

NEZEMĚDĚLSKÁ POVAHA ŽIVOTNÍHO ZPŮSOBU SPIŠSKÝCH ROMŮ: STEREOTYPY A REALITA

Vojtěch Pelikán

*Katedra environmentálních studií, Fakulta sociálních studií, Masarykova univerzita v Brně
pelikan@fss.muni.cz*

Non-agricultural way of life of gypsies in Spiš: stereotypes and reality

Abstract—Opposition to the majority's agricultural way of life could be – according to some anthropologists (e.g. M. Stewart) – the most fitting interpretative frame for gypsy identity. My contribution tries to find out whether this perspective is appropriate for the context of gypsy settlements in Slovakia. The study is based on field research. It concentrates first on the issue of major stereotypes, where the term 'gypsy' represents the most complex image of stranger. Gypsies are considered that way mainly because of the missing connection to land and soil. In the settlements, the study looks for the roots of the relative absence of agricultural patterns. It describes aspects contradicting the major way of life and it tries to show differences between traditionally settled Roma and traveling ones. The text concludes with a discussion about three areas that might have a connection with agriculture: the strategy of solving everyday problems, the relationship to conservation and the dynamic of consumption.

Key Words—Romanies, Gypsies, Spiš, Slovakia, nature, agriculture, stereotypes, way of life

ŽIVOTNÍ způsob Romů/Cikánů¹ se na poli současné vědy nahlíží v zásadě ze dvou pozic – podobných, ze kterých bývají studovány i kulturní hodnoty či identita. První skupina autorů, dominantně romisté (Hübschmannová 1998, 1999, Rishi 1976), odvozuje způsob života především z pravděpodobného indického původu – od chudé kasty takzvaných nedotknutelných, páriů. Tato kasta se neživila zemědělstvím, naopak byla odkázána na okolní, dominantně rolnické obyvatelstvo a vyznačovala se permanentním pohybem (Nečas 1999: 11–12). Romy/Cikány dotyční autoři definují z hlediska jejich společných esenciálních znaků. Způsob života nahlíží kritériem jeho „tradičnosti“ zdůrazňuje se kulturní kontinuita.

Mezi antropology dominuje odlišný pohled (viz např. Jakoubek 2008). Ten je více konstruktivistický (viz Berger

¹V textu používám obojí označení, při obecnější rovině argumentace současně. S vědomím debaty, jež se na toto téma vede (např. Jakoubek in Jakoubek 2008: 9–24, Salo tamtéž: 199–240) se zejména kvůli významovým konotacím přikláním k zavedenému vědeckému označení slovenských tradičně usedlých Rumungrů jakožto „Romů“ s vědomím, že tento termín nepostihuje všechny cikánské skupiny na světě. Cikán se objevuje coby zaužívaný překlad anglického *Gypsy* či španělského *Gitano*, v souvislosti se studiem stereotypů a coby označení historické.

a Luckmann 1967) a vychází z názoru, že vhodný rámec interpretace životního způsobu tkví ve zkoumání identity – v každodenním (a tedy proměnlivém) vymezování hranic (viz Barth 1969) s majoritou, která tvoří součást nejen socioekonomického, ale i kulturního systému Romů/Cikánů. Zastánci této perspektivy oponují stoupen-cům esenciálního pojetí, že je třeba věnovat pozornost spíše interpretaci znaků (srov. Geertz 1973) než znakům samým a že rozdíly mezi skupinami se odvíjejí od jejich vzájemného vztahu (srov. Bateson 2006). Takovíto autoři neupírají Romům/Cikánům do jisté míry společný původ, avšak romství (tedy soubor hodnot a chování tvořících identitu, tzv. *romipen*) odvozuji zejména od určité typické situovanosti vůči majoritě (Gay y Blasco 1999, Okely 1983, Stewart 2005, Sutherland 1986, Williams 2003). S určitou mírou zjednodušení lze tuto diskusi pokládat i za jednu z rovin známého sporu, zda převládá vrozené nad získaným, či naopak, známého jako *nature vs. nurture*.²

Jakkoli oba diskursy působí značně protikladně, vyznačují se jistými společnými znaky. Salo (in Jakoubek 2008: 207) například upozorňuje, že sociálně-vědní teorie zabývající se Romy/Cikány se dominantně soustředí na vztahy v rámci větších společenských celků: na vazbu s majoritou, méně už mezi romskými/cikánskými skupinami navzájem. Opomenut tak mnohdy zůstává třeba místní kontext či vnitroskupinová dynamika.

Jak jsem dříve upozornil (Pelikán 2010a, 2010b), jednu z pozapomenutých oblastí představují i specifika vztahování se Romů/Cikánů k přírodnímu světu. Drtivá většina textů dotýkajících se tohoto tématu pozbývá kritičnosti³ – jejich autoři automaticky a bez argumentační opory zpodobňují předmět svého zájmu jako etnikum

²Vedle uvedené dvojice existují i další, méně rozšířené interpretace. Relativně vlivná je například teorie tzv. „kultury chudoby“ (Lewis 1966). Její zastánci (např. Novák in Jakoubek a Poduška 2003: 31–40 či Tošner tamtéž: 41–56) považují životní způsob ve slovenských osadách za vynucený; spíše než kulturním projevem je pro ně sociálním problémem, moderním důsledkem zchudnutí (polemika např. Pelikán 2010b: 209–210).

³Jedinou nalezenou výjimkou, která se pokusila osobitost romského vztahu k přírodě systematictěji zpracovat, je popularizační článek pocházející právě z prostředí slovenských osad. Jeho autory jsou plzeňští kulturologové Budilová a Jakoubek (2004) a nese provokativní název *Mýtus o přírodních Romech*. Jeho závěry jsou nicméně značně schematické (viz Pelikán 2010b).

z podstaty bližší přírodě.⁴ Dosavadní výsledky (Pelikán 2010b) přitom dokládají relevanci vědeckého studia této oblasti. Vedly mimo jiné k hypotéze, že romská etnicita se ustavuje nejen skrze vymezování vůči majoritě, nýbrž právě i prostřednictvím svébytného vztahu k přírodě.

