



Marek Jakoubek (ed.)

Cikáni a etnicita



TRITON



TRITON
Praha / Kroměříž

Marek Jakoubek (ed.)

Cikáni a etnicita

Publikace je dílčím výstupem projektu MPSV ČR 1J 037/05-DP2 *Příčiny a mechanismy vytváření vzdělávacích blokád příslušníků skupin z odlišného sociokulturního prostředí a formulace strategií k jejich překonávání* (součástí Národního programu výzkumu *Moderní společnost a její proměny*), jehož nositelem je Katedra primárního vzdělávání Pedagogické fakulty Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem.



Vydání publikace podpořilo Centrum aplikované antropologie a terénního výzkumu (CAAT) při Katedře antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni (www.caat.cz).

Marek Jakoubek (ed.)

Cikáni a etnicita

Marek Jakoubek (ed.)

Cikáni a etnicita

Tato kniha ani žádná její část nesmí být kopírována, rozmnožována ani jinak šířena bez písemného souhlasu vydavatele.

Editor:

PhDr. Marek Jakoubek, Ph.D.

Odborní recenzenti:

Ing. Petr Víšek

Mgr. Tomáš Hirt, Ph.D.

© Marek Jakoubek, 2008

Cover © Renata Brtnická, 2008

© TRITON, 2008

Vydalo nakladatelství TRITON

Vykáňská 5, 100 00 Praha 10, www.tridistri.cz

ISBN 978-80-7387-105-5

OBSAH

Od Cikánů k Romům a zase zpátky (Místo předmluvy)	9
Vyjednávání „cikánství“. Situační strategie (<i>Carol Silverman</i>)	25
Smrtelná past etnicity: Historie studia Cikánů (<i>Wim Willems</i>)	48
„Neznáme svůj původ“: Jak Cikáni z Jarany zacházejí s minulostí (<i>Paloma Gay y Blasco</i>)	73
Některé politické důsledky teorií o cikánské etnitě: Role intelektuála (<i>Judit Okely</i>)	104
Mýtus cikánského národnostního hnutí (<i>Werner Cohn</i>)	134
Rivalita identit: Cigán versus romský národ (<i>Marek Jakoubek</i>)	144
Přijímání ustavující se národní identity: Romové střední a východní Evropy (<i>István Pogány</i>)	165
Politika romské identity: mezi nacionalismem a chudobou (<i>Martin Kovats</i>)	187
Aktualizace stati o etnitě Cikánů a Travelerů z roku 1979 (<i>Matt T. Salo</i>)	199

Cikánská etnicita: Důsledky nativních kategorií a vztahů pro etnickou klasifikaci (<i>Matt T. Salo</i>)	206
Kategorie „romanipen“ a etnické hranice Cikánů (<i>Andrzej Mirga</i>).	241
Neviditelnost pařížských Kalderašů: Vybrané aspekty ekonomických aktivit a sídelních vzorců kalderašských Romů z pařížských předměstí (<i>Patrick Williams</i>)	259
Etnické hranice v moderních státech: Revize Romano Lavo-Lil (<i>Beverly Nagel Lauwagie</i>)	304
Skupiny, které nechtějí být začleněny: Cikáni a jiné řemeslnické, obchodnické a zábavu poskytující menšiny (<i>Sharon Bohn Gmelch</i>)	344
Anglická resumé	381
Medailonky	389
Zdroje, copyright a poděkování	401

OD CIKÁNŮ K ROMŮM A ZASE ZPÁTKY (místo předmluvy)

Jak název sborníku *Cikáni a etnicita* více než naznačuje, pojednává tato publikace o Cikánech a etnicitě. V tomto zdánlivě banálním konstatování se však objevují termíny, které – jak uvidíme – mají k banalitě velice daleko. Termíny *eticita* a *Cikáni*, tvořící dohromady název celé publikace, jsou totiž v českém, potažmo slovenském prostředí – zejména pak ve vzájemné kombinaci! – vysoce nesamozřejmé.

Začněme termínem *Cikáni*. Když jsme dokončovali korektury sborníku *Cikánská rodina a příbuzenství* (Plzeň, Nakladatelství a vydavatelství Vlasty Králové 2007), který jsme připravili společně s Lenkou Budilovou, byli jsme korektory upozorněni na termín „romští Cikáni“ (*Rom Gypsies*) jako na potenciální chybu. Ano, v českém, jakož i slovenském prostředí působí toto spojení jako omyl. O omyl se však v žádném případě nejedná, přičemž právě toto napětí – mezi patřičným užitím etnograficky správné etikety a jejím označením za chybu – ukazuje na nesamozřejmost termínu *Cikáni* u nás.

Od roku 1989 se u nás, jak v laických, tak i odborných kruzích, vedla o termínech *Cikán/i* a *Rom/ové* debata, jejímž jádrem byl především spor o to, zda se má „Cikánům“ říkat „Romové“. Zazněly hlasy pro, zazněly také hlasy proti. Opustíme-li však kuchyňské poměry České (jakož i Slovenské) republiky, ukáže se celá záležitost ve výrazně odlišném světle. Sborník *Etnicita a Cikáni* v mnoha ohledech navazuje na publikace, které začaly vznikat na základě terénních výzkumů, stejně jako teoretických reflexí plzeňských antropologů a dalších badatelů, kteří s nimi spolupracovali (jedná se především o: Jakoubek, Marek, Poduška, Ondřej,

eds. – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno: Doplněk, 2003; Jakoubek, Marek, Hirt, Tomáš, eds. – *Romové: kulturologické etudy. Etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace*, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2004; Hirt, Tomáš, Jakoubek, Marek, eds. – *Romové v osidlech sociálního vyloučení*, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2006, a nejnověji Budilová, Lenka, Jakoubek, Marek – *Cikánská rodina a příbuzenství*, Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Vlasty Králové, Dryáda, 2007). Jak je hned na první pohled zřejmé, volili editoři jako emblematický termín naprosté většiny uvedených publikací termín *Romové*, resp. adjektivum *romský/á/é*. Sborník *Etnicita a Cikáni* nebyl v tomto ohledu původně výjimkou, i on se měl jmenovat *Etnicita a Romové*. Když však tento název opustil plzeňskou antropologickou dílnu a zamířil v e-mailové zprávě se žádostí o svolení k publikaci překladu jedné ze zahrnutých statí za oceán k Mattu T. Salo, obdržel editor – kromě souhlasu – také poměrně rozsáhlý komentář původního názvu. Vzhledem k prezentaci klíčových argumentů, precizním formulacím a bezmála vyčerpávajícímu podání předkládáme čtenářům jeho zkrácenou verzi:

Tvoje terminologie vychází ze soudobého úzu běžného ve východní Evropě, jehož základ je spíše politický než vědecký. *Gypsy Lore Society*, vědecká terminologie a antropologická etika ovšem upřednostňují úzus, který zachovává původní etnonyma dotyčných skupin. ... jen velice malé procento Cikánů se nazývá *Rom* a ještě méně *Roma*. Termín *Roma* se objevil jako politický termín nejprve ve východní Evropě během komunistické éry, když se někteří cikánští představitelé snažili při svém boji za lidská práva prezentovat jako jednotný blok a shrnuli všechny pod jeden termín. Protože však ostatní skupiny mají také právo na svá vlastní etnická označení a také proto, že v angličtině se všechny dotyčné skupiny nazývají *Cikáni*

(*Gypsies*), dáváme přednost právě tomuto termínu. Neromské skupiny Cikánů rozhodně nechtějí být nazývány *Roma*, což platí i pro mnohé romské skupiny, které se této snaze vysmívají jako dalšímu příkladu gadžovského *dilimos* (tj. hlouposti – pozn. ed.).

... slovenští, polští a ruští Cikáni užívali termín *Roma* k vlastnímu označení a v průběhu času zapomněli, že se původně jednalo o plurál, který by neměl být přenášen do jiných jazyků jako singulár. Termín *Rom*, či dokonce *Roma*, můžeš používat, pokud ho dotyčné skupiny samy užívají, hovoříš-li však o širším cikánském univerzu, použivej jako zastřešující označení termín *Cikáni* (*Gypsies*). Jako adjektivum použivej *romský* (*Romani*), hovoříš-li o skupinách, které tento termín užívají, jinak použivej *cikánský* (*Gypsy*). Nejsem lingvista, ale míchání singulárních, plurálních a adjektivních forem považuji – setkám-li se s nimi v kontextu angličtiny – za matoucí a rušivé. Obecně by nativní gramatické formy neměly být přenášeny do jiných jazyků, ale toto pravidlo je samozřejmě v praxi často porušováno.

... Protože Cikáni dříve neměli zastřešující termín pro všechny cikánské skupiny dohromady, užívali obvykle termíny, kterými je označovala majoritní společnost, resp. majoritní společnosti. ... Vzhledem k tomu, že obecný termín *Cikáni* (*Gypsies*) byl v angličtině přijatelný po více než 400 let, nevidím žádný důvod pro jeho opuštění a nahrazení významově užším termínem, který navíc mnohé neromské cikánské skupiny uráží a pohoršuje.

30. červenec 2007¹

1) Výtah z e-mailové korespondence zveřejňujeme se svolením Matta T. Salo.

