

Romano džaniben

časopis romistických studií | 1 | 2021



Romano džaniben

časopis romistických studií | 28. ročník | 1/2021

HOSTUJÍCÍ EDITOŘI ČÍSLA:

Martin Fotta

Martin Fotta je antropolog na Etnologickém ústavu Akademie věd České republiky.

E-mail: fotta@eu.cas.cz

Mariana Sabino Salazar

Mariana Sabino Salazar je doktorandkou v programu iberských a latinskoamerických kultur a literatur na Texaské univerzitě v Austinu. E-mail: soymariana@utexas.edu

Na obálce:

Oscar Yovani | Sayula, Jalisco, Mexiko, 1998 | Foto: Ruth Campos Cabello – PattakíVideo

Obsah

| TÉMA: ROMOVÉ V LATINSKÉ AMERICE A KARIBIKU |

Martin Fotta, Mariana Sabino Salazar Romistika v Latinské Americe a Karibiku: Perspektivy a výzvy	5
--	---

RECENZOVANÁ ČÁST

Ann Ostendorf Louisianští Romové: Konstrukce rasy v koloniálním Karibiku	33
Neyra Patricia Alvarado Solís Mapování transatlantických trajektorií „ <i>gitanos</i> “ („Cikánů“) v Mexiku	57

NERECENZOVANÁ ČÁST

Martin Fotta, Mariana Sabino Salazar Úvod k literární sekci	79
Jorge Emilio Nedich Ukázky z tvorby	81
Voria Stefanovsky Ukázky z tvorby	93
Juan Luís Aguilera Ukázky z tvorby	105
Martin Fotta, Mariana Sabino Salazar Úvod k fotografické sekci	117

BAREVNÁ PŘÍLOHA

Ruth Margarita Campos Cabello, Toño García Romero Luciana Sampaio Fotografické reprezentace Romů z Latinské Ameriky	
---	--

RECENZE | ANOTACE

Neyra Patricia Alvarado Solís: *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia* (Matías Domínguez) **123**

Coletânea de artigos. Povos ciganos: Direitos e instrumentos para sua defesa (Juliana Campos) **129**

Márcio Vilar: *Calon-Welten: Eine Ethnografie über das Leben, Sterben und Weiterleben bei Ciganos in Brasilien* (Martin Fotta) **135**

Victor Vishnevsky: *Memórias de um cigano* (Marcos Toyansk) **143**

Romistika v Latinské Americe a Karibiku: Perspektivy a výzvy³

Úvod

Vyjděme z faktů, která ve svém článku, publikovaném v tomto tematickém ročníku *Romano džaniben*, předkládá lingvista Pablo Irizarri (RDž 2/2021): Největší romskou populaci v Chile tvoří příslušníci skupiny Chorachane. Spolu s dalšími migranty z Balkánu – z Dalmácie, Bosny a dalších oblastí – se Chorachane v zemi usazovali od konce 19. století. Další přišli během druhé světové války a po ní, když utíkali před pronásledováním. A přestože je rozdíl v tom, jak se nadále jednotlivé rodiny mezi Chile a dnešní Bosnou a Hercegovinou či Srbskem pohybovaly a jak silné zaoceánské kontakty si udržely, setkal se Irizarri v roce 2018 v Chile s Chorachane, jejichž příbuzní byli právě na návštěvě v Bosně.

Nyní se zamysleme nad vztahy a vlivy, které v jiném článku v tomto ročníku RDž (2/2021) popisuje taneční etnoložka Elsie Dunin: V některých nejsušších oblastech Latinské Ameriky, v pouštních městech na severu Chile, vyjadřují katoličtí věřící svou úctu k Panně Marii prostřednictvím organizovaného tance (*baile*). Do oslav se zapojuje celá komunita a tanečníci a tanečnice se organizují do jednotlivých amatérských spolků. Každý z nich má svou jedinečnou historii, organizační strukturu a styl. Inspirace pro choreografie, kostýmy a další rekvizity často vychází z různých etnických a historických společenství. Jedním z typických spolků jsou i „*Gitanos*“ (Cikáni). Ženy jsou oblečeny do krojů, které připomínají balkánské Romky z počátku 20. století – jejich součástí je dokonce i malá kapsička, kterou tehdy nosily. Jinými slovy se lidová představa o Gitance (romské ženě) v Chile liší od zbytku Latinské Ameriky, kde častěji čerpá z iberského repertoáru. Stopy Balkánu z počátku 20. století, a především balkánských Romů, kteří v té době spolu s dalšími Evropany na americký kontinent přicházeli, se navíc otiskly i do neromské lidové zbožnosti.

Tyto dva příklady vypovídají mnohé o cirkulaci a vazbách, které Romové mezi oběma stranami Atlantiku po desetiletí a staletí udržovali. Když uvažujeme o Romech v Chile, a v širším kontextu i o romské diverzitě v Jižní Americe, je nutné

1 Martin Fotta je antropolog na Etnologickém ústavu Akademie věd České republiky. E-mail: fotta@eu.cas.cz

2 Mariana Sabino Salazar je doktorandkou v programu iberských a latinskoamerických kultur a literatur na Texaské univerzitě v Austinu. E-mail: soymariana@utexas.edu

3 Jak citovat: Fotta, M., Sabino Salazar, M. Romistika v Latinské Americe a Karibiku: Perspektivy a výzvy. *Romano džaniben* 28 (1): 5–27.

přítom zároveň zohlednit i situaci v dnešní Bosně a Hercegovině, Chorvatsku či Srbsku. Pohyb lidí, představ a myšlenek mezi různými prostředími – staletý a mnohagenerační, ne-li stejný a konstantní – však také znamená, že dějiny evropských Romů nelze psát, aniž bychom vzali v úvahu místo, jaké v romském příběhu zaujímají Latinská Amerika a Karibik. To neplatí jen pro pyrenejské Kale,⁴ kteří se označují za „americké Gitany“ (*Gitanos Americanos*) – a v tomto tematickém ročníku *RDž* se představují svými vlastními slovy v rozhovoru se španělským antropologem Davidem Lagunasem (2/2021)–, ale vztahuje se to i na romské skupiny ze střední a východní Evropy, jako jsou například Kalderaši. Transatlantický pohyb tam a zpět ovlivnil řadu romských komunit, jejich charakter, etnogenezi a identitu a je konstitutivní součástí moderní romské diaspory. Jak navíc ukazuje Dunin, bez zohlednění rozmanitosti zdejších romských skupin a jejich obrazů nelze pochopit ani latinskoamerickou populární kulturu. Romská migrace přes Atlantik byla vždy spojena s širšími celospolečenskými procesy, jako jsou třeba kolonizace, otroctví, hospodářské krize nebo války. Výmluvné jsou v tomto ohledu posuny, které sleduje Mariana Sabino Salazar ve svém článku o mexických filmech z 20. století (*RDž* 2/2021). S postupem studené války se mexický filmový obraz „Cikánky“ mění ze smyslné, i když ambivalentní andaluské flamencové tanečnice na mnohem děsivější, skoro hororovou cikánskou postavu z „karpatského“ regionu (předobraz Drákulových pomocníků).

To jsou jen některá z témat a otázek, které vyvstanou, když se začneme blíže zabývat Romy v Latinské Americe a Karibiku (LAK), jejich osudy, zkušenostmi a společenským postavením. Čtenáře a čtenářky, kteří listují tímto dvojčíslem časopisu *Romano džaniben*, zveme, aby se nad nimi spolu s námi zamysleli. Na obecnější rovině tematickým zaměřením tohoto ročníku *RDž* sledujeme tři cíle:

V první řadě chceme na velmi základní úrovni *zaplnit mezeru ve znalostech o Romech v Latinské Americe a Karibiku*. Životy, historie a diverzita Romů v této části světa jsou v Evropě málo známé, a to i mezi českými a slovenskými čtenáři. V tomto ročníku *RDž* proto zdejšímu publiku předkládáme několik odborných studií na různá témata, které se zaměřují na oblast Latinské Ameriky a byly napsány speciálně pro publikaci v *RDž*. Zároveň skrze další texty nabízíme možnost

4 Když mluvíme o Kale, mluvíme obecně o romských skupinách, které se do Jižní Ameriky dostaly z Pyrenejského poloostrova se španělskými a portugalskými objeviteli a kolonizátory. Je nutné je nezaměňovat s finskými (Kaale) a welšskými Kale. Jako odraz dominantních jazyků se jejich etnonyma ve španělštině, portugalštině a dokonce i v angličtině obvykle přepisují jako *Cale* (nebo *Calós*) a v případě brazilských Kale jako *Calon* (nebo *Calen*). Existují však kritické romské hlasy, které považují „C“ v takovém zápisu svého označení za koloniální nános a v souladu se standardním pravopisem v romštině dávají přednost „K“. To je v souladu i se vznikajícím užíváním jejich etnonyma v Evropě, kde se pro romské komunity z Pyrenejského poloostrova častěji ujmává termín „Kale“. Je to rovněž v souladu s českou fonetikou. V souladu s již částečně zavedeným používáním termínu „Kale“ si do českého prostoru dovoluujeme zavést i termín „Kalon“ („Kalonové“, „kalonský“) jako označení specifické skupiny Kale z Brazílie.

nahlédnout do životů a záležitostí latinskoamerických Romů prostřednictvím jejich vlastních slov a snímků nejvýznamnějších fotografií, kteří se v jejich komunitách pohybují. Navíc na stránkách tohoto ročníku *RDž* prezentujeme práci nejvýznamnějších romských literárních autorů z latinskoamerického regionu.

Naším druhým cílem je ukázat, že *zaměření na tento region vyvolává nové otázky a přináší nové vědomosti o romské diaspoře* – její jednotě i rozdílnosti. Ty nejsou vždy zjevné, zejména když se na ně díváme pohledem z Evropy, nebo pokud k nim přistupujeme prostřednictvím evropocentristických konceptů. Za tímto účelem jsme oslovili vědce z různých zemí LAK, kteří působí v oblasti romistiky, s krátkým dotazníkem. V první fázi jsme prostřednictvím e-mailu kontaktovali 57 vědců, o nichž jsme věděli, že někdy publikovali články o Romech z LAK. Náš seznam zcela jistě nebyl vyčerpávající. Jednak jsme se při identifikaci lidí, kteří k poznání Romů v LAK přispěli, spoléhali na naše vlastní znalosti a kontakty, a dále je možné, že některé dřívější studie se stále nacházejí na (zatím) nedigitalizovaných místech nebo jsou uloženy jen v knihovnách univerzit či historických ústavů. V anonymizovaném dotazníku jsme se všech oslovených kolegů ptali na jejich práci a profesní dráhy, na romské komunity a romské umění v jejich zemích, na to, jak se dívají na romistiku v Latinské Americe, a co podle nich může tento region přinést vědě jako celku.

Za třetí, a v souvislosti s výše uvedeným, považujeme tento tematický ročník za příležitost *poskytnout komplexní pohled jak na vznikající regionální romskou literaturu, tak na místní romistiku*. Prvnímu úkolu se věnujeme v sekci, která v prvním čísle tohoto ročníku *RDž* představuje romskou literaturu z LAK. Do druhého úkolu se pouštíme v tomto úvodu. Doufáme, že zdejší čtenáři budou latinskoamerickou romistiku chápat jako oblast vědeckého bádání, která je formována vlastními otázkami a problémy, jež nejsou pouze odvozené od těch, které se objevují v evropském kontextu. Vzhledem k tomu, že srovnatelný průzkum, jako je ten náš, nebyl dosud proveden, a neexistuje ani žádný podobný přehled romistických studií v LAK, pokouší se aktuální ročník *Romano džaniben* tuto vznikající disciplínu uceleným způsobem představit, a tím přispět i k jejímu zviditelnění a dodat jí legitimitu.

Tyto cíle se odrážejí i v tom, jak je náš úvodní příspěvek strukturován. Začínáme přehledem historie Romů na tomto kontinentu a diverzity zdejší romské populace. Poté se blíže věnujeme dvěma tématům, která považujeme za nejvýznamnější přínosy latinskoamerické romistiky. Tím prvním je narušení převládajícího evropocentrického přístupu, skrze který je romský příběh běžně vyprávěn, druhým je pak přijetí kontextuální povahy rasizace romských skupin,⁵

5 Někdy také uváděno jako „racializace“. Komplexní a rozporuplný proces, v jehož rámci jsou skupinám (sociálním praxím či vztahům) přisuzovány etnické nebo rasové identity a na základě toho jsou vystaveny rozdílnému a/nebo nerovnému zacházení.

kteřou nelze oddělit od způsobů, jakými jsou rasizovány i jiné komunity. Předposlední oddíl pak shrnuje klíčová témata, kterým se romistika v Latinské Americe a Karibiku věnuje.

Následující řádky vycházejí jak z poznatků prezentovaných v jednotlivých článcích zařazených to tohoto tematického ročníku, tak zejména z odpovědí na otázky v našem dotazníku. Všem vědcům a kolegům, kteří se našeho průzkumu zúčastnili, jsme opravdu vděční za jejich čas a důvěru. Všechny blíže nezdokumentované citace, které se v dalším textu objevují, jsou doslovným přepisem odpovědí, které v anonymizovaném dotazníku uvedli.

1 Stručná historie romského osídlení v Latinské Americe a Karibiku

Respondenti, kteří se našeho průzkumu zúčastnili, se shodli v názoru, že výzkum romských skupin z LAK obohacuje romistiku o případové studie zatím neznámých komunit a upozorňuje tak na dosud nerozpoznané procesy. Je tomu tak proto, že „každý romský kontext má svá specifika“ a zaměření na „romské populace v Latinské Americe [...] odhaluje rozdíly mezi evropskými, severoamerickými, asijskými a africkými Romy“. Kromě toho „studium latinskoamerických Romů představuje jejich specifika a přispívá tak ke světové etnologické analýze“. A naopak, ignorováním latinskoamerického a karibského kontextu zůstává naše chápání jednoty a diverzity romské diaspory neúplné, ochuzené a evropocentrické. K těmto bodům se vrátíme níže, ale stojí za to mít na paměti, že Romové „objevili“ oba americké kontinenty dříve nebo přibližně ve stejné době, jako začali objevovat některé evropské země, například Rusko nebo Švédsko. Samotný proces evropské koloniální expanze, spolu s jeho historií pohybu obyvatelstva, genocidy, přesídlování, vzniku nových populací (kreolských, původních, neoevropských a dalších) a cirkulace lidí, předmětů a myšlenek byl kontextem vzniku moderní romské diaspory. Formoval romské životy a komunity nejen ve Španělsku, Portugalsku, Francii, Anglii a dalších přímořských impériích, ale tím, že utvářel celý moderní svět, ovlivňoval i Romy v jiných částech Evropy i světa.

Počátky romské přítomnosti v Novém světě se obvykle kladou do roku 1498, tedy období třetí plavby Kryštofa Kolumba, kdy byli čtyři „Egyptané“, dva muži a dvě ženy, posláni na ostrov Hispaniola, aby si na něm odpykali své tresty jako kolonisté. V téže době, v roce 1499, přijali španělští panovníci vůbec první zákony proti Romům ve Španělsku (Pym 2007: 24). Je tedy zjevné, že vnější kolonizace (se svým otroctvím, genocidou, vyhnáním) vychází ze stejných historických procesů jako kolonizace vnitřní (k níž se obvykle přistupuje z pohledu budování moderního státu a národa), přičemž jedním z jejích aspektů je i anticiganismus. Tento širší kontext je pro pochopení romského osídlení

v LAK důležitý. Vzhledem k této skutečnosti vědci běžně dělí historii celého procesu osidlování amerického prostoru do několika fází či vln. Například Agnieszka Avin (2016) ve svém přehledovém článku publikovaném v polském časopise *Studia Romologica* navrhuje rozdělení do tří vln (jiné rozdělení do fází, nicméně s rámcově podobnou periodizací – viz Lignier 2012 nebo Baroco, Lagunas 2014: 97).

První fázi se rozumí koloniální období od 15. do 18. století, kdy byli Romové buď vyháněni z metropolí do kolonií, nebo se tam stěhovali dobrovolně (Donovan 1992; Floate et al. 2000; Hancock 1982) – ze Španělska a Portugalska do jejich jihoamerických a afrických držav, z Anglie na Jamajku, do Virginie nebo na Barbados, nebo, jak popisuje Ann Ostendorf ve své kapitole v tomto čísle *RDž* (1/2021), z Francie do Louisiany. Charakter tohoto koloniálního transatlantického pohybu se v rámci jednotlivých impérií lišil a odrážel jejich demografické složení, hospodářské a jiné potřeby, vztahy mezi metropolí a koloniemi a tak dále. Zatímco Portugalsko Romy pravidelně vykazovalo do Brazílie a dalších kolonií (například do Angoly nebo na Kapverdy) nebo jinak podporovalo jejich migraci v rolích osadníků a průzkumníků-pionýrů, španělská koruna romské osidlování svých jihoamerických kolonií obecně zakazovala. Přesto byla přítomnost Romů jak na území dnešní Brazílie, tak i v Peru a jinde doložena již na konci 16. století (Pym 2007: 40–41; Fotta 2020: 321; Galletti 2021b).

Druhá fáze zahrnuje období od druhé poloviny 19. století do prvních desetiletí století 20. V Latinské Americe je charakterizována ustavováním nových nezávislých států, které podporovaly migraci s cílem kolonizovat a „civilizovat“ své vnitrozemí (Goebel 2016). Podpora, která se soustředila především na migraci z Evropy, sledovala eugenicky motivované cíle „vybělování“ obyvatelstva a zejména země jako Argentina, Brazílie a Uruguay byly v jejím důsledku svědky obrovského populačního růstu. Součástí této evropské migrace byli i Romové. Přicházeli zejména z Rakouska-Uherska a Osmanské říše, ale také ze Španělska, Ruska nebo Itálie. Toto období se vyznačovalo také vysokou transnacionální mobilitou mnoha romských vlášských komunit, například Kalderašů a Lovárů. Pohybovali se po celém atlantickém prostoru, migrovali do Severní i Jižní Ameriky a často udržovali živé translokální vazby, a to po celé generace (například Sutre 2014). V prvním čísle tohoto tematického ročníku *RDž* rekonstruuje takové migrace mexická antropoložka Neyra Alvarado Solís na příkladu Ludarů, kteří dnes žijí v Mexiku. Je však třeba říci, že Romové byli mezi migranty přicházejícími z Evropy považováni za jednu z nejméně žádoucích skupin a jako takoví byli často zařazováni mezi žebráky, lidi s postižením nebo mezi politické agitátory (anarchisty, odboráře). Tento proces podrobně analyzovala Pudliszak (2012) na případu Argentiny, země, která v té době utvářela svůj neoevropský profil a obávala se vzniku politických nepokojů a ohrožení veřejné morálky

(Jiménez 2021b).⁶ Jedna komparativní analýza například ukazuje, že do roku 1930 mělo 14 z 22 zkoumaných amerických zemí imigrační zákony namířené proti Romům – kteří tak byli druhou skupinou, na kterou byla protiimigrační opatření nejčastěji zacílena (Cook-Martín et al. 2019: 52).

V tomto období ovšem došlo v Latinské Americe ke konsolidaci přítomnosti nových romských komunit do té míry, že navzdory předchozí koloniální historii začali být „*Gitanos*“ v zemích jako je Kolumbie, Peru nebo Mexiko spojováni především s východoevropskými romskými skupinami, nikoli s iberskými Kale. V mnoha zemích LAK jsou termíny „*húngaros*“ (Maďaři) a „*Gitanos*“ synonymy (například Torbágyi 2003). V důsledku těchto procesů jsou například v Argentině nejpočetnější skupinou (původně středo- a východoevropští) Romové, a hned za nimi Ludarové. Přestože Kale sem zřejmě přišli už během koloniální éry, dnes zde tvoří nejméně početnou skupinu Romů.

Zatímco ti Kale v Argentině, kteří se označují jako „Argentinští *Calós*“, do Argentiny přišli ve třicátých letech 20. století z Andalusie, jiní, takzvaní „Španělští *Calós*“ sem začali přicházet v šedesátých letech 20. století zejména z Madridu (Carrizo-Reimann 2011: 59; Jiménez 2021a).⁷ Toto poslední období představuje pro Avin a další autory třetí fázi romské transatlantické migrace. Zahrnuje romský exil způsobený událostmi, které vyústily v *Porrajmos* či nastaly v jeho důsledku, a dále také migraci z frankistického Španělska (1936–1975) a z Balkánu během válek v bývalé Jugoslávii (1991–2001), nebo jednoduše, stejně jako i dříve, migraci Romů z jiných evropských zemí za lepšími životními podmínkami. Části rozhovorů a terénních poznámek Davida Lagunase, otištěných v druhém čísle tohoto ročníku *RDž*, zachycují takové trajektorie u Kale z Mexico City, kteří se v Jižní Americe začali usazovat v padesátých letech 20. století.

Uvedené rozdělení romské migrace do různých fází či vln je sice běžné a z heuristického hlediska představuje užitečný výchozí bod, zároveň je ale i problematické. Například Adèle Sutre (2014) ve své pečlivé historické rekonstrukci ukazuje, že přinejmenším pro některé rodiny nepředstavoval mezinárodní a transkontinentální pohyb lineární sled událostí, ale spíše kontinuální rozdělování a opětovné setkávání různých příbuzenských skupin. Nebo jak do toho schématu migračních vln zařadit Victora Vishnevskyho (recenzi jeho vzpomínek v prvním čísle tohoto ročníku *RDž* představuje Marcos Toyansk), ruského Lovára s maďarskými kořeny, který se narodil v Číně a po druhé světové válce se sice usadil v Brazílii, ovšem mezitím procestoval místa jako je například

6 Pudliszak akademickou historiografii sice opustila, ale několik jejích článků je k dispozici na jejím profilu academia.edu.

7 Je také potřeba podrobněji analyzovat proces, ve kterém se Romové, kteří do Latinské Ameriky přicházeli ze Španělska během koloniální éry, stali „neviditelnými“. To by mohlo přinést důležité poznatky o tom, jak se různé komunity reprodukují nebo naopak asimilují, a o způsobech, jakými jsou utvářeny stávajícími rasovými a socioekonomickými systémy.

Írán? Jak do tohoto schématu umístit rozmanité vazby chilských Chorachane na Jugoslávii? Stejně obtížné je systematizovat „návratovou“ migraci do Evropy, často do různých lokalit – například *Argentinuja*, Kalderašové žijící v současnosti ve Španělsku, Francii, ale také v USA, předtím dlouhou dobu pobývali v Jižní Americe. Kolumbijský antropolog Esteban Acuña Cabanzo kriticky poznamenává, že takové zjednodušující rozfázování transatlantické migrace Romů vytváří jen „úhledné jednosměrné a kartograficky atraktivní modely“ a představuje metaforu migrace, která v sobě nezahrnuje žádnou komplexitu, kontradikce či tření (Acuña Cabanzo 2019a: 53). Přístup, který takto dělí dějiny na velké segmenty, nám ovšem znemožňuje odhalit skutečný vývoj jednotlivých romských životů, ať už v minulosti či v současnosti, nebo to, jaký je vztah rodinných historií Romů k dominantním historickým periodizacím. Podobně, když k jednotlivým kontinentům přistupujeme jako k jednolitým blokům, opomíjíme vzájemné vztahy mezi jednotlivými oblastmi Latinské Ameriky, stejně jako vztahy mezi nimi a Evropou, a prezentujeme historii a migraci v příliš obecných obrysech. V neposlední řadě tento pohled ignoruje kontinuitu a změny mobilit v rámci translokálních i tradičních sítí a jejich rozmanitost, jako například zintenzivnění mobilit nebo transatlantických interakcí v určitých specifických okamžicích.

2 Diverzita romského osídlení v Latinské Americe a Karibiku

Výše shrnutá složitá historie je základem dnešní diverzity romské populace v LAK. Vědci a političtí představitelé Romů napříč Latinskou Amerikou na jejím základě běžně dělí romské obyvatelstvo na tři větve: Romové (s vazbami na střední a východní Evropu) – ačkoli v celém textu používáme termín Romové jako souhrnný termín pro všechny komunity, jak je to běžné v Evropě, v LAK se *Roma* často rozlišují jako specifická romská populace; Ludarové (v jiných částech světa jsou nazýváni jako Rudari nebo Beášové a v LAK někdy jako „Srbové“ – *servios*); a konečně Kale (se současnými nebo historickými vazbami na Pyrenejský poloostrov).⁸ Každá země se však liší v tom, v jakém poměru jsou v ní jednotlivé skupiny zastoupeny. V Brazílii jsou nejpočetnější skupinou brazilští Kalonové a o tom, že by zde žili Ludarové, nemáme žádné informace. Pokud zde tato komunita vůbec existuje, musí být velmi malá. V Argentině jsou ale Kale, jak už jsme zmínili, nejméně zastoupenou skupinou, nejpočetnější jsou zde Romové (zejména Kalderašové). Zdejší Kale, jejichž vazby sahají do Španělska 20. století, se dále dělí na Argentinské „*Calós*“ a Španělské „*Calós*“ (viz výše). Skupina označující se jako Romové se dále dělí na podskupiny podle předpokládaných

8 V Brazílii je běžnější dělení na Romy (původem z východní a střední Evropy), Kalony (brazilští Kale) a Sinty. Co se týče Sintů, existují určité indicie, že právě tato skupina provozuje v Brazílii několik cirkusů, a máme též k dispozici archivní dokumenty dokládající deportaci Sintů z Itálie (Trevisan 2020). Nic víc ovšem o Sintech v Brazílii – ani jinde v Latinské Americe – nevíme.

zemí původu, například na Romy *Grekurja*, *Rusurja* a další. Přestože mezi nimi dochází k vzájemným sňatkům, stále si mezi sebou zachovávají určité sociální hranice (Carrizo-Reimann 2011: 54).

Historie a charakter romské přítomnosti se uvnitř jednotlivých zemí v Latinské Americe a Karibiku, ale i napříč jimi liší a jsou utvářeny zdejší různorodou historií romské migrace a cirkulace. Jednotlivé rodiny sem přicházely z různých zemí, někdy i přes různé další státy, a přinášely s sebou své vlastní aspirace, zkušenosti a kultury. Do jednotlivých oblastí navíc přicházely v různých historických okamžicích, ve kterých se zdejší jednotlivá místa a regiony nacházely nejen v odlišné socioekonomické a politické situaci, ale zaujímaly také odlišné specifické postavení v rámci příslušných koloniálních impérií i v celkovém světovém řádu. Ať už přišli kdykoli, našli (nebo nenašli) v zemi jiné Romy, kteří zde žili. Zjistili také, že místní obyvatelstvo již mělo o „Cikánech“ vytvořené své představy – a že některé představy a stereotypy rozšířené v Evropě jejich příchodu do LAK předcházely. Někdy pak navíc jejich komunita nebyla dostatečně početná nebo neměla zájem udržovat svůj specifický komunitní život.

Vezměme si například Kalony (*Calon*) z Brazílie, největší zdejší romskou populaci. I když se dá říci, že pocházejí z Pyrenejského poloostrova, na rozdíl od komunit Kale ve španělsky mluvící Jižní Americe nebo *Ciganos Portugueses*, portugalských Kale, kteří se v posledních letech stěhují do Brazílie, si brazilští Kalonové nezachovali žádné vzpomínky ani vazby na Evropu. Vzhledem k tomu, že k romskému osidlování a etnogenezi docházelo na obou stranách Atlantiku ve stejnou dobu, a protože obě tyto strany spojuje, byť každou z nich rozdílným způsobem, stejný proces koloniální expanze a transatlantické cirkulace, nelze říci, že by iberští Romové (Kale) představovali ve vztahu k brazilským Kalonům původní nebo historicky dřívější skupinu. Při úvahách o etnogenezi a konsolidaci komunit na obou stranách Atlantiku tedy nelze nakreslit přímou šipku přes oceán z Evropy do Jižní Ameriky a přiřadit k ní konkrétní datum.

Vezměme ještě jiný příklad. Na začátku jsme hovořili o tom, jak se sebeidentifikace Romů ze skupiny Chorachane v rámci Latinské Ameriky pojí k Chile. Pouze v této zemi LAK – ze specifických historických důvodů – tvoří tato skupina Romů zdejší dominantní romskou populaci, a důkazy naznačují, že s Chile své vazby běžně spojují i Chorachane z ostatních zemí jihoamerického kontinentu. I recenzent Irizarriho článku považoval za významné to, že na rozdíl od Romů ze skupiny Chorachane v Bosně a v Itálii nemají chilští Chorachane muslimská příjmení, nýbrž srbská, a nenacházíme u nich ani žádné pozůstatky tureckých (osmanských) kulturních zvyklostí. To vyvolává otázku, do jaké míry a jakým způsobem jsou chilští Chorachane propojeni s Chorachane v Bosně, a k jakým proměnám postupně došlo – nejen v Chile, ale i na Balkáně. Nebo si vezměme rekonstrukci dějin migrace Ludarů, kterou se zabývá Neyra Alvarado Solís (viz první číslo tohoto ročníku *RDŽ*): předkové dnešních Ludarů v Mexiku

nesou různá příjmení a přišli z různých evropských zemí. I kdybychom vyšli z toho, že se všichni dají zařadit mezi Ludary/Rudary/Lingurary/Beáše (viz Sorescu-Marinković et al. 2021), což samo o sobě není zdaleka jisté, mexická komunita Ludarů se od všech ostatních komunit, které se vyskytují v Evropě, liší a dala by se nazvat neoludarskou. Argentinští Ludarové navíc termín „Beáš“ (*Boyash*) odmítají jako hanlivý (Pudliszak 2010: 7), a právě v tomto významu jej používají i Kalderašové, kteří tvrdí, že Ludarové „nejsou praví Romové“, nebo o nich mluví jako o jakýchsi krypto-Rumunech (Carrizo-Reimann 2011: 58). Právě tato spleť historie a rozmanitost, spolu s výzvami, které problematizují jednoduché závěry, činí z Romů v LAK tak fascinující téma výzkumu. Obohacují a problematizují totiž naše chápání romské diaspory jako celku.

Respondenti našeho průzkumu o přínosu latinskoamerické romistiky nijak nepochybují. Jeden z nich například nadnesl, že „je zde celá řada fenoménů, ze kterých může romistika (romistická lingvistika) čerpat, od [výzkumu] nezávislého vývoje variet romštiny, které se nacházejí daleko od svého zdroje, až po kontakt se španělštinou a portugalštinou; [...] zdejší romské komunity představují navíc komunity bilingvní a výjimečně vitální, a lingvistické implikace zdejších situací jsou tedy velmi cenné pro srovnání se situacemi, které vedou k vytěšňování (minoritních domácích) jazyků, k němuž dochází ve většině průmyslově vyspělých zemích“. Ze sociologického hlediska je zajímavé zamyslet se nad tím, jak se pod vlivem zdejších rozmanitých kontextů utvářely a proměňovaly životy a zkušenosti Romů, jak si lidé přizpůsobovali své zvyky, rozvíjeli své strategie a udržovali (či neudržovali) svou etnickou odlišnost. Jiný respondent zdůrazňoval, že situace Romů v Latinské Americe je užitečná pro „pochopení procesů přetváření identity; využívání kultury jako ‚zdroje‘ nebo fenoménu ‚tvůrčí rozmanitosti‘; a pro vysvětlení napětí mezi lokálním a globálním.“ Tato dynamika vypovídá také o jednotlivých zemích a společnostech: „Adaptační strategie zdejších romských skupin se rozvinuly různými způsoby, které nám umožňují jasněji odhalit určité zdejší světonázory a praxi vzájemné interakce, založené na nerovnosti.“

Zatím však existuje jen několik podrobných etnografií zdejších romských komunit, které se snaží odhalit „dynamiku inovativních praktik a projevů“ v sociálních životech Romů. Texty, které se týkají brazilských Kalonů jsou v tomto ohledu nejpropracovanější.⁹ Na rozdíl od prací Davida Lagunase (například 2019 a 2018) o španělských Kale v Mexiku však tyto etnografie neanalyzují to, co mnozí respondenti našeho průzkumu rovněž považovali za klíčové, totiž jak „historické procesy utvářejí odlišné vztahy v každodenním

⁹ Patří sem práce autorů jako jsou Campos 2019; Ferrari 2010; Fotta 2018; Monteiro 2019; Vilar 2020. Knihu Márcia Vilara o smutečních obřadech Kalonů a jejich vztahu k zemělým recenzuje v prvním čísle tohoto tematického vydání *RDž* Martin Fotta.

životě“ a jak se zvyklosti a významy „proměňují nebo reprodukují na širších časových a geografických rovinách“. To však vyžaduje širší historickou a transatlantickou perspektivu.

3 Zpochybnění evropocentrismu

Lagunasova nedávná práce, podobně jako práce Estebana Acuña Cabanza (2019b), vede k proměně chápání Romů jako moderních subjektů, které jsou formovány stejnými procesy, jež utvářely moderní atlantický svět. Zatímco Acuña Cabanza zkoumá, jak byly obrazy mobility, které v posledních 500 letech ovlivňovaly životy Romů po celém světě, formovány koloniální expanzí, moderním rasismem a konsolidací národních států, Lagunas sleduje, jak se metafory modernity vtiskly do společenství Kale ve Španělsku a v Latinské Americe. Práce těchto a dalších autorů (například Fotta 2020, Galletti 2021c) dává obrysy vznikajícímu konsenzu mezi vědci z LAK, kteří argumentují potřebou přehodnotit příběh Romů v rámci příběhu globální modernity a zpochybnit evropocentrismus, který dosud vědeckému bádání dominuje. Jak říká jeden z respondentů našeho průzkumu: „Dějiny Romů byly velmi často psány z Evropy. Pohled na různé části světa (včetně Latinské Ameriky) je velmi užitečný pro lepší pochopení sociální, kulturní a prostorové dynamiky sledovaných historických procesů.“

Do našeho uvažování potřebujeme současně zahrnout dva různé aspekty – na jedné straně to jsou svěbytnost životů a rozdílné zkušenosti latinskoamerických Romů, na druhé straně rozmanité vazby a pohyby mezi Evropou a LAK. Především je třeba přehodnotit způsob, jakým jsou Romové ve společenských a humanitních vědách konceptualizováni. Romští aktivisté a umělci z Evropy by měli posílit své vztahy a vazby mimo vlastní kontinent a s jinými menšinami. Zkoumání romských komunit v Latinské Americe a Karibiku „otevřít nové pohledy na romskou diasporu a zpochybnit vnímání Romů jako pouze „evropské menšiny“. To není ani zdaleka tak jednoduchý úkol, jak by se mohlo zdát. Od vědců z Evropy vyžaduje, aby při vyvozování komparativních závěrů svého bádání aktivně přemýšleli o svých zdrojích a výběru literatury. Přinejmenším musí začít všude tam, kde je to vhodné, cíleně zahrnovat vědecké poznatky z Latinské Ameriky. V opačném případě se připravují o možnost podívat se na věci jinak a lépe porozumět daným problémům. Pro akademiky z LAK je hlavní výzvou upustit od způsobu přemýšlení, který srovnává životy latinskoamerických Romů s životy těch, kteří žijí v Evropě, a udržuje tak vnímání Evropy jako základního referenčního bodu a regionu původu. Měli by překreslit pomyslné šipky, které stále vymezují centrum romského umění, literatury a vědy.

Cílem není nic menšího, než v oblasti vědy a vytváření nových poznatků na poli romistiky, která Amerikám ani dalším kontinentům nevěnuje

systematickou pozornost, „provincializovat Evropu“ (Chakrabarty 2009). Znamená to také zpochybnění metodologického nacionalismu a z něj vyplývající všeobecně přijímané teze, že procesy, jejichž prostřednictvím docházelo v Evropě k budování národů a států, učinily v evropských zemích z Romů národnostní menšinu. Tyto procesy jsou zároveň chápány jako vycházející z Evropy samotné, v níž se vynořily izolovaně od zbytku světa. Když romskou diasporu, její jednotu, rozmanitost a etnogenezi pevně zasadíme do širšího rámce globálních dějin a koloniální a postkoloniální dynamiky, vyvstávají obratem nové otázky: „Výzkum Latinské Ameriky nám umožňuje v globálním měřítku rozšířit pole našeho pozorování kontinuit, trhlin a dynamiky mezi různými regionálními a etnickými komunitami; přispívá také k přehodnocování témat, kategorizací a konceptů, které v evropské akademické produkci o Romech zdomácněly.“

V důsledku toho takový výzkum přispívá k dekolonizaci evropské a evropocentrické romistiky. Ale „dekoloniální“ studia, která vznikají v Latinské Americe ve spojitosti s romistikou, „by měla být kritičtější než dnes“, poznamenává jeden z našich respondentů. To podle našeho názoru vyžaduje daleko silnější důraz na zapojení dekoloniálních přístupů, stejně jako jim příbuzných, byť v leccem odlišných, postkoloniálních směrů, které se v poslední době staly populárními v rámci evropské romistiky. Například by neměl být opomíjen latinskoamerický původ mnoha dekoloniálních myšlenek. Namísto přebírání modelů a strategií, které byly vyvinuty jinými komunitami nebo v severoatlantických akademických a kulturních centrech (zejména v USA a Velké Británii), je důležité, aby tato argumentace zůstala zakotvená v místní empirii a komparativně podložená. Jinak hrozí, že se stane jen „další formou kulturního imperialismu, a to formou obzvláště zákeřnou, protože může věrohodně působit jako antiimperialistická“ (Santos 2002: 20). Jedním ze způsobů, jak tomuto riziku předcházet, je podporovat budování přímých vztahů a sdílení mezi vědci, aktivisty, umělci a dalšími aktéry na poli produkce vědění, kteří působí na periferiích, například v Česku nebo v Mexiku, a napomáhat tak rozvoji unikátních lokálně ukotvených znalostí. Právě k takovému úsilí chce tento tematický ročník *RDŽ* svým malým dílem přispět.

4 Rasizace, stereotypy a uznávání etnických skupin

Věda a výzkum v regionu LAK „nám umožňují porovnat evropské a latinskoamerické soubory představ, hodnot a symbolů, a to, jak jsou aplikovány na místní romské komunity“. Ve způsobech, jakými byli Romové vnímáni napříč různými zeměmi a érami, a jakými byli formováni historiemi migrace a jednotlivých společností, lze vysledovat řadu kontinuit i diskontinuit. Mariana Sabino Salazar se touto cestou vydala ve své studii mexické kinematografie. Přestože tento bod nerozebírá příliš dopodrobna, naznačuje, že srovnání

mechanismů utváření filmových obrazů v mexické kinematografii se stejnými procesy v jiných zemích, analyzovanými jinými autory, by mohlo být velmi užitečné.

Je ale třeba rozklíčovat i další otázky. Jedna se ukáže ihned, když se z perspektivy LAK hlouběji zamyslíme nad běžným bonmotem, že Romové jsou „největší evropskou menšinou“. Je příznačné, že neexistuje žádná „druhá největší“ nebo dokonce žádná další „evropská“ menšina. To ukazuje na jedinečné postavení, které Romové v představách Evropanů zauímají. Proces přeměny Romů v (jedinou) evropskou menšinu je v podstatě vnímán jako nesouvisející s jinými etno-rasovými projekty a pokládá se za proces izolovaný od jiných komunit, s částečnou výjimkou Židů. I v tomto případě však analytický rámec zůstává na komparativní rovině a je založen jen na analogiích. Staví do kontrastu zkušenosti dvou skupin a vytváří inventarizovaný seznam charakteristik, které jsou jim přisuzovány, přičemž jejich hranice jako etnický distinktivních skupin považuje za stabilní a utvářené nezávisle, respektive pouze ve vztahu k „majoritě“. Skrze vlastní sebestřednost potlačuje rasizaci jako něco, co je součástí jiných vztahů, a vytěšňuje ze zorného pole způsoby, jakými byly komunity Romů, pocit sounáležitosti s určitým prostorem a subjektivitu jejich jednotlivých členů v Evropě, ale i jinde, formovány širší koloniální a postkoloniální dynamikou.

V tomto smyslu je zásadní vyhnout se širokému záběru a obecným tvrzením a namísto toho zvolit cestu konkrétně situované analýzy. Především je důležité si uvědomit, že se sociální postavení, role a atributy charakteristické pro Romy v průběhu času a prostoru měnily. Jako jeden z příkladů můžeme uvést, že zatímco v 18. století byli Romové z Portugalska deportováni jako asociálové, aby osídlili jeho zámořské kolonie, v největší z nich, Brazílii, se v 19. století stali akceptovanými, ne-li milovanými, obchodníky s otroky (Donovan 1995). Postavení Romů v jedné oblasti impéria nebo v post-imperiální kontaktní zóně bylo dále navíc vázáno na jejich postavení v jiných oblastech a na vztahy mezi impérii (Fotta 2020). A za třetí záviselo na měnícím se politickém systému v dané zemi. Země LAK například na konci 19. století spojoval zájem na přilákání migrantů z Evropy, který, jak jsme uvedli výše, podněcoval i romské osidlování jihoamerického kontinentu.

A konečně – podstatným bodem, který bychom zde chtěli zdůraznit, je, že postavení Romů a to, jak jsou rasizováni na místních úrovních, nezávisí ani tolik na nějakém univerzálním obrazu „Cikána“, který zde existoval od nepaměti, ale z větší míry na způsobech rasizace jiných komunit v dané lokalitě a v konkrétních historických okamžicích. Na jedné straně je pravda, že „pochopení vztahu mezi romskou populací a kulturně dominantní majoritní latinskoamerickou společností přináší specifické analytické výzvy vzhledem k tomu, že se jedná o z vnějšku vysoce negativizovanou a exotizovanou populaci, jejíž místo v rámci místních národních identit je spojované s ambivalencí, nebezpečím a cizorodostí, a s charakteristikami,

kteří se v případě jiných populací nevyskytují“. Na druhou stranu je potřeba pečlivě rozplétat domněnky a tvrzení, která se s těmito stereotypy pojí, neboť právě analýza latinskoamerických situací v sobě nutně zahrnuje „popisy toho, co to znamená být Romy v kontextu, ve kterém rasizace a chudoba postihují především jiné menšinové populace, což nám umožňuje zpochybnit určité myšlenkové předpoklady hluboce zakořeněné v evropské romistice“.

Doposud se této linii analýzy nejpodrobněji věnovala americká historička Ann Ostendorf. Ve svém článku zařazeném do prvního čísla tohoto tematického ročníku *RDž*, ale i v jiných svých textech (například Ostendorf 2017; 2019) ukazuje, jak zkušenosti Romů v koloniální Louisianě souvisely se specifickými procesy utváření imperiálních států a představy ras. Ve francouzské Louisianě bylo postavení Romů („*Bohémiens*“), kteří tam byli deportováni z Francie, formováno v rámci procesu rasizace jiných skupin obyvatelstva – Francouzů (jako „*bělochů*“), původních obyvatel amerického kontinentu a Afričanů. V prvních desetiletích existence této kolonie se Romům dařilo dovedně zacházet se svým nejednoznačným postavením v rámci vznikající rasové hierarchie a procházelo jim například uzavírání sňatků s Afričany a s původními obyvateli. S tím, jak se rasové hierarchie utužovaly, a zejména poté, co se Louisiana stala součástí Spojených států amerických, a tedy po té, co se i v tomto státě pevně prosadil plantážní systém závislý na práci zotročených Afričanů a původní obyvatelé přestali být hrozbou a politickou silou, s níž by bylo třeba počítat, nebylo již myslitelné, že by Romové mohli svůj status podobně vyjednávat – lidé zde již byli rozděleni do jasných rasových kategorií. Dnes se potomci těchto lidí – označovaných dobově jako „*Egyptians*“, „*Bohémiens*“, „*Gitana/os*“ nebo „*Gypsies*“, podle toho, na území kterého impéria se zrovna ocitli –, snaží získat uznání od federální vlády Spojených států, jako louisianští potomci Apalačů z kmene Talimali.

S tím souvisí potřeba „zkoumat, jak se společnost a stát snaží (nebo nesnaží) ovládat menšiny“. Jak ale připomíná tentýž respondent, nejde o otázku vztahu dvou skupin – většiny a konkrétní menšiny, respektive vztahu Romů a daného státu zkoumaného izolovaně. V tomto regionu a způsobem, který není v Evropě automatický, nám totiž romistika „umožňuje hodnotit vztah mezi romskými menšinami a *dalšími marginalizovanými populacemi* v Latinské Americe“ (naše kurziva). Na tomto místě by bylo dobré poznamenat, že k dnešnímu dni dosáhli Romové určitého právního uznání jako specifické skupiny obyvatel pouze ve dvou latinskoamerických zemích, v Kolumbii a v Brazílii, a to v procesu, který se neobešel bez určitých rozporuplných momentů, jak ve svém článku ukazuje Acuña Cabanzo (zařazeno do *RDž* 2/2021). V současné době zejména v těchto dvou zemích ostatně patří studium procesů právního uznání etnických a kulturních odlišností nebo vzniku nových politických identit mezi nejzásadnější oblasti aktuálního výzkumu. Juliana Campos recenzuje knihu, kterou nedávno

vydalo brazilské Federální státní zastupitelství – instituce, jež se aktivně podílela na formálním uznání Romů v Brazílii – a která přináší několik analýz této současné dynamiky.¹⁰

Právě v této oblasti můžeme také očekávat velice plodnou debatu s evropskými vědci, jak ukazuje Mirga-Kruszelnicka ve své připravované knize (vyjde v roce 2022). Je zřejmé, že boj Romů za zviditelnění, uznání a lidská práva nelze chápat izolovaně od úsilí jiných komunit, a že je třeba kriticky zhodnotit, do jaké míry jsou modely a teorie vytvořené pro studium jiných populací aplikovatelné na Romy. Procesy etického uznání Romů v LAK „se liší od evropských a amerických modelů“ a využití poznatků z těchto procesů by mohlo být přínosné pro přehodnocení způsobu, jakým je dnes například v Česku nebo na Slovensku prosazována romská a proromská politika.

