

MASARYKOVA UNIVERZITA

Fakulta sociálních studií

Katedra environmentálních studií



KATEDRA  
ENVIRONMENTÁLNÍCH  
STUDIÍ

## ROMOVÉ A PŘÍRODA: OBRAZ A REALITA

disertační práce

Mgr. Vojtěch Pelikán

školitelka: prof. RNDr. Hana Librová, CSc.

Brno 2017



Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci zpracoval – nepočítám-li pomoc a podporu zmíněnou o stranu dál – samostatně a zdroje, jež jsem při tom využil, cituji v bibliografii.

V Brně dne 5. října 2017

---



## PODĚKOVÁNÍ

Tato práce by nikdy nevznikla bez pomoci řady lidí. Poděkování náleží zejména dvěma osobám, jež mne k environmentalistickému zkoumání Romů přivedly a podpořily mě, když jsem si při zpracovávání tématu nevěděl rady anebo váhal, zda vytrvat.

Své školitelce, profesorce Haně Librové, děkuji nejen za vedení této práce, pronikavé otázky a komentáře, ale i za možnost získat během let strávených s ní zkušenosti, které bych jinde nezískal. Vždy jí budu vděčný za to, že mě v klíčovou chvíli ponoukla, ať se tímto podivuhodným tématem vůbec zabývám.

Anežce, svojí ženě, děkuji za to, že mě statečně provázela terénem i životem po celých těch deset let, kdy práce vznikala, i za to, že mě naučila hledět na svět okem sociálního antropologa. Děkuji jí za trpělivost a víru v to, že jsem se vydal správným směrem.

Poděkování patří také všem mým informátorům – za jejich pohostinnost, vstřícnost a přátelské pochopení pro gadže s podivnými zájmy a otázkami. Vděčný jsem Katedře environmentálních studií za to, jaké mi vytvořila podmínky pro výzkum i pro jeho dokončení. Děkuji také profesorce Ivě Mirandě Pires z lisabonské univerzity za to, jak vynikající badatelské prostředí mi zajistila v době, kdy to bylo nejvíce potřeba. Poděkovat chci i všem těm, kdo přispěli kritikou, zvědavou otázkou či pomocí, ať už byli ze sféry akademické, nebo z okruhu mých přátel. Jejich jména bych vypisoval dlouho a jistě bych na někoho zapomněl.

## ANOTACE

Společenskovední výzkum Romů/Cikánů se zabývá řadou oblastí, environmentální otázky však mezi ně dosud nepatřily. Téma vazeb mezi Romy a přírodou tak zůstává náchylné ke krátkým myšlenkovým spojením a stereotypům, považujícími Romy jednou za „lhostejné“, jindy naopak za „děti přírody“. Tato disertační práce, jež navazuje na autorovu práci diplomovou, si klade za cíl mezeru v environmentálním studiu Romů zaplnit, poskytnout v této oblasti základní orientaci a ukázat, v čem se realita liší od majoritních představ. Výzkum se soustředí zejména na slovenské Romy žijící usudlým způsobem života v segregovaném venkovském osídlení (romských osadách). Postaven je na mixu metod – terénní etnografický výzkum doplňují kvalitativní rozhovory a analýza literatury. Vzhledem ke své pilotní povaze jde práce do tematické i teoretické šíře. Primárně má sociálně-antropologický charakter, téma nicméně nahlíží z širší humanitněvědní perspektivy. Vazba mezi Romy a přírodou je analyzována ze tří hlavních úhlů pohledu. Na rovině stereotypů se práce zabývá obrazem, který si o „Cikánech“ a jejich vazbě na přírodu vytvářela a vytváří majorita. Tato část definuje pět environmentálních dimenzí cikánského stereotypu, jež nesou ambivalentní náboj oscilující mezi strachem a fascinací, a dává do souvislosti vývoj pohledu na Romy s proměnou postoje majoritní společnosti vůči divoké přírodě. Druhá dimenze se zabývá environmentálními aspekty každodennosti. Za klíčový rys životního způsobu Romů v současnosti i minulosti považuje rezistenci vůči zemědělství. Představeno je několik způsobů, jak lze tento fenomén interpretovat na rovině ekonomické, historické i kulturní. Třetí dimenze se zabývá prožíváním kontaktu s přírodou na dvou dílčích rovinách – ve vztahu k okolnímu prostředí (*environment*) a ve vztahu k přírodě v abstraktnějším smyslu přirozenosti (*fysis*). Definování hranic příroda-kultura je zkoumáno zejména prostřednictvím symbolické klasifikace, vycházející z pravidel rituální čistoty. Závěr diskutuje přínos environmentálního poznání Romů a uvažuje nad kořeny ekologicky příznivého jednání.

## KLÍČOVÁ SLOVA

Romové, Cikáni, příroda-kultura, environmentální stereotypy, životní způsob, Slovensko

## SUMMARY

While social science research on the Roma/Gypsies published to date has dealt with a variety of topic areas, environmental issues have not yet been examined. The topic of the relations between the Roma and nature thus remains vulnerable to intellectual shortcuts and social stereotypes that sometimes consider the Roma as “indifferent” and other times as “children of nature”. This doctoral thesis builds on the author’s master’s thesis, and it aims to fill this gap in environmental studies on the Roma, provide an overview of this area, and show in what ways reality differs from the assumptions of the majority society. The research focuses mainly on the Slovak Roma living a settled life in segregated rural settlements. It draws on a mix of methods – ethnographic field research is supplemented by qualitative interviews and an analysis of existing sources. Since the dissertation has the character of a pilot project, it covers a wide range of topics as well as theory. Primarily, it is a study in social anthropology, but the central issues are considered from the broader perspective of the human sciences. The relations between the Roma and nature are analysed from three main points of view. At the level of social stereotypes, the dissertation examines the image of the Gypsies that has been created by the majority. This first section defines five environmental aspects of the Gypsy stereotype, aspects that are charged with ambivalence, oscillating between fear and fascination. Further, it draws a connection between the development in how the Roma have been viewed and the transformation in how wilderness has been regarded by the majority. The second section deals with the environmental aspects of everyday life. It highlights the Roma’s past as well as current resistance toward farming as a key characteristic of the Roma way of life, and it presents several possible interpretations of this phenomenon on the economic, historical as well as cultural levels. The third section investigates the lived experience of contact with nature on two particular levels – in relation to surrounding environment and in relation to nature in its more abstract meaning (*fysis*). The dichotomy of the nature-culture is investigated mainly through symbolic classification that is based on the rules of ritual purity. The conclusion discusses the contribution offered by a deeper environmental understanding of the Roma, and it considers the roots of ecologically-friendly behaviour.

## KEYWORDS

The Roma, Gypsies, nature-culture, environmental stereotypes, way of life, Slovakia

## TITLE IN ENGLISH

The Roma and Nature: Image and Reality

# OBSAH

<b>PŘEDMLUVA: NEVIDITELNÉ TÉMA</b> .....	13
<b>1. ÚVOD: VAZBA MEZI ROMY A PŘÍRODOU V ROZŠÍŘENÉ PERSPEKTIVĚ</b> .....	15
K čemu vůbec environmentální studium Romů? .....	15
Co se o vazbě Romové-příroda ví? .....	16
Výzkumný soubor: Romové ze slovenských osad v kontextu romských/cikánských skupin .....	17
Charakter výzkumu: šíře a interdisciplinarita .....	18
Formulace výzkumného problému .....	20
<b>2. KONTEXT A VÝZNAM KLÍČOVÝCH POJMŮ</b> .....	23
Romové, nebo Cikáni? .....	23
Majorita, Neromové, gadžové .....	25
Dvojitá dimenze přírody: <i>fysis</i> a <i>environment</i> .....	25
Vazba-vztah-chování-jednání .....	26
<b>3. TEORETICKÉ PŘÍSTUPY KE ZKOUMÁNÍ ROMŮ ZE SLOVENSKÝCH OSAD</b> .....	29
3.1. Romové jako etnická skupina .....	29
3.2. Sociální organizace v romských osadách .....	33
Příbuzenství .....	34
Rituální čistota .....	35
Subetnické členění .....	36
3.3. Ekologický kontext romských osad .....	37
3.4. Interpretační východiska výzkumů slovenských Romů .....	38
Romské osady jako kulturní, či sociální fenomén? .....	38
Romské osady jako případ tradiční společností? .....	40
Romipen – esence, či konstrukt? .....	40
3.5. Vlastní teoretický přístup: romská společnost jako dynamický systém .....	43
Problém generalizace: specifická versus podobnost .....	44
Problém exotizace: ostrost dichotomie Romové-majorita .....	46
<b>4. TEORETICKÉ PŘÍSTUPY KE ZKOUMÁNÍ VAZEB ROMOVÉ-PŘÍRODA</b> .....	51
4.1. Vazby mezi společností a přírodou jako interdisciplinární problém .....	52
Prožívání kontaktu s <i>environmentem</i> .....	54
Prožívání kontaktu s <i>fysis</i> .....	55
4.2. Střípky environmentální teorie v literatuře o Romech/Cikánech .....	57
<b>5. METODA VÝZKUMU</b> .....	59
5.1. Metodologická specifika romských osad .....	59
Vedení rozhovoru .....	60
Pozicionalita výzkumníka .....	61
5.2. Konstrukce souboru .....	62
5.3. Výzkumný postup .....	63



6. DIMENZE STEREOTYPŮ: ENVIRONMENTÁLNÍ OBRAZ CIKÁNA V MAJORITNÍ IMAGINACI.....	65
6.1. Vývoj stereotypu Cikána: mezi strachem a fascinací.....	68
6.2. Environmentální stereotyp Cikána a jeho dimenze .....	74
Cikáni jako „děti přírody“ .....	74
Cikáni jako „zvířecí divoši“ .....	76
Cikáni jako „ti, kdo žijí v divočině“ .....	78
Cikáni jako „ztělesnění fysis“ .....	80
Cikáni jako „tuláci bez vztahu k půdě“.....	82
6.3. Environmentální obraz Cikána v imaginaci romských autorů .....	86
7. DIMENZE ŽIVOTNÍHO ZPŮSOBU: ENVIRONMENTÁLNÍ RYSY KAŽDODENNÍHO ŽIVOTA .....	89
7.1. Ekologické nároky životního způsobu.....	89
Spotřebitelské chování a jeho dynamika .....	90
Recyklace a flexibilní strategie.....	92
7.2. Distinktivní rys životního způsobu – (ne)zemědělství.....	93
Romové a zemědělství v kontextu Slovenska.....	94
Způsoby obživy.....	95
„Romští zahradníci“ .....	97
Romové a zemědělství v zahraničí.....	99
Romové a zemědělství v historické perspektivě.....	100
Jak nepřítomnost zemědělství interpretovat? .....	103
8. DIMENZE NITERNÝCH VAZEB: REFLEKTOVANÉ I BEZDĚČNÉ PROŽÍVÁNÍ KONTAKTU S PŘÍRODOU.....	109
8.1. Romové a <i>environment</i> : prožívání kontaktu s okolní přírodou.....	109
8.2. Romové a <i>fysis</i> : vymezování symbolických hranic mezi přírodou a kulturou .....	114
Hranice příroda-společnost .....	115
Hranice divoké-domácí.....	118
Hranice zvíře-člověk.....	119
9. ZÁVĚR.....	123
10. BIBLIOGRAFIE .....	128
JMENNÝ REJSTŘÍK .....	154

Rozsah textu – bez anotace, obsahu, bibliografie a rejstříku – je 54 607 slov / 374 367 znaků s mezerami. Použité zdroje jsou citovány podle normy ČSN ISO 690:2011. Doporučená forma bibliografického záznamu: PELIKÁN, Vojtěch. 2017. *Romové a příroda: obraz a realita*. Brno. Disertační práce. Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií.



*„Fysis se ráda skrývá“*

Hérakleitos z Efesu, zlomek B 123



## PŘEDMLUVA: NEVIDITELNÉ TÉMA

Před více než deseti lety, v létě roku 2007, jsem se poprvé vydal do romských osad na východoslovenské Spiši. Tehdy ještě nikoliv jako výzkumník. Doprovázel jsem tam studentku sociální antropologie na pardubické univerzitě Anežku Švecovou – dnes moji ženu. Sbírala materiál pro bakalářskou práci o pastoračním působení letničního sboru *Maranatha*, který se stal mezi řadou Romů z okolí Spišské Nové Vsi velmi populární; zajímalo ji, co tato nová víra do života v osadách vnesla (Švecová 2008).

Důvody, proč jsem se společně s ní vydal do terénu i já, byly různorodé. Jednak jsem byl zvědav. O romských osadách jsem do té doby čerpal informace jen zprostředkovaně – ze zdrojů, které, jak se mi později potvrdilo, Romy většinou představují ve zkresleném světle. Jednak jsme si říkali, že by možná bylo prozíravé, kdybychom vyrazili na výzkum společně. Pohyb v terénu není – zvláště pro antropologa-začátečníka – nijak snadná záležitost. Přijde vhod mít po ruce partnera, o něhož se lze v nepřehledných situacích opřít a konzultovat s ním další postup (viz např. Pavlásek a Nosková 2013; Soukup 2014). Navíc jsme tušili, že Romové by zřejmě hleděli na osamocenou výzkumnici s podezíravostí – sami by mladou dívku do neznámého prostředí nepustili. Další důvody, proč šlo o dobré rozhodnutí, vyšly najevo později.<sup>1</sup> Jedním z těch nejpádnejších se stala – jak doufám – i tato disertační práce.

Z terénu jsem se vrátil plný zážitků. Přijetí ze strany Romů bylo srdečné, během necelého týdne nás fascinující prostředí vtáhlo. Už na Spiši mě napadlo, že i já bych mohl z výjezdů badatelsky těžit. Vzhledem k oboru, který jsem studoval, se nabízelo, abych se pokusil o náhled environmentalistický. Jenže: během pobytu v osadách jsem nabyl dojmu, že se nemám příliš čeho chytit. Zdálo se, že Romové o okolní přírodu nejeví zájem – netráví v ní například volný čas. Nechápal jsem, proč si až na naprosté výjimky, navzdory životu na hraně bída, nic nepěstují ani nechovají hospodářské zvířectvo. Zarazily mě i projevy, které jsem si vykládal jako bezohlednost – živelné kácení stromů v okolí, volné odhazování odpadků a jejich pálení, nesentimentální zacházení se zvířaty, zejména všudypřítomnými psy. Když jsem se snažil na přírodní téma zavést řeč, setkal jsem se s rozpaky či nepochopením, co mám přesně na srdci. Má zkušenost stála v dramatickém kontrastu k představám o Romech jako „dětech přírody“, s nimiž se lze setkat v literatuře, výtvarném umění i obecně v povědomí veřejnosti.<sup>2</sup>

Se svými obtížemi jsem se obrátil na profesorku Hanu Librovoú, ke které jsem docházel na seminář věnující se environmentálním aspektům životního způsobu. Nenechala se strhnout mou bezradností, naopak mě ponoukla, ať se tématu věnuji více do hloubky: Lze vůbec „nemít vztah k přírodě“? Nemůže se právě prvotní dojem, že jsou Romové k přírodě lhostejní, stát impulsem k dalším úvahám? Nenechal jsem se v dosavadním úsudku až příliš strhnout vlastními hodnotovými předpoklady?

V následujících měsících a letech jsem se vydal do osad opakovaně. Postupně se ukázalo, že skutečně je co zkoumat – a že témat hodných pozornosti je dokonce celá řada. Seminární práce se postupně přerodila v práci diplomovou (Pelikán 2010a). Ta ukázala, že právě dimenze vazeb

---

<sup>1</sup> S většinou z nich se čtenář seznámí dále, zejména v metodologické kapitole.

<sup>2</sup> Majoritním představám bude věnována kapitola 6.

mezi spišskými Romy a přírodou, jež nejsou na první pohled tolik viditelné, mohou být pro pochopení celé věci klíčové. Vyšlo najevo, že tyto vazby představují komplexní fenomén, který nese specifické sociokulturní rysy. Když jsem se rozhodl pokračovat ve studiu na doktorském stupni, váhal jsem proto ohledně volby tématu jen chvíli.

# 1. ÚVOD: VAZBA MEZI ROMY A PŘÍRODOU V ROZŠÍŘENÉ PERSPEKTIVĚ

Disertační práce na diplomovou práci úzce navazuje. Mnohé z informací, které jsou zde obsaženy, je z ní přebráno, dále prohloubeno a rozvinuto.<sup>3</sup> Diplomová práce představila téma vazeb mezi Romy a přírodou jako značně široké pole a navrhla několik perspektiv a dimenzí, jejichž prostřednictvím lze téma vědecky uchopit. Ledacos podstatného se však do ní nevešlo.

V prvé řadě přináší disertační výzkum *teoretické prohloubení* – ať už na rovině teorií zabývajících se Romy/Cikány<sup>4</sup> a jejich identitou, nebo na rovině teorií zaměřených na vazby mezi společností a přírodou. Disertační práce také rozebírá dvě dimenze, jež byly v diplomové práci nastíněny jen okrajově: téma *environmentálně relevantních stereotypů Cikána* a téma *nezemědělského charakteru romského životního způsobu*.

## K čemu vůbec environmentální studium Romů?

Většina výzkumníků má bohaté zkušenosti s obtížemi, na než naráží jejich snaha vysvětlit někomu dalšímu, proč se zabývají právě tím, čím se zabývají. Romové v environmentální perspektivě znějí jako značně exotické a abstraktní téma, bez jasné vazby na každodenní realitu a problémy, s nimiž se společnost potýká. Pokusím se proto zformulovat, v čem může spočívat přínos této studie.

1. Z teoretického hlediska leží význam práce v tom, že rozvíjí dosud takřka nezpracované téma. Obohacuje poznání, jež se týká jednak Romů, jednak obecněji vazeb mezi společností a přírodou.
2. Výzkum jiného etnika pokaždé nastavuje zrcadlo majoritě; poukazuje na nesamozřejmost a kulturní podmíněnost vlastních postojů a chování (např. Sádlo 1994; Schama 2007).
3. Studium přístupu Romů k přírodě dodává širší perspektivu diskusi o příčinách a řešeních ekologické krize. Otevírá otázku, zda má cenu hledat v podobných případech poučení či inspiraci.
4. Zkoumání vazeb mezi Romy a přírodou pomáhá lépe pochopit romskou společnost. Může tak mimo jiné pomoci k oslabení předsudků, jež vůči ní majorita chová.
5. Analýza stereotypů vytvářených majoritou může přinést poznání o vývoji našeho vlastního vztahu vůči cizímu a neznámému, potažmo vůči přírodě.
6. Práce může mít i aplikovaný přínos, zejména pro ekologicky orientované vzdělávací a rozvojové aktivity. Dobře míněné snahy totiž často narážejí na vzájemné nepochopení či přímo odmítnutí ze strany Romů. Znalost romských specifik v přístupu k přírodě může pomoci těm, kdo se chtějí vyvarovat alespoň těch nejkřiklavějších chyb.

---

<sup>3</sup> Nadto se práce opírá o odborné články, publikované v průběhu doktorského studia (Pelikán 2010b, 2011, 2013), a o zkušenosti nabyté na několika konferencích. Studie, jejichž jsem autorem, nejsou v textu až na několik výjimek citovány; vycházím z nich průběžně.

<sup>4</sup> Způsobu, jakým jsou v této práci označováni hlavní aktéři výzkumu, bude věnována samostatná pozornost v kapitole 2.

## Co se o vazbě Romové-příroda ví?

K poznání, že se výzkum vazeb mezi Romy a přírodou nemůže solidněji opřít o stávající odbornou literaturu, jsem dospěl už při psaní diplomové práce. Možná se výzkumníci nechali odradit – podobně jako málem já – prvními dojmy. Během disertačního výzkumu jsem rešeršní záběr rozšířil, v mnoha směrech podstatně. Přesto ani tentokrát jsem na výzkum, který by se přímo věnoval vazbám mezi Romy a přírodou, nenarazil.

Je překvapivé, s jakou důsledností se společnosti, která je jinak poměrně dlouhodobě a dopodrobna zkoumaná, environmentální téma vyhýbá. Jak konstatuje Matt T. Salo (2008b, s. 207), badatelé, kteří se Romům/Cikánům věnují, soustředí svou pozornost většinou na jiné oblasti – vazbu s majoritou, případně na vazby mezi jednotlivými cikánskými/romskými skupinami. Příroda zůstává stranou zájmu podobně jako například vnitroskupinová dynamika. Pokud se přeci jen někdo pustí na pole environmentálních disciplín, jeho přístup pozbývá v drtivé většině případů hlubšího vhledu. Kapitola 6 ukáže, že i vědecké texty bývají ovlivněny romantizujícím stereotypem: často automaticky a bez argumentační opory zpodobňují Romy/Cikány jako etnikum bližší přírodě.

Paradoxně lze mezi texty, jež vazby mezi Romy a přírodou víceméně přehlížejí, zařadit i jediný nalezený případ, který se environmentální dimenzi romské společnosti – a to dokonce na úrovni slovenských osad – explicitně věnuje. Jedná se o popularizační článek plzeňských kulturologů Lenky Budilové a Marka Jakoubka<sup>5</sup> (2004), publikovaný v časopise *Ekolist* a nesoucí provokativní název „Mýtus o přírodních Romech“. Na základě terénního pozorování dochází autorská dvojice k příkrému závěru: vztah Romů k přírodě je „nestranný až lhostejný“, jejich způsob života je „vůči přírodě spíš úkorný“ (obojí s. 17). Budilová ani Jakoubek však téma dále analyticky nerozpracovávají, vystačí si se závěrem založeným na pozorování vybraných projevů životního způsobu: živelném kácení stromů, značné fluktuaci spotřebního zboží či na nezájmu zmírňovat znečišťování okolí.

Při práci na tématu tak nezbývalo, než teoreticky i empiricky vycházet z poměrně široké škály studií, které se vazbám mezi Romy a přírodou věnují nepřímou nebo jen útržkovitě. Většinu těchto zdrojů lze rozdělit do následujících kategorií.<sup>6</sup>

- Relativně komplexní antropologické studie pocházející přímo z prostředí slovenských osad (Jakoubek a Poduška 2003; Jakoubek a Hirt 2008; Scheffel 2009).
- Obecněji či přehledově zaměřené studie, zabývající se slovenskými Romy (Horváthová 1964; Mann 1992; Mušinka et al. 2014; Podolinská a Hrustič 2015; Radičová 2001; Vašečka 2002a).
- Studie o slovenských Romech, jež jsou zaměřeny na konkrétní oblasti – například na religiozitu (Kováč a Mann 2003a; Podolinská 2007), zdraví (Belák 2005), rituální čistotu (Flosman 2009; Frydryšková 2010), etnicitu (Marušiaková 1988; Scheffel 2015),

---

<sup>5</sup> Okrajově se environmentálními souvislostmi zabývá už kniha *Romské osady v kulturologické perspektivě*, jejímž byl Jakoubek spolueditorem (Jakoubek a Poduška 2003).

<sup>6</sup> Zejména z důvodů prostorových jde o bibliografii výběrovou, zahrnující zásadní tituly, jež reprezentují hlavní výzkumné dimenze.



příbuzenství (Kobes 2010) či environmentální spravedlnost (Chabada 2013; Harper et al. 2009; Filčák 2012).

- Studie, orientované primárně na české prostředí, které se nicméně do značné míry zabývají i Romy ze Slovenska (Davidová 1995; Horváthová 2002; Hübschmannová 1998, 1999).
- Zahraniční studie z Maďarska (Stewart 2005), Francie (Williams 2003), Velké Británie (Okely 1983), Španělska (Gay y Blasco 1999), Spojených států (Sutherland 2014) a dalších zemí (souhrnně např. Jakoubek 2008a).
- Studie zabývající se stereotypem Cikána (Krekovičová 1999; Mann 2015; Nord 2006; Saul a Tebbutt 2004; Soukup 2013; Trumpener 1992; Willems 1997).
- Historické studie (Hanzal 2004; Himl 2007; Kandert 2004; Nečas 1999b, 2008).
- Primární zdroje – vědecké (Augustini ab Hortis 1994; Borrow 1841, 1857, 1907; Grellmann 1783) a literární (Čech 1946; Heyduk 1859, 1909; Mácha 1857; Neruda 1873; Puškin 1938; Světlá 1873) texty napsané příslušníky majority i texty psané samotnými Romy (Horváth 2007; Lacková 1997; Maximoff 2007; Oláh 1996, 2005, 2006).

## Výzkumný soubor: Romové ze slovenských osad v kontextu romských/cikánských skupin

Název práce hovoří obecně o „Romech“. Ti nicméně představují značně heterogenní a v řadě ohledů obtížně definovatelnou skupinu.<sup>7</sup> Komu konkrétně tato práce věnuje pozornost?

Primárně se pozornost soustředí na Romy žijící v segregovaném osídlení na slovenském venkově. Jádro terénního výzkumu proběhlo v osadách na východoslovenské Spiši; dílčí sondy se uskutečnily i mezi jinými romskými skupinami na Slovensku, vyznačujícími se různou mírou integrace do majoritní společnosti. Volba souboru byla částečně dána souhrou prvotních okolností, z řady důvodů se nicméně ukázala jako šťastná:

1. Existuje historicky zakotvené propojení Slovenska s Českou republikou. Po staletí tyto země představovaly součást větších státních celků (ať už šlo o společný československý stát nebo habsburské impérium); i v dobách, kdy tomu tak nebylo, k sobě měly politicky i společensky blízko. Také čeští Romové jsou s těmi slovenskými kulturně i příbuzensky těsně propojeni; drtivá většina jich ze Slovenska přímo pochází.<sup>8</sup> Vzájemně provázaná je i historie Romů a pohledu na ně.
2. V řadě jiných ohledů se Slovensko vymyká. Zatímco historicky se situace českých Romů spíše podobala západním zemím, na Slovensku měla blíže k dnešnímu Maďarsku či Rumunsku – Romové zde dodnes tvoří signifikantní procento populace, historicky jsou propojenější s majoritní společností a dominuje zde usedlý způsob života.

---

<sup>7</sup> Snaha o pevnější uchopení zkoumaného souboru bude tématem kapitoly 3.

<sup>8</sup> Až 80 % českých Romů (dle Davidová 1995, s. 18) přišlo po druhé světové válce ze Slovenska poté, co prakticky celá tuzemská romská populace zahynula v koncentračních a vyhlazovacích táborech.

3. Integrace Romů do slovenské společnosti je nicméně jen relativní. Romové žijící v osadách představují z badatelského hlediska jedinečný fenomén. Díky tomu, že jsou relativně separováni do majoritní společnosti, si drží řadu specifických rysů.
4. Důvod pro volbu segregovaných osad je ještě jeden. Osady se většinou nacházejí stranou majoritní zástavby, blíže okolní přírodě. Takovou formu geografické organizace v tuzemsku nenacházíme. Pro studium environmentálních vazeb je takové prostředí vhodnější než v případě Romů žijících v integrovanějších typech zástavby – ve městech nebo v intravilánu vesnic.
5. Je zde i důvod pragmatický: Slovensko je dobře dopravně dostupné, při pohybu v terénu i při studiu pramenů český výzkumník naráží na malou jazykovou bariéru, o tamních Romech existují četné studie a při vstupu do terénu se lze opřít o kontakty a zkušenosti řady českých kolegů a kolegyň.

Ačkoliv se výzkum primárně soustředí na slovenské Romy žijící v segregovaných osadách, jeho záběr je širší. Bere si na pomoc teoretické rámce i konkrétní empirické poznatky ze studií zabývajících se cikánskými/romskými skupinami z celého světa. Nejvíce se kontextu slovenských osad vzdaluje studium stereotypního obrazu Cikána. Důvody, proč si práce nevystačí se slovenskými osadami, jsou v zásadě dvojí. První plyne z potřeby najít teoretické zakotvení i bohatší empirická data u tématu, které je jen relativně málo prozkoumáno. Druhý důvod se týká úzce oblastí stereotypů a vychází z jejich povahy. Stereotypy totiž mívají sklon zobecňovat; liší se napříč regiony a zeměmi výrazně méně, než se liší skupiny, na něž jsou namířeny (Allport 2004). Dílčí zjištění pocházející z různých výzkumných kontextů každopádně nedovolují přímou komparaci; limitům, jež je třeba vzít v úvahu při analýze i při následné interpretaci, bude věnován samostatný prostor v kapitole 3.5.

### Charakter výzkumu: šíře a interdisciplinarita

Z hlediska metod i teorií má práce primárně sociálně-antropologický ráz. Jejími charakteristickými rysy jsou nicméně interdisciplinarita – patrný je zejména vliv kulturní historie a sociologie životního způsobu – a poměrně značný tematický záběr.

Interdisciplinární přístup je vzhledem k oboru, který studuji, svým způsobem nevyhnutelný – pro environmentální výzkum je typický (např. Borden 2008). Tato skutečnost plyne z povahy toho, jak se environmentální obory<sup>9</sup> formovaly, i z nahlédnutí složitosti interakcí mezi přírodou a společností. Interdisciplinární přístup je blízký i mně osobně, coby výzkumníkovi. Až na základě kontaktu s Romy jsem se začal profilovat více jako antropolog; z environmentální perspektivy se však zabývám i sociologií životního způsobu, ekologickým hnutím, politologií, kulturní historií či žurnalistikou. K rozhodnutí pokusit se pokrýt téma v jeho co největší celistvosti přispěla také neexistence koherentního výzkumu, jenž by se jakoukoliv dimenzí vazeb mezi Romy a přírodou zabýval. Jde tak o určitou znouzictnost způsobenou situací, kdy příliš nebylo nač navazovat.

---

<sup>9</sup> V anglosaském prostředí pro ně neexistuje všeobecně přijímané označení – obvykle nesou jména „Environmental Studies“, „Human Ecology“, „Social Ecology“ či „Sustainability Studies“.

Šíře se netýká jen tématu, ale i empirických a teoretických studií, v nichž práce hledá oporu a s nimiž konfrontuje svá zjištění. Nejde jen o studie, které se zabývají různými romskými skupinami. Zejména při snaze o teoretické zakotvení a nalezení vhodného interpretačního klíče jsem se obrátil i k dalším disciplínám. V prvé řadě šlo o studie antropologické (Descola a Pálsson 1996; Douglas 2014; Eriksen 2007, 2008; Latour 2003; Lévi-Strauss 1996, 2001, 2007), psychologické (Krajhanzl 2010), religionistické (Eliade 1993, 2004), kulturně-historické (Ellingson 2001; Krech III 1999; Rheinheimer 2003; Schama 2007; Todorov 1996) či biologicko-filosofické (Kellert a Wilson 1993; Komárek 2008, 2011).

Kombinace přístupů z různých disciplín představuje delikátní záležitost – každý vychází ze specifických paradigmat a východisek, často jsou v otevřeném sporu (typicky sociální antropologie a sociobiologie). Nesnažil jsem se tyto spory smířit – jsem přesvědčen, že každý z přístupů může přinést cenné parciální odpovědi, byť se leckdy mohou zdát být ve vzájemném rozporu. Ač práce usiluje o systematizaci a analýzu různých dimenzí vazby mezi Romy a přírodou, její zjištění netvoří konzistentní celek – jak tomu u sociální reality bývá, jsou plné paradoxů, nejednoznačností, výjimek.

Široký záběr práce je dán také snahou o zasazení nabytých zjištění do kontextu. Ač název implikuje, že se výzkum týká Romů, respektive jejich environmentálních vazeb, není to tak docela pravda. Jak upozorňuje Will Guy: „In an important sense the study of Roma is worthwhile not so much, for its own sake but for what it reveals about the nature of the societies in which they lived and still live“ (Guy 1998, s. 15).<sup>10</sup> Skutečně, postupem času se čím dál zřetelněji ukazovalo, že se výzkum dotýká řady témat sahajících mimo rámec tohoto etnika. Práce tedy nepřistupuje k Romům ze slovenských osad jako k izolovanému fenoménu – opakovaně se v textu zdůrazňuje relační a situační povaha jejich identity i sociálních a environmentálních vazeb. Díky tomuto pojetí má výzkum částečně komparativní charakter – zabírá se také životním způsobem, klasifikací světa a prožíváním kontaktu s přírodou u jiných společenských skupin; romských, i neromských. Práce se dotýká i širší vědecké debaty nad reflexí vazeb příroda-společnost.

Diverzita se týká i použitých metod. Oproti diplomové práci nestojí disertace tolik na terénním výzkumu. I tentokrát se sice několik terénních výjezdů uskutečnilo, nepředstavují už však těžiště celé práce. Současná studie je mixem etnografického výzkumu, kvalitativních rozhovorů a primární i sekundární analýzy literatury. Tyto metody se v průběhu realizace prolínaly a většina prezentovaných zjištění vychází jak z terénu, tak z literatury.<sup>11</sup>

Z hlediska tematického záběru práce nesestává z jednoho kompaktního výzkumu. Představuje kompilát několika studií, které na vazby mezi Romy a přírodou nahlízejí z různých úhlů. I po takřka osmi letech<sup>12</sup> od napsání diplomové práce si výzkum vazeb mezi Romy a přírodou stále nese jistého pionýrského ducha; typické je, že text leckdy budí více otázek, než přináší hotových odpovědí. V situaci, kdy se snaží výzkumník uchopit komplexní, a přitom dosud vědecky

---

<sup>10</sup> Ač je práce psána v češtině, dovolil jsem si citace z angličtiny nepřekládat.

<sup>11</sup> Podrobněji se metodou zabírá kapitola 5.

<sup>12</sup> Poměrně dlouhá doba, po kterou disertační práce vznikala, měla několik výhod – rozproštění terénního výzkumu do více let umožnilo průběžnou reflexi metody i pevnější zasazení do teoretického rámce. Během této doby jsem také nahlédl do různých dalších témat a disciplín, jimiž jsem se pokusil – byť často šlo o výzkumy orientované výrazně odlišným směrem – tuto práci obohatit.

příliš nestudovaný, fenomén, je snad rozhodnutí jít spíše do šíře než do hloubky pochopitelné. Větší tematický záběr může být dokonce považován za přednost – interdisciplinarita, překryvy mezi jednotlivými dimenzemi a různé úhly pohledu mohou přinést plastičtější obraz s bohatší kontextualizací, než by tomu bylo v případě úzce zaměřené sondy.

Současně jde však o rozhodnutí, jež s sebou nese riziko ochutnávkového přístupu „od každého trochu“. Hrozí, že zjištění budou založena spíše na povrchních dojmech než na hloubkovém studiu; odvrácenou stránkou interdisciplinárního přístupu se může stát nedostatečná orientace v klíčových teoriích. Zvolený přístup také klade nároky na schopnost provázat témata dohromady, nenechat tento úkol na čtenáři. Snažím se obojí rizika eliminovat tím, že si kladu za cíl, aby každé z dílčích témat obstálo jako samostatná studie, současně však aby práce jako celek představovala koherentní vědeckou studii. Jak se mi to podařilo, posoudí kritický čtenář sám.

## Formulace výzkumného problému

Při antropologickém bádání se jen málokdy stává, že je výzkumný problém jasně formulován už před vstupem do terénu. Ani můj případ nebyl výjimkou. Struktura výzkumu povstávala postupně, ke střípkům teorií mě často navedly až úvahy nad poznatky nabytými v terénu. Na základě literatury jsem následně svůj postup modifikoval. A přiznávám – zejména v počátcích byl pohyb v terénu do velké míry intuitivní, občas ve stylu „pokus-omyl“.

Induktivní a deduktivní logika se týká i výběru konkrétních tematických oblastí. Opíral jsem se o teoretické konceptualizace vztahu jedince a společnosti k přírodě, případně o vlastní heuristiku – poučený odhad, které dimenze by neměly zůstat opomenuty. Výběr témat se však také emicky opíral o to, co zmiňovali sami informátoři, co se jevilo jako podstatné během pozorování, případně co přinesla četba literatury o Romech. Dílčí poznatky se postupně propojovaly do tematických celků, jež získávaly zřetelnější obrysy. Tento komplementární přístup, propojující perspektivu „shora“ a „zdola“, vede ke dvojí naději – jednak že se mi podařilo skutečně postihnout fenomény, jež jsou pro vazby mezi Romy a přírodou podstatné, jednak že jde o fenomény v nějakém ohledu specifické. Kombinace etické a emické perspektivy byla typická i pro následnou analýzu.

Postupem času se ustálila následující podoba otázek a návazných hypotéz.

- *Na jakých rovinách se projevují vazby mezi Romy a přírodou?*
- *Jaké environmentální prvky obsahuje majoritní stereotyp Cikána?*
- *Co rozdíl mezi majoritními představami a skutečností znamená?*
  
- *Příroda hraje významnou roli v každodenním životě Romů i při formování jejich identity.*
- *Vztah majority vůči Romům se podobá vztahu majority vůči přírodě.*
- *Obraz Romů jako „ušlechtilých divochů“ žijících v sepětí s přírodou neodpovídá skutečnosti.*

Text se víceméně drží struktury, jež je pro podobný typ prací obvyklá. Po úvodní kapitole následuje část, jež se zabývá kontextem tématu. Jsou zde definovány základní termíny, rysy

zkoumaného souboru a teoretické koncepty, jež se týkají jednak Romů, jednak vazeb mezi společnostmi a přírodou. Metodologická kapitola popisuje specifika výzkumnického postupu v prostředí romských osad a design vlastního výzkumu. Poté následuje rozsahem největší část, jež se věnuje empirickému výzkumu vazeb mezi Romy a přírodou, a to ve třech dimenzích:

1. Dimenze stereotypů se zabývá perspektivou většinové společnosti. Majorita si v průběhu staletí vzájemného soužití vytvořila o „Cikánech“ řadu představ, z nichž se řada týká jejich vazeb vůči přírodě. Některé stereotypy tuto vazbu tematizují přímo, jiné zasazují Romy do souvislosti s přírodou na symbolické rovině. Zajímá mě, jak tyto obrazy vypadají a jak se proměňovaly. Díl pozornosti věnuji také environmentální rovině obrazu, jenž o sobě vytvářejí samotní Romové.
2. Dimenze životního způsobu se zabývá každodenním chováním Romů ve vztahu k přírodě. Zvláštní pozornost věnuje postoji k zemědělství. V průběhu výzkumu se totiž ukázalo, že právě s ním množství pozorovaných témat souvisí. Nejde jen o strategie obživy a další aspekty životního způsobu, ale například i o otázky, jež se týkají identity či vztahu s majoritou. Ukázalo se, že toto téma má bohaté kulturně-historické souvislosti.
3. Dimenze niterných vazeb se zabývá prožíváním kontaktu Romů s přírodou. Tuto otázku analyzuje na dvou rovinách, reflektujících dvojí pojetí přírody. Zaprvé zkoumá prožívání kontaktu s okolním prostředím – *environmentem*. Zadruhé se zajímá o abstraktnější rovinu – přirozenost, *fysis* –, již studuje prostřednictvím definování symbolických hranic příroda-kultura.



## 2. KONTEXT A VÝZNAM KLÍČOVÝCH POJMŮ

K porozumění mezi autorem a čtenářem zpravidla pomůže, vyjasní-li se na začátku klíčové pojmy a koncepty, se kterými text dále pracuje. Následující strany se proto zabývají třemi hlavními aktéry práce (Romové/Cikáni, majorita, příroda) a dimenzemi jejich vzájemné interakce. Cílem této kapitoly není jen zpřesnění významu termínů; měla by objasnit i jejich širší konotace.

Romové, nebo Cikáni?

Takřka obligátní součástí textů, jež se věnují Romům, se stala diskuse nad samotným vhodným označením objektu výzkumnického zájmu. Jde o pochopitelnou snahu udělat pořádek v oblasti, která s sebou nese řadu konotací, nejasností či dokonce omylů, a to i u odborníků.<sup>13</sup>

Označení „Rom“ se ve veřejném i vědeckém diskurzu objevuje až v relativně nedávné době. Na mezinárodní úrovni se používá od prvního Světového romského sjezdu (World Romani Congress), jenž proběhl roku 1971 v Londýně. U nás začal být frekventovanější od 90. let. Pochází z romštiny – *Roma* znamená „romský muž“.<sup>14</sup> Hlásí se k němu většina Romů na světě, včetně Romů českých a slovenských.<sup>15</sup> Některé skupiny se nicméně nazývají jinak – *Sinti* v Německu, *Manuš* ve Francii, *Kale* ve Španělsku a Finsku anebo *Romaničel* v Anglii (Hübschmannová 1998, s. 21). Nevýhodou označení „Romové“ tak je, že neoznačuje všechny skupiny, které nesou společné kulturní znaky a mají i určitou společnou identitu, a které navíc bývají jako jeden celek identifikovány zvenčí.

Označení „Cikán“ (resp. slovenské „Cigán“)<sup>16</sup> je exoetnonymem, Romům jej přisoudili příslušníci majority. Etymologicky zřejmě vychází z označení *Athinganoi* (*Αθίγγανοί*, řecky „nedotknutelní“), s nímž se setkáváme v konstantinopolských pramenech, jež pocházejí z území Byzantské říše a datovány jsou možná až do 8. století. Byli tak nazýváni příslušníci potulné manichejské sekty s nejasným původem, kteří se věnovali věštění a čarování (Nečas 1999b, s. 12–13). Označení se rychle rozšířilo a ekvivalenty nacházíme třeba v maďarštině (*Czigány*), němčině (*Zigeuner*), ruštině (*Цыган*) či francouzštině (*Tsigane*).

Označení „Cikán“ časem získalo negativní konotace a jeho význam se rozšířil nad rámec označení specifické etnické skupiny – začali se tak charakterizovat i lidé žijící specifickým způsobem života. O obojím svědčí kupříkladu pohled do *Slovníku spisovného jazyka českého*: Cikán/cigán je „člověk připomínající cikána vlastnostmi tělesnými nebo povahovými, zpravidla špatnými“, synonymy jsou tulák, dobrodruh, lhář, podvodník či zloděj. Cikánit či cikánovat je

---

<sup>13</sup> Jako příklad může posloužit citát bývalého ministra školství mládeže a tělovýchovy Eduarda Zemana z roku 1999: „Cikán není žádné hanlivé slovo [...] v překladu z původního jazyka těchto lidí znamená lid a [...] bylo v různých tvarech přejato do všech evropských jazyků“ (cit. dle Horváthová 2002, s. 11).

<sup>14</sup> Není-li uvedeno jinak, řídím se při překladech z/do romštiny *Romsko-českým a česko-romským kapesním slovníkem* (Hübschmannová et al. 1991).

<sup>15</sup> Jak nicméně ukazuje Jan Grill, v každodenním životě bývá označení *Roma* doprovázeno dalšími termíny: „Najbežnejším výrazom, ktorým sa táto skupina sama označuje, sú Rómovia, resp. ‚naši Rómovia‘ (*amare Roma*), či kategória odvodená z príslušnosti k Rómom z obce Tarkovce alebo k širšej rodine, nazývanej *fajta*“ (Grill 2015, s. 151; jméno osady bylo autorem pozmeněno). Podobného rázu byla i má vlastní zkušenost.

<sup>16</sup> V češtině i slovenštině se objevuje jak s velkým, tak s malým „C“.

termín pro potulování, lhaní anebo podvádění (Havránek 1989, s. 210). Situace je přitom ještě o něco zamotanější: Hovoří-li slovenští Romové jazykem majority, sami označení „Cikán“ používají. Chápu jej obvykle jako slovenský ekvivalent romského *Roma*, respektive jako analogii k vlastnímu označení příslušníků majority – *gadžo*. Zároveň však často jako „cigány“ označují rituálně nečisté Romy.

Termín Cikán bývá někdy považován za ekvivalent anglického *Gypsy*. Není to ale z více důvodů přesné. Zaprvé má toto označení odlišný původ. Sice se také zakládá na nejasných představách o původu Romů, odvozuje jej však z Egypta,<sup>17</sup> respektive z řeckého označení *Aigyptoi* (Αιγύπτιοι), které se objevuje přibližně na konci 13. století. Postupně se toto pojmenování šíří po Evropě – kromě anglického *Gypsy/Gipsy* jde například o španělské *Gitano* anebo francouzské *Gitane* či *Egyptien*;<sup>18</sup> v některých částech Slovenska se lze setkat s termínem (Čierní) *Farahúni*. Zadruhé má *Gypsy* odlišný obsah. *Gypsies* nejsou v Anglii definováni etnicky, ale na základě způsobu života. Dle britského zákona z roku 1968 je *Gypsy* kdokoli, kdo se potuluje;<sup>19</sup> používá se i neutrálnější označení *Traveller* (Fraser 1998, s. 6–7).

Obzvláště pro českého čtenáře je pozoruhodné ještě jedno označení – francouzské *Bohémien*. Jeho původ nalézáme v 15. století, kdy Francouzi považovali migrující Cikány za skupinu přicházející z Českých zemí – snad proto, že se prokazovali ochrannými listinami Zikmunda Lucemburského (Nečas 1999b, s. 14).<sup>20</sup> Ve Španělsku vzniklo podobnou cestou označení *Húngaros* (Liégeois 1997, s. 35).

Mé řešení této nepřehledné terminologické situace je poněkud šalamounské – v textu používám termíny oba. Navzdory snahám o etablování označení „Cikán“ coby zastřešujícího termínu (Jakoubek 2008b; Salo 2008a, 2008b) se přikláním k označení slovenských subetnik jako „Romů“. Spíš než o akademické argumenty se opírám o sociální realitu – jde o zavedený, široce akceptovaný termín. Nazývají se tak ostatně i sami mí informátoři; o konsenzuální termín jde i z hlediska jiných romských skupin: „[O]d Rom se nedistancuje nikdo“ (Hübschmannová 1998, s. 21). Na nejobecnější rovině, zejména v mezinárodním kontextu, někdy používám obojí označení současně – „Romové/Cikáni“ –, protože lépe vystihuje subetnickou diverzitu. Označení „Cikáni“ se v textu objevuje zejména coby zaužívaný překlad anglického *Gypsy* a španělského *Gitano* a tehdy, když přejímám jazyk veřejného diskurzu. Týká se to zejména pasáží zabývajících se historií a stereotypy. Obecně se držím zásady dodržovat terminologii, kterou používá konkrétní informátor či literární zdroj.

---

<sup>17</sup> Otázkou je, zda nešlo o Malý Egypt – tak se totiž zřejmě nazývalo několik území v Byzantské říši. Nejčastěji se spekuluje o původu v romské kolonii u města Methoni na Peloponésu.

<sup>18</sup> Ve veřejném diskurzu těchto zemí není tím pádem tolik akceptovaná – jinak převládající – teorie o indickém původu Romů.

<sup>19</sup> Sloveso *to gypsy* je hovorový výraz pro „toulat se“.

<sup>20</sup> Francouzský význam zahrnuje obyvatele historických Čech, Cikána i tuláka, *vagabond* (Maire et al. 2008, s. 161). Osud tohoto slova ilustruje dobové stereotypní představy o Romech: Módním se stalo v prostředí avantgardních umělců 19. století. Ti, ovlivnění odkazem Rousseaua, obdivovali toulání a divokost a označením se za nonkonformní „bohémy“ (*bohème*) demonstrovali příklon k „cikánskému“ životu, jenž byl v jejich představách zbaven konvencí (Nečas 1999b, s. 14). Podobná pojmenování nalézáme i ve Španělsku 16. století (*Bohemiano*) či ve východním Německu (*Bohemische Leute*) (Jurová 2002b, s. 24).



Majorita, Neromové, gadžové...

Vyjasnění, kdo v textu představuje „majoritu“, vyžaduje o něco menší úsilí než v případě „Romů“ či „Cikánů“. Ani v tomto případě však není význam tohoto termínu samozřejmý. Majorita je označením referenčním, nejde o skupinu s relativně jasnými hranicemi a společnou identitou jako v případě Romů. Definice této skupiny proto snad ani nemůže být jiná než vágní. Lze říci, že zahrnuje etnicky dominantní obyvatelstvo konkrétní země; někdy je v textu pro tuto skupinu používán termín „Neromové“. Tato skupina může nabývat v závislosti na kontextu různý obsah. Ač se na následujících stranách obvykle paušálně hovoří o majoritě, je třeba chápat význam tohoto termínu pokaždé jako „příslušná majorita“ – příslušná k Romům, o nichž je řeč. Někdy jde o vesnické obyvatelstvo, jindy o etnické Slováky, jindy o moderní evropskou civilizaci jako celek.

V textu se také objevuje označení příslušníka majority pocházející z romštiny – „gadžo“ (případně „gadžovka“).<sup>21</sup> Podobně jako v případě označení „Romové“ či „Cikáni“ jde o pojmenování značně generalizační. Definičním znakem pro identifikaci někomu jako „gadže“ ze strany Romů je zejména barva pleti a způsob života. Toto exoetnonymum nese, podobně jako analogické „Cikán“, pejorativní nádech. Neutrálnější označení příslušníků majority je *raklo* pro chlapce a *rakli* pro dívku.

### Dvojí dimenze přírody: *fysis* a *environment*

Příroda patří k termínům, jež se staly předmětem košaté a vytrvalé diskuse. Problematizován je například pro šíři svého významu či proto, že podporuje binární vidění přírodního světa jako něčeho zásadně odlišného od kultury či společnosti (např. Latour 2003). Tato studie s přírodou analyticky operuje na dvojí rovině. Vychází z rozlišení, jež se etablovalo v sociální antropologii – na přírodu vnější a přírodu vnitřní (Eriksen 2008, s. 64).

Prvním významem přírody, s nímž text pracuje, je prostředí ve smyslu anglického *environment*. Jde o přírodu vnější, přírodu v jejích konkrétních, patrných projevech a v jejím prostorovém vyjádření. Tato dimenze přírody je blízká tomu, co bývá obvykle chápáno jako krajina – prostoru větší (kulturní krajina) či menší (prales) interakce člověka a přírody (např. Sádlo 1994).

Druhou rovinu představuje příroda jako metafyzická kategorie. V této perspektivě je příroda definována jako určitý abstraktní protějšek lidské kultury, blízký pojmům divočina, život či evoluce. Blízko má ke konceptu vnitřní přírody – lidské přirozenosti a jejím projevům. Možná nejvýstižnějším označením pro toto pojetí přírody je termín *fysis*, vypůjčený z klasické řecké filosofie. Ten označuje spontánní vnitřní aktivitu projevující se růstem, plozením či neuchopitelností. *Fysis* je vše nevyrobené, nevymyšlené, co se – jak český název napovídá – *přirodí* bez zásahu člověka (Kratochvíl 1994, s. 9–21). Dělení na přirozený a lidský řád, *fysis* a *nomos*, víceméně odpovídá latinskému *natura* a *cultura*.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Někdy bývá psáno s dlouhým „a“. V romštině *gadžo/gadží*.

<sup>22</sup> *Nomó* označuje to, „co plyne ze zvyku, smlouvy, zákona [...co] lze jednoznačně vyjádřit, takže je o tom možná logická argumentace [...a] z určitého hlediska to je v naší moci“ (Kratochvíl 1994, s. 14). Etymologicky se odvozuje ze řeckého slova pro pasení, respektive z pastevního práva; souvisí s péčí, obděláváním, kultivací.

S pojetím přírody jako *fysis* souvisí ještě jedna starořecká dichotomie. Jde o dělení na *kosmos* a *chaos*. Kosmos je řecké označení světa, přirozeného celku, který má řád, hranice a vnitřní harmonii. Patří do něj příroda i společnost (Kratochvíl 1994, s. 40–52). *Chaos* je opakem – neznámým, neuspořádaným zánětem. Zahrnuty pod něj bývají některé roviny přírody, které se vymykají domnělému řádu a jsou proto obtížně uchopitelné. Oddělení *fysis* od chaosu proto někdy může být nezřetelné. Na divokou přírodu jako na jistou mezní formu jinakosti mimo lidskou kontrolu bývá nahlíženo ve většině kultur (Oelschlaeger 1991).

## Vazba-vztah-chování-jednání

Předmětem zájmu tohoto textu jsou vazby mezi Romy a přírodou. Práce usiluje o co nejkompaktnější pojetí; vazbou je v jejím rámci myšlena celá šíře způsobů, kterými na sebe společnost a příroda vzájemně působí; jde o reflektované, avšak i bezděčné aspekty každodennosti. Důvodů, proč jsem zvolil tento termín namísto některého obvyklejšího, například „vztah“ (viz např. Krajhanzl 2010), je několik.

Zprvu: sousloví „vztah k přírodě“ je zatíženo řadou konotací. V českém prostředí se běžně používá intuitivně či normativně (Krajhanzl 2007).<sup>23</sup> Co určitý autor přírodou a vztahem s ní vlastně myslí, bývá obvykle řečeno jen implicitně. Pod vztahem k přírodě si přitom malíř představí něco jiného než lektor ekologické výchovy či ochránce přírody. Jako jeden z následků terminologické nevyjasněnosti vznikají myšlenkové zkratky.

Charakteristickým příkladem je zmíněný článek plzeňských kulturologů (Budilová a Jakoubek 2004). Jeho autoři kladou víceméně rovnítko mezi vztah a každodenní chování; na vztah k přírodě usuzují pouze z určitých do očí bijících vnějších projevů životního způsobu. Jak však upozorňují psychologové (např. Krajhanzl 2010, s. 10–13) či sociologové (např. Librová 2003, s. 18–24), spojitost mezi touto dvojicí bývá značně zprostředkovaná. Chování, potažmo životní způsob, rozhodně nelze redukovat na kulturně-hodnotový projev; vlastní postoj k přírodě odráží jen částečně. Jeho příčiny jsou komplexní, značný vliv mají fyzické a charakterové vlastnosti jednotlivce či působení okolí – rodinného prostředí anebo sociálních norem; do úvah je třeba zahrnout i faktory demografické či technologické.

Dalším z důvodů pro použití termínu „vazba“ je hledisko intencionality. Hovoříme-li o vztahu **k přírodě**, předpokládáme určitou míru reflexe.<sup>24</sup> V případě Romů je nicméně míra intencionality jejich vazeb s přírodou diskutabilní. Je otázkou, nakolik převzali, navzdory interkulturním vlivům, náhled moderních euroamerických společností na přírodu.<sup>25</sup> Tento náhled přitom prošel v uplynulých desetiletích a staletích dynamickým vývojem, jenž lze v řadě aspektů považovat za ojedinělý. Reflexe environmentálních otázek se úzce váže na modernitu, vychází z ducha romantismu či zkušenosti industrializace a urbanizace. Ocenění divočiny se rodí v opozici

---

<sup>23</sup> Ve smyslu „nemá (skutečný) vztah k přírodě“; případně „má odcizený vztah k přírodě“ (např. Pecina 1994; diskuse pojmu odcizení viz Krajhanzl 2010, s. 47–50).

<sup>24</sup> Rozdíl mezi vazbou a vztahem v tom smyslu, jak jej chápe tento text, elegantně rozlišuje angličtina: *relation-relationship*.

<sup>25</sup> V dalších kapitolách budeme o vysoké míře sociální a kulturní izolace, ale i o aktivním vymezování Romů vůči majoritní společnosti, diskutovat podrobněji.

k osvícenské racionalitě, bezprostředně souvisí s proměnou estetických preferencí a s trávením volného času v krajině (Librová 1988; Stibral 2005). Technologický rozvoj, objektivizace přírody za pomoci vědy či rozvoj abstraktního pojmového aparátu, odpoutávajícího jedince od přímé zkušenosti, navíc umožnily získat od přírody nebyvalý odstup. Kulturně-historická zkušenost Romů je v tomto ohledu odlišná. Nabízí se proto hypotéza, že se u nich ochrana přírody či obecněji vztah k ní nestaly tolik tematizovanými otázkami.<sup>26</sup> Protože považuji „bezděčný vztah“ za svého druhu oxymóron, kloním se v textu spíše k označení „niterná vazba“ anebo „prožívání kontaktu s přírodou“.

Hledisko intencionality je důležité i na rovině životního způsobu. Na rozdíl mezi environmentálním chováním – ve smyslu jakkoli environmentálně relevantním – a environmentálním jednáním, které je úmyslné a reflektované, upozorňují ekopsychologové<sup>27</sup> (Krajhanzl 2010, s. 10–13). Vztáhneme-li tyto úvahy na kontext romské společnosti: Nakolik vypovídají projevy životního způsobu, pozorované Budilovou a Jakoubkem, něco o postojích Romů a o jejich myšlenkovém světě?

---

<sup>26</sup> Tento předpoklad posiluje i dvojice romských výrazů pro přírodu: *veša paňa*, znamenající „lesy a řeky (voda)“, a převzaté *priroda* (Hübschmannová et al. 1991, s. 476).

<sup>27</sup> V českém prostředí se označení ekopsychologie používá jednak v užším významu, jako ekvivalent oboru *ecopsychology*, jenž navazuje na myšlenky Theodora Roszaka (např. Roszak et al. 1995). V širším významu označuje vědeckou disciplínu studující lidské prožívání a chování ve vztahu k přírodě, která zahrnuje i obor nazývaný v angloamerickém prostředí *conservation psychology*. Setkat se můžeme i s termínem environmentální psychologie (*environmental psychology*). Jedná se o disciplínu, která původně studovala působení prostředí na lidskou psychiku (např. Kaplan a Kaplan 1995); v současnosti je její záběr širší.



### 3. TEORETICKÉ PŘÍSTUPY KE ZKOUMÁNÍ ROMŮ ZE SLOVENSKÝCH OSAD

Charakteristika výzkumného souboru, jeho zasazení do kontextu a vyjasnění teoretických východisek jeho zkoumání tvoří zásadní předpoklady pro následnou analýzu a interpretaci. V případě Romů je přitom třeba zohlednit důležitou skutečnost: Jestliže současní antropologové společně s dalšími sociálními vědci zdůrazňují, že popis sociální reality je dynamický a plný nejednoznačností a zdánlivých protimluvů (např. Eriksen 2007), u Romů jako by to platilo tím víc. Jejich charakteristika se vzpírá řadě etablovaných sociálněvědních teorií či dichotomií (například tradiční-moderní); často bývají charakterizováni jako „výjimka z pravidla“.<sup>28</sup> Ani mezi společenskovědními výzkumníky, kteří se Romy přímo zabývají, nepanuje na teoretickém uchopení tohoto etnika širší shoda. Proto by čtenáře nemělo překvapit, že jsou následující strany plné paradoxů a řada zjištění má jen omezenou platnost. Jsou totiž vázány na konkrétní kontexty; jedná se spíše o tendence, které se v realitě projevují s různou pravděpodobností a intenzitou. Z důvodu nejasností, které na tomto poli panují, jsem se rozhodl věnovat teoretickému a konceptuálnímu vymezení poměrně rozsáhlý prostor.

Práce operuje s řadou dichotomií – a nejvíce to zřejmě platí právě pro následující kapitolu. Tento konceptuální nástroj leží v základech společenskovědního uvažování, potažmo v základech moderní západní civilizace (Komárek 2008, s. 48–53). Byť je každá dichotomie v první řadě abstraktním konstruktem, v realitě s jejími kategoriemi běžně operujeme a strukturujeme podle nich okolní svět; Lawrence A. Hirschfeld (1998) dochází k závěru, že vytváření hranic na bázi myoni představuje antropologickou konstantu. Jedná se o specifické myšlenkové konstrukty blízké weberovským ideálním typům, jež tvoří „vnitřně jednotný myšlenkový obraz“ (Weber 2009a, s. 43). V každodenní realitě se zprvu jasné dichotomie dělí na řadu škál, které se vzájemně prolínají. Která z nich zrovna přichází ke slovu, je spíše otázkou konkrétní situace.

#### 3.1. Romové jako etnická skupina

Otázka „Koho vlastně zkoumám?“ zní méně samozřejmě, než se na první pohled zdá. Jen málokdo by dnes zřejmě polemizoval s názorem, že definovat Romy na genetickém základě je zavádějící. Nejpozději od 60. let se takovýto přístup stává v sociálních vědách neudržitelným.<sup>29</sup> Rasovou argumentaci ostatně neumožňují ani empirická data – u Romů je vnitroetnická variabilita ještě větší než u majoritní populace (Siváková 1992, s. 41).

V současnosti se živější snaha o definici romské etnicity prostřednictvím objektivních kritérií objevuje především z primordialistických pozic. Někteří výzkumníci, typicky z okruhu romistiky (Davidová 1995; Hübschmannová 1998, 1999; Poláková 2012; Rishi 1976), charakterizují soudobou romskou společnost primárně na základě jejího indického původu.

---

<sup>28</sup> Například Fredrik Barth (1969, s. 31) se o nich zmiňuje jako o jediné skupině existující na okraji společnosti, která si vytvořila vlastní etnickou identitu.

<sup>29</sup> Kritika rasové antropologie má nicméně hlubší kořeny, za jejího otce bývá obvykle považován německo-americký antropolog Franz Boas (např. 1912).

Romové žijící ve slovenských osadách jsou v této perspektivě přímými dědici kultury potulných řemeslníků, Domů.<sup>30</sup>

V roce 1969 publikoval norský antropolog Fredrik Barth slavnou kolekci esejů *Ethnic Groups and Boundaries*, ve které snahu o hledání objektivních definičních rysů jednotlivých kultur zpochybnil (Barth 1969). Jeho přístup se postupně stal v sociálních vědách mainstreamem. Jak upozorňují Barthovi pokračovatelé (např. Eriksen 2007; Brubaker 2004), snaha vytyčit tlustou čáru mezi „námi“ a „nimi“ nedává smysl. Etnická identita má interakční povahu, není vlastností jedince či skupiny. Není permanentní ani přirozená, ale segmentární, situační a relační. Pro výzkum etnické identity je podstatné pochopit dynamický proces, v jehož rámci se hranice my-oni tvoří a proměňují. Obdobným způsobem se formují i jiné než etnické hranice – například mezi vnitřním a vnějším nebo známým a cizím.

Jak upozorňuje antropoložka Judith Okely (2008), romská etnicita představuje fenomén, který je obzvláště prchavý. Odpověď na otázku, kdo je Rom, a kdo už ne, se často radikálně mění v čase i v závislosti na konkrétním úhlu pohledu. Identifikace Romů probíhá zevnitř skupiny i zvenčí – částečně jde o volbu, částečně o připsanou vlastnost, mnohdy stigma. Rozlišování jednotlivých rovin odpovědi může být z mnoha důvodů podstatné. Například už jen tehdy, hledáme-li odpověď na otázku, kolik Romů vlastně je.<sup>31</sup> Jistá bezradnost akademiků při snaze o definici Romů jako skupiny naráží na potřeby jasných odpovědí ve veřejné sféře, ať už jde o otázky spojené s každodenní interakcí s majoritou, soudními spory či menšinovou politikou. Jen obtížně lze například politiku vůči menšinám praktikovat, když není jasné, na jakou, potažmo jak velkou, skupinu má být zacílena (Acton et al. 2016).

Jak tedy definovat Romy, jimž se věnuje tato práce? Snahy o pevnější uchopení Romů/Cikánů jako skupiny, typicky se projevující úsilím o stanovení jejich počtu, mají dlouhou historii. S příchodem do Evropy vznikla ze strany majoritní společnosti potřeba začlenit Cikány do struktury středověkého světa. Definice probíhaly na odborné, politické i laické rovině. V zásadě je lze rozdělit na tři typy, lišící se v tom, zda a kým jde o identitu připsanou, nebo zda jde o identitu zvolenou (např. Kovács 2003, s. 57). Tyto tři roviny se pochopitelně v realitě prolínají – dá se dokonce říci, že „platí všechny najednou“.

1. Rom jako ten, kdo se za **něj** sám považuje. Zmíněný Fredrik Barth přišel mimo jiné s kritikou externí definice etnické skupiny. Sebeaskripce, možnost zvolit si vlastní etnicitu, se postupně stala součástí lidských a občanských práv; v Československu se možnost přihlásit se k „romské národnosti“ objevila po pádu komunistického režimu.<sup>32</sup> Jako Rom se tedy může identifikovat i ten, koho za něj zbytek společnosti nepokládá;<sup>33</sup> naopak člověk, považovaný za Roma svým okolím, se může přihlásit k etnicitě zcela jiné.

---

<sup>30</sup> Někdy psáni jako „Dómové“.

<sup>31</sup> Ilustrativní příklad uvádí Thomas Acton se svými spolupracovníky (Acton et al. 2016): srovnání oficiálních statistik ukazuje, že na nacisty okupovaných územích zemřelo více Židů během holocaustu, než kolik jich zde žilo před druhou světovou válkou. Důvodem je především rozdílná definice etnické příslušnosti ze strany nacistických genealogů a předválečných statistiků.

<sup>32</sup> Ve „Sčítání lidu, domů a bytů 1991“.

<sup>33</sup> Zřejmě nejznámějším tuzemským příkladem je katolický duchovní František Lízna.

Deklarovaná etnicita představuje poměrně dynamický fenomén<sup>34</sup> a bývá považována za indikátor, nakolik je společnost vůči dotyčnému etniku otevřená. Bývá proto obvyklé, že se příslušníci menšin ke své etnicitě veřejně nehlásí. Zrovna u Romů žijících v České republice a na Slovensku je tento fenomén obzvláště patrný – z celé Evropy panuje v těchto dvou zemích největší disproporce mezi oficiálními odhady a statistickými daty (Petrova 2003). Podle pravidelných sčítání, realizovaných *Štatistickým úradom Slovenskej republiky*, se na Slovensku přihlásilo k „romské národnosti“<sup>35</sup> v roce 1991 75,8 tisíc, v roce 2001 89,9 tisíc a v roce 2011 105,7 tisíc obyvatel.<sup>36</sup>

Snaha definovat Romy pomocí sebeaskripce naráží na ještě jeden typ obtíží. Romové jsou uvyklí skrývat se před úřady. Nedůvěra do značné míry vychází z romské identity, která je na opozici vůči většinové společnosti postavena.<sup>37</sup> Romové – zvláště olašští (viz např. Sutherland 2014; Williams 2008) – usilují o to, aby zůstávali pro majoritu neproniknutelní. Brání se, aby všeteční výzkumníci pronikali do jejich struktur, neboť jsou si vědomi, že čím více toho gadžové vědí, tím větší mají nad Romy moc (srov. Foucault 1999). Nedůvěru vůči majoritě posílily konkrétní historické zkušenosti, kdy se Romům otevřenost nevyplatila. Poměrně kvalitní předválečná evidence například usnadnila jejich deportace do koncentračních a vyhlazovacích táborů. Romové proto mají snahu pohybovat se mimo evidence, často se stěhují a preferují řešení sporů v rámci romských institucí.<sup>38</sup> Ke zmatení majority slouží i romská jména.<sup>39</sup>

2. Rom jako ten, koho za **něj** považují ostatní Romové. Při každodenních interakcích bývá zpravidla důležitější než to, zač se jedinec považuje sám, to, jakou etnicitu mu přisuzuje okolí – ať už jde o příslušníky majority, nebo dotyčného etnika.

---

<sup>34</sup> Srovnání longitudinálních statistik ve Velké Británii ukázalo, že v některých segmentech populace změnila během deseti let svou etnicitu takřka čtvrtina respondentů (Simpson a Akinwale 2007).

<sup>35</sup> Nízké počty mohou jít na vrub i metodologickému nastavení celého statistického procesu, kdy v dotaznících není řeč o etnicitě, ale právě o „národnosti“, což je koncept většiny Romů cizí.

<sup>36</sup> Dynamika v případě Romů žijících v České republice je v čase ještě výraznější. Jejich počty mají – zčásti vlivem odlišné metodologie – výrazně sestupnou tendenci. V roce 1991 se přihlásilo k „romské národnosti“ 32,9 tisíc, v roce 2001 11,7 tisíc a v roce 2011 už jen 5,1 tisíce obyvatel. Přispělo k tomu i to, že v roce 2011 respondenti výrazně využili možnosti neodpovídat (2,74 milionu, tedy více než čtvrtina) nebo se přihlásit k více národnostem současně (v kombinaci s českou či moravskou se k romské národnosti přihlásilo dalších 7,9 tisíce obyvatel). Pro srovnání: v roce 2001 neodpovědělo na otázku po národnosti jen 173 tisíc lidí a romskou národnost v kombinaci s jinou si vybralo necelých 700 respondentů.