Jednou z pozoruhodných dimenzí vztahu Romů/Cikánů k přírodě je problematika zemědělství. I této oblasti se přitom týká zmíněné opomenutí. To se může jevit jako poměrně zarážející. Jen málo věcí se totiž zdá být v ostřejším kontrastu k životnímu způsobu majority, než ty, za nimiž lze přímo či nepřímo tušit souvislost se zemědělstvím. Jeho prakticky naprostá absence je jednou z prvních věcí, která snad každého výzkumníka překvapí při vstupu do osad. I mne samotného záhy napadlo: Proč se tu nikdo, až na pár chovatelských výjimek, neuchyluje k samozásobitelství?

Předložená studie soustředí pozornost na kontext romských osad na slovenské Spiši. Vychází ze závěrů empirického výzkumu, jenž se uskutečnil mezi lety 2007 a 2011 v šesti lokalitách. Celkem trval přibližně čtyři týdny a podstatnou část zjištění shrnuje diplomová práce *Romové a příroda* (Pelikán 2010a). Při výzkumu jsem participoval na životě osady, většinou jsem hostoval u některé z rodin a převažující technikou bylo zúčastněné pozorování doplňované nestrukturovanými rozhovory. Zaměřil jsem se přitom na dvě roviny vztahu k přírodě, které se nicméně v mnoha ohledech prolínají: 1) na *vztah ke krajině* odkazující k životnímu způsobu či každodennímu chování, jenž se dotýká zejména otázek produkce a spotřeby a 2) na *vztah k přírodě* coby principu, jenž se zabývá obrazem a klasifikací světa a zrcadlí se v instituci rituální nečistoty.

Cílem této studie je zaměřit se na první z předložených rovin a zodpovědět otázky: Jak si lze praktickou absencí zemědělství vysvětlit? Jaké aspekty životního způsobu spišských Romů mohou mít se zemědělstvím souvislost?

RÁMEC ÚVAH NAD ZEMĚDĚLSKOU PERSPEKTIVOU

Hledisko předložené stati se při snaze o zodpovězení uvedených otázek opírá o druhé z pojetí nastíněných v úvodu, konstruktivistické. Proti esencialistickému přístupu k interpretaci životního způsobu hovoří zejména jeho státnost – nevysvětluje odlišnosti mezi jednotlivými romskými/cikánskými skupinami, a zejména nepostihuje vztah s majoritou.

Zato pro britského antropologa Michaela Stewarta (2005) je vazba na většinovou společnost základním interpretačním rámcem. Zprostředkovaně se dostává i k roli zemědělství, a nachází dokonce explicitní souvislost: právě neagrární charakter dle něj představuje nejpříležitější charakteristiku romské identity a způsobu života.

⁴Kupříkladu podle indického historika W. R. Rishiho „splynuli s přírodou“ a jsou „opravdivými dětmi přírody“ (1976: 20). Podobně uvažuje Rolland Vernon v environmentalistickém časopise *Resurgence* (1994): Angličtí Cikáni (Travellers) „zobrazují naše ztracené „přírodní já““ (s. 4) a „žijí s naprostou pokorou po boku přírody“ (s. 5).

Stewart zkoumal jednu z maďarských skupin usazených Olachů. Nezpochybňuje společný původ, avšak odlišnost a relativní odolnost romské kultury vysvětluje spíše životním způsobem (např. s. 209). Jeho dlouhodobý terénní pobyt vyústil v závěr, že *romipen* se vytváří užíváním romského jazyka a určitou negací hodnot a životního způsobu venkovské společnosti, kterou musí každý Rom neustále potvrzovat. Maďarští Romové si dle něj vytvářejí velmi pevný identitní systém v bezprostřední reakci na rolníka, který vlastní půdu, akcentuje pečlivou, efektivní a systematickou práci, vyzývá neokázalost, udržuje nabyté bohatství, vyhýbá se obchodování a spíše spoléhá na vlastní výpěstky. Zato Stewartovi respondenti se zemědělstvím ani nechtějí zabývat, za jediné „čisté“ považují peníze získané obchodováním a při „cikánské práci“ (*romaňi buti*) se osvědčuje zejména inteligence, štěstí a mazanost. Opozice tedy zahrnuje nejen přístup k produkci či spotřebě, ale i otázky etické (Stewart 2005: 25–33).

Stewartovo hledisko je v určitých ohledech diskutabilní. Začneme se samotným klíčovým předpokladem, že bytostný základ romské kultury tkví v potřebě negace majority. Tento pohled podsouvá myšlenku, že jde o pouhou pasivní funkci kultury neromské, což přece jen upírá Romům osobitost. Uskutečněný výzkum (Pelikán 2010a, 2010b) přitom vede k názoru, že u Romů může jít spíše o svébytnou, aktivní a plastičtější reflexi pravidel většiny. Zároveň se nabízí zamyšlení, že mnohé fenomény přisuzované Stewartem opozici k majoritě se vyskytují i u společností, u nichž nelze tak silnou interakci s evropskou zemědělskou kulturou předpokládat.

Otazník visí i nad relativně silným Stewartovým konstruktivismem. Jak upozorňuje Eriksen (2007: 142–163), intelektuálové obecně mívají tendenci akcentovat svobodnou možnost volby a pozapomínají na roli vazeb daných zevnitř i zvenku. Mnohdy se přitom jedinec raději místo výběru může vědomě uchýlit k jistotě zvyků, konformity a nápodoby či ke zkušenosti.

K diskusi je i otázka, nakolik úzce bývá způsob života ovlivněn hodnotovými postoji. Jak upozorňuje například Krajhanzl (2010), chování není výlučně kulturně-hodnotovým projevem, nýbrž vlastní vztah či postoje odráží pouze částečně. Jeho příčiny jsou komplexní, značný vliv mají fyzické a charakterové vlastnosti jednotlivce či vliv okolí; do úvah je třeba zahrnout i faktory demografické či technologické.

V zásadním ohledu se však Stewartův pohled jeví být mimořádně trefný. Ukazuje, že spíše než se snažit hledat zdroje kulturní koheze uvnitř romské společnosti je adekvátnější soustředit se na vazbu k majoritě. Podobný postoj zastává i španělská badatelka Paloma Gay y Blasco (1999). Na příkladu madridských Cikánů (*Gitanos*) dokládá, že jejich identita je identitou minority – klíčová je pro ně podobná situovanost vůči zbytku světa a odanost zákonům *romipen*. Relativní homogenita a stabilitu kultury Romů/Cikánů tak lze odvozovat z vnitřního uspořádání (*romipen*) i z pocitu ohrožení identity, respektive od tzv. „Simmelova pravidla“ soudícího, že

„vnitřní soudržnost skupiny je odvislá od míry vnějšího tlaku“ (cit. dle Eriksen 2007: 73). Segregace od majority či vlastní minulosti je především dobrovolná a souvisí s přesvědčením o vrozené odlišnosti posilovaným představou o rituální nečistotě gadžovského světa (podobně Gmelch in Jakoubek 2008: 344–381).

