváhajú navštíviť. Tamojší rómski katolíci si rovnako osvojili zakorenený a univerzálny mexický kult Panny Márie Guadalupskej. Azda sa tu premieta aj rómska úcta k žene a matke a napokon, samotná *Virgen de Guadalupe* je spojivom medzi katolicizmom a rozmanitými prejavmi domorodej duchovnej kultúry (Hlúšek 2011), nie je teda prekvapením, že i Rómovia ju prijali za svoju[46]. V katolíckych domácnostiach nechýbajú typické obrazy s Pannou Máriou, ani krížik na stenách. Súdržnosť konvertovanej časti komunity na letničiarov (*cristianos*) je naopak systematicky podporovaná cirkvou hlásajúcou osobnú obrodu, zakazujúcou alkohol, povery, ženám veštenie z ruky atď.[47] Stretla som sa aj s prípadmi, že jeden z manželov (žena) konvertoval na pentekostalizmus a druhý nie. Iba na základe pozorovania by som nebola schopná na oslave zásnub spozorovať, kto je konvertovaný a kto katolík; po tom, ako mi informátor Adolfo (patriarcha) prezradil, že je konvertita, som si napr. uvedomila, že pije podstatne menej alkoholu než ostatní „dôležití" muži na oslave. Zdá sa teda, že rozdielnosť cirkevnej príslušnosti nespôsobuje medzi miestnymi Rómami zásadnú odluku, aspekty príbuzenstva sa v hierarchii hodnôt javia byť vyššie postavené než náboženstvo. Je však treba podotknúť, že drvivá väčšina oslovených informátorov boli katolíci.

S duchovnou kultúrou súvisí aj pamiatka na zosnulých príbuzných, ktorá je súčasne ďalším z elementov stmeľujúcich skupinu. Keďže takmer všetci majú

45 Termín pochádza z nahuátl: *temazcalli* – parný chrám; májsky ekvivalent je *zampul-ché* a mixtecký *ñihi*.

46 Sviatok *Virgen de Guadalupe,* najdôležitejší v mexickom katolíckom kalendári (12. december), je pre Rómov-katolíkov príležitosťou usporiadať veľkú slávnosť. Dopoludnia opekajú jahňa, zabávajú sa, autami sa presúvajú z domu do domu, oslava sa pretiahne až do neskorého večera.

47 Pre informácie o letničnom hnutí (tiež pentekostalizmus) medzi mexickými Rómami viď Ripka (2008).

medzi sebou nejaké pokrvné putá, každý zosnulý bol niekoho blízky príbuzný, smútok trúchliacich je tak pociťovaný v skutku kolektívne. Pamiatka na zosnulých je aj po rokoch manifestovaná ako veľmi živá. Fotografie nežijúcich blízkych doplnené o rôzne oltáriky a religiózne predmety nájdete v každom príbytku, v niektorých rodinách pri nich nechávajú každé ráno pohár vody či šálku kávy. V širšom rozmere je v pamiatke na zosnulých reflektovaná kolektívna pamäť, no rovnako je projektovaná i smerom do budúcnosti, nesúc so sebou požiadavku zachovania rodu. Tá sa logicky s každým zosnulým členom skupiny stáva aktuálnou.

Ďalej načrtnem niektoré špecifické odchýlky od tradičných noriem popisovanej skupiny, v ktorých hlavnú úlohu hrá *human agency*. Pozorovala som ich nielen v otázkach sobášenia a inštitúcie manželstva.[48] Od usadenia (okamih čisto orientačný) očividne došlo k zásadným modifikáciám v mechanizme výberu partnera, v konzekvenciách porušenia čistoty, v pozícii ženy atď. Vplyv *human agency* a proces individualizácie tradičných sociálnych praktík sú nepopierateľné, ako výstižne píše Eriksen (2007: 72): „Na väčšine územia obývaného ľuďmi prebiehajú boje s veternými mlynmi tradičných hodnôt a hodnôt, ktoré kladú dôraz na voľbu a individuálnu slobodu". Ide tu o znázornenie toho, čo bourdieuovským jazykom možno vyjadriť ako prekonávanie priepasti (aktérmi) medzi „abstraktnými pravidlami normujúcimi život spoločnosti a konkrétnymi životnými stratégiami" (Keller 2012: 9).

Rodičia pätnásťročnej Armeanky sa napríklad do vydaja dcéry nehrnú, dievča má aj „klasické" teenagerské záľuby (chce ísť na koncert popovej hviezdy) na rozdiel od väčšiny svojich rovesníčok pri otázke na vydaj odpovedá: „Ešte sa nechcem vydávať, až neskôr, keď budem trochu staršia".[49] Rovnakú odpoveď dostávam od jej rodičov.

Ani Jaira (15) ešte nemá vydaj v dohľadnej dobe v pláne a bezstarostne si užíva rodinnú oslavu oblečená v džínoch: „Nohavice môžeš nosiť len dokiaľ sa nevydáš, potom už nie".[50] Jej o rok staršia sesternica Surma sa vydala pred niekoľkými mesiacmi, čo prezrádza dlhá sukňa a šatka uviazaná spôsobom vydatých žien. Podobnú dynamiku pozorujeme na pozícii ženy v komunite. Žene je tradične v rómskej spoločnosti prisudzované nižšie postavenie než mužovi (Davidová 1995: 104; Gay y Blasco 1999; Stojka 1996). Môj výskum viedol k analogických záverom, ženy mužskú autoritu rešpektujú. Sociálne a rodom podmienené statusy sú vymedzené jasne, no formy „vyjednávania" či prekračovania hraníc na jednej i druhej strane nemožno prehliadať. Rómky si napriek početným zákazom dokážu zabezpečiť svoje potreby. Christian Karner, vychádzajúc zo state o „všadeprítomnej moci" Michela Foucaulta[51]

48 Na detailnejší náhľad interného fungovania prechodových rituálov rozsah tohto textu nevystačí, orientuje sa skôr na ich vplyv na formovanie rómskej identity.

49 Juana Marín, 25. 10. 2013, Las Cordilleras, Zapopan, Mexiko.

50 Surma Estrada, 5. 11. 2013, Mariano Otero, Zapopan, Mexiko.

a rezistencie ako a priori sprevádzajúcej každú moc, ukazuje, že interná patriarchálna moc a odpor sa prelínajú s hranicou medzi Rómami a *gažami* v kontexte každodenných aktivít. Karner sa zmieňuje o ženských informátorkách Judith Okely (1983) a ich „mikro-taktikách odporu" voči tradičným normám. Podobné „mikro-taktiky" som pozorovala aj ja. Miestne Rómky svorne tvrdia, že „čo povie muž, to platí", ale nie sú utiahnuté posluhovačky svojich mužov, v prípade nevôle sa dožadujú svojej pravdy. Pôsobili sebavedome a napriek tradičným zákazom plynúcim z endogamie a z predstáv o nečistote ženského tela, vedeli suverénne prezentovať svoju neotrasiteľnú pozíciu darkyne života. Obľúbenými hlbokými dekoltmi na šatách napríklad bežne demonštrovali svoju ženskosť. Podľa Bourdieua musia pri mužskej nadvláde (ako akte symbolickej smeny) na oboch stranách existovať rovnaké kategórie poznania a uznania, vždy je nutná objektívna spoluúčasť ovládaných; ovládajúci musí byť ovládanými vnímaný jeho štruktúrami vnímania (Bourdieu 1998: 129). Rómky sú si vedomé svojej pozície, „zúčastňujú sa na nej", no vedia s ňou i šikovne manipulovať. Tieto pozorovania, píše Karner, „spochybňujú poňatie etnickej skupiny ako homogénnej entity alebo etnicity ako jediného faktora vymedzujúceho ľudské aktivity a životné šance" (Karner 2007: 64). Inštitucionalizovanou rómskou formou umožňujúcou okrem iného Rómke v patriarchálnej spoločnosti dožadovať sa svojich práv vyplývajúcich najmä z uctievaného statusu matky je potom *kris*.

3. „My" a „oni"

Ďalší mechanizmus rozlišovania funguje ako identifikátor nečlenov vlastnej komunity. Nerómski nečlenovia sú identifikovaní ako *gaže*. Dichotomizácia sveta na Rómov a *gažov* je v rómskych spoločenstvách základným princípom identifikácie (Silverman 1988; Acton-Mundy 1997; Gay y Blasco 1999; Okely 1983; San Román 1997). Kategória *gažo* je súčasne referenčným bodom pri sebadefinovaní, pri tvorbe vlastnej etnickej identity (Mirga 2008: 245). Fakt, že Rómky neprestávajú nosiť dlhé sukne a šatky na hlave ich robí nielen odlišnými od žien z majority, ale aj potvrdzuje status spolupatričnosti medzi nimi navzájom. Jedna o druhej vedia, že si ráno neoblečú nohavice. Rómska žena takisto nebude žiadnu *gaži* presviedčať, že miešanie šatstva s kuchynskou bielizňou v práčke nie je správne. Vystačí si s vedomím, že ostatné Rómky postupujú pri praní bielizne rovnako ako ona, že „hrajú tú istú hru". Vymedzovanie nepredpokladá nutne „konflikt kultúrnych rozdielov". Striktná separovanosť v zmysle „všetci *gaže* sú zlí, menejcenní" u informátorov nebola pozorovaná.

51 Moc prechádza celým sociálnym poľom, Foucault ju vníma ako vzťah a nazerá ju z perspektívy mikropolitiky. Disciplína je akousi „anatómiou" moci (Foucault 2000: 300), je pozitívna, prináša so sebou vedenie. Žena v rómskej spoločnosti je disciplinovaná, no za svoju disciplínu vyžaduje tú mužovu – príkladnú starostlivosť o rodinu.

„Už tu žijeme dvadsať rokov, všetci v kolónii nás poznajú, môj syn mal sedem rokov, keď sme sem prišli [keď sa usadili v Guadalajare], deti od susedov sú jeho rovesníci a už sú to tiež ženatí muži, nikdy sme nemali problémy".[52] Ide tu skôr o reprezentáciu samých seba v termínoch diferencie, ktorá zároveň nevylučuje recipročné porozumenie. Interakcie medzi Rómami a väčšinovým obyvateľstvom prebiehajú najmä na profesijnej úrovni a v medziach bežných medzisusedských kontaktov. Rómovia sú na obchodovaní s mexickou klientelou existenčne závislí, no stretla som sa napr. aj s opačným prípadom - mexický obchodník skupoval od svojich rómskych susedov rôzne veci, ktoré chodil predávať na trh.

Zvláštnymi prejavmi interakcií Rómov s majoritou sú svojské rómske spôsoby manipulácie s kultúrnymi výpožičkami, ktorých príčiny tiež siahajú do kočovného obdobia. Rómski muži sa napríklad s obľubou obliekajú v štýle mexických *rancheros,* s ktorým prišli do kontaktu ich predkovia počas obchôdzok s kinom. A práve tento kultúrny prvok si osvojili a odovzdávajú si ho naprieč generáciami. Len ťažko by ste stretli mladého mexického Róma so zjavom metalistu alebo punkera. O Rómov v rančerských čižmách, klobúku a s košeľou zakasanou v džínoch s koženým opaskom však núdza nebude. Nezávislému pozorovateľovi môže mexický Róm na prvý pohľad pripadať ako „typický" dedinčan. No keď začne rozprávať po rómsky, na scénke už niečo nesedí. Podobné je napríklad osvojenie si tradície veľkolepých osláv pätnástych narodenín dievčat.[53] Práve obyčaje najrôznejších mexických *fiestas* sú Rómom blízke. Bežnému mexickému stravovaniu „na ulici", v stánkoch s jedlami a rôznych typoch reštauračných zariadení sa Rómovia, naopak, vyhýbajú (čo súvisí s predstavami o čistote a nečistote a s nimi spojenými hygienickými normami): „Varíme doma, nezvykneme na jedlo vychádzať von, na *tacos.* Len ak máme chuť na morské plody, ideme do reštaurácie".[54]

V rámci tzv. kultúrnych výpožičiek mi nedá opomenúť jeden jav: mexická spoločnosť je tradične dosť xenofóbna, nikdy neprestala „cítiť zášť" voči svojím európskym kolonizátorom, no paradoxne živí v sebe samej rasistické škrupule medzi odtieňmi svojej pokožky. Tento ľudový rasizmus povyšujúci mesticov, ktorí sa väčšmi poeurópčili, teda ľudí bledej pokožky a modrých a zelených očí, nad ostatných – typicky snedých Mexičanov, som spozorovala aj u tamojších Rómov. Do istej miery prevzali mexickú esencializovanú predstavu o delení sveta na chudobných a menejcenných *morenos* (tmaví) a zväčša bohatých *güeros* (plavovlasí). Výpoveď, ktorú som pre potvrdenie tejto hypotézy získala, je však zhodou okolností práve od porómčenej Mexičanky. Napriek tomu si dovolím tvrdiť, že demonštruje

52 Ana Pereida Sánchez, 10. 10. 2013, Las Cordilleras, Zapopan, Mexiko.

53 Tzv. *quinceañeras* - v solventných mexických rodinách nie je neobvyklé, aby výdavky za oslavu boli porovnateľné s výdavkami veľkej svadby. U Rómov sa oslava tohto typu môže konať, len ak je dievča ešte slobodné.

54 Ana Pereida Sánchez, 9. 10. 2013, Las Cordilleras, Zapopan, Mexiko.

aj medzi Rómami rozšírenú predstavu o akejsi nadhodnote bledej pleti. „Je veľa Cigánok, ktoré majú farebné oči, blond vlasy, napr. *vitsa* Mendézovci, hovorí sa im *menonitas*[55], pretože sa na nich podobajú, sú to veľmi pekní ľudia".[56] S plavými vlasmi a modrými očami som sama bola pre informátorov jednoznačne zaujímavejšou *gaži*. Michael Stewart píše o rómskych „fantazijných predstavách o *gaži* z vonkajšieho sveta", ktoré vzhľadom k navonok puritánskej povahe rómskej kozmovízie považuje za istý paradox (Stewart 2005: 200). Keď som u informátorov pozorovala uznanlivosť k bledej pokožke a k „farebným očiam", v podstate ma to vôbec neprekvapilo, pretože rovnaký jav som už poznala od Mexičanov.

Pri týchto kultúrnych „výpožičkách" si treba uvedomiť dve veci: jednotlivé komponenty rómstva z neho robia ucelený systém a po generácie u Rómov prežívajú tie predstavy, ktoré rómstvu takpovediac vyhovujú. Podľa symbolicko-systémového prístupu, ktorý približuje Martin Kanovský (2002: 58), ide o predstavy, ktoré sa úspešne adaptujú na charakter danej formy videnia sveta, a preto môžu do tohto systému preniknúť. Keď predstava o bohatom rančerovi, ktorá mala príležitosť sa u Rómov v Mexiku vytvoriť, korešponduje s rómskou predstavou o silnej mužskej autorite, nie je dôvod, aby ju Rómovia neprijali do svojho rómstva. Niečo podobné sa deje s tradičnou rómskou „cenou za nevestu". Dnes do sobášenia môžu mladí zasahovať, čím „cena za nevestu" nadobúda novú, skôr symbolickú funkciu. Získaná suma peňazí sa minie na organizáciu svadby alebo sa daruje mladému páru. Teda tradičný rómsky zvyk, ktorý vo svojej striktnej pôvodnej forme už nevyhovuje súčasnej podobe rómstva, sa transformuje na symbolický rituál neodporujúci princípom zachovania rodu a neškandalizujúci Rómov v očiach Mexičana.

A ako sú v mysliach informátorov reprezentované iné rómske skupiny?

> „Sú aj zlí Cigáni, Peruánci, Kolumbijčania, iní ako my, oni už cigánske zvyky neuchovávajú, ich ženy už nenosia dlhé sukne, netancujú, nemajú domy zariadené ako my, sú už vlastne Mexičania. Len keď sa stretneme niekde, v banke napr., tak si povieme pár slov po rómsky, ale to je všetko, nechodia ani na naše fiesty. Majú peniaze, sú zapletení vo všeljakých obchodoch, aj v narco[57], únosoch, bársčom... Ale veď aj medzi nami sú všeljakí ľudia, nemysli si – podvodníci, zlodeji...".[58]

55 Mennoniti – súčasť kresťanského hnutia novokrstencov. Do Mexika prišli v dvadsiatych rokoch minulého storočia. Dnes žijú takmer vo všetkých štátoch. Celkový počet ich populácie v Mexiku sa odhaduje na stotisíc.

56 Miranda Burgos Jiménez, 9. 10. 2013, Las Cordilleras, Zapopan, Mexiko.

57 *Narcotráfico* – výraz pre ilegálny obchod s drogami. Termínom sa v Mexiku označuje drogový biznis na všetkých jeho úrovniach, či už medzi najväčšími kartelmi alebo v lokálnom meradle. V súčasnosti sa výraz používa aj ako označenie tragického vojnového stavu, ktorý sa rozpútal po začiatku intervencie armády do konfliktu medzi konkurenčnými kartelmi.

58 V Guadalajare žijú aj Rómovia, ktorí prišli z Južnej Ameriky, možno už kvôli tomu majú povesť drogových biznismenov či ľudí, ktorí zbohatli nie príliš korektnými spôsobmi. Neviem, čo je na týchto tvrdeniach pravda, ale dozvedela som sa, že v jednej z najbohatších kolónií mesta, ktorá je v podstate uzavretým sídelným priestorom, má vraj svoje luxusné domy niekoľko rómskych rodín. (V Mexiku sú takéto uzavreté, nadštandartné obytné enklávy bežnou záležitosťou väčších miest). Citácia: Antonio Marín, 6. 11. 2013, Mariano Otero, Zapopan, Mexiko.

V celkom zreteľných kontúrach existujú medzi informátormi esencializované predstavy o rómskych subetnikách z iných krajín, o Rómoch „iných národností". Napríklad o argentínskych Rómoch tvrdia, že najväčšmi dodržiavajú rómske zvyky:

> „Argentínčania sú praví Cigáni! Ak to tak môžeme povedať, že Argentínčania, pretože do Argentíny len prišli. Z Rumunska sú tí praví, už len názov Rumunsko predsa hovorí Róm, Romanó teda Gitano. "

Zatiaľ čo severoamerickí „sa modernizovali, nás považujú za zaostalých, oni už nezachovávajú cigánske zvyky, ich ženy nosia minisukne, normálne pracujú".

Argentína je obecne zamýšľaná ako latinskoamerická zem so silnou európskou tradíciou, azda sa táto predstava premietla aj v reprezentácii informátorov, ktorí považujú práve argentínskych Rómov za nositeľov pravej rómskej kultúry. Naopak, severoamerických považujú za „zmodernizovaných". Ide o dichotómiu európsky vs americký v zmysle tradičný vs. „pozápadnený".[59] Informátori v zásade s obľubou akcentovali svoju archaickosť, európskych predkov, autentickosť rómskeho života v ich podaní, no v podstate sa u nich bežne prejavovala generačná rozdielnosť v prístupe k *agency*; laicky formulované: mladí sa javili omnoho otvorenejší „moderným" impulzom než stredná a staršia generácia. Vyššie uvedený Eriksenov citát „o bojoch s veternými mlynmi" sa i tu ukazuje platným. Konzervatívne jednanie je v mysliach Rómov spojené s Európou ako zemou, odkiaľ pochádzali predkovia, a inovatívne (často negatívne nazerané) jednanie mladých je spojené s Amerikou. V tejto diskrepancii sa podľa mňa prejavujú tri *agens* deja: jednak tradičný rozkol starého a nového kontinentu, jednak klasický latinskoamerický komplex voči severnej Amerike, a nakoniec rómska obava zo straty tradičných hodnôt. Je potom nevyhnutné kontextualizovať výpovede informátorov a konfrontovať napr. naratív patriarchu (navyše letničiara) rozprávajúceho o striktnom uchovávaní tradícií s výpoveďou dvadsaťpäťročnej Letizie o svojom najstaršom synovi, ktorý ju (ovplyvnený školským prostredím) z času na čas napomenie, aby „nerozprávala tak zastaralo" (teda „ortodoxnou" rómčinou).

Keď hovoríme o povedomí majoritného obyvateľstva Guadalajary o Rómoch, je potrebné brať do úvahy fakt, že Guadalajara je mesto so šiestimi miliónmi obyvateľov a že predstavy ľudí žijúcich v zónach, kde sa Rómovia nikdy nezdržiavali, môžu byť značne odlišné od tých, ktorí aspoň registrujú ich štvrte. Usadením v mestách došlo u Rómov k zásadnej zmene, no vzorca kolektívneho spôsobu života, aký platil počas kočovania v stanoch, sa nevzdali, preto pútajú pozornosť napr. otvorené brány do dvorov počas osláv, hlučnosť, hudba, zábava vo všedný deň

59 Nejde tu o emický výraz informátorov, ale o moju autorskú interpretáciu; z naratívov vyplynulo, že takto chápu „negatívne" dopady modernity, pričom nepoužívajú termín „západná kultúra", ale „americká", a lokalizujú ju do severoamerického prostredia.

atď. Pre Mexičanov sú značne neznámym etnikom, často bez akéhokoľvek podnetu k vytvoreniu si esenciálnej predstavy.[60] Dochádza potom k stereotypizujúcim zjednodušeniam, napr. považovať cenu za nevestu za obchodovanie so ženami.[61]

V samotných počiatkoch môjho výskumu som sondovala medzi známymi a známymi známych, či počuli, že by v meste žili Cigáni (*gitanos*). Dostávala som rôzne odpovede, niektoré ma skutočne navigovali do kolónií, kde Rómovia žijú. Z výpovedí typu: „Cigánov som tu nikdy nevidel, ale keď som bol malý, mama ma strašila, že keď nebudem poslúchať, príde si po mňa Cigán (*gitano*) a odnesie ma" na základe kultúrneho vzorca kočovníctva je vytvorená – hoci vágna – predstava o Cigánoch ako *kočovníkoch, prebývajúcich vo veľkých stanoch.* Pravdepodobne preto si niektorí nerómski informátori nespájajú svojich „hlučných susedov" s predstavou *gitanos* kočujúcich s kamiónmi a kinom a prespávajúcich v šiatroch (pravda, ak predstava o tých kočujúcich v ich mysli jestvuje[62]).

Ďalší typ výpovedí sa týkal priamej či sprostredkovanej jednorázovej skúsenosti: „Asi pred piatimi rokmi som videl veľký stan pri Ústrednej autobusovej"[63]; a napokon skúsenosť s priamym kontaktom s Rómami z minulosti: „Keď som bola malá, bývali sme pri Plaza del Sol a k mojej mame do samošky chodili Cigánky, vždy nám chceli čítať z ruky"[64]; „My sme tam bývali, keď som bol malý, v Colli, pri tom kanáli, ich decká sa tam hrávali, vždy do nás hádzali kamene"[65]; „Pamätám si, že Cigánky sa premávali v tých dlhých sukniach okolo San Juan del Dios a núkali sa, že ti vyveštia z ruky, ale to bolo pekne dávno, pätnásť-dvadsať rokov dozadu".[66]

O aktuálnych priamych kontaktoch s Rómami referovali iba informátori žijúci v bezprostrednej blízkosti rómskych príbytkov. Väčšina z nich sa k Rómom vyjadrovala neutrálne, buď „zvláštnych" susedov registruje, ale nenadväzuje s nimi žiadne vzťahy, alebo o nich referovala v stereotypných hodnoteniach typu: „Chodím hrávať na ich svadby, ti poviem, sú iní, uzavretí, majú svoje zvyky"[67].

Rómske menšiny sa vo veľkosti Mexika prosto strácajú, nie je zriedkavé ani to, že budete Guadalajarčanovi rozprávať o *gitanos z Miramaru* a bude si ich spájať skôr s predstavou o európskych Rómoch, pretože o tých lokálnych nikdy nepočul.

60 Moje sondovania o povedomí majority v tomto smere nemôžu byť považované za dáta relevantného rozsahu, niečo však predsa napovedajú. Minimálne môžem vysloviť hypotézu, že čím bližšie sa nachádzame k zónam s rómskymi príbytkami, tým je povedomie o nich väčšie. Netvrdím však, že by jestvoval vzťah priamej úmery medzi mierou stereotypizovania si predstáv o Rómoch v závislosti od blízkosti k nim.

61 Rómovia zrejme túto nerómsku interpretáciu poznajú (mnou zaznamenanú u jedného nerómskeho informátora), keď mi opisovali priebeh tejto praktiky, prízvukovali, že nejde o „žiadne kupovanie dievčat".

62 Sama som sa rozprávala s ľuďmi, ktorí túto predstavu o kočujúcich *gitanos/húngaros* mali.

63 Tento informátor mal s najväčšou pravdepodobnosťou na mysli skupinu Bojašov, o ktorých mi rómski informátori povedali, že už niekoľko rokov prebývajú v stanoch v blízkosti Ústrednej autobusovej stanice.

64 Karina Macías, 5. 9. 2013, Santa Teresa, Guadalajara-Zona Centro, Mexiko.

65 Eduardo García Padilla, 12. 9. 2013, CUCSH, Guadalajara-Zona Centro, Mexiko.

66 Horacio Hernández Casillas, 12. 9. 2013, CUCSH, Guadalajara-Zona Centro, Mexiko.

67 Abel Méndez, 4. 10. 2013, Mariano Otero, Zapopan, Mexiko.

Záver

Charakter etnicity v popisovanej komunite som skúmala majúc na pamäti, že etnicita je predovšetkým koncept, nie prirodzený fenomén (Eriksen 2007: 94). A ako koncept existuje, píše Eriksen, prinajmenšom vo dvoch úrovniach – v analytickej úrovni bádateľa a natívnej rovine informátorov. Od urputného úsilia o definíciu etnicity by sme sa mali preorientovať na zodpovedanie otázok typu: ako sa prejavuje a akú úlohu v skupine hrá. Výskum odhalil, že kľúčové pre sebaidentifikáciu a identifikáciu iných Rómov ako členov komunity je predovšetkým zdieľanie vzorcov správania vo veciach udržania rodu vyplývajúceho z tradičnej rómskej kozmovízie rozdeľujúcej svet na „nás, Rómov, a vás, *gažov*". Aby zostala táto dvojdielnosť sveta zachovaná, je potrebné uchovať princíp endogamie. Rómstvo sa dedí patrilineárne a aktivizuje sa prostredníctvom kategórií sociokultúrnej štruktúry, akými sú najmä gender, norma, vek, vzťah k majorite. Konkrétne prejavy rómstva potom pozorujeme napr. na predstavách o čistote/nečistote, na patrilokalizme, rodovej deľbe úloh, význame ženského odevu, na úcte k starším, pamiatke na zosnulých, ale i v tanci, stravovacích návykoch, interiérovej dispozícii a ďalších javoch. Keďže títo Rómovia prešli len v nedávnej minulosti (pred približne dvadsiatimi rokmi) z kočovníctva na usadlý život (najmladšia generácia je prvou skutočne usadlou generáciou), tento prelom i kočovníctvo samotné v spôsoboch ich identifikácie stále silno rezonuje. Interiéry ich príbytkov napr. verne kopírujú priestorové vzorce, aké platili v šiatroch.

Založenie bádania o rómskej identite na Barthovom kultúrnom relativizme a popretí etnickej skupiny ako ohraničenej entity je dnes už klasikou (Silverman 1988; Mirga 2008). Moje terénne skúsenosti z iných rómskych komunít nie sú dostatočné, no tuším, že hispánske prostredie a – neantropologicky povedané – „mexická mentalita" významne prispeli k uchovaniu niektorých prvkov rómskej kultúry považovaných za tradičné/archaické, napríklad rodinná spolupatričnosť a mnohodetnosť, ktoré sú aj v mexickej spoločnosti zvyčajným javom.[68] Rómovia ani Mexičania si takéto analógie neuvedomujú, no patria do ich výbavy myšlienkových istôt a prejavujú sa pri kultúrnych výmenách, pri procese, ktorým rómska komunita v obklopení mexickej masy prechádza. Tradičné praktiky[69] v tejto skupine neznamenajú len kultúrne performancie, ale sa reálne podieľajú na jej sociálnej organizácii. Sobáš u Rómov nie je založený na náboženských, ani ideologických princípoch, slúži vyššiemu cieľu – zachovaniu rodu, klanu, „krvi". Rómovia zo sledovanej komunity esencializujú svoju etnicitu do miery stanovenej zložitosťou

68 Mexičan má napr. pätnásť bratrancov a je dosť pravdepodobné, že so všetkými udržiava kontakty. čo napr. v našom prostredí dnes už nie je samozrejmosťou.

69 Tradíciou tu rozumiem pozadie pre očakávané správanie, kultúrne vzory hodné nasledovania (Brouček-Jeřábek, 2007:1065).

príbuzenského systému, uchovávajú svoju komunitu do vysokej miery uzatvorenú, ale indvidualizačné trendy predsa zasahujú do jej sociokultúrnej dynamiky: „Zvyky sa menia, mladí už nepočúvajú svojich rodičov […] vydatá žena si predtým musela dávať veľký pozor, aby neurobila chybu, starí otcovia boli veľmi citliví na tieto veci, ale teraz už nie tak...“[70]

Napriek nepopierateľnému významu *human agency,* najdôležitejšou hodnotou stále zostáva:

> „Aby naše dievča neodišlo s niekým, kto nie je z našej rasy, aby dievčatá boli dobrými ženami, rešpektovali svojho manžela, svokrovcov, aby nepracovali. Takisto nevydať svoje dcéry, to je ignorancia rodičov“.[71]

Rómstvo sa síce dedí po mužskej línii, no spočíva na žene ako matke a ochrankyni zachovania rodu cez jej reprodukčnú zodpovednosť. Viaceré kultúrne vzorce popísané v tomto texte sú „notoricky“ známe z romistickej literatúry, na „mexickom“ materiáli som sa však pokúsila ukázať, že práve vďaka interpretáciám špecifických miestnych nuáns sa mohli niektoré známe prvky rómskej identity potvrdiť.

70 Ana Pereida Sánchez, 10.12.2013, Las Cordilleras, Zapopan, Mexiko.

71 Adolfo Marín, 8. 12. 2013, Las Cordilleras, Zapopan, Mexiko.

Literatúra

Acton, T., Mundy, G. 1997. *Romani culture and Gypsy identity. Hatfield*, Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.

Adamou, E. 2013. Replicating Spanish *estar* in Mexican Romani. *Linguistics* 51 (6): 1075–1105. Dostupné z: http://lacito.vjf.cnrs.fr/documents/pdf_membres/Adamou_Linguistics_2013.pdf

Aguado, C. J. – Portal, A. M. 1991. *Tiempo, espacio e identidad social.* México, D.F.: Alteridades – Universidad Autónoma Metropolitana.

Álvarez Rogelio, José. 2005. *Enciclopedia de México*. México: Editorial Planeta.

Bačová, V. 1992. Vzťahy obyvateľov Slovenska k Rómom (sociálnopsychologická analýza). In: Mann, A. (ed.). 1992. *Neznámi Rómovia.* Bratislava: Ister Science Press.

Barth, F. (ed.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales.* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Belton, A. B. 2005. *Questioning Gypsy Identity: Ethnic Narratives in Britain and America.* Rowman Altamira.

Berger, L. P. – Luckmann, T. 1999. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK.

Bernal, J. 2002. ¿Y los gitanos de Argentina? *I Tchatchipen,* 37. S. 15–17. Dostupné z: https://es.scribd.com/doc/81017689/Gitanos-de-Argentina-Jorge-Bernal

Bernal, J. 2002. Los rom en las Américas. Dostupné z: http://media.wix.com/ugd/1a3ed6_52ddbf2513ec4233653d3bf14e4da0a2.pdf

Bernal, J. 2003. Polekra taj vica katar e Rrom Chorachane ande Sud Amerika. Původ a rody Romů Chorachane v Jižní Americe. *Romano Džaniben*, ňilaj 2003, s. 133–140.

Bourdieu, P. 1998. *Teorie jednání*. Vyd. 1. Praha: Karolinum.

Bunescu, I. 2014. *Roma in Europe: the politics of collective identity formation.* Farnham: Ashgate.

Cohn, W. 2009. *Cikáni.* Praha: Slon.

Cvorovic, J. 2006. Gypsies Drown in Shallow Water: Oral Narratives among Macva Gypsies. *Journal of Folklore Research* 43.2 (2006), s. 129–148.

Davidová, E. 1995. *Cesty Romů. Romano Drom 1945–1990.* Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.

Dubský, J. a kol. 1999. *Velký španělsko-český slovník A...H* I. Díl. Praha: Academia.

Eriksen Hylland, T. 2007. *Antropologie multikulturních společností.* Praha: Triton.

Ficowski, J. 1985. *Cyganie na polskich drogach.* Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Foucault, M. 2000. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení.* Praha: Dauphin.

Fraser, A. 1998. *Cikáni.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Gay Y Blasco, P. 1999. *Gypsies in Madrid: sex, gender and the performances of identity.* New York, NY: Berg.

Goméz Alfaro, A. 2009. Veto español a la presencia de los gitanos en el Nuevo Mundo. In: Goméz Alfaro, A. *Escritos sobre gitanos.* Barcelona: Asociación de enseñantes con gitanos. Dostupné z: http://www.educacion.navarra.es/documents/57308/57727/Escritos_sobre_gitanos.pdf/0 1d0a5ce--fb0c-41cf-a0a1-d383de423bef

Gutiérrez Rubio, E. 2013. La valoración de „El Otro" en la fraseología alemana, checa, española e inglesá. *Études romanes de Brno* 34, 2 2013, s.149–169.

Hasler, A. J. 1970. Los Gitanos o „Húngaros". *Boletín de Antropología* No. 12. Volumen III. Universidad de Antioquia. Medellín (1970), s. 45-81.

Hlúšek, R. 2011. Zjavenie Panny Márie Guadalupskej. Legenda či skutočnosť? *Historická revue* 2011/9.

Horváthová, E. 1964. *Cigáni na Slovensku.* Bratislava: Vydavateľstvo SAV.

Hübschmannová, M. 1998. *Šaj pes dovakeras – můžeme se domluvit.* Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.

Jakoubek, M. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu.* Praha: Socioklub.

Kanovský, M. 2002. Kognitívne vysvetlenie distribúcie niektorých náboženských predstáv v oblasti Bielych Karpát, In: *Slovenský národopis*. – Roč. 50, č. 1 (2002), s. 56–69.

Kanovský, M. 2004. Etnická identita. Kognitívny prístup a terénny výskum- Ako na to?. *Etnologické rozpravy*, 2/2004, s. 11–24.

Karner, C. 2007. *Ethnicity and everyday life.* Abingdon, Oxon: Routledge.

Keller, J. 2012. Úvod. In: Bourdieu, Pierre. 2012. *Sociologické hledání sebe sama.* Brno: Doplněk.

Lauwagie, N. B. 2008: Revize Romano Lavo-Lil. In: Jakoubek, M. (ed.). *Cikáni a etnicita.* Praha: Triton, 2008.

Liégeois, J. P. 1988. *Los Gitanos. México,* D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Liégeois, J. P. 1995. *Rómovia, Cigáni, kočovníci.* Bratislava: Rada Európy, Academia Istropolitana.

Lumholtz, C. 1981. *El México desconocido.* Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán. Tomo II. Texaská univerzita: Instituto Nacional Indigenista.

Mann, A. B. 1992. *Neznámi Rómovia.* Zo života a kultúry Cigánov-Rómov na Slovensku. Bratislava: Ister Science Press.

Mann, A. B. 1994. Obyčaje pri narodení dieťaťa u Rómov na Slovensku. In: *Tradičná ľudová kultúra a výchova v Európe.* Nitra: Katedra folkloristiky a regionalistiky FHV VŠPg.

Matras, Y. 2004. A conflict of paradigms. Review article of Barany, Zoltan. The East-European Gypsies; and Hancock, I. We are the Rromani people. *Romani Studies* 14 (2), s. 193–209.

Matras, Y., Bakker, P., Kyuchukov, H. 1997. *The Typology and Dialectology of Romani.* John Benjamins Publishing Company.
Marušiaková, J. 1988. Vzťahy medzi skupinami Cigánov. *Slovenský národopis* 36(1), s. 58–77.
Marushiakova, E., Popov, V. 2013. 'Gypsy' groups in Eastern Europe: Ethnonyms vs. Professionyms. *Romani Studies* 23 (1), 61–82.
Mirga, A. 2008. Kategorie „Romanipen" a etnické hranice Cikánů. In: Jakoubek, M. (ed.). 2008. *Cikáni a etnicita.* Praha: Triton.
Navarro Gonzáles, M. 1994. *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero.* México: El Colegio de México.
Okely, J. 1983. *The Traveller gypsies.* Cambridge: Cambridge University Press.
Pickett, W. D. 1958. *Prolegomena to the study of The Gypsies of Mexico.* B.A., Syracuse University.
Ripka, Š. 2008. *Změna a řád u mexických Romů: Případ letničního hnutí.* Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Fakulta sociálních věd.
Salo, T. M. 2008. Cikánská etnicita: Důsledky nativních kategorií a vztahů pro etnickou klasifikaci. In: Jakoubek, M. (ed.). 2008. *Cikáni a etnicita.* Praha: Triton.
Salo, T. M. – Salo, G. S. 2009. Kalderaši ve Východní Kanadě: Sociální organizace. In: Jakoubek, M. – Budilová, L. (edd.). 2009. *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
San Román, T. 1997. *La Diferencia Inquietante: Viejas y Nuevas Estrategias Culturales de Los Gitanos.* Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A.
Sartori, G. 2011. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti.* Praha: Dokořán.
Silverman, C. 1988. Vyjednávání „Cikánství". Situační strategie. In: Jakoubek, M. (ed.). 2008. *Cikáni a etnicita.* Praha: Triton, s. 25–47.
Stewart, M. 2005. *Čas Cikánů.* Vyd. 1. V Olomouci: Barrister & Principal.
Stojka, P. 1996. Postavenie ženy v spoločenstve valašských Rómov. *Romano džaniben* 1–2/1996, s. 107–108.
Stojka, P., Pivoň, R. 2003. *Náš život. Amáro Trajo.* Bratislava: Slavomír Drozd pre inforoma.
Szuhay, P. 2009. Sebedefinice romských etnických skupin a jejich vnímaní jiných romských skupin. In: Jakoubek, M. – Budilová, L. (eds.). 2009. *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
Tönnies, F. 1963. Comunità e Società. Ed. Di Comunità. Milano. Citov. Podľa: Sartori, G. 2011. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti.* Praha: Dokořán.
Torbágyi, P. 2003. Gitanos húngaros en América Latina. In: *Acta Universitatis Szegediensis*, Tomo VIII. Universidad de Szeged.

Varga Szente, M. 2003. Mexická imigračná politika v postrevolučnom období 1920 – 1934. In: *Acta Universitatis Szegediensis,* Tomo VIII.Universidad de Szeged, s. 131–137.

Williams, P. 2008. Neviditelnost pařížských Kalderašů: Vybrané aspekty ekonomických aktivit a sídelních vzorců kalderašských Romů z pařížských předměstí. In: Jakoubek, M. (ed.). *Cikáni a etnicita.* Praha: Triton.

| Jan Ort[1]

Sociální a etnické aspekty motivace romského konvertity k setrvání v konverzi[2]

Abstract:

Social and ethnic aspects of the motivation of a Romani convertist to remain in his conversion

The following text is based on fieldwork research in a Romani settlement situated in Eastern Slovakia. The study focuses on conversions of Roms to new religious movements, specifically to Jehovah's Witnesses. The author analyses the mechanisms which keep the given convertist loyal to his newly acquired religion. The paper introduces a short debate on the influence of kinship on religious conversions among the Roms, and discusses theories of ethnic stigmatization and social deprivation. The conversion of Milan is regarded mostly from the point of view of its importance for the relationships and interactions within the Romani community. It uncovers a net of actors and their relations contributing to Milan remaining a convertist. Apart from this, the study also interprets the role of a convertist on the background of the attachment to the gadjo world showing its connection with the convertist's prestige among the Roms from his own community.

Key words:

Romani community, religious conversion, prestige, social deprivation, ethnic stigmatization, Jehovah's Witnesses

Úvod

V oblasti vztahu Romů k náboženství se v posledních desetiletích stále více dostávají do popředí studie o konverzích Romů k tzv. novým náboženským hnutím, zejména pak k hnutím charismatickým. Za studie, které ilustrují nárůst badatelského zájmu v této oblasti, lze zmínit nedávno vydaný sborník *Romani Pentecostalism*

1 Bc. Jan Ort je magisterským studentem Semináře romistiky na KSES FF UK v Praze. Email: honza.ort@gmail.com

2 Na tomto místě bych chtěl za podporu a trpělivé komentáře k textu poděkovat zejména Pavlovi Kubaníkovi. Bez něj by článek těžko vznikl. Značný podíl na výsledné podobě textu měli svými komentáři rovněž recenzenti, dále Štěpán Ripka, Helena Sadílková a Lada Viková. I jim patří můj velký dík.

(Thurfjell – Marsh 2014). Ve slovenském kontextu, do kterého je zasazen i předkládaný text, se pak tématu věnují zejména Tomáš Hrustič a Tatiana Podolinská (Hrustič 2007, 2010a, 2010b; Podolinská 2003, 2009, 2014; Hrustič – Podolinská 2010). Konverze Romů jsou celosvětově výrazným fenoménem, který znatelně proměňuje nejen životy jednotlivých konvertitů, ale i celých romských komunit. Právě sociální změny, které často následují náboženskou konverzi, lze považovat za centrum zájmu uvedených studií.

Předkládaný text by měl být drobným příspěvkem do diskuse nad motivací Romů ke konverzi k tzv. novým náboženským hnutím, konkrétně k Náboženské společnosti svědkové Jehovovi. Detailněji se budu věnovat především mechanismům, které udržují v konverzi konkrétního romského konvertitu – Milana[3]. Nebudu tak sledovat momenty, které byly samotnými spouštěcími mechanismy konverze. Jinak řečeno, nebudu hledat v Milanově životním příběhu krizový bod, který by ho vedl k zásadnější životní změně (srov. Hrustič 2007: 196–197), jakou nepochybně konverze ke svědkům Jehovovým je, naproti tomu budu vycházet ze současné situace (kterou jsem měl možnost – ač omezeně – poznat), kdy Milan cestu konverze nastoupil a s rolí konvertity operuje v každodenních interakcích se svým okolím. V centru mého zájmu tedy bude stát význam Milanovy konverze a zacházení s ní v rámci vlastní romské komunity. Pokusím se tak ukázat, že role konvertity, v daném případě provázaná s gádžovským světem, může hrát výraznou úlohu v posílení emicky vnímané prestiže. Vzhledem k výrazně úzkému zaměření zkoumaného vzorku si text nenárokuje možnost širšího zobecnění, měl by spíše sloužit jako námět k rozšíření aspektů, které je možné na samotných konverzích sledovat.[4]

1 Terminologie

V textu budu operovat s některými termíny, které si žádají určité vymezení či vysvětlení. Konverzi (k tomu konvertita, konvertovat) chápu v širším významu jako jakoukoliv náboženskou změnu, do které Rambo (1993; podle Paloutzian a kol. 1999: 1052–1053) ve své typologii zahrnul změnu náboženské tradice (*tradition transition*); změnu v rámci jedné náboženské tradice (*institutional transition*); zesílení náboženské aktivity v rámci stejné denominace (*intensification*) a konečně konverzi k novému náboženskému hnutí (*affiliation*). V předkládaném textu je konverze rovněž pojímána jako dynamický proces, nikoliv jako konkrétní událost (tamtéž: 1053). V případě Milana tak budu mluvit o konverzi, přestože jeho přestoupení

3 V textu budu pro jeho označení používat smyšlené jméno.

4 Objektem výzkumu i tématem pak text navazuje na bakalářskou práci *Působení Svědků Jehovových ve vybrané romské osadě: případová studie* obhájenou v roce 2014 na FF UK, Semináři romistiky (Ort 2014). Ta je věnovaná „konfesním promluvám" stejného respondenta v kontextu vlastní romské komunity.

k jinému náboženskému hnutí nebylo stvrzeno oficiálním rituálem – událostí křtu.

Termín nové náboženské hnutí užívám jako označení pro hnutí, která jsou alternativou majoritním církvím pro „duchovní hledače" (Vojtíšek 2006:10)[5]. Budu se též držet užívání zavedených pojmů letniční hnutí/církve (pro samostatné nové církve; v literatuře též *pentekostální, turíčne*) a charismatická hnutí/církve (termín zahrnuje vedle letničních církví i charismatické proudy v rámci církví majoritních; srov. Anderson 2004:144; Hrustič 2007: 89–91).

Pokud v textu mluvím o náboženské aktivitě, mám na mysli zejména míru deklarování víry jednotlivými aktéry a míru účasti na náboženských setkáních daných denominací.

V textu operuji i s některými emickými pojmy užívanými členy romské komunity samotné. Vedle termínu Nerom (*neromský*), který užívám jako hodnotově nezatížené označení při charakteristice obce, církve apod., tak užívám v textu rovněž termín gádžo (*gádžovský*). Pro užití emického termínu jsem se rozhodl v místech, kde má jako nositel určitých atributů a hodnot význam pro vlastní argumentaci. Shrnu-li, gádžo je ve zkoumané lokalitě (jistě i v lokalitách jiných) vnímán jako nositel moci, původce útlaku Romů a z něj vyplývajících nedůstojných životních podmínek. Pro srovnání cituji Hübschmannovou, která v textu k hodnotám Romů uvádí:

> „Solidarita se projevovala v závazné vzájemné ochraně proti ‚cizí (gádžovské) moci'. *Rom Romeha – gadžo gadžeha* (Rom s Romem, gádžo s gádžem) je úsloví, které jsem slyšela snad ve všech subetnických romských skupinách, s nimiž jsem se setkala. Vyjadřuje základní ideovou dichotomii, která se vždy v nějaké míře a nějakým způsobem projevuje v realitě. Čím větší společenská izolace Romů, tím více platil systém odlišného chování vůči *amare* ‚svým', tj. Romům, a vůči *‚ne-svým'*, tj. (většinou) *‚gádžům'*. [...], *te predžal gadžeske pre godi'* napálit, oklamat gádže bylo hodnoceno jako drobné vítězství nad *‚ne-svým'*." (Hübschmannová 1999: 32; kurziva původní).

Přesto je gádžovský svět vnímán jako lákavý a prestižní, což je podporováno tím, že je z romských pozic těžko dosažitelný. Gádžové jsou ti, kteří mají moc a vzdělání, vědí, jak žít. Více mladých lidí ve zkoumané lokalitě se mi svěřilo s touhou odstěhovat se časem z osady mezi gádže (srov. Skupnik 2007; Hübschmannová 1999: 3–7).

Pro charakteristiku příbuzenské organizace Romů dále využiji emický termín *fajta.* Ten chápu ve významu širšího rodového uskupení. Opět s Hübschmannovou:

> „Romská *fameľija* je příbuzenská pospolitost v rozsahu tří až pěti generací se všemi přivdanými a přiženěnými. *Fameľija* byla základní komunitní jednotkou, s níž

5 Jako takové hnutí je shodně s charismatickými církvemi chápána i Náboženská společnost svědkové Jehovovi.

se identifikoval každý jednotlivec. Zatímco *fameľija*,se rozprostírá do šířky' – má rozměr na prvním místě horizontální – další ústřední příbuzenský pojem *fajta* (rod) zdůrazňuje vertikální linii: *fajta pal o dad*, nebo *fajta pal e daj*: rod po otci, rod po matce." (Hübschmannová 1999: 42; kurziva původní).

2 Charismatická hnutí a svědkové Jehovovi

Autoři, kteří se zabývají konverzí Romů k novým náboženským hnutím, povětšinou vycházejí ze svých výzkumů mezi konvertity k charismatickým církvím. Uvedl jsem, že k novým náboženským hnutím bývá řazena i Náboženská společnost svědkové Jehovovi (ke svědkům Jehovovým ve slovenském kontextu viz Hrustič 2007). Vzhledem k tomu, že předkládaný text je zasazen právě do kontextu konverze k tomuto náboženskému hnutí, pokládám za nutné alespoň základně nastínit, v čem se hnutí od charismatických církví odlišuje (pomineme-li rozdíly věroučné).

Charismatická hnutí a Náboženská společnost svědkové Jehovovi se shodně řadí, z hlediska majoritního obyvatelstva, ke stigmatizovaným náboženským hnutím (Podolinská 2009: 208). Konverze k oběma hnutím bývá zároveň shodně doprovázena sociální změnou, k níž patří zavržení života před konverzí (např. Podolinská – Hrustič 2010). Pro obě hnutí je společný trans-sociální diskurz, který skrze společnou náboženskou identitu potírá (minimálně deklarativně) sociální rozdíly. Vedle toho je u svědků Jehovových přítomný trans-etnický diskurs, kdy sbory svědků Jehovových nejsou zakládány na etnickém základě a etnické rozdíly jsou rovněž (opět minimálně deklarativně) potírány (podrobněji Hrustič 2010b). Podobně lze trans-etnický diskurs sledovat i u charismatických hnutí, ale nikoliv u všech sborů. Existuje mnoho charismatických „romských" sborů s romským pastorem, kde naopak etnicita hraje svou důležitou úlohu.[6] K zásadnímu rozdílu pak patří samotná vnitřní struktura obou hnutí. Oproti přísné homogenitě učení a hierarchizaci u svědků Jehovových (Hrustič 2007: 56–62) je možné řadit charismatická hnutí „v tomto smere k najliberálnejším a ich vnútorná štruktúra je skôr volným zväzkom kooperujúcich, ale samostatných zborov s vysokým stupňom voľnosti" (Podolinská 2009: 195) a stejnou volnost a možnost individuálního přístupu k víře lze přisoudit i jednotlivým věřícím (tamtéž; viz též Anderson 2004: 206).

3 Konverze Romů k novým náboženským hnutím

Motivace Romů ke konverzi k novým náboženským hnutím se v literatuře často vysvětluje modelem překrývání stigmatizované etnické identity nově nabytou

6 To je případ i letniční církve *Khangeri Romani*, ke které se hlásí někteří Romové ze zkoumané lokality. Tedy z lokality, do níž je zasazen i sledovaný příběh konvertity Milana.

identitou náboženskou (např. Kováč, Mann 2003:12). V této souvislosti je zdůrazňován zmíněný trans-etnický a trans-sociální aspekt charismatických hnutí, respektive svědků Jehovových (Podolinská 2009, Hrustič 2010b) – v rámci nových náboženských hnutí se smývají etnické a sociální rozdíly a do popředí se dostává společná náboženská sebeidentifikace. Podolinská však zároveň upozorňuje na nebezpečí omezení pohledu na motivace Romů ke konverzi na pouhé pragmatické vyrovnání etnické stigmatizace a sociální deprivace. V souvislosti s konverzemi upozorňuje (v kontrastu k tradiční a majoritní katolické zbožnosti) na podobnosti zbožnosti romské a té, kterou nabízí (resp. vyžadují) charismatická hnutí (Podolinská 2014). Vedle toho Tomáš Hrustič na základě sledování konverzí u Romů na východním Zemplíně zmiňovanou tezi o nahrazování identit rozpracovává. Tvrdí, že (1) pravděpodobnost konverze Romů stoupá s poklesem sociální kontroly v komunitě, (2) že větší potenciál konvertovat mají Romové žijící v integrovaném prostředí, kteří tak mají větší potřebu výše uvedeného nahrazování identit. V konverzích Romů je pak (3) důležitý faktor příbuzenství, kdy konverze probíhají výhradně v rodinných liniích a (4) spouštěcím mechanismem konverze se ve zkoumané oblasti ukazuje krizová životní situace (Hrustič 2007: 196–197).