<sup>37</sup> Viz dále v této kapitole.

<sup>38</sup> Mezi olašskými Romy funguje romský soud, *kris*. Ve slovenských osadách podobná formalizovaná instituce neexistuje, i zde se nicméně upřednostňuje řešení sporů bez zapojení policie či zástupců samosprávy. Neochota řešit spory v rámci neromských institucí se odráží v olašském označení vajdy *mujalo*, jež znamená „udavač“ (Stewart 2005, s. 59).

<sup>39</sup> Charakteristickým jevem je úmyslné dávání totožných křestních jmen: „(Z)e třiceti Horváthů v jedné osadě má dvacet zapsáno křestní jméno Jan“ (Hübschmannová 1998, s. 63). Romové občanská jména prakticky nepoužívají, místo nich se titulují přezdívkami. Ty neslouží jen ke zmatení majority – Romové věří, že jedince dokáží ochránit i před duchy či nemocemi: „Já byl zapsaný jako Gejza, ale maminka mi říkala Tonču. Zavolá: Tonču! Tonču! Zlá nemoc to slyší a hledá Tonču. Jenomže žádného Tonču nenajde, protože jsem zapsaný jako Gejza“ (Hübschmannová 1998, s. 65). Anne Sutherland uvádí (2014, s. 44), že američtí Olaši, které zkoumala, měli alespoň dvě jména a několik dat narození; často se také vydávali za příslušníky jiných etnik, například Mexičany či severoamerické Indiány (podobně také Silverman 2008).

Při vytváření romské skupinové identity může hrát roli řada aspektů. Důležitější postavení než fyzické rysy přitom mívají rysy kulturní či způsob života. Obvykle se hovoří o dvou hlavních definičních znacích – romském jazyku a *romipen* (např. Stewart 2005, s. 46–51). Oba tyto znaky jsou navzájem provázány a souvisí například i s rodovou příslušností. Existují nicméně i aspekty romské identity, zmiňované méně často. Tomáš Hrustič (2015) považuje za důležitý sebedefiniční znak Romů žijících ve slovenských osadách ekonomický status a specifické ekonomické strategie navázané na prostředí chudoby a vysoké nezaměstnanosti, v nichž hraje důležitou roli instituce lichvářů, *úžerníků*.

*Romipen*, zpravidla překládané jako „romství“, lze charakterizovat jako soubor sociokulturních norem a způsobů chování, jejichž obsah je napříč romskými skupinami v řadě ohledů analogický. Tyto normy se poměrně výrazně liší od majority (viz např. Hübschmannová 1999). Každý Rom musí své *romipen* neustále potvrzovat – a pokud jeho zákonitosti nedodrží, může přestat být za Roma považován (viz např. Stewart 2005).

*Romština* má indický původ.<sup>40</sup> Výzkumníci z řad majority se pravidelně setkávají s tím, že právě znalost jazyka jim otevírá dveře do romské společnosti. Michael Stewart považuje užívání romského jazyka za určující pro to, aby jedinec začal být považován ze strany ostatních Romů za člena skupiny (2005, s. 60). Na druhou stranu nese celá situace ambivalentní náboj – znalost romštiny ze strany outsiderů může být považována za potenciální ohrožení (viz např. Sutherland 2014, s. 43).

3. Rom jako ten, koho za **něj** považují **příslušníci** jiných etnik. V tomto případě má smysl hovořit především o příslušnících majority. Z jejich strany bývá romská identita připisována dvěma hlavními způsoby. Jednak na rovině každodenních interakcí, jednak na rovině oficiálních odhadů.

*Každodenní identifikace* ze strany Neromů probíhá na odlišném základě, než jak se identifikují Romové mezi sebou. Zdůrazňuje odlišnosti a silně se opírá o stereotypy. Tematizuje existenci určitých převažujících vnějších fyzických znaků (viz Bernasovský a Bernasovská 1999), zejména barvu pleti. Milena Hübschmannová (1999, s. 19) uvádí výstižný citát z 16. století o Cikánech jako „lidech ošklivých skrze černou barvu pleti“.<sup>41</sup> Podobně jako u skupinové identifikace ze strany Romů však i v případě majority hraje nejdůležitější roli způsob života.<sup>42</sup>

Podle probíhá *identifikace Romů/Cikánů na oficiální úrovni*. Snahy o evidenci Cikánů se objevují již záhy po jejich příchodu. Ze strany vládnoucí moci šlo o logickou součást úsilí zajistit co největší kontrolu nad neznámou skupinu a jejím pohybem. Oficiální odhady pochopitelně

---

<sup>40</sup> Na podobnost romského jazyka se sanskrtem poprvé upozornil maďarský student Ištván Vályi v 60. letech 18. století, když si při studii na univerzitě v Leidenu povšiml, že se jazyk indických studentů podobá romštině, kterou znal z domova. Příběh poprvé zveřejnil Samuel Augustini ab Hortis v roce 1775 (viz Augustini ab Hortis 1994).

<sup>41</sup> Symbolismus černé a bílé má v evropském myšlení hluboké, například biblické, kořeny. Ještě dřív, než se Evropané setkali s prvními černochoy, byla černá považována za symbol zla či smrti. Winthrop Jordan cituje výstižnou zmínku jednoho cestovatele ze 17. století: „[I]n colour so in condition are little other than Devils incarnate“ (Jordan 1968, s. 24).

<sup>42</sup> O vymezení se většinové společnosti vůči Romům na základě životního způsobu bude blíže pojednáno v kapitole 6.



vznikaly na základě nejednotné metody a podle Květy Kalibové je k nim třeba přistupovat s obezřetností, neboť „dokumentují spíše metodologickou bezradnost než skutečný početní stav romské populace“ (Kalibová 1999, s. 99).

První podrobný soupis Romů na Slovensku proběhl, společně se zbytkem Uher, v roce 1893. Podle analýzy tohoto soupisu od Emílie Horváthové (1964, s. 137–144) žilo na území Slovenska 36 237 Romů; pravděpodobně jde však o číslo velmi podhodnocené. Další pokusy o evidenci se objevují ve 20. století. Cituji zde pár příkladů pro ilustraci: Podle nich žilo Romů na Slovensku 62 tisíc /1927/, 84 tisíc /1947/, 159 tisíc /1970/, respektive 200 tisíc /1980/ (Matlovičová et al. 2012; Vaňo 2001).<sup>43</sup>

Některé studie z poslední doby (např. Liégeois 1997, s. 33) odhadují počet Romů žijících na Slovensku na více než půl milionu. Jsou však zřejmě nadsazeny. Realističtější odhady mluví o 350–380 tisících (Vaňo 2001), 403 tisících (Mušinka et al. 2014), respektive o více než 353 tisících (Matlovičová et al. 2012), tedy přibližně mezi 6,5 a 7,5 % slovenské populace. Nejvíce Romů žije v jižní části středního a zejména na východním Slovensku. Romové tvoří po Maďarech druhou nejpočetnější slovenskou menšinu a i v celoevropském měřítku je zde jejich podíl i absolutní počet jeden z nejvyšších.<sup>44</sup>

### 3.2. Sociální organizace v romských osadách

Romská osada (mezi slovenskými Romy nazývána většinou *osada* nebo *taboris*, jindy se objevuje také *romane gava*, *romane khera*, *koloňija*)<sup>45</sup> je formátem prostorově a etnicky segregovaného osídlení, obývaného převážně Romy. Dá se přitom považovat za typické, že sám pojem „romská osada“ většinou nebývá jasně definován (viz např. Jakoubek a Poduška 2003; Jakoubek a Hirt 2008); následkem toho o osadách neexistují ani široce akceptovaná statistická data. Autoři *Atlasu rómskych komunit na Slovensku 2013* (Mušinka et al. 2014) odhadují, že v nějak prostorově segregovaném osídlení žije 42 % všech slovenských Romů – na krajích obcí 23,6 %, zcela segregovaně pak 18,4 %. Celkem na Slovensku existuje 803 osídlení s koncentrovanou romskou populací; 557 jich se nachází na krajích obcí nebo mimo majoritní zástavbu. Romové žijící na slovenském venkově bydlí nejčastěji právě v osadách. Ty jsou většinou tvořeny jednoprostorovými obydlími (nazývanými *koliba*, *kher* či *chyžka/chyška*) o rozloze pět až deset čtverečních metrů, vytvořenými svépomocí (více např. Davidová 1995, s. 63–78; Mušinka 2002).

Struktura osady má svá pravidla (Podlaha a Jakoubek 2004). Ta nicméně bývají v konkrétních případech naplňována různým způsobem. Výrazným strukturujícím činitelem je rodová příslušnost. Zatímco dříve zřejmě většinu osad tvořila jediná rodina, dnes zde žije –

---

<sup>43</sup> Data z let 1970 a 1980 pocházejí ze sčítání lidu. Etnickou příslušnost v těchto případech určoval sčítací úředník – srovnajme kontrast se sčítáními realizovanými odlišnou metodou po roce 1989.

<sup>44</sup> Odhady počtu Romů v Evropě se liší podobně dramaticky. Dimitrina Petrova (2003) uvádí rozmezí mezi 6,1 a 8,6 miliony, některé výzkumy nicméně hovoří až o milionech čtyřiceti. Romská populace se koncentruje zejména ve střední a východní Evropě, další centra výskytu tvoří Španělsko a Francie. Nejvíce Romů – kolem dvou milionů – žije v Rumunsku.

<sup>45</sup> Ze strany majority byly v minulosti romské osady nazývány též jako „cikánské tábory“ či „cikánské kolonie“ (Nečas 2008, s. 44).

zejména jako výsledek sestěhovávání v období komunismu – více rodin pospolu, což vytváří konflikty a zvyšuje tlak na vnitřní prostorovou dichotomizaci. Rodiny s vyšším sociálním statutem žijí na výhodnějších či prestižnějších místech – například uprostřed, blíže vesnici či hlavní cestě, na rovině anebo dále od řeky. Rodinní příslušníci se obvykle nacházejí poblíž sebe a životní podmínky se uzpůsobují tomu, aby mezi sebou, pokud možno, nemusely rodiny s různým sociálním statutem přicházet do každodenního kontaktu.

Výzkumníci romských osad často zdůrazňují vysokou míru tamní sociální diference (typicky Jakoubek 2004). Mívají tendenci vykreslovat Romy jako nekompaktní – případně rovnou rozhádanou – skupinu, v jejímž rámci se jednotlivé skupiny, definované na rodovém základě, ostře vymezují vůči sobě.<sup>46</sup> Takový přístup vede k tomu, že bývají přehlíženy egalitární mechanismy a důraz na vnitřní solidaritu a konformitu (Hübschmannová 1999, s. 30–33; Salo 2008b). Michael Stewart (2005, s. 87–90) považuje představu o bratrské rovnosti, jež stojí v opozici k hierarchičnosti vesnické majoritní společnosti, za podstatnou součást *romipen*. Na každodenní rovině se tyto tendence například projevují snahou o homogenizaci lifestylových prvků – interiérů obydlí<sup>47</sup> nebo stylu oblékání. Vařívá se obdobné jídlo, muži často pijí totožnou značku piva, z domů se linou tytéž melodie. Sdílenou normou je nevyčnívat, nevyvyšovat se. Podobné pozorování jako Stewart jsem učinil v osadách i já.

Podle Marka Jakoubka (2003, s. 22) probíhá sociální organizace romských osad na třech základních rovinách: *příbuzenství, rituální čistota, subetnické členění*. I tyto tři roviny jsou vzájemně provázané a do značné míry na sebe převoditelné.

## **Příbuzenství**

Marek Jakoubek (2003) je přesvědčen, že z hlediska sociální organizace zaujímá výsadní roli příbuzenství. Vše ostatní se od příbuzenských vztahů odvíjí a je na ně převoditelné. Významnost příbuzenství je dána v první řadě tím, že narození výrazně determinuje sociální status. Vlastní aktivita anebo majetek získaný v průběhu života mají vliv jen omezený. Pevnost hranic mezi rodinami a připsaného statusu jsou nicméně diskutabilní. Tomáš Kobes argumentuje, na základě empirického výzkumu realizovaného v osadě poblíž východoslovenského Bardejova, že příbuzenství bývá mezi Romy spíše sociálně konstruováno, než že by bylo definováno geneticky (Kobes 2010).

Slovenští Romové rozlišují dvojí pojetí rodiny (Hübschmannová 1999, s. 42; Kobes 2010): *Famelija* označuje rozšířenou „horizontální“ rodinu – zahrnuje příbuzenstvo přibližně do šíře bratranců a sestřenic. *Fajta*, přeložitelná snad nejlépe jako „rod“, se odvíjí od společného původu, potažmo společného příjmení – například „Kalejovci“, „Červeňákovci“. Každý člen rodiny má vymezena specifická práva a povinnosti.

---

<sup>46</sup> Marek Jakoubek dochází k radikálnímu závěru: Jde o princip natolik silný, že nic jako společná romská identita neexistuje. Romové jsou „etnicky indiferentní“, dichotomizace my-oni neprobíhá na etnické rovině a lze hovořit jen o vymezení na bázi příbuzenství (Jakoubek 2008c, s. 153–154).

<sup>47</sup> Ve vyhrocené podobě se tato vlastnost objevuje u některých kočovných skupin Romů, jejichž interiéry jsou co do prostorové struktury i vybavení takřka podle jednohoustru (Sutherland 2014, s. 72–83; Williams 2008).

## Rituální čistota

Vedle příbuzenství je sociální organizace strukturována na základě pravidel rituální čistoty (např. Frydryšková 2010; Jakoubek 2003, s. 17–19; Miller 1975). Rituální nečistotu, takzvané *degéšství*, lze definovat jako představu o symbolické poskvrňující schopnosti určitých věcí, zvířat, lidí či způsobů chování. Tato klasifikace tvoří komplexní systém, úzce spojený s *romipen*, prostupující významnou částí sociokulturních aktivit. Rituální čistota někdy bývá ztotožňována s čistotou hygienickou, ale souvislost s ní je jen volně. Původ *degéšství* bývá obvykle dohledáván v indickém kastovním systému (např. Frydryšková 2010; Hübschmannová 1998, 1999). Oddělování čistého a nečistého však představuje kulturní univerzálii (Douglas 2014) a vyskytovalo se i v české a slovenské společnosti<sup>48</sup> (Pivoň 2009; Kobes 2010).<sup>49</sup>

Britská antropoložka Mary Douglas se tématu rituální čistoty věnovala systematicky, a to zejména na příkladu potravinových tabu (Douglas 2014). Vycházela z díla Clauda Lévi-Strausse a ukázala, jak se uplatňováním těchto pravidel symbolicky projevuje snaha fixovat řád a strážit jeho hranice: „Kdekoliv jsou linie nejisté, objevují se na jejich podporu představy o znečištění“ (Douglas 2014, s. 190). Podobně jako Mircea Eliade (např. 1993, 2004) se zabývala lidskou touhou po srozumitelnosti, uspořádanosti a předvídatelnosti okolního světa: „Špína je vedlejším produktem systematického třídění a klasifikace věcí“ (Douglas 2014, s. 73). Douglas pojímá nečistotu jako „nemístnou věc“ (tamtéž; v orig. „matter out of place“) – jako vše, co se objevuje v nevhodných souvislostech. Za nečisté mohou být pokládány konkrétní věci, osoby či chování. Specifickou roli hrají anomálie. Tím, že vystupují ze zaběhlého klasifikačního schématu, narušují zavedený řád. Proto se podřizují zvláštním pravidlům – zvířata, vymykající se kategoriím, se například smějí konzumovat jen za specifických okolností či se jich nesmějí dotýkat ženy.

Dodržování pravidel rituální nečistoty tvoří jeden ze základů *romipen* (viz Okely 1983; Sutherland 2014). Rozlišování na čisté (*žuže Roma*, případně *lače*, *čisto*) a nečisté (lidem se nejčastěji říká *dubko*, *degeš* a někdy, jak již bylo zmíněno, i *cigán*; nečistým věcem či chování *melalo*, *marime* či *džungalo*) probíhá na více rovinách. Jak je v kulturách operujících s touto klasifikací obvyklé (Douglas 2014), podstatnou pozici zaujímá jídlo. Klasickým příkladem je podřadné postavení Romů, kteří jedí koňské<sup>50</sup> nebo psí maso. K tomu stát se nečistým stačí, když u *degešů* stolujete či se najíte ze znečištěného nádobí (viz např. Flosman 2009).

Podle Anne Sutherland (2014) a Judith Okely (1983) je klíčem k pochopení romského rituálního znečištění lidské tělo. Klasifikace na bázi čisté-nečisté reguluje řadu projevů sexuality a tělesnosti; na základě rituálních norem bývají uspořádány i domácnosti a prostor kolem nich. Za nečisté mohou být považováni jednotlivci, celé rodiny, osady i subetnické skupiny. Tento status mají i příslušníci majority (např. Stewart 2005, s. 184–206). Důraz na čistotu „slouží k vyjádření a posílení etnické hranice a k stanovení zásadního rozdílu mezi Cikánem a gadžem“ (Fraser 1998,

---

<sup>48</sup> Typickým rysem evropského novověku bylo oddělování nečistých povolání, například pohodný nebo kat (Dülmen 2003), anebo tabuizace ženské plodnosti (Navrátilová 2004). V reziduální podobě se představy o rituální nečistotě vyskytují i dnes, patrně jsou zejména ve strachu ze znečištění skrze jídlo (Kubatová 2014; Janeček 2006).

<sup>49</sup> Rastislav Pivoň, s radikalitou pro autory z okolí plzeňské antropologie typickou, indický vliv rovnou odmítá.

<sup>50</sup> Na Spíši je například jezení koňského masa poměrně obvyklé.

s. 201). Podle některých autorů je za nečisté považováno dokonce vše, co s majoritou souvisí, celý „gadžovský svět“ (Silverman 2008; Williams 2003).

Někteří autoři vysvětlují rituální nečistotu poměrně staticky – považují ji za připsaný status (Jakoubek 2003, s. 17–19), případně za soubor historicky daných pravidel (Frydryšková 2010; Hübschmannová 1998, 1999). Tomáš Kobes (2010) však na příbuzenských systémech východoslovenských Romů ukazuje, že rituální nečistota představuje značně vyjednávaný a flexibilní koncept. *Degešem* se můžete narodit nebo se jím stát. Nositele znečištění lze rozdělit do dvou skupin: nečisté ze své vlastní povahy – určité věci, zvířata anebo romské skupiny s nízkým sociálním statutem – a ty, kdo o svou čistotu přišli kontaktem s nečistým anebo porušili nějaké tabu. Druhý způsob obvykle přináší znečištění jen dočasné. Status *degeše* znamená „sociální smrt“ (Fraser 1998, s. 202) a bývají s ním spojovány vady pleti, tělesné postižení nebo neplodnost (Stewart 2005, s. 188).

### Subetnické členění

Romové žijící na Slovensku se obvykle dělí na tři hlavní subetnika, v jejichž rámci je relativně důsledně dodržována endogamnost (Jakoubek 2004, s. 37–39).

Olašští Romové (v dialektu slovenských Romů *vlachike Roma*)<sup>51</sup> tvoří subetnikum, které je nejuzavřenější a nejvíce dbá na dodržování zásad *romipen*. Na Slovensko, stejně jako do zbytku Evropy, připutovali až relativně nedávno, po zrušení otroctví v Moldavsku (1855) a Valašsku (1856).<sup>52</sup> Vytvořili tak poslední velkou migrační vlnu Romů do regionu střední Evropy. Spíš než o subetnikum jde o souhrnné označení několika rodů, respektive profesních skupin. Dříve většinou kočovali, věnovali se obchodu a řemeslům. Po řadě opatření namířených proti kočování – zejména pak zákonech z let 1927 a 1958 – se však již v Čechách ani na Slovensku s kočovným způsobem života nesetkáme. Olašské skupiny se nazývají podle tradičních způsobů obživy: V Evropě jsou nejpočetnější Kalderaši (z rumunského *caldera* = kotel), kteří zpracovávali železo a živili se zejména výrobou kotlů, na Slovensku jsou nejvíce zastoupeni Lováři (z maďarského *ló* = kůň), původně koňští handlíři.

Tento výzkum věnuje hlavní pozornost skupině, jež je v rámci Slovenska nejpočetnější. Jsou jí slovenští Romové (*Slovensko Roma*).<sup>53</sup> Od olašských Romů pochází jejich vžitě označení *Rumungro* („Rom ungro“, tedy maďarský/uherský Rom). Třetí skupinu tvoří maďarští usedlí Romové (*Ungrike Roma*), kteří se kulturou významněji neodlišují od slovenských Romů. Žijí zejména na jihu země při maďarských hranicích.

Nejvýraznější dělicí linie mezi subetniky vede po linii životního způsobu – mezi donedávna kočovnými olašskými Romy a mezi ostatními skupinami, které dlouhodobě žijí usedle. *Slovensko Roma* mají výrazně lepší vztahy s maďarskými Romy než s Romy olašskými, ti zase ostatními

<sup>51</sup> I v tomto případě jde o exoetnonymum. Sami sebe nazývají *Roma*, příp. *čáče* (praví) *Roma*.

<sup>52</sup> Jedná se o součásti dnešního Rumunska.

<sup>53</sup> Dříve se nazývali *servika Roma*, „srbští Romové“, čímž se odkazovali k příchodu z Balkánu (Hübschmannová 1998, s. 20–21).

skupinami opovrhují a považují je za nečisté. Olašští Romové mají nejvyšší sociální status – ostatní Romové je obvykle vnímají jako „lepší Romy“, důsledněji dodržující pravidla *romipen*.<sup>54</sup>

### 3.3. Ekologický kontext romských osad

V environmentálně laděné studii může jen stěží chybět oddíl, jenž má za cíl charakterizovat přírodní prostředí, ve kterém Romové žijí. I v tomto případě lze jen obtížně zobecňovat. Jako se liší Romové po celém světě, tak se liší i ekologický kontext jejich života. Řada Romů se například nachází uvnitř městské zástavby bez přímého kontaktu s přírodním prostředím. U kočovných skupin zase můžeme jen obtížně hovořit o konkrétním přírodním prostředí, ke kterému by se vázaly. Přesto lze pozorovat určité rysy či přinejmenším tendence, které jsou charakteristické nejen pro Romy žijící na Slovensku, ale které v určité míře sdílejí i se zahraničními skupinami.

Zprvé: sociální segregace Romů má zřetelné prostorové vyjádření. Romské osady se často nacházejí ve vzdálenosti několika stovek metrů či dokonce kilometrů od majoritní zástavby, a tedy v relativní blízkosti okolní přírody.<sup>55</sup> Pohled, který ve studiu Romů/Cikánů převládá, vidí jako hlavní příčinu této situace postoj majority – jde o výsledek dlouholetého vyčleňování na okraj společnosti. Trvalé i sezónní usazování totiž neprobíhalo podle náhodného vzorce. Pokud zrovna nešlo o skupiny, které pozvala šlechta nebo velkostatkáři jako námezdní sílu, bylo Romům umožněno usazovat se stranou obcí; často na křižovatkách cest či na hranicích katastrů (viz např. Horváthová 2000).<sup>56</sup>

Zadruhé: slovenští usedlí Romové žijí v přírodním prostředí, které je z environmentálního hlediska problematické. Týká se to zejména nerovnosti v přístupu k přírodním zdrojům a v distribuci environmentálních rizik. Někteří autoři z tohoto důvodu zkoumají Romy prostřednictvím konceptů environmentálního rasismu či environmentální spravedlnosti (Chabada 2013; Filčák 2012; Harper et al. 2009). Romové se usazovali na místech (případně na ně byli přesouváni), která nebyla příliš ekonomicky, zejména zemědělsky, využitelná. Šlo o říční břehy či přímo řečiště, bývalé lomy, louky poblíž lesa anebo o lokality na kamenité půdě či ve svahu (Mušinka 2002, s. 645–649; Nečas 2008, s. 44–53). Situace v současnosti odráží proměnu názoru, jakou půdu společnost považuje za cennou. Je snaha usazovat Romy na území, které nemá investiční, typicky stavební, využití. Nezřídka se jedná o lokality, jež byly v minulosti průmyslově využívány a nesou si ekologické zátěže, jako jsou bývalé doly či rekultivované skládky (Mušinka et al. 2014). Ukázkový příklad situace, kdy je osada vytlačována do čím dál rizikovějšího terénu, podává David Scheffel (2009).

---

<sup>54</sup> Jakkoli jsem zmínil, že fyzické rysy nehrají při skupinové identifikaci ze strany Romů zásadní roli, při subetnickém členění jde o časté téma. Symbolika je podobná jako v případě majority: světlejší odstín pleti či vlasů anebo světlá barva očí, jež jsou pro olašské Romy typické, bývají považovány za krásnější.

<sup>55</sup> Podle dat, pocházejících z *Atlasu rómskych komunit na Slovensku 2013* (Mušinka et al. 2014), je průměrná vzdálenost segregovaných lokalit od majoritní obce přes 800 metrů; některé případy jsou vzdáleny i sedm kilometrů.

<sup>56</sup> Usazováním na hranicích katastrů se obce pokoušely zbavit institucionální odpovědnosti za integraci Romů, k níž by je v případě zavazovala státní nařízení.

Romové jsou tím pádem vystaveni vyšším environmentálním rizikům než majoritní populace, což negativně přispívá ke zdravotní situaci v osadách (viz Belák 2005). Ulrich Beck tento princip lapidárně charakterizuje: „(T)he first law of environmental risk is, *pollution follows the poor*“ (Beck 1999, s. 5; zdůrazněno v originále). Tomáš Chabada ve své diplomové práci (2013) definuje pětici dimenzí environmentální (ne)spravedlnosti, s nimiž se Romové žijící ve slovenských osadách potýkají: kontaminace půdy, vystavení riziku povodní,<sup>57</sup> omezený přístup k pitné vodě a kanalizaci, znečištění vzduchu a nezdravé prostředí uvnitř obydlí. Zřejmě nejdramatičtější je situace s pitnou vodou. Osady jsou jen omezeně napojeny na vesnickou infrastrukturu. Vodu má do domácnosti zavedena necelá polovina slovenských Romů; v segregovaných lokalitách je to sotva třetina. Voda bývá v osadách obvykle čepována z několika centrálních zdrojů; 3,4 % domácností ji získává dokonce z potoka (Filadelfiová a Gerbery 2012, s. 67–70). Při budování zdrojů pitné vody navíc někdy bývá přehlížena sociální situace v osadě, takže dochází k jejich nevyužívání či dokonce znehodnocování (Škobla a Filčák 2015).

### 3.4. Interpretační východiska výzkumů slovenských Romů

Povzdech z úvodu kapitoly, směřovaný obecně k obtížím, na něž naráží snaha o vědecké studium Romů, neplatí o nic míň pro Romy, kterými se zabývá tato práce. Výzkumník, který se vydá do slovenských osad, bývá záhy konfrontován s řadou pochybností, jak se k pozorovaným sociokulturním fenoménům, postavít. Interpretace tamní reality se proto stává předmětem živé akademické debaty.

Následující strany se zabývají třemi rovinami této debaty, jež považují z hlediska tématu práce za podstatné. Opět platí, že jsou tyto roviny vzájemně propleteny. Nejprve vedu debatu nad tím, zda je adekvátnější nahlížet na osady jako na kulturní, nebo spíše sociální fenomén. Následuje diskuse nad otázkou, zda má smysl aplikovat na osady dichotomii tradiční-moderní. Třetí oddíl se věnuje romské etnicitě, respektive otázce, nakolik jde o danost a nakolik o konstrukt.

#### Romské osady jako kulturní, či sociální fenomén?

Výzkumníci, kteří se zabývají Romy, si často kladou otázku, nakolik jsou pozorované jevy kulturními projevy, a nakolik jde spíše o výraz specifické sociálně-ekonomické situace. V případě sociálně vyloučených lokalit typu městských ghett či segregovaných osad získává tato otázka zvláštní náboj. Na první pohled je patrné, že sociální podmínky mají na zdejší život, jehož typické rysy představují chudoba, zadluženost a dlouhodobá nezaměstnanost,<sup>58</sup> významný vliv. Debata mezi oběma přístupy má konkrétní dopady v realitě, například v politice orientované na Romy. Následkem vyhrocenosti debaty, jež se mezi oběma názorovými tábory vede, se často přehlídí, že jde o dichotomii víceméně umělou, která spíš než dvojici pólů připomíná spojitě nádoby.

---

<sup>57</sup> Obydlí se často nacházejí v záplavových zónách. Například při povodni v létě 1998 patřilo na Slovensku 45 ze 47 obětí mezi Romy; 42 jich pocházelo z osady u Jarovnic, nacházejících se poblíž Sabinova (Filčák 2012, s. 737–738).

<sup>58</sup> Podle oficiálních studií je bez zaměstnání více než polovina slovenských Romů starších 15 let; v segregovaných osadách má zaměstnání jen 7 % obyvatel (viz Filadelfiová a Gerbery 2012, s. 111–172).

Sociální interpretace stojí především na dvou konceptech – „sociální exkluzi“, respektive „sociálním vyloučení“ (např. Sirovátka 2006), a na „kultuře chudoby“ (např. Lewis 1966). Zastánci této perspektivy, často sociologové, mají tendenci popisovat realitu slovenských osad prostřednictvím analogií s marginalizovanými skupinami po celém světě. Ve svých řešeních se opírají o politiku potírání chudoby, vedenou snahou konkrétně zlepšit situaci v oblasti vzdělání, zaměstnanosti či bydlení (např. Mappes-Niediek 2013; Ringold 2000). Rizika takového přístupu jsou zřejmá: jen málo zohledňuje kulturní souvislosti chudoby; v extrémním pojetí přehlíží kulturní svébytnost zkoumaných skupin. Sociokulturní fenomény jsou dány primárně vnějšími socioekonomickými okolnostmi.

Vyhrocenou verzi tohoto přístupu představuje teorie kultury chudoby. V původním pojetí stála na argumentu, že život v chudobě časem generuje specifické kulturní vzorce. Později se perspektiva obrátila a v jistém smyslu vyhrotila. Kultura sociálně vyloučených začala být považována za příčinu chudoby, přispívající k její sociální reprodukci. Paradoxně se tak tento přístup sociálním interpretacím postupně vzdálil a začal charakterizovat sociální vyloučení kulturní optikou. Toto pootočení perspektivy si vysloužilo ze strany sociálních vědců hlasitou kritiku, podle níž chudobu nelze svádět na kulturu a přehlížet její strukturální příčiny. Teorie kultury chudoby představuje v současných antropologických kruzích marginální proud; objevuje se spíše v pravicové politice. Stavějí na ní názory, že spíše než odstraňovat nerovnost či diskriminaci má smysl měnit postoje a chování příslušníků menšin (Small et al. 2010).

Navzdory mezinárodní skepsi získal tento přístup zastání u části tuzemských sociálních antropologů. Karel Novák (2003) či Michal Tošner (2003) považují životní způsob a normy chování ve slovenských osadách především za fenomény vynucené materiální nouzí.<sup>59</sup> Romy definují jako „sociální problém“ a tvrdí, že příslušníci majority by se v jejich situaci chovali obdobně. Na tradice a způsoby obživy pohlížejí optikou „zaostalosti“ – považují je za rezidua předmoderního slovenského venkova.

Ke kulturní interpretaci reality romských osad se přiklání větší část sociálních antropologů. I oni připouštějí zhoršení životní úrovně Romů v posledních letech, sociální vysvětlení však nepovažují za přesvědčivé. V českém a slovenském prostředí se stala předmětem poměrně bouřlivé diskuse interpretace slovenských osad, s níž přišli sociální antropologové z plzeňské univerzity, o jejichž práci se tento text často opírá. Upřímně řečeno se jejich pojetí (např. Jakoubek 2004) poněkud vzpírá dělením, se kterými tento text operuje. Konceptuální nevyjasnění se týká například toho, že nejvýraznější představitel této skupiny, Marek Jakoubek, lavíruje mezi pozicí zastánce přístupů blízkých teorii kultury chudoby, a přístupem do značné míry opačným (viz např. Barša 2005).<sup>60</sup> Setrvalým rysem Jakoubkovy teorie nicméně zůstává kulturní determinismus. Romy coby etnikum charakterizuje jako nositele specifické kultury (srov. Barth 1969), na niž nepohlíží jako na situační konstrukt, ale jako na danost. Slovenské osady považuje za prostředí s pevně daným, vnitřně integrovaným kulturním rámcem. Kritizuje esencialismus romistů, jeho teorie však nese podobně statické rysy – povahu jedinců odvozuje z kultury, kterou slučuje se sociální organizací.

---

<sup>59</sup> Sami autoři nicméně přiznávají, že optika kultury chudoby je přílehavější pro městská ghetta.

<sup>60</sup> Viktor Elšík (2005) například považuje Marka Jakoubka za radikálního konstruktivistu, Pavel Barša (2005) zase za převlečeného esencialistu – a oba nacházejí pro svá tvrzení pádné argumenty.

## Romské osady jako případ tradiční společnosti?

Dělení na tradiční a moderní společnosti má pevné místo v sociologické teorii. V klasické idealizující podobě tuto dichotomii formuloval jako *Gemeinschaft* (pospolitost) a *Gesellschaft* (společnost) Ferdinand Tönnies (1920).<sup>61</sup> V poslední době je však toto dělení podrobováno kritice (např. Germond-Duret 2016), opírající se o tezi, že tradiční nelze od moderního striktně oddělit. I moderní společnosti v sobě zahrnují prvky přisuzované těm tradičním a nelze stanovit hranici, kdy je společnost „už moderní“. Modernita je vymezena především specifickými procesy, kterými některé společnosti v posledních staletích prošly – Jan Keller považuje za rozhodující individualizaci, abstrakci, generalizaci společenských vztahů a funkční diferenciaci subsystémů (2004, s. 15).

Rozdíly v přístupu k tomu, nakolik lze Romy žijící ve slovenských osadách považovat za moderní fenomén, do značné míry korespondují s dvojicí interpretací představenými v předchozí části. Zastánci sociální interpretace zpravidla považují osady za fenomén, který je modernizačními procesy výrazně ovlivněn; soustředí se na změnu, kterou prošly v posledních letech. Marek Jakoubek naopak patří k autorům, kteří považují romské osady za enklávy tradiční společnosti. Argumentuje například neexistencí formálních organizací, minimální rolí tržních vztahů, vysokou sociální diferenciací či sociální strukturu akcentující připsaný status. Osady přirovnává k Popperově (1994) konceptu „uzavřené společnosti“, neboť společenský řád je udržován implicitní vírou v jeho magický základ (Jakoubek 2003, s. 28–29). Romové naplňují rysy tradičního společenského uspořádání i tím, že u nich až do nedávné doby prakticky absentovala psaná kultura a tradice se předávala ústně (viz např. Hübschmannová 1999).

Debata, zda považovat osady za tradiční, či moderní fenomén má také kulturně-relativistickou rovinu. Jak představitelé sociální, tak kulturní interpretace se občas nevyhnou riziku evolucionismu – předpokladu, že kultury se vyvíjejí směrem k „vyspělejším“, a že je lze z tohoto úhlu pohledu porovnávat. S kritickým okem namířeným na současnou situaci pokládají romské osady za zaostalé, případně za výsledek ekonomického a sociokulturního úpadku. V perspektivě kultury chudoby jsou dokonce viděny jako sociálně patologický jev.

### *Romipen* – esence, či konstrukt?

Třetí interpretační rámec se zabývá původem sociokulturních norem a chování, které tvoří jádro *romipen*, a otázkou jejich proměnlivosti. Ani třetí rovinu nelze jasně oddělit od předchozích dvou – u esencialistických přístupů se spíše setkáme s interpretací osad jako kulturního fenoménu, potažmo s náhledem, jenž v nich spatřuje relikty tradiční společnosti.

K charakteristice *romipen* se dá podle Kena Leeho (1997) přistoupit ze tří základních pozic, jež vycházejí z obecněji zaměřených antropologických teorií: primordialistické, konstruktivistické a opoziční. Tyto tři pozice se liší v názoru, nakolik jsou sociální fenomény dány historicky či biologicky a nakolik jsou průběžně (re)konstruovány. Tuto diskusi lze pokládat za

---

<sup>61</sup> S dalšími variacemi této dichotomie přišli například Émile Durkheim (2004) či Claude Lévi-Strauss (1996).



jednu z rovin sporu, zda převládá vrozené nad získaným, známého jako *nature vs. nurture* (viz např. Goldhaber 2012).

Primordialisté definují kulturu a etnicitu Romů na základě indického původu. Způsob života nahlízejí kritériem jeho „tradičnosti“; zdůrazňují kulturní kontinuitu a mívají blízko k evolucionistickému náhledu. Esencialistický přístup má svou oporu v empirii – velkou část vlastností, typických pro ně již před staletími, si Romové uchovali až do současnosti. Navíc se tyto prvky s překvapivou intenzitou opakují napříč romskými skupinami.

Jak upozorňuje španělská antropoložka Paloma Gay y Blasco (1999), stabilita je charakteristickým rysem *romipen* navzdory tomu, že Cikáni/Romové tvoří rozptýlený agregát neurčité velikosti, původu i lokální příslušnosti. Nikde po světě – navzdory četným asimilačním snahám – nesplynuli s majoritou a zůstávají více podobni sobě navzájem než majoritě. Překvapivé je to tím spíše, že pro romskou společnost jsou typické vysoká míra vnitřní diferenciaci a nízké povědomí o příslušnosti k vyššímu celku (viz např. Cohn 2008). Romové nemají sdílenou identitu ve smyslu moderních národů (srov. Anderson 2003),<sup>62</sup> společné geografické centrum ani sdílené autority, a dokonce ani sdílenou sociální paměť či mýtus o původu. Ti, se kterými jsem se setkal, se na druhou stranu jako součást určité širěji definované skupiny identifikují. Tematizují společnou historii (výrazným narativem je zkušenost pronásledování, vrcholící nacistickou genocidou) i postavení vůči majoritě. Společné povědomí formují i akce typu festivalů či poutí.<sup>63</sup> Nadto připomeňme existenci představ o „bratrské rovnosti“ všech Romů.

Roli v uchování svébytných kulturních rysů jistě hrají některé vlastnosti romské společnosti: uzavřenost vůči majoritě, převažující endogamnost či důraz kladený na dodržování *romipen*. Strukturální příčiny relativní stability romské identity nicméně mohou být i vnějšího původu a více situační. Takzvané „Simmelovo pravidlo“ říká, že „vnitřní soudržnost skupiny je odvislá od míry vnějšího tlaku“ (cit. dle Eriksen 2007, s. 73). Romská spisovatelka Elena Lacková ve svých vzpomínkách (1997, s. 258) uvádí typický příklad, že nebylo-li to vynuceno okolnostmi, žila si každá skupina relativně sama pro sebe.

Úskalí esencialistických vysvětlení je tedy hned několik. Zprv se přesvědčivým způsobem nevypořádávají s existencí množství faktorů, které mají z hlediska stability opačný, odstředivý směr. Zadruhé nepostihují společenskou dynamiku – nenabízejí vysvětlení, proč se různé romské skupiny od sebe v leccm liší. Nezabývají se kulturní změnou, na *romipen* pohlížejí jako na víceméně statický fenomén. A zejména pak nedostatečně zohledňují kulturní vliv prostředí, v němž Romové po staletí žijí.

---

<sup>62</sup> Byť se v posledních letech hovořívá – například v souvislosti se vznikem International Romani Union v roce 1978, v České republice a na Slovensku pak se zpožděním v souvislosti se sociokulturním vývojem po roce 1989 – o něčem na způsob „romského národního obrození“ (např. Kašparová 2007).

<sup>63</sup> Poutě se u Romů těší značné oblibě (viz např. Fraser 1998, s. 260–262). Nejdůležitější z nich míří koncem května do jihofrancouzského Saintes-Maries-de-la-Mer. Legenda praví, že zde jistá Sára zachránila z vln tři Marie, vyhnané ze Svaté země – Marii Salomé, Marii Jakobovu a Máří Magdalénu, trojici, která stála u nohou ukřižovaného Krista (Mk 15,40). Romové ji nazývají *Kal'i Sára* („Černá Sára“) a pokládají ji, možná pro tradovanou tmavou pleť, možná pro přízvisko „Egyptánka“, za svou svatou (Vatikánem kanonizována nebyla). Značnou úctu chovají i k jiným svatým, výsadní postavení zaujímá Panna Maria coby symbol mateřství (Kováč a Mann 2003a).

Druhý proud je ovlivněn konstruktivismem (viz Berger a Luckmann 1967). Vychází z názoru, že vhodný rámec pro interpretaci *romipen* tkví ve zkoumání identity. Takovíto autoři neupírají Romům/Cikánům do jisté míry společný původ, ovšem *romipen* je podle nich průběžně (re)konstruováno – nemá daný základ, esenci. Znaky, považované za specifické pro Romy, se mohou v čase a prostoru měnit. Zastánci této perspektivy oponují stoupcům esenciálního pojetí, že je třeba věnovat pozornost spíše interpretaci kulturních znaků než znakům samým – v duchu Clifforda Geertze (2000), jenž přišel s interpretativním konceptem kultury jako systému kolektivně sdílených symbolů. Pozornost badatelů se lokalizuje do oblasti žité každodennosti, v níž lidé dávají světu smysl.

V současnosti mezi antropology dominuje (viz např. Jakoubek 2008a) třetí pohled, opoziční. Představuje určitou syntézu obou předchozích přístupů; blíže má nicméně ke konstruktivismu. Vychází z charakteristické situovanosti marginalizovaných skupin vůči majoritní společnosti a z interpretací stability jejich identity a kultury (Spicer 1971). Romství zkoumá prostřednictvím každodenního vymezování hranic s okolím, zejména pak s neromskou společností.<sup>64</sup> Majorita v tomto pojetí tvoří podstatnou součást nejen socioekonomického, ale i kulturního systému Cikánů/Romů (Gay y Blasco 1999; Okely 1983; Stewart 2005; Sutherland 2014; Williams 2003).

Tento přístup si všímá „janusovské tváře“ etnické identity (Eriksen 2007, s. 36–39): ta vzniká nejen z vnímané vnitřní podobnosti v rámci skupiny, ale také jako vymezení vůči okolí. Na interakční povahu identity a kultury upozornil například Gregory Bateson (2006; původně publikováno 1979). V sociální antropologii argumentoval nejpozději od 60. let 20. století proti názoru, že kulturní diference vzniká primárně následkem odloučení, Claude Lévi-Strauss: „[V]jedle odlišností vzniklých v důsledku odloučenosti existují i stejně významné odlišnosti vzniklé v důsledku blízkosti: ta vede k touze odporovat, odlišit se, být sebou samým“ (2007, s. 294). Hranice mezi „námi“ a „jimi“ nevzniká z objektivních rozdílů, ale je konstruována na základě představ o rozdílech. Tyto vnímané rozdíly se v sociální realitě chovají jako skutečné – objektivizují se a materializují.

Opoziční náhled vede polemiku se zastánci perspektivy sociální exkluze, ale i s náhledem vědců, kteří charakterizují romskou společnost prostřednictvím historické marginalizace (např. Hancock 2001). Zdůrazňuje, že Romové nejsou pouhými pasivními oběťmi, ale že distance vůči majoritě a sociální izolace jsou do značné míry záměrný, aktivní proces, založený na představách o vlastní výlučnosti a na pravidlech rituální čistoty. Paloma Gay y Blasco (1999) dokonce vidí tuto specifickou situovanost vůči zbytku světa jako hlavní příčinu soudržnosti romské identity napříč subetniky. Například Anne Sutherland (2014) si u kalifornských olašských Romů všímá, že se snaží maximálně omezit sociální kontakty s Neromy. Stanovují si vůči nim hranice na mnoha úrovních – institucionální, rétorické i prostřednictvím norem chování (podobně např. Stewart 2005; Gmelch 2008; Williams 2008). Patrick Williams (2003, s. 47–48) zase oponuje názoru, že Romové se usazovali na odloučených, nelukrativních místech jen proto, že jinde jim to nebylo

---

<sup>64</sup> Judith Okely (1983) dokonce přichází s radikálním zpochybněním, zda všichni Romové/Cikáni skutečně pocházejí z Indie. Angličtí *Gypsies/ Travellers* podle ní vznikli v období pádu feudalismu jako přímá negace majoritní společnosti. Tato – zřejmě záměrně – provokativní hypotéza je nicméně jen obtížně zobecnitelná na ostatní cikánské/romské skupiny, jež se od majority liší výrazněji, například i fyzicky.

dovoleno. Ukazuje, že kočovní Manušové si záměrně vybírají místa, jež charakterizuje jako „wasteland, commons, *faux-chemins*, abandoned roads, dumping grounds...” (s. 47), aby byli z dohledu majority.

### 3.5. Vlastní teoretický přístup: romská společnost jako dynamický systém

Předchozí strany nastínily šíři debaty, která se o Romech obecně – a o těch žijících ve slovenských osadách specificky – vede. Následující oddíl na základě představených dimenzí této debaty seznámí čtenáře s perspektivou, kterou zaujímá tato práce.

V pohledu na romské osady se pokouším vyhnout úskalím jak vyhocené kulturní, tak sociální interpretaci. Výzkum staví především na kulturní perspektivě, na osady pohlíží jako na svébytný sociokulturní fenomén, zohledňuje však i sociální rovinu. Jednostranně kulturologické pojetí, snaha „hledat za vším kulturu“, bylo v posledních letech podrobena poměrně výraznému zpochybnění.<sup>65</sup> Jde o součást širěji pojaté kritiky přílišného důrazu, jenž sociálních vědy kladou na etnicitu – a přehlížení všeho, co se etnickými kategoriemi nepoměřuje (např. Brubaker 2004; Eriksen 2007, s. 222–267). Kulturizující přístup totiž vede k riziku zjednodušených soudů – typu že jde v případě osad o „romský“ problém nebo že „Romové jsou zkrátka takoví“ –, za nimiž se často skrývá alibismus majority.

Dělení na tradiční a moderní společnost se v perspektivě této práce nezdá být příliš analyticky využitelné. Především proto, že Romové jsou – v případě slovenských osad obzvláště – s moderní společností, na rozdíl od premoderních nebo nativních skupin, úzce provázáni. Zařazení na škálu mezi tradiční a moderní se tak vzpírají. Přesto nelze pozorování, že romská společnost nese v mnohém jen slabé rysy modernity, bagatelizovat. Jak bylo zmíněno v rámci kapitoly 2, právě modernizační procesy hrály při formování vazeb mezi soudobou euroamerickou společností a přírodou podstatnou roli.

Také se tato práce snaží vyhnout zjednodušujícímu tradicionalistickému náhledu na Romy jako na „mizející kulturu“. Jistě je třeba vzít v potaz, že mnohé z popisovaných sociokulturních jevů se v osadách objevují s různou intenzitou – například důležitost zásad *romipen* zde spíše slábne. Tato práce nicméně vychází z perspektivy, že kulturní změnu lze jen stěží hodnotit, natožpak paušálně jako úpadek. Pozorované sociokulturní fenomény jsou spíše redefinovány, získávají novou formu i obsah.

Z hlediska debaty mezi esencialistickým a konstruktivistickým přístupem jde tato studie s většinovým proudem sociálních vědců a přiklání se k opozičnímu pojetí. Považuji však za nezbytné tento pohled v několika ohledech korigovat.

Zprvce se snažím vyhnout vyhocené verzi konstruktivismu, přečeňující možnost každodenní svobodné volby. Jak upozorňuje Thomas Eriksen (2007, s. 142–163), intelektuálové mívají tendenci akcentovat roli svobodné a vědomé volby; zlehčují roli vazeb daných zevnitř i

---

<sup>65</sup> S částí této kritiky jsme se seznámili v předchozí kapitole 3.4.

zvenku.<sup>66</sup> V sociologii upozorňuje na roli zvyku a ukotvení v sociálním poli, na to, že postoje a chování jedince vycházejí do značné míry ze sociálního původu, vlastní zkušenosti, konformity či nápodoby, Pierre Bourdieu prostřednictvím konceptu *habitu* (1984). V případě Romů zdůrazňuje roli fyzické zkušenosti při formování *romipen* Paloma Gay y Blasco (1997); konstruktivismus a absenci biologické perspektivy při studiu Romů kritizuje Andrej Belák (2005). Do úvah proto zahrnují i determinističtější orientované proudy.<sup>67</sup>

Zejména však považují za nutné korigovat samotnou ostrou dichotomizaci, s níž opoziční přístup operuje. Na problematickou práci s dimenzemi, jež lze charakterizovat jako generalizaci a exotizaci, ve studiích zabývajících se Romy/Cikány, upozorňuje Johannes Ries (2008). Oběma těmito dimenzím – jež od sebe mimochodem opět nelze ostře oddělit – tato práce věnuje samostatné podkapitoly. Diskuse nad problematikou generalizace a exotizace vychází z obecné povahy sociologických a antropologických přístupů ke zkoumání sociální reality, které v zásadě stojí buď na hledání odlišností, nebo naopak univerzálních tendencí, a domnívám se, že právě tímto způsobem lze vlastní teoretický přístup nejlépe charakterizovat.

### Problém generalizace: specifická versus podobnost

Na předchozích stranách se otevřela diskuse, nakolik Romové/Cikáni tvoří určitý celek. Byla konstatována překvapivá stabilita a podobnost romských skupin po celém světě. Překvapivá zejména vzhledem ke staletím rozdílného kulturně-společenského vývoje, snahám o asimilaci i navzdory bohatým interakcím s majoritou. Zmíněny byly spíše argumenty, proč Romy za určitý celek považovat: egalitární mechanismy, společná sebeidentifikace či typická situovanost vůči majoritě. Neměli bychom však následkem toho přehlížet značnou heterogenitu, jíž se Romové/Cikáni vyznačují. Mezi jednotlivými skupinami mohou existovat podstatné rozdíly – zmíněny byly distinkce mezi skupinami kočovnými a skupinami trvale sedentarizovanými. Jen omezeně je také možné srovnávat Romy z různých zemí. Rozdíly panují mezi jednotlivými regiony, mezi Romy z osad a těmi sociálně i geograficky integrovanějšími, mezi Romy z měst a z venkova. Značná diverzita panuje koneckonců i v rámci osad.<sup>68</sup>

Na druhou stranu si jsou jednotlivé osady – navzdory jejich velkému počtu, geografickým překážkám, které mezi nimi leží a poměrně nízké vzájemné sociokulturní výměně – překvapivě podobné a vyznačují se obdobnou sociální organizací (viz např. Jakoubek a Poduška 2003). Jako by do značné míry záleželo na úhlu pohledu konkrétního výzkumníka. Zatímco strukturalisticky zaměřený autoři – jako například právě Marek Jakoubek – se koncentrují na podobnosti, jiní výzkumníci – typicky autoři hloubkových případových studií (např. Belák 2005; Scheffel 2009) – vypichují specifické znaky zkoumané skupiny.

Kritika pohledu na Romy jako na poměrně jednolitou skupinu nabývá v poslední době na síle. Johannes Ries upozorňuje, že stávající teorie nelze vztahovat univerzálně na všechny

---

<sup>66</sup> Eriksen (2007, s. 147) o nich trefně říká, že jsou „jako salát“ – velká hlava, malé kořeny.

<sup>67</sup> O poznání, že se v každodenních situacích řídíme jen málo na základě vědomých, racionálních rozhodnutí, mluví v poslední době čím dál hlasitěji i neurovědy (viz např. Schneider 2011).

<sup>68</sup> Odkazují na ni například romská přísloví: „Keci vatri, ajci sikhli'ipen – kolik osad, tolik zvyklostí.“ Nebo: „Šel vatri, šel Roma – sto osad, stokrát různí Romové“ (dle Horváthová 2002, s. 27).

Romy/Cikány – jedná se spíše o „middle range theories“ (Ries 2008, s. 287). Historik Wim Willems ukazuje, že představy o Cikánech jako jednomu lidu leží v samotných základech jejich vědeckého studia – takto na ně nahlížel německý historik Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann, jenž se jimi zřejmě jako první obsáhleji zabýval ve druhé polovině 18. století (Willems 1997, s. 22–92). Kritika vidění Romů/Cikánů jako „jednoho lidu“ sílí od 70. let (např. Acton 1974; Salo 2008b). Podle Riese (2008) se nicméně nepodložené generalizace objevují dodnes, ať už vědomě, či bezděčně. Jeden příklad bývá zobecňován, vlastnosti bývají definovány jako „etnické“.

Při přepínání mezi kontexty různých romských skupin je především důležité vnímat rozdíly mezi Romy kočovnými a usedlými. Rasy, které se týkají kočovných skupin, lze totiž na usedlé slovenské Romy vztáhnout jen v omezené míře. Tento rozdíl je třeba mít na paměti v první řadě tehdy, probíráme-li se odbornou literaturou. Většina publikací napsaných západními autory se týká právě (doneslé) kočovných skupin (např. Gay y Blasco 1999; Okely 1983; Stewart 2005; Sutherland 2014; Williams 2003).

Situace v osadách na Slovensku je v mnoha ohledech specifická. Zejména na Spiši má usedlý způsob života hluboké kořeny. Za první doklad o přítomnosti Romů na území Slovenska bývá pokládána zmínka rychtáře Jána Kuncha o usazení cikánské rodiny, zřejmě roku 1322, právě v tomto regionu (Jurová 2002b, s. 27). Většina migrační vlny Romů, která procházela Slovenskem v roce 1417, se usadila rovněž v okolí Spišského hradu – v té době nejbohatším slovenském regionu. Usazování Romů sice často mělo jen dočasný charakter a až do osvícenství si uchovala většina romských skupin kočovný charakter (Jurová 2002a),<sup>69</sup> podle celouherského soupisu z roku 1893 však žilo v Uhrách usedle již 88,5 % Romů – a dalších 7,4 % polousedle (Tkáčová 2002, s. 35–40).<sup>70</sup>

Usedlí Romové získali během staletí úzkou vazbu na majoritní společnost. Její příslušníci Romy využívali k sezónním pracím a odkupovali jejich řemeslné produkty. Vzájemné vztahy byly silně provázány nejen ekonomicky, ale i sociálně – prostřednictvím sňatků nebo kmotrovství (Kandert 2004, s. 99–107). Sedláci měli „své Cikány“ a Romové „své gadže“. Je spíše překvapivé, že navzdory tradičně usedlému životnímu způsobu trvá na slovenském venkově mezi majoritou a Romy tak výrazný kulturní předěl. Pro tuto práci je podstatné, že dlouhodobá sedentarizace má řadu environmentálních důsledků – a to jak na rovině životního způsobu, tak na rovině vazeb k okolní přírodě.

Dalším rizikem je přílišná generalizace zjištění, která pocházejí z různých časových období. Řada výzkumníků operuje s poměrně ahistorickým konceptem „romské kultury“ (např. Davidová 1995). Takový pohled má tendenci podceňovat nuance ve vývoji romských skupin a dobové souvislosti. Pro analýzu situace v romských osadách je přitom časové hledisko důležité. Například v období komunismu byl vliv majority dále posílen asimilační politikou státu; její vliv je zvláště patrný u Romů žijících ve městech. Po roce 1989 se, vlivem krachu státně plánovaného

---

<sup>69</sup> Usazování Romů má hlubokou kořeny také na Moravě. Probíhalo intenzivněji od konce 17. století především na Uherskohradištsku.

<sup>70</sup> Na Slovensku bylo kočovníků ještě méně – 92,9 % Romů zde žilo usedlým způsobem života, 5,4 % jich bylo usedlých částečně. Je nicméně pravděpodobné, že řada kočovníků se sčítání vyhnula a jejich podíl tak byl o něco vyšší.

hospodářství a menší poptávky po níže kvalifikované práci, zase v osadách výrazně snížila životní úroveň a posílila izolace od majority.

Historicko-geografickou specifičnost slovenských osad je třeba mít na paměti při srovnávání se zahraničím i při pohledu do minulosti. Romové, kteří se nacházejí zhruba na území bývalého Uherska, tvoří určitý srovnatelný celek – Will Guy (1998) za něj považuje, kromě Slovenska, území Moravy,<sup>71</sup> Maďarska a zemí okolo Dunaje. Teprve nedávno usazení olašští Romové v Maďarsku (viz Stewart 2005), tak například nemusí být odlišní od spišských Romů tolik jako Romové žijící na Západě.

Ačkoliv jsou mezi Romy v České republice a na Slovensku poměrně výrazné rozdíly, je zde současně těsná vzájemná vazba. Obyvatelé slovenských osad jsou s většinou tuzemských Romů etnicky, příbuzensky a ekonomicky propojeni, a to zejména následkem třech výrazných migračních vln, jež se uskutečnily přibližně na přelomu 40. a 50. let, v 60. letech a pak v 90. letech zejména z regionů na východě Slovenska, kde žije Romů nejvíce (Jurová 1993). Lze proto předpokládat, že mnohé z poznatků této práce lze vztáhnout i na české prostředí. Zásadní překážkou česko-slovenských srovnávání však představuje neexistence osad či jejich ekvivalentu na našem území. Čeští Romové žijí zejména ve městech, kde se prakticky nedostávají do bezprostředního kontaktu s okolní přírodou a kde jsou vystaveni výraznějšímu vlivu majority.

Navzdory diskutovaným odlišnostem předpokládám, že romské skupiny jsou do určité míry srovnatelné. Pohled do zahraniční literatury naznačuje, že analogie se mohou týkat i vazeb k přírodě. Environmentálně relevantní fenomény, s nimiž se lze setkat ve slovenských osadách, vykazují značnou podobnost s dílčími poznatky pocházejícími ze zahraničních studií (např. Okely 1983; Stewart 2005; Sutherland 2014). Nakolik jsou zjištění této práce širěji aplikovatelná by nicméně musely ověřit samostatné empirické studie. Vzhledem k širší literatury, o níž se tato práce opírá, je třeba zabývat se i možnostmi a limity komparací s neromskými skupinami. Ač Romové tvoří do značné míry případ *per se*, lze předpokládat, že v environmentálních otázkách může být hledání analogií se společnostmi, jež modernizační proměnou vztahu k přírodě neprošly, nosné. Opírám se v tomto ohledu zejména o strukturalisticky orientované práce, jež připouštějí určité univerzální vlastnosti napříč skupinami a kulturami (např. Douglas 2014; Lévi-Strauss 1996).

## Problém exotizace: ostrost dichotomie Romové-majorita

Přístup této práce se snaží vyhnout nejen riziku přílišného univerzalizmu, ale i přílišného zdůrazňování odlišností. Sociální vědy – a antropologie, potažmo etnografie díky historickým souvislostem svého vzniku snad v první řadě – mají k exotizacím sklon. Tyto tendence posílilo i barthovské paradigma, jež zdůrazňuje specifické etnické markery. Rogers Brubaker (2004) nicméně přichází s názorem, že v současnosti se postmoderní obrat ke kulturní diferenciaci do určité míry vyčerpal. Kritizuje multikulturní přístup za zdůrazňování jinakosti, zanedbávání občanské integrace a přehlížení socioekonomických ukazatelů.

---

<sup>71</sup> Moravští Romové se od ostatních Romů žijících na českém území lišili etnicky, životním způsobem i kvalitou vztahů s majoritou a situace se zde blížila spíše Slovensku (viz např. Horváthová 2000).

Exotizace je typická pro způsob, jakým na Romy/Cikány nahlížela a nahlíží majoritní společnost.<sup>72</sup> Společenský diskurz, který zdůrazňoval jinakost Cikánů, následně formoval přístup prvních vědců, kteří se touto skupinou zabývali. Jak konstatuje Johannes Ries (2008), koncem 18. století se odděluje studium Cikánů jako specifického etnika, odlišného od jiných potulných skupin, jež je dáváno do protikladu k civilizovanému člověku. Postupně se etablojí dva diskurzy. Zprvce osvícenský, jenž má asimilacionistický a univerzalistický charakter a na Cikány nahlíží evolucionisticky jako na „zaostalé“. Druhý diskurz je romantický, Cikány vykresluje jako esenciálně „jiné“. Už v počátcích studia Romů/Cikánů se nicméně objevují i opačné tendence, které zdůrazňují podobnosti s majoritní společností – slovenský učenec Samuel Augustini ab Hortis, Grellmannův současník, například upozornil, že Cikáni byli často významně ovlivněni kulturou země, v níž se zdržovali (viz Augustini ab Hortis 1994).

Johannes Ries (2008) konstatuje, že i současné studie věnované Romům/Cikánům zdůrazňují spíše odlišnosti, a to jak od majority, tak v rámci subetnik. Následkem této situace se přehlíží vzájemné analogie i skutečnost, že se jednotlivé romské/cikánské skupiny vyznačují různými stupni integrace do majoritní společnosti. Takové hraniční případy bývají často šmahem hodnoceny jako „ztrácející autenticitu“.<sup>73</sup> Opakuje se narativ, který s nostalgickým tónem akcentuje rozpor mezi „tradiční romskou kulturou“ a „upadající současností“ (Silverman 2008).

Sklon k exotizacím plyne jaksi přirozeně z povahy esencialistických přístupů, jež akcentují kulturní svébytnost a indický původ. S podobně výraznou formou exotizace se nicméně setkáváme i z dalších stran. Například podle Marka Jakoubka stojí romská sociální organizace „na zcela odlišných principech než kultura společnosti majoritní“ (2003, s. 24) a je s ní proto neslučitelná – dokonce představuje její ohrožení. Pavel Barša (2005) takovýto statický a černobílý náhled na romskou kulturu jako uzavřený systém, úzce svázaný s etnicitou, kritizuje. Upozorňuje, že ač Jakoubek rýsování hranic mezi kulturami připisuje multikulturalismu, jeho pojetí je mnohem vyhraněnější ve smyslu „bud', anebo“, kdy jedinec nemůže být zároveň Romem a Slovákem.

Exotizaci lze považovat také za jeden z problematických aspektů opozičního pohledu. Thomas Eriksen (2016) navíc upozorňuje, že žádné skupinové vymezení není permanentní ani přirozené. Hranice mezi skupinami vznikají „tehdy, když jsou třeba“, jsou proměnlivé, pružné a propustné. Je možné je překračovat, aniž by to narušilo jejich existenci, mají spíše povahu hraničního pásma (*frontier*), než jasné meze (*border*). Různé situační strategie kombinují vytváření distance s nápodobou. V případě Romů na tuto ambivalentní povahu identity upozorňují například Carol Silverman (2008), Sharon B. Gmelch (2008) či Johannes Ries (2008). Popisují dvě základní strategie Romů vůči majoritě – etnickou exkluzivitu a akcent na rovnost, integraci a konformitu.

Zdá se, že v případě Romů žijících na Slovensku dává jednostranné zdůrazňování odlišností ještě menší smysl než jinde. Relativní historická otevřenost vůči Romům a jejich provázanost s majoritou vedly k intenzivní sociokulturní výměně,<sup>74</sup> jež, jak se zdá, ovlivnila i

---

<sup>72</sup> Viz kapitola 6.

<sup>73</sup> Paradoxně do nebezpečí, před nímž varuje, upadá v témže textu i sám Ries, když věnuje pozornost zdůrazňování rozdílů mezi skupinami Corutari a Ťigani.

<sup>74</sup> Romové například přebírali i náboženství majority (Kováč a Mann 2003a).

romskou identitu. Jak upozorňuje řada autorů (Hübschmannová 1999; Jakoubek 2004; Marušiaková 1988; Scheffel 2015), identita slovenských Romů se vymezuje mnohem spíše vůči Romům s nižším statutem, než vůči Neromům: „[V]ztřahy medzi jednotlivými skupinami Cigánov s odlišným spôsobom života sú teda oveľa horšie než s okolitým obyvateľstvom“ (Marušiaková 1988, s. 66).<sup>75</sup> David Scheffel (2015) používá v této souvislosti termín „domesticated ethnicity“. Tím se slovenští Romové radikálně liší od kočovných skupin, které si vůči majoritě pěstují výraznou sociální distanci (Stewart 2005; Sutherland 2014; Williams 2003). Je nicméně otázkou, jak se na vztazích mezi slovenskými Romy a majoritou podepsaly změny po roce 1989, zejména pak ztráta přímého každodenního kontaktu v pracovním prostředí. Eneke Hanzelová (2000) ilustruje dramatičnost této změny, když uvádí, že mezi lety 1990 a 1991 vzrostla na Slovensku nezaměstnanost Romů takřka desetinásobně. Jak s dávkou sarkasmu charakterizuje současnou situaci Norbert Mappes-Niediek: „Aby vůbec mohli zažít diskriminaci, museli by se nejprve setkat s lidmi mimo svou chudinskou čtvrť“ (2013, s. 24).

U Romů žijících ve slovenských osadách je ambivalentní postoj vůči majoritě patrný na mnoha rovinách. Andrej Belák na základě svého výzkumu v osadách v okolí Zvolena a Krupiny konstatuje: „[V]šetkým, čo sa nám podarilo zozbierať, akoby sa tiahla červená nit vedomého, aktívneho, otvorene formulovaného, na iných hodnotách a skúsenostiach založeného (často vedecky racionálne) odporu voči okolitej kultúre“ (Belák 2005, s. 48). I slovenští Romové překvapivě málo podléhají majoritnímu kulturnímu vlivu a do značné míry tvoří paralelní kulturní systém. Kromě vymezování se vůči „gadžům“ však lze narazit na případy, kdy se naopak majoritní normy těší vysokému statusu a jsou integrovány do romské společnosti. Typicky je to vidět na rovině životního způsobu – na interiérech domácností, módních trendech i na představách o tom, co je krásné.<sup>76</sup> K jakým normám se Romové vztahují, má situační charakter: zatímco v oblasti společenského statusu či ekonomických vztahů se často projevuje prestiž gadžovských norem, dojde-li na otázky identity, získává romství na důležitosti.<sup>77</sup>

Interpretace ambivalentního vztahu s majoritou mohou být různé. Elena Marušiaková (1988) spatřuje v malé sociální distanci výraz nízkého sebevědomí či dokonce komplexu méněcennosti. Může však jít také o pragmaticky motivovanou součást krycích strategií. Patrick Williams (2008) píše, že Romové během kontaktů s majoritou svoji etnicitu skrývají; neviditelnost je formou ekonomické integrace (podobně i Sutherland 2014; Silverman 2008). Touto cestou se

---

<sup>75</sup> Jako jeden z příkladů uvádí Elena Marušiaková prestiž sňatku s gadžovkou: „[M]edzietnické manželstvá s predstaviteľmi dominantného obyvateľstva [sú] o poznanie menej odsudzované ako medziskupinové“ (Marušiaková 1988, s. 69). Opačné vztahy, mezi Romkami a Neromy, mají problematičtější postavení. Vzácnost sňatků mezi odlišnými skupinami slovenských Romů konstatuje i David Scheffel (2015).

<sup>76</sup> Byla již řeč o prestiži světlých odstínů pleti, vlasů či očí. Vzor se často explicitně hledá u majority: „U nás máme pekné dievčatá, ako gadžovky vyzerajú“ (terénní výpověď, 15. 2. 2008); romská nevěsta má být „jako gadžovka“ – „sar raklí“ (Hübschmannová 1999, s. 19).

<sup>77</sup> Například Jana Horváthová (2000) zdůrazňuje, že se moravští Romové chtěli do majoritní společnosti integrovat, na druhou stranu ukazuje, jak podstatné pro ně bylo zachovat si v určitých oblastech sociální distanci. Uvádí výstižný příklad, že navzdory hladu a chudobě Romové nejedli rituálně nečisté jídlo od selek. Příkladem z prostředí slovenských osad přináší Michal Vavroch (2013, s. 72): Romská sociální pracovníce, která se za běžných okolností od místních Romů distancuje, se v okamžiku, kdy vznikl konflikt s majoritou, začala s touto skupinou identifikovat.