Přesvědčení, že vysvětlení romského životního způsobu, a to nejen na zkoumané Spiši, bude velmi pravděpodobně komplexnější než Stewartovo interpretační schéma, posiluje zkušenost z terénu. Ta předestírá mnohem plastičtější a ambivalentnější obraz. Na jeho jedné straně stojí důraz na mechanismy vymezování, jejichž studium v odborném diskursu dominuje (např. i Okely 1983, Sutherland 1986). Důležitými atributy je představa Romů o vlastní výlučnosti⁵ či vysoký status dodržování zákonů *romipen*. Na druhé stranu se paradoxně těší vysokému statutu i majorita (zejména v oblasti materiální) a častá je nápodoba či snaha o integraci.⁶ Podobná dvojnáčnost platí i pro vnější prezentaci lavírující mezi akcentem na rovnost a právem na osobitost. Romové svou identitu mnohdy skrývají, zatímco v jiných případech ji demonstrují (srov. např. Gmelch in Jakoubek 2008: 355–356, Silverman tamtéž: 33).

Určité vysvětlení předkládá Eriksen (2007). Argumentuje, že žádné skupinové vymezení není permanentní a přirozené, a hranice mezi skupinami jsou proměnlivé, prostupné a situační (vznikají „tehdy, když jsou třeba“). Různé situační strategie přitom kombinují prvky vytváření distance i srovnání a nápodoby. Spíše než ptát se, jestli a vůči komu se spíšší Romové vymezují, má tedy větší smysl zkoumat kdy, za jakých okolností získává určitá (v našem případě nezemědělská) distinkce na relevanci.

V tomto duchu je třeba vnímat i předloženou studii. Je psána s vědomím, že hledisko „konstrukce nezemědělskosti“ zřejmě nabízí jen parciální vysvětlení. Navíc má spíše sondážní charakter a zabývá se pouze šesti, v četných ohledech svěbytnými, osadami na Spiši. Klást si nárok na jakousi univerzalitu by tedy byl značně nepatřičný. A to už jen proto, že – jak upozorňuje Johannes Ries (2008) – dosavadní teorie o Romech/Cikánech mají maximálně střední dosah. Logicky proto nemůže být cílem této statě vysvětlit komplexně příčiny a souvislosti vazeb k majoritě a zemědělství; nezastírám, že existuje řada dalších vlivů krom vytváření symbolické distance. Jsem nicméně přesvědčen, že v mnoha ohledech se tento přístup jeví být velmi přiléhavý. Už jen proto, že vysvětlení, která tuto perspektivu opomíjejí (např. zmíněná teorie kultury chudoby), značně ztratila na přesvědčivosti při konfrontaci s mou vlastní terénní zkušeností.

⁵Signifikantní je samotné označení *Roma*. To znamená podobně jako další autoetnonymum *Manuš* „romský muž“ (v mn. č. „lidé“). Jak upozorňuje Claude Lévi-Strauss (1999: 15–19), podobné nazývání sebe sama „úplní“, „lidé“ či „dobří“ je poměrně běžné a odkazuje na představu, že ostatní nejsou autentičtí lidé („pozemské opice“, „vajčka vš“*) a jsou něčím nedostateční (rozumem, duší).

⁶Představu „jednoho odlišného romského lidu“, která opomíjí prvky integrace (např. finanční úspěch, internetické svatby) a nejednoznačné skupiny často šmahem hodnotí jako „ztrácející autenticitu“, kritizují např. Acton (1974) či Salo (in Jakoubek 2008: 206–240).

KOČOVNÝ VS. USEDLÝ ZPŮSOB ŽIVOTA

Při studiu spišských Romů je třeba podržet v patnosti několik důležitých specifík tamního kontextu. Z hlediska životního způsobu je zejména klíčové odlišit kočovníky od tradičně usedlých.

V osadách 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 roku 1322 právě v tomto regionu. Tradičně usedlí získali za staletí úzkou vazbu na majoritní společnost, tvořenou zejména sedláky, kteří je využívali k sezonním pracím a odkupovali jejich řemeslné produkty (Nečas 1999: 42). Vzájemné vztahy jsou silně provázány nejen ekonomicky, ale třeba také institucí kmotrovství (Kandert 2004: 99–107). Sedláci měli „své Cikány“ a Romové „své gadže“ a už z tohoto důvodu nelze hovořit o naprosté izolaci. Ta se posiluje až po roce 1989.

Situace kočovných Romů/Cikánů je v mnoha ohledech jiná. Nejde přitom jen o elementární rozdíl mezi usedlostí a životem v pohybu. Olašské skupiny se tradičně živily obchodem (typické bylo handlování s koňmi, někdy s prasaty), překupnictvím, podomním prodejem či předváděním cvičených zvířat (medvědů či opic) a bylo pro ně zahanbující vykonávat fyzickou práci (*buti*). Pokud se k ní někdo snížil, ztratil uvnitř komunity respekt a úctu. Kočovnická identita se zakládá na absenci vazby s místem, izolaci a ostrém vymezení vůči majoritě. Meziskupinové kontakty jsou tak mnohem méně odsuzované než vztahy s „gadži“ (viz např. Sutherland 1986).

Právě (donaedávna) kočovné skupiny jsou předmětem zájmu většiny zahraničních antropologů včetně zmíněných Stewarta (2005) a Gay y Blasco (1999, dále např. Sutherland 1986, Okely 1983, Williams 2003). Jak upozorňují autoři věnující se slovenským Romům (např. Hübschmanová 1998, 1999, Jakoubek 2004, Marušiaková 1988), jejich identita se na rozdíl od kočovníků vymezuje mnohem spíše vůči ostatním (rituálně nečistým) rodinám či subetnikům a gadžové jsou považováni za bližší partnery: „*Vztahy medzi jednotlivými skupinami Cigánov s odlišným spôsobom života sú teda oveľa horšie než s okolitým obyvateľstvom.*“ (Marušiaková 1988: 66) Marušiaková si tuto situaci vysvětluje romským komplexem méněcennosti (Tamtéž). Jako přiléhavější mi však opět přijde rozlišovat, zda lze tento poznatek generalizovat na všechny roviny. I zde lze totiž očekávat situační charakter: zatímco v oblasti společenského statusu či u ekonomických vztahů lze logicky předpokládat užší vazbu na většinu, v otázkách identifikace či prestiže se naopak spíše nabízí odkazování se k jiným (olašským) skupinám.

