

Romano džaniben

časopis romistických studií | 17. ročník | **2/2011**

— **Morální Romové, folklorní Maďaři: Konverze k letničnímu křesťanství a revitalizace rituálů v transylvánské vesnici**

Fosztó, László. 2009.

Ritual revitalisation after socialism: community, personhood, and conversion among Roma in a Transylvanian village. Münster: Piscataway, NJ: Lit

Co mají společného slavnostní přísahy, konverze k letničnímu křesťanství, či lpění na tom, že historicky se musejí vyprávět ve stejném jazyce, ve kterém se staly? Je možné být znovuzrozeným letničním křesťanem a současně dodržovat své dřívější závazky, například k rodině? Má nějaký smysl klást vedle sebe osobní náboženské obrácení a vesnické slavnosti jako různé manifestace společenského vývoje po socialismu?

Dizertační práce Lászla Fosztá vydaná v rámci edice Halle Studies in the Anthropology of Eurasia je výjimečná už tím, že je založena na dlouhodobém etnografickém výzkumu. Autor v práci kombinuje inspirace z antropologického studia Romů a program studií Eurasie Chrise Hanna v Max Planck Institutu v Halle. Od Michaela Stewarta si bere etnografický přístup a teorie přetrvávání Romů, od Hanna pak širší kontext postsocialismu a zaměření na obnovu rituálů.

Hnacím motorem Fosztova zájmu o rituály v rumunské vesnici je debata okolo Habermasova pojetí post-feudálního veřejného prostoru. Jürgen Habermas vyzdvihoval otevřenou komunikaci tváří v tvář v rámci kavářské kultury 19. století. Veřejný prostor podle něj však záhy ovládla buržoazie a partikulární zájmy elit a veřejná debata se stala nedemokratickou. Řeč institucí naprosto překryla promluvy jednotlivců (Fosztó 2009: 40). Fosztó vytýká Habermasovi, že se nezabýval rolí náboženství ve veřejném prostoru. Podle něj je veřejný prostor tvořen náboženskými rituály. Rituály jsou současně i klíčem pro porozumění komunikaci, která se odehrává v žitých světech lidí zachycených v jeho etnografii.

¹ Štěpán Ripka je doktorandem na FHS UK. E-mail: stepanripka@gmail.com.

1. Etnolog... filolog... antropolog

Autor je rumunský Maďar. Vystudoval bakalářský program filologie/etnologie na univerzitě v Cluji, pokračoval studiem nacionalismu na Středoevropské univerzitě v Budapešti a dvěma doktoráty: jedním z filologie v Cluji a druhým ze sociální antropologie na univerzitě v Halle. Od roku 1999 se účastnil letních škol romistických studií na Středoevropské univerzitě v Budapešti. Po obhájení doktorské práce v Německu se vrátil do Rumunska a doktorát dodělal i zde. V průběhu studií se mu dostalo vedení Ference Poszony, Michaela Stewarta, Marie Kovács, Jánose Pentéka, Chrise Hanna a Richarda Gotteburga. Výzkum pro svou dizertaci prováděl v letech 2003 – 2004 v rumunské vesnici Ganás nedaleko Cluje. Naučil se romsky, navštěvoval bohoslužby v letničních sborech jako nepokřtěný příznivec, nahrával s informátory jejich životní příběhy a svědectví o konverzi. V letech 2003 – 2006, kdy vznikala dizertace, byl výzkumníkem Max Planck Institutu v Halle. Dnes pracuje v rumunském Institutu pro studium národnostních menšin a současně je koordinátorem Evropské akademické sítě pro studium Romů.

2. Německá dizertace

Kniha začíná poměrně dlouhým přehledem literatury, který nezapře strukturu klasické dizertační práce. Fosztó souhlasí s Michaelem Stewartem, že klíčem pro udržování romství jsou řečové akty, jejichž prostřednictvím Romové během každodenních rituálů udržují své morální osobnosti (Fosztó 2009: 23). Také se vypořádává se spojováním Romů a teorií kultury chudoby. Jeho hlavní argument proti je, že kultura nemůže být redukována na adaptaci na vnější podmínky. Teorie kultury chudoby také nedávají žádný prostor jednotlivci – chování Romů není ani jednoduchou odpovědí na dominantní kulturu, ani úplně „jiné“ než dominantní kultura. Autor nabízí řešení ve zkoumání toho, „jak sociálně znevýhodnění lidé rozumí své vlastní situaci a ve zkoumání způsobů, kterými jsou jejich představy ovlivněny sociálními a kulturními změnami.“ (Fosztó 2009: 27)

2 Ačkoliv se časopis *Romano džaniben* drží doporučení Ústavu pro jazyk český ČSAV psát „Nerom“, respektujeme přání autora a ponecháváme v tomto textu zápis „ne-Rom“ – pozn. red.