Hrustičovy závěry se týkají samotného aktu konverze, sám jsem však v úvodu textu uvedl, že na příkladu konvertity Milana bych chtěl sledovat spíše mechanismy, které Milana v konverzi udržují. Motivace konvertovat a motivace v konverzi setrvat se samozřejmě mohou a pravděpodobně i budou do jisté míry překrývat. Speciálně u svědků Jehovových se ale jedná o dvě rozdílné fáze a pro konvertity bývá těžké obě naplnit. Hrustičovy závěry tak budou fungovat v následujícím textu jako odrazový můstek ke specifickému rozšíření pohledu na konverze u Romů. Současně budu u Milana sledovat pouze sociální a etnické aspekty konverze. Stranou tak ponechám i specifické aspekty konverzí zmíněné Podolinskou (2013, viz výše) upozorňující na možnosti porovnání romské zbožnosti s typem zbožnosti, který nabízejí jednotlivá náboženská hnutí, zde Náboženská společnost svědkové Jehovovi.

4 Charakteristika zkoumané lokality

Opakovaný terénní výzkum byl prováděn v letech 2012–2013 v celkové délce pěti týdnů (pět výzkumných pobytů) v romské osadě v obci Tarca[7]. Obec Tarca leží na východním Slovensku, v prešovském kraji, v okrese Sabinov. Čítá zhruba 1500 obyvatel, z toho asi 300 Romů. V případě romské osady se jedná o prostorově i sociálně segregovanou lokalitu, vztahy mezi Romy a majoritním obyvatelstvem se však dají označit za poklidné, bez větších konfliktů. Stejně jako se osada

7 V textu je uvedené smyšlené jméno obce.

v Tarce dělí na dvě viditelně oddělené části, žijí zde také dvě základní *fajty*. Rozdělení *fajt* přibližně kopíruje i rozdělení do dvou částí osady. Pro potřeby textu je důležité zmínit se o multikonfesním charakteru lokality. Většina Romů z Tarci se hlásí k římskokatolické církvi. Pro tuto většinu však platí nižší míra náboženské aktivity ve srovnání s tarckými konvertity k novým náboženským hnutím. Stojí za zmínku, že místní římskokatolický kněz není ve vztahu k Romům pasivní, romskou osadu se snaží navštěvovat[8] a mezi Romy se těší úctě a respektu. S respektem se o něm vyjadřuje dokonce i Milan, ačkoliv v souladu s učením svědků Jehovových odmítá institut placeného duchovního. Zmíněnými náboženskými hnutími, která působí v lokalitě, jsou letniční církev *Khangeri Romani*[9] a Náboženská společnost svědkové Jehovovi. *Khangeri Romani* působí v Tarce několik málo let[10], stabilně aktivních Romů směrem k této církvi je v Tarce poměrně málo (odhadem dvě desítky), širší základna je poměrně nestálá. Vedle toho propojení svědků Jehovových a romské komunity v Tarce sahá do začátku devadesátých let, kdy s nimi navázala kontakt právě Milanova rodina. Od té doby je náboženská aktivita tarckých Romů směrem ke svědkům Jehovovým kolísavá a týká se spíše jednotlivců, potažmo jejich rodin. Historie působení tohoto hnutí v tarcké osadě v podstatě kopíruje příběh mého respondenta Milana (viz níže).

Nutno podotknout, že multikonfesní charakter zkoumané lokality jsem dotvářel rovněž já jakožto výzkumník. V osadě jsem strávil celkem pět týdnů, žil jsem přímo v Milanově rodině, pozoroval jsem život a interakce v rámci osady, nahrával rozhovory. V rámci pobytu v osadě jsem ale vystupoval nejen jako výzkumník, ale rovněž jako věřící křesťan, člen protestantské církve (Českobratrská církev evangelická) a syn evangelického faráře. V tomto ohledu jsem byl aktivní součástí diskusí s náboženskou tematikou a dalších interakcí už jen samotnou deklarací svého vyznání a zázemí. Pro úplnost lze doplnit, že věrouka mé domovské církve jde v mnohém proti věrouce svědků Jehovových a nakonec i církve *Khangeri Romani* a církve římskokatolické.

5 Respondent Milan

Milan je přibližně čtyřicetiletý muž, který žije v Tarce ve zděném stavení. Po narození byl pokřtěn v římskokatolické církvi, ale do kostela nikdy nechodil a svoji víru podle svých slov intenzivně nevnímal. Milan vzpomíná, že sám například

8 Návštěvy nejsou nijak časté, podle slov kněze samotného se jedná o dvě až tři návštěvy ročně, zpravidla u příležitosti Vánoc nebo tříkrálového koledování.

9 Název církve přepisuji tak, jak jej církev sama uvádí na svých internetových stránkách http://www.khangeri-romani.eu/. To s vědomím, že tento přepis neodpovídá pravidlům romského pravopisu, podle kterých by zápis vypadal *Khangeri romaňi*, příp. *Romaňi khangeri.*

10 Hrustičová datuje samotný vznik církve do roku 2012 (Hrustičová 2013: 15).

do doby, kdy u něj došlo k zásadní změně, ani nikdy neviděl bibli. Ke svědkům Jehovovým ho přivedl bratranec z Čech, který byl na návštěvě v Tarce počátkem devadesátých let. Bratranec pozval k sobě domů hodně lidí z rodiny i z celé osady a pozval zároveň zástupce nejbližšího sboru svědků Jehovových, aby s nimi vedli rozhovor. Všem se to líbilo, Romové se vyptávali a starší sboru jim odpovídali. Nakonec se jich starší zeptali, jestli se chtějí dozvědět o Bohu něco více. V této souvislosti hovoří Milan o změně, která v jeho životě nastala. Učení svědků Jehovových na něj zapůsobilo, začal pravidelně studovat bibli, pod vlivem učení se oženil se svou partnerkou, se kterou se chtěli nechat i pokřtít. Po třech letech ale začaly problémy, které vedly k přerušení kontaktu se svědky Jehovovými na více než deset let. Další zlom přišel v době, kdy Milan v roce 2007 odešel se svou rodinou za sestrou do Anglie. Tam konvertoval znovu.

> *„Slyšel jsem, jak tam přišli, zaklepali na dveře mé sestry v Anglii. Svědkové Jehovovi, že prý mluví o Bohu. A já jsem věděl, co jsou zač. Tehdy, pamatuju si to jako dneska, zašíval jsem si kalhoty. Jak jsem je uslyšel, všeho jsem hned nechal a běžel jsem. Ona, moje sestra, je v domě nechtěla. Říkám jí: ‚Co jsi to udělala?' A ona odpověděla: ‚Co?' Tak říkám: ‚Tak ty nevíš, takhle chodí Boží poslové a Bůh to tak chce. Co to děláš? Ty jsi vyháněla z domu samotného Boha, ale to jsi udělala chybu.' Tak jsem běžel za nimi. Potom jsem přesvědčil sestru, říkám, jestli k ní můžou chodit. No já jsem chodil první, potom se připojila i sestra, bratr, švagr.*"[11]

V Anglii byl Milan s rodinou dva roky, po návratu navázal kontakt se svědky Jehovovými i na Slovensku. On ani nikdo další z rodiny doposud u svědků Jehovových nebyl pokřtěn. Svědkové Jehovovi zároveň nevnímají jako platný katolický křest. Milan o křest zatím nepožádal, takže není ani „nepokřtěným zvěstovatelem"[12]. Sám říká, že nyní je na cestě ke křtu, ale že se musí ještě hodně učit.

V době mého výzkumu byl Milan vedle své ženy a svých dětí jediný stabilní konvertita ke svědkům Jehovovým žijící v tarcké osadě. Kromě něj však konvertovali i jeho sourozenci, kteří již několik let žijí v Anglii. Milan má v rámci osady výsadní postavení. Obecním úřadem v Tarce je pověřen správou hygienického centra, které stojí v horní části osady a pro Romy z této části zároveň centrum funguje jako zdroj pitné vody. Romové z obou částí pak chodí do hygienického centra prát prádlo. Milan jako jediný má od něj klíče, otvírá jej v pravidelnou

11 Nahrávka 2013-03-28-01; v originále (překlad autor): *Šundžom, avle odoj, klopkinde pro vudar la pheňake andre Anglija. Svedkove Jehovovi, hoj vakeren pal o Del. A me džanavas, že s' oda. Akor, pametinav sar te adadžives, zasivavas e cholov. Sar šundžom, sa mindžar odčhidžom. A denašav. Oj, e phen, len na kamelas andro kher, phenav lake: „So kerdžal?" A joj odphenel: „So?" Ta phenav: „Ta tu na džanes, oda le Devleskre manuša phiren a o Del kavka kamel, tu so keres? Tu priamo Devles čhivehas andal o kher, ale na mišto kerdžal." Avka denašľom pal lende. Paľis presvečindžom la pheňa, phenav, či šaj phiren ke late. No ale me phiravas peršo, paľis imar pes pripojindža e phen, o phral, o šougoris.*

12 *Nepokřtěný zvěstovatel* je označení pro konvertitu (ke svědkům Jehovovým), který ještě nebyl pokřtěn, ale již o křest požádal, a je tak oprávněn vykonávat zvěstovatelskou činnost (Hrustič 2007: 79).

dobu, zároveň kontroluje, kdo si nabral kolik litrů vody a kdo vypral kolik praček. Není to poprvé, co má Milan mezi Romy v Tarce výsadní funkci. Podle svých vlastních slov byl před lety zvolen jako „vajda“[13]. V této funkci údajně skončil díky nástupu terénní pracovnice, zároveň však zdůrazňuje, že dnes by již takovou funkci nepřijal, protože se jedná „o politickou činnost“. Ta je pro svědky Jehovovy v rozporu s vlastním učením (Scotland 2006: 41). Milan má respektovanou pozici i v rámci rodiny. Po smrti rodičů – jednoznačných autorit, má, ač není nejstarší, mezi dvanácti sourozenci důležité slovo.

5.1 Milan konvertita

5.1.1 Faktor příbuzenství

Jak již bylo uvedeno výše v textu, jeden ze závěrů výzkumu Hrustiče (2007: 190–197) je, že konverze probíhají výhradně v příbuzenských liniích. Milan skrze příbuzné k svědkům Jehovovým sám konvertoval. Kromě toho to byl on, kdo spustil druhou vlnu konverzí tarckých Romů k tomuto hnutí. Romové, kteří ho v konverzi následovali, byli také jeho příbuzní – několik sourozenců (nyní žijících v Anglii), Milanova žena a vlastní děti. V Tarce v současnosti žijí ještě dva Romové, kteří začali, velmi čerstvě a s pochybami, přijímat učení svědků Jehovových – Milanův mladší bratr a Milanův vzdálený bratranec. Vzhledem k charakteru příbuzenství v Tarce by ale bylo zjednodušující označit na základě tohoto vzorku příbuzenství jako důležitý faktor konverze. Tarca je příbuzensky velmi homogenní osada a je vysoce pravděpodobné, že každý další konvertita z Tarci bude zároveň příbuzný. Příbuzenská provázanost všech konvertitů tak není nijak překvapivá. Současně nemůžeme ze hry vyřadit všechny ostatní příbuzné „nekonvertity“. Někteří Milanovi sourozenci sice konvertovali, ale větší počet dalších nekonvertoval. Abychom mohli určit, zda je příbuzenství samotné opravdu faktorem, který má na konverze vliv, musíme v analýze konverzí vyvrátit či potvrdit faktory další. Zmiňovaný bratranec sice konvertoval na základě rozhovoru se svým příbuzným Milanem, tento klíčový rozhovor se podle něj však odehrál v rámci vykonávání prací při místním obecním úřadě – tedy v rámci pracovního kolektivu. Stejně tak sourozenci, kteří na popud Milana konvertovali ještě v Anglii, byli v tu dobu zároveň jediní Romové z Tarci, kteří s Milanem v Anglii byli. Zdá se tedy, že příbuzenství není výhradním faktorem konverzí Romů v Tarce. Podrobnější analýzu úlohy příbuzenství v konverzích by si dle mého zasloužila i Hrustičova teze.

13 Nechám stranou problematiku užívání termínu *vajda* (které použil Milan sám) a jeho významu, nicméně podle Milanovy výpovědi se zdá, že byl mezi Romy zvolen pro spolupráci s úřadem na zlepšení situace Romů v Tarce a několika okolních osadách.

V rámci tohoto textu mě ale na příbuzenství zajímá jiná věc. Konkrétně role příbuzenství v souboru Milanových motivací k setrvání u svědků Jehovových. Milan zabraňuje konfliktu dvou autorit, když o svých nedávno zesnulých rodičích – nesporných autoritách rodinných – tvrdí, že ještě před smrtí začali rovněž přijímat učení svědků Jehovových. Zároveň jakoby ve své výpovědi omlouval, proč jejich učení nepřijali již dříve.

> *„Vyrostl jsem jako katolík. Moji rodiče byli takhle vychováni zase svými rodiči. Oni neměli ještě dostatek informací o tom, že je Bible, že existuje všemohoucí Bůh Jehova.“*[14]

Tarcký římskokatolický kněz však popírá, že Milanovi rodiče učení svědků Jehovových přijali, respektive tvrdí, že z jeho rozhovorů s nimi těsně před smrtí nic takového nevyplynulo. Nepokládám za zcela relevantní pátrat po pravdě o náboženské sebeidentifikaci Milanových rodičů a snažit se ji ověřovat u dalších aktérů situace v době, kdy jsou oba několik let po smrti. Důležitý je samotný fakt, že Milan víru svých rodičů zdůrazňuje. Ukazuje to, že Milan takovouto – byť subjektivně vyargumentovanou – podporu svých rodičů potřebuje.

5.1.2 Milan hlava rodiny

Milan však sám také funguje jako autorita v rámci vlastní nukleární rodiny. Vliv této příbuzenské autority se zde zdá jako nesporný. Po Milanově druhé konverzi (pro připomenutí – druhá Milanova konverze proběhla deset let po té první, v době jeho dvouletého pobytu v Anglii) jako by automaticky konvertovala jeho žena i všechny jeho děti. Respektive mladší děti jsou vedeny rodiči k účasti na náboženských setkáních, starší děti (ve věku 15 a výš) nejsou nijak výrazně nábožensky aktivní, ale v rozhovorech se mnou se se svědky Jehovovými sebeidentifikují. Tito nejbližší příbuzní mohou hrát významnou roli v rámci mechanismů sociální kontroly, které na Milana působí. Je na něj, jakožto rodinnou autoritu, která rodinnou konverzi iniciovala, vyvíjen nepřímý tlak na setrvání v konverzi. Tlak v rámci nukleární rodiny funguje jistě i druhým směrem. Milan je zde hlavní autoritou a současně určující osobou při konverzi (případně „odpadnutí“ od víry) celé rodiny. Svoje děti ve víře vychovává a vyvíjí tak na ně tlak, aby ve víře vyrostly. Vlastní postavení v rodině Milan sám opakovaně pojmenovává:

> *„Hlava rodiny je chlap. A chlapa je hlava rodiny Ježiš Kristus. Lebo hlava rodiny ženy je muž a hlava muže je Ježiš Kristus. A hlava Ježiša Krista je všemuhúci Boh. Takže postavení je jedno, druhé a trece. A najväčší je štvarte.“*[15]

14 Nahrávka 2012-09-10-01; v originále (překlad autor): *Me bariľom avri sar katolikos, miri daj, miro dad has avka poučimen peskere rodľičendar. Na has lenge mek* ani dostatek informací o tym, že biblia, že existuje všemohúci Boh Jehova.

15 Nahrávka 2012-09-09-01

„Každý, kdo jsme se narodili, máme otce. Můžu říct, že je dítě větší než otec? Ne. Protože otec je hlava rodiny. Takže i my. Musíme to vzít tak, že pro nás je hlava rodiny Ježíš a po Ježíšovi je hlava rodiny, někdo ho stvořil, tak to musí být jeho otec. Pravý Bůh, Jehova.“[16]

Domnívám se však, že právě svým aktivním vystupováním v tomto kontextu, svými výpověďmi o víře a o správnosti učení svědků Jehovových v rámci (nejen) nukleární rodiny, vytváří Milan tlak sám na sebe. Nechám stranou spekulace o tom, jakou reakci by v Milanově rodině vyvolalo jeho odpadnutí od víry. Sám se však staví do role, ve které jako konvertita – hlava rodiny – nesmí selhat. Podobný tlak může fungovat i ze strany sourozenců-konvertitů žijících v Anglii, ačkoliv jsem výše zpochybnil jednoznačný vliv příbuzenství na jejich konverzi. Milan se svými „anglickými“ sourozenci pravidelně telefonuje, společně sdílejí zážitky ze svých sborů a nové poznatky o učení svědků Jehovových.

5.1.3 Milan v osadě

Rodinnými příslušníky a popisem vztahů v rodině by ale výčet aktérů a vztahů v rámci sítě, která ovlivňuje Milanovo setrvání v konverzi, neměl končit. Milan je v rámci osady v pravidelné interakci s konvertity k letniční církvi *Khangeri Romani,* tedy s druhou skupinou nábožensky aktivních Romů v Tarce. Časté diskuse se zástupci odlišného vyznání o správnosti nastoupené cesty víry mu zabraňují v tom, aby z té své jednoduše ustoupil. V tomto bodě je důležité, že sám Milan je v uvedených diskusích aktivní a do jisté míry si zakládá na tom, že se v nich umí pohybovat. V téhle pozici, podpořené vysokým postavením v rámci komunity, by si Milan nemohl jen tak dovolit veřejně přiznat, že učení svědků Jehovových je mylné, případně že není schopen dostát apelu na dodržování zásad učení v každodenním životě. Takový tlak spoluvytváří samozřejmě také další, nábožensky neaktivní obyvatelé osady. Spoluvytvářel jsem ho ale také já jako výzkumník, po dobu svojí přítomnosti v osadě. Milan přede mnou od prvního dne o své víře a učení svědků Jehovových vyprávěl a zároveň věděl, že se téma postupem času dostalo do centra mého zájmu.

Shrnu-li výše napsané, vyprávěním o víře, ať už v interakci se mnou nebo s rodinnými příslušníky a obyvateli osady, nejen že Milan samotný akt konverze vytváří[17], ale zároveň tak i buduje živou síť aktérů a vztahů, která ho v konverzi udržuje. Štěpán Ripka uvádí:

16 Nahrávka 2012-02-08-09; v originále (překlad autor): *Sakones, so uľiľam, hin amen dad. Šaj phenav o čhavo hino bareder sar o dad? Na. Bo o dad hino* hlava rodziny. *Takže he amen. Mušinas te lel avka, že pre amende hin* hlava rodziny *o Ježiš a pal o Ježiš hin* hlava rodziny, *vareko les kerdžas, ta mušinel te avel leskro dad. Pravo Del, o Jehova.*

17 Ke konverzním narativům a jejich funkcím – jako právě dotváření konverze samotné – viz např. Ripka (2013).

„Někteří lidé[18] svá svědectví[19] vyprávěli tak často, že jsem nabyl dojmu, že se svědčením v konverzi utvrzují. Nejvíce totiž svědčili lidé, kteří konvertovali nedávno a jejichž nová identita byla ještě velmi křehká." (Ripka 2013: 160).

V závěru svého textu pak shrnuje, že „[s]vědectví [...] [f]unguje jako důkaz o konverzi, která je jinak niterná, pro bezprostřední okolí svědčícího, ale také pro různé publikum." (tamtéž: 170). Role konvertity, kterou Milan přijal, je pro tarckou komunitu utvářena především tím, jak o ní on sám mluví. Zároveň s tím vytváří soubor očekávání, která jsou na něj jako nositele této role kladena. Vliv sítě aktérů a vztahů na setrvání Milana v konverzi je podpořen předním postavením Milana v rámci (navíc relativně malé) komunity.

5.1.4 Milan jako lídr komunity

Zastavím se nyní právě u Milanovy role v rámci romské komunity i celé vesnice. Vedle dalších rolí, které zastává v rámci komunity, rodiny, se Milan dostával do rolí, pro které je společný kontakt s gádžovským světem. Milan spolupracoval s gádžovskými úřady[20] na práci s romskými komunitami v okolí, místním gádžovským úřadem byl dosazen jako správce hygienického centra v osadě a dodnes je zván na zasedání zastupitelstva jako jeden ze dvou členů tzv. romské komise.[21] Do této skupiny Milanových rolí lze zařadit i roli hostitele, respondenta a informátora gádžovského výzkumníka, tedy mě. Troufám si tvrdit, že samotný fakt, že se mým informátorem i respondentem stal právě on, nelze vnímat jako čistě náhodný.[22] Zapadá totiž do Milanova intenzivnějšího kontaktu s gádžovským okolím, kterému jde on sám naproti.

Mezi tyto role, a to je pro sledovanou situaci důležité, lze zařadit také roli konvertity ke svědkům Jehovovým. Na rozdíl od čistě romské církve *Khangeri Romani* je sabinovský sbor svědků Jehovových etnicky smíšený.[23] Milan není nijak pravidelným účastníkem sborového dění, v Tarce ho (a jeho rodinu) však navštěvuje starší sboru (gádžo) za účelem pravidelného biblického studia. Zároveň při této příležitosti

18 Ripka píše o romských konvertitech v Mexiku. Jedná se o příklad konvertitů k letniční „církvi."

19 Svědectví zde lze chápat jako ustálenější formu promluvy o vlastní konverzi.

20 V tomto případě gádžovský zejména ve smyslu instituce zřízené gádži.

21 O členství v romské komisi jsem se nedozvěděl od Milana samotného, ale ze zápisů zasedání zastupitelstva. Lze je vnímat jako politickou funkci, což jde proti učení svědků Jehovových. Milan sám svoji předchozí funkci „vajdy" označil jako politickou a její političnost uvádí současně jako jeden z důvodů, proč jí zanechal (tím druhým je zaměstnání terénní sociální pracovnice, která lokální pozici „vajdy" nahradila).

22 Do jisté míry však ano. K Milanovi jsem se v počátku výzkumu nedostal na doporučení jiné osoby, ale byl to první člověk, kterého jsem při své první návštěvě osady potkal. Automaticky se mě však ujal a ani náznakem mě neposílal k nikomu jinému.

23 Stejně tak jako ostatní sbory svědků Jehovových na Slovensku. Respektive transetnický diskurs, vzhledem k homogenitě učení svědků Jehovových, je vlastní sborům po celém světě (Hrustič 2010b: 34).

Milanovi vozí objednané drobné pochutiny, které Milan dále prodává lidem v osadě. Ač Milan v Tarce nemá oficiální náboženskou funkci (tak jako např. diakon letniční církve *Khangeri Romani*) a z hlediska svědků Jehovových není ani „nepokřtěným zvěstovatelem", lze ho považovat za neoficiálního náboženského lídra v rámci tarcké komunity.

V daném případě proto má konverze svůj význam jako další z rolí s atributem kontaktu na gádžovský svět. Slouží tak jako nástroj pro potvrzení emicky vnímaného prestižního postavení v komunitě.

5.2 Konvertité – lepší Romové

Konvertitům, zvláště pak náboženským lídrům, bývá v rámci romských komunit přisuzována vyšší prestiž. U romských pastorů ji sleduje i Slavková, která uvádí, že jejich prestiž je podmíněna charismatickou osobností a podpořena rodinným zázemím. (Slavková 2014: 64–69). Podobně i Gay Y Blasco (2007: 169), která srovnává pastory romské letniční církve v Jaraně s „respektovanými muži" komunity:

> „[P]astorové díky svému postavení nejvyšší autority a renomé v rámci komunity začínají stále více konkurovat ‚respektovaným mužům'. Nejznámější pastorové (...) se často přivolávají, aby působili jako prostředníci v závažných sporech, buď sami nebo společně s jedním či více ‚respektovanými muži'. Dochází k tomu i přesto, že tito muži jsou obvykle výrazně mladší než tradiční prostředníci a že jejich znalosti zákonů Gitanos a jejich zkušenosti se zvládáním rozlícených stran konfliktu jsou často omezené."[24]

Prestiž se ale týká i běžných konvertitů, kteří jsou vnímáni jako „lepší Romové". Gay Y Blasco opět popisuje, jak „matky-nekonvertitky posílají své dcery na bohoslužby, protože doufají, že tam upoutají pozornost některého z mladých *aleluyas*." (tamtéž: 169). Konvertité tedy vystupují jako morálnější Romové, kteří dokázali zavrhnout starý život.

Stejně tak Milan kalkuluje s tím, že se on jako konvertita – oproti jiným v Tarce – drží na cestě k morálnějšímu životu. V tomto duchu vstupuje i do rozhovoru s Vasiľem, obyvatelem tarcké osady, kterého jsme společně navštívili. Vasiľ v minulosti rovněž krátce docházel ke svědkům Jehovovým, nedokázal se však vzdát alkoholu, a tak brzy kontakt přerušil.

Vy jste také chodil ke svědkům Jehovovým.
V: No. Moje víra už ale vyhasla.
Už jste přestal...
V: No, ne že bych přestal, ale... piju.

24 Překlad Lenka Budilová

Tak oni Vám řekli, že už nesmíte...
V: Ne, nic mi neřekli.
M: Styděl by se, víš, porušuje to, co oni hlásají. Oni říkají, když piješ... my si také vypijeme, jedno, dvě, tři, čtyři. Ale tak, abys nebyl úplně opilý a ne každý den, víš? Včera jsem pil, dneska budu pít zase? A dennodenně, to už je alkohol, ne? Alkoholictvo.
A pak si člověk řekne sám od sebe, že k nim nemůže chodit?
M: Musí se sebou něco dělat, bojovat s tím, aby pomalu přestal. Jako třeba s kouřením. Mně už tohle neříká nic, rozumíš? Některé věci jsem ihned odhodil. Změnil jsem v životě hodně věcí. No a někomu to půjde pomalu, někomu to jde naráz. Bůh ti dává hranici, na čas. Když ten čas nevyužíváš, tak tam potom chodíš zbytečně. On chodil, chodil, udělá něco a žádný výsledek. No a ty musíš mít, i třeba ve škole. Máš zkoušky, ne? Jestli děláš pokroky, nebo ne. A když děláš pokroky, tak tě vezmou? Jo. Když chce jít dál, tak musí dělat pokroky. A když tě to nebaví, tak tu školu přerušíš, ne? To je stejné. Bůh neřekl, že jenom dneska, a zítra už nemusíš. On řekl každý den, stále to čiňte.
A svědkové Jehovovi už se pak neptají, proč nechodíte?
V: Ne... no, piju, víš, a mám víc hříchů.[25]

Při mém pokusu o rozhovor s ne příliš sdílným Vasiľem Milan přebírá iniciativu a vysvětluje důvody, proč Vasiľ na své cestě nevytrval. Podle Milana je potřeba na sobě každý den pracovat, dělat pokroky, postupně se vzdávat věcí, které jdou proti učení svědků Jehovových. Vasiľ to nezvládl. Milan ale neopomene zdůraznit, že on sám už mnoho věcí ve svém životě změnil, on se s tím dokázal poprat. Průběh rozhovoru pak zapadá do jeho širšího kontextu – Milan přišel k Vasiľovi na návštěvu jako průvodce gádžovského výzkumníka, aby následně přebral iniciativu rozhovoru a demonstroval svůj konverzní úspěch. I kdyby ostatním Romům v Tarce jeho vytrvalost a pevná vůle neimponovaly, Milan se veřejně utvrzuje v tom, že on nastoupenou cestu konvertity zvládl.

25 Nahrávka 2012-09-09-01; v originále (překlad autor): ***Tumen tiš phirenas ko Svedkove Jehovovi.*** *V: No. A murdaľiľa koja viera.(...)* ***Imar preačhiľan...*** *V: Ta ná prečhiľom, ale... pijav.* ***Ta jon phende, hoj našminen...*** *V: Na, nič mange na phende. (...) M: Ladž, bo pes ladžala, achaľos, porušinel oda, so jon phenen. Jon phenen te pijes... amen tiž pijas peske, jekh, duj, trin, štar. Ale avka, hoj te na aves fejs mato a na sako džives, hej? Idž pijavas, adadžive pijava pale?* A dennodenne, to už je alkohol ne? Alkoholictvo.***Ta paľis manuš korkoro peske phenela, našťi odoj phirav...*** *V: Mušinel peha te kerel sar te* bojovať s tým že by prestal pomaly, ako keby fajčiť. *Mange kada ima na phenel ňič, achaľos? Varesave veci ihned odčhidžom. Zmeňindžom* v živote *but veci. No a varekaske džala polikes, varekaske džal jevkhar. O Del tut del hraňica, pro časos. Oda časos te tut na viužívines, takže zbitočne paľis te phirel. Jov phirlas phirlas,* urobí daco a žadno visledkos. No a ty musiš mac, *i sar tu keres napriklad škola. Hin tut o zkuški na? Či džas dureder či na. No te na džaha dureder, ta tut lena? Ta hej. Te kamel dureder, ta mušinel te pokročinel, na? Sar tut na bavinel, ta la prerušines na? Avka he kada. O Del na phenďa ča adadžive, tajsa ima na mušines. Ov phendža* každy deň, stále to robte. ***A o Svedkove Jehovovi paľis na phučen, soske imar na phiren?*** *V: Na... no, pijav, džanes, ta buter hrjechi kerav.*

5.3 Milan a gádžovský svět

Výše už jsem naznačil, že role konvertity má pro Milana svůj význam jako další z jeho rolí s návazností na gádžovský svět. Jeho příběh lze konfrontovat s Hrustičovým závěrem, že větší potenciál konvertovat mají Romové žijící v integrovaném prostředí (Hrustič 2007: 196–197; viz výše). Milan v integrovaném prostředí nežije a navíc se podle několika málo výpovědí zástupců neromského obyvatelstva (mezi nimi i terénní sociální pracovnice) zdá, že Milanova konverze není pro Neromy v obci, se kterými se Milan stýká, příliš viditelná. Přesto, že má Milan ve srovnání s ostatními tarckými Romy větší vazby na gádžovský svět, většina jeho sociálních interakcí stále probíhá v rámci romské komunity. Spíše než jako překrývání stigmatizované identity pro interakci s gádži je v tomto případě možné konverzi vnímat jako akt, který má vypovídat směrem dovnitř komunity, protože Milanovi pomáhá zvyšovat jeho emicky vnímanou prestiž. S touto interpretací koresponduje i Milanova nízká náboženská aktivita (účast na náboženských setkáních, na životě sboru) v rámci sboru svědků Jehovových. Milan neodmítá svou etnickou identitu, resp. sociální prostředí, ani svým primárním prostředím není odmítaný. Konverzi používá jako způsob, jak potvrdit svoje vůdčí postavení v osadě a svou pozici prostředníka mezi romským a gádžovským světem. To, že je jediným místním konvertitou ke svědkům Jehovovým, je pro něj přijatelné právě proto, že díky tomu má v osadě vysoké postavení. Přesto lze v Milanově motivaci ke konverzi, respektive k setrvání v konverzi, sledovat podobné principy jako u Hrustičových integrovaných Romů. Milan sám tematizuje trans-etnický diskurs přítomný ve sboru svědků Jehovových:[26]

> *„Gádžové, když šli do kostela, tak jim [Romům] říkali: ‚Brat, sestra'. Ale když farář řekl: ‚Podajte si navzájom ruky. Pobozkajte sa. Privítaj svojho,' gádžové viděli Roma, obraceli se. A když šli z kostela, tak říkali, nadávali Romům do smradlavých, špinavých. Říkali: ‚Cigani, šmrdace. Fuj, dice het.' Takže Bůh je jenom v kostele, venku není? I teď, když mluvíme o Bohu. Není tady Bůh? Bůh je všude, nejen v kostele. Je teď tady, v přítomnosti. Takže to je o tom. A co já chodím ke svědkům Jehovovým, tak u nás je jiný a lepší princip. Tam ti nikdo neřekne: ‚Cigan čarny'. Nebo:‚Rom černý, hnusný.' Ne. Všichni ti budou říkat: ‚Brat, sestra.'"*[27]

26 Jeho promluva se opět odehrává v rámci návštěvy jednoho z ne-konvertitů.

27 Nahrávka 2012-02-07-12, v originálu (překlad autor): *O gádže, sar džanas andre khangeri, ta phenenas lenge „brat, sestra". Ale sar phenlas o rašaj:* „Podajte si navzajem ruky. Pobozkajte sa. Privitaj svojeho," *o gore dikhenas Romes, ta pes obracinenas, a sar džahas andal e khangeri, ta phenenas, rakinenas le Romenge aro khandune, melale. Phenenas:* „Cigani, šmrdace. Fuj, dice het." *Taže o Del hin ča andre khangeri, avri nane o Del? The akanak, te vakeres pal o Del. Nane kade o Del?* Boh je švadzi, nie len v kosteli. Je teraz tu v pritomnosti. Taže je o tym. *A so me phirav andro Jehova, taže* u nas je inaši a lepši princip. *Kodoj tuke na phenla ňiko* „Cigan čarny." *Abo „Rom kalo, džungalo." Na. Sa phenena:* „Brat, sestra".

Akt Milanovy konverze tak lze nahlížet i skrze teorii etnické stigmatizace a sociální deprivace. Hrustič[28] (2007: 187) uvádí: „Príslušnosť k náboženskej spoločnosti tak poskytuje kompenzáciu medzi subjektivne vnímaným hodnotením vlastného sociálneho postavenia a posudzovanou a askribovanou sociálnou či etnickou identitou rómskych aktérov konverzie." Uvedl jsem, že akt Milanovy konverze i výpovědi na ni navázané vypovídají především směrem dovnitř romské komunity, kde probíhá většina jeho sociálních interakcí. Bez ohledu na to, jak je jako Rom ve sboru svědků Jehovových vnímán, vypovídá v rámci romské komunity o tom, že ho gádžové přijímají jako rovnocenného, že má mezi nimi své místo. Fakt, že Milan usiluje o demonstraci svých dobrých vztahů v gádžovském světě, napovídá, že svoje etnické a sociální postavení vnímá jako určitý deficit. Stejné hodnocení takového postavení rovněž očekává od ostatních členů romské komunity. Konverze, v kontextu celé řady dalších zmíněných Milanových rolí, tak má být v jeho očekávání vnímána jako částečné vymanění se z nižšího sociálního a etnického statusu. Ze strany Milana pak nejde o pouhou hru s ostatními romskými aktéry, ale i o reálnou kompenzaci pro něj samého.

5.4 Milan v kontextu protisvětů

Ve své knize Společný život si Tzvetan Todorov klade otázku, co znamená, že je člověk společenská bytost. Vychází z přesvědčení, že lidská bytost je sama o sobě neúplná, potřebuje být dotvářena okolní společností. Člověk vyžaduje pozornost druhých, ideálně pozornost pozitivní – uznání (Todorov 1998: 19–38). Rovněž sociolog Peter L. Berger píše o „hlubokém lidském přání být akceptován" (Berger 1991: 68). Člověk si volí takové prostředí, které o něm má dobré mínění – pokud je tedy v širší společnosti stigmatizován a je terčem negativně laděných předsudků, potřebuje „protiuznání v bezprostředním společenství" (tamtéž: 90). V tomto kontextu píše Berger o protispolečnostech. Protispolečnost, nebo-li subsvět „existuje jako ostrov deviantních významů v moři své [myšleno *vlastní* – pozn. aut.] společnosti" (tamtéž: 115).

O tyto teorie se opírá Jaroslav Skupnik, když na svět romské osady pohlíží právě jako na možný protisvět (srov. Skupnik 2007: 40, podle Berger 1991: 115), ve kterém se jeho aktérům dostává uznání v rámci jejich každodenního konání. Protisvět tak funguje jako alternativní svět k okolnímu světu gádžů, ve kterém se Romům uznání nedostává, naopak jsou jim gádži nastavována „negativní zrcadla". Pokud bychom z této perspektivy nahlédli na situaci Milana, zjistíme, že do jisté míry figuruje ve dvou takových protisvětech (které jsou současně majoritní společností nahlíženy jako deviantní, viz Berger 1991: 115): ve světě romské osady

28 Hrustič na tomto místě navazuje na teorie A. Holdena (2002: 43) a J. Beckforda (1975: 32).

a ve světě sboru svědků Jehovových. V romské osadě se odehrává drtivá většina Milanova každodenního života, Milan se však ve výpovědi o aktérech obou světů vyjadřuje jednoznačně ve prospěch bratrů a sester ve sboru svědků Jehovových.

> *„To oni jsou naši*[29] *bratři, ne ti, co mám tady. Zbytečně tady máš vlastního bratra. Že fakt to vidíš, jak se tam respektují. Nehádají se. Drží při sobě. Že táhneme za jedno lano. Rozumíš. Netáhne někdo doleva, druhý doprava, třetí do Kežmarku.“* [30]

Přesto, jak jsem výše naznačil, není Milan aktivním účastníkem pravidelných setkání ve sboru svědků Jehovových. Nedělní shromáždění navštěvuje zřídka, pravidelná setkání v týdnu[31] pak téměř vůbec.[32] V tom není třeba nutně spatřovat rozpor. Milanovu výpověď lze směrem ke mně, jakožto (gádžovskému) výzkumníkovi, vnímat jako demonstraci skutečnosti, že v Tarce je to on, který se realizuje ještě mimo svět romské osady. Tím nechci zpochybňovat Milanovo přesvědčení o jednotě a přátelském přijetí ve sboru svědků Jehovových. Sbor však nemůže být pro Milana plnohodnotnou alternativou k světu romské osady. Nepokryje všechny sféry každodenního života, který se pro něj dál odehrává v osadě. Udělat větší krok do světa sboru by mohlo znamenat oddálení se od světa osady. Osada zároveň znamená jistotu, zaručený protisvět, ve kterém má navíc Milan důležité postavení. Příslušnost ke sboru svědků Jehovových pak zůstává jako bonus občasné pozornosti a uznání v jiném protisvětě (který zároveň není romský!) a potvrzení jeho výsadního postavení. Když píše Berger o mechanismech sociální kontroly ve společnosti, připomíná, že jedním z jejich aspektů „je fakt, že je často založena na podvodných požadavcích. [...] Malý chlapec může mít nemalou kontrolu nad svými vrstevníky tak, že má velkého bratra, který může být zavolán, když je potřeba, aby zbil případné protivníky. Když takový bratr chybí, je však možné si jej vymyslet.“ (Berger 1991: 68–69). Není mým cílem redukovat Milanovu konverzi na pouhý sociální podvod. Na celé výše uvedené situaci lze však sledovat momenty, které s Bergerovým tvrzením souvisí. Milan figuruje ve dvou odlišných protisvětech, přičemž příslušnost ke společenství svědků Jehovových má být nástrojem pro potvrzení kontaktu s gádžovským světem pro aktéry protisvěta

29 Milan zde vypovídá jménem vlastní nukleární rodiny.

30 Nahrávka 2012-09-10-01; v originále (překlad autor): *Jon amare phrala hine, na kale, so man hin kadi. Hjaba hin tut vlastno phral kadi.* Že fakt to vidíš, *že rešpektinen pes. Na halasinen pes. Likerel pes sako jekh.* Že ťahame za jedno lano. *Achaľos. Na cirdel vareko* doľava, druhý doprava, trecí do Kežmarku.

31 V rámci všech sborů svědků Jehovových se během týdenního cyklu odehrává pět pravidelných aktivit: nedělní shromáždění (1); přednáška a čtení Strážné věže (2); úterní teokratická škola (3) a interní sborové shromáždění (4); setkání menších studijních skupin (5) (Hrustič 2007: 66).

32 Je třeba opět upozornit, že vycházím z omezeného terénního výzkumu, který sestával z pěti týdenních pobytů. Setkání sboru během týdne Milan po dobu mých návštěv nenavštěvoval vůbec a ani o nich nemluvil. Nedělní shromáždění pak navštívil dvakrát z pěti příležitostí. Z mého pozorování Milanova chování ve sboru i členů sboru směrem k Milanovi však bylo možné usoudit, že zcela nežije sborovým životem.

romské osady. Pro Milanovo postavení v osadě je tak důležité, aby společenství svědků Jehovových nebylo příslušníky romské komunity v Tarce vnímáno jako další možný subsvět – „ostrov deviantních významů", ale plnohodnotná součást gádžovského světa jako takového.

5.5 Interakce v rámci osady

V osadě Milan každodenně interaguje s Romy odlišných vyznání, než které deklaruje on sám, jakožto osamocený konvertita ke svědkům Jehovovým. Stýká se zde převážně s Romy, kteří se aktivně nehlásí k žádné denominaci a žijí život, jenž Milan sám pro sebe zavrhl. Na druhé straně se ale stýká také s konvertity k letniční církvi, kteří se podle něj rovněž vydali na špatnou cestu. Svědkové Jehovovi kromě jiného apelují na své přívržence, aby omezili či přímo přerušili kontakt s lidmi odlišného vyznání.[33] Pokud má být prostorem pro Milanovu seberealizaci nadále komunita tarckých Romů, musí se Milan s uvedenými rozpory vyrovnat.

V rozhovoru se mnou Milan konflikty s ostatními Romy v osadě odmítá. Směrem k potenciálnímu konfliktu s požadavky svojí církve si bere na pomoc Boží slovo.

> *„Boh je sudca, nie ja, ja nesúdim nikoho. Ja len musím odpúšťať, lebo keď nebudem odpúšťať, tak mi ani Boh neodpustí. Ako môžeš milovať Boha, keď svojho brata nemiluješ."*[34]

Milan deklaruje nekonfliktní soužití Romů v osadě, zároveň se však utvrzuje v tom, že jedná podle správnosti biblického učení, o které se opírá. Milan balancuje mezi rolemi, které jsou pro něj důležité.

Když jsme o Velikonoční neděli seděli s Milanem a dalšími muži u jeho bratra, rozlil Milanův bratr všem vodku a pronesl přípitek na oslavu Ježíšova vzkříšení. Milan se zarazil a upozornil na to, že na tohle rozhodně nepřipíjí.[35] Přiťukl si s ostatními s tím, že to pro něj není speciální příležitost, ale popíjení jako každé jiné. Ostatní nechali jeho poznámku bez povšimnutí.

Milan tak zde vystupuje jako člen komunity (resp. člen širší rodiny), nevyděluje se – když jeho bratr s dalšími pije, napije se taky. Zároveň si ale udržuje svou roli konvertity, kterou, jak jsem uvedl výše, komunikuje především dovnitř komunity. Jeho poznámka při přípitku neměla vyvolat diskusi o slavení Velikonoc, které svědkové Jehovovi neuznávají. Milan skrze ni potvrdil zavržení zvyků ze života před konverzí a veřejně svoji konverzi připomněl.

33 Milan zatím jako nepokřtěný konvertita (tedy člověk „na cestě ke křtu") nespadá pod kontrolu starších sboru, a není tedy vnímán jako řádný svědek. V tomto směru tak má možnost relativně neomezeného působení v osadě.

34 Nahrávka 2012-09-10-01.

Konflikty Milana s jeho okolím vyplývající z jejich odlišného vyznání se omezují na „teologické spory" (zejména s konvertity k letniční církvi) vycházející ze základních tezí učení svědků Jehovových, kterými se vymezují od jiných církví ukotvených v křesťanské tradici. Těmi jsou: důraz na jediné správné pojmenování Boha – *Jehova*, odmítání trojičního učení a institutu placeného duchovního. Právě tato tři témata se v diskuzích objevují.

> *„Část Romů jsou katolíci, část je v té nové víře, co jsou křesťani. Říkám jim o tom. Nechtějí to slyšet, říkají to, co se říká v kostele, že Ježíš je Bůh. Ale já říkám jedno, já neříkám, že Ježíš není nic, Ježíš je Boží syn. Je prostředník. My říkáme, že je to i král, ale není to všemohoucí Bůh. Všemohoucí je jeho otec a jeho otec má i jméno.* "[36]

Milan si však dává pozor na to, aby diskuse nepřecházely do větší hádky. Při náznacích přerodu výměny názorů v mezilidský konflikt Milan diskusi smířlivě ukončí. Zároveň zřídka tematizuje v interakci s druhými praktické aspekty věrouky. Nevystupuje tak jako mravokárce, který by druhé programově poučoval, že nemají kouřit, nemají se opíjet atd.[37]

Milan tedy deklaruje absenci mezidenominačních konfliktů v osadě, zároveň se v rámci osady chová tak, aby je nevyvolával. Nemůže si dovolit vymezit se vůči všem „nekonvertitům" v osadě z hlediska „svého" vyznání. Musel by se tak totiž vymezit prakticky vůči všem lidem, se kterými probíhá drtivá část jeho každodenních interakcí. Navíc v situaci, kdy nemá vidinu alternativního prostoru, ve kterém by mohla probíhat jeho plnohodnotná seberealizace.

Závěr

Na příběhu Milana jsem poukázal na různé aspekty role konvertity, které mají význam pro status jedince a sociální interakce v rámci zkoumané romské osady. Akt konverze má totiž v tomto případě význam především směrem dovnitř komunity Romů, kde je zároveň utvářen. Svědčením o konverzi je konverze samotná nejen vytvářena, ale je zároveň budována síť aktérů a vztahů, která jedince v jeho roli konvertity udržuje. Totiž: „[t]otožnosti jsou vytvářeny sociálně. Musí být také sociálně udržovány, a to stále a trvale." (Berger 1991: 89). V uvedeném příkladu lze do sítě aktérů kolem Milana jako konvertity k svědkům Jehovovým zahrnout jeho vlastní nukleární rodinu, konvertity k letniční církvi, nekonvertity (tradiční

35 Svědkové Jehovovi neslaví Velikonoce, oproti ostatním denominacím neuznávají trojjedinost Boha, Ježíšovu Boží podstatu (Scotland 2006: 42).

36 Nahrávka 2012-02-08-09; překlad: *Jepaš Roma hin katolika, jepaš hin kadi nevi vjera, so hine kresťaňa. Vakerav lenge pal ada. Na kamen te šunel, jon avka vakeren sar andre khangeri, že o Ježiš hino o Del. Ale me phenav jekh, me na phenav, hoj o Ježiš ňič, o Ježiš hino* Boži syn. Je prostredník. *Amen phenas hino he kraľis, ale o Del všemohuco nane. Všemohuco hino leskro dad, a leskro dad, les hin he o menos.*

37 Svědkové Jehovovi zcela odmítají kouření cigaret, alkohol mohou pít v malé míře (Scotland 2006: 42).

katolíky), konvertity ke svědkům Jehovovým v zahraničí a nakonec i mě jako výzkumníka. Akt konverze funguje směrem dovnitř komunity jako potvrzení kontaktu s prestižně vnímaným gádžovským světem. Nelze jej jednoduše považovat za signál pro gádžovské obyvatelstvo svědčící o vymanění se z (etnicky a sociálně definovaného) nižšího statusového postavení. Přesto však může mít takto chápaná konverze co do činění s teorií etnické stigmatizace a sociální deprivace. Pokud totiž konvertita demonstruje bližší vazby na gádžovský svět a očekává, že tyto vazby zajistí (resp. potvrdí) vyšší status v rámci komunity, vyplývá z toho, že reflektuje vnímání gádžovského světa jako statusově vyššího/prestižnějšího. Jednak jej tak vnímá on sám, ale především takové vnímání předpokládá i u ostatních členů romské komunity. Konverze zde tedy nefunguje jako prostředek úniku ze světa romské komunity, ale jako nástroj k potvrzení postavení ve světě, který mu zároveň přináší každodenní uznání a jistoty. V rámci emické perspektivy se navíc konvertita utvrzuje ve vědomí, že vytrval na konverzní cestě ke kvalitnějšímu životu.

Uvedl jsem různé aspekty širšího souboru (jistě i duchovních!) motivací k setrvání v konverzi, které zapadají do situace konkrétního konvertity – jeho postavení v osadě, ve vesnici, i směrem ke sboru svědků Jehovových. Nerad bych totiž zároveň samotnou konverzi zjednodušil a prezentoval pouze jako nástroj k potvrzení vlastního postavení v romské komunitě.

Literatura

Anderson, Allan. 2004. *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beckford, James A. 1975. *The Trumphet of Prophecy – A Sociological Study of Jehovah´s Witnesses*. Oxford: Blackwell.

Berger, Peter, L. 1991. *Pozvání do sociologie*. Praha: Správa sociálního řízení FMO.

Gay Y Blasco, Paloma. 2007. Cikánské/Romské diaspory. Komparativní analýza. In: Budilová, L. – Jakoubek, M. (eds.). *Cikánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Dryada. (originál: Gay y Blasco, P. 2002, Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective. In: *Social Anthropology,* 10(2) 173–188).

Holden, Andrew. 2002. *Jehovah´s Witnesses – Portrait of a Contemporary Religious Movement*. London: Routledge.

Hrustič, Tomáš. 2007. *Náboženské konverzie Rómov vo východnym Zemplíne v spektre interpretácií*. Dizertační práce. Bratislava: FF Univerzity Komenského v Bratislave.

Hrustič, Tomáš. 2010a. Faktory ovplyvňujúce náboženské konverzie Rómov. In: *Slovenský národopis*. 58/3, s. 306–322.

Hrustič, Tomáš. 2010b. My nemáme rozdielov. Diskurz o etnicite a identite rómskych a nerómskych svedkov Jehovových na východnom Slovensku. In: *Romano džaniben*, 2/2010, 27–43.

Hrustičová, Ludmila. 2013. *Stratégie náboženských organizácií posobiacich medzi Rómami. Prípadová štúdia charizmatického spoločenstva z východného Slovenska*. Dizertační práce. Nitra: FF Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre.

Hübschmannová, Milena. 1999. Několik poznámek k hodnotám Romů. In: *Romové v České republice 1945–89*. Praha: Socioklub. s. 16–66.

Kováč, Milan – Mann, Arne B. 2003. Rómovia a viera. In: Kováč, M. –Mann, A. B. (eds.). *Boh všetko vidí –duchovný svet Rómov na Slovensku.* Bratislava: Chronos. s. 9–14.

Ort, Jan. 2014. Působení Svědků Jehovových v romské osadě na východním Slovensku: případová studie. Bakalářská práce. Praha: Seminář romistiky, ÚJCA FF UK.

Podolinská, Tatiana. 2003. Boh medzi vojnovými plotmi. Náboženská polarizácia v rómskej kolónii v Plaveckom Štvrtku, In: Kováč, M. – Mann, A. B. (eds.). *Boh všetko vidí – duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava: Chronos, s. 147–192.

Podolinská, Tatiana. 2009. „Nová" rómska duchovná identita. Charizmatické hnutia medzi Rómami na Slovensku. In: Kiliánová, G. –Kowalská, E. –Krekovičová, E. (eds.). *My a tí druhí v modernej spoločnosti: konštrukcie a transformácie kolektívnych identít*. Bratislava: Veda. s. 175–216.

Podolinská, Tatiana – Hrustič, Tomáš. 2010a: *Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou.* Bratislava: ÚEt SAV.

Podolinská, Tatiana 2014. Questioning the theory of deprivation: Pentecostal Roma in Slovakia. In: Thurfjell, D. – Marsh, A. (eds.). Romani Pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity. Frankfurt am Main: Peter Lang International Academic Publishers, s. 84–101.

Rambo, Lewis – Farhadian Charles E.. 1999. Converting –Stages of Religious Change. In: Lamb, Ch. – Bryant, D. (eds.). *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies.* London: Cassel, s. 23–34.

Ripka, Štěpán. 2013. Znovuzrození křesťané v pasti: svědectví v sociálním výzkumu. In: Stöckelová, T. – Abu Ghosh, Y. *Etnografie. Improvizace v teorii a terénní praxi.* Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), s. 148–174.

Ripka, Štěpán. 2014. *"We Were Not So Bad Before, You Know…". Autonomy and Conversions among Roma in Márov.* Dizertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií; University of Bayreuth, Faculty of Cultural Studies.

Skupnik, Jaroslav. 2007. Světy se zrcadlem. In: *Sociologický časopis*. 43/1: 133–147.

Slavková, Magdalena. 2014. Prestige and Identity Construction among Pentecostal Gypsies in Bulgaria. In: Thurfjell, D. – Marsh, A. (eds.). *Romani Pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity.* Frankfurt am Main: Peter Lang International Academic Publishers, s. 59–72.

Scotland, Nigel. 2006. Svědkové Jehovovi. In: Partridge, Ch. H. – Vojtíšek, Z. (eds.). *Encyklopedie nových náboženství: nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spiritualita*. Praha: Knižní klub, s. 40–42.