HISTORICKÉ PROMĚNY ŽIVOTNÍHO ZPŮSOBU

Vzhledem k mírnějšímu vymezení slovenských Romů vůči sedlákům bychom mohli očekávat i určitou nápodobu zemědělských životních vzorců. V zásadě je však třeba konstatovat, že u kočovníků i usedlých zůstává

právě kolektivní a soustavná nerolnická zkušenost zřejmě nejvýraznějším aspektem způsobu života.

Navzdory kritickým hlasům je tak Stewartův postřeh v zásadním ohledu velmi případný: je skutečně zarážející, v jak očividném kontrastu k majoritě stojí nezemědělský charakter romské společnosti (jakkoli by bylo zjednodušující definovat Romy výlučně na základě tohoto aspektu). Není přitom důvod nevztáhnout Stewartovu perspektivu i na Slovensko – i zde je zemědělství doposud do značné míry klíčový znak. Vždyť nakonec celá evropská společnost měla až donedávna výrazně agrární charakter a půda byla pokládána za zdroj bohatství a identity. Od vrcholného středověku determinovalo život většiny obyvatel pevné pouto k vrchnosti a půdě; migrace byla minimální (viz např. Himl 2007).

Zato ani usedlí Romové nikdy úzký vztah k místu, natožpak k zemědělství, nezískali. Podstatný vliv na to neměly ani vlny represí, ani osvícenské snahy o sedentarizaci.⁷ Marie Terezie stejně jako Josef II. toužili připodobnit Cikány ostatním obyvatelům – kočovníci měli být usazováni na stálých místech, přinuceni k zemědělské práci, dohlíželo se na plnění náboženských povinností, řádné oblékání a dodržování osobní hygieny. Romové však ve velké míře zemědělské usedlosti opouštěli a vraceli se k dřívějšímu způsobu života (Nečas 1999: 34–41).

I když se v minulosti Romové pohybovali v sedláckém prostředí, zastávali většinou doplňkové práce⁸ a sami téměř nehosподаřili. Symptomatické pro vztah Romů k majoritě je už samotné označení „gadžo“. Pochází z maďarštiny, kde znamená „rolník“ i „hloupý“ (Stewart 2005: 107).⁹ Přílehlavou odpověď ilustrující nevědomost a nezájem o zemědělství zmiňuje Nečas (2008: 49): „Cikáni neobsívali, nepracovali. Ptal se pán, proč pole neobdělávají. Odpověděli: „Velmožný pane hrabě, to je moc stará zem, ta nikdy nebude rodit.““ Soupis z roku 1893 (dle Tkáčové in Vašečka 2002: 39) pak příznačně ukazuje, že ze čtvrt milionu uherských Cikánů (1,8 % obyvatel) půdou disponovalo či ji mělo v užívání sotva deset tisíc (cca 4 %), přičemž hospodařili na 0,011 % (!) obdělávané části Uher.¹⁰

STEREOTYP POTULNÉHO CIKÁNA

Absence vztahu k místu a k zemědělství se stala nejvýraznější rovinou, na níž probíhala stereotypizace ze strany majority. Jak patrně, nezemědělská distinkce tedy funguje v určitých ohledech oboustranně.¹¹ Vzájemně analogické

⁷V době osvícenství tvořili neusedlí stále ještě drtivou většinu. Podíl sedentarizovaných vzrůstá až v 19. století.

⁸Doplňkovým zemědělským pracím pro sedláky se věnovaly zejména ženy; muži se místy věnovali pastevectví.

⁹Obdobný význam má španělské *payo* (buranský vesničan, sedlák) či *paisano* (vlastník půdy; Gay y Blasco in Jakoubek 2008: 81).

¹⁰Ani jeden romský vlastník nežil kupříkladu na Liptově. Zajímavé je také to, že podle téhož sčítání bylo již na Slovensku usedlých 92 % Cikánů (Tamtéž: 36–37).

¹¹Nemusí přitom jít jen o rovinu stereotypů. Jak dokládá Barth (1969), ve vzájemné interakci se vyvíjejí všechny skupiny. Dá se proto předpokládat, že majorita se obdobně vymezuje i vůči romským hodnotám a životnímu způsobu.

mohou být i samotné stereotypy. Evidenci tomuto předpokladu dodává třeba výzkum realizovaný ve Španělsku (Pérez et al. 2007): z obou stran dokládá vymezování, vytváření sociální distance na ose příroda-kultura či podsování animálních vlastností.

Podle zákonitostí, jež formuloval Said (2008) ve studii o orientalismu, je vymezení majority vůči nerolnickým Romům logické. Společná imaginace totiž podle Saida vytváří vnitřně jednotný obraz druhého jako „toho, co nejsme“, skrze nějž definuje sebe sama.

Obraz, který si sedlácká společnost o Cikánech vytvářela, byl taktéž vnitřně koherentní. Pozoruhodné je, že prakticky nerefletoval tradiční sedentarizaci a jeho osou je symptomaticky vymezování vůči kočovníkům, „tulákům“. Kritérium neusedlého nezemědělského způsobu života (spíše než kupříkladu odlišný vzhled) bylo pro charakterizaci Cikánů naprosto klíčové minimálně až do konce 18. století.¹² Cikánem se člověk v očích majority stával, nebyl jím od narození (viz Himl 2007).

Cikáni, ostatní neusedlí a další lidé mimo hierarchickou strukturu¹³ byli považováni za potenciálně nebezpečné a neznámé cizince. Na míru, jakou se vymezovala sedlácká majorita, odkazuje i skutečnost, že ve folklóru tvořeném vesnickou společností jsou „Cigáni“ zdaleka nejčastějším a nejpropracovanějším obrazem cizince. A je tomu tak právě proto, že nemají vztah k půdě ani nechtěli nikdy hospodařit (Krekovičová 1999: 17). Ilustrativní je rozšířený popěvek o líných Cigánech: „A cigani ňeoraju, /a Cigani ňešeju, /a Cigani chleba jedza/na dojednim vešežu.“ (Tamtéž: 129)

Zajímavou transformací prochází obraz Cikána během romantismu. Právě do Cikánů si mnozí autoři promítají obdiv k divokému a exotickému. Asociují je s nezkažeností; žijí podle nich jednoduchý a nespoutaný život v úzkém kontaktu s přírodou. Charakteristickými díly jsou Puškinovi či Máchovi *Cikáni* z roku 1824, resp. 1835. Avšak i máchovský stereotyp Cikána je (podobně jako zmíněný Grellmannův) koncipován jako kontrastní a jednoduše neslučitelný s charakterovým prototypem většiny člověka. Jde tedy o analogickou dichotomizaci vystavenou opět především kolem kritéria neusedlého způsobu života, tentokrát však s opačným hodnotícím znaménkem (Straková 2008).