Jak je vidět, uvádí celosvětový kontext českou debatu o „Cikánech“ a „Romech“ do zcela jiných souvislostí. A protože jedním z hlavních cílů sborníku *Etnicita a Cikáni* je právě zapojit Českou republiku do kontextu celosvětové diskuse o dané problematice, resp. uvést celosvětový kontext cikánologických studií do našich vod, byla změna názvu nevyhnutelným důsledkem. Předkládaný sborník tedy – podíváme-li se na něj v alespoň trošku globální perspektivě – není (jen) o Romech. Je o Cikánech, resp. o cikánských skupinách nacházejících se v řadě koutů světa, z nichž skupiny žijící na našem území tvoří jen jeden malý díl. Je možné, že tento (zdaleka nejen terminologický) posun, který znamená především vychýlení české debaty o daném tématu z její doposud (především neznalostí způsobené) výrazně sebestředné pozice, bude řada zainteresovaných osob vnímat s nelibostí. A nebude divu, vždyť v celé řadě oblastí bude tento posun obdobný změně geocentrického systému, kdy se Země nalézala v samotném středu vesmíru, za systém heliocentrický, kdy se Země ocitla ne snad na okraji, ale již poměrně daleko od centra. Ano, bude si, kromě jiného, třeba přiznat a připustit, že v mnoha ohledech je Česká republika od centra dění v oblasti bádání o Romech, resp. Cikánech, velice vzdálená. Hlavním důvodem této odtrženosti je přitom skutečnost, že badatelé v naší zemi diskusi o dané problematice probíhající v (především západním) světě dříve v zásadě nesledovali. Po přečtení předchozí věty jistě řadu čtenářů napadne „vysvětlení“ či „omluva“ tohoto stavu spočívající v odvolání se na předrevoluční situaci někdejšího Československa. Podíváme-li se však na cikánologická studia například v sousedním Polsku – z jejichž výsledků čtenářům v našem výběru předkládáme jako ukázkou text A. Mirgy –, uvidíme, že tento argument neobstojí. Pomineme-li fenomenální, avšak výrazně etnograficko-historicky orientovanou práci Emílie Horváthové *Cigáni na Slovensku* z roku 1964, může se kvalita cikánologických studií v bývalém Československu s pracemi polských badatelů porovnávat jen stěží, přičemž obdobně by vyznělo i srovnání s Maďarskem.

Zásadní událostí, kterou přinesla porevoluční doba, byl v dané oblasti vpád v západním světě již opadající vlny romského aktivismu. Tato vlna byla též příčinou řady změn ve sféře odborného studia Cikánů/Romů, nutno však dodat, že často k horšímu, neboť řada akademiků se vědě zpronevěřila ve prospěch proromské etnorevitalizační agitace, a to aniž by se přitom dotyční vzdali svých akademických postů. Kromě uvedených politováníhodných přehmatů však nová situace umožnila i rozvoj bádání přinášejícího nezpochybnitelně kvalitní výsledky. Oblastí, která však jako by zůstávala nezkoumána, je přitom právě oblast cikánské/romské etnicity. I bezmála deset let po začátku třetího milénia tak o situaci v ČR a SR platí slova již zmiňovaného Matta T. Salo pronesená na adresu cikánologických studií v USA v roce 1979: etnicita je zde ve vztahu k Cikánům/Romům obvykle spíše předpokládána (mohli bychom doplnit, že namnoze i deklarována a propagována) než analyzována a studována. A právě tuto situaci se sborník *Etnicita a Cikáni* snaží napravit.

Jedním z klíčových momentů, který stati zahrnuté do sborníku *Etnicita a Cikáni* spojuje, je skutečnost, že cikánskou/romskou etnicitu chápou jako (badatelský) problém, resp. otázku. Řada textů přitom ukazuje, že jedním ze základních problémů je v daném ohledu otázka, o kom je vlastně – hovoříme-li o „Romech“, resp. „Cikánech“ – vůbec řeč. Jak totiž upozorňuje István Pogány ve své studii *Přijímání ustavující se národní identity: Romové střední a východní Evropy*, je třeba mít na paměti, že různá společenství, která okolní společnosti příležitostně identifikovaly shodně jako „Cikány“ nebo „Romy“, „sebe samotné nikdy nepovažovaly za náležející k jediné společné kulturní, někuli „národnostní“, skupině“². Současně přitom dokládá, že charakteristika těchto nejrozmanitějších společenství (lišících se vykonávanými profesemi, územím, na kterém žijí, stejně jako jazyky a dialekty) jako „Cikánů“ představuje identitu připisanou těmto skupinám zvenčí, přičemž tato se vůbec

2) István Pogány – *Přijímání ustavující se národní identity: Romové střední a východní Evropy*, str. 165–186, zde str. 172.

neshoduje s pohledem Cikánů na sebe samotné, a to ani v minulosti, ani dnes. „Vzhledem k rozmanitosti dotyčných skupin, jichž se daná problematika týká a které vykazují výrazné rozdíly v příjmech, zvycích a způsobu života“, argumentuje Pogány, „jim může být jako sjednocují činitel přiznána pouze jedna skutečnost, a sice, že ‚vypadají stejně‘ nebo se zdají ‚stejní‘ těm, kteří je tak označují. Oni sami si ale navzájem stejní nepřipadali a nepřipadají“³.

Po stejné linii vede svou argumentaci v textu *Politika romské identity: mezi nacionalismem a chudobou* i Martin Kovats, když dovozuje, že „tato pomyslná komunita nesdílí žádný společný jazyk (pouze malá část hovoří jedním z desítek často vzájemně nesrozumitelných dialektů romštiny), kulturu, náboženství, identitu, historii ani etnicitu“⁴, přičemž poté, co zmíní obecně známou skutečnost, že „dokonce i v rámci jednotlivých zemí jsou romské menšiny často rozptýlené a navzájem odlišné a v žádném smyslu nefungují jako skutečná skupina“⁵, nakonec tento autor danou diskusi uzavírá lapidárním konstatováním, že „z cikánského pohledu na věc žádná taková skupina jako Cikáni neexistuje.“⁶

Vedle studií, jako jsou ty právě uvedené, které se zabývají především otázkami rázu teoretického, obsahuje sborník *Etnicita a Cikáni* také příspěvky ukotvené empiricky; co se však týče obecných závěrů, nalézají se oba typy studií v – patrně nikoli překvapivé – shodě.

Konkrétní analýzu etnografické situace cikánských skupin v USA, dokládající rozsáhlým empirickým materiálem platnost načrtnutých teoretických pozic, předkládá ve statí *Cikánská etnicita: Důsledky nativních kategorií a vztahů pro etnickou klasifi-*

3) Tamtéž, str. 172.

4) Martin Kovats – *Politika romské identity: mezi nacionalizmem a chudobou*, str. 187–198, zde str. 194.

Překlad statí M. Kovatse je jedním ze dvou textů, které se již objevily v některých z našich předešlých publikací. Důvodem jejich (opětovného) začlenění je to, že výbor má do jisté míry charakter jakési čítanky k danému tématu, takže jsme do něj ve prospěch reprezentativnosti a koherence celého souboru zařadili i tyto dva již publikované překlady.

5) Tamtéž, str. 194.

6) Tamtéž, str. 194.

kaci již zmiňovaný Matt T. Salo. Na základě rozboru svých výzkumů ukazuje, že jím zkoumané cikánské skupiny – Romové, Ludarové a Romničelé – „představují v Severní Americe tři odlišné etnické identity“, kdy „každá z těchto skupin klade důraz na udržování hranic, které je oddělují od ostatních skupin a také od *gadžů*.“⁷; řečeno jinými slovy: každá z uvedených skupin „se považuje za zvláštní etnickou skupinu a jako taková také funguje“⁸. Na obecné rovině tedy Salo vyvozuje, že „Cikáni se necítí být příslušníky stejné lidské skupiny, a tak zároveň necítí ani žádné závazky ke členům jiných skupin, kromě jistého vágního bratrství těch, co jsou ‚na cestě‘ charakterizovaného společnou opozicí vůči *gadžům*“⁹.

V plném souladu s tezemi týkajícími se odpovídající terminologie výše uvedených autorů Salo také dokládá, že „ani jedna vlastní cikánská taxonomie neobsahuje obecné označení, které by zahrnovalo všechny tři skupiny, kromě ovšem anglického termínu *Gypsies* (Cikáni), vytvořeného *outsidery*.“ V textu *Aktualizace statí o etnicitě Cikánů a Travelerů z roku 1979* sepsaném přímo a exkluzivně pro účely publikace českého překladu své statí pak na dané téma navazuje a kritizuje „zavedení nového zastřešujícího termínu ‚*Rom/ové*‘ politickými aktivisty, kteří ve snaze vytvořit zdání etnické či politické jednoty trvali na užívání svého neologismu, ignorující vlastní názvy jednotlivých skupin“; tj. ukazuje, že zavedení termínu *Rom/ové* je z etnografického hlediska chybné, ale především: „tím, že zachází se všemi ‚Romy‘ jako s jednou skupinou, reprodukuje tento přístup omyl, který se stal z roku 1979 pokoušela napravit“. Pokud ne na rovině etnografické (třebaže existuje více než dost dokladů o tom, že empirická situace obou terénů je v obecných rysech velice podobná), pak přinejmenším v této poloze je uvedený závěr plně platný i pro odpovídající diskusi v České a Slovenské republice.

7) Matt. T. Salo – *Cikánská etnicita: Důsledky nativních kategorií a vztahů pro etnickou klasifikaci*, str. 206–240, zde str. 236.

8) Tamtéž, str. 237.

9) Tamtéž, str. 234–235.

K uvedeným textům komplementární kritiku (zdaleka nejen) v našich zemích – a to i na akademické půdě – zcela běžné představy o Romech, resp. Cikánech, coby skupině, která jako taková přišla z Indie, představuje v odlišné, historicky zakotvené perspektivě, ve studii *Smrtelná past etnicity: Historie studia Cikánů*, nizozemský historik Wim Willems. Tento autor ukazuje, že teze o jednom cikánském lidu pocházejícím z Indie byla poprvé rozvinuta v díle *Cikáni* H. M. G. Grellmanna, které vyšlo roku 1783¹⁰. Dokládá ovšem, že co Grellmann opravdu učinil, nebylo odhalení zapomenutých znalostí, ale že „se z velké části jednalo spíše o jeho vlastní konstrukci cikánské identity, která jako taková před ním neexistovala“¹¹. Tuto konstrukci, dovozuje Willems, provedl Grellmann syntézou různých přístupů a vytvořením jednotného způsobu přemýšlení o odlišných skupinách, které mohou být na různých místech nazývány různými jmény, avšak Grellmann je sjednotil pod označením „Cikáni“, čímž z nich udělal jednu skupinu, obdařenou společným etnografickým profilem¹².