Thurfjell, David –Marsh, Adrian (eds.). 2014. *Romani Pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity.* Frankfurt am Main: Peter Lang International Academic Publishers.

Todorov, Tzvetan. 1998. *Spoločný život.* Bratislava: Slovensky spisovateľ.

Vojtíšek, Zdeněk. 2006. Předmluva. In: Partridge, Ch. H. – Vojtíšek, Z. (eds.). *Encyklopedie nových náboženství: nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spiritualita*. Praha: Knižní klub, s. 10–13.

Použité nahrávky z archivu Semináře romistiky FF UK

2012-02-07-12,
2012-02-08-09,
2012-09-09-01,
2012-09-10-01,
2013-03-28-01.

| Andrej Belák[1]

Medicína v segregovanej rómskej osade: Príklad z juhu stredného Slovenska[2]

Abstract

Medicine in a segregated Romani settlement: an example from south-central Slovakia

Health-related understanding(s) and practices of contemporary central- and east-European segregated Roms are little known. Offering an example to think about this void, the text presents detailed descriptive material on how inhabitants of a particular rural settlement in south-central Slovakia understood and practiced what is nowadays considered significant by clinical and public health theory. The material comes from an applied mixed-methods study, carried out between 2004 and 2010, which combined ethnography and systematic medical-anthropological surveys. The text focuses on local conceptual accounts of and practical approaches to bio-medically defined diseases, human anatomy, and human physiology. As exemplified here through these domains, the research found many of the examined local understanding(s) and practices significantly to vary across constructed local social strata. Simultaneously, most identified local practices non-compliant with clinical or public health recommendations were found to be conceived off as such often also counter--culturally, i.e. in a deliberate supposed opposition to local non-Romani ways, an opposition expressed and understood ethnically in a rather racialized sense.

Keywords

Slovakia; Roms; health; ethnography; medical anthropology; public health

1 Mgr. Andrej Belák je výskumným pracovníkom na Lekárskej fakulte Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach (SR) a Lekárskej fakulte Groningenskej univerzity (NL). E-mail: abendrej@gmail.com

2 Na vznik tejto štúdie bola FHS UK poskytnutá Inštitucionálna podpora na dlhodobý koncepčný rozvoj výskumnej organizácie (MŠMT–2014).

1 Úvod

Ako chápu segregovaní Rómovia to, čo je pre ich zdravie podstatné podľa lekárov?

Túto otázku som sa pred desiatimi rokmi podujal nasledovať prostredníctvom etnografie, či skôr prostredníctvom učenia sa etnografii, ako jednu z vodiacich otázok môjho diplomového projektu venovaného „zdraviu očami vylúčených" (Belák, 2005). Hoci spokojný s detailnosťou a množstvom zozbieraných pozorovaní a záznamov, záverom prvého roka pobytu v osade Koťava[3], som zo svojej metodickej voľby začal byť aj nesvoj. Dostal som strach, že svoje impresie a zápisky nebudem schopný poskladať do správy dostatočne vyčerpávajúcej, reprezentatívnej a prehľadnej podľa kritérií biomedicínskej katedry, ktorá ma na výskum vyslala.[4] Zároveň som sa nedokázal zbaviť pocitu, že predstavy, ktoré som si utvoril o celej osade a jej obyvateľoch, môžu byť stále príliš špekulatívne. Väčšina tém môjho zamerania totiž veľkú časť mojich miestnych známych príliš nezaujímala. Navyše išlo prevažne o príslušníkov iba „hŕstky" domácností z jedinej z dominantných miestnych *fájt* (Kobes, 2010). Svoje dáta a predbežné výklady som jednoducho potreboval systematickejšie doplniť, otvorenejšie a do väčšej hĺbky skonfrontovať s čo najväčším počtom miestnych obyvateľov naprieč miestnymi hierarchiami (podľa majetnosti, vybavenia domácností, prestíže) a usporiadať do formy stráviteľnejšej pre oko biomedicínskeho experta.

Napokon som sa rozhodol pre experiment s pozitivistickejším prístupom. Posledné dva z trinástich mesiacov prvého pobytu som venoval štruktúrovaným rozhovorom, zameraným na zmapovanie celkovej variability miestnej sémantiky, praktík, preferencií a odôvodňovania v súvislosti so zdravím, rozhovorom vedeným podľa teoreticky vyčerpávajúcej biomedicínskej predlohy. To všetko

3 Názov osady Koťava je fiktívny. Išlo o osadu v krupinskom okrese na juhu Banskobystrického kraja, ktorú som po predbežnom sociografickom prieskume všetkých osád vo dvoch okresoch vybral okrem iného preto, lebo v porovnaní s ostatnými štrnástimi nepôsobila extrémne v žiadnom z porovnávaných parametrov. Bola fyzicky i sociálne segregovaná; mala približne 250 obyvateľov, ktorí sa považovali za Rómov (v priľahlej obci žilo cca 600 Nerómov); bola socioekonomicky výrazne stratifikovaná; materinským jazykom tu bola rómčina (áhi-dialekt) (porov. s: Radičová & Jurášková, 2004).

4 Katedra antropologie a genetiky člověka, Přírodovědecká fakulta UK v Praze.

5 Osnovu samotných zhrňujúcich štruktúrovaných rozhovorov som vytvoril čo do tém podľa encyklopedickej príručky pre praktických lekárov Vademecum medici (Sasinka, Nyulassy, & Badalik, 2003), čo do logiky podľa tradičného medicínsko-antropologického dôrazu na význam zdravotne signifikantného v kontexte bežného života skúmaných (Kleinman, 1980; Kleinman & Benson, 2006), a čo do formy podľa rád a preferencií najbližších informátorov (výsledná 26-stranová bilingválna osnova v rómčine je dostupná ako Apendix D v: Belák, 2005. Vzorku zahŕňajúcu viac ako tretinu celej „vhodnej" populácie (išlo prevažne o 28 žien v produktívnom veku, pretože iní ľudia neboli v otázkach zdravia považovaní za kompetentných) som stratifikoval podľa príslušnosti k jednej z troch vtedy najdominantnejších fájt a príslušnosti k jednej z troch miestnych sociálnych vrstiev. Sociálne vrstvy som konštruoval nad mapou osady prostredníctvom zatrieďovania domácností konzultantiek (vrátane samotných zatrieďovaných) medzi *barvale* (= bohatí) / *gizdave* (= snobskí) (1.), resp. *normalne* (2.), resp. *čore / degeša* (3.) (podrobnejšie pozri Belák, 2014).

zároveň reprezentatívne, naprieč rozličnými miestnymi vrstvami a skupinami.[5] Dodnes som presvedčený, že išlo o jedno z najšťastnejších rozhodnutí v celom výskumnom príbehu. Výsledná práca, vyskladaná podľa rovnakej biomedicínskej osnovy ako samotné zhrňujúce rozhovory, nielenže variabilitu miestnych praktík, postojov a odôvodňovania načrtla oveľa precíznejšie a legitímnejšie než moje dovtedajšie (užšie zamerané a svojím spôsobom „pokútne") spomienky a poznámky. Toto neuvedomelé „bourdieuovské" pomiešanie metód mi naviac umožnilo zachytiť a časom i pochopiť viaceré (zo sociologického, a teda i epidemiologického, verejno-zdravotného a inak populačne-politicky praktického pohľadu) zásadné miestne pravidelnosti a vzťahy, ktoré pre mňa dovtedy zostávali skryté, pretože sa ich sami koťavskí Rómovia spontánne reflektovať nepokúšali.

Sociologické hypotézy, ku ktorým som na základe svojho postupu dospel, som už nedávno publikoval inde (Belák, 2014) a stručnejšie sa k nim dostanem v závere i tu. Tento veľkorysý priestor však hodlám využiť skôr na sprostredkovanie toho, od čoho sociologické analýzy zvyknú pozornosť odpútavať: šírky a pestrosti pôvodného, popisnejšieho materiálu. Predkladaný text, vystavaný dodatočnou revíziou predovšetkým na základe a podľa zhrňujúceho kvalitatívneho prieskumu v jedinej osade, chce teda byť najmä *podrobným popisným príkladom* toho, ako môže na sociologicky podobných miestach vyzerať každodenná prax významná pre miestny „zdravotný stav", tzn. prax významná z pohľadu súčasnej teórie biomedicíny (Hahn & Kleinman, 1983; Lock & Nguyen, 2010).[6] Vzhľadom na príliš široký záber celého prieskumu sa konkrétnejšie zameriam len na praktiky týkajúce sa biomedicínskych pojatí chorôb, stavby a funkcií tela.[7]

2 Choroby

2.1 Nozológia[8]

V Koťave som nezaznamenal znalosť ani záujem o poznanie rozvinutejších klasifikácií zdravotných problémov, či už vlastných alebo priamo

6 Ide o v podstate tradične etnomedicínske pojednanie – tzn. pokúšajúce sa zachytiť, v čom sa chápanie a prax konkrétnej skupiny ľudí prekrýva a rozchádza s pojatím biomedicínskym. Zároveň je však explicitne orientované aplikovanejšie, než býva zvykom v akademickej etnomedicíne, čo sa prejavuje najmä v malom záujme o a priestore pre výklady a praktiky, ktoré zo súčasného biomedicínskeho hľadiska nemajú opodstatnenie (napr. praktiky magické) (Erickson, 2007). Za upozornenie na túto dištinkciu ďakujem anonymnému recenzentovi.

7 Ďalšie tematické celky, ktoré pokrýval pôvodný prieskum (Belák, 2005): reprodukcia, tehotenstvo a fázy života; pohlavné roly; ekonomický status; výživa; rizikové správanie; hygiena; interakcie so zdravotníctvom. K pôvodnému materiálu z roku 2005 na príslušných miestach pridávam postrehy a rozvinutia, za ktoré vďačím ďalšiemu bádaniu, premýšľaniu a kritikám (danú lokalitu som bežne navštevoval až do roku 2010 a s miestnymi ľuďmi pravidelne konzultujem dodnes).

8 Teória klasifikácie chorôb.

medicínskych.[9] So stúpajúcim postavením domácností pribúdala povrchná znalosť medicínskych rozlíšení osvojená z televízie a od lekárov.[10]

„Ochorenia nervov a ciev."
„Rakovín je deväť, nie? Alebo dvanásť? Už neviem."

V diskusiách však mali všetci miestni tendenciu obhajovať ako zmysluplný iba výpočet jednotlivých chorôb s tým, že „každá jedna [choroba] je predsa iná". Isté uznanie si získavalo moje našepkávanie delenia chorôb podľa príčin. „Dobre vravíš, sú také choroby [pochádzajúce zo špiny; *meľatar*]…" No i tu len s pragmatickými výhradami:

„…na čo ti to ale je [hovoriť, že sú všetky zo špiny], keď nevieš, ktorú kedy z tej špiny dostaneš? Až potom, keď už ju máš, vieš, čo máš robiť."

Delenia zdravotných problémov podľa častí tela, v ktorých sa manifestujú, záujem nevzbudzovali vôbec. Jediným stálym rozlíšením, po ktorom miestni siahali spontánne, bola dichotómia „ťažké" (resp. „hrozné") / „ľahké" (resp. „bežné") ochorenia (*džungale, phare* / *bežne, ľahke nasvaľipe(na)*), tzn. rozdelenie podľa miery negatívneho dopadu ochorenia na každodenný život chorého (v medicínskom úze toto rozlíšenie približne kopírovalo vágnu dištinkciu „menej závažné prechodné" / „závažné chronické a smrteľné choroby").

„Sú síce obidve na pľúcach [rakovina i zápal pľúc], to je pravda. Ale čo majú ešte rovnaké? Rakovinu nevylieči ani pán Boh, zápal pľúc môžeš mať aj každý rok, to je bežná choroba."

9 V celom texte budem používať termín „choroba". Pri odkazoch na konkrétne zdravotné problémy vo význame, v akom ich explicitne definuje moderná medicína, konkrétne Sasinka et al. (2003), tzn. ako približný ekvivalent anglického termínu disease. „Ochorenie" budem na rozdiel od toho používať širšie, pre označovanie konkrétnych praktizovaných pojatí problémov chápaných ako „zdravotných", či už ich medicína registruje alebo nie (tzn. ako približný ekvivalent anglického termínu illness). Toto rozlíšenie, vrátane odkazu na konkrétny zdroj biomedicínskych definícií, predstavuje úzus, prostredníctvom ktorého sa v rámci medicínskej antropológie zdôrazňuje, že biomedicínske definície tvoria len určitú konkrétnu a špecifickú podskupinu z omnoho širšieho univerza všetkých existujúcich poňatí zdravotných problémov, že samotné definície sú často historicky premenlivé a aj v danom období existujú v rôznych variantoch, že zväčša existuje výrazná pestrosť v tom, ako sa kto (aj) k nim vzťahuje, a že (aj) tieto so sebou zvyknú niesť i množstvo spoločenských významov chápaných ako bezprostredne nesúvisiacich so zdravím (Boyd, 2000; Young, 1982).

10 Tieto rozdiely nijako nesúviseli s formálnym vzdelávaním. Miestni jednak sami uvádzali ako zdroj poznatkov práve komunikáciu s lekármi a televíziu, a jednak nikto z nich žiadnym formálnym vzdelávaním s klinickým obsahom nikdy neprešiel. Od roku 2014 pribudol na mieste nový zdroj informácií klinického charakteru – sústavná komunitná osvetová práca „asistentov osvety zdravia" v rámci celonárodného projektu Zdravé komunity (http://www.zdravekomunity.sk/; pozri aj OSF 2011; Slusna, 2010). Na posúdenie skutočného vplyvu tohoto intervenčného programu si však ešte budeme musieť počkať (autor v Zdravých komunitách v roku 2014 realizoval samostatný výskum a v súčasnosti spolupracuje na príprave evaluácie dopadov programu). Za podnet na doplnenie ďakujem anonymnej recenzentke.

Na úrovni vymedzovania jednotlivých ochorení bolo možné v porovnaní s medicínskymi vymedzeniami chorôb sledovať náznaky implicitných významových posunov. Ako samostatné „choroby" vnímali a označovali Koťavčania aj niektoré javy medicínsky chápané ako symptómy veľkého množstva chorôb. Bolenie hlavy, brucha, či horúčka tak bývali kladené na jednu úroveň so zápalom priedušiek, angínou či zápalom slepého čreva. Pri otázke, či napríklad horúčka nemôže byť len prejavom, rovnakým dôsledkom viacerých rôznych chorôb, keďže sa vyskytuje skoro pri všetkých, mi niektorí miestni ľudia prikyvovali: „No však hej, horúčku máš z choroby." Na druhej strane ju však súčasne bežne triedili medzi „choroby" a hovorili o jej „liečbe", rovnakej, bez ohľadu na to, pri ktorej chorobe sa práve objavila. „Na horúčku je vždy najlepší pohár červeného vína." Jeden človek v tomto zmysle ďalej priamo namietal: „Ale horúčku môžeš mať aj bez druhej choroby." Časté symptómy tak bývali prakticky chápané skôr ako ľahšie ochorenia s vlastnou etiológiou (tzn. príčinne nie nutne závislé na etiológii ani tých chorôb, ktoré zvyčajne sprevádzali) a s vlastnými postupmi „liečby".

Ďalším implicitným významovým posunom bolo zlučovanie odlišných chorôb do jediného ochorenia. Nešlo tu pritom len o – z medicínskeho hľadiska – prihrubé rozlišovanie príznakov (napr. „ľahké" a „ťažké hnačky" bez ďalších, podrobnejších rozdelení a triedení), ale i spájania odôvodňované kauzálnou previazanosťou založenou na vlastnej empírii. Väčšina miestnych žien tak opisovala napríklad nádchu, chrípku a zápal priedušiek ako po sebe idúce fázy jedného ochorenia – „nachladnutia". „Keď sa nezbavíš nádchy, dostaneš chrípku… to už je ťažšie nachladnutie."

Zranenia miestnym ľudom nepripadali ako súčasť „zdravotných problémov" a aj význam tohoto spoločného biomedicínskeho označenia si miestni ťažko vybavovali. Namiesto toho tu prevládalo opäť len konkrétnejšie pomenovávanie („zlomenina", „popálenina", „jazva", „otrava") bez spoločného názvu a jednotlivo chápané ako samozrejmé sprievodné javy „bežného používania tela". „To sa stáva furt, tomu sa nevyhneš, to nie sú choroby." Vyslovene za „choroby" či „zdravotné problémy" miestni ďalej ani nominálne ani prakticky nepovažovali stavy, ktoré sa v tradičnej rómistickej literatúre spájajú s mágiou (porobenie, seba-urieknutia a *zočí*; podrobnejšie pozri v nasledujúcej časti) (napr.: Hajská, 2003; Horváthová, 1964; Lacková & Hübschmannová, 1997).

Pokiaľ ide o pôvod miestnych označení jednotlivých chorôb a ochorení, pri závažnejších problémoch som sa stretával s dobre osvojeným používaním odborných termínov vzdialených štýlu bežného hovoru (napr. „chronický zápal priedušiek", „epilepsia", „neplodnosť"). Takéto termíny (podobne ako iné expertné označenia) bývali pri tom v bežných konverzáciách vyslovované ako explicitné citácie čohosi odborného, tzn. typicky so zdôrazňovanou výslovnosťou a istou (seba) iróniou. Pre označenie symptómov a ľahších chorôb sa používali skôr slangové slovenské názvy (napr. „žaba" pre afty), doslovné preklady opisných slovenských

názvov do rómčiny (vysoký tlak = *účo tlako*) alebo vlastné rómske ekvivalenty (*ger* = svrab) (pozri aj Tabuľka 1).

Na názvy chorôb sa tu nevzťahovali žiadne tabu, s výnimkou používania výhradne všeobecného označenia „choroba" (*nasvaľipe*) pred cudzími v prípade potenciálne smrteľného ochorenia u príslušníka vlastnej rozšírenej rodiny. Aj v tomto prípade však išlo skôr o tabuizovanie témy než samotného názvu.

> „Keď mu povieš len, že je chorý [cudziemu alebo vzdialenejšiemu príbuznému o blízkom príbuznom na otázku, ako sa mu darí], bude vedieť, že má rakovinu alebo niečo také horšie. Viac sa ani pýtať nebude, to sa tak nerobí."

Etiológia[11]

Pri mojom vypytovaní na možné príčiny zdravotných problémov (vo všeobecnosti i konkrétnych) sa podobne ako v prípade medicínskych klasifikácií ukazovalo, že vyššie postavení ovládali o niečo viac z medicínskej rétoriky i teórie. Celá táto oblasť však v porovnaní s klasifikáciami vzbudzovala omnoho väčší záujem všetkých miestnych. Zjavná tu bola nielen podstatne lepšia informovanosť, ale aj veľká zvedavosť miestnych na „správne" medicínske vysvetlenia, o ktoré som sa musel recipročne deliť. V mnohých prípadoch pri tom nemohla byť vôbec reč iba o naučenom klišé. Z času na čas som dostával vyslovene biomedicínske odpovede, nefrázovito formulované a presne chápané.

> „Čo ich spôsobuje, čo ich spôsobuje [všeobecne choroby] … baktérie, nie? [nasledovala moja otázka na to, čo baktérie sú, a ako choroby spôsobujú] ... také miniatúrne [sic] zvieratá... Žijú v tele, je ich tam veľa, žerú a tým ťa ničia… aspoň som to tam tak videla [v TV dokumente]."

S vyšším postavením sa pri vymenúvaní príkladov najčastejších príčin chorôb z tých medicínsky správne chápaných najčastejšie objavovali konkrétne: neprimeraná strava (*nalačho habe* = dosl. zlé jedlo), nedostatok zeleniny, fajčenie, nedostatočná hygiena, málo pohybu, prechodené prechladnutie, dedičnosť, zlá/špinavá voda (*džungalo/meľalo paňi*), pokazené potraviny (*rumime hábe*) a pohlavný styk s nakazeným.

S nižším postavením nahrádzalo vytrácajúce sa medicínske teórie najmä otvorené priznávanie neznalosti. V najnižšie postavených domácnostiach sa objavovali odkazy i na magické praktiky. Prostredníctvom choroby tu podľa najchudobnejších mohol niekto niekomu predovšetkým „porobiť [*te dokerel*]", prípadne mohol človek chorobu dostať aj preto, lebo (často) krivo prisahal [*víra le/la*

11 Teória príčin chorôb.

astarďa = dosl. chytila ho/ju prísaha]. O samotnej praxi *dokeribe* som však mnoho nezistil. Ani podľa tých, ktorí s takouto možnosťou počítali, v osade „už" nikto, kto by porobiť vedel, nežil. Jedna rodina sa pre podozrenie porobenia u dieťaťa bola poradiť s nerómskym liečiteľom na lazoch, no za posledné desaťročie len raz, a i to bez uspokojivého výsledku. Aj drvivá väčšina ostatných spovedaných hovorila pri priamych otázkach o porobení ako o niečom, čo „už neplatí", čomu „sa nedá veriť", niektorí sa z neho priamo vysmievali ako zo „zaostalosti". Jedna konzultantka sa dožadovala, aby som „napísal radšej, že my už sme moderná generácia".

Naopak, porušovať veľmi frekventované verejné prísahy sa naoko báli bez ohľadu na postavenie takmer všetci. Najčastejšie pri tom prisahali naozaj (t.j. v súlade s evokáciami najchudobnejších) zaručujúc sa akoby zdravotne závažne – „na niečiu smrť", aby „ho/ju rakovina vyžrala", a pod. Dôsledky prípadného porušovania takýchto prísah považované za doložené sa však v praxi vyčerpávali niekoľkými zdieľanými výstražnými príhodami druhu (slovami jedného konzultovaného) „počul som, nevidel som, ale ani nechcem vidieť". Za celý čas som sa napríklad nestretol s nikým konkrétnym, o kom by sa hovorilo, že skutočne umrel v dôsledku krivých prísah. Pri mojom dotieravom vypytovaní sa na tento paradox mi v jednej domácnosti, ktorej príslušníci porušovanie prísah medzi príčinami spomenuli, bolo priamo odvrknuté, že krivá prísaha sa „samozrejme" (*no hat!*) neprejaví ani na priebehu choroby ani na potrebách liečby – „vlastne nikde".[12]

Ešte trochu inak tomu bolo so *zočí*, urieknutím pohľadom (najmä detí a často nechceným). Túto možnosť mali na jednej strane za reálnu a bežnú považovať takmer všetci, hoci pokusy o rušenie účinku prostredníctvom topenia žeravých uhlíkov som za celý čas na vlastné oči nevidel – dôraz tu mal byť skôr len na predchádzanie. Na strane druhej takto vyvolané nie príliš závažné stavy (typicky neutíchajúci plač detí bez zjavnej príčiny) neboli považované za „zdravotné problémy". Bolo to „proste *zočí*" (porovnaj s: Hajská, 2003).

Pragmatickejšie formulované otázky na príčiny zdravotných problémov *vo všeobecnosti* celkovo dávali priechod najskôr deklaráciám zdanlivého fatalizmu.

12 Skôr než so zdravím, zdalo sa, že prísahy v osade súviseli s všeobecne známou a podporovanou praxou neustáleho vzájomného klamania a „naťahovania sa". Napríklad súkromie ohľadom vlastníctva tu bolo vecou veľmi vzácnou (v rámci rozšírených rodín každý o každom vedel, čím práve disponuje) a požiadavky na solidaritu často veľké a vždy považované za oprávnené (stále niekto za niekým chodil s požiadavkami na vypožičanie toho alebo onoho a časté odmietanie pomoci viedlo k odplatám až ohováraniu a väčšej sociálnej izolácii). Ten, kto si svoje vlastné výhody vedel strážiť fabulovaním tak, že sa nedal ľahko usvedčiť, ten „dobre mal" – bol považovaný za rozumného a šikovného. (V neakútnych prípadoch bývalo aj očividné klamstvo považované len za v podstate zdvorilé odmietnutie a nikto ho verejne neprešetroval.) Drobné klamstvá tu okrem toho predstavovali nekonečný a neustále využívaný zdroj zábavy. „Máš defekt na kolese pri šoférovi." „Videla si, ako sa neho pozerala? Len tak za ním horí!". Ak bola niekoho výpoveď z týchto dobre známych dôvodov niekým spochybňovaná, mal možnosť (a často býval k jej uplatneniu aj priamo vyzývaný) prejsť do módu zaručenej(šej) vážnosti – práve verejnou prísahou (závažnosť obrazu z prísahy značila mieru záujmu na uznaní pravdivosti).

Napriek množstvu miestnymi ochotne menovaných príčin pri konkrétnych problémoch sa mi na otázky typu „Čo môže človek robiť, aby choroby nedostával, aby si udržal zdravie?“ takmer zakaždým dostávalo prekvapujúcej odpovede – nič. Za typickú formuláciu prvotného odôvodňovania by som označil: „To je osud. Môžeš robiť, čo chceš…, všetci doktori sveta môžu robiť, čo chcú, keď ti je súdené zomrieť, zomrieš.” Podrobnejšie polemické diskusie s odvolávaním sa na to, že spovedaní predsa konkrétne príčiny vymenúvajú, mi však umožnili dopracovať sa k inému, alternatívnemu a rozvinutejšiemu výkladu.[13]

Pokiaľ ide o „ľahké“ ochorenia, ukázalo sa, že tieto zo vzletnej debaty o príčinách zdravotných problémov vo všeobecnosti automaticky vypadávali ako súčasne príliš frekventované a primálo závažné (pozri koniec koncov už i samotné alternatívne označenie *bežne*).

> „To je nič. Ideš k doktorke, predpíše ti lieky a vyliečiš sa. Čo by si s tým chcel robiť?” „No však chrípka hej, môžeš si dávať pozor..., ale tú dostávaš aj tak stále, to je normálne. Príde, odíde.”

Koťavčania sa svoj akoby fatalizmus pokúšali skutočne deklarovať (v diskusiách so mnou a bežne i verejne) najmä vo vzťahu k prevencii chronických a smrteľných ochorení. Podľa osobného založenia diskutujúcich mal o distribúcii takýchto problémov rozhodovať v prvom rade buď *gulo Del* (= pán Boh, dosl. sladký Boh), alebo boli závažné patológie postihnutého „osudom”. V najprofánnejších verziách, s ktorými som sa stretol, bol pri tom samotný osud vysvetľovaný ako „náhoda, čo na teba s tvojim životom vyjde”.

No nakoľko v každodennej praxi miestnych sa ohľadom zdravia náboženské predstavy a poddávanie sa osudu nemali žiadne miesto – väčšina Koťavčanov sa napríklad bežne snažila o predchádzanie chorobám z nachladnutia u detí – podobne ako v prípade *dokeribe,* ani tu na mňa prvotné deklarácie nepôsobili príliš presvedčivo. Moje poukazovanie na tento rozpor a polopatistické argumenty za možnú účinnosť prevencie väčšinu miestnych privádzali najskôr k alibistickým deklaráciám priamo proti zjednodušeným formuláciám súčasných medicínskych teórií. Zaujímavé bolo, že argumenty samotné tu zväčša mali akoby vedecky racionálne jadro – mali vychádzať z empirickej skúsenosti kombinovanej z miestnych

13 Moja posadnutosť intímnymi, „ozajstnými“ dôvodmi miestnych a dodržanie najzákladnejších etnografických zásad (dlhodobý pobyt a kvalitný raport) mi umožnili prostredníctvom polemík preniknúť za nesmierne množstvo nezmyselných, no miestnymi vytrvalo ponúkaných prvotných deklarácií (na mnohých, z ktorých sa s najbližšími Koťavčanmi dodnes zabávame). Tento metodický prvok preto spätne považujem za absolútne kľúčový a nedokážem si pomôcť od jeho opakovaného zdôrazňovania a ilustrovania (porovnaj s častým neopatrným tvrdením tradičného fatalizmu u Rómov ohľadom zdravia i v kvalitatívnom výskume, napr.: Petek, Rotar Pavlic, Svab and Lolic (2006). Najmä v domácnostiach, s ktorých členmi sa mi (pre krátkosť času a vlastnú kvázi-príslušnosť k inej fajte) nepodarilo zblížiť, tvorili polemiky podporené pozorovaniami nenahraditeľný nástroj. Na to, aby sa menej blízki pri (v podstate) drzom usvedčovaní neurážali, pri tom stačilo postupovať veľmi zdvorilo a s humorne ladenou familiárnosťou.

osobných skúseností, dokonca triedených akoby podľa súčasnej teórie dedičnosti. Napríklad ohľadom idey prevencie rakoviny pľúc odmietaním fajčenia mnohí dôvodili, že ide o hlúposť, pretože bežne vidia, že veci sa majú inak.

> „Tonka [71] fajčí celý život a uvidíš, ešte aj teba prežije!"
> „Sú takí ľudia, čo si pofajčia dvadsať rokov a dovidenia…, ale veľa ľuďom tu to nerobí nič, však to vidíš."
> „Sú také rodiny, kde všetci, čo fajčili, zomreli na tú istú rakovinu [pľúc], to máš dedičné…, každý to má inak."

To, že išlo len o rétoriku a alibizmus som sa domnieval nielen pre zjavnú miestnu neprecíznosť pri organizovaní samotných zdravotných skúseností, na ktorých mali byť podobné argumenty založené, ale opäť predovšetkým z pozorovaní každodennosti, kde ani žiadne pravdepodobnostné racionalizovanie nikdy vážny priestor nedostávalo. Keď som miestnych v uvedených zmysloch usvedčoval, rýchlo som narážal na odpor, ktorý už s vedeckou racionalitou ani s fatalizmom nemal celkom otvorene spoločné vôbec nič:

> AB: „Počúvaj, Alex, ale veď oni nehovoria, že tú rakovinu určite dostaneš, keď budeš fajčiť, oni hovoria, že ju dostane trebárs každý desiaty, čo fajčí, alebo každý piaty z tých, čo fajčia a už ju mali v rodine. Nikdy nevieš, koľkatý si ty, ale ak nebudeš fajčiť, skoro určite medzi chorými na rakovinu neskončíš."
>
> Alex (31): „No dobre, dobre, jasné, že verím, že trocha to pomáhať môže…, ale nemysli si, že prestanem fajčiť."

Prvotné deklarácie fatalizmu a alternatívnych vysvetlení takto zvyčajne prechádzali v priznanie toho, že ide len o spätné racionalizácie vlastnej liečebnej praxe ohľadne závažných ochorení, ktorá sa biomedicínskymi odporúčaniami zvyčajne neriadila (pozričasť „Liečba" nižšie). Za takýmto zavádzaním sa pritom autentickým postojom k obsahu biomedicínskych teórií o príčinách závažných ochorení naprieč spoločenskými vrstvami javila, naopak, silná dôvera. Vyššie postavení často uzatvárali diskusie spôsobom: „Jasné, že vaši doktori sa v tom [lepšie] vyznajú." S klesajúcim postavením – a vytrácajúcou sa znalosťou aj etiologických teórií – okrem toho pribúdali aj formulácie na spôsob: „A čo som ja doktor [aby som mohol vedieť, ako to je]?" [14]

14 Pri postupnom „prelamovaní ľadov" a z vysvetľovania zo strany mne najbližších som vyrozumel, že spomínané a aj iné zavádzanie bolo čiastočne smerované priamo len na mňa ako na „gádža". Podľa ľudí, ktorí ma nepoznali, som pre svoje „gádžovstvo" nemal byť schopný „cigánske rozmýšľanie" pochopiť. Mali obavy, že uvidím, „akí sú Koťavčania sprostí". Už samotné takéto formulácie ospravedlňujúce uvedené vytáčky však naznačujú, že nešlo o zavádzanie ani tak zlomyseľné či vypočítavé, ale primárne skôr ponížené: Koťavčania boli svorne presvedčení, že lepšia znalosť (aj) lekárov daných (a iných „zložitých") javov súvisela priamo s tým, že neboli Rómami.

2.3 Diagnostika

Pokiaľ išlo o dospelých, v osade mal v prvom rade každý najlepšie sám vedieť a povedať si, či je zdravý alebo chorý. Pri akýchkoľvek nejasnostiach sa však s podozreniami vychádzalo na rodinnú verejnosť (s výnimkou zdravotných problémov viažucich sa na rod, o ktorých si nemuseli povedať ani partneri). Za najkompetentnejšie boli jednoznačne považované staršie ženy v produktívnom veku (manželka a jej sestry, prípadne ak bola manželka príliš mladá, spriaznené tety z oboch strán).[15] Do kompetencie žien spadalo zároveň „usvedčovanie" mužov zo zdravotných problémov pred ostatnými v rodine. Tí sami sa svojim zdravím zvyčajne ostentatívne odmietali zaoberať pre svoj mačizmus. Prílišné dbanie o vlastné zdravie bolo považované za prejav zženštilosti v pejoratívnom zmysle. Ženy pri diagnostike pristupovali k stručným spoločným debatám. Práve a len takouto živou spoločnou praxou sa mali v rámci rozšírených rodín spoločné vedomosti o zdraví zároveň aj udržiavať.

Primerane k pomerne jednoduchým praktizovaným rozlíšeniam ochorení miestna diferenciálna diagnostika spočívala v pomerne jednoduchom vylučovacom rozhodovaní. Pre každé bežné ochorenie sa v rodinách (nukleárnych až rozšírených) spontánne tradovali kombinácie symptómov, ktoré boli podľa miestnych zviazané výhradne s konkrétnou chorobou. Na žiadnu diagnózu teda obvykle nebolo potrebné čakať dlho, tzn. len do času, kedy si skupina žien „osviežila" pamäť, ak to vôbec bolo potrebné.

> „Ak aj ťažko prehĺta, je to angína, nie chrípka."
> „Ak sú tie bradavice drobné, na rukách a je ich viac, skúsiš myší chvost *[Achillea millefolium]*."

Priestor pre lekára vznikal až pri stavoch nezvládnuteľných popísaným miestnym diagnostickým systémom a pri podozrení na ochorenie, ktoré nebude možné vyliečiť doma. Popri ubúdaní biomedicínskych a kvázi-biomedicínskych diagnostických znalostí sa s klesajúcim postavením zároveň prejavoval ďalší systematický rozdiel v rámci osady: nižšie postavené rodiny (aj v prípade záujmu) „naťahovali" rozhodnutie navštíviť lekára na dlhšie. Dôvodom mala byť kombinácia nedostatku finančných prostriedkov (*love*) a slabších schopností „vybavovať" (*na džanen/na džanas te vybavujinel*).

Podobne ako v prípade teórií o príčinách chorôb záujem o konkrétne biomedicínske diagnózy bol naprieč vrstvami veľký. Tieto bývali brané ako samozrejmé a pravdivé takmer automaticky, pretože boli od lekára: „Každý chce vedieť, čo mu vlastne naozaj je!"[16]

15 V čase môjho príchodu a prvého pobytu (2004–2005) sa v osade experimentovalo s matrilokalitou. Dnes má v Koťave dochádzať k návratu k údajne pôvodnejšej patrilokalite.

16 Napriek mojim neustávajúcim protestom („Fakt nie som lekár!") sa miestni so svojimi zdravotnými problémami a so svojou zdravotnou dokumentáciou bežne obracali aj na mňa. Vždy, keď som vo svojich nedobrovoľných výkladoch zapochyboval o jednoznačnosti predložených výsledkov vyšetrení, alebo nebodaj o opodstatnenosti konkrétneho lekárovho postupu, miestni bývali prekvapení a zmätení: „Tak to je čo potom za doktorku?!"

Potrebu riešiť zdravotný stav detí strážili takisto ženy. Ako symptómy nastupujúcich zdravotných problémov pritom chápali najčastejšie: zmenené oči (hlavne lesk, povlak), farbu tváre („inú"), nechutenstvo, horúčku, kašeľ a plač. V porovnaní s problémami dospelých sa tu však kládol väčší dôraz na včasnú diagnostiku aj bežnejších ochorení (napr. veľmi častých infekcií dýchacieho systému – „prechladnutí"), vrátane omnoho rýchlejších návštev lekára. To všetko zároveň za nepomerne vyššie „obete" (finančné alebo spoločenské v zmysle prosieb o solidaritu hoci aj za hranicami vlastnej *fajty*).

2.4 Liečba

Pokiaľ išlo o liečbu ľahkých ochorení, v rámci rodiny sa tradoval súbor priamočiarych postupov opäť najmä medzi ženami. Tieto postupy sa aplikovali buď automaticky, alebo prípadne po krátkej spoločnej porade. Priebeh liečby sa kontroloval sledovaním symptómov, pričom pri každom liečebnom postupe existoval približný úzus o tom, dokedy by sa mal ich ústup ukázať, prípadne, či postup postačuje na vyliečenie, alebo treba zájsť k lekárovi. „To už vidíš, keď ho to neprechádza, potrebuje lieky." S klesajúcim postavením domácností sa domáce liečebné praktiky vzďaľovali medicínskym. Tieto tu však neboli nahrádzané nejakými špecifickými, tradovanými a zdieľanými „rómskymi" liečebnými postupmi, ale postupmi totožnými s postupmi miestnych nerómskych liečiteľov (napr. používanie byliniek). Ešte typickejšie bolo pestré „*ad hoc* experimentovanie" v rámci nukleárnych rodín (napr. pokus o liečbu syfilisu benzínom alebo migrény búchaním hlavy o stenu). Podrobný prehľad konkrétnych zaznamenaných liečebných postupov (a ďalších miestnych poznatkov o výskyte a priebehu takýchto ochorení) ponúkam v nasledujúcej časti (pozri tabuľka 1).

So stavmi, ktoré diagnostika považovala za ťažké, prípadne tými, ktoré síce určila za ľahké, ale príslušná liečba na ne pridlho nezaberala, sa miestni v rámci svojich vyššie spomenutých ekonomicko-spoločenských obmedzení vyberali za lekármi v okresnom meste. Ako predznamenala diagnostická prax, k väčšine biomedicínskych profesionálov, ich odporúčaniam a nimi ponúkaným liečebným prostriedkom pristupovali miestni bez rozdielu s takmer absolútnou a samozrejmou dôverou. Boli presvedčení, že sú im väčšinou ponúkané funkčné riešenia.

Pokiaľ však išlo o samotnú aplikáciu, tá ani zďaleka taká jednoznačná a samozrejmá nebola. Pri ťažších ochoreniach bolo napriek dôvere aj momentálnej dostupnosti liečby (napr. mnohé lieky často zostávali nedostupnými aj pre ľudí, ktorí si ich mohli dovoliť a boli schopní nechať sa diagnostikovať) zvykom odporúčania lekárov počúvať nanajvýš povrchne (z pohľadu samotných miestnych i medicínskeho, pozri príklady a diskusiu nižšie).

Podľa čoho presnejšie sa mali miestni rozhodovať, či vôbec a aké odporúčané liečebné postupy podstúpia? Akceptovateľná liečba nesmela človeka oberať

najmä o obvyklú miestnu stravu, trvalý kontakt s blízkymi, na čele s deťmi, o „bonvivánske“ neresti ako fajčenie, popíjanie a tanec a o prispievanie k bežnému chodu domácnosti (napr. príprava dreva, opravy zariadení, varenie, pranie, starostlivosť o deti, atď.) „Načo mi je také zdravie, keď nemám potom (dobrý/normálny) život?“

Žiadna liečba tak napríklad nesmela trvať „dlho“. Pri ľahších ochoreniach to znamenalo nanajvýš niekoľko dní, maximálne týždeň. Pri ťažších ochoreniach jednotná hranica stanovená nebola, ale z pohľadu medicíny išlo takisto vždy o neprimerane krátky čas. Vzdor viazaný na stravu bol naozaj značný. Mal som napríklad možnosť dlhodobo sledovať ženu z vysoko postavenej domácnosti (bez núdze o prostriedky a zvyknutú na interakciu s „gádžami“) s chronickou refluxnou oesofagicitídou (bolestivé zápaly pažeráka znemožňujúce normálne trávenie). Napriek zvracaniu, bolestiam, problémom s trávením, stolicou a spánkom, diétu nedodržiavala. Ani jeden z pokusov nebola ochotná sama sebe zdôvodňovať ako opodstatnený dlhšie než dva týždne.

Počúval som ďalej o diabetikoch s pravidelnými ťažkými záchvatmi v dôsledku vedomého nedodržiavania diéty a kompenzačnej liečby inzulínom, bežne som vídaval, ako ďalším miestnym „stáli za to“ napríklad: žlčníkové záchvaty, astmatické záchvaty, zvracanie, hnačky, bolesti zubov, každodenné trápenie s alkoholikom atď.

Dané kritériá sa stávali obzvlášť zreteľnými v súvislosti s odporúčaniami podľa nich samých najextrémnejšími – s hospitalizáciou. Pri zmienkach o zostávaní v nemocnici bývalo najčastejšou reakciou miestnych: „Kde by som ti tam ja ležal!“ V takýchto prípadoch sa ľudia zvykli sťažovať konkrétnejšie na „hnusnú“, „riedku“ stravu, ktorej bolo navyše vždy „málo“. Súčasne však menovali i „strašné ticho“ a stres z odlúčenia.

Diskusie o hospitalizáciách navyše odkrývali aj ďalší dôležitý aspekt odlúčenia: intenzívnejší kontakt so samotnými Nerómami. Jedna konzultantka v rozhovore napríklad spontánne navrhla, že by rómske a nerómske ženy mali ležať oddelene. Na moju otázku, či by radšej ležala s ktoroukoľvek Rómkou, hoci z veľmi chudobnej osady (na iné osady bolo zvykom sa ostentatívne pozerať zvrchu), odpovedala:

> „To si píš! Každá gádžovka ti bude stále ukazovať, že si cigánka. A s našimi sa môžeme aspoň normálne [hlasno, aj vulgárne a o špecifických témach] rozprávať.“

Pri dlhších pobytoch príbuzných v nemocniciach a všakovakých ústavoch tak bolo nutné chodiť ich vyslobodzovať z múk osamelosti a „nudného gádžovského“ režimu aspoň na chvíľu hlučnými radostnými návštevami. Viackrát som mal možnosť zblízka sledovať, akú ambivalenciu takéto vizity vzbudzovali v navštívených. V ich správaní sa miešala občerstvujúca veľká radosť a hanblivosť pred blízkymi za to,

v akom závislom postavení sa ocitli, s hanbou pred Nerómami pre porušovanie nerómskej etikety a prípadne strachom z možnej odplaty personálu.

Keďže ich prítomnosť v osade bola absolútne nevyhnutná pre udržanie bežného rytmu života, špeciálnu kategóriu predstavovali ženy. Pri otázkach na mnohým gynekológom známy jav útekov z nemocníc bezprostredne po pôrode odkazovali samotné matky najčastejšie práve na tento fakt.

„Čo doma muž spraví, ako tam bude žiť? Mám tam deti a ja si budem ležať!"
„Povedali mi, že ak tam nezostanem, Kinga [syn] potratím. Nech! Chcela som už ísť domov, za deťmi a za Potkanom [manžel]."
„To má on [manžel] jesť stále po cudzích domoch alebo čo?!"

Odporúčaná rekonvalescencia sa po vymiznutí symptómov nedodržiavala vôbec. Napríklad pijana, ktorého celá rodina jeden čas častými návštevami v liečebni a ťažko nastrádanými peniazmi húževnato podporovala v liečbe, tá istá rodina z ľútosti pre odlúčenie okamžite z ústavnej liečby stiahla, keď sa mu po mesiaci „riadne polepšilo" (dokázal sám chodiť a súvislejšie rozprávať). Oslavným nalievaním tvrdého mu blízki vzápätí do týždňa „pomohli" sa vrátiť do starých koľají, pretože „nemali to srdce mu odopierať to, čo mal najradšej".

Diskusie dôvodov nenasledovania odporúčaní zdanlivo paradoxne v prípade najťažších ochorení – napriek inak bežne deklarovanému „veľkému strachu Rómov z bolesti a smrti", napriek viere vo funkčnosť odporúčaní samotných, a u bohatších i napriek reálnej dostupnosti prostriedkov – sa zo strany miestnych spontánne uberali k výkladom vlastnej identity, a to (na moje prekvapenie) najmä kolektívnej.

„My Rómovia už sme takí."
„[...] cigáň bude vždy len chcieť žiť ako cigáň… to je jeho život, pofajčiť si, zabaviť sa, aj si vypiť."
„To je tá cigánska povaha, cigánska krv ako sa vraví, že urobíš aj tak po svojom."

A. B.: „Nevadí, že toto vedie ku kratšiemu životu a ku viac bolesti?"
„*Mek!*" (=Nech!) [typická forma hrdého súhlasu napriek strate]

Hoci pokusy nastúpiť a dodržiavať odporúčanú liečbu chronických problémov či prevenciu boli so zvyšujúcim sa postavením stále frekventovanejšie, i tu išlo o pokusy zvyčajne nanajvýš povrchné, a to aj z pohľadu tých, ktorí ich podstupovali:

„Tak zas nie som gádžovka, aby som toľko [vylúčenie pálivého a obmedzenie mastného v strave] vydržala... ja bez rómskeho jedla *(romano hábe)* nebudem."

[odpoveď na otázku, prečo si všetci v domácnosti umývajú zuby:]

„Pretože nechceme mať pokazené ako nejakí špináci *(degeša)*. […]"

[odpoveď na doplňujúce otázky o pozorovanom bežnom rušení účinku večerného čistenia následnou konzumáciou sladkostí:]
„To by si už veľa chcel od cigáňov."[17]

„Róm" či „cigáň" mal pritom podľa miestnych predstavovať človeka, ktorý aj keby chcel, nedokázal by (v racializovanejších výkladoch „*od prirodzi*"), resp. nemal by byť ochotný (vo výkladoch normatívnejších) zriekať sa „dobrého (rómskeho) života". Takýto život mal pri tom pozostávať z aktivít, aké miestni zjavne i deklarovane robili v každodennosti najradšej. Predovšetkým: konverzácie a klebetenie s blízkymi, kolektívne subsistenčné aktivity (zber, lov, domáce majstrovanie, vyhľadávanie ekonomických príležitostí), návštevy príbuzných, požívanie veľkých porcií „rómskeho jedla" a ťažkých „gádžovských jedál", počúvanie „cigánskej muziky", tanec s popíjaním a fajčením, neustále žartovanie (najmä na erotické až sexuálne témy alebo zdôrazňujúce bláznivosť konkrétnych osôb), večerné kolektívne debaty o udalostiach a o živote, a pod.[18]

Naopak, odporúčaná liečba, ktorá sa s logikou „dobrého (rómskeho) života" do rozporu nedostávala (typicky teda najmä pri ľahkých ochoreniach) obvykle bývala dodržiavaná aj pri najbanálnejších stavoch doslova puntičkársky. Nikdy sa mi napríklad nikoho nepodarilo prehovoriť ani na jediné pivo, ak predtým užil hoci len „paralen" proti boleniu hlavy. „Ako by sme ich [lieky] brali – berieme ich presne ako nám povedia… hej, v tie hodiny ako to vychádza… čo si sa zbláznil, to si nemôžeš sám pridať, koľko máš užiť, to ti môže aj ublížiť... alebo to potom nefunguje."

Výnimky z praxe nesúladu s klinickými odporučeniami (bežne aj pri menej

17 Rôznorodosť praktík v Koťave sa vo všeobecnosti (tzn. praktík nielen zdravotných, ale napr. i ekonomických) zdala byť cielene udržiavaná aj vďaka tendenciám jednotlivcov potvrdzovať vlastný, z rodných domácností „zdedený" *(zdedime)* spoločenský status; podrobnejšiu diskusiu pozri v Belák, 2014.

18 Ako som sa pokúsil vysvetliť inde: „Pri popisoch a pochvaľovaní si všetkých takýchto činností však [miestni] zároveň neustále spontánne (t. j. zďaleka nielen voči mne) zdôrazňovali ich „rómskosť", resp. „cigánskosť", resp. „negádžovskosť". Priebežné diskusie (opäť, nie len so mnou) ohľadne konkrétneho obsahu týchto prívlastkov samotných sa pritom v drvivej väčšine končili odkazmi na nižšiu senzuálnu a/alebo morálnu kvalitu toho, ako tie isté veci robia gádže *(hnusneder/goreder/džungaleder)*. [...]. Práve predstavy miestnych o nerómskom, „gádžovskom živote" *(gadžikano dživipe)* sa tu teda zdali fungovať ako emočne silne nabitý zdroj negatívnej inšpirácie: z pohľadu miestnych najšpecifickejšie a najkľúčovejšie aspekty „dobrého (rómskeho) života" sa zdali byť čo do svojho konkrétneho obsahu v každodennosti odvodzované a rozvíjané podľa nich v priamom protiklade k životu „gádžov". Predstavy o gádžoch a ich živote si pri tom miestni Rómovia vytvárali hlavne kombinovaním vlastných pozorovaní a skúseností s Nerómami z okolia, ústne odovzdávaných príbehov o skúsenostiach Rómov odinakadiaľ a z televízie, najmä komerčných slovenských kanálov. Medzi konkrétne charakteristiky, ktoré na takto konštruovanom „gádžovskom živote" označovali a zjavne považovali za najmenej vábne, patrili napríklad: príliš mnoho času tráveného bez blízkych, prílišná podriadenosť a osamotenosť v práci, prílišný strach z budúcnosti a špeciálne o peniaze, prílišná potreba istôt, záľuba v zložitosti, odpudzujúce zvyky v súvislosti s jedlom a sexualitou, prílišná neúcta k mŕtvym, problémy s vyjadrovaním emócií." (Belák, 2014)

závažných zdravotných problémoch) predstavovali najmenšie deti (cca do 10 rokov) a prípadne „starí ľudia“ (cca nad 55). Pri nich sa bez ohľadu na postavenie domácnosti v rámci bezprostredných možností s aplikovaním odporučenej liečby váhalo minimálne (porovnaj aj s rovnakým úzom ohľadne diagnostiky).

Prehľad praxe ohľadne najbežnejších ochorení

V Tabuľke 1 ponúkam prehľad jednotlivých ochorení, tak ako ich (v roku 2005) rozlišovali a opisovali systematickejšie konzultované dospelé koťavské (prevažne) Rómky. Názvy ochorení sú abecedne zoradené podľa najbežnejších ekvivalentov v slovenčine (nejasnosť, či pri danom ochorení išlo skutočne o danú chorobu registrovanú medicínou, označuje otáznik za týmto názvom). K týmto vodiacim názvom pridávam ekvivalentné miestne slangové názvy a názvy v rómčine a prípadne ďalšie poznámky k rozlíšeniu. V kolónkach venovaných príčinám jednotlivých ochorení čitatelia nájdu pre krátkosť len skratkovité, vyslovene pragmatické výklady („osud“ a podobné kozmologické nadstavby som celkom vyradil). Na tom istom mieste zároveň uvádzam prípadne citované súvisiace preventívne opatrenia. Symptómy používané na identifikáciu ochorení (resp. chorôb) a na prípadnú kontrolu ich priebehov som zaradil pod heslo „Diagnostika“.

„Liečba“ zahŕňa najčastejšie uvádzané zodpovedajúce miestne liečebné praktiky.[19] Miestne odhady prevalencií (aktuálneho výskytu) a prípadne incidencií (vývoja výskytu) sú vždy priemermi uvádzaných údajov. Často sa v nich opakujúcou referenčnou jednotkou „80 ľudí“ – je priemerný počet miestnych ľudí z jednej z dominantných *fájt*, na ktorú sa bezprostredné skúsenosti konzultovaných väčšinou obmedzovali. Bez udania obdobia tu ide vždy o počet akútnych ochorení do roka.[20]

19 Práve niektoré liečebné praktiky (ale i praktické etiológie) môžu vzbudzovať dojem, že spolu aj pri totožnom ochorení vzájomne nijako nesúvisia, nepodporujú sa, alebo sa dokonca vylučujú . Ide o dôsledok zámeru nevylučujúceho zachytenia všetkých miestnych poňatí v autentickej podobe a značne improvizovanej praxe v nižšie postavených domácnostiach.