3. Vesnice pastýřů buvolů

Vesnice Ganás, kde autor výzkum prováděl, má 1 300 obyvatel, asi třetinu z nich tvoří Romové, jinak zde žijí Němci (Sasové), Maďaři, Rumuni, Židé a Arméni. Etnicita však ve zdejší každodenním životě není důležitým znakem a nejsou tu ani etnické tenze. Na druhé straně, místní národnostní menšiny jsou zpravidla endogamní. Romové v Ganásu žijí vlastním životem. Nejčastěji vykonávají sezónní práce a jsou ceněni jako pastýři dobytka. Sice znají tradice ne-Romů² a udržují s těmi, kteří jim mohou dávat práci, dobré vztahy, ale mají své vlastní rituály a budují i nové. (Fosztó 2009:72)

Většina obyvatel vesnice je kalvinistického vyznání. Odehrávají se zde tři hlavní kalvinistické rituály životního cyklu: křty, confirmace a pohřby. Kmotři se vybírají na základě socioekonomických zájmů, takže Romové žádají o kmotrovství pro své děti nejčastěji ne-Romy. „Kmotr by měl být ochráncem a sponzorem dítěte; jeho dveře by měly být pro kmotřence vždy otevřené; neměl by zapomínat dávat svému kmotřenci k narozeninám a svátku dárky; a měl by vycházet vstříc, když po něm občas kmotřenec chce peníze. Výměnou za to musí kmotřenec za jakýchkoliv okolností prokazovat kmotrovi úctu.“ (Fosztó 2009: 73) Během křtu v kostele jsou Romové pasivní a podřízení, kostel je pro ně cizím místem. Když jsou v kostele, poslouchají, jak je pastor kárá například za to, že nebyli u confirmace. Právě oslava a vlastní interpretace příbuzenského pouta s kmotry je tím, co Romové ke kalvinistickému křtu přidávají.

Při confirmaci podle autora dochází k maskování etnických odlišností. Na rozdíl od křtu organizuje confirmaci výhradně pastor. Děti se musejí učit na zkoušku z Heidelberského katechismu, kterému vůbec nerozumějí. Zajímavé na confirmaci je, že vnější pozorovatel při ní nepoznává rozdíl mezi Romy a ne-Romy – odlišnosti jsou totiž zamaskovány. Zaprvé tím, že na splnění zkoušky se kladou nižší požadavky (to se však nemusí vztahovat pouze na romské děti, naopak Fosztó byl svědkem situace, kdy nejlepší recitátorkou katechismu byla právě romská holčička) a zadruhé oblečením. Tradiční kroj, který mají děti při confirmaci mít, si Romové půjčují od svých maďarských sousedů, druhý a třetí oblek (bílý oblek a oblek na oslavu) pro confirmaci si kupují.

Romové musejí důstojně pohřbít člena své rodiny, i když ho třeba znali pouze málo, anebo s ním byli rozhádaní. Pokud někdo nepohřbí své příbuzné správným způsobem, je z toho velká ostuda a neštěstí. Pohřeb má dvě části – při jedné je přítomen i pastor, následuje složitý a dlouhý rituál, který si vedou Romové sami. Podle autora pastor není hlavním organizátorem pohřbu, ve skutečnosti se od něj očekává, že „zahraje svoji roli a pak nechá Romy pokračovat podle jejich vlastních pravidel.“ (Fosztó 2009: 100). Všechny tři rituály životního

cyklu představené v této kapitole naznačují, že Maďaři reprezentovaní kalvinistickou církví vytvářejí podřízenou komunitu, zatímco Romové kalvinistické rituály používají, ale pro své účely, anebo k nim aspoň přidávají rituály vlastní.