Willems dále ukazuje, že před publikací uvedeného Grellmannova díla žádný jednotný konsenzus v otázce definice Cikánů neexistoval: „v jednom případě představovali jednu kategorii mezi mnoha druhy tuláků, v jiném byli nehodnými potomky poutníků z 15. století či kriminálními spojenci místních ničemů a podvodníků, kteří se z oportunistických důvodů nazývali Cikány. Některé kroniky zaznamenaly jejich mimořádné bohatství, jiné zdůrazňovaly pouze jejich chování coby sociálních deviantů. Dále byly též zmiňovány přídomky jako *cizí pohané*, *špioni otomanského nepřitele*, či dokonce *pseudo-Židé*“, přičemž „v autoritativních textech 17. století, které podléhaly optice vládní politiky, byli vyobrazeni jako smíšená populace (polovičnických) zlodějů, žebráků a jiných *zločinných budižkničemů*“¹³. Willems pak na základě analýzy celé

10) Wim Willems – *Smrtelná past etnicity: Historie studia Cikánů*, str. 48–72, zde str. 52.

11) Tamtéž, str. 53.

12) Tamtéž, str. 53.

13) Tamtéž, str. 54.

řady pramenů dochází k závěru, že konec této definice ustavené na sociálních kategoriích přišel s publikací Grellmannovy knihy, která „představila kategorizaci Cikánů jako *zvláštní, od zbytku populace odlišné, skupiny*“.¹⁴

Konkrétní aplikaci kritiky představy o jednotném cikánském/romském lidu potažmo výraznou polemiku s představou cikánské/romské etnicity, navíc se souběžným předložením odlišné/alternativní konceptualizace, představuje text Sharon Gmelchové *Skupiny, které nechtějí být začleněny: Cikáni a jiné řemeslnické, obchodnické a zábavu poskytující menšiny*. Jak již název samotný napovídá, tím, co studované skupiny spojuje, není specifická etnicita, ale zcela jiná charakteristika dotyčných skupin – skutečnost, že si nepřejí začlenění do okolní společnosti a setrvávají v dobrovolné sebeizolaci. Vedle tohoto konstitutivního prvku dané kategorie vykazují zahrnuté skupiny i další specifické distinktivní rysy, z nichž asi nejdůležitějším je kočovný způsob života. Tato programově neetnická kategorizace přitom ukazuje, že odlišné konceptualizace jsou nejen možné, ale mnohdy i nosnější a přiměřenější než výkladová schémata založená na představě sdílené etnicity.

* * *

Kromě kritiky etnografické a konceptuální nepřiměřenosti standardních pojetí cikánské/romské etnicity (vycházející především z představy Cikánů/Romů jako jednoho lidu shodného – indického – původu, dějin a namnoze též i „krve“ či jiné dědičné, resp. vrozené, esence) a souvisejících kategorií a terminologie, jsou do sborníku zařazeny i texty polemizující s romským národnostním hnutím, resp. nacionalismem. Ukazují přitom, že teze zastávané proponenty těchto hnutí a ideologií jsou empiricky chybné, vnitřně rozporné a jako program spíše nepřijatelné a nežádoucí.

14) Tamtéž, str. 54. K obdobné kritice pozic vycházejících z Grellmanna srov. též: Judith Okely – *Některé politické důsledky teorií o cikánské etnicitě: role intelektuála*, str. 104–133.

Zcela konkrétní příklad empirické nepřiměřenosti programu romských aktivistů ve vztahu k reálné situaci cikánských populací ukazuje ve své stati *Neviditelnost pařížských Kalderašů: Vybrané aspekty ekonomických aktivit a sídelních vzorců kalderašských Romů z pařížských předměstí* Patrick Williams. Na příkladu pařížských Kalderašů tento badatel ukazuje, že „pokud jde o potvrzování etnické identity, jsou všecikánské organizace, se kterými se dnes setkáváme, v naprostém rozporu s tradiční situací v rámci romských skupin“¹⁵. Důvodem přitom je, že „cílem těchto organizací ... je snaha, aby ne-Cikáni uznali fakt existence Cikánů, cikánské kultury, cikánského národa“, jak ale Williams dokládá, pařížští Cikáni pro potvrzení své etnické identity nepotřebují žádné svědky, ani se nedovolávají žádných vnějších autorit¹⁶, argumentuje přitom tím, že „ačkoli jsou Romové díky svým sídelním vzorcům a ekonomickým aktivitám vystaveni permanentním sociálním stykům s ne-Cikány, vytvořili si strategie, které jim umožňují, aby jejich etnicita během těchto kontaktů zůstala nepozorovatelná“, přičemž je to právě tato strategie „neviditelnosti“, která přispívá k udržování a potvrzování jejich etnické odlišnosti¹⁷. Ve stejné linii pak pokračuje a uvádí, že „zůstat nepoznání necikánskou společností znamená pro Romy záruku úspěchu, důkaz toho, že svět, který vybudovali, nemá se světem, který je obklopuje, nic společného“¹⁸. Takový je tedy skutečný ideál jím zkoumané cikánské skupiny, přičemž je zřejmé, že proklamace romských aktivistů jsou s tímto ideálem v nejostřejším rozporu, a to jak v poloze empirické deskripce, tak i (politického) programu.

Neméně hluboké rozpory mezi reálným stavem věcí a proklamacemi tzv. romských lídrů odhaluje ve své příznačně nazvané studii *Mýtus cikánského národnostního hnutí* také Werner Cohn. Tento autor přicházející s poměrně radikálním tvrzením,

15) Patrick Williams – *Neviditelnost pařížských Kalderašů: Vybrané aspekty ekonomických aktivit a sídelních vzorců kalderašských Romů z pařížských předměstí*, str. 259–303, zde str. 301

16) Tamtéž, str. 301.

17) Tamtéž, str. 260.

18) Tamtéž, str. 301.

podle kterého je „mýtus o ‚cikánském národnostním hnutí‘ pouze poslední fikcí, která je o Cikánech rozšiřována“¹⁹, na adresu tzv. romských lídrů uvádí, že „z blízkého okolí cikánského života, nikoli však přímo z něho samotného povstanou tu a tam marginální velkohubí jednotlivci, kteří o sobě prohlašují, že jsou cikánští lídři, prezidenti anebo králové.“ Tyto osoby Cohn nazývá *Chvástaly*, přičemž podle něj se těmito jedinci „Cikáni někdy smějí, jindy je využívají k oklamání necikánských institucí, ale jejich status coby skutečných osobností majících autoritu tkví pouze v naivních a důvěřivých očích neinformované a nepoučené necikánské veřejnosti“²⁰. Jádrem jeho odmítnutí legitimacy tzv. romské (politické) reprezentace je přitom poukaz na známý fakt, že v cikánských skupinách „za hranicemi loajality k rozšířené rodině již žádná jiná významnější loajalita neexistuje“²¹, což je situace, jejímž nevyhnutelným důsledkem je skutečnost, že jakákoli „reprezentace“ za hranicemi příbuzenské skupiny nemá k takové pozici žádný mandát.

Uvedená problematika legitimacy či nelegitimity tzv. romské (politické) reprezentace je současně klíčovým tématem stati *Rivalita identit: Cigán versus romský národ*, jejímž autorem je editor celé publikace Marek Jakoubek. Ten empirickým rozбором případu vystoupení Antonína Ferka dokládá lživost tezí čelního českého romského aktivity a současně též ukazuje, že proklamace tzv. romských lídrů o nutnosti svobody zvolit si vlastní identitu jsou v případě, kdy si jedinec zvolí jinou identitu než tu, kteří mu dotyční (za něj a bez jeho vědomí) vybrali, jen prázdnými floskulami.

Na rozdíl od výše zmíněných studií, které romský nacionalismus kritizují především za jeho empirickou, jakož i konceptuální nepřiměřenost, poukazuje již výše citovaný Martin Kovats v textu *Politika romské identity: mezi nacionalismem a chudobou* přímo na konkrétní nebezpečí, která se v jádru tohoto fenoménu skrývají. Nejprve v souladu s obecnými závěry čelního teoretika nacionalismu Arnošta Gellnera a jeho teze o předchůdnosti nacionalismu

19) Werner Cohn – *Mýtus cikánského národnostního hnutí*, str. 134–143.

20) Tamtéž, str. 139.

21) Tamtéž, str. 139.

národům dovozuje, že „že romský nacionalismus *není produktem* ustavení romské politické základny, *ale že mu předchází*“²². Při hodnocení výsledků romského aktivismu u cikánských skupin je přitom případně strážlivý, když otevřeně konstatuje známý fakt, a to že „IRU (Mezinárodní romské unii) se během více než třiceti let mezi Romy podporu získat nepodařilo, ale po celou dobu fungovala jako fórum několika tuctů mezinárodních aktivistů (Romů i ne-Romů) udržované patronátem etablovaných politických zájmových skupin“²³.

Po tomto *exposé* přistupuje Kovats k rozboru samotného fenoménu romského nacionalismu, přičemž jako jedno z jeho konkrétních nebezpečí identifikuje skutečnost, že „legitimuje ideologii segregace“²⁴, a vynáší nad tímto hnutím pro českého čtenáře poměrně nečekaný, avšak dobře doložený soud, když ho traktuje jako „politizaci romantického rasového mýtu o ‚cikánském lidu‘“²⁵; ukazuje přitom, že právě z uvedeného důvodu je romský nacionalismus kromě jiného též „rajskou hudbou pro uši rasistů, kteří vždy věřili, že Cikáni jsou odlišní a neslučitelní s majoritní společností“²⁶.

