

Romano džaniben

časopis romistických studií | 22. ročník | 1/2015

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 komunitou² usadenou v kolónii³ Miramar v meste Zapopan, súčasť mestskej aglomerácie Guadalajara⁴ v štáte Jalisco. Ide o skupinu rómskeho subetnika⁵ 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 výskum⁶, ktorý tomuto textu predchádzal, si primárne predšavzal 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 znakov⁸. 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 (Marušáková 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 subetnik 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 „cudzieho 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 sponchybnujúce určité formy identity.

Päťmesačný výskum som uchopila ako syntézu niekoľkých výskumných praktík kvalitatívnej metodiky: pološtruktúrovaného a neformálneho rozhovoru, neštandardizovaného a pološtandardizovaného 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 teritoriálnej 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 esencionalizovanie ľudských skupín“ (Kanovský 2004: 17). Zároveň štúdiá 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 štruktúrne homogénnej *Gypsy* komunity sa podľa Beltona v realite každodennosti ukazuje ako krehká, skupiny sú vnútorne rôznorodé a v praxi tvoria identity v rámci identít. Zväčša 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 nárokuje 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 (Gómez 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 hrstky 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 archívu¹⁶ (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 cestujúcimi 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 Argentíne¹⁷ (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 olašskí¹⁸ 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 delbu rolí, endogamiu a iné znaky pozorované v oboch prostrediach.¹⁹

Počas porfiriátu²⁰ 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 Bojaši²²) 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 Díaz. 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 „nakolko neustávala neželaná imigrácia Poliakov, Sýričanov, 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 SKOKRA²³ 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 šíрили sami Rómovia z jednotlivých migračných vln, 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 Akademie (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 *calés*, 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 rodiny *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 Quíte 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 obecné, 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 (Gómez 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 diery 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 autami²⁸ 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 obchôdkach. Zaučujú 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. Zväčša 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 obchôdkach 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 Yura* 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 spočíva 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, señor Luis Marín zastupuje stopäťdesiat rodín, señor Miguel sedemdesiat rodín, ja zastupujem dvestopäťdesiat. Pozri, ja napríklad zastupujem veľa ľudí, pretože mám veľa synovcov, vnúchat, veľkú rodinu, druhý zas zastupuje svoje vnúchatá, ale ja ich všetkých riadim, Luisa, Miguela, señora El Tigre, takto to máme rozdelené“.³⁴

2. „My“

Skúmaná komunita guadalajarských Rómov³⁵ 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 zachovávaní 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 väzby alebo žijú samostatne po rodinách.

no súčasne i jedným z východísk pre oddelenie rómskeho sveta od *gažovského*. V komunite zohrávajú význačnú úlohu hlavne praktiky súvisiace s prechodom zo stavu slobodného do stavu manželského. Na problematiku sobášnych praktík a obecné manželstva tento text kapacitne nestačí, v zásade som však pozorovala zvyklosti popísané u iných rómskych skupín. Zaznamenala som vysoký stupeň endogamie a inbreedingu³⁶, 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 svojim 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). Potvrďuje 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 vôľu 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 Nerómami³⁷, ďalej mechanizmami sociálnej kontroly, akými sú *kris* – rómsky súd³⁸ 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 neporiadkom⁴² 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 dievčata, 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 trávajú 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. Centrálné 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 prispôbili 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 etníc, 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 svoju⁴⁶. V katolíckych domácnostiach nechýbajú typické obrazy s Pannou Máriou, ani krížik na stenách. Súdržnosť konvertovanej časti komunity na letničiarov (*crístianos*) je naopak systematicky podporovaná cirkvou hlásajúcou osobnú obrodu, zakazujúcou alkohol, pover, 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 stmefujúcich skupinu. Keďže takmer všetci majú

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

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 truchliacich 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 džínach: „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 analogickým 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 Foucaulta⁵¹

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. Oblúbenými hlbokými dekolťmi 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 vedie, 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 mikro-politiky. 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 nevyklučuje 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 džínach 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 svojim európskym kolonizátorom, no paradoxne živí v sebe samej rasistické škrupule medzi odtieňmi svojej pokožky. Tento ľudový rasizmus povyšujúci mesticov, ktorí sa väčšmi poeurópcili, 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 esencionalizovanú 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 dovoľím 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 zaujímavější *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 striktnnej 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 všelijakých obchodoch, aj v narco⁵⁷, únosoch, bársčom... Ale veď aj medzi nami sú všelijakí ľudia, nemysli si – podvodníci, zloději...“.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 povest drogových biznismenov či ľudí, ktorí zbohatli nie príliš korektnými spôsobmi. Nevie, 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, nadštandardné obytné enklávy bežnou záležitosťou väčších miest). Citácia: Antonio Marín, 6. 11. 2013, Mariano Otero, Zapopan, Mexiko.

V celkom zreteľných kontúrach existujú medzi informátormi esencionalizované 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 obecné 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, autenticnosť 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 chápú „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 jestvuje⁶²).

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 hrať 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 majúci 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 patrilocalizme, rodovej delbe 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 praktiky⁶⁹ v tejto skupine neznameniajú 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 esencalizujú svoju etnicitu do miery stanovenej zložitou

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

príbuzenského systému, uchovávajú svoju komunitu do vysokej miery uzatvorenú, ale individualizačné 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 ochranyni zachovania rodu cez jej reprodukčnú zodpovednosť. Viaceré kultúrne vzorce popísané v tomto texte sú „notoricky“ známe z romistickej literatúry, na „mexikom“ 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_52ddb2513ec4233653d3bf14e4da0a2.pdf
- BERNAL, J. 2003. Polekra taj vica katar e Rrom Chorachane ande Sud Amerika. Původ a rody Romů Chorachane v Jižní Americe. *Romano Ďžaniben*, říj 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...HI*. 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/01d0a5ce-fb0c-41cf-a0a1-d383de423bef
- GUTIÉRREZ RUBIO, E. 2013. La valoración de „El Otro“ en la fraseología alemana, checa, española e inglesa. *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 – koniec (ne)jedného 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 džániben* 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 vnímání 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. Neviditeľnosť pařížských Kalderašů: Vybrané aspekty ekonomických aktivit a sídelních vzorců kalderašských Romů z pařížských předměstí. In: JAKOUBEK, M. (ed.). *Cikáni a etnicita*. Praha: Triton.