Romové přijímají vůči ne-Romům podřízenou pozici a udržují zdání homogenní komunity výměnou za to, že k nim ostatní přistupují jako ke členům místní společnosti, například se mohou účastnit konfirmace. Směrem k ostatním Romům je to však úplně jinak: „Místní Romové udržují svou komunitu tím, že dávají symbolický důraz na morální lidství každého člena, přičemž jednotlivci se nikdy nepodřizují komunitě jako celku.“ (Fosztó 2009: 107)

Autor si původně myslel, že když místní Romové umějí tři řeči, budou doma mluvit romsky, ve vesnici maďarsky a ve městě rumunsky. Oni mu ale říkali, že používají ten který jazyk podle situace, aby mluvili pravdivě. Pokud vypráví o tom, co někdo říkal, snaží se promluvu přesně přeříkat slovo od slova – slova se totiž od lidí nedají oddělit. A jednou pronesené slovo má silné účinky. To Fosztó dokládá na roli přísah mezi místními Romy. Skoro všichni z nich někdy v životě na něco přísahali. Muži nejčastěji slibovali, že přestanou pít, anebo muži či ženy byli svými partnery nuceni přísahat, že jsou jim věrní. Tresty, které na člověka „padnou“ při porušení slibu bývají vážné, například paralýza po mrtvici, či psychické onemocnění. Nejčastěji se přísahá na někoho blízkého, například na vlastní dítě. Prísahání dává komunitě šanci vyřešit si věci mezi sebou bez účasti policie, soudů ad. Pokud mám na někoho podezření, mohu ho nechat přísahat. Prísahání také paradoxně spojuje Romy s komunitou, protože se přísahá v něčím jménu, čímž se tvoří pouta.

4. Konverze a čistota srdce

Centrální kapitolou je kapitola o konverzích. Svědectví o změně, která konvertité při různých příležitostech pronášíjí, neovlivňují pouze identitu svědčícího a jeho *self*, ale jsou také součástí jeho sociálního světa a transformují jej. Tyto transformace potom fungují jako sociální tlaky. Podle Fozsta dosavadní studie konverzí na tento rozměr svědectví neupozorňovaly dostatečně. Svědectví je podle něj v Ganásu stejně silné slovo jako přísaha. V kapitole je ukázáno nejen, jak Romové konvertují a jak o tom později vyprávějí, ale také, jak nekonvertují: co se stalo v případě nedokonané konverze, nebo dokonce jak jeden Rom během debaty o Bibli zcela odmítá argumentaci letničních křesťanů.

Fosztó pro tuto kapitolu vybral klíčový příběh přerodu – konverzní narativ Daniho, kazatele v romském sboru v Ganásu. Narativ je v knize představen celý, zabírá dohromady pět stran textu, pak následuje kratší Fozstova interpretace. Dani vypráví o tom, jak se dostal pro

vraždu do vězení a jak tam slíbil Bohu, že pokud se dostane brzy ven, bude mu sloužit do konce života. Díky tomu, že za něj bachař napsal odvolání, se mu opravdu podařilo snížit si dobu trestu na čtvrtinu. Když se však Dani dostal ven, znovu zapadl do alkoholismu a bil svoji ženu. Přitom však chodil na shromáždění letničního sboru ve vesnici. Změna přišla, když se mu ve snu zjevil Ježíš a zeptal se ho, jak dlouho chce Dani ještě takhle pokračovat. Ten rázem přestal kouřit a pít. Po nějakém čase se mu stal zázrak: nikdy neuměl číst, ale tolik chtěl číst bibli a tolik prosil Boha, až jednoho dne najednou číst uměl. Modlil se: „Ukaž mi, že jsi Bůh, ukaž mi to teď, protože když mě teď naučíš číst, budu v tebe věřit ještě daleko více.“ (Fosztó 2009: 126) Uběhly dva měsíce, Dani vzal znovu Bibli do rukou, otevřel ji na nějaké stránce a začal číst z Jana, třetí kapitoly. „Ježíš a Nikodém,“ nemohl tomu uvěřit, ale najednou skutečně uměl číst! Druhého dne předstoupil před shromáždění, pomodlil se a začal jim plynule číst z Bible. Přitom každý věděl, že Dani číst neumí. Dani uzavírá: „S ním můžeš dělat cokoli. (...) A já děkuji Bohu, protože [tohle bylo] bez jakékoliv školy, bez vzdělání, bez učení ... nikdo mě nevyučoval ... vůbec nic!“ (Fosztó 2009: 127)