Romové snaží vyhnout diskriminaci, demonstrují snahu začlenit se do majoritní společnosti. Někdy „gadžovské“ rysy přehánějí – chodí například v obleku i po osadě (Ries 2008, s. 286).<sup>78</sup>

Právě v přílišné mechaničnosti lze spatřovat další slabinu opozičního přístupu. Jeho adaptivní logika Romům do značné míry upírá svobodu a svébytnost – jejich identitu a životní způsob považuje za přímý následek vyhraněné reakce vůči majoritě. Domnívám se však, že skutečnost je plastičtější. Formování romské identity a společnosti považují, podobně jako například Carol Silverman (2008), za živý, neustále aktualizovaný interpretativní proces, který se sice vyvíjí v kontaktu s majoritou, jeho projevy jsou však bohatší než jen pasivní, kauzální negace. Takové pojetí umožňuje Romům přebírat majoritní hodnoty a vzorce chování, aniž by se stali gadži: „Necikánské prostředí nepředstavuje pro cikánskou kulturu hrozbu, ale bohatý zdroj, ze kterého Cikáni tvůrčím způsobem čerpají, přejímají a jehož obsah tvořivě interpretují“ (Silverman 2008, s. 25). Ostatně o flexibilitě jako typické romské vlastnosti se zmiňuje řada autorů. Anne Sutherland Romy charakterizuje skrze paradoxní kombinaci ekonomické přizpůsobivosti a flexibility a morální rigidity (2014). Podle Michaela Stewarta (2005) či Michala Vavrocha (2014) jsou pružnost a flexibilita oceňované vlastnosti, jejichž prostřednictvím se Romové vymezují vůči majoritě. Romství jako flexibilní konstrukt definují Johannes Ries (2008) či Judith Okely (1983); flexibilita se projevuje i v oblasti náboženství (Podolinská 2007).

Závěrečná výtka vůči opozičnímu přístupu směřuje k jádru této práce. Považuji za příliš zjednodušující soustředit se jen na majoritu coby referenčního aktéra. Jedinec v sobě slučuje mnoho vrstev identit a spíše má smysl ptát se, za jakých okolností se konkrétní distinkce projeví jako podstatná. Jednou z těchto rovin je i rovina environmentální – vztah ke krajině vytváří skupinovou identitu například podle Paoly Dematté (2006; podobně Schama 2007). I vztah k přírodě se formuje na bázi „my“ a „oni“; příroda je do značné míry „to druhé“, „cizí“ a lidská identita je z podstaty věci dílem „nepřírodní“.

---

<sup>78</sup> Jindy naopak přichází ke slovu strategie etnické viditelnosti. Romové při ní využívají znalosti majoritních stereotypů, které často přehánějí či jinak využívají ve svůj prospěch. Etnizace se týká situací, jako jsou interakce se sociálními pracovníky (kdy akcentují roli diskriminované menšiny) nebo se zájemci o věštbu (kdy akcentují svoji „magičnost“). Sharon Gmelch tuto schopnost trefně nazývá „uměním dělat dojem“ (2008, s. 355; podobně viz Ries 2008, s. 285; Williams 2008, s. 270–272).



## 4. TEORETICKÉ PŘÍSTUPY KE ZKOUMÁNÍ VAZEB ROMOVÉ-PŘÍRODA

V kapitole 2 jsem poukázal na problémy, na něž lze narazit při snaze o volbu vhodné terminologie pro zkoumání vazeb mezi Romy a přírodou. Pokusil jsem se vyjasnit různé dimenze pojmu „příroda“ a rozdíl mezi vazbou, vztahem, chováním a jednáním. Následující kapitola se vazbami mezi Romy a přírodou zabývá z teoretické perspektivy. Představuje toto téma jako široké pole s nejasnými hranicemi, jež není vůbec snadné konkrétněji vymezit, a hledá způsoby, jak jej analyzovat.<sup>79</sup>

Jak vyjevila úvodní kapitola, vazbě mezi Romy a přírodou se dosud zřejmě žádný z badatelů přímo nevěnoval. Opřít se lze jen o dílčí poznatky ze studií, které se této etnické skupině věnují z jiné perspektivy. Takovýmto studiím bude věnována druhá část kapitoly. V první části se pozornost odkloní od romské společnosti a zaměří se na otázku, jakým způsobem studovat vazbu mezi společnostmi obecně.

Neuspokojivá situace na poli environmentalistického studia Romů se do jisté míry odvíjí z povahy celého společenskovedního diskurzu, který klade environmentální otázky na periferii zájmu (viz např. Macnaghten a Urry 1998).<sup>80</sup> Tato situace má řadu kořenů, plyne například z historického vývoje sociálněvědních disciplín. Émile Durkheim vystavěl základy moderní sociologie na předpokladu, že společnost lze od přírody jasně oddělit a zkoumat ji jako samostatnou entitu. Důsledkem toho „[d]ichotomy between the social and the natural has been most pronounced in the case of sociology“ (Macnaghten a Urry 1998, s. 5). Sociální antropologie sociologický náhled do značné míry přebrala, za což je v poslední době čím dál častěji kritizována (např. Latour 2003). Ačkoliv se zabývá jinakostí v nejrůznějších podobách, příroda zůstává víceméně stranou jejího zájmu.<sup>81</sup> Intelektuální vakuum, které vzniklo, zabraly směry vycházející z biologie. Podle Bruna Latoura je to velká škoda – právě antropologii považuje za disciplínu, která má pro studium vazeb mezi společnostmi a přírodou ty nejlepší předpoklady.

V konkrétním případě Romů je třeba vzít v potaz ještě jednu okolnost, která teoretické ukotvení výzkumu znesnadňuje – většina studií zaměřených na environmentální vazby soustředí svou pozornost na kontext pozdně moderních, euroamerických společností a často mají – skrytý či explicitní – univerzalistický a etnocentrický charakter. Jejich využití pro výzkum společností s odlišným kulturním a společenským pozadím je tím pádem limitováno. Jak konstatují v úvodu k antropologickému sborníku *Nature and Society* Philippe Descola a Gísli Pálsson (1996, s. 2), roli, jakou hraje příroda v jiných kulturních kontextech, se věnuje jen nepatrná pozornost. Týká se to nejen společností vzdálených historicky či geograficky, ale i minorit, které jsou součástí moderní západní společnosti. Pokud se takové studie objevují, mívají většinou teoretickou povahu a případné empirické studie se zabývají jen parciálními aspekty – například environmentální dimenzí kosmologie – a neodvažují se zobecňovat. Ani jim se navíc často nevyhýbá riziko

---

<sup>79</sup> Krom roviny terminologické a teoretické jde při výzkumu vazeb mezi Romy a přírodou i o výzvu metodologickou. Pozornost jí bude věnovat následující kapitola 5.

<sup>80</sup> Charakteristickým příkladem je přehlížení environmentální roviny klíčového tématu sociologie – individualizace (Pelikán a Librová 2009).

<sup>81</sup> U některých vlivných klasiků antropologie se environmentální perspektiva nicméně objevuje, například u Clifforda Geertze (např. 2000) či Clauda Lévi-Strausse (např. 1996).

etnocentrismu. Totéž lze říci o studiích, jež se přímo věnují Romům (viz zmiňovaní Budilová a Jakoubek 2004).

Příčiny nedostatečného prozkoumání vazeb mezi společnostmi a přírodou plynou také ze samotné ontologické podstaty přírody – vazby uvnitř ní jsou velmi složité. Reakci konkrétních organismů i přírody jako celku na konkrétní podněty je velmi těžké předvídat; možná je to dokonce nemožné (viz např. Neubauer 2002). Při interakci mezi přírodou a společností<sup>82</sup> se tato složitost násobí. Na praktické rovině se s nepředvídatelností reakcí potýkají teleologicky motivované zásahy do ekosystémů (viz Librová a Pelikán 2016). Není proto vlastně divu, že i vědci, kteří se environmentálními otázkami přímo věnují, mají obtíže tuto vazbu komplexněji charakterizovat.

#### 4.1. Vazby mezi společnostmi a přírodou jako interdisciplinární problém

Dosavadní úsilí o studium vazeb mezi společnostmi a přírodou lze rozdělit do několika hlavních směrů. Debata v sociální a kulturní antropologii můžeme podle Philippa Descoly a Gísli Pálssona (1996, s. 2–3) rozdělit na dva proudy. Ve vyhoceném pojetí ji lze charakterizovat jako spor mezi biologickým/geografickým a kulturním determinismem, tedy spor o rozsah vlivu přírody, či obecně prostředí, na kulturní projevy. Někdy bývá nazýván jako *nature vs. nurture* (Goldhaber 2012) a úzce souvisí s obecnější otázkou, do jaké míry jsou sociokulturní jevy dané, a nakolik jsou získané, konstruované.<sup>83</sup>

Autoři patřící k prvnímu proudu často uvažují na vysoké úrovni abstrakce. Společenské procesy jsou v jejich pojetí více či méně odvozeny od přírody – ať už ve smyslu vnějším (geografickým) či vnitřním (genetickým). Společným znakem jejich úvah je vliv Darwinovy evoluční teorie a snaha sblížit společenskovední a přírodovědné poznání. S jistým zjednodušením lze tvrdit, že představitelé *ekologické antropologie*, potažmo *kulturní ekologie* (např. Ortová 1999), považují kulturu za adaptivní systém reagující na vliv okolních ekosystémů, zatímco *sociobiologové* či *evoluční psychologové* (např. Wilson 1993; Kellert a Wilson 1993) hledají zdroj kultury ve vnitřním, genetickém nastavení jedince, v „lidské přirozenosti“.<sup>84</sup> K těmto směrům lze přiřadit také nacismem zprofanovanou rasovou antropologii vycházející z představy o pevně dané sounáležitosti kultur s určitým územím. Druhý z hlavních proudů tvoří například autoři vycházející ze strukturalismu (např. Lévi-Strauss 1996; Douglas 2014). V jejich úvahách zabírá důležité místo otázka, jak se konstruuje dichotomie mezi kulturou/společností<sup>85</sup> a přírodou.

Debata *nature/nurture* odráží dva základní antropologické přístupy ke studiu vazeb mezi kulturou a přírodou (dle Eriksen 2008, s. 65): jak jednotlivé společnosti svůj vztah k přírodě

<sup>82</sup> Složitost, dynamičnost a situační charakter společenských vazeb rozebírala předchozí kapitola 3.

<sup>83</sup> Ukázali jsme si již, že podobným způsobem, ovšem bez environmentální dimenze, se debata profiluje v obecném diskurzu zabývajícím se Romy/Cikány.

<sup>84</sup> Například hypotéza biofilie (Kellert a Wilson 1993; Wilson 1984) soudí, že lidé mají evolučně naprogramované „tíhnutí k životu“ (Librová 2006, s. 9).

<sup>85</sup> V textu operuji s oběma podobami této dichotomie, přičemž dělení příroda-kultura považuji za širší.

pojímají a jak příroda společnosti a jejich kulturu ovlivňuje. Akcent této práce leží na první rovině – na otázce, jak se Romové vztahují k přírodě. Práce se nicméně dotýká i druhé z rovin – zamýšlí se, zda příroda v něčem – přímo či nepřímo – romskou společnost formuje. Myšlenkové proudy zdůrazňující vliv prostředí byly ze strany společenských věd podrobeny silné kritice a v současnosti zastávají jen marginální postavení. Již jsem nicméně argumentoval, z jakých důvodů se tato práce snaží silnému konstruktivismu vyhnout. Lze předpokládat, že se romská společnost neformuje výhradně na základě sociálních interakcí, ale i na základě fyzické zkušenosti s přírodou v jejich různých formách. Skutečnost, že sociální faktory pravděpodobně hrají primární roli ještě neznámá, že se těmi přírodními nemá cenu zabývat. Martin Soukup dochází k závěru, že vyhneme-li se vyhocenému biologickému determinismu, „much about culture makes sense in the light of evolution“ (Soukup 2010, s. 193).<sup>86</sup> Na druhou stranu lze předpokládat, že vliv přírody bude v případě Romů méně výrazný než – dejme tomu – u etnika žijícího uprostřed pralesa.

Že se antropologické přístupy většinou vyhýbají evolučním interpretacím, plyne do značné míry z nastíněného historického vývoje, případně z oddělení humanitních a přírodních věd. Není tomu tak nicméně ve všech případech. Thomas Eriksen (2007) konstatuje, že k silnému konstruktivismu se přiklání výzkumníci zejména tehdy, zabývají-li se moderní západní společnosti. V jiných případech tato tendence tak zřetelná není. Platí to jak z hlediska geografického, tak časového: „While in Anthropological human evolution textbooks the first part of the story is couched in evolutionary and environmental terms, the second part denies the environment a meaningful role in human history. Instead values, beliefs and issues, history, and culture constitute the key elements of the explanatory framework“ (Crumley 1994, s. 2).

Mimo rámec antropologické debaty se objevují další přístupy ke studiu vazeb mezi společností a přírodou. Řada autorů se zabývá environmentální rovinou životního způsobu nemoderních společností (např. Diamond 2008; Krech III 1999) anebo zkoumá vazby evropské společnosti na přírodu skrze historické prameny (např. Hadot 2010; Schama 2007). S poměrně komplexním aparátem pro studium environmentálních vazeb přicházejí také psychologové (např. Krajhanzl 2010; Winter a Koger 2009). Každý z přístupů přináší relevantní pohled na celou problematiku, každý má však pro účely empirického výzkumu Romů své limity. O tom, že obvykle dochází k nedostatečnému rozlišování jednotlivých rovin environmentálních vazeb, byla řeč v terminologické kapitole. Dalším převažujícím rysem je, že se studie zaměřují na viditelné a reflektované aspekty vazeb – vyjádřené postoje či chování. Nereflektovaná rovina bývá víceméně přehlížena. Podvědomé vazby vůči přírodě jsou sice předmět zájmu některých vědeckých proudů, typický je nicméně příklad roszakovské větve ekopsychologie, kde se staly předmětem normativně založených úvah s minimální oporou v empirii. Zřejmě nejcennější poznání ohledně nereflektované dimenze environmentálních vazeb přinášejí studie, jež analyzují proces vytváření dichotomie příroda-kultura na základě klasifikačních systémů, kosmologie a rituálů (např. Douglas 2014; Eliade 1998, 2006, Lévi-Strauss 1996, 2007).

Právě míra reflexe hraje v perspektivě této studie důležitou roli. Věnuji proto pozornost nejen záměrnému environmentálnímu jednání a formulovaným postojům, ale i bezděčnému environmentálnímu chování a nereflektované rovině prožívání kontaktu s přírodou. Proč je to

---

<sup>86</sup> Dlužno dodat, že i sami sociobiologové většinou hovoří spíše o predispozicích než o evolučních danostech.

důležité, ukazuje například Raymond Hames (2007). V rámci debaty o „ekologické vznešenosti“ nativních etnik upozorňuje na rozdíl mezi udržitelným chováním (*sustainability, epiphenomenal conservation*), ochranářským postojem (*conservationism*) a tradičními ekologickými znalostmi (*traditional ecological knowledge*) – představami o místě člověka v přírodě a o fungování přírodních dějů. Hames argumentuje, že ekologicky příznivý způsob života bývá často zapříčiněn nedostatkem technických možností či bezprostřední závislostí na okolním prostředí. Naopak ekologicky riskantní chování může s postojem k přírodě souviset jen volně – může pramenit z nízkého povědomí o následných dopadech anebo ze specifických představ o zákonitostech, podle nichž přírodní svět funguje.<sup>87</sup>

Rozlišování míry intencionality má rovněž úzkou souvislost s konceptualizací přírody, představenou v kapitole 2. U přírody jako *environmentu* bývají vazby mezi společností a přírodou – díky tomu, že jde o konkrétní žitý svět – logicky reflektovanější než u metafyzičtější *fysis*. Tyto vazby se také odlišně projevují: V případě *fysis* jsou hlouběji skryty v sociokulturních normách a každodenní chování ovlivňují spíše nepřímo, v případě *environmentu* se projevují explicitněji, například ve způsobech obživy či trávení volného času. V podobném duchu upozorňuje na relativně volnou souvislost mezi vztahem nativních etnik k *nature* a k *environmentu* i zmiňovaný Raymond Hames (2007).

Právě na základě rozlišování jednotlivých rovin vazeb mezi Romy a přírodou je strukturována empirická část práce. Jednotlivá zjištění se nicméně svému začlenění do zamýšlené struktury tu více, tu méně vzpírají, a jednotlivé konceptuální dimenze se navzájem prolínají.

### Prožívání kontaktu s *environmentem*

Prožívání kontaktu s přírodou ve smyslu prostředí je jedním z hlavních témat ekopsychologie. Představitelé této disciplíny (u nás např. Krajhanzl 2010) nabízejí poměrně komplexní aparát, jehož prostřednictvím lze tento typ vazeb teoreticky uchopit. Jeho silnou stránkou je mnohodimenzionalita; dotýká se i roviny chování, respektive životního způsobu. Pro účely antropologicky orientovaného výzkumu však má psychologický přístup četné slabiny a nehodí se proto pro přímé využití. Využívám jej spíše jako odrazový můstek k uvědomění si různých rovin, jichž může vazba mezi Romy a přírodním prostředím nabývat; jako určitou pomůcku k formulaci dimenzí vlastního empirického bádání.

Pochybnosti vycházejí především ze skutečnosti, že se ekopsychologické výzkumy zaměřují na osobní vztah k přírodě a jen okrajově se věnují makroúrovni, sociokulturní normě. Navíc mívají tendenci k univerzalistickým závěrům; jsou zatíženy značným etnocentrismem. Ač ekopsychologie, zejména ta roszakovská, zahrnuje do svých teorií i poznatky vzešlé ze studia mimoevropských kultur, empirické studie většinou nepřekračují hranice západní společnosti.

S pětidimenzionální konceptualizací vztahu k přírodě, která představuje určitou syntézu ekopsychologie a příbuzných disciplín, přichází Jan Krajhanzl (2010):

---

<sup>87</sup> Shepard Krech III. (1999) uvádí jako příklad hromadné lovení bizonů severoamerickými Indiány. Ti je zabíjeli bezstarostně až do posledního kusu ve víře v jejich úplnou reinkarnaci.

1) Potřeba kontaktu **s přírodou** má z hlediska environmentální příznivosti paradoxní postavení – na jednu stranu může být spjata s proenvironmentálními postoji, na druhou však může vést k podstatným ekologickým škodám.<sup>88</sup> Krajhanzlovo pojetí pracuje zejména se specifickou potřebou podmíněnou kulturně-historicky, jež vyplývá z ocenění divoké přírody či z nedostatku přírody pocíťovaného v prostředí měst. Potřebu tohoto typu lze u Romů očekávat jen nízkou. Spíše může být podnětné zaměřit se na kontakt s přírodou, jež je vynucen vnějšími okolnostmi, například obživou. Výzkum může sledovat i to, zda se tato potřeba projevuje přímo (například chutí pobývat v okolní krajině) či nějakým způsobem zprostředkovaně (například na rovině estetické).

2) Schopnosti **a** dovednosti pro kontakt **s přírodou** lze charakterizovat jako adaptabilitu jedince na přírodní prostředí. Lze očekávat, že tato schopnost se bude mezi jednotlivými romskými skupinami (kočovnými/usedlými, žijícími v osadách/ve městech) výrazně lišit.

3) Environmentální senzitivita vypovídá o schopnosti vidět v přírodě to, co někdo jiný nevidí; souvisí s vnímavostí a pozorností.<sup>89</sup> Zpravidla bývá chápána především z hlediska estetického. Může však označovat i citlivost k „temporalitě krajiny“, jejímu časovému rozměru (Ingold 1993), anebo citlivost na úrovni spirituální.

4) Obecný postoj **k přírodě** má na rozdíl od předchozích kategorií, jež se zabývají charakterem kontaktu s přírodou, normativní rovinu; lze jej definovat jako „hodnotící vztah“, jež má svou kognitivní a afektivní složku (Nakonečný 2009, s. 239–286). Oproti předchozím rovinám je postoj abstraktnější, výrazněji se vztahuje k přírodě ve smyslu *fysis*. Normativní hledisko také postoj těsněji propojuje s etikou. Ke kognitivní složce náleží postoj ve smyslu určité vnímané situovanosti vůči přírodě. Pod afektivní složku lze zahrnout to, co z této situovanosti plyne v oblasti hodnocení. Lze například sledovat, zda převažuje náklonnost, odmítání, nezájem či strach, případně nakolik jsou morální kritéria, jež se týkají lidí, vztahována na přírodu.

5) Environmentální **vědomí** označuje ochotu k proenvironmentálnímu jednání. Jde o kategorii, která je, kvůli své kulturní podmíněnosti, na romské prostředí aplikovatelná asi nejsložitěji.

## Prožívání kontaktu **s fysis**

Zatímco při konceptualizaci vztahu k přírodě ve smyslu prostředí se lze odrazit od poměrně koherentního teoretického aparátu, obrátíme-li se k přírodě jako metafyzickému konceptu, jsme nuceni spokojit se s vodítky mnohem prchavějšími. Ekopsychologie a příbuzné disciplíny se vazbám s přírodou ve smyslu *fysis* systematicky nevěnují.

Jádro úvah, o něž se konceptualizace této dimenze opírá, pochází od Clauda Lévi-Strausse (např. 1996). Ten ukázal, že se podvědomý vztah vůči světu otiskuje do symbolických klasifikací. Byť se nám některé způsoby těchto klasifikací mohou zdát bizarní či chaotické, mají vnitřní logiku

---

<sup>88</sup> Explicitně to lze vidět na příkladu turismu či takzvaných outdoorových sportů.

<sup>89</sup> Environmentální senzitivita je úzce provázána také s afektivní složkou postoje, s hodnotovými soudy. Typickým příkladem je vliv estetického ocenění přírody na vznik ochránářského hnutí (Librová 1988).

a vytvářejí koherentní celek. Cílem těchto systémů je strukturovat okolní svět, vnést do něj řád. Tuto strukturu odráží nejlépe mytologie.

Podle Lévi-Strausse probíhá konstrukce symbolických hranic zejména na úrovni dichotomie příroda-kultura, jež se vyskytuje transkulturně. Univerzalismus této teze vyvolal širokou antropologickou diskusi (viz např. Descola a Pálsson 1996; Descola a Sahlins 2013). Podle kritiků je zjednodušující stavět obě kategorie do přímého kontrastu, jde spíše o škálu. Přírodu nelze v mnoha případech od kultury jasně oddělit, podobně jako nelze oddělit člověka od zvířat či okolního prostředí. Bruno Latour (2003) vidí v dichotomizaci příroda-kultura jeden z hlavních důvodů, proč je příroda antropologií přehlížena; ostré rozlišování nám brání v porozumění světu.

Antropoložka Marilyn Strathern (1992) například upozorňuje, že technologický pokrok umožňuje čím dál úspěšněji suplovat oblasti, jež byly dříve doménou přírodních procesů – typicky v případě asistované reprodukce či genetických modifikací. Co bylo ještě přednedávnem vnímáno jako přirozené, se stalo záležitostí volby. Je proto čím dál obtížnější přemýšlet o přírodě jako o něčem, co nepodléhá sociální intervenci. Paralelně s antropology usilovali o zpochybnění hranice příroda/kultura přírodovědci – zatímco konstruktivisté (např. Eder 1996) relativizovali oddělení přírody od společnosti, evoluční biologové a sociobiologové (např. Wilson 1993) přistoupili k tématu z druhé strany a pokoušeli se zahrnout kulturu pod přírodu.

Zpochybnění jasné opozice příroda-kultura podporují empirické studie antropologů. Přinášejí poznání, že u řady etnik nebývají obě kategorie jednoznačně odděleny a dochází k jejich prolínání; typicky v případě hranice mezi lidmi a zvířaty.<sup>90</sup> Jednotlivé společnosti také vnímají protiklad příroda-kultura s různou intenzitou – u zemědělských společností třeba nalzáme ostřejší dělení než u lovců a sběračů. V Evropě se tato dichotomizace posiluje až s příchodem osvícenství; pro modernitu je její akcentování typické (Komárek 2008). Ukazuje se také, že příslušníci řady společností přemýšlejí spíše v analogiích nebo že považují oba póly za více či méně komplementární. Odhlédneme-li nicméně od diskuse, zda a jak jsou kategorie příroda a kultura konstruovány, samotná jejich existence v symbolické klasifikaci světa nebyla zásadním způsobem zpochybněna; problematizována byla zejména otázka, nakolik jsou protikladné a neměnné.

Tato práce analyzuje vazby mezi Romy a *fysis* zejména prostřednictvím tvorby symbolických hranic spojenými s ústředním romským systémem kategorizace světa – pravidly rituální (ne)čistoty. Podle Mary Douglas (2014) mají tato pravidla environmentální rozměr, k její tezi se přidávají autoři, kteří se zabývají přímo Romy (Sutherland 2014; Okely 1983; Kobes 2010). Ukazují, že romská pravidla rituální čistoty klasifikují svět způsobem, který úzce souvisí s dichotomizací kultura-příroda. Pro účel empirické analýzy je možné rozložit dichotomii příroda-kultura na několik rovin: příroda-společnost, zvíře-člověk a divoké-domácí (např. Ritvo 1991; Descola a Pálsson 1996).

Rovinu **příroda-společnost** lze, v duchu Mary Douglas (2014), studovat na socializovaném tělu či na potravinových tabu. Tělo podle Douglas představuje určitou metaforu společnosti a jejích hranic. O těle i o přírodě uvažujeme v podobných kategoriích a tyto analogie nám pomáhají s orientací v okolním světě. Tělo je nejednoznačné, současně kulturní i přírodní.

---

<sup>90</sup> Charakteristická je v tomto ohledu náboženská představa *nahual/nagual*, rozšířená v Mezoamerice, o moci určitých jedinců proměnit se ve zvíře (Nutini a Roberts 1993).



Sexualita a další tělesné projevy jsou vnímány jako ohrožení integrity sociálního řádu, nejsou-li svázány konvencí; rituály představují prostředek kontroly fyzické zkušenosti. Týká se to zejména žen, těsněji spjatých s reprodukcí. Právě fenomény spojené s regulací projevů přirozenosti, jako jsou stárnutí, metabolismus či sexualita, jsou s pravidly rituální nečistoty v případě Romů silně provázány.

Při vymezování hranic divoké-domácí<sup>91</sup> zaujímá klíčové postavení proces domestikace okolního prostoru. Tato dimenze se následkem toho těsněji prolíná s pojetím přírody ve smyslu prostředí. Eva Čermáková (2012, s. 55–63) reprodukuje myšlenku, že primární prostor – domácnost – jistým způsobem odráží ten sekundární – krajinu, potažmo okolní svět. O vnímání domácího, známého prostoru jako mikrokosmu představujícího variaci na uspořádání celého světa píše i Mircea Eliade (např. 1993, s. 11–14, 2004, s. 36–40). Tuto dimenzi lze tedy studovat například prostřednictvím sociálních norem spojených s domácností a s prostorem osady a jejího okolí.

Třetí dichotomizace zvíře-člověk sleduje způsob, jakým se vede symbolická hranice lidství a jak jsou do společenské struktury začleňována zvířata. Zkoumání této roviny vychází z teze Clauda Lévi-Strausse, jenž oponoval představě, že logika klasifikačních systémů je spjata s užitečností a má veskrze praktickou funkci (např. Durkheim a Mauss 1963; Evans-Pritchard 1976). Na základě studia totemismu ukázal, že jádrem klasifikační logiky je snaha dát smysl okolnímu světu, a že systém vztahů mezi zvířaty představuje určitou analogii vztahů v rámci společnosti (Lévi-Strauss 2001).

## 4.2. Střípky environmentální teorie v literatuře o Romech/Cikánech

Z jakých poznatků o vztazích mezi společností a přírodou můžeme vycházet, obrátíme-li pozornost na studie zabývající se Romy? V zahraniční literatuře jsem se setkal s pěticí autorů, jejichž výzkumy (doneslé) kočujících skupin nabízejí v tomto ohledu jisté teoretické zakotvení, byť se často jedná o kusé zmínky stojící mimo hlavní proud jejich badatelského zájmu (Gay y Blasco 1999; Okely 1983; Stewart 2005; Sutherland 2014; Williams 2003).<sup>92</sup> Tito autoři ukazují, že příroda a vazby s ní hrají roli nejen na úrovni žité každodennosti, ale přispívají také k formování romské identity.

Patrick Williams (2003) uskutečnil svůj výzkum u Manušů z centrální Francie. V centru toho, jak tato skupina vnímá svět a své místo v něm, leží podle Williamse vztah k mrtvým. Pro formování manušské identity jsou nicméně určující ještě další dvě roviny: vztahy mezi živými a vztah mezi přírodou a kulturou.

Williams spatřuje výlučnost romství v tom, jak důsledně odděluje kulturu od přírody. Dichotomizace probíhá prostřednictvím míry „civilizovanosti“ přisuzované vlastním chování a kontroly vlastních potřeb. Výlučnost své identity Manušové odvíjejí z toho, že vědomě (a mnohdy ritualizovaně) začleňují do kultury i takové chování, které ostatní považují za projev přírody –

---

<sup>91</sup> Podle Iana Hoddera (1990) se právě tato dichotomie stala s příchodem neolitu dominantní.

<sup>92</sup> Související teoretické střípky se objevily i u dalších autorů – neobsahovaly však přímou tematizaci environmentálních otázek. Cituji je průběžně v jiných částech práce.

„our relation with the world is elaborated even in those actions that others only see as nature“ (Williams 2003, s. 44).

Williams se věnuje jak vztahu k přírodě ve smyslu *fysis*, tak vztahu k okolnímu světu. Přírodní prostředí přitom podle něj splývá se světem majority – „the Mānuš live in the world of the Gadzos' rather than only ‚in the same world as the Gadzos‘“ (Williams 2003, s. 29). Vztah k přírodě je zcela zprostředkován Neromy a vztahují se na něj pravidla rituální nečistoty. Stejně jako majoritní společnost, i okolní přírodu považují Manušové za ohrožující, potenciálně znečišťující.

Podobně jako Patrick Williams přichází s náhledem, že vazby mezi Romy a přírodou má smysl zkoumat prostřednictvím vztahu s majoritou, Michael Stewart (2005). Objektem jeho pozornosti jsou maďarští, během komunismu nuceně usazení, olašští Romové. Lze u něj nalézt poznatky o vazbách k přírodě jak na symbolické rovině, tak na rovině životního způsobu. Romové si podle Stewarta vytvářejí pevný identitní systém v přímé reakci na maďarského rolníka, jehož přístup lze vyjádřit heslem „bez práce nejsou koláče“: vlastní půdu, akcentuje pečlivou, tvrdou a systematickou práci, vyzývá hospodárnost a neokázalost, vyhýbá se obchodování a spoléhá na vlastní výpěstky. Negace rolnických hodnot probíhá na úrovni identity, norem chování i životního způsobu. Romové se zemědělstvím zabývat nechtějí, fyzická práce je pro ně zahanbující. Úsilí není to, co je při práci ceněno – nejlepší je přijít k výdělku bezpracně, například výhrou v loterii. Důležitější než pracovitost jsou štěstí (*bacht*) a talent; právě na nich podle Romů závisí úspěch v první řadě. Prestiž nemají ani tak řemeslníci, jako ti, kdo ví „jak na to“ – za „čisté“ Romové považují peníze získané obchodováním a při „cikánské práci“ (*romaňi but'i*) se osvědčuje zejména štěstí a mazanost; často na úkor majority. Paradoxně, navzdory materiální situaci, Romové žijí v „kultuře nadbytku“, zatímco sedláci v „kultuře nedostatku“.

Vazbami mezi Romy a přírodou ve smyslu *fysis* se zabývají Paloma Gay y Blasco (1999), Judith Okely (1983) anebo Anne Sutherland (2014). Paloma Gay y Blasco uskutečnila výzkum mezi madridskými *Gitanos*, zaměřený na sociální roli – zejména ženského – těla a na kontrolu a ritualizaci fyzické zkušenosti. Upozorňuje, že i v těchto případech hraje důležitou roli vytváření distinkcí vůči majoritě. Anne Sutherland zkoumala kalifornské olašské skupiny Kalderašů a Mačvánů. I ona věnovala pozornost postavení žen, pravidlům rituální čistoty a vztahům s majoritou. Konstatuje, že „[k]oncepty znečištění hrají zcela zásadní roli téměř v každém aspektu každodenního chování, ve vyjádření statusu a sociálních hranic“ (s. 291). Sutherland analyzuje zákonitosti, na nichž jsou pravidla rituální čistoty vystavěna. Klíčem k pochopení je podle ní tělo, zejména ženské. Společenské normy spojené s rituální nečistotou se týkají především žen, protože nebyvají primárně nahlíženy jako nositelky kultury, ale spíše jako bytosti bližší přírodě. Na bázi čisté/nečisté jsou definovány také každodenní činnosti typu vaření či praní prádla, uspořádání životního prostoru, vztahy mezi Romy, postoj ke zvířatům anebo vztahy s gadži. Dva základní principy, na nichž pravidla rituální čistoty fungují, jsou podle Sutherland dělení na horní a dolní – platící zejména u těla, kdy dolní část je považována za nečistou – a dělení na čisté vnitřní a méně čisté vnější. Judith Okely, jež svůj výzkum realizovala mezi britskými *Travellers*, charakterizuje pravidla rituální čistoty podobným způsobem. Nadto přidává další dichotomii – vnitřní a vnější tělo. Na základě dichotomie vnitřní-vnější Okely interpretuje také způsob klasifikace zvířat a dodává, že vztah k jednotlivým druhům zvířat je do značné míry ovlivněn způsobem, jakou roli hrají tato zvířata v očích majority.

## 5. METODA VÝZKUMU

Podobně jako u jiných aspektů zkoumání vazeb mezi Romy a přírodou, ani na rovině metod se nelze opřít o osvědčený postup. Studium vazeb mezi společností a přírodou obecně představuje metodologickou výzvu – už jen proto, že jde o téma, které do značné míry „není vidět“. Na vztah k přírodě, který je jen zčásti vědomý, se většinou nelze jednoduše zeptat. Při přímém dotazování se navíc projevují další riskantní rysy – vazby vůči přírodě se obtížně verbalizují a odpovědi bývají zatíženy stylizací do sociální normy.<sup>93</sup> Hrozí riziko, že neptá-li se výzkumník obratně, uvede informátora do úzkých a podnítí v něm tendenci při odpovídání improvizovat. Lze navíc předpokládat, že v případě Romů jsou tyto metodologické obtíže ještě hlubší povahy. Byla řeč o výrazné nereflektovanosti jejich vazeb s přírodou; další argumenty plynou z povahy romské společnosti, o nichž bude pojednávat tato kapitola. Snad ještě více než jindy hrozí, že jednotlivá zjištění budou chybně interpretována.

Riziko zavádějících interpretací se tato práce snaží minimalizovat především tím, že kombinuje různé výzkumné metody.<sup>94</sup> Každá z nich nabízí dílčí perspektivu, jež se navzájem doplňují a pomáhají vytvořit co nejúplnější obraz vazeb mezi Romy a přírodou. Následující stránky věnují nejvíce pozornosti vlastnímu terénnímu etnografickému výzkumu, práce však stojí i na kvalitativních rozhovorech a primární a sekundární analýze literárních zdrojů. Každá ze tří dimenzí výzkumu vazeb mezi Romy a přírodou, jež tvoří empirickou část práce, staví na odlišné kombinaci těchto metod. Rovina stereotypů je založena na primární a sekundární analýze literatury. Část, která se věnuje životnímu způsobu, stojí částečně na etnografickém výzkumu, i ona však staví zejména na analýze literatury. V tomto případě byl navíc soubor rozšířen ještě o specifický segment. Kvalitativní výzkumné sondy mířily do míst, kde jsem měl informace o vzácném zapojení Romů do zemědělských aktivit. Tyto sondy byly cenné v tom, že uvedly zjištění ze Spiše, kde se podobné aktivity prakticky neobjevují, do širšího kontextu a ostřeji vykreslily kontrasty v přístupu k zemědělství u různých skupin Romů. Část, která se zabývá prožíváním kontaktu Romů s přírodou, stojí na terénním výzkumu nejvíce; i ona se nicméně široce opírá o literaturu.

### 5.1. Metodologická specifika romských osad

Pro etnografický výzkum je typické, že věnuje značnou pozornost sociokulturnímu kontextu, v němž se odehrává. Specifika výzkumu realizovaného mezi Romy lze rozdělit do dvou rovin: specifika spojená s Romy na obecné rovině a ta, jež jsou spojená konkrétně s prostředím osad. Při samotném pobytu v terénu pochopitelně obě roviny často splývají dohromady.

Konkrétní a poměrně bohatou metodologickou reflexi ze svých výzkumu Romů přinášejí například Anne Sutherland (2014), Michal Vavroch (2013, 2014) či Andrej Belák (2005). Vavroch

---

<sup>93</sup> Ostatně co byste vy sami odpověděli na otázku: „Jaký máte vztah k přírodě?“ Fundraiseři Hnutí DUHA svého času obratně využívali toho, že jedinci, které oslovili na ulicích, nedokázali z otázky „Máte rád přírodu?“ utéci.

<sup>94</sup> Na vhodnost spojení pozorování s nestrukturovanými či částečně strukturovanými rozhovory, jež riziko zavádějících odpovědí minimalizuje, upozorňuje četná metodologická literatura (např. Silverman 2013).

popisuje četné bariéry v porozumění mezi výzkumníkem a Romy, s nimiž se setkal. Jak technika polostrukturovaného rozhovoru, tak připravené tematické okruhy otázek narazily při aplikaci v terénu na nepochopení (podobně Goulet a Walshok 1971, s. 459–461). Vavroch střízlivě konstatuje: „Při testování tohoto nástroje se ukázalo, že jak témata, tak samotná strukturace (otázka – odpověď) neodpovídaly naturelu dotazovaných“ (2013, s. 69). Patrick Williams tuto skutečnost vysvětluje tím, že pokládání přímých otázek bývá považováno za nezdvořilé (2003, s. 53); podle Ondřeje Hejnala forma rozhovoru připomíná členům stigmatizovaných skupin policejní výslech (2012, s. 146).

Z podobných důvodů jsou pro zkoumání Romů obzvláště nevhodné kvantitativní metody. Jejich limity konstatuje na základě zkušenosti své a svých kolegů a kolegyně Jana Poláková, po několik let ředitelka Muzea romské kultury: „Pro nemalý počet Romů představuje dotazník hned několik téměř nepřekonatelných překážek. Mnoho Romů projevuje značnou nedůvěru k jakékoliv ‚papírové‘ podobě dotazů. Dotazníky a vyplňování mají spojené s neoblíbenými úřady, především sociálními. Bojí se cokoliv přiznat, aby jim odpovědi v budoucnu nemohly uškodit. [...] Text je [...] těžce pochopitelný, k čemuž se často přidává i skutečnost, že je proložený cizími slovy a pro Romy neznámými termíny. Nutno podotknout, že i v dnešní době je část romské populace pogramotná nebo negramotná, a proto by jí při čtení a vyplňování dotazníku nepomohl ani rodný jazyk. Za svůj handicap se navíc stydí, a proto raději dotazník vyplní, ačkoliv místy odpovědi třeba jen odhaduje nebo pouze náhodně vybírá“ (Poláková 2012, s. 62).

## Vedení rozhovoru

I použití klasicky pojatých kvalitativních rozhovorů naráží na četné obtíže. Zaranžovat delší osobní rozmluvu z očí do očí je v osadě prakticky vyloučeno. Stejně jako v případě vyplňování dotazníků i rozhovory většinou probíhají kolektivně a touha po soukromí bývá považována za podezřelou, případně za „gadžovskou“; romský výraz pro chudého (*čoro*) znamená v první řadě „osiřelý“ (Hübschmannová 1999, s. 42). „Kolektivní identita příslušníka rodiny v romské osadě převládá nad individuální,“ dodává Marek Jakoubek (2003, s. 23). Objevuje se tendence formulovat společné stanovisko, což je v případě otázek mířících na environmentální vazby většinou nemožné.

Vedení rozhovoru je navíc provázáno s řadou společenských pravidel, která bývají obvykle dodržována důsledněji, než je výzkumník zvyklý z domácího prostředí. Očekává se, že komunikace bude vedena primárně s osobou, která má odpovídající status – většinou jde o staršího muže, který vystupuje za celou (velko)rodinu.<sup>95</sup> Je také prakticky vyloučeno, aby muž-výzkumník vedl rozhovor se ženou, a to i se ženským kolektivem. Velmi cenná pro mě proto byla přítomnost partnerky-výzkumnice; data, která jsem od žen získal, pocházejí zčásti z rozhovorů, jež vedla ona.

Výzkumník se také musí vypořádat s nespolehlivostí informátorů (viz např. Sutherland 2014, s. 47–50). Dodržování společenských pravidel hraje při rozhovoru důležitější roli než samotné předávání informací. Primárním smyslem konverzace – zejména pak s hostem-výzkumníkem – bývá utužování vztahů či vzájemné projevení úcty. Vedení rozhovoru je také

---

<sup>95</sup> Naopak se sociálními pracovníky většinou komunikují ženy (viz i Sutherland 2014, s. 94–104).

ovlivněno romským pojetím pravdy, *čačipen* (též *čačo*). Význam tohoto slova zahrnuje nejen „pravdu“, „spravedlnost“ či „zkušenost“, ale i to, co je vhodné či příjemné říct. Co je „pravda“, se mění dle kontextu.<sup>96</sup> Záleží i na etnicitě zúčastněných – jak cituje Michael Stewart: „Rolníkům lhát můžete, ale Cikánům ne“ (2005, s. 157).

Většinou nebývá považováno za slušné, vyslovíte-li přímo, co si myslíte; odpověď by měla – zvláště pak hosta – především potěšit. Říci „ne“ je bráno za nezdvořilé a explicitním vyjádřením opačného názoru je možné druhého urazit (Hübschmannová 1999, s. 34); pravý význam sdělení bývá často pochopen až z gest, mimiky nebo intonace hlasu.<sup>97</sup> Romové se obecně vyhýbají přímému konfliktu – to, co bývá posluchačem vnímáno jako lež, je často spíše snahou o únik z nepříjemné společenské situace.<sup>98</sup> Otázky „Proč máte...“ nebo „Co znamená...“ působí u informátorů zmatení a nejistotu, jak „správně“ odpovědět. I Michal Vavroch učinil podobnou zkušenost – odpovědi na jeho otázky „vyvolávaly podezření, že jsou stylizované podle jejich představy o tom, co si výzkumník přeje slyšet“ (2013, s. 69). Tyto vlastnosti, jež Sharon Gmelch nazývá „bystrostí mysli“, „důvtipem“ či „chytráctvím“ (2008, s. 355–356), jsou projevem rysu, který bývá řadou badatelů považován u Romů za charakteristický – flexibility.<sup>99</sup>

Stylizace odpovědí bychom se měli obávat i vzhledem k tématu, kterému se věnuje tento výzkum – environmentálním vazbám. K důvodům zmíněným na začátku této kapitoly se přidávají důvody, spjaté specificky s Romy. Je možné, že při snaze vyjít výzkumníkovi vstříc si jsou vědomi existence majoritní sociální normy velící „mít rád přírodu“, či že ji dokonce přejali. Navíc nelze vyloučit, že i Romové v osadách mají povědomí o environmentálně laděných stereotypch, které si o nich majorita vytvořila.<sup>100</sup>

## Pozicionalita výzkumníka

Představené metodologické obtíže jsou dále posíleny pozicionalitou výzkumníka. V prvé řadě jeho etnicitou. Gadžovský výzkumník se musí vyrovnat se základní nedůvěrou, kterou Romové vůči příslušníkům majority chovají, a jejich tendencí žít ve skrytu – byla o ní řeč v kapitole 3. Tato opatrnost ovlivňuje nejen rozhovory, podstatný vliv má i na samotný pohyb v terénu, zejména na jeho klíčovou fázi – vstup. Za Romy se nechodí „jen tak“. Když nějaký příslušník majority do osady zavítá, jedná se většinou o policistu, novináře nebo úředníka. Na druhou stranu si Romové už zvykli i na pracovníky neziskových organizací, různé studenty anebo právě výzkumníky.<sup>101</sup> Navzdory zkušenostem Romů a distinkcím, které si vůči majoritě vytvářejí, jsem se nicméně setkal

---

<sup>96</sup> Výstižné je přísloví slovenských Romů „O čačipen nane jekh“ – „Pravda není jen jedna“.

<sup>97</sup> Podobně i romština je relativně nejednoznačná a důležitou roli v ní hraje mimojazyková komunikace (Šebková a Žlnayová 2001). Tu Romové mívají značně rozvinutou, stejně jako intuici a empatii. Potvrzují to četná pozorování z praxe, zejména pedagogické (Balvín 2008; Ševčíková 2003). Romové dokážou dobře odhadnout, proč za nimi někdo přichází a co chce slyšet.

<sup>98</sup> Romové řeší únikem i konflikty mezi sebou, a to někdy doslova, odstěhováním (např. Scheffel 2009, s. 130–131). Zejména to platí u kočovníků (Sutherland 2014, s. 135–142).

<sup>99</sup> O to důležitější roli hraje mezi Romy přísaha (např. Znamenáčková 2006, s. 16–28).

<sup>100</sup> Viz kapitola 6.3.

<sup>101</sup> Postoj Romů k příslušníkům majority ovlivnila i zesílená izolace, do níž se dostali po roce 1989. V současnosti Romové přicházejí mimo osadu do kontaktu typicky s učiteli, kněžími či státními úředníky, nikoliv však již například s gadžovskými kolegy v pracovním kolektivu.

spíše se snahou vyjít mi vstříc – ostatně schopnost být s gadži zadobře a urovnat případné konflikty je obecně oceňována (viz např. i Sutherland 2014, s. 115–154).

## 5.2. Konstrukce souboru

Klíčová role vstupu do terénu se prokázala i v případě konstrukce výzkumného souboru. Jeho volba byla do značné míry dána původním záměrem, jenž mě do osad přivedl – asistenci při výzkumu mé dnešní manželky Anežky Švecové. Plynule jsem navázal na kontakty, které získala. Na druhou stranu se tím v důsledku společenských norem do značné míry determinoval výběr informátorů pro celý následující výzkum. V rámci každé z osad, kde se výzkum odehrával, byl vzorek – až na pár výjimek – spojen s jednou velkorodinou, jakkoli leckdy mnohasethlavou. Tím, že jsme v rodinách žili a přespávali, jsme získali status jakýchsi „polopříbuzných“. Většinou jsem proto musel vynaložit značné úsilí a společenskou obratnost, chtěl-li jsem učinit rozhovory také s příslušníky jiných velkorodin. Bariérou bylo i to, že rodiny, kde jsme přebývali, byly většinou považovány zbytkem osady za rituálně nečisté.

Z hlediska cílů výzkumu nepovažuji omezení souboru na konkrétní velkorodiny za zásadní limit, dokonce se domnívám, že klady této situace převažovaly nad jejími zápory. Pevnější zapuštění do struktur jedné rodiny umožnilo navázat těsnější, mnohdy přátelské vztahy.<sup>102</sup> Navázání důvěrného vztahu s informátory mi také výrazně usnadnila skutečnost, že jsem se mohl v některých případech odvolat na výzkumníky, kteří v místě působili přede mnou. Tím, že jsem přicházel s konkrétními pozdravy od známých, často přátel, jsem rázem v očích informátorů přestal být „anonymním gadžem“.

Celkem se etnografický terénní výzkum uskutečnil v šestici segregovaných lokalit v okolí Spišské Nové Vsi. Od léta 2007 jsem zde realizoval sedm krátkodobých výjezdů v souhrnné délce přibližně jednoho měsíce. Nutno přiznat, že ideální by bylo strávit v terénu času více – několik měsíců, případně let (srov. Belák 2005; Okely 1983; Stewart 2005; Sutherland 2014). Na druhou stranu se můj výzkum od klasických etnografických či sociálně-antropologických studií liší – například v tom, že staví i na dalších metodách, s nimiž terénní zjištění konfrontuje.

Výzkum na Spiši doplnily tři krátkodobé sondážní výjezdy v souhrnné délce deseti dní. Lišily se geograficky (mířily do okolí Zvolena a Prešova) i metodou – jen okrajově stály na etnografickém přístupu. Nemířily už do segregovaných osad, ale do sociálně vyloučených lokalit, které byly součástí města, případně do romského osídlení, které bylo začleněno do vesnické zástavby. Kvalitativní rozhovory, doplněné pozorováním, jsem zde vedl jednak s Romy, jednak se stakeholdery z prostředí samosprávy, neziskového a akademického sektoru.

---

<sup>102</sup> Je třeba připustit, že se sympatie, jež k informátorům chovám, promítly do vyznění práce, byť jsem se tomu snažil při interpretacích vyhnout.

### 5.3. Výzkumný postup

Specifika prostředí, v němž výzkum probíhal, mne přivedla k rozhodnutí rezignovat na formát strukturovaného dotazování. Terénní výzkum se opíral především o zúčastněné pozorování a nestrukturované rozhovory. Můj přístup se podobal cestě, kterou se vydal Michal Vavroch (2013, 2014): neúspěchy s dotazováním jej vedly ke snaze výzkumnickou roli spíš potlačovat. Přednost dostaly neformální a nestrukturované rozhovory; snažil se „zavést řeč“ na nějaké nekonfliktní, široce diskutovatelné téma, o němž by se informátoři co nejvíce rozhovořili.

Můj přístup měl nicméně výrazněji intervenční charakter. Nejen že jsem nechával informátory promlouvat, snažil jsem se také aktivně vytvářet konverzační situace, jež by bez mého přičinění pravděpodobně nevznikly. Inicioval jsem rozhovory, jež souvisely – často i poměrně volně – s environmentálními tématy (zvířata v osadě, shánění dříví na otop...) nebo jsem vyvolával určité situace (kreslení zvířat dětmi, vycházku po okolí...). Postupem času se ukazovalo, že cennější data vycházejí právě ze situací, které nemají formát klasického „kuchyňského rozhovoru“. Flexibilní – zejména zpočátku, nutno přiznat, i trochu chaotický – pohyb v terénu s sebou přinášel řadu výhod: tím, že jsem nebyl svázán rigidním plánem, jsem zůstal otevřenější vůči momentálním podnětům. Potvrdil se mi při tom názor Andrewa Beattyho, podle něhož „sooner or later in the field one connects up with the right people anyway“ (1999, s. 79).

Zvolená metoda s sebou logicky nesla nárok, abych co nejúžeji participoval na životě osady. Trávil jsem zde nepřerušovaně celé dny, přespával jsem u některé z rodin a společně jsme stolovali. Intenzita pobytu v terénu tak částečně vyvažovala jeho limitovanou délku. Poměrně těsné zapojení do života osady s sebou neslo i nutnost více se seznámit s tamními zákonitostmi a respektovat je. Zvláště různé nezamýšlené „přešlapy“ se ukázaly jako velmi cenné – explicitně se při nich projevovaly sociální hranice. Pomáhalo, že Romové se k podobným přehmatům stavějí tolerantně – jsou předem připraveni na to, že „gadžové se neumějí chovat“.

Cílem bylo dosáhnout co nejméně formální atmosféry; snažil jsem se, aby moje výzkumnická role byla co nejméně nápadná. Rozhovory jsem proto ani nenahrával a jen zřídka jsem fotil. Poznámky jsem si dělal vždy až ve chvílích, kdy jsem měl soukromí, což většinou znamenalo s odstupem několik hodin, když jsem se dostal mimo osadu. Důležité je také zmínit, že kvůli omezeným znalostem romštiny probíhaly rozhovory v jakési kombinaci češtiny, slovenštiny a romštiny.<sup>103</sup>

Výzkumný postup měl pochopitelně své stinné stránky. Například kladl značné nároky na paměť a soustředěnost. Tím, že terénní poznámky nepředstavují bezprostřední záznam toho, co bylo řečeno, je reálně možné, že něco vkládám informátorům do úst. Pozorování je zároveň do značné míry neopakovatelné a jeho interpretace může být zkreslující. Získaná data navíc měla značně střípkovitý charakter, což jejich interpretaci dále ztěžovalo. Většinu těchto problematických stránek jsem se pokoušel předejít opakováním, kombinací výzkumných technik (nejčastěji rozhovoru a pozorování) či konfrontací s jinými výzkumy a literaturou. Riziko nepřesných

---

<sup>103</sup> Romštině nicméně částečně rozumím a občas jsem se k jejímu použití uchýlil i během rozhovorů. Jak ukázala kapitola 3.1, používání romštiny ze strany příslušníků majority může být v terénu jak výhodou, tak nevýhodou.

záznamů či interpretací zmírňovala i skutečnost, že výzkumné situaci jsme často byli přítomni dva a poznámky jsme si následně zapisovali společně.

Z hlediska pozicionality výzkumníka hraje důležitou roli ještě jedna věc – abych snížil co nejvíce riziko, že informátoři začnou improvizovat či se přede mnou stylizovat, o přesném obsahu svého výzkumného záměru jsem mlžil. Gary A. Fine nazývá tento přístup *Shallow Cover* a obhájuje jeho používání při etnografickém výzkumu (1993, s. 276).<sup>104</sup> Informátorům jsem představil cíle výzkumu jako „zájem o to, jak žijí, o jejich kulturu a přístup ke světu“. Jen tušili, co mě zajímá přesně – a nutno dodat, že se mě nikdy nezeptali. O podobném přístupu k vedení výzkumu se vede v sociálních vědách dlouhá debata. Podle názoru Jacka D. Douglase, formulovaného v provokativní eseji *Investigative Social Research* (1976), jsou informátoři vůči výzkumníkům podezřívaví, často odpovídají vyhýbavě či dokonce přímo lžou. Je podle něj mýtus, že výzkumník musí být diametrálně jiný – používat určitou míru přetvářky je legitimní.

S takovou situací se pochopitelně váže několik etických problémů. Zaprvé jsem se většinou nacházel v nerovné mocenské pozici „toho, kdo ví“. Zadruhé jsem tím pádem získal jen neformální a obecný souhlas s publikací výsledků. Je přitom třeba vzít v úvahu zmíněné okolnosti, že zkušenost Romů s vědci byla často negativní a že součástí životních strategií je skrývání zákonitostí, podle nichž jejich společnost funguje, před majoritou. Na druhou stranu je třeba připustit, že environmentální otázky nepatří k tématům, jež by se v tomto ohledu zdály být pro Romy – na rozdíl například od rozkrývání ekonomických strategií – jakkoliv podstatné. Nutno také dodat, že dosavadní antropologické výzkumy ukazují, že Romové ze slovenských osad – na rozdíl například od Romů olšských – bývají k publikaci výzkumů, v nichž vystupují, relativně otevření a nemají potřebu držet si nad daty kontrolu. A nakonec jsem si docela jist, že by mi Romové neměli za zlé, že jsem jim neřekl celou pravdu – vždyť nemluvit na rovinu je běžný a legitimní způsob jednání. Kontext, ve kterém výzkum probíhal, mě každopádně přivedl k rozhodnutí většinu dat anonymizovat.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> Fine například podrobuje kritice používání informovaného souhlasu.

<sup>105</sup> Z důvodu zachování anonymity informátorů také nejsou v textu použity fotografie, byť by mnohé z řečeného ilustrovaly a jistě by text občerstvily.



## 6. DIMENZE STEREOTYPŮ: ENVIRONMENTÁLNÍ OBRAZ CIKÁNA V MAJORITNÍ IMAGINACI

Výzkumů zabývajících se stereotypy, jež si o Romech – respektive Cikánech – vytvářela a vytváří majoritní společnost, existuje celá řada (Mayall 2004; Nord 2006; Saul 2007; Willems 1997; v českém a slovenském prostředí např. Soukup 2013; Krekovičová 1999; Toncrová 2006). Společně konstatují, že se „Cikán“ stal výrazným objektem majoritní imaginace, a to jak na rovině uměleckých děl, tak širšího společenského diskurzu. Hlavním motivem následující kapitoly je snaha nahlédnout tyto stereotypy z environmentalistického úhlu pohledu: Týkají se nějakým způsobem vazby mezi Cikány a přírodou?

Ač k tomu kontext disertační práce jako celku svádí, primárním cílem následující kapitoly není konfrontovat environmentální obraz Cikána s realitou a na základě toho eventuálně vyvrátit, v čem je nepravdivý.<sup>106</sup> Tématu, nakolik a v čem souvisí obraz se skutečností, se tato kapitola sice věnuje, primárně mě však zajímá sám stereotyp jako kolektivní sociální produkt, který formuje identitu a pomáhá jeho tvůrci orientovat se ve světě. Vazba mezi stereotypy, jejich nositeli a sociální realitou je často volná a všichni tito aktéři se navzájem ovlivňují (např. Griswold 1981; Soukup 2013). Jak konstatuje Lucie Uhlíková (2001, s. 50), „při sledování etnických stereotypů nejde o jejich pravdivost či nepravdivost. V první řadě nás totiž musí zajímat jejich nositel, protože především o něm a o jeho emocionálním obrazu světa a sebe sama stereotypy vypovídají.“<sup>107</sup>

Na druhou stranu nutno přiznat: Je zarážející, jak výrazně se v majoritní imaginaci – navzdory poměrně těsnému vzájemnému kontaktu – projevuje neznalost. Cikánský stereotyp jako by si žil vlastním životem, který s realitou souvisí jen volně. Zdá se, že podobně jako v případě Orientu (Said 2008) je i na Romy v konkrétních situacích nahlíženo především skrze obraz zformovaný již dříve v literatuře. V čase tak stereotypy spíše zapouštějí kořeny, než že by byly vyvraceny. Výsledný obraz pak ovlivňuje nejen postoje majority, ale i konkrétní politiky, které se vůči Romům realizují (Trumpener 1992; Lepselter 1998).<sup>108</sup>

V úvodu práce již bylo naznačeno, proč se pojednání o majoritním stereotypu Cikána nejvíce vzdaluje kontextu romských osad na Slovensku. Toto rozhodnutí vychází z obecné povahy stereotypů, jež mají tendenci generalizovat. Pracují se zjednodušením a emocemi a do značné míry jsou imunní vůči racionální reflexi (viz např. Allport 2004). Pilotní četba děl, jež Romy/Cikány zobrazují, tento předpoklad potvrdila – jednotlivé obrazy si byly, napříč zeměmi i historickými epochami, překvapivě podobné. Netrvalo dlouho, než jsem se dostal do situace, kdy jen málokterá další kniha, již jsem vzal do rukou, přinesla nějaké rozšíření či obohacení stávajícího poznání. Mé dojmy se ukázaly být v souladu s dalšími autory (např. Trumpener 1992; Krekovičová 1999; Willems 1997), podle nichž je obraz Cikána generalizující, esencialistický a ahistorický; nahlíží na

---

<sup>106</sup> Takovýto přístup nazývá Daniel Soukup (2013, s. 22) „angažovanou imagologií“ a podle něj v případě studií literárního obrazu Cikána převládá.

<sup>107</sup> Podobně soudí Edward Said, že orientalismus „vypovídá spíše o ‚našem‘ světě než o Orientu“ (2008, s. 23).

<sup>108</sup> Katie Trumpener uvádí některé vyhocené příklady, kdy byly represe vůči Romům ospravedlňovány symbolicky, nadčasově, nikoliv z hlediska konkrétní situace – důstojníka SS odkazujícího se na Schillera anebo příslušníky chicagské policie vysvětlující kriminalitu Romů legendami o jejich roli v Ježíšově životě.

Romy jako na homogenní skupinu s neměnnými charakteristikami. Cikánské postavy hrají především roli reprezentantů svého etnika – nebývají příliš individualizovány či psychologicky prokresleny, definovány jsou právě prostřednictvím stereotypních etnických znaků. Eva Krekovičová (1999) dodává, že stereotypizující bývá zejména pohled vyšších společenských vrstev – folklór, jehož hlavní tvůrci, zemědělská vesnická společnost, byli s Romy v poměrně úzkém každodenním kontaktu, přináší obraz o něco realističtější.

Pilotní analýza mě přivedla k několika zásadním rozhodnutím ohledně koncepce výzkumu. Především jsem učinil rozhodnutí soustředit se hlavně na literární prameny. Platí-li, že se jednotlivá topoi opakují, u výtvarných děl se tato skutečnost projevuje ještě výrazněji. Výtvarné zobrazení Cikánů je navíc výrazně plošší než v případě literárních děl. Ta přinášejí stereotypy, jež jsou propracovanější a explicitněji vyjádřené a pro analýzu se tak hodí lépe.<sup>109</sup> Nadto jsem provedl zúžení geografické: Analýza se soustředí zejména na literaturu, která byla napsána na českém území. Tato volba má několik příčin. Zaprvé zde vznikl – ve srovnání se Slovenskem – výrazně větší počet děl, v nichž se obraz Cikána projevuje. Z praktického hlediska je navíc česká literatura relativně snadno dostupná a odpadá problém jazykové bariéry, která existuje v případě – z hlediska geograficko-kulturní blízkosti jinak také velmi relevantní – literatury maďarské. Jen okrajově také rozebírám cikánský stereotyp v západoevropských zemích. Důvod je především rozsahový – takových děl je značné množství a na každou zemi by šlo napsat samostatnou studii – a nadto namátková četba zahraničních knih vedla k závěru, že česká literatura sama o sobě pokrývá hlavní roviny cikánského stereotypu a rozšíření do zahraničí tak není nezbytné.<sup>110</sup> A konečně jsem provedl i zúžení z hlediska časového – hlavní díl pozornosti věnuji době, kdy se cikánský stereotyp projevoval v literatuře nejsilněji, tedy konci 18. století a století 19.; součástí analýzy se nicméně stala i další období, včetně současnosti.

Navzdory zevšeobecňující povaze cikánského stereotypu lze předpokládat, že se přeci jen v rámci jednotlivých zemí také v něčem liší. Rozvíjí se zejména v německém, romantismem ovlivněném kulturním okruhu, do něhož spadá i české území – ve Francii anebo Anglii hráli Cikáni v umění okrajovější roli a předmětem tamní imaginace se stávali spíše exotičtí obyvatelé zámořských kolonií; typicky severoameričtí Indiáni (viz např. Nord 2006). Liší se i postoje, jež vůči Romům v jednotlivých zemích zaujímal většinová společnost. Kapitola 3.5 pojednávala o tom, že na Slovensku – či obecněji v Uhersku – měli Romové užší vazby s majoritou než v Německu či Velké Británii a panovala zde vůči nim tolerančnější atmosféra (Marušiaková 1988; Petrova 2003).<sup>111</sup> Východní část Evropy měla také setrvalejší feudální a zemědělský charakter, zatímco Západ byl výrazněji formován nástupem kapitalistické ekonomiky, což podle některých autorů (např. Guy 1998) postavení Romů a jejich integraci do společnosti významně ovlivňovalo. Podle Norberta Mappese-Niedieka (2013) platí i v současnosti, že obyvatelé východní části Evropy mají s Romy užší kontakt a lepší povědomí o nich než v případě západních zemí, kde společnost čerpá znalosti o Romech především z médií.

---

<sup>109</sup> Několik dílčích ilustrací z oblasti výtvarného umění se nicméně v textu objevuje.

<sup>110</sup> O tuto hypotézu by se mohl opřít šířeji pojatý komparativní výzkum.

<sup>111</sup> Užší vazba s majoritou pomohla Romům z východní části Evropy například během druhé světové války. Romská genocida zde proběhla s menší intenzitou než na Západě také díky tomu, že nad nimi byla do určité míry držena ochranná ruka (viz např. Scheffel 2015).

Kromě toho, že je obraz Cikána generalizující, padá i do druhé pasti, o níž byla řeč v kapitole 3.5. Zdůrazňuje – často esenciální – odlišnost Romů. Ze všech druhů stereotypů mívají právě ty etnické zvláště silnou tendenci stavět ostrý kontrast mezi autostereotypy, stereotypy o „nás“, a heterostereotypy, stereotypy o „nich“ (viz např. Uhlíková 2001). Podle Wima Willemse (1997) nebo Judith Okely (2008) přispívá exotizace Romů/Cikánů k tomu, že se pro společnost stávají přijatelnějšími. Například akcent na indický původ umožňuje říct si: „Tito k nám nepatří.“ Exotizace je méně znepokojivou volbou, než kdybychom o Romech začali uvažovat jako o součásti naší společnosti. Podobně konstatují Juan A. Pérez, Serge Moscovici a Berta Chulvi, že Romové vyvolávají v majoritní společnosti znepokojení až tehdy, když je zdůrazněna jejich symbolická blízkost (Pérez et al. 2007).

Typickým projevem exotizace je obraz Cikána-kočovníka. Ten bývá napříč zeměmi a dobami možná tím vůbec nejvíce připisovaným rysem. Značná část evropských Romů přitom žije již po staletí usedle a dnes jich kočuje jen přibližně 3–5 % (Mappes-Niediek 2013, s. 71). Ještě nepatřičněji tato představa působí v zemích, jako jsou Česká republika či Slovensko, kde Romové již více než půlstoletí nekočují vůbec, přičemž i komunistický zákaz z roku 1958 se týkal sotva 5 % Romů (Guy 1998, s. 27). A pohlédneme-li ještě dále do minulosti, podobně nepatrné procento Romů žilo nomádkým způsobem života i půlstoletí předtím, v době celouherského sčítání z roku 1893 (Tkáčová 2002, s. 37). Přesto bývají v prvé řadě charakterizováni právě skrze kočovnictví. Za určitou esenci vědeckého náhledu na Cikány lze považovat encyklopedie. Nejstarší z těch, kde jsem našel heslo „Cikáni“, *Slovník naučný* Františka Ladislava Riegera, uvádí: „Kočovnický tento národ jest v skutku zvláštní zjev v Evropě: déle čtyř století po krajích vzdělaných potulují se, aniž by co do života a mravů svých se byli změnili“ (Rieger 1862, s. 120). Největší encyklopedický počín své doby, *Ottův slovník naučný*, charakterizuje Cikány takto barvitě: „Stan jest jejich domovem, opovrhují usedlým životem a jsou oddáni kočovnictví. Jsou uchvázeni horečkou bloudění. Musí mítí stále nové, živé, hluboké dojmy“ (ANON. 1892, s. 366).<sup>112</sup> Prvorepublikový *Masarykův slovník naučný* je ve svém tónu střízlivější, přesto v něm znovu čteme: „[K]očovní kmen, roztroušený hl. v Egyptě, Turecku, v Řecku, Itálii“ (ANON. 1925, s. 797). A konečně *Komenského slovník naučný*: „[K]očovníci, kteří si zachovali svoje zvyky a tradice, takže od těch dob, kdy opustili svoji původní vlast, málo se změnili“ (ANON. 1937, s. 302).

Vlastnosti stereotypního náhledu na Romy vycházejí z interetnické dynamiky, vznikající mezi majoritou a menšinou. V kapitole 3 bylo řečeno, že se etnická identita neformuje na základě reálných fyzických či kulturních rozdílů, ale na základě představ o těchto rozdílech. Při tomto procesu bývá redukována komplexita skutečnosti, často na jednoho společného nepřítel. Do této out-group jsou projektovány vlastnosti, „kým nejsme“ – představuje jakousi imaginární opozici, jejímž prostřednictvím odvozujeme vlastní skupinovou soudržnost a solidaritu (viz např. Eriksen 2007; Said 2008).<sup>113</sup> Antropolog českého původu Ernest Gellner konstatuje, že „složité společnosti často vytvářejí ve vlastním středu menšiny, jejichž funkcí [...] je být příkladem hodnot a životních

---

<sup>112</sup> Navzdory pověsti arbitrární publikace je zrovna *Ottův slovník naučný* cikánskými stereotypy nasycen a citují z něj proto opakovaně.

<sup>113</sup> Edward Said cituje vyhrcožený výrok Evelyny Baringa, britského generálního konzula v Egyptě na přelomu 19. a 20. století, že „orientálci vždy obecně jednájí, mluví a přemýšlejí způsobem, který je přesným opakem toho evropského“ (Said 2008, s. 52).

způsobů, které dominantní většina odmítá“ (Gellner 2001, s. 31). Výzkum Ruth Benedict (1999) pak ukazuje, že implicitní nenávisť k „těm druhým“ představuje kulturní univerzálii.