20 Biomedicínsky manuál, podľa ktorého som svoje pozorovania aj systematické rozhovory orientoval, obsahoval aj psychologické a psychiatrické pojmy či diagnózy. Problémy tohoto druhu sa však v prvých rokoch výskumu zdali byť len veľmi zriedkavé a málo reflektované. V posledných rokoch som na rozdiel od toho zaznamenal značný nárast záujmu miestnych o psychiatriu, vrátane prudkého nárastu užívania relaxantov a antidepresantov (i na lekársky predpis). Väčšina bezprostredných odôvodnení zainteresovaných poukazovala na dlhodobo a bezprecedentne sa zhoršujúcu socioekonomickú situáciu („takto zle ešte nikdy nebolo“). Tejto téme som sa však zatiaľ systematicky nevenoval. Vzhľadom na zložitosť problematiky interkultúrnej psychiatrie by si zaslúžila samostatný výskum. Za podnet doplniť tento aspekt ďakujem anonymnej recenzentke.

Tabulka č. 1: Prehľad miestne rozlišovaných ochorení

Miestne názvy ochorenia a biomedicínsky ekvivalent	Etiológia (prevencia)	Liečba
	Diagnostika (prípadne priebeh)	Odhady prevalencie (prípadne incidencie)
afty *žaba, žiabre* [pl]	zo špiny v ústach	kryštálový cukor, šalviové [*Salvia officinalis*] a repíkové [*Agrimonia eupatoria*] odvary dezinfekčné tinktúry, deti niekedy až hospitalizácia
	bolestivé biele pupence v ústnej dutine	za život každý, hlavne v prvých dvoch rokoch
akné vyrážky	zo špiny	materina dúška [*Thymus serpyllum*] (čistenie odvarom)
	mladí (do 18) na tvári	v danom veku skoro každý
alergie	?, dedičné *(rodovo)*	nedá sa, len lieky (a spreje) na zmierňovanie
	nárazové vyrážky, slzenie alebo tečenie z nosa	10 : 80 ľudí (zahŕňa len ťažšie alergie)
anémie ? (chudokrvnosť) *slabo rat* [m] (slabá krv)	z chudobnej stravy	mäso a zelenina (nemusí byť surová)
	bledá pokožka, fyzická slabosť	len jednotlivci (2 : 80) prechodné, chronické len z počutia u príbuzných mimo osadu
angína	niekedy z nádchy, z bublinkovej vody pri nádche, nakazením (vzduchom a perorálne)	antibiotiká, ležať a potiť sa
	vysoké teploty, zápal hrdla s ťažkým prehĺtaním	takmer každý aspoň raz do roka, častejšie ako chrípka
astma *zdechľavo, chrontavo* [adj. označujúce astmatika]	?, dedičné	nedá sa, len zmierňovať dusenie inhalátormi a podobne
	dýchavičnosť, pískanie v pľúcach, dusivé záchvaty kašľa	3 : 80
besnota	pohryznutie psom, líškou	doma sa nedá, injekcie
	?, veľké bolesti, pri neliečení smrť	1 prípad kedysi v osade (konzultantova matka)
bolesti hlavy *migrena* [f], *o šero dukhal* (dosl. bolí hlava)	z nervozity, problémov, plných dutín, z počasia, „keď na teba niekto myslí“	natieranie slúch a krku alpou, údery rukami na čelo alebo temeno, lieky (Paralen, Ibuprofen, …)
	rôzne bolesti	v živote každý, niekto stále (3 : 80)
bolesti zubov *o danda dukhan* (dosl. bolia zuby)	špina, zubný kaz (baktérie) žerie zuby	vytrhnúť (najčastejšie doma), trochu pomáha mlieko z myšieho chvosta *[Achillea millefolium]*
	dlhodobá, neznesiteľná bolesť	za život takmer každý (zuby si umýva max. 15 ľudí v osade)

Miestne názvy ochorenia a biomedicínsky ekvivalent	Etiológia (prevencia)	Liečba
	Diagnostika (prípadne priebeh)	Odhady prevalencie (prípadne incidencie)
bradavice	zo špiny, ?	mlieko z myšieho chvosta *[Achillea millefolium]* na drobné, alebo vypaľovanie lekárom, s veľkými sa nedá robiť nič
	drobné sa objavujú naraz na rukách, veľké na tvári samostatne	drobné za život každý, veľké v dospelosti každý druhý
cukrovka	?, dá sa zdediť, zo sladkého	pravidelné injekcie inzulínu, diéta
	šok, nevoľnosť a manická lačnosť – ak nezješ veľa mäsa alebo cukru, odpadneš	3 prípady ťažkej cukrovky v osade (1 muž už mŕtvy na cirhózu)
cyanóza ? *káľol ári* (dosl. sčernal)	?, dieťa nemôže dýchať, keď veľa plače	facky, umelé dýchanie, niekedy až hospitalizácia
	dieťa sfialovie až sčernie (v tvári, hlavne sliznice)	každé druhé dieťa v prvom roku života aj 8 krát, v niektorých domácnostiach nie
epilepsia	zo stresu, z hnevu, dedičné	nedá sa
	záchvaty: jazyk zapadnutý, oči vypleštené, pena z úst, kŕčovitá triaška (*čhivkerel leha* – dosl. hádže, trasie s ním)	v osade 1 muž, ale v inej osade 3 príbuzní muži
hemoroidy zlatá žila	z ostrého jedla, ?	dubová kôra (teplý odvar na sedenie)
	štipľavá stolica, krv a bolesť pri vylučovaní	nevie sa – nehovorí sa
herpes simplex herpes	?, nákazlivé pri manifestácii dotykom	zmizne aj sám, na zmiernenie mastičky (na predpis)
	najskôr svrbí, potom štípe, mokvajúce pľuzgiere	za život skoro každý aspoň raz, niekto každý rok (3 : 80)
hlísty (malé a veľké, neodlíšené od mrlí)	od starého jedla, od špiny perorálne	jednorazovo odčervujúci sirup na predpis
	deti chudnú, nechutí im jesť, rozozná sa v stolici, kým nechodia samé na záchod (cca do 5 rokov)	za život každý v rannom detstve
hluchota *kašuke kana* (dosl. hluché uši)	zo zápalov v detstve, vrodené, staroba	nedá sa, možno operácia
	spadá sem aj znížená schopnosť počuť, nie len úplná hluchota	v každej tretej nukleárnej rodine
hnačky *sračka* [f]	z mastného jedla, pokazeného jedla, ostrých jedál, vody, niekedy pri chrípke	diéta (sucháre, čaj) [vôbec som nevidel aplikovať], tekutín treba veľa miesto jedla
	častá, nutkavá a riedka stolica	každý a často (aspoň raz za mesiac), starší ešte viac ako deti

Miestne názvy ochorenia a biomedicínsky ekvivalent	Etiológia (prevencia)	Liečba
	Diagnostika (prípadne priebeh)	Odhady prevalencie (prípadne incidencie)
chrípka	niekedy z nádchy, nákazlivé (aj podľa počasia) vzduchom	ležanie a potenie, veľa tekutín (čaju), antibiotiká
	škrabavé bolesti hrdla, teploty nie vždy, postup ochorenia k prieduškám	každý aspoň raz za rok
infarkt (pozri tiež mozgovú mŕtvicu) *infarkto* [m] / *poražka* [f]	z tlaku (z vysokého aj z nízkeho), zo stresu	lieky na tlak, aby sa neopakoval
	bolesť pri srdci, odpadnutie, následky (triaška, slabosť), vo vyššom veku (okolo 50) smrť	2 : 80 ľudí v priebehu 5 rokov, druhá najčastejšia príčina smrti, pár ľudí trvale berie lieky na tlak
krivica *(rachitis)*? *irjame ári* (dosl. vykrútený)	?, vrodené	nedá sa
	skrútené kosti (aj trup)	v súčasnosti 1 prípad (chlapec v najchudobnejšej rodine, rodičia sa nezhodli, či bol „krivý“ od narodenia, alebo od skorého detstva), v minulosti „vždy niekto v osade taký, aj dvaja alebo traja“
mozgová mŕtvica *poražka* [f]	?, viacerí neodlišovali od infarktu myokardu (rozdiel len v zasiahnutej oblasti)	len lieky a pokoj, aby sa neopakovala
	závrat a náhle odpadnutie s funkčnými následkami (triaška, slabosť, psychomotorické poruchy)	tretia najčastejšia príčina smrti
parotitis ? *hrči* [pl], mumps	niekedy zo zápalov hrdla	antibiotiká
	uzliny pod uhlom sánky, horúčky, slabosť	deti dosť často, za rok aj 3 : 80 ľudí
mykózy (na nohách)	?	mastičky na predpis
pleseň	popraskaná koža medzi prstami	? (nehovorí sa), z počutia pár mužov : 80
nádcha *viroza* [f] / *nadcha* [f]	zo vzduchu od druhých (aj podľa počasia), bacily v nose	kvapky do nosa, potenie v posteli (veľa tekutín – čaj)
	sopeľ, kýchanie, plnenie dutín, tlak v hlave, bez teploty	v zime každý aspoň raz
obezita	z prejedania mastným a sladkým, zo stravy na noc, málo pohybu	nerieši sa
	nejasná hranica, môžu sa zapchať cievy a srdce sa obaliť tukom s následným zadusením sa (s infarktom nespájané), bolia kĺby	do 5 osôb v osade [pokiaľ ide o BMI nad 30, mohlo sedieť, nad 25 zrejme omnoho viac]
obličkové koliky *sekavinel le ľadvini* (dosl. seká mu obličky)	?, zdedené	obličky v teple, bylinkové čaje (repík, materina dúška)
	trhaná bolesť preráža až do pohlavného údu	viacero starších mužov

Miestne názvy ochorenia a biomedicínsky ekvivalent	Etiológia (prevencia)	Liečba
	Diagnostika (prípadne priebeh)	Odhady prevalencie (prípadne incidencie)
ochrnutia	od stresu, na končatinách z poranení	nedá sa
	---	2 v osade (svaly predlaktia a tváre)
pásomnica (nie parazitárne!)	?, od sladkostí	nedá sa
	chronická lačnosť bez priberania	2–3 : 80
podvýživa	niekoľko dní úplne bez jedla	jedlo, infúzia
	odpadnutie	len prípady u najchudobnejších v osade (maximálne raz za 2 roky)
pohlavné choroby (AIDS, syfilis, kvapavka, len z počutia) *džungale / ole nasvalĭpe(na)* (dosl. hnusné / tie choroby)	milovanie s nakazeným (mimo AIDS i prostredníctvom záchoda)	AIDS: nedá sa, ostatné ?
	AIDS: Po mesiaci vyrážky na celom tele, horúčky, slabosť, chudnutie, ostatné ?	AIDS na Slovensku nie je, ostatné v osade nikdy 1 prípad syfilitídy (liečba benzínom)
poruchy psychického vývinu *slabi godĭ* [f] (slabý rozum, mozog)	?, vrodené	nedá sa
	pri komunikačných problémoch a pomočovaní určia v škole, prípadne lekári	5 : 80
rakovina (13 rozlišovaných typov podľa napadnutých orgánov) *raka* [pl]	?, každý už má v sebe od narodenia, iba sa prebudí fajčením, pitím tvrdého	nedá sa, ani lekári nevedia stále nič
	veľké bolesti a rozpad tkanív, slabosť, pomalé umieranie	hlavná príčina úmrtí (poradie: pľúc, hrtanu, hrubého čreva a konečníka), priebežne sa nevie, až keď dôjde k prudkému zhoršeniu pred smrťou, momentálne nikto v takom štádiu (nad 60 v osade ale len pár ľudí)
rezné rany a popáleniny *čhindipe* [m] *a tharo* [m]	rôzne a zjavné	vymytie rany a prikladanie skorocelu [*Plantago lanceolata*], na popáleniny dobré priložiť aj surové vajce
	rôzne	každý bežne, individuálne často, ženy drobné popáleniny častejšie (minimálne raz za 3 týždne), muži drobné rezné rany pri práci aj každý deň
struma	?	?
	veľký opuch krku vpredu	dva prípady kedysi u starých ľudí
svrab *ger* [f]	nákazlivé dotykom a šatami, aj perorálne	doma sa nedá, len lekár masťami
	svrbivé chrasty po celom tele, zostávajú po nich už jazvy	pred pár rokmi 2 prípady u mladých nakazených inde, kedysi aj v dnes najvyššej sociálnej vrstve

Miestne názvy ochorenia a biomedicínsky ekvivalent	Etiológia (prevencia)	Liečba
	Diagnostika (prípadne priebeh)	Odhady prevalencie (prípadne incidencie)
tuberkulóza *tubera* [f]	nákazlivé vzduchom i cez oblečenie	psia masť na chleba, doma sa nedá, antibiotiká, sanatórium (kvôli nákazlivosti)
	pichanie v pľúcach, slabosť, žltá farba pokožky, zvracanie krvi, bez liečby smrteľné	pred zhruba 20 rokmi 10 prípadov v chudobnej časti osady
vrodené vývojové poruchy *chibne čhavore* (doslova chybné deti)	vrodené, z pitia pri tehotenstve	nedá sa
	zajači pysk (rázštepy), poruchy mentálneho vývoja („spomalené", „sprosté deti")	2–3 : 80 (drobné kozmetické anomálie vynímajúc – tie o niečo častejšie) 1 mikrocefalus ? [fajčenie v tehotenstve u starších žien normou, pálenka príležitostne]
vši a hnidy (hmyz) *džuva a ľikha* [pl]	vajíčka v spotených a dlho neumývaných hlavách, ľahko nákazlivé	šampóny, kedysi petrolej a špeciálne hrebene
	svrbí to, dajú sa vidieť	kedysi (pred cca 15 rokmi) všetci a skoro stále, deti dodnes i v bohatších častiach osady (5 nukleárnych rodín : 80 ľudí)
vysoký tlak *učo tlako* (dosl. preklad)	?	lieky
	závrate, dýchavičnosť	pozri infarkty
zápalové ochorenia ženských orgánov (maternice, vaječníkov, mechúra, ale i pošvy) *prechladnutie télal* (zdola)	z dlhodobejšieho podchladenia, pošva z nedostatočnej hygieny (aj pri milovaní)	len doktori, antibiotiká
	časté močenie, pichanie v inkriminovanom orgáne, pri pošve výtoky	za život všetky ženy, za pol roka 5 : 80 ľudí, pošva ? (nehovorí sa)
zápaly očí	z prievanu, zo špiny	vymývanie repíkom [*Agrimonia eupatoria*] a harmančekom [*Matricaria recutita*], materské mlieko – *čučakro thud* [m]
	červené opuchy, slzenie, krvavé oči, škrabavá bolesť	každý za život
zápaly pľúc	z veľkého prechladnutia, po (maj. prechodenej) chrípke a zápaloch priedušiek	len antibiotiká a dlho ležať, niekedy hospitalizácia
	pichanie v pľúcach teploty, ťažký kašeľ, nejasné odlíšenie od zápalu priedušiek	niektoré deti každý rok (2 z 10), aj inak dosť bežné (no nejasné odlíšenie od zápalu priedušiek)
zápaly priedušiek	z prechladnutia (začína nádchou) po (maj. prechodenej) chrípke	čaj, ležať, potiť sa, antibiotiká, funguje aj psia masť (na chleba, do čaju, tu už sa nepoužíva)
	dusivý kašeľ z hĺbky hrudníka v strede, horúčka, nejasné odlíšenie od zápalu pľúc	každý a často, niektoré deti (3–10) každý rok aj viackrát

Miestne názvy ochorenia a biomedicínsky ekvivalent	Etiológia (prevencia)	Liečba
	Diagnostika (prípadne priebeh)	Odhady prevalencie (prípadne incidencie)
zápaly rán	zo špiny v rane, zo škrabania	antibiotiká
infekcija [f] (inak sa nepoužíva!)	hnisavá rana, teplá s červeným opuchom okolo	každý, frekvencia individuálne
zlomeniny	z pádov, bitiek a autohavárií	do sadry alebo dlahy, všetci chodia do nemocnice
phágo, phágipe [m]	nemôže časťou hýbať, veľká bolesť	3 za pol roka : 80 ľudí (hlavne deti)
nervové zrútenie	z psychického vyčerpania (človek už je považovaný za blázna)	pokoj (prípadne tabletky na upokojenie)
ňervi [pl], *nervovo kolaps* [m]	kŕče, nervozita, odpadnutie	veľmi málo, pár prípadov za život
žltačka (z počutia)	nákazlivá krvou	doma sa nedá, treba hospitalizovať
(novorodenecká = *ožlke čhavoro* [?])	žltá pleť v tvári a na rukách, horúčky	len podozrenie na 1 prípad

3 Telo

3.1 Anatómia

Poznatky koťavských Rómov o skladbe ľudského tela boli bez ohľadu na výšku postavenia veľmi jednoduché, a to i podľa vlastných súdov. „O tom [čo je v krku] my nevieme dobre nič… na čo to máme vedieť?“ Toto možno dobre ilustrovať pomerne krátkym výpočtom všetkých miestne používaných anatomických termínov:

Tabuľka č. 2: Na mieste bežne používané anatomické termíny. „A“ označuje termíny vzťahujúce sa k podpovrchovým častiam tela

slovensky	rómsky
telo	detto
hlava	*šero* [m]
vlasy	*bala* [pl]
čelo	*čekat* [m]
nos	*nakh* [m]
líca	*čhamja* [pl]
oči	*áťha* [pl]
obočie	*phovja* [pl]
ústa/tvár	*muj* [f]
pery	*vošta* [pl]

zuby	*danda* [pl]
ďasná	*ini* [pl]
jazyk	*čhib* [m]
sánky	*sluchi* [pl]
fúzy	*čora* [pl]
uši	*kana* [pl]
A mozog	*gódi* [f]
A lebka	detto
A krk	*kelo* [m]
A hrdlo/hrtan/hltan/pažerák (pozri ďalej)	*gerkáňi* [m]
ohryzok/kôstka (štítna chrupavka)	*mogo* [m]
A mandle	detto
A hlasivky	detto
hrudník	*koľin* [?]
kosti/rebrá	*kokala* [pl]
prsia	*čučja* [pl]
A srdce	*(j)ilo* [m]
A pľúca	*parne buke* [pl]
A priedušky	detto
A pečeň	*kalo buko* [m]
A žlčník	detto
ramená	*vali* [pl]
paže	*musja* [pl]
ruky	*vasta* [pl]
prsty	*angušťa* [pl]
brucho	*per* [m]
A žalúdok	*pucuri* [f]
A črevá	*goja* [pl]
A obličky	*bubreški* [pl]
A mechúr	detto
A vaječníky	detto
A maternica	detto
chrbát	*dumo* [m]
A chrbtica	detto

bedrá	*dereki* [pl]
nohy	*čanga* [pl]
chodidlá	*pre* [pl]
stehná	*combi* [pl]
koleno	*kuka* [f]
zadok	*buľa* [pl]
panva	*fari* [f]
penis	*kar* [m, vulg.]
varlatá	*pele* [pl, vulg.]
pošva	*mindž* [f, vulg.]
A cievy/tepny/žily	*žili* [pl]
A nervy	*ňervi* [pl]
svaly	*detto*
A tuk	*žiro* [m]
koža	*cipa* [f]

Pre prax je z predchádzajúceho výpočtu príznačný najmä pomer termínov vzťahujúcich sa k bežne viditeľným častiam tela a termínov skutočne anatomických (označenie „A" pri termíne v Tabuľke 2) a ďalej rozdiel v jazykovom pôvode medzi nimi – druhé sú až na pár základných orgánov označeniami čerstvo prebratými. Povrchové telesné kvality bývali v osade komentované síce často, ale predovšetkým ako zdroj zábavy, v prípade, kedy bol vysmievaný niečím obdarený nad- alebo podpriemerne. Najbežnejšie posmešky boli: *kalo* (čierny), *thulo* (tučný), *phovjalo* (s veľkým obočím), *zdechľavo* (rachitický, ale i astmatik), *zubáč/ďanta* (odkazujúci buď k pokazeným zubom alebo proporciám v spodnej časti tváre), *holo šero* (holá hlava), *baro šero* (veľká hlava), *dzarvalo* (chlpatý).[21]

S podpovrchovou anatómiou orgánov mali miestni osobné skúsenosti výhradne cez bravčovinu, baraninu a podobne – prostredníctvom zabíjačiek, a i to bez záujmu o anatómiu funkčnú. Viacerí konzultanti hovorili o prasacom orgáne *žežlenka* [f.], ktorý sa mi z výkladov identifikovať nepodarilo. Buď ho umiestňovali na rôzne miesta ľudskej brušnej dutiny ako orgán špeciálny (nezhodný s nijakým z mnou menovaných) avšak bez udania jeho funkcie, alebo ho stotožňovali s rôznymi inými orgánmi (slezina, pankreas, štítna žľaza, obličky…). Mŕtve telá, a predovšetkým práve telá ľudské, vzbudzovali vo všeobecnosti veľkú bázeň až strach a zďaleka nie každý mal ten „žalúdok" či to „srdce" sa nimi akokoľvek zaoberať.

21 S výnimkou „tučného" zároveň išlo o atribúty negatívne vymedzujúce miestne ideály krásy.

Napriek takémuto ostentatívnemu nezáujmu o ľudské útroby obyvatelia osady o nich zdieľali niekoľko pomerne špecifických predstáv. Všetci konzultovaní boli napríklad presvedčení, že okrem veľkostí a odlišného vybavenia pohlavnými orgánmi sa muži a ženy odlišujú lebkou, a to nielen jej odlišným tvarovaním, ale aj spôsobom, akým kryje vnútorné orgány. Jedno z pohlaví (najčastejšie muži) malo mať „predsa lebky len polovicu (*epaš*)". Celá záhlavná oblasť u mužov mala byť otvorená (*„čak o mas* / len mäso").[22] Pľúca a pečeň si spoločne predstavovali ako príbuzné orgány (pozri i podobné označenia v rómčine) a obe umiestňovali do hrude, podobne ďalej do krku umiestňovali jedinú trubicu spoločnú pre dýchanie i posun potravy. Muži vedeli len zmätočne menovať vnútorné ženské orgány. O existencii nervov v tele v medicínskom poňatí vedeli len niekoľkí nadšenci, ostatní ich považovali za časť mozgu, prostredníctvom ktorej sa človek rozčuľuje a stresuje. Mnohé konkrétne orgány rôzni konzultanti nepoznali, prípadne iba z počutia, bez schopnosti kamkoľvek ich zaradiť (napr. detskú žľazu, štítnu žľazu, pankreas, slezinu). Všetci boli presvedčení, že s vekom sa vnútorná stavba tela nijako nemení, menia sa len veľkosti jednotlivých orgánov.

3.2 Fyziológia

O funkciách jednotlivých orgánov koťavskí Rómovia nehovorili takmer nič konzistentné, a to vrátane orgánov pre nich najznámejších. Pľúca mali byť „na dýchanie", srdce „aby bilo", žalúdok „na trávenie", v žilách „je krv", mozog „rozmýšľa". Pri sústavnejšom vypytovaní sa na to, čo sa pri tom presnejšie deje, boli typické ultimatívne odpovede „aby si mohol žiť" alebo „vôbec neviem".

Na druhej strane téma na všetkých pôsobila príťažlivo a dôvodom neznalosti mal byť iba nedostatok dostatočne zrozumiteľných informačných zdrojov. Každý odo mňa na oplátku chcel vedieť „ako je to správne" (spätne som zisťoval, že moje výklady si mnohí približne pamätali). So stúpajúcim sociálnym statusom sa objavovali odborné termíny (napr. okysličovanie, tep, spaľovanie tuku), avšak takisto bez prezentácie akéhokoľvek konzistentného významu.[23] Výnimkami tu boli len

22 Aj pohlavné roly (pozri špeciálna kapitola v Belák, 2005) miestni celkovo chápali ako „prirodzené". Predstavovali tendencie kvalitatívne odlišných mužských a ženských tiel. Napr. ženy mali byť v protiklade k mužom „od prírody" (citujem): „vernejšie; pred mužom sa vedia skloniť, počúvnuť ho, keď má pravdu; viac vydržia ako muži, stále sa starajú o rodinu, o deti... aj keď sú choré, nesťažujú sa; nepotrebujú si toľko užívať; vedia všetko odpustiť, sú naivnejšie; stačí im ku šťastiu dobro pre ich rodinu; nevedia toľko zariadiť, nie sú do sveta; často sú protivné, muža schválne naťahujú... pýtajú si bitku; myslia viac na seba... nechcú počúvať to, čo sa im nepáči; sú žiarlivejšie, muža chcú len pre seba; robia si často zle navzájom kvôli mužom; asi aj viacej klamú". Čiastočne sa vymedzujúc voči klasickej etnografii od Gay y Blasco o madridských Gitanos (1999) konštrukciu džendru u Rómov veľmi podobne opisuje napr. i Catalina Tesar (2012).

23 O niečo lepšie formálne znalosti tu opäť (tzn. rovnako ako v prípade klinických poznatkov) pochádzali prevažne z neformálnych zdrojov (TV, časopisy, lekári, a pod). Podľa mojej osobnej skúsenosti (v roku 2005 som v rámci výskumu učil v „rómskej triede" na miestnej ZŠ) napríklad deti aj z najvyššie postavených rodín pri štandardnom spôsobe výkladu prírodopisu nejavili o biológiu prakticky žiaden záujem.

o niečo podrobnejšie výklady (i keď z pohľadu medicíny stále len veľmi nepresné až vyslovene zavádzajúce) žien o fyziológii reprodukcie a zdieľané predstavy o fyziologických rozdieloch v porovnaní s Nerómami.

K tvrdeniam miestnych o fyziologických rozdieloch v porovnaní s Nerómami sme sa dostávali skôr v diskusiách miestnych možností a miestneho rozhodovania ohľadne nerómskeho spôsobu života. Spoločným menovateľom rozdielov naprieč sociálnymi vrstvami bolo pritom presvedčenie, že pramenia predovšetkým v pomerne menších kapacitách na rómskej strane. Rómovia tak napríklad nemali byť schopní „zniesť takú bolesť", byť „tak trpezliví", či „vedieť toľko rozmýšľať" ako *gádže*. Z biomedicínskeho hľadiska nikto z miestnych presne nerozlišoval vrodené kapacity (v zmysle limitov spôsobených genetickým predurčením) a získané kapacity (v zmysle limitov spôsobených špecifickým individuálnym vývinom). Najčastejšie odpovede na otázku o pôvode udávaných rozdielov odvolávajúce sa na prírodu či vrodenosť (*od prirodi*, *prirodzeno*, *vrodime*) však mali bližšie skôr k prvému významu. Konzultantky a konzultanti do diskusií sami prinášali pojmy ako „rómska krv" (*romano rat*), „rómsky mozog" (*romano modzgo/gódi*), „rómske telo" (*romano telo*), ale aj (hoci nepresne chápané) „rómske gény", teda pojmy evokujúce skôr fixný druhový rozdiel objavený „gádžovskými" expertmi, než rozdiel akokoľvek ovplyvniteľný a používajúci telesné aspekty len metaforicky. Predovšetkým ale veľmi jednoznačne končili diskusie o možnostiach tieto rozdiely akokoľvek ovplyvniť.

> „Andrej, ty si na niektoré veci múdry, ale v tomto si naozaj sprostý. Ty si naozaj myslíš, že keby moje deti vyrástli u tvojich rodičov, že by boli ako ty? Nebuď naivný!"
> „[keby naše deti vyrastali v dome tvojich rodičov], ja si myslím, že aj tak by to pre ne bolo stále to isté. Možnože nejaké drobnosti by sa zmenili... pre niekoho... ale väčšina vecí by zostala rovnako. Je to v našej krvi! Vieš, ako sa vraví „cigánska krv" – to nezmeníš."

4 ZÁVER

Sprostredkované opisné „čriepky" možno zhrnúť nasledovne: niektoré praktiky týkajúce sa toho, čo si pod chorobami a telom predstavujú lekári, boli v skúmanej osade konštantné, iné však boli značne pestré, pričom väčšina odlišností bola spojená so sociálnym postavením praktizujúcich v rámci osady. S klesajúcim postavením sa vytrácali predovšetkým znalosti medicínskych termínov a konceptov a prostriedky potrebné na konzultovanie a riešenie problémov priamo so zdravotníkmi. Naprieč miestnou sociálnou hierarchiou obyvatelia zdieľali na jednej strane silnú dôveru vo funkčnosť biomedicínskych poznatkov a záujem o biomedicínske výklady vlastných zdravotných problémov, ale na druhej strane aj nechuť súvisiace odporúčania dodržiavať, a to najmä v prípade ťažších zdravotných problémov.

Odmietanie prispôsobiť sa klinickým odporúčaniam, napriek dôvere v ich funkčnosť, môže najmä v prípade vyššie postavených (vzhľadom na dostatok potrebných prostriedkov) pôsobiť na prvý pohľad paradoxne. Tento zdanlivý paradox však rýchlo mizne vo svetle skúmania pôvodu obsahu alternatívnych preferencií, predovšetkým vo svetle predvedených súvisiacich vysvetlení „vydolovaných" v polemických debatách zo samotných praktizujúcich. Pred potrebou riešiť vlastné i závažné zdravotné problémy sa obyvatelia osady zdali mať potrebu, resp. klásť normu, čo najmenej sa vzďaľovať od zdieľaných predstáv o „dobrých/normálnych/lepších (rómskych)" prvkoch miestneho života, prvkov v konkrétnostiach vymedzovaných často v priamom protiklade k predstavám o prvkoch života nerómskeho. Podľa väčšiny miestnych by síce „byť tak zdravý, ako sú gádže" bolo fajn, ale vyžadovalo by si to žiť tak, ako žijú *gádže*. To by však bežného Róma ani nebavilo, resp. by to ani nedokázal (vkus a domnienky o predpokladoch), resp. by sa mu to ani nepatrilo (sociálne normy).

Vo svetle iných etnografií o Rómoch a sociologicky analogických skupinách naprieč Európou nejde o príliš prekvapujúci obrázok. O historickom pôvode, obsahovej pestrosti a spôsoboch reprodukcie takejto kultúrnej pružnosti u Rómov vedú antropológovia zložitú debatu (pre prehľad pozri: Stewart 2, 2013). Bežná prítomnosť vymedzovania rómskych a analogických identít naprieč kontinentom „skôr opozične, než v dôsledku jednoduchej izolácie" (Okely, 2011) však každopádne bola etnografmi a etnografkami registrovaná už pomerne dávno a neprestáva nimi byť naďalej podrobne dokumentovaná (napr.: Engebrigtsen, 2007; Gay Y Blasco, 1999; Gmelch, 1986; Okely, 1983; Stewart, 1997; Tauber, 2006). K podobným zisteniam ďalej dospievajú v podstate všetci bádatelia spoliehajúci sa na kvalitatívne výskumné dizajny s otvorenejším koncom a na intenzívnejšiu prítomnosť v teréne – vo vzťahu priamo k zdraviu pozri napr. biomedicínske štúdie realizované mimo Strednú a Východnú Európu (Goward, Repper, Appleton, & Hagan 2006; Jesper, Griffiths, & Smith 2008; Van Cleemput, Parry, Thomas, Peters, & Cooper 2007) a vo vzťahu priamo k tunajším segregovaným Rómom pozri vybrané domáce antropologické práce (Hrustič 2011; Skupnik 2007).

Literatúra

Belák, A. 2005. *Zdravie očami vylúčených: Medicínsko-antropologická štúdia stredoslovenskej rómskej osady [Health through eyes of those excluded: A medical-anhropological study of a segregated Romani settlement in Central Slovakia].* (MSc.), Charles University, Prague, Prague. Retrieved from https://db.tt/J08e34Q2

Belák, A. 2014 (?, t.č. v tlači). Segregovaní Rómovia a zdravotné politiky: etické a praktické rozpory. In: T. Podolinská & T. Hrustič (Eds.), *Čierno-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku*. Bratislava: VEDA Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied.

Boyd, K. M. 2000. Disease, illness, sickness, health, healing and wholeness: exploring some elusive concepts. *Medical Humanities, 26*(1), 9–17.

Engebrigtsen, A. I. 2007. *Exploring Gypsiness: Power, exchange and interdependence in a Transylvanian village*: Berghahn Books.

Erickson, P. I. 2007. *Ethnomedicine*: Waveland Press.

Gay Y Blasco, P. 1999. *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford: Berg Publishers.

Gmelch, S. B. 1986. Groups that don't want in: Gypsies and other artisan, trader, and entertainer minorities. *Annual Review of Anthropology, 15*(Oct), 307–330.

Goward, P., Repper, J., Appleton, L., & Hagan, T. 2006. Crossing boundaries. Identifying and meeting the mental health needs of Gypsies and Travellers. *Journal of mental health, 15*(3), 315–327.

Hahn, R. A., & Kleinman, A. 1983. Biomedical Practice and Anthropological Theory: Frameworks and Directions. *Annual Review of Anthropology, 12*, 305–333.

Hajská, M. 2003. Fenomén zoči. In: M. Jakoubek & O. Poduška (Eds.), *Romské osady v kulturologické perspektivě*. Brno: Doplněk.

Horváthová, E. 1964. *Cigáni na Slovensku; historicko-etnografický náčrt* ([1. vyd.] ed.). Bratislava,: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

Hrustič, T. 2011. Values and ethnicity – religious conversions of Roma in Eastern Slovakia to the Watchtower Society. In: C. Rughiniş & A. Mate-Toth (Eds.), *Spaces and Borders. Young Researchers about Religion in Central and Eastern Europe* (pp. 23–32). New York/Berlin: Walter de Gruyter.

Jesper, E., Griffiths, F., & Smith, L. 2008. A qualitative study of the health experience of Gypsy Travellers in the UK with a focus on terminal illness. *Primary Health Care Research & Development, 9*(02), 157–165.

Kirmayer, L. J. 2006. Beyond the 'new cross-cultural psychiatry': cultural biology, discursive psychology and the ironies of globalization. *Transcultural Psychiatry, 43*(1), 126–144.

Kleinman, A. 1980. *Patients and healers in the context of culture: an exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*. Berkeley: University of California Press.

Kleinman, A., & Benson, P. 2006. Anthropology in the Clinic: The Problem of Cultural Competency and How to Fix It. *PLoS Med, 3*(10), e294.

Kobes, T. 2010. Fajta a povaha příbuzenství obyvatel východoslovenských romských osad [Fajta and the nature of kinship among the inhabitants of Roma settlements in Eastern Slovakia]. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*(02), 235–255.

Lacková, E., & Hübschmannová, M. 1997. *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou* (Vyd. 1. ed.). Praha: Triáda.

Lock, M., & Nguyen, V.-K. 2010. *An Anthropology of Biomedicine*. Chichester (UK): Wiley-Blackwell.

Okely, J. (1983). *The traveller-gypsies*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Okely, J. 2011. Constructing Culture through Shared Location, Bricolage and Exchange. The Case of Gypsies and Roma. In: M. Stewart & M. Rövid (Eds.), *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies* (pp. 35–54): Central European University Press (e-book).

OSF. 2011. Roma Health Mediators: Successes and Challenges (pp. 84). New York: Open Society Foundations.

Petek, D., Rotar Pavlic, D., Svab, I., & Lolic, D. 2006. Attitudes of Roma toward smoking: qualitative study in Slovenia. *Croat Med J, 47*(2), 344–347.

Radicova, I., & Juraskova, M. 2004. *Atlas rómskych komunít na Slovensku [Atlas of Roma communities in Slovakia]*. Bratislava: S.P.A.C.E. Centrum pre analýzy sociálnej politiky.

Sasinka, Nyulassy, & Badalik. 2003. *Vademecum medici* (6 ed.). Martin: Osveta.

Skupnik, J. 2007. Světy se zrcadlem. Marginalizace a integrace z hlediska sociopsychologické dynamiky společnosti [Reflected worlds: Marginalisation and integration from the perspective of the socio-psychological dynamics of society]. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*(01), 133–147.

Slusna, L. 2010. Slovakia: Healthy Communities. In: T. Koller (Ed.), *Poverty and social exclusion in the WHO European Region: health systems respond*. Copenhagen: WHO Regional Office for Europe.

Stewart, M. 1997. *The time of the Gypsies*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Stewart, M. 2013. Roma and Gypsy "ethnicity" as a subject of anthropological inquiry. *Annual Review of Anthropology, 42*(1), 415–432. doi: 10.1146/annurev-anthro-092010-153348

Tauber, E. 2006. *Du wirst keinen Ehemann nehmen!: Respekt, die Bedeutung der Toten und Fluchtheirat bei den Sinti Estraixaria [You will not take a husband! Flight marriage and significance of the dead among Sinti Estraixaria]* (Vol. 8): LIT Verlag Münster.

Tesăr, C. 2012. Becoming Rom (male), becoming Romni (female) among Romanian Cortorari Roma: On body and gender. *Romani Studies, 22*(2), 113–140.

Van Cleemput, P., Parry, G., Thomas, K., Peters, J., & Cooper, C. 2007. Health-related beliefs and experiences of Gypsies and Travellers: a qualitative study. *J Epidemiol Community Health, 61*(3), 205–210. doi: 61/3/205 [pii] 10.1136/jech.2006.046078

Young, A. 1982. The anthropologies of illness and sickness. *Annual Review of Anthropology*, 257–285.

Recenzní článek

Jana Horváthová[1]

Fenomén Polansky

Polansky, Paul. Tábor smrti Lety: Vyšetřování začíná (1992–1995). Antifašistická akce, Československá anarchistická federace a Institut kritických studií, Praha 2014, 503 s.

Paul Polansky se od poloviny devadesátých let stal v Česku fenoménem, ať už v pozitivním, nebo negativním smyslu slova. Vzedmul vlnu zájmu o jedno přehlížené téma, vyvolal vědecká bádání i laické debaty. Závěry z nich vyšly v mnoha statích, a dokonce i v monografii do té doby neznámého publicisty M. Papeho. Debata stále pokračuje a dodnes si mnozí nejsou jistí, jaký vlastně byl Polanského přínos.

Autor je americký publicista a badatel s českými kořeny. Mimo jiné se věnoval sestavování rodokmenů Američanů, z nichž někteří kdysi odešli z jihočeské obce Lety, odkud pocházeli také jeho předci. Práce v třeboňském archivu, kde je deponován i obsáhlý materiál k historii internačního zařízení v Letech u Písku, jej v roce 1992 zcela náhodně přivedla k zájmu o toto téma. Polansky byl tehdy přesvědčen, že objevil něco nového, záměrně skrytého s ohledem k závažnosti oněch skutečností, přitom mezi hrstkou zájemců o minulost Romů nebylo téma Letů neznámé. Ve snaze dozvědět se víc vyhledal první článek k tématu historika Ctibora Nečase[2] (Nečas 1972), který byl „skryt" v odborném periodiku, což amerického publicistu v jeho dojmu jen utvrdilo.

Recenzovaná práce není odbornou publikací, absentuje zde například poznámkový aparát, a odkazy na zdroje chybí i v textu. Dílo v sobě snoubí charakter reportáže a deníkových záznamů rozdělených do 35 kapitol. Autor skrze někdy až příliš podrobné denní záznamy popisuje, jakým způsobem pro sebe téma letského tábora odkrýval, jak tuto dobu prožíval, ale také jak se postupně vůči němu proměňoval postoj okolí a zejména státních institucí. Zvolená forma svědčí o nerozhodnosti, jak svá podezření světu předat. Svoji roli v celé kauze autor pociťuje jako fatální: „*…znovu jsem uslyšel její slova: ‚Vyprávěj náš příběh.' Brečel jsem, protože jsem věděl […], že nemůžu. Nebyl jsem historik, nebyl jsem ani spisovatel.*" (s. 266). „*Neměl jsem ponětí, co s těmi informacemi udělám. Chtěl jsem psát beletrii. Nechtěl jsem se zatěžovat psaním naučné literatury.*" (s. 145). Nevyřčená nejistota z toho, co vlastně objevil, a deziluze z reakcí, jaké jeho „objevy"

1 PhDr. Jana Horváthová je ředitelkou Muzea romské kultury, s.p.o. E-mail: horvathova@rommuz.cz

2 Do roku 1994 publikoval C. Nečas k tématu více než dvacet textů, včetně několika monografií, z nichž první (Nečas 1981) je zásadní: poskytuje přehled souvislostí a kapitoly cikánských táborů vsazuje do rámce celého systému protektorátní politiky proti „cikánům". Podrobněji viz Nečasovu bibliografii (Nečas 2012).

vyvolaly, zřejmě způsobily, že právě tuto knihu popisující celý sled událostí – od objevení tématu až po autorův urychlený odjezd ze země[3] – vydává Polansky ze svých textů, které k tématu po odjezdu z ČR publikoval, až jako poslední. Autor již předtím vydal vzpomínky přeživších (Polansky 1998b), knihu básní, román (Polansky 1998a, Polansky 1999a) a cyklus „boxerských básní" (Polansky 1999b). Teprve v roce 2014 vydává „klíč" k tomu všemu, knihu zachycující jeho prožitky doby a událostí, které jej později donutily ze země odjet a na dlouho celou záležitost odložit.

V letech 1992–1994, kdy Polansky pro sebe a další neznalé „objevil kauzu Lety", už na toto téma existovala základní literatura[4] a pro Muzeum romské kultury (MRK) bylo téma protektorátní genocidy Romů jedním ze stěžejních.[5] Těžce jsme nesli, že v areálu druhého protektorátního „cikánského tábora" (CT) v Hodoníně u Kunštátu a nedaleko místa hromadných hrobů funguje rekreační středisko (u plotu jeho areálu odkazovala na bývalé táborové pohřebiště jen tabule s nápisem „Národopisná lokalita Žalov"). Nenechávalo nás to v klidu, ale cítili jsme, že stav věci nikoho netrápí (Bán 1997, Horváthová 1997). V podtextu laxního přístupu a přehlížení holocaustu Romů se ozývalo nevyslovené: „No jo, Cikáni, mohli si za to sami." Nebylo v naší moci, nebo jsme to neuměli, křičet víc.

A najednou zde byl cizinec, jehož hlas slyšet bylo. Jeho závěry, které byly jen pochybnostmi a v lepším případě hypotézami, byly v médiích vydávány za fakta. I my v MRK mu fandili, říkali jsme si tehdy, jsou to „kachny" přitažené za vlasy, ale má to sílu, hýbe to zahraničím, následně i českými úřady, veřejností.[6] To, co se nemohlo podařit Nečasovi po letech pečlivé práce, se nyní dařilo americkému novináři. Paul Polansky uměl svá tvrzení prosadit, nerozpakoval se promíchat fakta s fikcí, emoce s raciem.[7] Historik Nečas v rozhořelém mediálním konfliktu na Polanského útok na svou práci reagoval: „*Odmítám přitom možnost, kterou pošetile doporučuje Polansky, totiž překlenout mezery v literatuře a zejména v pramenech smělými hypotézami, čímž by se však odborné dílo přeměnilo v planou fikci...*" (Nečas 1996).

3 Památník v Letech u Písku byl odhalen 13. 5. 1995, dva dny poté Paul Polansky opouští ČR.

4 Viz pozn. 1 a seznam literatury.

5 Už v roce 1988 jsem se jako studentka Ctibora Nečase podílela na záznamech rozhovorů s pamětníky pro knihu *Našti bisteras* (Nečas 1994), MRK pokračuje v dokumentaci holocaustu Romů od svého vzniku podnes.

6 Při odhalení památníku v Letech (1995) kontaktoval MRK tehdejší starosta Hodonína, Miroslav Plíhal, a vyzval k pořádání společné piety. Ta se od roku 1995 koná na „Žalově" pravidelně, v roce 1997 zde MRK zřídilo památník, o rok později osadilo pamětní desku na zeď hřbitova v Černovicích, kam byli pohřbíváni mrtví v první etapě existence CT. Záznam z prvního pietního aktu v Hodoníně z 21. 8. 1995 je zachycen v magazínu *Romale aneb toč kolo toč,* ČT Studio Brno.

7 Na zásadní nutnost oddělovat práci novináře od postupů historika v době vrcholící mediální kauzy okolo Letů (viz níže) upozornil Jaroslav Valenta, byť ani on sám nepřistupoval k tématu vždy pouze chladně objektivně: „*Jde ovšem o to, aby [...] mediální posun proporcí nedospěl tak daleko, aby se jím posléze zcela změnil obraz podstatných rysů popisované události. […] Toho se vcelku lehce dosahuje soustavným méně racionálním a spíše emocionálním popisem jevu.*" (Valenta 1999: 9–15).

V knize nalézáme popis pracovní metody, která se zřejmě podílela na dobré publicitě celé „kauzy" a probudila lidi z letargie. Paulu Polanskému nelze upřít umění manipulace a zřejmě ani určitou aplikaci myšlenek machiavelismu. Na s. 40 uvádí, co otevírá dveře narátorů a co učil svého pomocníka: „*Naučil jsem ho nakonec blufovat.*" Odkrývá své razantní, manipulativní, ale účinné metody, které také celou dobu odlišují jeho práci od práce historiků. Ti by měli ctít své metody a ideálně mají nastaveny hranice, za něž nejdou, aniž by věděli, že chybují. Pak ale nemají jejich formulace takovou sílu, zůstávají zahaleny v odborném stylu a postrádají na skandálnosti. Na s. 41 přiznává autor vcelku sympaticky a férově, že není skutečný historik. Jako dobrý publicista je Polansky v textech upřímný, ví, že přetvářka dílu neprospívá. Poctivý popis pocitů i užitých metod autorovi připočtěme k dobru. „*Říkal...* (s. 49), *že tu* [v archivu] *máte o Letech spoustu informací,' zalhal jsem. […] to byla první z mnoha lží, které jsem během následujících tří let řekl, když jsem se pokoušel zjistit pravdu o Letech.*"

Knihou prolíná záměna fikce za realitu. Z autorovy povídky „Zloději slepic"[8] bylo v tisku citováno jako z odborného článku, přitom zdrojem k ní byly vedle archivu i různé podivuhodné historiky, které Polansky na svých cestách po Česku posbíral (s. 134–135, s. 400, v prohlášení o Letech o. s. HOST odkazuje na fiktivní osobu z jeho povídky).

Na druhou stranu knize nutno přiznat pozitivum v rovině novinářské reflexe, která u nás v takto otevřené podobě tou dobou chyběla. V líčení rozšířených stereotypů má Paul Polansky dobrý postřeh, k němuž mu pomohl jistě i odstup cizince – např.: . „*[…] je to vždycky stejná písnička. Cikáni, které lidé znají z osobní zkušenosti, jsou vždycky dobří; ti ostatní, které nikdy ani neviděli, jsou vždy špatní.*" (s. 210). Až díky jeho přiléhavé poznámce (s. 435) jsem si s odstupem tolika let uvědomila nevyváženost programu při odhalení památníku v Letech: „*[…] až na posledního řečníka byla jejich hudba [Romů] jediným povoleným příspěvkem na jejich vlastním pietním aktu.*" Podobně je tomu i dnes, např. srpnové pietní akty k romskému holocaustu v Letech probíhají bez účasti samotných Romů. Památníku Lidice, jinak dobrému správci místa, se prostě nedaří uspořádat akci lépe. Polansky bystře postřehl i tendenci bagatelizovat válečné útrapy Romů. Na s. 433 připomíná unylou řeč tehdejšího „ministra bez portfeje" Igora Němce při odhalení památníku v Letech – je ukázkou, jak utápět a doslova rozmělňovat téma protektorátní genocidy Romů v odkazech na válečné utrpení všech dalších možných skupin. Tuto tendenci vnímám též, projevuje se jako skrytá myšlenka, která nakonec vyraší i z nejtvrdšího betonu. Jako by ukázat prstem právě a jen na genocidu Romů bylo věcí nepatřičnou, kterou je nutno zahalit do přijatelných souvislostí. Trefou do černého je i věta ze s. 467: „*[…] kdyby mělo jít o první seminář*

8 Povídka dle sdělení svého autora vyšla poprvé 15. 5. 1994 v Decorah, deníku státu Iowa (USA), nenalezeno. Srovnej: Strandberg 1994, viz sbírky MRK: MRK 153/2001.

o židovském holocaustu, mluvili by o tom na každé stanici. Ale kdo chtěl slyšet o semináři o cikánském holocaustu?“[9]

Na druhou stranu jako účastnice odhalení památníku v Letech i jako pracovnice MRK zapojená do příprav ve stejný den pořádaného odborného semináře v Písku[10] musím upozornit, že v rozebírané knize ve vztahu k této akci některé uváděné údaje nesouhlasí. Autor např. spojuje v jednu osobu (s. 455) jediného „romského řečníka“ z odhalení památníku, Karla Holomka, s šéfredaktorem novin *Romano kurko / Romský týden*, Mikulášem Smoleněm. Nesouhlasí ani autorovo tvrzení, že mu nebylo umožněno na semináři vystoupit. Mohu potvrdit, že šanci měl, díky svým spolupracovníkům však možná nedostal přesný překlad situace, nebo ji nepochopil. Jako organizátoři jsme o jeho názor stáli, byli jsme zaražení, že naši nabídku odmítl. V knize pak Polansky shrnul všechny referující do jednoho tábora přisluhovačů státní doktríny.[11] Autor se v knize též pozastavuje nad tím, proč na semináři nepromluvila letská svědkyně, vězenkyně nejen z CT Lety, ale i z CT v Birkenau, Barbara Richterová. Nebylo to proto, že by nebyla organizátory přizvána (níže popsaná událost odhaluje kromě konkrétních okolností události i další zásadní úskalí práce s výpověďmi pamětníků, které Polansky nebral v potaz). Emílie Hanáková, jediná pamětnice, která nakonec na semináři v Písku vystoupila, byla vězněna v CT v Hodoníně i v CT v Birkenau. Od války žila usedle v malém moravském městečku, prostá žena, co na srdci to na jazyku. Zato Barbara Richterová byla světačka, i ve vysokém věku šarmantní dáma, nezdržela se v Česku nikdy dlouho, žila v Itálii, ale vůbec dosti cestovala, žena velmi bystrá, až světem protřelá a úměrně tomu i mazaná. Ty dvě se z Birkenau znaly, jak se ukázalo, když jsem je nic netušíc před akcí vzájemně představovala. Místo podání ruky se Emílie Hanáková za doprovodu jadrných nadávek na Barbaru Richterovou fyzicky vrhla. Museli jsme je od sebe odtrhnout. Hned poté Barbara Richterová Písek kvapně opustila, někdo možná ani nepostřehl, že tam vůbec byla. Emílie Hanáková (které zahynul v Birkenau malý syn) jí vyčítala (kromě vztahů s muži) šizení přídělů jídla dětem, které měla údajně v CT v Birkenau na starosti.[12] Barbara Richterová ve své výpovědi uvádí (Polansky 1998b, 2014): *„Lety byly horší než Osvětim, protože vás mohli ubít kdykoliv a z jakéhokoliv důvodu […] Ale*

9 V souvislosti s pro Romy záměrně diskriminujícím zákonem o českém občanství však už Polansky dovádí své myšlenky ad absurdum, s. 466: *„Příběh Letů neskončil. […] Celá tahle země je pro Cikány ještě pořád lágrem.“*

10 Seminář *Neznámý holocaust* připravilo MRK pod vedením tehdejší ředitelky Ilony Lázničkové (Frištenská, Lázničková, Sulitka, 1995). Jako historička jsem měla na starosti právě zajištění účasti pamětníků a veškerou komunikaci s nimi.

11 Lázničková, Ilona: *Ad „Lety před lety, a dnes“* (viz Nová přítomnost 7/96). Polansky mohl vystoupit. *Nová přítomnost,* 9/1996, s. 1, 28.
Paul Polansky bezdůvodně haní (s. 452) coby Nečasova žáka také příspěvek historika Petra Lhotky, ten se tématu věnuje dlouhodobě, nové informace přinesla i jeho diplomová práce (Lhotka 2002).

12 Záznam, sbírky MRK: A 8, 25/96.

němečtí dozorci nebyli zlí, necloumali s vámi, nebili vás. […] Byla jsem v mnoha táborech smrti, ale Lety byly nejhorší.“[13] Jak naznačuje výše přiblížený konflikt, mohla mít tato pamětnice v Birkenau jakési relativně privilegované postavení, což staví takto formulované srovnání životních podmínek v obou táborech do jiného světla.