Související stinnou stránkou romského nacionalismu je pak podle tohoto autora skutečnost, že tím, že „prosazuje legitimitu etnického politického zřízení“ poskytuje současně „základnu pro ideologické, politické a institucionální vytržení ‚romských menšin‘ z ‚většinových‘ národů, čímž jejich vlády osvobozuje od nákladné a neproduktivní části nynějších občanů“²⁷. Romský nacionalismus je tedy, shrnuje pak Kovats závěrem, „zcela reakční fenomén, podporovaný ... coby součást vytváření pravicového politického uspořádání, v němž jsou jedinci, kteří nepatří k elitě, dále rozdělováni etnickými hranicemi namísto toho, aby je spojovaly společné zájmy.“²⁸

22) Martin Kovats – *Politika romské identity: mezi nacionalizmem a chudobou*, str. 187–198, zde str. 193; kurziva dodána.

23) Tamtéž, str. 193.

24) Tamtéž, str. 194.

25) Tamtéž, str. 194.

26) Tamtéž, str. 195.

27) Tamtéž, str. 195.

28) Tamtéž, str. 195.

Vedle doposud zdůrazňované argumentační linky je v zařazených statích zkoumána i celá řada dalších, resp. dílčích, aspektů dané tematiky, tj. etnicity cikánských, resp. romských, skupin. Jednou z takových studií, je i analýza Judith Okely *Některé politické důsledky teorií o cikánské etnicitě: role intelektuála*, jejímž cílem je rozbor „rozsahu možných vlivů a pozic intelektuálů ve vztahu k ideologické a politické reprezentaci poměrně bezmocné menšiny – Cikánů“²⁹. Nikoli překvapivě představuje jistý leitmotiv tohoto příspěvku kritická polemika se stoupenci teorie indického původu Cikánů, resp. s jejich snahou povznést tento (domnělý) původ do polohy konstitutivního rysu (etnicity) dotyčných populací a ústředního bodu legitimacy jejich (menšinových) nároků a práv. Upozorníme přitom, že tato dnes již víceméně „klasická“ kritika získala v posledních letech zcela novou podporu a dimenzi v pracích Wima Willemse (jakož i Leo Lucassena a Annemarie Cottaar), s jejichž kondenzovanou podobou má čtenář možnost se seznámit ve výše zmiňované Willemsově stati.

Osamoceně nestojí v celém souboru ani překlad článku Andrzej Mirgy *Kategorie ‚romanipen‘ a etnické hranice Cikánů*, který je v mnoha ohledech komplementární ke studii Matta T. Salo *Cikánská etnicita: Důsledky nativních kategorií a vztahů pro etnickou klasifikaci* (na kterou též Mirga opakovaně odkazuje). Základem Mirgova pojednání je snaha o definici kategorie *romanipen*, tj. cikánství či bytí pravým Cikánem, a souběžné určení její role při vymezování etnických hranic s ne-Cikány, jakož i postižení samotné povahy této hranice. Je přitom zřejmé, že uvedené téma hranice mezi cikánskými skupinami a okolní společností je přinejmenším v latentní poloze jedním z klíčových témat vlastně všech příspěvků sborníku *Etnicita a Cikáni*, a v této poloze tak tvoří jednu z os celého výboru.

29) Judith Okely – *Některé politické důsledky teorií o cikánské etnicitě: role intelektuála* str. 104–133.

Zabývá-li se Mirga při své analýze vztahu Romové–Gadžové, resp. a obecněji Cikáni–ne-Cikáni, především jeho rituální dimenzí vázanou na instituci rituální čistoty a nečistoty, stojí v centru zájmu Patricka Williamse především ekonomické aktivity. Jako by volba rámce předurčovala i obecný charakter odpovědi, ukazuje Williams, že v případě pařížských Kalderašů jsou to právě „řemeslné aktivity ... stejně jako věštění budoucnosti, prodej předmětů vyrobených podomácku nebo zakoupených u necikánského velkoobchodníka, sběr železného šrotu, práce za mzdu, krádeže a veškeré další ekonomické aktivity“³⁰, které „Romům slouží k tomu, aby mohli zůstat Romy uprostřed necikánské společnosti“³¹.

Z jiné strany k danému tématu přistupuje Paloma Gay y Blasco, která za použití dat ze svého terénního výzkumu u španělských *Gitanos* na předměstí Madridu zkoumá vzájemné vztahy mezi tím, jak tito lidé konceptualizují minulost, a formováním pomyslného cikánského společenství, resp. přetrvávání Cikánů jako specifické skupiny uprostřed necikánské společnosti. Ukazuje přitom, jak se na rovině osobních vzpomínek konkrétních lidí, vázaných zejména na *milované zesnulé*, obyvatelé Jarany snaží minulost vymazávat, resp. zakrývat před nepřibuznými Cikány, prostřednictvím řady postupů, jako je například tabu na jména či ničení majetku mrtvých. Tato minulost je osobní, nabitá emocionálními vzpomínkami a „náleží“ příbuzným. Tento postoj přitom reflektuje aktuální sociální vztahy v lokalitě, determinované příslušností k jednotlivým patrilineárním skupinám. Na rovině kolektivní paměti však obyvatelé Jarany schematickými popisy „života takového, jaký býval“ velmi efektivně vytvářejí sdílenou představu *Gitanos* o jejich *společné* minulosti. Touto „kolektivní amnézií“ se tak na příbuzenství založená fragmentace nepromítá do představ o sdílené minulosti, takže *Gitanos* se v ní jeví jako homogenní nediferencovaná skupina lidí – *el pueblo Gitano*.

30) Patrick Williams – *Neviditelnost pařížských Kalderašů: Vybrané aspekty ekonomických aktivit a sídelních vzorců kalderašských Romů z pařížských předměstí*, str. 259–303, zde str. 296.

31) Tamtéž, str. 296.

Dané problematice udržování hranic cikánských skupin a jejich překračování se věnuje i Carol Silverman, která se ve své stati *Vyjednávání ‚cikánství‘. Situační strategie*, „zabývá očividným paradoxem etnicity amerických Cikánů, a to otázkou, jakým způsobem Cikáni rozvíjejí svou odlišnou etnickou identitu, zatímco vytvářejí dojem, že asimilují“³². Po analýze konkrétní situace amerických Cikánů dospívá nakonec tato autorka k obecnému závěru, že „definice etnicity, která sestává z výčtu určitých rysů či prvků, je v případě Cikánů zjevně nedostatečná“ a „seznam prvků či rysů tak může představovat jen umělý popis cikánské kultury v určitém strnulém časovém a prostorovém bodě“, přičemž ve skutečnosti „se tyto rysy mění od lokality k lokalitě a z roku na rok“³³. Současně přitom ukazuje, že změna a adaptace jsou samotným jádrem cikánské kultury a kriticky polemizuje s častou tendencí nahlížet změnu v rámci cikánské kultury především jako jev negativní, vedoucí k asimilaci. Podle Silverman naopak ke změnám v cikánské kultuře „docházelo nejen proto, že to bylo nevyhnutelné, ale i proto, že se jedná o základní adaptivní a tvůrčí strategii Cikánů pro přežití v necikánském prostředí.“³⁴ Změna přitom „neznamená nutně asimilaci, pokud zůstává zachován světonázor, jehož základem je oddělení Cikánů a *gadžů*“³⁵. V mírné hyperbole pak na uvedené tvrzení navazuje obecnou shrnující tezí, že „neexistuje jedna cikánská kultura, ale spíše cikánský světonázor, z něhož vychází řada variací cikánské kultury v závislosti na konkrétních podmínkách.“³⁶

Do jisté míry stranou výkladové linie, jakož i užitého konceptuálního aparátu ostatních statí, stojí analýza Beverly Nagel Lauwagie *Etnické hranice v moderních státech: Revize Romano Lavo-Lil*. Celý text, navazující na Barthův a Hannanův ekologický model udržování etnických hranic, je aplikací formálního modelu

32) Carol Silverman – *Vyjednávání ‚cikánství‘. Situační strategie*, str. 25–47, zde str. 25.

33) Tamtéž, str. 44.

34) Tamtéž, str. 36.

35) Tamtéž, str. 36.

36) Tamtéž, str. 44.

soutěživosti, jak je, resp. byl, užíván v populační ekologii. Vstupní metodologickou premisou této studie je přitom předpoklad, že „tento formální model může být použit k analýze adaptivních strategií jednotlivých skupin, k nimž se uchylují v rámci kompetitivních situací v době modernizace“³⁷. S využitím bioekologického pojmu *r-strategie*, používaného v původním kontextu pro označení druhů, „které maximalizují svou schopnost objevit dočasné zdroje, rychle je využít a nakonec se znovu rozptýlit a hledat zdroje nové“³⁸, Lauwagie ukazuje, že v moderních státech jsou příkladem takových etnických *r-strategií* právě Cikáni a Travelleři. Dokládá přitom, že v plném souladu s uvedeným modelem tyto skupiny „maximalizují své schopnosti objevit a využít dočasné zdroje, jejichž přítomnost závisí na řadě různorodých lokálních restrikcí, prostřednictvím flexibilní skupinové organizace a kočovnictví.“ Českého čtenáře přitom možno upozornit na skutečnost, že s jistými náznaky aplikace uvedeného modelu na cikánské skupiny se již měl možnost setkat v dílech P. Bakaláře. Zatímco však Bakalářovo provedení bylo plné dezinterpretací a autor jen těžko skrýval rasis-tickou motivaci, pojednání Beverly Nagel Lauwagie naopak ukazuje, jak může či má vypadat seriózní sociálněvědní použití daného výkladového schématu a publikace překladu její stati tak v českém prostředí do určité míry splácí danému konceptu jistý dluh.