Příslušníci letničních sborů silně rozlišují mezi vnějším vzezřením a vnitřním životem – srdcem. Konvertita se pozná podle obráceného srdce. Upřímnost členů sboru se v Ganásu testuje pomocí desátků, je však těžké odhadnout, kolik by měl kdo platit, protože členové sboru mívají velmi nízké a často nárazové příjmy. Pokud však někdo dlouhodobě ekonomicky přežívá a desátky neplatí, může to být bráno jako důkaz neupřímnosti. O povinnosti platit desátky se také často mluví během kázání. Podle Fosztá uspělo letniční hnutí mezi segregovanými populacemi hlavně díky svému důrazu na upřímnost. Ta se manifestuje souladem mluvení a jednání. Když člověk říká, že přestal kouřit a pít, a současně neanonymní sousedé vidí, že opravdu nepije a nekouří, utvoří se základ pro sdílené náboženské elitářství.

5. Revitalizační rituály v postsocialistickém Rumunsku

Revitalizace rituálů měla v postsocialistickém Rumunsku různý dopad na různé skupiny obyvatel. Zatímco Romové byli více zasaženi rituály zaměřenými na osobnost, Maďaři upřednostňovali etnonacionalistické rituály. U Romů zatím žádná silná etnická emancipace neproběhla, a tak si sociální vědci myslí, že Romové mají k etnické mobilizaci malý potenciál. Na druhé straně, náboženská revitalizace, která mezi Romy v Rumunsku nyní probíhá, je podle Fosztá formou politické mobilizace, a je potřeba ji studovat jako další z typů skupinové identifikace.

Prvním revitalizačním rituálem, který Fosztó zmiňuje, je Konference osudu, evangelizační akce, kterou v nedaleké Cluji pořádali američtí letniční misionáři. Tato akce byla velmi

úspěšná v tom, že na daném místě v daném čase setřela sociální rozdíly: „Sociální vztahy a příslušnost ke skupině, které měly smysl pro nové konvertity mimo rituální kontext, se staly během revitalizačního rituálu nedůležitými. Ten zdůrazňoval jediné spojení, totiž spojení navázané mezi jednotlivcem a Bohem, mezi Ježíšem a otevřeným srdcem člověka. Etnické, rasové a jazykové odlišnosti byly co nejvíce potlačovány. Pro konverzi na místě bylo potřeba mít otevřené srdce a aby zde byl přítomen Duch svatý.“ (Fosztó 2009: 153)

Druhým zkoumaným revitalizačním rituálem je svátek ovcí ve vesnici, při kterém se soutěží, která ovce dává před letní pastvou více mléka. Tento svátek byl vymyšlen během socialismu městskými intelektuály v Transylvánii a v Maďarsku. Rituál má být údajně výrazem etnické a lokální identity a podobá se tzv. „dnům vesnice“, které se slaví v okolních vesnicích při svátku patrona vesnice. Místní etno-revitalizační spolek, který předvádí kroje a folklorní tance, propojuje podle Foszta obyvatele vesnice s národem složeným v nacionalistickém konceptu z mnoha malých „folklorečků“. (Fosztó 2009: 161) Folklor se při této příležitosti setkává s náboženstvím, protože součástí festivalu jsou mše a další náboženské obřady. To vše dohromady umožňuje slavit národ ve vesnici. Na oslavách dnů vesnice jednoznačně dominují Maďaři a Romové se proti tomu ani nijak neohrazují.

Konec kapitoly přináší i srovnání obou rituálů. Zatímco rituály vesnice se snaží kanoizovat dříve neexistující prvky, letniční rituály se snaží očistit své účastníky od jakéhokoliv referenčního kontextu, lokálního statusu apod. Odlišné revitalizační rituály kupodivu nevyvolávají sociální konflikt, ale Fozstem popisovaný případ může podle něj být i výjimkou. Například v nedaleké vesnici rodiče-konvertité zakazovali svým dětem účastnit se folklorních akcí, což napětí vyvolávalo.