Roli „těch druhých“ hrály v evropské historii různé skupiny. Zygmunt Bauman (2003) zdůrazňuje postavení Židů, podle Edwarda Saida (2008) se zase Evropa definovala jako opak Orientu. Podle některých autorů hráli tuto roli Romové. „Cikán je prostě prototypem neznámého člověka,“ říká například Isabel Fonseca (1998, s. 188). Michael Stewart (2005) je přesvědčen, že Romové hráli roli out-group přinejmenším na venkově. Dynamika vymezování sedlácky založené majority vůči Cikánům byla analogická té, jejímž prostřednictvím se Romové vymezovali vůči ní samé. Zjištění Jana Randáka (2008) jsou s touto perspektivou v souladu. Podle něj v českém venkovském prostředí Cikáni zosobňovali, společně se Židy,<sup>114</sup> prototyp exotických „jiných“. Náhled venkovské společnosti reprezentuje folklór. V něm představují Cikáni zdaleka nejčastější a nejpropracovanější obraz cizince (Krekovičová 1999; Toncrová 2006).

Na druhou stranu Cikáni nepředstavují v evropské imaginaci představitele radikální jinakosti – jejich obraz osciluje mezi známým a exotickým; nechybí mu určitá laskavost (viz např. Nord 2006; Saul 2007). Tím spíše to platí v českém, potažmo slovenském, kontextu. Pro společnost bez přímého kontaktu se zámořskými koloniemi reprezentovali Cikáni „blízkou exotiku“. Jak konstatuje Jiří Rak (2008, s. 222): „[I] česká společnost začala snít svůj sen o ztraceném ráji, který situovala právě na venkov a osídlila jej svými vlastními ‚urozenými divochy‘.“ Exotickým protipólem idealizovaných sedláků se stali právě Cikáni. Výstižný příklad oscilace Cikánů mezi známostí a cizostí představuje panslavistická básnická skladba Jána Kollára *Slávy dcera*, publikovaná v roce 1824. Jako jedna z mála neslovanských postav zde dostalo „cikánče“ přístup do slovanského nebe (Kollár 1971, s. 225).

Z antropologického hlediska lze za jednu z rovin „toho druhého“, vůči němuž se evropská společnost vymezovala, považovat přírodu; zejména pak přírodu divokou (např. Komárek 2008; Oelschlaeger 1991). Dichotomie příroda-společnost ostatně tvoří jednu ze základních antropologických kategorií (Lévi-Strauss 1996). O analogiích mezi vztahem k cizímu a k přírodě vypovídá například rozšířená představa, že cizinci či nepřátelé mají k přírodě blíže. Zřetelně tento rys vycházel najevo v době objevitelských výprav, kdy byla prakticky všechna nově zaznamenaná etnika vykreslována jako nazí, přírodě blízcí divoši (Ellingson 2001; Todorov 1996). Lze proto očekávat, že vztah majority vůči Cikánům ponese některé analogie s jejím vztahem vůči přírodě. Na tuto podobnost upozorňuje například empirická studie, realizovaná ve Španělsku (Pérez et al. 2007): dokládá vytváření sociální distance vůči Romům na ose příroda-kultura, například prostřednictvím podsouvání animálních vlastností.<sup>115</sup>

## 6.1. Vývoj stereotypu Cikána: mezi strachem a fascinací

Z hlediska způsobu, jakým tato práce přistupuje k analýze heterostereotypu Cikána, je podstatné časové hledisko. Za autora, který Cikány přivedl do literatury, bývá často považován Miguel de

---

<sup>114</sup> Židovský stereotyp je nicméně více spojen s prostředím měst.

<sup>115</sup> Podle Ladislava Holého probíhá stereotypizace na ose příroda-kultura například i ze strany Čechů vůči Slovensku, asociovanému s emocionalitou a divočinou (Holý 2001).

Cervantes Saavedra, respektive jeho novela *La Gitanilla* z roku 1613 (česky „Cikánečka“, např. in Cervantes Saavedra 1977), cikánské rysy nese i divoch Kaliban<sup>116</sup> z Shakespearova dramatu *Bouře* z roku 1611 (česky např. Shakespeare 2007). Po dlouhý čas jsou nicméně Cikáni jen zřídkavým námětem literárních či výtvarných děl. Stereotypy se projevují na jiných rovinách – v historických pramenech, folklóru či v prvních vědeckých spisech, které se Romy zabývají. K rozmachu – zejména v literatuře – dochází koncem 18. století s nástupem romantismu. Jestliže bylo řečeno, že z hlediska hlavních rysů zůstává stereotyp Cikána v čase poměrně stabilní, co se výrazně mění, je způsob, jakým jsou Cikáni a jejich způsob života hodnoceni ze strany majority. Protože mě v první řadě zajímá environmentální rovina cikánského stereotypu, následující odstavce tuto proměnu zasazují do kontextu změn, kterými prošel vztah většinové společnosti k přírodě.

Již od svého příchodu na území Uherského a posléze i Českého království vyvolávali Cikáni v domácím obyvatelstvu podezíravost a strach. Souviselo to s dobovým kontextem, kdy přibližně v téže době, konkrétně v roce 1241, vpadli do Evropy Tataři. Cikáni byli nezřídka považováni za jejich zvědy.<sup>117</sup> Nejasný původ zavdával příčinu ke spekulacím – věřilo se, že pocházejí ze Středního Východu, Egypta či Kavkazu, bývali však považováni i za potomky Kaina či Židů (viz např. Augustini ab Hortis 1994, s. 16–17). Romové této nejistoty využívali při prosbách o almužnu, kdy se vydávali za kající poutníky. Tvrdili obvykle, že jejich egyptští předkové neposkytli úkryt prchající Svaté rodině.<sup>118</sup>

Pragmatická lež, jež pomáhala vytvořit ospravedlňující rámec pozdějšímu pronásledování, byla brzy prohlédnuta. Romové nicméně našli jiný způsob, jak se alespoň částečně začlenit do poměrně rigidní struktury evropské společnosti – prostřednictvím řemesel, hudební produkce či obchodu.<sup>119</sup> Jak již naznačil začátek kapitoly 3, vymezování vůči Romům sice probíhalo i na základě fyzických charakteristik,<sup>120</sup> především však na základě způsobu života, který symbolicky narušoval status quo feudální společnosti. Klíčový přisuzovaný definiční znak představovalo kočovnictví: „Cikán, který se integroval a žil usedle, přestával být Cikánem“ (Hanzal 2004, s. 24). Cikáni byli stíháni například za to, že „se v zemi České zdržovali a cikánský obyčej vedli“ či „pro cikánskou chůzi“ (Nečas 1999b, s. 30). Jiné důvody postihů – například kriminální – byly vedlejší; obžaloby za krádeže, vraždy či zhářství byly velmi výjimečné (viz Himl 2007).<sup>121</sup>

---

<sup>116</sup> Jméno Kaliban bývá obvykle považováno za anagram slova „kanibal“. Některé interpretace však spatřují v Kalibanovi cikánské rysy – ostatně Cikáni se v Shakespearově tvorbě objevují vícekrát – a původ jména odvozují z romského „kalo“, jež znamená „černý“ (Vaughan a Vaughan 1993).

<sup>117</sup> Literárně tuto legendu, jež má svůj původ v *Dalimilově kronice*, zpracoval Vladislav Vančura (např. 1981). Stala se také inspirací divadelní hry Josefa Lindy *Jaroslav Šternberg v boji proti Tatarům* z roku 1823 (Linda 1930).

<sup>118</sup> Tento narativ přispěl k etablování některých pojmenování, o nichž byla řeč v kapitole 2, typicky anglického *Gypsy*.

<sup>119</sup> O způsobech obživy bude pojednávat kapitola 7.2.

<sup>120</sup> Angus Fraser uvádí citát z roku 1419, pocházející ze savojského Saint Laurent, jenž popisuje Cikány jako „lidi šeredného vzrůstu, ošklivých vlasů a šeredné vůbec“ (1998, s. 62). Tematizována byla i tmavá barva pleti, spojená s negativní symbolikou – například v citátu z Boloně roku 1422: „Šlo o nejošklivější plemeno, které kdy v těchto krajích bylo spatřeno. Byli vyzáblí a černí a jedli jako prasata“ (tamtéž, s. 65).

<sup>121</sup> S jistou dávkou ironie relativizuje pověst Cikánů coby kriminálků i Samuel Augustini ab Hortis: „Nikoho neurážajú a nekradnú nič s výnimkou železa [...vtedy však] ani klince a reťaze na šibeniciach nie sú pred nimi isté“ (Augustini ab Hortis 1994, s. 69, pozn. 88).

Navzdory relativní toleranci vůči Cikánům, kterou se území střední a východní Evropy vyznačovalo (viz např. Hancock 2001; Guy 1998), proběhlo i zde několik vln represe, jež měly jen o něco nižší intenzitu než na Západě. Osudy Romů v lecčem připomínají osudy dalších evropských „jiných“ – Židů. Za počáteční impuls k pronásledování lze považovat rok 1427, kdy dal pařížský arcibiskup exkomunikovat Cikány z katolické církve. Freiburský sněm pak roku 1498 přímo povolil jejich zabíjení; toto rozhodnutí nicméně mělo jen malou odezvu (Himl 2007, s. 165). Na našem území nabývá represe na síle s nástupem císaře Ferdinanda I. První mandát definující represivní politiku vůči „potulování“ vydává v roce 1545. V následujícím usnesení Augšpurského sněmu z roku 1548 se uvádí, že „kdo Cikána zabije, žádného mordu vinen býti nemá, protože jsou to kundštoftýři, špehyři a zrádci“ (dle Acton et al. 2000). Cikáni byli obviňováni z vyzvědačství (tentokrát pro Turky), zakládání požárů (například i toho nejničivějšího v dějinách Prahy z roku 1541) či praktikování černé magie. O nevalném dobovém obraze Romů svědčí i zmínka o pohybu množství „lotrů, paličů, škůdců a zhoubců zemských i cikánů“ z roku 1604 (Nečas 1999b, s. 25).

Objem i brutalita snah o „vykořevení škodlivé cikánské sběře“ (Himl 2007, s. 177) a „vymýcení a vymazání neblahé cikánské chátry“ (s. 189) kulminovaly ve druhé polovině 17. a v první čtvrtině 18. století. V době společenské konsolidace po třicetileté válce se Cikáni stávají tématem habsburské politiky a vzniká cílená represivní legislativa, zejména zákoník z let 1670/71. Z mnoha nařízení stojí za zmínku zejména výnos Leopolda I. z roku 1701, ve kterém prohlásil Cikány za psance (*Vogelfrey*). Vojáci a poddaní pořádali v reakci na tento výnos takzvané „vizitace“, připomínající hony na zvěř. Největšího rozsahu dosáhlo pronásledování ve 20. letech 18. století, kdy existují záznamy o 182 procesech, při nichž bylo vyneseno 93 rozsudků smrti (Nečas 1999b, s. 30).<sup>122</sup>

S příchodem Marie Terezie na trůn tvrdě represivní přístup opadá.<sup>123</sup> Jednou z klíčových otázek, již si osvícenství kladlo, bylo, nakolik jsou kultura a životní způsob Cikánů determinovány. Energie státního aparátu se zaměřila na převýchovu; součástí těchto snah se staly výnosy, které měly Cikány přivést k usedlému, rolnickému způsobu života.<sup>124</sup> Osvícenský diskurz také pomohl rozvinout vědecký zájem o Cikány. Pionýrské práce Samuela Augustiniho ab Hortise (1994; spis vycházel průběžně v letech 1775 a 1776) a zejména pak Heinricha M. G. Grellmanna (1783) se spíše než o empirické pozorování opíraly o majoritní imaginaci a pomohly etablovat poměrně jednolitý cikánský stereotyp. Zejména Grellmann rozšířil o způsobu života Cikánů nejen předpoklad, například ohledně praktikování incestu, požívání mršin anebo snědosti pleti coby následku opálení a života ve špíně. Ráz těchto autoritativních textů i dílčí poznatky, které obsahovaly, následní autoři přejímali a rozpory s vlastními pozorováními vysvětlovali mizením autentických Cikánů (viz Saul 2007; Willems 1997, s. 22–92). Postupně se nicméně objevuje také proud, který na Cikány nahlíží realističtěji – jeho představiteli jsou například George Henry Borrow (1841) nebo u nás Josef Svátek (1879).

---

<sup>122</sup> Marginalizovanému postavení Cikánů v rámci novověké společnosti odpovídají i jejich nečetná zobrazení ve výtvarném umění a v literatuře. Například na jedné z rytin Václava Hollara jsou Cikáni zachyceni jako úplně poslední ve společenské hierarchii (viz Nečas 2008, s. 19).

<sup>123</sup> Represivní výnosy nicméně často platily až hluboko do 19. století, byť nebyly v praxi uplatňovány. Zato v západní Evropě pronásledování Cikánů pokračovalo. Donald Kenrick a Grattan Puxon uvádějí, že ještě v roce 1835 bylo v Jutsku „uloveno“ více než 260 Romů (Kenrick a Puxon 1973, s. 46).

<sup>124</sup> O osvícenských snahách přivést Romy k zemědělství bude obsírněji pojednávat kapitola 7.2.

Při studiu přístupu majoritní společnosti k Cikánům v 17. a 18. století lze uvažovat o analogiích s dobovým postojem k přírodě. Po konci třicetileté války se začínají formovat zárodky moderních států. Součástí tohoto procesu se stalo budování společné identity a vyčleňování skupin, považovaných za „jiné“ či „necivilizované“, na okraj (např. Rheinheimer 2003, s. 141–145). Pronásledování se snoubilo se snahou o eliminaci divočiny v jejím prvotním významu: „[V]e fázi sociálního ukázněvání a vštěpování norem bylo potírání Cikánů i vlků chápáno jako krocení a přemáhání části přírody“ (tamtéž, s. 141). Poslední ránu velkým šelmám zasadily právě výnosy Marie Terezie a Josefa II., které jejich hubení uzákonily jako povinnost. V téže době kulminovalo odlesňování a začaly být zakládány lesní monokultury (Kutal 2013; Vrška a Hort 2008).

Během osvícenství se také začíná silněji projevovat kritika civilizačního vývoje. Formuje se moderní verze „mýtu ušlechtilého divocha“ (Ellingson 2001), jenž má hluboké historické kořeny a souvisí s archetypálním steskem po původní harmonii, „zlatém věku“ (Eliade 1998, s. 52–63). Zárodky novověkého obdivu k „divochům“ se objevují už ke konci 15. století, zejména v souvislosti se zámořskými výpravami<sup>125</sup> a s uctíváním křesťanských poustevníků. Idealizující pohled se posiluje o století později, například díky popularitě znovuobjevené starořímské *Germánie* od Publia Cornelia Tacita (česky např. 1909) anebo díky eseji Michela de Montaigne z roku 1580 *O kanibalech* (česky např. 1995). Ve výtvarném umění se objevuje téma idylického života lesních lidí (Schama 2007, s. 82–108). V průběhu osvícenství pak souběžně s akcentem na řád a civilizovanost sílí i obdiv k divošství. Zřejmě nejvýrazněji jej vyjádřil Jean-Jacques Rousseau v díle *Rozprava o původu a základech nerovnosti mezi lidmi*, jež vyšlo roku 1754.<sup>126</sup>

Mýtus ušlechtilého divocha se naplno rozvinul během romantismu. Romantismus, mající původ v Německu, tvořil značně heterogenní proud, jehož společným jmenovatelem bylo vymezování vůči osvícenskému akcentu na rozum, řád a člověka. Romantici, ovlivnění orientálními myšlenkovými proudy, byli okouzleni spontánností, překonáváním protikladů a transcendencí. Spíše než na vědu soustředili svůj zájem na umění, zejména poezii. Příroda se pro ně stává zásadním estetickým námětem, je chápána jako obraz duše, místo naprosté svobody; důraz je kladen na exotičnost, kontrasty a ambivalentnost (Hrbata a Procházka 2005; Schulz 1999; Stibral 2005, s. 97–114). Právě v tomto kontextu se rodí moderní obdiv k divoké přírodě, jenž stojí v základech environmentálního hnutí (Librová 1988).

Součástí myšlenkového posunu směrem k ocenění divoké přírody a exotiky se stala fascinace Cikány. Cikáni se stávají středobodem imaginace řady romantických autorů. Asociují je s nezkažeností; žijí podle nich jednoduchý a nespoutaný život v úzkém kontaktu s přírodou.<sup>127</sup> Zájem o Cikány zapadá, díky jejich indickému původu, i do kontextu dobové fascinace Orientem. K lepšímu se mění i jejich společenské postavení.

---

<sup>125</sup> „Byli to nejkrásnější mužové a nejkrásnější ženy, jaké až dosud spatřili. [...] Jsou to ti nejlepší a nejmírnější lidé na světě,“ zapisuje si například Kryštof Kolumbus do deníku 16. prosince 1492 (cit. dle Todorov 1996, s. 47).

<sup>126</sup> Vedle Rousseaua je civilizační kritika například tématem Gulliverových cest od Jonathana Swifta, jež poprvé vyšly v roce 1726 (česky např. Swift 1963).

<sup>127</sup> Jadrné vyjádření dobového zájmu o Cikány je součástí zámecké zahrady v Miloticích. V roce 1780 zde jeho majitel Gabriel Choiseul d'Aillecourt dal provést úpravy, jejichž součástí se stala idealizovaná „cikánská chýše“ (Nečas 1999b, s. 33).

Fascinace Cikány jde ruku v ruce s rodícím se moderním nacionalismem. Romantický nacionalismus herderovského typu hledá zdroj národní identity v nezkaženém prostředí venkovské pospolitosti. Vyjádřením tohoto zájmu se stává idealizace selství či sběr „lidové moudrosti“ – *folk-lore* (Baycroft a Hopkin 2012). Poněkud paradoxně začíná být zdroj národní identity hledán i u Cikánů. Jejich „zaostalost“ se v některých očích stává žádoucím konzervativním fenoménem,<sup>128</sup> především skrze hudbu začínají být považováni za nositele tradic (viz např. Gmelch 2008, s. 352). Katie Trumpener uvádí příklad z Norska, kde se Cikáni stali pevnou součástí folklórních slavností (1992, s. 843–866). Judith Okely (2008, s. 124–126) zase zmiňuje, že v očích některých Skotů se stali místí *Travellers* strážci skotské tradice, jakýmiisi „Praskoty“. A Deborah Epstein Nord (2006) ukazuje, jak ve viktoriánském románu ztělesňují postavy Cikánů idealizované představy Angličanů o preindustriální společnosti.

Jestliže se během osvícenství etabluje poměrně jednoduchý stereotyp Cikána ve vědě, v romantismu lze tentýž proces pozorovat v literatuře a výtvarném umění. Romantičtí autoři od sebe zcela běžně přejímají dílčí motivy i celé narativní linky. Životnost mnoha těchto motivů lze vysledovat až do 20. století. Z četných ztvárnění Cikánů v české literatuře 19. století lze zmínit například básnické soubory *Cigánské melodie* a *Nové cigánské melodie* Adolfa Heyduka a *Divoký zvuk* Jana Nerudy, povídku *Cikán houslista* a dvojici divadelních her *Lesní panna aneb Cesta do Ameriky* a *Preciosa, spanilé děvče cikánské*<sup>129</sup> od Josefa Kajetána Tyla, povídky *Bajrama* Vítězslava Háška, *Cikánka* Svatopluka Čecha, *Msta* Karla Sabiny a *Cikánka* Karoliny Světlé anebo divadelní hry *Jaroslav Šternberg v boji proti Tatarům* od Josefa Lindy a *Loupež* od Václava Klimenta Klicpery.<sup>130</sup> Ze zahraničních děl lze – kromě těch, jež jsou zmíněny jinde v textu – vyzdvihnout jako zásadní román Waltera Scotta *Guy Mannering* z roku 1815 (slovensky 1964) anebo *Chrám Matky Boží v Paříži* Victora Huga z roku 1831 (česky např. 1955).

Za určitou syntézu romantického stereotypu Cikána v tuzemském prostředí lze považovat román Karla Hynka Máchy *Cikáni*, který napsal v roce 1835 a vyšel roku 1857. Byť Mácha do příběhu vkládá některé nové, zejména autobiografické, motivy, z hlediska příběhu ani syžetu nepřináší jeho dílo mnoho nového; oceňován je především za lyrickou stránku. Charaktery Cikánů jsou v knize – pro romantický stereotyp typicky – psychologicky ploché. Mácha se výrazně inspiroval například tragédií *Götz von Berlichingen* od Johanna Wolfganga von Goethe, která vyšla v roce 1773 (česky např. Goethe 1927) a je považována za zdroj obrazu Cikána jako „ušlechtilého divocha“.<sup>131</sup> Dalšími inspiračními zdroji se Máchovi stali George Gordon Byron, Walter Scott nebo Václav Kliment Klicpera.<sup>132</sup> Zřejmě nejvíce se pak na výsledném díle podepsala četba *Cikánů* od

---

<sup>128</sup> Sentimentální pohled je typický pro George H. Borrowa. Ten například v novele *The Romany Rye* (1857) staví kočovné Cikány do kontrastu k modernitě zosobněné železnicí.

<sup>129</sup> Jde o jeden z mnoha příkladů reprodukce cikánského stereotypu. Tyl adaptoval populární hru Pia Alexandra Wolffa *Preciosa*, jenž zase do značné míry opisoval od Cervantese.

<sup>130</sup> V tomto výřadu neuvádím bibliografické citace jednotlivých děl ani datum jejich prvního vydání. U většiny případů najde čtenář tyto informace dále v textu.

<sup>131</sup> V Goetheho díle se stereotyp Cikána objevuje opakovaně; jeho zřejmě nejvýraznější rozvinutí představuje postava Mignon v románu *Viléma Meistera léta učednická*, který vyšel v letech 1795–1796 (česky např. Goethe 1958).

<sup>132</sup> Klicperova *Loupež* vyšla tentýž rok, kdy začal Mácha psát své *Cikány*. Jedná se víceméně o adaptaci dramatu Friedricha Schillera *Loupežníci* (*Die Räuber*) z roku 1781. V něm se sice o Cikánech přímo nehovoří, Schiller ale očividně s cikánským stereotypem operuje (Landon 2008, s. 55).



Alexandra Sergejeviče Puškina, kteří vyšli v roce 1824 (česky např. 1938). Máchův stereotyp Cikána je podobně jako Grellmannův koncipován jako kontrastní a neslučitelný s většinovou společností, budován je především kolem tématu osudové svobody spojené s neusedlým životem (Straková 2008). V díle se projevuje i jeden z typických rysů romantického stereotypu, kdy jsou Cikáni – na rozdíl od vesnického folklóru – viděni jakoby zdálky, v tragičtější a emocionálně přepjatější perspektivě.

Je-li řeč o poměrně dynamickém vývoji cikánského stereotypu na přelomu 18. a 19. století, je třeba mít na paměti, že nešlo o jasný lineární proces s ostrým zlomem. Stejně jako byl v dobové společnosti patrný vliv romantismu, projevovalo se zde i osvícenství a řada dalších proudů. V literatuře i veřejném diskurzu spolu různé roviny cikánského stereotypu koexistovaly.<sup>133</sup> Polohy ušlechtilého divocha a nebezpečného tuláka působí na první pohled jako protiklady, ve skutečnosti však v sobě nesou řadu podobností a vzájemně se prolínaly. Různé polohy měly také odlišné nositele – zatímco dlouho formovala cikánský stereotyp zejména vesnická sedlácká společnost, romantické stereotypy vznikají jako záležitost umělců, intelektuálů, případně obecně „vysoké“ – městské a dvorské – kultury (např. Krekovičová 1999).

Přibližně od poloviny 19. století, s rostoucím vlivem realismu, zájem o Cikány opadá. Objevují-li se ve výtvarném umění, spojení s krajinou se vytrácí (např. Sedlářová 2003), linka mezi Cikány a přírodou slábne i v literatuře (např. Nord 2006; Saul 2007). Ačkoliv Cikáni zůstávají inspirací umělců a literátů, k dřívější popularitě se nepřiblížili ani v průběhu 20. století.<sup>134</sup> Z hlediska obsahu zůstává stereotyp Cikána víceméně neměnný (Willems 1997), a to navzdory dramatickým událostem typu druhé světové války.<sup>135</sup> V českém kontextu se do něj snad nejvíce promítlo zhoršení vztahů mezi Romy a majoritou po roce 1989 (Vašečka 2002b). Česká republika a Slovensko, kdysi tvořící ve vztahu k Romům jednu z nejtolerantnějších částí Evropy, se dnes v tomto ohledu umísťuje na chvostu zemí Evropské unie (Eurobarometer 2015). Novinkou jsou také formáty, jejichž prostřednictvím se stereotyp projevuje – ať už jde o vtipy (Mann 2015)<sup>136</sup> nebo „urban legends“ (Janeček 2006). V neposlední řadě proniká cikánský stereotyp do tvorby samotných Romů – touto rovinou se bude zabývat kapitola 6.3.

---

<sup>133</sup> Motiv strachu z neznámých Cikánů vyzařuje například z charakteristiky hlavní hrdinky klasického díla Boženy Němcové *Babička: Obrazy venkovského života*: „Také dráteníka i žida přivítala vždy s laskavou upřímností; byli to vždy ti samí a tudy známí již, jakoby spřáteleni s Proškovíc rodinou. Jen když jednou do roka se přihodilo, že se toulaví cikáni v sadu ukázali, tu se babička ulekla. Honem vynesla jim jíst ven a říkala: ‚S užitkem bývá, vyprovodí-li jich člověk až na rozcestí.‘“ (Němcová 1855, s. 39).

<sup>134</sup> Ve světové literatuře představují jedno z nejvýraznějších cikánsky orientovaných děl 20. století *Cikánské romance* Federica Garcíi Lorcy z roku 1928 (česky např. García Lorca 2007). Jako téma se objevují například i u malíře Marca Chagalla, v českém prostředí v *Zápisníku zmizelého* Leoše Janáčka z roku 1916.

<sup>135</sup> Susan Lepselter (1998) ukazuje, že vůči dramatickému společenskému vývoji dlouho zůstává imunní i vědecký diskurz. Analýza klíčového romisticko-folkloristického časopisu *The Journal of the Gypsy Lore Society* odhalila, že až do roku 1943 se zde neobjevuje ani zmínka o systematické likvidaci Romů. Převládají tradiční, folklorně orientovaná témata. Pregnantní doklad odtrženosti od reality představuje text z Německa roku 1939, jehož autor Cikány vykresluje jako „šťastné“ (s. 43).

<sup>136</sup> Podle Petra Janečka (2006, s. 98) se etnické stereotypy objevují ze všech projevů současného folklóru nejvýrazněji právě ve vtipcích. V průběhu 20. století se na Slovensku stávají Romové jedním z jejich nejčastějších témat (Krekovičová 1999; Leščák 1971). V čase se projevuje posun ve způsobu stereotypizace, jenž odráží zhoršení vzájemných vztahů: „To, na čo sa predtým nahliadalo s láskavým humorom, je teraz už súčasťou obrazu nepriateľa“ (Krekovičová 2009, s. 491).

## 6.2. Environmentální stereotyp Cikána a jeho dimenze

Daniel Soukup v souvislosti s vývojem cikánského stereotypu konstatuje: „Velice brzy se ustálil pevný repertoár ‚cikánských‘ motivů a syžetů [...] i typologie cikánských postav“ (Soukup 2013, s. 56). Patří mezi ně motivy kočovnictví, volnosti, táboření v lese, hudby a tance, ohně, vášnivé lásky, útěku s Cikány, milostného trojúhelníku, magie, tragičnosti či osudovosti. Mnohé z těchto prvků dávají tušit, že cikánský stereotyp má nezanedbatelnou environmentální dimenzi. Následující kapitola se proto snaží formulovat obrysy něčeho, co nazývám „environmentální stereotyp Cikána“. Obsahová analýza, jež se opírala o sekundární i primární zdroje, odkryla pětici dimenzí, v nichž jsou Cikáni nějakým způsobem dávaní do spojitosti s přírodou. Jednotlivé roviny od sebe přitom nelze jasně oddělit; často se prolínají. Za jeden ze základních zastřešujících motivů cikánského stereotypu lze například považovat obraz „cikánského tábora“ (Soukup 2013, s. 40–41). Jde o určitou kolektivní reprezentaci cikánské jinakosti, která s nástupem romantismu začala získávat nostalgický náboj mizejícího ideálu (Heftrich 2009, s. 21). Jednotlivé environmentální roviny cikánského stereotypu se k tomuto obrazu z různých úhlů vztahují.

Každá z analytických dimenzí určitým způsobem odráží historický vývoj cikánského stereotypu. Některé tematizují vazbu mezi Cikány a přírodou přímo, jindy se tato vazba projevuje spíše na latentní, symbolické rovině. Asociace s přírodou přitom mívá pozitivní i negativní konotace, jež reflektují ambivalentní náhled na Cikány v majoritní imaginaci, oscilující mezi odmítáním a projekcí exotických tužeb.

### Cikáni jako „děti přírody“

Nejexplicitnější vyjádřením environmentálního stereotypu Cikána je jeho definice coby „dítěte přírody“. Řada autorů obdivně nahlížela na Cikány jakožto na skupinu se specificky úzkým poutem s přírodou; časem se tento náhled doplnil o environmentalistickou perspektivu, vidící v nich inspiraci pro ekologicky šetrný přístup ke světu. Tuto stereotypizaci lze považovat za jedno z vyjádření „mýtu ušlechtilého divocha“ a právě s touto rovinou cikánského stereotypu polemizují ve svém článku Lenka Budilová a Marek Jakoubek (2004) především.

Ekologická dimenze mýtu o „noble savages“ se formuje v období romantismu a později se z ní stává jeden z myšlenkových zdrojů moderního environmentálního hnutí (Ellingson 2001; Hames 2007).<sup>137</sup> Do environmentálního hnutí pronikla i cikánská varianta tohoto mýtu. Spisovatel Roland Vernon (1994) například píše v populárním environmentalistickém časopise *Resurgence*, že angličtí *Travellers* „reflect our lost ‚natural‘ selves“ (s. 4) a žijí „alongside nature with positive humility“ (s. 5). Vernon nahlíží nekriticky kupříkladu na opětovné využívání věcí, dodržování sezónního rytmu či hygienická pravidla. Podobné hlasy často zaznívají z radikálních environmentalisticky laděných ideových proudů, jejichž příslušníci cítí spřízněnost s utlačovanými Romy. Příkladem je kapitola, v níž feministicky a anarchisticky zaměřená literární vědkyně Ferdâ Asya (2008) interpretuje příčiny romské genocidy za druhé světové války jako odpor majority vůči „anarchist spirit and lifestyle of the Romanies“ (s. 153), který přímo tituluje

---

<sup>137</sup> Jeho typickou projekcí se stali severoameričtí Indiáni (viz např. Mander 2003; Snyder 1999).

jako „ecological anarchism“ (s. 149), a hovoří o „Roma's hereditary custom of working in continuity with nature“ (s. 152).

S obdivem vůči osudovému sepětí Cikánů s přírodou se lze setkat v dílech romantiků. Puškinovi *Cikáni* například nesou zřetelný proticivilizační apel, vymezující se vůči „tváři dusně otrockých těch měst“, kde „stydí se lásky, zapírají / své sny, kupčí svou svobodou / a jenom modly uctívají“ (1938, s. 14). Cikány Puškin charakterizuje například takto: „[J]á v lůně stepní přírody, / kde ještě tlely staré stany, / jsem narazil kdys na cikány, / ty děti mírné svobody“; jen o kus dále je tituluje přímo jako „děti přírody“ (obojí s. 32). Podobně jsou laděni *Cikáni* Máchovi či *Cigánské melodie* a *Nové cigánské melodie* Adolfa Heyduka, jež vyšly roku 1859, respektive 1897.<sup>138</sup> Romantický náhled záhy pronikl do vědeckého i veřejného diskurzu. V *Ottově slovníku naučném* lze pod heslem „Cikáni“ číst: „Jsou opojeni přírodou“ (ANON. 1892, s. 366), noviny *České slovo* z roku 1940 je líčí jako „volné děti přírody“ (cit. dle Nečas 2008, s. 87). Susan Lepselter zase přináší ve své analýze *The Journal of the Gypsy Lore Society* z let 1937–1947 citaci z textu z roku 1939: „[Gypsies...] display all the qualities of a people living in a state of nature [...] no cares make them doubt the values of simplicity in their lives. [...] The Gypsy [...] is a big child“ (Lepselter 1998, s. 43).

Idealizující pohled na Cikány jako „děti přírody“ se současně stal i předmětem ironizace. V humoresce *Kukačka* Svatopluka Čecha představuje setkání s Cikány jeden ze zdrojů deziluze hlavního hrdiny Matouše Brkoslava, jenž se po letech strávených ve městě vydá do přírody v touze „pohroužiti se jednou všecek do její božské náruče, lokati plnými doušky svěží její dech“ (Čech 1909, s. 201). S kočovnými Cikány, v nichž nejprve spatřoval „[k]us originální romantiky. Zbytek divoké, nespoutané, volné poesie v našem krotkém, střízlivém věku“ (s. 204), se Brkoslav dostane do konfliktu a později jej i okradou. Ironizace literárního cikánství se objevuje i v Čechově povídce *Cikánka* z roku 1870 (Čech 1946).

Obraz Romů jako „děti přírody“ přetrvával až do současnosti. Například v roce 1983, při zahájení druhého ročníku *International Roma Festival* v indickém Čandígarhu, prohlásila tehdejší indická premiérka Indira Gándhí: „I feel a kinship with the Roma People. I have always admired their love of adventure, their closeness to nature and above all, their fortitude and resilience“ (cit. dle Ramanathan a Link 1999, s. 11). Jakkoli Terry Jay Ellingson (2001, s. 342–358) ukazuje, že se stereotyp „ecologically noble savage“ projevuje spíše v literatuře anebo ve veřejném diskurzu a ve vědě nikdy silnou pozici nikdy neměl, v případě Romů jako by to platilo méně. Indický historik Weer Rajendra Rishi například v kapitole „Children of Nature“ líčí, jak Romové „have become one with nature. Or in other words they are the real children of nature“ (1976, s. 20). Podobné citáty lze nalézt i v tuzemském prostředí. Historička Nina Pavelčíková soudí, že způsob trávení času mimo obydlí zajišťuje Romům „symbiózu s přírodou“ (2004, s. 20), Emília Horváthová má za to, že předobrazem cikánského stereotypu je „[i]ch láska k přírode“ (1964, s. 69). Vasko Kusin a Eva Poláková zase uvádějí v publikaci *Environmentálne vzdelávanie v procese socializácie rómskeho etnika*, že Romové byli přinuceni „odcudzit“ sa prírode, svojmu prirodzenému a pôvodnému domovu“ (Kusin a Poláková 1997, s. 10), a současný stav interpretují tak, že „Róm prerušil s prírodou pôvodnú zmluvu, zmluvu stanovenú jeho dávnymi predkami, ktorých bytie bolo

---

<sup>138</sup> Jak Heyduk, tak Puškin měli s Cikány – na rozdíl například právě od Máchy – přímou životní zkušenost.

vyvážené s bytím přírody“ (s. 19). Za součást stereotypního náhledu na Cikány jako „děti přírody“ lze považovat i percepci jejich vztahu k městu. Ačkoliv v nich Romové vždy žili, stereotypně jsou spojováni s venkovem a město je bráno jako „nepřirozené“ prostředí, kde dochází k úpadku jejich kultury (Silverman 2008).

### Cikáni jako „zvířecí divoši“

Za určitý kontrast obdivu vůči „dětem přírody“ lze považovat tematizaci blízkosti Cikánů a přírody, jejímž prostřednictvím je zdůrazňována jejich radikální jinakost. Zařadit sem lze případy, které přímo relativizují lidství Cikánů, když jsou vykreslováni jako „zvěř“ či „divoši“, i případy, kdy jsou mimo rámec společnosti vymisťováni zprostředkovaně, symbolicky.

Vymezování vůči „divochům“ představuje podle Rogera Bartry (1994) jeden ze základů evropské středověké a novověké identity. Oscilace mezi představou o „ušlechtilém“ a „démonickém“ divochovi se objevuje minimálně od časů Kolumba (Todorov 1996). Příslušníci nativních etnik byli stereotypně popisováni jako nazí, promiskuitní, suroví, incestní nebo kanibalští. V roce 1550 se v rámci takzvané „valladolidské disputace“ vedla učená debata, zda mají být původní obyvatelé Nového světa považováni vůbec za lidi – potenciální křesťany. Španělský filosof Juan Ginés de Sepúlveda zde hájil názor: „Španělé jsou těmto barbarům nadřazeni po stránce rozumu a obratnosti, udatnosti a lidskosti, tak jako dospělí jsou nadřazeni dětem a muži ženám; mezi nimi a Španěly jsou takové rozdíly jako mezi krutými a zběsilými lidmi a lidmi nanejvýš slitovnými, jako mezi lidmi prudkými a bezuzdnými a lidmi ukázněnými a rozvážnými – a troufal bych si říci, jako mezi opicemi a lidmi“ (dle Todorov 1996, s. 181). Podobná přirovnání byla spojena s představou, již učinil přítrž až Charles Darwin, o „zezvířectění“ divochů coby následku jejich sexuálního kontaktu s opicemi (Morris a Morris 1968).<sup>139</sup>

Dehumanizovaný náhled je konzistentním motivem i v případě cikánského stereotypu. Relativizace lidství doprovázela pronásledování Cikánů v průběhu 17. a 18. století – například když byli prohlášeni za *Vogelfrey*, „kteří se svobodně jako pták zastřelí směji“ (Himl 2007, s. 175). Přirovnání ke zvířatům se objevuje i ve vědeckých spisech (např. Grellmann 1783; Schwicker 1883). Podle Grellmanna žili kočovní Cikáni „jako zvířata“ ve stanech, jeskyních či norách. Jejich reakce se řídily instinkty, „zákony přírody“. Časté je také – napříč dobami – označování Cikánů za „havěť“ nebo „parazity“ (např. Trumpener 1992, s. 549–550).<sup>140</sup>

V ambivalentně laděném romantickém stereotypu doplňuje idealizovaný obraz „děti přírody“ představa o „animální divokosti“ Cikánů (viz např. Soukup 2013). Tento stereotyp je

---

<sup>139</sup> Darwin mimochodem tento revoluční dopad své teorie relativizoval; rozhodně nepatřil k zastáncům rovnosti. Následující slova si zapisuje v souvislosti s přistáním v Ohňové zemi 17. prosince 1832: „I could not have believed how wide was the difference between savage and civilized man: it is greater than between a wild and domesticated animal“ (Darwin 1860, s. 205).

<sup>140</sup> V podobném duchu bývali popisováni i Cikáni coby skupina: jako „Zigeunerpack“ (Trumpener 1992, s. 851) nebo „tribe“ (např. Borrow 1841). Charakteristika Cikánů jako „kmene“ se objevuje i u Máchy anebo později ve slovnících – například v *Ottově slovníku naučném* (ANON. 1892, s. 365) anebo *Masarykově slovníku naučném* (ANON. 1925, s. 797); Karel Sabina je zase charakterizuje jako „divoké hordy“ (1845, s. 11). S podobnými označeními se lze setkat i v současné publicistice (Lebel 2010; Thomson 2016) nebo televizní seriálové tvorbě (Schneeweis a Foss 2017, s. 9).

patrný například v rané povídce Vítězslava Háška *Bajrama* z roku 1858: Cikáni jsou ti, jejichž vlasy jsou „černější nežli noc“, v očích jim planou „jiskry, že jimi možná každé chvíle uhranout“, jejich „prsa se divě zdvihají“ (Hálek 1883, s. 4); adekvátním přirovnáním pro ně je „doutnající vulkán, jehož oheň každého okamžení čeká na vyšlehnutí“ či „bujná lípa, jež směle k nebesům své větve napíná“ (s. 33). Podobná přirovnání volí Jan Neruda v básni *Divoký zvuk*, jež vyšla roku 1867: „[J]ak jižní rudá krev jsou mladí rtové, / jak černý měsíc tmavé oko plane / a v něm jak hvězd zas jisker na tisíce –“ (Neruda 1873, s. 21–22). Ještě v explicitnější podobě buduje obraz Cikánů jako přírodních divochů Adolf Heyduk: „Děšť mě umyl, hrom a blesk mě křtily, / medvěd s vlkem moji kmotři byli; / zbytek húně, bědně rozdrolený, / s cárem z kytle byly moje pleny“ (Heyduk 1909, s. 83). Necivilizovanost, polozvířeckost Cikánů je i jedním z motivů u Máchy: „Přišla noc. Unavený, hladový potácel jsem se hlubokým dolem, až najednou zdaleka uzřel jsem rudou zář a brzo na to vysoké ohně. Přikročil jsem blíže. Kolem ohňů leží shromážděné množství v divném zmatku. Štěně cucá svini, sele visí na vemeně feny. Děti a ženy leží polonahé v zrosené trávě, nemajíce kromě svých hustých vlasů žádného okrytu. Kolem ohňů zarostlí mužové leží. Strašná bída! – Byl to sbor cikánů“ (Mácha 1857, s. 159).

Podobně jako u jiných „divochů“, také v případě Cikánů je symbolicky zpochybňováno jejich lidství a zdůrazňována radikální jinakost. V historii se například objevuje řada případů, kdy byli nařčeni z kanibalismu (Willems 1997, s. 25–27); někdy byla tato obvinění dávána do souvislosti s představami, že kradou malé děti. Lidožroutství představuje jeden z vůbec nejradikálnějších symbolů zavrnutí humanity. Je dokonce pravděpodobné, že nikdy neexistovalo a spíše se jedná právě o projekci „nelidskosti“ do cizích skupin (Arens 1979). Zřejmě nejznámější kauzou, v níž figurovali Romové, se stal takzvaný „Hontianský proces“ z roku 1782, kdy byla pro lidožroutství souzena 173členná skupina; více než 40 mužů a žen bylo popraveno.<sup>141</sup> Ve 20. století se stal výrazným projevem obrazu Cikána-kanibala proces s 19člennou skupinou Romů z východoslovenské Moldavy nad Bodvou. Při soudu, který probíhal v roce 1929 v Košicích, se někteří z obviněných přiznali, že některé z obětí svých loupežných přepadení snědli – zřejmě aby přidali svému případu na publicitu. Ač byla tato skutečnost záhy vyvrácena, médiím, potažmo majoritní imaginaci, tato představa konvenovala natolik, že s ní operovali i nadále (Horváthová 1964, s. 165–166). Odkazy na kanibalismus se objevují i současnosti, byť jen nepřímo, například v souvislosti se zvykem některých Romů jíst psy (Budilová a Jakoubek 2008, s. 240).

Jiným příkladem relativizace lidství je incest. Také tento stereotyp pomohl etablovat Heinrich Grellmann a podařilo se mu přetrvat až do současnosti. S názorem, že v osadách žije „každý s každým“ jsem se setkal i při vlastním terénním výzkumu; o jeho rozšíření mezi sociálními pracovníky podává zprávu Milena Hübschmannová (1999, s. 38) a dodává, že incest je naopak pokládán za „největší hřích“ (*jekhbareder binos*).<sup>142</sup> Za projev symbolického vymezování na ose příroda-kultura lze považovat i opakované přirovnávání Cikánů k dětem – děti bývají téměř univerzálně považovány za „přírodnější“ a méně lidské (Ortner 1998, s. 103).<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> Popravených by zřejmě bylo bývalo více nebýt skutečnosti, že nakonec vyšlo najevo, že domnělé oběti jsou živé a zdravé.

<sup>142</sup> O absurditě takových obvinění vypovídá blíže kapitola 8.2.

<sup>143</sup> Thomas H. Eriksen (2008, s. 166) uvádí příklad, kdy byli černoští otroci vnímáni jako „blíže k přírodě“ i „jako děti“.

Relativizace lidství nabyla ve 20. století specifické podoby v souvislosti s nástupem nacismu. Podobně jako v případě Židů, i v souvislosti s Cikány se šíří přirovnávání ke zvířatům či „parazitům“.<sup>144</sup> Slovenský sociolog Anton Štefánek uvádí ve své monografii z roku 1945 *Základy sociografie Slovenska*: „Cigáni patria k posledným zvyškom primitívov na Slovensku, ktorí svojou početnosťou a nekultivovaným životom sú stále ešte pravou pliahou štátu i obyvateľstva. Nepatria medzi ľud ani plemenom, ani rečou, ani náboženstvom a zamestnaním. Sú viac-menej opovrhovaní, často nenávidení, ba obávaní quasi vyvrheli spoločnosti. Cigáni bývajú za dedinou ako páriovia v polodivom stave, podobnom zvieraciemu životu. [...] Vylúčení sú zo spoločnosti i pre svoju nečistotu a zápach“ (Štefánek 1945, s. 95).

Náhled na Romy jako na divokou, (polo)animální společnost se objevuje i v současnosti – podle Davida Scheffela (2009, s. 37–48) jde dokonce ve vztahu vesničanů ze Svinii k Romům z místní osady o dominantní diskurz. Spojení Romů se zvířaty je také častým tématem vtípů (Mann 2015). Výstižnou, byť nepřímou asociaci Romů s divočinou cituje Milena Hübschmannová: „Cikán je a cikán zůstane; i když je opice cvičená, vždycky je cítit divočinou“ (1970, s. 106). Za jádrné vyjádření dehumanizovaného náhledu na Romy lze považovat komentář maďarského novináře Zsolta Bayera z ledna 2013, publikovaného v deníku *Magyar Hírlap*: „Most Gypsies are not suitable for cohabitation. They are not suitable for being among people. Most are animals, and behave like animals. They shouldn't be tolerated or understood, but stamped out. Animals should not exist...“ (cit. dle Rowlands 2013).

### Cikáni jako „ti, kdo žijí v divočině“

Součástí stereotypního vyobrazování Romů je jejich lokalizace do specifického prostředí. Setkání s Cikány se obvykle odehrává v hlubokém lese, často nočním: „Již se stmívalo, když do hustého lesa u Skaličky přijel [...] a tu v houštině ode vzdáli oheň zahlídl“ (ANON. 1844, s. 1). Vítězslav Hálek popisuje v *Bajramě* cikánský tábor v lese za vesnicí těmito slovy: „Skály tyto mají něco divokého do sebe. [...] Ostatně sem málokdy noha blízkých vesničanů zabloudí; dravci a noční ptáci zde mají své sídlo, ba i černý havran tu leckdy zakrákorá, a na okolí se vypravují rozličné pověsti, jichžto jevištěm jsou hlavně tato údolí. [...] U jedné skály sedí tlupa cikánů“ (Hálek 1883, s. 3–4). Nezřídka mívá prostředí cikánského tábora malebný nádech – „na svěžím paloučku pod několika stoletými smrky,“ kde hudba může splývat „vjedno se šuměním vody a stromů“ (Světla 1873, s. 15, 17).

Lokalizace Cikánů do lesa má oporu v realitě. V kapitole 3.3 bylo zmíněno, že jim bylo umožněno usazovat se – ať už přechodně či trvaleji – mimo vesnické katastry. Do lesů a na jiná stěžejí přístupná místa se Romové uchýlovali i kvůli pronásledování (viz např. Himl 2007).<sup>145</sup> Přesto

---

<sup>144</sup> Jana Horváthová (2002, s. 45) uvádí úryvek z petice sepsané 5. února 1939 představiteli slováckých Svatobořic: „I nám nesmí býti vytýkáno, budeme-li chtít kmen národa malého očistiti od takových parazitů, jako jsou Cikáni.“

<sup>145</sup> Reflexi pronásledování Cikánů, jež v sobě obsahuje kombinaci hned několika dominantních cikánských stereotypů – včetně lesního cikánského tábora –, přináší historik Josef Svátek v odkazu na (ve skutečnosti zřejmě nikdy neproběhnuvší) pogrom: „Hrobové ticho nyní vládlo v lesích, které kdysi zvučely hlukem táborů polonahých a většinou ze zdechlin žijících, ale přesto stále veselých Indů; vyhasly plameny, okolo nichž černoooké cikánské dívky prováděly své divoké tance“ (cit. dle Himl 2007, s. 160).

nelze říct, že by les představoval dominantní životní prostor Romů.<sup>146</sup> Pomineme-li, že většinou žili usedle ve stálých obydlích, i kočovníci tábořili spíše v blízkém okolí vesnic.<sup>147</sup> Proto má smysl uvažovat o roli lesa v cikánském stereotypu spíše v symbolické perspektivě. Les představuje v evropském myšlení archetyp divokosti a neznáma. Strach z něj, *horror silvarum*, má genetický základ (Librová 2006) a pro středověkého člověka představoval základní orientaci vůči okolní přírodě (Librová 1988, s. 33–40); podle Simona Schamy (2007, s. 87–98) se vůči pralesům vymezovala i starověká civilizace.<sup>148</sup> Les byl považován za liminální prostor, protipól relativně bezpečné vesnice, místo duchovního boje, kde se lze setkat s nadpřirozenými jevy (Schmitt 2002, s. 175–178). Právě z označení lesa v němčině (*Wald*) či latině (*silva*) se vyvinulo anglické označení divokého – *wild* (Snyder 1999, s. 17). Psychoanalýza pak v lese spatřuje obraz nevědomí (Becker 2002, s. 148).

V cikánském stereotypu má důležité místo skutečnost, že les představuje prostor mimo sociální kontrolu majority.<sup>149</sup> Cikáni ve spojení s lesem jitrili imaginaci – jak ukazuje například poznámka z výslechu Honzy Pinky, jenž byl chycen spolu s celou svojí rodinou čítající dvanáct osob roku 1739. Vyšetřující úředníci mu nevěřili, že jich není víc, vždyť „jest pověst, že by se jich mělo na 200 osob v lesích potulovati“ (Himl 2007, s. 144). Cikáni bývali nezřídka spojováni s jinou skupinou, která se vyskytovala v lesích – s loupežníky; typicky u Schillera (česky např. 1955, podobně také ANON. 1844). Patří mezi běžné literární motivy, že se Cikáni v lese náhle objeví, respektive na ně literární hrdina náhodou narazí po cestě. Podobně tajemně mizí, „jako by tam nebyli nikdy bývali“ (Světlá 1873, s. 25).

O představě úzkého sepětí Cikánů s lesem vypovídají i folklórní zdroje. Několik příkladů ze Slovenska zaznamenala Eva Krekovičová: „V jednom hustom, tmavom lese / bývali cigáni“ (Krekovičová 1999, s. 188). Anebo: „Čierna Cigánka, ty hádať umíš, / čo v lese šumí, tomu rozumíš“ (Krekovičová 1996, s. 26). Marta Toncrová zase uvádí píseň z Těšínska: „Aj, vy cigani, odkud' že vy stě? / Stě roztrušoni po ceľym světě. / Kdĕ vaša chata, vaša rodina, / že vam tak miľa lesni krajina?“ (Toncrová 1999, s. 24).

Ve výtvarném umění se Cikáni objevují ve spojitosti s lesem již od prvních zobrazení v holandské krajinomalbě 17. století. Malířům ze země, která byla už tehdy výrazně deforestována, sloužili jako stafáž v kompozicích exotické a neznámé krajiny alpských zemí (Sedlářová 2003). V romantismu se toto sepětí prohlubuje jak ve výtvarném umění, tak v literatuře. Divoká krajina zabydlená Cikány je popisována – pro romantismus typicky – ve spojitosti s uměním či dokonce prostřednictvím přímých analogií. V *Cikánech* Karla Hynka Máchy, jenž byl fascinován Orientem, příroda takřka splývá s cizokrajnými lidskými výtvary: „Husté křoví se kolébalo v pustých ulicích jako lehkým větrem, šepotajíc jako umírající hlas muezzina z minaretů, zovoucího k modlitbám zesnulých pravověrců, a štíhlé kameny strmící do vížky nad sesutiny východokrajního města, stkvěly se co stříbrné báně v bledém zásvitu“ (Mácha 1857,

---

<sup>146</sup> Také způsoby obživy bývají na les – až na některé výjimky (např. Sikor a Dorondel 2017) – navázány jen volně.

<sup>147</sup> O konkrétních lokalitách, kde usazování probíhalo, mimo jiné vypovídají pomístní názvy.

<sup>148</sup> Schama cituje například *Epos o Gilgamešovi* anebo Tacitovu *Germánii*.

<sup>149</sup> S jen o něco menší podezíravostí než k Cikánům přistupovala majorita k jiným skupinám, které žily v lesích – hajným, mlynářům či uhlířům (viz např. Dülmen 2003).

s. 15). Výrazným motivem se stal les také pro Adolfa Heyduka: „Hoj, divoký jen cigán jsem / a snědé moje čelo, / jen hrubou vždycky halenu / mé tělo bujné mělo! / A les mou vlastní, nebem mým, / a chvoj jen čapku zdobí, / a hrubé sobě ruka jen / ku zpěvu gusle robí. / A hebký mech je lože mé, / a hrom mi boží slovo; / a předc se láska vedrala / v to srdce cigánovo“ (Heyduk 1859, s. 39). Les je pro Cikána nejen domovem, ale i jakýmsi osudovým druhem, s nímž je vnitřně propojen: „Černý les si mlhu / na brnění shání, / cigánu však vstoupit / předce nezabrání. / Otupí on meče / rodných písní pění, / a brnění pukne / krve rozvlněním. / Les jim slouchat bude, / v duši svou se dívat; / aby moh' při bouři / nové písně zpívat“ (tamtéž, s. 15).

Za svého druhu syntézu lesních motivů spojených s cikánským stereotypem lze považovat popis cikánského tábora z pera Charlese Godfreyho Lelanda. Tento americký folklorista a spisovatele krom jiného okouzleně líčí, jak právě díky Cikánům dokáže ocenit krásy umění i přírody: „Woods and water, rocks and loneliness, make it lovely by day, and when, at eventide, the fire of the wanderers lights up the scene, it also lights up in the soul many a memory of tents in the wilderness, of pictures in the Louvre, of Arabs and of Wouvermauns and belated walks by the Thames, and of Salvator Rosa. Ask me why I haunt gypsydom! It has put me into a thousand sympathies with nature and art, which I had never known without it. The Romany, like the red Indian, and all who dwell by wood and wold as outlaws wont to do, are the best human links to bind us to their home-scenery, and lead us into its inner life“ (Leland 1882, s. 252–253).

### Cikáni jako „ztělesnění *fysis*“

Na předchozích stranách, zejména v části, jež se zabývala dimenzí Cikána coby „zvířecího divocha“, se tu a tam projevila čtvrtá rovina environmentálního stereotypu Cikána. Je jí asociace s něčím, co tato práce nazývá *fysis* – přírodou ve smyslu přirozenosti, spontánní tvořivé síly projevující se růstem a reprodukcí, jež je spojena s tělesnou stránkou lidské existence.

Pevnou součást stereotypního vykreslování Cikánů představuje fascinace jejich fyzickou stránkou. Za příklad si lze vzít povídku Svatopluka Čecha *Cikánka*: „V tom se otevřely dveře a v nich stanuly dvě divné postavy. Cikáni. Byli to cikáni, jak si jen nejbujnější obraznost vykouzlití může, byly to dvě divoké myšlenky zadumané pusty: hoch štíhlý jako jedle, s okyťeným čikošem, tonoucím v temných čeřenech vlasů, vzdorovitě čelo, oči – jedna jiskra, podlouhlý, osmáhlý obličej, špinavou košili měl na prsou rozhalenu, v ruce housle; vedle něho dívka s pestrým cimbálem, snad patnáctiletá [...] nejkrásnější v divém svém půvabu, ohnivý květ napolo rozvítý“ (Čech 1946, s. 17).

Zájem o fyzično Cikánů obvykle nese sexuální náboj. Cikáni jsou lidé divokých vášní a nespoutané sexuality. Jak se například píše v *Ottově slovníku naučném*: „Cit jejich jest hluboký, žádost neukojitelná“ (ANON. 1892, s. 366). V české literatuře se téma přepjaté vášnivosti objevuje možná nejvýrazněji v *Nových cigánských melodiích* Adolfa Heyduka: „Rvám jsem, mučen divé lásky spárem, / spal mě, znič mě oka svého žarem / dej mě v oběť žhavých vzdechů roji, / probodni mi srdce láskou svojí. [...] Pouště volný oř, má vášeň, řičí, / kéž tvůj dech mě jako samum zničí, / kéž tvá plná ramena mě zhubí / jako bouře lámající duby“ (1909, s. 40). Představy o divoké sexualitě, promiskuitě či nekontrolovatelné plodivosti jsou i jedním z nejvýraznějších témat soudobé stereotypizace ze strany majority (např. Scheffel 2009, s. 37–48), jež se typicky projevuje ve vtípech (Mann 2015).



Vášnivost a nespoutaná erotičnost se váže především na postavy Cikánek. Tendence asociovat ženy s přírodou je takřka univerzální a trvá minimálně od neolitu (Gimbutas 1991). Antropoložka Sherry B. Ortner konstatuje, že ženy bývají „ztotožňovány nebo symbolicky spojovány s přírodou“ (1998, s. 97) a pohlíží se na ně „jako na bytosti, které jsou zakořeněny v přírodě nebo k ní bezprostředněji tíhnou“ (s. 98). Jsou vnímány jako divoké, obtížně ovladatelné či méně racionální. Nejednoznačné postavení jakési „tvořivé síly“ mezi přírodou a kulturou ženám přinesla také skutečnost, že jsou úzce spojeny s lidskou reprodukcí. O symbolickém poutu vypovídá i asociace žen se Zemí, vyjádřená v transkulturně rozšířeném kultu Matky Země, jež vychází z analogie ženského a zemského lůna (Eliade 1998, s. 133–162).<sup>150</sup>

Cikánky jsou vykreslovány jako divoké, záhadné a nadány magickými schopnostmi. O stereotypu promiskuitních Cikánek vypovídají četná soudní přelíčení, v nichž čelily obviněním za „cizoložstvo“ či „kurevství“ (viz Himl 2007). Rozvíjení stereotypu hříšné Cikánky lze nalézt u Heinricha Grellmanna, fascinace její krásou a smyslností jsou výrazným rysem díla George Borrowa. Ten například píše: „[T]he Gypsy women are by far more remarkable beings than the men. [...] Upon the whole the poetry, the sorcery, the devilry, if you please to call it so, are vastly on the side of the women. How blank and inanimate is the countenance of the Gypsy man [...] in comparison with that of the female Romany“ (Borrow 1857, s. 174–175).

Literární ztvárnění stereotypizované Cikánky představují například hlavní hrdinka Puškinových *Cikánů Zemfira* anebo Méricmého *Carmen*. Prosper Méricmé (česky např. 1925) vykresluje obraz krásné Cikánky fascinovaně a dramaticky, skoro až s hrůzou. Pomáhá si přírodními analogiemi – *Carmen* opakovaně přirovnává ke kočce, o Cikánech píše, že „[j]edině vysoká zvěř má pohled jim podobný“ (s. 81). S přímým propojováním Cikánek a přírody se lze setkat v pozdější době. Součástí antologie cikánologických autorů z roku 1930 *The Wind on the Heath* jsou například tyto věty Francise Hindese Grooma: „Her eyes [...] were of the first magnitude [...] one moment blank and expressionless, the next positively blazing. [...] Of a sudden her eyes blazed again and you were solely conscious of a beautiful wild creature“ (Groom 1930). Americký folklorista Irving Brown zase ve své knize *Nights and Days on the Gypsy Trail* z roku 1922 s exaltovaností popisuje setkání s cikánskou tanečnicí: „With what a quickened rhythm my whole being seemed to pulse as I watched these children of nature in their marvelous Manila shawls of daring color and design, with fragrant starry jasmín in their black hair, with white teeth and flashing eyes, and saw them sway and stamp, and strike sudden attitudes of pride and freedom“ (Brown 1922, s. 263).

Ještě spíše než s tancem je fyzicko-sexuální rovina cikánského stereotypu spojena s hudbou (Gelbart 2009). Cikán-hudebník se stal nedílnou součástí repertoáru romantického stereotypu; hudba je asociována s divokostí, vášní, magičností a erotičností. Sílu představ o pevném sepětí Cikánů a hudby potvrzuje i několikrát zmiňovaný *Ottův slovník naučný*: „Jejich bol a vašeň dojíma v hudbě. [...] Zpívají a básní zároveň při tanci. Ženy jako tanečnice, muži jako hudebníci prosluli“ (ANON. 1892, s. 366). V mnoha ohledech typická postava vášnivě hrajícího cikánského hudebníka se objevuje v povídce *Msta* Karla Sabiny: „[K]dyž o samotě pojav housle, zvuky jim vyluzoval od cizích lidí neslýchané. [...] T]u se zdálo, jakoby zlí duchové ze strun

---

<sup>150</sup> Za ilustrativní lze také považovat skutečnost, že označení pro Zemi je ve všech evropských jazycích ženského rodu (Ortner 1998, s. 141).

vyskakovali, drážďice tanečníky, kteříž jako posedlí oblétali Víta, kouzelníka zvuků“ (Sabina 1845, s. 13). O zřetelném propojení Cikánů a hudby koneckonců svědčí i tvorba skladatelů 19. století od Ference Liszta přes Georgese Bizeta až po Antonína Dvořáka (Ottlová a Pospíšil 2008).<sup>151</sup>

Daniel Soukup upozorňuje na vlastnost hudební roviny cikánského stereotypu, jež je z environmentálního hlediska podstatná – hovoří o „romantické triádě hudba–příroda–eros“ (2013, s. 98). Konstatuje: „Cikánské muzikantství bývá zobrazováno jako jev spíše přírodní než kulturní. [...] Na rozdíl od romantické poezie se cikánská hudba obvykle nepřirovnává k ptačímu zpěvu, nýbrž spíše k neartikulovaným přírodním zvukům...“ (s. 59–60). Příkladů, v nichž se projevují všechny tři póly romantické triády, lze nalézt celou řadu. Například u Adolfa Heyduka: „Zvuč, jen zvuč, cimbále, / vždyť to lidi blaží, / a po divých zvucích / krotcí lidé baží“ (1859, s. 14). V básni Jana Nerudy *Divoký zvuk* pak někdy jako by skrze cikánskou hudbu příroda přímo promlouvala: „Zvuk divoký, jak by se vášně shlukly, / či jak by všechny struny náhle pukly, / neb někdo nůž si vrazil do prsou – / cigáni ukončili hudbu svou. [...] Když slavík v háji píseň klokotá, / má zpěvná struna za ním šepotá; / když proudy vod svou píseň zahučí, / má zpěvná struna se jí naučí; / když víchr píseň mocnou zašumí, / ptám se své struny, zdaž jí neumí; / když bouř svou písni hory roztřeše, / ptám se své struny, zdaž jí nesnese“ (Neruda 1873, s. 9, 20).

### Cikáni jako „tuláci bez vztahu k půdě“

Environmentální dimenzi obsahuje i možná nejvýraznější stránka cikánského stereotypu – ta, která zdůrazňuje volnost a svobodu Cikánů. V kapitole 4.2 byla představena teorie Michaela Stewarta (2005), podle níž se romská identita a způsob života formují jako přímá negace vesnické, zemědělské společnosti. Stewart uvádí, že tento proces je obousměrný – obdobným způsobem, na základě způsobu obživy a vztahu k zemi, se vymezuje i majorita vůči Romům.<sup>152</sup>

Pohled do minulosti dává Stewartovi za pravdu. Ukázali jsme si, že novověká společnost se vůči Cikánům vymezovala ani ne tak na základě fyzických, potažmo etnických znaků, ale na základě životního způsobu. Klíčovou roli hrálo v tomto procesu zdůrazňování kočovnictví – charakteristiky, která přitom neodpovídala životní realitě naprosté většiny Romů. Akcent na kočovnictví byl v první řadě symbolický. Po značnou část středověku představoval potulný život poměrně běžnou a společensky akceptovanou záležitostí. Přibližně od 14. století se nicméně perspektiva obrací. Společenská struktura začíná být čím dál více spjata s pevnou vazbou ke konkrétnímu místu; migrace je minimální. Společnost má výrazně zemědělský charakter – většina obyvatelstva se mu věnuje a půda je pokládána za zdroj bohatství a identity. V podmínkách, kdy život většiny obyvatel determinuje pevné pouto k půdě, šlechtě a místu narození, začínají být potulné skupiny vnímány jako hrozba (viz např. Le Goff 2005).<sup>153</sup> Cikáni, stejně jako ostatní neusedlí lidé, svou existencí symbolicky narušovali společenskou strukturu a ztělesňovali neochotu podřídit se feudálnímu řádu. Byli podezřelí tím, že neměli ani mít nechtěli vlastní zem anebo chovat dobytek. Právě odlišným způsobem života se v první řadě ospravedlňovalo

<sup>151</sup> Hudební motiv se výrazně projevuje i při zobrazování Cikánů ve výtvarném umění – typická je v tomto ohledu například tvorba Mikoláše Alše.

<sup>152</sup> Vztahu Romů k zemědělství se bude podrobně věnovat kapitola 7.2.

<sup>153</sup> K tomu, aby byl někdo označen za „vagabunda“, ani nebylo třeba žít specifickým způsobem života; stačilo právě narušené pouto k vrchnosti (Himl 2007, s. 62).

pronásledování Cikánů i ostatních skupin stojících mimo hierarchickou strukturu – tuláků, Židů či jinověrců (Himl 2007; Rheinheimer 2003).<sup>154</sup>

Definování Romů na základě životního způsobu není pouze záležitostí vzdálené minulosti. Československý „Zákon o potulných cikánech a podobných tulácích“ č. 117 z roku 1927 se vztahoval i na „osoby žijící po cikánsku“; pozoruhodné přitom je, že tento způsob života zákon nedefinoval – oč jde, se rozumělo jaksí samo sebou (Nečas 1999b, s. 60–61). Dokonce i politika nacistů vůči Romům nebyla definována výhradně na základě rasových argumentů, ale mířila i proti způsobu života (Kenrick a Puxon 2000; Nečas 1999a). V podobném duchu se nesl také „Zákon o trvalém usídlení kočujících osob“ z roku 1958, v němž se mimo jiné uvádělo: „Kočovný způsob života vede ten, kdo se ve skupinách nebo jednotlivě toulá z místa na místo a vyhýbá se poctivé práci anebo se živí nekalým způsobem“ (dle Davidová 1995, s. 197).

Stereotyp „tuláků bez vztahu k půdě“ lze rozdělit na dvě analytické roviny: První je soustředěna kolem motivu pohybu, neusazenosti a absence pouta k místu, druhá kolem tématu zemědělské práce. Obě roviny jsou navzájem provázány – například osvícenský asimilační tlak na usazování Cikánů byl doprovázen nárokem, aby se živili obděláváním půdy.<sup>155</sup>

Neusazenost představuje od novověku až po současnost jeden ze základních definičních znaků Cikánů. Měnila se nicméně perspektiva, kterou vůči ní majorita zaujímal. Heinrich Grellmann na základě usedlého způsobu života rýsuje hranici mezi kulturní vyspělostí cikánských skupin. Zatímco kočovníci žili „jako zvířata“, usedlí byli hodnoceni jako civilizovanější. Podobně kladně hodnotí sedentarizované Cikány ostatní osvícenští autoři (viz např. Augustini ab Hortis 1994).<sup>156</sup> Jako ve většině ostatních dimenzí cikánského stereotypu, i v tomto případě se perspektiva mění s příchodem romantismu. Zatímco osvícenský diskurz se vyznačuje potřebou Cikány usadit a asimilovat, romantický definuje jejich identitu rovněž ve vztahu k místu, potulný život však vnímá jako cikánskou přirozenost (Ries 2008). Kočovný, se zemědělstvím nespjatý, způsob života představuje v očích romantiků symbol oceňované svobody a volnosti a stává se jednou z podstatných rovin jejich fascinace Cikány.<sup>157</sup> Romantismem probuzený český nacionalismus si do nich dokonce projektuje analogie s vlastním osudem – Cikáni, stejně jako Češi, představují pronásledovaný národ bez vlasti.<sup>158</sup>

---

<sup>154</sup> O akcentu na životní způsob při majoritním definování Cikánů vypovídá i rozšířená dobová představa, že Cikánem člověk není od narození, stává se jím až praktikováním specifického způsobu života. Lze se s ní setkat v raných vědeckých studiích, typicky u Heinricha Grellmanna (1783), a stala se i součástí řady romantických literárních děl (např. Puškin 1938; Mácha 1857, ANON. 1844).