Marek Jakoubek
(*editor*)

leden 2007, Rudná u Prahy

37) Beverly Nagel Lauwagie – Etnické hranice v moderních státech: Revize *Romano Lavo-Lil*, str. 304–343, zde str. 304.

38) Tamtéž, str. 304.

VYJEDNÁVÁNÍ „CIKÁNSTVÍ“ SITUAČNÍ STRATEGIE³⁹

*Carol Silverman*⁴⁰

Z angličtiny přeložil Marek Jakoubek⁴¹

Stať se zabývá očividným paradoxem etnicity amerických Cikánů, a to otázkou, jakým způsobem Cikáni rozvíjejí svou odlišnou etnickou identitu, zatímco vytvářejí dojem, že se asimilují. Budeme sledovat způsoby udržování hranic a jejich překračování ve vztahu ke změnám v cikánské kultuře. Necikánské prostředí nepředstavuje pro cikánskou kulturu hrozbu, ale bohatý zdroj, ze kterého Cikáni tvůrčím způsobem čerpají, přejímají a jehož obsah tvořivě interpretují.

Po celá léta předpovídali autoři populárních textů, a dokonce i někteří odborníci asimilaci Cikánů v novém světě (Clark 1967; Esty 1969; Murin 1950; Presto 1975; Reeves 1890; Traverso 1958; Weybright 1938). Autoři starších textů prohlašovali, že postupně

39) Silverman, Carol: Negotiating „Gypsiness“. Strategy in Context, *The Journal of American Folklore*, Vol. 101, No. 401 (Jul.–Sep., 1988), 261–275. Copyright © the Journal of American Folklore 1988. Přeloženo a publikováno se svolením the Journal of American Folklore.

40) Ráda bych poděkovala Stephenu Sternovi za jeho připomínky k rané podobě tohoto textu, Barbaře Kishenblatt-Gimblettové za její rady a podporu a editoru *JAF* za jeho komentáře. Můj první a největší dík však patří Romům, kteří se mnou sdíleli své životy a myšlenky.

41) Překlad je dílčím výstupem projektu MPSV ČR 1J 037/05-DP2: „Příčiny a mechanismy vytváření vzdělávacích bloků příslušníků skupin z odlišného sociokulturního prostředí a formulace strategií k jejich překonávání“ (součástí Národního programu výzkumu „Moderní společnost a její proměny“), jehož nositelem je Katedra primárního vzdělávání Pedagogické fakulty Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem.

dochází k míšení cikánské krve s krví necikánskou a že půda a nemovitý majetek Cikány spojují s civilizací: „Síla civilizace tyto lidi, coby lidskou skupinu, brzy vyhladí z povrchu země“ (Reeves 1890: 450). Pozdější autoři uvádějí, že američtí Cikáni jsou „kulturně deprivováni“ a že mnoho Cikánů se zřeklo cikánského dědictví a stalo se ne-Cikány (Esty 1969: 132). Co se mých poznatků týče, musím říci, že jsem se setkala s opakem uvedených tezí a že moderní americké urbánní prostředí cikánskou etnicitu velice specifickým způsobem posílilo. U amerických *Romů* (Cikánů, kteří hovoří *romanes*) se setkáme s kulturou, která je vitální a novátorská a která vykazuje jen velice málo znaků úpadku nebo asimilace, jakou jsou typicky distancování se od cikánské kultury a ztráta cikánské etnické identity a s ní spojených cikánských institucí. Vitalitu cikánské kultury přitom můžeme pozorovat například na tom, jak málo cikánských dětí se zřekne svého dědictví, jak málo Cikánů uzavře smíšený sňatek s ne-Cikánem, jaký počet Cikánů dává najevo svou odlišnou identitu, folklorní tradice a instituce a jak pevně a vytrvale Cikáni udržují hranici mezi Cikány a ne-Cikány prostřednictvím neustálých inovací odpovídajících kulturních forem.

Tento článek zkoumá některé aspekty vyjednávání romské etnicity prostřednictvím analýzy dichotomie Cikáni vs. ne-Cikáni se zřetelem k udržování hranic a jejich překračování. Etnicita je zde nahlížena jako tvůrčím způsobem spojená s procesem udržování a překračování hranic v situaci, kdy se jednotlivé detaily kultury neustále mění (Ballard 1975: 11–12). Třebaže se v cikánské kultuře objevila celá řada inovací, nezdá se, že by tyto inovace naznačovaly ztrátu etnické identity. Je tomu spíše tak, že změna je adaptací na nové prostředí – a to jak jako strategie zvládání nových situací, tak i jako kreativní odpověď na ně.

Američtí Romové jsou Cikáni, kteří hovoří jazykem *romanes*, který náleží do indické větve indoíránských jazyků. Tyto kočovné skupiny poté, co kolem roku 900 n. l. opustily Indii, dorazily ve 14. století na Balkánský poloostrov. Na sklonku 19. století byli Romové rozptýleni po celé Evropě a začali migrovat do USA. Podle hrubých odhadů čítá současná romská populace Spojených států

něco mezi 20 000 a 200 000 osob (Cohn 1973: 27), přičemž novější odhady hovoří o dvojnásobném počtu. Statistiky ze sčítání lidu nejsou spolehlivé, protože Romové se obvykle sčítacím komisařům jako Cikáni nehlásí.

Ve Spojených státech existují tři podskupiny Romů: *Kalderaši* (Kalderash), *Mačvajové* (Machwaya) a *Lovárové* (Lowara). Tato stať se bude zabývat dvěma nejpočetnějšími podskupinami v Americe – *Kalderaši* a *Mačvaji*, kteří jsou dostatečně homogenní na to, aby mohli být považováni za samostatnou etnickou jednotku (Salo 1981: iii). V celém následujícím textu budu termínem *Cikáni* označovat právě tyto populace⁴². Terénní výzkum jsem prováděla mezi zhruba deseti rozšířenými rodinami (*extended families*) v letech 1974–1979 v New Yorku, Filadelfii, Los Angeles a dalších městech na jihovýchodě USA. Má role se v různých obdobích měnila od učitelky v mobilní cikánské škole přes doučovatelku, ošetřovatelku, opatrovnici dětí, garde neprovdaných dívek, fotografa až po člena domácnosti. Účastnila jsem se jak všednodenního, tak i svátečního života, včetně cestování s nukleární rodinou (*nuclear family*).

Působení hranic

Výzkumník cikánské etnicity musí začít s tematizací hranic. Jak píše Fredrik Barth: „... klíčovým bodem výzkumu (...) se stávají etnické hranice, které skupinu vymezují, nikoli kulturní obsah, který zahrnují“ (1969: 15). Cikánský světový názor spočívá v dichotomii mezi *insidery* a *outsidery*, či *Romy* (s významem Cikáni, muži či manželé, plurál *Roma* znamená lidé) a *gadži* (ne-Cikáni, implicitně nelidé či podlidé; maskulinní singulár *gadžo*, femininum *gadži*).

⁴²) Rozhodnutí, kdo je Rom, ovšem závisí na tom, kdo toto rozhodnutí činí. Jak případně dokládá Matt Salo, v případě cikánských skupin je užívání etnické terminologie velice problematické. Každá skupina označuje za *Cikány* své vlastní členy a staví se do kontrastu nejen vůči ne-Cikánům, ale i vůči ostatním cikánským skupinám (1979: 1).

Tato dichotomie je shrnuta v tabulce č. 1. Tato tabulka představuje, jako všechny binární modely, značné zjednodušení a stírá rozdíly mezi řadou jednotlivých podskupin. V rámci obecné kategorie „Rom“ existují jemnější rozdíly týkající se cikánských skupin považovaných za o něco méně Romy z důvodu nějakého neakceptovatelného jednání⁴³. Obdobné rozdíly, založené na takových faktorech jako etnicita, rasa a sociální praktiky, existují i uvnitř kategorie „gadžo“. (Co se mě, jako prostředníka mezi Romy a gadži, týče, byl můj status proměnlivý, závislý na situaci.)

Cikáni nahlízejí svět *gadžů* nejen jako oddělený, ale také jako podřadný a znečišťující. K jediným intenzivnějším kontaktům s ne-Cikány dochází v oblasti ekonomiky, kde Cikáni, ekonomicky na volné noze, poskytují ne-Cikánům nejrůznější zboží a služby, jako jsou ojetá auta, opravy nárazníků a karosérií a předpovídání budoucnosti. Výsledkem této směny je zisk⁴⁴. Oddělení gadžů a Romů má základ v systému tabu, který se týká znečišťujících či poskvřňujících osob, objektů, jídel, částí těla a konverzačních témat⁴⁵. Čistota je spojena s cikánstvím, muži, nadřazeností, zdravím, štěstím a úspěchem. Znečištění se váže k ne-Cikánům, cikánským ženám, nemoci, smrti, neštěstí, a selhání. Gadžové jsou z definice nečistí, protože neznají systém tabu a jeho pravidla.

Centrem rituální čistoty je hlava, zejména pak ústa. Spodní část těla je považována za *marimé* (rituálně nečistou, poskvřněnou) a vše, co je s ní spojeno, je potenciálně znečišťující (tj. genitálie, nepatřičné sexuální chování, tělesné funkce, koupel, oblečení dotýkající se spodní poloviny těla a konverzační témata týkající se sexu a těhotenství). Jsou uplatňována striktní pravidla mytí (tj. oddělování ručníků, mýdel a umyvadel pro obě tělesné partie). A navíc – předměty určené pro úklid (jako například smetáky a mopy) jsou klasifikovány jako *marimé*. Vše, co se vkládá do úst, jako například jídlo, a vše, co se dotýká hlavy, jako například

43) Stran kritérií etnicity viz: Salo (1970).

44) K ekonomické organizaci Romů viz: Salo (1981).