Paul Polansky se v knize představuje jako lidskoprávní aktivista. Tuším v jeho hrudi ono horoucí lví srdce, které se bije za každou nespravedlnost. Je to altruista, který neváhá obětovat osobní komfort za lidská práva, pomoc lidem v nouzi. Skrze svoji empatii a možnost srovnání se zahraničím nahlédl u nás nevyzrálý vztah společnosti k Romům. Jednak zaujatost lidí všech vrstev vůči Romům obecně, jednak malou vůli policie i soudů prokazovat a trestat rasově motivované činy. Tyto dobové postřehy považuji za jeden z největších přínosů knihy. Do „kauzy Lety“ se zapojil i aktivista HCA[14] Václav Trojan, který zaujímá v knize významné místo: *„[…] Postrádáme-li trestající spravedlnost vůči rasistům dnes, je to nejspíše také proto, že se dosud neumíme či nechceme podívat do očí nespravedlnostem minulým.*“ (Trojan 1996)

Jazyková bariéra i vlastní „objevitelský komplex“ přivedly amerického autora do stavu jisté paranoie ze sledování vlastní osoby (s. 255, s. 406). V důsledku neznalosti tuzemských poměrů nedlouho po pádu totality místy zaměňoval běžný nezájem úředníků, laxní řešení případů a zejména zjevný nezájem o záležitosti Romů za cílenou akci – konspiraci státu. I když ani tu nelze zcela vyloučit, jak v předmluvě ke knize naznačuje Petr Pithart (s. 13, 16).

Na s. 321–322 i jinde Polansky kritizuje reálné nedostatky pietní úpravy v Letech i samotnou podobu památníku – dílo akad. malíře Zdeňka Hůly. Píše o něm jako o hromadě kamenů. Srovnáme-li další návrhy přijaté do výtvarné soutěže na realizaci památníku, shledáme, že šlo většinou o díla zavedených autorů. Pro dané téma i místo však byla většina z nich nevhodná, subjektivně viděno až monstrózní,[15] Hůlův návrh z nich byl tou nejlepší volbou. Dnes je jasné, že Romové dílo spíše nepřijali. Ve své abstraktní zkratce je možná příliš odtažité, nesrozumitelné. Na místě utrpení Romů by měl stát památník, který souzní s jejich pocity. Tak se nestalo, nikoliv záměrně, ale vlivem okolností i z neznalosti. Při realizaci piety v Hodoníně jsme pak k dobru věci využili i těchto negativních zkušeností.[16]

13 Vzpomínka je ve stejném znění zachycena v obou knihách (Polansky 2014 i 1998b). Záznam její odlišné výpovědi je ve sbírkách MRK: A 26/96.

14 HCA – Helsinky citizen´s assembly (Helsinské občanské shromáždění).

15 Výtvarné návrhy jsou uloženy ve sbírkách MRK: MRK 128–133/95. Pro účast ve výtvarné soutěži byli osloveni pouze umělci, kteří se zúčastnili „Žulového sympozia“ v Milevsku, výběr vylučoval i případné romské tvůrce (viz Pařízková 2007: příloha č. 5).

16 Jako zhotovitel památníku byl vybrán romský kamenosochař, Eduard Oláh, který o realizaci památníku velmi stál, téma silně prožíval a do soutěže přihlásil svých 16 návrhů (viz sbírky MRK: MRK 270–286/96, jejich foto viz: Horváthová 2005: 181–183).

Je faktem, že Paul Polansky dostal „kauzu Lety" do mezinárodních souvislostí. Svými tvrzeními ohrožoval postavení ČR na mezinárodním poli, proto vedle v knize mnohokrát zmíněného ministerstva zahraničí aktivoval zřejmě i bezpečnostní a tajné složky státu. Ale právě v tom byla jeho síla, tlak ze zahraničí, který jako jediný dokázal zatvrzelé „pietní ticho" o Letech přerušit. Autor cituje političku Eriku Schlager: „*Češi nikdy nechtějí připustit, že by někdy něco udělali špatně. Na stejný problém s nimi narážíme i v otázce sudetských Němců.*" (s. 150–151)

Mnohokrát v knize zazní, že cílem jejího autora je vydat svědectví, aby se lidé o Letech dozvěděli (s. 101, s. 253). Otázka je, zda o těchto skutečnostech lidé vůbec vědět chtěli. Z přehledu publikací a aktivit, které se u nás ve vztahu k protektorátním CT odehrály ještě před Polanského „objevem" (viz pozn. 1 a 3), je zřejmé, že kdo chtěl, mohl si literaturu najít. Jeho cílem (s. 257) „*bylo obvinit českou vládu z toho, že se snaží skrývat, co se v Letech skutečně stalo, a označit jej za první tábor smrti pro Cikány z druhé sv. války.*" Na s. 213, 259 aj. zmiňuje Lety jako vyhlazovací tábor. Všechna tato tvrzení ale zazněla bez důkazů, bez opory pramenů. Za podstatu Polanského „kauzy Lety" sama považuji to, co autorovi v knize říká jinak jemu nakloněná Erika Schlager (s. 194): „*Říkají, že jste neobjevil nic nového. Jen jste všechno zveličil […]*".

Polansky útočil především na prezidenta Havla, ačkoliv sám tohoto muže před svým „objevem" obdivoval jako hrdinu. Logiku svého postupu popisuje na s. 373: „*Když Američani přemýšlí o ČR, napadne je jen Havel. Havel dodává všem místním politikům důvěryhodnost. […] Jestli je česká vláda rasistická […], jestli bude dál mlčet, je jejím komplicem. A proto musím napadnout jeho, abych byl slyšet.*" Autor knihy zde prokazuje neznalost českých poměrů, ale i notnou dávku extremismu, když prohlašuje (s. 192): „*Havel vůči těmto vraždám* [naráží na nepotrestané rasové vraždy Romů první poloviny devadesátých let] *nevystoupil.*" Na s. 255 spisovatel ukazuje, jak snadno vyřkne ortel bez důkazů, když v debatě s Erikou Schlanger tvrdí, že je „[Havel] *proti jakémukoliv památníku v Letech nebo skutečné pomoci Romům.*"[17]

Polanského omyly

Paul Polansky směšuje různé typy táborů, které v letech 1940–1943 na daném místě existovaly.[18] Přitom rozdíly mezi nimi nebyly nijak marginální. Zároveň není zřejmé, zda autorovi přesné informace o charakteru jednotlivých táborů

17 Václavu Havlovi přitom nebyla situace Romů lhostejná. Pozitivní vztah Havla k Romům se ukázal už za totality; je podepsán spolu s Ladislavem Hejdánkem pod prohlášením Charty 77 č. 23 ze 13. 12. 1978, které pronikavě tepe právě přístup státu k Romům. Po revoluci už jako prezident dával Romům najevo svoji podporu, jako jeden z mála Neromů vůbec navštívil v roce 1990 I. Romfest v Brně-Líšni; jeho kancelář se významně podílela na realizaci památníku v Letech; uskutečnil setkání s Romy a romisty ve Vile Amálii v Lánech v roce 1997; Nadace Dagmar a Václava Havlových VIZE 97 pravidelně podporovala romské projekty atd. Jeho zastání Romů coby prezidenta jsem vnímala, byť nestačilo, ale jen stěží bylo v jeho silách dělat více.

18 Viz např. Nečas 2005: 237–318.

chyběly, či je záměrně zamlčel. Polanského ale zjevně zajímá ta etapa tábora, během níž zde byli vězněni výhradně Romové. Míra utrpení v CT byla díky přítomnosti vězňů všech věkových kategorií i kvůli přelidněnosti a z toho plynoucím důsledkům výrazně větší než v předchozích zařízeních. Polansky nejenže užívá libovolně i dobové termíny *vězeň* (tj. osoba vězněná v „cikánském táboře") a *kárance* (tj. osoba internovaná do „kárného pracovního tábora" či „sběrného tábora"), především však jako argumenty a doklady nehumánních podmínek v CT přináší vzpomínky a dokumenty i z etap předchozích.[19] Nesrovnalosti tohoto charakteru se objevují také v nestránkované obrazové příloze.[20]

Při práci na tématu autora limitovala jeho neznalost CT II, tedy moravské obdoby tábora v Hodoníně, jenž by mu mohl poskytnout cenné srovnání, a situaci v CT I více osvětlit.

Zásadním bodem „objevů" Polanského měly být naznačené počty mrtvých v CT Lety. Uváděl je jako „tisíce" (s. 146), což podporuje tvrzením, že Lety byly táborem vyhlazovacím. „*Po pouhém měsíci výzkumu jsme odhalili, že Lety byly skutečně táborem smrti. Vězňové zde umírali každý den po celé tři roky existence tábora* [směšuje etapy tábora, CT existoval necelý rok]. *[…] Bylo zde více než 800 lékařských potvrzení úmrtí.*" (s. 112) Jak na uvedené číslo přišel, vyplyne až z jeho líčení průběhu setkání se Ctiborem Nečasem (s. 298), kde se Polansky upřímně diví, proč tento historik „počítal jen Cikány". Na základě „svých čísel" se také domnívá (opět bez předložených důkazů), že transportů z Letů bylo více (s. 121; k transportům viz Lhotka 1995: 45–50). Nesdílím Polanského podezření ohledně zamlčených transportů z Letů, ani jeho názor, že oficiální evidenční kniha byla jen zástěrkou. Evidence úmrtí v podobných typech táborů, kde umíralo více lidí za den, jen stěží mohly být přesné. Nemyslím si však, že počet mrtvých z Letů by reálně mohl být vyšší o tisíce. Když pomineme počet Romů, kteří prošli vstupní evidencí v Letech (dle Nečase 1308/9), pak jistě musíme brát v úvahu na sobě nezávislá tvrzení různých svědků u mimořádného lidového soudu (MLS) s velitelem CT v Letech Josefem Janovským, která se shodují, že v CT Lety bylo až (jako maximální počet) 1200 Romů.[21] Víme, že na svobodu bylo z celkového počtu propuštěno 313 vězňů. Pak zde tedy stěží mohly figurovat další tisíce lidí. Oporu nemá

19 Např. na s. 104 se Polansky setkává s „lékařem CT Lety" Kalbáčem, který uvádí, že v táboře pracoval asi od srpna 1940 a „jen něco okolo půl roku" – etapu skutečného CT by tedy jako ošetřující lékař nezažil. Kromě toho žádný jiný autor jméno MUDr. Kalbáče ve spojitosti s letským táborem neuvádí. Autor zase neuvádí odkaz na jediný dokument, který by činnost daného muže v Letech potvrdil. Je to tedy jeden z dílčích námětů pro další bádání na dané téma.

20 Obrazová část uveřejňuje dokumenty bez respektování etap tábora a zřejmě na přeskáčku: po několika dokumentech a fotografiích z etapy CT následuje anachronicky několik dokumentů z tábora tzv. sběrného. Viz např. i popisek „Hlášení o úmrtí desítek dětí v **kárném táboře.** Prosinec. 1942." V uvedené době již fungoval na daném místě CT, kde byly na rozdíl od obou předchozích typů táborů vězněny i děti.

21 Mimořádný lidový soud (MLS) s Josefem Janovským – výběr dokumentů, 1939–1948, SOA Praha, MLS Praha, Ls 678–48, kopie viz sbírky MRK: NP 106/2014.

ani závažné tvrzení ze s. 400: „*Samotné záznamy z tábora dokládaly, že vězňové byli za pokusy o útěk zastřeleni nebo popraveni.*“ I dle MLS je zřejmé, že při útěku vězně mohlo dojít k jeho postřelení s následkem smrti, ale nikde dosud nejsou doloženy popravy chycených v táboře. Podobně odvážná jsou i tvrzení o cyklonu B (s. 155), plynových komorách (s. 377), krematoriích (s. 235) či přenosných pecích (s. 125 a jinde).[22] Nicméně k otázce počtu vězňů zemřelých v CT Lety bude jistě vhodné se ještě v rámci dalších zkoumání vrátit.

Otázky terminologie s ohledem na faktické fungování CT se dotýká i Valenta; užívání spojení koncentrační tábor (KT) v souvislosti s CT shledává jako nepatřičné (Valenta 1999: 14). S jeho argumentací, totiž že u dnešního občana, který je o celé věci informován jen z médií, zcela automaticky vyvolává asociace s Mauthausenem, Osvětimí, Majdankem, nemohu beze zbytku souhlasit. Nejde přece o to, jak se věc jeví ve vztahu k jeho znalostem, ale jaká ta věc je/byla dle nejnovějších poznatků. Otázka terminologie a konkrétně užití spojení KT je skutečně poněkud nejasná. Jeho užívání má svůj vývoj a v průběhu času také své výklady.[23] Jako zavádějící však shledávám záměny termínu „pracovní“ nebo „sběrný“ tábor za termín „cikánský“, a to zejména pro odlišný charakter těchto typů táborů. Termín internační považuji významově za vágní, respektive může se jevit i jako eufemismus zastírající skutečnou situaci. CT byly místy sloužícími k hromadnému věznění celých rodin, bez ujasnění právního důvodu jejich zatčení i jejich dalšího osudu. Odborná a skutečně vážně míněná debata na toto téma českou společnost teprve čeká.

Na s. 387 narážíme na další důsledek faktu, že autorovi knihy chyběla znalost základních souvislostí, zejména přehled o průběhu celého procesu „konečného řešení cikánské otázky v protektorátu“. Dokládá to jeho údiv nad tím, že seznamy romských vězňů z CT v Birkenau obsahují i „*seznam jmen tisíců Cikánů*“ (mezi jinými i z okresu Písek), která „*ale nikde v záznamech z Letů nenajdete.*“ To ani nebylo možné, když větší část protektorátních Romů byla odvezena do Birkenau nikoliv z protektorátních CT, ale přímo ze svých domovů.[24]

Průřezově v celé knize narážíme též na autorovu chabou představu o současném složení romské populace u nás a jeho historickém vývoji. Polansky chce

22 Když na s. 293 autor konfrontuje Nečase se svojí verzí, že v Letech, za táborem existovaly plynové komory, z historikovy rezervované reakce usuzuje, že trefil do černého. Anebo pán ze „staré školy“ nechtěl být netaktní a shodit člověka uvádějícího nepodložené fámy? O hledání plynových komor, viz též Polansky 1998b: 252, pozn. 1: „*Nedaleko místa, o kterém Čermák řekl, že se tam komora stavěla, jsem skutečně našel nějaké zrezivělé trubky.*“

23 Jiný význam dávali termínu sami nacisté a jiný mu dáváme my dnes. I v odborných textech se výraz *koncentrační* často ještě upřesňuje dalším přídavným jménem – vyhlazovací (jako místa primárně sloužící pro řízené a systematické vyvražďování obyvatel (Chelmno, Belzec, Treblinka, Sobibor, Majdanek), nebo koncentrační (Osvětim I) a vyhlazovací (Osvětim II/Auschwitz II-Birkenau) nebo „jen“ koncentrační (Sachsenhausen, Buchenwald, Ravensbrück, Dachau). Wikipedie k termínu KT: „*[…] je místo sloužící k hromadné internaci nebo věznění lidí, kteří sem jsou umísťováni i bez řádného soudu nebo jiného právního důvodu.*“

24 K základním faktům proticikánského postupu v protektorátu viz např. Nečas 1999.

jako svědky věznění v CT Lety najít „nějaké Cikány" (s. 112 a jinde), přitom tyto svědky může hledat jen mezi hrstkou přeživších (tehdy cca do 300 osob) z historických skupin Romů, které u nás před válkou žily.

Autor knihy často zdůrazňuje „českým státem" zamlčovaný fakt české správy CT (viz dále). V době vzniku podkladů ke knize skutečně nebylo veřejně uváděno nebo dostatečně zdůrazňováno, že CT vedl český personál (s. 218). Přisuzuji to spíše zvýšené opatrnosti, resp. obavám, aby nedošlo k popuzení veřejnosti zajímající již tak k tématu holocaustu Romů latentně odmítavé stanovisko. Ale výtky Polanského lze chápat. V knize je požadavek veřejného uznání české správy CT jedním z těch zásadních. K jeho naplnění již došlo, možná právě z přičinění dotyčného amerického autora českou správu CT již historici neopomíjejí zmiňovat, ba zdůrazňovat, aby snad nebyli obviněni z přisluhování komukoliv.

Výše zmíněný Valenta podrobuje kritice obdobný závěr Polanského z jeho článku v americkém tisku: „*Češi během druhé světové války vyhlazovali Cikány za blahovolného přihlížení Němců' a podobný osud jim prý chystají i dnes*." Vysvětluje zásadní nedorozumění jak v knihách Polanského, tak v textech Papeho, totiž zaměňování vlády protektorátní za vládu českou (Valenta 1999: 12–13): „*[…] to byl pouze kolaborantský nástroj cizího okupanta, […] proklamovaná autonomie protektorátu byla od počátku naprosto fiktivní, všechna rozhodnutí jeho ‚vlády' měla platnost jen tehdy, získala-li schválení říšského protektora*." Na tomto místě je však legitimní úvaha, do jaké doby byla protektorátní vláda schopná vést svébytnou politiku. V lednu 1942 sledujeme propad jejích kompetencí, když vláda přestává fungovat jako kolektivní orgán; napojení na Říši je dovršeno reorganizací úřadů k 1. 7. 1942. Spíše jako impuls k dalšímu výzkumu, než jako bernou minci, možno brát Valentův názor (Valenta 1999: 15): „*Zločiny několika jednotlivců, spáchané na vlastní pěst, nemohou ani zatížit vinou či spoluvinou národ jako celek […]*".

Polansky v knize popisuje také své první setkání s historikem Ctiborem Nečasem, které ho utvrdilo v dojmu, že se právě tento badatel podílí na „vládní konspiraci" zatajováním informací a dokumentů (s. 295). Tvrzení bylo a je nejen netaktní, respektive vysloveně urážlivé, ale zůstává i nepodložené. Na s. 303 a jinde se autor znovu zamýšlí, proč Nečas nekontaktoval letskou pamětnici Barbaru Richterovou, proč nekontaktoval pamětníky vůbec, s. 313.[25] Poněkud pošetile a bezzubě vyznívá otázka Polanského (s. 303): „*Proč* [Nečas] *nedokázal pochopit, že chybějící části v třeboňských dokumentech poukazovaly na původní snahy něco zakrýt?*" Je škoda, že se Paul Polansky namísto nekonstruktivní kritiky badatelovy práce a útoků na jeho svědomí přece jen trochu více nesnažil být skutečným historikem. Mohl navázat na Nečasem nezpracovaná místa a pokusit se o jejich objasnění. Žádný historik nemůže být ve své práci vyčerpávající, badatelé navazují tam, kde

25 Kniha *Našti bisteras* (Nečas 1994) shrnula výpovědi romských vězňů z CT Lety i Hodonín. Začala vznikat několik let před tím, než vyšla tiskem.

jeden skončil, nebo třeba i šlápl vedle. Těmito útoky sám sebe Polansky pasuje do role zapáleného aktivisty, od něhož se v rámci jeho ideologického boje nečeká přesnost ani objektivita.

Do kauzy se tehdy zapojil také německý novinář žijící v Česku, Markus Pape, jeho útoky na osobu historika Nečase byly snad ještě agresivnější, jako nepříliš lichotivou shledává pozici M. Papeho i Valenta (Valenta 1999: 10).[26]

Polansky a pamětníci

Recenzovaná kniha vypovídá o marné snaze najít skutečné aktéry studovaných událostí, kteří by doložili platnost Polanského závratných hypotéz. V závěru knihy (s. 439) se autor seznamuje se svérázným romským aktivistou Lubošem Zubákem, který později pomohl Polanskému bývalé vězně CT najít. Společně také s nimi realizovali rozhovory. Ty potom vyšly v knize Tíživé mlčení (1998b), kterou vydalo renomované nakladatelství G plus G, ale jejíž faktický příspěvek ke studiu holocaustu Romů je sporný (viz detailní analýzu níže). Zařazené výpovědi nejsou citacemi, ale jen parafrázemi, protože rozhovory nesměly být nahrávány (s. 473) – a právě to se jeví jako významný zádrhel při zachycení citlivých informací. Zásadní je i způsob vedení rozhovoru a jeho následné zpracování. Základ je, jak jsou kladeny otázky, zda jsou prosté jakéhokoliv zabarvení (viz např. Vaněk, Mücke, Pelikánová, 2007: zejm. 88–89; Vaněk 2003). V tomto případě otázky dle instrukcí Polanského kladl některý z jeho spolupracovníků (Zubák, Pape). Polansky položil otázku v angličtině, tazatel si ji přeložil do češtiny a položil ji narátorovi, odpověď prošla zase touto dvojí redakcí, což je poměrně klikatá cesta.

Sama kladu otázky pamětníkům na velmi blízká témata již 27 let. Zásadní pro mě byla v tomto směru zkušenost z let 1996–1998 ze spolupráce s izraelským vědcem Nathanem Beyrakem. Zaznamenával u nás vzpomínky přeživších Romů a já měla to štěstí být v jeho týmu. Nadace Film&Sociologie (NFS) ve spolupráci s MRK vytvořily ze záznamů dokumentární film, nesestříhané záznamy jsou uloženy také ve sbírkách MRK.[27] Podstatné je, jak tyto záznamy vznikaly. Nathan nás po celou dobu učil svoji metodu oral history, kterou desetiletí cizeloval. Je pro něho nástrojem k zachycení svědectví, která mají sloužit coby pramen. Pokud narátor vyřkl něco důležitého, musel také uvést, zda byl události přímým svědkem. Díky této přísné metodě mnohdy jasně vyplynulo, že autentické vzpomínky z války se prolínají s informacemi nabytými v průběhu času z dalších zdrojů.

26 Pape 1999. Viz též *Genocida* 1998. Články k mediální „kauze Lety" byly shromážděny a neskenovány autory výstavy MRK *Věřte–nevěřte /Paťan–ma paťan,* 2013, M. Schusterem a M. Závodskou. Viz sbírky MRK: NP 1/2015.

27 Nathan Beyrak, nar. 1949, odborný pracovník United States Holocaust Memorial Museum, se dlouhodobě věnuje dokumentaci holocaustu Židů. Ve spolupráci s Nadací Film&Sociologie (NFS) a MRK došlo v letech 1996–1998 v Česku k realizaci výzkumu – sběru ústních svědectví romských pamětníků holocaustu. Na základě těchto záznamů vznikly dva dokumentární filmy (*Svědectví Františka Daniela,* režie: Jan Gogola, ml., 58 min.; *…to jsou těžké vzpomínky,* režie: Monika Rychlíková, 28 min).

Poté, co pamětník povyprávěl bez přerušení sám svůj příběh, pokládal doplňující otázky první[28] a druhý tazatel, kterým jsem bývala já a na krátkou dobu také jeden ze jmenovaných spolupracovníků Polanského. Nathan však nebyl spokojen s jeho způsobem podsouvání emocionálně i jinak zabarvených otázek, proto byl na základě jedné z večerních analýz z týmu zakrátko propuštěn. Vždy večer jsme totiž detailně komentovali denní záznamy a spolu se šéfem hodnotili, kde jsme chybovali a jak se ptát lépe. Jeden pamětník byl zpovídán řadu hodin, i tak se nám ale všechna problematická místa vždy objasnit nepodařilo.

Níže uvádím některé příklady zjevných manipulací se vzpomínkami ve zmíněné knize (Polansky 1998b). Např. výpověď Antonína Lagryna o osudu jeho vlastního otce Polansky reprodukuje ve své publikaci takto (s. 124): „*Po Letech, o kterých říkal, že byly nejhorší, byl můj otec vězněn v Osvětimi, Buchenwaldu a Mauthausenu.*" Já jsem v roce 2012 při záznamu životních vzpomínek Antonína Lagryna zachytila jinou reakci tohoto pamětníka:

> ***Tatínek byl tedy vězněn v Letech i v Osvětimi. Srovnával někdy obě místa?***
> *AL: To jen ten bláznivej Polansky, aj mě tam zkreslil. V životě bych takovou blbost nevypustil z huby, že Lety byly horší než Osvěnčin, šak to byla fabrika na smrt. Tam přišly miliony lidí dennodenně vo život. On porovnává Lety..., to byl pionýrskej tábor proti Osvěnčínu.*
> (Horváthová 2013: 138)

A to je vlastně typické, memoráty stejných pamětníků, jejichž vzpomínky publikuje Polansky a jaké má ve svých sbírkách MRK, se místy fakticky liší. Vzpomínky MRK např. neobsahují potvrzení skandálních zvěstí o plynových komorách, popravách nebo cyklonu B. Ale to nakonec neobsahují ani vzpomínky zachycené jmenovaným americkým novinářem, najdeme v nich však neupřesněné zmínky o úmrtích, která vězni tuší, ale není jisté, zda byli jejich přímými svědky. Přitom podobné zmínky není možno přejít bez povšimnutí, ale je třeba se k nim vrátit a snažit se je potvrdit nebo vyvrátit. Tyto doplňující otázky někdy nedopatřením absentují i v záznamech MRK, ale u Polanského absentují téměř vždy.[29]

Berta Berousková (Polansky 1998b: 49 a násl.) – Polansky uvádí její vzpomínku nekriticky, na s. 52 nechává bez komentáře její domněnku, že velitel Janovský byl z Letů odvelen do Hodonína, třebaže byl z pozice velitele CT I suspendován,

28 Tuto roli plnily Anna Hyndráková a Anna Lorenzová, které byly za války vězněny v Terezíně, s rozhovory měly velké zkušenosti, zaznamenaly již před tím pro Židovské muzeum v Praze řadu vzpomínek židovských pamětníků.

29 Pro analýzu informací z pamětnických vyprávění o věznění v CT Lety je důležité srovnávat se vzpomínkami vězňů z CT Hodonín (viz: *Ma bisteren – Nezapomeňme,* 1997).

30 Naproti tomu ve vzpomínce pamětnice A. N. (Polansky 1998b: 212 a 217), zaujme rezolutní autorův komentář: „*Všechny švadleny v táboře spaly s dozorci.*" Není jasné, na základě jakého zdroje je si autor svým soudem tak jist.

aniž by se přesunul do CT II.[30] Na s. 53 se dostáváme k historce, při níž byla Berta zraněna střelou. Polansky zaznamenal kulku do zad při útěku z CT Lety, MRK nafotilo dosud zjizvené stehno pamětnice po průstřelu levé kyčle.[31] Z Letů byla Berta propuštěna, utíkat nemusela. Dle její dřívější výpovědi ke zranění došlo až po jejím propuštění, když měla odjet na práce do Německa, jenže vlak podpálili partyzáni.

Alžběta Lagronová uklízela v kanceláři dozorce Hejduka, dle záznamů MRK[32] líčí, jak právě zde vězně bil:

> *AL: Z nich aj z uší aj z pusy stříkala krev, jenom proto že utekli. […] To byl nějakej blázen, sadistickej […]. […] špatně když se někdo podíval, tak von strašně lidi bil. A když někdo utekl, tak ten zabil.*
> ***A koho zabil? Konkrétně, pamatujete někoho?***
> *AL: Heleďte, to já nemůžu říct, to nevím, […] ale jenom vím to, že je tolik bil, že z uší, z pusy, odevšad jim stříkala krev a ty lidi byli odpadnutý.*

Ve verzi vzpomínky zachycené Paulem Polanským (Polansky 1998b: 201) se dozvídáme: „*[...] ale viděla jsem, jak Hejduk zabil mnoho lidí.*“ – a text přechází již k jinému tématu.

Výpověď Antonie Krokové přináší v Polanského verzi skandální informace (Polansky 1998b: 112): „*Za táborem vězni museli udělat čtyři nebo pět metrů hluboký příkop. […] Každé ráno dozorci prohlíželi ten příkop, a když tam někoho našli, zastřelili ho. Museli jsme přinést dřevo, aby taková mrtvola byla spálena […] Viděla jsem také každý den, jak dozorci zabíjejí lidi tak, že je topili v rybníku a v kádích na dešťovou vodu. […] Když muž upadl, dozorci začali ječet: ‚Vstávej! Vstávej!', když muž nevstal po třech rozkazech, dozorci ho zastřelili. Viděla jsem to na vlastní oči mnohokrát.*“ V záznamech ve sbírce MRK tato pamětnice mluví o jámách (2 metry hlubokých), ale srovnává je s podobnými v Osvětimi, což vede k pochybnosti, zda se nejedná o prolnutí vzpomínek. Z jiného zdroje jsme podobný údaj o příkopech v Letech nezachytili, ale to ještě nic nedokazuje. Faktická hodnověrnost výpovědi této narátorky je však pošramocena, když i další velmi závažný zážitek popisuje jen v knize Polanského na dvou místech pokaždé jinak, potřetí – a zase jinak – zazní v záznamech MRK.[33]

31 Vzpomínka, viz sbírky MRK: V101/2003, V103, 104/2004, A25/95, A8, 9/2003, A35/2004/1, 2. Berta Berousková byla sestrou Barbary Richterové, na rozdíl od ní žila v devadesátých letech v Brně, MRK s ní bylo ve větším kontaktu. Byla jednou z prvních, jejichž vzpomínky jsem zachytila (10. 2. 1990) – její celé znění viz Nečas 1994: 77 a násl.

32 Vzpomínka, viz sbírky MRK: V70/97.

33 Polansky 1998b: 113 a 116, pozn. 1: Nejprve chtěl dozorce Hejduk znásilnit její sestru. Díky jinému dozorci k tomu nedošlo, a nikdo nebyl zastřelen. Ve druhé verzi byl při obraně sestry zastřelen před očima pamětnice její otec a čtrnáctiletý bratr. Ve vzpomínce ve sbírkách MRK (V75/97) uvádí, že jí v Letech zastřelili otce a dvě sestry. My jsme se ihned ptali: „*A jak to bylo, proč je zastřelili?*“ „*Protože moje dvě sestry byly znásilněný a táta tam utíkal…*“ Po chvíli opět (jako ve druhé verzi) zmiňuje též při šarvátce smrt otce i bratra: „*[…] tak ho taky zastřelil, tak zastřelil všechny štyry, byly tam mrtvý všechny štyry.*“ „*I ty sestry?*“ „*Ano, no právě, i ty sestry dřív, prvně ty sestry jeden zastřelil obě a ten jeden tatínka.*“

Božena Růžičková (Polansky 1998b: 126):

„Řekli mi, že zemřely [děti BR] na tyfus, ale já nevím. Pracovala jsem venku, mimo tábor, a když jsem se vrátila, byli již mrtví a pohřbení. […] Ten příběh o dětech, o tom, že je topili v rybníku, je pravdivý, to vím, protože když jsme se vraceli z práce, ty ženy, které právě porodily děti, nám řekly, že jim je vzali. […] Tábor byl spravován jen českou policií. Ti dozorci byli hrozní. […] Nikde jsem nebyla bita tak, jako českými dozorci v Letech. Kdybych řekla, že Němci na mě byli horší, lhala bych.“

Výpověď ze záznamu MRK:

BR: […] tam byli tydlety český četníci, ale pod vedením zase to bylo z Německa, že jo. Voni teď říkají, že Češi, Češi, ale kdo to byl? Samozřejmě vymysleli to Němci a nařídili to Němci. […] Já jsem zrovna byla v jiným stavu, pak se mně tam narodila holka […]
A to děťátko přežilo?
BR: Nepřežilo dlouho. Dyž já si přesně nepamatuju, jak dlouho žilo, nepřežilo, protože děti tam moc dlouho nevydržely.
Dostala nějakou nemoc, nebo hlady?
BR: No vono se tam objevil tyfus […]

Případy úmrtí, které v knize Polanského pamětník líčí jako popravu či smrt ubitím, se doptáváním vyjeví někdy v méně jednoznačném světle, stejně jako surové zacházení, kde však smrt jako jeho důsledek není potvrzena.[34]

Kniha *Tíživé mlčení* (Polansky 1998b: 220–252) obsahuje i vzpomínky svědků, kteří do té doby vyslechnuti nebyli. V tom je skutečná autorova zásluha, a to bez ohledu na úroveň práce s narátory a samotnými vzpomínkami, protože některé údaje by třeba už nemohly být zachyceny vůbec. Václav Stuchlík (ředitel hl. správy českých pracovních táborů 1940–1942) na s. 244 naznačuje, jak se Romové snažili zachránit pomocí úplatků.[35] Vzpomínka sedláka z okolí Letů Václava Veselého na s. 240 by mohla být příspěvkem k nejasnostem ohledně role Karla Schwarzenberga (1911–1986), majitele blízkého panství, byť se týká židovských vězňů pracujících na knížecím panství. V recenzované knize nacházíme (s. 237 aj.) jednoznačný odsudek současného politika Karla Schwarzenberga (nar. 1937),

34 Viz sbírky MRK: V80/97.

35 Na dané téma se vyjádřila řada pamětníků, závažným matriálem je i soudní proces s protektorátním četníkem Arnoštem Dubovým, který byl přidělen k realizaci odsunu Romů do Osvětimi. V Osvětimi byl zde vězněnými a dříve relativně movitými moravskými Romy obviněn z braní úplatků, Krajský soud v Brně jej 7. 12. 1944 zprostil viny; výpovědi romských svědků byly shledány jako nedůvěryhodné: *„[…] ježto tito jsou cikáni, kteří často vypovídají nepravdivě.“* (Lhotka 2002: 56–58). Soudní proces s A. Dubovým uložen: MZA, Brno Krajský soud trestní v Brně, kart. 1498, rozsudek dne 7. 12. 1944, kopie viz sbírky MRK: NP 242/2006.

a to i přesto, že v době války byl tento malým chlapcem a za případné provinění svého otce nenese odpovědnost. Úloha jeho otce v kauze Lety by však měla být již kvůli těmto nařčením lépe objasněna.

Velmi důležitým informačním zdrojem, který může objasnit mnohé pochybnosti vznesené Polanským, jsou poválečné MLS a jejich dokumentace. Tyto materiály v Nečasových pracích chybí, Polansky z nich vyjímá jen velmi málo. Zato novinář Markus Pape na jejich základu postavil svoji práci (Pape 1997). Jde zejména o MLS s velitelem CT Lety Janovským.[36] Spis poskytuje poměrně dobrý vhled do tehdejší situace CT. Je v něm zaznamenáno mnoho důležitých informací od očitých svědků, byť ze strany bývalých dozorců. Přiznávali krutost svého někdejšího šéfa ve vztahu k vězňům, potvrdili tresty věšením na kůl i výrazné šizení přídělů jídla. Výpovědi naznačily i snahu velitele zalíbit se Němcům, jeho obdiv k nacismu. Svědkové ale nepotvrdili popravy, cyklon B a plynové komory, pece ani výraznější odchylky oproti uváděným počtům Romů, kteří táborem prošli (s tím souvisí i počty mrtvých), ale ani jiná Polanského skandální tvrzení.

Nález a zveřejnění materiálů z MLS je tedy příspěvkem M. Papeho (Pape 1997) ke „kauze Lety". Ve srovnání s díly Polanského se kniha častěji drží pramenů, na které odkazuje, jenže také ne vždy. Některá smělá tvrzení stejně jako Paul Polansky nedokládá, byť tak činí již sofistikovaněji. Přepis telefonátu z písecké pátrací stanice (z 22. 9. 1942; Pape 1997: 61), žádající napříště již nehlásit útěky vězňů, je pro autora důkazem, že vězni chycení na útěku byli vražděni. Pochybnost budí tvrzení, že se – podle poválečných výpovědí, ovšem bez uvedení konkrétního zdroje – Janovský a jeho spolupracovníci bavili brutálním usmrcováním dětí z CT Lety (Pape 1997: 72). Za zásadní dokument, na jehož základě byli Romové do CT Lety a Hodonín sváženi, pokládá Pape oběžník protektorátního ministra vnitra Richarda Bienerta z 24. 6. 1942 „o soupisu českých a moravských Romů a Sintů a jejich zavlečení do KT v Letech a Hodoníně." Konkrétní způsob realizace podle něj popsal Horst Böhme v prováděcí směrnici z 10. 7. 1942. První citovaný dokument je ve skutečnosti oběžníkem „o boji proti cikánskému zlořádu", na jehož základě byla pak 10. 7. 1942 generálním velitelem neuniformované protektorátní policie skutečně vydána prováděcí směrnice, totiž rozkaz pro podřízené úřady.[37] Není jasně řečeno (a mimochodem v nové knize Polanského tyto zásadní dokumenty nejsou ani zmíněny), že právě tento oběžník, či následný rozkaz byl oním zásadním dokumentem, který po realizaci reformy protektorátních úřadu

36 Viz pozn. 20. Otázkou zůstává, proč v rámci líčení vystoupil jen jediný romský svědek, bývalý vězeň tábora. Odpověď se zřejmě rýsuje v komentáři ze soudního procesu s jiným protektorátním četníkem, A. Dubovým, viz pozn. 34, kde romští svědkové byli označeni za nedůvěryhodné osoby. Takové argumenty se nacházejí i jinde (např. soud s J. Hejdukem). Nacističtí vědci klasifikovali „rasové cikány" jako charakterově závadné osoby s genetickým sklonem ke kriminalitě (viz také Pape 1997: 107–108), tyto názory přechází i hluboko do poválečného období.

37 MZA, fond B 124/III. manipulace, karton 1871, kopie uložena ve sbírkách MRK: NP 19/91.

dle říšského vzoru[38] zahájil etapu otevřeného rasového postupu proti „cikánům" u nás. A právě tento rozkaz nevznikl z libovůle protektorátních úřadů, jak by se mohlo z textu Papeho knihy zdát (Pape 1997: 51, 96, 109), ale byl převzat v doslovném znění z Německa (zde v platnosti od 8. 12. 1938, viz výše) jako základ „řešení cikánské otázky" v kterékoliv části hitlerovské říše.

Závěry

Paul Polansky se stal obětí vlastní konstrukce, kterou se jemu ani jeho následovníkům nepodařilo doložit. Jeho aktuální kniha je zároveň příběhem žhnoucího srdce i nedobrého porozumění. Vedle detailního popisu zrání vlastních myšlenek a konstrukce individuálního „objevu Letů" a jeho přijetí českou i zahraniční veřejností se v nové knize nedozvídáme o mnoho více informací, než které se objevily na stránkách tisku v rámci mediální „kauzy Lety" před téměř dvaceti lety. K podobnému zaujetí pro téma zlákal i jiného cizince, v Česku naturalizovaného, M. Papeho. Ani on se nevyhnul dezinterpretacím, byť jeho dílo už mnohem více respektuje pramennou základnu.

Zásadní je, že o holocaustu protektorátních Romů musely být řečeny skandální informace, aby si toho tématu u nás někdo všiml. Vedly však také k otázkám, jejichž zodpovězení by mohlo pomoci k prohloubení poznání dějin této země. Jaké jsou okruhy otázek, které by měly iniciovat další bádání? Ujasnit počty vězňů, kteří prošli oběma CT, počty obětí i způsob jejich smrti. Jaké byly podmínky života v obou táborech a bylo v silách personálu je zlepšit? Jaké byly faktické rozdíly mezi českým a moravským CT? Dle stanovených regulí měly být v podstatě identické, a pokud nebyly, jaké okolnosti v tom hrály roli? Proč byly tak špatné podmínky života i v CT II, kde nebyl velitel odvolán pro pochybení? Jaké byly možnosti protektorátních úřadů usměrňovat průběh řešení tzv. cikánské otázky a jaká je tedy jejich míra zodpovědnosti za to, co se dělo v Letech a Hodoníně? Je třeba znovu a důkladně prostudovat archivní materiály k Letům uložené v SOA Třeboň i agendu Zemského úřadu v Národním archivu v Praze, znovu srovnat výpovědi a dokumenty shromážděné v archivu Ministerstva vnitra k MLS.[39] Jaká byla osobní odpovědnost jednotlivých členů dozorčího personálu obou táborů? Příbuznou, i když svým významem jinou otázkou, zda při odsunu Romů hrálo nějakou roli veřejné mínění, nebo bylo jen bezvýznamným spolutvůrcem nedobré atmosféry. Některé otázky Polanského zapadají i do dnešní aktuální potřeby výzkumů, s. 311: *„[…] jak ochotně […]* [čeští] *spoluobčané spolupracovali s německými okupanty? Byla německá politika vyhlazování Cikánů Čechy ochotně přijímána jako*

38 Viz také Lhotka 1999. Lhotka uvádí, že po reorganizaci protektorátní policie se do jejího vedení dostali zástupci německé policie.

39 Např. soud s J. Janovským (zproštěn obvinění, viz pozn. 20), J. Luňáčkem (potrestán důtkou), J. Hejdukem (zproštěn obvinění), J. Letovem (zproštěn obvinění), F. Sowou (zproštěn obvinění), ale také s B. Dydym (jako „kápo" z CT II odsouzen na doživotí, propuštěn 1959, MZA, C 11, kart. 277, Lsp. 341/47, kopie ve sbírkách MRK: NP 1–118/2011). O procesu s Dydym viz též Schuster 2013.

řešení problému, který s nimi odnepaměti měli? Nebo jim byla německou říší vnucena?" To, že rušení romských osad – „cikánovů" – média kvitovala s povděkem, je fakt.[40] Není lichotivý, ale taky neoznačuje viníky, spíše inspiruje k sebereflexi.

Bylo by vhodné také provést důkladný archeologický průzkum v Letech, když už v Hodoníně k jeho realizaci před započetím výstavby Památníku došlo v míře nedostatečné (jen v okolí studny a bazénu). Přesná lokalizace místa masových hrobů CT Lety totiž není zcela jasná. Aktuální je také potřeba geologického zaměření v Letech. Existující vojenské letecké mapy jsou nedostatečné, kvalitní zaměření konečně poskytne jistotu ve věci, kolik z plochy původního tábora zabírá dnešní vepřín.[41] A za jakých okolností a kdy byl vepřín na tak citlivém místě prodán do soukromého majetku? Polansky na s. 246 uvádí, že k prodeji došlo v červenci 1994 „*což je přesně doba, kdy se mnou přestala komunikovat česká ambasáda ve Washingtonu, D.C.*", tedy v době, kdy se „kauza Lety" provalila i v zahraničním měřítku.

Dnes je zřejmě jediným skutečně důstojným řešením piety místa přesun prasečí farmy jinam. Dnes jde ale o jeden z mála úspěšných podniků ve svém oboru v zemi. Likvidace vepřína ve vyhrocené době „Polanského objevu" by jistě ušetřila mnohé nepříjemnosti a zřejmě i finance.

Věčným tématem nejen k výzkumu, ale i k neustálé osvětě je pak samotný fakt genocidy Romů z území protektorátu. Také nejsou českou historiografií popsány osudy Romů v Sudetech, stejně jako nebyla nikdy dořešená otázka náhrad za majetek zabavený vězněným Romům. Stále ještě jsme si nepřiznali skutečné důvody, proč se to „našim" Romům stalo, stále ještě tak trochu žijeme v představách o asociálech, kteří nechtěli pracovat, podobně jako si to říkali naši dědové a báby před válkou i v jejím průběhu.

Pro mě osobně mělo význam si knihu přečíst. U většiny zásadních událostí, které autor knihy popisuje, jsem byla, nebo jsem jim stála nablízku a věděla o nich. Díky této jeho reminiscenci jsem si nejen osvěžila různé okamžiky té doby, ale taky jsem měla možnost vidět je jiným pohledem, z úhlu cizince. V tom je Polanského archeologie prožívání těch dnů cenná, jeho dojmy, pocity a názory nejsou zanedbatelné. Takový je i jeho pohled na reálný vztah Čechů a Romů v půlce devadesátých let. Kniha odráží neustále přítomný výsměch Romům, který tuzemská veřejnost jako nic negativního nevnímá, nebo jej spíše už nevnímá vůbec.[42]

40 Viz např. stálá expozice MRK Příběh Romů – 4. sál Genocida Romů; kopie dobového tisku, MRK: NP 2/2015.

41 Součástí materiálů z konference Fenomén holocaust, 1999 je dokument: *Supeprojekce půdorysu bývalého romského tábora v Letech u Písku do příslušné katastrální mapy obce Lety se zakresleným vepřínem,* nedatován, autor neuveden, vyhotoven s využitím historických měřických snímků, poskytnutých Vojenským topografickým ústavem v Dobrušce. Vyplývá z něho, že současný vepřín zabírá asi z 90 % pozemek původního CT. Sbírky MRK: MRK 295/99.

42 Pozoruhodným dokladem úvah laické veřejnosti na téma „Lety" je obsáhlý soubor Evropa a Lety neznámého autora (297 s.): http://tabor-lety.info/files/evropa_a_lety.pdf.

Literatura

Bán, Andrej. 1997. Slunce/seno/koncentrák. In: *Reflex,* č. 36 (4. 9. 1997), s. 6–8.

Fenomén holocaust/ The Holocaust Phenomenon. 1999. Sborník mezinárodní vědecké konference. Praha–Terezín 6.–8. října. 1999. 178 s.

Frištenská, H., Láznička, I., Sulitka, A. 1995. *Neznámý holocaust.* Příspěvky ze slavnostního odhalení pomníku romským obětem v Letech, ze semináře s mezinárodní účastí v Písku, 13. 5. 1995. Praha.

Genocida na Romech se neprokázala. 1998. In: Lidové noviny, 11. 4. 1998.

Horváthová, Jana. 1997. In: Reflex, č. 41 (9. 10. 1997), s. 1, reakce čtenářů.

Horváthová, Jana. 2005. *Sbírky MRK. Výtvarné umění/Visual arts.* Romští autoři/Romani artists, přírůstky 1991–2005/acquisitions 1991–2005. Brno: Muzeum romské kultury, s. 181–183.

Horváthová, Jana. 2013. Já už se dneska nedívám, kdo co jí, ale kdo jakej je, to mě život naučil. Životní příběh Tonyho Lagryna. *Romano džaniben*, 20 (1), s. 105–139.

Lhotka, Petr. 1995. Transporty českých Romů do cikánského tábora v Letech. In: *Příspěvky ze slavnostního odhalení pomníku romským obětem v Letech a ze semináře s mezinárodní účastí v Písku 13. května 1995.* Praha 1995, s. 45–50.

Lhotka, Petr. 1999. Protiromská opatření protektorátních úřadů. In: *Fenomén holocaust. Sborník mezinárodní vědecké konference.* Praha-Terezín, 6.–8. říjen 1999, s. 165–167.

Lhotka, Petr. 2002. *Majetek Romů zabavený nacisty v Protektorátu Čechy a Morava 1939–1945. Diplomová práce,* Právnická fakulta Masarykovy Univerzity, Brno.

Ma bisteren – Nezapomeňme. Historie cikánského tábora v Hodoníně u Kunštátu (1942–1943). Praha 1997.

Nečas, Ctibor. 1972. Cikánská otázka v letech 1938–1942. In: *ČMM* 91/1972, Brno, s. 305–315.

Nečas, Ctibor. 1981. *Nad osudem českých a slovenských Cikánů v letech 1939–1945*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně.

Nečas, Ctibor. 1982. The Czech Gypsies during the Nazi occupation. In: *Journal of the Gypsy Lore Society* (4) 2/1982, č. 1, s. 69–5.

Nečas, Ctibor. 1994. *Nemůžeme zapomenout/Našťi bisteras.* Nucená táborová koncentrace ve vyprávěních romských pamětníků. Shrom. a uspoř. Ctibor Nečas. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.

Nečas, Ctibor. 1996. Odpověď Paulovi J. Polanskému. In: *Most,* č. 19–20/říjen 1996, s. 13.

Nečas, Ctibor. 1999. *Holocaust českých Romů.* Praha-Terezín.

Nečas, Ctibor. 2005. *Romové na Moravě a ve Slezsku 1740–1945.* Brno: Matice moravská.

Nečas, Ctibor. 2012. *Pal o Roma. O Romech: výběrový a retrospektivní soupis literatury, vzešlé z tvorby romských a neromských autorů* [CD-ROM]. Brno: Muzeum romské kultury. ISBN 978-80-86656-22-9

Pape, Markus. 1997. *A nikdo Vám nebude věřit. Dokument o koncentračním táboře Lety u Písku.* Praha, 197 s.

Pape, Markus. 1999. Spor o Lety – boj o smysl českých dějin. In: *MF DNES*, 9. 3. 1999.

Paříkzková, Jindra. 2007. *Památka obětem romského holocaustu – Internační tábor Lety u Písku a jeho poválečná historie*. Bakalářská práce, Filozofická fakulta, Ústav jižní a centrální Asie, Seminář romistiky, Univerzita Karlova v Praze, 53 s. a nestránkovaná příloha.

Polansky, Paul. 1998a. *Dvakrát tím samým. Básně o romském holocaustu (1940–1997).* Praha: G plus G.

Polansky, Paul. 1998b. *Tíživé mlčení. Svědectví těch, kteří přežili Lety*. Praha: G plus G.

Polansky, Paul. 1999b. *Toulavej pes*. Praha: G plus G.

Polansky, Paul. 2014. *Tábor smrti Lety: Vyšetřování začíná (1992–1995).* Vydavatel: Antifašistická akce, Československá anarchistická federace a Institut kritických studií, 503 s.

Schuster, Michal. 2013. Proces s Blažejem Dydym na základě materiálů Mimořádného lidového soudu v Brně roku 1947. In: *Romano džaniben. Časopis romistických studií,* 20 (1), s. 73–101.

Strandberg, Sarah. 1994. *Researcher claims thousands of Gyspises exterminated by Czechs. Paul Polansky uncovers horrifying tale of death*. Decorah, Iowa, 5. května 1994, s. 1–2.

Svaz Cikánů-Romů 1969–1973. 2009. Doprovodná publikace k výstavě MRK „SCR. Z historie první romské organizace v českých zemích". Brno, MRK.

Trojan, Václav: Lety před lety a dnes. *Nová přítomnost* 7/1996, s. 1.

Valenta, Jaroslav. 1999. *Mediální debata o táboru v Letech očima historika.* Historikové a kauza Lety. Historický ústav AV ČR, Academia Praha.

Vaněk, Miroslav, Mücke, Pavel, Pelikánová, Hana 2007. *Naslouchat hlasům paměti. Teoretické a praktické aspekty orální historie.* Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR v.v.i. – Fakulta humanitních studií UK, 224 s.

Vaněk, Miroslav a kol. 2003. *Orální historie.* Metodické a „technické" postupy. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 78 s.

Nerecenzovaná část

Rómčina v rukopisoch z 19. storočia z kláštora premonštrátov v Jasove

Slovenská národná knižnica (ďalej len SNK) v Martine je moderná inštitúcia, ktorá má za úlohu okrem iného aj pomáhať vo vedeckej, kultúrnej, vzdelávacej a informačnej sfére občanom Slovenska, ako aj zahraničným používateľom, ktorí sa zaujímajú o jej knižné fondy pre potreby vzdelávania a bádateľských výskumov. SNK má vo svojej štruktúre vysoko odborne špecializované odbory. Jedným z nich je Odbor správy historických knižných fondov a historických knižných dokumentov v Slovenskej republike (ďalej len HKD a HKF). Je to odborné, metodické, konzultačné a výskumné pracovisko v oblasti HKF a HKD. Medzi úlohy tohto odboru patrí aj komplexné zabezpečenie ochrany fondov niektorých kláštorných knižníc.

Takouto knižnicou je aj kláštorná knižnica premonštrátov v Jasove. Medzi hodnotnú súčasť tejto knižnice patrí torzo kódexov a tri nesporne zaujímavé rukopisy zaoberajúce sa rómčinou, pochádzajúce z 19. storočia. Ako prvý už o nich napísal nálezovú správu Peter Sabov (Sabov, 2009: 176–178), ktorý sa nimi zaoberal pri spracovaní fondu bohatej historickej knižnice. Všetky tri rukopisy sa v súčasnej dobe nachádzajú v správe Slovenskej národnej knižnice. Môžu byť prínosom v oblasti skúmania rómskej lingvistiky, výskumu gramatiky rómčiny a určenie jej dialektov.