6. Romové jako emblémy svých vlastních mediálních obrazů

Poslední kapitola sleduje, jak o Romech píše rumunská média. Fosztó vybral dvě události, které v době jeho terénního výzkumu dominovaly médiím: korunovaci romského krále a svatbu dcery jiného romského krále, který byl současně pastorem letničního sboru. Kategorie romských králů totiž podle Foszta do velké míry určuje, jak je rumunský Rom konstruován ve veřejné sféře. Hlavní otázka kapitoly je, kde se romští králové po pádu socialismu najednou objevili a proč jsou pro média tak zajímaví. Korunovace „romského krále“ Badea Stanescu proběhla 31. srpna 2003 v katedrále ortodoxní církve, na místě, kde byli dřív korunováni rumunští králové, za přítomnosti ortodoxního faráře. Tato událost vyvolala velký mediální ohlas. Místním novinářům a komentátorům vadilo především to, že Rumunsko, země, která se zrov-

na ucházela o vstup do EU, bude mít kvůli romské teokracii špatnou pověst. Mnozí také viděli problém v angažmá představitele církve. Asi o měsíc později vdával jiný romský král Florin Cioaba svoji dceru Anu Marii (Florin se prohlásil za krále ještě před Stanescem). V novinách se psalo, že svatba bude velkolepá a že dceři je 12 či 14 let. Brzy po svatbě se rozhořela politická debata na téma, zda Romové mají právo vdávat své nezletilé dcery, anebo se jedná o porušování práv dětí. Fosztó uzavírá, že pro rumunskou vládu není otázka, zda podporovat pedofilii anebo kriminalizovat rodiny, ve kterých se dětské svatby dějí (jak se dilema snaží prezentovat někteří autoři), ale spíše způsob, jak nejlépe umožnit reprodukci kulturních odlišností bez toho, aby byli jejich nositelé segregováni či vylučováni.

Na konci kapitoly o médiích se Fosztó vrací k Habermasovi. Hned po roce 1989 začala transformace veřejného prostoru, která otevřela brány mimo jiné i otevřeně rasistickým zprávám masmédií, které by se za komunismu nemohly objevit. Mediální události kolem romských králů nejsou hříčkou Romů, ale nacionalistické majority. Romové dříve bavili majoritu přímo, v interakci tváří v tvář. Teď, když se jim otevřely nové mediální možnosti, sice baví jejich prostřednictvím majoritu dál, avšak média už je nepotřebují. Romové totiž médiím bohatě stačí pouze jako emblémy a ne jako lidé. Transformace veřejného prostoru však neměla pouze negativní stránky, vznikla platforma pro ochranu lidských práv, pro kampaně proti útlaku, či možnost lépe upozorňovat na nespravedlnost.

V závěru knihy Fosztó shrnuje celou svoji intelektuální výpravu: začínal výzkum se zaměřením na konverze Romů, ale během psaní dizertace zjistil, že konverze jsou součástí většího proudu revitalizace rituálu v postsocialistickém Rumunsku. David Lehman (Lehman 1998, in: Fosztó 2009) odlišuje fundamentalistická a kosmopolitní náboženství podle toho, jak se vztahují ke kulturním hranicím, kterými pronikají. Kosmopolitní náboženství

„je typické pro centralizované a hegemonné náboženské instituce, které inkorporují a upravují si místní odlišnosti. Akceptuje synkretismus a může oceňovat jinakost. Fundamentalistické formy (...) jsou charakteristické netečností k místní kultuře.“

Po vzoru Lehmana se Fosztó ptá, jak různá náboženství působící v Ganásu inkorporovala místní kulturní myšlenky a praktiky, aby tím mobilizovala své následovníky. Kalvinismus zde prosazuje (maďarskou) ‚kulturu‘. Oproti tomu letniční hnutí přisuzuje ‚kultuře‘ daleko menší hodnotu a místo toho se soustřeďují na novou formu osobnosti. Díky tomu nacházejí mezi Romy čím dál tím víc následovníků (Fosztó 2009: 185). Jinými slovy autor uzavírá, že kulturní indiference je možná právě to, co Romy na letničním hnutí tak moc zajímá.