45) Stran detailní analýzy romského systému tabu viz Sutherland (1977) a Silverman (1980).

Tab. 1: Dichotomie mezi Romy a gadži

Rom	Gadžo
1. Nadřazený	1. Podřadný
2. Chytrý	2. Naivní, důvěřivý
3. Čistý, dodržující romská tabu A. Zdroj zdraví B. Zdrženlivý a cudný	3. Špinavý, rituálně nečistý (marimé); nedodržující tabu A. Zdroj nemoci B. Promiskuitní
4. Je členem skupiny narozením (přínejmenším jeden rodič je Rom)	4. Oba rodiče jsou gadžové
5. Hovoří a rozumí romanes	5. Nehovoří a nerozumí romanes
6. Dodržuje pravidla a principy romského příbuzenství a sociální organizace	6. Nedodržuje pravidla a principy romského příbuzenství a sociální organizace
7. Ekonomicky je na volné noze	7. Pracuje pro jiné
8. Profit získává pouze z outsiderů (gadžů)	8. Profit získává ze „svých“
9. Podrobuje se rozhodnutím křisu	9. Podrobuje se gadžovským institucím
10. Kočuje (jako ideál, volně cestuje)	10. Je vázaný na určitou lokalitu
11. Je flexibilní v organizaci času	11. Je vázaný programem
12. Vykazuje fyzické znaky romského vzhledu a nonverbálního jednání	12. Nevypadá a nejedná jako Cikán
13. Vykazuje prvky cikánské materiální kultury (oblečení, domy, šperky, auta)	13. Nedisponuje atributy cikánské materiální kultury

polštáře, se bedlivě střeží a kontroluje. Nejnebezpečnějším zdrojem znečištění je spodní polovina ženského těla. Žena může úmyslně znečistit muže tím, že se ho *na veřejnosti* dotkne částí svého oděvu ze spodní části těla (například spodničkou či punčochami). Přiměřené sexuální aktivity – tj. *v soukromí* a po uzavření manželství – jsou akceptovatelné, nicméně i ty jsou spojeny se studem. Ačkoli ve skutečnosti dochází k tomu, že žena veřejně muže znečistí, jen zřídka, vědomí toho, že k takovému znečištění *může* dojít, je dostatečným důvodem pro strach. Je-li muž znečištěn, stává se *marimé* a je exkomunikován, tj. je mu odepřeno společné

stravování s ostatními Cikány a je vyloučen z jejich sociálních sítí. Je to největší ostuda, kterou může být muž postižen. Jediný způsob, jakým může být status *marimé* zrušen, je shromáždění *krisu* – soudu sestávajícího z vážených mužů.

Protože spodní polovina ženského těla je nejnebezpečnějším zdrojem znečištění, dodržují jak muži, tak ženy *vis-à-vis* jedni druhým, ritualizovaný proxemický a kinesický kód. Během veřejných událostí jsou muži a ženy odděleni a ženy kontrolují svůj pohyb, aby pro muže nepředstavovaly nebezpečí tím, že by zaujaly pozici fyzicky či symbolicky vyšší než muži. Žena proto nevstupuje do prostoru určeného mužům ani přes něj nepřechází, obdobně pak nev kročí na veřejné prostranství ovládané muži. Vzhledem k tomuto sofistikovanému systému klasifikací a chování není překvapivé, že Cikáni považují ne-Cikány za promiskuitní, nemající žádná pravidla a nerespektující žádný řád, za špinavé, podřadné a zcela nežádoucí. Tento pohled není zdůvodněn pouze dodržováním pravidla vyhýbání se, ale také orální tradicí.⁴⁶ Gadžům, kteří přijdou k Cikánům do domu, je poskytnut jejich vlastní šálek, talíř a příbory. Tyto předměty jsou pak považovány za *marimé* a často je s nimi zacházeno s odporem. Šestiletý hošík tak varoval svou sestru: „Nepoužívej tu sklenici – pil z ní gadžo.“ Jedna Cikánka mi řekla: „Byla jsem bláznivá, zejména pak ohledně čistoty. Chodila jsem se svou sklenicí mezi prsy, dokonce i na svatbách. V restauracích pořád ještě piji z papírových kelímků. Nepoužívám jejich příbory – jím rukama. Talíře jsou v pořádku, protože těch se nedotýkají ústy. Někdy si představuji, že jdou na záchod a neumyjí si ruce“. V dané souvislosti jsem pozorovala změnu svého statusu od podezřelého cizince k tolerovanému *insiderovi* právě na tom, jak se mnou Cikáni jednali ve vztahu k systému tabu. Nejdříve mi jídlo servírovali na *marimé* nádobí, ale postupně, jak jsem se učila pravidlům patřičného chování, od toho upustili a naopak mne začali před takovým nádobím varovat, ze strachu, abych neonemocněla. Jednou, když jsem cestovala s jednou z rodin, mě matka této ro-

⁴⁶ Stran vynikajících dat o romské konceptualizaci gadžů viz: Salo (1977).

díny představila své cikánské návštěvě jako svou dceru. Následně o mě host projevil zájem jako o nevěstu pro svého syna. Otec rodiny, v obavě, že dotyčný host myslel svou nabídku opravdu vážně a se záměrem vyhnout se vážně míněnému dojednávání svatby, rychle změnil můj status na gadžovskou doučovatelku. Aby pak dokázal, že nejsem jako manželka vhodná, řekl hostovi, že mi ručníky padají na zem, překračuji je a užívám tu samou osušku jak na obličej, tak na zbytek těla. Nic z toho nebyla pravda, ale šlo o to ukázat mou neznalost stran *romania* (romské tradice), dokázat, že jsem gadži, a tedy jako nevěsta nežádoucí.

Kritéria členství ve skupině Romů se – vedle původu – odvozují i od jednání (Salo 1977: 38–39). Aby byl Rom Romem, nestačí jen, aby se jako Rom narodil, musí se také jako Rom chovat, tj. musí vůči ostatním Romům projevovat *romania*. Dodržování pravidel sociální organizace zahrnuje respektování příslušnosti k rodové linii (*vitsi*) a plnění závazků, které z ní vyplývají, plnění rolí příslušejících k věku a pohlaví, dodržování svatebních zvyků, jako je například platba za nevěstu a podrobování se rozhodnutím *krisu*. Pokud se Rom nepodrobí verdiktu *krisu*, je na určité časové období formálně degradován do postavení *outsidera* (*marimé*). Dopad rozhodnutí *krisu* přitom výrazně podporuje veřejné mínění. V obecné rovině je možno říci, že *kris* tím, že kontroluje deviantovo chování, přispívá k udržování romských tradic, a tedy i cikánsko-necikánské hranice.

Třebaže hranice mezi Cikány a ne-Cikány představuje základy cikánské etnicity, přelévá se přes tuto hranici značné množství zboží, idejí i osob. Ve skutečnosti je tomu tak, že přežití Romů závisí právě na překračování této hranice a vyjednávání nosné a životaschopné niky v širším necikánském prostředí. Pro přežití Romů je úspěšná interakce s ne-Cikány klíčová, protože Romové jsou na ne-Cikánech ekonomicky a materiálně závislí. Při jednání s ne-Cikány mají Cikáni celou řadu důvodů k tomu, aby ovlivňovali dojem, jaký zanechají. V případě právníka může být jejich zájmem demonstrovat svou důvěryhodnost coby američtí občané; před sociálním pracovníkem mohou dávat na odiv svou diskriminaci jako

príslušníci znevýhodnenejšiny; pred osazenstvom restaurace mohou prezentovat své nadání pro hudbu; před zákazníkem žádajícím o předpovězení budoucnosti zase svou spiritualitu. Přepínání mezi těmito rolemi udělalo z Cikánů experty v „managementu vyvolávání dojmu“ (Silverman 1982). Navíc je pro Cikány v mnoha případech nezbytné, aby svou etnicitu zcela popřeli, neboť tato je sociálně stigmatizující. Aby se vyhnuli potížím s gadžovskými autoritami (jako například se správci domu, daňovými úředníky, sociálními pracovníky a policií) a aby získali ubytování, práci a sociální zabezpečení, vystupují Cikáni jako Portoričané, Mexičané, Řekové a příslušníci dalších etnických skupin.

Vystupovat jako osoba jiné etnické příslušnosti vyžaduje, aby se dotyčný prezentoval jako ne-Cikán, aby měl odpovídající vzhled, vystupování, jazyk, jméno a dokumenty. Například, když Cikáni hledají byt, oblékne se jedna z žen jako ne-Cikánka: nalíčí se tak, aby její pleť byla světlejší, vezme si blondatou paruku, odloží tradiční šátek a vezme si „americké“ oblečení, které je kratší, těsnější a barevně ne tak výrazné jako šaty, které nosí obvykle. Navíc bude hovořit pouze anglicky, nikoli *romanes*. Opakovaně jsem byla vyslána, abych pro cikánskou rodinu zajistila byt do pronájmu. „Řekni jim, že jsi moje sestra, že jsi Židovka a dej jim svoje jméno. Řekni jim, že tvoje babička doma šije. Neříkej jim, kde žijeme, mají proti Cikánům spoustu předsudků.“ V tomto případě byl necikánský kontakt použit jako vyjednávač (Silverman 1982: 382). Kromě toho mě Cikáni dále varovali, abych sousedům, zákazníkům o věštění budoucnosti či místním obchodníkům neříkala, že dotyčná rodina jsou Cikáni. „Neříkej zákazníkům, že jsme Cikáni. Cikánům nevěří. Říkej, že jsme Řekové.“

Další strategií k překračování hranic je změna jmen. Cikáni, aby se stali neviditelnými, používají celou řadu obvyklých amerických jmen – existují pravděpodobně stovky Cikánů se jménem John Miller. Přejde-li úředník zabývající se záškoláctvím k Cikánům domů a hledá Johna Millera, přihlásí se mu šest chlapců tohoto jména, čímž celý případ beznadějně zmatou. Cikánská rodina může mít byt přihlášený na jednu osobu, telefon na jinou a živnost

s předpovídáním budoucnosti ještě na další. Protože většina městských Romů žije polokočovným životem, bez ustání mění adresy. Tato multiplicita ztěžuje identifikaci Cikánů a možnost vystopovat je, což je přesně to, co Cikáni chtějí. V západní společnosti je jméno neodstranitelnou etiketou, která se mění jen zřídka. Naopak pro Cikány představuje možnost měnit americká jména strategii, jak zůstat neviditelní, skrytí a nevystopovatelní.