Autormi rukopisov sú Václav Kohout a Jakab Koritschnyák, ktorí obaja pôsobili ako premonštráti a správcovia konviktu v Jasove. Václav Kohout[1] bol rodákom z Kolína, žil približne medzi rokmi 1802–1867. Ako člen premonštrátskej rehole sa v roku 1827 stal prefektom konviktu v Košiciach a profesorom niekoľkých gymnázií v Košiciach, Oradei (Veľký Varadín, Rumunsko) a Kežmarku. Od roku 1843 bol riaditeľom gymnázia v Košiciach. Neskôr pôsobil ako farár v Poprade a r. 1853 ako dekan a inšpektor cirkevných škôl. V rokoch 1835–36 sa vrátil do Jasova ako tajomník prepošta a knihovník, a od roku 1865 tu žil na odpočinku. Jeho publikácie boli zamerané najmä na teológiu, písal príležitostné verše a kázne, venoval sa biografistike, geografii, jazykovede a predpokladáme, že aj etnografii. Jeho spis o „rómčine" zostal len v rukopisnej forme.

Druhým autorom rukopisov je Jakab Koritschnyák narodený v Komárome (Szinneyi 1980–81). Pôsobil od roku 1804 ako správca v ráde premonštrátov a v r. 1805 bol aj knihovníkom v Jasove. Bol učiteľom matematiky v jasovskom konvente. Neskôr sa stal riaditeľom jasovského konventného majetku. Ako profesor pôsobil aj v Levoči, kde sa stal riaditeľom vyššieho gymnázia. Potom opäť

1 Iné formy mena: Kohaut Klabanszky, Klabauszky, Wenceslaus Kohaut. Viz/ Pozri Slovenský biografický slovník (1989). Zv. 3. K–L. Martin : Matica slovenská. 447 s.

pôsobil v Jasove ako riaditeľ konvetného majetku a neskôr aj v Lelesi. Tieto všetky konventné majetky patrili pod správu v Oradei, kde neskôr odišiel aj on ako správca majetku konventu a kde v roku 1846 zomrel. Jeho knižné aktivity boli tematicky zamerané na teológiu, matematiku, jazykovedu a etnografiu. Koritschnyákov rukopis venovaný rómčine recenzoval a z časti publikoval arcivojvoda József Föherczég[2] v roku 1887.

Slovenská národná knižnica sa venuje aj menšinovým oblastiam výskumu, a preto sme sa podujali priblížiť tieto rukopisy knižne. Spracovaním rukopisov a ich výskumom sa začali venovať Oľga Tökölyová, pracovníčka SNK z Odboru Národnej bibliografie z Oddelenia spracovania starých tlačí, ktorá zároveň pracuje na výskume literatúry o Rómoch. Spoluautorom je etnológ a romista Mgr. Zbyněk Andrš, Ph.D. z Filozofickej fakulty Univerzity Pardubice, ktorý sa už dlhé roky venuje tiež rómčine a jej dialektom.

Pripravovaná publikácia bude obsahovať tri rukopisy (začiatok 19. storočia) nájdené vo fondoch premonštrátov z Jasova, ktoré spravuje Slovenská národná knižnica.

1. Václav Kohout: Exercitatio Linguae Zingaricae (Cvičenie rómskeho jazyka), 1821. Rozmery rkp. 13 x 20,5 cm. Rukopis signovaný (Venceslai Kohauth). Evidovaný pod signatúrou SNK J 27 a.

Obsahuje obálku orientovanú na šírku (dva listy) a pokračuje šesť nečíslovaných listov = 1 list rozdelený na dve strany = 12 popísaných strán. Text slovných výrazov písal autor obojstranne a využíval priestor aj na boku strany na slovné spojenia alebo krátke vety/výrazy. Táto časť obsahuje cca 129 výrazov a slovných spojení, resp. krátkych viet. Niektoré rómske výrazy nie sú doplnené alebo je zlý ich zápis. Ďalšie tri listy autor popísal po výške. V tejto časti ide vyslovene o formu slovníka, nie výrazové spojenia. Na poslednej strane sú dva riadky v rómčine a ostatný text v maďarskom jazyku. Každá strana obsahuje dva stĺpce v rómskom a dva stĺpce v maďarskom jazyku. Václav Kohout hneď na začiatku určuje Rómov svojou otázkou: *Kathar avillal?* (Odkiaľ si prišiel?), na ktorú dostáva odpoveď: *Széplakatar, Huttkatar* (Zo „Széplaky", z Hutky). Môžeme predpokladať, že pravdepodobne pochádzali z Abovskej stolice, z Krásnej nad Hornádom[3] (teraz časť mesta Košice – Krásna) a Hutky[4]. Obce sa nachádzajú hranične pri sebe a v súčastnosti patria k mestu Košice.[5]

Z historického hľadiska je zaujímavé porovnanie Kohoutových prác s najstaršou zaznamenanou zmienkou o Rómoch na Slovensku, za ktorú považujú niektorí

2 József Föherceg (1833–1905) – Jozef Karol Ľudovít, arcivojvoda Rakúska, príslušník habsbursko-lotrinskej dynastie. Pôsobil v Uhorsku, kde bol známy ako József Föherczég.

3 Uvádzame niektoré historické pomenovanie obce: Széplak (1773), Séplak (1786), Abaszéplak (1907–1913, 1938–1945), Síplak (1920), Krásna nad Hornádom (1927–1938, 1945–1948, 1948–1976).

4 Nižná Hutka je veľmi stará osada, patrila opátstvu z Krásnej nad Hornádom. Vyšná Hutka je mladšia, ale prvá písomná zmienka o nej je staršia než o Nižnej Hutke (Varsík 1977).

5 História obce Krásna viz http://www.e-obce.sk/obec/krasno/2-historia.html

bádatelia údaj z roku 1328, kedy „človek menom Michal, prezývaný Cigán, sluha Filipa, syna Petra z Krásnej nad Hornádom (Széplak), spáchal na podnet svojho pána lúpež na istom mlynárovi zo Šarišských Bertotoviec. Jeho pán bol pravdepodobne synom Petra, Drugetovho kastelána z hradu Jasenov...“ (Marek 2011: 444). Zápis pochádza z triciatych rokov 14. storočia. Ak teda spojíme Kohoutovu rómčinu, ktorú získal od Rómov s predpokladom, že pochádzali z Krásnej nad Hornádom/Széplak, s prvými písomnými zmienkami o Rómoch zo „Széplak“, nemožno vylúčiť, že tam Rómovia pravdepodobne bývali usadlým životom dlhé storočia alebo sa tam pravidelne vracali.

2. Václav Kohout: Tentamen consiscendae Linguae Zingaricae (Pokus o zvládnutie rómskeho jazyka). Bez datovania. Rozmery 21 x 13,5 cm. Rukopis signovaný (Wen. Kohaut). Evidovaný je pod signatúrou SNK J 27 b. Súvis s prvým rukopisom naznačuje pôvodná signatúra.

Oba spomínané rukopisy signoval vlastnou rukou Václav Kohout, i keď medzi rukopisom z roku 1821 a rukopisom bez datovania sú isté rozdiely. Nazdávame sa však, že vyplývajú z prirodzenej vývinovej zmeny, ktorou prechádza rukopis prevažnej väčšiny pisateľov (Sabov 2009: 176).

Ide o rukopis rómsko-latinskeho slovníka, ktorý obsahuje podstatné mená, prídavné mená, číslovky a slovesá. Ďalej podáva gramatiku rómčiny a to: skloňovanie podstatných mien bez prídavného mena (jednotné číslo) a s prídavným menom (jednotné číslo aj množné číslo); skloňovanie zámen (jednotné aj množné číslo); časovanie slovies; Oratio Dominica (Otčenáš). S prácou sa bližšie zoznámil aj Antal Herrmann, ktorý sa venoval publikáciám a rukopisom z 19. storočia o rómčine a o Rómoch. A. Herrmann[6] Kohoutovou prácou nebol nadšený a nepovažoval ju za odborne spracovanú. Neskoršie sa textu venoval Emil Thewrewk de Ponor[7], ktorý poukázal na Kohoutove plagiátorstvo od Grellmanna (Thewrewk de Ponor 1891). Ide napríklad o odpis jednotlivých slov a o modlitbu Oratio Dominica (Otčenáš) v latinskom a rómskom jazyku, ktorá sa skutočne nachádza aj v Grellmannovom diele (Grellmann 1787: 316). Je isté, že túto modlitbu a iné slová a slovné výrazy si Kohout, žiaľ, „prepožičal“.

Každá dvojstrana rukopisu je očíslovaná arabskými číslicami, červeným atramentom. Nazdávame sa, že zložky boli očíslované dodatočne. Rukopis obsahuje 14 dvojstránok, čiže celkovo 24 popísaných strán. Písmo je kurzívové, pravidelné, dobre čitateľné.

Súbor obsahuje aj zložku **Animadversiones historicae (Pozorovanie v histórii)**. Tento rukopis obsahuje, podľa písma, Kohoutove poznámky (rukopis nie

6 Herrmann, Antal – (1851–1926), etnológ, etnograf. V roku 1887 založil spolu s L. Katonom, H. von Wlislockim Ethnographische Mitteilungen aus Ungarn. Venoval sa aj romistike.

7 Emil Thewrewk de Ponor (1838–1917) doslovne píše o rukopise Tentamen… ako o plagiátorstve z Grellmanovho slovníka s prekladom do latinčiny. V rukopise Tentamen uznáva len minimálny autorov vklad (Thewrewk de Ponor 1891: 156).

je signovaný, takže to nie je isté) z historickej literatúry, žiaľ, Grellmanna tu neuvádza. Text je latinský, používa latinské skratky, niektoré sa nedajú identifikovať. Nemá obálku, len štyri strany poznámok. Prvá a druhá strana sú plné popísaných poznámok z historickej, až antickej literatúry, tretia a štvrtá strana obsahuje po jednej poznámke o literatúre.

3. Jakab Koritschnyák. Fundamentum Linguae Zingaricae (Základy jazyka rómskeho), 1806. Rukopis signovaný na obálke. Evidovaný je pod signatúrou SNK J 26, z knižnice jasovských premonštrátov. Rozmery 21 x 13,5 cm. Okrem obálky má 12 očíslovaných, obojstranne popísaných listov, spolu 25 popísaných strán (číslovanie strán sa uskutočnilo pravdepodobne dodatočne).

Rukopis obsahuje modlitbu Oramus pro Zingaris (Modlíme sa za Rómov), ktorá je uvedená len v maďarskom jazyku. Text tejto modlitby je zosmiešnenie Róma a jeho rodiny. Pochybujeme o tom, že ju autorovi diktoval Róm. Nasleduje gramatika rómskych slov (skloňovanie podstatných mien, zámen, prídavných mien a slovies). Koritschnyákov prístup k rómčine bol po gramatickej stránke dosť dôkladný, časovanie a skloňovanie rozpisuje podrobne. O rómčine v jeho práci informoval v spomínanom príspevku už Emil Thewrewk de Ponor (1891)[8], ale aj Jozef Karol Ľudovít arcivojvoda rakúsky, ktorý časť z Koritschnyákovho rukopisu použil vo svojom diele *Czigány nyelvtán / Románo csibakero sziklaribe* (Učebnica rómskeho jazyka) (József Föherceg 1888). Je možné, že na základe skoršieho výskumu J. Koritschnyáka nasledoval Kohout svojho predchodcu a vo výskume rómčiny pokračoval.

Dielo „Rómčina v rukopisoch 19. storočia z kláštora premonštrátov v Jasove" bude spracované a vydané v Slovenskej národnej knižnici. Bude obsahovať: úvodné slovo; stručnú štúdiu o dejinách Rómov a rómčiny; porovnanie starých a nových poznatkov na území Slovenska; určenie rómskeho dialektu zaznamenaného v rukopisoch; digitalizované vydanie rukopisov – spolu je to 59 rukopisných strán súpisu rómskych slov, slovných spojení, ktoré sa naskenovali; verný prepis textov z rukopisov po jednotlivých stranách (použité jazyky: maďarčina, rómčina, latinčina) s prekladom do slovenčiny; edičné poznámky a vysvetlivky; rómsko-slovensko-anglický a anglicko-slovensko-rómsky slovník; doslov o autoroch rukopisov.

Naším cieľom je knižné vydanie rukopisov z 19. storočia, ktoré nie sú tak známe súčasnému bádateľskému okruhu, šíriť záujem o literatúru o Rómoch a priblížiť historický výskum rómskeho jazyka. Dúfame, že naša publikácia bude prínosom a zaujme ako vedeckých, tak aj odborných pracovníkov zaoberajúcich sa rómčinou, a priblíži samotným Rómom, ale aj majorite, informácie z histórie jazyka tejto národnostnej menšiny na Slovensku.

8 Thewrewk de Ponor vo svojom článku informuje o publikovaní Koritschnyákovej práci Jozefom Karolom Ľudovítom, arcivojvodom Rakúska (= József föherczeg) v časopise Egyetemes Philologiai Közlöny v r. 1887 (Thewrewk de Ponor 1891).

Pramene

Kohout, Václav. 1821. *Exercitatio Linguae Zingaricae.* Rukopis. (SNK J 27 a)

Kohout, Václav. [18--]. *Tentamen condiscendae Linguae Zingaricae.* Rukopis. (SNK J 27 b).

Koritschnyák, Jakab. 1806. *Fundamentum Linguae Zingariacae.* Rukopis. (SNK J 26)

Literatúra

Grellmann, Heinrich Moritz Gottlieb. 1787. *Historischer Versuch über die Zigeuner.* Göttingen: Johann Christian Dieterich. 358 s.

Jozef Karol Ľudovít, arcivojvoda Rakúska (József Föherceg). 1888. *Czigány Nyelvtán. Románo csibákero sziklaribe.* Kiadja A Magyar Tudományos Akadémia. 377 s.

Jozef Karol Ľudovít, arcivojvoda Rakúska (József Föherceg). 1887. In Egyetemes Philologiai Közlöny: Bezevető József föherczeg „Fundamentum linguae zingaricae J.J.M. Koritschnyák. Anno 1806." *XI. k.-ból. Budapešť*, s. 705–716. Dostupné z: http://epa.oszk.hu/02300/02392/00042/pdf/EPA02392_egy_phil_kozl_11_1887_09-10_705-731.pdf

Marek, Miloš. 2011. *Národnosti Uhorska.* Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 459 s.

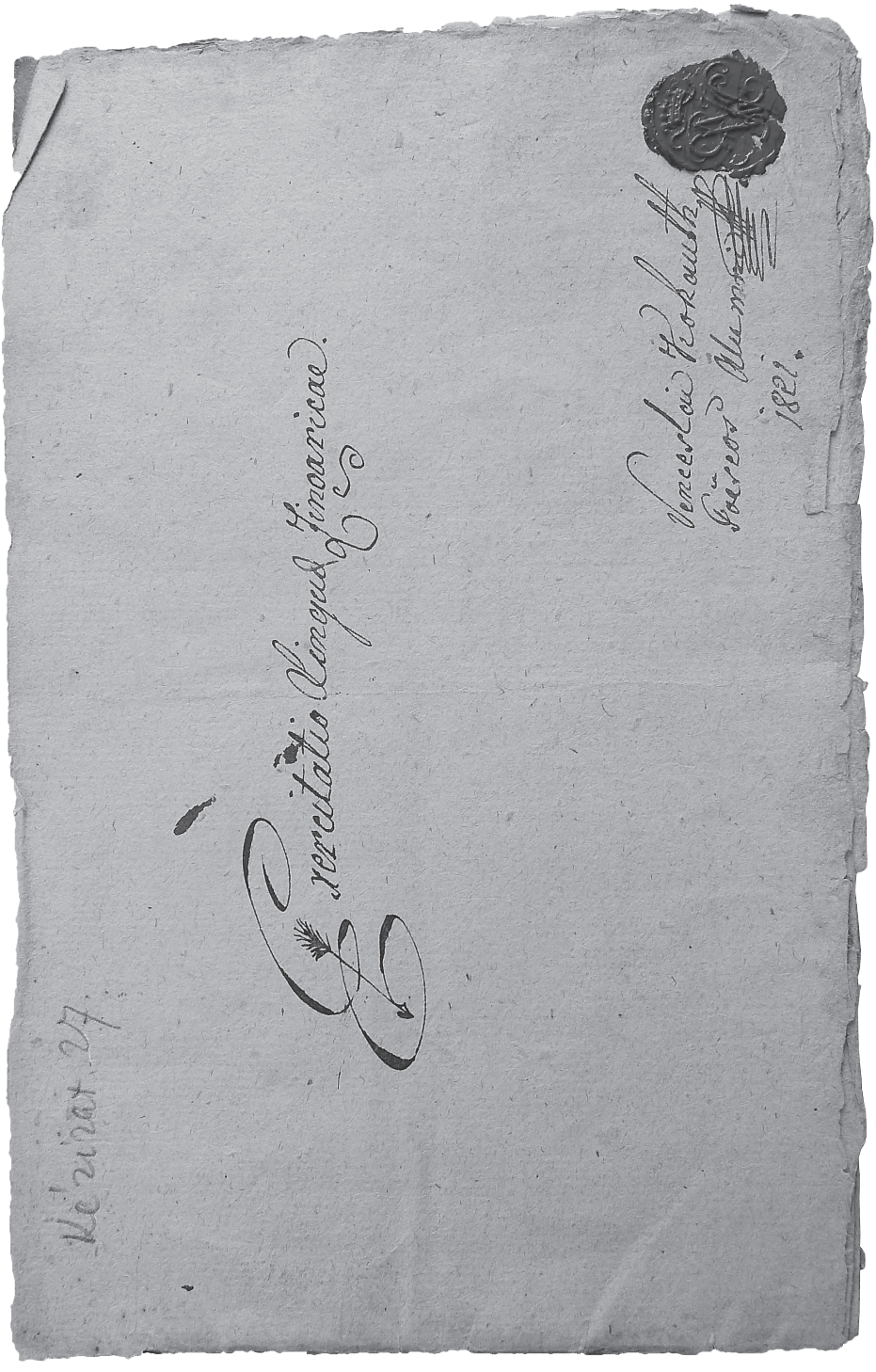
Sabov, Peter. 2009. Tri zaujímavé rukopisy 19. storočia uložené v historických knižniciach. In: *Studia Bibliographica Posoniensia,* Bratislava: Univerzitná knižnica v Bratislave, s. 175–182.

Slovenský biografický slovník. 1989. Zv. 3. K–L. Martin: Matica slovenská, 447 s.

Szinneyi, József. 1980–1981. *Magyar írók élete és munkái. 6. Köt.* Budapest: Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztõk Egyesülése, 1456 s.

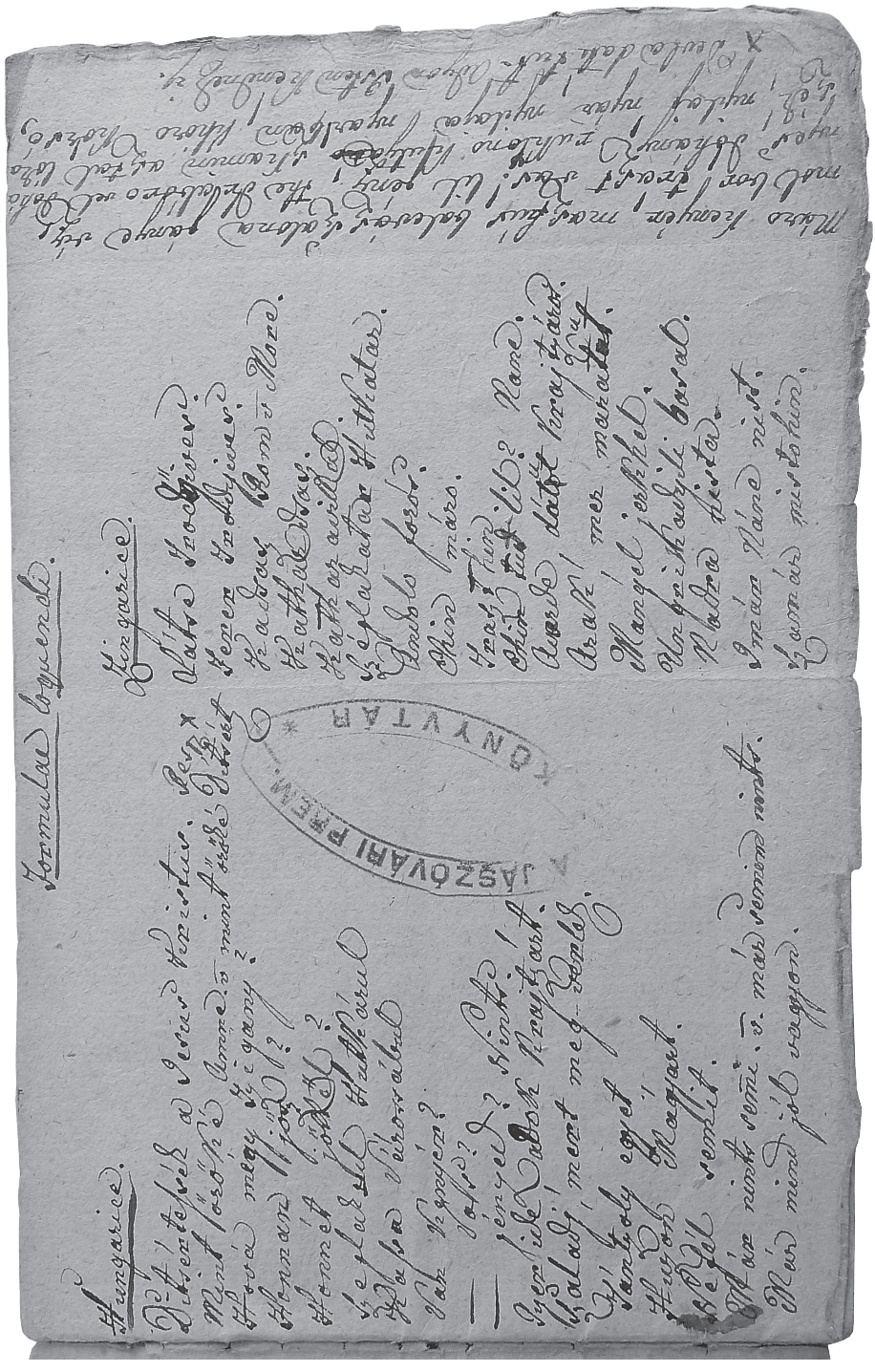
Thewrewk De Ponor, Emil. 1891. Gypsy Grammar by the Archduke Josef. In: *Journal of the Gypsy Lore Society*, vol. II (January 1890 - April 1891), s. 148–160. Dostupné z: https://archive.org/stream/journalgypsylor01socigoog#page/n182/mode/2up

Varsík, Branislav. 1977. *Osídlenie Košickej kotliny s osobitným zreteľom na celé východné Slovensko a horné Potisie.* Slovenská akadémia vied, 574 s.



Obal rukopisu Exercitatio Lingua Zingaricae so signovaním Venceslai Kohauth, rok 1821, s pečaťou v červenom vosku s iniciálami WK.

Zdroj: Slovenská národná knižnica



Prvá strana rukopisu s pečiatkou „A Jászóvári prem. Könyvtár“ (Knižnica Jasovských premonštrátov). Ukážka Kohoutovej práce, kde používa maďarčinu v jednom stĺpci a rómčinu v druhom stĺpci, s využitím miesta na pravej strane boku listu.

Zdroj: Slovenská národná knižnica

Bylo nám dobře a pak přišla válka Rozhovor s Annou Surmajovou (*1932, Dlhé nad Cirochou)[1]

(Rozhovor nahrála, upravila a do češtiny přeložila Helena Sadílková)

Oslavy sedmdesáti let od skončení druhé světové války byly nepřehlédnutelnou součástí letošního roku. I následující příspěvek je možné vnímat jako jednu z připomínek jednotlivých událostí, které (v tomto případě blížící se) konec druhé světové války přinesl. Letos v dubnu uplynulo sedmdesát let od rozpuštění tzv. „zajišťovacího tábora" v Dubnici nad Váhom, který ve slovenském kontextu představuje konkrétní důkaz toho, jakým způsobem se měly osudy Romů na Slovensku po roce 1944 dle představ tehdejší vlády dále ubírat.[2] Díky souhře šťastných náhod můžeme toto výročí připomenout rozhovorem s Annou Surmajovou, jednou z pamětnic, která internaci v tomto táboře zažila jako dvanáctiletá dívka a letos v únoru oslavila osmdesáté třetí narozeniny.

S paní Annou Surmajovou jsem se seznámila díky nahrávání vzpomínek několika pražských Romů na jejich poválečný příchod do Prahy a postupné zabydlování v jejich novém domově, které jsme spolu se studenty romistiky, Romanou Hudouskovou a Janem Ortem, shromažďovali během loňského léta a podzimu. Práce tvoří součást rozsáhlejšího výzkumu poválečné migrace Romů ze Slovenska do českých zemí, ve kterém se se studenty zabýváme právě možností poválečný vývoj ve vybraných českých a moravských městech nahlédnout s ohledem na předchozí rodinnou historii, ale i vývoj situace v původních slovenských lokalitách.

Předkládaný text je vytvořen na základě dvou rozhovorů, které oba proběhly v domácnosti, kde paní Surmajová bydlí, za přítomnosti různých členů její rodiny. U rozhovorů byla ale vždy přítomna dcera paní Surmajové, Zdena Grundzová, vnučka Simona Grundzová a některé z pravnoučat, přičemž všichni z nich do hovoru také občas vstupovali. Publikovaný rozhovor je výsledkem zásadní editorské úpravy pracující s přepisy zaznamenaných rozhovorů. Jejich jednotlivé pasáže byly seřazeny tak, aby odpovídaly chronologii a pokud možno obsáhly všechny zásadní

1 Tento rozhovor a následující komentářový doslov vznikl v rámci Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. P10 – Lingvistika, podprogram Romové v synchronní i diachronní perspektivě.

2 Historické texty k tématu fungování zajišťovacího tábora v Dubnici nad Váhom – viz např. Nečas, Ctibor. 2006. Nucená táborová koncentrace v Dubnici nad Váhom. In: Vagačová, Ingrid, Fotta, Martin. *Rómovia a druhá svetová vojna. Čítanka.* Nadace Milana Šimečku, Bratislava, s. 69–81. [Přetištěno z: *Terezínské listy,* 10/1980, s. 34–49]; Janas, Karol. 2010. Zaisťovací tábor pre Cigánov v Dubnici nad Váhom. In: Janas, Karol. *Perzekúcie Rómov v Slovenskej republike (1939–1945).* Ústav pamäti národa, Bratislava, s. 85–99.

sdělované informace k vybraným tématům, s hlavním zaměřením na období druhé světové války. Proto z něj pak vypadávají i některá další témata, která se způsobem vzpomínání a zpřítomňování prožitých událostí druhé světové války (nemluvě o životě poválečném) souvisejí. Jsou to například reflexe možností a způsobu odškodnění, ale i pochybnosti o tom, jak druzí vyprávění o válečných zážitcích vnímají, a o jejich přenositelnosti. Tato témata jsou tak v předkládané verzi rozhovoru spíše ilustrována.

Rozhovor byl veden v obou případech dvojjazyčně, v romštině a v češtině, což do určité míry odráželo způsob, jakým se oba jazyky v této rodině používají. Při finální publikaci jsme se po zvážení všech pro a proti nakonec rozhodli pro jeho překlad do češtiny, nechtěli jsme, aby jazyková specifičnost promluvy paní Surmajové zastínila obsah rozhovoru, a vzhledem k množství češtiny, které rozhovor obsahoval, nám též nepřišlo jako vhodné použít v Romano džaniben jinak obvyklejší zrcadlový překlad. V textu rozhovoru jsme záměrně zachovali zřejmě jediný z rysů specifických pro český projev paní Surmajové, a to používání apelativa „Cigán", které používá v češtině pro označení Romů i v těch momentech, kdy nejde o citát, tedy reprodukci toho, jak byli dobově označováni. V romštině ale používá celkem pravidelně autoetnonyma „Rom", což se také odráží v českých překladech z romštiny – v textu se tak vedle sebe oba výrazy objevují souběžně.

Na tomto místě ještě jednou upřímně děkuji paní Surmajové za ochotu o svých zážitcích z druhé světové války vůbec s někým cizím mluvit. Také jí, její dceři Zdeně Grundzové a vnučce Simoně Grundzové děkuji za vlídné přijetí a trpělivost, jakou s publikací rozhovoru měly. Navzdory pochybám paní Surmajové věřím, že její výpověď bude jako svědectví přijímaná i chápaná. A přeju jí, kromě pevného zdraví, aby se navzdory nemožnosti zapomenout na traumatické události druhé světové války, ještě dlouho v kruhu svých blízkých těšila ze svých i jejich životních úspěchů a radostí, a tak si – slovy její pravnučky – dokázala odpočinout od všeho zlého, kterým si musela projít.

Helena Sadílková

Rodina

Narodila jsem se v roce 1932, v únoru. Já jsem Anna, po mamince. Tatínek byl Andrej. Keleš. Já jsem byla nejmladší dcera, bylo nás šest dětí: čtyři kluci a dvě holky, Mária a já. Měla jsem fotky, ale jak byla ta povodeň, v roce 2002, tak se mi všechno zničilo. Bydleli jsme v Soukenické, všude jsme měli vodu.

Bylo nám dobře, a pak přišla válka. Táta byl zedník, stavitel, uměl stavět domy. Uměl to i dědeček. Ten žil mezi Romy v Dlhém. A tatínek si později postavil svůj dům kousek dál [od Romů]. Byl to dobrý dům, velký, byl tam i sklep, všechno. Táta byl bohatý, staral se o nás, takže my jsme se měli dobře. Táta pracoval a nám kupoval, co jsme chtěli. Taky pěstoval brambory...

Váš tatínek měl i pole?
Ano, pole. Krávy, prasata, všechno. Pracoval a postupně si to všechno koupil. Prasata, krávy jsme měli, vlastní mlíko jsme měli, takže my jsme měli co jíst. Pak přišli Němci, už přišla válka a – Cigáni pryč! Do koncentráku, do táboru!

Bylo v Dlhém víc Romů, kteří takhle hospodařili?
Ne, ostatní byli chudší. Vyráběli podkovy a chodili dělat ty *valʼky*, nepálené cihly. Dělali pro gádže a z toho žili. My jsme byli z místních nejbohatší, ostatní Romové byli chudší. Táta byl bohatý. Měl všechno, krávy, slepice... Pole měl, kozy. Husy. Měli jsme všecko. On táta vydělal peníze.

(dcera:) Děda byl taky kovář, i on dělal gádžům podkovy. Ještě když už byl starší, pamatuji si to jako dítě. Jezdil jsme na Slovensko každý rok. Měl tam takovou kovárnu. A sedláci tam za ním chodili a nechali si dělat, co potřebovali.

V Dlhém bylo více kovářů. Chodili do Humenného, tam byl trh, tak tam ty podkovy prodávali a z toho žili. Dělali hřebíky a řetězy. Lidi se to učili dělat jeden od druhého. Prodávali je a z toho žili.

Byli tam mezi Romy i muzikanti?
Byli, krásně uměli zpívat a hrát. Ale umřeli v koncentráku, ti hudebníci. Jeden uměl tak krásně hrát! Dodor, Ján Demeter se jmenoval, hrál na housle. Chodil hrát sedlákům na svatby, se svými syny. Byl moc dobrý. I on byl v tom koncentráku a už se nevrátil. Dostal tam zápal plic.

A Vaše maminka pocházela odkud?
Od Košic. Ona pak domů už moc nechodila, když si vzala tátu. Tatínka si tam k nim někdo zavolal, aby mu tam postavil dům, protože jeho znali všude. Maminka už neměla ani mámu ani tátu, byla sama. A byla hezká, bílá, s šedivýma očima. Tak si ji táta vzal za ženu a pak jsme byli my. Umřela, ale až několik let po tom, co jsme se vrátili z koncentráku. Byla dobrá hospodyně. Táta stavěl baráky a máma se starala o hospodářství. Maminka dokonce chodila do školy, uměla psát i číst. Někdo [do školy] chodil, někdo ne.

A Váš tatínek?
Táta taky chodil do školy. Když chtěl někdo stavět, musel s ním podepsat smlouvu. I moji bratři do školy chodili, ale mě už nevzali. Nás Slováci nechtěli do školy brát – ona nemusí!

Během války

Němci nás nechtěli a gadžové nás taky neměli rádi, ti Slováci. V tom Dlhém byli nejhorší ti Slováci. Ani do školy nás nebrali, nic. Cigáni! Huuuhuuu! Dělali po nás. Bydleli jsme od nich kousek dál, nic nám nedělali, ale potom, když přišli Němci, pak už nás tam nechtěli. Nechtěli, aby tam bydleli Cigáni.

Odsunuli vás bydlet ještě dál za vesnici?
Ne, bydleli jsme pořád stejně. Měli jsme pěkný dům. Táta dělal zedníka, tak my jsme měli doma všecko moc pěkné.

Jeden můj bratr, Bagači, odešel na vojnu, jako voják. Jmenoval se Andrej Keleš, po tátovi. Pak ho zabili. On byl šikovný, chodil do školy, a ten druhý, můj nejstarší bratr, taky. Ten se jmenoval Josef Keleš – on měl jinou maminku. Ta zemřela a pak si můj táta vzal moji maminku. Oni brali do armády víc Romů, ale toho [Andreje] brali hned! Brali je do armády, [aby] bojovali. A můj bratr pak měl i šarži. Andriš, po tátovi. Bojoval v armádě, zajali ho Rusi a on pak bojoval s nima, za Rusko, proti Němcům. Dostal se do Svobodovy armády. Tři roky tam byl, v tom Rusku. Pak se vrátil na Slovensko, do Dlhého, kde jsme bydleli. Myslel, že nás tam najde, ale my jsme byli v koncentráku. Přišli Rusi a vzali ho zase bojovat. Na Duklu, to byly nejhorší boje. A v Liptovském Mikuláši ho pak zastřelili Němci, zabili ho. Pak nám poslali tu jeho vojenskou knížku. Byl tam jako voják [vyfocený], s tou šarží, byl to krásný voják. Hezký člověk, krásný chlap.

Ještě před tím, než nás odvezli do koncentráku, tak se u nás bojovalo, strašná válka tam byla. Táta už nechodil dělat. Když byla válka, tak nikdo nic nechtěl. Manželova sestra neměla ruku – ona šla dělat ke gádžům, kopat brambory, chodila pomáhat lidem za jídlo, ale zrovna přesně tohle pole bombardovali a jí to odtrhlo ruku. Všichni Cigáni se schovávali. V lese. Celý den byli Romové v lese a večer jsme tajně chodili domů, do toho Dlhého.

Němci nás vyhodili z domu a sami se k nám nastěhovali. Spali u nás v domě a my jsme se [chodili] schovat na půdu. Někteří Němci byli dobří. Sice nás vyhodili, ale aspoň – jděte nahoru, na půdu! – a oni spali v domě.

Sedláci nás tam ale nechtěli. Takoví na nás byli. Přivedli Němce – a pryč Cigáňov! Ti Němci přijeli, s vozama, naložili nás na ně a odvezli do Humenného. Celou vesnici Cigánů.

Kolik vás tam tehdy bydlelo?
Hodně nás tam bylo. Takových osmnáct, dvacet domů.

Dubnice nad Váhom

Přijeli Němci, vzali nás a odvezli do Dubnice. Bylo to v prosinci, na Vánoce. Přišli za tmy, ve čtyři hodiny ráno. Rostly tam takové stromy, a ti místní gardisti [si stoupli] za ty stromy, a schovávali se tam, jakože si nás berou ti Němci... Sebrali celou vesnici Cigánů. A do Humenného, do vlaku a – Trenčín. Tam byl ten tábor. Z Humenného jsme jeli vlakem, asi tři dny, ten vlak pořád někde stál a my jsme se báli, že s námi někde vybouchne. Vyložili nás v Trenčíně a pak jsme šli pěšky, asi dva nebo tři kilometry, do toho tábora, do těch baráků pro trestance. To byl takový tábor. Koncentrační. Co jsme všechno zkusili, to vám ani nemůžu mluvit!

A to vzali jenom vás, lidi z Dlhého, nebo i odněkud odjinud?
Brali i další Romy – z Jablonky, ze Sniny, ze Stakčína a z Medzilaborců. Asi ze čtyř vesnic. Nevzali nikoho z Ľubiše, tam je nedali. A z Kamenice taky ne. Někteří sedláci se Romů zastali – tihle Cigáni tady můžou bydlet. Ale v tom táboře, tam už bylo hodně Romů. Spoustu jich tam zavřeli. Protože nechtěli, abysme na Slovensku bydleli.

Co se stalo, když jste do tábora dorazili?
Rozdělili nás. Nás děti nechali s mámou a chlapy dali zvlášť. Ženské byly v táboře [zavřené] spolu s dětmi, a chlapi chodili pracovat, dělali pro Němce, kopali jim zákopy. Taky je nutili cvičit – sebrali je večer a do desíti museli cvičit a všecko možný. Ti naši vojáci, slovenští, ti nám toho tolik nedělali, zato ti němečtí vojáci, ti velitelé, no..., to byli...! Co oni zkusili ti chlapi, to není možné. A my, děti!

Kolem tábora byly dráty, nesměli jsme nikam jít. A když se někdo odvážil dostat se do té vesnice, do toho Trenčína, lidi chodili něco si tam vyžebrat, kus chleba nebo peníze, tak už [na ně] ti Němci číhali. Chytli je a hned do umývárky, a tam je strašně zmlátili pendrekama.

Bydleli jsme v takových baráčcích, v místnosti byly postele, palandy až nahoru. V jedné místnosti nás bylo dvanáct. Já a sestra jsme tam byly s mámou, protože my byly ještě malé, ale bratry, co byli starší, tak ty dali dohromady s chlapama. Nesměli za náma chodit. A táta, když k nám přišel, tak se musel schovávat pod postelí.

Jednou přišli bachaři a hledali ty mladý kluky. A našli [je]. No to bylo! – On se na nás jen šel podívat, to je syn! ... Až postel s ním sbalili a mlátili do něj. Byl tak zmlácený... Ti bachaři, to byli hrozní lidi. Byli mezi nima i Cigáni, mezi těmi bachaři, museli [být] s nima, s těma Němcema.

Byl mezi nima i někdo z Dlhého?
Ne, nebyl. Oni tam v tom táboře byli, už když jsme tam přišli. Byli to čtyři chlapi, Romové, z Michalovců, všichni čtyři byli z jedné vesnice.

A co se nimi pak stalo, to víte?
Pak se vrátili domů a naši Romové je chytili a zmlátili je. Farbár se jmenoval, ten chlap. Lidi od nás ho potkali, poznali ho a děsně ho zmlátili – tys nás mučil, tys byl s Němcama! Ten druhý se jmenoval Salaj. Takový šarkáň to byl! Salaj a ten Farbár. Můj zeťák ze Slovenska ho chytl, toho Farbára. Zmlátili ho – tak tys je tam bil, moji sestru, moje bratry...

Co vám v táboře dávali jíst?
Dali nám trochu vody, jako polívku, a kousek chleba. Jeden chleba na celý týden. A nás bylo kolik, pět lidí! Nalil vám dvě tři vařečky a jezte! A kousek chleba, a s tím jsme museli vydržet celý den. Tak proto lidi chodili tajně do té vesnice, vyprosit si trochu jídla. Moje máma ne, ona už byla starší. A když je Němci chytili – do umývárky, a tam je zbili, zmučili.

Byli jsme strašně hladoví! Někteří lidi dokonce jedli šlupky z brambor – vyhazovali je tam z kuchyně na hromadu, tak oni si to sbírali a opékali na kamnech a pak je jedli. I můj manžel, on byl ještě malej kluk – ukázal, že má kousek chleba. Tak ho vzali na umývárku a taky ho zmlátili.

Vlasy nám ostříhali, dohola. Přímo na Vánoce. Pak taky vzali ženské a koukali jim, s prominutím, do zadku, taková kontrola jako, jestli nejsou nemocné. Němci nás takhle brali. Mě ne, já jsem byla malá holčička. Tak se tam musely takhle..., to... ukazovat. A když ne, tak měli takovou palici, takovou velkou rákosku a šmik po holém zadku. Takhle nás mučili. Zkusili jsme dost.

Můj manžel tam měl tátu. Jeho i jeho dceru vzali Němci a řekli jim, že je odvezou do nemocnice. Tátu a tu manželovu sestru. Ona byla akorát těhotná. A neměla ruku – říkám, jak u nás bombardovali, tak jí tam ta bomba odtrhla ruku. Tak ty Němci řekli – že do nemocnice. Vzali najednou 10 lidí a [odvezli je] do lesa, v autě měli krompáče a lopaty. V lese měli vykopané jámy a hned tam všechny postříleli. I tu manželovu sestru. Ona měla břicho, byla těhotná, měla brzy rodit! Deset Cigánů, každý den, každý den je brali. Němci jim slíbili, že je vezou někam, kde se najedí, kde to bude dobré. A přitom je odvezli do lesa. To bylo asi třikrát, co je odváželi.

A jak jste se dozvěděli, že je zabili?
To už jsme pak věděli. Nevrátili se jeden den, druhý den, a pak už jsme věděli, že je odvezli do lesa. Přišlo nějaké hlášení, nějaký německý velitel to přišel říct, že – kaput, všecko, Cigáni kaput! Postříleli je. Ta manželova maminka plakala, i jejich děti, že už nemají tátu.

Jak se jmenovali, tatínek Vašeho manžela a ta manželova sestra?
Surmaj, Ján. A ona byla Telváková, po manželovi. Pavlína. Její dcera ještě žije, tady v Praze. Měla tři dcerky, Pavlínu, Eržu, Márii, a byla těhotná se čtvrtým dítětem.

Četla jsem, že po válce potom v tom lese dělali exhumaci, aby se zjistilo, koho tam přesně zabili...
Z našich tam nikdo nejel. Už to nechtěli vidět.

V táboře byla tyfová epidemie. Onemocněl někdo z Vaší rodiny?
Ano, byli jsme nemocní, i já jsem byla nemocná, všichni, ale uzdravili jsme se. Pili jsme čaj a tak jsme se uzdravili. Můj táta tam měl peníze, tak on tam od někoho kupoval čaj a vařil nám ho. Němci ale nevěděli, že máme peníze.

Od koho ten čaj kupoval?
Od Romů ze západu, protože oni tam byli zavření i západňáři. A za nimi tam chodili jejich známí, nosili jim tam jídlo. Oni byli bohatí, tihle Romové. Tak od nich to táta kupoval. Tajně, aby to nikdo nevěděl.

Co my jsme tam všechno zkusili! To vám ani nemůžu všechno vypovídat.

Ale tohle všechno, co vám říkám, to není nic platné. Protože mi to nikdo nebude věřit. To, co říkám. To byla taková hrůza!

Odchod z tábora

Byli [tam] nějací hodní Slováci, vojáci, a řekli nám – helejte, my vám otevřeme tu bránu a všichni ven, utečte. Jděte do skladu, naberte si jídlo, chleba, a musíte utéct, protože už se blíží Němci. Jako že už bude konec války. Byli to gardisti, ale byli dobří, tihle Slováci. Zato ti němečtí, to byli...! A jak [nám] to řekli, tak táta, máma i všichni ostatní, hned šli do skladu, nabrali si jídlo a utekli. A dva měsíce jsme pak šli pěšky, z toho Trenčína až do toho Dlhého nad Cirochou. Takhle jsme z toho tábora utíkali. Pěšky. Pěšky! Spali jsme po lesích. Čtrnáct dní jsme se schovávali v lese u Trenčína. To bylo něco strašného! Spali jsme venku, v lese a chodili jsme bosí... co my jsme zkusili. V dubnu nás propustili a květen, červen – to už jsme došli, to už jsme byli doma. A pěšky, bosí! A přitom se ještě bojovalo, s Němcema, ještě bojovali.

Utekli jsme do lesa, a tam jsme se schovali. Přišli nějací Němci: táta zdvihal ruky, že nic, že on nic – a oni hned, že nás postřílí. A táta je prosil – ne, my jsme byli tam..., že jako nás sebrali Němci do tábora. Tak nás pustili. Ale kolik jiných lidí od nás postříleli! Chytili je, mysleli si, že to jsou partyzáni a zastřelili je. Partyzán, partyzán! Jeden Cigán byl žebrat, jak utíkali z té Dubnice. Šel žebrat o jídlo po vesnici a Němci ho chytili – to je partyzán! Ale on nebyl partyzán, on jen měl takové šaty, z toho skladu, co si vzali z tábora. Zabili ho. Postřelili ho, on tam upadl a umřel. Zabili ho.

Nevím, jak se jmenuje ta vesnice, ale nás tam nechali asi týden bydlet. Utíkali jsme z toho tábora, a tak nás tam nechali, dokud neskončí ty boje. Dali nám nějakou místnost, spali jsme tam po zemi. Asi týden. A pak se jim tam ztratily nějaké klíče, Němcům, ztratili klíče – a že tam je sklad, a že když se nenajdou, řekli ti Němci – všechny vás tady zabijeme, postřílíme, podpálíme vás. Za tři hodiny přijde jiný Němec, byl to hodný člověk, můj bratr mu hlídal koně. A říká jim – ne, ne, tihle Cigáni jsou dobří, hodní, oni ty klíče nemají, tady je máš! – a dal mu je. Tak nás nechali, neupálili nás. Vždyť ten jeden hrozil, že to tam všechno podpálí a my že uhoříme taky.

Pěšky, pěšky, pěšky, pořád, už jsme ani necítili nohy. Šli jsme bosí, neměli jsme nic! Dva měsíce to trvalo! A nakonec – ani nevím, odkud to bylo, nám Rusi zastavili [svoje] auto, vzali nás do auta a přivezli až do toho Dlhého. Byli hodní, viděli, že jdeme pěšky, na zádech jsme měli ty svoje rance, tak nás vzali a přivezli nás domů. A jak nás Rusi osvobodili, tak už bylo dobře. Takže na ty Rusy nemůžu nic říkat, oni byli dobří.

Někteří Romové říkají, že ruští vojáci potom taky chodili...

Ano, někteří ano, znásliňovali ženské. Taky se mezi nimi našli takoví. Němci byli

taky někteří dobří – necháme vás tady na půdě, vy jste dobří Cigáni. A ti druzí Němci – zabít Cigánov! Já vám nemůžu ani mluvit, co jsme zkusili.

A když jste dorazili domů, stály ještě vaše domy? Měli jste vůbec kam jít?
Měli jsme kam jít, domy stály, ale všechno bylo vybrakované. Tatínek měl v domě nábytek, pozval si stolaře a nechat si udělat postele, skříně, židle, všechno nové, takové velké hodiny taky měl, krásné – a nic. Našli jsme tam holé zdi. Všecko nám sebrali, nevíme kdo. Brambory – táta měl doma schovaných aspoň deset pytlů brambor – všecko bylo pryč. Ty prasata a krávy, ty jsme jim museli dát ještě my, ty si rovnou sebrali ti Němci. Co já vím, co s nimi udělali?

Po válce zase začal tatínek pracovat. Dál stavěl ty domy. A maminka zase hospodařila. Tatínek měl pole, tak zasadil brambory. Postupně dal všechno tatínek zase dohromady. A tak jsme si potom už žili dobře.

A ti Slováci, co tam bydleli...
Ty vzali do lágru, ty Slováky, co nás vydali Němcům. Byli tam půl roku, ale nevím, kde. Říkali – my už tady nechceme Cigány, dejte je někam – a přišli s těma Němcema. Ale my jsme to moc dobře viděli, jak se tam ti Slováci, ti gardisti schovávají. Miro Papidžan se jmenoval a ještě jeden byl. Gardisti to byli. A co s vámi, s Cigány? A co tady budete? – říkal. Ale že mu ti Cigáni chodili dělat na pole, kopali, orali, sázeli mu, to už nevěděl. Přímo k němu chodili dělat a on jim za práci dával jídlo. Byli to strašní lidi, tihle dva Slováci, gardisti. Ten předseda, Šoltis se jmenoval, a jeho zeť, ten Papidžan. A jak jsme se vrátili, tak můj bratr a táta je šli nahlásit, že oni nás poslali do toho tábora. Vzali a evakuovali je někam do lágru, kde byli asi půl roku. A pak se vrátili domů. Bydleli jsme tam, dívali jsme se na ně. A oni řekli – to není pravda, my jsme vás [Němcům] nedali! Ale my jsme dobře věděli, že nás Němcům dali oni.

Byl ve vesnici někdo, kdo se vás tenkrát zastal?
Ne, nikdo.

Čechy

Pak jsme přišli sem do Čech, a tady už to bylo lepší, tady nás měli lidi rádi. Jeden Cigán, který se už do Čech dostal, řekl – půjdeme tam, jsou tam hodní lidi, uvidíte.

Kdo to byl?
Jmenoval se Birčák. Byl to voják, byl v armádě s mým bratrem. Oba bojovali v Rusku, ve Svobodově armádě. Svoboda byl slavný voják, prezident. Bojovali v jeho armádě. A Slováci nás [tam] moc nechtěli. Tak jsme utekli pryč – vy si tady buďte, my půjdeme jinam. A tady [v Čechách] nás chtěli, tady nás přijali. Gottwald nás přijal, neřekl – běžte zpátky, kde jste žili. Věděl, že jsme Cigáni, že jsme přišli a že bydlíme v Praze, nechtěl, abysme utekli zase zpátky na Slovensko.

Kdy jste do Čech přišla vy?
(dcera:) To ti bylo osmnáct, ne?

Monika už byla tehdy na světě, byly jí takové dva roky. Přišla jsem sama, s manželem. Tatínek nám vystrojil svatbu – hrál nám ten Ján, Kačkár se jmenoval, jeho táta umřel v koncentráku, ale on to přežil, tak on nám tam hrál. On pak bydlel taky tady, na Vinohradech. Udělali nám hezkou svatbu. Můj manžel byl tak mladoučký! Měl 17 roků a já 18. A pak přišly děti. Monika se narodila ještě na Slovensku...

(dcera:) A já už tady, v padesátém třetím roce.

Nebylo to jednoduché, ale muž sem chtěl jít, tak jsem šla také, za ním. Jeho rodina už tady v Praze bydlela. Všichni jezdili do Prahy, tady se žilo lépe, a Slováci nás tam nechtěli, to se nezměnilo. Když nás potom viděli – záviděli. Vy jste bohatý, vy jste takový, vy jste takový! Pak nám i záviděli. Ale oni chodili taky, ti Slováci, dělat práci [na různých místech] po Čechách. Ale my jsme přišli do Prahy a v Praze jsme už zůstali. Pak jsme tady v Praze dostali byt. Měli jsme tady všecko, byty, práci, všechno. Já jsem dělala několik prací, uklízela jsem domy a také v Labuti. Tam jsem uklízela sedmnáct roků. Celou Labuť jsme myli, od shora až dolů. K tomu sedm baráků, hospoda..., proto mám všecko bolavé, ty kýble vody. U Labutě jsme pak i bydleli, v Biskupské ulici. A domů [na Slovensko] jsme jezdili s dětmi na prázdniny.

Protože Váš tatínek a maminka do Prahy neodešli.
Ne, oni zůstali tam, oni se tam měli dobře. Pak maminka umřela a táta si vzal manželovu maminku. Žili spolu dál v tom Dlhém. Jí zabili Němci v koncentráku manžela a dceru. Zůstali na Slovensku. Táta měl peníze, dostával hezkou rentu. Potom tatínek umřel, a tak jsme si ji vzali sem, tu naši babičku, protože na Slovenku sama zůstat nemohla. Táta zůstal na Slovensku, tam umřel a tam je taky pochovaný. Ale jezdil za námi, vozil nám uzené maso, fazole, všelijaké jídlo, dokud jsme ještě na tom nebyli tak dobře. Protože můj manžel nejdřív tolik nevydělával a já měla děti, musela jsem je vychovat. Pak jsem dělala v té Labuti, uklízela jsem domy a hospodu, tak už jsem taky vydělávala. Nájem jsme si platili, měli jsme krásný byt!