SOUČASNOST ROMSKÉHO (NE)ZEMĚDĚLSTVÍ

Obrátíme-li svou pozornost do současných osad, historický obraz se příliš nemění. Citujme reprezentativní sborník Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku (Vašečka 2002): „Pre väčšinu Rómov nie je domáce hospodárenie

¹²Zajímavé se toto hodnocení projevuje u možná prvního romisty Heinricha M. G. Grellmanna (*1753). Ten přichází s dělením na usedlé a kočovné Cikány. Cestující skupiny údajně žily „jako zvířata“ ve stanech či přírodních obydlích, jako byla jeskyně či nora. Jejich reakce se řídily instinkty a „zákony přírody“. Usedlým Cikánům pak v souladu s osvícenskou perspektivou přisuzoval vyšší kulturní úroveň. Netřeba připomínat, že zrcadlový rozpor s realitou bije do očí, neboť status neusedlých Romů bývá výrazně vyšší (Willems 1997: 22-92).

¹³Například Židé či jinověrci.

typickou činností. (...) *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) Především bohatší rodiny vlastní či mohou obhospodařovat menší plochy – často relativně kvalitní – půdy. Většinou tak však nečiní a půda slouží prakticky jen coby předmět spekulace. Dominantně však Romové svůj majetek koncentrují ve věcech, typicky ve zlatě.¹⁴ Když už se někteří drobnému hospodaření věnují, pak ti, u nichž má nějakou tradici – většinou jde o rodiny bohatší, integrovanější. I to ale zahrnuje sotva polovinu vlastníků půdy.

Zajímavé jsou argumenty pro odmítání pěstění: není tu dobrá zem (jakkoli ne-Romové tutéž půdu obdělávají), chovat zvířata se nevyplatí, není je čím krmit a za co koupit, nemáme při domě ohrazenou půdu. Jindy se Romové odvolávají na chudobu: „*Ako môžem obrábať pôdu, keď nemám traktor ani koňa.*“ (Kompaníková a Šebesta in Vašečka 2002: 621) Takový citát mimo jiné naznačuje, že si zemědělství zřejmě příliš nespojují se zahrádkářstvím. Další argument dotvrzuje historické rozdělení: je to práce pro gadže. To, že zemědělství dosud představuje značně neprestižní práci, dokládají i olašští Romové, kteří opovrhují usedlými právě kvůli práci na poli (např. Podlaha a Jakoubek in Jakoubek a Hirt 2004: 345). Na druhou stranu mnoho Romů vsutku půdu nevlastní a kolem osady bývá málo prostoru, většinou navíc ve svahu či na degradované půdě.

S obdobnými pozorováními přichází i sborník šestnáctky antropologických sond do slovenských osad (Jakoubek a Hirt 2008). Deklarovanými příčinami pro zdrženlivost k zemědělství bývá kromě chudoby zejména neznalost zemědělských praktik a návazná obava, že by se stali terčem posměchu majority.

V lokalitách na Spiši jsem pěstování nezaznamenal ani v jediném (!) případě. Zato jiní výzkumníci se se sporadickým pěstěním setkali: Například Štěpán Bolf (in Jakoubek a Hirt 2008: 406) zmiňuje výjimečnou osadu v Dluhoši (okres Sabinov), kde někteří Romové zřejmě již od jejího vzniku obdělávají nejen zahrádky u domů, ale poslední dobou i přilehlá políčka. Ivana Hythová zase popisuje lokalitu Frička, kde prý za komunismu hojně fungovalo samozásobitelství (Tamtéž: 671–672).¹⁵

Když jsem na zemědělské téma zavedl řeč, respondenti většinou uváděli, že by jim úrodu sklídl někdo jiný, anebo že nemají peníze na sadbu. Nepodařilo se mi ani proniknout do majetkových poměrů, tedy zda někteří Romové půdu vlastní – Obvodný pozemkový úřad Spišská Nová Ves podobnými údaji nedisponuje. Stejně tak se mi nepodařilo dohledat informaci, zda byly Romům rozděleny

nějaké pozemky v restituci.¹⁶

Přece jen odlišná situace panuje v případě drobného chovatelství: Zde je třeba korigovat závěry *Súhrnné správy* (Kompaníková a Šebesta in Vašečka 2002: 621–622) výrazněji. Podobně jako jiní autoři (opět odkazují zejména na sborník Jakoubek a Hirt 2008) jsem se s náznaky drobného chovu setkal – několik rodin mělo slepice, prasata či kozy. Mezi rituálně nečistými Romy je relativně běžný i chov psů (viz i Jakoubek 2004: 53–56). V jedné z osad dokonce v poslední době počet zvířat narůstá, což respondenti s nadsázkou okomentovali: „začínáme gazdovať“ (terénní výpověď 12. 3. 2011).

Při hledání důvodů neagrárního způsobu života si zaslouhuje speciální pozornost i samotný vztah k zemi. Pouhý dotek hlíny (např. výroba nepálených cihel – valek) se totiž může pokládat za rituálně nečistý (Hübschmannová 1999: 50).¹⁷ Podobně se vnímá vše, co se země dotkne – zejména pak jídlo: „*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: 58)¹⁸

I. FLEXIBILNÍ STRATEGIE

Pomineme-li samotné strategie obživy, lze vystopovat i další prvky, za nimiž lze tušit souvislost s postojem k zemědělství, potažmo k majoritě. Při participaci na životě osady jsem výsledoval tyto tři: flexibilní strategii při řešení všednodenních otázek, dynamiku spotřeby a pohled na konzervaci.