Při kontaktu s ne-Cikány mohou někdy Cikáni udržovat, či dokonce přehánět obecné gadžovské stereotypy o sobě samých. Cikáni, kteří předpovídají budoucnost, zdůrazňují svou spiritualitu, jasnovidecké schopnosti, religiozitu, jinakost, erotičnost, léčitelské schopnosti a nadání k nadpřirozeným silám (Silverman 1980, 1982). Cikáni nepodporují stereotypy pouze proto, že skutečnost, že naplňují očekávání svých zákazníků, prospívá jejich podnikání, ale i proto, že taková strategie pomáhá skrýt vnitroskupinovou kulturu. Uvedeným postupem je totiž vnějšímu světu prezentována pouze náhražka cikánské kultury. Kromě toho Cikáni udržují i další mylné představy, jako je představa o „cikánském králi“ – titulu, vědomě užívaném k zveličení moci a posílení romantických představ o Cikánech a také k zajištění výhod a privilegií. Jeden starší Cikán mi řekl: „Jakýkoli Cikán, který se dostane do nemocnice, je automaticky cikánský král. Dostane se mu pak lepšího zacházení.“ Jiný Cikán dodal: „V cikánské rase neexistuje žádné takové zvíře, jako je cikánský král ... jsou to jen jedinci, kteří chtějí být oslavováni. Podívej se do starých novin na stránky s oznámeními úmrtí – kdykoli umřel nějaký Cikán, byl to král. Bylo tady už asi 1000 králů. ... Mohl být úplně na mizině, bez haléře, ale když umřel, byl to král. ... Jsou to nesmysly.“ Ve skutečnosti je tomu tak, že „král“ nemá v komunitě žádnou zvláštní autoritu. Je to osoba zabývající se vztahy s veřejností, člověk, jehož hlavním úkolem je vyjednávání mezi necikánskými autoritami a Cikány.

Pro některé skupiny představuje etnicita mimo jiné také hrdou veřejnou prezentaci vlastní jinakosti. Nancie Gonzales uvádí, že etnicita je vědomou kognitivní konstrukcí identity, kterou jednot-

livec a skupina vytváří z tradičních kulturních symbolů – „sebe-reflexivní ideologický rámec oslavující a ustavující novou kolektivitu“ (Bennett 1973: 3). Příklad Cikánů však ukazuje, že etnicita je mnohem komplexnějším fenoménem než pouhá oslava odpovídající kolektivity. Značná část cikánské etnicity spočívá mnohem spíše ve skrývání příslušné etnické identity než v jejím dávání na odiv. Dávání na odiv, skrývání a zveličování cikánství určité osoby jsou situační strategie závislé na společenském kontextu. Dopotud však bylo běžné zkoumat Cikány bez ohledu na kontext, jako izolovanou, ohraničenou a uzavřenou skupinu. Takový přístup vychází z konvenční představy o etnické skupině, jejímž základem je předpoklad, že kontakty mezi jejími členy jsou častější a intenzivnější než kontakty s *outsidery* (Levine a Campbell 1972: 4). Ačkoli to může být pravda, etnické skupiny a zejména pak Cikáni se angažují v celé řadě formálních či neformálních vztahů přesahujících hranice, které je oddělují od nečlenů. Každá diskuse o Cikánech musí zahrnovat tematizaci intenzivní interakce a výměny mezi cikánskou kulturou a kulturou necikánskou. V daném ohledu například Rena Gropper tvrdí, že ne-Cikáni jsou součástí cikánského socioekonomického systému (1977: 9). Tento argument přitom můžeme rozšířit a prohlásit, že ne-Cikáni jsou také částí cikánského kulturního systému, a to ve dvou hlavních ohledech. Zaprvé, socioekonomické vztahy Cikánů s ne-Cikány vytvářejí bohatý repertoár hranice překračujícího folkloru. Jak říká Richard Bauman: „Kontrastní identity účastníků přímo ovlivňují strukturu situace ... Základem folklorní performance tedy nemusí být nutně sdílení identit, ale mohou jím být naopak rozdíly v identitách. (1972: 34–35).

Zadruhé, Cikáni vstupují s necikánskou kulturou nejen do interakce, ale též přejímají a přizpůsobují si mnohé její součásti, redefinují je a inkorporují do své vlastní kultury. I přes sankce proti úzkým vztahům s ne-Cikány si Cikáni osvojují bezpočet prvků necikánské kultury, jako je například odívání, hudba, jazyk a povolání, aniž by se tím stali gadži. Tyto prvky, Miltonem Gordonem definované jako „nevlastní“, jsou výsledkem historické proměnlivosti.

vosti adaptace dané skupiny na lokální prostředí, které ji obklopovalo a vůči jádru jejího kulturního dědictví jsou vnější (1964: 79). Prvky jako takové přitom žádné významy nemají, je to spíše způsob, jakým jsou užívány, který určuje jejich význam a hodnotu. Etnická identita tedy nezávisí na kulturní rozmanitosti *per se*, ale spíše na přisouzení sociálního významu (Blom 1969: 74). Michael Moerman zastává názor, podle kterého je specifický kulturní obsah nalézající se uvnitř hranice proměnnou, která je vystavěna odlišným interpretacím jednotlivých členů a nečlenů (1974). Vybereme-li například jeden izolovaný kulturní rys, třeba křiklavé opulentní vybavení bytu, zjistíme, že cikánský vkus je shodný s vkusem Italoameričanů, Řekoameričanů či Američanů jugoslávského původu. Z pohledu *outsidera* můžeme vidět pár odlišností, ale pro Cikány představuje vybavení bytu součást toho, co je definuje jako Cikány. To, oč jde, není míra objektivní odlišnosti, ale sociální význam, který je podobnostem či rozdílům přisuzován (Kirshenblatt-Gimblett 1983: 44). O svébytnost či gadžovský původ daného prvku se Cikáni nezajímají.

V minulosti označovali někteří výzkumníci cikánské kultury gadžovskou kulturu naivně jako „nepřítele“: „Tentokrát přišel nepřítel v rouše beránčím, nezaútočil drápy, ale všemi lákadly a pokušeními gadžovské kultury. Televize a filmy, veřejná lékařská péče a spotřební zboží – to vše může vykonat to, co pět století nedokázalo“ (Esty 1969: 138). Esty si neuvědomuje, že Cikáni by bez svého předpokládaného „nepřítele“, ne-Cikánů, nepřežili. Okolní kultura pro Cikány nepředstavuje nebezpečí, ale bohatý, neustále se obměňující sklad, z něhož Cikáni berou a osvojují si, jehož obsah interpretují a na jehož základě tvoří. Například televize představuje mnohem spíše než nástroj asimilace velkou výhodu, která Cikánům umožňuje získávat kulturní informace o ne-Cikánech. Z médií se Cikáni učí o psychologii, zvycích a materiální kultuře gadžů. Tyto informace jsou pak využity k přizpůsobení služeb pro ne-Cikány, například předpovídání budoucnosti, a slouží také k procesu adaptace na nové necikánské prostředí.

Inovace jako strategie

Při oplakávání údajné asimilace Cikánů v Americe mnoho badatelů špatně pochopilo funkci změny v cikánské kultuře. Chybně ztotožnili změnu a mizení a celému procesu změny přisoudili negativní význam. Díla jako *Osud současných Cikánů se brzy naplní* a *Mizející tuláci* obsahují prohlášení jako například: „Příznaky změny jsou zde. Ačkoli nepatrné a sotva znatelné, pro starší Cikány jsou zdrojem skutečných obav“ (Clark 1967: 206). Nahlížení na změnu jako na negativní proces se přitom neomezuje pouze na práce zabývající se Cikány. Barbara Kirshenblatt-Gimblett například na adresu folkloristů jako celku podotýká: „Folkloristé měli sklon pohlížet na změnu negativně, pokud k ní docházelo v malém měřítku ... stejně, jako když byl její rozsah značný, jako v případech, kdy došlo k migraci celé komunity či k její urbanizaci ... Jen málokterí folkloristé studovali změnu jako pozitivní proces, ať již s ohledem na roli, kterou folklor při uskutečňování změny hraje, či na podněty, jež sociokulturní změna poskytuje nejen k udržení a oživení folkloru, ale také k jeho tvorbě“ (1979: 109–110).

Ke změně v cikánské kultuře skutečně došlo, tato změna ovšem neznamená nutně asimilaci, pokud zůstává zachován světonázor, jehož základem je oddělení Cikánů a gadžů. Inovace v oblastech, jako je bydlení, cestování, vykonávané profese a získávání kompetencí k necikánským jazykům, jsou signálem tvořivé adaptace na situaci kontinuálního kulturního kontaktu. Tyto oblasti cikánského života se měnily po celá staletí a budou se měnit i nadále, protože tyto sféry kultury byly tradičně otevřeny inovacím. Ke změnám docházelo nejen proto, že to bylo nevyhnutelné, ale i proto, že se jedná o základní adaptivní a tvůrčí strategii Cikánů pro přežití v necikánském prostředí. A navíc – inovace v určitých oblastech kultury podporují konzervatismus v jiných sférách, jako je světonázor, systém tabu a soustava přesvědčení.