<sup>155</sup> Osvícenské snahy více přiblíží kapitola 7.2.

<sup>156</sup> S oceňováním usedlého způsobu života – stojícím v kontrastu k perspektivě zastávané samotnými Romy – se lze setkat i v současnějších dílech, například u Emílie Horváthové (1964).

<sup>157</sup> Nutno dodat, že volnost skutečně je pro Romy důležitou hodnotou (např. Stewart 2005, s. 56–59). Není však spjata s kočovnictvím: „[M]nohem důležitější než právo na volný pohyb je nebyt zaměstnancem, ale být samostatný. Většina [...] považuje ‚práci pro šéfa‘ za *ladž*“ (rom. „hanba“; Acton et al. 2000, s. 20). Romové kladou důraz na volnost a nezávislost i při výchově – nakazovat dětem, co mají či nemají dělat, bývá považováno za neslušné.

<sup>158</sup> K proměně majoritní perspektivy vůči kočovníkům přispěl i nástup industrializace, potažmo rozvoj turismu. Zatímco dříve bylo cestování považováno za vynucené, postupně se z něj v očích většinové společnosti stávala záležitost – mnohdy oceňované – volby (Mappes-Niediek 2013, s. 72–76).

V dílech romantiků bývá motiv volnosti úzce propojen s přírodou. Ta představuje jednak útočiště cikánských hrdinů, jednak jeviště vypjatých emocí spjatých s absencí domova. Toto spojení se projevuje například u Alexandra Sergejeviče Puškina: „Boží ptáče nepracuje, / nestará se, netrudí, / bez příbytku jedno mu je, / kde se ráno probudí. / [...] Nad smutnou hlavou samotáři / i blesk se často klikatili; / on v bouři však i v slunné záři / v dřímotě bezstarostně snil“ (Puškin 1938, s. 12–13). V podobném duchu se nese poezie Adolfa Heyduka: „V dusné jizbě vadnu skorem, / volno mi jen pod šatorem, / kde svěžímí haluzemi / dub pokrývá sirou zemi. / V zimě, ukryt jako sysel, / vezmu z toho, co kdo vysel, / jím a spím, až slunce zbudí / v luhu květ a písňě v hrudi. / Nuž, jen dále ptačím letem, / pokud vnitř i zevně kvetem, / k jiným lidem v kraje jiné; / kdo je cigán, nespočine“ (Heyduk 1909, s. 75). V jedné z nejznámějších Heydukových „cikánských melodií“ je způsob života Cikánů vnímán v přímé analogii ke zvířatům – u Cikánů však obsahuje osudovější náboj: „Dejte klec jestřábu / ze zlata ryzého; / nezmění on za ni / hnízda trněného. / Koníku bujnému, / jenž se pustou žene, / zřídka kdy připnete / úzdy a třemene. / A tak i cigánu / příroda cos dala: / k volnosti ho věčným / poutem připoutala“ (Heyduk 1859, s. 18). Ještě výrazněji se motiv kočovnictví jako tragického údělu objevuje u Karla Hynka Máchy – a i zde se proplétá s přírodními motivy: „Kde každá zvíř svou peš má, / Tam já cizincem všude jsem! / [...] Kde každá zvíř potravu má: / Mně nikdo pokrm nepodal. / [...] Bez konce pout, bez konce žal, / Pro mne jen cit ve srdci skal! / Kdo pokoj – lásku – vlast mi dá?“ (Mácha 1857, s. 42–43).

Nástup romantismus měl vliv i na odborný diskurz. Rázem to byli kočovní Cikáni, kdo začali být ceněni jako „original Gypsy type“ a „ideal figures of Gypsy beauty“ – tak je tituloval ve své studii z roku 1880 německý etnograf Heinrich von Wlislöcki (cit. dle Ries 2008, s. 282). Usedlí naproti tomu získali nálepkou upadající, či dokonce zdegenerované, společnosti.<sup>159</sup> Podobně hodnotící přístup se projevuje i ve 20. století – v roce 1967 například píše francouzský spisovatel Jean-Paul Clébert: „[T]he Gypsy is primarily and above all else a nomad. His dispersion throughout the world is due less to historical or political necessities than to his own nature. [...] The sedentary Gypsies are generally 'excluded' people, groups or families“ (1967, s. 222).

Druhý motiv stereotypu Cikána-tuláka, postoj k zemědělství, je úzce spojen se společenským názorem na hodnotu práce. Podle Dimitriny Petrovy (2003, s. 125) bylo sílící pronásledování Romů v 16. století spojeno s vzestupem protestantismu, respektive s jeho vymezováním vůči zahálce (viz Weber 2009b). Pavel Himl zaznamenal výstižný slib, jenž tvořil součást žádosti o milost z roku 1713, „povalečného Cikánského života i vsí Rotty na budoucí časy se zbaviti a raději prací rukou svých se obživovati“ (2007, s. 177).<sup>160</sup> Představu o způsobu, jakým se vesnická společnost vůči Cikánům vymezovala v souvislosti se zemědělstvím, poskytuje folklór. V něm se Cikáni stali nejpropracovanějším obrazem cizího, a to právě kvůli absenci vztahu k půdě

---

<sup>159</sup> Proměna vztahu ke kočovným Cikánům odráží změnu, kterou prošlo vnímání domestikace (Komárek 2011, s. 135–150). Původně byli domestikanti považováni za nadřazené, „zúšlechtěné“. Perspektiva se mění v 19. století – jeden ze spoluautorů evoluční teorie Alfred Russel Wallace ochočená zvířata označil za zrůdy. Ve 20. století tuto optiku dále vyhroutil etolog Konrad Lorenz, potažmo politika nacistického Německa (viz Sax 2003).

<sup>160</sup> V téže době lze nicméně narazit i na opačné případy, vzhlížející k obrazu zahálčivých Cikánů s obdivem. Francouzský učenec a lékař Charles Patin líčí ve svém cestopise, jak roku 1670 při cestě z Prahy do Vídně narazil na skupinu Cikánů. Pozastavuje se nad tím, že ač byli neoblečení, přespávali na zemi a nevěnovali se žádné práci, přesto žili v takové volnosti, jaká nepanovala v nejsvobodnějších krajích (Nečas 1999b, s. 27).

a nechuti hospodařit (Krekovičová 1999). Ilustrativní je například popěvek: „A cigaňi ňeoraju, / a Cigaňi ňešeju, / a Cigaňi chleba jedza / na dojednim vešel'u“ (tamtéž, s. 129). Jindy se objevuje obecnější motiv Cikánů jako špatných hospodářů: „Pravda je vo vreci, / Cigáni sme všetci, / smiešne gazdujeme, / do času zijeme. / Nikdy nič nemáme, / vždy požičavame, / čo zinkasujeme, / to ihneď rozfúkame“ (Krekovičová 1996, s. 28).

Zahálka se stává výrazným tématem během osvícenství. Vzyvanými hodnotami této doby jsou důraz na vědu, systematičnost,<sup>161</sup> rozum anebo právě na práci. Heinrich Grellmann anebo Samuel Augustini ab Hortis popisují Cikány jako líné, zahálčivé a nedisciplinované a hledají cesty, jak je prostřednictvím práce – zejména pak práce na poli – pozvednout. Práce těchto autorů pomohly formovat majoritní stereotyp Cikánů coby zlodějů, lenochů a šejdířů. Vyjadřuje jej například záznam v *Ottově slovníku naučném*: „Zlodějstvím a nepočestností smutně prosluli. [...] Práce se štítí“ (ANON. 1892, s. 366). Podle Michaela Stewarta (2005, s. 110–113) se Cikáni stali pro venkovany ztělesněním kapitalismu s jeho nereseriozností a orientací na rychlý bezpracný zisk. Vadilo jim, že v cikánském pojetí nerozhoduje o úspěchu – typicky při obchodě – tvrdá dřina; že „sklízejí bohatství bez setí semen“ (tamtéž, s. 27). Podle Norberta Mappese-Niedieka (2013, s. 32) si ve 20. století sedláci do Cikánů pro změnu projektovali nedůvěru ke komunismu, potažmo ke kolektivizaci. Považovali tuto ideologii a systém, který přinášela, za „cikánské“.<sup>162</sup>

Nezdá se, že by dichotomizace založená na vztahu k zemědělství v současnosti slábla. Josef Kandert (2004) ve své studii, kterou realizoval mezi 60. a 80. lety minulého století, ukazuje, že i v pozdní modernitě představuje na slovenském venkově vlastnictví půdy významný kulturní činitel a zdroj identity, a že se na tomto základě majorita vůči Romům vymezuje. Podobné vymezování konstatuje i David Scheffel (2009). Ten zaznamenal z úst slovenských venkovanů například tuto výpověď: „V tomto kraji absolutne nevedia, ako začať akýkoľvek druh poľnohospodárstva alebo ako pestovať nejaké plodiny. Nikdy na to neboli zvyknutí, ba ani sa nepokúšajú začať s takýmto životným štýlom, vypestovať si vlastné potraviny alebo pro seba niečo urobiť. [...] Možno inde sú Rómovia, ktorý žijú medzi bielymi a pokúšajú sa prispôbiť, ale naši tu o to nemajú ani najmenší záujem“ (s. 41).

Pro 20. století je nicméně typické, že se téma „poctivé práce“ od zemědělství do jisté míry emancipuje, a práce v tomto širším smyslu se stává jednou z hlavních rovin, na níž stereotypizace probíhá. Vyhýbání se práci a nepoctivé způsoby výdělků se stávají dominantními tématy obrazu Cikána v literatuře (Hrtánková 2001), ve vtipcích<sup>163</sup> (Mann 2015) i v sociologických výzkumech (Weinerová 2014). Norbert Mappese-Niediek (2013) považuje práci za ústřední téma současného vztahu mezi majoritou a Romy.<sup>164</sup> Ondřej Hejnal (2012) přináší doklady o tom, jak se český

---

<sup>161</sup> Díky vzniku moderní byrokracie se o Romech dozvídáme více informací z různých sčítání a úředních, zejména soudních, spisů.

<sup>162</sup> Pro komunisty však byli Cikáni, kvůli svému potulnému životu a obchodnictví, paradoxně „příliš kapitalističtí“ (Petrova 2003, s. 132).

<sup>163</sup> Například: „Idú dvaja cigáni na bicykli a naraz spadnú do vápna. A sú úplne bieli. Jeden z nich zdesene hovorí: ‚Ty vole, čo budeme robiť?‘ A druhý na to: ‚Vole, si pár sekúnd biely a už by si chcel pracovať?‘“ (Mann 2015, s. 476). Anebo: „Ako robí krava? – Múú... A ako robí pes? – Haff, Haff... A ako robí Cigáň? – Cigáň nerobí!“ (s. 447–448).

<sup>164</sup> Důraz Čechů na hodnotu „poctivé práce“ potvrzují výzkumy veřejného mínění – „nehledat práci a žít z podpory“ patří k jednomu z nejméně přijatelných způsobů chování (CVVM 2015).

politický diskurz ohledně Romů posunul v posledních letech od etnických identit přes sociální vyloučení až k „sociální nepřizpůsobivosti“, pro niž je tematizace práce – potažmo obecněji životního způsobu – ústřední.

### 6.3. Environmentální obraz Cikána v imaginaci romských autorů

Daniel Soukup (2013, s. 28–29) kritizuje představu „angažované imagologie“, že pohled Romů zákonitě přináší pravdivější obraz. Někteří romští autoři explicitně vyjadřují ambici bořit mýty vytvářené majoritou (např. Hancock 2001; Lee 2009; Maximoff 2007), i jejich díla nicméně obsahují řadu stereotypů. Podobně i Martin Shaw (2006), jenž se zabýval čtyřmi romskými spisovateli, došel k závěru, že jejich díla jsou plná stereotypů – částečně i proto, že vycházejí vstříc editorům, potažmo čtenářskému vkusu. Bylo zmíněno, že Romové stereotypy o sobě dobře znají a dokáží je pragmaticky využívat při kontaktu s majoritou. Někdy se přitom stává, že si je dokonce osvojí a stanou se součástí jejich identity; například se začnou sami označovat za „děti přírody“ (viz např. Stewart 2005, s. 119). U etnik po celém světě lze tento proces pozorovat často právě v případě stereotypů, které jsou laděny environmentálně. Typický příklad představují severoameričtí Indiáni, kteří si v rámci etnoemancipačního úsilí osvojili majoritní narativ o svém zvláštním poutu s přírodou (Harkin a Lewis 2007; Mander 2003).

Následující stránky přinášejí sondu do tvorby romských autorů. Soustředím se na způsob, jakým pracují s environmentálními motivy, a ptám se, nakolik tyto motivy korespondují s majoritními stereotypy. Ačkoliv se také tato dílčí sonda opírá především o díla literární, ve větší míře než v předchozích případech zahrnuje i díla výtvarná.

Již prvotní zběžná analýza odhalila výrazný rys – romští autoři přinášejí jen nepatrné množství vlastních motivů. V jejich tvorbě lze narazit na takřka všechny hlavní dimenze toho, co předchází kapitola charakterizuje jako „environmentální stereotyp Cikána“ – a současně se nedá říci, že by romští autoři tento stereotyp obohacovali něčím novým; snad kromě motivu „Matky Země“.<sup>165</sup> Výrazným rysem je také to, že zobrazování Romů je většinou odtrženo od každodenní reality a výrazně staví právě na stereotypech (srov. Lepselter 1998). Na rozdíl od majoritní imaginace, kde romantické motivy cikánského stereotypu v čase spíše slábnou, u Romů naopak dominují. Díla se často nostalgicky ohlížejí do minulosti, symbolizované komunitním ideálem cikánského tábora (např. Lacková 1997). Na tento motiv bývají navázány ostatní charakteristické prvky environmentálního stereotypu Cikána – lesní krajina, svoboda, kočovnictví, vášnivá láska, magičnost, hudba anebo tanec kolem ohňů.<sup>166</sup>

Nostalgický tón je v tvorbě romských autorů provázán s narativem, který akcentuje rozpor mezi „tradiční romskou kulturou“ a „upadající současností“ (Silverman 2008). Nicholas Saul dohledává kořeny tohoto narativu již u autorů, publikujících ve 30. letech 19. století; tento názor

---

<sup>165</sup> Obraz Země jako matky se u Romů objevuje poměrně často – kromě výtvarného umění a literatury například i v pověstech (Rusenko 1998). Může s ním souviset i oblíbený mariánský kult (Neubauer 1998, s. 73–74).

<sup>166</sup> Většinu těchto motivů lze nalézt pohromadě například v jednom z prvních romských románů *Sudba ursitorů* od Matéa Maximoffa (česky Maximoff 2007).

stál často za jejich snahou zachytit „zbytky původního cikánství“ (Saul 2007, s. 8). George Borrow konstatuje v roce 1874: „Gypsyism is declining, and its days are numbered. There is a force abroad which is doomed to destroy it...“ (dle Borrow 1907, s. 181). Anne Sutherland s určitou jízlivostí píše: „Přibližně každých dvacet let se najde někdo, kdo začne tvrdit, že cikánská kultura vymírá, lamentuje nad starými dobrými časy, které jsou ty tam, i nad tím, že Cikány teď čeká období temna“ (Sutherland 2014, s. 21).

Součástí přejímání majoritního, romanticky laděného cikánského stereotypu se stalo i osvojení motivu Cikána jakožto „dítěte přírody“. Tam, kde se tento motiv projevuje, mívá nezdánlivá apelativní tón, který si nezadá s environmentálně angažovanou tvorbou. Živý zájem o environmentální dimenzi kontrastuje se zkušenostmi z terénu<sup>167</sup> a lze si klást otázku, nakolik jde o výraz zvnitřnění majoritního stereotypu, a nakolik o výraz specifického znepokojení umělců nad ekologickou situací. Ostatně, zvýšená citlivost umělců vůči přírodě a jejím problémům by nebyla z hlediska evropské historie ničím překvapivým (Librová 1988, s. 93–124; Stibral 2005).

Pohled do sbírek Muzea romské kultury (Horváthová 2005) dává určitou představu o ztvárnění environmentálních motivů mezi výtvarníky. Markéta Šestáková znázorňuje „Matku přírodu“, Jan Oláh Širo zase motiv ovládnutí Země; příroda a krajina jsou námětem děl Tibora Oláha, Rudolfa Ráce či Júlia Lakatoše. S dalšími jmény se lze setkat ve sborníku *Jdeme dlouhou cestou* (Manuš 1998). Z šestnáctky portrétovaných výtvarníků lze nalézt environmentální motivy hned u čtyř. Příroda je jedním z hlavních témat Aladára Kureje (s. 94–99). Jeho idylické, až naivní krajinomalby zachycují romskou minulost. V knize vyjevuje přání, „aby člověk pochopil, proč ho Bůh přivedl na svět. Ne proto, aby zabíjel, aby dupal zemi bez srdce a bez duše, ale aby opatroval tu krásu, kterou Bůh stvořil, přírodu a život“. Tvorba malíře a grafika Alexandera Bohó (s. 42–45) je spíše abstraktní; Romy každopádně nazývá „dětmi přírody“, jež žily „v souladu s veškerou vegetací“. Hlavními tématy tvorby Dušana Oláha (s. 108–111) jsou příroda a snivé zobrazování romské minulosti. V obrazech se snaží zachytit „duši“ stromů, květin a ptáků. Výmluvné jsou názvy děl jako *Naše země pláče* nebo *Vzpomínka – spojení duše s přírodou*. Některé environmentální rysy má i tvorba zřejmě nejznámějšího romského výtvarníka Rudolfa Dzurka (s. 60–83). Ten si například v souvislosti s obrazem *Zkáza civilizace* stýská, že „civilizace všechno ničí. Lidi nejsou přirození“.

Zřejmě nejvýraznější environmentální motivy lze nicméně nalézt v literatuře – v tvorbě básníka Vlada Oláha (1996, 2005, 2006). Oláh, pocházející z osady u východoslovenského Stropkova, získal doktorát z pedagogiky a výrazně se zapojil do etnoemancipačních snah po roce 1989. Jeho tvorbou prostupuje křesťanský, humanistický a sentimentalistický duch. Důležitou roli u něj hraje i příroda – většinou ji však nedává do souvislosti s Romy; environmentálně laděné verše jsou adresovány spíše obecně. Leccos napovídají už názvy básní: *Bůh je velký malíř* (1996, s. 57) či *Miluji zemi!* (2005, s. 30). Možná nejčastějším motivem Oláhovy tvorby je Země jako matka, která je „sevřena krutými bolestmi“ (2005, s. 66).<sup>168</sup> Důvody tohoto stavu spatřuje Oláh na rovině spirituální, jako výraz odklonu od Boha: „Hlad, zlé nemoci / napadají lidské plémě, / za to, že hubí lesy“ (1996, s. 42). Za určitou esenci environmentálně laděné části jeho tvorby lze považovat báseň *Uzdravme zemi*: „Zem, naše matka, byla sličná / a dobrá... tak, jak řekl Bůh. / Po

<sup>167</sup> Viz následující kapitoly 7 a 8.

<sup>168</sup> Obraz churavé Matky Země, „věrné to kamarádky“ (s. 36), lze najít i v básních Jana Horvátha (2007).

mnoho věků na ní žijem, / a na ni zapomínáme. / Zamořili jsme ji, / tu naši matku starou. / Naříká  
les a voda, / pták i červ... / Chorá jsou naše srdce, / nemoc nás celé zachvacuje... / Zpět k zemi  
obratme se / a očistěme ji. / Ozdravme, navratme ji k životu“ (2005, s. 55).



## 7. DIMENZE ŽIVOTNÍHO ZPŮSOBU: ENVIRONMENTÁLNÍ RYSY KAŽDODENNÍHO ŽIVOTA

Sociálněvědní výzkum životního způsobu představuje značně široké pole (Duffková et al. 2008; Kubátová 2010). Platí to i v užším smyslu pro jeho environmentální dimenzi (Librová 1994, 2003; Librová et al. 2016). Každý autor je proto nucen provést redukci témat, jež do výzkumu zařadí.

Klíč pro výběr tematických oblastí, jež pokrývá tato kapitola, vychází především z terénního výzkumu. V jeho průběhu se vyjevilo několik dimenzí, které se zdály být pro charakteristiku environmentální roviny způsobu života ve slovenských osadách zvláště relevantní; zpřesnění a prohloubení těchto dimenzí přinesla četba odborné literatury. Zjištění od počátku korespondovala s teoretickými očekáváními – zdálo se, že environmentální dimenze každodennosti je v případě Romů z velké míry bezděčná. Environmentálně relevantní chování nebylo založeno na ekologické reflexi; do značné míry šlo o důsledek neznalostí nebo ekonomické situace. Platilo to jak v oblastech chování, které lze považovat pro přírodu za přínosné, tak v těch s efektem protikladným (podobně např. Budilová a Jakoubek 2004; Krausová a Jakoubek 2003).

### 7.1. Ekologické nároky životního způsobu

Navzdory riziku příliš etnocentrické perspektivy se nejprve pokusme charakterizovat životní způsob Romů na obecné rovině – prostřednictvím jejich ekologické zátěže. Je tlak Romů ze slovenských osad na ekosystémy srovnatelný s jejich neromskými sousedy? Studium této otázky obsahuje významnou eticko-politickou rovinu, s níž se pravidelně setkávají snahy o environmentální nápravu; typicky v případě globálních klimatických vyjednávání (viz např. Paterson 2001). Bylo by vůbec legitimní žádat případně po Romech změnu environmentálně relevantního chování, když jsou jejich ekologické nároky na první pohled relativně nízké?

Podstatným faktorem ovlivňujícím ekologickou náročnost životního způsobu se ukázala být ekonomická situace. Chudoba má za následek, že si Romové budují malé domácnosti a při stavbě často používají recyklované materiály. Domácnosti, nežádka o výměře menší než 15 m<sup>2</sup>, obývá třeba i deset lidí. Viděno v širší perspektivě – v osadách žijí stovky lidí na velmi malém prostoru, v koncentrované zástavbě. Nízká je i spotřeba energií<sup>169</sup> a zejména vody.<sup>170</sup> I kdyby vznikla poptávka po rozvodech plynu, vody či elektřiny,<sup>171</sup> je obtížné přivést je do domácností legální cestou; stavby totiž nelze zkolaudovat. Jen zřídka se tak v domácnostech objevuje samostatná koupelna, potažmo vana, sprchový kout, splachovací záchod či automatická pračka. Ekonomické důvody lze spatřovat i za obecně nízkou mobilitou.

Z hlediska vlivu na okolní krajinu představují nejvýraznější fenomény – přinejmenším z vizuálního hlediska – těžba dřeva a způsob nakládání s odpady. Extenzivní kácení stromů na otop, případně na stavbu obydlí, se stalo jedním z výrazných konfliktních témat ve vztahu

---

<sup>169</sup> Do některých osad dokonce nebyla elektřina ani přivedena.

<sup>170</sup> O vodě a přístupu k ní již byla řeč v kapitole 3.3.

<sup>171</sup> Dráty jsou často nataženy podomácku po několika sousedících obydlích, které platí složenky společně.

s majoritou (viz např. Skripnik 2008).<sup>172</sup> Aby se minimalizovalo riziko represe, hlavním kritériem pro výběr stromů bývá rychlost pokácení a snadná unesitelnost. Kolem osad tak nezřídka vzniká bizarní kulisa jakési polomýtiny s přibližně metrovými pařezy (viz i Scheffel 2009, s. 42).<sup>173</sup> Vedle dříví se palivem stává i odpad. Nakládání s ním představuje zřejmě největší ekologickou zátěž. Typický obraz osady je pokryt kobercem odpadu všeho druhu. Kanalizace většinou chybí, organický odpad se proto běžně odhazuje či vylévá na vlastní dvůr; na záchod se chodí buď na suchý, anebo „za chýšku“. Systém sběru odpadu prakticky neexistuje, nesetkal jsem se ani s kompostováním. Odpadkové nádoby vlastní jen některé rodiny, obvykle ty integrovanější. Větší a nespalitelné kusy odpadu bývají odnášeny na hranice dvorků anebo směrem k okraji osady (viz také např. Belák 2005, s. 44). Když jsem se nad stávající situací pozastavil, na rozdíl ode mě se informátoři nezdáli být příliš znepokojeni. Andrej Belák zaznamenal výmluvnou reakci, když se Romů ptal na odpadovou situaci v kontextu možných zdravotních rizik: „Koťavský svorne odpovedali v štýle – prečo by malo? ,Však tam nechodím jest!’“ (2005, s. 85). Někteří z mých informátorů ospravedlňovali současný stav vnějšími okolnostmi: „Keby sme mali kontajnery, bolo by to iné...“ (terénní výpověď, 7. 8. 2007). Domnívám se nicméně, že současný stav má také příčiny socio-kulturní povahy. Judith Okely ukazuje, že *Travellers* nejeví zájem o prostor za prahem svého obydlí; je považován za nečistý.<sup>174</sup> Dle Mileny Hübschmannové se nelze dotýkat odpadků *degešů*, protože by se dotyčný mohl sám znečistit; v osadách, kde nežije více rodin pohromadě, je proto situace s odpady lepší (1998, s. 22–23). Důvod může být i historický a setkat se s ním lze leckde jinde po světě – po staletí byli Romové zvyklí, že víceméně vše bylo možné bezstarostně pálit a vyhazovat. Plasty, léky či chemické přípravky představují v tomto smyslu relativní novinku.

## Spotřebitelské chování a jeho dynamika

Environmentální dimenze životního způsobu bývá nejčastěji zkoumána prostřednictvím každodenního spotřebitelského chování. Obecně lze konstatovat, že objem spotřeby je v osadách nižší než v případě sousedů z řad majoritní společnosti. Romové vlastní relativně málo věcí; například aut bývá na celou osadu běžně jen pár. Elektronika, kterou lze v překvapivém množství nalézt i v těch nejchudších domácnostech, je obvykle starší výroby, často nefunkční a plní spíše prestižní roli.<sup>175</sup>

Nízký objem spotřeby není – vzhledem k ekonomické situaci – zarážející. Překvapivějším rysem spotřebitelského chování je jeho výrazná dynamika. Tento rys úzce souvisí se zmiňovaným odpadem – Romové ho, navzdory chudobě, produkují značné množství. S určitou nadsázkou se dá říci, že oč mají Romové spotřebního zboží méně, o to rychlejší je jeho fluktuace. Nebylo výjimečné, pokud se v rozmezí dvou výzkumných návštěv zásadně proměnily osazenstvo, vybavení interiéru i vnější podoba jednotlivých domácností (podobně Budilová a Jakoubek 2004; Sutherland 2014, s. 80–81). Zdaleka ne všechno se vyhazuje – časté jsou výměna a obchod. Pokud informátoři něco shromažďují, pak zejména prestižní předměty, například zmiňovanou elektroniku. Podobných

---

<sup>172</sup> V zimě přijíždí do osad i několikrát denně policie právě proto, aby kontrolovala, zda Romové na dříví nechodí. Krádež dřeva bývá zřejmě nejčastější příčinou jejich pobytu ve vězení.

<sup>173</sup> Podobně živelný přístup ke kácení se může týkat i ovocných stromů (Budilová a Jakoubek 2004, s. 15).

<sup>174</sup> Přístupu k okolnímu prostoru se bude konkrétněji věnovat kapitola 8.

<sup>175</sup> Podobnou roli mají satelitní antény, které jsou v některých osadách umístěny takřka na každém obydlí.

rysů spotřebního chování si všimli i výzkumníci, kteří se zabývali romskými skupinami žijícími mimo slovenské území. Například Paloma Gay y Blasco (1999, s. 173–180) konstatuje, že její informátoři věci téměř neshromažďují, nesystematizují ani neuchovávají, naopak je obratem konzumují či vyměňují.

Výrazným rysem spotřebního chování Romů je něco, co sociologizující zoolog Desmond Morris nazývá „neofilii“ (1971) – tendence k zálibě v novém. Informátoři výrazně preferují – pokud jim to finanční situace dovoluje – nové věci před použitými. Staré obvykle neopravují (např. Horváthová 2002, s. 26–27), i relativně málo obnošené či poškozené šatstvo spíše vyhodí (viz i Lacková 1997, s. 24; Fonseca 1998, s. 43–44; Scheffel 2009, s. 75). Podle některých studií (Budilová a Jakoubek 2004, s. 17; Sutherland 2014, s. 283) Romové odmítají oblečení darované, z charit či od humanitárních organizací; od nás nicméně bylo vstřícně přijato. Příčinou takového jednání může být, že si nemohou být jisti, komu oblečení patřilo – zda se nejednalo o někoho rituálně nečistého. Často se také zbavují osobního majetku zemřelého. Patrick Williams za touto praxí, s níž se setkal u francouzských Manušů, spatřuje jednak přesvědčení, že se mrtvý stává nečistým, tudíž jsou nečisté i jeho věci, jednak strach, že se mrtvý bude pro své věci vracet (Williams 2003, s. 4–28).

Snad z důvodu značné chudoby jsem se v osadách nesetkal s praxí, kterou popisují někteří zahraniční autoři: oblibu jednorázového nádobí a prostírání. Zejména to platí při slavnostních příležitostech, když se sejde velké množství lidí a jsou kladeny vyšší nároky na dodržování pravidel rituální čistoty. Použití plastových talířů a příborů situaci nesmírně usnadňuje; navíc se tímto způsobem přehledně demonstruje, že při stolování nehrozí riziko znečištění. Sejde-li se pouze jedna rodina, obvykle se jí z klasického, omyvatelného nádobí (Sutherland 2014, s. 287–289; Okely 1983, s. 83–85). V jiných aspektech se situace v osadách zahraničním případům podobá. I tamní Romové rádi používají značné množství obalů, v oblibě mají balené potraviny a jasně preferují – za čímž jistě nelze hledat ekonomický kalkul – jednorázové pleny nad látkovými. Zřejmě také v těchto případech stojí za podobnou praxí pravidla rituální čistoty; přesné důvody se mi nicméně zjistit nepodařilo.

S dynamikou spotřeby úzce souvisí postoj k vytváření zásob. Snad všichni Romové, do jejichž domácnosti jsem zavítal, mívají potraviny či dříví jen na několik následujících dní. Až zásobu dřeva ztopí, vyrážejí pro nové – byť to může být zrovna vprostřed zimy, když jsou kolem metrové závěje (viz např. také Mappes-Niediek 2013, s. 42). Jedinou výjimku představují zásoby základních potravin pro případ, že se rodina dostane do kritické finanční situace. Jistě lze za tímto pozorováním, pro někoho možná poněkud banálním, hledat praktické příčiny – nedostatek skladovacích prostor a peněz na větší nákupy. Překvapí nicméně, že se nelze setkat ani se zásobami ve formě zavařenin či marmelád (viz také Scheffel 2009, s. 92–93).<sup>176</sup> Lenka Budilová s Markem Jakoubkem spatřují za absencí podobných praktik pravidla rituální čistoty (2004, s. 15). Ohřívání jídla bývá zpravidla nemyslitelné; zbytky se raději vyhodí (viz např. Belák 2005, s. 83). Výstižnou výpověď zachytila Milena Hübschmannová: „[N]abídnout hostovi ohřáté jídlo! To byla urážka. Hostitel ponížil hosta i sám sebe. V osadě ho pak pomlouvali. Staří Romové říkali, že v nedojedkách sídlí nemoc, *kirme*, červi. Že je oňuchávají *mule*“ (Hübschmannová 1998, s. 57). Tento

---

<sup>176</sup> Jak mě upozornil Marek Jakoubek (osobní sdělení, 20. 10. 2011), podle jeho zkušenosti někteří Romové ovoce konzervují. Obvykle nicméně zavařeniny záhy spotřebují.

fenomén lze nicméně interpretovat i z hlediska širších kulturně-historických souvislostí. V majoritní společnosti je zažitý stereotyp o nízkém zájmu Romů o budoucnost – s podobným konstatováním přicházejí i vědecké studie. Podle Palomy Gay y Blasco (1999), Patricka Williamse (2003) či Michaela Stewarta (2005, s. 59–61) se identita Romů tvoří v přítomnosti. Jistě se lze uchýlit k materialistické interpretaci „kultury chudoby“ – plánovat daleko do budoucnosti nedává v situaci, kdy je obtížné zajistit každodenní existenční potřeby, valný smysl. Romové však nejeví velký zájem ani o minulost, ať už se to týká vlastní rodiny či místa, kde žijí.

Konzervace – ať už ovoce, hub či čehokoliv dalšího – představuje poměrně netriviální praktiku, jež může právě s přístupem k minulosti úzce souviset. Latinské *conservare* či anglické *conserve* – na rozdíl od češtiny – naznačují širší sémantický význam. Ten zahrnuje jak konzervaci ve smyslu zachovávání, tak i konzervatismus či ochranu přírody (*nature conservation*). Technologii zavařování, tedy konzervaci potravin pomocí hermetického uzavření a tepelné sterilizace, vyvinul francouzský vynálezce Nicolas Appert na přelomu 18. a 19. století – v čase, kdy sílí, zejména v souvislosti s nástupem romantismu, zájem o konzervaci v širším smyslu. V tomtéž myšlenkovém klimatu se formuje i moderní zájem o „konzervaci“ památek a přírody (Komárek 2008, s. 182–183, 239–246).

## Recyklace a flexibilní strategie

Flexibilita, považována za jednu z definičních vlastností romské společnosti, má konkrétní vyjádření na úrovni spotřebního chování, potažmo životního způsobu. Typická je tendence využívat „co je po ruce“; život v osadách charakterizují Lenka Budilová s Markem Jakoubkem jako „nekonečnou improvizaci“ (2004, s. 17). Michael Stewart tento přístup nazývá – sice okrajově, zato však výstižně – „flexibilní strategií“ (2005, s. 27, pozn. 3). Podobně jako Judith Okely (1983, s. 77) či Markéta Krausová s Markem Jakoubkem (2003) připodobňuje Stewart Romy k *bricoleurům* (česky snad „kutilům“ či „všeuměům“). Tímto termínem označil Claude Lévi-Strauss (1996, s. 13–52) nositele přístupu k řešení každodenních situací, jenž lze charakterizovat jako „určitou formu intelektuálního kutilství“ (s. 38). Přístup *bricoleura* Lévi-Strauss nazývá „vědou konkrétního“ (*la science du concret*) – vyznačuje se tvůrčím, asociačním a hravým způsobem myšlení, jež je vázáno spíše na obrazy než pojmy. Komunikuje přímo se svým okolím; příroda je pro něho spíše subjektem než abstraktním objektem.

Kutilský přístup je úzce spojen s recyklací předmětů a materiálů (viz také Krausová a Jakoubek 2003). V osadách se ledničky snadno stávají skříňkami, autosedačka gaučem, brusle klikou, fritovací hrnec rychlovarnou konvicí, cestovní kufřík vozítkem-kočárkem. Snad nejvýrazněji se bricoleurský přístup projevuje při stavbě domu. Ten většinou vzniká postupně kolem porůznu sehnanych komponentů a z materiálu, pocházejícího z lesa či z opuštěných staveb – dá se říct, že se často staví „od dveří“ či „od oken“. Není ničím mimořádným setkat se s použitím matrací a koberců jako izolace či igelitů místo okna. Domácnosti jsou vyzdobeny závěsy přibítenými na stěnu, krabicemi od pracích prášků anebo různými vystřiženými obrázky. Jistě i tento rys životního způsobu lze interpretovat zkrátka jako důsledek chudoby. S přibývajícím dny v terénu mi nicméně – zejména v kombinaci s jinými projevy flexibility – takové vysvětlení znělo čím dál méně přesvědčivě.

## 7.2. Distinktivní rys životního způsobu – (ne)zemědělství

Pozorování, rozhovory i četba literatury mne záhy po započetí výzkumu přivedly k názoru, že způsob stereotypního vymezování se majority vůči Romům má reálný základ, jenž odpovídá zjištěním Michaela Stewarta (2005). Ačkoliv se Stewart věnoval skupině, která až donedávna kočovala, vypadá to, že jeho poznatky lze vztáhnout i na Romy ve slovenských osadách, kteří žijí usedle často již po několik staletí. Navzdory relativně úzké provázanosti s vesnickou majoritou se i pro ně zdá být hlavním distinktivním rysem životního způsobu rezistence vůči zemědělství. S ní mohou souviset už některé fenomény rozebírané na předchozích stranách. Dynamika a orientace na přítomnost kontrastují s typickým přístupem rolníka. Ten se vyznačuje tendencí ke shromažďování a uchovávání věcí pro případ, „kdyby se to hodilo“. Zemědělství vyžaduje nutnost pečlivého plánování; poměrně jednorázovou úrodu je třeba uchovat a zajistit dostatek osiva na několik měsíců dopředu. Klade důraz na předvídatelnost a opakování.

Kontrast se zemědělskou majoritou<sup>177</sup> se v první řadě projevuje na té nejbazálnější rovině. Skutečností, které mě hned na začátku terénního výzkumu zaujala možná nejvíce, byla takřka naprostá absence chovu či pěstování. Překvapilo mě, že se osady nepodobají jiným marginalizovaným komunitám, jejichž příslušníci se v situaci existenční tísně běžně uchylují k samozásobitelství (např. Chaiken et al. 2009; Milbourne 2012).<sup>178</sup> Ačkoliv je v současnosti samozásobitelství jako ekonomická strategie méně výhodné než dříve, viděno zvenčí by se v osadách takové řešení tíživé ekonomické situace zdálo logické. Nadto by vlastní zemědělská produkce mohla zlepšit kvalitu konzumovaných potravin, potažmo zdravotní stav populace (viz Belák 2005).

Má zkušenost na Spiši však přinášela jednoznačný závěr: Ani v jednom (!) případě jsem se nesetkal s tím, že by se u jednotlivých obydlí nacházela zahrádka či že by někdo obhospodařoval pozemek v okolí osady. Odlišná situace panovala u sběru plodin – ať už ovoce ze stromů v okolní krajině anebo hub, borůvek či ostružin v lese. V pár případech jsem se setkal s rodinami, které chovaly domácí zvířata – slepice, kozy nebo psy.<sup>179</sup> Tito informátoři si nicméně dobře uvědomovali, že dělají něco neobvyklého. Nad svým počínáním se sami pozastavovali a když například začal v jedné rodině počet zvířat narůstat, se smíchem to komentovali: „Začínáme gazdovat!“ (terénní výpověď, 12. 3. 2011).

Když jsem na zemědělské téma zavedl řeč, běžně moje otázky vyvolaly rozpaky, překvapení či vyhýbavé reakce. Případně jsem se dočkal odpovědi typu „nikdy sme to nerobili“ (terénní výpověď, 14. 10. 2014) či vyjmenovávání důvodů, proč taková aktivita nedává smysl.

---

<sup>177</sup> Je jistě čím dál diskutabilnější, nakolik lze dnešní slovenskou společnost prostřednictvím zemědělství charakterizovat. Zastánci „path dependence theory“ (viz např. Mahoney 2000) by pravděpodobně argumentovali, že kulturní normy mají hlubší kořeny a mění se pomaleji než životní způsob.

<sup>178</sup> Příkladem ostatně mohou být i zahrádkové osady, rozšířené v českých, moravských a slezských městech. Jednou z hlavních příčin jejich vzniku a rostoucí popularity v 19. století byla rozsáhlá migrace chudého venkovského obyvatelstva do industrializujících se měst. Vznik zahrádek měl podporu továrníků, podle nich přinášel dělníkům možnost smysluplného trávení času, kultivoval je a zlepšoval jejich zdraví (Gibas et al. 2013; Macl 2002).

<sup>179</sup> Ač zní chov psů neobvykle, zejména mezi Romy považovanými za rituálně nečisté je relativně běžný (viz Jakoubek 2004, s. 53–56). Více se vztahu k psům a ostatním zvířatům bude věnovat kapitola 8.

Hned první odezvy mi napověděly, že – ostatně tak jako i v dalších oblastech svého výzkumu – bude získání odpovědí složitý proces, a že na řadu věcí budu nucen i tentokrát usuzovat nepřímo, z náznaků.

## Romové a zemědělství v kontextu Slovenska

Když jsem se rozhodl svá zjištění z terénu analyticky rozvést, nejprve jsem se pokusil zjistit, zda je mnou nabytá zkušenost ojedinělá. Na pomoc jsem si vzal studie, které se zabývají slovenskými Romy, a hledal v nich zmínky o zemědělství.

Reprezentativní sborník *Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku* dochází v oddílu zabývajícím se vztahem k půdě (Kompaníková a Šebesta 2002, s. 621–622) k podobným, z hlediska přítomnosti chovu ještě radikálnějším, závěrům: „Pre väčšinu Rómov nie je domáce hospodárenie typickou činnosťou. [...] Rómovia zo segregovaných lokalít nechovajú žiadne domáce zvieratá, no tento doplnkový zdroj potravy nie je typický ani pre Rómov z integrovaných a separovaných komunit. Výnimkami sú psy a mačky“ (s. 621). Jednu z podkladových studií pro *Súhrnnú správu* představuje kniha Ivety Radičové *Hic Sunt Romales* (2001). Tématu zemědělství a samozásobitelství Radičová věnuje poměrně velkou pozornost (s. 124–127). Svá zjištění shrnuje v podobném stylu: „Stratégia samozásobitel'stva je pre väčšinu Rómov cudzorodý prvok“ (s. 125). O něco častější než pěstování je chov; jen výjimečně se obojí činnosti kombinují. Podobný obraz přináší soubor šestnácti případových studií *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu* (Jakoubek a Hirt 2008): pěstování je výjimečné, chov jen o něco méně.<sup>180</sup>

Zemědělské hledisko bylo okrajově zahrnuto také do dotazníkového šetření, jež se stalo podkladem pro *Atlas rómskych komunit na Slovensku 2013* (Mušinka et al. 2014). Pohled do zdrojových dat<sup>181</sup> ukazuje, že na Slovensku existuje 5052 romských domácností, které se pěstování nějakým způsobem věnují. Na základě přepočtu<sup>182</sup> lze odhadovat, že to představuje kolem 6 % z jejich celkového počtu. U chovu *Atlas* uvádí počty ještě nižší – 3454, tedy přibližně 4 % domácností.

Distribuce zemědělských aktivit není rovnoměrná – z 1070 zkoumaných lokalit není pěstování přítomno v 43,6 % z nich (467); v dalších 23,3 % případů (249) se objevuje jen u jedné až tří domácností. Na druhé straně spektra se nacházejí obce, kde se pěstování věnuje deset a více domácností – těch je 174 (16,3 %). V těchto lokalitách žije přes 71 % (3609) domácností, jež se zapojují do zemědělství. Nerovnoměrné zastoupení má i výrazně regionální charakter. Více než 35 % domácností, které něco pěstují, se nacházejí ve třech okresech při hranicích s Maďarskem, jež tvoří přibližně oblast Gemeru (Rimavská Sobota, Revúca a Rožňava). Žije zde přitom jen něco málo přes 51 000 Romů, tedy 12,7 % jejich *Atlasem* odhadovaného počtu. Naopak na Spiši,<sup>183</sup> kde

---

<sup>180</sup> Nutno podotknout, že tato studie nevznikala podle standardizovaného schématu. Každý z výzkumníků tudíž věnuje zemědělským praktikám různou míru pozornosti; mnozí toto téma nezmiňují vůbec.

<sup>181</sup> Za ochotné poskytnutí části dat věnujících se zemědělství děkuji dr. Alexandru Mušinkovi. Publikovaná studie s těmito daty nepracovala.

<sup>182</sup> *Atlas* uvádí jen počet Romů, nikoliv počet domácností; opírám se proto o data z reprezentativní studie realizované UNDP, podle níž obývá jednu domácnost v průměru pět osob (Filadelfiová a Gerbery 2012).

<sup>183</sup> Bráno v užším smyslu jako území okresů Spišská Nová Ves, Levoča, Gelnica a Kežmarok.

žije obdobný podíl Romů (13,4 %), se nacházejí jen 3,6 % (183) zemědělsky orientovaných domácností. Zjištění, že více než jiné skupiny se zemědělství věnují Romové maďarští (potažmo ti, kteří žijí při maďarské hranici), lze najít i u Ivety Radičové (2001, s. 127). Podle ní se nicméně ze všech Romů nejvíc věnují zemědělství ti ze Záhoří, ovšem spíše chovu.<sup>184</sup>

Pro studium zemědělských praktik u Romů je důležitý kontext: Mají vůbec k dispozici půdu, na níž by mohli hospodařit? Statistická data, která by se věnovala Romům, v případě vlastnictví půdy pravděpodobně neexistují – etnické kritérium se při podobných šetřeních nesleduje. S otázkou, nakolik Romové vlastní (či vlastnili) půdu, jsem nepochodil ani u pozemkových úřadů. Tato informace se nedaří dohledat ani autorům, kteří se tématu vlastnictví a distribuce půdy u Romů věnují (např. Filčák 2012). Stejně tak se mi nepodařilo zjistit, zda byly Romům rozděleny nějaké pozemky v restituci. Nezbyvá proto, než si vystačit se zjištěními obecnější povahy. Stanislava Kompaníková s Michalem Šebestou (2002) anebo Iveta Radičová (2001) na základě terénního výzkumu konstatují, že vlastnictví půdy není mezi Romy běžné; Romové ani o přidělení půdy nežádají (Radičová 2001, s. 126). Když už někdo půdu má, často jde o malý pozemek v bezprostředním okolí domu.<sup>185</sup> Vlastnictví půdy představuje významný sociálně-diferenční prvek: Zatímco v segregovaných osadách nedisponuje zemědělskou půdou takřka nikdo, některé bohatší a integrovanější rodiny vlastní či mají možnost obhospodařovat její menší – často relativně kvalitní – plochy. To však automaticky neznamená, že tuto možnost využívají. Ve skutečnosti půdu obdělává sotva polovina jejich vlastníků;<sup>186</sup> často slouží coby předmět obchodu či spekulace.<sup>187</sup> Markéta Hájská s Ondřejem Poduškou (2008, s. 510) si v osadě Borovany povšimli, že si zde nikdo nepronajal půdu, jakkoli k tomu existuje příležitost. S podobnými závěry ze Záhoří přichází i Iveta Radičová: „V Studienke a v Malých Levároch, kde vlastní pôdu skoro každá rómska rodina ktorú sme oslovili, v zásade iba polovica z nich pestuje nejaké plodiny. S týmto javom sa možno stretnúť vo všetkých osadách“ (Radičová 2001, s. 125).

## Způsoby obživy

Souhrnně lze konstatovat, že ekonomické strategie slovenských Romů souvisejí s produkcí potravin jen okrajově. Občas se objevuje prodej ovoce či zeleniny, nejvíce pak lesních plodin. Jejich sběr patří k rozšířeným (jakkoli v současnosti spíše doplňkovým) způsobům obživy, a to i na nezemědělsky orientované Spiši (např. Horváthová 1964, s. 216; Hrustič 2015, s. 211; Radičová 2001, s. 135, 188; Scheffel 2009, s. 92–93).<sup>188</sup> Návštěvník, který v létě cestuje na Slovensko, stěží přehlédne romské prodejce usazené na okrajích cest se sortimentem hub, malin a borůvek. Setkat se lze i s lovem raků, zajíců či ryb (např. Belák 2005, s. 36, 78–79, 82; Budilová a Jakoubek 2004,

---

<sup>184</sup> Tedy v regionu nacházejícím se při hranici s ČR a Rakouskem.

<sup>185</sup> Podle *Atlasu rómskych komunit* (Mušinka et al. 2014, s. 53–54) vlastní v etnicky koncentrovaných osídleních Romové jen 35 % pozemků, na nichž stojí jejich obydlí; v segregovaných lokalitách je to dokonce jen 22 %. Tento pozemek je na Romy někdy ze strany vlastníka, obvykle obce, převeden – často z pragmatického motivu vyvázat se z odpovědnosti vyplývající z postavení vlastníka (Filčák 2012, s. 750).

<sup>186</sup> Radičová uvádí jako vyhrcožený příklad tohoto fenoménu okres Rimavská Sobota (2001, s. 126–127).

<sup>187</sup> Romové svůj majetek dominantně koncentrují nikoliv v půdě a dalších nemovitostech, ale ve věcech, typicky ve zlatě. Tento fenomén je nejvíce patrný u olašských Romů (Hübschmannová 1999, s. 24).

<sup>188</sup> Například ve Švédsku Romové pracují jako sezónní sběrači lesních bobulí (Mešic a Woolfson 2015).

s. 15–16). Ostatní formy sběru, jako jsou sběr hadrů<sup>189</sup> a prachového peří, prořezávání lískového proutí na košíkářství anebo sběr léčivých rostlin,<sup>190</sup> semen akátů, smoly či květů lípy<sup>191</sup> (např. Horváthová 1964, s. 216–217; Lacková 1997, s. 45) již většinou vymizely. Řadu způsobů obživy lze považovat za výraz flexibilních strategií, často spojených s ekologicky žádoucí recyklací. Dodnes například zůstává rozšířený (např. Gmelch 2008, s. 353; Radičová 2001, s. 136) sběr kovů<sup>192</sup> anebo vyřazených spotřebičů na jejich recyklaci či následnou opravu. V některých případech není ekologický přínos podobných strategií zdaleka zřejmý – v případě relativně rozšířené recyklace elektronického odpadu (např. Lebel 2010) se při následné amatérské separaci kovů (typicky vypalováním) uvolňuje řada toxických sloučenin včetně freonů.<sup>193</sup> Vztahu Romů k recyklaci využívají některé sociální podniky – Občanské sdružení Liga například provozuje v Bruntále recyklační dílnu, v níž jsou zaměstnáni sociálně vyloučení Romové.

V minulosti se Romové typicky živili řemesly či obchodem; ti usedlí hudbou. Nejčastějšími řemesly Romů na Slovensku bylo kovářství či korytářství, případně kovářství; kočovníci se zabývali například broušením nástrojů, deštníkářstvím či drátenictvím. Mnohá z řemesel měla souvislost s okolní přírodou, například zmíněné košíkářství. Výrobci nepálených cihel si z přírody brali jílovitou hlínu, kováři produkovali v lesích dřevěné uhlí. Některé kočovné skupiny předváděly cvičená zvířata, medvědy anebo opice (viz např. Gmelch 2008, s. 352; Demeter 1996).<sup>194</sup> U kočovníků bylo rozšířené handlování s koňmi<sup>195</sup> a prasaty<sup>196</sup> anebo podomní prodej zboží.

Ekonomické strategie se na Slovensku příliš neměnily následkem asimilačního tlaku;<sup>197</sup> důležitější byl nástup průmyslové modernity. Tehdy se dále snížil význam tradičních forem obživy, který přinesl už rozvoj prvních manufakturních dílen. Jedním z důsledků tohoto procesu se stalo další chudnutí usedlých Romů. Ještě radikálněji se situace změnila ve 20. století – na Slovensku byl zřejmě nejvýraznějším milníkem nástup komunistického režimu. Tradiční způsoby obživy byly nejčastěji nahrazeny prací na zaměstnanecký poměr v průmyslu. Zvýraznila se také migrace za prací do měst. Další milníkem se stal vznik demokratického sociálního státu po roce 1989. V kombinaci s krachem průmyslové výroby a nárůstem strukturální nezaměstnanosti se

---

<sup>189</sup> *Patavara* (z romského *patavo* = „hadr“) šili ze starých hadrů například koberečky.

<sup>190</sup> Dodnes nicméně bývají byliny používány při léčbě (např. Belák 2005, s. 55).

<sup>191</sup> Sharon Gmelch uvádí (2008, s. 353), že irští *Travellers* sbírají cesmínu na den sv. Patrika, o Vánocích jetel.

<sup>192</sup> Podle Norberta Mappese-Niedieka (2013, s. 141) vlastní Romové 80 % rumunských sběrných dvorů na kovy.

<sup>193</sup> Podobnou ekologicky škodlivou techniku představuje vypalování autobaterií se záměrem získat olovo.

<sup>194</sup> Na Balkáně, zejména v Bulharsku, zažila po roce 1989 tato profese překvapivý rozmach. Předvádění medvědů pro zábavu, případně „léčba medvědem“, vedly k ostrým reakcím ze strany organizací zabývajících se právy zvířat. Někteří romisté tuto aktivitu bránili právě s odkazem, že jde o „tradiční“ řemeslo (Marušiaková a Popov 1996). Předvádění cvičených zvířat ze strany Romů fungovalo na Balkáně až do roku 2007, kdy jedna z organizací na ochranu zvířat poslední medvědy odkoupila (Mappese-Niediek 2013, s. 163).

<sup>195</sup> Lováři, bývalí koňští handlíři, se v současnosti často věnují v lecčem analogickému obchodu s ojetými automobily.

<sup>196</sup> V období první republiky například zbohatlo na obchodu s prasaty několik osad v okolí Prešova (MIRET 2015, s. 26).

<sup>197</sup> Pojednáno o něm bude o několik stran dále.



romské strategie obživy začaly výrazněji vázat na sociální systém (viz např. Mappes-Niediek 2013; podobně pro USA Sutherland 2014).

### „Romští zahradníci“

Lze nějakým způsobem charakterizovat Romy, kteří se zemědělství věnují? Byly zmíněny rozdíly na úrovni jednotlivých regionů, výrazně se nicméně mohou lišit i lokality vzdálené od sebe jen několik kilometrů; rozmanitá situace může panovat i v rámci jediné osady.

Publikace *Podarilo sa* popisuje situaci v obci Šimonovce, nacházející se nedaleko maďarské hranice v okrese Rimavská Sobota (Mušinka 2012, s. 125–134). Tamní Romové z většiny obhospodařují zahrady při svých domech. Věnují se pěstování zeleniny i ovoce; někteří z nich chovají domácí zvířectvo. Pro Romy v této obci je charakteristické, že jsou prostorově integrováni s majoritou a také že se stali adresáty několika rozvojových projektů. V letech 2006–2007 zde například proběhly projekty spravované Nadací Ekopolis (*Program integrácie Rómov*), financované z prostředků americké vládní agentury US AID, jež se zaměřily na pěstování brambor a chov králíků. Program pokračoval po několik let, časem nicméně zapojení Romů sláblo.

I řada dalších případů Romů, kteří se zabývají (či donedávna zabývali) zemědělstvím, má organizovaný charakter; jsou spojeny s projekty obcí či neziskových organizací. Zemědělství je v těchto skupinách iniciováno, či přinejmenším podporováno, zvenčí. Motivace institucionálních aktérů se zakládá na podobné úvaze, jakou jsem při vstupu do osad učinil já – pomoci Romům jak ekonomicky, tak – a to snad ještě častěji – sociálně. Dva takovéto případy jsem navštívil osobně.

Nejprve jsem se v říjnu 2014 vydal do Zvolena. Na jeho okraji, v lokalitě zvané Balkán, zřídilo na začátku téhož roku ekologické sdružení Živica pro obyvatele okolních bytovek komunitní zahradu. S podporou švýcarsko-slovenského projektu *Nevyšliapanou cestou*, který spravovala i v tomto případě Nadácia Ekopolis, a s přispěním sítě drogérií dm, zde hospodařilo přibližně 20 nájemníků, převážně Romů. Na půdě, která byla do bývalých kasáren z důvodu ekologických zátěží navezena, pěstovali zeleninu a bylinky; populární byly květiny. Projekt byl teprve v začátcích a otázka, jak dopadne, visela ve vzduchu. Romové, se kterými jsem mluvil, byli z nové situace překvapení, často nadšení; zmiňovali i nedůvěru a pochybnosti, které vůči této neobvyklé činnosti oni i jejich sousedé pociťovali a mnozí stále pociťují.

Druhý případ má delší trvání. Sdružení Svatobor realizuje od roku 2006 na Prešovsku několik projektů, zejména v obci Rudlov a přilehlém ekocentru Malinka, zaměřených na pěstování plodin v biokvalitě. Cílovou skupinou jsou různé sociálně znevýhodnění lidé, především místní Romové. Tyto aktivity jsou zasazeny do širšího kontextu ekologické výchovy, obnovy tradičních řemesel a péče o krajinu. Romové se zabývají nejen pěstováním zeleniny a ovoce, ale i léčivých rostlin a hub, kompostováním a vytvářením biodynamických biopreparátů (viz např. Mušinka 2012, s. 117–124). Terénní výjezd v dubnu 2015 ukázal, že zvláště silná je zde inklinace, podobně jako ve Zvolenu, k pěstování květin. Iniciátor těchto aktivit, statutární zástupce sdružení Štefan Straka, Romy tituluje – s odkazem na hippies – jako „deti kvetov“ (terénní výpověď, 17. 4. 2015).<sup>198</sup>

---

<sup>198</sup> Květinářství představuje jeden z tradičních způsobů obživy. Podle Norberta Mappese-Niedieka jsou například ještě v dnešní Bukurešti prakticky všechny květinářky Romky (2013, s. 162). Romové mají ke

Pěstované plodiny do značné míry kopírují romský jídelníček – cibule, česnek, mrkev, petržel či brambory; o sázení dýní, plodové zeleniny či luštěnin zájem příliš není. Jak Štefan Straka konstatoval, navzdory pracovní zkušenosti řady rudlovských Romů z komunistických družstev se nelze opírat o solidnější tradici: „Veď ani slovo záhradník u Rómov neexistuje“ (terénní výpověď, 17. 4. 2015). Po konzultaci s odborníkem na romštinu se proto pokouší zavést vlastní novotvar – *barardo*. Na zemědělství oceňuje mimo jiné to, že Romové jeho prostřednictvím získávají v rámci vesnické komunity respekt, navíc jde o cenný prostředek vzájemné komunikace. Straka by rád své aktivity rozšířil i do dalších romských lokalit na Slovensku, je si však vědom, že zkušenost z obce, kde žije přibližně 180 relativně integrovaných Romů, s nimiž má osobní vazby, nelze generalizovat: „Na Spiši v osadách by to asi bolo iné“ (terénní výpověď, 17. 4. 2015).

Další zemědělské aktivity vznikly v několika romských lokalitách přibližně v rozmezí let 2004–2009 z popudu americké, mezinárodně působící organizace Heifer International (viz např. Čápová 2005; Scheffel 2009). Ta své úsilí zaměřila na chov. Princip, na němž staví své projekty, je po celém světě obdobný – věnují rodině domácí zvíře, v tomto případě kozu, prase, krávu či slepice. Časem rodina úvodní vklad vrátí, respektive jej předá dál; ostatní narozená zvířata se stávají jejím majetkem. I tyto projekty narazily na neznalost či prvotní nedůvěru, několik věnovaných zvířat například v průběhu pilotní sezóny zahynulo. Jinak se ovšem z dostupných zdrojů zdá, že Romové k této aktivitě přistupovali se zájmem a vstřícností. Informace, jaký osud tyto projekty potkal, jsem nenašel; konkrétní zmínky (např. Scheffel 2009, s. 258) nicméně vyznívají skepticky.

Od roku 2001 se také realizoval z podnětu United Nations Development Programme (UNDP) rozsáhlý a poměrně komplexní projekt zaměřený na vytváření a podporu drobného podnikání v chudých, zejména romských, komunitách. Zapojilo se do něj celkem 13 obcí ve třech východoslovenských okresech. Projekt nesl název *Udržateľný rozvoj komunit* a jeho součástí byla iniciace a podpora zemědělských aktivit – ovšem i v tomto případě byly výsledky v mnoha ohledech rozpačité (Kobes 2009).<sup>199</sup>

Souhrnně lze konstatovat, že romská skupina, jež by se konstantně věnovala zemědělství, se hledá stěží. Typické se zdá být spíše to, že po opadnutí úsilí vkládaného zvenčí přítomnost zemědělských praktik slábne. V závěrech je však třeba být opatrný – hypotézu, zda tomu tak skutečně je, by bylo nutné ověřit prostřednictvím širšího pojatého kvantitativního šetření. Je každopádně otázkou, nakolik za touto efemérou stojí nezáměr Romů, respektive zda by si projekty, jež by při přípravě a realizaci více zohledňovaly kontext romské společnosti, vedly lépe (srov. Kobes 2009).

Spíše než aktivita charakteristická pro celé skupiny se zdá být romské zemědělství záležitostí určitých jedinců, respektive rodin. Konkrétní příklady na úrovni jednotlivých osad uvádějí některé z již zmíněných výzkumů. Několik jich lze nalézt například v souboru 16

---

květinám (*květkos, lulud'i*) hluboký vztah (viz např. Stewart 2005, s. 191–192). Symbolice květin a jejich spojitosti se ženami bude věnován prostor v kapitole 8.

<sup>199</sup> Ve výčtu konkrétních iniciativ by se dalo pokračovat. Jejich charakter i osud bývají nicméně podobné. Například mladí Romové z dětského domova v Banské Bystrici a z Kremnice se zapojili do pěstování česneku. Ani projekt *Bio-Knoblauch Romanes*, který vznikl z popudu města Štýrský Hradec, své původní ambice podle médií (Kerles 2014) i zástupců Banské Bystrice (terénní výpověď, 15. 10. 2014) nenaplnil.

antropologických sond *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu* (Jakoubek a Hirt 2008). Štěpán Bolf (s. 406) zmiňuje výjimečnost osady v Dluhoší<sup>200</sup> (okres Sabinov), kde někteří Romové dlouhodobě obdělávají nejen zahrádky u domů, ale poslední dobou i přilehlá políčka. Ivana Hyťhová zase přináší reference, že ve Fričce (nacházející se při hranicích s Polskem v okrese Bardejov) bylo samozásobitelství rozšířeno během socialismu (s. 671–672). Markéta Hájská s Ondřejem Poduškou zaznamenali u několika rodin v Borovanech, že si udržují vlastní zahrádku; pěstují na ní cibuli, salát, cukety, brambory či mrkev. Dříve měl navíc téměř každý prase, nyní už se vyskytují – společně se slepicemi – jen u pár rodin (s. 509–510). Lucie Plavjaniková, Gabriela Pechanová a Eva Kubíková podávají referenci, že relativně rozšířen je chov vepřů v osadě Janov (s. 350). Další případy se objevují v memoárech: Elena Lacková vzpomíná, že si pronajímali kousek pole na pěstování brambor (1997, s. 43), Hilda Pášová vzpomíná na Romku, která měla u domu zahrádku s ovocnými stromy, na níž pěstovala melouny, dýně, okurky a cibule (2007, s. 141, 143).

### Romové a zemědělství v zahraničí

Výzkumy realizované mimo území Slovenska přinášejí o vztahu Romů k zemědělství velmi podobný obraz. Při srovnávání je nicméně třeba zohlednit, že jsou mezi nimi výrazněji zastoupeny výzkumy kočovných skupin, majících k zemědělství logicky dále. V zahraničních publikacích lze dohledat nejen další doklady nezemědělské orientace Romů, ale i některé dílčí informace, které empiricky obohacují tezi Michaela Stewarta o roli zemědělství při formování romské identity.

Zahraniční výzkumy ukazují, že mezi typické způsoby obživy se neřadí zejména pěstování. Příklady chovu mezi Romy zmiňují například Sharon Gmelch (2008, s. 353) nebo průběžně ve své knize Patrick Williams (2003). Mezi sporadické doklady pěstování lze zařadit zmínku Anne Sutherland (2014, s. 90), že v rámci kočovné olašské skupiny, kterou zkoumala, se některé ženy věnovaly sezónním pracím na farmách. Poměrně obsírně se tématu zemědělství věnoval Johannes Ries (2008), jenž zkoumal dvě skupiny rumunských Romů – tradičně usedlé Țigani a donedávna kočovné Corutari. Țigani se pěstování ani chovu nevěnují – navzdory tomu, že v historii pro sedláky pracovali, ženy jako pomocné pracovnice, muži jako pastýři. Půdu, kterou dostali po pádu komunismu, záhy prodali. Corutari, kteří mají vyšší sociální status, se od nich překvapivě v tomto ohledu odlišují. Privatizované zahrádky si nechali a pěstují na nich zeleninu a ovoce; většina vlastní i domácí zvířata.

V mnoha zemích se také realizovaly rozvojové projekty podobného typu jako na Slovensku. Zmíněná organizace Heifer International působila například také mezi Romy v Rumunsku. Jiným příkladem zpoza slovenských hranic je projekt křesťanské organizace Orphan's Promise, která od roku 2010 vede v rámci projektu *SEED (Something to Eat Every Day)* Romy na Zakarpatí k co největší potravinové soběstačnosti. Do projektu se zapojilo sedm vesnic a i zde narazili pracovníci organizace na povědomé reakce: prvotní skepsi, neochotu se zapojit, odpovědi typu „we never did this before“ (Marynenko 2013). Snahu o zapojení Romů do pěstování projevíli, v rámci širší snahy o začleňováním sociálně znevýhodněných osob, i v jedné

---

<sup>200</sup> Jméno osady bylo ze strany autora anonymizováno.

z neznámějších městských komunitních zahrad ve Francii Jardin de Cocagne de la Haute Borne, která se nachází v Lille (Klenorová 2015).<sup>201</sup>

## Romové a zemědělství v historické perspektivě

Analogie k situaci pozorované v terénu na Spiši jsem se vydal hledat nejen do různých regionů a zemí, ale také zpět po časové ose. Jaké má současná situace historické souvislosti?

Knih mapujících historii Romů vyšlo značné množství (česky např. Fonseca 1998; Fraser 1998; Hancock 2001; Kenrick 2003). Dost je i těch, které svou pozornost věnují přímo Slovensku (např. Davidová 1995; Horváthová 1964; Vašečka 2002a). V těchto (a dalších) publikacích lze nalézt řadu informací, které se týkají také vztahu Romů k zemědělství v minulosti. I v této části primárně věnuji pozornost situaci na Slovensku, zasazuji ji nicméně do širšího evropského kontextu. Pozoruhodné přitom je, nakolik si bývají osudy Romů podobné, a to i napříč poměrně vzdálenými časovými obdobími.

Pohled do minulosti ukazuje, že rezervovanost Romů vůči zemědělství rozhodně nepředstavuje novodobý fenomén – podobně jako snaha přimět je k zemědělské činnosti. Nejen u kočovníků, ale i u usedlých Romů zůstává kolektivní a soustavná nerolnická zkušenost zřejmě nejvýraznějším rysem jejich způsobu života. Informace ohledně role zemědělství najdeme už při pohledu do dávné historie. V současnosti málokdo<sup>202</sup> zpochybňuje teorii o indickém původu Romů (viz např. Hancock 2001; Matras 2004). Jejich předci, indiští Domové, se zemědělstvím nezabývali – šlo o kočovné řemeslníky, obchodníky a hudebníky. Neboť neznali písmo, nevíme o nich v jiných ohledech mnoho. Tato skupina se někdy mezi 3. a 10. stoletím postupně vydala směrem na západ (např. Nečas 1999b, s. 11–12).

O postojích předků dnešních Romů k zemědělství pojednává také perská legenda, kterou popisuje íránský básník Firdausí ve svém eposu *Šáh náme* („Kniha králů“) z počátku 11. století. Perský panovník Bahram V., který žil v 5. století, jednoho večera „míjel skupinu poddaných, kteří seděli v trávě a popíjeli při západu slunce. Dobrý král se jich zeptal: ‚Proč nemáte hudebníky? Hudba přece povznáší ducha!‘ Odpověděli: ‚Ó dobrý vládče, hledali jsme hudebníka, který by za svou hru nežádal více než 100 dirhamů. Ale nenašli jsme takového.‘ Bahram řekl: ‚Dobrá, najdeme hudebníky, kteří vám budou hrát.‘ Poté napsal dopis indickému rádžovi Šankal(at)ovi, aby mu poslal 4 000 co nejlepších hudebníků. A Šankal(at) je poslal. Perský básník Firdausí dodává, že šáh Bahram dal hudebníkům krávy, osly a pšenici a řekl jim, aby ve dne pracovali a večer hráli jeho poddaným. Hudebníci ovšem nebyli zvyklí dělat na poli a tak obilí a krávy snědli, jenom osli jim zůstali. Bahram se rozzlobil, a řekl, že je nechce ani vidět, ať si jdou, kam chtějí“ (dle Hübschmannová 2000).