5 Témata a okruhy současného romistického výzkumu v Latinské Americe a Karibiku

Než dojdeme k závěru, mohli by čtenáři, kteří mají zájem se věnovat dalšímu výzkumu, uvítat ještě několik dalších poznámek k latinskoamerické romistice. Seznam vědců a vědkyň, který jsme sestavili, a mezi kterými jsme šířili náš anonymní dotazník, nakonec zahrnoval 9 z 33 zemí LAK. Jinými slovy jsme pouze v devíti zemích identifikovali alespoň nějaké romistické vědecké aktivity. Je třeba říci, že se zároveň jedná o největší státy regionu. U mnoha dalších zemí LAK, zejména ve Střední Americe a Karibiku, zatím není zcela jasné, zda se v nich romské komunity vůbec vyskytují. Obecně vzato je v LAK obor romistiky ve srovnání s Evropou nebo Severní Amerikou poměrně mladý a tím pádem se mu věnuje i menší počet vědců. V některých případech – konkrétně v Peru, na Kubě a v Uruguayi – jsme našli pouze odkazy na práce jediných badatelů (viz například Balsechi 2005; Pardo-Figueroa Thays 2013; Salinas 1988). Z 57 vědců a vědkyň, které jsme oslovili e-mailem, jich vyplnilo dotazník 24 – některé e-maily se vrátily zpět a někteří vědci již v oboru nepůsobí, nebo měli jiné důvody, proč neodpověděli. Dvacet respondentů pracuje a žije v Latinské Americe, především v Brazílii (9) a Argentině (6). To není nijak překvapivé zjištění vzhledem k tomu, že právě Brazílie a Argentina jsou spolu s Mexikem a Kolumbií v regionu zeměmi s nejrozvinutější romistikou (a také romským aktivismem). Patnáct respondentů za svůj hlavní obor označilo antropologii. Druhou nejpočetnější skupinou byli historici, za které se označili čtyři respondenti.

10 Pro ilustraci významu tohoto tématu: Vůbec první akcí, která byla v rámci zasedání Brazilské antropologické asociace zcela věnována Romům, bylo zvláštní sympozium pořádané v roce 2008 s názvem „Romové a politika uznání: Současné výzvy“ (Mello, Veiga 2008).

Vědců jsme se zeptali, jaká témata s latinskoamerickou romistikou spojují. Z jejich odpovědí jsme identifikovali sedm nejvýraznějších:

1. *Kultura a identita*, včetně kulturní rezistence, etnické identity a jejích markerů
2. *Vztahy mezi státem a menšinami*, včetně otázky etnokulturního uznání a lidských práv
3. *Rasová a kulturní diskriminace a stereotypy*
4. *Mezietnické vztahy a konflikty*, včetně interkulturalismu
5. *Migrace a mobilita*, včetně profesní a translokální mobility a lokální sounáležitosti
6. *Vzdělávání a školní docházka*
7. *Jazyk a lingvistika*, včetně fonologie a jazykového kontaktu

Nepřekvapí, že právě v těchto oblastech se provádí i nejvíce výzkumů. Současné jsou však méně rozvíjena některá další důležitá témata, jako je paměť, gender nebo náboženství. Sedmý bod (a zaměření na jazyk a lingvistiku) je významný především pro Chile a Mexiko, kde bylo dosud realizováno nejvíce lingvistických výzkumů (například Padure et al. 2018; Salamanca 2005; viz též Irizarri v druhém čísle tohoto tematického ročníku). V ostatních zemích je lingvistický výzkum v počátcích nebo vůbec neexistuje (viz například Ferrari, Fotta 2014: 120).

Naši respondenti si všímali i toho, že navzdory zvýšenému zájmu o Romy, který lze v posledních letech v latinskoamerické oblasti pozorovat, zde stále chybí odpovídající archivní a historický výzkum. Někteří naznačovali, že co se týče rekonstrukce historií jednotlivých skupin, často se dosud až příliš spoléhalo na rozhovory s jednotlivci, z nichž pak jsou vyvozovány závěry, které se týkají například historie migrace celých rodinných celků nebo i místních interetnických vztahů. Snahy o další triangulaci dat prostřednictvím archivního nebo dlouhodobého etnografického terénního výzkumu, který by tyto historie a vztahy pevněji ukotvil, jsou vzácné. Jak uvedl jeden z respondentů (antropolog): „Myslím, že terénní práce by měla být důslednější. Kromě toho si také myslím, že dochází k ‚reifikaci‘ [zjednodušení a nereflektovanému použití] předmětu studia a orální historie.“ Jiný (historik) podobně poznamenal, že „největší výzvu [pro romskou historiografii v regionu] představuje nedostatek pečlivého archivního výzkumu“.

Jedním z limitů dalšího rozvoje romistiky v regionu, který byl v průzkumu identifikován, zůstává nízký počet lidí, kteří se výzkumu věnují. Tradičně se velká část výzkumu v rámci sociálních a humanitních věd v regionu zaměřovala na jiné etnorasové skupiny, především na původní obyvatelstvo a potomky obyvatel afrického původu (viz Ferrari, Fotta 2014: 113). Je třeba stále usilovat o zviditelnění romistiky v regionu a zvyšovat povědomí o zdejší romské přítomnosti. Místní

sociální a humanitní vědy samozřejmě čelí i všeobecně sdíleným výzvám, mezi které patří nedostatek finančních prostředků na realizaci výzkumu a dalších vědeckých aktivit. V zemích, jako je Brazílie, bylo financování vědeckého výzkumu obecně v podstatě zastaveno. To znamená, že navzdory pokrokům posledního desetiletí, budeme zřejmě svědky opětovného přesunu romistiky do roviny amatérského zájmu a původní výzkum bude nadále realizovat pouze několik málo ojedinelých doktorandů.

Vzhledem k přetrvávající izolaci místních vědců se také mnoha zásadním posunům a příspěvkům v latinskoamerické romistice dostalo menší pozornosti, než by si zasloužily. Jedním z faktorů je zde i jazyková bariéra. Až na výjimky se badatelé nezabývají literaturou vzniklou v Evropě (psanou anglicky, francouzsky nebo německy, natož česky nebo maďarsky). Ti, kteří pocházejí ze španělsky mluvící Jižní Ameriky, téměř nečtou brazilské texty psané v portugalštině a naopak. Zásadní je i obtížná mezinárodní dostupnost místně vydávaných titulů, neboť mnohé z nich vycházejí v regionálních nakladatelstvích a mají omezenou distribuci. Náklady na jejich pořízení jsou pak neúnosně vysoké. Vědci si uvědomují, že v důsledku toho se izolují ve svých vlastních „národních nebo jazykových kruzích“ a „s každou další publikací znovu objevují již objevené“. Výzvy, které před vědci z LAK stojí, shrnul jeden brazilský respondent našeho průzkumu následujícími slovy: „Nejprve musíme vytvořit vlastní síť latinskoamerických výzkumníků a vědců, která zatím v podstatě v žádné konkrétní formě neexistuje. Pak je třeba zahájit pravidelnou diskusi se severoamerickými a evropskými kolegy. To se v Brazílii zatím bohužel daří jen několika málo výzkumníkům.“

Tento stručný přehled situace romistiky v LAK můžeme uzavřít konstatováním, že latinskoameričtí romisté se věnují zejména určitému okruhu témat a otázek, a jsou si vědomi jedinečného přínosu, který jejich práce může představovat v širším kontextu. Prozatím se však tato oblast bádání opírá o práci několika málo jednotlivců a jako obor zůstává roztržštěná a nedostatečně rozvinutá. Většina badatelů, které jsme oslovili, by si přála, aby se pozice romistiky v jejich zemích upevnila, a dokonce za tím účelem podnikli i určité kroky. To je patrné především z rostoucího počtu publikací, konferencí, diplomových a dizertačních prací, které se objevily v posledních desetiletích (dílčí přehledy viz Ferrari, Fotta 2014; Galletti 2021c). Postupně se objevují i snahy o navázání vzájemné komunikace mezi vědci napříč kontinentem, i když jsou zatím pomalé a kusé. Jako hosté panelových diskusí na konferencích stále vystupují častěji vědci ze zemí mimo region. Jak dokládá zvláštní vydání argentinského časopisu *Etnografías Contemporáneas* (2021), jehož editorkou je Patricia Galletti, nebo kniha vydaná Neyrou Alvarado Solís v roce 2020, kterou v tomto čísle recenzuje Matías Domingues, úsilí o větší otevřenost regionální vědy a o navázání diskuse mezi vědci z Latinské Ameriky a Karibiku a vědci z Evropy, a zejména pak z Pyrenejského poloostrova, ovšem stále nabývá na síle. Přestože několik respondentů vyzdvihovalo myšlenku na vytvoření regionální sítě či sdružení LAK vědců na poli romistiky,

případně na založení časopisu, který by obor propagoval na regionální úrovni a přispěl k jeho mezinárodnímu zviditelnění, vzhledem k malému počtu aktivních badatelů, z nichž jen několik má stále akademické pozice, a celkovému nedostatku finančních prostředků, se tyto plány v současné době nejeví jako reálné.

6 Tematické zaměření aktuálního ročníku časopisu *Romano džaniben*

Romové v Latinské Americe a Karibiku žijí jedinečné životy a disponují unikátními zkušenostmi a znalostmi. Ty vyvolávají důležité otázky, z nichž některým jsme se věnovali v tomto úvodu. Jedním ze slabých míst, na které se toto zvláštní číslo snaží reagovat, je fakt, že jen málo romských a neromských autorů z regionu je známých za hranicemi vlastních zemí. Je třeba říci, že čtenáři *Romano džaniben* se s jihoamerickými Romy již setkali. Argentinský Rom Jorge Bernal v časopise v minulosti publikoval několik životopisných vyprávění, legend a etnografických poznámek (1995; 1997; 2002; 2005; 2003; 2007). V úvodu k jednomu z jeho vyprávění, které napsal v kalderašském dialektu romštiny, Milena Hübschmannová Bernala představuje jako „našeho přítele a téměř už kmenového autora“ (Bernal 2005: 65). Kromě toho se v *Romano džaniben* objevily také dvě etnografické studie situované do latinskoamerického prostoru, respektive do Mexika: jedna o dynamice identifikace a patriarchálním řádu mezi mexickými Romy od Kristíny Jamrichové (2015) a druhá o místních letničních hnutích od Štěpána Ripky (2008). Všechny tyto texty by spolu se současným ročníkem *RDž* měly střeoevropskému čtenáři poskytnout již poměrně obsáhlý úvod do života Romů v LAK a vytvořit základnu, která umožní další „rozšíření záběru analýz a komparativních studií“.

Vzhledem k vydatnosti shromážděného materiálu a s tím, jak se speciální vydání rozrůstalo, jsme změnili náš původní plán, a místo jednoho tematického čísla *RDž* nakonec vznikla hned dvě. Každé z nich je rozděleno do sekcí podle obvyklého členění tohoto časopisu. V prvním čísle je po kontextualizačním úvodu zařazen recenzovaný oddíl s články dvou autorek, Ann Ostendorf a Neyry Alvarado Solís, které se věnují historii. Alvarado ve svém historickém výzkumu vychází z archivních nálezů v Národním registru cizinců v Mexiku. Jejím cílem je rekonstruovat transatlantické cesty, po kterých se na konci 19. a na počátku 20. století vydaly skupiny Romů a Ludarů na americký kontinent a zejména do Mexika. Ostendorf předkládá historickou analýzu situace, ve které se ocitaly romské komunity v průběhu 18. století ve francouzském Karibiku (Louisianě) – kdy zde docházelo k jejich míšení s dalšími skupinami místních obyvatel a zároveň se ocitali v pozici určité rasové nevyhraněnosti. Všimá si i toho, jak tyto rasové poměry navazovaly na nepřátelství a diskriminaci, které Romové zažívali v Evropě.

Nerecenzovaná část prvního čísla tohoto ročníku *RDž* se věnuje nejvýznamnějším představitelům latinskoamerické romské literatury a jejich dílo

poprvé představuje v češtině. Nejslavnějším autorem, kterého zde prezentujeme, je Jorge Nedich. Jeho práce jsou známé po celém světě a byly přeloženy do mnoha světových jazyků. Kromě něj v tomto čísle poprvé předkládáme překlady tvorby autorky publikující svoje práce pod jménem Voria Stefanovsky a básníka Luise Aguilery. Jsme rádi, že jejich práci tak může ocenit i nešpanělsky mluvící veřejnost. V nerecenzované části – a barevné příloze – v prvním čísle *RDž* 2021 najdete také část věnovanou fotografickým reprezentacím latinskoamerických Romů, se snímky Luciany Sampaio, Ruth Campos a Antonia (Toño) Garcíi. Luciana Sampaio je fotografa, která vytvořila snímky, jež jsou v současné době již nedílnou součástí významných brazilských muzejních sbírek (v současné době se však fotografování již nevěnuje). Toño García a Ruth Campos již dvě desetiletí dokumentují oslavy a způsoby obživy romských skupin v oblasti středozápadního Mexika a jejich práce se objevují v knihách, na výstavách a v dokumentárních filmech.

První číslo uzavírají recenze čtyř knih, které se zabývají romskými komunitami v Latinské Americe. Matías Domínguez recenzuje sborník textů s názvem *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia* (Pojmenování a cirkulace, Romové mezi Evropou a americkým kontinentem. Inovace, kreativita a odolnost; 2021), kterou editovala Neyra Alvarado Solís. Juliana Campos ve své recenzi analyzuje další nedávno publikovaný sborník článků s názvem *Povos ciganos: Direitos e instrumentos para sua defesa* (Romské obyvatelstvo: Práva a nástroje k jejich ochraně; 2020), kterou vydala Komora pro koordinaci a kontrolu pro původní obyvatelstvo a tradiční společenství brazilského Federálního státního zastupitelství. Martin Fotta se věnuje etnografické monografii *Calon-Welte: Eine Ethnografie über das Leben, Sterben und Weiterleben bei Ciganos in Brasilien* (Světy Kalonů: Etnografie života, umírání a pokračování života mezi *Ciganos* v Brazílii; 2020) od Márcia Vilara. A na závěr se Marcos Toyansk zamýšlí nad autobiografickou monografií *Memórias de um cigano* (Vzpomínky jednoho Cikána; 1999), jejímž autorem je Victor Vishnevsky.

Obsah druhého čísla tohoto tematického ročníku *RDž* je zaměřen více etnograficky. Recenzovanou část tvoří články Pabla Irizarriho, Mariany Sabino Salazar a Estebana Acuña Cabanza. Na základě předběžných terénních poznámek seznamuje Irizarri čtenáře s různými aspekty života chilských Romů ze skupiny Chorachane, od jejich jazyka až po náboženské praktiky a mezietnické vztahy. Sabino Salazar předkládá práci o vývoji stereotypu „Cikánky“ v mexické kinematografii v letech 1943–1978 ve vztahu k předchozím literárním archetypům. A konečně Acuñaův článek zkoumá, jak životy Romů utváří viditelnost a neviditelnost a proces jejich formálního etnokulturního uznání.

Nerecenzovaná část druhého čísla tematického ročníku *RDž* obsahuje starší nerecenzovanou vědeckou práci Elsie Dunin a výňatky z terénních poznámek

Davida Lagunase. Lagunas předkládá rozhovor s párem ze skupiny Kale, který žije mezi Španělskem a Mexikem. V tomto rozhovoru odhaluje ekonomické strategie této itinerantní rodiny, jejich nadnárodní mobilitu, dělbu práce, genderovou strukturu a kulturní identitu. Dunin do tohoto čísla přispěla analýzou fenoménu náboženského tance, který v létě 1986 zdokumentovala ve městě La Tirana v severním Chile. Ženské kostýmy se v tomto tanci, předváděném neromskou taneční skupinou „*Gitanos*“, podobaly oděvům romských žen, které předtím pozorovala v Los Angeles a v srbských oblastech Jugoslávie. Obzvláště hrdí jsme na romsky psanou fotoreportáž argentinské Romky Elizabeth Juan uzavírající tematickou nerecenzovanou část druhého čísla *RDž*. Představuje práci skupiny romských žen, která spolupracovala na široké škále uměleckých, občanských a vzdělávacích aktivit, jež sahaly od výstav až po podnikatelský inkubátor.

Druhé číslo *RDž* je dále doplněno několika netematickými texty, tedy takovými, které se již Romů z Latinské Ameriky a Karibiku netýkají. V recenzovaném bloku najdete text Milady Závodské shrnující nové poznatky k působení tzv. jazykovědné komise při Svazu Cikánů-Romů a k sestavení pravidel pravopisu severocentrální romštiny na počátku sedmdesátých let 20. století ve spolupráci Mileny Hübschmannové a několika rodilých mluvčích romštiny sdružených v práci pro SCR a (nejen) jeho výše zmíněnou komisi. Netematický blok je pak doplněn třemi recenzemi na další nedávno publikované knihy. Helena Kaftanová představuje český překlad jednoho z nejstarších autentických svědectví o holocaustu Romů a Sintů v Německu, knihu v Německu narozené Sintky Philomeny Franz (*Žít bez hořkosti – Příběh německé Sintky, která přežila holocaust*; Praha: KHER, 2021), kterou její české editorky doplnily rozhovorem s Ph. Franz a unikátními rodinnými fotografiemi, které jim laskavě poskytl. Radka Patočková se ve své recenzi věnuje prvnímu dílu avizovaného rozsáhlejšího cyklu publikací věnovaných životu a dílu Eleny Lackové, které připravil Alexander Mušinka (*Elena Lacková I.; Státní vědecká knihovna v Prešově*, 2020). Lada Viková se věnuje knize německého publicisty Markuse Papeho související částečně s historií koncentračního tábora pro „Cikány“ v Letech u Písku (*Sólo Jiřího Letova: Život a činnost důstojníka generálního štábu a experta na lágry podle archivních dokumentů a jeho deníků*; Praha: Triáda, 2019).

Literatura

- Acuña Cabanzo, E. 2019a. *Tracing the Romani Atlantic: An Ethnography of Translocal Interconnections and Mobilities among Romani Groups*. Dizertační práce. Freiburg: Universität Freiburg, Philosophische Fakultät.
- Acuña Cabanzo, E. 2019b. A Transatlantic Perspective on Romani Thoughts, Movements, and Presence beyond Europe. *Critical Romani Studies* 2 (1): 42–60.

- Alvarado Solís, N. 2020. *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Avin, A. 2016. Migracje Cyganów do Nowego Świata. *Studia Romologica* 9 (1): 145–165.
- Balsechi, E. D. 2005. Soy gitano, soy diferente: Je suis Gitan, je suis différent. *Études tsiganes* (23): 139–157.
- Baroco, F., Lagunas, D. 2014. Another Otherness: The Case of the Roma in Mexico. In: Mácha, P., Gómez Pellón, J. E. (eds.). *Masks of Identity: Representing and Performing Otherness in Latin America*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 95–108.
- Bernal, J. M. F. 1995. Sar kerdžili e lúmja. *Romano džaniben* 2 (4): 42–45.
- Bernal, J. M. F. 1997. E paramiči le phure Romeski aj le terne Romeski / Pohádka o starém Romovi a mladém Romovi. *Romano džaniben* 4 (1): 16–20.
- Bernal, J. M. F. 2002. E istorija murre poposki le Besanoski / Příběh o mém dědečkovi Besanovi. *Romano džaniben* 9 (3): 55–59.
- Bernal, J. M. F. 2003. Polekra taj vica katar e Rrom Chorachane ande Sud Amerika / Původ a rody Romů Chorachane v Jižní Americe. *Romano džaniben* 10 (1): 133–140.
- Bernal, J. M. F. 2005. O Joška aj o Sindžordži / Joška a svatý Jiří. *Romano džaniben* 12 (1): 65–67.
- Bernal, J. M. F. 2007. Tři legendy o původu. *Romano džaniben* 14 (1): 159–162.
- Campos, J. M. S. 2020. *O nascimento da esposa: Movimento, casamento e gênero entre os calons mineiros*. Dizertační práce. Belo Horizonte (MG): Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia.
- Carrizo-Reimann, A. 2011. Topografie der Vielfalt. Barrios gitanos in Buenos Aires. In: Jacobs T., Jacobs, F. (eds.). *Vielheiten: Leipziger Studien zu Roma/ Zigeuner-Kulturen*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag (Tsiganologie), 51–72.
- Chakrabarty, D. 2009. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Cook-Martín, D., Fitzgerald, D. S. 2019. How Their Laws Affect our Laws. Mechanisms of Immigration Policy Diffusion in the Americas, 1790–2010. *Law & Society Review* 53 (1): 41–76.
- Donovan, B. M. 1992. Changing Perceptions of Social Deviance: Gypsies in Early Modern Portugal and Brazil. *Journal of Social History* 26 (1): 33–53.
- Ferrari, F. 2010. *O mundo passa: Uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros*. Dizertační práce. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

- Ferrari, F., Fotta, M. 2014. Brazilian Gypsology: A view from anthropology. *Romani Studies* 24 (2): 111–137.
- Fotta, M. 2018. *From Itinerant Trade to Moneylending in the Era of Financial Inclusion: Households, Debts and Masculinity among Calon Gypsies of Northeast Brazil*. New York: Palgrave Macmillan.
- Fotta, M. 2020. The Figure of the Gypsy (Cigano) as a Signpost for Crises of the Social Hierarchy (Bahia, 1590s–1900s). *International Review of Social History* 65 (2): 315–341.
- Floate, S., Alfaro, A. G., Lopes da Costa, E. M. 2000. *Transportation and Deportation: The Expulsion of the Gypsies of England, Spain and Portugal*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Galleti, P. (ed.). 2021. *Etnografiar lo Romani-Gitano. Experiencias de mismidad y otredad en el trabajo de campo hispanoamericano contemporáneo*. Zvláštní číslo, *Etnografías Contemporáneas* 7 (12). Dostupné z: <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/issue/view/61>.
- Galletti, P. C. 2021b. Los Gitanos como otro y como horizonte de otredad en la Hispanoamérica colonial (s. XV a XIX). *International Journal of Roma Studies* 3 (2): 106–130.
- Galletti, P. 2021c. Lo romaní-gitano en la órbita antropológica. Inicios y perspectivas en el campo de estudios hispanoamericanos. *Etnografías Contemporáneas* 7 (12): 80–92.
- Goebel, M. 2016. Immigration and National Identity in Latin America, 1870–1930. *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. Dostupné z: <https://oxfordre.com/latinamericanhistory/view/10.1093/acrefore/9780199366439.001.0001/acrefore-9780199366439-e-288> [cit. 22. 6. 2021].
- Hancock, I. F. 1982. The Fate of Gypsy Slaves in the West Indies. *Journal of the Gypsy Lore Society* 2 (1): 75–80.
- Jamrichová, K. 2015. Variácie identifikácií v rómskej komunite z mexickej Guadalajary. *Romano džaniben* 22 (1): 9–34.
- Jiménez, R. B. 2021a. Reminiscencia española o sentimiento argentino en los gitanos caló de Buenos Aires: Aproximación etnográfica a la relación entre transformación identitaria y residencia en el espacio. *Etnografías Contemporáneas* 7 (12): 118–132.
- Jiménez, R. B. 2021b. La Inmigración Gitana “Oficial” a la Argentina a través del Caso de Migrantes Rom por Vía Marítima entre 1911 y 1947. *International Journal of Roma Studies* 3 (3): 216–242.
- Lagunas, D. 2019. After Barth: the Mexican Calós’s lived identity. *Anthropological Notebooks* 25 (1): 133–150.

- Lagunas, D. 2018. The Spanish Gitanos of Mexico City: Rhythmicity, Mimesis and Domestication of the Payos. *Annuaire Roumain d'Anthropologie* (55): 125–140.
- Lignier, A. I. 2012. L'Odyssée méconnue des Tsiganes en Amérique latine. *Études tsiganes* (3): 8–23.
- Monteiro, E. D. N. J. 2019. *Tempo, redes e relações: Uma etnografia sobre infância e educação entre os Calon*. Dizertační práce. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Mirga-Kruszelnicka, A. (v tisku, vyjde 2022). *Mobilizing Roma Ethnicity: Romani Political Activism in Argentina, Colombia and Spain*. Budapest: CEU Press.
- Padure, C., De Pascale, S., Adamou, E. 2018. Variation between the copula si „to be“ and the I-clitics in Romani spoken in Mexico. *Romani Studies* 28 (2): 263–292.
- Pardo-Figueroa Thays, C. 2013. *Gitanos en Lima: Historia, cultura e imágenes de los rom, los ludar y los calé peruanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.
- Pudliszak, A. 2010. Gypsiness at stake. Identity politics in Buenos Aires. *Tsiganologische Mitteilungen*, zvláštní číslo (Netzwerken III, Leipzig, 23.–25. 4. 2010): 2–10.
- Pudliszak, A. 2012. The dangerous strangers. Gypsies, pimps & anarchists in the formation of modern Argentina. RAI 2012: Anthropology in the World. Royal Anthropological Institute / British Museum Centre for Anthropology. London, 9. 6. 2012.
- Ripka, Š. 2008. Romský letniční sbor v Kánchi, Mexiko. *Romano džaniben* 15 (3): 71–97.
- Salamanca, G. 2005. Vitalidad lingüística y cultural en un mundo globalizado: El caso del rromané, frente a las lenguas vernáculas chilenas. *Sociedad Hoy* (8–9): 107–116.
- Salinas, N. 1988. Religiosidad entre los Rom. Montenegrinis de Uruguay. *La Palabra y el Hombre* (68): 108–114.
- Santos, B. S. 2002. Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-Identity. *Luso-Brazilian Review* 39 (2): 9–43.
- Silva Mello, M. A., Berocan Veiga, F. 2008. Os Ciganos e as Políticas de Reconhecimento: Desafios Contemporâneos. In: *Associação Brasileira de Antropologia – ABA, Artigos e Textos*. Dostupné z: <http://www.portal.abant.org.br/artigos-e-textos/> [cit. 22. 9. 2021].
- Sorescu-Marinković, A., Kahl, T., Sikimić, B. (eds.). 2021. *Boyash Studies: Researching “Our People”*. Berlin: Frank & Timme.

- Sutre, A. 2014. "They give a history of wandering over the world". A Romani clan's transnational movement in the early 20th century. *Quaderni storici* 49 (2): 471–498.
- Torbágyi, P. 2003. Gitanos húngaros en América Latina. *Acta Hispanica* (8): 139–144.
- Trevisan, P. 2020. Austrian "Gypsies" in the Italian archives: Historical ethnography on multiple border crossings at the beginning of the twentieth century. *Focaal – Journal of Global and Historical Anthropology* (86): 61–74.
- Vilar, M. 2020. *Calon-Welten: Eine Ethnografie über das Leben, Sterben und Weiterleben bei Ciganos in Brasilien*. Bielefeld: Transcript-Verlag.

| Téma:

Romové
v Latinské Americe a Karibiku |

Recenzovaná část

Louisianští Romové: Konstrukce rasy v koloniálním Karibiku

Louisiana Roma: Constructing race in the Colonial Caribbean

Abstract

Romani experiences in the eighteenth-century French (and then Spanish) colony of Louisiana reveal how diverse evolving American racial regimes were informed by and overlapped with older European anti-Romani sentiments. Many Roma appear in Louisiana records at the crux of solidifying racial categories. Romani women who married and partnered with Black and Native American men were most consistently labeled with words that referenced their Romani heritage. Their sexual choices reveal a perception of their racial liminality that only gradually disappeared. A self-described “Boheme” man’s court testimony, the only known self-narration by a colonial Caribbean Rom, attests to his struggle to situate himself into the distinctively fluid racialized social order of Louisiana. Such choices reveal Romani attempts to engage racial categories to suit their own interests. Yet without guaranteed full membership into colonial whiteness, their subjugated position limited their possibilities. A journey across the Atlantic forced French Roma to confront, and then position themselves into, a new social order not yet detached from the one they left behind.

Key words

Bohemian, Gitana, Roma, Louisiana, New Orleans, race, empire, marriage

Jak citovat

Ostendorf, A. 2021. Louisianští Romové: Konstrukce rasy v koloniálním Karibiku. *Romano džaniben* 28 (1): 33–55.

1 Ann Ostendorf je profesorkou historie na Univerzitě Gonzaga v USA. Je autorkou knihy *Sounds American: National Identity and the Music Cultures of the Lower Mississippi River Valley*. Její nedávné články se objevily v publikacích *Critical Romani Studies*, *Frühneuzeit-Info*, *The Journal of Gypsy Studies* a *American Music*. Ve své vědecké práci se zabývá otázkami identity, rasy a kultury v raných amerických dějinách a aktuálně se ve své práci zaměřuje na dějiny romské diaspory v atlantické koloniální oblasti. E-mail: ostendorf@gonzaga.edu

Úvod

Když na konci 15. století dorazili do karibské oblasti první Evropané, setkali se zde s celou řadou rozmanitých skupin domorodých obyvatel, kteří zde žili v harmonii s mořem (Keegan, Hofman 2017: 2). Během následujících tří století se tato společnost proměnila k nepoznání. Ačkoliv do koloniálního Karibiku pronikaly evropské způsoby uspořádání i náhledů reinterpretovaných pro toto nové území, konečný posun k rasově ukotvenému plantážovému otrokářství ukázal, že koloniální Karibik se mění v místo, které se nepodobá žádnému jinému na světě. Soupeření o tamní zdroje mezi stále se rozrůstajícími impérii Španělska, Portugalska, Nizozemska, Anglie a Francie živilo válečné konflikty v Evropě, Africe i ve všech částech Ameriky. Pracovníci ze všech těchto odlišných koutů světa, kteří se zde shromažďovali a mezi nimiž nechyběli námořníci, osadníci, vojáci, služebnictvo ani otroci, obohatili tuto rozrůstající se impéria nebyvalou měrou. Vyjednáváním na lokální úrovni dokázala tato dříve nesourodá skupina lidí proměnit svoje staré společenské pořádky ve zcela nový karibský svět (Palmié, Scarano 2011: 81–330; Higman 2011: 52–140).

Ačkoliv důkazy o rozsahu, v jakém se rozliční Romové tohoto procesu účastnili, jsou jen velmi sporadické, jisté je, že svou roli v něm hráli od samého počátku.² První známí „*Egiptos*“ přivezení do Karibiku připluli s Kryštofem Kolumbem při jeho třetí cestě v roce 1498 (Gil 1985: 87, 102). Zákony platné v mnoha evropských královstvích v následujících třech stoletích velice napomohly příjezdům Romů do Karibiku (Taylor 2014: 87–93), ačkoliv tvrzení, že zde pracovali jako otroci, zůstává nepodložené (Hancock 1982: 75–80). Bohatost archivních záznamů o těchto lidech pocházejících z koloniální Louisiany z 18. století ostře kontrastuje se skromnými nálezy vypovídajícími o romských zkušenostech z doby koloniální éry v ostatních částech Karibiku. Z těchto záznamů můžeme zpětně odvodit, jak se francouzští Romové v Louisianě zapojili do utváření zde nově vznikajících sociálních a rasových pořádků.

Tato studie se zabývá tím, jakými směry se několik francouzských Romů a jejich potomků žijících v Louisianě v 18. století snažilo řídit svoje životy a jakým způsobem je vyjednávali. Jejich výpovědi o vlastních zkušenostech doplněné o administrativní dokumenty, které o nich byly sepsány, naznačují, že

² Romové je pojem dnes používaný pro holistické označení různých podskupin diasporické populace, jejíž francouzská větev se tradičně označovala pojmem *Bohémiens* nebo *Bohémiennes*. Členové španělské podskupiny byli označováni jako *Gitano/as*, portugalské *Cigano/as* a anglické *Gypsies* nebo *Egyptians* na základě domnělého egyptského původu. Tyto termíny se často různě zaměňovaly. Já budu pro označení této skupiny obyvatel v koloniální Louisianě používat pojem Romové, s výjimkou citací z historických dokumentů, v rámci kterých zachovávám kromě dobových termínů i různé způsoby jejich zápisu – pozn. aut..

Ann Ostendorf ve svém textu používá všechna etnonyma v jazyce (a zápisu) dokumentů, ze kterých čerpá, tedy bez anglického překladu. Tento postup ctíme i v českém překladu – pozn. red.

jejich začlenění do právě vznikající rasové hierarchie nebylo jednoduché. Přestože Romům v Louisianě jejich liminální postavení v místní rasové hierarchii zajišťovalo určitou pozici aktérů, stejně si pro sebe nikdy plně nevydobyli pozici a privilegia bělošství. Rozsah a povahu jejich možností v místních specifických rasových podmínkách ve srovnání s ostatními lousianskými kolonisty dobře odhaluje právě analýza jejich rozhodnutí a voleb, usouvztažněná s jejich genderem a výběrem partnerů. Vhled do jejich zkušeností není jen nárokováním historie, která byla dlouho opomíjena, ale problematizuje a zároveň zpřesňuje naše porozumění procesu utváření rasy v karibské oblasti.



Mapa koloniální karibské oblasti s vyobrazením Louisiany a New Orleans, 1792. Carte Du Golphe Du Mexique [Mapa mexického zálivu]. Paris. Library of Congress, Geography and Map Division, Washington, D. C.

1 Kolonie Louisiana

Francouzská kolonie Louisiana byla založena v roce 1699 podél severního okraje Karibiku při jižním pobřeží severoamerického kontinentu (Vidal 2019: 13). Přestože v 19. století ji nakonec pohltila expanze Spojených států, její historie v období 18. století ji pevně zakotvuje do karibského prostoru (Dessens 2015: 3–4, 140–148). I když byla tato kolonie řekou Mississippi spojena s dalšími francouzskými územími v severnější části kontinentu, odborníci o ní a zejména o jejím hlavním městě New Orleans stále častěji uvažují jako o prostoru, který je bližší jejím sousedům z jižních ostrovů (Vidal 2019: 8). Ať už z pohledu ekonomického (Dawdy 2008: 102–137), právního (de la Fuentes, Gross 2020: 18–21), politického (Scott 2018: 180–188) nebo demografického (Dessens 2007), New Orleans patřilo mezi důležité části širšího karibského prostoru, „oblasti vzájemně propojených otrokářských společností“, ve kterých „místní společnost od samého počátku formovala interakce otroctví a rasy“ (Vidal 2019: 8). Specifičnost zkušeností francouzských Romů v Louisianě se pak zakládá právě na těchto okolnostech, daných právě specifickou geografickou polohou této oblasti.

Rozvoj Louisiany pokračoval pozvolna spolu s budováním hlavního města New Orleans, založeným v roce 1718. V této chvíli se již většina karibských přístavů významných pro koloniální zájmy Evropy podílela na čilém celoročním obchodu. Oproti tomu Louisiana sotva vystačila s vlastními zásobami, natož aby měla co nabídnout svému impériu (Vidal 2019: 6, 13). Trvalá chudoba, opakující se epidemie a nedostatečné zásobování i ochrana působily mnoho utrpení a omezovaly místní produktivitu (Giraud 1966: 316–28). První místní sčítání lidu z roku 1732 napočítalo už jen šest z původních téměř třinácti tisícovek Evropanů a Afričanů, kteří do kolonie dorazili během předchozích dvou dekad (Dawdy 2008: 7). Během následujících třiceti let, kdy byla Louisiana fakticky ponechána svému osudu, než ji Francie v roce 1768 postoupila Španělsku, vzrostla zdejší populace jen na necelých jedenáct tisíc obyvatel, rovnoměrně rozdělených na potomky obyvatel evropského i afrického původu (Ingersoll 1999: 96). Zvyšující se počet osob afrického původu byl přitom důsledkem zejména mísení obou takto kategorizovaných skupin (Dawdy 2008: 178, 182). V kombinaci s izolovaností a chudobou Louisiany jako kolonie tato rasová realita vyvolávala administrativní nejistotu a pro její rozmanité obyvatelstvo otevírala nové možnosti jak ve strukturální, tak i v osobní rovině. Francouzští Romové se ocitli přímo v centru tohoto přehodnocování imperiálních i osobních pozic.

Záznamy mapující příchod nových Evropanů a Afričanů zastírají, kdo v Louisianě v 18. století disponoval skutečným vlivem. Ještě předtím, než sem dorazili první Francouzi, považovalo tuto oblast za svůj domov téměř 150 000 původních amerických obyvatel. A přestože v roce 1768, kdy kolonii začali spravovat Španělé, jich zde byla už jen necelá polovina, svým počtem domorodé obyvatelstvo v Louisianě převyšovalo přistěhovalce v průběhu celého 18. století (Ingersoll 1999: 18). Rozličné místní kmeny zdejší přítomnost Francouzů tolerovaly jen z toho důvodu, že je mohly využívat k plnění svých rozmanitých a mnohdy konkurenčních materiálních a politických cílů. Místní pobřežní *petit nations*, větší regionální konfederace ležící hlouběji ve vnitrozemí i uprchlíci z řad původních amerických obyvatel, kteří do Louisiany též přicházeli, reagovali na Francouze způsobem, který zásadně podryval zdejší regionální imperiální moc. S výjimkou obyvatel New Orleans žila po celé 18. století většina nově příchozích kolonistů, zabydlujících se rozptýleně v malých vesničkách, pevnostech, obchodních stanicích a na plantážích podél řek a při pobřeží, přímo mezi původními místními národy (Usner 1992; Ellis 2020: 444–446).

Prvopočátky romského osídlení v Louisianě přímo souvisí se zoufalou snahou Francouzů vytvořit v této kolonii stabilní a produktivní populaci, která by omezila moc místních kmenů a konkurenčních koloniálních impérií v oblasti. Během prvních deseti let existence Louisiany jako francouzské

2 Konstruování rasy

Zatímco se kolonie postupně vyvíjela podle rasizovaných linií diktovaných imperiální mocností, ač interpretovaných v lokálních podmínkách, mnoho Romů v louisianských záznamech z té doby figuruje v rasově nejednoznačné pozici a v podstatě v samotném jádru procesu postupného upevňování rasových kategorií. Volby učiněné některými z těchto jednotlivců odhalují jejich snahu využít rasových kategorií způsobem, který by posloužil právě jejich zájmům. Bez toho, že by byli plně a pevně uznáni jako „*blancs*“, však louisianští Romové nemohli získat přístup k možnostem vyhrazeným ostatním přistěhovalcům francouzského původu. Fakt, že uznávali nově se utvářející rasový pořádek, však automaticky neznamenal, že by se do něj mohli zapojit tak jako francouzští kolonisté neromského původu, i kdyby toho byli v plné míře schopni. Francouzští Romové neměli jinou možnost než manévrovat v rámci místní louisianské mocenské dynamiky, charakteristické rasizovanými cíli a předsudky. Stali se součástí nového rasového systému, ve kterém se velmi komplexně prolínaly společenský řád rané moderní Evropy a francouzské předsudky týkající se Romů jako takových.

Zachovávání a následné vymizení odkazů na romskou populaci v koloniální Louisianě napovídá, že identity, které tito lidé přisuzovali sami sobě, i ty, které jim přisuzovali ostatní, se v průběhu 18. století významně proměňovaly.⁵ Pozice v hierarchii, kterou Romům koloniální úředníci přisoudili v době, kdy do kolonie dorazili, zůstávala podbarvená předsudky importovanými z Evropy a ovlivňovala jejich potenciální sociální postavení (Eliav-Feldon 2009: 276–291). V průběhu času se však i francouzskost začala v reakci na měnící se koloniální protějšky rekonfigurovat (White 2012: 1–2). Prostorová mobilita ani jiné ve Francii znepokojivé charakteristiky najednou v Louisianě nepředstavovaly problém. Odlišné sociální podmínky v koloniích, které jako největší hrozbu stabilního sociálního systému prezentovaly zotročené Afričany a kmeny původních amerických obyvatel, ultumily relativní představy nebezpečí plynoucí z romských sociálních odlišností. Někteří kolonisté zůstali v různých administrativních záznamech vedeni jako Romové, zatímco jiní se situovali do výhodné kategorie bělošství, která se v kolonii právě utvářela.⁶

Bělošství jako „sdílený pocit příslušnosti k exkluzivní rasové komunitě“ (Vidal 2019: 181) se stalo pro francouzské Romy, kteří do kolonie přicestovali, nově dostupnou volbou. Pojem *blanc* byl poprvé použit jako právní kategorie v roce 1724 v *Code Noir*, tzv. Černém zákoníku,⁷ ve dvojím významu – jako označení kategorie

5 Až nezvykle podobný fenomén, zdokumentovaný pro moderní romskou komunitu, popsala Stefanie Pontrandolfo (2016).

6 K srovnatelné situaci v Brazílii viz Donovan (1992) a Fotta (2020).

7 Černý zákoník (*Code Noir*) je královský dekret upravující práva majitelů otroků ve francouzských koloniích. Poprvé jej vydal Ludvík XIV. v roce 1685 – pozn. překl.

i jako popisný termín (Vidal 2019: 379, 384–87). Tento proces formování rasy však po celou dobu zůstal vzájemně konstitutivní. Podle Cécila Vidala, který psal o New Orleans 18. století, „se bělošství jako kategorie konstruovalo ve vztahu k černošství i k ‚divošství‘ a rovněž jako reakce na *métissage* a s ním spojený nárůst populace svobodných barevných lidí, tedy dvou fenoménů, které stíraly hranice, jež se rasové kategorie snažily vytvářet“ (2019: 373). Ke konstrukci koloniálních rasových kategorií tedy zásadním způsobem přispívala i volba partnerů. A protože se i Romové po svém příchodu do Louisiany jako francouzské kolonie nějak při volbě svých partnerů rozhodovali, rasová kategorizace a bělošství se formovaly i na základě jejich jednání, stejně jako na základě toho, jak o nich ostatní smýšleli.

Pokračující praxe identifikování některých jednotlivců jako Romů měla zřejmě souvislost právě s jejich volbou týkající se reprodukce. Jejich rozhodování v této intimní otázce se dotýkalo zájmů státu a posilovalo postavení Romů v koloniální Louisianě, neboť rodina stále zůstávala základním prvkem imperiální konstrukce (Stoler 2006: 3–4). Několik žen, které si za partnery zvolily muže napříč rozvíjejícími se liniemi definovanými barvou pleti, byly konsistentně označovány jako „*Bohemienne*“. Ženy takovou volbou partnerů sabotovaly pokusy státní správy o segregaci poddaných na základě kontinentálního dědictví a odhalovaly vnímání jejich liminální rasové pozice, které se vytrácelo jen velmi pozvolna. Jejich příběhy odhalují vzájemně konstitutivní povahu zkušeností s rasizací a imperiálními rasovými konstrukty.

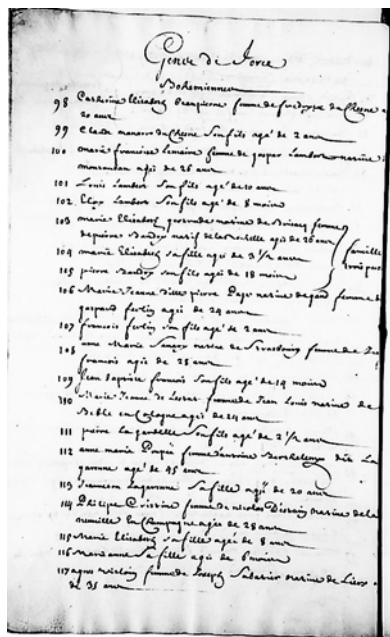
Nuance vytváření rasových kategorií v koloniální Louisianě viděné optikou volby učiněné tamním romským obyvatelstvem odhalují, že navzdory pokusům Francie (a později Španělska) o kontrolu koloniálního společenského řádu se rasizované impérium strukturovalo díky volbě jednotlivců. Pod relativně rozkolísanou, ale postupně se upevňující nadvládou Francie (1682–1767), vycházely rasové postoje z přetrvávající moci domorodého obyvatelstva, lokální interpretace imperiálních dekretů a z expanze otrocké práce Afričanů – to vše v kontextu nesnadné koloniální existence. Za vlády Španělska (1768–1803) pak došlo ke znovuoživení emigrace, ať už nucené, či dobrovolné. S tím, jak plantážní ekonomika postupně nahrazovala příhraniční směnný obchod, práva a privilegia spojovaná s různou mírou kontinentálních dědictví začala být určována řadou nových právních kategorií (Spear 2009: 4–7). Louisianští Romové se začlenili do společnosti koloniální Louisiany, kterou zároveň pomáhali utvářet a organizovat okolo zcela nových rasových konstrukcí. Vezmeme-li v úvahu obě tyto perspektivy, zjistíme více o tom, jak vznikl koncept rasy, i o nekonzistentním způsobu, jakým různí jednotlivci zakusili proces rasizace. Cesta francouzských Romů přes Atlantik ke vzniku rasizovaného karibského světa svým vlastním způsobem přispěla.