Úspěšnou adaptaci a tvůrčí využití změny uvidíme, podíváme-li se na několik oblastí, ve kterých došlo v poslední době k inovacím: urbanizaci, úpadek kočování, změny ve způsobech cestování, pro-

měny profesí a vícejazyčnost. Urbanizace byla některými autory považována za příznak ztráty etnicity:

Musí to pro ně být hrozné, nejen být zavřený ve městě, ale ještě sledovat, jak jejich stará povolání a dovednosti zastarávají a mnohé zvyky vymírají pod tlakem modernity. Nemohou se asimilovat do gadžovské populace – to si nepřejí ani oni, ani gadžové – ani nemohou žít tak, jak by Cikán žít měl. Jsou stále odděleni od lidí kolem sebe, ale městský život, filmy a televize (kteřou někteří z nich, naštěstí však jen nemnozí, vlastní), znamenají, že oddělení od způsobu života gadžů, na jaké byli zvyklí ve svých táborech, už není dále udržitelné.

[Traverso 1958: 136–138]

Je chybou domnívat se, že Cikáni jsou na tom dnes špatně, protože žijí „zavření“ ve městech. Romantický stereotyp, podle něhož Cikáni dříve volně a radostně cestovali ve svých pitoreskních karavanech a nocovali pod hvězdami, zatímco dnes trpí odsunutí v městských ulicích, ovšem přetrvává. V literatuře se lze setkat s tvrzeními jako například: „Značná část toho, čím ho [Charlese Lelanda] Cikáni okouzlili, spočívala v tom, že je bylo možno nalézt blízko vody, lesů a skal – na takových krásných místech. Jaký je to rozdíl dnes, kdy se Cikáni nalézají v těch nejhorších částech městských slumů“ (Esty 1969: 126–127). Skutečnost je taková, že Cikáni městy vždy svobodně procházeli a v městském prostředí vždy nalézali vhodné a bohaté odbytí pro své profese. Někdy se usadili ve čtvrti obydlené nižší třídou, protože v oblastech, kde žije vyšší třída, by cikánský způsob života netolerovali a předpovídání budoucnosti by se zde nedařilo, pokud by nebylo vůbec zakázáno jako nezákonné. Rušné a hektické americké ulice plné obchodů skýtají Cikánům více volnosti a skvělé příležitosti pro podnikání. Jsou místem s dobrými předpoklady pro cikánské profese, kde se dá snadno nakupovat a kde je početná populace potenciálních zákazníků (Silverman 1982).

Historicky jsou urbanizace a sedentarizace vzájemně spojenými procesy, které se vynořily jako odpověď na měnící se sociální a ekonomické podmínky na počátku 20. století. Až do třicátých let 20. století Romové hojně cestovali, vždy během jarních a letních měsíců v malých skupinkách a v zimě pak tábořili mimo města ve větších skupinách (Gropper 1975: 18). Po velké hospodářské krizi se Cikáni přesunuli do měst, aby využili výhod sociálního zabezpečení a podpůrných programů. K omezení kočování došlo do určité míry také kvůli přidělovému systému pohonných hmot během druhé světové války (Gropper 1975: 20). V současnosti žije většina amerických Romů v domech s obchody v přízemí (*ofisi*), které využívají i pro předpovídání budoucnosti, anebo v domech či bytech nedaleko svých *ofisi*.

Na urbanizaci se Romové adaptovali extrémně dobře. Jejich podnikání v oborech ojetých aut a předpovídání budoucnosti má v městském prostředí úspěch a prosperuje. V oblastech s početnou cikánskou populací, kde vyvstaly potíže s konkurencí a dostal se boj o zákazníky ve sféře předpovídání budoucnosti, se objevila pravidla organizující teritoriální zájmy. V sedmdesátých letech 20. století platilo například v New Yorku pravidlo tří bloků, které určovalo, že žádná *ofisi* nesmí pracovat blíže než tři bloky od stávající *ofisi* bez svolení jejího romského majitele⁴⁷.

Díky urbanizaci se fyzická (nikoli psychická) distance mezi Cikány a gadži výrazně zmenšila. Do třicátých let 20. století, kdy Cikáni tábořili mimo města a cestovali v karavanech, docházelo ke kontaktu se zákazníky stran předpovídání budoucnosti (obecně ne-Cikány) na necikánském území, během cest do měst anebo ve stáncích během karnevalů. Dnes zákazníci docházejí za Cikány na jejich území. V důsledku toho se objevily závěsem oddělené „věštiny“, kde dochází ke styku Cikánů a ne-Cikánů. Tento prostor je ovládán osobou, která budoucnost předpovídá, a to tak,

47) I tak ovšem došlo k mnoha potyčkám kvůli kontrole území, kde mohou být distribuovány letáky a reklamy. Problém se následně rozrostl kvůli otázce rozdávání letáků a vyvěšování reklam v jednotlivých liniích metra. Tyto potyčky následně řešil *krís*.

aby vytvářel a podporoval její image a potvrzoval její důvěryhodnost (Silverman 1982).

Častější a intenzivnější kontakt s gadži přinesl také nové možnosti jak pro samotné předpovídání budoucnosti, tak i pro šíření reklamy a inzerátů. Letáky jsou rozdávány v autobusech, v metru a na všech rozích rušných ulic. Jedna Cikánka dává vždy celou hrst letáků řidiči taxíku či sestrám a pomocnému personálu v nemocnicích, které navštíví. Jiná poznamenala: „Jsem ráda, když jdu zaplatit účty za telefon, protože v té budově je vždycky spousta lidí. Rozdávám tam letáky ve frontě.“ Příležitosti se zvětšují, protože Cikáni si zvykli vytvářet si kontakty v necikánském světě.

Americká města jsou tedy pro Cikány rájem. Romům, kteří žijí v maloměstech („v zapadákově“) se Romové z velkoměst často posmívají. Počet jejich gadžovských zákazníků je nejen malý, ale jsou také izolováni od sociálních kontaktů s ostatními Romy. Taková situace se ve společnosti, jež do značné míry závisí na osobních vztazích, téměř rovná kulturní stagnaci. Městský život nabízí také mnoho možností a míst pro romská *in-group* setkání, jako jsou svatby, křtiny a oslavy svátečních dní. Romové si pro tyto příležitosti pronajímají jídelny, stejně jako jejich sousedé. Podmínky v amerických městech cikánský život mnohem spíše podporují, než že by mu překážely a bránily. Města jsou poměrně anonymní a po dlouhou dobu je zde možné volně proklouzávat byrokratickým aparátem a zůstat nepovšimnut. Spojené státy nevyžadují dokumenty o bydlišti a registraci či dokumenty o občanství tak, jak je to běžné v některých jiných zemích (zejména východní Evropy). Někteří starší Cikáni nemají rodný list ani průkaz pojištění, neboť se narodili v cikánském táboře. Jan Yoors k tomu poznamenává: „Jsou všude, daří se jim tady. Spojené státy mají nejvyšší podíl vysokoškolsky vzdělané populace, která je připravena na psychoanalýzu a – předpovídání budoucnosti. Poslední dobou Cikáni těží ze statusu etnické minority, dostávají granty z různých nadací, peníze od církví a půjčky od vládního fondu pro podporu drobného podnikání. Pro Cikány představuje tento byznys etnických minorit pouze další podivný gadžovský vrtoch, z něhož

mohou profitovat, stejně jako profitují z touhy lidí znát budoucnost“ (Hochschild 1978: 42).

A navíc – volnost pohybu v USA je pro cikánský život jako stvořená. Třebaže kočování mezi Romy do jisté míry upadlo, jedná se stále ještě o silný kulturní koncept. Ve skutečnosti je tomu tak, že Cikáni mohou kočovat anebo být usedlí, podle toho, co situace vyžaduje a jak se mění vnější prostředí. V dosavadní literatuře byly mnohdy celé skupiny Cikánů označovány buď jako kočovné, nebo jako usedlé, ačkoli skutečnost je taková, že cikánské rezidenční strategie se mění podle možností a vnějších podmínek (Salo 1976). Kočování a usazení na místě jsou alternativní strategie sloužící k vypořádání se s odpovídající sociální či ekonomickou nikou. Doba strávená kočováním je irelevantní, důležitá je možnost cestovat, a ta je v myslích amerických Cikánů stále přítomná, ačkoli mohou být usazeni a žít usedlým způsobem života po dlouhá období. Jedna romská rodina, která žije již jedenáct let v jednom domě, tráví přinejmenším tři až čtyři měsíce z roku cestováním a je neustále připravena okamžitě se „vydat na cestu“ v případě, že se objeví vhodná příležitost, jako je například dobrý obchod. V době, kdy cestují, pronajímají byt svým příbuzným. Stává se, že i když rodina nashromáždí značné množství drahého nábytku, tak přesto neváhá opustit svůj dům a vydat se na cestu. Status vlastníka drahého domu či opulentního vybavení se odvozuje od utrácení a z legend, které se o tomto bohatství vyprávějí. Jestli rodina v bytě bydlí nebo ne, je úplně lhostejné. Úhrnem – nákladné vybavení je pro domácnosti Romů typické, ale tyto předměty z nich nečiní usedlé obyvatelstvo.

Cestování je nezbytné při hledání nevěsty, k účasti na oslavách, k tomu, aby byl člověk nablízku nemocným příbuzným a aby našel výhodnou lokalitu pro podnikání. Cikáni nevidí nic zvláštního na tom, když jedou jeden den 600 mil, aby se zúčastnili cikánské svatby, a pak jedou druhý den zase zpátky domů. Na cikánský pohřeb se do několika hodin sjedou lidé z okruhu stovek mil bez ohledu na to, jak je cesta nákladná. Cestování je také potenciálním prostředkem řešení problémů, který spočívá v tom, že osoba,