Nejdřív jsme bydleli v Růžové ulici. Pak nám dali z národního výboru byt v Havlíčkově ulici. Byl moc pěkný. Podali jsme si žádost a za půl roku nám ho dali. To už je dávno, dřív tu byli lidi dobří, Češi, měli nás rádi. To [až] teď takoví nejsou. Nechtějí Romy. Ale dřív se k nám chovali jinak, sousedi nás měli rádi.

(dcera:) Kdo tě znal, tak tě měl rád, kdo ne, tak tě rád neměl. To je pořád stejné. Když tě gádžové znají, tak tě mají rádi, a když ne, tak se tě straní.

V Soukenické ulici jsem taky bydlela, kolik roků, a v Biskupské. Manžel byl v ČKD Stalingrad. Hledal práci a dali mu ji tam – jdi do továrny, do Stalingradu,

přibírají. Dělal tam dvacet roků. Udělal si tam kurz, na jeřábníka a dělal pak s jeřábem. A jiný jeřábník ho jeřábem přimáčkl, chytl mu nohy, ale vyléčili ho a dělal tam dál.

Přišli za Vámi do Prahy i Vaši sourozenci?
Sestra ne, zůstala na Slovensku, bydlela v Radvani. A nejmladší bratr také ne, ten pak prodal ten náš dům a odstěhoval se do Humenného. Ze Slovenska nám napsali, že máme dostat nějaké peníze, za ten dům, za ten majetek. Ale byli jsme hloupí a nejeli jsme tam. Muž řekl – ooo, co nám dají? Tak už tam teď nic nemáme, všecko nám sebrali, majetek. Pole nám sebral stát a dům prodal bratr. Gádžům. Nám se líbilo tady, tak jsme tady zůstali. A dva bratři sem přišli taky, sem a do Karlových Varů.

Všichni přišli do Prahy a tady pak i umřeli. Tady [to bylo] nejlepší. Všichni Romové, co s námi byli v koncentráku, pak bydleli tady, na Vinohradech, ale to už je všecko pryč, všichni umřeli. A já jsem tady zůstala skoro sama. Vidíte, kolik nás tam bylo, a teď jsem tady sama.

Nejdřív mi dali důchod 400. A potom přišly z toho koncentráku papíry, že mám nárok na velký důchod, že jsem byla v koncentráku, za to, co jsme si zkusili. Já se teď mám dobře. Platějí nám dobrý důchod. Kdyby žil manžel, tak bysme měli dva. Ale on už umřel, nedočkal se [toho].

(pravnučka:) Babi, aspoň, že už si teď odpočineš od toho všeho, co jsi prožila.

Jenom jestli mi budou lidi rozumět, pochopí to, co jsem tady říkala? Co my jsme tam zkusili, to až pořád brečím!

Nad svědectvím paní Anny Surmajové[1]

Výzkum válečného osudu Romů na Slovensku založený na pořizování nahrávek výpovědí pamětníků má na území bývalého Československa dnes již svou poměrně dlouhou tradici.[2] Existuje celá řada publikovaných sborníků, studií a jednotlivých čísel různých časopisů, které vzpomínky pamětníků prezentují, i audio/video archivů různých institucí v Česku i na Slovensku, které se v posledních minimálně dvaceti letech věnovaly buď přímo shromažďování vzpomínek pamětníků, nebo alespoň jejich archivování a zpřístupňování pro veřejnost.[3] V nich je možné nalézt velké množství zaznamenaných vzpomínek Romů z různých regionů Slovenska, přibližujících různé aspekty dopadů válečných událostí a nařízení v případě životů jejich a jejich příbuzných tak, jak je prožívali v obcích, ve kterých žili. Pevnou součástí těchto sbírek a publikací jsou též vzpomínky Romů, kteří prožili internaci v zajišťovacím táboře v Dubnici nad Váhom. Dosud nejobsáhlejší a nejprecizněji rozpracovaný přehled, strukturovaný chronologicko-tematicky právě na základě dlouhodobě zpřesňované znalosti toho, jak a o čem romští pamětníci války vyprávějí, publikovala Milena Hübschmannová.[4] (Dosud byl vydán jen první díl tohoto rozsáhlého díla, zveřejněný byl však alespoň přehled témat i jmen pamětníků, jejichž výpovědi byly pro ilustraci popisovaných událostí do druhého dílu publikace zařazeny.[5])

Dominantní a logickou praxí editorů existujících sborníků je řazení vlastního shromážděného materiálu chronologicky či tematicky, aby tak dokreslili jednotlivé etapy válečného pronásledování Romů na Slovensku, čímž vzniká plastičtější představa o dopadech válečných nařízení na Romy na Slovensku jako celku, a vyvstávají

1 Tento text vznikl v rámci Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. P10 – Lingvistika, podprogram Romové v synchronní i diachronní perspektivě.

2 Výzkumu osudu Romů na Slovensku za druhé světové války, založenému na analýze písemných pramenů pocházejících z centrální i regionální provenience, se od sedmdesátých let 20. století věnoval Nečas, první monografii k tématu vydal v roce 1981 (Nečas, Ctibor. 1981. *Nad osudem českých a slovenských Cikánů v letech 1939–1945.* Brno: UJEP). K dobovému přijetí Nečasovy práce viz Mann, Arne B. 2013. Význam spomienkového rozprávania pre výskum dejín rómskeho holocaustu. *Romano džaniben* 20 (2013), 1, s. 37–52.

3 Pro jeden ze starších přehledů viz např. výběrovou bibliografii in: Vagačová, Ingrid, Fotta, Martin. 2006. *Rómovia a druhá svetová vojna. Čítanka.* Nadace Milana Šimečku: Bratislava.

4 Hübschmannová, Milena, ed. 2005. *Po Židoch Cigáni. Svědectví Romů ze Slovenska 1939–1945.* I. díl, (1939–srpen 1944). Triáda: Praha.

5 V edičním plánu publikace bylo téma táboru Dubnice nad Váhom v době, kdy fungoval jako zajišťovací, zařazené až do druhého, dosud nepublikovaného dílu, v němž měly být představeny vzpomínky celkem čtyř lidí pocházejících z Dlhého nad Circhou a Sniny. Jednou z nich je i Alžběta Demeterová (1929–2000) z Dlhého nad Circhou, jejíž svědectví publikovala Hübschmannová i časopisecky – viz Rozhovor s paní Alžbětou Demeterovou o jejích zážitcích z tábora v Dubnici nad Váhom. *Romano džaniben* 2004, ňilaj, s. 34–55. Také paní Surmajová pochází z Dlhého nad Cirochou a s paní A. Demeterovou (jakož i s dalšími dvěma pamětníky z Dlhého, jejichž vyprávění do svojí publikace zařadila Hübschmannová) je příbuzná.

tak i významné regionální odlišnosti průběhu války a jejích dopadů. Stranou badatelského zájmu dosud leží možnost porovnání většího počtu dosud zaznamenaných vzpomínek vybraných výhradně na regionálním principu a jejich doplnění dalším výzkumem v regionálních archivech, které by pomohlo utvořit si jasnější představu o vývoji v jednotlivých oblastech a pomocí této znalosti pak doplnit již existující historický narativ. Jaké jsou možnosti tematického zpracování shromážděných výpovědí, demonstrovala nejrozsáhleji Hübschmannová, byť i v rámci její práce je evidentní různý prostor a tedy i detailnost pohledu, který jednotlivým vybraným tématům věnovala v závislosti na tom, kolik výpovědí se jí a jejím spolupracovníkům podařilo shromáždit. Mezi témata, která by si zasloužila takovou detailní pozornost, patří i případ tábora v Dubnici nad Váhom. Existuje několik studií založených na archivním výzkumu mapujícím historii tábora, které ovšem jen okrajově zohledňují výpovědi pamětníků, a kolektivně existuje určitý konvolut nahrávek pamětníků, a to jak těch, kteří po druhé světové válce zůstali žít na Slovensku, tak i těch, kteří si našli svůj nový domov v českých zemích. Vzájemným porovnáním všech těchto zdrojů se však dosud nikdo nezabýval. (V tomto směru je inspirativní práce Arneho Manna – viz jeho text, rekonstruující na základě různých pramenů události v Čiernom Balogu[6]). Na tomto místě není dost prostoru tento nedostatek – s ohledem na zajišťovací tábor v Dubnici nad Váhom – kompenzovat, a tak zde tuto poznámku připojuji spíš jako inspiraci pro další práci a možný přístup. Rozhovor publikovaný na předchozích stránkách je daleko spíše jen dalším ze střípků do mozaiky poznatků o osudech Romů internovaných v Dubnici nad Váhom. Předností předkládaného svědectví je pak zejména fakt, že umožňuje vyprávění o válečných osudech zasadit do kontextu předválečného života paní Surmajové a jejích příbuzných a zároveň i sledovat, jakým způsobem se (mimo jiné) dopady jejich válečných osudů promítly do jejich poválečného života, jehož zásadním zlomem byla migrace do českých zemí.

Vzhledem k rozsahu nemůže být účelem tohoto textu podat vyčerpávající komentář ke všem zásadním momentům zachyceného svědectví, přesto se však v následující pasáži pokouším vyzdvihnout alespoň některé z momentů svědectví, které určitým způsobem navazují na dosavadní informace o válečných osudech Romů na Slovensku a jejich internaci v zajišťovacím táboře v Dubnici nad Váhom. Stručně komentuji také některé z poválečných vzpomínek a zachycených dějů.

Výpověď o předválečném životě rodiny paní Surmajové je cenná v tom, že je dalším svědectvím o Romech, kteří měli před válkou zařízené dobré živobytí a vedli i vlastní hospodářství,[7] a to ještě i v třicátých letech, která jsou v literatuře charakterizována jako období dramatického zchudnutí romské populace na

6 Mann, Arne B. 2013. Význam spomienkového rozprávania..., s. 37–52.

7 Na vzpomínku na obdobné domácí zázemí rodiny hospodařící způsobem, který ji příliš neodlišoval od života okolní venkovské majoritní populace na Slovensku, jsme jen při velmi omezeném výzkumu v Praze narazili ještě jednou.

Slovensku, a tedy rostoucí závislosti Romů na příležitostných pracích a sociálním zaopatření, a nárůstem interetnického napětí[8] (jako výjimka z tohoto stavu bývají souhrnně označováni městští hudebníci a obchodníci s dobytkem, zejména koňmi a prasaty[9]). Stejně cenná je i informace, že oba její rodiče a dva z nejstarších sourozenců uměli číst a psát. V kontextu známého dvojakého vnímání postavení Romů na Slovensku za války, které se projevilo v různých způsobech odvodu romských branců do slovenské armády,[10] je významnou informací i to, že někteří Romové z Dlhého, včetně bratra paní Surmajové, byli odvedeni do slovenské armády ke zbrani.

Do zajišťovacího tábora v Dubnici nad Váhom byli Romové z Dlhého a dalších okolních vesnic transportováni na Vánoce roku 1944, tedy přesně v době, kdy v táboře vypukla tyfová epidemie a kdy již byl výskyt toho onemocnění v táboře i oficiálně nahlášen správním úřadům. Lidé zařazení do transportu z Humenného zde byli internováni zřejmě velmi těsně před tím, než byl kvůli karanténě tábor uzavřen a byl vydán zákaz další romské „zajištěnce" přijímat.[11] Jednou z dosud nevyjasněných otázek vážících se k zajišťovacímu táboru je, ze kterých slovenských obcí a regionů sem byli Romové odváženi (táborová dokumentace totiž byla z velké části zničena[12]). Paní Surmajová uvádí, že z blízkých vesnic v okolí Humenného byli zároveň s nimi transportováni také Romové ze Sniny, Jablonky, Stakčína a Medzilaborců. Naopak díky zastání místních Neromů se transportům vyhnuli Romové z nedaleké Ľubiše a Kamenice nad Cirochou.

Co se týká samotného života v táboře, z charakteru výpovědi vyplývá, že popisované brutality jsou jen střípky zkušeností, kterým museli lidé v táboře internovaní denně čelit. V literatuře dosud nezmíněným fenoménem je vzpomínka na působení romských bachařů v táboře (v kontextu dlouhého boje Romů za své oficiální uznání jako rasových obětí války v jiných částech Evropy, resp. za dosažení spravedlnosti a odškodnění i v rámci Československa, je výmluvná i poznámka

8 Viz např. nedávné shrnutí dostupné literatury k tomuto tématu u Scheffla – Scheffel, David Z. 2009. *Svinia v čiernobielom. Slovenskí Rómovia a ich susedia.* Centrum antropologických výzkumov, Prešov.

9 Viz např. rozhovor Mileny Hübschmannové s Jozefem Peštou (Jozef Pešta, motospojka u hlavního štábu. *Romano džaniben* 1998, č. 4, s. 64–71).

10 Viz Hübschmannová, Milena, ed. 2005. *Po Židoch Cigáni...,* s. 197–208.

11 Janas zmiňuje zprávu místního velitelství Hlinkovy gardy v Dubnici nad Váhom z 29. prosince 1944 upozorňující na skupinku šestnácti Romů (z toho jedenácti dětí) odeslaných do tábora v Dubnici nad Váhom okresním úřadem ve Svidníku, kteří již do tábora v Dubnici z důvodu jeho uzavření přijati nebyli a „potulovali se po stanici [v Dubnici nad Váhom]". Jejich další osud je neznámý. Viz Janas, Karol. 2010. Zaisťovací tábor pre Cigánov v Dubnici nad Váhom. In: Janas, Karol. 2010. *Perzekúcie Rómov v Slovenskej republike (1939–1945).* Ústav pamäti národa: Bratislava, s. 89.

12 Viz Janas, Karol. 2010. Zaisťovací tábor pre Cigánov v Dubnici nad Váhom..., s. 95.

ke způsobu, jakým Romové v Dlhém přistoupili k poválečnému „vyrovnání se s minulostí“[13]). Zajímavá je také informace o fungování černého obchodu v táboře.

Zásadním je svědectví o hromadné vraždě Romů z tábora (dle písemných pramenů došlo v táboře v Dubnici k brutální vraždě 26 tyfem nakažených lidí 23. února 1945), při které byl zavražděn i otec budoucího manžela paní Surmajové, Ján Surmaj, a jeho jednoruká těhotná dcera, kterou paní Surmajová jmenuje jako Pavlínu Telvákovou. Otázka identifikace obětí tohoto masakru není uzavřena, dosud se podařilo identifikovat pouze osmnáct z celkových dvaceti šesti zavražděných obětí – jejich jména jsou uvedena též na památníku v Dubnici nad Váhom odhaleném v roce 2007.[14] Výpověď paní Surmajové nás přibližuje k problému identifikace v literatuře dosud zmiňované „jednej ženy v siedmom mesiaci tehotenstva“, která je uváděna ve výčtu obětí, sestavených na základě poválečné exhumace hromadného hrobu obětí.[15] Především ale umožňuje přiřadit těmto dvěma obětem i jejich konkrétní životní příběh.

Samostatnou velmi dramatickou kapitolou v příběhu dubnického tábora je osud zde internovaných Romů po jejich propuštění v dubnu 1945[16], o kterém existují výhradně ústní svědectví přeživších Romů. Po jednotlivých skupinách se po opuštění tábora vydávali na cestu domů, v případě rodin z okolí Humenného tak museli pěšky přejít skoro celé Slovensko, a to v době, kdy se ještě na mnoha místech, kterými procházeli, bojovalo, nebo se zde minimálně vyskytovaly německé jednotky, které prchající Romy zaměňovaly s partyzány, a ti se tak opět ocitali v bezprostředním ohrožení života.[17]

Z výpovědi paní Surmajové celkem jasně vyplývá, do jaké míry válečné události a způsob, jakým zkomplikovaly vzájemné interetnické vztahy v obci, ovlivnily následující poválečný vývoj místní romské komunity. Většina jejích členů postupně

13 V literatuře se téma možné poválečné odplaty či obecně možnosti dosažení spravedlnosti za utrpení způsobené Romům jejich neromskými sousedy téměř nezmiňuje, jistě ale bylo aktuální otázkou – viz např. jeho zpracování v autobiografické povídce Andreje Gini (Sar mušinďam te rozčhivel o khera / Jak jsme si museli zbourat vlastní domy. In: Giňa, Andrej. 2013. *Patív – Ještě víme, co je úcta.* Triáda: Praha, s. 122–147).

14 Viz Kumanová, Zuzana. 2013. Niekoľko poznámok k projektu Ma bisteren! In: *Romano džaniben* 20 (2013), 2, s. 97–107. Za kopii textu (včetně jmen všech identifikovaných obětí) uvedeného na památníku děkuji Arne Mannovi.

15 Na seznamu dvanácti obětí identifikovaných na základě exhumace figuruje Ján Surmay – bez označení obce, ze které pocházel – a jednoruká Alžběta Grundzová, roz. Surmayová, opět bez označení původní obce i faktu, zda byla v jiném stavu. Dalších šest obětí se podařilo identifikovat na základě svědectví (viz Janas, Karol. 2004. Niekoľko nových poznatkov o existencii zaisťovacieho tábora v Dubnici nad Váhom. In: *Romano džaniben* 2004, ňilaj, s. 31–32).

16 Okolnosti rozpuštění tábora popisuje podrobně Janas – viz Janas, Karol. 2010. Zaisťovací tábor pre Cigánov v Dubnici nad Váhom..., s. 93–95. Na základě jeho popisu událostí lze předpokládat, že oni „dobří Slováci“, o kterých paní Surmajová mluví, byli již slovenští četníci, kteří ostrahu tábora převzali na začátku dubna 1945. Dle Janase tito četníci odolávali nátlaku německých oddílů postřílet i zbytek lidí, kteří ještě v táboře zůstávali uvězněni, a rozhodli se jako strážní jednotky tábor opustit. O svém plánu dopředu zpravili i romské „zajištěnce“ a umožnili tak také jejich útěk z tábora.

17 Viz též svědectví paní Alžběty Demeterové (Rozhovor s paní Alžbětou Demeterovou..., s. 40–52).

přesídlila do českých zemí, kromě Prahy žijí jejich potomci dnes mimo jiné i v Neratovicích. Výpověď paní Surmajové připomíná, že v otázce (ne)zapojení do poválečné migrace hrálo významnou roli postavení jednotlivých lidí a rodin v rámci místní společnosti a také jejich materiální zajištění. Rozhodování o odchodu do českých zemí nebylo (pro některé) rozhodováním jednoduchým, protože při veškerém pozitivním očekávání a případné částečné informovanosti o situaci a možnostech, které se zde migrujícím Romům otevíraly, byl odchod přeci jen odchodem do neznáma a znamenal výrazné narušení existujících vztahů, vážících tyto slovenské Romy k jejich původní obci jako k domovu.

Migrace Romů z Dlhého nad Cirochou do Prahy, jak ji popisuje paní Surmajová, je také zajímavá tím, že probíhala relativně záhy po skončení druhé světové války, na popud romského válečného veterána, který již měl s pobytem v Praze pozitivní zkušenost. Z dostupných informací a dokumentů vyplývá, že spolu s Romy z Dlhého se do Prahy v těsně poválečných letech stěhovali i další Romové z okolí Humenného, mimo jiné z romské osady v (narativu zmíněné) Ľubiši, která se vlivem migrace prakticky vylidnila. Také rodiny z Ľubiši se v Praze velmi dobře etablovaly – mimo jiné díky navázání na předválečnou hudební tradici – a vzhledem k dosaženému společenskému a materiálnímu statusu budily jistý obdiv u Neromů v jejich původní slovenské lokalitě, kam se ještě po nějaký čas vracely alespoň na letní prázdniny (stejný model minimálně letních návratů byl zřejmě běžný pro velkou část romských poválečných imigrantů do českých zemí).[18] Uvedení výčtu různých adres (v tomto případě z pohledu současné pražské zkušenosti možná překvapivě v těch nejcentrálnějších částech města), kde jednotlivé rodiny bydlely, i nejrůznějších, často kumulovaných prací, které členové těchto rodin vykonávali, je další nedílnou součástí narativů pamětníků vzpomínajících na svoje poválečné zabydlování v českých zemích. Stejně tak i zmínky o mnohem lepší kvalitě mezilidských vztahů se členy zdejší majoritní společnosti.

Vzpomínky na toto, v narativech romských pamětníků téměř mytizované, pozitivní přijetí romských poválečných migrantů v českých zemích jsou umocňovány – jako se to vyjevuje ve výpovědi paní Surmajové – mimojiné právě kontrastováním poválečné zkušenosti v českých zemích s historickou zkušenosti se vztahy s místními Neromy na Slovensku na jedné straně, a naopak s vyhrocenými vztahy a četnými konflikty zažívanými v českých zemích od počátku devadesátých let až do současnosti na straně druhé. Nutno ovšem poznamenat, že pamětníci svoje slova nezřídka dokládají konkrétními příklady vzájemných kontaktů, nezištné pomoci nebo obecně sousedského zájmu. V tomto kontextu je pak velmi cennou poznámka dcery paní Surmajové, upozorňující na možné retrospektivní přeceňování těchto pozitivních vztahů. Její názor lze vnímat též jako ilustraci

18 Viz dosud publikované výstupy výzkumu příchodu Romů na pražský Smíchov pro popularizační projekt Praha sdílená a rozdělená (Hudousková, Ort, Sadílková) – http://praha.mkc.cz/ [23.9.2015]

zkušenosti další generace Romů reflektující situaci v pozdějších desetiletích komunismu.[19] Fakt, že obnovená přítomnost Romů v Čechách a na Moravě po druhé světové válce vyvolávala v místních obyvatelích negativní, někdy jen odtažité, ale místy i velmi vyhrocené reakce, je již dostatečně zdokumentován.[20] Odráží se např. na úrovni základních vyhlášek a usnesení vydávaných nejen v době před rokem 1948 (často velmi těsně navazujících na válečné vzorce přemýšlení a řešení), ale minimálně i po následující padesátá léta, kdy se v nich naopak opakovaně upozorňuje na nutnost odstraňovat diskriminaci Romů na všech úrovních života československé společnosti. Přitom případné jednotlivé zde uváděné příklady ukazují, že nejde o rutinně opakovaný apel bez hlubšího podložení.[21] S ohledem na situaci za první republiky i tragickou válečnou historii místních autochtonních skupin Romů lze potom uvažovat spíše o jedné z historických kontinuit postojů české společnosti k Romům. Je ovšem zřejmé, že situace byla individuálně i místně rozrůzněná a kontrast mezi vyzněním vzpomínek pamětníků a tím, jak situaci prezentují např. výše zmíněné písemné materiály z centrální i regionální provenience, je tak zároveň upozorněním na odlišnou povahu a způsob vzniku těchto různých historických pramenů.

V neposlední řadě stojí za pozornost také zmínka o ztrátě majetku, který původně na Slovensku rodina paní Surmajové vlastnila. Z dokumentů a dalších narativů shromážděných v rámci výše zmíněného pražského výzkumu vyplývá, že poznámka k výkupu/prodeji domu odkazuje velmi pravděpodobně ke komunistické kampani „rozptylu nežádoucích cikánských soustředění" realizované v druhé polovině šedesátých let, v rámci které byl též významně finančně podpořen již minimálně jedno desetiletí připravovaný a postupně realizovaný plán „likvidace cikánských osad" na Slovensku.[22] To je téma, které je dosud v literatuře zpracovávané spíše v kontextu přehledu celostátní politiky vedené vůči Romům v komunistickém Československu, případně kritiky její realizace a dopadů. Právě tato

19 Viz např. výsledky sociologického výzkumu veřejného mínění s ohledem na vztahy s Romy z počátku sedmdesátých let, mj. např. viz Davidová, Eva. 1970. *Cikánské-romské etnikum v Ostravě (ekologická analýza a problém vývojových změn Cikánů-Romů v městském průmyslovém prostředí).* 2. díl. Praha/Ostrava, Výzkumný ústav výstavby a architektury, s. 252–291; Kára, Karel a kol. 1975. *Ke společenské problematice Cikánů v ČSSR.* Praha: Ústav pro filosofii a sociologii ČSAV, s. 327–333.

20 Viz např. Spurný, Matěj. 2011. *Nejsou jako my. Česká společnost a menšiny v pohraničí (1945–1960).* Antikomplex, Praha, zejm. s. 238–246; Dvořák, Tomáš. 2003. Regulace pohybu obyvatelstva po roce 1945 a Romové. Kontinuita nebo nové trendy? In: Dvořák, T., Vlček, R., Vykoupil, L. (eds.). *Milý Bore.* Historický ústav AV ČR. Historický ústav FF MU, Matice moravská, Brno, s. 321–326; Haišman, Tomáš. 1989. Snahy centrálních orgánů státní správy o řešení tzv. cikánské otázky v českých zemích v letech 1945 až 1947 ve světle tisku. In: *Český lid,* 76 (1989), č, 1, s. 4–11.

21 Viz např. i jen základní dokument, jakým bylo usnesení ÚV KSČ o práci mezi cikánským obyvatelstvem z roku 1958 (viz i směrnicí Ministerstva vnitra z r. 1952) – viz Jurová, Anna. 2008. *Rómska menšina na Slovensku v dokumentoch 1945–75.* Spoločenskovedný ústav SAV, Košice.

22 Viz Jurová, Anna. *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku.* Spoločenskovedný ústav Slovenskej akadémie vied, Košice / Goldpress publishers, Bratislava 1993, s. 38, 76–86.

kampaň je uváděna jako vzorový příklad neúspěchu – ten byl i dobově oficiálně přiznán. Chybí však detailní regionální studie, které by přiblížily způsob realizace a dopadů na regionální úrovni. Ze shromážděné dokumentace vyplývá, že realizace plánu se dotkla nejen Romů žijících v „likvidovaných" osadách, ale týkala se například i některých rodin (v případě realizovaného výzkumu z okolí Humenného), které ve dvaceti letech, jež mezitím uplynula od konce druhé světové války, víceméně přesídlily do českých zemí, ale na Slovensku ještě stále vlastnily nějaký majetek. Tato část výpovědi tak upozorňuje na další dosud spíše okrajově zpracované téma poválečné historie Romů dotýkající se nejen spíše úzce romistického tématu regionálních dopadů politiky „rozptylu" a „likvidace osad" z konce šedesátých let. Otevírá totiž mnohem širší téma vlastnických vztahů slovenských Romů a vypořádání otázek spojených s tím, jak do nich zejména po válce stát zasahoval.[23]

Výše uvedený výběrový přehled témat a otázek, kterých se výpověď paní Surmajové přímo týká anebo je alespoň nastiňuje, odráží fakt, jak nezastupitelnou součástí výzkumu historie Romů jsou právě zaznamenané narativy pamětníků. Nejenže odhalují události, na které klasická pramenná základna nemusí vůbec odkazovat, ale také prezentují i z jiných pramenů známé události z pohledu Romů jako účastníků daných dějů a ukazují tak, mimo jiné, jakým způsobem se projevily v životech konkrétních jednotlivců. Zároveň přibližují dobový život a atmosféru, a pomáhají tak přiblížit se pochopení závažnosti dopadů dějinných událostí na životy konkrétních lidí. Jejich zásadní význam jako historických pramenů spočívá také v tom, že na jejich základě vznikají nové otázky, jež je možné v kombinaci s dalšími prameny dále sledovat. Významná tak není jen vazba, která – při použití narativů jako ilustrace informací získaných z písemných pramenů nebo pro doplnění „bílých míst" – vzniká od existující sumy poznání směrem k těmto svědectvím, ale i vazba opačná, tedy od ústních svědectví směrem k existujícímu historickému narativu. Svědectvími odkrytý pohled ze strany Romů totiž především nabízí možnost jiného přemýšlení o (popsané) minulosti, a to navíc způsobem, který minulost často přímo provazuje se současností.

23 Viz ale například uchopení tématu historie romských osad na Slovensku v kontextu debaty o „nelegálních" osadách viz Jurová, Anna. Historický vývoj rómskych osád na Slovensku a problematika vlastníckych vzťahov k pôde („nelegálne osady"). In: *Človek a spoločnosť* 2002/4, dostupné z: http://www.saske.sk/cas/archiv/4-2002/jurova-st.html [15.9.2015].

Na mapě, kterou nám ze svého archivu poskytlo sdružení In Minorita (autor mapy P. Ďurík, vypracována byla v rámci projektu Ma bisteren!), jsou vyznačena obě místa relevantní pro svědectví paní Anny Surmajové (v tomto čísle Rdž, s. 89–98): 1 – Dubnica nad Váhom, 2 – Dlhé nad Cirochou.

Kajsi manušňi pes ňigda imar na uľola (Andre šel berš ča jekh ajso manuš šaj uľol!)

Pal e Milena Hübschmannová (10. 6. 1933 – 8. 9. 2005)

Úvodem pár slov o autorovi a o pozadí vzniku tohoto příspěvku

S romským aktivistou panem Štefanem Tišerem (nar. v roce 1950 v Plzni) jsem se dala do řeči na konferenci, kde během diskuse po projevech představitelů z Úřadu vlády ČR a dalších nejvyšších státních úřadů sám formuloval velice zásadní připomínky, které trápí mnoho nejen Romů:

„Chtěl bych se zeptat na to, co mi leží na srdci: za prvé, jak to bude s Lety u Písku, jedná vláda o stěhování vepřína? A za druhé, jedná vláda o sterilizaci? Kdy budou odškodněny ženy, které byly nuceně a bez řádného souhlasu sterilizovány?"

Na obě otázky se mu dostalo (od veřejné ochránkyně práv, paní Anny Šabatové) odpovědí, které posluchačům nedávaly žádnou velkou naději. Zvláště ta týkající se sterilizace přinesla velké rozčarování: návrh zákona je připraven už rok a půl, ale vláda jej zatím nechce předložit. Během přestávky jsem byla ráda, že byla možnost s panem Tišerem promluvit a ocenit jeho výstup, cítila jsem, že mluvil mnoha přítomným lidem přímo z duše. Popíjeli jsme čaj a společně zpracovávali ono rozčarování. Pan Tišer svůj dojem ve zkratce shrnul:

„Ta adaďives pes dodžanľom jekh bari veca: hin amen e ombudsmanka, aľe la nane zor, kaj pes vareso te visarel. Joj ča šaj del goďi, šaj hazdel peskero hangos, aľe ňiko la na mušinel te šunel. The joj, aľe avka the amari Rada perdal o etnicka grupi, hine kadaj ča hjaba: kaj o raja šaj phenen, hoj keren kadi politika amenca, aľe čačipen kada nane. Jon keren avka, sar pes lenge kamel."

Po dalších projevech a v další přestávce jsme se opět sešli a tentokrát mne překvapilo, že je pan Tišer rozčílený snad ještě víc. Brzy se ukázalo, že příčina je úplně jiná. Jeden z přednášejících, který mluvil o duchovním životě Romů, zmínil jméno Mileny Hübschmannové jako autorky knihy romských pohádek a mimo jiné taky chybně vyslovoval romská slova, k čemuž pan Tišer dodal:

„No mišto, romanes na mušinel te džanel, aľe sar jov vakerelas pal e Milena Hübschmannová, hoj diňa avri o paramisa! Kavka našťi pal late vakerel, kaj te bi elas chočsavi džuvľi. Kada sas manušňi! Me dikhľom pre Slovensko, sar kodoj phirelas, kodoj maškar ola čore Roma, ke lende sovelas u jon, ajse čore, ňič len na has a jon mange sikhade o than: kadaj ňiko na sovel, bo kadaj joj sovelas!"

Po tomto citupIném projevu jsem pana Tišera požádala, zda by nám nemohl na Milenu Hübschmannovou zavzpomínat do našeho časopisu. Letos si připomínáme deset let, kdy nám naše milá a energická šéfredaktorka sršící geniálními nápady nečekaně odešla, bylo by milé ji při tomto výročí v časopise připomenout. Souhlasil. Krátce na to jsem pana Tišera navštívila u něj doma, popíjeli jsme čaj a já mohla být u toho, jak se jeho vzpomínky na Milenu Hübschmannovou dostávaly na papír.

Příspěvek, který jsme od pana Tišera získali, v mnohém předčil naše očekávání. Z jeho vyprávění je patrné, že pan Tišer patří již k těm nemnoha, kteří měli možnost sledovat Mileniny snahy po celý svůj (v jeho případě dospělý) život, a má na ni velice živé a krásné vzpomínky, které dokáže poutavě sdělit.

Vzpomíná na svá první setkání s mladou Milenou „která teprve začínala jezdit mezi Romy, ale už uměla romsky jako málokdo". Jak se Romové tenkrát divili, co je to za gadži, *proč z nich tahá rozumy, ale styděli se zeptat, a jak to Milena sama vycítila a vysvětlila: je potřeba psát o Romech, o jejich životě, ať i* gore *vědí, že sem, do této země Romové patří, že jsou sice menší skupinou, ale žijí zde velmi dlouho a mají k této zemi vztah.*

Jeho osobní vzpomínky na setkání s Milenou začínají tam, kdy již jako mladík, v době, kdy fungoval Svaz Cikánů-Romů, vyprávěl Mileně o svém dětství, o babičce Kataríně a dědečkovi Karolovi Tišerovi – dvoumetrovém kováři z Betľanovců. Jak babička s dědečkem hospodařili, měli koně, krávy, ovce... „Ale to jste byli bohatí!" pamatuje si dodnes Milenino uznání. Vzpomíná také, jak ho Milena požádala, zda by mohla navštívit jeho rodiče a jak byla nadšená z maminky, která byla silně věřící, vyprávěla Mileně o svém vztahu k Bohu, a Milena uctivě poslouchala. Jak oba rodiče byli dojatí z Mileniny krásné romštiny. Zmiňuje dokument Charty 77 kritizující postavení Romů v ČSSR (o němž v době jeho vzniku neměl ponětí), ale v souvislosti s ním se mu vybaví snahy zástupců Romů, kteří odmítali užívání termínu „cikánské otázky". Vzpomíná na romské politické aktivity v osmdesátých letech, sám byl u toho, když v roce 1988 zakládal s pomocí svého otce v Plzni Romskou národní jednotu, zároveň také pomáhal panu Andreji Giňovi založit pobočku v Rokycanech. U všech těchto snah stála i Milena. Pořádaly se romské bály: vždy se tajně v zadní místnosti dělala politika a vlastně formovala romská politická reprezentace. Vynořují se mu chvíle, jak zakládali ROIku, organizovali účast Romů na setkání na Letné, kde vedle Václava Havla promluvili i zástupci Romů, jak jel spolu s prezidentem Václavem Havlem na návštěvu romských osad a i tam se setkal s Milenou. Ta jim přímo dala tip na ty nejchudší osady, kde žijí nejubožeji. Jak pak do těchto osad vozili humanitární pomoc z Prahy atd. Milena jakoby byla v těchto vzpomínkách všudypřítomná jako strážný anděl a nezištně všechny tyto aktivity podporovala. A jeho vzpomínka nám současně vypovídá, o co všechno se při tom zajímala, na co se tázala, či lépe, o čem se od Romů učila, jak sama říkávala. Protože i k těm nejchudším, i k nevzdělaným lidem přistupovala jako ke svým učitelům, od kterých se může učit.

Prosíme, pročtěte si vzpomínky pana Štefana Tišera na Milenu Hübschmannovou a budete-li mít potřebu doplnit je těmi svými, uděláte nám radost, když nám je pošlete.

Lada Viková, Romano džaniben

Me uľiľom andro 1950 Plzňate, pal e vojna. U la Milenaha man sarakhľom vaj andro berš 1972. Joj začňinelas mek ča pal o Roma te phirel u me laha rakhľom, bo me chudľom te kerel sar has svaz, so pes vičinelas Svaz Romů. Me bešavas Plzňate, kodoj man uľiľom u sa školi odoj keravas, ča e stredno keravas pre Slovensko.

La Milenaha man rakhľom vaj andro 1972, avľas te phučkerel a man minďar zaľiľas, savi hiňi jileskri. A nekbuter man zaľiľas, hoj imar romanes džanelas. Adaďives terne Roma aňi na vakeren romanes, vakeren jepaš gadžikanes, jepaš romanes. The me darekana, so akana phirav but maškar o gadže, tiš mange e čhib džal andre gadžikaňi duma. A joj vakerelas kavka čistones, žužones, jilestar, kavka važnones.

Paľis pes liľa te phirel pre Slovensko, hoj džal pre Slovensko te dikhel ko Roma. Oda has khatar o berš 1972. A joj kamelas te džal te dikhel andre kola romane koloňiji. Joj odej ľiľas peske avri, buter prephirlas, gejľas andre jekh fajta, kaj la ile, ta odoj joj bešelas, dživelas lenca, chalas lenca, sa oda, so joj vakerelas. A phenlas, hoj sa oda čoripen has, aľe jon la rado dikhenas, bo kerlas oda isto, so the jon. Pomožinlas lenge. Savoro. Avľas pale, vakerlas amenge a me kada džanavas, bo phiravas ko papus pro vichodno Slovensko – Betľanovca, odej has, *Slovenský ráj* koteroro hin. E Milena pal kada tiš mandar phučelas: kaj me bariľom? Ta me lake phenďom, hoj me uľiľom pro Čechi, aľe hoj phiravas but ko papus, ke baba pre Slovensko, u ňikda na bisterava, so man o papus e baba dine. Sar man o papus sa sikhavelas. Bo les sas roľi the o veš – le papus has jepaš hektaris veš. Sikhavelas man, sar te kerel buťi, sar paš o bale, sar paš o bakre, paš o gurumňa, le grajenca, sa. Abo o veša te prindžarel, sar man te pohibinav andro veš, podľa soske te arakhel o drom, te bi našľuvás, abo pal o kozari – save hine mište, save nane mište, savoro. Tiš pal e baba phučelas e Milena, bo e baba ehas ajsi, so kidelas o bilinki, žadne tabletki, žadne kova, lečinlas avri *čistě* kale bilinkendar, o Roma sa pal e baba phirenas. No a kada sa me la Milenake phenavas, ta oj asalas a phenlas: „Aľe oda barvale sanas!“

Paľis e Milena mange phenelas, te bi la seznaminďom mre dadeha, mra daha, a on vakernas lake sa. Mri daj has prekvapimen, sar joj vakerelas romanes a but lake phenelas pal oda, so paťalas, bo mri daj has ajsi pobožno, a e Milena la šunelas, esas la bari loš, sar vakerelas laha. Takže ajse pamatki man hin pre Milena.

Amen, o Roma, la vičinahas khere u e Milena phučkerlas pal kada, či pes feder dživel pre Slovensko, či pes lenge pačisaľol o dživipen akana, či furt phiren pre Slovensko pal e fameľija, či pes ľikeren, či phiren pal o papus, pal e baba, pal aver Roma. Či len vičinen kadaj pro Čechi, bo adaj buter buťa. Bo berša odej pre Slovensko na has ajci buťa, sar the akana, pre Slovensko, sar pro Čechi. Ta sako lelas e famiľija u avelas. Aľe tiš phučelas, sar pes dživelas anglo mariben. U o Roma minďar, sar has jileskri, ta sako lake korkore phenenas: pal o mariben, ko predžiďiľas, e baba, so has odej, la dakri daj, joj dodžiďiľa 95 berš a joj vakerelas pal oda, sar oda sas, sar znasilňinenas a hoj o najhoršeder has o Rusi. O Ňemci avka na has sar

o Rusi. Phenelas, sar phuj dživipen has, daranas pal o čhavore, na has so te chal ... E Milena pre kada sa phučkerlas u phučkerlas, či akana feder, ta jon ašarenas, hoj akana feder, sar o komunisti den len khera, buťa, sa. Joj phučkerlas pal calo dživipen. Na ča paramisa, aľe calo lengero dživipen, le phure Romendar phučkerlas.

Sar avelas perši raz, ta ko mek pal late na šunďas, ta phučelas: so kaja gadži amendar cirdel avri o lava, so kerahas, so na? Aľe na phučenas, ladžanas. U joj lenge paľis korkori phenelas soske: kaj kamel o feder dživipen perdal lende, hoj kamel, kaj džanen o gore, sar dživen o Roma, hoj jon adej but berša patrinen, hoj jekh cikno narodos, aľe andro jekh štatos hoj hin. Kada lenge phenlas a so jekhvar paľis avľas, ta la imar korkore rodenas. U pre Slovensko lake sas mišteder, odej džanenas la, bo adej pro Čechi avka la na džanenas. Aľe sar la imar džanenas, ta la igen rado dikhenas, bo joj has ajsi jileskeri. Me džanav, hoj la na has olestar love, ňič na kamelas... U imar pro peršo, sar la Milenaha dikhľam, ta le manušeske andro jilo gejľas.

Amen la Milenaha furt mek paš o komunisti amen schazinahas a kamás vareso te kerel. Akor furt pes vakerelas pal o *cigánske otázky*, bo o komunisti sas proci Roma, vaš oda furt džalas ola c*igánske otázky*. Aľe amen na džanahas pal e Charta, so pisinďas o Havel, vaš oda amen sdžahas avka kamukeres. Andre ochtovardeštheochtoto berš me chudľom, kerďom o peršo romano sdružení *Romská kulturní jednota*. Mek na džanás, či avla převratos či so, ta perše telal o *Národní fronta* kerďam adi organizacija. Mro dad mange pomožinďas, bo has odoj. Kada mek našťi kerahas perdal calo republika, ta sas ča Plzňate a kaja pobočka diňom le phure Andrišiske he Rokicaňate. U akana amen amen rakhahas kavka, hoj kerahas o bali, zabavi, oda ča kamukeres. U e Milena has odej tiš. Amen amen schazinahas the vakerahas, hoj kaha te schazinas, kaha te vakeras, te na amen andre phanden. Bo he maškar o Roma has ajse džene, so džanas te phenel le žandarenge. Ta vaš oda kamukeri pes bašavel the paľis sdžahas – imar samas furt pripravimen, ajso jekh kheroro palal, odoj amen dovakerahas: amen the la Milenaha. U paľis avľas ochtovardeštheeňato, ta pal o převratos adi organizacija imar ehas, ta chudahas te kerel e Rojka. E Milena has odoj tiš. No a kada has nekhoršeder, hoj jekhvarestar pes odoj dochudle džene, so vubec ňič na kerenas. Pal o Roma ča vakerenas, aľe ča o love cirdenas. Aľe kajsi, sar e Milena, oja Milena amenge pomožinlas!

Pal oda, sar le Havlos zvolinde prezidentoske, amen kerďam sjezdos, e Rojka, ta o Havel pes ľiľas, leha gejľam dži pre Slovensko. Keci vagoni ligenďam kodej pre kala koloniji, so čore Romenge sa rozdahas. U mek ajsi pamatka man hin pre Milena, bo joj akor tiš has pre Slovensko. Ta odej laha arakhľom, bo joj odej akor sas – až rovelas, sar dikhľas, so anahas perdal ola Roma. Čačes. La sas phares ča pal o čhavore. Dži adaďives mange phares ča pal ola čhavore. Sar dikhavas kodej le pindrange čhavoren, te kola paňa pijen, oda na has žiadno higienicko, ňič lende na has, na nasvaľonas, pindrange, šil, the jon otužile. A odarig odgejľam a amen kerďam mek vlastno, hoj džaha mek jekhvar pal ola gava. La Milenatar phučľam,

phenďas amenge, andre save gava, so has kodoj, ta so na dochudľam amen Havloha, ta e Milena amenge phenďa kaj, bo odoj ačhiľas mek. Ta amen dogejľam ke Praha, kidľam šov motora nakladne – the le gadžendar, the le Romendar, so anenas, veci, chabena, sa – he gejľam odej pre aver kurko, ligenďam dži upre palal paš o Prešovo, dži paš o gava, so has o koloniji. Odoj hordinahas, o veci le čhavorenge, hlavně perdal o čhavore. Me dži adaďives na džav avri, te na lav andre žeba cukri. Dikhav čhavores, imar dav. Oda hi ola dobatar, bo la Milenate has tiš furt andre žeba vareso. Furt vareso delas a sikhľiľom latar. Ola čhavore dikhen pre tute avka, hoj až o jilo tuke zadžal. Bo minďar prindžares, hoj ole čhavoren nane. Aľe me furt hordinav o cukri, dav le čhavenge... Oda tiš man hin la Milenatar.

U paľis man nekbuter dukhaďas o jilo, sar e Milena muľas. Pal o převratos sakones has buťa, e Milena peske chudľa te učinel e romistika. Me džanavas, hoj rodel le phure manušen, ajse phure Romen, so mek leperen o mariben. Joj kamelas the pal miro dad mek jekhvar te avel, te phučel lestar pal o mariben, bo leskero dad, miro papus, sas andro koncentrakos. Aľe the miro dad predžiďiľa but, leske has dešušov berš, kana skončinďa o mariben. Leske o Ňemci ľivinde o angušt pro vast, tiš predžiďiľa but... Aľe furt amen sas so te kerel, ta na sas amen časos imar.

A oj liľas pes the gejľas andre Afrika a dži adaďives, ča so došunďom man, man dodžanľom, hoj odej chudľas varesavi nasvaľibe, paľis has la buračka, na džanas, sar pes oda ačhiľa, aľe šunďom, hoj oda has vaš kada, kaj varesavo bacilos has late. Hoj na dukhľas, džanes sar, kada, kada, kada. A sar somas pro pohrebos, somas rado, kaj avle odoj dost džene, bo kajso dženo pes imar ňigda na uľola, ňigda, so joj. Mi del lake o Del loki phuv, me mišľinav, hoj furt the odej kerel vareso. Bo joj has džuvľi, oda me lake furt phenavas, oda has romaňi Matka Tereza. Bo oda kada žádno džuvľi na kerďahas, so joj kerlas primo perdal o čore. A dzekana na kamav te paťal, na achaľuvav oleske, soske o Del odliľas kajsa lačha džeňa. Oda avka sar mri daj: the joj sakoneske pomožinlas. The avka sar ke baba – oda sa len tuke. Takže na džanav, so lenca o Del mišľinel, kaj furt lel lačhe dženen a kale bengiňalen mukel. Ta na džanav, či hino spravedlivo. Som tiš katolikos, bo som boldo, aľe dzekana, bo imar manuš nane dilino, ta rozmišľinel: soske o Del lel ča le lačhe dženen? Kas dikhas rado, ko pomožinel, soske kada kerel?

Aľe pro agor mušinav te phenel: pre Milena merava. Te merava the avava imar pro haďos, ta mišľenka mange ela furt pre Milena, bo kajsi manušňi pes ňigda imar na uľola. Paľikerav tuke.

****

Slovy Paľikerav tuke *dal pan Tišer znamení, že vzpomínku zakončil. Věděla jsem, že má naspěch, odjíždí za rodinou i na důležité setkání romských aktivistů do Rokycan. Měli jsme z části společnou cestu, a tak při čekání na autobus, cestou tramvají a pak i metrem jsme si dál povídali o životě, o jeho strastech, ale i hezkých vzpomínkách,*

o politice a o tom, jak se mnozí snaží dnes na sebe upoutat pozornost přes romské organizace. A opět padlo jméno Mileny Hübschmannové:

Sar šunas adaďives pal o romipen, kada pes ke amende na phenelas, na sas „romipen", aľe amen phenahas kavka – „romano čačipen". Adaďives oda o terne imar na džanen, aľe andro romano čačipen has, kaj te avas lačhe jekh ke avreste. Andre terne kada imar nane, aľe e Milena kada džanelas, la sas andro lakro jilo, hoj achaľolas le Romenge, so len dukhal, abo so lenge kampel. Ajse manuša pes imar adaďives na uľon. Andre šel berš ča jekh ajso manuš šaj uľol!

Milena Hübschmannová podporovala romský jazyk a jeho užívání ve veřejném prostoru a sama pěstovala kultivovaný přednes projevů v čisté romštině. Ve starších číslech časopisu se také velmi často objevovaly příspěvky v romštině bez českého překladu. Jako trochu jiný typ připomenutí práce a postojů Mileny Hübschmannové k používání a podpoře romštiny jsme se tedy rozhodli slova pana Štefana Tišera záměrně nepřekládat do češtiny. Obsah jeho příspěvku je z velké části vtělen do úvodního proslovu jako krátké resumé. *LV*

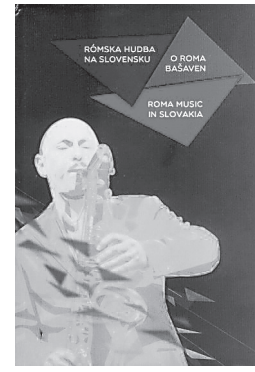
Recenze | Anotace

Erika Godlová (ed.)
Rómska hudba na Slovensku
/ Pavel Kubaník

Julia von dem Knesebeck
The Roma Struggle for Compensation in Post-War Germany
/ Petr Lhotka

Zuza Kumanová, Arne Mann (eds.)
Ma bisteren! Pripomínanie rómskeho holocaustu
/Lada Viková

Astrid Sabaini, Mozes F. Heinschink, Dieter W. Halwachs
Kalderaš Romani
/Peter Wagner



Erika Godlová (ed.)

Rómska hudba na Slovensku

Štátna vedecká knižnica Prešov, 2014, 260 s., ISBN 978-80-89614-12-7
Dostupné z www.portalsvk.sk v záložce dokumenty:
http://www.portalsvk.sk/dokumenty/romska-hudba-na-slovensku-4/

Publikace „Rómska hudba na Slovensku“ je patrně prvním publikačním výstupem Dokumentačno-informačného centra rómskej kultury v Prešove, které vzniklo na přelomu let 2011 a 2012. Kniha je založená na dokumentaci, během které pracovníci centra projeli více než čtyřicet slovenských lokalit, natočili více než 300 hodin hudebních záznamů a přes sto hodin rozhovorů s romskými hudebníky z celého Slovenska. Publikaci doprovází bohatý obrazový materiál a je do ní vloženo DVD se souvisejícími audio a videonahrávkami. Svazek zahrnuje tři jazykové verze – slovenskou, romskou a anglickou. Autoři sice tvrdí, že kniha počítá s poučeným čtenářem a odborným publikem, blíže pravdě je ale hned následující tvrzení o ambici oslovit širokou veřejnost. Podle jazykových mutací a obrazového materiálu lze ovšem usoudit, že publikace má působit také (především) „reprezentačně“, jako výkladní skříň Centra.

Text je rozčleněn do šesti základních kapitol. V úvodu se zaměřuje na vybrané žánry romské hudby, následují samostatné úžeji vymezené kapitolky o salonní romské hudbě, hudbě olašských Romů, činnosti (hudebního souboru) divadla Romathan. Závěrečné kapitoly představují vybrané osobnosti romské hudby a některé festivaly romské kultury na Slovensku. Samotná struktura knihy vyvolává někdy rozpaky – podkapitola o romském tanci je včleněna do kapitoly o hudebních žánrech, podstatná část samostatných, ale kratičkých kapitol o divadle Romathan nebo hudbě olašských Romů se vůbec netýká hudby. Poměrně ukryté zůstávají portréty dalších romských muzikantů coby trilingvní textový doprovod obrazové přílohy, která je navíc roztroušena z poloviny za romskou, z poloviny za anglickou verzi.

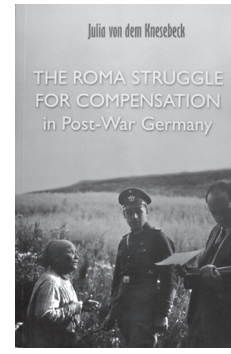
Podle autorů recenzované publikace má kniha zachytit současný stav a různorodost romské hudební kultury na Slovensku a reflektovat procesy, kterými prochází (s. 9). V tomto si ale kniha protiřečí už tím, že zařazuje (jinak pro mě asi nejobjevnější) samostatnou kapitolu o fenoménu meziválečných romských salonních či promenádních orchestrů (bohužel pouze v Bratislavě) nebo stručné biografie historických osobností romské hudby (Cinka Panna, Ján Bihári, Jožko Piťo, Rinaldo Oláh).