3 Z Francie do Louisiany

Romové čelili negativní pozornosti francouzského státu poprvé v roce 1539, když byl vydán dekret ustavující, že „jistě neznámé osoby, které samy sebe nazývají „Boémiens“, již nesmí vstupovat na území francouzského království, procházet přes něj a ani zde setrvávat. Navzdory tomu však pokračovali v provozování přesně této činnosti, aniž by se jim v tom kdokoli pokoušel výrazně bránit (Asséo 1974: 22–25). Jenže raně moderní teorie začaly stále více považovat neproduktivní kočovnou populaci za prvek, který oslabuje sílu státu (Schwartz 1988: 13–50). A právě tento popis byl často vztahován k Romům ve Francii. Menšinová populace představovala problém také v době, kdy vládcí začali pro existenci státu považovat jednotnou populaci za nezbytnou (Sahlins 1994: 85–110). Takový přístup vyústil až v převýchovu Romů na dělníky pracující pro stát. Institucionalizován byl prostřednictvím zákonů zaměřených na dvě skupiny obyvatel: „vagabonds“ a „Bohémiens“ (Asséo 1974: 48–65; Taylor 2014: 69–71).

Protiromský dekret Ludvíka XIV. z 11. července 1682 posílal muže na galeje, chlapce do nápravných zařízení a ženám a dívkám nařizoval oholit hlavy a poslat je z francouzského území do vyhnanství jako trest za pokračování v potulce a „vedení života po vzoru Bohémiens“. Tyto tresty byly ukládány bez soudu a jen „lidem nazývaným Bohémiens nebo Egyptiens“ (Déclaration, 11. července 1682). Další zákony se zaměřovaly na tuláctví. Deklarace z 31. května 1682 (Déclaration, 31. května 1682) byla čtyřikrát aktualizována (Déclaration, 29. dubna 1687; Déclaration, 27. srpna 1701) a vyústila v dekret z 8. ledna 1719, který existující

tresty rozšířil o deportace do kolonií. Nařizoval, aby „tuláci, kteří nemají jiné zaměstnání než přetrvávající zhýralost“, byli transportováni do kolonií a tam zaměstnáni jako pracovní síla (Déclaration, 8. ledna 1719). Kombinovaným efektem těchto legislativních aktů bylo deportování minimálně třinácti romských rodin do Louisiany jen během následujícího roku.



Seznam pasažérů z lodi *Tilleul*, první strana části, v níž jsou zachyceny osoby odvážené na nucené práce s označením „Bohémienn“, 1720. Seznamy pasažérů cestujících z Francie do kolonií, Archives nationales d'outre mer, Aix-en-Provence, Francie.

Seznam pasažérů z lodi *Tilleul*, druhá strana části, v níž jsou zachyceny osoby odvážené na nucené práce s označením „Bohemienne“, 1720. Seznamy pasažérů cestujících z Francie do kolonií, Archives nationales d'outre mer, Aix-en-Provence, Francie.

Dne 21. května 1720 zapsal úředník v přístavu Dunkerque třináct „*Bohémiennes*“ a jejich manželů a dětí do kolonky „odsouzení deportovaní na práci“ na listinu pasažérů lodi *Le Tilleul*, vyražející do malé, ale rozrůstající se francouzské kolonie Louisiana.⁸ Kromě záznamů z lodi *Le Tilleul* se podařilo nalézt další dokumenty, které tři z těchto třinácti žen, jejich tři manžele a čtyři děti identifikují jako Romy. Ze známých potomků těchto žen cestujících na palubě lodi *Le Tilleul* bylo v určitém bodě jejich dalšího života označeno za Romy deset lidí. Ti však v žádném případě nepředstavují



všechny, kdo jsou v záznamech francouzské a španělské koloniální Louisiany označeni některou z verzí slova „*Bohémién*“ nebo „*Gitan*“.⁹ Kromě seznamu pasažérů na lodi *Le Tilleul* je v dokumentech pocházejících z let 1720 až 1790 takto označeno ještě dalších čtyřicet osm osob, u velké části z nich navíc ne jen jednou (Ostendorf, v tisku).

Pravidelně se k Romům, se kterými se v kolonii během těchto desetiletí setkali, vyjadřovali francouzští cestovatelé mířící do Louisiany. V roce 1729 zaznamenal ve své zprávě o obětech útoku na francouzskou vojenskou základnu během náčezských válek kapucínský kněz pět jednotlivců s označením „*Bohémé*“.⁹ Mezi padlými byl také jistý Jean Evrard, zatím vůbec první známý Rom, který do kolonie přicestoval.¹⁰ Dumont de Montigny, který projížděl poblíž tohoto místa v roce 1727, si poznamenal, jak „mnoho půdy bylo v celém okolí zabráno novými obyvateli, mezi nimi dokonce i některými *Bohèmes*“ (Dumont de Montigny 1747: 189).

Další autoři zmiňují Romy v koloniální Louisianě i v rasizovaném kontextu. Jezuita Paul Poisson ve stejném roce jako Dumont ve svém textu porovnává s pohoršením ztmavlou barvu pleti francouzských cestovatelů na jedné straně a původních amerických obyvatel a „*Bohémiens*“ na straně druhé (Poisson 1727: 314–315B). O pár desítek let později francouzský cestovatel Berquin-Duvallon popisoval karnevalový ples v New Orleans pořádaný roku 1802 a poznamenal si, že mezi hudebníky bylo pět nebo šest „*Bohèmes*“ či jiných barevných lidí, kteří velmi

8 *Le Tilleul*, 1720.

9 List of Persons Massacred at Natchez [Seznam obětí masakru v Natchez], 1729: 57–58.

10 St. Louis Passenger List [Seznam pasažérů lodi St. Louis], 1719.

divoce vyhrávali na housle“ (Berquin-Duvallon 1803: 32). Louis LeClerc Milfort vzpomínal, že ve stejné dekádě zahlédl „*Bohemians*“ v Paskagoule budovat loď pro pobřežní obchod severního Karibiku mezi městy New Orleans, Mobile a Pensacola. Poznamenal si: „Ve většině případů jsou to *Bohémiens* provdaní za indiánské ženy.“ Popsal je jako „velmi líné; avšak vzhledem k tomu, jak málo ambicí mají, jsou zároveň šťastní a žijí své životy v dokonalém poklidu“ (LeClerc Milfort 1802: 57). Ačkoli byli tito Romové jasně odděleni od jiných koloniálních skupin, které nespadaly mezi bělošské obyvatelstvo, byli pravidelně řazeni vedle nich.

4 Romové v Lousianě a vyjednávání rasy

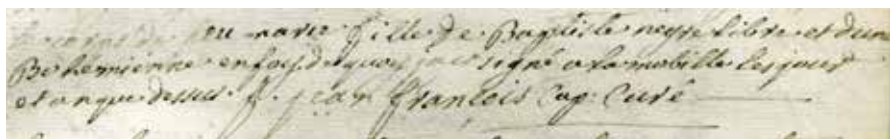
Z dalších záznamů, které popisují intimnější aspekty života jednotlivců, lze vyčíst, jak louisianští Romové v minulosti přemýšleli o svých možnostech ve vztahu ke zbytku koloniálního obyvatelstva. Tyto příklady daleko jasněji ilustrují jejich účast na významných rasizujících událostech, které se v kolonii odehrávaly. Jeden z prvních příkladů uzavření manželství dohledatelných ve vztahu k „*Bohémienné*“ z lodi *Le Tilleul* se objevil pouhých pět let potom, co zde zmíněná skupina přistála. Marie Jacqueline Gaspard se provdala za Jean-Baptiste Raphaëla, označeného jako „*negre libre*“, narozeného v Martiniku.¹¹ Sňatek páru v roce 1725 vyžadoval speciální povolení od generálního velitele. To naznačuje, že kněz považoval Marie Jacqueline Gaspard za bělošku, protože rasově smíšená manželství byla tou dobou nelegální, i když ne zcela nevídaná (Spear 2003: 92–93). Toto byl však jediný známý případ, kdy bylo bělošské ženě ve francouzské kolonii umožněno provdat se za barevného muže (Vidal 2014: 128), přičemž tato výjimka vznikla patrně právě proto, že šlo o Romku. Během cest do měst Mobile a New Orleans zde tito manželé pokřtili dvě děti a jedno pochovali. Záznamy ze křtu jejich dcery v roce 1731 označovaly dítě za „*negresse*“. Avšak v záznamech ze křtin této dcery je Marie Jacqueline Gaspard uvedena bez jakékoli poznámky o své rase nebo jiného označení,¹² což byla v zápisech církevních dokumentů praxe typická právě pro jedince bělošského původu. V záznamu o úmrtí dcery těchto manželů ve městě Mobile v r. 1746 však uvádí zemřelou dívku jako „dceru Baptisty, *negre libre*, a jistě *Bohémienné*“.¹³ Matka Marie Jacqueline Gaspard, Marie Agnès Simon, která figurovala na seznamu lodi *Le Tilleul* s poznámkou „*Bohémienné*“, byla ve městě Mobile pohřbena jen tři roky předtím. Na jejím úmrtním listu je též uvedeno označení „*Bohémienné*“, stejně jako u jejího invalidního manžela Josepha – „*Bohemien*“.¹⁴ Členové širší rodiny Marie Jacqueline Gaspard byli jako Romové identifikováni ještě po další dvě generace.

11 Marriages Book A [matrika oddaných], 1725: 89.

12 Baptisms Book A [matrika pokřtěných], 1731: 1.

13 Burial Book 1 [matrika zemřelých], 1746: 58.

14 Burial Book 1, 1743: 65.



Záznam o úmrtí dcery ženy identifikované jako Marie Jacqueline Gaspart, 23. ledna 1746. „Marie, fille de Baptiste negre libre et d'une Bohémienne“ / Marie, dcera Baptisty, „negre libre“ a jedné „Bohémienne“. Mobile Burial Book 1 [Matrika zemřelých z Mobile, část 1], Archdiocese of Mobile Archives.

Přestože sňatek Marie Jacqueline Gaspart zaujal odborníky na louisianské mísení ras, žádný z nich se při tom nezabýval právě jejím romským původem (Spear 2009: 79–80, 256–206; Aubert 2004: 273–275). Ti, kteří v záznamech na termín „Bohémienne“ narazili, ho nevyhodnotili jako kategorii významnou pro koloniální Louisianu, protože nebylo dostatek studií, které by je přesvědčily o opaku. V tomto konkrétním případě bylo přehlédnutí zapříčiněno rovněž tím, že poznámka na okraji stejného dokumentu z pozdější doby pár označila za „negres libres“. To bylo podivné, vezmeme-li v úvahu, že v hlavním textu byl termínem „negre libre“ označen pouze Jean-Baptiste Raphaël, zatímco Marie Jacqueline Gaspart zůstala bez označení. Jeden z odborníků předpokládá, že k tomuto dodatečnému doplnění došlo kvůli tomu, že manželství bylo ilegální. Louisianský Černý zákoník, který vysloveně „zakazuje našim bílým poddaným bez ohledu na pohlaví uzavírat manželství s černochoy“, vešel v platnost pouhý rok předtím, než bylo manželství Marie Jacqueline a Jeana-Baptista uzavřeno. Pozdější kněz se tedy mohl snažit udržet dojem, že církev důsledně dbala na předpisy zakazující manželství osob různého rasového původu (Spear 2003: 91–92). Jiní odborníci, kteří o romském původu Marie Jacqueline Gaspart nevěděli, spekovali, že její matka narozená ve flanderských Brugách, jak bylo zjištěno z oddacího listu a záznamů o pasažérech lodi *Le Tilleul*, mohla mít africké kořeny (Ingersoll 1999: 138–42, 402n97). Nikdo nicméně nebyl obeznámen s dalšími prameny, které se o Marie Jacqueline Gaspart a o její matce zmiňovaly jako o „Bohémienne“. Několik málo zdokumentovaných případů manželství mezi příslušníky různé rasy v koloniální Louisianě, přičemž se jednalo zejména o sňatky bělošských žen a barevných mužů, vyvolalo mezi odborníky pochybnosti o tom, zda Marie Jacqueline Gaspart skutečně byla běloškou. Historická diskuse o tomto prvním mezirasovém manželství v koloniální Louisianě tedy nebere skutečnou identitu Marie Jacqueline Gaspart v potaz. Pokud to uděláme, odhaluje se tak paradoxní pozice louisianských Romů – na jednu stranu reagovali na struktury a postoje, které jim umožnily dělat takové volby, jež si bílí kolonisté nemohli dovolit, na stranu druhou jim ale stejné struktury a předsudky znemožňovaly využívat privilegií bílé rasy naplno. Výjimečná identita louisianských Romů je zcela unikátně stavěla do spektra kategorií původu, kolem kterých se koloniální pojetí rasy utvářelo.

Fakt, že někteří louisianští Romové se dostávali do pozice na okrajích kategorie bělošství, jak dokazují jejich státem uznané volby partnera, mohl jiné z nich podnítit k tomu, aby na své příslušnosti k bílé rase a všech benefitech s ní spojených, trvali daleko důrazněji. To je nejvýrazněji vidět na případě pokusu o sebevraždu jiného ze zdejších „*Boheme*“, Jeana Baptisty „La Chaume“ Chevaliera z roku 1743 (Ostendorf 2020: 140–156; Vidal 2018: 312–313). La Chaume sám o sobě uvedl, že je původem „*de nation Boheme*“, což je zaznamenáno v jeho ústní výpovědi u soudu.¹⁵ Tento dokument je jediným známým případem záznamu, ve kterém Rom z koloniální Lousiany vypráví o svém životě svými vlastními slovy.

La Chaume, bývalý voják, byl odsouzen za dezerci a potrestán nucenými pracemi v izolované vojenské načezské pevnosti 250 mil od města New Orleans proti proudu řeky Mississippi. Jím podepsané svědectví podrobně líčí, jak byl vystaven „krutému zacházení“ ze strany svého nadřízeného, velitele pevnosti, a jak byl vydán na milost jeho „každodenním záchvatům vzteku..., kterých musel být svědkem“. Během této své nucené služby se také popral s tamním kuchařem, který si s odkazem na místní platné právo stěžoval, že „otrok“ nemá právo udeřit svobodného člověka. Kvůli potrestání za ránu kuchaři byl přivolán africký otrok, který v pevnosti pracoval, aby La Chauma spoutal, zřejmě proto, aby na něm byl proveden nějaký tělesný trest. Když si La Chaume uvědomil, co ho čeká, raději sám sebe pobodal nožem. Když se ho zeptali, proč jednal tak vyhrcočně, La Chaume odpověděl, že si přál „vymanit se z otroctví“, a prohlásil, že „si nezaslouží, aby s ním takhle zacházeli nějací černoši.“ Poselství toho, že proti němu, jako odsouzenec na práci, použili zákon, který měl sloužit k ovládnutí otroků, a navíc byl jeho vykonavatelem zotročený Afričan, La Chaumovi neuniklo. „Být pacifikován negrem“ namísto velitele, jak La Chaume vysvětlil, znamenalo bezmezný potupení jeho mužské cti.¹⁶

Ve svém výstupu La Chaume jasně vyjádřil, že si koloniální rasový pořádek internalizoval a sám sebe v něm pomocí svého vyjádření jasně situoval. Využíváním černochů k vykonání státní spravedlnosti na jiných mužích v kolonii místní samospráva symbolicky a strategicky ponižovala bělochy, aby si připravila půdu pro zpacifikování neukázněné populace prostřednictvím rasové strategie rozděl a panuj (Vidal 2005: 96; Dawdy 2008: 199–201). La Chaumova beznaděj byla úzce spojena s celou řadou nesvobod, ze kterých se skládal jeho svět, a překrývajících se rasových předsudků, jež si on i ostatní s obdobnými pozicemi spojovali. Jeho možnost manipulovat s tímto komplikovaným společenským řádem ve svůj prospěch byla – vzhledem k tomu, že byl jednoduše identifikovatelný jako „*Boheme*“ – jistě poměrně omezená. Když La Chaume neměl plný přístup

15 La Chaume, 1743.

16 Tamtéž.

k privilegiím bělošství, což pro něj v tu chvíli představovala možnost vyhnout se trestu vykonanému černochem, chápal svoji pozici jako jen o trochu lepší než pozici otroka. Jeho zájem uniknout, dosáhnout spravedlnosti a zachovat si čest odhaluje agresivní genezi zneklidňující rasizované stratifikace. Zároveň vyjevují La Chaumův pocit zmateného zoufalství ve snaze se do tohoto nejistého společenského řádu nějak začlenit.

La Chaume i Marie Jaqueline Gaspard se objevili v záznamech z hlavního města New Orleans, ovšem dále na západě, ve více zemědělských částech kolonie, reagovalo několik romských žen na rasizované pořádky zcela odlišným způsobem. Jejich zkušenosti zároveň potvrzují amorfnost rasového potenciálu, který jim koloniální úředníci přiznávali. Záznamy zmiňující tyto ženy také odhalují některé z dalších způsobů, jakými koloniální správa dohlížela na volbu partnera romských žen v Lousianě. A zároveň tato velmi osobní rozhodnutí konkrétních žen odhalují jejich vnímání rasizujícího se pořádku, který ovšem zároveň samy pomáhaly utvářet.

Někakou dobu poté, co se století přehouplo do své druhé poloviny, se několik „*Bohemienné*“ z lodi *Le Tilleul* a jejich potomci přestěhovali do Rapides Post na řece Red River zhruba osmdesát mil západně od města Natchez. Vdova Varangue (která byla sestrou Marie Gaspard) byla místní administrativou jako Romka identifikována pravidelně. Sčítání lidu v Rapides Post v roce 1773 uvádí, že vdova označovaná v záznamech jako „*Boheme*“ žila se synem, dcerou a vnučkou, z nichž všichni, jak sčítající úředník zaznamenal, byli počati mimo manželství. Na své farmě nedaleko apalačijské vesnice¹⁷ chovala jedenáct koní, devět kusů dobytka a osm prasat. Nejnovější osadníci v regionu, kteří sem dorazili teprve v roce 1763, byli uprchlíky z řad původních Američanů a zde, v nových domovech, se snažili začít nové životy, což vedlo některé z těchto mužů k tomu, že si hledali i neapalačijské manželky (Usner 1998: 38–39, 98). Jen tři místní lidé vlastnili více koní než zmíněná vdova – a jedním z nich byl i její apalačijský zeť Bissente, jehož stádo měla brzy zdědit její nejstarší dcera François.¹⁸

Boheme	Marie Gaspard	2
La V. Varangue	Marie Gaspard	21
	Marie Gaspard	17
	Marie Gaspard	1
Saints Laprevie		40
Marie Gaspard		20
		25
		7
		5
		1

Sčítání obyvatel v Rapides Post, seznam rodin s označením „*Bohem*“, včetně vdovy Varangue, 1773. Papeles Procedentes de la Isla de Cuba [Dokumenty z ostrova Kuba], Archivo General de Indias, Sevilla.

17 Rapides Census [Sčítání v Rapides], 1773.

18 Tamtéž.

Jak vdova Varangue, tak její druhá dcera Babé, neúnavně u koloniální správy vyvolávaly zděšení, když se odmítaly podřídít pravidlům pro sexuální život kodifikovanými zákonem. Koloniální úředníci včetně katolických misionářů důrazně brojili proti místním zvykům, a co se týče intimních záležitostí, jejich posudky by měly být chápány jako důkaz jejich vlastní neschopnosti získat kontrolu nad místní populací obecně (Mills 2001: 277–302) a romskými rodinami jmenovitě. Státní správa byla velmi kritická obzvláště ke styku Romů s příslušníky místních domorodých kmenů. Jejich svazky se členy místních kmenů ohrožovaly oficiální pokusy o dohled nad jejich diplomatickými, ekonomickými a intimními styky. Všechny tyto aspekty byly totiž často velmi úzce provázané, jak lidé znali místních poměrů velmi dobře chápali.¹⁹

Mezi narozením svého třetího a čtvrtého dítěte se mladá Varangue, která byla v té době vdaná za svého prvního muže a kterou louisianský guvernér Pierre Vaudreuil nazval v roce 1744 cikánskou holkou („a *Bohemienne* girl“), pokusila uprchnout z kolonie do španělské Pensacoly spolu se třemi dalšími muži.²⁰ Později se nakrátko provdala za španělského imigranta, s nímž měla další dítě, které pojmenovala Babé. Na jaře roku 1772 jak matka, tak dcera, rozčílily místního velitele Rapides Post Etienna Layssarda, který si na neuspokojivou morálku těchto žen stěžoval svým nadřízeným ve čtyřech různých dopisech. Poté, co Babé strávila tři měsíce na lovu s člověkem, který se živil obchodováním s Indiány, a po jejím následném návratu na stanici s příslušníkem místního kmene nařídil transportovat matku i dceru do New Orleans k odpykání trestu „za oplzlé chování dcery a za slovník, který používá ve společnosti Indiánů. Dcera je prostitutkou pro Indiány, muže přijíždějící do města a další. Taková výtržnice může být na tak malé stanici, jako je tato, velmi nebezpečná.“ Velitel zvažoval názor kněze, že by si tyto dvě dámy měly najít manžele, ale nakonec místo toho doporučil jejich „uvěznění za účelem nápravy“. O dva roky později Layssard odebral mladou domorodou holčičku z domova „La Varangue, kde chodila na tu nejhorší školu a špatně se s ní zacházelo“ (Letters from Layssard, 1772, 1775 [dopisy E. Layssarda]). Po celou dobu, kdy si Layssard na ženy stěžoval, je považoval za vysoce nebezpečné, což vysvětloval jejich pokračujícími vztahy s příslušníky místních kmenů, bratříčkováním s konkurenčními impérii a volbou partnerů. Konzistentně je přitom označoval za „*Bohemienne*“.

Vztahy rodiny vdovy Varangue s místním kmenem Apalačijů sahaly ještě dál než jen k manželství její dcery François s Bissentem. Syn Varangue pracoval jako překladatel, což byla pozice, kterou často zastávali potomci smíšených rodičů francouzského a domorodého původu, i když se v roce 1780 zároveň objevil

19 Letters from Layssard [Dopisy E. Layssarda], 1772, 1775.

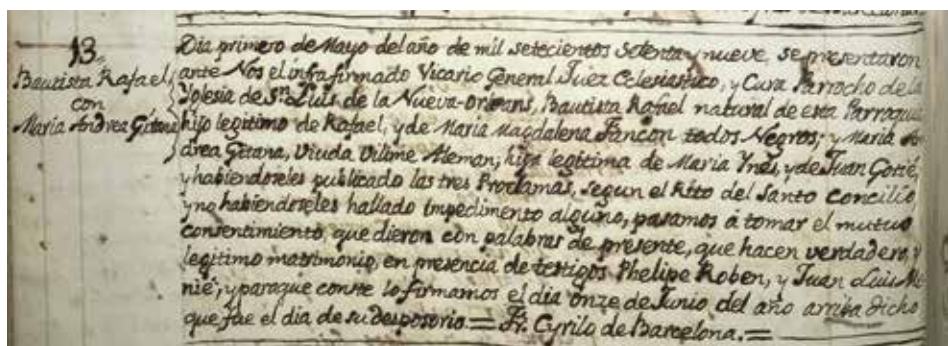
20 Letters from Vaudreuil [Dopisy P. Vaudreuile], 1744.

na seznamu milice městečka Natchitoches mezi *gens de couleur libres*. Dcera Babé měla několik dětí s příslušníkem kmene Apalačijů Salmonem. Tyto děti pravidelně Apalačijům svědčily při církevních obřadech, což poukazuje na dobré vztahy, které mezi sebou obě skupiny pěstovaly (Mills 2015: 10, 77, 80–85). Fakt, že si tyto ženy nacházely partnery mezi původními obyvateli, je velmi odlišoval od ostatních Francouzek v Louisianě. Zatímco francouzští muži si za partnerku, nebo dokonce manželku, vybírali domorodé ženy vcelku pravidelně, společenské konvence, stejně jako genderově nevyrovnaná demografická situace, sňatkům Francouzek s příslušníky domorodých kmenů bránily. Podle historičky Jennifer Spear si někteří Francouzi vybrali ženy mezi původním obyvatelstvem proto, že se tím snažili „vymanit z francouzské kontroly nebo zpochybnit francouzskou autoritu nad svým osobním životem“ (Spear 2003: 87–88). Zmíněné romské ženy mohly volit velmi podobnou strategii.

Francouzští úředníci v různých částech kolonie se nad osobními volbami louisianských romských žen pokoušeli získat kontrolu. Stejně tak úředníci španělští. Druhý případ, kdy se romská žena v Louisianě provdala za svobodného barevného muže, se odehrál o dvě generace později, tentokrát už pod španělskou nadvládou. Vdova Maria Andrea Gotié („*Gítana*“) se 1. května 1779 provdala za Bautistu Rafaela Fancona („*Negro*“).²¹ Šlo o jedno z pouhých dvou mezirasových manželství z období vlády Španělska a jedno jediné, ve kterém figuruje nebílý muž (Spear 2009: 141). Stejně jako v případě manželství Marie Jacqueline Gaspard odborníci o tomto případě píší, aniž by brali v úvahu význam označení „*Gítana*“ (Hanger 1997: 222). Španělský kněz v New Orleans zaznamenal jejich manželství do matriky v kostele svatého Ludvíka zřejmě s přihlédnutím k aktuálnímu španělským teoriím o tom, jak nejlépe integrovat Romy do většinové populace. V této dekádě se totiž kastilská rada ve Španělsku zabývala praktickými otázkami spojenými s deportováním odloučených „*gitano*“ mužů, žen nebo dětí do amerických kolonií, kde, jak se obecně doufalo, si tito najdou partnery mezi místním obyvatelstvem a postupně jako specifická populace zcela vymizí (Pym 2007: 154–61; Gómez Alfaro 1982: 308–336). Španělské úvahy o tom, jak s nimi zacházet ve Španělsku, byly důsledně zaměřeny na nucenou asimilaci, přičemž je zároveň poměrně rozporuplně považovali za rodilé cizince (Herzog 2012: 156–157). I to mohlo rozhodnutí koloniálních úředníků ohledně Marie Andrey a její rodiny ovlivnit.²²

21 Non-white Marriages Book 1 [Matrika sňatků nebielých], 1779.

22 Více o tom, jak se v 18. století zacházelo s osobami považovanými Španělskem za „*Gitano/as*“ viz Sánchez 1977, k situaci v kolonii Louisiana viz s. 264–268.



Maria Andrea „Gítana“ – záznam o sňatku, 1. 5. 1779. Non-white Marriages Book 1, St. Louis Cathedral [Matrika sňatků nebílých, katedrála Sv. Ludvíka], Archdiocese of New Orleans Archives.



Source: getlink360711.mediawiki.wikimedia.org/wiki/File:FR_42081_040002_01

Pohled na New Orleans, 1726. Vue et Perspective de la Nouvelle Orléans. Jean Pierre Lassus. Archives nationales d'outre-mer, Aix-en-Provence.



New Orleans, detail zobrazující kostel sv. Ludvíka (1726), místo, kde se vdávala Marie Jacqueline Gaspart a Maria Andrea Gotié. Vue et Perspective de la Nouvelle Orléans. Jean Pierre Lassus. Archives nationales d'outre-mer, Aix-en-Provence

Situace, kdy by si během španělské vlády bílá žena vzala oficiálně za manžela muže jiné než bílé rasy, byla naprosto neobvyklá. Takový manželský svazek proto jasně naznačuje nejednoznačnou rasovou pozici, kterou řada Romů v kolonii stále měla. Každá Španělka, která se provdala za jakéhokoliv barevného muže, nebo s ním udržovala poměr, byla velmi výrazně stigmatizována (Hanger 1997: 222). Navíc ačkoliv španělská církev v Louisianě takový typ manželství nezakazovala, španělská vláda na věc nahlížela odlišně. Místní předpis přijatý o rok dříve, než k manželství došlo, v otázce zákazu manželství mezi různými rasami velmi výrazně kopíroval francouzský Černý zákoník (Spear 2009: 129–136). Možná právě proto měl Fr. Cyrilo potřebu uvést u nevěsty poznámku „*Gitaná*“, aby tak vysvětlil, proč manželství povolil. Právě to, že byla pokládána za Romku, totiž tuto výjimku zřejmě umožnilo. Rodina Marie Andrey Gotié byla jak v minulosti, tak i v dalších letech velmi úzce spjata s dalšími rodinami, jejichž členové byli v církevních záznamech vedeni jako Romové (Woods, Nolan 1987–2004: 1:77, 2:111, 121, 3:36, 140, 147, 5:47, 6:266). Jejich pověst v širší komunitě je právě kvůli tomu odlišovala. A na pověsti velmi záleželo. Jak dokládají petice *limpieza de sangre*, které za španělské nadvlády podávali obyvatelé New Orleans, vedle přísěžného prohlášení, že rodokmen dané osoby byl „prost předků jakékoliv špatné rasy jako například Maurů, Židů, mulatů a Indiánů“, bylo též potřeba, aby osoba byla „známa, respektována a považována za... bělocha“ (Spear 2009: 131, 132–133). Specifické označení Marie Andrey v dané matrice je možné vysvětlit, vezmeme-li do úvahy pověst dané rodiny v kombinaci s touto konkrétní volbou manžela v kontextu koloniálních rasových pořádků a španělského smýšlení o „*Gitanas*“. Pravděpodobně právě a jen její chápání jako Romky umožnilo, že dané manželství vůbec mohlo legálně vzniknout.

5 Závěry

Tím, že si impéria držela kontrolu nad sexualitou svých poddaných v koloniích včetně Romů, docházelo k legitimizaci přiřazení některých z nich k bílé rase, zatímco potomci jiných byli odsouzeni k podřadnému statutu. Potomci romských žen, které si našly partnery mezi původními obyvateli nebo louisianskými Afroameričany se stali obětmi rasové hierarchie, která se zrodila z plantážní ekonomiky závislé na zotročené africké pracovní síle a z destrukce postavení a moci původních obyvatel. Osoby, které koloniální Francie považovala za Romy, měly spíše jistý rasový potenciál, než aby jasně příslušely k nějaké určité rase – a teprve jejich jednání, zejména v oblasti výběru partnera, rozhodovalo o tom, k jaké rase se oni sami i jejich potomci přiřadí. Tato jejich rasová nejednoznačnost postupně mizela teprve v době, kdy Španěle a po roce 1804 také Američané začali ustavovat nové a pevnější hranice mezi skupinami nyní skutečně klasifikovanými jako rasy. Významné rozšíření otrokářství mělo za následek ještě přísnější kontrolu rasových kategorií, tentokrát už bez výjimky pro Romy.

Přesto se mimořádně ambivalentní sociální postavení romských žen a mužů v koloniích nerozvíjelo izolovaně od jiných vlivů. A nevyplynulo ani čistě z amerických podmínek. Stejně jako ovlivnila situace v Evropě samotný příjezd různých romských skupin do karibských kolonií, podobně tyto romské migranty následovaly do jejich nových domovů i francouzské a španělské předsudky vůči nim. Starší postoje, které zpochybňovaly jejich společenskou způsobilost, rezonovaly i ve slovech a činech všech náboženských, politických i vojenských vůdců koloniální Louisiany. Protiromské nálady raně moderní Evropy pronikaly i do nových koloniálních rasových režimů, ale byly i jejich základem. Jejich odraz se jako ozvěna vracel zpátky přes Atlantik (a zase zpět) do místa jejich původu (von Dohm 1782: 116–121).

Jak naznačují životy vdovy Varangue, jejích dcer François a Babé i Marie Jacqueline Gaspard a Marie Andrey Gotié, některé romské ženy uznaly za vhodnější najít si v Louisianě partnera nebo manžela jiné než bílé rasy. Takové volby by byly mezi ženami považovanými koloniálními úředníky za jasné bělošky nepochybně něčím zcela výjimečným. Liminální bělošství, které zmíněné romské ženy ztělesňovaly, jim zaručovalo volbu, o kterou však už měli být jejich bílí, černí nebo domorodí potomci velmi brzy připraveni. Jejich volba je ještě překvapivější, vezmeme-li v úvahu, že v Louisianě byl v té době nedostatek bělošek, s nimiž by bylo možné uzavřít sňatek. Jejich pověst jako Romek znamenala, že úřady jejich volbu partnera tolerovaly nebo dokonce i oficiálně schválily.

O tom, proč se tyto ženy ve volbě svých partnerů rozhodovaly tak, jak se rozhodovaly, lze jen spekulovat. Možná, že společenské předsudky, kterým čelily, vedly k tomu, že se cítily mezi ostatními marginalizovanými skupinami obyvatel lépe. Nebo jejich partneři disponovali zdroji nezbytnými k bezpečnému přežití v tamní nejisté společnosti. Ovšem určitou roli zde hraje rovněž otázka barvy pleti. Pokud tyto ženy vypadaly tak, že jejich vzhled v kontextu dobového koloniálního rasového pořádku vzbuzoval pochybnosti o jejich předcích, mohli se bílí muži zdráhat uzavírat s nimi manželství ze strachu, že by jejich potomci byli vystaveni potupnému přezkoumávání rasy. Je-li tomu tak, pak zmíněné romské ženy na jedné straně participovaly na vytváření koloniálních rasových kategorií a vlastním situováním v rámci nich, ale zároveň zcela v tichosti odsoudily svoje děti k životu s výrazně omezenějšími možnostmi. Pověst jejich dětí se v rasově podmíněném koloniálním řádu obhajovala mnohem obtížněji. Ztratili totiž označení „*Bohémien*“ nebo „*Gitana/o*“ a byli vřazováni do jedné z mnoha kategorií rezervovaných pro zdejší obyvatele barevné pleti.

O tom, jak se louisianští Romové stávali nezřetelnými v novém rasovém řádu, svědčí například soudní spor ohledně pozemkových nároků z roku 1851.²³ Několik praneteří a prasynovců Marie Jacqueline Gaspard, „*Bohemienné*“ a pasažérky z lodi

23 Testimony of Bret Lacour [Svědectví Breta Lacoura], 1851.

Le Tilleul, se v něm pokoušelo obhájit svůj nárok na majetek zděděný po jejich matce Babé. Promítaly se do něj dlouhodobé důsledky akvizice louisianské kolonie Spojenými státy z počátku 19. století, tedy z doby před padesáti lety, které nadále rezonovaly v osudech potomků této ženy. Na rozdíl od francouzského a španělského státu byl ten americký již mnohem lépe organizovaný a mnohem hlouběji založený na nadvládě bělošství, a tak poskytoval mnohem méně manévrovacího prostoru.

Během soudního slyšení zpochybnili právní zástupci druhé strany sporu legitimitu vznesených požadavků na základě zpochybnění rasové způsobilosti sledované rodiny. Mnozí svědkové popisovali jejich fyzické rysy, vyjadřovali se k jejich původu, a také k tomu, jak přispěli ke kultivaci půdy, o kterou se soudili. Ačkoliv se většinou řešila zejména otázka jejich příslušnosti k původnímu americkému nebo mexickému obyvatelstvu, na povrch během tohoto přezkoumávání vyplula také Babé, vnučka naší „*Bohemiennne*“ z lodi *Le Tilleul*. Starý francouzský kreolský soused rodiny totiž před soudem zmínil, že si z dětství pamatuje „manželku muže jménem Mauritauros, Indiánku, jejíž otec byl Indián a jejíž matku, která se jmenovala Babé, označovali za Egyptanku“. ²⁴ V době, kdy toto svědectví uvedl, byla Babé přes 40 let po smrti. V žádném z detailních rasových popisů jejích dětí však nikdo neuvedl označení „Egyptáné“, „*Bohémiens*“, „*Gitana/os*“ ani „Cikáni“. Dnes někteří z potomků Babé bojují za uznání ze strany federální vlády Spojených států jako příslušníci etnické skupiny Talimali z kmene louisianských Apalačijů (Dubcovsky 2018: 321). ²⁵

Ačkoliv se ostatní karibské kolonie vyvíjely jinak než Louisiana, přítomnost Romů v tomto regionu ovlivňovala jeho historii i nadále. Různorodí Romové, kteří Karibik nazývají svým domovem, se dodnes pohybují ve specifických místních podmínkách ovlivněných globálními proudy, stejně jako jiní Romové před staletími. Stěhování romských rodin z Francie konkrétně do Louisiany, ale i obecněji z Evropy do Karibiku, formovalo koloniální společenský řád osobitým způsobem, který dosud nebyl vědci dostatečně zohledněn. Podrobné zkoumání životních osudů několika louisianských Romů 18. století odhaluje, jak se projevovalo vnímání jejich odlišnosti v kontextu soudobě se vyvíjejících nových koloniálních rasových kategorií. Cesta přes Atlantik donutila francouzské „*Bohémiens*“ konfrontovat se s novým společenským řádem, který se zatím plně neoddělil od toho, který nechávali za sebou, a nakonec najít způsob, jak se do něj začlenit.

Z angličtiny přeložila Petra Krámková

24 Testimony of Bret Lacour, 1851.

25 Návrh zákona o uznání příslušníků etnické skupiny Talimali louisianského kmene Apalačijů jako kmene ve státě Louisiana byl legislativci ve státě Louisiana představen již v roce 2019 – viz <http://www.legis.la.gov/legis/ViewDocument.aspx?d=1123157>. Jeho projednání však bylo odloženo – <https://legiscan.com/LA/bill/SCR9/2019> [cit. 31. 12. 2020].

Archivní zdroje

- Baptisms Book A, no. 4. 1731. St. Louis Cathedral, Archdiocese of New Orleans Archives.
- Burial Book 1. Archdiocese of Mobile.
- La Chaume, J. June 18 and July 6, 1743. "Report", "Petition", and "Interrogation". Louisiana Superior Council, Louisiana Historical Center. Dostupné z: <http://lacolonialdocs.org/document/5757>, <http://lacolonialdocs.org/document/5758>, <http://lacolonialdocs.org/document/5740> [cit. 31. 12. 2020].
- Le Tilleul. May 20–21, 1720. Dunkerque. Passenger Lists from France to the Colonies, 1716–1830. F5B 44, Colonies, Archives nationales d'outre mer.
- Letter from Vaudreuil to Louboey. August 2, 1744. 3: 106, Loudoun Papers, Huntington Library.
- Letters from Layssard to Governor. March 18, March 29, April 2, 1772, January 2, 1775. leg188C, folio 143–149, Papeles procedentes de la Isla de Cuba, Archivo General de Indias.
- List of Persons Massacred at Natchez. 1729. C13A, 12: 57–58, Colonies, Archives nationales d'outre mer.
- Marriages Book A, no. 201. 1725. St. Louis Cathedral, Archdiocese of New Orleans Archives.
- Non-white Marriages Book 1, no. 13. May 1, 1779. St. Louis Cathedral, Archdiocese of New Orleans Archives.
- Rapides Census. 1773. leg189A, folio 1066, Papeles procedentes de la Isla de Cuba. Archivo General de Indias.
- St. Louis Passenger List. 1719. G 464, Colonies, Archives nationales d'outre mer.
- Testimony of Bret Lacour. May 13, 1851. Representatives of John B. Vallery, Private Land Claims, RG 49 Box 311 HM 1990. Records of the Bureau of Land Management, National Archives and Records Administration.

Literatura

- Asséo, H. 1974. Marginalité et exclusion: le traitement administratif des Bohémiens. In: Mandrou, R. (ed.). *Problèmes socio-culturels en France au XVIIe siècle*. Paris: Klincksieck, 9–87.
- Aubert, G. 2004. "The Blood of France": Race and Purity of Blood in the French Atlantic World. *The William and Mary Quarterly* 61 (3): 439–478.
- Berquin-Duvallon, P. 1803. *Vue de la Colonie Espagnole du Mississipi, ou des provinces de louisiane et Floride Occidentale, en l'année 1802*. Paris: Imprimerie Expéditive.
- Dawdy, S. 2008. *Building the Devil's Empire: French Colonial New Orleans*. Chicago: The University of Chicago Press.

- de la Fuente, A., Gross, A. 2020. *Becoming Free, Becoming Black: Race, Freedom, and Law in Cuba, Virginia, and Louisiana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Déclaration concernant les condamnés aux galères, bannis, et vagabonds. 8. 1. 1719. In: Isambert, F. 1821–1830. *Recueil général des anciennes lois françaises*. 29 vols. Paris, 21: 169–171.
- Déclaration contre les Bohémiens ou Égyptiens. 11. 7. 1682. In: Isambert, F. 1821–1830. *Recueil général des anciennes lois françaises*. 29 vols. Paris, 19: 393–394.
- Déclaration portant que les condamnés au bannissement. 31. 5. 1682. In: Isambert, F. 1821–1830. *Recueil général des anciennes lois françaises*. 29 vols. Paris, 19: 390.
- Déclaration portant que les femmes qui auront été bannies par sentence. 29. 4. 1687. In: Isambert, F. 1821–1830. *Recueil général des anciennes lois françaises*. 29 vols. Paris, 20: 47–49.
- Déclaration qui conserve au lieutenant général de police sa compétence pour le jugement en dernier ressort des mendiants, vagabonds et gens sans aveu. 27. 8. 1701. In: Isambert, F. 1821–1830. *Recueil général des anciennes lois françaises*. 29 vols. Paris, 20: 394.
- Dessens, N. 2007. *From Saint-Domingue to New Orleans: Migration and Influences*. Gainesville: University Press of Florida.
- Dessens, N. 2015. *Creole City: A Chronicle of Early American New Orleans*. Gainesville: University Press of Florida.
- Donovan, B. M. 1992. Changing Perceptions of Social Deviance: Gypsies in Early Modern Portugal and Brazil. *Journal of Social History* 26 (1): 33–53.
- Dubcovsky, A. 2018. Defying Indian Slavery: Apalachee Voices and Spanish Sources in the Eighteenth-Century Southeast. *William and Mary Quarterly* 75(2): 295–322.
- Dumont de Montigny, J. 1747. *Mémoire de Lxx Dxx officier ingénieur*. Chicago : Newberry Library.
- Eliav-Feldon, M. 2009. Vagrants or Vermin? Attitudes towards Gypsies in Early Modern Europe. In: Eliav-Feldon, M., Isaac, B., Ziegler, J. (eds.). *The Origins of Racism in the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 276–291.
- Ellis, E. 2020. The Natchez War Revisited: Violence, Multinational Settlements, and Indigenous Diplomacy in the Lower Mississippi Valley. *The William and Mary Quarterly* 77 (3): 441–472.
- Fotta, M. 2020. The Figure of the Gypsy (Cigano) as a Signpost for Crises of the Social Hierarchy (Bahia, 1590s–1880s). *International Review of Social History* 65 (2) 1–27.

- Gil, J. 1985. El rol del tercer viaje colombino. *Historiografía y bibliografía americanista* 29 (1): 83–110.
- Giraud, M. 1966. *Histoire de la Louisiane Française: L'Époque de John Law (1717–1720)*. Volume 3. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gómez Alfaro, A. 1982. La Polémica sobre la Deportación de los Gitanos a las Colonias de América. *Cuadernos Hispanoamericanos* (386): 308–336.
- Hancock, I. 1982. The Fate of the Gypsy Slaves in the West Indies. *The Journal of the Gypsy Lore Society* 2 (1): 75–80.
- Hanger, K. 1997. Coping in a Complex World: Free Black Women in Colonial New Orleans. In: Clinton, C., Gillespie, M. (eds.). *The Devil's Lane: Sex and Race in the Early South*. New York: Oxford University Press, 218–231.
- Herzog, T. 2012. Beyond Race: Exclusion in Early Modern Spain and Spanish America. In: Torres, M., Martínez, M., Nirenberg, D. (eds.). *Race and Blood in the Iberian World*. Berlin: Lit Verlag, 151–168.
- Higman, B. 2011. *A Concise History of the Caribbean*. New York: Cambridge University Press.
- Ingersoll, T. 1999. *Mammon and Manon in Early New Orleans: The First Slave Society in the Deep South, 1719–1819*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Keegan, W., Hofman, C. 2017. *The Caribbean before Columbus*. New York: Oxford University Press.
- LeClerc Milfort, L. 1802. *Mémoire; ou Coup-d'Oeil Rapide Sur mes Différens Voyages et mon séjour dans la nation Crèck*. Paris.
- Mills, E. 2001. Quintanilla's Crusade, 1775–1783: "Moral Reform" and Its Consequences on the Natchitoches Frontier. *Louisiana History* 42 (summer): 377–302.
- Mills, E. 2015. Assimilation? Or Marginalization and Discrimination?: Romani Settlers of the Colonial Gulf (Christophe Clan). Dostupné z: <https://www.historicpathways.com/articles.html> [cit 30. 12. 2020].
- Ostendorf, A. 2020. "To Get Himself Out of Slavery": Escape, Justice, and Honor in the Life of a Colonial French Louisiana Bohemian (Gypsy). *Frühneuzeit-Info* 31 (Fall): 140–156.
- Ostendorf, A. (v tisku). Louisiana Bohemians: Community, Race, and Empire. *Early American Studies*.
- Palmié, S., Scarano, F. 2011. *The Caribbean: A History of the Region and Its Peoples*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Poisson, P. 1727. Lettre au Père Paul du Poisson; aux Akensas, October 3, 1727. In: Thwaites, R. 1900. *The Jesuit Relations and Allied Documents*. 73 vols. Cleveland: Burrows Bros. & Co., 67: 314–315B.
- Pontrandolfo, S. 2016. Di-sappearance of a Community and Social Suffering: The Case of a Southern Italy Roma Community. *Journal of Mediterranean Studies* 25 (2): 203–216.