„Flexibilní strategií“ nazývá Stewart sice okrajově, zato však výstižně přístup Romů k řešení každodenních situací (2005: 27, pozn. 3). Podobně jako Okely (1983: 77) či Jakoubek s Krausovou (in Jakoubek a Poduška 2003: 69–82) je připodobňuje k Lévi-Straussovým *bricoleurům* (česky snad „kutilům“ či „všeuměům“; taktéž na s. 27). Claude Lévi-Strauss takto označil příslušníky „přírodních národů“, jejichž přístup k řešení všedních problémů je podle něj „určitá forma intelektuálního kutilství“ (1996: 38). Kutil využívá „to, co je“, má omezený repertoár symbolů. Vyznačuje se tvůrčím, asociacním a hravým způsobem myšlení. Tito „všeumělové“ stojí v opozici k technickému uvažování a abstraktní vědě.

Tato analogie se zdá být značně přiléhavou i pro spišské Romy, jakkoli i zde by se jistě dalo uvažovat

¹⁶Ries (2008: 275) uvádí příklad z Rumunska, kde příslušníci skupiny Tigani dostali po revoluci půdu. Záhy ji však prodali.

¹⁷Jak vypráví Elena Lacková: „*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 zdechlíny. My se jich štítily.*“ (1997: 41) Výrobci nepálených cihel byli spojeni s nízkou společenskou prestiží i v naší společnosti. Ilustrativní je původ slova báhorka od nepálených báhorků (Janeček 2006: 320).

¹⁸Frydryšková (2010: 35) ukazuje, že představa o rituální znečistitelnosti hlíny se objevuje i v Indii. Není však třeba chodit tak daleko. Dříve totiž bylo otevírání země (např. hornictví) znesvěčující činností i v naší kultuře: samotná orba a obdělávání se považovaly za týrán, znásilňování země (Neubauer a Škrdlant 2005: 127–130). Komárek zase zmiňuje výmluvný příklad Indiánů odmítajících orat, aby to Zemi nebolelo (2008: 111).

¹⁴U olašských Romů je tento fenomén ještě patrnější, což je nakonec pro kočovné populace obecně typické (Hübschmannová 1999: 24).

¹⁵Jiné příklady občasného pěstění jsem vystopoval v pamětech dvou Romek: Elena Lacková vzpomíná, že si pronajímali kousek pole na brambory (1997: 43), Hilda Pášová vzpomíná na Romku, která měla u domu malou zahrádku s ovocnými stromy (in Kramářová a Sadílková 2007: 141, 143).

o primárně ekonomické motivaci. Domnívám se ovšem, že ta dostatečně nevysvětluje kupříkladu širokou škálu řešení či podobné postupy i v jiných než výhradně funkčních otázkách.

Oproti zemědělskému přístupu, který vyžaduje plánování, předvídatelnost či opakování, využívají respondenti „co je po ruce“; jejich život je jakási „nekonečná improvizace“ (Budilová a Jakoubek 2004: 17). V osadách se tak ledničky snadno stávají skříňkami či kamny, autosedáčka gaučem, fritovací hrnec rychlovarnou konvicí, cestovní kufřík na kolečkách vozítkem-kočárkem. Snad nejvýrazněji se kutilský přístup projevuje při stavbě domu. Ten většinou vzniká postupně kolem sehnaných komponent a z dostupného materiálu (jenž často pochází z opuštěných vesnických staveb apod.). Není ničím mimořádným setkat se s použitím matrací a koberec jako izolace či igelitu místo okna. Ostatně, přizpůsobivost a novátorství bývají zmiňovány jako nejdůležitější romské vlastnosti (podobně např. i Acton et al. 2000: 22).

DYNAMIKA SPOTŘEBY

Druhou oblastí životního způsobu, v níž lze vystopovat určitý kontrast k zemědělské majoritě, je dynamika spotřeby. Paloma Gay y Blasco (1999: 173–180) zařazuje k nejvýznamnějším odlišnostem romské/cikánské identity nezáměr o materiální kulturu – madridští Gitanos věci téměř neshromažďují, nesystematizují ani neuchovávají, naopak je obratem konzumují či vyměňují.

Zcela obdobný závěr přinesla i výzkumnická sonda do spišských osad. Zatímco v přístupu zemědělce je patrná logická tendence ke shromažďování a uchování „kdyby se to hodilo“, zkoumaný vzorek respondentů se vyznačoval očividnými tendencemi k obchodu, výměně a celkově mnohem větším spotřebním koloběhu. Dá se s určitou nadávkou říci, že oči mají Romové spotřebního zboží méně, o to dynamičtější je jeho fluktuace. Nebylo výjimečné, pokud se mezi dvěma našimi návštěvami zásadně proměnil interiér i vnější podoba chýšek, došlo k přestěhování jinam či se rázně proměnila skladba a umístění věcí.

Lze konstatovat, že pokud informátoři něco shromažďují, pak zvláště prestižní předměty (rybářské náčiní, hodinky, bible), mnohdy bez zřetelné užitné hodnoty. Určitou prestiž s sebou nicméně nese i zboží, jež bývá směňováno (např. elektronika). Respondenti také velmi výrazně preferují – pokud to finanční situace dovoluje – věci nové; i nepatrně obnošené či poškozené šatstvo nespravují (srov. Lacková 1997: 24, Fonseca 1998: 43–44) a mnohdy vyhazují. Zatímco někde oblečením z charit či od humanitárních organizací opovrhují (Budilová a Jakoubek 2004: 17), od nás se setkalo se vstřícným přijetím. Spotřební dynamika má i zřetelné průvodní znaky: navzdory relativní chudobě totiž vzniká překvapivě množství odpadu.¹⁹

¹⁹Někteří zahraniční autoři popisují, že Cikáni/Romové hojně využívají moderní jednorázové, papírové či plastové nádoby a prostírání či balené potraviny. Avizovaným důvodem jsou obavy ze znečištění (např. Okely 1983: 83–85, i Sutherland 1986: 154–159).

KONZERVACE

S dynamikou spotřeby úzce souvisí i postoj ke konzervování, potažmo k minulosti. Jak opět upozorňuje Gay y Blasco (1999) na příkladu z Madridu, romská identita se tvoří v přítomnosti. Potvrzuje to i má zkušenost s informátory: příliš neznají minulost, ať už vlastní rodiny, či místa, kde žijí. V kontrastu s tím, nač jsem zvyklý, je nijak zásadně nezajímá vzpomínání, nelpí ani na přenosu dědictví pro budoucí generace.