Jinými slovy, autor uzavírá, že kulturní indiference je možná právě to, co Romové na letničním hnutí tak moc zajímá.

7. Konverze jako únik?

Skoro všechny práce o konverzích Romů k letničnímu hnutí se vypořádávají s otázkou, zda se Romové skrze konverze dostávají ze své marginality výš v sociální struktuře, zda unikají etnickému stigmatu. Například Kováč a Mann (2003: 12) vysvětlují rozvoj nových náboženských hnutí mezi integrovaně žijícími slovenskými Romy tím, že Romové hledají konfesijní identitu, která by jim zajistila úctu a rovnost s ne-Romy. Na rozdíl od Romů v osadách, jsou Romové žijící integrovaně s marginalizací a etnickou stigmatizací konfrontováni každodenně. Rovnost nemohou budovat na základě své etnické identity, protože ta je zneuznaná, pro mnohé z nich také není možné dávat do popředí identitu profesní. „Touha Romů být rovnocenní“ s ne-Romy podle Kováče a Manna současně není saturována v rámci tradičních církví, a proto mají potřebu stávat se členy náboženských společenství ne-tradičních.

Manuela Cantón, která studovala v jižním Španělsku konverze Gitanos k letničnímu křesťanství, naopak tvrdí, že vysvětlovat konverze Gitanů jako symbolické rebelie marginalizovaných a utlačovaných, by bylo nesprávné. V Andalusii konvertují ti, kteří jsou dobře usazení v rodinách a jiných primárních skupinách. Tito lidé stále ještě tvoří součást sociální organizace a i po konverzi reprodukují paralelní pouta, nyní již však náboženského charakteru. Konvertité jsou velmi často už dobře umístěni v majoritní společnosti a jevy jako chudoba v sociálních vztazích, oslabení rodinných pout a destrukce se u nich neobjevují (Cantón Delgado 2004: 357). Ve Francii je situace podobná. Konvertují zde Romové, kteří jsou dobře integrováni v tradiční komunitě: „Kázání přinášejí Romové, Manušové ad., kteří obracejí členy své vlastní komunity. Ti, kteří hlásají zprávu nového života, jsou úspěšní i v životě tradičním.“ (Williams 1993: 7). Výše uvedené studie ukazují, že Romové, kteří konvertují k letničnímu křesťanství, jsou dobře integrováni – buď do majoritní společnosti, anebo v rámci svých rodin. Mohou sice být v marginalizovaném postavení, ale konverze nesouvisí s touhou po přijetí, nebo společenském vzestupu.

Fosztó se otázce, jak konverze Romů souvisejí s jejich marginalitou a etnickou stigmatizací v zásadě ve své knize vyhýbá. Konstatuje, že Romové mají jiné rituály než ne-Romové, které jsou zaměřené na morální obrodu jedince. V závěru knihy však říká, že konverze k letničnímu hnutí statusové odlišnosti změnit nemůže (Fosztó 2009: 185). V článku vydaném o dva roky dříve však Fosztó podotkl, že ve veřejném prostoru pro nové identity konvertitů

v současnosti není místo, ale že očekává, že až se konvertité dostanou výš v sociálním žebříčku, rozhodnou se tyto identity prosazovat veřejně (Fosztó 2007: 127).

Tento předpoklad je překvapivý, hlavně, když jsme již v jiných částech světa viděli, že marginalizované populace po konverzi k letničnímu hnutí do veřejného prostoru pronikají velmi silně a úporně tím, že prosazují jako hlavní měřítko morální hledisko. Například Mosher o podobném jevu v Latinské Americe píše, že inkulturace bojuje proti marginalizaci a sociální exkluzi tím, že marginální skupiny staví do pozice misionářů. Misie se pak stává centrální aktivitou společnosti a marginalizovaní jsou povýšeni na obrozené (Mosher 1998). Podobně romské konvertity povzbuzují i misionáři v ČR. Podle jednoho z nich konverze umožňuje převrátit mocenské vztahy a tvrdit, že Bůh si vybírá právě ty nejposlednější z posledních, lidi na okraji, aby přinesli obrodu celé společnosti. Marginálové se tak vracejí do morálního centra (Bavister, nedat.). Navíc, jak ukazují studie globalizace náboženství, vliv periférií na centra a marginálů na metropole v otázkách náboženství se stále zvyšuje (Csordas 2009: 8).