Zároveň se nelze ubránit dojmu, že v publikaci autorům nešlo o to ukázat současný stav v celé šíři, ale spíše ustavit určitou výkladní skříň romské hudby na Slovensku dle vlastního vkusu. Společným atributem většiny prezentovaných umělců je v zásadě úspěch u neromského publika, resp. vystoupení interpreta v zahraničí či na prestižním domácím pódiu. Kniha se v logice výše naznačeného přístupu v zásadě vyhýbá např. hudbě klávesových rompopových sestav, které mají masovější úspěch pouze mezi Romy. Nijak také neprezentuje fenomén duchovních písní letničních sborů. Míšení tradičních a moderních vlivů oceňuje u pódiových umělců jako rozvíjení tradice, tentýž fenomén probíhající mimo velká pódia v běžných romských kapelách bere jako její „bourání". Sestavit obraz romské hudby podle klíče „úspěchu na prestižních pódiích" by nebyl vůbec špatný nápad. Samotní autoři svůj vlastní klíč k výběru čtenářům nepopisují. Kvůli absenci takového klíče se tak kniha, bohužel, vzdává možnosti srovnání současného stavu s jakýmkoli stavem zachytitelným v budoucnu, což je z hlediska instituce, která má v popisu práce mimo jiné dokumentovat, jednoznačně škoda. Publikace celkově působí spíše jako soubor medailonů vybraných sestav, sólistů a hudebních událostí. Oproti zmiňovaným záměrům se vlastně nesnaží jakkoli zobecňovat či abstrahovat základní rysy současné romské hudby a hudebního dění na Slovensku.

Pokud se ale oprostíme od proklamovaných snah popsat současnou hudební scénu na Slovensku v její rozmanitosti a proměnlivosti (více než v celé publikaci se o ní zájemce dozví například v informačně bohatém článku Jany Belišové v Romano džaniben 2/2012[1]), musíme autorům přiznat, že přišli se zajímavým výběrem známějších i méně známých jmen, která prezentují romskou hudbu majoritě a mají s tím úspěch. Celou knihu tak lze brát i jako rozsáhlejší výtvarně vyvedený booklet k přiloženému DVD. Posluchačům nabízí pestrý materiál k poslechu, badatelům pak potenciální materiál k analýze hudební reprezentace romství na veřejnosti.

Pavel Kubaník

1 Viz Belišová J. 2012. Posuny v rómskej hudbe na Slovensku a jej funkcie v súčasnosti. *Rdž* 2 / 2012: 77–99.



Julia von dem Knesebeck:

The Roma Struggle for Compensation in Post-War Germany

University of Hertfordshire Press, 2011, 262 s.

Název knihy může být zdánlivě zavádějící. Hlavní pozornost autorky směřuje spíše k popisu fungování odškodňovacího procesu v Německu po pádu nacistického režimu. Formování hnutí za uznání nároku Romů na odškodnění za rasovou perzekuci během trvání nacistického režimu je spíše vedlejší linií knihy.

Problematika nacistického pronásledování Romů a následná otázka odškodnění jejich utrpení se stala jedním ze základních bodů, na jejichž základě se začalo od sedmdesátých let 20. století formovat etnoemancipační hnutí Romů. V knize je pozornost věnována odškodnění romských obětí v samotném Německu (resp. v bývalé Spolkové republice Německo) a nepojednává o finanční kompenzaci obětem nacistického pronásledování z počátku 21. století (u nás zprostředkovávaným Česko-německým fondem budoucnosti). Pro české země je možné ještě připomenout kompenzaci, kterou poskytly obětem nacistického pronásledování švýcarské banky.

Autorka upozorňuje, že se problematika procesu odškodnění obětí nacistického pronásledování začala kriticky zkoumat až na konci osmdesátých let 20. století. V té době se také objevuje termín „válka proti obětem", ze které byl obviňován byrokratický aparát, jenž proces odškodnění zajišťoval. Zároveň se tehdy začal v odborných pracích reflektovat pohled samotných obětí (žadatelů o odškodnění) místo pouhého popisu procedury odškodnění. Za začátek historického bádání na toto téma autorka považuje sborník publikovaný v Německu v roce 1989[1]. Od roku 2004 probíhal výzkumný projekt (německo-izraelský), zaměřený na otázku, zda odškodnění naplnilo očekávání obětí a jaký je názor německé společnosti na toto téma. V rámci tohoto projektu byla pozornost věnována i Romům. Zmínky o odškodnění Romů se nachází v pracích dalších historiků (M. Zimmermann, G. Margalid, G. Baumgartner). Autorka také upozorňuje, že ačkoliv německé romské oběti nacistického pronásledování zdůrazňovaly své „němectví", proces odškodnění zároveň spoluvytvářel pojem odlišné romské identity, když

1 Goschler, C., Herbst, L. (eds.) 1989. *Wiedergutmachung in der Bundesrepublik Deutschland,* Oldenburg, München

Romy označil za „rasu“. Kniha se zaměřuje téměř výlučně na Romy, kteří pocházeli z Německa (nebo v Německu před válkou pobývali), což vyplývá z prosté skutečnosti, že předválečný pobyt v Německu byl jednou z podmínek pro odškodnění.

Autorka na několika příkladech (internační tábory pro Romy, rasový výzkum Roberta Rittera, deportace Romů do Lodže v roce 1941) poukazuje na rasový charakter pronásledování Romů před rokem 1942 a ztotožňuje se s tezí W. Wippermanna o tom, že jedna z forem rasismu v nacistickém Německu byla rasově-antropologická a druhá sociální (rasově hygienická). V otázce geneze nacistického pronásledování Romů autorka dochází k závěru, že nacistické rasové pronásledování Romů vycházelo ze starších předsudků, ale metody nacistů byly odlišné. Kontinuita byla částečně zachována i po skončení druhé světové války, když některé protiromské předpisy z doby před nástupem nacistů k moci byly zachovány (např. zákon o potírání cikánského zlořádu z roku 1929, zrušen v roce 1957).

V první kapitole knihy je na rozhodnutích německých soudů z roku 1956, resp. 1959 demonstrován přístup německých institucí k otázce charakteru pronásledování Romů. Tyto rozsudky neoznačily deportace Romů z roku 1940 nebo pronásledování Romů před rokem 1942 za pronásledování z rasových důvodů a na jejich základě pak byl v jednotlivých případech odmítnut i nárok na odškodnění. V rozsudku z roku 1959 soud vyslovil domněnku, že nacisty přijímaná protiromská opatření byla „policejního“ charakteru. Podle autorky soudy nevzaly v úvahu možnou rasovou motivaci „policejních“ opatření (mj. označení Romů za „asociály“). Otázkou také je, zda nacisty použité metody lze považovat za výkon práva. Z toho autorka vyvozuje kontinuitu ve vnímání Romů před nástupem nacistů k moci a v době nacistické nadvlády.

V další kapitole je pozornost věnována samotným obětem a jejich vnímání újmy vyplývající z nacistického pronásledování. Právě pozornost věnovaná „hlasu obětí“ je podle autorky dosud zcela nedostatečná. V této souvislosti se ovšem nabízí otázka, zda je dnes, kdy většina pamětníků již nežije, vůbec možné nějakým způsobem jejich zkušenost zachytit. Pro autorku se zdrojem staly především některé výpovědi pamětníků zachycené až na sklonku 20. století, resp. zprostředkované výpovědi pamětníků shromážděné v rámci odškodňovacího procesu v padesátých a šedesátých letech 20. století. Tato svědectví byla často zpracována dalšími osobami, které Romům pomáhaly s uplatněním jejich nároku. Ochotu romských pamětníků hovořit o újmách, které utrpěli během nacistického pronásledování, autorka spojuje až s činností Ústřední rady německých Sintů a Romů (v čele Romani Rose, sídlo v Heidelbergu), jejíž angažovanost v otázkách odškodnění dala pamětníkům potřebnou jistotu k vystupování na veřejnosti. V této souvislosti autorka upozorňuje na jistou „rivalitu“ ve vztahu k židovským obětem nacistického pronásledování v otázce odškodnění. Sám název Ústřední rady německých Sintů a Romů přitom odkazuje na inspiraci v názvech židovských organizací.

Jedním z hlavních témat knihy je otázka sterilizací, které jsou samotnými Romy chápány jako závažná újma, ale v kontextu předpisů o odškodnění se jednalo pouze o jednu ze zdravotních újem. Vyvraždění starší generace, která byla tradičně nositelkou tradic, mělo za následek rozvrat tradiční kultury. Za další oblast, ve které se romské oběti liší v chápání újmy s pohledem jiných skupin pronásledovaných, je otázka nahoty, která byla v tradičním kontextu romských komunit hodnocena jako nepřípustná. Rozdíly autorka hledá i v případě způsobu výplaty

kompenzací, kdy jsou u Romů preferovány jednorázové platby před penzemi. To mohlo souviset také s nastavením těchto plateb (kritériem pro poskytnutí penze byla nutnost prokázat pravidelný příjem nebo zmařenou možnost takového příjmu dosáhnout).

V dalších z kapitol knihy se autorka věnuje poválečným létům (1945–1953), tedy době, kdy odškodnění nebo pomoc obětem nacistického režimu byla v režii spojeneckých mocností kontrolujících Německo. Popis je věnován zónám západních spojenců (USA, Velká Británie) a časový záběr je ukončen v roce 1953 přijetím spolkového zákona o odškodnění. Z rozboru vyplývá, že samotnými Romy bylo toto období, charakterizované bezprostřední pomocí obětem nacistického pronásledování, vnímáno pozitivně. Zatímco v zóně kontrolované USA byl přijat jeden předpis zajišťující pomoc obětem nacistického pronásledování v zóně kontrolované Velkou Británií (Porýní-Vestfálsko) byly podobné předpisy přijaty v roce 1947 a v roce 1952. Podle těchto předpisů měl na odškodnění ve výši 150 německých marek za každý měsíc věznění nárok ten, kdo byl vězněn z uznaných důvodů minimálně 6 měsíců. Problémem se stalo nacistické označování Romů jako „asociálů", což bylo stigma i po válce mj. ve vztahu k jiným skupinám obětí nacionálního socialismu. Např. instrukce pro odškodnění (Wüttenberg-Hohenzöllern) z dubna 1946 asociály z tohoto nároku vyloučila. V této souvislosti autorka uvádí, že pouze v koncentračním táboře Auschwitz-Birkenau existoval zvláštní „cikánský" tábor. Spojenci sice sympatizovali s Romy jako oběťmi, ale nechránili je jako menšinu, neboť akceptovali protiromská policejní opatření německých úřadů. Někteří ze sympatizantů s Romy (malíř Oto Pankok) v této souvislosti poukazovali (v dopise z roku 1948), že na rozdíl od Romů jsou Židé vnímáni jako oběti a priori.

Autorka rozlišuje v prvním desetiletí po skončení války tři fáze odškodňovacího procesu: a) těsně po válce humanitární pomoc, bez rozdílu mezi oběťmi; b) organizace odškodnění, platby na lokální úrovni – Romům chyběly organizace, které by jejich práva prosazovaly, a byli považováni za asociály; c) od roku 1953 – přijímání právních předpisů postihujících jednotlivé oblasti odškodnění, zakládajících právo obětí na odškodnění. V roce 1953 přijatý spolkový zákon o odškodnění rozšiřoval možnost uplatnit nárok na kompenzaci újmy spočívající v omezení možnosti vzdělání a kariéry.

Popis samotného mechanismu odškodnění vychází z premisy, že podle německého občanského zákoníku by se mohly domáhat náhrady škody oběti nacistického pronásledování bez rozdílu. Zákonem o odškodnění z roku 1953 byl okruh žadatelů omezen na území Německa (osoby se vztahem k této zemi – pobyt v hranicích z roku 1937) a skupiny vymezené pronásledováním z politických, rasových nebo náboženských důvodů. Výhodou postupu podle zákona o odškodnění bylo zjednodušení dokazování (povinnost úřadů zkoumat důvody žádostí z úřední povinnosti), zrychlení procesu odškodnění (nemusel probíhat časově náročný soudní proces) a zákonem byl odstraněn problém v případě neexistujících nacistických institucí, neboť podle zákona o odškodnění závazky za tyto instituce převzal stát. Spolkový zákon o odškodnění z roku 1953 byl v roce 1956 doplněn spolkovým zákonem o restitucích majetku a v roce 1965 byl přijat poslední z odškodňovacích zákonů.

Problémem při zkoumání je skutečnost, že v archivech sice existují doklady k žádostem o odškodnění, ale jsou řazeny jmenovitě a bez podrobného zkoumání nelze určit, v jakých případech

se jedná o Romy (např. v Kolíně nad Rýnem bylo z celkového počtu 21 500 žádostí identifikováno 251 romských). Celkově bylo přitom do roku 1969 podáno přes milion žádostí (na jednoho žadatele připadlo 2,4 žádosti, protože jsou započítány žádosti na základě různých právních předpisů), a to osobami, z nichž byly dvě třetiny vězněny v táborech a ghettech. Asi 80 % z takto odškodněných žilo po válce mimo Německo (z toho 50 % v Izraeli). Odškodnění obdrželi penzi v 360 000 případech a jednorázovou platbu v 650 000 případech. Nárok na odškodnění měli obecně ti, kteří žili v hranicích Německé říše v roce 1937 a jejich poválečný pobyt byl v západní části Německa, resp. v západoevropských zemích a Izraeli.

Velkou pozornost autorka věnovala též otázkám spjatým s odškodněním za sterilizaci. V této souvislosti připomíná, že většina sterilizací, jejichž počet je odhadován na 400 000 případů, byla provedena mezi léty 1933–1939, ale většina sterilizovaných Romů se tomuto zákroku podrobila až po roce 1939. Samotný zákon z roku 1933 zůstal v platnosti i po válce, když byl v roce 1946 zrušen pouze v sovětské okupační zóně (pozdější Německá demokratická republika), což částečně vycházelo z toho, že metoda sterilizace v případech dědičných nemocí byla v některých státech (USA, Švédsko) akceptována. Oběti sterilizace (především z řad Romů) měly možnost ještě mezi léty 1980–1986 obdržet jednorázové odškodnění ve výši 5 000 marek, když byla sterilizace Romů označena za opatření prováděné „nepochybně" z rasových důvodů. Celkem bylo podáno 7 700 žádostí (z toho 6 540 bylo úspěšných). Podmínkou k přiznání nároku na odškodnění byla 30 % zdravotní újma a žadatelé museli prokazovat, že rozhodnutí soudu o jejich sterilizaci bylo vadné. Romové byli považováni za jedinou skupinu sterilizovanou na rasovém základě.

Důležité pro poválečné odškodnění bylo obecně přijímané hodnocení psychologické újmy. Do roku 1959 převažovalo mínění (na základě zkušeností z první světové války), že dospělí se se svým traumatem vyrovnají. V šedesátých letech byl formulován tzv. syndrom přeživších zahrnující především výčitky u takto postižených za to, že přežili, což mělo za důsledek deprese a změny osobnosti.

V otázce uspokojení nároků obětí nacistického pronásledování autorka upozorňuje na 525 případů údajného nedostatečného odškodnění, které v letech 1988–1989 shromáždila Ústřední rada německých Sintů a Romů, které ovšem nebyly autorce touto organizací zpřístupněny.

Co se týká restitucí majetku, ty tvořily druhý z pilířů odškodnění („Wiedergutmachung"). V roce 1947 byla tato problematika upravena v zóně pod kontrolou USA a podobně byla ošetřena v roce 1949 v britské zóně, přičemž podle těchto předpisů připadl majetek zavražděných židovských obyvatel židovským organizacím. Z nepočetných pokusů o popis restituce romského majetku autorka uvádí příklad žádostí z Berleburgu (celkem 2300 obyvatel), kde existovalo romské osídlení od roku 1726. V třicátých letech 20. století v jedné části města tvořili Romové svým počtem 280 obyvatel většinu z tamějších 400. V padesátých letech došlo k náhradě za zabavené domy a nemovitosti. Případy restitucí z Münsteru ukazují, že movitý majetek (karavany, nástroje, šperky) se staly předmětem restituce až na konci padesátých let. Doba vyřízení těchto žádostí byla cca 3,5 roku. U restitucí nebyly vyslovovány pochyby o rasovém základě pronásledování, ale odškodnění se poskytovalo od minimální hodnoty majetku ve výši

1000 říšských marek. Romové majetek v takové hodnotě často nevlastnili, a proto průměrná restituce u Romů nedosahovala více než několika tisíc německých marek (u neromských žadatelů činila průměrná výše restituce 9 000 německých marek). Rychlejší restituce probíhala u majetku zabaveného při deportacích (uznání rasového pronásledování od r. 1943). Restituce majetku zabaveného před rokem 1943 byla složitější, protože bylo požadováno prokázání pronásledování z rasových důvodů.

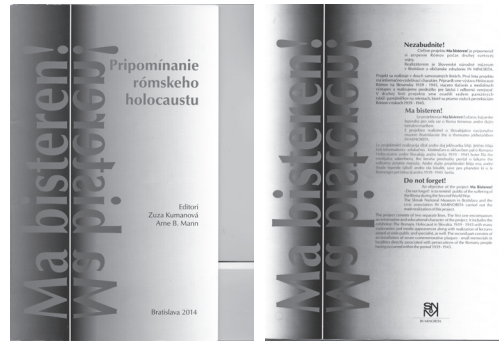
Samotné zabavování majetku Romů nacisty probíhalo podle zákonů o nakládání s majetkem nepřátel Říše (1933, 1941). Od roku 1942 tento majetek zabavovala kriminální policie (při deportacích) a ostatní majetek byl zabavován gestapem. K tomu lze poznamenat, že tento postup byl aplikován také na území Protektorátu Čechy a Morava (resp. v odtrženém pohraničí).

Autorka dochází k závěru, že předsudky vůči Romům existující před nástupem nacistů k moci byly radikalizovány a vyplynulo z nich rasové pronásledování Romů, přičemž samotní Romové a jejich podporovatelé (Otto Pankok, Cavelli-Adorno, Buchheim) od počátku tvrdili, že nacistické pronásledování Romů probíhalo z rasových důvodů. Odškodňovacím procesem nebyla, podle autorky, reflektována hodnota, kterou jednotlivým věcem nebo újmám přisuzovali sami Romové (hodnota hudebních nástrojů, karavanů, otázka sterilizace). Z vyjádření samotných romských obětí potom vyplývá, že Romové se sami považovali za Němce, ale později, po vzniku Ústřední rady německých Sintů a Romů, se v osmdesátých letech 20. století toto paradigma mění a důraz je kladen na odlišnou etnicitu. Odškodňovací proces tak vede od sociálního chápání Romů k chápání etnickému či rasovému.

Kniha zahrnuje seznam zkratek, německých termínů, názvů citovaných zákonů a nařízení v němčině, jmenný rejstřík, seznam pramenů a literatury. Vychází přitom z publikované literatury o odškodnění. Ačkoliv na několika místech autorka naznačuje roli romských organizací (Ústřední rada německých Sintů a Romů), v knize chybí podrobnější popis, jakým způsobem bylo ze strany těchto organizací postupováno. Za jeden z hlavních problémů odškodnění je v knize považována setrvačnost předsudků vůči Romům (označení za „asociály“) a zdůraznění radikalizace těchto předsudků nacisty. Předsudky vůči Romům tak představovaly jednu z hlavních překážek při odškodnění. V této souvislosti je možné podotknout, že podobná práce o odškodnění Romů v českém prostředí neexistuje. Základní přehled o odškodnění v České republice (resp. na Slovensku) lze získat např. v publikaci M. Hübschmannové[2], ale podrobnější rozbor této problematiky (zvláště pro léta 1945–1989) v našich podmínkách chybí. Recenzovaná kniha také nastoluje pro české země relevantní otázku odškodnění skupin označených nacisty za „asociály“ (z českých zemí bylo deportováno do koncentračního tábora Auschwitz více jak dva tisíce osob v takto označených transportech – z toho bylo cca 300 osob označeno zároveň za „Cikány“).

Petr Lhotka

2 Hübschmannová, M. (ed.) 2005. *Po židoch cigáni. Svědectví Romů ze Slovenska,* část I., Praha: Triáda.



Zuza Kumanová a Arne Mann (eds)

Pripomínanie rómskeho holocaustu

Bratislava: In Minorita, 2014, 53 s., ISBN 978-80-970598-1-1

Sborník, do něhož svým textem přispělo pět autorů (Slawomir Kapralski, Karel Holomek, Zuza Kumanová, Arne Mann a Branislav Oláh) byl vydán u příležitosti oslavy deseti let trvání projektu Ma bisteren![1] zaštítěného neziskovou organizací In Minorita. Na sklonku loňského roku, dne 6. prosince 2014, se v Bratislavě konalo – především jako reflexe desetiletého úsilí projektu – kolokvium, na němž byly příspěvky prezentovány a následně otištěny v předložené publikaci. Na závěr sborníku je v doslovné straně O autoroch o každém z přispěvatelů otištěna krátká informace (5 řádků) a kontakt na něj. Otištěné články jsou doprovázeny fotografiemi: na 14 barevných snímcích (s. 31–37) jsou zachyceny pomníčky připomínající válečné utrpení Romů z území dnešního Slovenska, některé byly postavené již dříve, ale většina stojí až díky snahám projektu Ma bisteren!; na s. 43–46 je osm barevných fotografií dokumentujících vybrané aktivity realizované v rámci projektu (připomínají slavnostní odhalení některých pomníků a pamětních tabulí, výstavu, seminář a kolokvium). Kromě těchto barevných nalezneme ve sborníku i černobílé fotografie ilustrující články o holocaustu Romů v ČR (s. 13) a Polsku (s. 23). Celý sborník je tištěn na křídovém papíře v atypickém formátu.

Ke sborníku náleží i doplňující katalog: na dvanácti stranách většího formátu je otištěno mnoho fotografií, map a dokumentů připomínajících utrpení Romů na území dnešního Slovenska, ale také popis aktivit zaměřených na připomínání romského holocaustu. Doprovodné texty jsou trojjazyčné, každý jazyk je barevně odlišený: černě jsou tištěné popisky ve slovenštině, červeně v romštině a zelené popisky jsou anglickou mutací.[2]

Ač jde o útlé materiály, na první pohled zaujmou svou výpravností a nápaditou grafikou. Pozadu nezůstává ani obsah jednotlivých příspěvků, a ač je jejich úroveň velmi různorodá, celkově tvoří zajímavou a pestrou mozaiku různých přístupů ke sledovanému tématu a každý dokáže čtenáře obohatit.

1 Cílem projektu Ma bisteren! je připomínání romského holocaustu na Slovensku, podrobněji viz Kumanová, Z. 2013. Niekoľko poznámok k projektu Ma bisteren! *Romano džaniben* 2/2013, s. 97–107.

2 Katalog je ke stažení na adrese http://www.romaholocaust.sk/images/Katalogy/Katalog%20-%20obsah.pdf.

Úvodní slovo dostal Ing. Karel Holomek, jehož příspěvek je jako jediný otištěn v češtině (všechny ostatní jsou slovensky). Především u jeho článku nazvaného „Holocaust Romů" (s. 7–12) nás napadne, že sborník nemá ani tak vědecký jako spíše aktivistický charakter. Autor má ve své stati ambice shrnout nejdůležitější data, holocaust Romů zasadit do širšího historického rámce, upozornit na výchozí předpoklady pro vznik holocaustu na našem území, porovnat holocaust Romů a Židů, zahrnout či porovnat osudy Romů v protektorátu Čechy a Morava s osudy Romů na Slovensku, představit internační cikánské tábory v Letech u Písku a v Hodoníně u Kunštátu a aspoň krátce i Auschwitz-Birkenau II, aby se pak v druhé polovině příspěvku zamýšlel nad otázkami vnímání holocaustu Romů v poválečném, totalitním režimu, shrnul dosavadní aktivity, jež vedly k částečnému odškodnění Romů zasažených holocaustem, a zároveň upozornil na popírání holocaustu některými českými politiky v současnosti. Každé toto téma by zasloužilo samostatný podrobný rozbor, k mnohým z nich již existuje, je tedy skutečně škoda, že na ně Karel Holomek neodkazuje (jeho poznámkový aparát obsahuje jen pět údajů – odkazuje na Kapitoly z dějin Romů Jany Horváthové, novinový článek z roku 2005, v němž tehdejší prezident ČR Václav Klaus odmítal cikánský tábor v Letech jako koncentrační, a tři knížky od autorů Vlasta Kladivová, Markus Pape a Ctibor Nečas). Vedle tohoto sporadického odkazování musíme konstatovat, že autorova práce s literaturou není zrovna příkladná, dokonce se dopouští chyby, když knihu Vlasty Kladivové *Konečná stanice Auschwitz-Birkenau* připisuje „profesorovi brněnské univerzity Ctiboru Nečasovi" (viz s. 9, ne však v poznámkách na závěr – s.12, kde je autorka u knihy uvedena správně). Celkový dojem z tohoto článku je, že autor přijal „větší sousto", než pak stačil zodpovědně vyargumentovat, a více se spolehl na svou paměť. Zároveň však ukázal, o jakých tématech je vhodné v souvislosti s holocasutem Romů uvažovat a která by bylo vhodné neopominout (to se týká zvláště reflexe nazvané Romové v demokracii a obecné vnímání holocaustu). V následující části autor zmiňuje diskriminační praktiky, kterým Romové v ČR čelí, a varuje před nebezpečím „institucionálního popírání" romského holocaustu (s. 12).

Ač první příspěvek je více aktivistický, další příspěvek má zcela jiný, striktně vědecký charakter. Článek Slawomira Kapralského nese název „Úvaha nad rómskym holokaustom v Poľsku: výskumy, publikácie, spomienkove aktivity" (s. 15–20) a je, jak název napovídá, přehledovou studií o dosavadních projektech zaměřených na holocaust Romů v Polsku. Představuje zvláštní úlohu pro připomínání romského holocaustu, kterou plní Muzeum Auschwitz–Birkenau a Sdružení Romů v Polsku, podtrhuje také podstatnou roli, kterou pro vznik společných aktivit sehrál Svaz německých Sintů a Romů z Heidelbergu v čele s aktivistou Romani Rosem. V r. 1967 byl v Auschwitz odhalen Mezinárodní památník obětí fašismu. Již v roce 1973 byl z iniciativy německých Sintů vybudován na místě bloku (baráku) 28 BIIe v Birkenau památník romského holocaustu, a od r. 1993 se zde konají pravidelně v srpnu vzpomínkové slavnosti, jichž se účastní Romové z celého světa. Autor dále jmenuje nejdůležitější publikace a aktivity, za nimiž stojí (kromě něj samotného) jména jako např. Jerzy Dębski, Joanna Talewicz-Kwiatkowska, která byla iniciátorkou mezinárodní konference Shadow of Genocide (konala se v r. 2013 v Krakově), a další. Pravidelně

probíhají konference a školení, které pořádá Mezinárodní centrum pro vzdělávání o Auschwitzu a holocaustu. Dále se autor věnuje přehledu výzkumné a publikační činnosti na území Polska, činnosti OBSE ODIHR[3] – zmiňme alespoň jméno romského sociologa Andrzeje Mirgy, který spolu s Lechem Mrózem vydal již v r. 1994 knihu Cigáni. Rozdílnost a nesnášenlivost[4] (autor článku ji považuje za jednu z nejdůležitějších romistických – v Polsku užívají pojem "romologických" – studií) Mirga také v r. 2011 zorganizoval mezinárodní seminář „The Roma and Sinti Genocide", kterého se kromě vědců účastnilo asi 100 zástupců romské mládeže.[5] Od té doby se pravidelně konají mezinárodní semináře, kde se opakovaně tito odborníci scházejí. Zvláštní kapitolu věnoval autor Adamu Bartoszovi a Oblastnímu muzeu v Tarnowě, které od roku 2008 vydává časopis *Studia Romologica*[6], kde vychází také články věnované romskému holocaustu. Především však toto muzeum již od roku 1996 pořádá Mezinárodní memoriál „Romský karavan", během kterého účastníci navštíví památná místa romského holocaustu v Polsku. Jako poslední vzpomněl romistické postgraduální studium na Pedagogické univerzitě v Krakově, kde sám vyučuje. V nabídce předmětů je také kurz věnovaný romskému holocaustu, na pracovišti vzniklo více sborníků, v nichž můžeme najít mimo jiné články věnované tomuto tématu. Až úplně na závěr skromně a věcně přináší informaci, že je autorem nejrozsáhlejší polské monografie věnované romskému holocaustu s názvem *Národ z popela. Paměť holokaustu a identita Romů,* která vyšla v roce 2012.[7]

Příspěvek romského novináře a aktivisty Branislava Oláha nese název „Rómovia na Slovensku a holocaust" (s. 25–30). Titul příspěvku je zavádějící, neboť autor se v článku z velké části věnuje jednak holocaustu obecně: počátkům „Sonderbehandlung" (Zvláštního zacházení) – sterilizaci a vraždění Sintů na území Německa, ale za druhé dokonce i nastínění historických událostí z oblasti dějin Romů (již od 9. stol. sleduje zmínky o vyhánění a pronásledování[8]). Tento široký záběr autor objasňuje tím, že stejný osud, který potkal Romy v Německu a v dalších zemích, jež byly za války přímo pod nadvládou říšského Německa, čekal i Romy na Slovensku a v celé nacistické Evropě. V první části nazvané Hrdinom proti vlastnej vôli, v níž autor neopomene jmenovat i nechvalně známé „pseudovědce" Roberta Rittera a Evu Justinovou,[9] přináší stručnou připomínku případu kdysi (v meziválečné éře) proslulého romského boxera

3 Pod tento úřad OBSE „pro demokratické instituce a lidská práva" (ODIHR) patří Contact Point for Roma and Sinti Issues, dle Kapralského nejdůležitější mezinárodní instituce, která se zabývá postavením Romů.

4 Mirga, A., Mróz, L. 1994. *Cyganie. Odmienność i neitolerancja.* Warszawa: Wydawnictvo Naukowe PWN.

5 Na semináři byla též představena nově vytvořena webová stránka http://www.romasintigenocide.eu/de/home

6 Časopis je dostupný také on-line: http://www.studiaromologica.pl/?page_id=61

7 Překlad názvu knihy – aut. textu. Kniha byla publikována v polštině: Kapralski, S. 2012. *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów.* Warszawa: Scholar.

8 Z těch nejstarších jsou zde jmenované neověřitelné hypotézy o možných příčinách jejich exodu. Jak autor píše: "jedni [badatelé] se hlásí k teorii o násilném odvlečení Romů po vpádu arabského chalifátu, jiní zase uvádějí jako důvod hladomory a nízké společenské postavení předků Romů." (s. 26) Po tomto hrubém nastínění autor vyzývá historiky a další odborníky, aby se tímto tématem více zabývali. (tamtéž)

9 O Evě Justinové viz článek Peter Wagner. 2005. Doktorská práce Evy Justinové a její ideové a politické zázemí. *RDž jevend 2005,* s. 85–118.

z Hannoveru, Johanna Wilhelma Trollmanna[10]. Další kapitoly se zaměřují na hledání odpovědi, proč si Romové více holocaust nepřipomínají, proč zůstali tak dlouho bez odškodnění. To Oláh vysvětluje odmítáním neromské veřejnosti uznat existenci romského holocaustu a zároveň snahami romských rodin nezatěžovat mladší generace a děti vlastní hrůzostrašnou zkušeností. V části Já a holocaust uvádí vlastní setkání s romským holocaustem (v rámci SNP byla i jeho rodina zapojena do partyzánského odboje, od mládí věděl o utrpení konkrétních známých a příbuzných). Na závěr vyzývá k připomínání si romského holocaustu, neb je přesvědčen, že podobnými aktivitami můžeme pomoci zamezit opakování takové historie, varuje před lhostejností a nezájmem.

Zuza Kumanová ve svém příspěvku „Ohladnutie za projektom Ma bisteren!" shrnuje deset let naplněných aktivitami připomínajícími romský holocaust. Vzpomíná, že počátečním impulsem pro vznik projektu byly opakující se dotazy amerického kongresmana, jenž se zástupců slovenské politické reprezentace ptal na reflexi romského holocaustu. Díky jeho intervencím dospěla vláda k rozhodnutí, že této oblasti bude věnovat pozornost, a bylo možné získávat finanční prostředky na jednotlivé aktivity. Hlavním cílem bylo připomínat události, které se s odchodem starší generace z živé paměti vytrácí, vydávat materiály, pořádat výstavy a semináře a organizovat budování pomníků na místech spojených s holocaustem Romů na Slovensku. Organizace se tak věnuje především dvěma oblastem: umísťování pamětních tabulí a pomníků a osvětové činnosti (např. 20. června 2006 uspořádali kolokvium Nepřiznaný holocaust, publikovali stejnojmenný sborník, v r. 2007 se ve spolupráci s košickou společností ATARAX podíleli na vzniku filmu Ma bister!, v r. 2013 zpřístupnili webové stránky www.romaholocaust.sk a v r. 2014 vznikl film *Baro mariben* ve spolupráci se slovenským sdružením Jekhetane[11]).

V posledním příspěvku se ze stati Arne Manna nazvané „Kauza holocaust versus porrajmos" dozvídáme o hledání názvu pro projekty připomínající romský holocaust. Od počátečních snah užívat název *porrajmos,* kdy se organizátoři setkávali u mluvčích romštiny s odmítáním, dospěli k pojmenování *Ma bisteren!* (Nezapomínejte!).[12] Autor předkládá vlastní anabázi, jak poctivě pátral po nejvhodnějším pojmenování romského holocaustu a snažil se vyrovnat s diskutovaným pojmem *porrajmos.* Rozhodování bylo založeno i na korespondenci s různými lingvisty a romskými aktivisty. Přesto byl termínem *Porrajmos* pojmenovaný koncert (přenášený v přímém přenosu Slovenskou televizí) pořádaný dne 2. srpna 2013, a to

10 Po té, co se Trollmannovi podařilo zvítězit nad v Německu nejproslulejším zápasníkem, byl zpětně výsledek tohoto zápasu – z rasových důvodů – anulován a měl se konat opravný zápas. Trollmann učinil na protest gesto, když k zápasu v roce 1933 nastoupil demonstrativně jako „karikatura čistého árijce": odbarvil si vlasy a tělo pokryl krémem a posypal jej moukou. Autor příspěvku vyzdvihuje toto gesto slovy „Trollmannov protest nemal v dejinách športu obdobu." (s. 25) Bohužel, během války byl tento hrdina, po té, co byl poslán na frontu a po zranění odeslán zpět, uvězněn v koncentračním táboře Neungamme, nuceně sterilizován a nakonec dne 9. února 1943 zavražděn.

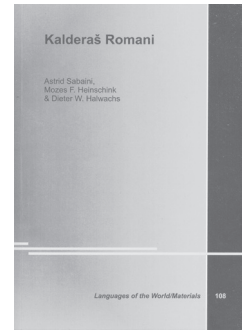
11 Film je ke zhlédnutí na: http://www.jekhetane-spolu.org/baro-mariben.html

12 S názvem Ma bisteren se setkáváme již dříve – je v titulu knihy:
Nečas, C., Horváthová, J. 1997. *Ma bisteren – Nezapomeňme. Historie cikánského tábora v Hodoníně u Kunštátu (1942–1943).* Autor úvodního textu Ctibor Nečas; vzpomínky pamětníků vybrala Jana Horváthová. Praha: Muzeum romské kultury v Brně.

navzdory podnětům ze strany autora i Zuzy Kumanové – organizátoři na názvu *porrajmos* trvali (ač byli upozorňováni na skutečnost, že různým subetnickým skupinám Romů na Slovensku je tento pojem cizí a irituje je, neb asociuje vulgární konotace). Termín *porrajmos* byl navržen romským lingvistou z USA Ianem Hancockem, který však vedle tohoto názvu (jenž mu byl nabídnut kýmsi v Rumunsku) uvedl jako přijatelné i další pojmy: *maripen, mudaripne* a *murdaripen,* také pojem *samurdaripen.* K posledně jmenovanému termínu se na kolokviu hlásili přítomní návštěvníci z Polska, právě termín *samurdaripen* jim připadá nejpřijatelnější a užívají ho i ve svých publikacích.

Závěrem je dobré upozornit na hlavní význam kolokvia, kterého jsem měla možnost se účastnit. Právě v diskusích po jednotlivých příspěvcích docházelo ke srovnávání situace v ČR, SR a Polsku a k výměně různých nápadů, jaké aktivity by bylo dobré dělat dál, čím je obohatit, jak se zaměřit na mládež apod. Mimo jiné jsme se dozvěděli, že je pro polské účastníky samozřejmostí v terminologii o romském holocaustu nemluvit v souvislosti s holocaustem o Osvětimi–Březince, ale jedině o Aushwitz–Birkenau, protože lokální název nesmí být zatížený negativním významem. To by se mohlo negativně dotýkat především obyvatel dnešní Osvětimi. Za tímto detailem můžeme vycítit mj. i respekt vůči lidem žijícím v dané lokalitě a možná snahu o emancipaci vlastního domova. Kéž by se takováto snaha o vyrovnání se s minulostí šířila i v české a slovenské společnosti a vznikaly stále nové možnosti, jak projevovat respekt vůči lidem, kterým se ho dříve dostávalo neprávem jen velmi sporadicky.

Lada Viková



Astrid Sabaini, Mozes F. Heinschink, Dieter W. Halwachs

Kalderaš Romani

Lincom Europa, München, 59 s., ISBN 978 3 89586 019 5

Kalderaši představují v rámci romských skupin nepřehlédnutelnou složku, a to navzdory skutečnosti, že pocházejí z jediné nevelké země, z dnešního Rumunska. Jsou to nadproporcionálně často Kalderaši, kteří jsou bráni jako zastupitelé Romů, ať už bezděky anebo programově. Vynikají různě po světě, ve Spojených státech, ve Francii, v Rusku, ve specializovaných evropských a mezinárodních organizacích. Proto může být lingvistický přehled kalderaštiny užitečným vstupem do romského jazyka jako takového. Autoři publikace poskytují právě takový stručný (59 s.), současně ale solidní přehled o základech tohoto významného romského dialektu.

Příčinám životaschopnosti kalderaštiny se věnuje hned úvodní sekce. Díky silným vazbám uvnitř komunity si zachovává kalderašská romština nejen svoji existenci, ale i jistou sílu nástroje vzájemného dorozumění navzdory odlišným zemím původu. Předložený jazykový výzkum mezi migranty ve Vídni si proto klade nárok na určitou přenosnost na jiné variety kalderaštiny.

Sekce věnovaná fonologii představuje charakteristiku jednotlivých hlásek, jejich výskyt v jednotlivých pozicích ve slově, jejich grafickou obdobu používanou v gramatice a základní principy přízvuku.

V rámci derivace podstatných jmen jsou probírána abstrakta, zdrobněliny a tvorba ženských obdob (např. *gras-ni* „klisna“, *Lovar-kiňa* „Lovárka“). Přehled nominální flexe představuje ve dvou tabulkách flexi předevropských lexémů a přehled základních pravidel, ze kterých lze teoreticky odvodit pomocí pádových koncovek libovolný tvar, přihlédne-li se k výjimkám, sepsaným na následující stránce. Nechybí popis hlavní funkce pádů, v případě ablativu a lokativu kontrastované s analytickým způsobem tvoření prostřednictvím předložek *kata(r)* a *anda(r)* „z“, resp. *ande* „v, do“.

Přehled morfologie členu zahrnuje i vysvětlení základního významu toho slovního druhu v kalderaštině. Příklad pro zkrácenou, konsonantickou podobu člene *l'* (*dikhlem l' Řomen* „viděl jsem Romy“, s. 20) protiřečí uvedenému pravidlu, podle nějž se používá před samohláskou nebo po ní. Morfologie přídavného jména se soustřeďuje na stupňování a na přívlastkové formy (tzn. bez forem v nezávislém postavení).

I v přehledu derivace přídavných jmen se projevuje důkladné dělení na předevropské (spojené s derivačními morfémy *-al-, -ikan-, -un-, -utn-, -val-*) a evropské lexémy (spojené s *-čn-, -n-*). Číslovkám je věnována jedna stránka.

Osobní zájmena jsou prezentována formou tabulky nominativních tvarů a pádů odvozených od nepřímých kmenů. Zahrnuje i ukázku tvorby pádů na konkrétních příkladech. Ukazovací zájmena rozlišují autoři na situační (např. *kako* „tenhle“) versus diskurzní (např. *kuko* „ten, [o kom jsme mluvili]“) na straně jedné a na specifické (např. *kako* „tenhle [z užšího výběru]“) versus nespecifické (např. *kado* „ten“) na straně druhé, což je hezky ilustrované na komplexním příkladu (s. 27–28). Prostorové a komparativní deiktické výrazy stejně jako tázací a neurčitá zájmena se sice blíží obsahově lexikonu, ale autoři našli způsob, jak je pojmout do přehledových tabulek.

Přehled slovesné morfologie začíná prezentací hlavních kmenů, prézentního a perfektivního, každý se samostatnou sadou forem časování, pro čtyři nejběžnější vzory časování, samozřejmě rozdělené na dva předevropské (typy *mer-av* „umírám“ a *xa-v* „jím“) a dva evropské (typy *traj-i-v* „žiji“ a *grop-o-v* „pohřbívám“). Hodně prostoru zaujímá přehled výjimek vyskytujících se většinou ve volbě perfektivního markeru, částečně ale i ve třetí osobě a singuláru perfektivních tvarů některých lexémů, které se skloňují i podle rodu předmětu (*av-il-o* „přišel“ versus *av-il-i* „přišla“).

Užívání morfologických prvků pro vyjádření časů a vidů je založené na dichotomiích perfektivní versus imperfektivní u kategorie vidu a vzdálenostní versus blízkostní (+/- „remote“ u Matrase[1]) u kategorie času. Další morfologická distinkce, prézentní tvary se sufixem *-a,* jsou analyzovány jako budoucí záměry („intentional“), oproti nepodmíněné budoucnosti, která je vyjádřena analyticky (s částicí *ka*). Tato rozmanitost je názorně ilustrovaná příklady. Slovesná modalita je realizovaná buď pomocí částic jako *šaj* (možnost), *náští(g)* (nemožnost), *mek* (nárok), anebo pomocných sloves, např. *źanel* „umí“, *kamel* „chce“, nově i *naštil* „nemůže“, *daštil* „může“ .

Slovesná derivace obsahuje kromě příklady ilustrovaného výčtu sufixů i poznámku o tvorbě pasiv. Kapitolu věnovanou morfologii plnovýznamových sloves uzavírá přehled dvojího příčestí, perfektivního (typu *pek-o* „pečený“) a prézentního (typu *rov-indoj* „brečící“). Spona je prezentována i s užitím příkladů ve dvou časech a způsobech.

Sekce nazvaná „Částice“ je pojata poněkud šířeji, obsahuje veškeré nesklonné slovní druhy. Dokládá odvozování příslovcí z evropských i předevropských přídavných jmen a z jiných slovních druhů. Následuje pasáž o předložkách zahrnující také integraci člene, o formách záporu a komplementu a o jiných „částicích“.

Kapitolu věnovanou syntaxi zahajuje poznámka k obecnému pořadí slov ve větě (SVO), následuje přehled stavby nominální fráze a slovesného komplementu. Do posledního jmenovaného je zařazena i konstrukce s částicí *šaj* + *te,* čímž se pro mě otevírá otázka její reklasifikace ve sloveso, ovšem defektní. Věta se *šaj* by se potom interpretovala jako hlavní věta se slovíčkem *šaj,* která k sobě váže komplement, začínající na *te.* Sekci o syntaxi a tím i gramatiku celkem uzavírá pojednání o vedlejších větách, totiž ilustrovaný výčet základních

1 Matras, Yaron. 2002. *Romani. A linguistic introduction.* Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 9780521023306, s. 153.

vztažných zájmen a spojek. Obsahuje i přehled o realizaci tří typů podmiňovací věty (reálná, potenciální a nereálná).

Ve studii schází jasnější popis zdrojů, ze kterých autoři při sestavování gramatiky vycházeli (kromě toho, že pracovali s jazykem romských imigrantů do Vídně). Narazil jsem na to u poznámky, že jmenná přípona *-pe* (sic) se vyskytuje systematicky jen u slova *šajipe* „možnost", jinde se tvoří nominalizace vždy pomocí *-mo.* Nominální forma výrazu pro „možnost" je podle mě indikativní pro úřední jazyk, který ve větší míře ovlivňuje romštinu teprve v nedávné době. Nevím o dialektu, který by měl původní ekvivalent. Pro volbu nominalizace bych proto u nově vzniklého slova předpokládal spíš sufix *-mo.* Pravděpodobnější genezi vidím v kalkování z úředních dokumentů nebo převzetí od mluvčích jiných dialektů, kde tvoří *-pe* skutečně pravidelnou nominalizaci. Od romských imigrantů žijících ve Vídni bych primárně očekával buď méně úřední, tj. slovesné vyjadřování *(šaj (te) avel* „může být"), anebo výpůjčku z předchozího či současného majoritního jazyka (tzn. např. **meglixkajto, *izbori* apod.). Úřední jazyk se najde nejednou i v dalších uváděných příkladech (viz např. výrazy „lidskoprávní organizace" na s. 19, „Pokud s tímto návrhem souhlasí, může Forum začít pracovat ještě letos." na s. 27, „Musí budovat most mezi dvěma kulturami." na s. 41 apod.). Část korpusu jazykových textů, které autoři pro analýzu využili, pochází patrně i z poměrně nového, formálního jazyka, což budiž chápáno bez hodnocení z mé strany. I příklad pro vztažné zájmeno *savo* (s. 55) navádí k myšlence, že romština kopíruje vzorec známý z jiných jazyků. Minimálně v češtině a němčině jsou jednodušší formy (např. čes. „ti, kdo/co", něm. *„die, die/wo"*) ve formálnějším stylu nahrazovány skloňovanými protějšky („ti, kteří" resp. *„die, welche"*). Vlastní úřední jazyk v romštině primárně neexistuje, nicméně právě v kontextu úředního jednání nebo referování o něm mohou vyniknout zvláštnosti jazyka, na něž lze jinak jen těžko narazit.

Gramatika celkem nepředpokládá znalost romštiny, nicméně řada poznámek je adresována lidem se základním přehledem o romštině. Jinak by nemohly být některé fonetické rysy jako centralizované vokály nebo uvulární R pokládány za typické pro kalderaštinu (tj. odchylné od jiných romština), a ani by se nedalo mluvit o zachování přídechů (tj. zachování na rozdíl od čeho?). To svědčí o odkazu na referenční jazyk, kterým se zdá být prototypizovaná romština, založená na rekonstrukci společného předchůdce současných romština po příchodu do Evropy. Místy se gramatika vztahuje explicitně na blíže nespecifikovanou „romštinu obecně" (s. 51). Několikrát (s. 10, 29, 31) odkazuje na Matrasův standardní přehled o romštinách. Jinde (s. 12–13) se vztahuje na „romštinu obecně" s odkazem na Elšíka[2]. Pro chápání principu nepřímých pádů je ovšem nutná předchozí znalost tohoto principu z jiných gramatik romštiny.

Gramatika je, i s ohledem na malý rozsah, převážně synchronní. Etymologické poznámky se omezují na případy spojené s dělením jevů na předevropské a evropské lexémy a na jednotlivosti (např. s. 30, 46, 50, tam jsou z indického jazyka odvozené spojky *thaj* „a" < *tathāpi, kaj* „že" < *kasmin* a *te* „aby" < *tad*). V publikaci naznačená (s. 31) etymologie zkrácených tvarů evropských sloves *il* < *isarel* mi připadá pochybná, protože by předpokládala ztrátu čtyř

2 Elšík, Viktor. 2000. Romani nominal paradigms: Their structure, diversity and development. In: Elšík, Viktor / Matras, Yaron, eds. 2000. *Grammatical Relations in Romani: the nouns phrase.* Amsterdam: Benjamins, s. 9–30.

fonémů v rámci vývoje na půdě Evropy, tj. během několika staletí. Pravděpodobnější je kontaminace či výběr z možností (tzv. „option selection" – viz Matras[34]) z geograficky sousedního, konkurenčního vzoru *-inel,* rovněž zkráceného na *-il.* Tím pádem je třeba vysvětlit jen menší rozsah ztráty (dva fonémy), které jsou částečně doložené i mimo morfologii (ztráta *n* u *paj* < *pani*).

Zápis jazyka odpovídá zvyklostem používaným ve vědecké komunitě a u řady nakladatelů (hlavně používání háčku pro palatalizované a postalveolární hlásky a grafému [x] pro velární nebo uvulární frikativu). Vedle něj existuje řada jiných způsobů zápisu, většinou inspirovaných konvencemi místního majoritního jazyka. Z jejich řad výrazně vystupují, kromě zmíněného vědeckého úzu, dva způsoby zápisu, které mají hlavně pro kalderaštinu zvláštní význam: zápis založený na grafémice angličtiny a tzv. mezinárodní zápis z IV. kongresu IRU, který měl spojit různé jazykové varianty romštiny jedním způsobem zápisu. S ohledem na výše zmíněný mezinárodně-politický přesah kalderaštiny a v úvodu uvedenou aspiraci posloužit uživatelům mimo vídeňskou komunitu by gramatice slušelo a čtenáři pomohlo, kdyby byly hlavní grafemické korespondence těchto zápisů zapracovány do tabulek v sekci o fonologii.

Strukturou a názvoslovím se gramatika odchyluje od jiných zavedených děl stejně málo jako zápisem, takže v případě potřeby lze najít konkrétní odpověď na cílenou otázku velmi rychle, pokud se tedy tato informace ovšem vůbec vešla do přeci jen poměrně štíhlého formátu. Nutno však říci, že malý rozsah je nejen nevýhodou z hlediska objemu zapracovaných informací. Je totiž zároveň i výsledkem efektivního zacházení se souhrnnými tabulkami a minimalistického (v dobrém slova smyslu) přístupu k příkladům. Jen ojediněle jde o stručnost na úkor srozumitelnosti, viz pojednání o akuzativu po slovese *del* (s. 14).

Závěrem lze říci, že dílo nepřímo dodržuje reklamní slogan lidových automobilů v padesátých letech: „Uvnitř větší než zvenku". A s dodatkem: aniž by se zřeklo nároků na kvalitu.

Peter Wagner

3 Matras, Yaron. 2002. Romani. A linguistic introduction...

4 Matras, Yaron. 2002. Romani. A linguistic introduction..., s. 229.

Romano džaniben – 22. ročník – 1/2015
Časopis romistických studií

Tento časopis vychází díky finanční podpoře Ministerstva kultury České republiky v rámci programu Podpora rozšiřování a přijímání informací v jazycích národnostních menšin. Dále byl financován hlavním městem Praha z Celoměstských programů podpory aktivit národnostních menšin na území hl. m. Prahy pro rok 2015 a Úřadem vlády ČR z programu Podpora implementace Evropské charty regionálních či menšinových jazyků pro rok 2015.
Časopis také finančně podpořila Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.

Vydává Romano džaniben
Biskupcova 85, 130 00 Praha 3
e-mail: dzaniben@email.cz, www.dzaniben.cz
bankovní spojení: 161582339/0300
Šéfredaktoři: Pavel Kubaník, Helena Sadílková
Redaktorky: Jiřina Kuklová Stolařová, Lada Viková

Redakční rada:
Mgr. Michael Beníšek; PhDr. Jan Červenka, Ph.D.; Mgr. Viktor Elšík, Ph.D.; PhDr. Jana Horváthová; PhDr. Anna Jurová, CSc.; Mgr. Pavel Kubaník; PhDr. Arne B. Mann, CSc.; Mgr. Helena Sadílková, M.A.; Mgr. Lada Viková; Dipl.-Phys. Peter Wagner, Ph.D.

Seznam recenzentů je uveden na webových stránkách www.dzaniben.cz.

Sazba: Kateřina Krčíková
Obálka: Daniela Kramerová
Tisk: VS Tisk, Praha
Náklad: 300 ks
Doporučená cena: 160 Kč
Roční předplatné: 320 Kč (včetně poštovného a balného)
ISSN 1210-8545
Evidenční číslo podle tiskového zákona: MK ČR E 6882

Nevyžádané rukopisy a fotografie se nevracejí. Obsah zveřejněných polemických článků nemusí být totožný se stanoviskem redakce. Podávání novinových zásilek povoleno Ředitelstvím pošt Praha č.j. NP 1360/1994 ze dne 24. 6.1994.