- Pym, R. 2007. *The Gypsies of Early Modern Spain, 1425–1783*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Sahlins, P. 1994. Fictions of a Catholic France: The Naturalization of Foreigners, 1685–1787. *Representations* 47 (3): 85–110.
- Sánchez, M. H. 1997. *Los gitanos españoles*. Madrid: Castellote.
- Schwartz, R. 1988. *Policing the Poor in Eighteenth-Century France*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Scott, J. 2018. *The Common Wind: Afro-American Currents in the Age of the Haitian Revolution*. New York: Verso.
- Spear, J. 2003. Colonial Intimacies: Legislating Sex in French Louisiana. *The William and Mary Quarterly* 60 (1): 75–98.
- Spear, J. 2009. *Race, Sex and Social Order in Early New Orleans*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Stoler, A. 2006. *Haunted by Empire: Geographies of Intimacy in North American History*. Durham: Duke University Press.
- Taylor, B. 2014. *Another Darkness, Another Dawn: A History of Gypsies, Roma and Travelers*. London: Reaktion Books.
- Usner, D. 1992. *Indians, Settlers, and Slaves in a Frontier Exchange Economy*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Usner, D. 1998. *American Indians of the Lower Mississippi River Valley: Social and Economic Histories*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- von Dohm, W. 1782. *De la réforme politique des Juifs*. Dessau.
- Vidal, C. 2005. Private and State Violence Against African Slaves in Lower Louisiana During the French Period, 1699–1769. In: Smolenski, J., Humphrey, T. (eds.). *New World Orders: Violence, Sanction and Authority in the Colonial Americas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 92–110.
- Vidal, C. 2014. Caribbean Louisiana: Church, Métissage, and the Language of Race in the Mississippi Colony during the French Period. In: Vidal, C. (ed.). *Louisiana: Crossroads of the Atlantic World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 125–146.
- Vidal, C. 2019. *Caribbean New Orleans: Empire, Race, and the Making of a Slave Society*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- White, S. 2012. *Wild Frenchmen and Frenchified Indians: Material Culture and Race in Colonial New Orleans*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Woods, E., Nolan, C. 1987–2004. *Sacramental Records of the Roman Catholic Church of the Archdiocese of New Orleans*. 19 vols. New Orleans: Archdiocese of New Orleans.

Mapování transatlantických trajektorií „gitanos“ („Cikánů“) v Mexiku

Transatlantic geographies of “Gypsies” from Mexico

Abstract

Based on archival documentation from the National Register of Foreigners in Mexico (1932–33), the author is interested in reconstructing the transatlantic geographies of the journeys that parental groups of „Gypsies“ (gitanos) made between Europe and the Americas, especially to Mexico, in the late nineteenth and early twentieth centuries. These documents map the spaces and places of these journeys and link members of different contemporary Ludar and Rom families. The ethnonyms and exonyms in the documents, the climate of migration policies in Mexico, and the reconstruction of these geographies are all part of the Rom migrations to the Americas.

Key words

Ludar, Rom, transatlantic geographies, National Foreigners Registry of Mexico, biographical synthesis

Jak citovat

Alvarado Solís, N. P. Mapování transatlantických trajektorií „gitanos“ („Cikánů“) v Mexiku. *Romano džaniben* 28 (1): 57–76.

¹ Neyra Patricia Alvarado Solís absolvovala doktorské studium v oboru etnologie (Université Paris Ouest Nanterre La Défense) a působí jako vedoucí výzkumu v rámci studijního programu Antropologická studia na El Colegio de San Luis v San Luis Potosí v Mexiku. E-mail: neyra.alvarado@colsan.edu.mx

V Latinské Americe jsou sledované rodové skupiny,³ které na americký kontinent dorazily z Evropy v různých obdobích, známé pod obecným označením „Cikáni“ („*gitanos*“),⁴ „Maďaři“ („*húngaros*“) či „maďarští Cikáni“ („*húngaros-gitanos*“).⁵ Badatelé se shodují, že významným obdobím, kdy docházelo k těmto přesunům, bylo 19. a 20. století, ať už jde o migrace do Mexika (Pérez, Armendáriz 2001: 20; Armendáriz, Kwick 2010), Peru (Pardo Figueroa 2000: 312), či Spojených států amerických, Kanady a několika dalších zemí Latinské Ameriky (Salo, Salo 1986; Dunin 1988 a Sutre 2017). Do Mexika tito „Cikáni“ dorazili z Evropy po moři a po zemi ze Spojených států amerických a z Guatemaly. Šlo o populaci původem z Osmanské říše, Rakouska-Uherska, carského Ruska a Rumunského království. V současnosti se tyto skupiny samy nazývají jako Ludarové (*ludar*) a Romové (*rom*) a hovoří v prvním případě buď starou rumunštinou a španělštinou, nebo – ve druhém případě – romštinou a španělštinou. Ludarové mají silné vazby k Bosně a Turecku, přičemž jsou na základě svých rituálů a společenské organizace identifikováni jako Romové,⁶ kteří pocházejí právě odtud, a to s ohledem na různé časoprostorové dimenze vyjádření romské identity (Williams 2011) a na historicko-geografickou rekonstrukci autonym a exonym užívaných v Evropě (Piasere 2020). Termín Ludarové používám jako autonymum, skrze nějž je tato romská skupina spojena s Mexikem a Latinskou Amerikou.

Cirkulace Romů a Ludarů po transatlantických trasách a na území Latinské Ameriky a Mexika představují geografické konfigurace, jejichž rekonstrukce je významná proto, že tito lidé tvoří součást dějin a společnosti Mexika, jakož i celého amerického kontinentu.

2 Tento text je výstupem z Projektu základního výzkumu Mexické národní vědecké a technologické rady č. 240828, 2015–2019. Na tomto místě bych ráda poděkovala Leonardovi Piaseremu za jeho podnětné připomínky k předkládanému textu.

3 „Rodina“ se skládá ze členů rodin jednotlivých příbuzných (mužů, manželek a dětí), kteří jsou součástí většího rodového seskupení. Během místních přesunů se do rodiny dočasně počítají i členové širší rodiny či dalších seskupení, se kterými se daná rodina spojí a společně s nimi se pohybuje po různých oblastech. Romové (*los rom*) označují svoje rodová seskupení pojmem *vitza*, Ludarové (*los ludar*) pojmem *familia*.

4 Pojmy „Cikáni“, „Maďaři“, Romové a Ludarové používám jako exonyma, s výjimkou pojmů, které jsou použity v archivních dokumentech nebo v odborné literatuře. Jako autonyma používám mj. výrazy Ludarové, Romové, Ruští Romové (*rom rusos*) a Řečtí Romové (*rom griegos*). Tyto termíny neberou v potaz španělské Kale, na které nemají žádné vazby.

Pro větší přehlednost uvádíme v textu pro všechna zde užitá etnická označení vždy v závorce i původní španělský termín. Ve španělštině se nepoužívá u označení etnických skupin velké písmeno, v českém překladu se ovšem držíme českého úzu. Termín „*gitanos*“ v tomto případě jako souhrnné historické vnější označení migrantů přicházejících poprvé do Mexika převádíme do češtiny jako „Cikáni“ – pozn. red.

5 „Maďar“ („*hungaro*“) je termín, jenž předpokládá původ v Maďarsku; v Peru byli tito obyvatelé nazýváni jako „maďarští Cikáni“ („*gitanos húngaros*“).

6 Osobní komunikace s Patrickem Williamsem (LAU-IIAC 2013) a Leonardem Piaserem (ColSan 2015).

Současné bádání v archivech mi umožnil právě zájem příslušníků skupiny Ludarů a Romů o svůj evropský původ a jejich aktivní účast na realizovaných výzkumných projektech.⁷ Rekonstrukci historie jejich rodin žijících v Mexiku jsem tak jako antropoložka založila na „regresivní metodě“, jejímž východiskem byl specifický reflexivní bod umožňující lokalizaci historie těchto rodinných sítí (Pisare 2020: 27–47).

Výzkumné otázky jsou následující: Jaká jsou vnitřní a vnější etnonyma, která se v dochovaných dokumentech používají? Jakým způsobem místní migrační politika reagovala na pohyby těchto rodin? Jakým způsobem utvářely tyto rodiny geografii konkrétních míst a prostoru v Evropě, v Mexiku a na americkém kontinentu? Shromážděná etnografická data nám dovolují omezit naši analýzu jen na Mexiko. Uvedené otázky budou zodpovězeny na základě zkoumání archivních dokumentů a reflexivní etnografie o členech / se člena / pro členy ludarských a romských rodových uskupení, přičemž obě metody lze zahrnout pod participativní a kolaborativní antropologii.

Předkládaný text otevírá oddílem „Etnonyma a migrační politika“, abych poukázala na roli, kterou hrají v procesu utváření či pokračování určitého stereotypu, a představila podmínky, za kterých mnou sledovaní lidé vstupovali na mexické území. Následně se věnuji geografickým trajektoriím mezi Evropou a Mexikem a v několika zemích amerického kontinentu, a to s pomocí rekonstrukce pohybu sledovaných skupin na základě informací o místu narození, národnosti a místu vstupu do země, a se zohledněním provázanosti některých příjmení. Na závěr se budu zabývat konstrukcí míst a prostoru a dalších soudobých forem jejich inkorporace. Nejprve je ale nezbytné seznámit se se současným stavem zkoumané problematiky a použitými metodami.

1 Stav problematiky

Analýza mobility předpokládá v prvé řadě ekonomické a následně také kulturní a politické faktory, jako tomu bylo u kočovníků (*Bulletin de liaison de l'ORSTOM* 1986), využívá multi-lokální etnografii (Marcus 2001; Baby-Collin, Cortés 2019) nebo koncept transnacionalismu (Faré 2003; Razy, Rodet 2016). Ve své analýze pracuji s pojmem „cirkulace“, který souvisí s reflexí způsobu, jak se pohybují lidé, myšlenky a zboží, jako polytetické kategorie (jak uvádí Piasere), a který umožňuje analýzu různorodých skupin lidí, které se reprodukují právě v rámci mobility, anebo u nichž je pohyb alespoň dočasnou součástí jejich života. Cirkulace ve smyslu přemísťování není nikterak oddělena od typu flexibility implikované dočasnými usazeními a jejich rytmem, ani od prostorů a míst na cestách těchto lidí

⁷ Antropologickou reflexí na toto téma jsem se členy ludarských rodin v Mexiku, se kterými se znám již od roku 1995, zahájila v roce 2009.

či od dynamiky rodového uspořádání. Kategorie cirkulace už byla ve výzkumech týkajících se Romů využita (Piasere 1985, 2011 a, 2011 b; Sutre 2017), nebrala ovšem v potaz konstrukci badatele (Fotta 2020) a společnosti, kterou badatel představuje. Analýze mobility, uskutečňované jednotlivými romskými rodovými seskupeními, která se může napříč těmito rodinnými sítěmi lišit, lze lépe porozumět skrze koncept „režimů mobility“ tak, jak o nich hovoří Leonardo Piasere.⁸

Pohyby Romů po Evropě (Piasere, 1985, 2011a a 2011b) a po obou Amerikách (Salo, Salo 1986; Dunin 1988 a Sutre 2017) odpovídají sociopolitickým a ekonomickým změnám, ke kterým došlo na starém kontinentě, vytyčujícím nové hranice. Přestože za hybnou sílu těchto pohybů bylo považováno zrušení otroctví v rumunských knížectvích, jsou jeho původci a aktéry rovněž samotní Romové. Jednotlivé pohyby směrem do západní Evropy a do zámoří, jejich různé motivace a strategie vedly k odlišným výsledkům a souvisejí se samotným uspořádáním Romů jako skupiny (Piasere 2011a: 134–135; 2011b).

Tyto mobility zahrnují: přemísťování v rámci rodových skupin, přičemž dynamika jejich skladby je založena na opakovaném rozdělování a spojování se členy jiných rodových skupin (Piasere 2011a: 144–145); zabydlování fyzických lokalit a geografických prostorů – již dříve obydlených a formovaných jinými populacemi a státy; strategické obydlování hranic realizované v nepřátelském etnickém prostředí, jež přineslo zběhlost v nakládání s různými statusy a znalost různých jazyků (Piasere 1985, 2011a: 133); konstantní změny „národnosti“ (Piasere 1985; Sutre 2017; Salo, Salo 1986 a Dunin 1988) a příjmení jednotlivých rodových skupin s povědomím o místech narození, trasách pohybu či jménech přístavů, ve kterých se nalodili (Sutre 2017).

Vzhledem ke komplexnosti, jakou se vyznačuje transatlantická mobilita těchto romských rodových seskupení, a k množství prostorových a časových proměnných je nemožné přesně určit dynamiku jejich historické mobility. Stejně tak není možné stanovit přímé vazby mezi současnými skupinami Romů a Ludarů a historickými Rudary / Ludary / Romy. Ti totiž utvářeli různé skupiny se stejnými jmény a v různých historických momentech si na různých místech vytvářeli další různé vazby (Piasere 2011b). Narození a úmrtí jsou však události, na jejichž základě lze identifikovat určitá význačná místa (Sutre 2017). Ovšem ani u narození nevíme, kde se odehrálo – zda hned na prvním místě, kam daná skupina dorazila, nebo například ve velmi málo navštěvované lokalitě (Piasere 1985: 14). I přesto je ale možné na základě znalosti míst narození identifikovat trasy jednotlivých cest a na jejich základě pak určit i prostor pohybu. Tato místa představují „prostorové nyní“, které poukazuje na vzájemnou fluiditu času a prostoru jako podmínky pohybu v dialektickém režimu (Bauer 1990: 1483).

8 Osobní komunikace.

Ve svém výzkumu tedy vycházím z míst narození a také z příjmení, která, přestože u nich docházelo k proměnám, jsou samotní Romové a Ludarové stále schopni i v jejich různých nových podobách rozpoznat.

2 Použitá metodika

Součástí metodologické rozvahy bylo bádání v archivech a identifikace osob a příjmení uvedených v dochované dokumentaci, jež identifikovali mí současní romští a ludarští spolupracovníci. Dokumenty získané ve Státním archivu (Archivo General de la Nación, dále jen AGN) v sekci Cizinci (Extranjeros) a v Historickém archivu Genaro Estrada mexického ministerstva zahraničí (AHGE–SRE) obsahují chyby, mezery a protichůdné informace, avšak současně umožňují lepší pochopení prostoru a míst, které byly cirkulací sledovaných skupin spojeny. Můj analytický korpus pak obsahuje dokumentaci mexického Národního registru cizinců z let 1932–1933 (Registro Nacional de Extranjeros de 1932–1933, dále RNE) a několik žádostí o mexické občanství. Zmíněný registr sestává z kartotéky s různými druhy informací, ze kterých pracujeme s datem a místem narození, datem a místem vstupu do Mexika, jménem výchozího přístavu, příjmením osob a informacemi, které nepřímo poukazují na používaná etnonyma a jazyky. Na jednotlivých kartách jsou zaneseny takové údaje, které si přáli zaznamenat imigrační úředníci, nebo takové, které jim chtěli poskytnout samotní „Cikáni“.

Pro dohledávání dokumentace v archivu byla zcela zásadní účast člena romské, resp. ludarské rodiny ve výzkumném týmu, přičemž bylo možné navázat na předchozí zkušenosti (Armendáriz, Kwick 2010). S účastí těchto členů týmu souhlasily jejich rodiny, které zároveň projevíly zájem o vystopování svých příbuzných, jež kdysi dorazili do Mexika, a poskytly nám fotografie ze svých rodinných alb. Výzkumné týmy tvořili členové již zmíněných rodin a dále externí historici, fotografové a antropologové, přičemž se všichni podíleli na žádostech o zpřístupnění dokumentů, identifikaci fotografií a příjmení a stejně tak i na reprodukci jednotlivých dokumentů.

Na vyhledávání v archivech se zpočátku podíleli zaměstnanci archivů, neboť záznamů s kategorizací „Cikáni“ („*gitanos*“) v nich bylo poskrovnu. Výzkum narušilo zavedení mexického federálního zákona o transparentnosti a přístupu k veřejným a vládním informacím v roce 2002 (Yankelevich, Chenillo 2008), jelikož na jeho základě byly informace k etnicitě označeny jako „tajné“ a osobní informace jako „důvěrné“. Osobní informace tak bylo možné obdržet pouze tehdy, pokud s tím souhlasili jejich držitelé (tamtéž: 26). Cílem tohoto zákona bylo na jednu stranu zajistit transparentnost a odpovědnost ve veřejné správě, ale dotýkal se i fungování státu jako takového a ochrany práva na soukromí. Na veškeré požadavky, včetně dopisů od představitelů jednotlivých rodin, jsme tak obdrželi totéž zamítavé stanovisko.

Na základě dokumentů, které se nám podařilo získat, jsme zahájili dialog s romskými a ludarskými rodinami, abychom dokázali určit totožnost jednotlivých osob zmíněných v dokumentech. Jednotlivým rodinám, které o vydání dokumentů zažádaly, jsme poskytli kopie získaných karet z archivu. Rodiny následně tyto materiály předaly dalším rodinným příslušníkům a požádaly nás o zvětšeniny fotografií zachycených osob – rodičů, tet a strýců či prarodičů. V jednotlivých táborech poté začaly probíhat diskuse. Mezi Ludary bylo například možné zaslechnout otázky typu „Jak mohla být tahle žena svobodná, když má zástěru?“ – v debatě nad kartou, kde měla žena na fotografii zástěru (symbol vdané ženy), ale v uvedených informacích přitom stálo, že je svobodná.

Analýza archivních dokumentů a identifikace jednotlivých příjmení a osob může vyvolávat na straně Romů a Ludarů dost silné námitky a je kontroverzní i z hlediska antropologické etiky. Jednotlivá etnonyma mohou být nositeli negativních stereotypů, jsou spojována s určitými lidmi a způsoby života a mohou vést k rasistickým projevům. Z těchto důvodů spolupráce, účast a diskuse o vhodnosti zveřejňovat příjmení jednotlivých členů rodin v součinnosti se současnými členy romských a ludarských rodin posouvají etnologii mimo neutrální půdu. Dotazování, které je v antropologické praxi běžné, legitimizuje celý obor a práci etnologa jako způsob, jak definovat svoji pozici v konfrontaci s rasismem, a přináší rovněž určité etické otázky (Williams 1988; Razy 2014 a De Suremain 2014). Na základě znalosti jednotlivých etnonym a migrační politiky si můžeme udělat částečnou představu o prostředí, do jakého tito imigranti vstupovali.

3 Etnonyma a migrační politika 19. a počátku 20. století

„Cikáni“ představují populaci, která svým pohybem v čase a prostoru získává různá autonyma a exonyma, která závisejí na dané situaci, zemi a lidech. Proto je v procesu utváření ať již pozitivních či negativních stereotypů důležité zasadit do kontextu pojmenování, jimiž jsou příslušníci tohoto etnika označováni nebo jakými označují sami sebe. Obecné označení „Cikáni“ („*gitanos*“) zavedl v mexickém prostředí Lumholtz (1904) v 19. století, když zaznamenal své setkání se skupinami těchto lidí v mexickém státě Nayarit. Je obeznámen s tím, že pocházejí z Bosny, Turecka a někteří také z Maďarska, což je také důvod, proč uvádí, že jsou v Mexiku známí jako „Maďaři“ („*húngaros*“). Popisuje je jako veselé upovídané lidi zvláštního vzhledu a s dlouhými vlasy. Ženy se k přicházejícím návštěvníkům přibližují, jen co je spatří, a žebrají nebo dotyčným nabízejí hádání z ruky, pokoušejí se od nich získat peníze. Muži jsou kotláři,⁹ předvádějí medvědy a za své služby si účtují horentní sumy. Ovšem nekradou, neboť u sebe mají dostatek peněz. Ženy nosí ve vlasech mince z Chile a dalších zemí Latinské Ameriky. Děti a mládež

⁹ Opraváři měděných kotlů.

po těchto lidech hází kamením, a kromě toho těmto lidem také kradou koně (tamtéž: 297–299). Takový popis ukazuje nejednoznačnost, s jakou je tato populace vykreslována. Jak se tyto stereotypy dostaly do Mexika? Obecné označení „Cikáni“ a lidé, kteří jsou tak označováni (Piasere 2011a; Sutre 2017), oba tyto stereotypy, jak pozitivní, tak negativní, dále propagují, přičemž volně přecházejí od jednoho k druhému. Konstrukci těchto stereotypů odráží i zkoumaná dokumentace, neboť vychází ze stejných procesů kontroly, jaké existovaly v jiných zemích. Například ve Francii vznikly v roce 1897 (About 2004) karty velmi podobné těm v RNE, za pomoci kterých měli být identifikováni zloději a podvodníci s cílem podpořit vznik policejního registru.

Na zkoumaných kartách z RNE se u většiny osob identifikovaných jako Romové či Ludarové uvádí, že jsou „bílé rasy“ („*raza blanca*“) a pouze v případě jedné ženy, která se narodila v místě zvaném Davia (?) v Řecku (1898) se objevuje označení „cikánská rasa“ („*raza gitana*“),¹⁰ zatímco Kwick Mitulo, narozený v roce 1915 v Budapešti, je kategorizován pod označením „židovská rasa“ („*raza judía*“).¹¹ V dokumentech, které se zabývají spory mezi rodinami či spory některých jejich členů s politiky či úředníky, se jako zavedené objevuje označení „Cikáni“ („*gitanos*“). Existují rovněž generická pojmenování odkazující na obchodní aktivity daných lidí, ale i na diskretní povahu migračního řízení, ve kterém o věcech a faktech rozhodují právě úředníci. Pod označením „Cikáni“ tak v dokumentech nalezneme rodiny, které „se věnovaly klempířství“,¹² stejně jako „nežádoucí Cikány“,¹³ „cikánské kmeny“ či „kmeny Maďarů a Cikánů, kteří se vydávají za Řeky, Poláky, Němce, Italy atd.“¹⁴ Pokud dochází ve vztahu ke členům skupin, jejichž totožnost byla vyjádřena národností, k rozepřím, odkazuje se na ně jako na členy „kmene“ („*tribu*“) a uvádí se jejich jméno a příjmení: „kmen řecké národnosti“.

Exonyma vyjadřují postavení, jaké Cikáni zaujímají v migrační politice mexického státu, jakož i v mexické společnosti. Jména a příjmení naopak naznačují, že jednotliví členové rodin imigrantů mají znalosti či informace, které úředníkům unikají. Mezi zdokumentovanými příjmeními nalezneme následující: Afanasi a Cristo (Řekové); Costich, Esgalvich, Marcovich, Todorovich (Rumuni); Ivanovich, Marcovich a Vite (Turci); Ciorun, Panin, Demetrio, Miguel a Kwick (Poláci); Demeter a Makinton (Rusové); vdovy po mužích jménem Castelo a Bosquez (Španělé); a nakonec také Marienco (Hondurasané). Tato příjmení se postupem času proměnila – jejich nositelé se

10 AGN, RNE, 1930, Sria. Gob., S XX, 2, 008, 114792.

11 AGN, RNE, 1935, Sria. Gob. S. XX, 179, 41000.

12 SRE, „carta“, 1932, Presidencia. Rep., 5192/4, 3858.

13 SRE, Telegrama, 1933, Presidencia. Rep., 07150/5192/24.

14 SRE, 1929, AHD – Presidencia de la República – 1545.

buď rozhodli přijmout mexická příjmení, nebo svá původní příjmení zkrátit. Například příjmení Iovanovich se změnilo na příjmení Pérez či Yovani. Ti, kteří byli zaregistrováni pod rumunskou či tureckou národností, ve skutečnosti pocházejí z Bosny (Kosta, Kostic, Ivanovitch, Yovanovitch, Teodorovitch...), jak uvádí François de Vaux de Folletier (Sutre 2017: 96), neboť mají příjmení, jaká nalezneme mezi Ludary. Zkoumání příjmení, přestože se v průběhu času měnila, se při bádání v archivu ukázalo jako velmi přínosné – při zapojení etnografie lze totiž mnohé zjistit. V současné době existují kontexty, v nichž se mezi autonymy používanými v Mexiku mohou mj. vyskytnout pojmenování jako Ludarové, Romové, Bojašové, Ruští Romové, Řeční Romové či Maďarští Romové („*ludar, rom, boyash, rom rusos, rom griegos o hungaresdos*“). Za touto terminologickou komplexností stojí různé typy vztahů a postavení, které tito lidé zaujímají na základě dohody či vyjednávání a v závislosti na účastnících komunikace. Tato pojmenování souvisí s tím, co Williams (2003: 243–248) označuje jako romský způsob jejich používání.

Příchod „cikánských“ rodin do Mexika se v letech 1894 a 1908 odehrával přes přístav ve Veracruz, a následně v období let 1920–1930 probíhal přes Guatemalu a hranici se Spojenými státy americkými. Lumholtz (1904) uvádí, že se setkal s Bosňany a Turky, kteří do Mexika dorazili přes město Veracruz. Jde o první imigranty rumunské a turecké národnosti, které se nám podařilo identifikovat a kteří sami sebe v současnosti označují jako Ludarové. Lumholtz upřesňuje, že mladíky, kteří na tuto skupinu házeli kameny, policie trestala, a sice v rámci ochrany, kterou mexická vláda poskytovala cizincům. Zároveň poznamenává, že jim místní lidé kradli jejich věci (tamtéž: 297–299), což naznačuje, že vztahy byly v této době dosti vznětlivé navzdory vši oficiální ochraně. Během porfiriátu (1876–1911) (Salazar 2012), včetně období, kdy byl prezidentem Manuel González Flores (1880–1884), přívrženec Porfiria Díaze, se obnovují diplomatické styky s Evropou a Spojenými státy, aby Mexiko mohlo vstoupit na evropský trh. Během tohoto časového úseku byly podepsány dohody s Velkou Británií a s Francií (1888) a s Německým císařstvím (1882). Mexická vláda udělila povolení k vytvoření společností, které přepravovaly mj. evropské imigranty, aby bylo možné zemi kolonizovat. Cílem bylo v té době povzbudit ekonomiku za pomoci populace, která se podobala té mexické, tedy mj. Španělů. V roce 1888 byly upraveny důlní zákony, aby mohli majetek v podzemních vrstvách půdy užívat i cizinci. Toto období tak bylo charakteristické podporou obchodu s cizinci, přičemž jediným omezením pro jejich vstup do země byla zdravotní kritéria. Imigrační zákon z roku 1908 ukládal imigrantům povinnost podstoupit fyzickou prohlídku a v přístavech a na hranicích byl přítomen pověřený zdravotnický pracovník, který rozhodoval, zda konkrétní imigrant bude přijat či nikoli. Od roku 1894 byly rovněž zavedeny sanitární daně (tamtéž: 75–102).

Jednotlivé části imigračního zákona z roku 1908 (Cunin 2014) zdůrazňují kritéria jako profese, povolání, fyzické nedostatky a nemoci. Tato opatření stanovila pravidla pro příjezd a odjezd cizinců, která dále upravoval nový zákon z roku 1926. Každý cizinec obdržel kartu jako doklad totožnosti s cílem vytvořit centrální registr informací o všech migrantech, a mít tak pod kontrolou příjezdy a odjezdy ze země. Tajný oběžník č. 250 ze dne 17. října 1933 pak shrnuje veškerá nařízení o imigraci cizinců a uvádí i rasy a jednotlivce, jejichž imigrace do Mexika je zakázána. Zákaz vstupu je zdůvodňován etnicky („černá“ a „žlutá“ rasa, s výjimkou Japonců), politicky (imigranti původem ze SSSR) a dále také na základě špatných zvyků a notoricky nevhodných aktivit („Cikáni“). Důvěrný oběžník č. 157 ze dne 27. dubna 1934 principy obsažené v oběžníku č. 250 dále ospravedlňuje, a navíc je k němu přiložen i etnografický průvodce, aby byli imigrační úředníci schopni rozpoznat výše uvedené kategorie cizinců (tamtéž: 109–143). Jeden z dekretů z roku 1927 (Salazar 2003) znemožňoval vstup do země černochům, Indo-Britům, arménským Syřanům, Turkům a Číňanům, a sice se zdůvodněním, že je nutné chránit mexické pracovníky a zamezit mísení ras (tamtéž: 17). Tato rasistická opatření z let 1924–1933 se se zákonem o populaci z roku 1936 a šestiletkou Lázara Cárdenase opět proměnila v liberální migrační politiku.

Ve výše zmíněné rasistické atmosféře namířené vůči některým cizincům a konkrétně i vůči „Cikánům“ kvůli jejich způsobu života a aktivitám považovaným za „nevhodné“ dorazilo do Mexika ve třicátých letech 20. století více rodin řecké, polské, ruské a španělské národnosti.

Tyto rodiny se přemísťovaly po celé zemi a některé z nich i po celém americkém kontinentu, jak naznačuje také Sutare (2017). Podle výčtu jejich profesí šlo především o „kotláře, umělce, výrobce předmětů z mědi, správce a provozovatele kin, divadelní účinkující a obchodníky“ a u Turků a Rumunů najdeme také povolání jako „kočovní krotitelé zvěře, cirkusoví umělci a kinematografisté“. Povolání cizinců je možné zjistit také ze sčítání lidu, jež proběhlo v letech 1930 a 1940 – tyto záznamy existovaly proto, aby se udržoval přehled o jejich výdělečné činnosti (Salazar 1996: 46–48), podobné informace nalezneme i v RNE. Podle těchto sčítání by mohla být velká část cizinců považována za řemeslníky, neboť nebyli zaměstnáni na dělnických postech v žádné ze zavedených firem jako Mundet či Jacques (Salazar 2003: 170).

Tvůrci ideologií té doby vypočítávali problémy spojené s „nežádoucími“ cizinci. V otázkách informování veřejnosti hráli významnou roli Andrés Landa y Piña, Juan de Dios Bojórquez a Gilberto Loyo. Právě oni vytyčili veřejnou politiku a navrhli, naplánovali a řídili sčítání obyvatel, obecní a zemědělské půdy a podniků s jasnou vizí toho, co je pro zemi „žádoucí“ a co „nežádoucí“, což se odrazilo i ve využívaných nástrojích (tamtéž: 174–175). Sčítání obyvatel z roku 1930 a RNE ovšem obecně podněcovaly naturalizaci, čehož využili i příslušníci ludarských a romských rodin a žádali o mexické občanství. Zákon

o občanství a naturalizaci uděloval od roku 1934 mexické občanství dětem cizinců, které se narodily v Mexiku (Salazar 1996: 38–39).

Po tomto stručném přehledu o imigraci do Mexika se můžeme posunout k dochovaným dokumentům a představit geografické trajektorie, k nimž tyto dokumenty odkazují, na základě informací o konkrétních trasách a místech pohybu námi sledovaných skupin lidí.

4 Geografické trajektorie mezi Evropou a Mexikem a v několika zemích amerického kontinentu

Místa narození, občanství a místa, skrze která imigranti vstoupili do Mexika, stejně jako jejich některé přesuny po americkém kontinentě, nám umožňují zmapovat prostor, v němž se „Cikáni“ pohybovali.

V Mexiku byla rodinná seskupení „Cikánů“ klasifikována podle národnosti, na základě místa narození či místa původu, aniž by při tom úředníci brali v potaz možný rozpor v těchto informacích, nebo podle toho, jak místo svého původu určili sami jednotliví příslušníci těchto skupin. Například ti, kteří byli označeni jako lidé rumunské či turecké národnosti, byli takto kategorizováni proto, že se někteří z nich sice skutečně narodili v soudobém Rumunsku či Turecku, ovšem politické hranice Osmanské říše a Rumunského království v době, kdy se tam narodili, byly jiné než ve chvíli jejich vstupu do Mexika. Při národnostní kategorizaci imigrační úředníci nebrali v úvahu, že jiní členové těchto rodinných seskupení, přicházejících do Mexika společně v roce 1908, se narodili jinde na Balkáně či ve Francii, a připsali všem rumunskou či tureckou národnost. Všechna tato místa nám poskytují celkový přehled o cirkulaci těchto rodin a také o tom, jak s geografickými a politickými koncepty zacházeli imigrační úředníci. Získaný výčet jednotlivých míst a lokalit ukazuje, že se na tyto cesty tito lidé vydávali jako rodiny, přičemž roky narození jejich jednotlivých členů zároveň vytyčují trasy jejich pohybu. Hovořili rozmanitými jazyky, které se pravděpodobně naučili během cest a dočasných pobytů na hranicích, které jejich cestovní okruhy přetínaly. Předkové dnešních Ludarů, jak naznačují místa jejich narození a jak vyplývá z výpovědí jejich potomků, po vstupu do Mexika tuto zemi přešli ze severu na jih.

Místa narození rodových seskupení označovaných jako „rumunská“ – tedy rodiny s příjmeními Costich, Esgalbich, Marcovich, Todorovich (viz mapa č. 1) – jsou uvedena následovně: Rumunsko; Paříž, Francie; Banja Luka,¹⁵ Rakousko (1876) a Banja Luka, Rumunsko (1908). Dále již během přesunů v Mexiku (viz mapa č. 2) se někteří narodili ve městech Actopan, Hidalgo; Tochimilco, Puebla

¹⁵ Jde o současné bosenské město Banja Luka, jako místo narození jej v rámci svého výzkumu uvádějí i Salo a Salo (1986).

(1895); Chihuahua, Chihuahua a Cerro Gordo, Durango.¹⁶ Tyto rodiny dorazily do Mexika v letech 1894, 1907 a 1908 přes přístav ve Veracruz (viz mapa č. 3). Mezi jazyky, které používaly, je zmiňována rumunština, angličtina, francouzština a španělština. Podobně pak zjišťujeme u příslušníků rodin s příjmeními Ivanovichi, Marcovich a Vite, označených jako turecké národnosti, že místem jejich narození je Banja Luka, Turecko (1895, 1897, 1899) (viz mapa č. 1), v Mexiku jsou pak jako místa jejich narození uvedena Puebla a Ciudad de México (viz mapa č. 2). Do Mexika dorazili přes přístav ve Veracruz v roce 1908, avšak jeden z nich se narodil v roce 1905 ve městě Nuevo Laredo ve státě Tamaulipas na hranici se Spojenými státy.¹⁷ Tento údaj naznačuje, že se po americkém kontinentu zřejmě pohybovali už dříve. I někteří další Rumuni a Turkové se objevili ve Veracruz právě v červenci 1908 (viz mapa č. 3), což může naznačovat, že se tyto rodiny pohybovaly po příchodu do Mexika společně – přestože dříve cestovali odlišnými trasami – a později byli identifikováni jako jedno velké rodové seskupení. Vše také nasvědčuje tomu, že osoba, která se narodila v roce 1895 v Tochimilcu ve státě Puebla, patřila k rodinám, na které během své expedice v Mexiku narazil Lumholtz. Jako jazyky, jimiž tyto rodiny hovořily, jsou uváděné turečtina, rumunština a španělština. Za pozornost stojí skutečnost, že bosenské město Banja Luka je v dokumentech zmiňováno jako součást Rakouska, Turecka i Rumunska, ovšem uvedená data této lokalizaci neodpovídají. Bosna v roce 1878 přestala být tureckou provincií a dostala se pod správu Rakouska-Uherska (Piasere 1985) – pod rumunskou správou se nikdy nenacházela a rumunské město Banja Luka tedy nikdy neexistovalo. Z uvádění tohoto města ale lze tušit význam, jaký mu přisuzovali ti, již tuto informaci uváděli.

Členové rodiny Yovani se ve státě Zacatecas setkali s rodinou s příjmením Lingurich,¹⁸ která přicházela ze Spojených států a měla s sebou medvědy a opice. Od této chvíle začaly obě rodiny cestovat společně. Trasa jejich cirkulačního okruhu mířila do Guatemaly, Salvadoru a Kostariky a poté se přes stát Chiapas vrátili do Mexika (Pérez, Armendáriz 2001: 28).

V roce 1909 zažádal ve městě Mazatlán v mexickém státě Sinaloa o mexické občanství Evaristo Costique,¹⁹ který pocházel z Černé Hory a do Mexika přišel z Argentiny. Rok naznačuje, že se rodina s příjmením Costich nacházela mezi rodinami, na něž v Mexiku narazil Lumholtz a které společně cestovaly po celém americkém kontinentu. Procesy spojování jednotlivých skupin, které se pak

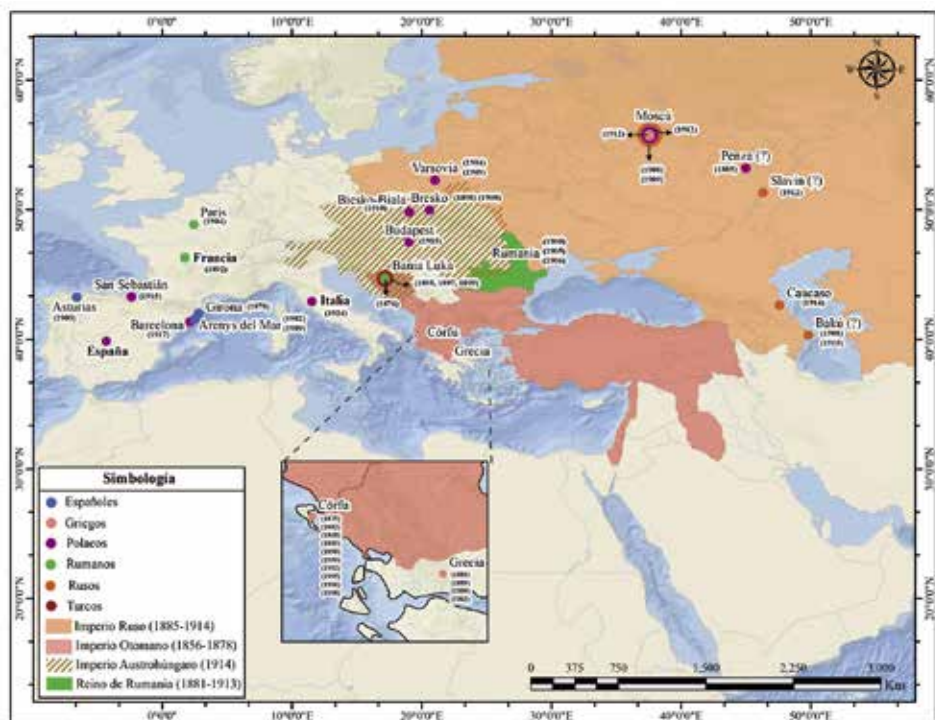
16 Během porfiriátu bylo toto místo, ležící na úpatí pohoří Sierra Madre Occidental, vojenským stanovištěm, nebylo však obydlené, jak vyplývá z osobní komunikace Pauliny del Moral.

17 AGN, RNE, 1932, Sria. Gob. S XX, 3, 88, 38248.

18 Toto příjmení se vyskytuje i ve formě Costich Lingura de Iovanih, a to mezi migranty „turecké“ národnosti.

19 SRE, RNE, 1909, VII (63–15).

spolu pohybují, aby se jinde opět rozdělili, doprovázené i uzavíráním sňatků jsou běžné dodnes. V roce 1890 tak došlo ke vzniku manželství mezi členem rodiny Kwick a dcerou člověka označeného za Řeka, který dorazil do Mexika z Brazílie (Armendáriz, Kwick, 2010: 339–340).



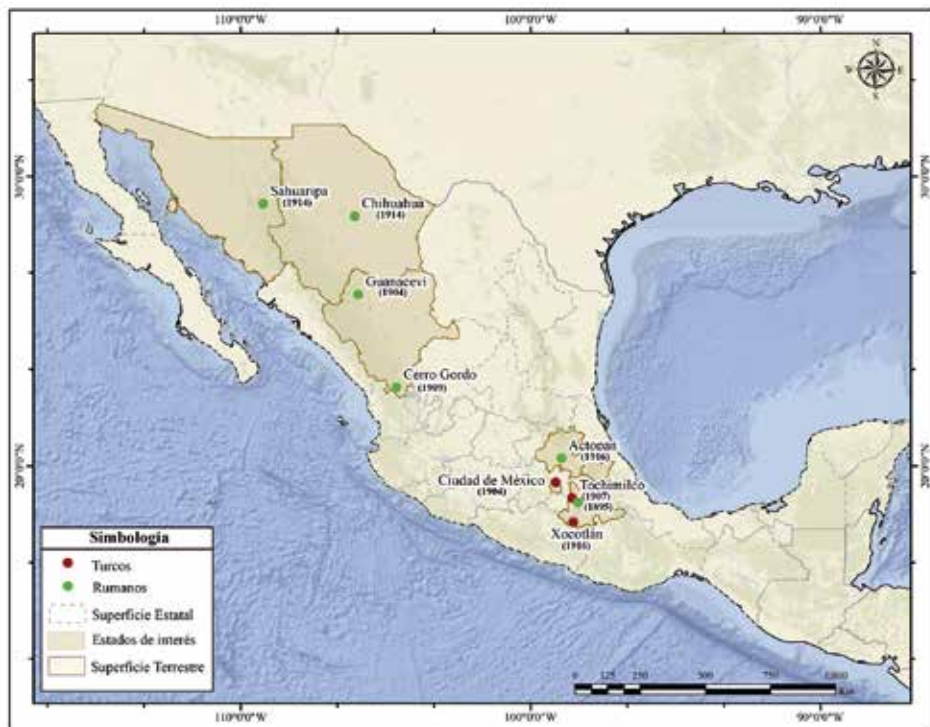
Mapa č. 1. Místa a data narození sledovaných imigrantů v Evropě a jejich umístění v rámci politických hranic (sestavila Aurora Martínez na základě náčrtku Neyry Alvarado)

V roce 1870 mexické úřady zaznamenaly příchod Srba Kosty Stankoviche, který se se svou rodinou pohyboval nějakou dobu mezi Evropou a Argentinou, až se nakonec v roce 1895 vrátil zpět do Evropy (Sutre 2017: 85). Srbští a bosenští „Cikáni“ v Argentině a Mexiku se podle všeho stále vzájemně rozpoznávají. Ludarové v Argentině sami sebe nazývají jako Srbové a Bosňáci („*serbián y bosniacos*”), zatímco stejné skupiny v Mexiku označují jako Bosňáky („*bosniacos*“).²⁰ Tato informace svědčí o jejich znalosti regionu Bosny i o jejich povědomí o dalších cirkulujících skupinách. Právě tento region je jedním z center jazykové inovace, kdy v místní romštině došlo k nahrazení souhrnného romského označení Romů jako skupiny – ve smyslu „romský lid“ – termíny vycházejícími z povolání

²⁰ Videodopisy natočené mezi Ludary v Argentině a v Mexiku Lorenzem Armendárizem na konci devadesátých let 20. století.

jednotlivých romských skupin (Piasere 2020: 43, 56). U těchto skupin „Cikánů“ nalezneme mj. následující označení: kinematografista, kotlář, krotitelé zvířat.

Následující mexické záznamy o vstupu „cikánských“ imigrantů do země pocházejí z období let 1920–1930. Šlo o rodiny označované jako „řecké“ („*griegas*“) s příjmeními Afanasi a Cristo. Jako místo původu je uvedena Davia (?) a Korfu, Řecko a dále Moskva, Rusko (viz mapa č. 1). Do Mexika dorazily přes Veracruz v letech 1926, 1927 a 1930; jedna z nich do Mexika dorazila také již v roce 1907 přes město Guaymas ve státě Sonora (viz mapa č. 3). Hovořili italsky, francouzsky, řecky, španělsky, rusky a rumunsky.²¹



Mapa č. 2. Místa narození sledovaných imigrantů v Mexiku 1895–1916 (sestavila Aurora Martínez na základě náčrtku Neyry Alvarado)

Za pozornost stojí skutečnost, že již dříve do Mexika vstoupil jistý Elías Cristo, ovšem přes Kalifornský záliv, oblast spojující poloostrov Baja California s Tichým oceánem. Mnohem pozdější žádost o mexické občanství, kterou si podal Tomás Cristou v roce 1926, odpovídá datům a trasám, po kterých se v letech 1920–1930 přemísťovala rodina Costello, a to mezi Peru, Los Angeles a Salvadorem (Sutre 2017: 153). Do Mexika tak tyto rodiny zřejmě mohly vstupovat i z pobřeží Tichého oceánu.