8. Závěr

Po celou dobu čtení Fosztovy knihy jsem uvažoval, zda je publikování nepřeprocovaného textu dizertace šťastným řešením. Kniha je místy těžkopádná, jednotlivé kapitoly by na sebe mohly více navazovat, závěry nedávají předchozím kapitolám přesah, ale spíše je shrnují. Kniha začíná přehledy literatury, v centrálních kapitolách se však autor již na úvodní texty odkazuje pouze minimálně. I přes tyto nedostatky si nakonec myslím, že publikovat text v této podobě smysl má. Na Fosztovu velkou monografii si ještě budeme muset počkat, ale mám radost, že jsem mohl okusit aspoň trochu z toho velkého intelektuálního dobrodružství, kterým Fosztó prošel od začátku svého doktorandského výzkumu.

V publikacích o konverzích Romů k letničnímu hnutí na Fosztovu dizertaci navazuje slovenský výzkum SIRONA (Podolinská & Hrustič 2010), plánovaný sborník předních sociálních vědců zabývajících se tématem s titulem *Romani Pentecostalism*³ a další aktuální práce. Konverze Romů k novým náboženským hnutím, převážně letničnímu křesťanství, tak již nejsou novým či neprobádaným terénem. Fosztó je uvádí do širšího rámce postsocialistického vývoje a klade je vedle dalších revitalizačních rituálů jiných místních skupin. Fosztův hlavní přínos spočívá v rozvětvené argumentaci opřené o dlouhodobý etnografický výzkum.

3 Zde by měli mít o letničním hnutí mezi Romy své kapitoly Thomas Acton, Elena Marušiaková a Veselin Popov, Manuela Cantón, Tomáš Hrustič, Tatiana Podolinská a další.

Literatura

- BAVISTER, Dennis. A dream about the Czech gypsies. Available at: www.go-east-mission.de.
- CANTON DELGADO, Manuela (ed.), 2004. Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía. Sevilla: Signatura Ediciones. ISBN 84-96210-17-0
- CSORDAS, Thomas J., 2009. Introduction: Modalities of Transnational Transcendence. In: CSORDAS, Thomas J. (ed.). Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press. ISBN 978-0520257429
- FOSZTÓ, László, 2009. Ritual revitalisation after socialism: community, personhood, and conversion among Roma in a Transylvanian village. Münster: Piscataway, NJ: Lit. ISBN 978-3643101754
- FOSZTÓ, László, 2007. The Revitalization of Diverging Rituals: The Case of Roma and Gadje in a Transylvanian Village. *Anthropology of East Europe Review*; Special Issue: Roma & Gadje, 25(2). Available at: <http://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/aeer/article/view/412/487>.
- KOVÁČ, M., MANN, A.B. (eds.), 2003. Boh všetko vidí – Duchovný svet Rómov na Slovensku, Bratislava: Chronos. ISBN 80-89027-06-7
- LEHMAN, David, 1998. Fundamentalism and Globalism. *Third World Quarterly*, 19(4), ISSN 0143-6597, s. 607 – 634.
- MOSHER, Robert, E., 1998. El Pentecostalismo y la inculturación en América Latina. In Conferencia Pentecostal-Católica. Quito, Ecuador: CELAM CLAI. Dostupné na: http://www.pentecostalidad.com/index.php?option=com_content&view=article&id=9:el-pentecostalismo-y-la-inculturacin-amca-latina&catid=32:inter-culturalidad&Itemid=67.
- PODOLINSKÁ, T., HRUSTIČ, T., 2010. Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou, Bratislava: ÚEt SAV ISBN 978-80-89027-34-7.
- WILLIAMS, Patrick, 1993. Questions pour l'étude du mouvement religieux pentecotiste chez les Tsiganes. In DELMONT & LANTMANN (eds.). *Vers de sociétés pluriculturelles. Études des faits religieux en Europe*. Paris: Editions du CTHS. Dostupné na: http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/06/71/37/PDF/Williams_questions_pentecotisme.pdf.