Romové, kteří přicházeli od 15. století na území Slovenska, se v průběhu let úzce provázali s venkovskou společností. Součástí jejich ekonomických strategií se, ve větší míře než na Západě, stala i práce v zemědělství. Ta měla většinou doplňkový charakter – ženy sezónně vypomáhaly

---

<sup>201</sup> Za tuzemský pokus o integraci Romů prostřednictvím zahradnických aktivit lze považovat projekt Hnutí DUHA Brno *Zelená pro Bronx*, realizovaný v létě roku 2015 na Svitavském nábřeží v Brně ve spolupráci s organizací IQ Roma servis, jenž měl nicméně spíše jednorázovou povahu.

<sup>202</sup> Zmíněna byla například antropoložka Judith Okely (1983).

sedlákům, muži se věnovali pastevectví.<sup>203</sup> O to více překvapí, že ani dlouhodobě usedlí Romové užší vztah k zemědělství nezískali. Emília Horváthová konstatuje: „[Ž]ivilí sa všetkým možným, len nie poľnohospodárstvom“ (1964, s. 70). Podle celouherského soupisu z roku 1893 se pěstování či chovu domácích zvířat alespoň okrajově věnovalo – v čase, kdy to bylo zcela běžné – jen kolem 57 % uherských Romů (Kemény 2005, s. 27). Dle téhož soupisu jich přitom necelá polovina nějakým způsobem v zemědělství pracovala (70 037 z přibližně 143 000);<sup>204</sup> častěji se jednalo o ženy (tamtéž, s. 34). Sezónní práce pro sedláky mnohde patřily k jednomu z hlavních způsobů obživy ještě v období před druhou světovou válkou (např. Grill 2015, s. 154).

Samuel Augustini ab Hortis uvádí o uherských Romech, že „[n]a obrábanie pôdy nemajú nijaké zvláštne sklony i keď majú dost' síl a sú šikovní“ (Augustini ab Hortis 1994, s. 42). O několik stran dále přináší poznatky, jež se dotýkají i postoje ke konzervaci: „Nezvyknú si robiť zásoby zeleniny a iných potravín. Živia sa zo dňa na deň a iba keď niečo dostanú zadarmo a nedokážu to zjesť naraz, potom im ostane aj niečo na druhý deň. Okrem koňa a jednej alebo dvoch sviň, nemajú nijaké zvieratá. [Niektorí...] chovajú dobytok a obrábajú pôdu (takých je ale doteraz v celej krajine veľmi málo)“ (s. 29). Přílehlavou výpověď ilustrující nezáměr o zemědělství, pocházející z 19. století z Bojkovicka, zmiňuje Ctibor Nečas (2008, s. 49): „Cikáni neobsívali, nepracovali. Ptal se pán, proč pole neobdělávají. Odpověděli: ‚Velmožný pane hrabě, to je moc stará zem, ta nikdy nebude rodit.‘“<sup>205</sup> Historik Jiří Hanzal shrnuje historický postoj Romů k zemědělství následovně: „V komplexu tradičních cikánských zaměstnání chybí to základní, tj. produkce potravin. Cikáni nebyli ekonomicky soběstační. Mohli existovat výlučně v koexistenci s domácím obyvatelstvem, které produkovalo potraviny, oděv a veškeré ostatní základní existenční potřeby. Cikáni zřejmě odmítali věnovat se zemědělským pracím. Grellmann uvádí, že ‚Cikán nenávidí zemědělství tělem i duší. Radši bude trpět hladem, než by měl chodit za pluhem a získávat lepší obživu z úrodné půdy.‘“ (Hanzal 2004, s. 121; Grellmann citován dle 2. vyd., Göttingen 1787, s. 90).

Podstatný vliv na vztah Romů k zemědělství neměly ani vlny represí, ani snahy o sedentarizaci. Ač lze území Uher považovat za historicky tolerantnější než většinu Evropy, zároveň šlo o území, kde podle Willa Guye (1998, s. 17) proběhly dva z nejradikálnějších evropských pokusů o asimilaci Romů. Oba byly namířeny proti způsobu života.

Zemědělství hrálo významnou roli zejména v prvním případě. S nástupem Marie Terezie na habsburský trůn se posouvá akcent od represe ke snaze připodobnit Cikány ostatním poddaným. V roce 1753 císařovna vyhlásila program asimilace, který měl následně několik vln a pokračoval v něm i její syn Josef II. Cikánům měl být vnucen jiný kulturní model. Mělo být dohlíženo na plnění náboženských povinností – především povinnou a pravidelnou návštěvu bohoslužeb – či na řádné oblékání a dodržování osobní hygieny. Rozšířila se praxe odnímání dětí

---

<sup>203</sup> Podobně charakterizoval genderové rozdělení zemědělských prací Johannes Ries (2008). Skutečnost, že se muži méně zapojovali do zemědělství, měla jistě své praktické příčiny. Lze nicméně předpokládat, že odrážela i rozdílné sociální role. Způsob, jakým olašští muži vydělávají peníze, je výrazněji podroben normě, kterou lze charakterizovat jako *romaňi but'i*. Od muže se očekává, že vydělá „čisté“, či přinejmenším „očistěné“ peníze – prostřednictvím řemesla, hudby či obchodu. Důležitou roli v tomto procesu hraje štěstí, *bacht*; hraní karet nebo automatů tak může dotvářet společenský status jednotlivce. Role ženy je pragmatičtější (Stewart 2005, s. 66–71).

<sup>204</sup> Ve více než 90 % případů šlo o příležitostné nadeníky.

<sup>205</sup> Je otázkou, nakolik tato výpověď svědčí o neznalosti, a nakolik šlo zkrátka o výmluvu.

a posílily snahy o vymýcení romštiny. Vypovídající ilustrací dobového přístupu je název textu od kanovníka Jana Rudolfa Říkovského z roku 1783: *Vlastenecká úvaha o moravských cikánech (včetně návrhu, jak by měli být umraveni a užitečně vzděláni pro stát)* (přetištěno v Hanzal 2004, s. 218–220).

Návrh J. R. Říkovského, i asimilační program obecně, obsahovaly důraz na usazování Cikánů na stálých místech. Nomádský způsob života, včetně obchodu s koňmi, byl zakázán. Vrchnost jim přidělila pozemky a měli být přinuceni k zemědělské práci. Nesměli být nazýváni Cikáni, ale „novosedláci“ (*Neubauern*) či „novomaďaři“ (*új-magyar*). Romové však ve velké míře zemědělské usedlosti záhy opouštěli a vraceli se k dřívějšímu způsobu života (viz např. Nečas 1999b, s. 34–41). Jiří Hanzal uvádí příklad z Uherskobrodsko kolem roku 1768. Tamní vrchnost Cikánům nabídla, bezplatně a s nabídkou pomoci, neobdělávané čtvrtlány. Ti však tento návrh – s odůvodněním, že nejsou zvyklí hospodařit – odmítli (Hanzal 2004, s. 121–123). Úspěšnost asimilačních snah se ověřovala četnými soupisy. Podle jednoho z nich, z roku 1782, se navzdory soustavnému tlaku v celém Uhersku podařilo usadit a přivést k zemědělství jen necelá 3 % evidovaných dospělých „novosedláků“, 379 z 13 791. Ti v součtu vytvořili jen 77,5 sedláckých usedlostí (Horváthová 1964, s. 134). Se smrtí Josefa II. v roce 1790 osvícenská asimilační snahy v podstatě skončily.

Faktorem, který vztah Romů k zemědělství výrazným způsobem po staletí determinoval, bylo vlastnictví půdy. Tu nebylo možné až do reforem Marie Terezie snadno získat. Patřila šlechtě, potažmo, v pozdější době, velkostatkářům (viz např. Jurová 2002a). Romové jí vlastnili jen nepatrný podíl. Přesnější statistiky jsou k dispozici až v rámci celouherského soupisu z roku 1893. Vyplývá z nich, že navzdory staletím asimilačních snah i navzdory tomu, že v průběhu 19. století výrazněji vzrůstá podíl sedentarizovaných Romů a v čase soupisu již přesahuje 90 %, hospodařili jen na 0,011 % (!) uherských půdy – ačkoliv podle evidence představovali přibližně 1,8 % tamní populace.<sup>206</sup> Jinými slovy – jen 10 088 Romů (cca 4 %) vlastnilo nebo mělo v užívání půdu, zatímco u majority to byla velká většina (Tkáčová 2002, s. 35–40).

Druhá výrazná asimilační vlna, realizovaná na území Slovenska, souvisela s nástupem komunismu. Osudy Romů do značné míry definoval zákon č. 74 „o trvalém usídlení kočujících osob“ z října 1958. Ten byl primárně namířen vůči přibližně 6000 olašských Romů žijících v Československu. Registr kočovníků, který vznikl v roce 1959, nicméně zahrnoval mezi 20 a 27 000 osob, které byly deklarovány jako (polo)kočující; mnozí z nich vůbec nebyli Romové (Guy 1998, s. 27). Režim donutil kočovníky k usazení na místech, kde byli právě zastížení, často nevybíravými metodami – odstraněním kol od vozů anebo střílením koní.<sup>207</sup> Zmíněný zákon také definoval Romy jako zaostalé „občany cikánského původu“, nikoliv samostatné etnikum; potlačovány byly výuka a používání „cikánské hantýrky“ (Jurová 2002c).

Opatření, která československý komunistický režim vůči Romům zaváděl, byla – tak jako v řadě jiných oblastí – přímo inspirována Sovětským svazem (Pavelčíková 2004). Sovětská vláda vytvořila ve druhé polovině 20. let družstva, jejichž cílem bylo Romy asimilovat a přivést je

---

<sup>206</sup> V té době šlo o území s největší koncentrací Romů v Evropě.

<sup>207</sup> V řadě případů byli koně od olašských Romů odkoupeni. Pikantní jsou případy, kdy si Romové za utržené peníze tytéž koně následně od mechanizujících se družstev levně koupili zpět (Guy 1998, s. 28).

k usedlému způsobu života. Ve městě šlo o výrobní družstva, na venkově vznikaly zemědělské kolchozy; vláda Romům nabídla i přidělení půdy. Ani tento experiment však nebyl příliš úspěšný – zapojily se do něj sotva 3 % Romů a družstva během pár let zanikala, jak se Romové postupně vraceli ke svému původnímu způsobu života. V říjnu 1956 tak přišel výnos Nejvyššího sovětu č. 450, jehož prostřednictvím byly kočování a „bezpracná potulka“ zakázány (Petrova 2003, s. 130–131).

Také na Slovensku našla řada Romů zaměstnání v industrializovaném socialistickém zemědělství. Robustnější údaje se mi v tomto ohledu dohledat nepodařilo – statistika z roku 1970 například pro celé Československo uvádí, že podíl „zemědělských dělníků“ činil v rámci zaměstnaných Romů-mužů necelých 10 % (Pavelčíková 2004, s. 99). O zapojení do socialistického zemědělství nicméně existují dílčí zmínky v literatuře (např. Grill 2015, s. 159) a čas od času se toto téma objevilo i v terénních výpovědích. V rámci socialistické neformální ekonomiky se někteří Romové uchýlili – tak jako majoritní populace – k pěstování a chovu pro vlastní spotřebu, na výměnu nebo prodej (Radičová 2001, s. 127; Grill 2015, s. 160). Část pracuje v zemědělství – trvale i sezónně – také v současnosti (viz např. Radičová 2001, s. 188; Scheffel 2009, s. 28); navzdory radikálním strukturálním změnám, které po pádu komunismu nastaly z hlediska zaměstnanosti či formy vlastnictví zemědělských podniků.

### Jak nepřítomnost zemědělství interpretovat?

Dílčí poznatky ohledně zemědělství, ať už pocházejí z minulosti nebo ze současnosti, většinou nepřinášejí to podstatné – interpretaci. Oporu nelze příliš hledat ani u studií, jež se zabývají zemědělstvím na obecnější rovině – perspektivu různých minorit většinou přehlížejí (např. Hoover 2013). Pokusme se přesto rezistenci Romů vůči zemědělství vysvětlit: Proč se zemědělské praktiky neobjevují ve větší míře? Čím se Romové, kteří se zemědělství věnují, od ostatních liší?

Předchozí strany naznačily, že odpovědi lze hledat na rovině geografické, ekonomické, sociální i kulturní. Řadu argumentů uvádějí sami Romové, další lze odvodit z pozorování, literatury a analýzy dat.<sup>208</sup> Následující kapitola nabízí osm úhlů pohledu na to, co může mít na vztah Romů k zemědělství vliv. Některé interpretace jsou spíše esencialistické povahy, jiné konstruktivistické. Některé v lecčem souzní s teorií „kultury chudoby“, tedy že stávající situace je vynucena vnějšími okolnostmi, jiné zdůrazňují kulturně založenou distanci vůči zemědělství. Od žádné z interpretací nelze čekat víc než parciální vysvětlení; v realitě se mixují dohromady a nelze vyloučit, že dokonce mohou platit všechny dohromady.

Při snaze objasnit, proč se Romové nevěnují zemědělství, většinu lidí zřejmě jako první napadnou (1) ekonomické **důvody**. Někteří autoři vidí jako hlavní překážku pěstování skutečnost, že Romové nevládní půdu (Mušinka 2012, s. 119; Ries 2008, s. 275). Protože jsou chudí, nemohou si dovolit ani její pronájem, ani investici do sadby nebo zemědělských technologií. Z jejich úhlu pohledu navíc dává smysl upřednostňovat život „ze dne na den“ před perspektivou benefitu, který se projevuje až v řádu měsíců.

---

<sup>208</sup> Spoléhat se jen na výpovědi by zřejmě nestačilo. Argumenty pro tento předpoklad zazněly již v metodologické kapitole; z řady výpovědí navíc vyplynulo, že otázky po důvodech zemědělského (ne)hospodaření uvádějí informátory do rozpaků a vedou k vyhybavým a improvizovaným odpovědím.

Právě ekonomické důvody – typu že se chov a pěstování nevyplatí nebo že nemají dost peněz na sadbu, krmivo či potřebné technologie – nejčastěji zmiňují samotní Romové (např. Jakoubek a Hirt 2008; Radičová 2001): „[A]ko môžem obrábať pôdu, keď nemám traktor, ani koňa.“ Anebo: „Kedysi sme chovali svinku, ale neoplatí sa to, je s tým veľa starostí. Treba kupovať šrot a nakoniec sa z toho polovica aj tak rozdá“ (obojí Radičová 2001, s. 126). Když jsem na zemědělské téma zavedl řeč v terénu, také moji informátoři nejčastěji argumentovali právě finanční situací.

Skutečnost, že Romové nemají k dispozici půdu, má také své (2) ekologické **důvody**. Často k tomu totiž nemají realistickou příležitost. Zejména se to týká segregovaných lokalit. Bylo zmíněno, že historicky se Romové usazovali na území, které nebylo ze zemědělského hlediska příliš cenné. Kolem osady navíc bývá často členitý či svažité terén, případně les, takže zemědělská půda nebývá příliš dostupná ani v jejím bezprostředním okolí. Půda navíc často nese ekologické zátěže. Richard Filčák (2012) konstatuje zřetelnou tendenci, že vlastní-li Romové půdu, bývá spíše méně úrodná a nachází se na environmentálně problematických místech.

Někdy se nicméně zdá, že odkazy na nedostupnost půdy slouží jako zástupné argumenty. Iveta Radičová uvádí (2001, s. 126–127) příklad Romů z okresu Rimavská Sobota, z nichž někteří zdůvodňují nepěstování tím, že nemají k dispozici dobrou zem, jakkoli Neromové tutéž půdu obdělávají; jiní na otázku po důvodech, proč příležitost k pěstování nevyužívají, nedokázali odpovědět.

Někteří informátoři zmiňovali (3) bezpečnostní **důvody**. Vyjadřovali obavu, že by jim úrodu sklídl někdo jiný, zvláště když nemají pozemek oplocený. Taková obava je do značné míry oprávněná – paběrkování, ale i sklizení cizí úrody patřilo (např. Horváthová 1964, s. 241) a dodnes patří (např. Belák 2005, s. 36) v prostředí osad k běžným ekonomickým strategiím. Odpovědi podobného rázu se objevovaly také ve výzkumu Ivety Radičové (2001, s. 126). David Scheffel vidí za krachem chovatelských a pěstebních snah v osadě Svinia právě krádeže, potažmo špatnou kvalitu tamních vztahů (Scheffel 2009, s. 258).

Zemědělství představuje sociální – a sociálně reprodukovanou – činnost. Předchozí stránky nicméně ukázaly, že Romové příliš nemají kde (4) sociální a kulturní kapitál potřebný pro zemědělskou činnost načerpat. Ani sami mezi sebou, ani od příslušníků majority; úroveň vzdělání bývá v osadách všeobecně nízká. Vzhledem k historické provázanosti se zemědělsky hospodařící majoritou i vzhledem k pracovním zkušenostem z dob komunismu se tato situace může zdát poněkud paradoxní. Na druhou stranu je třeba si uvědomit, že Romové většinou zastávali doplňkové, sezónní a nekvalifikované práce, u nichž se toho pro vlastní hospodaření příliš nenaučí.

Citované příklady snah o etablování zemědělství ze Slovenska i jiných zemí mají jeden opakující se motiv – Romové často deklarují, že zemědělská zkušenost je pro ně nová. Za jednu z hlavních překážek pro romské zemědělství považuje nedostatečný sociální kapitál Alexander Mušinka (osobní sdělení, 16. 4. 2015) – Romové nejen že mají nedostatečné znalosti, ale i problematické vztahy s příslušníky majority; jen málokdo jim například půdu pronajme. K podobnému závěru docházejí i Markéta Hájská s Ondřejem Poduškou (2008, s. 510). Když se ptali Romů v Borovanech, proč jsou zdrženliví vůči zemědělství, ačkoliv k němu mají poměrně



vhodné podmínky, deklarovanými příčinami byly neznalost zemědělských praktik a návazná obava, že by se kvůli neúspěchu stali terčem posměchu majority.

Na roli sociálního a kulturního kapitálu poukazují i příklady Romů, kteří se zemědělství věnují. Zemědělská činnost se objevuje zejména tam, kde má nějakou tradici, často v souvislosti s „istým ‚vonkajškovým‘ naštartovaním domáceho hospodárenia“ (Radičová 2001, s. 125); například předchozí pracovní zkušenosti. Iveta Radičová uvádí příklad z regionu kolem Staré Ľubovni, kde se domácímu hospodaření věnuje jen pár rodin – těch, u nichž má tato činnost tradici (s. 126). Podobně i v Rudlově, při mém vlastním terénním výzkumu, měla rodina, které se věnovala zemědělství zřejmě nejintenzivněji a sloužila jako inspirace pro ostatní, se zemědělstvím předchozí zkušenost. Muž pracoval se svým otcem na státním statku ve Východních Čechách, žena se naučila hospodaření od své matky, která pracovala v zemědělském družstvu (terénní výpověď, 18. 4. 2015).

Příčiny neagrárního způsobu života Romů mohou tkvět i ve (5) vztahu **k půdě**. Kontakt s hlínou totiž může být pokládat za rituálně nečistý (viz Hübschmannová 1999, s. 50).<sup>209</sup> Znečištění se netýká jen země jako takové, ale i toho, co se jí dotkne – zejména pak jídla: „U nás co padlo na zem, to se vyhodilo. Jenom největší *degešové* jedli, co padlo na zem. Maminka říkala: ‚I kdyby mi na zem upadla zlatá lžička, tak ji vyhodím!‘“ (Hübschmannová 1998, s. 58; podobně Sutherland 2014, s. 283).

Rituální nečistota hlíny stála za tím, proč Romové, kteří s ní přicházela do úzkého kontaktu, měli mezi ostatními nízkou prestiž. Šlo zejména o výrobce nepálených cihel, *valek* – řemesla, se kterým se již, na rozdíl od minulosti (viz např. Horváthová 1964, s. 138), setkáme prakticky jen v osadách při stavbě „chyžiek“ (viz např. Belák 2005, s. 41; Scheffel 2009, s. 68). Romové pracovali s hlínou i jinak – provozovali hrnčířství, ženy ji používaly k léčbě revmatických onemocnění anebo jí vymazávaly chlebové pece, proutěné stěny či podlahy (Horváthová 2002, s. 35). Postavení *valkara* v městečku Vel'ký Šariš v době svého dětství charakterizuje ve svých vzpomínkách Romka Elena Lacková, narozená 1921: „Na výrobu *valek* se specializovala jedna romská rodina. To ovšem nebyli *amare Roma* – naši Romové – a nepovažovali jsme je za *žuže Roma* – za čisté Romy. Bydleli na druhém konci obce, pod Bikošem, a jedli zdechliny. My se jich štilili“ (Lacková 1997, s. 41).

Kristýna Frydryšková (2010, s. 35) dokládá, že pravidla spojená s představami o rituální nečistotě hlíny se objevují i v Indii. K vaření a servírování jídla se zde například obvykle používají nádoby vyrobené z kovu; nádobí z nepálené hlíny je určeno k jednorázovému použití. Není ovšem třeba chodit tak daleko. Výrobci nepálených cihel byli spojeni s nízkou společenskou prestiží i v naší společnosti<sup>210</sup> a se zemí byla spojena různá tabu.<sup>211</sup> Robert D. Bixler a Myron E. Floyd (1999)

---

<sup>209</sup> Marek Jakoubek a Bronislav Podlaha (2004, s. 341) řadí mezi nečisté i pole. Na základě svého vlastního pozorování bych nicméně soudil, že nejde o pole jako takové, jako o skutečnost, že právě sem se často chodívá na záchod.

<sup>210</sup> Například slovo „báchorka“ má etymologický původ v nepálených „báchorech“ (Janeček 2006, s. 320).

<sup>211</sup> Hornictví bylo považováno za znesvěčující činnost, orba a obdělávání za znásilňování země (Neubauer a Škrdlant 2005, s. 127–130). Stanislav Komárek zmiňuje, že severoameričtí Indiáni odmítali orat, „aby to Zemi nebolelo“ (2008, s. 111).

zjistili, že i současní američtí středoškoláci reagují na půdu při empirického testování pocitu strachu či odporu.<sup>212</sup>

Další z interpretací může být skryta v obecném charakteru a struktuře romské společnosti. Jak ukázal pohled do historie, nezám o zemědělství je pro Romy typický po staletí. Tato skutečnost vybízí ke esencialistické interpretaci – (6) Romové nejsou zemědělci, ale nomádi či lovci a sběrači. Tento základní charakter společnosti může souviset nejen se strategiemi obživy, ale i s řadou socio-kulturních projevů (viz např. Čermáková 2012). Je přitom důležité uvědomit si, že na kategorizaci společností na zemědělské, nomádské a lovecko-sběračské se hodí spíše optika ideálních typů. Jak ukazuje Jiří Sádlo na příkladu situace při přechodu od mezolitu k neolitu (2008, s. 52–57), tato trojice kategorií sebou úzce prostupuje. Přiřazení konkrétní společnosti k některé z nich má spíše situační povahu. Současně je k diskusi, jak souvisí podobná poměrně abstraktní charakteristika společnosti s každodenním jednáním jejích členů.

Autoři, kteří se Romům badatelsky věnují, se na otázce, zda je řadit spíše k nomádům, nebo k lovcům a sběračům, neshodnou. Lovcům a sběračům se blíží například podle Ernesta Gellnera (2001, s. 30–32); podobně je charakterizují Patrick Williams (2003) nebo Andrej Belák (2005). Tito autoři často zdůrazňují doplňkovost a komplementaritu ekonomických strategií Romů vůči majoritním, jež mají zemědělský základ. Přirovnání ke sběračům nachází opodstatnění v ekonomických aktivitách, jako jsou sběr lesních plodů, léčivých rostlin či sběr kovů.

Přirovnání Cikánů k lovcům a sběračům se zřejmě nejhlasitěji projevilo v nacismu, kdy obsahovalo silně rasistický náboj. Psycholog Robert Ritter, vedoucí *Rassenhygienische Forschungsstelle* („Výzkumného ústavu rasové hygieny“), se mimo jiné zabýval výzkumem Romů a Sintů. Cikány chápal jako „přírodní“ lidi, kteří stojí, společně se Židy, v kontrastu k lidem „kulturním“ – jako lovce a sběrače, kteří neudrželi krok s civilizací (Willems 1997, s. 196–292). Ritterův přístup vycházel z konceptu *Blut und Boden* („krev a půda“), jenž tvořil jeden z ideologických pilířů nacismu. Jeho kořeny leží v polovině 19. století a staví na představě o mystickém spojení germánské rasy a přírody. Toto pouto v sobě symbolizoval rolník – zdroj pravého národního charakteru (Dominick 1992, s. 87–88).<sup>213</sup> Romy Ritter charakterizoval jako protiklad k idealizovanému německému rolníkovi a jeho argumentace posloužila při ospravedlňování romské genocidy.

Většina autorů volí jinou perspektivu – Romy/Cikány řadí spíše k nomádům. Logicky se k této charakteristice kloní západní badatelé, kteří se věnují (donedávna) kočovnickým subetnikům (např. Okely 1983; Sutherland 2014), lze se s ní nicméně setkat i v zastřešujícím smyslu (Clébert 1967). Objevuje se i u autorů zabývajících se slovenskými usedlými Romy – zejména u těch, které je definují prostřednictvím indického původu (např. Hübschmannová 1998,

---

<sup>212</sup> V řadě testovaných oblastí závěry Bixlera s Floydem překvapivě korespondují s biofilní hypotézou (Kellert a Wilson 1993). Lze proto předpokládat, že i vztah k půdě může být evolučně-psychologicky zakotven.

<sup>213</sup> Základ nacistického pojetí *Blut und Boden* zformuloval ve 20. letech 20. století německý šlechtitel Richard Walther Darré. Později se stal osobou zodpovědnou za nacistickou zemědělskou politiku. Postaral se o to, že se jejími výraznými tématy stala ochrana půdy, zejména před erozí, anebo snahy o zúrodnění; nechybělo ani úsilí o posílení „rasové integrity“ skrze budování vztahu k půdě (Bramwell 1985).

1999). Mnohasetletou tradicí usedlého způsobu života, potažmo kulturní výměnu s majoritní společností, nepovažují za určující. Všimají si, že si slovenští Romové nevytvářejí úzkou vazbu na místo a často se stěhují – ať už v rámci osady či obce, anebo mimo ni (podobně i Williams 2008).

I pro zařazení Romů mezi nomády lze najít opodstatnění při pohledu na jejich ekonomické strategie. Prostřednictvím analogie s nomádkými společnostmi lze navíc interpretovat rozdílný přístup k pěstování a k chovu. Zvířata totiž mají v nomádkých kulturách pevné místo (např. Chazanov 1994). U kočovných Romů, zejména u koňských handlířů, měli například prominentní postavení koně (např. Stewart 2005, s. 131–148).

Kapitola 4.2. představila teorii Michaela Stewarta (2005), podle níž je (7) opozice **k zemědělství** součástí romské identity. Ačkoliv Stewart svou teorii formuluje na základě výzkumu olašské, donedávna kočující skupiny, zdá se, že ji lze bez potíží aplikovat i na Romy žijící ve slovenských osadách. Řada zdůvodnění, proč se zemědělství nevěnují, obsahuje distinkce vůči majoritě a odkazuje k sociálnímu statusu. Jadrně to vyjadřuje informátor Ivety Radičové: „(J)e to práca pre gadžov“ (2001, s. 126). Pro nízkou prestiž zemědělství je symptomatické samotné označení příslušníka majority, „gadžo“. Pochází z maďarštiny, kde znamená „rolník“ i „hloupý“ (Stewart 2005, s. 107). Obdobný význam má španělské *payo* (buranský vesničan, sedlák) či *paisano* (vlastník půdy) (Gay y Blasco 2008, s. 81). S odkazy na nízkou prestiž zemědělství jsem se setkal opakovaně také při vlastním výzkumu. Například ve Zvolenu se Romům, kteří se zapojili do projektu komunitní zahrady, ostatní – zejména zpočátku – vysmívali, že „gadžovatí“. Jakmile byl sociální blok překonán, důležitou roli sehrála inklinace k módním trendům a uniformitě:<sup>214</sup> „Jedni začnú a potom to chcú robiť všetci...“ (terénní výpověď, 14. 10. 2014).

Distinkce spojené se zemědělstvím se týkají nejen vztahu Romové-majorita, ale objevují se i v rámci jednotlivých romských skupin. Na základě způsobu života se olašští Romové vymezují vůči ostatním romským skupinám. Považují je za „méně romské“ mimo jiné kvůli usedlému způsobu života a vykonávání fyzické práce, snad nejvíce pak práce na poli (viz např. Podlaha a Jakoubek 2004, s. 345; Stewart 2005; Sutherland 2014).

Poslední interpretace je svým způsobem komplementární k předchozí: V některých případech je vyšší status spojen nikoliv s mírou dodržování zákonů *romípen*, ale s (8) mírou integrace. Tato skutečnost zřejmě souvisí s obecně menší distinkcí slovenských usedlých Romů vůči majoritě (viz Marušiaková 1988; Scheffel 2015), byť bylo řečeno, že ji nelze zevšeobecňovat a že má situační povahu. Nelze například vyloučit, že zájem integrovanějších Romů o zemědělství je součástí jejich strategií, jak se stát akceptovatelnějšími pro majoritní společnost.

Iveta Radičová přichází s hypotézou, že v případě zemědělství u Romů hraje právě sociální rovina důležitější roli než ekonomická: „Príklon k samozásobiteľstvu nie je primárne dôsledkom vlastníctva pôdy, ale súvisí s mierou integrácie“ (Radičová 2001, s. 125). Takovou hypotézu posiluje můj vlastní empirický výzkum. Pokud se někdo zemědělství věnuje, pak se obvykle jedná o rodiny bohatší, integrovanější (viz např. Lábusová a Bořkovcová 2008, s. 477; Mušinka 2012, s. 125–134). Středostavovské hodnoty často přebírají *úžerníci*, a to včetně praktikování samozásobitelství (Hrustič 2015; Scheffel 2009, s. 100). Zemědělství představuje jednu z rovin, na

---

<sup>214</sup> Byla o ní řeč v kapitole 3.

níž se Romové vymezují vůči těm, kdo disponují nižším statutem.<sup>215</sup> Jak se jadrně vyjádřili nad záhonem jahod jedni z informátorů v Rudlově: „Nie sme ako tí z osady“ (terénní výpověď, 18. 4. 2015). Míra integrace do majoritní společnosti je přitom úzce provázána nejen s ekonomickou situací, ale i se sociálním a kulturním kapitálem, potažmo s předchozí rodinnou zkušeností se zemědělstvím. Výmluvný příklad z osady na jihovýchodním Slovensku, poblíž hranic s Maďarskem a Ukrajinou, přináší Jan Grill: „Niektorí tvrdili, že ich rodičia a starí rodičia sa ‚naučili gazdovať od gadžov‘. Pojem ‚gazdovať‘ sa týkal spôsobu hospodárenia a pestovania zeleniny a ovocia vo vlastnej záhrade a všeobecnejšie spôsobov vedenia domácnosti a hospodárenia s peniazmi. Zo všeobecnejšieho hľadiska to rovnako implikovalo aj ‚vedieť ako žiť‘, čo bolo v rozpore s vnímaním správania ostatných Cigánov, ktorí boli považovaní za sociálne marginalizovaných, symbolicky nižšie postavených a ‚zaostalejších‘ (*degeší*)“ (Grill 2015, s. 160).

---

<sup>215</sup> S podobným pozorováním přichází Johannes Ries (2008). Corutari, ex-kočovníci s vyšším společenským statutem, se vůči Ţigani vymezují mimo jiné na základě toho, že praktikují zemědělství.

## 8. DIMENZE NITERNÝCH VAZEB: REFLEKTOVANÉ I BEZDĚČNÉ PROŽÍVÁNÍ KONTAKTU S PŘÍRODOU

Poslední dimenze, jejímž prostřednictvím tato práce analyzuje vazby mezi Romy a přírodou, se zabývá způsobem, jak niterně prožívají kontakt s přírodním prostředím. Ze všech tří empirických kapitol tato nejvíce vychází ze zjištění, která byla formulována v autorově diplomové práci a do značné míry je přebírá (Pelikán 2010a). Rovněž se tato dimenze nejvíce opírá o teoretické přístupy představené v kapitole 4 a vychází z nich i strukturálně – v první části se zabývá vazbou mezi Romy a přírodou ve smyslu prostředí, *environmentu*, ve druhé symbolickým, podvědomým vymezováním hranic vůči přírodě ve smyslu *fysis*. Jako v řadě předchozích případů, ani zde od sebe nelze tyto dvě roviny striktně oddělit. Navíc se – zejména v případě části zabývající se přírodou-*environmentem* – zřetelně projevuje provázanost s předchozí kapitolou, věnující se životnímu způsobu.

Studium prožívání kontaktu s přírodou stojí nejvíce ze všech částí na terénním výzkumu, který se uskutečnil v osadách na Spiši. I v tomto případě je třeba být s generalizacemi jednotlivých zjištění opatrný. Jako se liší Romové po celém světě, tak se liší i ekologický kontext jejich života a logicky tedy i prožívání kontaktu s přírodou. Kapitola 3.3 zmínila několik rysů, jimiž jsou v tomto ohledu slovenské osady specifické. V případě kočovných skupin lze například jen obtížně hovořit o konkrétním přírodním prostředí, ke kterému by se dlouhodoběji vázaly. Podle Evy Čermákové (2012) je to přitom právě rozdíl mezi kočovnictvím a usedlým způsobem života, co pouto k okolní krajině formuje nejvíce. Množství Romů navíc žije v zástavbě, kde nejsou s přírodním prostředím v přímém každodenním kontaktu. Je běžné, že děti zde vyrůstají prakticky v izolaci od okolní krajiny. Když se do přírody vypraví, tak nikoliv s rodinou, ale v rámci školy či volnočasových aktivit. Jak mi sdělila jedna pracovnice Muzea romské kultury, běžnými reakcemi městských dětí – ale i jejich rodičů – jsou strach z přírody, rozpaky či nezájem; na přírodním světě nevidí nic zajímavého ani obdivuhodného a spíše se jej štítí (osobní sdělení, 23. 2. 2017; podobně Šedá et al. 2017). Přesto se v průběhu výzkumu ukázalo, že je možné vysledovat určité společné rysy či přinejmenším tendence, které mezi sebou jednotlivé skupiny Romů sdílejí.

### 8.1. Romové a *environment*: prožívání kontaktu s okolní přírodou

Následující kapitola představuje sedm dimenzí, z nichž každá nabízí určitý úhel pohledu na prožívání kontaktu Romů s okolním přírodním prostředím. Tyto dimenze se primárně opírají o terénní výzkum; vykristalizovaly induktivně v průběhu týdnů strávených v osadách. Aby se téma dařilo pokrýt na všech zásadních rovinách, empirická zjištění byla průběžně konfrontována s ekopsychologickou kategorizací, potažmo celým teoretickým rámcem, představenými v kapitole 4. O tento rámeček se opíraly i následné interpretace.

Ač jsou Romové, kteří žijí ve slovenských osadách, obvykle obklopeni lesy či loukami, (1) pobytu **v přírodě** se vyhýbají. Netráví v ní více času, než je nutné z hlediska obživy – do lesa chodí například na houby nebo na dřevo. Jak ukázala předchozí kapitola 7, ekonomické strategie přitom příliš mnoho kontaktu s přírodou nevyžadují. Vydají-li se Romové mimo osadu, pak

většinou pouze do jejího bezprostředního okolí a prakticky nikdy ne v noci.<sup>216</sup> Na místo, kde žijí, si Romové, navzdory usedlému způsobu života, nevytvářejí úzkou vazbu. Přitom se osady – ačkoliv na mnoha místech probíhaly ve 20. století výrazné prostorové přesuny<sup>217</sup> – často nacházejí na totožných místech již po generace.

Chodit „jen tak“ do přírody je považováno za gadžovskou aktivitu. Turistika jako způsob trávení volného času se neobjevuje; slovní spojení „íst' do lesa“ v první řadě vyjadřuje sexuální metaforu (terénní výpověď, 9. 11. 2008).<sup>218</sup> Volný čas se většinou trávívá uvnitř osady. Za vyprávějící lze považovat historku o Romovi, který vyrazil do lesa na nelegální těžbu dřeva a natrefil na policii. Dřevo včas zahodil a tvrdil, že „sa tu len prechádza“. Vypravěč a Romové, kteří kolem něj seděli, se absurditě takové výmluvy halasně smáli: „Róm na prechádzke?!“ (terénní výpověď, 15. 2. 2008). Nejčastější reakcí na mé otázky ohledně cest do přírody byl údiv: „Čo by sme tam robili?“ (terénní výpověď, 8. 7. 2010). Některé z navštívených osad se přitom nacházejí v blízkosti přírodně cenných území včetně národních parků. Když jsem iniciativně navrhl vycházku po okolí, vyrazil s námi hostitel očividně jen proto, aby nám vyšel vstříc – a po cestě dával najevo, že si je vědom, že „tak to robia gadžovia“ (terénní výpověď, 15. 11. 2008). Andrej Belák zaznamenal typickou reakci na své každodenní návrhy ujít krátké, 10 až 15minutové, vzdálenosti: „Peši? Čo si sa zbláznil?“ (Belák 2005, s. 81).

Karel Stibral (2005) a Hana Librova (1988) ukazují, že záliba v trávení volného času ve volné krajině je do velké míry moderní záležitostí. Úzce souvisí s nástupem romantismu a s nalezením estetické záliby v divoké přírodě; typicky v horách či lese. V osadách jsem se naproti tomu setkal jen s (2) nízkým estetickým oceněním **přírody a krajiny**. Na konstatování, že jsou některé místo či scenérie v přírodě krásné, jsem narazil výhradně v kontextu, že tam roste hodně hub anebo že je tam dobré místo ke koupání. Když jsem při rozhovoru nadnesl, že informátoři mají pěkný výhled z okna, typická odpověď, které se mi dostalo, zněla: „Dole, kde sme bývali predtým, bol krajší!“ (terénní výpověď, 8. 11. 2008). Později jsem pochopil, že tím měli na mysli lepší výhled na život v osadě.

Romové v osadách obecně preferují umělé materiály a lidské výtvoř (viz také Krausová a Jakoubek 2003). Přírodní motivy – divoká zvířata nebo hory – se ve výzdobě domácností objevují jen zřídka (např. Stewart 2005, s. 38). Výjimku představují květiny. Umělé nechybějí snad v žádném z obydlí, florální motivy jsou oblíbené při výzdobě interiérů – objevují se na ubrusech, plakátech či na vzorech malířských válečků. Značná obliba květin není unikátní, lze se s ní setkat napříč kulturami (Komárek 2008, s. 289–290). Také u Romů mají důležitý symbolický význam, asociovaný s ženami,<sup>219</sup> sexualitou či smrtí (Gay y Blasco 1997; Stewart 2005, s. 191–192).

O estetických preferencích vypovídá i postoj k odpadkům, které výrazně formují scenérie osad. Romy neznepokojují nejen z praktických důvodů, ale ani z estetických. Otázka, zda jim

---

<sup>216</sup> O strachu z noci bude řeč o kus dále.

<sup>217</sup> Například během druhé světové války anebo v období po roce 1965, kdy stát realizoval likvidaci některých osad a následný rozptyl jejich obyvatel.

<sup>218</sup> Milena Hübschmannová cituje výzvu, jež nese tentýž význam: „Avas, džas kaštenge“ – „Pojď, půjdeme na dřevol!“ (1998, s. 48).

<sup>219</sup> Podle Clada Lévi-Strausse (1996, s. 234–264) představuje spojení žen a květin pravděpodobně kulturní univerzálii, jež se zřetelně odráží v nomenklatuře.

nepřijdou ošklivé, vyvolávala v informátorech zmatek; na stávající situaci nespátřovali nic zvláštního. Andrej Belák přináší trefnou výpověď: „Ako myslíš ‚nepáči‘? Čo by sa mi na tom [smeti vonku] nepáčilo?“ (2005, s. 85). Současně však konstatuje, že při konfrontaci s fotografiemi byla většina Romů zaskočena. Může jít tedy o jistou formu „slepoty v domácím prostředí“ (Eriksen 2008, s. 46).

Skutečnost, že životní způsob není s přírodou pevněji svázán, souvisí nejen s nízkou potřebou vyhledávat s ní kontakt. Vede také k tomu, že Romové (3) nedisponují širšími znalostmi o přírodě. V kontrastu s typickými zástupci nativních etnik, kteří mají poměrně rozsáhlé ekologické znalosti a jejichž taxonomie obsahují značné množství druhů (Berkes 1999; Lévi-Strauss 1996), nejsou pro Romy z hlediska obživy, či dokonce přežití, vědomosti o přírodě důležité.

Opakovaně jsem si ověřil, že znalosti bývají dosti schematické. Romové v okolní krajině nerozlišují příliš druhů rostlin či živočichů – a to často dokonce ani v případech běžných druhů, s nimiž se mohou setkat v bezprostředním okolí osady. Relativně rozvinutá je znalost plodin, které prodávají – typicky hub.<sup>220</sup> Specifickým indikátorem ekologických znalostí – pro zemědělce klíčovým – je schopnost odhadnout vývoj počasí. Romům někdy bývají v tomto ohledu připisovány zvláštní, až magické schopnosti, kdy dokáží z mraků předpovídat nejen počasí, ale i budoucnost (viz např. Vondráček 1997).<sup>221</sup> V každodenním životaběhu osady jsem se nicméně se senzitivitou podobného typu neseťkal.

Vnímavost vůči přírodě má řadu rovin. Zatímco na úrovni estetické se zdá být nepatrná, v jiných případech je tomu naopak. Romové se zejména vyznačují (4) poměrně výraznou spirituálně-ekologickou senzitivitou. Už zmínka o věštění z mraků naznačila, že dokážou být citliví k různým přírodním úkazům, jimž připisují nadpřirozený význam – jsou přesvědčeni, že se jedná o znamení, skrze něž k nim promlouvá Bůh (viz např. Kováč a Mann 2003a; Podolinská 2007).<sup>222</sup> Jejich život se „permanentne odohráva pred ‚Božou tvárou‘“ (Kováč a Mann 2003b, s. 13), okolní příroda představuje určitou formu „spojnice mezi nebem a zemí“ (Neubauer 1998, s. 96). Typická je následující výpověď: „Ja som bývala tam, v tom dome, lenže mi tam mačka nosila hady, tak som sa odsťahovala preč“ (terénní výpověď, 24. 10. 2007). Okolní příroda je v očích Romů zabydlena nadpřirozenými bytostmi, zejména *muly*,<sup>223</sup> duchy zemřelých. Jejich přístup se podobá tomu, co historik náboženství Mircea Eliade (2006, s. 77–106) nazývá *hierofanií*, „zjevováním posvátného“. Tvrdí, že příslušníci archaických společností byli absolutně náboženští. Neznali činnosti čistě profánní, *hierofanií* pro ně byla každá událost. S tím se pojil i přístup

---

<sup>220</sup> Byl jsem nicméně účasten i vyprávění historky o Romovi, který zemřel poté, co „zjedol zelenú šampiňónku“ (terénní výpověď, 10. 11. 2008).

<sup>221</sup> Emília Horváthová cituje studii Martina Blocka ze 30. let 20. století, podle níž Romové těchto představ využívali k obživě také dalšími způsoby. Block uvádí, že děti pocházející z jedné z romských skupin předváděly na žádost rolníků magický tanec *pararuda* na přivolání deště (Horváthová 1964, s. 81).

<sup>222</sup> Tatiana Podolinská (2007) považuje za nejtrefnější označení pro spiritualitu slovenských Romů slovní spojení „romské křesťanství“, neboť vystihuje její synkretický charakter. Na jednu stranu se – zejména navenek – drží křesťanského rámce, současně však funguje do značné míry paralelně a nese četné magické rysy.

<sup>223</sup> *Mulo* je odvozeno z romského označení mrtvého, *mul'i*.

k přírodě: „Příroda není pro náboženského člověka nikdy výlučně ‚přirozená‘: je vždy obdařena určitou náboženskou hodnotou“ (tamtéž, s. 77).<sup>224</sup>

Přístup Romů ke spiritualitě, kdy se nic neděje náhodně, charakterizují Zuzana Palubová (2003) a Rastislav Pivoň (2003) shodně jako „mystickou kauzalitu“. Tento termín si vypůjčili od francouzského filosofa Luciena Lévy-Bruhla (1999), který takto pojmenoval způsob uvažování, kdy jedinec neklade při určité události důraz na otázku, *jak* se stala, ale spíše *co to pro mě osobně znamená*. Příčina se hledá mimo tento svět: „Žije totiž ve světě, kde neustále působí nebo jsou hotovy působit nesčetné a všudypřítomné skryté síly [...a každá] neobvyklá událost je chápána jako projev jedné či několika z nich. [...D]ění ve světě našem neustále závisí na silách zászvětí“ (Lévy-Bruhl 1999, s. 343–344). Tento přístup lze ilustrovat řadou citací: „Tu v bani mi Petko spadol a nič sa mu nestalo, to za to Boh môže, že sa mu nič nestalo, ja mu ďakujem“ (terénní výpověď, 7. 8. 2007). Anebo: „Keď som mala tu pána Ježiša doma, na obrázku, tak mi peniaze šli do peňaženky“ (terénní výpověď, 13. 2. 2008). Podobně ani sny nejsou chápány jako náhodné příběhy, naopak skrze ně přicházejí prakticky veškerá důležitá sdělení – zejména ze světa zemřelých – a do určité míry splývají s realitou (Palubová 2003, s. 20–21).

Mystická kauzalita se typicky projevuje v oblasti zdraví. Andrej Belák konstatuje, že zejména v případech vážných chorob věří Romové v jejich magický původ. Podle nich jim lze tím pádem jen stěží předcházet, například změnou životního stylu: „Podľa založenia konzultanta o nich mal v prvom kole rozhodovať buď *Gulo Del* (pán Boh, dosl. sladký Boh) alebo boli patológie jednotlivcovým ‚osudom‘“ (Belák 2005, s. 53).<sup>225</sup> Romské představy o příčinných souvislostech souvisejí s romským konceptem štěstí (*bacht*). To hraje v každodenním životě důležitější roli než systematické úsilí; možná přesnější je označení „šťastný osud“ či „požehnání“. Jde o výraz Boží přízně, který lze do určité míry ovlivnit vlastním chováním. Kdo má *bacht*, tomu se vyhýbají nemoci a má dostatek peněz i dětí (Stewart 2005, s. 149–162; Sutherland 2014, s. 298–301).

Postoj, který se při každodenním kontaktu s přírodou objevuje zřejmě nejčastěji, lze nazvat jako (5) postoj utilitární. Jak je patrné z kapitoly 7 i ze začátku kapitoly této, okolní příroda je pro Romy především zdrojem – ať už hub, lesních plodů anebo dříví. Na druhou stranu je třeba dodat, že ve srovnání s majoritní populací ji využívají málo – nepřizpůsobují si ji prostřednictvím zemědělství a jejich činnost má dopady, jež jsou znatelné jen v okruhu několika stovek metrů od osady.

Pragmaticky je orientován i postoj ke zvířatům. O zvířatech se mluví především v souvislosti s tím, k čemu jsou užitečná a surové zacházení – zejména se psy – bývá poměrně obvyklé a společensky akceptované. Chov „domácích mazlíčků“ se objevuje sporadicky. Když se nějaké zvíře v domácnosti objeví, pak především jako zdroj masa či vajec. Vezměme si za příklad koně, považovaného za jedno z rituálně nejčistších zvířat (Stewart 2005).<sup>226</sup> Zejména pro Lováry představoval statusový znak, jenž ztělesňoval soutěživost s Neromy. Konež tvořili středobod

---

<sup>224</sup> Často byla dokonce považována za živou bytost. Typickou součástí posvátného přístupu ke světu představuje kult Matky Země (Eliade 1998, s. 133–162).

<sup>225</sup> Belák přistupuje k takovým výpovědím skepticky – považuje je především za výmluvy.

<sup>226</sup> O dělení zvířat na základě hlediska rituální čistoty bude řeč v následující kapitole 8.2.



obchodu, spojeného s mužským světem *romaňi but'i*.<sup>227</sup> Handlíři se snažili předčít gadže nejen v chovu, ale i v – někdy snad až přehnané – péči. Starostlivost a projevy citu byly nicméně relativní. Koně byli drženi téměř neustále ve stájích, zřejmě aby měli hladkou, lesklou srst (tamtéž, s. 154, pozn. 14), a byli surově bití.

S ekologicko-spirituálním přístupem souvisí skutečnost, že z hlediska Romů představuje (6) dominantní emoci **vůči přírodě bázeň**, až strach. Podobné emoce mohou vycházet ze sporadického kontaktu s přírodou, potažmo z nízkých schopností pro pobyt v ní. Tak by se daly vysvětlit zmíněné negativní reakce dětí žijících ve městě. Příklad Romů žijících v osadách – podobně jako středověkého *horror silvarum* – však ukazuje, že příčiny strachu z přírody mohou naopak vycházet také z každodenní zkušenosti.

Strach je spojen hlavně s nocí: „Noc má svou moc“ (Pivoň 2003, s. 120). Po setmění je hmatatelný zejména strach z *mulů*. *Dar mulendar* je pevnou součástí romské identity (Williams 2003). S *mulem* se lze nejčastěji setkat právě v noci – obvykle ve snech nebo v noční krajině; někdy se zjeví přímo v domácnosti. V životě se s ním setkal prakticky každý, s kým jsem na toto téma zavedl řeč. Bere na sebe podobu příbuzného či zvířete a zpravidla zůstává bez tváře. Romové věří, že „keby *mulo* ukázal svou tvář, dotčný by umrel“ (Palubová 2003, s. 29). *Mulovy* intence mohou být dobré – obvykle když jde o zesnulého předka –, avšak může také představovat hrozbu, „démona“. Strach z noci ilustruje situace, kdy jsme šli k prameni, situovanému na okraji osady a vzdálenému asi padesát metrů od obydlí, kde jsme přebývali, pro vodu společně tři muži. Podobného rázu byla situace, když jednou v noci kdosi zaklepal na dveře – všichni uvnitř ztuhlí a nikdo se neodvážil otevřít.<sup>228</sup> Podobnou zkušenost učinil Andrej Belák: „[N]apriek veľkej finančnej tiesni väčšina domácností svietila i v noci, nikto nikam po zotmení nechodil sám“ (2005, s. 32).<sup>229</sup>

Krom noci se Romové bojí, či přinejmenším štítí, některých zvířat, považovaných za rituálně nečistá – typicky hadů, myší či pavouků. Často jde právě o zvířata noční, například kočky či netopýry. Odpor k těmto druhům nese určité transkulturní rysy. Evoluční psychologové a sociobiologové by jej zřejmě interpretovali jako projev *biofobie*,<sup>230</sup> evolučně zakotvené negativní reakce na divoký les, velké šelmy, hady, psy anebo krev (Orr 1993; Ulrich 1993). Biologickou interpretaci nicméně nabourává zvláštní intenzita, s jakou se u Romů tyto negativní reakce projevují.

Poslední z dimenzí, jež z různých úhlů nahlíží na prožívání kontaktu Romů s přírodním prostředím, se dotýká environmentálního povědomí. Předchozí kapitoly několikrát konstatovaly, že k této oblasti nelze přistupovat zkratkovitě ani etnocentricky – zkoumání dejme tomu míry

---

<sup>227</sup> Statusovou rovinu koňských handlů ilustruje fakt, že obchod s krávy by byl býval finančně výhodnější, Romové je však považovali za špinavé (Stewart 2005, s. 133–134).

<sup>228</sup> Kontext celé situace je třeba doplnit informací, že Romové při vstupu obvykle neklepou.

<sup>229</sup> Strachu Romů z noci a nadpřirozena někdy jejich gadžovští sousedé pragmaticky využívají (např. Kandert 2004, s. 102).

<sup>230</sup> Hana Librová (2006) se místo „biofobie“ kloní k označení „negativní biofilie“. Lépe totiž vystihuje, že biofilie představuje emoční vazbu na přírodní podněty, jež sama o sobě nenese normativní hledisko a projevuje se různými způsoby.

třídění odpadu<sup>231</sup> by toho o vazbě mezi Romy a přírodou mnoho nevyprávělo. Spíše má smysl ptát se, v jakých oblastech si Romové ekologické souvislosti vlastního jednání uvědomují. Lze přitom souhrnně konstatovat, že (7) ekologické souvislosti prakticky nereflktují. Typickým příkladem je nakládání s odpadem. V předchozím textu zazněly důvody, proč ke znečištění odpadky dochází, i fakt, že tato situace Romy příliš neznepokojuje. Jedním z důvodů této situace může být – jak naznačily reakce v terénu – uvažování v intencích mystické kauzality. Romové si vlastní zdravotní stav spojovali s kontaminací prostředí jen málo. Přesvědčil jsem se o tom například tehdy, když jsem se pozastavil nad autobaterií odloženou hned vedle zdroje pitné vody anebo nad vypalováním staré lednice<sup>232</sup> přímo uprostřed osady.

## 8.2. Romové a *fysis*: vymezení symbolických hranic mezi přírodou a kulturou

Po části, která se zabývala okolním prostředím, nyní obraťme pozornost na prožívání kontaktu s přírodou ve smyslu *fysis*. Následující kapitola toto téma zkoumá prostřednictvím vymezení symbolických hranic příroda-kultura, respektive prostřednictvím dílčích dichotomií příroda-společnost, divoké-domácí a zvíře-člověk. Poznatky z terénu korespondují s předpoklady vzešlymi z četby teoretické literatury – potvrzují zásadní roli pravidel rituální čistoty v tomto procesu. Proces vymezení nečistého je v některých případech s vymezením se vůči přírodě prakticky analogický, jindy se rituální pravidla vztahují spíše k záležitostem, jež stojí mimo klasifikační rámec jako takový – anomáliím a jiným fenoménům zpochybňujícím sociální řád.<sup>233</sup>

Na rozdíl od prožívání kontaktu s *environmentem*, jež je úzce navázáno na konkrétní prostředí a lze proto očekávat, že se u jednotlivých romských skupin v lecčem liší, metafyzičtější rovina prožívání kontaktu s *fysis* se zdá mít univerzálnější charakter. Poznatky obsažené v literatuře o různých romských skupinách, jež se této oblasti týkají, si jsou navzájem velmi podobné. Jisté rozdíly ale přeci jen existují. Strukturace světa na základě pravidel rituální čistoty může mít u různých skupin odlišný obsah i odlišné akcenty. V případě kočovníků je například kladen větší důraz na dichotomii Rom-Nerom (Miller 1975; Okely 1983; Sutherland 2014), usedlí naopak zdůrazňují dichotomie mezi čistými a nečistými Romy (Hübschmannová 1998, 1999; Jakoubek 2004; Marušiaková 1988).

Především by však bylo chybou nahlížet na romský systém klasifikace jako na rigidní, statický fenomén. Sociální hranice mezi čistým a nečistým představují v první řadě situační konstrukty, které se projevují s různou intenzitou v závislosti na konkrétních okolnostech. Hranice bývají do značné míry pružné a propustné. Pravidla navíc často nebývají dodržována; manifestují se spíše v určitých situacích. Následující strany opakovaně ukazují, že jde o téma plné paradoxů. Proto považuji za vhodnější nenahlížet na tuto kapitolu jako na analytický popis

---

<sup>231</sup> Je ostatně otázkou, nakolik lze zrovna třídění odpadu, na něž kladou občané v České republice a na Slovensku tak výjimečný důraz (Eurobarometer 2014), považovat za výraz environmentálního uvědomění. Hana Librová jej řadí spíše mezi náhradní strategii, nezralou psychologickou obranu, jejímž prostřednictvím jedinec čelí znepokojivým environmentálním informacím (Librová et al. 2016, s. 39–44).

<sup>232</sup> Výsledek byl následně použit jako kovová kostra pro kamínka.

<sup>233</sup> Tento rozdíl lze do jisté míry připodobnit k rozdílu mezi *fysis* a *chaosem*, představenému v kapitole 2.

určitého souboru pravidel, ale spíše jako na snahu o vystihnoutí určitých opakujících se znaků a tendencí, jež by měly čtenáři pomoci zorientovat se ve způsobu, jakým Romové staví sociální hranice ve vztahu k okolní přírodě.

## Hranice příroda-společnost

Kapitola 4 představila hlavní roviny, na nichž Romové konstruují symbolické hranice mezi společností a přírodou. Mary Douglas (2014) na obecné rovině a Anne Sutherland (2014) či Judith Okely (1983) v konkrétním případě Romů se shodují na zásadní roli, jakou v tomto ohledu hrají pravidla spojená s přípravou a konzumací jídla a způsob konstrukce sociálního těla, zejména ženského. Patrick Williams (2003) a Paloma Gay y Blasco (1999) upozorňují ještě na jednu rovinu, pro Romy specificky důležitou – konstrukci hranic mezi živými a mrtvými.<sup>234</sup>

Jídlo představuje jednu z hlavních cest, jak se jedinec může rituálně poskvřnit. Norem, jež jsou s ním spojeny, je proto celá řada. Jen část těchto pravidel je nicméně podstatná z environmentálního hlediska, proto se jim budu věnovat v relativní stručnosti. Zčásti již o nich ostatně byla řeč v kapitole 7.1 v souvislosti s některými ekologicky nešetrnými způsoby chování, jež vyplývají z obavy ze znečištění.

V osadách bývají pravidla spojená se stolováním a potravinami považována za jedny z nejdůležitějších a na rozdíl od pravidel, jež se týkají jiných oblastí, bývají poměrně důsledně dodržována (Frydryšková 2010). Dává se pozor, aby se nemísily věci, jež souvisejí s vařením a mytím nádobí, s těmi, jež slouží k hygieně; někdy Romové mívají pro hosty raději vyhrazenou speciální sadu talířů a příborů (Hübschmannová 1999, s. 51). Také se velmi dbá na to, aby se do jídla nedostaly vlasy: „Vlas v jídle je nejzavrženíhodnější projev nečistoty“ (Hübschmannová 1999, s. 51).<sup>235</sup> Právě prostřednictvím jídla bývají snad nejčastěji vytvářeny sociální distance mezi jednotlivými romskými skupinami. V terénu jsem se opakovaně setkával s výpověďmi typu: „U nich by som sa nikdy nenajedol!“ (terénní výpověď, 14. 7. 2010), případně: „Ani vody by som sa od nej nenapila!“ (terénní výpověď, 6. 3. 2011).

Jídlo je podstatným způsobem spojeno se zvířaty. Ostatně samotné označení *degeš* pravděpodobně vzešlo z maďarského *dögö* („zdechlina“) a odkazuje na jezení mrtvých zvířat, přisuzované skupinám s nejnižším sociálním statusem. Normy pro konzumaci zvířat odrážejí jejich dělení na rituálně čistá a nečistá.<sup>236</sup> Potravinová tabu se nicméně týkají nejen zvířat nečistých, ale i těch, jež naopak mají – či možná přesněji měly – v romské společnosti výsadní

---

<sup>234</sup> Postoj ke smrti lze obecně považovat za významný indikátor vztahu k *fysis* (viz např. Dobešová 2012). Do témat, jež se stala součástí terénního výzkumu, jsem jej nicméně nezvládl v patřičně šíři zařadit – snad s výjimkou zmíněného strachu z *mulů*. Studie z prostředí kočovných skupin například upozorňují, že smrt znamená přechod do nečistého gadžovského světa, a i proto jsou prostřednictvím řady pravidel mrtví vytěšňováni ze sociální paměti (Gay y Blasco 1999; Williams 2003).

<sup>235</sup> Vlasy jsou pokládány za silně znečišťující, protože tvoří součást „vnějšího těla“ (Okely 1983, s. 91–92). Používají se i při různých magických praktikách. Milena Hübschmannová tvrdí (1998, s. 58), že najde-li romský host v jídle vlas, v životě už se u dotyčné rodiny nenají.

<sup>236</sup> O kus dále se mu bude věnovat oddíl zkoumající vytváření dichotomie zvíře-člověk.

postavení, typicky koní.<sup>237</sup> Jednu z výstižných definic degéšství zaznamenala Kristýna Frydryšková: „O čiste hin Roma ola, so na chanas le gren aňi le rukonen“ – tedy: „Čistí jsou ti Romové, co nejedli koně ani psy“ (2010, s. 23). Zrovna osady na Spiši patří k místům, kde je také poměrně rozšířena konzumace psů, považovaná ze strany většiny romských skupin za projev degéšství (podobně Jakoubek 2004, s. 53–56; Scheffel 2009, s. 124–125).

Druhá rovina dichotomizace příroda-společnost se zabývá konstrukcí sociálního těla – způsobem, jak postoj k tělu a sociální regulace jeho projevů odrážejí hranice společnosti a přírody-*fysis*. Tato dimenze se týká především žen a jejich sexuality. V kapitole o obraze byla představena studie Sherry B. Ortner (1998), podle níž jsou ženy považovány za bližší přírodě, a to zejména následkem jejich vnímané užší souvislosti s projevy *fysis*, typicky reprodukcí. U Romů to platí také – ženy „představují poměrně vysoké riziko a uvažuje se o nich obvykle jako o mediátorkách ‚znečištění‘“ (Kobes 2010, s. 249).

Téma rituálních pravidel spojených se ženami, sexualitou a tělesností je poměrně obsáhle zpracováno v zahraniční literatuře, která se zabývá kočovnými skupinami (Gay y Blasco 1999; Okely 1983, s. 201–214; Stewart 2005, s. 184–206; Sutherland 2014, s. 271–302). Ačkoliv jsem v kapitole 5 konstatoval limity, na něž narazila má snaha realizovat rozhovory se ženami, některá zjištění, týkající se této oblasti, pocházejí i z vlastního terénního výzkumu. Kristýna Frydryšková (2010) přitom upozorňuje na nutnost rozlišovat mezi různými kontexty – ve srovnání s kočovnými skupinami je v osadách rituálním pravidlům, jež souvisejí s regulací tělesnosti a ženské sexuality, věnována menší pozornost. Andrej Belák podobně konstatuje (2005, s. 67–77), že v osadách se tato pravidla příliš nedodržují a zmínka o nich vyvolává spíše překvapení.

I v osadách je nicméně snaha potlačovat, skrývat či kontrolovat projevy přirozenosti v řadě ohledů patrná. Jádrem je – tak jako u kočovných skupin – rozlišování horní-dolní poloviny těla a vnitřního-vnějšího, případně vnitřního a vnějšího těla.<sup>238</sup> Mí informátoři většinou hlídali, aby horní a dolní část těla a vše, co se k nim vztahuje, nepřišly do styku. Co jsem si všiml, většinou se odděleně pere spodní prádlo a často i mužské a ženské oblečení.<sup>239</sup> Také se důsledně odděluje mytí nádobí a těla, aby nepřišla do styku „čistá“ voda či nádoba s „nečistou“ (např. také Stewart 2005, s. 186–188). V osadách se také nepotkáte s tím, aby se nosily – a u žen pak v první řadě – krátké kalhoty či sukně (např. i Scheffel 2009, s. 73). Řada pravidel je také spojena s ústy. Judith Okely (1983, s. 80) upozorňuje na všeobecně důležitou roli tělních otvorů v ritualizovaných pravidlech. Ústa lze považovat pro přenos znečištění za ústřední, a to především proto, že jsou

---

<sup>237</sup> Takovýto dvojaký, zdánlivě paradoxní přístup není výsadou Romů. Mary Douglas (2014, s. 41–65) jej vysvětluje tak, že rozdíl mezi „posvátným“ a „nečistým“ v mnoha ohledech splývá. Obojí vyžaduje regulovaný způsob jednání, jenž zamezuje mísení těchto kategorií s profánní každodenností.

<sup>238</sup> Za jeden z výrazů potlačování tělesné přirozenosti lze považovat také tetování (Rychlík 2005). To slouží napříč různými etniky k symbolickému oddělování od okolní přírody – kdo není tetován, bývá přirovnáván k praseti nebo šimpanzovi (s. 19). Podle Ivany Michálkové (2009) plní u Romů tetování obdobnou funkci „oděvu“ vnějšího těla, oddělujícího jedince od okolí. Konstatuje, že mezi Romy je tetování oblíbeno, vyskytuje se zejména u mužů a často bývá spojeno s pobytem ve vězení; u žen na sebe obvykle bere podobu iniciál členů rodiny anebo takzvaných „pih krásy“ (*cheval'i*).

<sup>239</sup> U olašských Romů je oddělené praní prádla dodržováno důsledně: „Ženská sukně je *marime*, nečistá. Kdyby nějaká olašská snacha vyprala svoji sukni s manželovou košilí, bude *marime* ona i on. Nikdo s ní nebude mluvit, nikdo si od ní nevezme jídlo, nikdo jí jídlo nenabídne“ (Hübschmannová 1998, s. 57).

spojena s příjmem potravy. Příznakem degeshství je také sprostá mluva, *džungalo lav* (Hübschmannová 1999, s. 35).

Rituální znečištění žen – a zejména pak dolní poloviny jejich těla – se podle Judith Okely (1983, s. 207) týká zejména tří oblastí: nezvládnuté sexuality, těhotenství včetně porodu<sup>240</sup> a menstruace. Nečistota žen je tedy do značné míry relativní, navázaná na konkrétní situace, a sleduje cykličnost ženského života (např. Sutherland 2014, s. 277–279). Ritualizované chování se proto týká především mladých dívek; před pubertou a po menopauze jsou nároky volnější.

Ústřední roli v sociálním chování Romů hrají – v kontrastu k majoritním představám – stud a cudnost (Hübschmannová 1999, s. 50–53).<sup>241</sup> *Degešem* je ten, kdo „neví, co je čest a neumí se stydět“ (tamtéž, s. 18). Opět se to týká především žen. Za svou tělesnost se stydí všichni Romové, u žen přibývá ještě stud za vlastní sexuální žádoucnost. Romové proto navenek demonstrují kontrolu nad vlastními tělesnými, zejména sexuálními potřebami.<sup>242</sup> Ženy se nemají oblékat tak, aby lákaly muže, v osadách se před námi důmyslně ukryvalo jakékoliv převlékání<sup>243</sup> anebo sušení spodního prádla – na šňůře společně s ostatním oblečením neviselo nikdy (podobně Buzková 2009, s. 29).

Romové také kladou značný důraz na osobní hygienu (viz např. Belák 2005, s. 85–87; Sutherland 2014, s. 282–287): Prádlo se v osadách pere takřka denně a mytí probíhá, když je to možné, dokonce i několikrát za den – opět většinou „neviditelně“. Andrej Belák uvádí (2005, s. 86), že nejčastější odpovědí na otázku, do čeho by Romové případně investovali, byla i v případě nejchudších rodin koupelna. Tu většina domácností nemá a její vybudování představuje v mnoha ohledech náročnou operaci.<sup>244</sup> S hygienou souvisí i důraz, který se při vytváření každodenních distinkcí klade na čichovou složku: „Nejjasnějším znakem ‚nečistého‘ domu nebo člověka bylo to, že ‚smrděl‘ (*khandel*)“ (Stewart 2005, s. 188). Ritualizované chování se týká i chození na toaletu. Pro nás nevinný dotaz „Kde tu máte záchod?“ vznesený nahlas vyvolal smích či zaražené pohoršení. Michaelu Stewartovi Romové opakovaně připomínali, že „nejsme jako *gadžové*, kteří by se postavili a omluvili, a tak dali všem najevo, že jdou na toaletu“ (2005, s. 199).