21 AGN, RNE, 1930, Sria. Gob. S XX, 240, I, 5836.

„Polské“ rodiny („*polacas*“) s příjmeními Ciorun, Panin, Demetrio, Miguel a Kwick mají jako místa narození uvedeny Brzesko, Penza (sic), Bielsko-Biala a Varšava, Polsko; Moskva, Rusko; Budapešť, Maďarsko; Barcelona a San Sebastián, Španělsko; a Itálie (viz mapa č. 1). Na mexické území vstoupili někteří tito lidé přes přístav ve Veracruz v letech 1926 a 1927. Většina z nich však do země přišla přes Marsical v mexickém státě Chiapas na hranicích s Guatemalou v roce 1929 (viz mapa č. 3). Mezi jazyky, kterými hovořili, patřila polština, francouzština, italština, ruština a angličtina.²² Skutečnost, že tyto skupiny vstoupily do Mexika přes jeho jižní hranici, naznačuje, že se zřejmě již dříve pohybovaly po Střední nebo dokonce celé Latinské Americe. Nalezneme mezi nimi i rodinu Demetrio Miguel, kterou zmiňuje i Sutare (2017: 113), jenž uvádí, že rodiny Demetrio a Juan, příbuzné s Řeky, v roce 1909 cestovaly mezi Kubou, Mexikem a Spojenými státy. Skupina se vylodila ve městě Tampa na Floridě, do Mexika přišla z Havany a jako svoje místo narození uvedla řecký ostrov Korfu. Pod polskou národnost byli mexickými úřady vřazeni i předkové rodu Kwick, kteří měli ruské pasy a kteří i v současnosti sami sebe nazývají jako Ruští Romové. Jako Poláci byli klasifikováni proto, že se narodili ve městech, která se soudobě nacházela v Polsku, i když v době jejich narození byla součástí carského Ruska. Připomeňme také, že v první generaci, která do Mexika dorazila, uzavírali sňatky ruští Kwickové s Řeky s příjmením Castello.

Rodiny s příjmením Demeter a Makinton „ruské“ národnosti mají jako místa narození uvedeny: Moskva, Salvin (sic – Slavín?), Kavkaz a Bakun (sic – odkazuje na město Baku), Rusko (viz mapa č. 1). Do Mexika vstoupily přes města Suchiate / Mariscal / Tapachula ve státě Chiapas v letech 1923, 1926 a 1929 (viz mapa č. 3). Měli hovořit rusky, polsky a španělsky.²³ Data vstupu do Mexika přes jeho jižní hranici opět naznačují, že tyto rodiny mohly na americký kontinent dorazit již dříve. Nově se také setkáváme s rodinami s příjmeními Demeter, Maquinton a Castello, jež se přidaly k seskupením, které po americkém kontinentu již cestovaly.

Rodiny s příjmeními Castelo, Bosquez, Mendoza a Marienco „španělské“ národnosti pocházely ze španělských měst Asturias, Gerona, Barcelona a Arenys del Mar (viz mapa č. 1) a dále z honduraské Tegucigalpy.²⁴ Do Mexika vstoupily v roce 1925 přes Mariscal a Tapachulu ve státě Chiapas a v letech 1932 a 1939 přes Veracruz (viz mapa č. 3). Jazyky, kterými hovořili, byly španělština, ruština, katalánština a angličtina. Opět zde pozorujeme příjmení a místa, která naznačují předchozí pohyb po kontinentu.

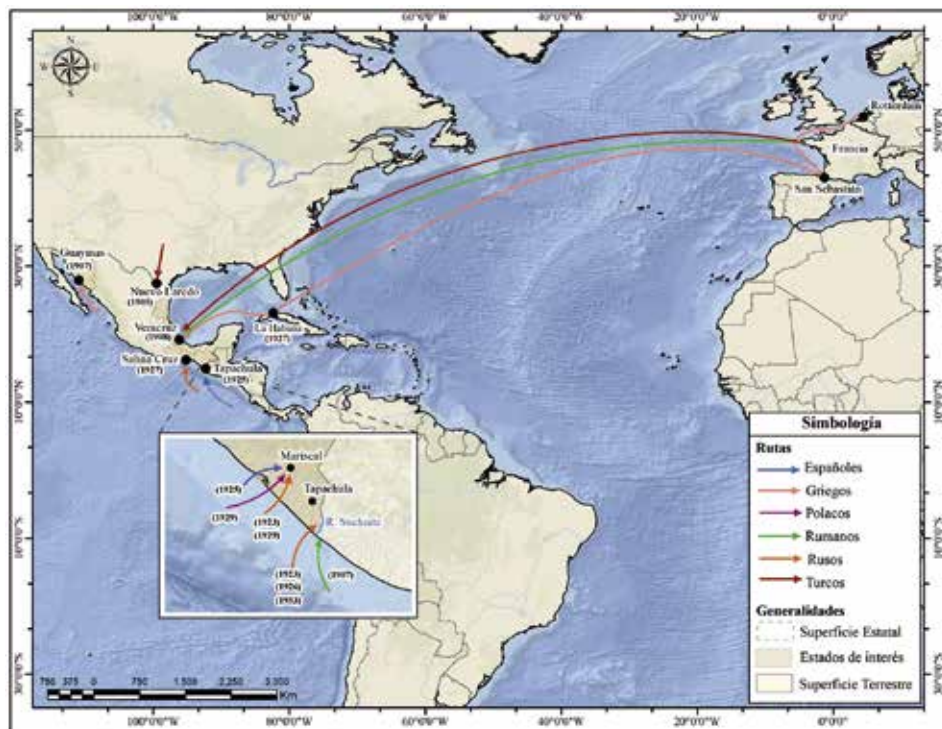
Právě v případě rodin, které se už po americkém kontinentu nějakou dobu pohybovaly, dosud nevíme, odkud přesně se doplavily do Veracruz nebo

22 AGN, RNE, 1933, Sria. Gob. S XX, 138, 109779.

23 AGN, RNE, 1932, Sria. Gob. S XX, 220, I, 46855.

24 AGN, RNE, 1936, Sria. Gob. S XX, 90, I, 104948.

do jiného přístavu, který byl jejich vstupní branou na americký kontinent. Víme, že skupiny se stejnými příjmeními jako Ludarové dorazily do Mexika z Bordeaux (Francie) a New Yorku (USA) (Salo, Salo 1986: 188) a že rodina Tomáse Cristou dorazila do veracruzského přístavu v roce 1927 na parníku s názvem Leerdam.²⁵ Na přepravě osob mezi Evropou, Španělskem, Kubou a Mexikem se od roku 1920 podílely čtyři parníky nizozemské společnosti Holland America Lijn,²⁶ a právě poslední zmíněná informace naznačuje, že jejich služby zřejmě muselo využít mnoho z námi sledovaných rodin.



Mapa č. 3. Příchody sledovaných rodin do Mexika z Evropy a z amerického kontinentu v letech 1894–1939

Informace o místech narození, připsaných národnostech, spojování jednotlivých skupin s dalšími na cestách, o sňatcích a o cirkulaci v rámci jedné země či celého amerického kontinentu spolu s informacemi o změnách příjmení jasně ukazují rozmanitost a různorodost historických trajektorií těchto nově se utvářejících rodinných sítí. Poukazují také na měnící se způsoby prožívání jednotlivých míst, které tak oscilují a kličkují mezi různými časovými dimenzemi (Piasere 2020).

25 SRE, „Naturalización“, 1932, Of. Jur., D-4/366.12/4500.

26 Více informací viz <https://vidamaritima.com/2016/01/los-cuatro-buques-de-holland-america-lijn-en-el-trafico-a-cuba-y-mejico/> [cit. 28. 2. 2021].

Informace o národnosti a místu narození na cestách, kterými se jednotlivé skupiny „Cikánů“ ubíraly, v podstatě jen umísťují konkrétní referenční body na mapu těchto cest nebo okruhů, v jejichž rámci se dané rodiny pohybovaly. Nejde přitom o nijak určující místa, která by bylo možné nějak jednoznačně a definitivně klasifikovat. Poukazují spíše na dynamické a rozmanité způsoby obývání určitých geografických prostorů formou územního pohybu, které se proměňují v čase, ale o nichž mají členové těchto skupin povědomí. Stejně tak odhalují mezery, které tento způsob života vnáší do rytmů dominantní společnosti, do rytmu jednotlivých zemí a států, ve kterých tyto rodiny žijí, a do rytmů místních úřadů. Některé z těchto rodin v konkrétních místech, regionech či zemích zůstaly a žijí zde dosud, kdežto jiné v pohybu pokračovaly, což je i případ současného Mexika, čímž zároveň vzniká i nová dynamika využívání místního geografického prostoru vzhledem k vazbám na místní obyvatelstvo.

5 My jsme Mexičané

Zde prezentovaná zjištění jako přístup k etnonymům, nastavení migrační politiky, definování lokalit na základě míst narození²⁷ a definování prostoru na základě cest jednotlivých skupin vzájemně příbuzných lidí vedoucích přes americký kontinent do Mexika rovněž vysvětlují hluchá místa, která takový způsob konceptualizace a využití prostoru produkují na straně úředníků, institucí a populací v místech, do kterých tyto rodiny zamířily. Jsou to právě prostorovost a nové formy proměny konkrétních míst v současnosti, které nám mohou pomoci v přemýšlení o dynamice, jež je romskému způsobu života až niterně tak vlastní.

V jednom z ludarských táborů ve státě Nayarit v roce 1998 řekl Simitrio Costich: „My jsme *roma* [Romové], z Říma [Roma],“ čímž odkazoval na fonetickou podobnost obou slov a zeptal se: „Jak dlouho by to trvalo, dostat se odsud do Říma?“ Na to jsem mu odpověděla: „Deset nebo jedenáct hodin letadlem, protože se musí přeletět Atlantský oceán.“ A on mi na to povídá: „A co kdybych to vzal přes Matchualu?“ Jeho otázka odkazuje na dřívější cesty směřující k hranicím, které vedou do dalších zemí, v tomto případě k severní hranici Mexika. Svědčí tato informace o významu hranic při přemísťování? Využívání pozemních cest je dosud nejlepší způsob, jak se po Mexiku pohybovat, a předtím, než vypukla současná zdravotní krize, se takto tito lidé pohybovali i po Spojených státech amerických. Tyto příklady vnášejí do mezilidských vztahů kontrastní časové a prostorové dimenze a tím i časové prodlevy. Když tedy Chicho Yovani, další z Ludarů, říká: „Ani mapa nezná tohle Mexiko lépe než my“ (Armendáriz 1998: 3), myslí tím, že jak děti, tak dospělí

²⁷ Údaje o místech narození zaznamenané v Mexiku během prvních emigračních vln byly početnější než ty pocházející z let 1920–1930.

jednotlivá konkrétní místa důvěrně znají, protože v nich již pobývali. A navázali tam vztahy s lidmi v okolí svého stanoviště.

Místa narození na cestě odněkud někam nemohou být ničím jiným, než pouhými referenčními body přibližujícími trasu přemísťování v rámci časových a prostorových okruhů. Některá určení národnosti zachycená v dokumentech námi sledovaných lidí jsou čistě výtvozem imigračních úředníků, kteří nebrali v potaz doklady totožnosti nebo informace o vlastní kategorizaci, jako tomu je v případě záznamu o polské národnosti, který nezohledňuje autonymum Ruští Romové. Takových konfigurací je nespočet a různě se překrývají: někdo například zůstává v jedné zemi, ale mění si příjmení a uzavírá smíšená manželství (Ludarové), jiní se rozhodují pokračovat v přemísťování po americkém kontinentu a do Francie, kde se zúčastňují shromáždění letničních církví (Romové). Romové a Ludarové tak podle všeho zcela rekonfigurovali geografické prostory, ve kterých se pohybují, i svoje rodinné vazby. V rámci takové rekonfigurace může na základě narození a obývání určitého prostoru vzniknout i ludarské křestní jméno. To je případ Piti Costiche, který se narodil v městečku Pitiquito v mexickém státě Sonora, a jeho jméno obsahuje první slabiky z názvu této obce. Geografická lokalita se tak stává součástí těla, člověka a nakonec i celého rodu. Čím je dáno to, že u některých míst dochází k takové inkorporaci, a u jiných nikoli? Tyto způsoby obývání, vnímání, prožívání a utváření prostoru, vyplývající z mobility, přinášející vlastní temporality a probíhající v situacích přednastavených jinými obyvateli, kteří daná místa obývali ve smyslu prostoru i času ještě před nimi, nás vedou k přemýšlení o nepředvídaných událostech, na která rodová seskupení Ludarů a Romů nebudou mít problém reagovat.

Ze španělštiny přeložila Renata Sobolevičová

Literatura

- About, I. 2004. Les fondations d'un système national d'identification policière en France (1893–1914). *Anthropométrie, signalements et fichiers*. Genèses 54 (1): 33–35.
- Alvarado Solís, N. 2020. Entre circulación y estacionamiento. Formas de vivir el espacio entre los ludar del norte de México. In: Alvarado Solís, N. (ed.). *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, A.C., 65–86.
- Armendáriz, L. 1998. *La gente del viaje*. Mexiko Fonca, Fotron, Centro de la Imagen.
- Armendáriz, L., Kwick Castelo, J. J. 2010. Gitanos, el pueblo de Dios, existir para andar, andar para existir. In: Martínez Assad, C. (ed.). *La ciudad cosmopolita de los inmigrantes*. T. I. México: Gobierno del Distrito Federal, Fideicomiso Centro de la Ciudad de México, 335–334.
- Bauer, E. 1990. Lieu. In: Jacob, A. (ed.). *II Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques Dictionnaire*. París: PUF, 1483.
- Baby-Collin, V., Cortes, G. 2019. Editorial. *Espaces et Sociétés*. Dostupné na: <https://www.cairn.info/revue-espaces-et-societes-2019-3-page-7.htm> [28. 2. 2021].
- Bulletin de liaison Orstom. 1986. *Nomadisme : mobilité et flexibilité* (8): 137–144.
- Cunin, E. 2014. *Administrar los extranjeros: raza, mestizaje, nación. Migraciones afrobelenas en el territorio de Quintana Roo, 1902–1940*. Marseille: Ediciones del IRD, CIESAS.
- De Suremain, Ch. E. 2014. Ethics in ethnography. Anthropology confronted by its 'little demons' (examples from Latin America). *AnthropoChildren* (4). Dostupné na: <https://popups.uliege.be:443/2034-8517/index.php?id=2037> [6. 8. 2020].
- Dunin, E. 1988. Serbian Gitanos in Chile: Inmigration Data. In: DeSilva, C., Grumet J., a David J. N. (eds.). *Papers from the Eighth and Ninth Annual Meetings Gypsy Lore Society, North American Chapter*. New York: Gypsy Lore Society, 105–113.
- Fotta, M. 2020. Gitanos calón entre nomadismo y permanencia. In: Alvarado Solís, N. (ed.). *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, A.C., 87–104.
- Faret, L. 2003. *Territoires de la mobilité. Migrations et communautés transnationales entre le Mexique et les États-Unis*. CNRS-Éditions.
- Gall, O. 2018. Racismos y xenofobias. Mexicanos frente a los migrantes 1910–2018. *Revista Interdisciplinaria de Movilidad Humana* 26 (53): 115–134.

- Lumholtz, K. 1904. *El Mexico Desconocido, Traducción al castellano por Balbino Dávalos, Vol. 2*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades* 22 (11): 111–127.
- Pardo-Figueroa, C. 2000. Los gitanos en el Perú y el proyecto de control migratorio de 1952. *BIRA, Boletín del Instituto Riva-Agüero* (27): 309–356.
- Pérez, R., Armendáriz, L. 2001. *La lumea de noi. Nuestra gente. Memorias de los ludar de México*. Mexiko Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Fotron.
- Piasere, L. 1985. *Mare Roma Catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*. Serie Études et Documents balkaniques et méditerranéens (8). París: Paul-Henri Stahl.
- Piasere, L. 2011a. *Roms. Une histoire européenne*. Montruge: Bayard.
- Piasere, L. 2011b. Orsi. In: *La stirpe di cus, Storie e costruzioni di un'alterità*. Rím: Enzo s.a.s., 185–203.
- Piasere, L. 2020. El término romaničel (a) como autodenominación. Un análisis etnohistórico. In: Alvarado Solís, N. (ed.). *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, A.C., 27–64.
- Razy, E. 2014. Introduction – Éthique et enfants. Des habits neufs pour de vieilles questions anthropologiques? *AnthropoChildren* (4). Dostupné na: <https://popups.uliege.be/443/2034-8517/index.php?id=1991> [6. 8. 2020]
- Razy, E., Rodet, M. (ed.). 2016. *Children on the Move in Africa: Past and Present Experiences of Migration*. Oxford: James Currey.
- Salazar, D. 1996. Imágenes de la presencia extranjera en México: una aproximación cuantitativa 1894–1950. *Dimensión Antropológica* 3 (6): 25–60.
- Salazar, D. 2003. ¿Espionaje o indagatoria estatal? Los extranjeros en censos industriales de 1930 y 1940. In: Meyer, R. M., Salazar, D. (eds.). *Los inmigrantes en el mundo de los negocios, siglos XIX y XX*. Mexiko: Conaculta, INAH, Plaza y Valdés, 169–192.
- Salazar, D. 2012. El porfiriato, políticas de promoción y estímulo a la migración, 1876–1911. In: Cisneros, N. *Inmigración y extranjería. Compilación histórica de la legislación mexicana 1810–1910*. Mexiko: Miguel Ángel Porrúa, Centro de Estudios Migratorios, Unidad de Política Migratoria/SPMAR/SEGOB, Instituto Nacional de Migración/SEGOB, 75–109.
- Salo, M., Salo S. 1986. Gypsy immigration to the United States. In: Grumet, J. (ed.). *Papers from the Sixth and Seventh Annual Meetings Gypsy Lore Society, North American Chapter*. New York: Gypsy Lore Society, 85–96.
- Sutre, A. 1988. L'ethnologue face aux racismes: l'exemple tsigane. *Ethnologie française* 18 (2): 173–176.

- Sutre, A. 2003. La langue tsigane: romani/romanés. In: Cerquiglini, B. (ed.). *Les Langues de France*. Paříž: Presses Universitaires de France, 243–248.
- Sutre, A. 2011. L'ethnologie des Tsiganes. In: Stewart, M., Williams, P. (eds.). *Des Tsiganes en Europe*. Paříž: Editions de la Maison de Sciences de l'Homme, 9–30.
- Sutre, A. 2017. *Du parcours du monde à son invention. Géographies tsiganes en Amérique du Nord des années 1880 aux années 1950*. Dizertační práce v oboru geografie. Paříž: École des Hautes Études en Sciences Sociales, École doctorale de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Yankelevich, P., Chenillo, P. 2008. El Archivo Histórico del Instituto Nacional de Migración. *Desacatos* 26: 25–42.

Nerecenzovaná část

Úvod k literární sekci

Literatura latinskoamerických romských autorů je teprve v začátcích a v této části uvádíme poprvé společně práci tří spisovatelů: Jorge Emilio Nedicha, Vorii Stefanovské (známé také jako Paula Soria) a Juana Luise Aguilery. Jediným známým latinskoamerickým romským autorem byl celá léta argentinský Ludar Jorge Emilio Nedich, který vydal řadu významných literárních děl, včetně několika románů. V tomto čísle však dáváme prostor také dalším dvěma autorům. Voria Stefanovsky je významnou kritičkou a propagátorkou Nedichova díla, ovšem její vlastní literární tvorba publikována nikdy nebyla. Běžně se o ní hovoří jako o první Romce v Latinské Americe, která absolvovala doktorský program, a je také známá jako romská aktivistka v boji za práva žen. Stefanovsky publikovala několik článků, které se zabývají historií a kulturou Romů, jejich školní docházkou a také diskriminací, které čelí. Několik měsíců před zahájením práce na tomto tematickém čísle a poté, co přispěla do antologie poezie, která má vyjít v roce 2022, se začala více soustřeďovat na propagaci vlastních literárních textů. Z oblasti Jižního kužele (*Cono Sur*, část Jižní Ameriky jižně od obratníku Kozoroha, jako společensko-geografický termín obvykle zahrnuje zejména Argentinu, Chile a Uruquay) zaznívá též hlas Juana Luise Aguilery. Ten psal sofistikovanou poezii, která však dosud nebyla publikována, a nemohla tak získat pozornost širší veřejnosti. Aguilerovu poezii propagoval jeho syn José Campos Santiago, který se ji pokusil i vydat – zatím bez úspěchu. Campos bohužel zemřel během pandemie COVID-19 a odpovědnost za propagaci Aguilerovy práce přenechal Pedrovi Casermeirovi.

Existují pouze dvě další známé latinskoamerické Romky, které publikovaly nebo měly zájem se vyjadřovat prostřednictvím literární tvorby: Argentinka Perla Migueli a Kolumbijka Ana Dalila Gómez Baos. Migueli publikovala autoetnografii *Esoterismo Gitano* (Cikánská esoterika; Grupo Editorial Tomo, 2003) a *Los Gitanos. Origen, vida y costumbres* (Romové. Původ, život a zvyky; Fundación Osvaldo Zariní, 1991). Gómez je známější jako politička a aktivistka, která spolu s dalším kolumbijským Romem, Venecerem Gómezem Fuentesem přispěla do sbírky domorodé a romské poezie *Woumain: Poesía indígena y gitana contemporánea de Colombia* (Woumain: současná kolumbijská domorodá a romská poezie; Suport Mutu, 2000, editoval M. Argel). Byla také editorkou publikace *Le paramichi le rromenque kaj besen akana and-o Bogotá* (Pohádky Romů v současnosti žijících v Bogotě; Gente nueva editorial, 2008), sbírky povídek, mýtů, legend a písní kolumbijských romských dětí. Jediné další dílo pocházející od jihoamerického romského spisovatele, které známe, je autobiografie Lovára, Roma žijícího v Brazílii, Victora Vishnevskyho – *Memórias de um cigano*

(Vzpomínky Cikána; Duna Dueto, 1999), kterou v tomto čísle též představujeme.¹ Pro úplnost bychom měli zmínit i *Historias, leyendas y tradiciones Gitanas* (Historie, legendy a tradice Romů; CABA, Milena Caserota/Duermevela/INADI, 2014), dvojjazyčnou antologii, kterou vydal Jorge Bernal, argentinský Rom a pravděpodobně nejznámější zdejší romský aktivista. Příběhy podobné těm, které v antologii naleznete, se již v minulosti na stránkách *Romano džaniben* objevily.²

Stefanovsky, Nedich a Aguilera jsou do tohoto tematického čísla věnovaného Romům v Latinské Americe zahrnuti jednoduše proto, že jsou v současné době nejrelevantnějšími představiteli romské latinskoamerické literatury. Nedichovo dílo je sice už poměrně snadno dostupné, zato básně Aguilery a Stefanovské jsou zde poprvé publikovány v překladu do jiného jazyka. V tomto smyslu je zde prezentovaný výběr i jistým milníkem v historii latinskoamerické romské literatury. Na následujících stránkách publikujeme též krátké úvodní texty, které doplňují další informace o životě a díle každého ze tří zde prezentovaných autorů.

Mariana Sabino Salazar, Martin Fotta
Z angličtiny přeložila Jarmila Johnová

1 Viz oddíl Recenze v tomto čísle *RDž*.

2 Viz texty J. Bernala publikované v *RDž* mezi lety 1995–2009 – pozn. red.

Ukázky z tvorby¹

Koláž z textů představující osobu a dílo Jorgeho Nedicha sestavil z vlastních textů Jorge Nedich.

Autorovi velmi děkujeme za poskytnutí dosud nepublikovaných prací, které s jeho laskavým svolením přetiskujeme.

Jorge Nedich (1959)

Během dětství nechodil ani na základní, ani na střední školu a číst se naučil díky komiksům. Během dospívání začal psát a chtěl se stát spisovatelem. V roce 1994, když mu bylo 34 let, vydal knihu *Gitanos, para su bien o su mal* (Romové, pro jejich dobro nebo zlo), v roce 1997 *Ursari* (Ursárové), obě v nakladatelství Torres Agüero Editor. V roce 1999 získal soudní precedens, který mu umožnil vstup na univerzitu bez dokončeného středoškolského vzdělání, a začal studovat na Filozofické fakultě Národní univerzity v Lomas de Zamora, ve stejném roce se stal finalistou španělské literární ceny Premio Planeta s románem *Leyenda gitana* (Romská legenda), který byl následně vydán v roce 2000 nakladatelstvím Planeta. Ve Španělsku román vydalo nakladatelství Ediciones del Bronce pod názvem *La extraña soledad de los gitanos* (Zvláštní romská samota). V roce 2003 vychází *El Pepe Firmenich* („Pepe“ Firmenich) v nakladatelství Ediciones B. V roce 2004 byl znovu finalistou ceny Premio Planeta s románem *El aliento negro de los romaníes* (Černý romský dech), který byl o rok později publikován. V roce 2010 nakladatelství Editorial Vergara vydalo knihu *El pueblo rebelde, crónica de la historia gitana* (Vzpurný lid, kronika romské historie), jejíž vznik byl v roce 2005 podpořen dotací z programu na podporu kultury Mecenazgo města Buenos Aires. V roce 2014 nakladatelství Ediciones de la Flor publikovalo autobiografický román *El alma de los parias* (Duše vyloučených), který kritici považují za jeden z nejlepších románů roku 2014 vydaných v Jižní Americe. Část jeho díla byla přeložena do angličtiny, portugalštiny, maďarštiny, islandštiny, a (nyní) i češtiny. V roce 2013 na počest své ženy, první Romky v Latinské Americe, která získala doktorát, založil nakladatelství Voria Stefanovsky Editores, které v současnosti řídí. V letech 2003–2009 vyučoval na Filozofické fakultě Národní univerzity v Lomas de Zamora seminář zaměřený na beletrii. V roce 2018 vedl seminář „Romové v literatuře a ve filmu“ na Univerzitě v Buenos Aires, kde v současnosti

¹ Jak citovat: Nedich, J. E. 2021. Ukázky z tvorby. *Romano džaniben* 28 (1): 81–91.

dále učí, na Katedře romistiky. Je ředitelem asociace Observatorio Gitano, kterou založil ve stejném roce. Skrze ni se snaží bojovat proti rasismu. Zhruba 50 členů této asociace, většinou učitelů, působících ve 14 z 24 argentinských provincií, se věnuje dětem různého věku pocházejících z itinerantních romských skupin, kterým poskytují vzdělání přímo v jejich táborech. Nepravidelně přispívá do argentinských deníků *Perfil*, *La Nación* a *Revista Ñ*.

U příležitosti vůbec prvního představení svojí práce v češtině v rámci tohoto čísla *Romano džaniben* Jorge Nedich uvedl: „Myslím, že potřeba psát pramení z neustálých výzev, které mi přináší okolní realita, se svými politickými a sociálními nespravedlnostmi, a často také bláznivá realita mého romského národa, který nenachází své místo na světě. V knize *En cuentos de caravana* (Příběhy z karavanu), jejíž součástí jsou povídky „Dětství“ a „Byl to moc chytrý pes, jen mluvit neuměl“, se snažím literárně zpracovat zavrženíhodné stránky lidské povahy a odvolávám se přitom na všechny zdroje, které zvuková skříňka literatury nabízí.“

Kulturní pozadí zde uveřejněných povídek z připravované knihy *En cuentos de caravana* (Příběhy z karavanu), která by měla vyjít v roce 2021 (Voria Stefanovsky Editores) jsou vystavěné na způsobu vyprávění vycházející z kultury Ludařů, konkrétně z tzv. *pobiaste*. Takto Jorge Nedich jejich pozadí a svoje přemýšlení o romské literatuře přibližuje v doprovodném textu k výše zmíněné připravované publikaci:

„*Pobiaste* je termín, který používají argentinští Ludaři pro označení lidových vyprávění. V překladu *pobiaste* znamená buď historka, pokud vyprávíme něco, co se doopravdy stalo, anebo příběh, pokud vyprávíme něco smyšleného. Odkazuje na orální literaturu, která nemá specifický žánr, ale vychází ze všech dostupných žánrů s cílem vychovávat, ukazovat příklady chování a vzory pro danou společnost. Je předchůdcem dětské literatury, z níž se později stala literatura vyprávěná u ohniště, a nakonec literatura jako taková. *Pobiaste* tedy byly a jsou básně, povídky, příběhy, romány i eseje: pokusy, které se dotýkaly všech žánrů a byly rodinám k dispozici, protože dokud nebyly konkrétní žánry, nebylo ani žádné konkrétní publikum; děti i dospělí mohli oživit vše, co jim nabízely jejich možnosti a schopnosti. Moderní literatura má svého autora a zdá se být vymezenější a řízenější. Její žánry jsou konceptuálně jasnější, mají pevně daná pravidla, i ta jsou ale pohyblivá v čase. Dopisy, například, tvoří součást literatury, i přesto, že vždy byly její součástí, včetně jejich prvotní ústní podoby, když poslové řeckých tragédií sdělovali zprávy svému králi. Detektivní žánr se zrodil z příběhu o Oidipovi, když se Oidipus stal prvním detektivem vyšetřujícím zločin, jenž sám spáchal. Obě literatury – orální i psaná – jsou nad rámec svého

zařazení stále pokusy o vyjádření. S touhou dostat se k více čtenářům se oralita rozšířila a stala se písemným uměleckým předmětem, představuje tedy psanou verzi původní zvukové skřínky, je zesilovačem a dědičkou polyfonie, napětí a zejména nepřetržitosti, která žije ve slovech. Člověk se stane čtenářem, když začne číst text a během čtení ho kritizuje, aby následně dokázal text interpretovat. Jeho předpoklady mu umožňují zachytit určité hlasy, a ty pak vedou k jeho výkladu textu. Jiní čtenáři, které provází nepřetržitost a polyfonie, mají jiné interpretace. O textu můžeme postupem času říct mnohé, a proto stále hovoříme o Řecích, o klasicích, o dobré literatuře. Nepřetržitost a polyfonie totiž nemají konec; kdyby to nastalo, literatura by skončila.

Romská literatura je ze všech literatur nejvíce endogamická – konzumovaná uvnitř a odmítaná zvenčí – a proto i nejméně známá; zároveň je to ale také nejstarší živá literatura vzniklá z jedné prákrtské řeči, sestry sanskrtu, z níž pochází polyfonie a nepřetržitost, která kříží cestu Řekům i modernímu světu. Připravovaná kniha je cestou, která začíná dvěma kosmogonickými *pobiaste* a vede až k moderním příběhům, je pokusem o vyjádření autora, který zachovává oralitu, zájem o mluvené slovo, touhu po dosažení polyfonie, nepřetržitosti a poetické spravedlnosti tím, že literárně zpracovává charakter té nejbizarnější stránky lidského bytí.“

Ze španělštiny přeložila Jana Vaněčková

Byl to moc chytrý pes, jen mluvit neuměl (*El perro era tan inteligente que solo le faltaba hablar*)

Povídka je součástí mé připravované knihy Cuentos de caravana (Příběhy z karavanu)

Před mnoha a mnoha lety přišel ke stanu mého dědečka pes, který se narodil v paraguayském Asunción, kde, jak se dalo předpokládat, se štěkalo jazykem guaraní. Během svého života to byl pečlivý a moc chytrý pes, jen mluvit neuměl, až jednoho dne promluvil; přimět psy mluvit, na to zde byl hned po Japoncích můj dědeček, bez jehož moudrosti by tehdy nebylo možné prostě nic.

S přicházejícím večerem Tete spatřil v psím pohledu, že je to rozumný tvor, takže to řekl jasně, přímo a bez okolků: „Pse, pokud budeš respektovat naši romskou kulturu a zvyky, můžeš tady u nás zůstat, jak dlouho budeš chtít. Budu ti dávat jídlo, můžeš spát tam, kde najdeš slušné místo, mně to vadit nebude. Ale pokud se mi nějaký zloděj pokusí ukrást osla nebo zkusí vlézt do stanu, případně bude chtít ukrást naše zlato či srdce některé romské dívky, musíš mě přivolat a já se o všechno postarám.“

Dědeček mu potřel jazyk routou a kafrovým lihem; pes čtyřikrát nebo pětkrát zakašlal, chvíli na to začal romsky štěkat a všichni byli nadšení, ale nestačilo to; očekávali, že začne mluvit, někteří sázeli na obecnou romštinu, jiní na rumunskou, někteří na sinskou, a ti nejtmaší si přáli slyšet *caló*. Toho dne ale nemohl, nešlo mu to. Tete se tím trápil, ale ať se pes snažil sebevíc, vycházelo z něj pouze koktavé poštěkávání. Sklíčený a posmutnělý chodil z jedné strany stanu na druhou, otevíral tlamu, jako by zíval, jako by se dusil. Sklonil hlavu a trásl s ní ze strany na stranu, jako by se pokoušel zbavit chlupu, který se mu přilepil na patro, odkašlával, snažil se zvracet, nic. Zvednul hlavu, podíval se na dědečka, jako by se omlouval, a tehdy Tete protřepal láhev a do krku mu zase nalil tu břechku; nechal ho kýchnout tak, jak to psi dělají, a šel s ostatními Romy hrát hru s koulemi zvanou *bochas*.

Jednoho odpoledne se dědeček vrátil se spoustou plechových škopků k opravě, nesl je na zádech, divil se, že pes neštěká na uvítanou, že nehlídá, kdy přijde, že ho nevidí vrtět ocasem před stanem. Přepadly ho zlé myšlenky, ale nadechl se a nechal je přejít, raději si představoval, že pes někde spokojeně spí, odpočívá ve stínu; i přesto ho ale zaplavovaly pochybnosti, zrychlil krok, nechal škopky spadnout na zem a rozběhl se ke stanu.

Najednou se pes objevil, jeho pohled byl rozechvělý pláčem, byl to vyděšený tvor, který běžel přímo do náruče mého dědečka. Znenadání se na místě zastavil, dědeček také zůstal stát, znovu se rozeběhli, ale tentokrát běželi jakoby zpomaleně, přitom si vzájemně hleděli do očí a uvažovali nad tím, co přijde. Dědeček viděl převrácený stan a stopy po velké a nerovnocenné bitvě v obličejí a na těle statečného zvířete.

Pes se kajícně postavil na zadní packy, zapřel své dvě přední tlapy o dědečkovu hrud' a řekl mu srozumitelnou romštinou: „Dědečku Tete, okradli tě.“

Když v našem klíně usínalo snědé odpoledne a namodralá noc se protáhla nad světem, nad stany se začaly mihotat hřejivé dólíčky na obloze; právě ony rozežřály drsnou povahu mého dědečka, který nám vyprávěl, zatímco jsme čekali na maté s chlebem opečeným na řeřavých uhlících, jak routa a kafrový líh přimějí psy mluvit. Nikdo to nedokázal tak, jako můj dědeček, tedy až po Japoncích.

Ze španělštiny přeložila Jana Vaněčková

Dětství (Infancia)

Povídka je součástí mé připravované knihy Cuentos de caravana (Příběhy z karavanu)

S tátou jsme se drželi za ruce a bezstarostně šli jako dva lidé, kteří se mají moc rádi. Občas jsme se pustili a běželi mrtví smíchy kopat do kamenů, ne do všech, ale jen do těch, které se na cestě zvedaly do výše a praskaly při první ráně; nebo jsme hledali a trhali čtyřlístky, abychom si je mohli dát za ucho, nebylo jich hodně, tak akorát, aby se nás drželo štěstí a nepotkalo nás neštěstí. Smáli jsme se a pokračovali v tom, když se najednou přímo nad námi rozpršelo: vypadalo to, jako by se v nebi vylila řeka z břehů. Táta se otočil, podíval se na mámu, která šla za námi, pokrčil rameny, zvedl hlavu a kouknul se nahoru. Něco tam uviděl, nebo mu spíše Bůh řekl něco špatného o nedonošených dětech, protože našťvaný sklonil hlavu a s nechutí se podíval na zem. Dal si ruce v bok, znovu se podíval na oblohu, uplivnul si a řekl:

„Seru na Boha.“

Máma ho zpražila pohledem a potom řekla:

„Neser si do huby.“

Táta slíbil sám sobě: musím navštívit pana Patarina, zabouchat mu na dveře, požádat ho, aby mi půjčil jednu, jen jednu, uvážu ji k vozu a poté budeme pokračovat do cíle, s mulou, kterou mi půjčí, jen pokud mě uvidí ve slušném oblečení; pokud ne, ať se nad námi Bůh slituje.

„Na co čekáš,“ pobídla ho máma, „až ti ho bouře zničí?“

Na co čekám, usoudil. Podal mi klobouk. Potom si sundal vestu a kalhoty, složil vestu, stejně tak kalhoty, položil jedno na druhé, jako manžela a manželku, a společně si je dal do podpaží, aby je déšť nepromočil. S takto schovaným oblečením se posunul dopředu a odhodlaně vyrazil k domovu, ale ten nebyl vidět, ne proto, že by byl daleko, ale kvůli dešti. Máma si tehdy všimla, že má holý zadek, a zakřičela na něj:

„Ty, poslyš, vždyť nemáš trenky.“

„Nemám ani mulu,“ odvětil, zatímco si nasazoval klobouk, který jsem mu vrátil.

Táta zesmutněl. „Seženeme jinou,“ řekla mu máma. To je všechno, co si pamatuji, všechny mé vzpomínky na tátů, když byl naživu; po svém mrtvém tátovi jsem zdědil smutek, který v tom dešti cítil. Ještě víc ve mně zesílil, když si máma během vartování povídala s jedním lenochem, který i lenosti dělal ostudu. Té noci jsem hodně plakal, protože mi řekla: „Petre, zůstali jsme sami, musím myslet na nás oba, támhleťen slíbil, že nám sežene mulu.“

Mulu, kterou přivedl, jsem neměl rád, i když dvoukolák táhla dobře, ale při pohledu na ni jsem byl smutný, protože její dlouhý krok nebyl romský, tak jako

býval krok otcovy muly, ani se mu nepodobal, dokud máma neřekla: „Přestaň se tak blbě tvářit a buď vděčný, protože i kdyby byl tvůj otec sehnal jinou mulu, stejně by umřel, byl nemocný, tak na to nezapomeň.“ „Je to tak,“ řekl ten opilec a posadil se vedle mě; nechtěl jsem, ale stejně jsem mlčel, protože se máma usmála.

Dalšího dne, tentokrát už ve dvoukoláku, mi předal otěže, to se mi líbilo. Ale během chvilky jsem přestal sledovat stopu a pozoroval jsem ocas muly, který se pohyboval ze strany na stranu za mouchami a snažil se je trefit. Opilec se naštvál, protože vůz sjel z cesty, a začal mě urážet:

„Dej mi ty otěže, ty nedonošenče.“

Podíval jsem se na mámu, abych zjistil, jestli to slyšela, nic víc, ale ona mě nepochopila a dala mi facku, ale mě to nebolelo, chápal jsem to, a tak jsem prošel vozem až dozadu, popotahoval a pozoroval, jak se cesta vzdaluje od vozu.

O trochu později, nevím proč, dostala facku i ona a přišla s nosem položeným ve dlani, pohybovala s ní ze strany na stranu a popotahovala; posadila se přímo vedle mě a také pozorovala, jak se cesta vzdaluje. Nechtěl jsem to s ní sledovat, a tak jsem vzpomínal na tátu. Viděl jsem ho v dešti, celého promočeného, stahoval si košili a schovával si holé pŕlky, i když tamto mu viselo, jako to visí psům. Myslel jsem si, že máma také vzpomíná, nebyl jsem si jistý, ale měl jsem pocit, že teď hodně vzpomíná. Ten lenoch si toho všimnul, protože na ni hned zakřičel: „Neplýtvěj časem, podívej se, jak jsi ho promrhala, když jsi zplodila zrůdu jako je tahle,“ a ukázal na mě.

Celou dobu mluvil jen o mně, a přitom mě sotva znal. Tehdy jsem řekl mámě: „Vezmi mě za dědečkem.“ Ona se mnou ale zatřásla a vykřikla:

„Zmlkni, nedonošenče.“

Máma šla jednoho rána k sousedům, aby vyléčila několik uhranutých chlapců. Požádala je o něco k jídlu a o něco dobrého k pití, proč také ne. Už jsem uměl dělat rituál, který pomáhal při žaludečních potížích, a obstarat něco málo do hrnce, nebo sehnat různé knihy s obrázky, ale ona mě nechtěla vzít s sebou. Bylo už pozdě a chladno, ale máma se ještě nevrátila. Lenoch si mě zavolal, pořádně si loknul z karafy, vzal do ruky pásek, a zatímco ho smotával v ruce, povídá:

„Nebul, špindíro, tvoje matka se ožrala, nebo zdrhla za jiným, a pokud mám pravdu, tak se nikdy nevrátí, a já s sebou nechci vláčet žádnou zátěž.“ Když jsem si to poslechl, otočil jsem se k němu zády, pevně jsem se chytil kola od vozu a čekal na rány páskem.

Potom švihnul bičem na stranu a přikázal mi, abych si sundal šaty. Když mě uviděl nahého, přiblížil se ke mně a sáhnul na mě. Najednou mě předklonil a přidržoval mé ruce na kole, cítil jsem ho za sebou, rozevřel mě, znovu se mě dotknul; prohrabal mě a ztratil trpělivost, jako když to opilí dělávali s mou matkou u ohně. Sáhl si na poklopec, zavzdychal a postříkal mě. Po delší chvíli mě pustil,

vlezl do vozu a odjel. Chtěl jsem ho doběhnout, aby mi řekl, že to o mámě není pravda, ale měl jsem ztuhlé nohy a upadl jsem.

Když jsem se probudil, Bůh mi byl nakloněn: máma mě objímala.

„Neboj se, Petre, odjedeme odsud,“ řekla mi na stanici, „tenhle vlak změní náš osud, najdeme mého otce a budeme nejšťastnější Romové na tomhle světě.“ Během cesty jsme byli šťastní, drželi jsme se za ruce a ze samého strachu jsme se smáli pokaždé, když vlak zaburácel. Máma mě obvykle neobjímala, ale když mě objala, necítil jsem lítost. Jakmile jsme vystoupili na Roque Pérez, vydali jsme se tě hledat, dědečku.

„Hej vy,“ ptala se máma na stanici, „neznáte jednoho starého Cikána, který jezdí v barevném dvoukoláku, jsem jeho dcera a tohle je jeho vnuk, hledáme ho.“

Čas plynul a my jsme bezcílně chodili od vesnice k vesnici tak dlouho, že když mi bylo jedenáct, matka mě chtěla darovat, protože se chystala na svatbu. Naštval jsem se, popadl její boty a zahodil je, potom jsem vzal svatební šaty, které si přichystala, a také jsem je hodil na zem. Zvedla je a řekla, ať jdu pryč, ať si tě najdu sám, vzala do ruky hůl a praštila mě přes nohy, abych se dal na útěk, a přitom křičela:

„Bude z tebe mrzák. Seřežu tě tou holí tak, že už se nezvedneš.“ Nebolelo to až do chvíle, kdy mi řekla: „Tehdy jsi mi ho vzal, ty nedonošenče.“

Tenkrát jsem ji, dědečku, bodnul nožem.

Dědečku, pamatoval jsem si, že máma pila jen proto, aby zapoměla, ale někdy se na mě při každém doušku dívala. Kývala hlavou ze strany na stranu, jako by prchala před neštěstím, znovu se na mě podívala jako na svého syna, ale kvůli alkoholu nedokázala udržet žádnou myšlenku, tak jsem jí uprostřed opilosti praštil; nebo mi nabídla cigaretu, kouřili jsme a pili společně.

Počtvrté nebo popáté, co jsme spolu takto trávili čas, jsem si všimnul, že na té vychrtlině začíná být znát, že je těhotná. Když jsem viděl, že je máma kvůli té kukle v břiše smutná, ztratil jsem naději. V noci jsem řekl našťavaně tátovi, že to dítě bude nedonošenec. „Fajn,“ odpověděl táta, „zřejmě mám v rodině dalšího proroka.“

Potom, co se na posteli párkrát otočil a pořád nemohl usnout, odhrnul táta přikrývku, pomalu mě vzal za ruku, vylezli jsme z vozu a sedli si do tureckého sedu na trávu. Zvolna si ubalil cigaretu a zapálil si ji, potom mi podal balíček s tabákem a papírek a řekl mi jako vždycky: „Balení cigára si musíš vychutnat, nespíchej, pokládej tabák tak, jak se slova kladou do básně.“ Lehnul si s otevřenými ústy a cigaretou mezi rty.

„Jak můžeš mluvit o básních, když neumíš číst,“ řekl jsem mu.