Další zvláštností životního způsobu spišských respondentů je, že si prakticky nevytvářejí zásoby a neuchovávají věci. Se zavařeninami a marmeládami na zimu se tak výzkumník nesetká.²⁰ Nepřipravují si ani zásobu dřeva (lze to vysvětlit nedostatečnými skladovacími prostory?). Až ho ztopí, i v půlce zimy vyražejí do závějí. Snad jedinou výjimku představují zásoby (např. mouky, cukru a soli) pro případ, až dojdou peníze, aby bylo možné navařit něco k jídlu.

Budilová s Jakoubkem vidí za absencí konzervace pravidla rituální nečistoty (2004: 15).²¹ Domnívám se však, že důvody, proč respondenti věci příliš neuchovávají, je vhodné nahlížet ještě v další souvislosti: Latinské *conservare* či anglické *conserve* nám totiž na rozdíl od češtiny naznačují širší význam konzervace – slyšíme zde jak zachování, tak i trvanlivost, konzervatismus a v neposlední řadě i ochranu přírody (*nature conservation*) či „konzervování“ ve smyslu akcentu na vzpomínání či zachování „dědictví minulosti“. V základu takového přístupu cítíme zemědělské uvažování s jeho nutností rozvrhnout si spotřebu či důrazem na jistotu. Akcent na uchování pomíjivého se však plně rozvíjí až v novověku (Komárek 2008: 183). Myšlenka konzervace je tedy značně netriviální, obdiv k minulosti a snaha o její zachování se objevuje prakticky až v romantismu²² a souvisí s ním paralelní zájem o „konzervaci“ památek, přírody i folklóru (Komárek 2008: 239–246). Zůstává otázkou, zda je příliš odvážné hledat v tomto fenoménu jeden z kořenů prakticky absentujících proenvironmentálních postojů spišských Romů (viz Pelikán 2010a: 99–106).

ZÁVĚREČNÉ RESUMÉ

Předložená studie je především sondou otevírající dosud prakticky neprobádanou oblast vědeckého zájmu. Nekladla si za cíl nacházet jasnou a přímou symbolickou souvislost mezi konkrétními aspekty životního způsobu spišských Romů a jejich vztahem k zemědělství, potažmo majoritě,

²⁰Jak mě upozornil Marek Jakoubek (os. sdělení 20. 10. 2011), z jeho zkušenosti vyplývá, že někteří Romové konzervují, nicméně zavařeniny záhy snědí.

²¹Ohřívání jídla bývá u rituálně čistých zpravidla nemyslitelné a nedojedené zbytky raději vyhodí. Jak vzpomíná jedna Romka: „Nabídnout hostovi ohřáté jídlo! To byla urážka. Hostitel ponížil hosta i sám sebe. V osadě ho pak pomlouvali. Staří Romové říkali, že v nedojdkách sídlí nemoc, kirme, červí. Že je oňuchávají mule.“ (dle Hübschmannová 1998: 57)

²²Zřejmě není náhodou, že i samotná technologie zavařování, tedy uchování potravin pomocí tepla (sterilací), pochází z téže doby od Nicollase Aperta (Komárek 2008: 182).

či přijít s obecně platnými hypotézami. Na druhou stranu její výsledky zřejmě nemusí být zcela specifické a parciální. Lze předpokládat, že situace v jiných slovenských osadách nebude dramaticky odlišná (viz např. Vašečka 2002, Jakoubek a Hirt 2008). Pozoruhodné výsledky by taktéž mohla přinést komparativní sonda do městského prostředí.

Domnívám se zároveň, že při interpretaci terénního pozorování by bylo příliš reduktivní soustředit se jen na kontrastní prvky. Nelze opomenout už jen poměrně častou podobnost s majoritou (viz Kandert 2004). Podobně by bylo odvážné opomenout jiné faktory, které mají na podobu životního způsobu vliv, jako je působení okolí, demografické aspekty, tradice či ekonomické souvislosti (viz Krajhanzl 2010).

Nakolik lze tedy z uskutečněného výzkumu usuzovat, co leží za nezemědělskými aspekty životního způsobu spišských Romů? Je to opovržení vůči „práci pro gadže“? Nebo se tamní Romové neorientují v hospodaření a chybí jim potřebný kapitál či znalosti? Anebo leží důvody v symbolické rovině – v tom, že nemají zemědělskou tradici a rolnický přístup ke krajině jim jaksi „není vlastní“?

Z dosavadního poznání je možno vyvodit, že ve výsledku zřejmě půjde o kombinaci všech tří možností. Lze zároveň předpokládat, že omezení se na pouze jednu z nich by významně redukovalo komplexitu reality, se kterou jsem se v osadách setkal. Uskutečněná sonda nicméně dokládá, že mnohé z projevů životního způsobu mohou mít úzkou souvislost s vytvářením symbolických hranic, a mohou tak představovat jednu z rovin – jakkoli možná leckdy relativně marginální – pro realizaci etnické identity silně definované v kontrastu k majoritě.