---

<sup>240</sup> Za nečisté jsou v období po porodu považováni jak rodička, tak dítě. Proto Romové většinou velmi spěchají na křest, aby dítě bylo očištěno od porodu a chráněno před zlými silami. Důvod křtu tak není primárně křesťanský, ve smyslu rituálu uvedení do církve (Mann 2003).

<sup>241</sup> Analogická představa ostatně panuje také u Romů. Ve výzkumu Michaela Stewarta (2005, s. 190–191) jsou *gadžovky* líčeny jako nemravné, prakticky prostitutky, neboť nedodržují romské zásady chování a tabu spojená s tělesností a sexualitou. Paloma Gay y Blasco (1997, s. 525) ukazuje, jak španělští Romové demonstrují nemorálnost *gadžů* prostřednictvím sexuálních vztahů s *Neromkami*.

<sup>242</sup> Explicitní sexualita je přitom paradoxně pevnou součástí každodennosti. Andrej Belák tuto skutečnost charakterizuje jako „vulgárne pôžitkárstvo a cudnosť v jednej osobe“ (2005, s. 73). Účastnil jsem se řady kolektivních rozhovorů, jichž byly přítomny ženy i děti, kdy se o sexualitě mluvilo značně nevázaně; jde i o vděčné téma vtípů a narážek (viz také Mappes-Niediek 2013, s. 174; Scheffel 2009, s. 103). Michael Stewart dokonce popisuje četnou výzdobu domácností „polopornografickými obrázky nahých žen, které zápasily o prostor s vyobrazeními Panny Marie a rodinnými fotografiemi“ (Stewart 2005, s. 200). Interpretuje to jako vymezování se vůči vulgárním, nečistým *gadžům* – Romka by se na fotografiích neobjevila –, případně jako způsob, jak dát najevo kontrolu nad vlastní sexualitou (s. 199–202).

<sup>243</sup> Zvláště v situaci, kdy má obydlí jedinou místnost, v níž přebývá i deset lidí, nejde rozhodně o banální operaci.

<sup>244</sup> Viz kapitola 3.3.

## Hranice divoké-domácí

Druhá rovina, na níž tato práce analyzuje dichotomii příroda-kultura, se zabývá konstrukcí hranic mezi divokým a domácím. Tato dichotomie má výrazně prostorový charakter, který v lecčem úzce souvisí s předchozí dimenzí příroda-společnost. Podle Christophera Tilleyho a Waynea Bennetta (2004) představuje percepce krajiny rozšíření přístupu k vlastnímu tělu; v podobném duchu se nese i teorie Mary Douglas (2014). V případě Romů upozorňuje na analogii mezi vztahem k tělu a k okolnímu prostoru například Judith Okely (1983, s. 85–89) – obojí je strukturováno na základě vnímaných rozdílů mezi čistým vnitřním a nečistým vnějším (podobně také Williams 2003).

Kontrastní percepce domácnosti a jejího okolí bývá často ilustrována prostřednictvím míry péče, jež je oběma prostorům věnována (např. Hübschmannová 1999, s. 52). Ostrý protiklad je patrný především u kočovných skupin, o výrazný fenomén jde nicméně i v osadách. Benevolence Romů ke znečišťování okolí již byla zmíněna – mimo domácnost se chodí vykonávat potřeba<sup>245</sup> i se sem vyhazují různé odpady; ty často bývají odnášeny za plot či jinou symbolickou hranici. S touto situací kontrastují pečlivě udržované interiéry, kdy se uvnitř zametá a vytírá obvykle několikrát za den; u většiny navštívených domácností se také v čase mezi výzkumnými návštěvami vymalovalo. Podle Tomáše Kobese (2010, s. 247–250) lze za rituální čistotou prostoru domácnosti hledat důvod, proč je za významné riziko považováno přistěhování „cizí“ nevěsty.<sup>246</sup> Uvnitř se také většinou nenacházejí odpadkové nádoby ani sem nemohou zvířata.<sup>247</sup>

Hledisko rituální nečistoty se promítá i do strukturační osady. Sociální status jejich obyvatel se rozlišuje mimo jiné podle toho, v jakém místě bydlí (Lábusová a Brož 2000, s. 108). Má pozorování korespondovala s názorem Mileny Hübschmannové, podle něž se sociální diference manifestuje tím, že bohatší, rituálně čistší Romové obvykle bydlí na prestižnějších místech – v centru, u cesty nebo blíže k neromské obci –, zatímco skupiny s nižším statusem žijí dále od vesnice, v horším terénu anebo blíže k lesu (Hübschmannová 1999, s. 31). Někdy bývají rituálně nečistí Romové fyzicky odděleni, například cestou, strání či řekou (např. Sedláčková a Tošner 2008, s. 545–546). Setkal jsem se dokonce s tím, že *degeši* s nejnižším statusem byli vyloučeni zcela mimo prostor osady (podobně Bolf 2008, s. 422–423).

Podobná optika se vztahuje také na okolí osady. Kruhová, odstředivá logika, jež vychází najevo už v případně vnitřní struktury osady, je v relaci k prostoru kolem ní ještě patrnější. Francouzský antropolog a archeolog André Leroi-Gourhan konstatuje, že hledíme-li do historie, zdá se, že usedlý způsob života inklinuje ke koncepci světa jakožto systému pomyslných kružnic, vycházejících ze středu vesnice (1993, s. 327). K podobnému závěru dochází Mircea Eliade (2004,

---

<sup>245</sup> U kočovných skupin platí v tomto ohledu poměrně přísná pravidla – záchod by se neměl nacházet uvnitř domu, případně alespoň co nejdále od kuchyně. V každém případě se preferuje chození na veřejné toalety (Mappes-Niediek 2013, s. 168–169; Stewart 2005, s. 190; Sutherland 2014, s. 212). Je otázkou, nakolik je situace v osadách výsledkem podobných pravidel a nakolik jde zkrátka o důsledek toho, že velká část rodin záchodem ani koupelnou nedisponuje.

<sup>246</sup> Co jsem si zvládl všimnout, patrilokalita je v osadách většinou dodržována.

<sup>247</sup> Prostor domácnosti může být znečištěn také porodem anebo smrtí. Proto si mnoho Romek pochvaluje porodnice, protože se tak nečistota, která se s porodem pojí, přenesení na majoritní instituci (Frydryšková 2010, s. 60). V minulosti u některých romských skupin porod neprobíhal uvnitř obydlí, ale v lese (Weyrauch 2001, s. 256).

s. 36–40): S rostoucí vzdáleností od pomyslného středu bývá svět vnímán jako čím dál nebezpečnější, divočejší; blíží se pojetí přírody jako *chaosu*: „Na hranicích tohoto uzavřeného světa začíná vláda neznámého, nezformovaného. Na jedné straně je kosmizovaný, neboli obydlený a organizovaný prostor, na druhé straně, vně tohoto důvěrného prostoru, je neznámá a obávaná oblast démonů, strašidel, mrtvých, cizinců, jedním slovem chaos, smrt, noc“ (s. 36).

Tento přístup se nejvýrazněji odráží ve vztahu k okolnímu lesu. Navzdory stereotypům, jež Romy s lesem úzce provazují, nejde rozhodně o prostor, který by byl z jejich strany vyhledáván. Nemají zájem trávit zde více času, než je nutné – les je považován za místo, jehož nebezpečnost se vzdáleností od osady roste.<sup>248</sup> Strach z noci a duchů mrtvých se projevuje zřejmě nejintenzivněji právě v kombinaci s lesem. Rozšířena je představa, že *mulo* jedince vylákává z domu do lesa (např. Dobruská 2006). Lenka Budilová s Markem Jakoubkem zaznamenali v osadě ve Svinii výstižnou výpověď: „V noci bych do lesa nešel ani za nic. [...] V noci jsou v lese mulové. [...] Kdepak, v noci nikdo nevytáhne z osady paty, natož aby šel do lesa“ (Budilová a Jakoubek 2003, s. 162). Potkat *mula* v lese může být obzvláště nebezpečné: „[M]yslím, že bys umřel nebo by ses zbláznil“ (tamtéž). Zvláště po půlnoci proto neexistuje, aby někdo zůstal mimo osadu. Zmínka o našem přespání v lese naše hostitele zarazila: „Vonku a v noci? [...] V noci nechodí nikdo nikam, nieto ešte do lesa“ (terénní výpověď, 12. 7. 2010). Spát venku je nepředstavitelné i ve skupině. Když už se člověk do nočního lesa vypraví, tak za výjimečných okolností: Jeden informátor například líčil, jak šel sám po půlnoci z taneční zábavy, která se konala ve vedlejší vesnici. Cesta vedla lesem po silnici: „No, samozřejmě som mal vypité,“ dodal s tím, že jinak by se na takovou cestu neodvážil (terénní výpověď, 13. 2. 2008).

## Hranice zvíře-člověk

Třetí rovina dichotomizace příroda-kultura se zabývá procesem vytváření symbolických hranic mezi zvířetem a člověkem. Na tento proces nahlíží dvojím způsobem – jednak prostřednictvím sociální role zvířat a klasifikačního systému, který je na ně navázán, jednak prostřednictvím konstrukce toho, co je považováno za lidské.

V předchozích kapitolách se již zvířata několikrát objevila – v kontextu nečetných případů vlastního chovu, pravidel jejich konzumace anebo když byla řeč o strachu z některých druhů. Tak jako jiné oblasti sociálního života, i klasifikační systém zvířat je vystavěn na rozlišování rituálně čistého a nečistého. Konkrétní postoje bývají nicméně situační a často nejednoznačné; liší se i napříč různými romskými skupinami. Ačkoliv obecně bývá zavrhováno jezení masa rituálně nečistých zvířat, někdy to platí i u těch čistých – typicky koňů. Naopak nečisté druhy zvířat mohou plnit magickou či léčivou funkci. Mast z psího sádla je například vyhledávaným artiklem při onemocněních, zejména plicní povahy (Jakoubek 2004, s. 54–55), ačkoliv psi jsou jinak pokládáni za jedno z nejvíce nečistých zvířat.<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> Prostřednictvím postoje k lesu by zřejmě šlo interpretovat i pravidlo, že těhotná nemá jíst lesní plody, zaznamenané Markétou Hájskou v osadě v Jarovnicích (2003, s. 110).

<sup>249</sup> Bylo by jistě zajímavé vystopovat, odkud pocházejí psí exkrementy, jež se podílejí na tak často zmiňované nečistotě částí měst s vysokou koncentrací Romů. Hádal bych, že většina psů náleží příslušníkům majority.

Za nečisté jsou považováni had, pes, kočka či žába; opačně na tom jsou třeba kuň či jezek. Pro romskou klasifikaci neexistuje jediné obecně přijímané vysvětlení. Je pravděpodobné, že výsledný systém je kombinací několika faktorů. Zaprvé nese zjevné analogie s různými dalšími způsoby dělení zvířat. Antipatie vůči některým druhům, považovaným ze strany Romů za nečisté, je takřka transkulturní a snad i evolučně zakotvená (viz Orr 1993; Ulrich 1993). Romský klasifikační systém se zřejmě do určité míry odvozuje také od způsobu, jak na zvířata nahlíží – či v minulosti nahlížela – majorita.<sup>250</sup> Lze na něj rovněž aplikovat teorii Mary Douglas (2014, s. 80–98), podle níž tvoří základ podobných systémů vyčleňování anomálií. Douglas oponovala kulturně-materialistické interpretaci, že tabu spojená s rituální čistotou vznikla jako důsledek kulturní adaptace (Harris 1989) – v případě vepře na Středním východě například na to, že je přenašečem svalovce. Podle ní je vepř považován za nečistého z jiného důvodu – představuje anomálii, čtvernohého nepřežvýkavého sudokopytníka (podobně jako například kobylka, která létá, avšak nemá peří).

Nadto probíhá rozlišování čistých a nečistých zvířat na základě podobných kritérií, jako v případě jiných oblastí dichotomizace příroda-kultura. Judith Okely (1983, s. 89–104) interpretuje vztah anglických *Travellers* ke zvířatům na základě protikladu vnitřní-vnější tělo, potažmo coby součást procesu vymezování se vůči majoritě. Kočky například tato skupina pokládá za nečisté zejména proto, že se – podobně jako psi či krysy – živí vlastní špínou, když si olizují kožich, součást „vnějšího těla“. Podobně jako vlasy, i zvířecí chlupy bývají považovány za velmi znečišťující. Dle Okely také *Travellers* opovrhují příslušníky majority za to, že dovolí psům, aby jim olizovali tvář. Narušení rituální čistoty hlavy podle nich může způsobit i oslepnutí.

V osadách bývá na kočku nahlíženo podobným způsobem jako u irských *Travellers*: je vnímána jako nebezpečné zvíře, spojené se ženami, nocí anebo smrtí (Pivoň 2003, s. 118–119). V jistém počtu se zde nicméně vyskytují, protože plní důležitou funkci lovců myši a potkanů. Nesmějí však – na rozdíl například od psů – dovnitř obydlí. Dalším zvířetem, k němuž Romové v osadách zaujímají vyhraněný postoj, je had. V souladu s biblickým pojetím je chápán jako symbol ďábla, „nečistá síla“ (Lacková 1997, s. 20). V jedné z předchozích odpovědí, jež ilustrovaly spirituálně-ekologickou senzitivitu Romů, vyšlo najevo, že se objevení hada může stát důvodem k přestěhování (viz také Lacková 1997, s. 225). Podobně Romové nahlízejí na žáby – snad i proto, že představují anomálii, žijící ve vodě i na souši.<sup>251</sup> Podle Judith Okely (1983, s. 93–94) je žába považována za nečistou proto, že pije vodu, v níž žije. Nečistým zvířatům by se měly vyhýbat zejména těhotné ženy, a to i vizuálně, například prostřednictvím televize (Belák 2005, s. 70; Hübschmannová 1999, s. 46). Na tuto zásadu vzpomíná i Elena Lacková: „Starší ženské dávaly pozor, aby těhotná dodržovala ‚pravidla pro těhotné‘. Nesměla se například podívat na žabu, na hada, na slimáka, na žádné hnusné zvíře“ (Lacková 1997, s. 50).

Se zvířaty, jež bývají v literatuře považována za typická rituálně čistá, jsem se v terénu příliš nesešel. Zejména mezi kočovníky jsou považováni za nejčistší – a lidem nejbližší – koně

---

<sup>250</sup> Stanislav Komárek (2008, s. 283) soudí, že racionalizací dřívějšího rituálního dělení je například dnešní dělení na zvířata „užitečná“ a „škodlivá“.

<sup>251</sup> Vnímáním podobnost zachycuje i romština: *sap* (had) a *sapa'i* (žába).



(Okely 1983, s. 99–101; Stewart 2005, s. 30–33, 132–134, 151–155).<sup>252</sup> U francouzských Manušů (Williams 2003, s. 30–45) či anglických *Travellers* (Okely 1983, s. 101–104) je pokládán za jedno z nejčistších zvířat, mající schopnost absorpce znečištění, ježek. Ten patřil k tradiční potravě i u Romů na Slovensku,<sup>253</sup> jeho maso bývalo srovnáváno s vepřovým (Davidová 1995, s. 80). O jeho současném zařazení do jídelníčku v osadách nicméně zprávy nemám.

Druhá dimenze, na níž se tato kapitola zabývá dichotomií zvíře-člověk, se týká konstrukce lidství. Romům není představa o jeho univerzálnosti blízká; tvoří vnitřně výrazně diferencovaný celek a představa o rovnosti všech lidí bývá vnímána jako „gadžovská“ (např. Gay y Blasco 1997, s. 521; Jakoubek 2003, s. 18–19). Už samotné autoetnonymum *Roma*, znamenající „lidé“, je silně dichotomizační (např. Petrova 2003, s. 112).<sup>254</sup> Jak upozorňuje Claude Lévi-Strauss (1999, s. 15–19), podobné nazývání sebe sama „úplní“, „lidé“ či „dobří“ je poměrně běžné a odkazuje na představu, že ostatním něco z podstatných lidských charakteristik – typicky duše či rozum – schází. V tomto procesu lze pozorovat analogie s majoritním obrazem, kdy také Romům bylo upíráno lidství a byli připodobňováni ke zvířatům, i se symbolickými významy, jež jim jsou přisuzovány v současnosti (Pérez et al. 2007).

Prostřednictvím stanovování hranic mezi zvířetem a člověkem se Romové vymezují vůči skupinám s nízkým statusem i vůči gadžům. Patrick Williams (2003) ukazuje, jak je pro identitu Romů podstatná konstrukce vlastní civilizovanosti, a to zejména v opozici k příslušníkům majority. S podobným náhledem přichází Judith Okely. *Travellers* považují příslušníky majority za necivilizované „dirty beasts“ (Okely 1983, s. 91) a definují se vůči nim prostřednictvím dichotomie příroda-kultura: „Both groups may classify themselves as ‚culture‘ and the other as uncivilised, if not of ‚nature‘“ (tamtéž). V prostředí osad má také tato dichotomie poněkud odlišnou povahu než u kočovných skupin. Objektem vymezování se stávají spíše jiné romské skupiny.

Rituálně nečistí bývají vydělováni ze společnosti nejen prostorově, ale i symbolicky. Jsou přirovnáváni k divochům – „podívej se na ně, jenom jim dát do ruky luk a šípy“ (Vavroch 2014, s. 119) – či přímo ke zvířatům: „Žijú tam medzi tými stromami ako opice“ (terénní výpověď, 11. 3. 2011). Marek Jakoubek zaznamenal následující dvojici přílehlavých výpovědí: „Degeši jsou napůl zvířata a napůl lidi, něco jako opice. [...] Degeši, to je dobytek, prasata a ne lidi“ (Jakoubek 2003, s. 19). Distinkce mezi romskými skupinami se často přenáší na rovinu člověk-zvíře ve spojitosti s jídlem: „Dubkoši od Zborova se podobají psům, protože tam jedí psy, v Lukové jedí žáby a proto mají oči jako žáby“ (Kobes 2010, s. 252). Osoby, považované za čarodějnice – *bosorky* – bývají asociovány se zvířaty jako žába, pes či kočka (Pivoň 2003, s. 118–119). Podobu víceméně těch samých zvířat – typicky kočky, psa anebo ptáka – může nabývat i *mulo* (Dobruská 2006, s. 39; Palubová 2003, s. 29). Nejde přitom jen o věc připsaného statusu – podle Romů lze „zezvířečtět“ nevhodným chováním, nedodržováním pravidel *romipen*.

---

<sup>252</sup> Koni je například jako jedinému zvířeti přisuzována schopnost vidět mrtvé (viz také Pivoň 2003, s. 120–121).

<sup>253</sup> Majoritní imaginace si spojuje masitou stravu Romů zejména se slepicemi, potažmo s jejich krádežemi.

<sup>254</sup> Podobný význam má jiné romské autoetnonymum *Manuš*.



## 9. ZÁVĚR

Při hledání inspirace pro nápravu tísnivé environmentální situace se mnozí autoři obracejí mimo kontext moderní západní společnosti (např. Mander 2003; Norberg-Hodge 1996; Snyder 1999). Jejich přístup vychází z historické zkušenosti, že to byla právě evropská a americká modernita, která ne-li způsobila, tak jistě akcelerovala příznaky ekologické krize – ať už máme na mysli úbytek biodiverzity, exploataci přírodních zdrojů či klimatické změny (viz IPCC 2013; MEA 2005; WWF 2016). Pro environmentální hnutí představuje skepse k západní civilizaci jeden z důležitých ideových pilířů již od časů svého formování v 19. století.

Nejpozději od poloviny 20. století jsou nicméně vyhraněné anti-modernistické názory podrobovány sílící kritice. Objevuje se řada prací, které představu o citlivém přístupu nemoderních společností k přírodě nabourávají – zárodky této polemiky lze nalézt například již ve *Smutných tropech* Clauda Lévi-Strausse z roku 1955 (česky např. 2011). O falešnosti představ o „ekologicky ctnostných divoších“ napsal zřejmě jako první Kent H. Redford (1990), o pár let později zpochybnil Shepard Krech III „mýtus ekologického Indiána“ (1999). Kromě lovení bizonů, zmíněného již dříve v tomto textu, Krech argumentuje například zasolováním půdy anebo masivním kácením a vypalováním lesů. Jared Diamond (2004, s. 307–335, 2008) přidává další příklady – podíl severoamerických Indiánů na vyhubení velikých obratlovců či vybití ptáků moa Papuánci – a ukazuje, jak škodlivé ekologické jednání v mnoha případech přispělo k civilizačnímu úpadku.<sup>255</sup> Tyto publikace vyvolaly záhy po svém vydání bouřlivou debatu (viz např. Hames 2007; Harkin a Lewis 2007), zda si ekologicky udržitelné chování, jež je pro mnoho nemoderních skupin typické, vysvětlovat spíše jako epifenomén málo početné populace a relativně primitivních technologií, anebo zda se jedná o záměrný postoj, opírající se o tradiční ekologické znalosti a obecný přístup ke světu.

Předcházející strany lze považovat za jeden z příspěvků do této debaty. Z environmentální perspektivy se zabývají Romy, zejména pak těmi žijícími usedlým způsobem života v osadách na Slovensku. Jedná se o skupinu, která je sice s moderní evropskou majoritní společností úzce provázána, současně však v mnoha ohledech tvoří paralelní strukturu. V majoritní imaginaci přitom existuje představa, že právě Romové mají specifické – a snad i inspirativní – pouto s přírodou. Hlavním cílem této studie bylo zaplnit dosavadní mezeru v environmentálním studiu Romů/Cikánů, poskytnout v této oblasti základní orientaci a ukázat, v čem se realita od představ liší. Učinila tak prostřednictvím mixu terénního etnografického výzkumu, kvalitativních rozhovorů a analýzy literatury. Vazby mezi Romy a přírodou analyzovala ze tří hlavních úhlů pohledu – prostřednictvím stereotypů, které si o „Cikánech“ a jejich vazbě na přírodu vytvářela a vytváří neromská společnost, prostřednictvím studia jejich životního způsobu a nakonec prostřednictvím zkoumání, jak Romové prožívají kontakt s přírodou.

První část empirického výzkumu definovala pět environmentálních dimenzí cikánského stereotypu, jež nesou ambivalentní náboj oscilující mezi strachem a fascinací. Ukázalo se, že asociace Cikánů s přírodou probíhá na explicitní i symbolické rovině – bývá na ně nahlíženo jako na „ušlechtilé divochy“, jako na necivilizovanou, polozvířecí společnost, ovládanou vášněmi a

---

<sup>255</sup> Zřejmě nejčastěji bývá zmiňován rozvrat Velikonočního ostrova, způsobený radikální deforestací.

vlastní tělesností, jež žije v lesích, případně bývá tematizován jejich odmítavý postoj k životnímu způsobu majoritní společnosti, symbolizovanému zemědělstvím. Studium historických, literárních, folklórních a zčásti i výtvarných pramenů doložilo, že majoritní představy odrážejí skutečnost jen volně – stereotypy se v čase reprodukují a spíše než o realitě vypovídají o svých pisatelích, potažmo o většinové společnosti jako celku. Lze přitom pozorovat zřetelné paralely mezi stereotypním obrazem Cikána a postojem majority k přírodě, a to zejména v radikální proměně způsobu, jak začali být Cikáni zachycováni s příchodem romantismu – období, které s sebou přineslo ocenění exotiky, volnosti a divokosti, a to včetně ocenění přírody v její neregulované podobě. Právě v tomto období lze vysledovat i kořeny obdivné, environmentálně laděné představy o Cikánech jako „dětech přírody“.

Další části empirického výzkumu opustily majoritní perspektivu – přinesly analýzu samotných vazeb mezi Romy a přírodou. Zjištění kontrastují jak s idealizovaným obrazem „ušlechtilých divochů“, tak se skeptickým obrazem Romů jako těch, jimž je příroda lhostejná, případně jí přímo škodí (např. Budilová a Jakoubek 2004; Scheffel 2009). Ukazují vazby mezi Romy a přírodou jako plastické a proměnlivé téma, jež má mnoho dimenzí – v kontrastu s prvotními očekáváními vyšlo najevo, že se environmentální hledisko prolíná řadou aspektů života Romů a v mnoha směrech hraje podstatnou roli.

Druhá ze tří empirických dimenzí se zabývala spotřebitelským chováním, nakládáním s odpady a dalšími environmentálními aspekty každodennosti. Jako klíčový rys životního způsobu Romů v současnosti i minulosti identifikovala rezistenci vůči zemědělství. Výzkum v tomto ohledu navazuje na studii Michaela Stewarta (2005), která charakterizovala identitu a životní způsob donedávna kočovných maďarských Romů v kontrastu k vesnické, ve svém charakteru sedlácké společnosti. Stewartovu tezi tato kapitola rozvinula na rovině teoretické i empirické – ukazuje, že zemědělské rysy nenesou ani skupiny, jež žijí usedlým způsobem po staletí, mají se zemědělskou majoritou výrazně užití vazby a do zemědělské činnosti se dokonce nezřídka přímo zapojily. Výzkum dokládá, že zemědělské hospodaření nebylo pro Romy nikdy typické. Představeno bylo několik způsobů, jak lze tento fenomén interpretovat, a to na rovině ekonomické, historické i kulturní.

Třetí dimenze se zabývala prožíváním kontaktu s přírodou na dvou rovinách – ve vztahu k okolnímu prostředí (*environment*) a ve vztahu k přírodě v abstraktnějším smyslu přirozenosti (*fysis*). Prožívání kontaktu s okolním prostředím bylo charakterizováno skrze sedm dílčích úhlů pohledu – potřebu vyhledávat kontakt s přírodou, senzitivitu na estetické a spirituální rovině anebo převládající typy postojů, které Romové vůči přírodě zaujímají. Definování hranic příroda-kultura bylo zkoumáno zejména prostřednictvím symbolické klasifikace vycházející z pravidel rituální čistoty, a to na třech dílčích rovinách – příroda-společnost, divoké-domácí a zvíře-člověk. Tato část výzkumu ukázala, že vymezování hranic vůči přírodě lze pozorovat například v oblasti vztahu k tělesným projevům, potravinových tabu, klasifikace zvířat anebo ve spojitosti s prostorovou diferenciací.

Obecně lze konstatovat, že idealizovaný obraz vazeb mezi Romy a přírodou není na místě. Příroda nepatří k něčemu, co by Romové vyhledávali, oceňovali či dokonce chránili. S jakoukoliv reflexí environmentální dimenze vlastního života jsem se nesetkal. Vliv Romů na přírodu je v lecčem ambivalentní – na jednu stranu do přírody jen málo zasahují a ekologická náročnost

jejich způsobu života není vysoká, zároveň se však jejich chování vyznačuje mnoha riskantními rysy. Ekologicky příznivé aspekty chování se zdají být v první řadě bezděčné. V postoji Romů převládá na mnoha rovinách snaha stavět ostrou hranici mezi nimi a přírodou. Toto vymezování je snad nejvíce patrné na podvědomé rovině, v systému pravidel rituální čistoty. Z emocí vůči přírodě převládají strach či odpor, případně je příroda pragmaticky brána jako zdroj.

Environmentální identita se u Romů neformuje ani na podobném základě jako u řady marginalizovaných etnických skupin ve světě. Ekologický ekonom Joan Martínez Alier (2002) píše o „environmentalism of the poor“, který kombinuje prvky postkoloniálního a postindustriálního environmentalismu, a u skupin, kde se s ním lze setkat, bývá často provázen zdůrazňováním environmentálních stránek jejich identity. Na rozdíl od těchto případů se neuspokojivá ekologická situace, v níž se Romové nacházejí, ani nerovná distribuce ekologických zdrojů a rizik nestávají tématem politicko-emancipačního boje (viz Harper et al. 2009). Snad v tom hraje roli, kromě obecně nízkého stupně politické mobilizace Romů, i jejich zdrženlivost k zemědělství – nedostupnost půdy obvykle tvoří jednu z klíčových motivací hnutí za environmentální spravedlnost (Sen 1998). Jedinou výjimku, u níž lze projevy environmentální identity pozorovat, představují někteří romští umělci.

Na druhou stranu je překvapivé, jak podstatnou roli příroda v mnoha aspektech života Romů hraje – rezistence vůči budování vztahu k místu a k půdě, potažmo k zemědělství jako takovému, tvoří základ jejich životního způsobu, sociální normy jsou do značné míry odvozeny z pravidel rituální čistoty, jež jsou postavena na vymezování se vůči sociálně neregulovaným projevům přirozenosti. Vůči přírodě také Romové projevují značnou senzitivitu – okolní krajina představuje významuplný prostor, tvořící něco na způsob hranice lidského a mimolidského světa. Příroda formuje nejen socio-kulturní projevy, ale i identitu – pomíneme-li explicitní rovinu, na níž se každá identita formuje jako ne-přírodní, specifický způsob interakce jedince a přírody tvoří pevnou součást romské etnicity. Na kontrole projevů *fysis* je do značné míry založeno *romipen*, environmentální dimenzi má i základní rovina vymezování identity Romů, dichotomizace vůči „gadžům“ – ať už jde o vztah k půdě a zemědělství, nebo o přímou asociaci příslušníků majority s přírodou. Formování identity nese environmentální rysy i na rovině dichotomizace vůči romským skupinám s nižším sociálním statutem, jež jsou považovány za nekulturnější, „přírodnější“, potažmo méně lidské.

Přínos těchto zjištění přesahuje úzký rámec zkoumání vazeb mezi Romy a přírodou jako takového – shrnout jej lze do několika oblastí.

Zprvė tato studie přináší nový úhel pohledu na Romy samé. Ač jde o společnost, která je předmětem početných studií, většina se jich soustředí na několik málo oblastí. Environmentální perspektiva rozšiřuje znalosti o tom, jak Romové vnímají svět kolem sebe, i jak se formuje jejich identita. Práce přináší nový pohled na interpretaci romského životního způsobu i vztahu s majoritou. Tato zjištění lze mimo jiné brát jako příspěvek do diskuse, nakolik Romové tvoří svébytnou kulturu – environmentální projevy, o nichž tato práce pojednává, lze jen stěží charakterizovat jako prostý odraz socio-ekonomických podmínek.

Předchozí strany rovněž přinesly řadu zjištění ohledně našeho vlastního vztahu k Romům. Dokládají, že tento vztah má nezanedbatelnou environmentální dimenzi – Romové jsou vnímáni jako „to, co my nejsme“ mimo jiné také prostřednictvím přímých či symbolických asociací

s přírodou. Text ukazuje, že vzájemná dichotomizace probíhá po staletí na základě (ne)zemědělského životního způsobu, potažmo vztahu k půdě a k místu. Jsem si vědom, že poznání samo o sobě k lepšímu přístupu vůči „jiným“ nevede (viz např. Todorov 1996). Přesto věřím, že má práce může být cenná i na této rovině – může pomoci lépe pochopit sociokulturní projevy Romů i proces, jehož prostřednictvím jsou konstruováni jako esenciálně „jiní“, „líní“ či „nepřízpůsobiví“. Případně – na přízemnější rovině – může napomoci alespoň tomu, aby aktivity, jež se Romů a přírody nějakým způsobem cíleně týkají, zohledňovaly některá důležitá kulturní specifika a nestavěly na nevyhnutelně etnocentrických dojmech – ať už máme na mysli různé rozvojové projekty či aktivity v ekologické výchově.

Konečně zjištění této práce vybízí také k úvahám nad kořeny našeho vlastního přístupu k přírodě. Ukazují, že je úzce provázán s řadou dalších sociokulturních projevů, včetně právě postoje k Romům. Zkoumání vazeb mezi Romy a přírodou rovněž poskytuje určité zrcadlo, jehož prostřednictvím lze uvažovat nad tím, kde se bere zájem o přírodu včetně tendencí k její ochraně. Práce ukazuje na důležitou roli romantických umělců při ocenění divokosti a exotiky. Dovoluje proto uvažovat nad tím, zda může současný postoj Romů k přírodě souviset s tím, že jejich kulturní zkušenost je v mnohém odlišná. Estetické ocenění divoké přírody a chuť k trávení volného času v krajině, jež se objevují právě v 19. století, se u Romů výrazněji neprojevují. Podle Hany Librové (1988) bylo pro zrod moderního environmentálního hnutí klíčové něco, co u Romů rovněž nacházíme jen okrajově – odstup od přírody a pocit jejího nedostatku, obojí spojené s prostředím měst. Až během rapidní industrializace a urbanizace se příroda stala hodnotou, kterou je třeba chránit. Skutečnost, že u Romů prakticky nenacházíme stopy podobného přesvědčení, může souviset i s oblastí etiky: Roderick Frazier Nash (1989) nahlíží historií optikou rozšiřování okruhu entit, na něž se vztahují etické normy. Zatímco zpočátku šlo jen o příslušníky rodiny či kmene, postupně se do morálního společenství zahrnují také neznámí lidé, otroci či zvířata, případně příroda jako celek. Romská etika však s představou rovnosti lidí nepracuje; morální normy se většinou vztahují jen na relativně úzce vymezenou skupinu lidí. Ochranařský postoj k přírodě se nadto může jen těžko zformovat v situaci, kdy Romové vůči přírodě pociťují strach či odpor a mají silnou potřebu se vůči ní vymezit.

Závěr práce vybízí také k bilancování: Existuje něco, co bych dnes dělal jinak? Šíře tematického záběru je snad v případě takovéto poměrně pionýrsky laděné práce ospravedlnitelná, přesto jsem si v průběhu výzkumu čas od času říkal, zda bych se – kdybych byl býval tušil, jak se téma rozvine – přece jen nezaměřil pouze na některé dimenze. Někdy jsem si říkal, zda jsem neměl strávit více času v osadách, jindy zas naopak, zda jsem se neměl hlouběji ponořit do literatury. Například téma environmentálních stereotypů Cikána k rozvinutí vybízí – zahrnout by do něj šla také díla výtvarná, hudební, z více zemí i období. Podobně i rozhovory s Romy-zahradníky ve mně budily dojem, že skrývají bohatý empirický potenciál. Při pochybách, zda jsem téma vzal za správný konec, jsem se utěšoval zejména tím, že skutečnost, že text v řadě oblastí přináší spíše otázky či hypotézy, lze brát také jako pobídku pro další badatele. Potěšilo by mě, probudila-li by v nich nedořečenost řady témat chuť navázat svými vlastními, specifitější zaměřenými výzkumy.

Střízlivě vzato je třeba na druhou stranu připustit, že navzdory šíři témat, kterými se tato práce zabývá, nejde stále ještě o pokrytí, jež by šlo považovat za vyčerpávající. Při důsledné snaze o zahrnutí všech zvažovaných dimenzí tohoto – snad až bezbřehého – výzkumného pole by

výsledek jistě daleko přesáhl formát disertační práce; obávám se, že pravděpodobným vyústěním situace by se stalo výzkumnické vyčerpání, zapříčiněné topením se v záplavě dílčích, nějak souvisejících poznatků. Výsledná koncepce práce je tedy určitým kompromisem a některé tematické dimenze musely zůstat v práci nepokryty. Zejména zůstává jen okrajově nadnesenou otázkou, jaká data by přinesl obdobný výzkum, byl-li by realizován v jiném prostředí, zejména pak v městských sociálně vyloučených lokalitách – v místech, kde je kontakt s přírodou výrazně vzácnější.

Podobně tato práce nechává stranou otázku, nakolik ovlivnila způsob, jakým se Romové vůči přírodě vztahují, jejich rezistence vůči zemědělství. Jared Diamond (2004, s. 179–189) argumentuje, že vznik zemědělství měl zásadní vliv na institucionální fungování společnosti, její hodnoty i na způsob uvažování. Podobně jako Diamond hovoří některé empirické studie z nedávné doby (např. Talhelm et al. 2014). Claude Meillassoux (1967) se domnívá, že zemědělství má důležitý vliv i na způsob, jak různé společnosti nahlíží na přírodu. Zatímco lovci a sběrači přistupují k přírodě jako k subjektu, zemědělství posiluje odstup a inklinuje k polarizovanému vnímání přírody jako objektu, jenž je třeba kultivovat a přeměňovat, případně chránit před nežádoucími vlivy. Třeba by se ukázalo, že nejen percepce přírody, ale i relativní nezájem Romů o zásahy do ní – potažmo o její ochranu – se zemědělstvím nějakým způsobem souvisejí.

A nakonec by si jistě samostatnou pozornost zasloužily také náznaky rodící se environmentální identity, identifikované u romských umělců. Třeba by podrobněji pojatý výzkum postavil řadu zjištění této práce na hlavu. Jak bylo řečeno, umělci tvořili jeden z předvojů ochrany přírody a jejich tvorba výraznou měrou přispěla k formování způsobu, jak moderní euroamerická společnost na přírodu nahlíží. Je možné, že podobný proces probíhá i u Romů? Kde se zájem romských umělců o přírodu bere? A je výsadou pouze této skupiny, nebo bychom na podobné postoje narazili i u někoho dalšího?

## 10. BIBLIOGRAFIE

ACTON, Thomas Alan, 1974. *Gypsy Politics and Social Change: The Development of Ethnic Ideology and Pressure Politics among British Gypsies from Victorian Reformism to Romany Nationalism*. London: Routledge & Kegan Paul. ISBN 0-7100-7838-2.

ACTON, Thomas Alan, Jennifer ACTON, James ACTON, Sarah CEMLYN a Andrew RYDER, 2016. Why we need to up our Numbers Game: a non-parametric approach to the methodology and politics of the demography of Roma, Gypsy, Traveller and other ethnic populations. *Radical Statistics*. 114, 3–23. ISSN 0268-6376.

ACTON, Thomas Alan, David GALLANT a Pavel VONDRÁČEK, 2000. *Romové*. 1. vyd. Praha: Svojtka & Co. ISBN 80-7237-249-2.

ALLPORT, Gordon Willard, 2004. *O povaze předsudků*. 1. vyd. Praha: Prostor. ISBN 80-7260-125-7.

ANDERSON, Benedict, 2003. Pomyslná společenství. In: Miroslav HROCH, ed. *Pohledy na národ a nacionalismus: čítanka textů*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 239–269. ISBN 80-86429-20-5.

ANON., 1844. *Cikáni, anebo Nešťastný Ferdinand; Ubohá Marie; Bůh dlouho shovívá, pak ale těžce tresce; Šlechetná vdova; Amálie Westonská*. Jindřichův Hradec: Alois Josef Landfras.

ANON., 1892. *Ottův slovník naučný: ilustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí. Pátý díl, C–Čechůvky*. Praha: J. Otto.

ANON., 1925. *Masarykův slovník naučný: lidová encyklopedie všeobecných vědomostí. Díl I., A–Č*. Praha: Československý kompas.

ANON., 1937. *Komenského slovník naučný. Svazek II., Boleslav–Československo*. Praha: Nakladatelství a vydavatelství Komenského naučného slovníku.

ARENS, William, 1979. *The Man-Eating Myth: Anthropology & Anthropophagy*. New York: Oxford University Press. ISBN 0-19-502506-4.

ASYA, Ferdâ, 2008. Unveiling the Origin of the Romani Holocaust: The Anarchist Tradition in Winter Time by Walter Winter. In: Valentina GLAJAR a Domnica RADULESCU, ed. *"Gypsies" in European Literature and Culture: Studies in European Culture and History*. New York: Palgrave Macmillan, s. 145–159. ISBN 0-230-60324-0.

AUGUSTINI AB HORTIS, Samuel, 1994. *Cigáni v Uhorsku: o dnešnom stave, zvláštnych mravoch a spôsobe života, ako aj o ostatných vlastnostiach a danostiach Cigánov v Uhorsku*. Bratislava: Štúdio dd. ISBN 80-967263-2-5.

BALVÍN, Jaroslav, 2008. *Filozofie výchovy a metody výuky romského žáka*. Vyd. 1. Praha: Radix. ISBN 80-86031-83-5.

BARŠA, Pavel, 2005. Konec Romů v Česku? : kacířské eseje plzeňských antropologů. *Politologický časopis*. 12(1), 67–79. ISSN 1211-3247.

BARTH, Fredrik, ed., 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company. ISBN 0-88133-979-6.



BARTRA, Roger, 1994. *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of European Otherness*. Ann Arbor: University of Michigan Press. ISBN 0-472-10477-2.

BATESON, Gregory, 2006. *Mysl & příroda: nezbytná jednota*. Vyd. 1. Praha: Malvern. ISBN 80-86702-19-3.

BAUMAN, Zygmunt, 2003. *Modernita a holocaust*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství. ISBN 80-86429-23-6.

BAYCROFT, Timothy a David HOPKIN, ed., 2012. *Folklore and Nationalism in Europe During the Long Nineteenth Century*. Leiden: Brill. ISBN 90-04-21158-2.

BEATTY, Andrew, 1999. On Ethnographic Experience: Formative and Informative. In: C. W. WATSON, ed. *Being There: Fieldwork in Anthropology*. London: Pluto Press, s. 74–97. ISBN 0-7453-1497-6.

BECK, Ulrich, 1999. *World Risk Society*. 1st pub. Cambridge: Polity Press. ISBN 0-7456-2220-0.

BECKER, Udo, 2002. *Slovník symbolů*. Vyd. 1. Praha: Portál. ISBN 80-7178-612-2.

BELÁK, Andrej, 2005. *Zdravie očami vylúčených: medicínsko-antropologická štúdia stredoslovenskej rómskej osady*. Praha. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Přírodovědecká fakulta.

BENEDICT, Ruth, 1999. *Kulturní vzorce*. Vyd. 1. Praha: Argo. ISBN 80-7203-212-9.

BERGER, Peter L. a Thomas LUCKMANN, 1967. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. 1st pub. London: Penguin. ISBN 0-14-013548-0.

BERKES, Fikret, 1999. *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Philadelphia: Taylor & Francis. ISBN 1-56032-694-6.

BERNASOVSKÝ, Ivan a Jarmila BERNASOVSKÁ, 1999. *Anthropology of Romanies (Gypsies): Auxological and Anthropogenetical Study*. 1st ed. Brno: Nauma, Universitas Masarykiana. ISBN 80-86258-05-8.

BIXLER, Robert D. a Myron F. FLOYD, 1999. Hands on or hands off?: disgust sensitivity and preference for environmental education activities. *The Journal of Environmental Education*. 30(3), 4–11. ISSN 0095-8964.

BOAS, Franz, 1912. Changes in the bodily form of descendants of immigrants. *American Anthropologist*. 14(3), 530–562. ISSN 1548-1433.

BOLF, Štěpán, 2008. Dluhoš, okres Sabinov: výzkumná zpráva 2001–2005. In: Marek JAKOUBEK a Tomáš HIRT, ed. *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu: zborník vybraných výsledkov projektu Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku 1999–2005*. Vyd. 1. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundations, s. 529–558. ISBN 80-969271-5-9.

BORDEN, Richard J., 2008. A brief history of SHE: reflections on the founding and first twenty five years of the Society for Human Ecology. *Human Ecology Review*. 15(1), 95–108. ISSN 1074-4827.

BORROW, George Henry, 1841. *The Zincali – An Account of the Gypsies of Spain*. London: John Murray.

- BORROW, George Henry, 1857. *The Romany Rye*. London: John Murray.
- BORROW, George Henry, 1907. *Romano Lavo-Lil: Word-Book of the Romany or, English Gypsy Language*. London: John Murray.
- BOURDIEU, Pierre, 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge (US): Harvard University Press. ISBN 0-674-21277-0.
- BRAMWELL, Anna, 1985. *Blood and Soil: Richard Walther Darré and Hitler's "Green Party"*. Bourne End: Kensal Press. ISBN 0-946041-33-6.
- BROWN, Irving, 1922. *Nights and Days on the Gypsy Trail: Through Andalusia and on Other Mediterranean Shores*. New York, London: Harper & Brothers.
- BRUBAKER, Rogers, 2004. *Ethnicity Without Groups*. Cambridge (US): Harvard University Press. ISBN 0-674-01539-5.
- BUDILOVÁ, Lenka a Marek JAKOUBEK, 2003. Co dokáže les. In: Marek JAKOUBEK a Ondřej PODUŠKA, ed. *Romské osady v kulturologické perspektivě*. 1. vyd. Brno: Doplněk, s. 161–162. ISBN 80-7239-140-0.
- BUDILOVÁ, Lenka a Marek JAKOUBEK, 2004. Mýtus o přírodních Romech. *Ekolist*. 9(3), 14–17. ISSN 1211-5436.
- BUDILOVÁ, Lenka a Marek JAKOUBEK, 2008. Monitoring situace cigánské osady u obce Chiminianske Jakobovany v letech 2000–2005. In: Marek JAKOUBEK a Tomáš HIRT, ed. *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu: zborník vybraných výsledkov projektu Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku 1999–2005*. Vyd. 1. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundations, s. 219–248. ISBN 80-969271-5-9.
- BUZKOVÁ, Alena, 2009. *Nezletilé matky v romské komunitě*. Praha. Bakalářská práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, 1977. *Příkladné novely*. Souborné vyd. 2. Praha: Odeon.
- CLÉBERT, Jean-Paul, 1967. *The Gypsies*. Harmondsworth: Penguin.
- COHN, Werner, 2008. Mýtus cikánského národnostního hnutí. In: Marek JAKOUBEK, ed. *Cikáni a etnicita*. Vyd. 1. Praha: Triton, s. 134–143. ISBN 80-7387-105-5.
- CRUMLEY, Carole L., ed., 1994. *Historical Ecology: Cultural Knowledge and Changing Landscapes*. 1st ed. Santa Fe: School of American Research Press. ISBN 0-933452-85-5.
- CVVM, 2015. *Naše společnost: Jaké chování je pro nás morálně přijatelné?* [online]. Zpráva z výzkumu veřejného mínění. Praha: Centrum pro výzkum veřejného mínění. Dostupné z: [https://cvvm.soc.cas.cz/media/com\\_form2content/documents/c2/a1884/f9/ov150403.pdf](https://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c2/a1884/f9/ov150403.pdf)
- ČÁPOVÁ, Hana, 2005. Kruté Slovensko. *Respekt*. (4), 13–15. ISSN 0862-6545.
- ČECH, Svatopluk, 1909. Kukačka: letní obrázek. In: Svatopluk ČECH *Povídky a humoresky*. Praha: F. Topič, s. 199–212.
- ČECH, Svatopluk, 1946. *Cikánka*. 2. vyd. Praha: F. Topič.

ČERMÁKOVÁ, Eva, 2012. *Krajinami cizích časů: vnímání prostoru a času usazenými a nomádkyými kulturami*. 1. vyd. Praha: Dokořán. ISBN 80-7363-388-2.

DARWIN, Charles, 1860. *Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Countries Visited During the Voyage of H.M.S. Beagle Round the World, Under the Command of Capt. Fitz Roy, R.N.* 2nd ed. London: John Murray.

DAVIDOVÁ, Eva, 1995. *Cesty Romů: 1945-1990: změny v postavení a způsobu života Romů v Čechách, na Moravě a na Slovensku*. Vyd. 1. Olomouc: Univerzita Palackého.

DEMATTE, Paola, 2006. Writing the Landscape: Petroglyphs of Inner Mongolia and Ningxia Province (China). In: David L. PETERSON, Laura M. POPOVA a Adam T. SMITH, ed. *Beyond the Steppe and the Sown: Proceedings of the 2002 University of Chicago Conference on Eurasian Archaeology*. Leiden: Brill, s. 296–309. ISBN 90-04-14610-5.

DEMETER, Gejza, 1996. Pal o ričkara / O medvědářích. *Romano Džaniben*. 3(3), 8–9. ISSN 1210-8545.

DESCOLA, Philippe a Gísli PÁLSSON, ed., 1996. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. 1st pub. London: Routledge. ISBN 0-415-13216-9.

DESCOLA, Philippe a Marshall SAHLINS, 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press. ISBN 0-226-14445-0.

DIAMOND, Jared M., 2004. *Třetí šimpanz: vzestup a pád lidského rodu*. Vyd. 1. Praha: Paseka. ISBN 80-7185-533-0.

DIAMOND, Jared M., 2008. *Kolaps: proč společnosti zanikají a přežívají*. Vyd. 1. Praha: Academia. ISBN 80-200-1589-1.

DOBEŠOVÁ, Blanka, 2012. „Až umřu, zasad'te na mně jabloň“: environmentální a společenské přínosy přírodního pohřebnictví. Brno. Diplomová práce. Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií.

DOBRUSKÁ, Petra, 2006. *Vira v revenanty jako součást náboženství bystranských Romů*. Praha. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.

DOMINICK, Raymond H., 1992. *The Environmental Movement in Germany: Prophets and Pioneers, 1871–1971*. Bloomington: Indiana University Press. ISBN 0-253-31819-0.

DOUGLAS, Jack D., 1976. *Investigative Social Research: Individual and Team Field Research*. Beverly Hills: Sage. ISBN 0-8039-0676-1.

DOUGLAS, Mary, 2014. *Čistota a nebezpečí: analýza konceptu znečištění a tabu*. Vyd. 1. Praha: Malvern. ISBN 80-87580-91-2.

DUFFKOVÁ, Jana, Lukáš URBAN a Josef DUBSKÝ, 2008. *Sociologie životního stylu*. Plzeň: Aleš Čeněk. ISBN 80-7380-123-6.

DÜLMEN, Richard van, 2003. *Bezectní lidé: o katech, děvkách a mlynářích: nepočestnost a sociální izolace v raném novověku*. 1. vyd. v českém jazyce. Praha: Dokořán. ISBN 80-86569-43-7.

DURKHEIM, Émile, 2004. *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 80-7325-041-6.

DURKHEIM, Émile a Marcel MAUSS, 1963. *Primitive Classification*. Chicago: University of Chicago Press. ISBN 0-226-17334-4.

EDER, Klaus, 1996. *The Social Construction of Nature: A Sociology of Ecological Enlightenment*. London: Sage. ISBN 0-8039-7848-5.

ELIADE, Mircea, 1993. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-85241-51-8.

ELIADE, Mircea, 1998. *Mýty, sny a mystéria*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-63-8.

ELIADE, Mircea, 2004. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Vyd. 1. Brno: Computer Press. ISBN 80-7226-902-0.

ELIADE, Mircea, 2006. *Posvátné a profánní*. 2., přehlednuté a opr. vyd., v Oikúmené 1. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-175-5.

ELLINGSON, Terry Jay, 2001. *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley: University of California Press. ISBN 0-520-22268-7.

ELŠÍK, Viktor, 2005. Romové, etnicita a radikální konstruktivisté. *Literární noviny*. 16(21), 6. ISSN 1210-0021.

ERIKSEN, Thomas Hylland, 2007. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Vyd. 1. Praha: Triton. ISBN 80-7254-925-2.

ERIKSEN, Thomas Hylland, 2008. *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Vyd. 1. Praha: Portál. ISBN 80-7367-465-6.

ERIKSEN, Thomas Hylland, 2016. Ethnicity: From Boundaries to Frontiers. In: James G. CARRIER a Deborah B. GEWERTZ, ed. *The Handbook of Sociocultural Anthropology*. Reprint edition. London: Bloomsbury Academic, s. 280–298. ISBN 1-4742-8346-5.

EUROBAROMETER, 2014. *Special Eurobarometer 416: Attitudes of European Citizens Towards the Environment*. Brussels: European Commission. ISBN 92-79-39763-9.

EUROBAROMETER, 2015. *Special Eurobarometer 437: Discrimination in the EU in 2015*. Brussels: European Commission. ISBN 92-79-50342-9.

EVANS-PRITCHARD, Edward E., 1976. *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. 1st pub. Oxford: Clarendon. ISBN 0-19-874029-2.

FILADELFIOVÁ, Jarmila a Daniel GERBERY, 2012. *Správa o životných podmienkach rómskych domácností na Slovensku 2010*. Bratislava: UNDP. ISBN 80-89263-10-3.

FILČÁK, Richard, 2012. Environmental justice and the Roma settlements of eastern Slovakia: entitlements, land and the environmental risks. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*. 48(3), 537–562. ISSN 0038-0288.

FINE, Gary A., 1993. Ten lies of ethnography: moral dilemmas of field research. *Journal of Contemporary Ethnography*. 22(3), 267–294. ISSN 0891-2416.

- FLOSMAN, Radek, 2009. *Otázka koncepce rituální čistoty a nečistoty ve vybraných romských osadách v oblasti severního Gemeru na Slovensku*. Pardubice. Bakalářská práce. Univerzita Pardubice, Filozofická fakulta.
- FONSECA, Isabel, 1998. *Pohřbi mě vestoje: Cikáni a jejich pouť*. 1. vyd. Praha: Slovart. ISBN 80-7209-074-7.
- FOUCAULT, Michel, 1999. *Dějiny sexuality. I., Vůle k vědě*. Praha: Herrmann & synové. ISBN 80-238-5090-3.
- FRASER, Angus M., 1998. *Cikáni*. Praha: Lidové noviny. ISBN 80-7106-212-7.
- FRYDRÝŠKOVÁ, Kristýna, 2010. *Rituální čistota u Romů*. Praha. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.
- GARCÍA LORCA, Federico, 2007. *Romancero gitano / Cikánské romance*. Praha: Triton. ISBN 80-7387-059-1.
- GAY Y BLASCO, Paloma, 1997. A 'different' body?: desire and virginity among Gitanos. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 3(3), 517–535. ISSN 1359-0987.
- GAY Y BLASCO, Paloma, 1999. *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performances of Identity*. New York: Berg. ISBN 1-85973-253-3.
- GAY Y BLASCO, Paloma, 2008. „Neznáme svůj původ“: jak Cikáni z Jarany zacházejí s minulostí. In: Marek JAKOUBEK, ed. *Cikáni a etnicita*. Vyd. 1. Praha: Triton, s. 73–103. ISBN 80-7387-105-5.
- GEERTZ, Clifford, 2000. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství. ISBN 80-85850-89-5.
- GELBART, Petra, 2009. Jsou zbyteční, ale mají svoje kouzlo: „Cikán“ jako objekt od Liszta k dnešku. *Romano Džaniben*. 16(3), 29–58. ISSN 1210-8545.
- GELLNER, Ernest André, 2001. *Pluh, meč a kniha: struktura lidských dějin*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 80-85959-87-1.
- GERMOND-DURET, Celine, 2016. Tradition and modernity: an obsolete dichotomy?: Binary thinking, indigenous peoples and normalisation. *Third World Quarterly*. 37(9), 1537–1558. ISSN 0143-6597.
- GIBAS, Petr, Lucie MATĚJOVSKÁ, Arnošt NOVÁK, Eliška ROLFOVÁ, Veronika TVARDKOVÁ, Irena VALEŠOVÁ a Martin VESELÝ, 2013. *Zahrádkové osady: stíny minulosti, nebo záblesky budoucnosti?* 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií. ISBN 80-87398-30-2.
- GIMBUTAS, Marija, 1991. *The Language of the Goddess*. 1st HarperCollins pbk. ed. New York: HarperCollins Publishers. ISBN 0-06-251243-7.
- GMELCH, Sharon Bohn, 2008. Skupiny, které nechtějí být začleněny: Cikáni a jiné řemeslnické, obchodnické a zábavu poskytující menšiny. In: Marek JAKOUBEK, ed. *Cikáni a etnicita*. Vyd. 1. Praha: Triton, s. 344–380. ISBN 80-7387-105-5.
- GOETHE, Johann Wolfgang von, 1927. Götz z Berliching. In: Johann Wolfgang von GOETHE *Dramata prosou z mládí*. Praha: Fr. Borový, s. 17–276.

GOETHE, Johann Wolfgang von, 1958. *Viléma Meistera léta učednická*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.

GOLDHABER, Dale, 2012. *The Nature-Nurture Debates: Bridging the Gap*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0-521-14879-5.

GOULET, Denis a Marco WALSHOK, 1971. Values among underdeveloped marginals: the case of Spanish Gypsies. *Comparative Studies in Society and History*. 13(4), 451–472. ISSN 1475-2999.

GRELLMANN, Heinrich Moritz Gottlieb, 1783. *Die Zigeuner: Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volks in Europa, nebst ihrem Ursprunge*. Dessau, Leipzig: Dieterich.

GRILL, Jan, 2015. Historické premeny štruktúry medzikultúrnych vzťahov: formy spoluzitia v prípade Tarkoviec na východnom Slovensku. In: Tatiana PODOLINSKÁ a Tomáš HRUSTIČ, ed. *Čiernobiele svety: Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku*. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV, s. 146–171. ISBN 80-224-1413-5.

GRISWOLD, Wendy, 1981. American character and the American novel: an expansion of reflection theory in the sociology of literature. *American Journal of Sociology*. 86(4), 740–765. ISSN 0002-9602.

GROOME, Francis Hindes, 1930. Sagul. In: John SAMPSON, ed. *The Wind on the Heath: A Gypsy Anthology*. London: Chatto & Windus, s. 128.

GUY, Will, 1998. Ways of Looking at Roma: The Case of Czechoslovakia. In: Diane TONG, ed. *Gypsies: An Interdisciplinary Reader*. New York: Garland Publishing, s. 13–68. ISBN 0-8153-2549-9.

HADOT, Pierre, 2010. *Závoj Isidin: esej o dějinách ideje přírody*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7429-013-8.

HÁJSKÁ, Markéta, 2003. Fenomén zoči. In: Marek JAKOUBEK a Ondřej PODUŠKA, ed. *Romské osady v kulturologické perspektivě*. 1. vyd. Brno: Doplněk, s. 107–119. ISBN 80-7239-140-0.

HÁJSKÁ, Markéta a Ondřej PODUŠKA, 2008. Monitoring situace romské osady v obci Borovany v letech 2000–2005. In: Marek JAKOUBEK a Tomáš HIRT, ed. *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu: zborník vybraných výsledkov projektu Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku 1999–2005*. Vyd. 1. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundations, s. 495–526. ISBN 80-969271-5-9.

HÁLEK, Vítězslav, 1883. Bajrama. In: Vítězslav HÁLEK *Spisy Hálkovy. Díl V*. Praha: Edv. Grégr, s. 1–36.

HAMES, Raymond, 2007. The ecologically noble savage debate. *Annual Review of Anthropology*. 36(1), 177–190. ISSN 0084-6570.

HANCOCK, Ian, 2001. *Země utrpení: dějiny otroctví a pronásledování Romů*. Praha: Signeta. ISBN 80-902608-3-2.

HANZAL, Jiří, 2004. *Cikáni na Moravě v 15. až 18. století: dějiny etnika na okraji společnosti*. Vyd. 1. Praha: Lidové noviny. ISBN 80-7106-508-1.

HANZELOVÁ, Eneke, 2000. Aktuálne otázky postavenia Rómov na trhu práce v SR. *Práca a sociálna politika*. 8(3), 2–6. ISSN 1210-5643.

HARKIN, Michael Eugene a David Rich LEWIS, ed., 2007. *Native Americans and the Environment: Perspectives on the Ecological Indian*. Lincoln: University of Nebraska Press. ISBN 0-8032-7361-0.

HARPER, Krista, Tamara STEGER a Richard FILČÁK, 2009. Environmental justice and Roma communities in Central and Eastern Europe. *Environmental Policy and Governance*. 19(4), 251–268. ISSN 1756-9338.

HARRIS, Marvin, 1989. *Cows, Pigs, Wars & Witches: The Riddles of Culture*. Reissue edition. New York: Vintage. ISBN 0-679-72468-0.

HAVRÁNEK, Bohuslav, ed., 1989. *Slovník spisovného jazyka českého. I, A-G. 2.*, nezměn. vyd. Praha: Academia.

HEFTRICH, Urs, 2009. *Smutek na vedlejší koleji: nacistická genocida Romů v české literatuře*. Vyd. 1. Praha: Společnost pro Revolver Revue. ISBN 80-87037-20-1.

HEJNAL, Ondřej, 2012. Nacionalismus, multikulturalismus, sociální vyloučení a „sociálně nepřizpůsobiví“: analýza dominantního politického diskursu v České republice. *AntropoWebzin*. (2), 47–66. ISSN 1801-8807.

HEYDUK, Adolf, 1859. Cigánské melodie. In: Adolf HEYDUK *Básně Adolfa Heyduka*. Praha: tiskem Antonína Rennu, s. 1–61.

HEYDUK, Adolf, 1909. *Nové cigánské melodie*. 3. vyd. Praha: J. Otto.

HIML, Pavel, 2007. *Zrození vagabunda: neusedlí lidé v Čechách 17. a 18. století*. Vyd. 1. Praha: Argo. ISBN 80-7203-917-3.

HIRSCHFELD, Lawrence A., 1998. *Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*. Cambridge (US), London: A Bradford Book. ISBN 0-262-58172-1.

HODDER, Ian, 1990. *The Domestication of Europe: Structure and Contingency in Neolithic Societies*. Oxford, Cambridge (US): Basil Blackwell. ISBN 0-631-17769-2.

HOLÝ, Ladislav, 2001. *Malý český člověk a skvělý český národ: národní identita a postkomunistická transformace společnosti*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství. ISBN 80-85850-97-0.

HOOVER, Brandon, 2013. White spaces in Black and Latino places: urban agriculture and food sovereignty. *Journal of Agriculture, Food Systems, and Community Development*. 3(4), 109–115. ISSN 2152-0801.

HORVÁTH, Jan, 2007. *O verdan le grajenca džal / Vůz tažený koňmi jede dál*. Vyd. 1. Praha: Matice romská. ISBN 80-254-2810-8.

HORVÁTHOVÁ, Emília, 1964. *Cigáni na Slovensku: historicko-etnografický náčrt*. Bratislava: SAV.

HORVÁTHOVÁ, Jana, 2000. Kdo byli čeští Romové. In: Milena ČERNÁ, Jindřich ŠTREIT, Eva DAVIDOVÁ a Jaroslav KOŘÁN, ed. *Černobílý život*. Praha: Gallery, s. 47–66. ISBN 80-86010-37-3.

HORVÁTHOVÁ, Jana, 2002. *Kapitoly z dějin Romů*. Praha: Společenství Romů na Moravě & Muzeum romské kultury v nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-615-6.

- HORVÁTHOVÁ, Jana, ed., 2005. *Výtvarné umění: přírůstky 1991–2005: romští autoři*. Brno: Muzeum romské kultury. ISBN 80-86656-07-6.
- HRBATA, Zdeněk a Martin PROCHÁZKA, 2005. *Romantismus a romantismy: pojmy, proudy, kontexty*. 1. vyd. Praha: Karolinum. ISBN 80-246-1060-3.
- HRTÁNKOVÁ, Monika, 2001. Obrazy Romů v krásné literatuře. In: Irena RAICHOVÁ, ed. *Romové a nacionalismus?* Vyd. 1. Brno: Muzeum romské kultury, s. 148–157. ISBN 80-902476-9-7.
- HRUSTIČ, Tomáš, 2015. Emické vnímanie úžery v segregovaných rómskych osadách na východnom Slovensku. In: Tatiana PODOLINSKÁ a Tomáš HRUSTIČ, ed. *Čiernobiele svety: Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku*. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV, s. 209–223. ISBN 80-224-1413-5.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena, 1970. Co je tzv. cikánská otázka? *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*. 6(2), 105–120. ISSN 0038-0288.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena, 1998. *Šaj pes dovakeras / Můžeme se domluvit*. 3. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého. ISBN 80-7067-905-0.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena, 1999. Několik poznámek k hodnotám Romů. In: Helena LISÁ, ed. *Romové v České republice: 1945–1998*. Vyd. 1. Praha: Sociopress, s. 16–66. ISBN 80-902260-7-4.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena, 2000. Proč Romové opustili svou dávnou zemi – Indii? *Romové v České republice* [online]. Dostupné z: <http://romove.radio.cz/cz/clanek/18384>
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena, Hana ŠEBKOVÁ a Anna ŽIGOVÁ, 1991. *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství. ISBN 80-04-21768-6.
- HUGO, Victor, 1955. *Chrám Matky boží v Paříži*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- CHABADA, Tomáš, 2013. *Environmentálna (ne)spravodlivosť vo vzťahu k Rómom na východnom Slovensku*. Brno. Diplomová práce. Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií.
- CHAIKEN, Miriam S., J. Richard DIXON, Colette POWERS a Erica WETZLER, 2009. Asking the right questions: community-based strategies to combat hunger. *NAPA Bulletin*. 32(1), 42–54. ISSN 1556-4797.
- CHAZANOV, Anatolij Michajlovič, 1994. *Nomads and the Outside World*. 2nd ed. Madison: University of Wisconsin Press. ISBN 0-299-14284-1.
- INGOLD, Tim, 1993. The temporality of the Landscape. *World Archaeology*. 25(2), 152–174. ISSN 0043-8243.
- IPCC, 2013. *Fifth Assessment Report (AR5)* [online]. Geneva: IPCC. Dostupné z: <http://www.ipcc.ch/report/ar5/>
- JAKOUBEK, Marek, 2003. Rómské osady – enklávy tradiční společnosti. In: Marek JAKOUBEK a Ondřej PODUŠKA, ed. *Rómské osady v kulturologické perspektivě*. 1. vyd. Brno: Doplněk, s. 9–30. ISBN 80-7239-140-0.
- JAKOUBEK, Marek, 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu: tractatus culturo(mo)logicus*. Vyd. 1. Praha: BMSS-Start. ISBN 80-86140-21-6.



- JAKOUBEK, Marek, ed., 2008a. *Cikáni a etnicita*. Vyd. 1. Praha: Triton. ISBN 80-7387-105-5.
- JAKOUBEK, Marek, 2008b. Od Cikánů k Romům a zase zpátky (místo předmluvy). In: Marek JAKOUBEK, ed. *Cikáni a etnicita*. Vyd. 1. Praha: Triton, s. 9–24. ISBN 80-7387-105-5.
- JAKOUBEK, Marek, 2008c. Rivalita identit: Cigán versus romský národ. In: Marek JAKOUBEK, ed. *Cikáni a etnicita*. Vyd. 1. Praha: Triton, s. 144–164. ISBN 80-7387-105-5.
- JAKOUBEK, Marek a Tomáš HIRT, ed., 2008. *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu: zborník vybraných výsledkov projektu Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku 1999–2005*. Vyd. 1. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundations. ISBN 80-969271-5-9.
- JAKOUBEK, Marek a Ondřej PODUŠKA, ed., 2003. *Rómské osady v kulturologické perspektívě*. 1. vyd. Brno: Doplněk. ISBN 80-7239-140-0.
- JANEČEK, Petr, 2006. *Černá sanitka a jiné děsivé příběhy: současné pověsti a fámy v České republice*. Vyd. 1. Praha: Plot. ISBN 80-86523-74-3.
- JORDAN, Winthrop D., 1968. *White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550–1812*. Williamsburg: Institute of Early American History and Culture, University of North Carolina Press.
- JUROVÁ, Anna, 1993. *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po roku 1945*. Bratislava: Goldpress Publishers. ISBN 80-85584-07-7.
- JUROVÁ, Anna, 2002a. Historický vývoj rómskych osád na Slovensku a problematika vlastníckych vzťahov k pôde („nelegálne osady“). *Človek a spoločnosť*. 5(4), 13–43. ISSN 1335-3608.
- JUROVÁ, Anna, 2002b. Od odchodu z pravlasti po prvé asimilačné opatrenia. In: Michal VAŠEČKA, ed. *Čačipen pal o Roma: súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 19–30. ISBN 80-88935-41-4.
- JUROVÁ, Anna, 2002c. Rómovia v období od roku 1945 po november 1989. In: Michal VAŠEČKA, ed. *Čačipen pal o Roma: súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 53–77. ISBN 80-88935-41-4.
- KALIBOVÁ, Květa, 1999. Romové z pohledu statistiky a demografie. In: Helena LISÁ, ed. *Romové v České republice: 1945–1998*. Vyd. 1. Praha: Sociopress, s. 91–114. ISBN 80-902260-7-4.
- KANDERT, Josef, 2004. *Každodenní život vesničanů středního Slovenska v šedesátých až osmdesátých letech 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum. ISBN 80-246-0782-5.
- KAPLAN, Rachel a Stephen KAPLAN, 1995. *The experience of nature: a psychological perspective*. Michigan: Ulrich Bookstore. ISBN 0-914004-51-6.
- KAŠPAROVÁ, Irena, 2007. *Politika romství – romská politika*. Brno. Disertační práce. Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií.
- KELLER, Jan, 2004. *Dějiny klasické sociologie*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství. ISBN 80-86429-34-2.
- KELLERT, Stephen R. a Edward O. WILSON, ed., 1993. *The Biophilia Hypothesis*. Washington, D.C.: Island Press. ISBN 1-55963-148-8.