„Ale vím, co je to báseň.“

„A co to teda je?“ pobídl jsem ho. Usmál se a řekl:

„Chlapec jako ty pod tímto nebem.“

„Jé,“ řekl jsem a objal jsem ho, abych cítil jeho vůni.

„A co to znamená být Romem?“

„To je jiná báseň, skoro pořád smutná, a ne moc často veselá. Být Romem znamená znát pravidla, která platí během života v komunitě, a rozpoznat romský pohled; schování v našem doupěti jsme šťastní a mimo něj jsme nešťastní; fakt, že jsme stále v doupěti, nás od této doby vzdaluje a lidé nás nenávidí, protože jim zošklivujeme přírodu, vyhýbají se nám, nechtějí nás ve školách ani jako kolegy, když se s nimi setkáme tváří v tvář, často jejich úsměv zmizí a vyhýbají se nám jako nějaké smradlavé špíně.

Dnes jsme velmi dobří v přežití, ale nedokážeme našim dětem dát možnost, aby mohly studovat. Pohrdat vědomostmi a znalostmi knih znamená pohrdat světem, neznáme naše práva a ani práva ostatních, to se ve školách učí a my tam nechceme chodit a ani nás tam nechtějí, ale cenu za to, že neznáme naše práva, platíme my.“

„A proč jsme smutnější a ne veselejší?“

„Všichni vzdělanci, elitáři, zastánci sociálních tříd a rasisté, řekl jsem všichni, tvrdili, že bychom byli opravdovými Romy, nemusíme být svobodní, ani chodit do školy, žít, pracovat a přemýšlet, jako přemýšlejší gádžové. Máme jen své tradice. Možná v budoucnu napadne nějaké Romy, že se spojí a složí hymnu nebo vytvoří vlajku. My, Romové, potřebujeme symboly, které naší kultuře dodají úctu. Tohle bych udělal, kdybych chodil do školy, chápal bych lépe svět, aspoň si to myslím.“

A kdybych ho pochopil já, dědečku? Mohl bych ti pomoci a byli bychom lepší Romové, lidé by nám neříkali nic zlého, kdyby nás uviděli, ani by jim při pohledu na nás nezmizel úsměv.

Nevím, jestli by se toho změnilo tolik, ale určitě byste časem měli hezčí život, ty, Tomáš, Damián, Yuri, Veruska, Natasha, Voria, Voria Rosa a osm, deset nebo dvanáct miliónu Romů, které každý den svezu ve svém voze.

Táta vždycky chodil kouřit pod hvězdy. Říkával, že nikdy není třeba opustit toho nahoře, že odtamtud země získá, co potřebuje, a člověk dostane odpovědi, které neustále hledá. Nevěděl jsem, co tím chtěl táta říct, ale když o tom mluvil, v jeho obličejí byla vidět jistota a naděje. Zeptal jsem se ho: „Říká ten nahoře, co bude s mým bratrem, když se narodí jako nedonošenec?“

„Jsi drzejší než tvoje matka,“ odvětil.

„Co s ním bude?“ řekl jsem, ale neodpověděl jsi mi.

„Jak bych ti mohl odpovědět, když neumím číst.“

„Táto,“ zeptal jsem se, „o básně se pečuje?“

„O tom neměj pochyb,“ odpověděl.

„Ty je také neměj, až se narodí můj bratr,“ řekl jsem mu.

Patnáct dní po porodu měla máma vyschlá prsa a plakala zoufalstvím, protože se její dcera narodila nedonošená, stejně jako já. Táta jí řekl, ať vyndá prso, ale ona

ho nevyndala. V den porodu jsme s tátou trochu plakali; hodně jsme se modlili za to, aby se za devět měsíců narodil chlapec, a až vyroste, aby na sebe převzal otcovy záležitosti, které už nemohl zastávat, protože rychle stárnul. Ale Bůh nám nechtěl pomoci, ani mé matce, netrvalo příliš dlouho, než nechala holčičku stranou a vzala si láhev. Při každém doušku se dívala nejprve na nebe, potom na dceru, a nakonec na mě; pomalu kývala hlavou ze strany na stranu. Došlo mi, že jsme museli provést něco hodně zlého, když nás Bůh podruhé trestá.

To odpoledne máma naplnila kojeneckou lahev a dala ji dítěti do úst, lahvičku omotala hadříkem, který miminu obtočila kolem krku. Hadřík lahev nepřidržel, spíše ji tlačil dovnitř; holčička ji měla tak moc uvnitř, že nemohla ani plakat. Když jsme ji našli, byla ztuhlá, s otevřenou pusou. Vypadala jako řepa. Dlouho mi trvalo, než jsem rozvázal uzle. Zatímco táta plnil nádobu vodou, začal jsem ji svlékat. Je správné, aby andělíci přišli do nebe čistí. Mé ruce se lítostí třáslly, i když pravá ne, také se třásla, ale ne z lítosti.

Když jsme ji vykoupali, usušili jsme ji, zabalili do deky a dali do košíku. Opatrně jsem ji položil pod jeden strom, kde byla v bezpečí před mravenci a sluncem. Potom jsme se s tátou vydali tam, kde ležela máma. Byla tak moc opilá, že kdyby pod stromem nebyl stín, určitě by se na slunci vznítla. Opřeli jsme ji o kmen mezi nás dva; dalo nám to dost práce, byla tak mimo, že nám její tělo vyklouzávalo, jako by byla úhoř. Napadlo mě, jak byla opilá a měla otevřenou pusou, jak by bylo jednoduché strčit jí kojeneckou lahvičku nebo lahev, připevnit ji hadrem a počkat, až čas udělá své, ale v ten okamžik zazněl hlas mého otce, jako varování.

„Na nic teď nemysli, musíme pohřbít tvou sestru.“ Víc neřekl, opustili jsme mámu a vrátili se ke stromu, kde jsme nechali košík s holčičkou v bezpečí před mravenci. Neviděli jsme košík, ale stádo divokých prasat, které choval pan Patarino, jak spolu bojují a pohazují dětským tělíčkem. Vyběhli jsme a rozkřičeli se, většinu prasat se nám podařilo zahnat jako zloděje, ale tři největší kanci zůstali klidní a čekali, aby nás vyzvali na souboj. V jednu chvíli, když pochopili, o co nám jde, na nás zaútočili, museli jsme poodstoupit a vzít si do ruky klacky, abychom se jim mohli postavit. V ten okamžik se vrátilo čtvrté prase, sevřelo v hubě, co z holčičky zbylo, a odešlo tam, kde na něj čekal zbytek stáda. Ani já, ani táta jsme nedokázali udělat nic pro to, abychom ji získali zpátky, i kdyby jen kousek z ní. Toto druhé neštěstí mi vzalo chuť a sílu se s matkou dohadovat. Když se probrala, nechtěla té věci s kojeneckou lahví věřit; našla zbytky deky a krev po prasatech a pustila se do nás.

Nejdřív křičela. Potom nás mlátila, kam jen mohla, kovovým drátem tlustým jako prst. Dokonce i o mnoho dnů později ji přepadal hněv a nám se pořádně ulevilo jen tehdy, když jsme se nějak zabavili, nebo když jsme spali.

Aby dokázala snést naši přítomnost, věnovali jsme se pracím ve voze, vařili jsme, když bylo z čeho, poklízeli, táta vyčesával mulu a dával jí vodu. Je to zvláštní,

ale to jediné, co mého tátu dělalo šťastným, byla ta mula; určitě mě měl rád, ale vše, co se mě týkalo, ho znepokojovalo. Když jsem se na něj nedíval a on mě pozoroval, cítil jsem, že se mu v očích odráží jeho duše; mou budoucnost na tomto světě neviděl.

Táta přivázal mulu k vozu a zamířil k panu Patarinovi. Máma řekla jakoby z nepozornosti: „Příroda je moudrá, co bychom si v tak bídém životě počali se dvěma nedonošenci.“ Jen tehdy táta přemýšlel o těch slovech a našel v nich moudrost a možná i úlevu. Rozezněl bič o hýždě zvířete a náhle změnil směr; mulu to překvapilo a musela sejít z cesty, aby se mohla otočit, ale přitom šlápla do viskačí nory a zlomila si přední nohu. Táta vždy vzpomínal, že se kost rozezněla jako rákos. Nejtěžší pro něj bylo nabít brokovnici a podívat se mule do očí. Říkával, že ten výstřel, kterým ji zasáhl, zaburácel v jeho duši jako hrom. Myslím, že právě od té chvíle se táta odevzdal smrti.

Tátovi se moc líbily větší vozy a chtěl také v jednom takovém putovat, jako to dělali bohatí Romové, ale nemohl si dovolit dokonce ani nějaký starší; a i když mu zbyl jen dvoukolák, stejně svou mulu pořád miloval: bez ní a s bolestí je teď náš život mnohem těžší. Dlouhou dobu jsme byli bez práce; proto jsme si nemohli pořídit jinou mulu. Matka, která pila jako duha, a zesláblý otec, i když ne tolik, jako po těch ranách dráty...

Podle mě nemá smysl zacházet do podrobností, dědečku. Každé odpoledne táta po troškách umíral, až jednoho dne zemřel úplně, a pak přišel ten lenoch a všechna špína s ním; někdy se mi některé myšlenky pletly a trochu jsem pil, ale ne moc, až jsem si tě představil vedle tvého vozu, jak mě hledáš mezi lidmi, a zrodila se ve mně naděje, že tě uvidím, a můj život se naplnil smíchem.

Ze španělštiny přeložila Jana Vaněčková

Ukázky z tvorby¹

Básně a povídka s genderovou tematikou: Subjektivní dimenze dané otázky

Budu mluvit v první osobě, o své poezii, o svém životě a o tom, co mě přimělo psát zejména tyto básně, které budou vydány v tak vzdálené zemi, v jazyce tak odlišném od mého mateřského jazyka nebo od jazyků, které mě dnes utvářejí. Na každém místě, kde jsem byla, se cosi nějakým způsobem opakovalo: poslouchala jsem cizí jazyky a přízvuky a snažila se je pochopit, pomalu v mém uchu a hlase získávaly tvar, vždy jsem si z nich něco odnesla s sebou a cítila jsem, že i něco ze mě zůstalo v zemích, kterými jsem prošla. Možná něco zůstalo ve vzpomínkách na jejich úsměvy, zatímco mě soustředěně pozorovali a pokoušeli se pochopit klaunku se zvláštním přízvukem, která se snažila vyjádřit.

Své první básně jsem začala skládat pod cirkusovou plachtou: nezapisovala jsem si je, byly krátké a jednoduché. Byly pro mě jako písně a když mi přišly legrační, zpívala jsem je v cirkuse. Když byly smutné, využívala jsem je k tomu, aby mi ostatní u vstupu na představení koupili růži. Naučila jsem se číst a psát překvapivým způsobem, alespoň pro mě. Věřila jsem, že se „dochovám v ústní podobě“ až do své smrti, jak tomu bylo u všech mých předků. Ale když mi bylo deset let, tak mě policie násilně odtrhla od mojí rodiny kvůli nepodloženému udání založenému na stereotypech a odvezla mě do katolického sirotčince, kde jsem zůstala skoro dva roky. Neměla jsem doklady a ze sirotčince jsem se ke své rodině vrátila s jiným jménem, pro mě cizím a zvláštním, a se spoustou smutných básní, tentokrát ale už zapsaných. Také jsem měla sen. Už jsem uměla číst a psát, a tak jsem chtěla pokračovat ve studiu. Zdálo se mi, že díky vzdělání dokážu jednoho dne napomoci tomu, aby se jiné romské dívky nikdy nestaly oběťmi stereotypů.

I přes mnoho vnitřních a vnějších kulturních překážek, na které by mi těch pár řádků, co zde mám k dispozici, nestačilo, jsem dokončila magisterské a doktorské studium literatury a během své cesty jsem se neustále vzdělávala a specializovala. Má disertační práce *Juncos ao vento: literatura e identidade romani cigana, El alma de los parias de Jorge Nedich* (Rákos zmítaný větrem: romská/cikánská literatura a identita, Duše vyloučených – Jorge Nedich.) vyhrála v roce 2016 cenu za nejlepší literární disertační práci na brazilské univerzitě ve městě Brasília. Zkoumala jsem v ní romskou literaturu a její vztah k identitě v její současně probíhající

1 Jak citovat: Stefanovsky, V. 2021. Ukázky z tvorby. *Romano džaniben* 28 (1): 93–103.

rekonstrukci. S výzkumem romské literatury jsem začala během magisterského studia v roce 2006. Stala jsem se první romskou ženou, která získala doktorát v Latinské Americe. Byla jsem na sebe pyšná, protože se mi podařilo splnit si část svého dětského snu, ale zároveň jsem byla smutná, protože bych si přála, abych nebyla první v Americe a aby na světě nebylo tak málo Romek, které získaly doktorát. Od té doby jsem se začala věnovat více do hloubky také tématu postavení romských žen, ženskému psaní a všemu, co souvisí s genderem ve vztahu k nám. Spolu s manželem, argentinským spisovatelem a Romem Jorge Nedichem, jsme se rozhodli také se více věnovat aktivistickému boji v rámci asociace Observatorio Gitano, v níž stojím po jeho boku jako jeho zástupkyně. Kromě toho vedu hnutí Observatorio de Mujeres Gitanas, kde spolupracuji s dalšími členkami z Brazílie, Španělska a Argentiny.

Myšlenka přátelství mezi romskými ženami z různých zemí, z různých skupin, s odlišným vyznáním a úrovní vzdělání, různého věku a z různých realit vznikla, protože věříme, že je více než nezbytné, aby se romské skupiny vzájemně propojovaly. Skutečně se považovat za jedinečný Stát, za transnacionální Národ, přestože jsou mezi námi obrovské rozdíly a v jednotlivých zemích jsme národnostní menšinou. V tom je role ženy zásadní. Vždy jsme byly zodpovědné za předávání tradic a v současnosti patří do oblasti zachování tradic také boj za rozvoj postavení romských žen ve všech sférách. Znamená to tedy, že bojujeme za celý Národ.

Genderová problematika je v dnešní době hlavním tématem ve všech oblastech poznání, a jen tak se nám může podařit vytvořit spravedlivější společnost na celém světě – nemůže být řeč o lidských právech, pokud nebudeme řešit otázku genderu –, zejména zde hovořím o důležitosti tohoto tématu v Latinské Americe. V současnosti například můžeme říct, že prožíváme další pandemii, pandemii násilí na ženách v mnoha různých podobách. To negativně ovlivňuje ženy žijící v nejrozličnějších podmínkách. Povídka *Entre nosotras* (Mezi námi) a básně *Basta* (Dost!), *El día que no me olvido* (Den, na který nezapomenu), *Olvidate* (Zapomeň) a *Odisea diaria* (Každodenní odysea) jsou výběrem ze sbírky 35 mých dosud nezveřejněných prací, které odkazují na existenci ženy v patriarchálním světě. Já sama se skoro pokaždé zabývám právě postavením romské ženy, ale patriarchát očividně není charakteristický jen pro romskou komunitu, je součástí všech společností. Zařazení básní a povídky, které se přímo zabývají otázkou genderového násilí, tedy znamená rozšíření takto úžeji zaměřeného pohledu, kdy se snažím vyjádřit pocity ženy, která čelí násilí, přičemž není zcela jasné, jestli poetickým já je anebo není právě romská žena. Báseň *Odisea diaria* a povídka *Entre nosotras* přinášejí průřezový pohled na rasové násilí, na hluboký anticikanismus namířený zejména vůči romským ženám, které přímo čelí celé řadě negativních stereotypů. Odstíny násilí přítomné i v okolních společnostech dohromady utvářejí zjevnou genderovou nerovnost převládající i v poměrně výrazné části skupin utvářejících náš Národ. Existuje celá skupina faktorů, které jsou příčinou mnohonásobné

podřízenosti romských žen. Tato témata je třeba zpracovat v různých jazycích. Já se jim věnuji jak akademicky a teoreticky, tak literárně. Básně a vypravování byly Romům vždy velmi blízké, písně a vyprávěné příběhy dlouhou dobu plnily funkci dialogu a postupně se podílely na utváření romské identity. Literární jazyk je mimořádným prostorem k dialogu o tak významných tématech v současném procesu rekonstrukce identity – potřebném a probíhajícím –, kam je ale potřeba zahrnout Romy i Neromy. Dokáže zasáhnout širokou skupinu čtenářů a umožňuje vytvoření horizontálního vztahu – málokdy prožívaného v rámci mezietnických vztahů –, díky kterému rozeznáváme subjektivní dimenzi genderové otázky z perspektivy romských žen.

Voria Stefanovsky

Ze španělštiny přeložila Jana Vaněčková

Dost!

Popadla jsem své bílé šaty, dlouhé, měkké, plné naděje
jako včerejší sny.

Vetkla jsem si do vlasů korunu z falešných briliantů,
některé už chyběly.

V ruku svazeček květin,
některé už uschly.

Raději jsem naboso ucítila zemi pod nohama,
abych si byla jistá dnem,

kdy se vdám
sama za sebe.

Rozhodla jsem se, že si budu věrná ve zdraví i nemoci,
v radosti i smutku,

a budu se milovat a ctít až do konce života.

Vzdala jsem se výletů na horskou dráhu,

na kterou jsi mě tak surově zval,

abych na ní kroužila každý den.

Nahoru dolů.

Jeden den jsi mě miloval, druhý ne.

Jeden den květiny, druhý křik.

Jeden den smích, druhý lhostejnost.

Mně před očima zvlhlýma pochybností a samotou.

Jeden den královna, druhý mě unavovalo

zvat tě na společnou procházku, prokazovat ti lásku,
bezpodmínečnou.

Jít ti příkladem, jako bys byl můj syn.

Vysvětlovat ti, že ten, kdo miluje, netýrá.

Přestala jsem čekat na den, kdy se změníš,

kvůli mně nebo kvůli sobě.

A požádáš mě o ruku,

abychom chodili vedle sebe.

Vzdala jsem pokusy tě vyléčit, narcisi.

Na tvou nemoc není žádný lék a působí ti rozkoš,

když vidíš, jak mě nakazil tebou ovládaný vir.

Jak pláčů, jak škemrám o lásku, vysvětlení a drobtů.

Byl jsi oslněn vlastním obrazem a já pouhým

netečným přívěškem, který ti nafukoval ego,

když jsi po tom zatoužil.

Blázne, říkal jsi mi,

a já se tak cítila.

Tisíckrát nařčená, že ti nedávám dost.
Že tě rozčiluju a sama ti dávám důvody k tomu,
abys mě umlčoval řvaním, házel po mně věci, hrozil mi,
zrazoval mě a přestával mě milovat, tvoje vina, říkal jsi.
Celá ulepená tou hrou bez konce,
neviděla jsem lsti a zaběhlé fráze,
které mě nutily žít ve strachu, že budu
říkat, mluvit, pohybovat se, rozhodovat,
existovat bez tebe.
Dnes rozhoduji, že až ke mně přijdeš s omluvami a sliby,
budu oslavovat svůj sňatek.
Po boku své velké lásky,
ženy, kterou jsem.

Každodenní odysea

(Rose Teodorovichové, *in memoriam*, statečné, bojovné Gitance, moudré i bez knih)

I

In extremis

Konečně doma.
Jsem tu, mohu dýchat.
Přerušuje mě manželův křik:
„Cože! Nic jsi nepřinesla!“
Poslouchám, přemýšlím,
v neděli se neprocházím v sukni...

II

Jdu se projít...

Oblečená v sukni jdu ven.
Kapesník se leskne na slunci.
Pohledy úkosem, bledé tváře.
Zavřený obchod, nemohu dovnitř.
Procházím se...
Pán v čisté uniformě
zírá, sleduje, nepředstírá.
Jeho pohled proniká
délkou mých šatů.

Nohama sahá na mé stopy,
omezuje mě v chůzi.
Cítím se
nesvá.
Není káva, došel čaj, není voda ani mate.
Dotazy, odsudky, musím se zvednout než...
Cosi mám, najím se.
Nic na práci, prodávám.
Rychlé kroky, prchají!
Ruce se chytají dětí.
Kabelky se svírají na prsou,
zrychlují, zdráhají se, odmítají, nevidí.

III

Návrat domů

Mužské, oplzlé pohledy.
Kolik, cikánko, říkají.
Je tady tvůj muž? ptají se.
Utíkám pryč...
Vracím se.
Bez nákupu, bez dárku, bez odpočinku, bez zábavy.
Mávám rukou.
Mikrobus nezastaví.
Taxík skoro zastavil, v dešti mě neviděl.
Smůla!
Cikánka! Určitě to byla ona! Slyším křik.
Běžím.

Zapomeň!

Ne, sestro! To není láska!
Láska je pouto, ne uzel.
Ne, ženo! Nedělá pro tebe všechno!
Žárlivost není důkazem lásky.
Ne, holka! Není to filmová láska.
Láska není utrpení.
Ne, přítelkyně! Není tvá vina, že nejsi dokonalá.
Ne, dívenko, zítra nebude líp.
Ne, kamarádko, květiny nejsou symbolem změny.

Ne, holčičko, žena nepotřebuje muže,
aby byla šťastná.
Zapomeň, co ses naučila.
Byly to řeči, pouhé veršíky.
Nejsme žádné pitomé princezny,
ale silné a krásné hlavní hrdinky.

Den, na který nezapomenu

Ruka, která mi mačká ňadro,
je veliká a bílá.
Ňadra, jež měla kojit děti, které jsem chtěla mít.
Prsty, které do mě vnikají,
jsou hrubé a špinavé.
Znečišťují břicho dětí, které už mít nebudu.
Slova, jež mi protrhávají uši, jsou nože,
řežou sny o lásce, která věřila, že existuje.
Tělo, které si mě podrobuje, je těžké,
drtí mou touhu po životě.
Ještě cítím
svůj potlačený křik,
nemožnost reagovat,
strach ze smrti,
chuť umřít.
Nechal mě naživu,
abych nikdy nezapomněla.
Noční můra končí
ve zmatku a bolesti,
hnusím se sama sobě.
Chci spravedlnost, a čelím dotazům.
Cos měla na sobě, nechovala ses vyzývavě, pila jsi něco,
proč jsi šla sama, proč ses osprchovala, nejsou důkazy.
Zjevně jsi vyrazila tancovat dobrovolně.
Vrať se zítra, až budeš klidnější.
Budím se, kdy na tu noční můru zapomenu?

Ze španělštiny přeložil Petr Zavadil

Mezi námi ženami

Carmen přišla smska: „Čekám na tebe, dlužíš mi vysvětlení.“ Nesoustředila se na práci, klienti byli jako z nějakého filmu, nepamatovala si, na co si stěžovali, ani jak to zdůvodňovali. Další zpráva: „Jste ještě v kavárně, nebo už jste šli do hotelu.“ Zatímco poslední klientka vysvětlovala, proč chce odejít od manžela, Carmen se snažila pochopit, co tím její přítel myslí. Ještě jedna smska: „Pokud ihned nepřijdeš domů, půjdu tě hledat.“ Když se Fernando takhle choval minule, trvalo to týden, než Carmen zmizely modřiny a přestalo ji bolet celé tělo. Bloudila po Buenos Aires, nechtěla k nikomu jít, nechtěla, aby zjistili, že advokátka, která řešila už hodně případů domácího násilí na ženách, je sama jednou z obětí. Nechtěla, aby se jí rozpačitě ptali, proč od něho neodejde. Nechtělo se jí vysvětlovat, že ho miluje a že když se bude snažit, on bude takový jako dřív. Teoreticky věděla, že to není možné, že se nikdy nezmění, ale doufala, že jejich případ je jiný. Bála se vrátit domů, věděla, jak končí všechny ty hádky, které on bezdůvodně začne. Zavolala velmi sympatické taxikářce, se kterou si povídala během posledních dvou cest po městě.

Musela asi čekat déle než obvykle, protože Micaela byla daleko. Nechtěla jet s někým úplně neznámým, ani s nějakým chlapem, cítila se slabá a chtělo se jí brečet. Posadila se na lavičku v parku, kde se schovala, aby získala čas na přemýšlení. Nemohla jet svým autem, tušila, že do něj Fernando dal nějaké sledovací zařízení. Vypnula telefon, bála se, že ho jde vysledovat. Naposledy volala Micaele. To nejlepší, co teď mohla udělat, bylo počkat na ni a potom, možná, jet na policii. To je ale ostuda, pomyslela si, advokátka – a děje se jí něco takového. Možná by mohla jen zajít někam na hotel a počkat, až se Fernando trochu uklidní a bude se s ním dát mluvit.

Ztracená ve svých myšlenkách si ani nevšimla, že se širokou barevnou sukni. Jak na sobě může mít sukni uprostřed takové zimy, problesklo jí nyní hlavou. Žena se přiblížila a zeptala se:

„Promiňte, čekáte na taxíka... mně totiž nikdo nezastavil.“

„Ne, čekám na kamarádku,“ odpověděla. Došlo jí, že je to cikánka, chtěla odejít, ale neměla odvalu zapnout telefon, zavolat Micaele a domluvit se s ní na jiném místě. Bála se, že Fernando přes její telefon zjistí, kde zrovna je. Věděla, že kontroluje každý její krok, tím si byla jistá. Nemohla být náhoda, že pokaždé věděl, kde byla.

Cikánka měla uplakané oči a popocházela sem a tam. Carmen si všimla, že mávala na různé taxíky, ale nikdo jí nezastavil, i když zrovna nikoho nevezli. Sklopila zrak, chtělo se jí brečet, ta cikánka jde zase k ní: „Prosím Vás, mohla byste na ten taxík mávnout Vy?“

„Proč si nemávneš sama?“ řekla Carmen.

„Víte, paní, oni mi nezastaví, protože jsem Cigánka. Moje sukně... hned jim to dojde. Neměla jsem čas se převléct a nevypadat takhle, někdy to tak dělám, ale zrovna jsem spěchala. Prosím Vás!“

Trochu vyděšená jí vyhověla, mávla na taxikáře, ten ihned zastavil, zavolal na ni a povídá jí:

„Kdo pojede, Vy nebo ta cikánka?“

„Ona, ta Romka,“ odpověděla Carmen.

„Tak to bohužel nepůjde, paní, promiňte,“ řekl muž ve spěchu, „nemůžu nic riskovat, mám děti, omlouvám se.“ Carmen nestihla nic namítnout, taxikář rychle odjel.

Carmen se trochu rozčílila, co by mu asi tak mohla ta ženská udělat, sama, viditelně slabá, nic u sebe nemá, pomyslela si. Cikáni budou asi opravdu tak zlí, jak se říká.

Žena poodešla a rozplakala se. „Co se děje,“ zeptala se Carmen, „nemůžeš někomu zavolat, aby tě vyzvedl, nemáš mobil?“

„Paní, to nejde, můj muž je na mě naštvaný, říkála mi švagrová, že až přijedu domů, určitě mě zbije. Nevěděl totiž, že mám mobil, používám ho, abych mohla mluvit s mámou a sestrami, co žijí daleko. Našel ho a myslí si, že ho mám na telefonování s jinými chlapama, představte si to, paní, jsem mu věrná, chodím z domu ven jen proto, abych na ulici prodala nějaké náplasti a přinesla domů peníze.“

„A už tě někdy uhodil?“ zeptala se Carmen a myslela při tom na sebe.

„Ano, mockrát. Neměla jsem štěstí. Ale aby bylo jasno, všichni Romové své ženy nebijí, někteří jsou moc dobří manželé. Na mě to holt vyšlo, můj muž je dost výbušný.“

„A proč od něho neodejdeš?“ zeptala se Carmen a myslela na to, jak je ta otázka falešná. Sama žije v evidentně lepších podmínkách než tahle Romka a stejně nedokáže od svého přítele odejít, přestože ji zneužívá.

Romka odpovídá: „Mám děti a on je pracovitý, dětem nic nechybí. Vím, že se schází s jednou mladou holkou. Ke mně se chová mnohem hůř. Jsem hodně unavená, nemám čas kolem něj skákat, pochopte, je to dřina, mám pět dětí a dcera se narodila postižená.“

Carmen ji přerušila: „To přece není tvoje vina, že tě podvádí a mlátí. Jsi krásná.“ Pozorně si ji prohlédla. Všimla si skvrny kolem očí, kterou velmi dobře znala, skvrny po staré, už zežloutlé modřině. „Musíš od něj odejít,“ řekla a rozbrečela se. Říkala to sama sobě. Romka se k ní přiblížila a s pláčem ji objala. Došlo jí, že ta *gadži* nepláče jen z lítosti, tušila, že je za tím něco víc. „Proč pláčeš?“ povídá. „Vím přesně, jak se cítíš,“ odpověděla Carmen, „taky nevím, kam dneska půjdu, bojím se vrátit domů, bojím se nahlásit ho na policii, jsem advokátka, stydím se. Každý den řeším případy, jako je ten tvůj a můj.“

Lucía si všimla, že tahle žena není z Buenos Aires, mluví španělským přízvukem, připomínala jí její babičku, která mluvila romštinou smíšenou s andaluským nářečím, ale nebylo to *caló*. „Jsem Lucía,“ představila se, „jak se jmenuješ ty?“ „Carmen,“ odpověděla s pláčem. Lucía se na ni mile podívala a řekla:

„Já nemám na výběr, Carmen, nemám žádné školy. Když od něj odejdu, zůstanu opuštěná. Ale ty ne, ty jsi studovala, máš dobrou práci a jsi krásná žena, najdeš si někoho lepšího, proč s ním ještě pořád jsi?“ Carmen nedokázala odpovědět, byla přeci vedena k tomu, že musí mít po boku muže, že musí být spokojenou vdanou ženou. Během dětství sledovala svoji mámu, jak omlouvá všechny otcovy chyby. Nevěry, nadávky. Starala se o něj jako o syna, perfektní žena, která pečuje o všechny.

Řekla Lucíi, že možná jen opakuje život své matky. Lucía odpověděla: „Moje máma byla žena v domácnosti, také žila pro svoje děti a pro mého otce, ale on se k ní nechoval moc hezky. Nikdy se nerozešli. Ctila svoji rodinu.“ Carmen byla vyděšená, jak je možné, že ženy žijící v různých podmínkách, ženy z různých kultur, procházely tím samým, že měly tak podobné životy?

Ze vzpomínek je vytrhlo jemné zatroubení Micaely, která přijela pro Carmen. Španělka se rozloučila a ušla pár kroků směrem k autu, ale potom se vrátila a zavolala na Lucíu: „Pojď se mnou, vystoupíš, kde budeš potřebovat.“ „Já ale jedu dost daleko,“ řekla Lucía, „za svou nejstarší sestrou, zůstanu tam na pár dní, rodina mi pomůže. V takových chvílích vždycky pomohou.“

Obě nastoupily do Micaeliného auta, na taxík bylo dost zaplněné. „Omlouvám se,“ řekla Micaela, „začala jsem totiž žít v Buenos Aires kvůli svému snoubenci, který, jak se ukázalo, je dost násilný. Měli jsme se brát, ale z ničeho nic se mnou rozešel a všechny moje věci mi vystěhoval do auta, což je to jediné, co mám. Všechny svoje peníze jsem utratila za dům a za to, abych mu pomohla. Prozatím je tedy mým domovem tohle autíčko. Požádal mě, abych se vrátila, ale já už nechci, nechal mě v tak šíleném stavu, že jsem se málem zabila. Moc jsem trpěla. Teď mi ale vyhrožuje. Prý jestli mě někde potká, zapálí moje auto a mě s ním. Mám strach, i když nevěřím, že by to vážně udělal, ale bojím se ho nahlásit, nechci problémy, mohl by se mstít, já nevím.“

Lucía se podívala na Carmen spikleneckým pohledem, jakým se dovedou dívat jen ženy, jež zažívají stejnou situaci. Carmen řekla: „Tak to by už stačilo! Micaelo, prosím tě, pojedeme na nejbližší policejní stanici. Můžete mě doprovodit. Nechci tam jít sama, není to náhoda, že jsme se setkaly.“

Všechny tři vystoupily. Policista nechtěl Lucíu jako cikánku pustit dovnitř. Carmen řekla: „Jsem její advokátka, a ona prostě dovnitř půjde.“ „Je to na Vaši zodpovědnost, madam,“ odpověděl ironicky policista.

Carmen se odhodlala a nahlásila svého přítele, Micaela udělala to samé, Carmen jí dodala odvalu. Potom přišla řada na Lucíu, ta se ale svého muže neodvážila nahlásit. Věděla, že pro Romy není spravedlnost stejná, lidé by podle jejího případu hodnotili celou komunitu, utvrdili by se v tom, co si mysleli, totiž že cikáni prostě mlátí svoje ženy, všichni. Je v tom totiž rozdíl, jestli ženskou praští gadžo nebo Rom, přemýšlela, smutná a navztekaná. Obojí je špatně, ale když ženu uhodí Rom, zaplatí za to i ti, kteří svou ženu nikdy neuhodili, argumentovala

sama se sebou Lucía v duchu. Když přijela k domu své sestry, její manžel už tam na ni čekal. Jako by věděl, že pojede právě k ní, divila se Carmen. Španělka vystoupila z auta a sebejistě řekla: „Jsem advokátka a chci Vám říct, že pokud své ženě ublížíte, udělám všechno pro to, aby Vás zatkli. Buďte rád, že Vás dnes nenahlásila.“ Muž se uklidnil a odpověděl, že neměl v úmyslu něco udělat. Když se Lucía loučila s Carmen a Micaelou, věděla, že už ani jedna z nich nikdy nebude sama a že si vždycky pomohou.

Ze španělštiny přeložila Jana Vaněčková

Ukázky z tvorby¹

Do koláže textů představujících dílo a osobu Juana Luíse Aguilery pro RDž přispěli Ismael Cortés Gómez, vědec a aktivista v oblasti politických a kulturních práv (CEU, ERLAC), a syn J. L. Aguilery, José Campos Santiago. Ten v době redakčních prací na tomto čísle RDž připravoval vůbec první vydání básní svého otce v Argentině. V roce 2021 se ovšem stal jednou z obětí pandemie Covid-19, což celý projekt výrazně obrozilo. Projekt byl svěřen Pedrovi Casermeirovi, který sám pochází z romské komunity španělských Kale a působí v Katalánsku jako komunitní a sociální pracovník nadace Pere Closa Foundation. Ten se rozhodl projekt dotáhnout a v současné době pracuje na vydání básní J. L. Aguilery, ovšem zatím bez podpory oficiálního nakladatelství. Níže uvedený stručný biografický text pochází právě z připravované knížky. Pro ni také vznikl úvodní text Ismaela Cortés Gómeze, který zde s jeho svolením též přetiskujeme. Ismael Cortés Gómez pochází z komunity Kale a působí jako vědec ale i jako veřejná osoba španělského společensko-politického života – od roku 2019 je členem dolní komory španělského parlamentu (Congreso de los Diputados) za Tarragonu. Z popudu Pedra Casermeira vznikla také myšlenka nechat některé z básní J. L. Aguilery přeložit do romštiny. Romského překladu několika básní dle svého vlastního výběru se zhostila Eva Danišová. Níže je zveřejňujeme spolu se španělským originálem, abychom tak usnadnili porozumění severocentrální romštině (v československém zápisu) pro případné latinskoamerické čtenáře.

red.

Juan Luís Aguilera Fernández (San Cristóbal, Argentina, 22. září 1928 – San Cristóbal, Argentina, 16. července 2003) byl argentinský básník andalusko-romského původu. Juan Luís byl druhorozeným dítětem manželů Juana Aguilera Santiaga a Josefy Fernández Cortésové. Ve 38 letech začal studovat žurnalistiku na univerzitě Universidad Nacional de Cuyo, ale ve druhém ročníku zanechal studia, aby se mohl naplno věnovat své profesi – obchodování s koňmi –, a své rodině. Oženil se s Mariou Josefou Santiago Fernandézovou. Právě jeho žena mu byla hlavním zdrojem inspirace pro psaní poezie, žánru, s nímž se během svého života nejvíce ztotožňoval.

Prolog

Je pro mě velkou výzvou napsat prolog, který doplní dílo mého otce, hlavně proto, že jsem sám na úrovni čtenářů samotného díla Juana Luíse Aguilery, osoby, která literární formou vyjadřovala všechno, co se dělo v její duši, myslí a srdci; osoby vybavené obrovskou láskou k romské kultuře, přírodě a vesmíru.

Můj otec byl jiný, hlavně tím, jak se choval k sobě rovným a ke zbytku společnosti. Zvládal dokonale procházet mezi oběma světy, v nichž žil, romským i andaluským. Lidé ho milovali a respektovali, pro všechny to byl „strýček Luís“. Žil skromně, obklopen svou velkou rodinou, které pokaždé dal, co potřebovala. Dokázal se posunout vpřed ve velmi obtížném ekonomickém a sociálním kontextu.

Jeho oblíbeným koníčkem byla četba. Četl všechno. Čtení a jeho vlastní duše pro něj byly velkým zdrojem moudrosti, a i když nedokončil studium na vysoké škole, jeho literární technika je velkolepá.

Byl už dospělý, když začal psát, nejdříve úvahy a volné verše, později se začal věnovat psaní uspořádanějším a ambicióznějším způsobem. Noc a světlo svíčky byly jeho útočištěm pro psaní a přenesení svých myšlenek a úvah na papír.

Rád bych zdůraznil, že dílo, které budete následně číst, je takové, jak jej autor navrhnul, žádná firma ani vydavatelství ho neupravovalo. Je to jeho dílo v původní podobě.

Pro mě osobně je hodně těžké definovat slovy tohoto umělce a osobu. Byl to můj drahý otec a prosím Boha, aby má slova předala čtenáři hodnotu díla „strýčka Luíse“, aby jeho básně přenesly čtenáře v čas a místo, které určil každým svým veršem, v díle plném lásky a neustálého hledání Boha.

José Campos Santiago

Prolog k připravovanému výboru básní J. L. Aguilery

Když jsem poprvé přečetl soubor rukopisů tvořících sbírku básní Juana Luíse Aguilery, byl jsem ohromen. Měl jsem pocit, že vcházím na nový poetický kontinent.

Jeho styl nás přenesl do transcendentní roviny, kde se protínají psychodynamické, historicko-civilizační a kosmogonické siločáry. Mistrovské používání jazyka zachycující jak materiální stav lidské existence, tak boj za nalezení souřadnic významu v metafyzickém prostoru, staví poezii Juana Luíse k básníkům jako Hölderlin nebo Thákur; navazuje tedy na odkaz básníků, kteří se postarali o to, aby se poetický jazyk stal komunikačním kanálem mezi Nebem a Zemí, mezi Dočasným a Věčným, mezi Lidstvem a Bohy.

Juan Luís, který načrtnul podobnou cestu jako polsko-romská básnířka Bronisława Wajsová (známá jako Papusza), byl průkopníkem díky tomu, že se

v romské kultuře a myšlení vydal směrem k progresivní přeměně ústní tradice v psanou. Novinář z povolání, jehož život křížil básnický patos ovlivňující ty, co přeletí zemské souřadnice, aby shlíželi na Parnas. Stejně jako odkaz tolika Hermových poslů se k nám hymny Juana Luíse dostávají až posmrtně.

Níže si budete moci přečíst ukázkou z obsáhlé sbírky básní od básníka stejně tak našeho jako světového, romsky kosmopolitního; okouzleného pradávným časem, věčným návratem přírodních koloběhů a manou země proměněnou dušemi a těly, která živí existenci lidské identity v jejím věčném hledání; prchavý sen o existenci.

Význam poezie Juana Luíse Aguilery umožňuje vystopovat myšlení utvářené pohybem, archetyp nevědomí lidu, který se jako takový utvořil v diaspoře opakovaně začínající v přerušovaných zálivech dějin, která vyvolala ohromný repertoár kulturních změn a adaptací; přes ně se romská kultura rozprostírá a utváří komplexní strukturu fraktálů, která je očividně rozštěpená a nepravidelná, avšak má i své nevědomé sdílené vzory jak v estetických, tak v morálních dimenzích existence.

Výzva objevovat romskou kulturu vede přes pochopení základních modelů této imaginace vznikající v prostředí romské diaspory, přes rozbor slova, respektive přes přístup k významům; doteď to „romské“ bylo chápáno hlavně (pokud ne výhradně) z hudby. Ústní charakter romského kulturního dědictví očividně ovlivňoval způsob, jak se předvést světu, skrze zpívané mikro-příběhy, bez tvorby velké psané beletrie, která mohla zanechat důkaz o tisíciletých cestách vedoucích tento lid od břehů řeky Indus až po jižní část Jižní Ameriky.

Není bezvýznamné, že při prvních pokusech o uvědomění si sebe sama pomocí slova využíval Juan Luís na počátku 20. století právě poezii, literární žánr, který sjednocuje myšlenky v symboly překračující hranice skutečného a hledá odpovědi v označení odkazujících na nemyslitelné. Využívá představivosti jako zdroje světového poznání a tázání. Příznačně cikán Melquíades ve *Sto rocích samoty* vozil s sebou na každou ze svých cest pergameny, které sám popsal, ve verších v sanskrtu, svém rodném jazyce.

Ismael Cortés Gómez
Ze španělštiny přeložila Jana Vaněčková

Samota

Cítím, jak nesmírná samota
pustých prostorů
pomalu míří k mému čelu,
a cítím své ruce,
jak se dlouží do šíření Absolutní jednoty.

Obzor před mýma očima,
dříve než mé touhy.

Jsou staré astroláby
na hranicích krve,
dohlížejí na staré cesty
ve vyčkávajících snech.

Ale je tu nesmírná samota
plachet a roztrštěných kormidel.

Je tu samota,
která popírá orbity i elipsy,
samota ztroskotání
a pokácených stromů.
Samota chrámů bez boha.
Samota spících ptáků.

Vztyčen v bojovém gestu,
chci nesmírné samotě čelit
svou existencí.
Sny svého čela.
Hlasy svých rukou.

Potvrzuji oběžné právo.
Paprsky světla potvrzují
právo mých očí
na údiv.
Právo vrcholků mé úzkosti,
jež tvoří kosmické modlitby.

Jsou pradávné dialogy
hvězd a astrolábů

v řečištích krve.

Jsou vzpomínky na jiná náboženství
a na dávné civilizace
se zrušenými obrysy.

Podmínka bytí

Zanícenosti zrn a zákraky dešťů
rozluštily v brázdách svůj obilný úděl.
Zahájily v dávných křestních náboženstvích
rituály.

Byly také hustotou zralých hroznů.
Očekávání uleželých vín
tvořících univerzální chrámy.
Cyklické spásy na rozptýlených milnících.
Živné látky bez hlasu vnášely
do duší svou proměněnou potravu.
Otevíraly cesty v postupných cyklech
bolestivých porodů, stesků, vzpomínek.
Ve spouště nocí zatvrzele stavějících
prastarou totožnost,
v tichosti.

Bytí promítnuté v rozměrech,
jež vyzývají hodiny a svévolné časy.
Existuji, neboť mohu procházet neustálou
představivostí.

Sním o tom, kým jsem byl,
obnovovaný v opakovaných cyklech.
V nekonečných včerejších jsem dál
totálním dneškem.

Absolutním.

Existuji, neboť sním.

Světlo

Miloval jsem světlo,
když vyklíčila slunce
a oznámila další záře
v náhlých křečích života,
v nových kořenech.
Miloval jsem světlo,
jež vábilo let motýlů.
Miloval jsem úsvit.

Miloval jsem světlo,
když nabízelo milodary barev.
Nové spásy,
pomalá spalování,
syťící věci i jejich podstaty.
Dnes mě pokousal stín,
Navštívil mě totem noci.
A mám ruce plné
popela z požáru
dalekých obětí.
Miloval jsem světlo.

Ze sbírky *Básně o nesmírné něze*

VII

Je bolest času nahromaděná ve stínech,
které ořezávají jasné obrazy v zrcadlech,
jsou úšklebky zastavených rtů
v tepajících možných univerzech.

Jsou ohromné vzdálenosti v atomech,
jež chtějí znát sny i to, jak jsou zakřivené.
V rukou mrtvých pohřbívajících své mrtvé
jsou všechny smrti předem oznámené.

A už je pouze poslední prosba,
hrozící, že pohne rovnováhou nebe,
jsou bloky ticha, které soumrak

provrtává přitlumeným leskem,
a snáší se jakýsi nekonečný klid
a zlehka, skoro s láskou, usedá na tvém těle.

IX

Slunce od soumraku zraňuje odpoledne,
klekání oznamuje nevyjevené věci,
bolest země nesvlažené deštěm
se zuřivě vrhá na zrušená narození.

Prostírám se na sebe či na obzor,
obklopují mě odkládané sny
a rovnám dávné obrazy na jiné,
jež kdysi mé vlastní ruce vystavěly.

Snad jsem dokázal vyryt nový obraz
vypadající jako ty, před pádem tmy,
po němž nastane to pravé narození.

Raněn rudou, raněn černou, klečím
daleko od tvého hrobu
a čekám na definitivní zjevení.