PODĚKOVÁNÍ

Velké poděkování patří prof. RNDr. Haně Librové, CSc., za cenné rady a připomínky z pozice školitelky i vedoucí diplomové práce a Anežce Švecové za spolupráci a podporu při výzkumu.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ACTON, T. A. 1974. *Gypsy Politics and Social Change*. London, Boston: Routledge & Kegan Paul.
- [2] ACTON, T. et al. 2000. *Romové*. Praha: Svojtka & Co.
- [3] BARTH, F. (ed.) 1969. *Ethnic groups and boundaries*. Boston: Little, Brown and comp.
- [4] BATESON, G. 2006. *Mysl & příroda : nezbytná jednota*. Praha: Malvern.
- [5] BERGER, P. L. a LUCKMANN, T. 1967. *The social construction of reality : a treatise in the sociology of knowledge*. London: Penguin Press.
- [6] BUDILOVÁ, L. a JAKOUBEK, M. 2004. Mýtus o přírodních Romech. *EkoList*. 9 (3): 14–17.
- [7] ERIKSEN, T. H. 2007. *Antropologie multikulturních společností : rozumět identitě*. Praha: Triton.
- [8] FONSECA, I. 1998. *Pohříbí mě vestoje : cikáni a jejich pout'*. Praha: Slovart.
- [9] FRYDRÝŠKOVÁ, K. 2010. *Rituální čistota u Romů*. Diplomová práce. Praha: Seminář romistiky, Ústav jižní a centrální Asie, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova.
- [10] GAY Y BLASCO, P. 1999. *Gypsies in Madrid : sex, gender and the performances of identity*. Oxford, UK; New York, NY: Berg.
- [11] GEERTZ, C. 1973. *The interpretation of cultures : selected essays*. New York: Basic Books.
- [12] GELLNER, E. 2001. *Pluh, meč a kniha : struktura lidských dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- [13] HIML, P. 2007. *Zrození vagabunda : neusedlí lidé v Čechách 17. a 18. století*. Praha: Argo.
- [14] HÜBSCHMANNOVÁ, M. 1998. *Šaj pes dovakeras/Můžeme se domluvit*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- [15] HÜBSCHMANNOVÁ, M. 1999. Několik poznámek k hodnotám Romů. In LISÁ, H. (ed.) *Romové v České republice : (1945–1998)*. Praha: Sociopress: 16–66.
- [16] JAKOUBEK, M. (ed.) 2008. *Cikáni a etnicita*. Praha: Triton.
- [17] JAKOUBEK, M. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu : tractatus culturo(mo)logicus*. Praha: BMSS-Start.
- [18] JAKOUBEK, M. a HIRT, T. (eds.) 2004. *Romové : kulturologické etudy*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- [19] JAKOUBEK, M. a HIRT, T. (eds.) 2008. *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu*. Bratislava: Open society foundation.
- [20] JAKOUBEK, M. a PODUŠKA, O. 2003. *Rómske osady v kulturologické perspektíve*. Brno: Doplněk.
- [21] JANEČEK, P. 2006. *Černá sanítka a jiné děsivé příběhy : současné pověsti a fámy v České republice*. Praha: Plot.
- [22] KANDERT, J. 2004. *Každodenní život vesničanů středního Slovenska v šedesátých až osmdesátých letech 20. století*. Praha: Karolinum.
- [23] KOMÁREK, S. 2008. *Příroda a kultura : svět jeví a svět interpretací*. Praha: Academia.
- [24] KRAJHANZL, J. 2010. *Charakteristika osobního vztahu k přírodě : Úvod do teorie a pojmosloví*. Disertační práce. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.
- [25] KRAMÁŘOVÁ, J. a SADÍLKOVÁ, H. (eds.) 2007. *Čalo vod'i : antologie prozaických textů romských autorů z ČR*. Brno: Muzeum romské kultury.
- [26] KREKOVIČOVÁ, E. 1999. *Medzi toleranciou a bariérami : obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre*. Bratislava: Academic Electronic Press.
- [27] LACKOVÁ, E. 1997. *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*. Praha: Triáda.
- [28] LÉVI-STRAUSS, C. 1996. *Myšlení přírodních národů*. Liberec: Dauphin.
- [29] LÉVI-STRAUSS, C. 1999. *Rasa a dějiny*. Brno: Atlantis.
- [30] LEWIS, O. 1966. The Culture of Poverty. *Scientific American*. 215 (4): 19–25.
- [31] MARUŠIAKOVÁ, J. 1988. Vztahy mezi skupinami Cigánov. *Slovenský národopis*. 36 (1): 58–77.
- [32] MILLER, C. 1975. American Rom and the Ideology of Defilement. In REHFISCH, F. (ed.) *Gypsies, tinkers and other travellers*. London; New York: Academic Press: 41–54.
- [33] NEČAS, C. 1999. *Romové v České republice včera a dnes*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- [34] NEČAS, C. 2008. *Špalíček romských miniatur*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- [35] NEUBAUER, Z. a ŠKRDLANT, T. 2005. *Skrytá pravda Země : živly jako archetypy ekologického myšlení*. Praha: Mladá fronta.
- [36] OKELY, J. 1983. *The Traveller – Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [37] PELIKÁN, V. 2010a. *Romové a příroda*. Diplomová práce. Brno: Katedra environmentálních studií, Fakulta sociálních studií, Masarykova universita. Přístupné na: < <http://is.muni.cz/th/102931/fssm/> >
- [38] PELIKÁN, V. 2010b. Vztah spišských Romů k přírodě ve světle antropologických teorií. *AntropoWebzin*. 3: 205–210.
- [39] PÉREZ, J. A. et al. 2007. The taboo against group contact: Hypothesis of Gypsy ontologization. *British Journal of Social Psychology*. 46 (2): 249–272.
- [40] RIES, J. 2008. Writing (Different) Roma/Gypsies : Romani/Gypsy Studies and the Scientific Construction of Roma/Gypsies. In RIES, J. a JACOBS, F. (eds.) *Roma-/Zigeunerulturen in neuen Perspektiven : Romani/Gypsy Cultures in New Perspectives*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag: 267–291.
- [41] RISHI, W. R. 1976. *Roma : The Panjabi emigrants in Europe, central and middle Asia, the USSR, and the Americas*. Patiala, India: The Punjabi University Press.
- [42] SAID, E. W. 2008. *Orientalismus : západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka.

- [43] STEWART, M. 2005. *Čas Cikánů*. V Olomouci: Barrister & Principal.
- [44] STRAKOVÁ, Z. 2008. *Obraz Cikána v české beletrii první poloviny 19. století (K. H. Mácha)*. Bakalářská práce. Praha: Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova v Praze.
- [45] SUTHERLAND, A. 1986. *Gypsies : The hidden Americans*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- [46] VAŠEČKA, M. (ed.) 2002. *Čačipen pal o Roma : súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky.
- [47] VERNON, R. 1994. In Defence of the Travellers. *Resurgence*. 164: 4–6.
- [48] WILLEMS, W. 1997. *In search of the true gypsy : from Enlightenment to Final Solution*. London ; Portland, OR: F. Cass.
- [49] WILLIAMS, P. 2003. *Gypsy World : The Silence of the Living and the Voices of the Dead*. University of Chicago Press.

*Studie vychází z výzkumu shrnutého v diplomové práci Romové a příroda (Pelikán 2010a) obhájené na Katedře environmentálních studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity. Text byl připraven v rámci grantového projektu specifického výzkumu „Environmentální aspekty životního způsobu II“, řešeného též na FSS MU pod ev. č. MUNI/A/0872/2010, a v rámci projektu Fondu rozvoje vysokých škol „Stereotypy o Romech v environmentální perspektivě“, evidovaného pod č. 734/2011/G5.

*Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 7. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2011–001. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2011–031.