KEMÉNY, István, 2005. History of Roma in Hungary. In: István KEMÉNY, ed. *Roma of Hungary*. Highland Lakes: Atlantic Research & Publications. ISBN 0-88033-600-0.

KENRICK, Donald, 2003. *Cikáni na cestě z Indie do Evropy*. 1. české vyd. Olomouc: Univerzita Palackého. ISBN 80-244-0589-6.

KENRICK, Donald a Grattan PUXON, 1973. *The Destiny of Europe's Gypsies*. New York: Basic Books.

KENRICK, Donald a Grattan PUXON, 2000. *Cikáni pod hákovým křížem*. 1. české vyd. Olomouc: Univerzita Palackého. ISBN 80-244-0048-8.

KERLES, Marek, 2014. Romský česnek vyvolává rozpaky. *Lidové noviny*. 4. 9. 2014, ekonomika speciál, s. 16. ISSN 1213-1385.

KLENOROVÁ, Tereza, 2015. Jak se daří integraci v městské zahradě Jardin de Cocagne? *Kokoza* [online]. Dostupné z: <https://www.kokoza.cz/2015/05/27/jak-se-dari-integraci-v-mestske-zahrade-jardin-de-cocagne/>

KOBES, Tomáš, 2009. *Nastartovali nás jako motorky: činnost nevládních organizací při řešení romské problematiky na východním Slovensku*. 1. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni. ISBN 80-7043-823-7.

KOBES, Tomáš, 2010. Fajta a povaha příbuzenství obyvatel východoslovenských romských osad. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*. 46(2), 235–255. ISSN 0038-0288.

KOLLÁR, Ján, 1971. *Slávy dcera*. Praha: Odeon.

KOMÁREK, Stanislav, 2008. *Příroda a kultura: svět jevů a svět interpretací*. Vyd. 2. Praha: Academia. ISBN 80-200-1582-2.

KOMÁREK, Stanislav, 2011. *Ochlupení bližní: zvířata v kulturních kontextech*. Vyd. 1. Praha: Academia. ISBN 80-200-1904-2.

KOMPANÍKOVÁ, Stanislava a Michal ŠEBESTA, 2002. Regionálne špecifiká životných stratégií. In: Michal VAŠEČKA, ed. *Čačipen pal o Roma: súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejnú otázku, s. 619–630. ISBN 80-88935-41-4.

KOVÁCS, Attila, 2003. Bôrka: komunity, identity a náboženstvo v hornogemerskom pútnickom mieste. In: Milan KOVÁČ a Arne B. MANN, ed. *Boh všetko vidí: duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel: romano pa'aviben pre Slovensko*. Vyd. 1. Bratislava: Chronos, s. 55–70. ISBN 80-89027-06-4.

KOVÁČ, Milan a Arne B. MANN, ed., 2003a. *Boh všetko vidí: duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel: romano pa'aviben pre Slovensko*. Vyd. 1. Bratislava: Chronos. ISBN 80-89027-06-4.

KOVÁČ, Milan a Arne B. MANN, 2003b. Rómovia a viera. In: Milan KOVÁČ a Arne B. MANN, ed. *Boh všetko vidí: duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel: romano pa'aviben pre Slovensko*. Vyd. 1. Bratislava: Chronos, s. 9–14. ISBN 80-89027-06-4.

KRAJHANZL, Jan, 2007. Rozmanitost, a společné motivy v odpovědích ankety „pojmem vztah k přírodě“. *Envigogika*. 2(1). ISSN 1802-3061.

KRAJHANZL, Jan, 2010. *Charakteristika osobního vztahu k přírodě: úvod do teorie a pojmosloví*. Praha. Disertační práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.

KRATOCHVÍL, Zdeněk, 1994. *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrmann & synové.

KRAUSOVÁ, Markéta a Marek JAKOUBEK, 2003. Specifika kulturní změny v romských osadách na východním Slovensku. In: Marek JAKOUBEK a Ondřej PODUŠKA, ed. *Romské osady v kulturologické perspektivě*. 1. vyd. Brno: Doplněk, s. 69–82. ISBN 80-7239-140-0.

KRECH III, Shepard, 1999. *The Ecological Indian: Myth and History*. 1st ed. New York: W.W. Norton & Company. ISBN 0-393-04755-4.

KREKOVIČOVÁ, Eva, 1996. Romantický obraz Róma v slovenskom folklóre. In: *Bulletin Muzea romské kultury* 5. Brno: Muzeum romské kultury, s. 20–32.

KREKOVIČOVÁ, Eva, 1999. *Medzi toleranciou a bariérami: obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre*. Bratislava: Academic Electronic Press. ISBN 80-88880-31-8.

KREKOVIČOVÁ, Eva, 2009. Konštruovanie obrazu „iných“ v očiach Slovákov: medzi autoobrazom a heteroobrazmi. In: Gabriela KILIÁNOVÁ, Eva KOWALSKÁ a Eva KREKOVIČOVÁ, ed. *My a ti druhí v modernej spoločnosti: konštrukcie a transformácie kolektívnych identít*. 1. vyd. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV, s. 473–497. ISBN 80-224-1025-0.

KUBÁTOVÁ, Helena, 2010. *Sociologie životního způsobu*. 1. vyd. Praha: Grada. ISBN 80-247-2456-0.

KUBATOVÁ, Marie, 2014. *Kontím, fáráš, lovíme: dumpster diving a symbolické hranice mezi čistým a nečistým*. Praha. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd.

KUSIN, Vasko a Eva POLÁKOVÁ, 1997. *Environmentálne vzdelávanie v procese socializácie rómskeho etnika*. 1. vyd. Nitra: Pedagogická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre. ISBN 80-8050-157-0.

KUTAL, Miroslav, 2013. *Velké šelmy v českých lesích: význam z pohledu ochrany přírody a myslivosti*. Olomouc: Hnutí DUHA Olomouc. ISBN 80-904530-4-3.

LÁBUSOVÁ, Adéla a Marie BOŘKOVCOVÁ, 2008. Pacov. In: Marek JAKOUBEK a Tomáš HIRT, ed. *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu: zborník vybraných výsledkov projektu Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku 1999–2005*. Vyd. 1. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundations, s. 455–492. ISBN 80-969271-5-9.

LÁBUSOVÁ, Adéla a Vladan BROŽ, 2000. Hlavní potíže obce: vzájemná separace romských komunit. In: Stanislav KUŽEL, ed. *Terénní výzkum integrace a segregace: týmový monitoring situace obcí s romskými sídly v SR a studentské výzkumy v ČR: sborník výsledků česko-slovenského pracovního semináře Stacionární terénní výzkum romské problematiky v Čechách a na Slovensku, 13.-15. dubna 2000 v Nečtinech*. Praha: Cargo, s. 106–118. ISBN 80-238-6041-2.

LACKOVÁ, Elena, 1997. *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*. Vyd. 1. Praha: Triáda. ISBN 80-901861-8-7.

LANDON, Philip, 2008. Bohemian Philosophers: Nature, Nationalism, and “Gypsies” in Nineteenth-Century European Literature. In: Valentina GLAJAR a Domnica RADULESCU, ed. *“Gypsies” in European Literature and Culture: Studies in European Culture and History*. New York: Palgrave Macmillan, s. 45–67. ISBN 0-230-60324-0.

- LATOURE, Bruno, 2003. *Nikdy sme neboli moderní: eseje o symetrickej antropológii*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-595-6.
- LE GOFF, Jacques, 2005. *Kultura stredoveké Evropy*. Vyd. 2., Ve Vyšehradu 1. Praha: Vyšehrad. Kulturní historie. ISBN 80-7021-808-2.
- LEBEL, Carolyn, 2010. Revealed: scandal of Roma people forced to scavenge toxic e-waste. *The Ecologist* [online]. Newsletter 17, 12. 10. 2010, s. 6–10. Dostupné z: [http://www.theecologist.org/investigations/waste\\_and\\_recycling/625750/revealed\\_scandal\\_of\\_roma\\_people\\_forced\\_to\\_scavenge\\_toxic\\_ewaste.html](http://www.theecologist.org/investigations/waste_and_recycling/625750/revealed_scandal_of_roma_people_forced_to_scavenge_toxic_ewaste.html)
- LEE, Ken, 1997. Australia: Sanctuary or Cemetery for Romanies? In: Thomas Alan ACTON a Gary MUNDY, ed. *Romani Culture and Gypsy Identity*. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press, s. 69–83. ISBN 0-900458-76-7.
- LEE, Ronald, 2009. *Mizernej cigoš*. Praha: Signeta. ISBN 80-903325-8-4.
- LELAND, Charles Godfrey, 1882. *The Gypsies*. Cambridge (US): The Riverside Press.
- LEPSELTTER, Susan, 1998. The politics and poetics of folklore discourse: the Journal of the Gypsy Lore Society, 1937–1947. *Roma*. (44–45), 39–51.
- LEROI-GOURHAN, André, 1993. *Gesture and Speech*. Cambridge (US): MIT Press. ISBN 0-262-12173-6.
- LEŠČÁK, Milan, 1971. *Súčasný stav humoristického rozprávania na Spiši: pokus o výskum frekvencie výskytu*. Bratislava. Kandidátska dizertačná práca. Národopisný ústav SAV.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1996. *Myšlení přírodních národů*. Vyd. 2., v Dauphinu 1. Liberec: Dauphin. ISBN 80-901842-9-4.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1999. *Rasa a dějiny*. Vyd. 1. Brno: Atlantis. ISBN 80-7108-138-8.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 2001. *Totemismus dnes*. Praha: Dauphin. ISBN 80-7272-007-1.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 2007. *Strukturální antropologie – dvě*. Vyd. 1. Praha: Argo. ISBN 80-7203-805-3.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 2011. *Smutné tropy*. Vyd. 2. Praha: Rybka. ISBN 80-87067-11-6.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1999. *Myšlení člověka primitivního*. 1. vyd. Praha: Argo. ISBN 80-7203-243-3.
- LEWIS, Oscar, 1966. The culture of poverty. *Scientific American*. 215(4), 19–25. ISSN 0036-8733.
- LIBROVÁ, Hana, 1988. *Láska ke krajině?* Vyd. 1. Brno: Blok.
- LIBROVÁ, Hana, 1994. *Pestří a zelení: kapitoly o dobrovolné skromnosti*. Brno: Veronica & Hnutí DUHA. ISBN 80-85368-18-8.
- LIBROVÁ, Hana, 2003. *Vlažní a váhaví: kapitoly o ekologickém luxusu*. Vyd. 1. Brno: Doplněk. ISBN 80-7239-149-3.

LIBROVÁ, Hana, 2006. O biofilii. In: Pavel KLVAČ, ed. *Člověk a les*. Vyd. 1. Brno: Munipress, s. 8–13. ISBN 80-210-4202-8.

LIBROVÁ, Hana a Vojtěch PELIKÁN, 2016. Ethical motivations and the phenomenon of disappointment in two types of environmental movements: Neo-environmentalism & the Dark Mountain Project. *Environmental Values*. 25(2), 167–193. ISSN 0963-2719.

LIBROVÁ, Hana, Vojtěch PELIKÁN, Lucie GALČANOVÁ a Lukáš KALA, 2016. *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti*. Brno: Munipress. ISBN 80-210-8454-4.

LIÉGEOIS, Jean-Pierre, 1997. *Rómovia, Cigáni, kočovníci*. 2. vyd. Bratislava: Charis. ISBN 80-967674-2-7.

LINDA, Josef, 1930. *Jaroslav Šternberg v boji proti Tatarům: divadelní hra*. Praha: Česká akademie věd a umění.

MACL, Otto, 2002. *Zahrádkářské hnutí: etapy vývoje, zakladatelé, vznik v regionech*. Hradec Králové: Územní rada ČZS Hradec Králové.

MACNAGHTEN, Phil a John URRY, 1998. *Contested Natures*. 1st pub. London: Sage. ISBN 0-7619-5312-8.

MAHONEY, James, 2000. Path dependence in historical sociology. *Theory and Society*. 29(4), 507–548. ISSN 0304-2421.

MÁCHA, Karel Hynek, 1857. *Cikáni: román z pozůstalých spisů*. Praha: tisk a sklad Kateřiny Jeřábkové.

MAIRE, Patricia, Michel GIRAUD a Nathalie LANCKRIET, ed., 2008. *Dictionnaire compact*. Paris: Larousse. ISBN 2-03-583723-3.

MANDER, Jerry, 2003. *V nepřítomnosti posvátného: selhání moderních technologií a zápas indiánských národů o přežití*. Vyd. 1. Brno: Doplněk. ISBN 80-7239-075-5.

MANN, Arne B., ed., 1992. *Neznámi Rómovia: zo života a kultúry Cigánov-Rómov na Slovensku*. Bratislava: Ister science press. ISBN 80-900486-2-5.

MANN, Arne B., 2003. Magická ochrana novorodenca u Rómov na Slovensku. In: Milan KOVÁČ a Arne B. MANN, ed. *Boh všetko vidí: duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel: romano pat'aviben pre Slovensko*. Vyd. 1. Bratislava: Chronos, s. 85–102. ISBN 80-89027-06-4.

MANN, Arne B., 2015. Etnické stereotypy ako zdroje vtipov o Rómoch. In: Tatiana PODOLINSKÁ a Tomáš HRUSTIČ, ed. *Čiernobiele svety: Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku*. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV, s. 438–479. ISBN 80-224-1413-5.

MANUŠ, Erika, 1998. *Jdeme dlouhou cestou: odkud jsme? kdo jsme? kam jdeme?: příběhy Romů a neRomů v proměnách času*. Praha: Arbor vitae. ISBN 80-901964-5-2.

MAPPES-NIEDIEK, Norbert, 2013. *Chudáci Romové, zlí Cikáni: co je pravdy na našich předsudcích*. 1. vyd. Brno: Host. ISBN 80-7294-869-7.

MARTÍNEZ ALIER, Joan, 2002. *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham: Edward Elgar. ISBN 1-84376-486-1.

MARUŠIAKOVÁ, Elena, 1988. Vzťahy medzi skupinami Cigánov. *Slovenský národopis*. 36(1), 58–77. ISSN 1335-1303.

MARUŠIAKOVÁ, Elena a Veselin POPOV, 1996. Medvediar v Bulharsku: tradícia a súčasnosť. *Romano Džaniben*. 3(3), 11–21. ISSN 1210-8545.

MARYNENKO, Lesia, 2013. The Christian mission for the Roma in Transcarpathia: a fishing rod instead of a fish. *RISU – Religious Information Service of Ukraine* [online]. Dostupné z: <https://risu.org.ua/en/index/exclusive/reportage/52961/>

MATLOVIČOVÁ, Kvetoslava, René MATLOVIČ, Alexander MUŠINKA a Anna ŽIDOVÁ, 2012. The Roma Population in Slovakia: Basic Characteristics of the Roma Population with Emphasis on the Spatial Aspects of its Differentiation. In: János PÉNZES a Zsolt RADICS, ed. *Roma Population on the Peripheries of the Visegrad Countries: Spatial Trends and Social Challenges*. Debrecen: Didakt, s. 77–104. ISBN 615-5212-07-9.

MATRAS, Yaron, 2004. The Role of Language in Mystifying and Demystifying Gypsy Identity. In: Nicholas SAUL a Susan TEBBUTT, ed. *The Role of the Romanies: Images and Counter-Images of "Gypsies" / Romanies in European Cultures*. 1st pub. Liverpool: Liverpool University Press, s. 53–78. ISBN 0-85323-679-5.

MAXIMOFF, Matéo, 2007. *Sudba ursitorů*. Vyd. 1. Praha: Argo. ISBN 80-257-0000-6.

MAYALL, David, 2004. *Gypsy Identities 1500–2000: From Egipcians and Moon-Men to the Ethnic Romany*. 1st pub. London: Routledge. ISBN 1-85728-960-2.

MEA, 2005. *Ecosystems and Human Well-Being. Synthesis: A Report of the Millennium Ecosystem Assessment* [online]. Washington, D.C.: Island Press. Dostupné z: <https://www.millenniumassessment.org/en/Synthesis.html>

MEILLASSOUX, Claude, 1967. Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique. *L'Homme et la société*. 6(1), 95–106. ISSN 0018-4306.

MÉRIMÉE, Prosper, 1925. *Carmen*. Praha: J. Otto.

MEŠIĆ, Nedžad a Charles WOOLFSON, 2015. Roma berry pickers in Sweden: economic crisis and new contingents of the austeriat. *Transfer: European Review of Labour and Research*. 21(1), 37–50. ISSN 1024-2589.

MICHÁLKOVÁ, Ivana, 2009. *Tetování u Romů v České a Slovenské republice*. Pardubice. Bakalářská práce. Univerzita Pardubice, Filozofická fakulta.

MILBOURNE, Paul, 2012. Everyday (in)justices and ordinary environmentalisms: community gardening in disadvantaged urban neighbourhoods. *Local Environment*. 17(9), 943–957. ISSN 1354-9839.

MILLER, Carol, 1975. American Rom and the Ideology of Defilement. In: Farnham REHFISCH, ed. *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. London, New York: Academic Press, s. 41–54. ISBN 0-12-585850-2.

MIRET, 2015. *Romové na východním Slovensku ve 20. století*. Bystré: MIRET, z.s.

MONTAIGNE, Michel de, 1995. O kanibalech. In: *Eseje*. Vyd. 2., v ERM 1. Praha: ERM, s. 121–131. ISBN 80-85913-12-5.

MORRIS, Desmond, 1971. *Nahá opice: zoolog studuje lidského živočicha*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta.

MORRIS, Desmond a Ramona MORRIS, 1968. *Men and Apes*. New York: Bantam Books.

MUŠINKA, Alexander, 2002. Bývanie Rómov. In: Michal VAŠEČKA, ed. *Čačipen pal o Roma: súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 631–656. ISBN 80-88935-41-4.

MUŠINKA, Alexander, 2012. *Podarilo sa: príklady úspešných aktivít na úrovni samospráv smerujúcich k zlepšeniu situácie Rómov*. Vyd. 1. Prešov: Prešovská univerzita. ISBN 80-555-0531-2.

MUŠINKA, Alexander, Daniel ŠKOBLA, Jakob HURRELE, Kvetoslava MATLOVIČOVÁ a Jaroslav KLING, 2014. *Atlas rómskych komunit na Slovensku 2013*. Bratislava: UNDP. ISBN 80-89263-18-9.

NAKONEČNÝ, Milan, 2009. *Sociální psychologie*. Vyd. 2., rozš. a přeprac. Praha: Academia. ISBN 80-200-1679-9.

NASH, Roderick Frazier, 1989. *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*. Madison: University of Wisconsin Press. ISBN 0-299-11840-2.

NAVRÁTILOVÁ, Alexandra, 2004. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-397-1.

NEČAS, Ctibor, 1999a. *Holocaust českých Romů*. Vyd. 1. Praha: Prostor. ISBN 80-7260-022-9.

NEČAS, Ctibor, 1999b. *Romové v České republice včera a dnes*. 4. dopl. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého. ISBN 80-7067-952-4.

NEČAS, Ctibor, 2008. *Špalíček romských miniatur: osoby a dějství z romského dramatu, které se odvíjelo na scéně historické Moravy*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 80-7325-151-2.

NĚMCOVÁ, Božena, 1855. *Babička: obrazy venkovského života*. Praha: Jaroslav Pospíšil.

NERUDA, Jan, 1873. Divoký zvuk. In: Jan NERUDA *Knihy veršů*. Praha: knihkupectví dr. Grégra a Ferd. Dattla, s. 9–32.

NEUBAUER, Zdeněk, 1998. *Golem a jiná vyprávění o symbolech a podivuhodných setkáních*. 1. vyd. Praha: Sus Liberans. ISBN 80-238-3259-X.

NEUBAUER, Zdeněk, 2002. *Biomoc*. Vyd. 1. Praha: Malvern. ISBN 80-902628-6-7.

NEUBAUER, Zdeněk a Tomáš ŠKRDLANT, 2005. *Skrytá pravda Země: živly jako archetypy ekologického myšlení*. Vyd. 1. Praha: Mladá fronta. ISBN 80-204-1181-5.

NORBERG-HODGE, Helena, 1996. *Dávné budoucnosti*. 1. vyd. Brno: Hnutí DUHA. ISBN 80-902056-1-1.

NORD, Deborah Epstein, 2006. *Gypsies and the British imagination, 1807–1930*. New York: Columbia University Press. ISBN 0-231-13704-4.

- NOVÁK, Karel A., 2003. Romská osada – tradice versus regres. In: Marek JAKOUBEK a Ondřej PODUŠKA, ed. *Romské osady v kulturologické perspektivě*. 1. vyd. Brno: Doplněk, s. 31–40. ISBN 80-7239-140-0.
- NUTINI, Hugo G. a John M. ROBERTS, 1993. *Bloodsucking Witchcraft: An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*. Tucson: University of Arizona Press. ISBN 0-8165-1197-6.
- OELSCHLAEGER, Max, 1991. *The Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology*. New Haven: Yale University Press. ISBN 0-300-05370-8.
- OKELY, Judith, 1983. *The Traveller-Gypsies*. 1st pub. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0-521-28870-5.
- OKELY, Judith, 2008. Některé politické důsledky teorií o cikánské etnicitě: role intelektuála. In: Marek JAKOUBEK, ed. *Cikáni a etnicita*. Vyd. 1. Praha: Triton, s. 104–133. ISBN 80-7387-105-5.
- OLÁH, Vlado, 1996. *Khamori lulud'i / Slunečnice: romská poezie*. 1. vyd. Praha: M M M. ISBN 80-901266-7-1.
- OLÁH, Vlado, 2005. *Khamutno kamiben / Žár lásky*. Vyd. 1. Praha: Matice romská & Sdružení Dženo. ISBN 80-239-5359-6.
- OLÁH, Vlado, 2006. *Amaro drom pal o Udut / Naše cesta za Světlem*. Vyd. 1. Praha: Daj Romani. ISBN 80-239-8261-9.
- ORR, David W., 1993. Love It or Lose It: The Coming Biophilia Revolution. In: Stephen R. KELLERT a Edward O. WILSON, ed. *The Biophilia Hypothesis*. Washington, D.C.: Island Press, s. 415–440. ISBN 1-55963-148-8.
- ORTNER, Sherry B., 1998. Má se žena k muži jako příroda ke kultuře? In: Libora OATES-INDRUCHOVÁ, ed. *Dívčí válka s ideologií: klasické texty angloamerického feministického myšlení*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, s. 90–114. ISBN 80-85850-67-2.
- ORTOVÁ, Jitka, 1999. *Kapitoly z kulturní ekologie*. Vyd. 1. Praha: Karolinum. ISBN 80-7184-872-1.
- OTTLOVÁ, Marta a Milan POSPÍŠIL, 2008. K repertoáru exotismů v české hudbě 19. století. In: Kateřina PIORECKÁ a Václav PETRBOK, ed. *Cizí, jiné, exotické v české kultuře 19. století: sborník příspěvků z 27. ročníku symposia k problematice v české kultuře 19. století: Plzeň, 22. – 24. února 2007*. Vyd. 1. Praha: Academia, s. 339–353. ISBN 80-200-1584-6.
- PALUBOVÁ, Zuzana, 2003. Fenomén smrti v ľudovom náboženstve Rómov z okolia Trnavy a Nitry (obce Madunice, Lukáčovce, Čakajovce). In: Milan KOVÁČ a Arne B. MANN, ed. *Boh všetko vidí: duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel: romano paťaviben pre Slovensko*. Vyd. 1. Bratislava: Chronos, s. 17–35. ISBN 80-89027-06-4.
- PÁŠOVÁ, Hilda, 2007. Te dživen musaj / Žít se musí. In: Jana KRAMÁŘOVÁ a Helena SADÍLKOVÁ, ed. *Čalo vod'i: antologie prozaických textů romských autorů z ČR*. Vyd. 1. Brno: Muzeum romské kultury, s. 130–173. ISBN 80-86656-11-3.
- PATERSON, Matthew, 2001. Principles of Justice in the Context in Global Climate Change. In: Urs LUTERBACHER a Detlef F. SPRINZ, ed. *International Relations and Global Climate Change*. Cambridge (US): MIT Press, s. 119–126. ISBN 0-262-62149-6.



PAVELČÍKOVÁ, Nina, 2004. *Romové v českých zemích v letech 1945–1989*. Vyd. 1. Praha: Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu. ISBN 80-86621-07-4.

PAVLÁSEK, Michal a Jana NOSKOVÁ, ed., 2013. *Když výzkum, tak kvalitativní: serpentinami bádání v terénu*. Vyd. 1. Brno: Masarykova univerzita, Etnologický ústav AV ČR. ISBN 80-210-6480-5.

PECINA, Pavel, 1994. *Kořeny zla: o příčinách odcizení člověka přírodě a úpadku jeho sociálního chování*. Praha: Nika. ISBN 80-85368-62-8.

PELIKÁN, Vojtěch, 2010a. *Romové a příroda*. Brno. Diplomová práce. Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií.

PELIKÁN, Vojtěch, 2010b. Vztah spišských Romů k přírodě ve světle antropologických teorií. *AntropoWebzin*. (3), 205–210. ISSN 1801-8807.

PELIKÁN, Vojtěch, 2011. Nezemědělská povaha životního způsobu spišských Romů: stereotypy a realita. *AntropoWebzin*. (3), 163–170. ISSN 1801-8807.

PELIKÁN, Vojtěch, 2013. Spišští Romové a příroda: teoreticko-metodologický rámec výzkumu. *Sociální studia*. X(1), 147–169. ISSN 1214-813X.

PELIKÁN, Vojtěch a Hana LIBROVÁ, 2009. Individualizace, individualismus a environmentální témata v sociologické a environmentalistické literatuře. *Sociální studia*. VI(3), 79–95. ISSN 1214-813X.

PÉREZ, Juan A., Serge MOSCOVICI a Berta CHULVI, 2007. The taboo against group contact: hypothesis of Gypsy ontologization. *British Journal of Social Psychology*. 46(2), 249–272. ISSN 2044-8309.

PETROVA, Dimitrina, 2003. The Roma: between a myth and the future. *Social Research: An International Quarterly*. 70(1), 111–161. ISSN 0037-783X.

PIVOŇ, Rastislav, 2003. Negatívne sily, niektoré ich podoby a pôsobenie v života Rómov (na príklade troch obcí v okolí Hlohovca). In: Milan KOVÁČ a Arne B. MANN, ed. *Boh všetko vidí: duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel: romano pa'aviben pre Slovensko*. Vyd. 1. Bratislava: Chronos, s. 115–127. ISBN 80-89027-06-4.

PIVOŇ, Rastislav, 2009. Rituální nečistota – součást (nejenom) romské tradiční kultury. In: Marek JAKOUBEK a Lenka BUDILOVÁ, ed. *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, s. 206–213. ISBN 80-7325-178-9.

PODLAHA, Bronislav a Marek JAKOUBEK, 2004. Hrst poznámek ke strukturaci romské osady na východním Slovensku. In: Marek JAKOUBEK a Tomáš HIRT, ed. *Romové: kulturologické etudy: etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 309–359. ISBN 80-86473-83-3.

PODOLINSKÁ, Tatiana, 2007. Čokoládová Mária: „rómske kresťanstvo“ na Slovensku. *Etnologické rozpravy*. XIV(1), 50–77. ISSN 1335-5074.

PODOLINSKÁ, Tatiana a Tomáš HRUSTIČ, ed., 2015. *Čiernobiele svety: Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku*. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV. ISBN 80-224-1413-5.

POLÁKOVÁ, Jana, 2012. *Kapitoly ze současné romistiky: sondy do historie, metodologie a terénní praxe*. Brno. Disertační práce. Masarykova univerzita, Filozofická fakulta.

- POPPER, Karl R., 1994. *Otevřená společnost a její nepřátelé. I, Uhranutí Platónem*. 1. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku. ISBN 80-85241-53-2.
- PUŠKIN, Alexandr Sergejevič, 1938. Cikáni. In: Alexandr Sergejevič PUŠKIN *Povídky veršem a prózou: ohlasy lidové poesie*. Praha: Melantrich, s. 7–32.
- RADIČOVÁ, Iveta, 2001. *Hic Sunt Romales*. Bratislava: Fulbrightova komisia. ISBN 80-88991-13-7.
- RAK, Jiří, 2008. Exotismus doma aneb Venkov versus město. In: Kateřina PIORECKÁ a Václav PETRBOK, ed. *Cizí, jiné, exotické v české kultuře 19. století: sborník příspěvků z 27. ročníku symposia k problematice v české kultuře 19. století: Plzeň, 22. – 24. února 2007*. Vyd. 1. Praha: Academia, s. 221–227. ISBN 80-200-1584-6.
- RAMANATHAN, Chathapuram S. a Rosemary J. LINK, 1999. *All Our Futures: Principles and Resources for Social Work Practice in a Global Era*. Florence: Brooks/Cole. ISBN 0-534-35587-6.
- RANDÁK, Jan, 2008. Cizí v životních světech lidového prostředí na počátku 19. století. In: Kateřina PIORECKÁ a Václav PETRBOK, ed. *Cizí, jiné, exotické v české kultuře 19. století: sborník příspěvků z 27. ročníku symposia k problematice v české kultuře 19. století: Plzeň, 22. – 24. února 2007*. Vyd. 1. Praha: Academia, s. 228–234. ISBN 80-200-1584-6.
- REDFORD, Kent H., 1990. The ecologically noble savage. *Orion Nature Quarterly*. 9(3), 24–29. ISSN 0732-0876.
- RHEINHEIMER, Martin, 2003. *Chudáci, žebráci a vaganti: lidé na okraji společnosti, 1450–1850*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-579-1.
- RIEGER, František Ladislav, ed., 1862. *Slovník naučný. Díl druhý, C–Ezzelino*. Praha: I. L. Kober.
- RIES, Johannes, 2008. Writing (Different) Roma/Gypsies: Romani/Gypsy Studies and the Scientific Construction of Roma/Gypsies. In: Johannes RIES a Fabian JACOBS, ed. *Roma-/Zigeunkulturen in neuen Perspektiven: Romani/Gypsy Cultures in New Perspectives*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, s. 267–291. ISBN 3-86583-255-9.
- RINGOLD, Dena, 2000. *Roma and the Transition in Central and Eastern Europe: Trends and Challenges*. 1st ed. Washington, D.C.: The World Bank. ISBN 0-8213-4801-7.
- RISHI, Weer Rajendra, 1976. *Roma: The Panjabi Emigrants in Europe, Central and Middle Asia, the USSR, and the Americas*. Patiala: The Punjabi University Press.
- RITVO, Harriet, 1991. The Animal Connection. In: James J. SHEEHAN a Morton SOSNA, ed. *The Boundaries of Humanity: Humans, Animals, Machines*. Berkeley: University of California Press, s. 68–84. ISBN 0-520-07207-7.
- ROSZAK, Theodore, Mary E. GOMES a Allen K. KANNER, ed., 1995. *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*. San Francisco: Sierra Club Books. ISBN 0-87156-406-1.
- ROWLANDS, Carl, 2013. Hungary's rabid right is taking the country to a political abyss. *The Guardian* [online]. 5. 2. 2013. ISSN 0261-3077. Dostupné z: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/feb/05/hungary-right-political-abyss>
- RUSENKO, Jan, 1998. Když ještě žili Romové na slunci. In: Erika MANUŠ *Jdeme dlouhou cestou: odkud jsme? kdo jsme? kam jdeme?: příběhy Romů a neRomů v proměnách času*. Praha: Arbor vitae, s. 170. ISBN 80-901964-5-2.

- RYCHLÍK, Martin, 2005. *Tetování, skarifikace a jiné zdobení těla*. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-780-1.
- SABINA, Karel, 1845. Msta. In: *Povídky, pověsti, obrazy a novelly*. Praha: tisk Jana Spurného, s. 3–45.
- SÁDLO, Jiří, 1994. Krajina jako interpretovaný text. In: Zdeněk KRATOCHVÍL *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrmann & synové, s. 179–190.
- SÁDLO, Jiří, ed., 2008. *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny Českých zemí*. 3. opr. vyd. Praha: Malá Skála. ISBN 80-86776-06-4.
- SAID, Edward W., 2008. *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Vyd. 1. Praha: Paseka. ISBN 80-7185-921-5.
- SALO, Matt T., 2008a. Aktualizace stati o etnicitě Cikánů a Travelerů z roku 1979. In: Marek JAKOUBEK, ed. *Cikáni a etnicita*. Vyd. 1. Praha: Triton, s. 199–205. ISBN 80-7387-105-5.
- SALO, Matt T., 2008b. Cikánská etnicita: důsledky nativních kategorií a vztahů pro etnickou klasifikaci. In: Marek JAKOUBEK, ed. *Cikáni a etnicita*. Vyd. 1. Praha: Triton, s. 206–240. ISBN 80-7387-105-5.
- SAUL, Nicholas, 2007. *Gypsies and Orientalism in German Literature and Anthropology of the Long Nineteenth Century*. London: Modern Humanities Research Association & Maney Publishing. ISBN 1-900755-88-7.
- SAUL, Nicholas a Susan TEBBUTT, ed., 2004. *The Role of the Romanies: Images and Counter-Images of "Gypsies" / Romanies in European Cultures*. 1st pub. Liverpool: Liverpool University Press. ISBN 0-85323-679-5.
- SAX, Boria, 2003. *Zvířata ve Třetí říši: domácí mazlíčci, obětní beránci a holocaust*. 1. vyd. Praha: Dokořán. ISBN 80-86569-49-9.
- SCOTT, Walter, 1964. *Guy Mannering*. Bratislava: Mladé letá.
- SEDLÁČKOVÁ, Petra a Michal TOŠNER, 2008. Ostrovany. In: Marek JAKOUBEK a Tomáš HIRT, ed. *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu: zborník vybraných výsledkov projektu Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku 1999–2005*. Vyd. 1. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundations, s. 529–558. ISBN 80-969271-5-9.
- SEDLÁŘOVÁ, Jitka, 2003. Kočování po obrazech: Romové ve výtvarném umění 17. – 20. století. In: *Bulletin Muzea romské kultury* 12. Brno: Muzeum romské kultury, s. 52–55.
- SEN, Amartya Kumar, 1998. *Inequality Reexamined*. New York: Russell Sage Foundation. ISBN 0-674-45256-5.
- SHAKESPEARE, William, 2007. *Bouře*. Vyd. 2. Brno: Atlantis. ISBN 80-7108-288-0.
- SHAW, Martin, 2006. *Narrating Gypsies, Telling Travellers: A Study of the Relational Self in Four Life Stories*. Umeå: Institutionen för moderna språk, Umeå universitet. ISBN 91-7264-028-3.
- SCHAMA, Simon, 2007. *Krajina a paměť*. Vyd. 1. Praha: Argo. ISBN 80-7203-803-9.

SCHEFFEL, David Z., 2009. *Svinia v čiernobielym: slovenskí Rómovia a ich susedia*. 1. slovenské autorizované vyd. Prešov: Centrum antropologických výskumov. ISBN 80-969483-7-6.

SCHEFFEL, David Z., 2015. Belonging and domesticated ethnicity in Veľký Šariš, Slovakia. *Romani Studies*. 25(2), 115–149. ISSN 1528-0748.

SCHILLER, Friedrich, 1955. *Loupežníci*. Vyd. 1. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.

SCHMITT, Jean-Claude, 2002. *Revenanti: živí a mrtví ve středověké společnosti*. Vyd. 1. Praha: Argo. ISBN 80-7203-455-0.

SCHNEEWEIS, Adina a Katherine A. FOSS, 2017. "Gypsies, tramps & thieves": examining representations of Roma culture in 70 years of American television [Online First version]. *Journalism & Mass Communication Quarterly* [online]. ISSN 1077-6990. Dostupné z: doi:10.1177/1077699016682723

SCHNEIDER, Susan, 2011. *The Language of Thought: A New Philosophical Direction*. Cambridge (US): MIT Press. ISBN 0-262-01557-8.

SCHULZ, Gerhard, 1999. *Romantika: dějiny a pojem*. 1. vyd.. Litomyšl: Paseka. ISBN 80-7185-235-3.

SCHWICKER, Johann Heinrich, 1883. *Die Zigeuner in Ungarn und Siebenbürgen*. Wien: Karl Prochaska.

SIKOR, Thomas a Stefan DORONDEL, 2017. Property, Predators, and Patrons in Romania. In: Thomas SIKOR, Stefan DORONDEL, Johannes STAHL a Phuc Xuan TO, ed. *When Things Become Property: Land Reform, Authority and Value in Postsocialist Europe and Asia*. New York: Berghahn Books, s. 145–171. ISBN 1-78533-452-8.

SILVERMAN, Carol, 2008. Vyjednávání „cikánství“: situační strategie. In: Marek JAKOUBEK, ed. *Cikáni a etnicita*. Vyd. 1. Praha: Triton, s. 25–47. ISBN 80-7387-105-5.

SILVERMAN, David, 2013. *Doing Qualitative Research*. 4th ed. Los Angeles: Sage. ISBN 1-4462-6015-9.

SIMPSON, Ludi a Bola AKINWALE, 2007. Quantifying stability and change in ethnic group. *Journal of Official Statistics*. 23(2), 185–208. ISSN 0282-423X.

SIROVÁTKA, Tomáš, ed., 2006. *Sociální vyloučení a sociální politika*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, Výzkumný ústav práce a sociálních věcí. ISBN 80-210-4225-4.

SIVÁKOVÁ, Daniela, 1992. Antropologické výskumy Cigánov (Rómov) na Slovensku. In: Arne B. MANN, ed. *Neznámi Rómovia: zo života a kultúry Cigánov-Rómov na Slovensku*. Bratislava: Ister science press, s. 39–50. ISBN 80-900486-2-5.

SKRIPNIK, Ondřej, 2008. Goralovi z Cikánské osady pod Letanovským mlýnem. In: Marek JAKOUBEK a Tomáš HIRT, ed. *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu: zborník vybraných výsledkov projektu Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku 1999–2005*. Vyd. 1. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundations, s. 431–452. ISBN 80-969271-5-9.

SMALL, Mario Luis, David J. HARDING a Michèle LAMONT, 2010. Reconsidering culture and poverty. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*. 629(1), 6–27. ISSN 0002-7162.

SNYDER, Gary, 1999. *Praxe divočiny*. Vyd. 1. Praha: Mat'a & Dharmagaia. ISBN 80-85905-65-6.

SOUKUP, Daniel, 2013. „Cikáni“ a česká vesnice: konstrukty cizosti v literatuře 19. století. Vyd. 1. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7422-243-6.

SOUKUP, Martin, 2010. Culture as biological adaptation. *Anthropologie: International Journal of Human Diversity and Evolution*. 48(2), 189–194. ISSN 0323-1119.

SOUKUP, Martin, 2014. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. 1. vyd. Praha: Karolinum. ISBN 80-246-2567-6.

SPICER, Edward H., 1971. Persistent cultural systems. *Science*. 174(4011), 795–800. ISSN 0036-8075.

STEWART, Michael, 2005. *Čas Cikánů*. Vyd. 1. Olomouc: Barrister & Principal. ISBN 80-7364-017-0.

STIBRAL, Karel, 2005. *Proč je příroda krásná?: estetické vnímání přírody v novověku*. 1. vyd. Praha: Dokořán. ISBN 80-7363-008-9.

STRAKOVÁ, Zita, 2008. *Obraz Cikána v české beletrii první poloviny 19. století (K. H. Mácha)*. Praha. Bakalářská práce. Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií.

STRATHERN, Marilyn, 1992. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. New York: Routledge. ISBN 0-415-90556-5.

SUTHERLAND, Anne, 2014. *Romové – neviditelní Američané*. Vyd. 1. Praha: Romano džaniben. ISBN 80-905833-0-6.

SVÁTEK, Josef, 1879. Die Zigeuner in Böhmen. In: *Culturhistorische Bilder aus Böhmen*. Wien: Wilhelm Braunmüller, s. 273–311.

SVĚTLÁ, Karolina, 1873. *Cikánka*. Praha: J. Otto.

SWIFT, Jonathan, 1963. *Gulliverovy cesty*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění.

ŠEBKOVÁ, Hana a Edita ŽLNAYOVÁ, 2001. *Romaři čhib: učebnice slovenské romštiny*. Vyd. 1. Praha: Fortuna. ISBN 80-7168-684-2.

ŠEDÁ, Kateřina, Aleš PALÁN a Lucie FAULEROVÁ, ed., 2017. *Brnox: průvodce brněnským Bronxem*. Brno: Kateřina Šedá & Tripitaka. ISBN 80-270-0967-1.

ŠEVČÍKOVÁ, Veronika, 2003. *Sociokulturní a hudebně výchovná specifika romské minority v kontextu doby*. 1. vyd. Ostrava: Ostravská univerzita. ISBN 80-7042-282-3.

ŠKOBLA, Daniel a Richard FILČÁK, 2015. „A studňu si nechali zamrznúť...“: lokálne mocenské pole a prístup obyvateľov rómskych osád k pitnej vode. In: Tatiana PODOLINSKÁ a Tomáš HRUSTIČ, ed. *Čiernobiele svety: Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku*. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV, s. 248–262. ISBN 80-224-1413-5.

ŠTEFÁNEK, Anton, 1945. *Slovenská vlastiveda III: Základy sociografie Slovenska*. Bratislava: Slovenská akadémia vied a umení.

ŠVECOVÁ, Anežka, 2008. *Působení Mezinárodní křesťanské misie u Romů v okolí Spišské Nové Vsi*. Pardubice. Bakalářská práce. Univerzita Pardubice, Filozofická fakulta.

TACITUS, Publius Cornelius, 1909. *Germanie*. Praha: J. Otto.

TALHELM, Thomas, Xiaoqiang ZHANG, Shigehiro OISHI, Chen SHIMIN, Dong DUAN, Xuezhao LAN a Shinobu KITAYAMA, 2014. Large-Scale Psychological Differences Within China Explained by Rice Versus Wheat Agriculture. *Science*. 344(6184), 603–608. ISSN 0036-8075.

THOMSON, Alex, 2016. *Appleby Horse Fair: EU views in the Gypsy community* [online]. Channel 4 News. 8. 6. 2016. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=3ICeedumZR4>

TILLEY, Christopher a Wayne BENNETT, 2004. *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*. New York: Berg. ISBN 1-85973-897-9.

TKÁČOVÁ, Anna, 2002. Rómovia v období od vlády Márie Terézie po vznik I. ČSR. In: Michal VAŠEČKA, ed. *Čačipen pal o Roma: súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 31–42. ISBN 80-88935-41-4.

TODOROV, Tzvetan, 1996. *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Vyd. 1. Praha: Mladá fronta. ISBN 80-204-0582-1.

TONCROVÁ, Marta, 1999. Obraz Cikána ve folklorních projevech. In: *Bulletin Muzea romské kultury* 8. Brno: Muzeum romské kultury, s. 21–27.

TONCROVÁ, Marta, 2006. Reflexe Cikána v lidových písních českých zemí. *Český lid*. 93(3), 225–242. ISSN 0009-0794.

TÖNNIES, Ferdinand, 1920. *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*. 3. Aufl. Berlin: Karl Curtius.

TOŠNER, Michal, 2003. Kultura romských osad a analýza sociální situace. In: Marek JAKOUBEK a Ondřej PODUŠKA, ed. *Romské osady v kulturologické perspektivě*. 1. vyd. Brno: Doplněk, s. 41–55. ISBN 80-7239-140-0.

TRUMPENER, Katie, 1992. The time of the Gypsies: a "people without history" in the narratives of the West. *Critical Inquiry*. 18(4), 843–884. ISSN 0093-1896.

UHLÍKOVÁ, Lucie, 2001. Několik poznámek ke vzniku a zániku etnických stereotypů. In: Marta TONCROVÁ a Lucie UHLÍKOVÁ, ed. *Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů*. Brno: Etnologický ústav Akademie věd České republiky, s. 49–56. ISBN 80-85010-34-3.

ULRICH, Roger S., 1993. Biophilia, Biophobia, and Natural Landscapes. In: Stephen R. KELLERT a Edward O. WILSON, ed. *The Biophilia Hypothesis*. Washington, D.C.: Island Press, s. 73–137. ISBN 1-55963-148-8.

VANČURA, Vladislav, 1981. Mračno. In: Vladislav VANČURA *Obrazy z dějin národa českého: věrná vypravování o životě, skutcích válečných i duchu vzdělanosti. Díl druhý a třetí: Tři přemyslovští králové; Poslední Přemyslovci*. Praha: Československý spisovatel, s. 121–143.

- VAŇO, Boris, 2001. *Akta: Demografická charakteristika rómskej populácie v SR* [online]. Bratislava: INFOSTAT. Dostupné z: <http://www.infostat.sk/vdc/pdf/rom.pdf>
- VAŠEČKA, Michal, ed., 2002a. *Čačipen pal o Roma: súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky. ISBN 80-88935-41-4.
- VAŠEČKA, Michal, 2002b. Vzťah majority k Rómom. In: Michal VAŠEČKA, ed. *Čačipen pal o Roma: súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, s. 335–351. ISBN 80-88935-41-4.
- VAUGHAN, Alden T. a Virginia Mason VAUGHAN, 1993. *Shakespeare's Caliban: A Cultural History*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0-521-45817-7.
- VAVROCH, Michal, 2013. Jak v etnografickém výzkumu získat přístup: zkušenosti s romskou populací. *Anthropologia integra*. 4(1), 67–75. ISSN 1804-6665.
- VAVROCH, Michal, 2014. Pilotní výzkum v etnografii: bariéry v interakci mezi Romy a majoritou. *Lidé města*. 16(1), 99–124. ISSN 1212-8112.
- VERNON, Roland, 1994. In defence of the Travellers. *Resurgence*. (164), 4–6. ISSN 0034-5970.
- VONDRÁČEK, Pavel, 1997. Věštba z očí tlustých mraků. *Lidové noviny*. 29. 7. 1997, s. 16. ISSN 1213-1385.
- VRŠKA, Tomáš a Libor HORT, 2008. Historie vzniku lesních rezervací v ČR do roku 1945. *Ochrana přírody*. 63(1), 8–10. ISSN 1210-258X.
- WEBER, Max, 2009a. „Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání. In: Max WEBER *Metodologie, sociologie a politika*. 2. opr. vyd. Praha: Oikoymenh, s. 7–63. ISBN 80-7298-389-6.
- WEBER, Max, 2009b. Protestantská etika a duch kapitalismu. In: Max WEBER *Metodologie, sociologie a politika*. 2. opr. vyd. Praha: Oikoymenh, s. 182–242. ISBN 80-7298-389-6.
- WEINEROVÁ, Renata, 2014. *Romové a stereotypy: výzkum stereotypizace Romů v Ústeckém kraji*. Vyd. 1. Praha: Karolinum. ISBN 80-246-2632-1.
- WEYRAUCH, Walter O., 2001. Oral Legal Traditions of Gypsies and Some American Equivalents. In: Walter O. WEYRAUCH, ed. *Gypsy Law: Romani Legal Traditions and Culture*. Berkeley: University of California Press, s. 243–276. ISBN 0-520-22186-4.
- WILLEMS, Wim, 1997. *In Search of the True Gypsy: From Enlightenment to Final Solution*. London, Portland: F. Cass. ISBN 0-7146-4688-6.
- WILLIAMS, Patrick, 2003. *Gypsy World: The Silence of the Living and the Voices of the Dead*. Chicago: University of Chicago Press. ISBN 0-226-89929-9.
- WILLIAMS, Patrick, 2008. Neviditelnost pařížských Kalderašů: vybrané aspekty ekonomických aktivit a sídelních vzorců kalderašských Romů z pařížských předměstí. In: Marek JAKOUBEK, ed. *Cikáni a etnicita*. Vyd. 1. Praha: Triton, s. 259–303. ISBN 80-7387-105-5.
- WILSON, Edward O., 1984. *Biophilia*. Cambridge (US): Harvard University Press. ISBN 0-674-07442-2.

WILSON, Edward O., 1993. *O lidské přirozenosti: máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?* Praha: Lidové noviny. ISBN 80-7106-076-5.

WINTER, Deborah Du Nann a Susan M. KOGER, 2009. *Psychologie environmentálních problémů*. Vyd. 1. Praha: Portál. ISBN 80-7367-593-6.

WWF, 2016. *Living Planet Report 2016: Risk and Resilience in a New Era* [online]. Gland: WWF International. Dostupné z: [http://wwf.panda.org/about\\_our\\_earth/all\\_publications/lpr\\_2016/](http://wwf.panda.org/about_our_earth/all_publications/lpr_2016/)

ZNAMENÁČKOVÁ, Zuzana, 2006. *Magické léčitelství bystranských Romů*. Praha. Bakalářská práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.





# JMENNÝ REJSTŘÍK

## A

Acton, Thomas Alan.....	30, 45, 70, 83
Akinwale, Bola.....	31
Aleš, Mikoláš.....	82
Allport, Gordon Willard.....	18, 65
Anderson, Benedict.....	41
Appert, Nicolas.....	92
Arens, William.....	77
Asya, Ferdâ.....	74
Augustini ab Hortis, Samuel...17, 32, 47, 69, 70, 83, 85, 101	

## B

Bahram V.....	100
Balvín, Jaroslav.....	61
Barša, Pavel.....	39, 47
Barth, Fredrik.....	29, 30, 39
Bartra, Roger.....	76
Bateson, Gregory.....	42
Bauman, Zygmunt.....	68
Baycroft, Timothy.....	72
Bayer, Zsolt.....	78
Beatty, Andrew.....	63
Beck, Ulrich.....	38
Becker, Udo.....	79
Belák, Andrej... 16, 38, 44, 48, 59, 62, 90, 91, 93, 95, 96, 104, 105, 106, 110, 111, 112, 113, 116, 117, 120	
Benedict, Ruth.....	68
Bennett, Wayne.....	118
Berger, Peter L.....	42
Berkes, Fikret.....	111
Bernasovská, Jarmila.....	32
Bernasovský, Ivan.....	32
Bixler, Robert D.....	105
Bizet, Georges.....	82
Block, Martin.....	111
Boas, Franz.....	29
Bohó, Alexander.....	87
Bolf, Štěpán.....	99, 118
Borden, Richard J.....	18
Borrow, George Henry.....	17, 70, 72, 76, 81, 87
Bořkovcová, Marie.....	107
Bourdieu, Pierre.....	44
Bramwell, Anna.....	106
Brown, Irving.....	81
Brož, Vladan.....	118
Brubaker, Rogers.....	30, 43, 46

Budilová, Lenka.....16, 26, 52, 74, 77, 89, 90, 91, 92, 95, 119, 124	
Buzková, Alena.....	117
Byron, George Gordon.....	72

## C

Cervantes Saavedra, Miguel de.....	69, 72
Clébert, Jean-Paul.....	84, 106
Cohn, Werner.....	41
Crumley, Carole L.....	53

## Č

Čápková, Hana.....	98
Čech, Svatopluk.....	17, 72, 75, 80
Čermáková, Eva.....	57, 106, 109

## D

d'Aillecourt, Gabriel Choiseul.....	71
Darré, Richard Walther.....	106
Darwin, Charles.....	76
Davidová, Eva..... 17, 29, 33, 45, 83, 100, 121	
Dematté, Paola.....	49
Demeter, Gejza.....	96
Descola, Philippe.....	19, 51, 52, 56
Diamond, Jared M.....	53, 123, 127
Dobešová, Blanka.....	115
Dobruská, Petra.....	119, 121
Dominick, Raymond H.....	106
Dorondel, Stefan.....	79
Douglas, Jack D.....	64
Douglas, Mary19, 35, 46, 52, 53, 56, 115, 116, 118, 120	
Duffková, Jana.....	89
Dülmen, Richard van.....	35, 79
Durkheim, Émile.....	40, 51
Dvořák, Antonín.....	82
Dzurko, Rudolf.....	87

## E

Eder, Klaus.....	56
Eliade, Mircea..... 19, 35, 53, 57, 71, 81, 111, 112, 118	
Ellingson, Terry Jay.....	19, 68, 71, 74, 75
Elšík, Viktor.....	39
Eriksen, Thomas Hylland. 19, 25, 29, 30, 41, 42, 43, 44, 47, 52, 53, 67, 77, 111	
Evans-Pritchard, Edward E.....	57

## F

Ferdinand I.....	70
Filadelfiová, Jarmila.....	38, 94
Filčák, Richard.....	17, 37, 38, 95, 104
Fine, Gary A.....	64
Firdausí, Abú-I-Kásim Mansúr ibn Hasan.....	100
Flosman, Radek.....	16, 35
Floyd, Myron F.....	105
Fonseca, Isabel.....	68, 91, 100
Foss, Katherine A.....	76
Foucault, Michel.....	31
Fraser, Angus M.....	24, 35, 36, 41, 69, 100
Frydryšková, Kristýna ....	16, 35, 36, 105, 115, 116, 118

## G

Gándhí, Indira.....	75
García Lorca, Federico.....	73
Gay y Blasco, Paloma..	17, 41, 42, 44, 45, 57, 58, 91, 92, 107, 110, 115, 116, 117, 121
Geertz, Clifford.....	42, 51
Gelbart, Petra.....	81
Gellner, Ernest André.....	67, 68, 106
Gerbery, Daniel.....	38, 94
Germond-Duret, Celine.....	40
Gibas, Petr.....	93
Gimbutas, Marija.....	81
Gmelch, Sharon Bohn.....	42, 47, 49, 61, 72, 96, 99
Goethe, Johann Wolfgang von.....	72
Goldhaber, Dale.....	41, 52
Goulet, Denis.....	60
Grellmann, Heinrich Moritz Gottlieb.	17, 45, 70, 73, 76, 77, 83, 85, 101
Grill, Jan.....	23, 101, 103, 108
Griswold, Wendy.....	65
Groome, Francis Hindes.....	81
Guy, Will.....	19, 46, 66, 67, 70, 72, 101, 102

## H

Hadot, Pierre.....	53
Hájská, Markéta.....	95, 99, 104, 119
Hálek, Vítězslav.....	72, 77, 78
Hames, Raymond.....	54, 74, 123
Hancock, Ian.....	42, 70, 86, 100
Hanzal, Jiří.....	17, 69, 101, 102
Hanzelová, Eneke.....	48
Harkin, Michael Eugene.....	86, 123
Harper, Krista.....	17, 37, 125
Harris, Marvin.....	120
Havránek, Bohuslav.....	24
Heftrich, Urs.....	74
Hejnal, Ondřej.....	60, 85
Hérakleitos z Efesu.....	11

Heyduk, Adolf.....	17, 72, 75, 77, 80, 82, 84
Himl, Pavel.....	17, 69, 70, 76, 78, 79, 81, 82, 83, 84
Hirschfeld, Lawrence A.....	29
Hirt, Tomáš.....	16, 33, 94, 99, 104
Hodder, Ian.....	57
Holý, Ladislav.....	68
Hoover, Brandon.....	103
Hopkin, David.....	72
Hort, Libor.....	71
Horváth, Jan.....	17, 87
Horváthová, Emília.	16, 33, 75, 77, 83, 95, 96, 100, 101, 102, 104, 105, 111
Horváthová, Jana.	17, 23, 37, 44, 46, 48, 78, 87, 91, 105
Hrbata, Zdeněk.....	71
Hrtánková, Monika.....	85
Hrustič, Tomáš.....	16, 32, 95, 107
Hübschmannová, Milena..	17, 23, 24, 27, 29, 31, 32, 34, 35, 36, 40, 48, 60, 61, 77, 78, 90, 91, 95, 100, 105, 106, 110, 114, 115, 116, 117, 118, 120
Hugo, Victor.....	72
Hyťhová, Ivana.....	99

## Ch

Chabada, Tomáš.....	17, 37, 38
Chagall, Marc.....	73
Chaiken, Miriam S.....	93
Chazanov, Anatolij Michajlovič.....	107
Chulvi, Berta.....	67

## I

Ingold, Tim.....	55
------------------	----

## J

Jakoubek, Marek....	16, 17, 24, 26, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 42, 44, 47, 48, 52, 60, 74, 77, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 99, 104, 105, 107, 110, 114, 116, 119, 121, 124
Janáček, Leoš.....	73
Janeček, Petr.....	35, 73, 105
Jordan, Winthrop D.....	32
Josef II.....	71, 101, 102
Jurová, Anna.....	24, 45, 46, 102

## K

Kalibová, Květa.....	33
Kandert, Josef.....	17, 45, 85, 113
Kaplan, Rachel.....	27
Kaplan, Stephen.....	27
Kašparová, Irena.....	41
Keller, Jan.....	40
Kellert, Stephen R.....	19, 52, 106
Kemény, István.....	101

Kenrick, Donald.....	70, 83, 100
Kerles, Marek.....	98
Klenorová, Tereza.....	100
Klicpera, Václav Kliment.....	72
Kobes, Tomáš.....	17, 34, 35, 36, 56, 98, 116, 118, 121
Koger, Susan M.....	53
Kollár, Ján.....	68
Kolumbus, Kryštof.....	71, 76
Komárek, Stanislav.....	19, 29, 56, 68, 84, 92, 105, 110, 120
Kompaníková, Stanislava.....	94, 95
Kovács, Attila.....	30
Kováč, Milan.....	16, 41, 47, 111
Krajhanzl, Jan.....	19, 26, 27, 53, 54
Kratochvíl, Zdeněk.....	25, 26
Krausová, Markéta.....	89, 92, 110
Krech III, Shepard.....	19, 53, 54, 123
Krekovičová, Eva.....	17, 65, 66, 68, 73, 79, 85
Kubátová, Helena.....	89
Kubatová, Marie.....	35
Kubíková, Eva.....	99
Kurej, Aladár.....	87
Kusin, Vasko.....	75
Kutal, Miroslav.....	71

## L

Lábusová, Adéla.....	107, 118
Lacková, Elena.....	17, 41, 86, 91, 96, 99, 105, 120
Lakatoš, Július.....	87
Landon, Philip.....	72
Latour, Bruno.....	19, 25, 51, 56
Le Goff, Jacques.....	82
Lebel, Carolyn.....	76, 96
Lee, Ken.....	40
Lee, Ronald.....	86
Leland, Charles Godfrey.....	80
Leopold I.....	70
Lepselter, Susan.....	65, 73, 75, 86
Leroi-Gourhan, André.....	118
Leščák, Milan.....	73
Lévi-Strauss, Claude... ..	19, 35, 40, 42, 46, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 68, 92, 110, 111, 121, 123
Lévy-Bruhl, Lucien.....	112
Lewis, David Rich.....	86, 123
Lewis, Oscar.....	39
Librová, Hana.....	26, 27, 51, 52, 55, 71, 79, 87, 89, 110, 113, 114, 126
Liégeois, Jean-Pierre.....	24, 33
Linda, Josef.....	69, 72
Link, Rosemary J.....	75
Liszt, Ferenc.....	82
Lízna, František.....	30
Lorenz, Konrad.....	84
Luckmann, Thomas.....	42

## M

Macl, Otto.....	93
Macnaghten, Phil.....	51
Mahoney, James.....	93
Mácha, Karel Hynek.....	17, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 83, 84
Maire, Patricia.....	24
Mander, Jerry.....	74, 86, 123
Mann, Arne B. ....	16, 17, 41, 47, 73, 78, 80, 85, 111, 117
Manuš, Erika.....	87
Mappes-Niediek, Norbert.....	39, 48, 66, 67, 83, 85, 91, 96, 97, 117, 118
Marie Terezie.....	70, 71, 101, 102
Martínez Alier, Joan.....	125
Marušiaková, Elena.....	16, 48, 66, 96, 107, 114
Marynenko, Lesia.....	99
Matlovičová, Kvetoslava.....	33
Matras, Yaron.....	100
Mauss, Marcel.....	57
Maximoff, Matéo.....	17, 86
Mayall, David.....	65
Meillassoux, Claude.....	127
Mérimée, Prosper.....	81
Mešić, Nedžad.....	95
Michálková, Ivana.....	116
Milbourne, Paul.....	93
Miller, Carol.....	35, 114
Montaigne, Michel de.....	71
Morris, Desmond.....	76, 91
Morris, Ramona.....	76
Moscovici, Serge.....	67
Mušinka, Alexander.....	16, 33, 37, 94, 95, 97, 103, 104, 107

## N

Nakonečný, Milan.....	55
Nash, Roderick Frazier.....	126
Navrátilová, Alexandra.....	35
Nečas, Ctibor... ..	17, 23, 24, 33, 37, 69, 70, 71, 75, 83, 84, 100, 101, 102
Němcová, Božena.....	73
Neruda, Jan.....	17, 72, 77, 82
Neubauer, Zdeněk.....	52, 86, 105, 111
Norberg-Hodge, Helena.....	123
Nord, Deborah Epstein.....	17, 65, 66, 68, 72, 73
Nosková, Jana.....	13
Novák, Karel A.....	39
Nutini, Hugo G.....	56

## O

Oelschlaeger, Max.....	26, 68
------------------------	--------

Okely, Judith	17, 30, 35, 42, 45, 46, 49, 56, 57, 58, 62, 67, 72, 90, 91, 92, 100, 106, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121
Oláh Širo, Jan	87
Oláh, Dušan	87
Oláh, Tibor	87
Oláh, Vlado	17, 87
Orr, David W.	113, 120
Ortner, Sherry B.	77, 81, 116
Ortová, Jitka	52
Ottlová, Marta	82

## P

Pálsson, Gísli	19, 51, 52, 56
Palubová, Zuzana	112, 113, 121
Pášová, Hilda	99
Patin, Charles	84
Pavelčíková, Nina	75, 102, 103
Pavlásek, Michal	13
Pecina, Pavel	26
Pechanová, Gabriela	99
Pelikán, Vojtěch	13, 15, 51, 52, 109
Pérez, Juan A.	67, 68, 121
Petrova, Dimitrina	31, 33, 66, 84, 85, 103, 121
Pivoň, Rastislav	35, 112, 113, 120, 121
Plavjaníková, Lucie	99
Podlaha, Bronislav	33, 105, 107
Podolinská, Tatiana	16, 49, 111
Poduška, Ondřej	16, 33, 44, 95, 99, 104
Poláková, Eva	75
Poláková, Jana	29, 60
Popov, Veselin	96
Popper, Karl Raimund	40
Pospíšil, Milan	82
Procházka, Martin	71
Puškin, Alexandr Sergejevič	17, 73, 75, 81, 83, 84
Puxon, Grattan	70, 83

## R

Rác, Rudolf	87
Radičová, Iveta	16, 94, 95, 96, 103, 104, 105, 107
Rak, Jiří	68
Ramanathan, Chathapuram S.	75
Randák, Jan	68
Redford, Kent H.	123
Rheinheimer, Martin	19, 71, 83
Rieger, František Ladislav	67
Ries, Johannes	44, 45, 47, 49, 83, 84, 99, 101, 103, 108
Ringold, Dena	39
Rishi, Weer Rajendra	29, 75
Ritter, Robert	106
Ritvo, Harriet	56
Roberts, John M.	56

Rosa, Salvator	80
Roszak, Theodore	27
Rousseau, Jean-Jacques	24, 71
Rowlands, Carl	78
Rusenko, Jan	86
Rychlík, Martin	116

## Ř

Říkovský, Jan Rudolf	102
----------------------	-----

## S

Sabina, Karel	72, 76, 81, 82
Sádlo, Jiří	15, 25, 106
Sahlins, Marshall	56
Said, Edward W.	65, 67, 68
Salo, Matt T.	16, 24, 34, 45
Saul, Nicholas	17, 65, 68, 70, 73, 86, 87
Sax, Boria	84
Scott, Walter	72
Sedláčková, Petra	118
Sedlářová, Jitka	73, 79
Sen, Amartya Kumar	125
Sepúlveda, Juan Ginés de	76
Shakespeare, William	69
Shaw, Martin	86
Schama, Simon	15, 19, 49, 53, 71, 79
Scheffel, David Z.	16, 37, 44, 48, 61, 66, 78, 80, 85, 90, 91, 95, 98, 103, 104, 105, 107, 116, 117, 124
Schiller, Friedrich	72, 79
Schmitt, Jean-Claude	79
Schneeweis, Adina	76
Schneider, Susan	44
Schulz, Gerhard	71
Schwicker, Johann Heinrich	76
Sikor, Thomas	79
Silverman, Carol	31, 36, 47, 48, 49, 76, 86
Silverman, David	59
Simpson, Ludi	31
Sirovátka, Tomáš	39
Siváková, Daniela	29
Skripnik, Ondřej	90
Small, Mario Luis	39
Snyder, Gary	74, 79, 123
Soukup, Daniel	17, 65, 74, 76, 82, 86
Soukup, Martin	13, 53
Spicer, Edward H.	42
Stewart, Michael	17, 31, 32, 34, 35, 36, 42, 45, 46, 48, 49, 57, 58, 61, 62, 68, 82, 83, 85, 86, 92, 93, 98, 101, 107, 110, 112, 113, 116, 117, 118, 121, 124
Stibral, Karel	27, 71, 87, 110
Straka, Štefan	97, 98
Straková, Zita	73
Strathern, Marilyn	56

Sutherland, Anne..	17, 31, 32, 34, 35, 42, 45, 46, 48, 49, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 87, 90, 91, 97, 99, 105, 106, 107, 112, 114, 115, 116, 117, 118
Svátek, Josef.....	70, 78
Světlá, Karolina .....	17, 72, 78, 79
Swift, Jonathan.....	71

## Š

Šebesta, Michal.....	94, 95
Šebková, Hana.....	61
Šedá, Kateřina.....	109
Šestáková, Markéta.....	87
Ševčíková, Veronika.....	61
Škobla, Daniel .....	38
Škrdlant, Tomáš.....	105
Štefánek, Anton.....	78
Švecová, Anežka.....	13, 62

## T

Tacitus, Publius Cornelius.....	71, 79
Talhelm, Thomas .....	127
Tebbutt, Susan.....	17
Thomson, Alex.....	76
Tilley, Christopher .....	118
Tkáčová, Anna.....	45, 67, 102
Todorov, Tzvetan.....	19, 68, 71, 76, 126
Toncrová, Marta.....	65, 68, 79
Tönnies, Ferdinand.....	40
Tošner, Michal .....	39, 118
Trumpener, Katie .....	17, 65, 72, 76
Tyl, Josef Kajetán .....	72

## U

Uhlíková, Lucie.....	65, 67
Ulrich, Roger S.....	38, 113, 120
Urry, John .....	51

## V

Vályi, István.....	32
Vančura, Vladislav .....	69
Vaňo, Boris .....	33
Vašečka, Michal.....	16, 73, 100
Vaughan, Alden T.....	69
Vaughan, Virginia Mason.....	69
Vavroch, Michal .....	48, 49, 59, 60, 61, 63, 121
Vernon, Roland .....	74
Vondráček, Pavel.....	111
Vrška, Tomáš.....	71

## W

Wallace, Alfred Russel.....	84
Walshok, Marco .....	60
Weber, Max.....	29, 84
Weinerová, Renata .....	85
Weyrauch, Walter O.....	118
Willems, Wim .....	17, 45, 65, 67, 70, 73, 77, 106
Williams, Patrick .....	17, 31, 34, 36, 42, 45, 48, 49, 57, 58, 60, 91, 92, 99, 106, 107, 113, 115, 118, 121
Wilson, Edward O.....	19, 52, 56, 106
Winter, Deborah Du Nann.....	53
Wlislocki, Heinrich von.....	84
Wolff, Pius Alexander .....	72
Woolfson, Charles.....	95
Wouvermauns, Philips.....	80

## Z

Zeman, Eduard.....	23
Zikmund Lucemburský.....	24
Znamenáčková, Zuzana.....	61

## Ž

Žlnayová, Edita.....	61
----------------------	----