Ze španělštiny přeložil Petr Zavadil

Luz

Yo amé la luz
cuando los soles germinaron,
anunciando otros resplandores
en súbitos espasmos de vida,
en raíces nuevas.

Yo amé la luz
que atraía el vuelo de las mariposas.
Amé el alba.

Yo amé la luz
cuando entregaba ofrendas de colores.
Redenciones nuevas.
Combustiones lentas,
impregnando las cosas y sus esencias.
Hoy me mordió la sombra,
me visitó el tótem de la noche.
Y tengo las manos llenas
de cenizas del incendio
de remotos sacrificios.
Yo amé la luz.

O vudud

Kamavas o vudud,
sar baronas avri o khama
u lendar paľis somnakuno vudud,
sar te manuřes kikidel o dživipen
andro neve konara.

Kamavas o vuvud,
cirdelas le lepetken kija peste.
Kamavas tosarutno vudud.

Kamavas o vudud,
kana kamelas jilestar te del o farbi.
Nevi paťiv,
poloko labaripen,
barvalipena dži kijo kokal.
Adaďives man danderďa e ućhaj,
avľas ke ma raťakeri zor.
O vasta mange pherde
le jagale prachostar
le manuřendar, so ćirla murdarde.
Kamavas o vudud.

VII

Hay un dolor de tiempo acumulado en las sombras
que cercenan las claras imágenes de los espejos
hay rictus de labios detenidos
en pulsos de posibles universos.

Hay enormes distancias en los átomos
que postulan curvaturas de sueños.
Todas las muertes están anunciadas
en las manos de los muertos que entierran a sus muertos.

Y no hay sino una última plegaria
que amenaza con mover equilibrios en los cielos
hay un crepúsculo de atenuados resplandores.

Que horadan bloques de silencios,
y una paz infinita que desciende
y se pos lenta, casi con amor, sobre tu cuerpo.

E poezija pal igen gulo kamiben

VII

Hin pherdo idejoskeri dukh andro učhalipena,
save činen o agora le čitrengi andro gendala,
hine bandarde vušta bijal e duma,
andro džido kosmos.

Bare duripena hine andro atoma,
save kamen te džanel o sune the oda, sar hine bandarde.
Andre mulengere vasta, save parunen pengere mule,
sa pal o meriben den anglal te džanel.

Imar hin ča jekh agorutno manglipen,
savo šaj mosarel o zengos,
bare bara bijal e duma, pre lende e rat
thovel rupuňi farba,
perel bachtalipen bijal o agor
u lokores, sar kamibnaha, tut učharel.

Andre romaňi čhib thoda e Eva Danišovo

Úvod k fotografické sekci

Obrazy stereotypních „Cikánů“ jsou běžné v celé Latinské Americe, ale jen málo fotografií zachytilo život latinskoamerického romského světa. Dvěma nejznámějšími jsou Rogerio Ferrari a Lorenzo Armendariz. Zatímco Ferrariho fotografie zobrazují brazilské Romy, zejména Kalony ze státu Bahia, snímky Armendarize vykreslují život různých romských skupin v Mexiku, Latinské Americe a také v Evropě.

Rogerio Ferrari (1965–2021)¹ byl brazilský fotoreportér, který zařadil brazilské Kalony do svého cyklu „inventáře odporu“, vedle Palestinců, Kurdů, Zapatistů, Mapučů a dalších marginalizovaných skupin. Vydal knihu *Ciganos* (Romové; Editorial Movimiento Continuo, 2011) a zúčastnil se několika skupinových i individuálních výstav po celém světě.

Lorenzo Armendariz (1961) začal fotografovat skupiny romských kočovníků v roce 1995, kdy získal grant pro mladé umělce od mexické Národní nadace pro kulturu a umění. V posledních 25 letech zachytil způsob života Romů a původních mexických skupin se zvláštním zřetelem na náboženské poutě. Spolupracoval s Ricardem Perezem Romerem na publikaci *La Lumea de Noi* (Světlo Noie; CONACULTA FONCA, 2001), s fotografiemi ludarské mexické komunity. Naposledy vydal knihu *Andar para existir. Un viaje al corazón del pueblo gitano* (Putovat znamená být. Cesta do srdce romského národa; Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 2018).

Práce těchto dvou fotografů, kteří za ni získali také řadu ocenění, je známá v Latinské Americe i mimo ni a je dostupná také na internetu i v dalších médiích. Lze říci, že zformovali dominantní vizuální představu o tom, co je v Latinské Americe romské. Proto bychom rádi čtenáře seznámili s dílem tří dalších vlivných, i když méně známých fotografů zabývajících se Romy v Latinské Americe: Brazilky Luciany Sampaio a Mexičanů Ruth Camposy a Antonia Garcii (oba se narodili ve Španělsku, ale jsou občany Mexika). Pokud jde o velikost a rozmanitost romských skupin, ale i dosavadní romistiku, Mexiko a Brazílie jsou dvě nejdůležitější latinskoamerické země, a Campos, García a Sampaio nabízejí vizuální reprezentaci zdejší situace. Jejich obrazy zachycují rodinnou strukturu, materiální kulturu, prostředky obživy a oslavy komunit, s nimiž tráví svůj čas. Tito fotografové jsou organičtější, méně se zajímají o ikonickou a hegemonickou krásu. Jejich snímky jsou skvěle komponované a vyprávějí přesvědčivý příběh. Rozhodli jsme se tedy zde zaměřit na fotografie, které jinak nejsou moc k dispozici, a doprovázíme je krátkými texty s dalšími informacemi o životě a práci zde představovaných fotografů.

Mariana Sabino Salazar, Martin Fotta
Z angličtiny přeložila Jarmila Johnová

1 R. Ferrari bohužel zemřel v červenci 2021, kdy jsme připravovali toto číslo RDž.

Ruth Margarita Campos Cabello a Antonio García Romero

Ruth Campos Cabello (1965, Jalisco, Mexiko) je produkční kulturních a vzdělávacích projektů, tvůrkyní dokumentárních filmů a audiovizuální produkce pro děti a mládež, scénáristkou, fotografkou a výzkumnou pracovnící. Vystudovala video, film a televizní tvorbu (Univerzita v Guadalajaře, Mexiko).

Toño García Romero (1969, Andalusie, Španělsko) je audiovizuální tvůrce, dokumentarista, fotograf. Vystudoval umění (Univerzita v Granadě, Španělsko) a video, film a televizní tvorbu (Univerzita v Guadalajaře, Mexiko).

Jsou spoluzakladateli audiovizuální produkční společnosti PattakíVideo zaměřené na výrobu dokumentárních filmů, z nichž nejvýznamnějšími jsou: *Nierika* (27 min., 1998), experimentální dokumentární film o národu Wírrarika; *Pattakí* (33 min., 2000), dokumentární film o synchronních kultech a afrických kořenech na Kubě (60 min., 2021); dokument o filmu *Agua de Arrayán* (Voda z myrty; 2021, Mexiko). Mezi lety 1995–2010 vytvořili audiovizuální loutkové seriály pro děti a mladé k tématu indické orální tradice, práv dětí a sexuálního vzdělávání. Mezi lety 2000–2015 organizovali přehlídku latinskoamerických dokumentárních filmů „Nierika, el espejo de los pueblos“ (Nierika, zrcadlo národů) a přehlídku latinskoamerických dětských dokumentárních filmů „Nierika Niñ@s“. Působí jako učitelé kurzů audiovizuální tvorby ve Španělsku a v Mexiku.

„V roce 1998 jsme začali spolupracovat s romskou komunitou, která ve stanech obývá periferii mexické Guadalajary. Během práce jsme se setkali s jednou itinerantní skupinou Ludarů. Živí se provozováním pojezdného kina a předváděním kolektivní hypnózy, přičemž představení probíhá v cirkusových stanech. Vzájemně jsme si vybudovali blízký a přátelský vztah a určitou dobu jsme fotografovali jejich svatby a další oslavy. Působili jsme v rámci výzkumného projektu ‚Gypsies in the city of Guadalajara‘, podpořeného mexickým ministerstvem zahraničních věcí a Institutem pro mezinárodní spolupráci. Nadále se věnujeme výzkumu, fotografické dokumentaci a produkci dokumentárních filmů zaměřených na Romy v Mexiku.“

Výběr z veřejně uvedených dokumentů:

Piel de Carpa (Stanová plachta; 8 min., 2001)

A la sombra del camino. Leyenda Gitana (Ve stínu cesty. Legendární Gitanové; 19 min., 2002), dokumentární filmy o Romech v Mexiku

Este México lo conocemos mejor que el mapa (Ani mapa nezná tohle Mexiko lépe než my; 25 min., 2005), dokumentární film o Romech v Mexiku, Argentině a Chile (PACMYC, Programme for Municipal and Community Cultures)

Este México lo conocemos mejor que el mapa (80 min., 2018), celovečerní dokument (FONCA, Programme for the Promotion of Cultural Projects and Co-investments, CONACYT and College of San Luis Potosí)

Publikace:

Piel de Carpa, los gitanos de México (Stanová plachta, Gitanos v Mexiku; 2007, Alcalá, Španělsko)

Odkazy a kontakt:

<https://vimeo.com/pattakivideo>

<https://www.youtube.com/pattakivideo>

<https://www.facebook.com/pattakivideo>

pattakivideo@gmail.com

Luciana Sampaio

Luciana Sampaio (nar. 1975) pochází z Brazílie, vystudovala dokumentární fotografii na International Center of Photography v New Yorku, film na Multikulturní filmové škole v Praze (Prague Film Institute) a pedagogiku na soukromé univerzitě Anhembi Morumbi v São Paulu. Mezi lety 1996 a 2012 působila jako fotografa a filmová producentka na volné noze. Od roku 2013 vyučuje děti, mládež i dospělé.

V roce 1997, na počátku své kariéry fotografky, se na náměstí v São Paulu poprvé setkala s brazilskými Romy Kalony a jejich tajuplný životní styl jí učaroval. V této době totiž o Romech na území Brazílie existovalo jen velmi málo studií. Následujících třináct let pracovala na vytvoření jedné z vůbec prvních opravdu rozsáhlých vizuálních dokumentací Kalonů v Brazílii a zaznamenávala jejich život v několika tábořištích rozestých na předměstích São Paula i ve vnitrozemí. V roce 2007 se od fotografování posunula k natáčení videí, ve kterých kromě dokumentace každodenního života nahrávala také rozhovory. Luciana je autorkou dokumentu *Diana e Djavan: Casamento cigano* (Diana a Djavan: romské manželství; 28 min, 2007), který je jedním z vůbec prvních dokumentů o Kalonech v Brazílii. Na základě materiálů ze svého archivu také vytvořila celovečerní dokument *Queridos ciganos* (Drazí Romové; 60 min, 2012) a další krátké filmy.

Výsledkem její dlouholeté práce je rozsáhlý dokumentární archiv, jehož část byla v roce 2012 prezentována v rámci samostatné výstavy „Barraca Cigana“ v Museu da Casa Brasileira v São Paulu. K výstavě vznikl též obsáhlý katalog (*Casas do Brasil, 2012: Baracca cigana*. São Paulo: Museu da Casa Brasileira. ISBN: 978-85-86297-15-1). Dokument *Diana e Djavan* je možné zhlédnout na webových stránkách společnosti Etnodoc, která se mezi lety 2007 až 2012 zasloužila o produkci i několika dalších filmů o brazilském nemateriálním kulturním dědictví (<http://www.etnodoc.org.br/index.html>).

Z angličtiny přeložila Petra Krámková



Ze svatební oslavy, romská komunita | Zapopan, Jalisco, Mexiko, 1998 | Ruth Campos Cabello – PattakíVideo



Oscar Yovani a jeho manželka, tábor Ludarů | La Barca, Jalisco, Mexiko, 2001 | Ruth Campos Cabello – PattakíVideo



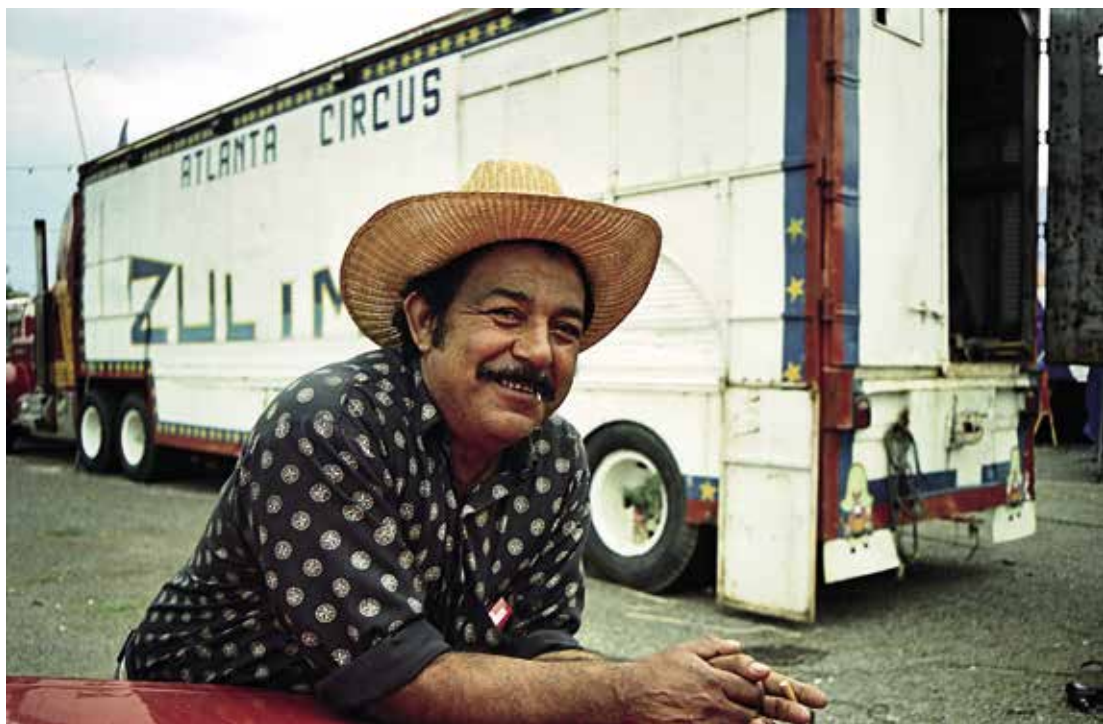
Svatební oslava, tábor Ludarů | La Piedad, Michoacán, Mexiko, 2002 | Toño García Romero – PattakíVideo



Zuliman | Sayula, Jalisco, Mexiko, 1998 | Ruth Campos Cabello – PattakiVideo



Stavba šapitó, tábor Ludarů | La Barca, Jalisco, Mexiko, 2007 | Toño García Romero – PattakíVideo



Oscar Yovani | Sayula, Jalisco, Mexiko, 1998 | Ruth Campos Cabello – PattakíVideo



David Yovani El Negro | Ocotlán, Jalisco, Mexiko, 2008 | Ruth Campos Cabello – PattakíVideo



Crechún (svátek zemřelých), tábor Ludarů | La Barca, Jalisco, Mexiko, 2007 | Toño García Romero – PattakíVideo



Crechún (svátek zemřelých), tábor Ludarů | Santa Lucía, Jalisco, Mexiko, 1999 | Ruth Campos Cabello – PattakíVideo



Dívky #5 | Itapecirica da Serra, São Paulo, Brazil, 2008 | Luciana Sampaio



Žena #3 | São Bernardo do Campo, São Paulo, Brazil, 2007 | Luciana Sampaio



Bruno a Paloma # 7 | Itaquaquecetuba, São Paulo, Brazilie, 2008 | Luciana Sampaio



Rodina #2 | Itapeirica da Serra, São Paulo, Brazil, 2007 | Luciana Sampaio



Káva #2 | Curitiba, Paraná, Brazílie, 2007 | Luciana Sampaio



Adriá #1 | Jaboticabal, São Paulo, Brazilie, 2007 | Luciana Sampaio



Tábor #4 | Itapecirica da Serra, São Paulo, Brazilie, 2008 | Luciana Sampaio

Recenze | Anotace

Neyra Alvarado Solís (ed.)

*Nombrar y circular, gitanos entre Europa
y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*
/ Matías Domínguez

Coletânea de artigos. Povos ciganos: Direitos e instrumentos para sua defesa
/ Juliana Campos

Márcio Vilar

*Calon-Welten: Eine Ethnografie über das Leben,
Sterben und Weiterleben bei Ciganos in Brasilien*
/ Martin Fotta

Victor Vishnevsky

Memórias de um cigano
/ Marcos Toyansk



Neyra Alvarado Solís (ed.)

Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia¹

(Pojmenování a cirkulace, Romové mezi Evropou a americkým kontinentem.
Inovace, kreativita a odolnost)

Colección Investigaciones. San Luis Potosí, México: El Colegio de San Luis,
2021, 290 s., ISBN 978-607-8794-06-5

Publikování sbírek textů jako podkladového materiálu pro srovnávací úvahy o různých tématech a otázkách týkajících se Romů je jedním z významných posláních romistiky jako akademické disciplíny. Sborníky textů, kolektivní monografie nebo tematická čísla časopisů napomáhají k rozšiřování povědomí o dosavadních poznatcích a v komunitě sociálních vědců a studentů přispívají ke zviditelnění Romů jako výzkumného tématu. Ve vydávaných latinskoamerických publikacích nebo tematických časopiseckých číslech, jež se Romům věnují, však podobné souborné publikace, a to nejen takové, které se týkají regionu samotného, ale i takové, které by nahlížely téma z transatlantické perspektivy a přiváděly Evropu a americký kontinent do jednoho srovnávacího rámce, dosud citelně absentují.

Tento nedostatek je znepokojující ze tří důvodů. Za prvé, obecně platí, že výzkum týkající se Romů zůstává ve srovnání s výzkumem jiných etnik v Latinské Americe spíše ojedinělý, přičemž jedinou světlou výjimku představuje Brazílie – tamní romistická akademická činnost je rozsáhlejší než v jiných zemích Latinské Ameriky. Za druhé, Romové v tomto regionu představují početnou populaci, jež je na tomto kontinentu přítomna již několik generací, ale mezi badateli nebo veřejně

¹ Recenze byla napsána speciálně pro toto tematické číslo *RDž*, zkrácená verze této recenze vyšla také ve španělštině v časopise *Etnografías Contemporáneas* 12/2021.

působícími intelektuály dosud nevzbudila dostatečný zájem. A konečně, což je možná nejdůležitější, Romové zde čelí vysoké míře diskriminace, jež se od Evropy příliš neliší, ale povědomí veřejnosti o ní zůstává nízké, což je důvod, proč by sociální vědci měli hrát při zvyšování viditelnosti Romů a při obraně jejich práv důležitou úlohu.

Vydání monografie *Nombrar y circular, gitanos entre Europa y las Américas. Innovación, creatividad y resistencia*, čítající deset kapitol uspořádaných do tří částí a dvou závěrečných komentářů představuje pro romistiku v latinskoamerickém prostoru důležitý krok. Zaměření jednotlivých kapitol je antropologické a historické. Poprvé byly tyto texty prezentovány jako příspěvky na mezinárodním kolokviu „Gitanos entre Europa y las Américas. Creatividad e innovación en los procesos de inmersión, dispersión e ilegitimidad“ (Romové mezi Evropou a Amerikou. Kreativita a inovace v procesech imerze, disperze a nelegitimity) konaném v roce 2018 v Colegio de San Luis, San Luis Potosí, Mexiko. Cílem kolokvia bylo usnadnit výměnu vědeckých informací v transatlantickém prostoru zaměřenou primárně na romskou populaci v Latinské Americe. Editorkou knihy je Neyra Alvarado Solís, profesorka a výzkumnice v programu antropologických studií Colegio de San Luis (doktorát v oboru etnologie získala na Université de Paris). Její vlastní romistický výzkum je zaměřený zejména na Ludary v severním Mexiku.

Všechny texty jsou psány ve španělštině a spojuje je zaměření na význam sociálních proměn Romů a jejich praktik rezistence, související s jejich nerovným postavením ve vztahu k okolnímu neromskému obyvatelstvu i k představitelům a institucím okolní kulturně dominantní společnosti. Titul knihy *Nombrar y Circular* (Pojmenovávání a cirkulace) odkazuje na označování a pohyby obyvatelstva, název ovšem ve skutečnosti vystihuje jen obsah první části knihy. V dalších částech se postupně témata, jimiž se jednotliví autoři zabývají, od tohoto ústředního zaměření vzdalují.

Autoři, soustředění geograficky na Evropu a Ameriku – a zejména na španělské a mexické zkušenosti – analyzují místní sociální praxe a významy utvářené specifickými historickými procesy. Tato skutečnost umožňuje komparativní čtení, tedy porovnávání kapitol, a umožňuje se tak vyhnout nejčastějším chybám v romistice – jednoduchým zobecněním a homogenizacím zkušeností.

První část knihy nazvaná „Pojmenování a cirkulace: rezistence, inovace a rekonstrukce“ se zabývá trajektoriemi autonym a exonym, různými kategoriemi identity a také tím, jak se vztahují k časové a prostorové dynamice, v níž se taková jména a konceptualizace objevují. Texty v této části knihy umožňují čtenářům pozorovat, jak se u romských komunit napříč staletími a na obou kontinentech vyvinuly rozmanité strategie rezistence a inovací, jež jim umožňovaly přežívat v nepřátelských sociokulturních kontextech a nerovných podmínkách. Leonardo Piasere sleduje evropské dějiny vnějších a vnitřních etnonym a odhaluje časové proměny komplexního souhrnu tras pohybu Romů z jejich vlastního pohledu,

a na tomto základě pak analyzuje způsoby utváření historické dokumentace z etnografické perspektivy. Takový přístup umožňuje Piasekovi rozlišovat mezi označeními vzniklými na straně Romů a těmi utvářenými lidmi zvenčí. Pozoruje také způsoby rezistence, jež Romové projevují při reprodukci svých etnonym. Na základě této etno-historické analýzy dochází autor k závěru, že etnonymum „Romaničel“ (*Romanicel*) je nejstarším kolektivním sebe-pojmenováním, jež předchází dalším dnes existujícím autonymům jako Kale, Rom, Sinto nebo Manuš. Text Neyry Alvarado Solís se zabývá mexickými ludarskými skupinami a popisuje rozpory mezi proti-cikánskými konotacemi určitých pojmů spojených s romskými formami cirkulace a obývání prostoru na jedné straně a reakcemi těchto skupin na neočekávané situace na straně druhé. Stávající vztah mezi pojmy jako kočovník (*nomad*) nebo Maďar (*húngaros*), jak bývají Romové z východní Evropy v celé Latinské Americe a ve Španělsku označováni, jež jsou v dominantní mexické společnosti spojeny s negativními stereotypy, je v protikladu s inovativními formami spojenými s cirkulací a obýváním místního prostoru. Ludary jako projevu jejich identity. Kapitola Martina Fotty, založená na jeho výzkumu mezi kalonskými rodinami v Bahii (Brazílie), zpochybňuje pojmy nomadismu a usazení, které sice stojí v základu kategorizace Romů ze strany státu a ustanovují i teoretické, prostorově-časové konceptualizace aplikované v antropologii, ale zároveň jsou naprosto cizí skutečnému způsobu existence a žití Kalonů v tomto světě. Tato diakritická konceptualizace Kalonů vztahující se k mobilitě představuje nomadismus – z vnějšího hlediska – jako inherentní, tradiční součást jejich identity a zároveň jejich charakteristický rys určený k zániku v důsledku postupného usazování. Autor tuto perspektivu kritizuje a uvádí, že v každodenním životě Kalonů jsou termíny jako „usazenost“ a „pohyb“ modalitami, které se v romské sociální organizaci různě kombinují. Chápat je jako dichotomické znamená používat kategorie vycházející z neromských ideologií. První část knihy uzavírá text Nathalie Manrique, v němž se autorka zabývá příjmeními španělských Gitanů, přičemž sleduje konstrukci a rekonstrukci maritálních vztahů v průběhu staletí a gitanskou zkušenost se smíšenými i endogamními sňatky zahrnujícími též bratrance a sestřenice.

Tři kapitoly druhé části knihy – nazvané „Představy a stereotypy: absurdity, předsudky a strategie“ – vycházejí z různých historických metodologií a perspektiv a zkoumají společenské představy o Romech živé pozitivními i negativními stereotypy. Odhalují tak přímý vztah mezi evropským a americkým kontinentem, který se odráží v pohybu myšlenek, představ i konkrétních lidí směrem z Evropy do Ameriky v různých historických obdobích, ovlivňovaných migrační politikou a různými migračními zkušenostmi. Text Maríi Fernandy Baroco Gálvez popisuje, jak společenské postavení Romů v rámci hegemonického světového názoru a jemu odpovídajících společenských hodnot závisí na tom, zda jsou Neromy romantizováni, nebo naopak očerňováni. V této kapitole sledujeme příběh Samuela

Robertse odehrávající se v Anglii v 19. století, jenž ve snaze evangelizovat Romy vyvinul genealogickou teorii, v níž Romy klasifikoval jako Egypťany, kteří před příchodem do Evropy žili v Mexiku jako Toltecové. Saúl Iván Hernández Juárez analyzuje tisk ze San Luis Potosí z počátku 20. století, tedy z doby porevolučního mexického státu, pro nějž byla charakteristická politika rasového výběru vedoucí k vyzdvihování některých skupin indiánských obyvatel jako nadřazených a k podpoře migrace „žádoucích“ Evropanů. V místních periodikách se odrážejí protiromské předsudky, stereotypy (například zloději dětí) a xenofobie způsobem, který jasně ukazuje, že v této době v Mexiku tzv. Maďaři (*húngaros*) „neměli žádné místo“. V rámci tehdejšího národního projektu byli Romové nepřijatelní kvůli domnělým kulturním, náboženským, zdravotním a kriminálním praktikám. V závěru této části knihy Mariana Sabino Salazar využívá mikrohistorický přístup k vykreslení vztahů mezi inkvizicí a romským obyvatelstvem na amerických územích Španělské říše v 17. století. Zaměřuje se přitom na případ ženy jménem María de la Concepción pocházející z „cikánského národa“. Autorka studuje dokumenty inkvizičního procesu, do kterého byla tato Gitanka zatažena, a rekonstruuje její životní příběh se zaměřením na předsudky (kulturní, genderové a ekonomické), kterým čelila, i její strategie přežití a adaptace.

Třetí a poslední část knihy „Anticikanismus: politická participace, ženy a literatura“ se skládá ze tří kapitol, jejichž průsečíkem je téma anticikanismu. Autoři analyzují rasismus, předpojatosti a předsudky vůči Romům ukotvené v hegemonickém kulturním světonázoru a sledují, jak tyto koncepty kontrastují se způsoby života Romů, které se po generace vyvíjejí v nerovném sociálním prostředí. Každá ze tří kapitol analyzuje různá témata pomocí různých metodických postupů, od politické činnosti Gitanů ve Španělsku, přes mexický obraz romské ženy, až po reprezentaci Romů v literatuře a v další hegemonické kulturní produkci. Rafael Buhigas Jiménez je autorem prvního textu, jenž je umístěn do Madridu na přelomu 19. a 20. století a sleduje dobovou politickou angažovanost španělských Gitanů. Analýza procesu politické aktivizace, jenž se zintenzivnil po druhé světové válce a pokračuje až do současné doby, umožňuje autorovi kritiku dominantního názoru, podle nějž je romské obyvatelstvo neorganizované a apatické k politickým aktivitám. Stejně tak kritizuje koloniální paměť, jež představuje realitu života Gitanů jako homogenní, zatímco je ve skutečnosti rozrůzněná do mnoha zkušeností. Druhá kapitola zkoumá budování jinakosti v rámci mexického stereotypu spojovaného s obrazem romských žen. Sol-Ho Morales Muñoz zde zpracovala etno-historickou studii, v níž kombinuje bibliografickou analýzu, literární kritiku a etnografické postupy. Její text analyzuje různé aspekty budování identity romské ženy v interakci s vlastní komunitou i hegemonickou kulturou: obraz romských žen prezentovaný v klasických literárních postavách, jako jsou Carmen, Esmeralda a Preciosa, nebo obecnou představu navázanou na obraz Romky hádající z ruky. Druhou eventualitu autorka vysvětluje jako ženský

obchod: jde o způsob navazování obchodních vztahů s Neromy, což je činnost, jež představuje i součást romské identity a vlastní legitimizace. Jorge Nedich nakonec popisuje rasismus, s nímž se Romové setkávají v neromských institucích a ve svém každodenním životě. Zdůrazňuje, že předsudečné charakteristiky Romů v kulturní produkci, jako je literatura a film, mají pro celou společnost zásadní význam. V rámci rozmanitých témat, jimiž se kapitola zabývá, pak její autor, spisovatel a literární kritik, analyzuje jako klíčové příklady románů *Carmen* od Prospera Mérimée a *La gitanilla* Miguela de Cervantese.

Kniha končí dvěma rozšířenými komentáři. V prvním se Élodie Razy a Charles Édouard de Suremain zamýšlejí nad antropologickými pracemi o Romech, především nad různými pokusy vyhnout se esencializacím. Vycházejí z emických kategorií a navrhuji zamyslet se nad jejich složitým vzájemným vztahem s etickými pojmy s cílem ukázat, jak je možné se odklonit od některých vědeckých pojmů a státních klasifikací. Jean-Pierre Cavaillé se v druhém komentáři zamýšlí nad různými antropologickými a historickými debatami v rámci romistiky a jejich přínosem pro společenské vědy a zejména pro pochopení politických strategií rezistence.

Jednou z hlavních nevýhod knihy je její malá srozumitelnost pro začátečníky v oboru. Témata, která autoři zkoumají, vyžadují alespoň elementární znalost problematiky a úvod knihy není dostatečně podrobný na to, aby poskytl výraznější vodítko, jak k jednotlivým textům přistupovat. Globální politické otázky, týkající se pohybu obyvatelstva a pojmenovávání (etnonyma a exonyma) nebo složitosti, které s těmito tématy souvisí, mohou ocenit jen čtenáři s předchozími znalostmi této problematiky. Skutečnost, že do knihy přispěli pouze autoři, kteří se zúčastnili zmíněného kolokvia v roce 2018, představuje další omezení. Z výběru tak totiž byli vyloučeni autoři a texty, které by byly k tématu sborníku relevantnější nebo by přistupovaly k předmětu zkoumání precizněji. Kromě toho sborník pomíjí většinu zemí a romských skupin z Latinské Ameriky, když se s výjimkou jednoho textu o Brazílii zaměřuje pouze na Mexiko. Podobně se i texty týkající se Evropy soustřeďují především na Španělsko, a omezuje se tak příležitost k představení sofistikovanějších transatlantických analytických spojení. Například zde nejsou obsaženy žádné kapitoly o Romech z východní Evropy, které by hlouběji rozvedly texty a odkazy ve studiích zaměřených na mexické Ludary a Romy.

To má za následek další nedostatek: jednotlivé kapitoly spolu totiž systematictěji nekomunikují. Rezonance jednotlivých textů jsou sice rozpoznatelné, ale pochopí je (a mohou si je užít) pouze ti, kteří mají předchozí romistické znalosti a kteří jsou schopni porozumět zvláštnostem různých analyzovaných skupin, trajektorií a regionů. Kromě toho zde vedle sebe stojí texty prezentující empiricky podložené závěry realizovaných výzkumů vedle kapitol, které se více podobají výzkumným plánům nebo esejům, a kvalita výzkumu, na němž jsou kapitoly založené, se tedy liší. To však knize neubírá na celkové

kvalitě. Spíše než v koherenci celého obsahu tak spočívá síla této publikace právě v kvalitě jejích jednotlivých kapitol. V tomto smyslu jsou zajímavé oba závěrečné komentáře, které sice odrážejí obsah jednotlivých kapitol, ale nepřestávají usilovat o provázanost mezi jednotlivými kapitolami navzájem, i mezi nimi a badatelskými cíli prezentovanými v úvodu a názvu knihy.

Publikace se nevyhýbá ani zamyšlení nad výzkumnými metodami. Kritika metod, doporučení a varování, která jsou pro romistiku tak potřebná, se zde objevují ve vztahu k různým disciplinárním postupům i teoretickým přístupům. Titul *Nombrar y circular* se jako kolektivní monografie autorů, z nichž mnozí jsou v romistice již dobře známí, soustřeďuje zejména na antropologii a historii, a v latinskoamerickém kontextu je průkopnickou a nepostradatelnou publikací. Poskytuje cenný příspěvek k reflexi a srovnávací analýze vztahu Romů ke kulturně dominantním společnostem na obou stranách Atlantiku a v různých historických obdobích.

Matías Domínguez²

Z angličtiny přeložila Jarmila Johnová

² Matias Domínguez je výzkumník a profesor na Institutu antropologických věd na Univerzitě v Buenos Aires (Institute of Anthropological Sciences, University of Buenos Aires). E-mail: mdominguez@filo.uba.ar



Coletânea de artigos. Povos ciganos: Direitos e instrumentos para sua defesa

(Sborník textů. Romské obyvatelstvo: Práva a nástroje k jejich ochraně)

6ª Câmara de Coordenação e Revisão, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. Brasília, Ministério Público Federal, 2020, 470 s., ISBN 978-65-87377-00-1

V roce 2020 byla vydána sbírka textů, která bilancuje dosažené úspěchy v oblasti práv romského obyvatelstva¹ v Brazílii v posledních desetiletích, stejně jako mnohé výzvy, kterým stále čelí. Tyto úspěchy a výzvy pomáhají k prozkoumávání a dotváření konkrétního právního rámce, jenž chrání jejich způsob života. Sbíрку vytvořila a upravila 6. komora brazilského státního zastupitelství (6ª Câmara do Ministério Público Federal, MPF) „jako součást své institucionální strategie [...] podávat zprávy o zkušenostech a získávat znalosti pro realizaci práv romských komunit v Brazílii“ (s. 11). Státní zastupitelství je brazilský orgán zodpovědný za ochranu lidských práv a občanských svobod, ochranu právního řádu a ochranu demokracie.² 6. komora se věnuje právě domorodému obyvatelstvu a tradičním společenstvím a je zodpovědná za zajištění etnické a kulturní plurality Brazílie, kterou ustanovuje brazilská Federální ústava (*Constituição Federal*) z roku 1988. Sbíрку tvoří osmnáct textů od autorů věnujících se tématu Romů – mezi jinými

1 Na rozdíl od evropského kontextu je v Brazílii termín „cigano“ (Cikán) používán většinou skupin a aktivistů jako zastřešující obecný termín pro označení různých romských rodin, skupin a etnik, mezi jinými Kalony, Romy a Sinty. Z toho vychází i termín „povos ciganos“ (možné přeložit jako cikánské národy, cikánský lid nebo cikánské obyvatelstvo), kterou brazilský stát v současné době užívá ve své veřejné politice zaměřené na tuto populaci – pozn. aut.

Pro převod do češtiny používáme termín Rom, který je v českém úzu chápán a používán právě jako zastřešující termín – pozn. red.

2 Jedná se o nezávislý úřad, který není součástí žádné ze tří mocí (výkonná, legislativní a soudní) a plní klíčovou kontrolní roli každé z nich.

antropologů, pedagogů, vedoucích romských organizací, právníků a členů státního zastupitelství (MPF). Tato iniciativa, v návaznosti na nedávnou aktivizaci romského hnutí, začíná v Brazílii zviditelňovat romskou agendu. Přestože se v zemi jedná o početně značně zastoupenou etnickou skupinu, debata o romském obyvatelstvu se do popředí zájmu veřejné politiky brazilského státu dostává až v posledních dvaceti letech. Součástí tohoto trendu je i zvýšený zájem akademiků a veřejných činitelů o danou tematiku.

Sbírka pomáhá čtenáři pochopit, proč trvalo tak dlouhou dobu, než začalo být brazilské romské obyvatelstvo považováno za subjekt se specifickými právy. Brazilská federální ústava, vydaná roku 1988, je počátkem obnovy demokracie v Brazílii po téměř třiceti letech vojenské diktatury a je důležitým mezníkem v uznání specifických práv místního multietnického obyvatelstva. Celá jedna kapitola ústavy je věnována domorodému obyvatelstvu a několik článků odkazuje na lid *quilombolas* (černošské afrobrazilské obyvatelstvo s tradičním stylem života). Přestože brazilská *Carta Magna* (Velká listina práv a svobod) obsahuje pasáže, které uvažují o právu na rozmanitost národů, Romové zde nejsou jmenovitě zmiňováni. Hned několik textů ve zde představovaném sborníku upozorňuje na to, že první pozitivní zmínky o Romech se ve veřejných dokumentech objevují až po roce 2000, a to díky vzniku romských sdružení a asociací a posilování romské reprezentace. Zahnutí Romů do brazilské legislativy v dekretu z roku 2006, který ustanovuje 24. květen jako každoročně připomínaný Národní den Romů (*Dia Nacional do Cigano*), je považováno za symbolický mezník. Ačkoli se na Romy vztahují i jiné právní dokumenty, je to vůbec poprvé, kdy se pojem „Rom“ (*cigano*) objevuje v brazilské legislativě a kdy je oceňována jejich existence jako etnické skupiny a součást brazilské populace. Dalšími důležitými právními rámci, na nichž se v článcích pracovalo a které podporují konsolidaci zařazení Romů na seznam skupin brazilského obyvatelstva se specifickými právy, je Úmluva 169 MOP – Mezinárodní organizace práce (*Convenção 169 da OIT*), ratifikovaná v Brazílii od roku 2002, která uznává specifická práva domorodého a tradičního obyvatelstva včetně práva na sebeurčení; a také vyhláška 6040 z února roku 2007, která mimo jiné zavádí koncept tradičních národů jako kulturně diferencovaných skupin s vlastními formami sociální organizace.

Texty zařazené do sborníku ukazují, jak se v minulosti s Romy v Brazílii zacházelo. Šlo o důsledek negativních stereotypů vytvářených po staletí v různých částech světa a diskriminačních politik přejímaných z jiných zemí, zejména z portugalského království. Sbírka nahlíží na tematiku z různých úhlů pohledu, od textů věnujících se otázkám souvisejícím s historickou diskriminací romského obyvatelstva až po požadavky na nápravu, a mimo jiné na začlenění Romů do veřejné politiky v oblasti zdraví, vzdělávání nebo práva na vlastní území.

Úvodní příspěvek, jehož autorem je prokurátor MPF Edmundo Dias Netto Junior, stejně jako příspěvek antropoložky Heleny Dolabely, se věnují případu

legalizace pozemků, ke kterému došlo v Brazílii v roce 2014. Jednalo se o romský tábor existující více než 30 let ve státě Minas Gerais. Jde o první případ darování půdy patřící unii k užívání romské komunity. Dolabela názorně ukazuje, jak tento případ podnítl požadavky na regularizaci dalších táborů ve stejném státě. Netto Junior pak obrací pozornost k sociálnímu právu na bydlení a snaží se objasnit nedorozumění nebo úmyslné zneužití, ke kterému obvykle dochází na základě spojování romské identity a kočovnictví. Jestliže na jedné straně musí stát zaručovat tradičním komunitám, které se chtějí usadit, pozemky k bydlení tak, aby bylo zaručeno zachování a rozvoj jejich odlišného způsobu života, musí na straně druhé orgány veřejné moci pro ty, kteří se rozhodnou pohybovat, zajistit možnost dočasného táboření, aby nebyli z obcí vyhošťováni.

Dalším aktuálním tématem diskuzí o právech Romů v Brazílii je návrh zákona o statutu romských národů (*Estatuto dos Povos Ciganos*), který je v současné době projednáván v brazilském kongresu, a zaměřuje se na něj spoluautorský článek Waltera Rothenburga a Tatiany Stroppy a text Gianfranca Andréi. Schválení statutu první specifické legislativy pro Romy v Brazílii bude představovat bezprecedentní výsledek snahy lidí angažovaných v místních romských sociálních hnutích. Zabývá se agendou vzdělávání, kultury, zdraví, bydlení, zaměstnání a potřebou zajistit pro romské obyvatelstvo rovné příležitosti. Text navrhovaného zákona však stále sklízí i kritiku od různých odborníků a je také předmětem vnitřních sporů mezi romskými vůdci v jednotlivých částech země. Rothenburg a Stroppa upozorňují například na témata, která se v návrhu zákona objevují velmi vágně, jako je právo na vzdělání a na území, a hovoří o přetrvávání přísně ekonomické logiky v položce zabývající se začleněním Romů do běžné struktury práce bez ohledu na jejich kulturní specifika. Spoluautorský článek Jessicy de Medeiros a Patrície Goldfarb zdůrazňuje právě napětí, které panuje v debatách romských skupin o navrhovaném textu statutu, v tomto případě konkrétně ve vztahu ke konceptu sebeurčení, který podle některých lídrů dává prostor pro přiznání romské příslušnosti jednotlivcům bez pokrevních či společenských vazeb na romskou komunitu. Přetrvávající kontroverze, které se v současné politické situaci v Brazílii přidávají k obtížím při řešení problémů souvisejících se sociokulturní rozmanitostí, naznačují, že cesta ke schválení statutu bude ještě dlouhá.

Diskuse věnované vzdělávání Romů postupují v brazilské veřejné politice jen velmi pomalu. Vzdělávání se také věnuje hned několik autorů, kteří do sborníku přispěli. Spoluautorský článek Edilmy Monteiro a Marcilânie Figueiredo i text Meire Pereiry poukazují na právní ustanovení pro začlenění tradiční populace do formálního vzdělávání, ze kterých v současné době v Brazílii mohou těžit právě Romové. Jde o Národní vzdělávací plán (*Plano Nacional de Educação*), také o Usnesení č. 3 (ze 16. května 2012) Národní rady pro vzdělávání (*Resolução nº 3 do Conselho Nacional de Educação / CNE*). Ta definuje pokyny pro školy tak,

aby kdykoli během školního roku přijímaly k zápisu studenty příslušející k často se stěhujícímu obyvatelstvu. Rothenburg a Stroppa ovšem ve svém společném příspěvku zdůrazňují, že ve vlastním textu připravovaného zákona o statutu Romů je zatím právo na vzdělání omezeno pouze na formální přístup ke stávajícímu vzdělávacímu systému. Podobně jako Monteiro, Figueiredo a Pereira, i Phillipe Cupertino Silva a Katiana Medeiros Junior nastolují důležité otázky ohledně představy jednotného univerzálního vzdělávání, kde by jedinou funkcí státu bylo zařazení různých národů do většinového školství, když ve skutečnosti romská sociální hnutí vyžadují diferencované interkulturní vzdělávání, které by respektovalo právo na kulturně přiměřené vzdělávání tím, že by zohledňovalo romskou identitu a zájmy.

Sborník také seznamuje čtenáře s některými významnými romskými aktivisty na brazilské scéně. Brigitte Cairus přináší obsáhlý rozhovor s Miem Vacitem, Chorachanem (*cigano Horahanê*), který je považován za průkopníka romského aktivismu v Brazílii. Narodil se v Rio de Janeiru a zemřel ve stejném roce, kdy byla vydána zde představovaná publikace. Rozhovor přibližuje jeho životní příběh a přináší také podrobnosti o transatlantické migraci jeho rodiny, původně pocházející až z bývalé Jugoslávie. Mio byl jedním ze zakladatelů prvního centra romských studií v Latinské Americe v roce 1986 a první brazilské asociace *União Cigana do Brasil* v roce 1990. Elisa Costa a Lucimara Cavalcante, zástupkyně dalšího významného romského sdružení *AMSK/Brasil*, upozorňují ve svém článku na základní právo, které brazilským Romům chybí: aby byli řádně započítáni v rámci brazilského sčítání lidu. „Kolik nás je? Jsme Brazilci, kteří neexistují,“ poukazují autorky na skutečnost, že zařazení do sčítání lidu je výchozím bodem boje v oblasti veřejné politiky. Články Millene Ferreiry a Mércie Batisty a také spoluautorů Medeiros a Goldfarb pak poukazují na další významnou událost pro brazilský romský aktivismus: první shromáždění Romů z brazilského regionu Nordeste, skládajícího se z devíti států, které se uskutečnilo v roce 2015 ve státě Paraíba a kde hlavní roli sehrála komunita Kalonů z města Sousa. Medeiros a Goldfarb setkání dokumentovali a nechávají ve svém textu zaznívat i ostré projevy zde shromážděných vůdců: „Nejsme zde proto, abychom prosili, ale abychom hovořili o našich právech, která nám byla odpírána od samého počátku.“

Alenice Baeta, Gilvander Moreira a Thales Viote ve svém společném textu pak analyzují historii porušování základních práv Romů. Stejnému tématu se věnuje i José Aclécio Dantas. Ten se zaměřuje na historickou poslušnost diskriminace a institucionalizovaného násilí vůči Romům a jeho dopadů na možnosti vzdělávání a pracovní příležitosti. Článek Felipe Berocana Veigy a Marca Antônia Mella poukazuje na další aspekt porušování práv Romů související s předsudky. V roce 2006 se v Brazílii objevila medializovaná kauza, ve které byla jedna romská rodina obviněna ze zabití dítěte při rituálu černé

magie. Její členové byli zatčeni a pět let věznění, aby byli nakonec osvobozeni pro nedostatek důkazů. Autoři podávají svědectví o tom, jak vznášením nepodložených obvinění přispěla k obžalování této rodiny jak média, tak i policie a jak jsou dávné předsudky vůči Romům v dnešní společnosti stále velmi živé. Historické události spojené s nesnášenlivostí a perzekuční politikou ze strany státu jsou zmiňovány téměř ve všech článcích sborníku. Časté opakování jejich výčtu může při četbě celé publikace působit poněkud nadbytečně. Originálním příspěvkem k tématu perzekucí je článek Natally Menini, který se odvolává na portugalskou legislativu a její část zaměřenou výhradně na Romy. Perzekuční politika je podle něj dědictvím portugalské koruny, objevuje se v Brazílii od počátků zámořské kolonizace a kontinuálně pokračuje.

Vrátíme-li se k současným právním otázkám, zajímavé srovnání právních rámců podporujících práva Romů jako skupiny nám nabízí článek André Aquina, který porovnává situaci v Brazílii a Kolumbii. Z legislativního hlediska jsou romské komunity v Kolumbii podporovány více než ty, které žijí v Brazílii. Článek Ubiracy Lyry Juniora reflektuje romské obyvatelstvo ve světle konceptů multikulturalismu a minorit. Igor Schimura se ve svém článku zabývá různými způsoby, jakými je k identifikaci lidí a kolektivů v Brazílii používán termín „*cigan*“ (Rom). Ukazuje pluralitu v chápání termínu těmi, kteří se takto sami označují, a také existující napětí mezi těmi, kteří si toto označení nárokují.

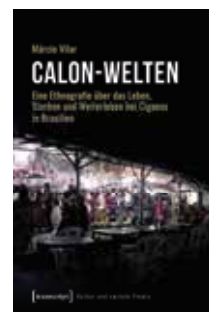
Pokud knihu čteme jako celek, nemůžeme přehlédnout některé její nedostatky. Prvním z nich je již zmiňovaná skutečnost, že mnoho textů svou formou zůstává u zažitého schématu a vždy začíná obecným představením historie Romů v Brazílii a ve světě. To ovšem přispívá především k určité homogenizaci Romů, respektive stírání jejich heterogenity jako skupiny, ale zároveň i činí četbu celé publikace poněkud únavnou. V mnoha případech navíc nemá tento historický úvod příliš společného s vlastním předmětem článku. Na druhé straně chybí zde publikovaným textům, a zejména těm antropologickým, odvážnější teoretické úvahy, které by se vyhnuly esencialismům a které by nebyly jen pouhým typologickým vysvětlením rozmanitosti romských skupin v Brazílii a jejich způsobu života. Čtenář také jistě pocítí nedostatek detailnějších popisů empirických zkušeností brazilských Romů. Mezi texty, které nejvíce přibližují čtenářům a čtenářkám romskou realitu, patří – kromě těch, které prezentují dopady stereotypů – jednoznačně články napsané samotnými romskými aktivisty nebo rozhovory s vedoucími představiteli romského hnutí.

Hlavní zásluhou sborníku je bezpochyby představení rozsáhlého kritického rozboru veřejných politik a jejich nedostatků ve vztahu k Romům jako součásti brazilské populace. V tomto směru se sborníku daří zviditelnovat a propojovat důležité otázky týkající se vztahu Romů a státu v současné Brazílii a úspěchy a výzvy v oblasti ochrany práv Romů v Brazílii. Tím se zcela jistě stává v této oblasti stěžejním zdrojem informací. Způsob, jakým současná brazilská legislativa

vnímá Romy, je velmi jedinečný vzhledem k tomu, že je zahrnuje do široké právní kategorie tradičního obyvatelstva. Kniha je tedy materiálem s velkým výzkumným potenciálem pro ty, které zajímá srovnávání zkušeností vztahu Romů v širším národním kontextu.

Juliana Campos³
Z portugalštiny přeložila Vanda Věselá

³ Juliana Campos, Ph.D., působí jako badatelka na Katedře antropologie na brazilské Federální univerzitě Minas Gerais (Federal University of Minas Gerais, UFMG, Department of Anthropology). E-mail: julianamsoarescampos@gmail.com



Márcio Vilar

Calon-Welten: Eine Ethnografie über das Leben, Sterben und Weiterleben bei Ciganos in Brasilien

(Světy Kalonů: Etnografie života, umírání a pokračování života mezi Ciganos v Brazílii)

Bielefeld: Transcript Verlag, 2020, 342 s., ISBN 978-3-8376-4438-8

Dílem *Calon-Welten: Eine Ethnografie über das Leben, Sterben und Weiterleben bei Ciganos in Brasilien* Márcio Vilar dokazuje, že studium způsobu, jakým se lidé vyrovnávají se smrtí, umožňuje dobrý vhled do sociálního uspořádání a kultury dané komunity. Ve své knize se rozhodl zachytit „představy, které jsou základem pro způsob, jakým se někteří kalonští *Ciganos* (Romové) v Brazílii vyrovnávají se smrtí, a dále důsledky, které má jejich vztah ke smrti pro utváření a formování jejich vlastního světa i osobnosti jednotlivce jako sociální bytosti jednak ve vztahu k většinové komunitě, která Kalony obklopuje, ale také v jejím rámci a paralelně k ní“ (s. 22). Postupně odhaluje, jak vzájemně propojený je způsob, kterým si Kalonové utvářejí svůj svět i osobnost: „Život, smrt i posmrtný život každého Kalona jsou vždy určitou místní aktualizací celého kalonského světa, který se tak stává specificky ovlivněný a určený kalonstvím. Svět a člověk nemohou existovat odděleně“ (s. 298).

Kniha je založená na terénním výzkumu mezi brazilskými Kalony, který Vilar realizoval ve stejné době, kdy jsem se já zabýval svým vlastním terénním výzkumem jen o pár set kilometrů dál. Také z toho důvodu ve mně její vydání nevzbuzovalo zrovna malá očekávání a férově musím přiznat, že při čtení této analytické *tour de force* nejsem nestranný. Ve skutečnosti jsme v průběhu let rozvíjeli své schopnosti porozumět sociálnímu prostředí Kalonů paralelně a vzájemně jsme spolu hodně konzultovali, což vedlo k tomu, že moje vlastní interpretace rezonují s některými jeho myšlenkami. Úvodní slovo knihy napsala Elisabeth Tauber a autorem doslovu

je Bernhardt Streck. To také není náhoda, neboť na knihu samotnou je možné pohlížet jako na unikátní střetnutí čtyř odlišných výzkumných tradic. A protože nemusí být většině českých a slovenských čtenářů známy, dovolte mi je nejprve krátce připomenout, než se pustím do analýzy jednotlivých kapitol.

Za prvé, Vilar se přímo inspiruje prací Patricka Williamse (1993) mezi Manuši a Elizabeth Tauber (2006) mezi Sinty, zaměřené na téma truchlení a vztahu k mrtvým či předkům. Jejich „teorie respektu“ (s. 85) mu poskytla základ, na kterém mohl postavit výklad svých etnografických dat. Podobnosti mezi jejich a Vilarovým popisem dokonce u Tauberové vyvolávají otázku, jak takové paralelní thanatovské kosmologie mohly vůbec vzniknout, pokud bychom je měli vysvětlovat například skrze transatlantické přesuny Sintů v 19. století (s. 14–15).

Za druhé, kniha je produktem lipské školy romistických studií, která se na přelomu tisíciletí zkonsolidovala okolo Bernharda Strecka na Institutu etnologie na univerzitě v Lipsku. Mezi roky 2005 a 2012 byla známá jako *Forum Tsiganologische Forschung* (FTF). Vilarova doktorská práce, kterou obhájil několik let poté, co Streck odešel do penze, byla vůbec poslední prací spojovanou s FTF. Pro Strecka bylo cílem toho, co – kontroverzně – nazýval cikánologie (*Tsiganologie*), zkoumat asymetrické a různorodé vztahy mezi „pořádkem“ a „para-pořádkem“ (*Para-Ordnung*), tedy mezi normativním pořádkem státu a většiny na jedné straně, a na straně druhé způsoby, jakým romští nebo neromští „Cikáni“ („*Zigeuner*“) pro sebe utvářejí smysluplné životy a dokonce dosahují určitou míru kulturní suverenity (Streck 2011). Toto badatelské zaměření je nejpatrnější ve Vilarově konceptualizaci „selektivní hybridity“ jako procesu, skrze který Kalonové udržují svůj vlastní způsob bytí ve světě ve stavu dynamických „kontrastů“ v porovnání s jurony (*jurons*, čti [žurony]), tedy Nekalony (viz Streck 2003).

Za třetí, kniha potvrzuje Vilarovo zakotvení v brazilské antropologii. Brazilská kulturní antropologie se proslavila sofistikovanými a vlivnými analýzami domorodé kosmologie a afro-brazilských náboženských praktik. Nenahlíží na ně jako na nezdařené pokusy jak být námi, tedy jako *jejich* odpovědi na *naše* otázky, ale spíše jako na vlastní systémy myšlení a děláni věcí svým vlastním způsobem. Ve shodě s touto tradicí trvá Vilar na tom, že dělat etnografii znamená poznávat, „jak lidé formulují své vlastní otázky, což je základním prvkem jejich vlastních realit“ (s. 86). Kniha sama představuje „etnografickou teorii“ kalonské etiky, skrze niž Vilar ohledává, jak porozumět životu, smrti i truchlení v kalonských rodinách. Tento koncept pochází od Brazilského antropologa Marcia Goldmana (2006), který tvrdil, že taková teorie nereprezentuje ani „domorodé“, ani „vědecké“ vysvětlení studovaných jevů. Spíše je modelem, jakousi maticí srozumitelnosti, která ačkoliv vychází z konkrétního kontextu a je podle něj formulovaná – ve Vilarově případě se jedná o vztah Kalonů ke smrti –, může potenciálně sloužit k rozklíčování sledovaných fenoménů i v jiných prostředích (s. 46–47).

V poslední řadě lze Vilarovu práci přiřadit k pracím Florencie Ferrari (2010), Edilmy Monteiro (2019) a Juliany Campos (2020), tedy do řady brazilských romistických antropologických studií, které se soustřeďují na existenci Kalonů jako společenských aktérů a na jejich morálku jako na klíčový bod nabízející porozumění kalonské společenské organizaci, kultuře a vztahům k Nekalonům. Ferrari i Campos obzvláště podtrhují centralitu vztahů k mrtvým a konceptualizaci smrti v kalonském společenství pro sociální vztahy Kalonů. Vilar nepochybně dokazuje, že každý Kalon jako jednotlivec je neoddělitelný od svých vlastních mrtvých. Ukazuje, že kalonští jednotlivci formulují své vlastní „kalonské světy“ (odtud i název knihy) na základě pohřebních a smutečních rituálů a správného vztahování se k vlastním mrtvým, neboť právě toto jsou kulturní prvky, které regulují jejich vztahy s ostatními.

První kapitola představuje záměr a hlavní témata knihy. Zabývá se tím, co autor nazývá „nedomestikovaný obraz“, pojem, který dává název celé kapitole. Vilar tím myslí jistou úroveň zmatení, znepokojení či zvědavosti, které zakoušejí nekalonští Brazilci, pokud se stanou svědky úmrtí mezi Kalony, jejich pohřbů nebo dalších smutečních rituálů. Ačkoliv se vyskytují v rámci hegemonického a dominantního řádu, v některých ohledech se odlišují. Na různých svědectvích těchto lidí Vilar podtrhuje zejména pokřivený obraz, který o smrti mezi Kalony a o jejich pohřebních obřadech vytváří, a který tedy zároveň referuje spíše o většinové společnosti než o té kalonské. Paradoxem zůstává, že samotní Kalonové se nepokoušejí sami sebe nějak vysvětlovat zejména proto, že nevnímají mrtvé a živé odděleně, jako je tomu ve většině částí moderního světa. Vztah k mrtvým proniká do každodenní kalonské reality a pomáhá ji spoluutvářet. Aktivuje jisté cykly komunikace (mezi mrtvými a jejich potomky, v rámci rodin, mezi Kalony navzájem, nebo s jurony) a tímto způsobem se stává ritualizovaným způsobem, skrze který Kalonové udržují své vlastní světy zároveň uprostřed i odděleně od jiných společenských řádů, s nimiž přicházejí do styku.

Druhá kapitola nabízí teoretickou reflexi smutečních obřadů, kulturního kontaktu a kulturní výměny. Vilar v souladu s ustavenými antropologickými způsoby chápání smrti potvrzuje, že to, jak lidé umírají, truchlí a zacházejí se svými mrtvými a jejich těly, je pro každou kulturu specifické: „To, co lidé považují za *důstojnou smrt*, zároveň definuje představu lidí o *důstojném životě*“ (s. 64, kurzíva původní). Ritualizovaný způsob nakládání se smrtí mezi Kalony je procesem budování světa, neboť právě skrze truchlení a pohřeb dochází ke znovuustanovení společenského řádu a tím i potvrzení života. Je to také způsob, skrze který dochází k formování jednotlivců jako členů širší společnosti, protože všichni zúčastnění během tohoto procesu musí znovu redefinovat své vlastní místo ve vztahu k ostatním. Tyto rituály jsou vysoce komunikativní – to je hlavní Vilarův metodologický předpoklad: zaprvé sdělují něco o světě a zadruhé představují pokusy získat – skrze správně použité prostředky a před zraky ostatních – kontrolu nad

smrtí a znovu potvrdit svůj vlastní svět (s. 67). Vilar upozorňuje i na mocenskou dynamiku, která se do tohoto procesu promítá: v koloniální a postkoloniální Brazílii se různé kulturní přístupy ke smrti a truchlení dostaly do konfliktu, takže odlišné praktiky menšin, pokud nejsou rovnou zcela potlačovány, musí odrážet alespoň formální respekt k dominantnímu společenskému řádu.

Třetí kapitola popisuje realizaci terénního výzkumu. Na rozdíl od jiných etnografií Kalonů (včetně mé vlastní), které se zaměřují jen na jednu komunitu nebo příbuzenskou síť, se Vilar ve svém terénním výzkumu (trvajícím déle než 12 měsíců mezi lety 2008 a 2012) pohyboval ve dvou brazilských lokalitách – ve státech Bahia (BA) a Rio Grande do Norte (RN) – vzdálených od sebe 1500 km. Obě komunity Kalonů, kterým se Vilar věnoval, se v mnoha ohledech odlišují: v Rio Grande do Norte například nejsou Kalonové příliš viditelní a jejich ústředním svátkem jsou „cikánské Vánoce“, zatímco v Bahii kalonské ženy nosí barevné šaty a jejich centrální oslavou je „cikánská svatba“. Souběžným přesouváním se z jedné lokality do druhé se Vilarovi podařilo identifikovat klíčové prvky vztahu Kalonů ke smrti jako způsobu utváření toho, co Kalonové nazývají „*a vida do Cigano*“ (cikánský život). Tím také vyvrací „juronský mýtus“ (s. 111) o *Ciganos* a jejich akulturaci a postupném mizení. Díky rozpravám nad různými zkušenostmi z terénu získává čtenář vhled do témat spojených se smutečními rituály a životem komunity, ke kterým se pak kniha vrací v dalších částech (například role pocitů, pojetí každé rodiny jako vlastní skupiny s vlastní etikou atd.).

Čtvrtá kapitola začíná tím, co Vilar označuje za „změnu perspektivy“. Otevírá ji poukazem na pozorování, že zatímco juronové považují místa, kde Kalonové žijí, za periferní čtvrti, každý Kalon smýšlí o svém *keh* (domě nebo stanu) jako o centru. Jednotlivé centrální uzly v síti místního osídlení tedy určují Kalonové, kteří zde žijí. „Tento konceptuální posun juronské geopolitiky, a tedy i prostorovosti, současně také odpovídá konceptuálnímu posunu juronského chápání historie a časovosti“ (s. 124). Smrt ovlivňuje všechny aspekty života Kalonů: lidé opouštějí své domy, začínají se vyhýbat některým místům, nezmiňují jména zesnulých, a eliminují mnoho dalších věcí, popisovaných jako *lembranças* (vzpomínky), které jim připomínají jejich zesnulé. Kalonové říkají, že tím vyjadřují *respekt* (respekt) či *sentimento* (cit). Kalonové nemají vůbec vyslovovat jména zemřelých a jejich smutek, který ritualizací mění každodennost, se stává soukromou záležitostí. V tomto smyslu je *sentimento* chápáno jako chování i hodnota. Produkuje *vida do Cigano*, který odlišuje Kalony od juronů, ale zároveň je závislý na potvrzení statusu jednotlivce jako Kalona prostřednictvím uznání jeho či jejího smutku, potažmo jeho či jejího vztahu k mrtvým. Právě tento kalonský „systém respektu“ (s. 126), jehož jádrem je „ekonomie jmen“ (s. 139), stojí za odolností kalonské identity a jejím neustálým redefinováním.

Vyrovňávat se se smrtí znamená překračovat předchozí normalitu a vytvářet nové hranice. Kapitola šest popisuje, že člověk potřebuje ty správné znalosti

(*conhecimento*), aby se mohl úspěšně pohybovat v různých sociálních kruzích. Pro Vilara *conhecimento* představuje klíč k pochopení kalonského konceptu pojetí svého okolí, jejich vztahu k ostatním, jejich pohybu, usazování a utváření svého místa ve společnosti. Tato znalost odráží neustálé sebe-situování na straně každého jednotlivce a zahrnuje i vztah jednotlivce k vlastním mrtvým. „Každá rodina má svou vlastní disciplínu,“ vysvětluje jeden muž (s. 146). Kapitola prozkoumává tři hlavní vztahové osy, které dohromady tvoří svět jednotlivce a korespondují se třemi společenskými formami s vlastní morálkou a dynamikou kulturní výměny: neviditelnou, juronskou a kalonskou. Mrtví Kalonové jsou příkladem integrity a čistoty a přistupuje se k nim s respektem, jako kdyby mrtví nebyli mrtví. O juronech se v podstatě nepřemýšlí jako o konkrétních lidech, představují pouhé pozadí každodenních životů. Předměty a služby získávané od juronů se stávají „kalonizovanými“ (*vercalonisieren*), jakmile vstoupí do kalonských společenských světů a začnou v nich putovat. Vztah k druhým Kalonům řídí *sentimento*, a to nejen k těm, kteří truchlí, neboť zároveň slouží i jako obecnější princip uctivého chování. A navíc, protože je vztah mezi mrtvými a živými daleko významnější než všechny ostatní vztahy, vytváří *sentimento* dělicí linii nejen mezi Kalony a jurony, ale současně také mezi Kalony samotnými.

Kapitola sedm je vůbec nejoriginálnější. Soustřeďuje se hlavně na děti a jejich pohled na svět. Detailně se věnuje tomu, jak se učí, jak se správně chovat, a co obnáší budování vlastní dobré pověsti. Text se točí kolem otázky, proč dospělí, kteří nehovoří o vlastních zemřelých, někdy nazývají a popisují děti slovem „mrtvý“ (*mortos*) nebo „zemřelý“ (*finados, defuntos*). Podle Vilara to odhaluje procesuální kvality kalonské osobnosti. Děti jsou mrtvé v tom smyslu, že jsou nezasvěcené a postrádají sílu, znalosti a pocity (děti, jak ale zdůrazňuje, s tímto nesouhlasí). Háček je však v tom, že „pokud jsou kalonské děti mrtvé pro dospělé, jsou zároveň kalonští dospělí mrtví pro své vlastní kalonské předky“ (s. 219). Předkům nehrozí, že by se u nich projevilo juronské chování, a následovat jejich kroky znamená neustále je udržovat „v popředí“ a přítomné v jedincově životě. Podle téže logiky jsou děti jako nekompletní osobnosti „v pozadí“ – tedy mrtvé. Kapitola se točí kolem třecích ploch mezi dospělými a dětmi, které se stávají viditelnými v různých situacích – dospělí fungující jako vzory, zvláště pak v tom, že dávají a poskytují; děti vysmívající se dospělým, že nejsou dost dobrými Romy; škádlení nebo provokování dětí ze strany dospělých, aby převzaly vlastní iniciativu atd. Skrže vědomosti a pocity dospělých se děti postupně stávají lidmi jako ostatní a tvoří si svou vlastní „kalonskou cestu“.

Centrální otázkou kapitoly sedm je, jak kalonští truchlíci pozůstalí manévrují s událostí smrti způsobem, díky kterému si mohou udržet vlastní integritu, aniž by se dostali do konfliktu s ostatními. V centru Vilarovy pozornosti zde stojí pohřební a smuteční praktiky jako takové. Pohřeb se odehrává uprostřed juronského světa, ale Kalonové se jeho spojení s jurony různými způsoby vyhýbají. Například

shromáždění Kalonů během pohřbu se stává zpřítomněním Kalonů jako komunity. Později nejsou na náhrobních kamenech vytesána „skutečná jména“ zemřelých, ale pouze juronská jména, což dále posiluje oddělení Kalonů od juronů. To ale není spojené jen s etnickou distancí mezi jurony a Romy, ale také se vztahem Kalonů k mrtvým. Pro Kalony jsou *lembranças*, tedy věci spojené se zemřelými, jako předměty, místa a hlavně jména, nebezpečnými tabu. Protože mrtví by neměli být připomínáni před ostatními ani na veřejnosti, musí být zapomenuti. To vytváří problém pro truchlící pozůstalé, kteří musí prostřednictvím *sentimento* nalézt svoje vlastní, soukromé způsoby vyjadřování úcty svým mrtvým. Takže zatímco pohřební rituál demonstruje jednotu Kalonů, je také motorem změny pozice a segmentace mezi Kalony samotnými (s. 279).

Kapitola osm nabízí shrnutí knihy a zabývá se ještě dalšími otázkami, například tím, jakým způsobem dochází ke změně. Celkově je kniha *Calon-Welten* výrazným a inovativním pokusem o interpretaci kalonských smutečních a pohřebních rituálů tak, aby nabídla etnografickou teorii utváření kalonského světa a jeho vztahu k osobnosti Kalonů. Musím přiznat, že jsem ohledně některých detailů poněkud skeptický, například co se týká zjevného spoléhání se na díla Williamse a Tauberové jako na základ pro srovnávání a jako nástroje etnografické (vlastní) senzibilizace (s. 125). V určitých momentech Vilar mezery v etnografii vyplňuje teoretickými úvahami, které je však bez konkrétních příkladů obtížné sledovat. Také je nutné podotknout, že kniha je přepracovanou dizertační prací, a četla by se lépe, kdyby byla co do délky poloviční. Přes to všechno však Vilar úspěšně identifikuje klíčové prvky kalonského společenského života, které přesvědčivě interpretuje jako elementy utvářející *a vida do Cigano*. S jeho argumenty budu ve svém vlastním výzkumu a psaní pracovat i já. A ačkoliv se Márcio Vilar, stejně jako ostatní lidé z lipské školy, z romistického pole stáhl, stále doufám, že ho přesvědčím, aby ze svého terénního výzkumu mezi Kalony publikoval ještě více. Jeho pohled je originální a byla by škoda, kdyby se s ním lépe neseznámili také další badatelé. Mezitím tuto knihu doporučuji k přečtení všem, kteří se zajímají o romské smuteční a pohřební zvyklosti, nebo v širším smyslu o procesy symbolické transformace.

Martin Fotta¹

Z angličtiny přeložila Petra Krámková

1 Martin Fotta, Ph.D., v současné době působí na Etnologickém ústavu AVČR. E-mail: fotta@eu.cas.cz

Literatura

- Campos, J. M. S. 2020. *O Nascimento da Esposa: movimento, casamento e gênero entre os calons mineiros*. PhD thesis. Belo Horizonte (MG): Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia.
- Ferrari, F. 2010. *O mundo passa. Uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros*. PhD thesis. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
- Goldman, M. 2006. *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7Letras. [V angličtině publikováno jako *How democracy works: An Ethnographic Theory of Politics*. Sean Kingston, 2013.]
- Monteiro, E. D. N. J. 2019. *Tempo, redes e relações: uma etnografia sobre infância e educação entre os Calon*. PhD thesis. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Streck, B. 2003. La cultura del contraste. sobre la diferencia y el sentido de pertenencia. el caso de los gitanos. *Revista de Antropología Social* 12: 159-179.
- Streck, B. 2011. Ethnologie und Tsiganologie. Warum studieren wir “überrollte” Kulturen? *Behemot: A Journal on Civilisation* 4 (1): 106-123.
- Tauber, E. 2006. *Du wirst keinen Ehemann nehmen! Respekt, die Bedeutung der Toten und Fluchtheirat bei den Sinti Estraxaria*. Münster: LIT Verlag.
- Williams, P. 1993. *Nous, on n'en parle pas: Les vivants et les morts chez les Manouches*. Paris: Éditions de la Maison de sciences de l'homme. [V angličtině publikováno jako *Gypsy World. The Silence of the Living and the Voices of the Dead*. University of Chicago Press, 2003.]



Victor Vishnevsky

Memórias de um cigano

(Vzpomínky jednoho Cikána)

São Paulo: Duna Dueto Publishing, 1999, 186 s., ISBN 85-87306-01-4

Vyprávění vlastního příběhu je podle slov autora této autobiografie, zveřejněné před více než dvaceti lety vydavatelstvím Duna Dueto Press, pokusem uchovat hrdost na romský původ. Kniha je věnována jeho „milované ženě, synům a dcerám a zejména vnoučatům, aby ji mohli předat zase svým dětem“.

Jde jistě o svého druhu jedinečnou publikaci psanou původně v portugálštině.¹ Vypráví o životě lovárského Roma Victora Vishnevskeho, jenž se po procestování Blízkého východu rozhodl emigrovat do Brazílie, kde se usadil a se svou rodinou strávil celá desetiletí. Kniha popisuje poněkud jiný itinerář migrace a cirkulace, než je s romskými skupinami obvykle spojovaná trasa směřující na západ s výchozím bodem ve východní Evropě, mezizastávkou v západní Evropě a konečným cílem na amerických kontinentech, v nejzazším dosahu diaspory.

Vishnevskeho cesta začíná v roce 1931 v Šanghaji, kde se autor narodil. Vysvětluje, že jeho rodiče byli Íránci maďarského původu, kteří se původně přestěhovali do Ruska. Po revoluci roku 1917 však Rusko opustili a usadili se v Číně, kde se živili v zábavním průmyslu: „V showbyznysu samozřejmě působili i další Cikáni, ale my jsme byli považováni za nejlepší skupinu v celé Číně. Otec kdysi vlastnil noční klub, který se jmenoval ‚Černé oči‘ a byl znám až v New Yorku” (s. 13).

¹ V roce 2006 knihu vydalo v angličtině pod názvem *Memories of a Gypsy* vydavatelství Salo Press – jde o projekt známých romistů Matta T. a Sheily Saloových.

Co se týče situace Romů v Šanghaji, Paul French uvádí:

„Na konci 30. let se předpokládalo, že romská populace v Šanghaji, na niž odkazovala místní anglicky píšící média vždy jako na Cikány,² čítala přibližně 300 lidí [...] Většina z identifikovaných Romů patrně v Šanghaji pracovala v zábavním průmyslu jako hudebníci, zpěváci nebo tanečníci (nazývaní jako *troubadours* nebo *tabor*) v kabaretech, restauracích a kavárnách ve čtvrtích International Settlement, Frenchtown nebo v zábavní čtvrti External Western Roads (obecně známé jako *Badlands* – Špatné země).“ (French 2013: 208)

Vishnevského příběh ukazuje, jak se Romům jako cizincům v Šanghaji žilo, přičemž zdůrazňuje kontext dobových dramatických změn. Období přechodu pod komunistickou nadvládu následující po druhé světové válce, jež se vyznačovalo rivalitou a napětím mezi Japonskem a Čínou, stejně jako mezi pokrokem a strachem z komunismu, výrazně poznamenalo autorova raná léta. Vypráví, jak v Šanghaji vyrůstal coby dítě z menšinového prostředí anglicky a rusky hovořící subkomunity a student francouzské katolické školy.

Protože ho druhá světová válka zastihla v Číně, jeho osud se lišil od osudu ostatních Romů v Německem okupované Evropě nebo v Sovětském svazu. Romové byli sice během japonské invaze do pevninské Číny považováni za občany druhé kategorie a nesměli se pohybovat volně po městě, ani chodit na veřejná prostranství, ale jinak nebyli pronásledováni ani vyvražďováni.

Autor popisuje, jak se do postojů vůči Romům v Číně promítaly dvě odlišné perspektivy ve vnímání Romů a stereotypy. Na jednu stranu byli považováni za nepolitické, protože podle jeho slov „celý svět ví, že Cikáni se do politiky nepletou“ (s. 15), což jim v kontextu války poskytovalo určité výhody. Zároveň však byli podezíráni z toho, že jsou nepřátelskými špiony. A navíc, „obecně se na nás lidé dívají jako na tajemnou rasu, což vlastně nakonec i jsme, vzhledem k tomu, že se neví nic přesného o našem původu,“ dodává Vishnevsky (tamtéž).

Autor čtenáře provádí dalšími zeměmi Asie a Středního východu a poté i po pro něj novějších destinacích, jmenovitě po Severní a Jižní Americe a také po Evropě, přičemž popis míst, kde pobýval, vždy doprovází líčením místní politické situace. Když mluví o životě v Číně, neustále střídá popisy romské komunity a rodinného života a soustřeďuje se na svou vlastní zkušenost romského chlapce bez národní identity žijícího v asijské zemi, na svoje zkušenosti s místním politickým prostředím a nabízí čtenáři zajímavé informace o válkách, vládních režimech a hranicích na počátku druhé poloviny 20. století. Vishnevsky nás zároveň seznamuje s konflikty a změnami v postojích k menšinám v popisovaných společnostech, které tvoří neodmyslitelnou součást jeho životní zkušenosti.

2 V originále „*gypsy or cigany/tzigane*“ – pozn. red.

Autor své putování, jež čtenář v průběhu celé knihy sleduje, podává jako důsledek snahy nalézt lepší místo pro život a zároveň upevňovat rodinná pouta prostřednictvím setkávání s příbuznými. Mnozí Romové z východní Evropy nacházeli díky své mobilitě příbuzné nejen v sousedních zemích, ale dokonce až v USA a Brazílii. Vishnevsky se nejprve z Číny pokusil uprchnout a popisuje, co pro něj komunismus znamenal. Komunistické převzetí moci v Číně pro něho představuje ohrožení svobody a komunismus považuje za totalitní formu vlády, jejímž cílem je zničit kapitalismus, svobodu projevu, náboženství, podnikání a pohybu: „Kdo by se tohoto druhu vlády nebál? A pro Romy, kteří milují svobodu nade všechno, byla taková vláda peklem“ (s. 28). Podle autora byl komunismus s Romy tak neslučitelný, že ani romští komunisté nemohli být skutečnými komunisty: „Ano, v Rudé armádě sice byli i romští komunističtí důstojníci, ale šlo o výsledek postoje: pokud s nimi [komunisty] nemůžeš bojovat, připoj se k nim“ (s. 43).

Tak například autorova rodina sice vlastní íránské pasy, Vishnevsky však mluví o tom, že nemá pocit, že by někam patřil, nejednou dokonce prohlašuje, že Romové nebyli nikdy vnitřně připoutáni k nějaké konkrétní zemi nebo území. Jak podotýká Ryvolová, „[autor tak] vyjadřuje svůj emocionální odstup od všech zemí, v nichž kdy žil, a posuzuje je především podle toho, jaké v nich našel podmínky pro podnikání a jaký způsob života umožňují, a přitom nikdy neuvede jedinou státní příslušnost, s níž by se mohl ztotožnit“ (Ryvolová 2014: 56).

Kniha sleduje jeho dobrodružství v Indii, Barmě, Íránu a Iráku až do doby, kdy autorova rodina dosáhne konečného cíle své cesty v brazilském São Paulu. Victor Vishnevsky píše, že svůj záměr odcestovat do Brazílie oznámil rodině během setkání se svými sestrami. Pragmaticky si vybral Brazílii proto, že tam žili jeho příbuzní, a kromě toho se domníval, že země poskytuje spoustu příležitostí všem bez rozdílu rasy, bez diskriminace a bez válek. Jeho první volbou byly sice USA, ale Brazílie se zdála být schůdnějším cílem, protože podle jeho informací měla přijímat přistěhovalce odevšad a získat trvalá víza zde mělo být snazší a rychlejší než v USA.

Nicméně získat víza pro vstup do Brazílie nakonec nebylo tak snadné, jak si představoval. Autor vypráví, jak se mu nakonec podařilo získat je rychleji: odcestoval na Filipíny, kde se seznámil s brazilským úředníkem, jenž se s jeho rodinou spřátelil, což další věci velmi usnadnilo. Následujícím krokem pak byla plavba z Filipín do Hongkongu, odtud do USA a poté, co tam strávil nějaký čas, dorazil konečně do Brazílie.

Vishnevsky dále popisuje, jak se mu v různých prostředích podařilo ekonomicky uspět. Po počátečních úspěších však následovaly i nezdary. Autor při tom uvádí podnikání jako hlavní důvod, proč někde zůstával nebo se stěhoval z jedné země do druhé. Jako obchodník s drahými kameny odjel do Iráku v době probíhajících politických změn. Během tamního státního převratu v roce 1958, jenž vyústil ve svržení Hášimovské monarchie v Iráku, zde byl coby cizinec

zatčen a držen ve vazbě jako politický vězeň. Vishnevsky se snaží popsat detaily tohoto těžkého okamžiku, který otevírá další kapitolu jeho dobrodružného života. Snadná rozpoznatelnost Romů v Iráku jako cizinců a způsob, jak s nimi hostitelská společnost zacházela, čtenáře přivádí k nečekaným zjištěním. Vishnevsky vykresluje Irák jako víceméně civilizovanou zemi, ovšem s překvapivě úděsným vězeňským systémem:

„Viděl jsem, jak tam byli vězni mučeni, někteří byli odvedeni a nikdo už je pak nespatriil. Mohli jste sledovat, co se s nimi děje, protože cela vypadala jako klec. Vojáci na lidi uvnitř plivali, nebo do těch, kteří byli nejbližší k mřížím, šťouchali obušky. Na začátku jich bylo v cele asi třicet nebo čtyřicet, ale když jsem konečně odcházel, zbývali už jen tři.“ (s. 99)

Vishnevsky píše, že to byly právě některé rysy romské kulturní tradice, jako pružnost v podnikání, jež mu umožňovaly překonávat překážky, jimž čelil v tolika různých společnostech a za tolika odlišných politických režimů. Pro přežití v nepřátelském světě tak zdůrazňuje potřebu uchovávat romskou kulturu a rodinné hodnoty. Jeho vyprávění současně působí dojmem, že v tomto světě k romskému údělu potíže prostě přirozeně patří.

Příběh Victora Vishnevského dobře ilustruje, jak jeho názory na politické režimy souvisejí s jeho specifickými náhledy. Útočí-li např. na komunismus a vyjadřuje-li velký obdiv k USA, „známkuje“ tím politické systémy podle toho, jak vyhovují romskému způsobu života tak, jak jej on sám vnímá, tedy jako život, jenž se podle něj vyznačuje svobodou pohybu a udržováním určitého odstupu od státních orgánů, byť i jen v iluzorní podobě.

Vishnevsky zastává velmi specifický pohled na romskou identitu a komunitu a zprostředkovává nám ho právě skrze svou knihu. Při mnoha příležitostech popisuje romskou identitu jako formovanou neustálým bojem o přežití v nepřátelském světě. Poznámky k markerům romské identity najde čtenář roztroušené po celé knize, například ke svobodě – „v cikánském životě znamená svoboda všechno“ (s. 100); k hudbě – „my, Cikáni, máme hudbu v krvi“ (s. 21); k mystice nebo exotizování – „jsme tajemní lidé a po staletí jsme známí jako spolehliví věštky“ (s. 25); k sentimentalitě – „my Cikáni jsme v mnoha případech velmi sentimentální“ (s. 65); k nepřipoutanosti k určitému území – „třebaže se mnozí z nás narodili v Číně, je zřejmé, že to nebyla naše země, asi žádná země nebyla naše, protože my jsme Cikáni, národ bez území“ (s. 40); k uměleckým a obchodním dovednostem a k chytrosti. Popisuje také různé romské tradice jako je svatba (s. 30–31), ale i kulturní tabu. Jak shrnuje Ryvolová: „Jeho romipen představuje jediný stabilní prvek jeho identity“ (Ryvolová 2014: 56).

Autor vykresluje Romy jako globální diasporu orientovanou více na lidi než na místa, schopnou udržovat vztahy rozprostřené v prostoru a pohybovat se mezi

zeměmi tam a zpět. Na rozdíl od mnoha usedlých Romů s určitou místní identitou je Vishnevsky příkladem člověka kosmopolitního životního stylu a s pocitem globální sounáležitosti, jež je důsledkem neustálého procesu rediasporizace. Kniha obsahuje informace o autorově příbuzenstvu, vysvětluje jejich příbuzenskou síť, sňatkové praktiky, povolání a další aspekty tradičního života.

Autor se také zmiňuje o univerzálním bratrství mezi všemi skupinami Romů i přesto, že každé z nich určuje jistou hierarchickou pozici – brazilské Kalony umísťuje na pomyslné dno jako méně integrované a rozvinuté, zatímco svou vlastní skupinu jako pokročilejší a vzdělanější staví výše, a odhaluje tím tak vlastně svůj autocentrismus. Při příjezdu do Ameriky se autor věnuje srovnávání situací místních a jemu blízkých Romů v Asii. V USA, kde Vishnevsky strávil nějaký čas, než pokračoval v cestě do Brazílie, pak identifikuje podobnosti a rozdíly mezi Lováry a Mačvaji týkající se jazyka a uzavírání manželství. Tvrdí při tom, že Mačvajové, Romové srbského původu žijící v současné době hlavně v USA a Brazílii, jsou konzervativnější podskupinou, jež má tendenci uchovávat si svou kulturní homogenitu tím, že se vyhýbá sňatkům s lidmi mimo komunitu, zejména s Neromy.

Vishnevsky také poukazuje na některé paralely zacházení s Židy a s Romy, zejména pokud jde o pronásledování, status obětího beránka a samozřejmě holokaust. Jeho srovnání obou skupin ale trpí nepřesností a zanechává v podstatě jen zprávu, že i někteří jiní lidé možná měli minimálně jednou v historii ještě méně štěstí než Romové. Důležité jsou jeho poznámky k podobnostem mezi antisemitismem, který hodnotí jako laik, a anticikanismem, ale jeho prohlášení, že Židé během holokaustu trpěli více než Romové, je bez uvedení argumentace bohužel jen prázdným tvrzením.

V Brazílii popisuje setkání s japonskými imigranty a s dalšími, pro něj novějšími skupinami obyvatel, jako jsou černoši. Hovoří o tom, jak se mu daří integrace do brazilské společnosti, jež je podle něj velmi otevřená a vstřícná. Všímá si proměn Ria de Janeira, zmiňuje i transformaci městského prostředí São Paula a populační proměnu, ke které došlo v průběhu uplynulých let v kdysi slovanské čtvrti zvané Vila Zelina. Podle něj dnes Romové v Brazílii procházejí asimilací díky tomu, že vstupují do smíšených manželství a podstupují i další kroky, jež je přivádějí do gádžovského světa, a to už i v raných fázích života.

Třebaže přistěhovat se do Brazílie bylo pro Vishnevského původně pragmatickým rozhodnutím, považuje tuto zemi za nejlepší ze všech, v nichž kdy byl nebo žil, a uvádí, že je „velmi šťasten, že žije tam, kde budoucnost teprve začíná“, protože „Bůh musí být určitě Brazilce“, jak ostatně tvrdí mnoho Brazilců (s. 134). Brazílii i Brazilce ve své knize několikrát chválí a píše: „Za všechny ty roky v Brazílii jsem nikdy neviděl nic špatného, ale jen samé dobré věci, zejména pokud se týče cizinců“ (s. 135).

Poté, co se Victor stal součástí brazilské společnosti a založil nový podnik, pokračuje v cestování do dalších zemí. Kniha tak přináší jeho dojmy z různých zemí Ameriky a Evropy, přičemž romskou identitu vždy staví do centra svého vyprávění.

Skutečnost, že navzdory své religiozitě a dodržování komunitních hodnot a norem nenavštěvuje romské kostely, souvisí s evangelizací. Evangelikalismus vnímá jako přísně náboženskou denominaci, jež ovlivňuje romské komunitní praktiky. V knize můžeme také nalézt poznámky o šíření evangelikálních denominací mezi Romy a o evangelikální církvi založené ve městě Campinas, o němž je známo, že zde žije mnoho kalderašských a mačvajských rodin. Vishnevsky vysvětluje, třebaže velmi povrchním způsobem, jak náboženství ovlivňuje identitu Romů a jejich chování, což přispělo i k tomu, že jeho rodina se od evangelikálních Romů distancuje.

Jako dobře napsaná kniha nabízí Vishnevského autobiografie čtenářům srozumitelný a poutavý životopis plný popisů romských zvyků a historických zkušeností odvíjejících se na třech světových kontinentech. Jednou ze silných stránek knihy je neustálé porovnávání různých míst a skupin Romů. Kniha obsahuje i několik map zobrazujících trasy, jimiž Vishnevsky a jeho rodina prošli, a fotografie z jejich cest po Asii, jež by teoreticky mohly kvalitu publikace ještě zlepšit. Fotografii je však bohužel málo, jsou ve špatném rozlišení a nemají dobré popisky. Celou knihou prostupuje narativ romské výjimečnosti včetně popisu různých atributů romství, a publikace tak nabízí určitý vhled do procesu sebeobjevování a dokonce i do auto-stereotypizace na straně jejího autora jako Roma, jenž se neustále přizpůsobuje různým životním okolnostem a hledá místo, kde by se usadil. Je to užitečná publikace pro každého, kdo má zájem dozvědět se více o Romech, nicméně má význam nejen pro romistické badatele, ale i pro ostatní čtenáře, kteří rádi čtou autorské cestopisy.

Marcos Toyansk³

Z angličtiny přeložila Jarmila Johnová

Literatura

- French, P. 2013. Gypsies of Shanghai: The Roma community of late 1930s and 1940s Shanghai and its role in the city's entertainment industry. *Journal of the Royal Asiatic Society China*: 75 (1) 206–220.
- Ryvolová, K. 2014. *Romany letters in the making: testing the frontiers of legitimate literature. A comparative analysis of four Romany life stories*. Disertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.

3 Marcos Toyansk působí jako vedoucí výzkumného týmu na Univerzitě v São Paulu (Laboratory of Studies on Ethnicity, Racism and Discrimination, University of São Paulo). V roce 2012 získal tamtéž doktorát v oboru sociální geografie. Mezi lety 2015–2016 působil jako výzkumník na Sevillské univerzitě (University of Sevilla). E-mail: mtoyansk@gmail.com

Romano džaniben – 28. ročník – 1/2021

Časopis romistických studií

Tento časopis vychází díky finanční podpoře Ministerstva kultury České republiky v rámci programu Podpora rozšiřování a přijímání informací v jazycích národnostních menšin.

Dále byl financován hlavním městem Praha z Programu v oblasti podpory aktivit národnostních menšin na území hl. m. Prahy pro rok 2021.

Vydává Romano džaniben, z. s.

Biskupcova 85, 130 00 Praha 3

e-mail: dzaniben@email.cz, www.dzaniben.cz

bankovní spojení: 161582339/0300

Šéfredaktoři: Pavel Kubaník, Helena Sadílková

Redaktoři: Renata Berkyová, Helena Kaftanová, Jan Ort, Lada Viková, Eva Zdařilová

Redakční rada:

Mgr. Michael Beníšek, Ph.D.; PhDr. Jan Červenka, Ph.D.; Mgr. Viktor Elšík, Ph.D.;

Mgr. Lucie Fuková; PhDr. Jana Horváthová; Mgr. Pavel Kubaník, Ph.D.;

Mgr. Alexander Mušinka, Ph.D.; Mgr. Tatiana Podolinská, Ph.D.;

doc. Jurina Rusnáková, Ph.D.; Helena Sadílková, Ph.D.; Mgr. Lada Viková

Seznam recenzentů je uveden na webových stránkách

www.dzaniben.cz.

Sazba: Kateřina Krčíková

Obálka: Daniela Kramerová

Tisk: powerprint s.r.o.

Náklad: 300 ks

Doporučená cena: 160 Kč

Roční předplatné: 320 Kč (včetně poštovného a balného)

ISSN 1210-8545

Evidenční číslo podle tiskového zákona: MK ČR E 6882

Nevyžádané rukopisy a fotografie se nevracejí. Obsah zveřejněných polemických článků nemusí být totožný se stanoviskem redakce. Podávání novinových zásilek povoleno

Reditelstvím pošt Praha č.j. NP 1360/1994 ze dne 24. 6. 1994.