
Fajta a povaha příbuzenství obyvatel východoslovenských romských osad*

TOMÁŠ KOBES**

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Fajta and the Nature of Kinship among the Inhabitants of Roma Settlements in Eastern Slovakia

Abstract: European kinship is usually conceptualised as one of the elements that forms the boundary between nature and culture. However, this implicitly assumed biogenetic basis of membership in a particular descent group is not evident in the case of kinship among inhabitants of a Roma settlement. The nature of their kinship can be described as the incorporative process of women and *pristašis* into descent groups. The fundamental criterion for an expectant partner in marriage is to be '*lačhe*' (good, proper, appropriate). The division of people in a Roma settlement into two basic groups (*lačhe* versus *degešis*) does not mean that these people form endogamous groups defined by procreation. It is rather a matter of moral ideas about what makes people good or bad. Two complementary principles play an important role in these ideas. The first principle relates to the natural base, the second to the process of socialisation. In this respect, *fajta* does not just refer to a cognatic descent group, but also has another dimension, which cannot simply be defined in terms of procreation and which indicates a shift towards a common basis. This can be demonstrated in the example of *pristašis*, which is a long-term process of incorporation in which *fajta*, as the domain of nature, shifts to the frame of culture. Despite of the difficulty of determining whether people were born or socialised into a particular *fajta*, kinship in a Roma settlement should be studied within the wider organisational complex that on the one hand makes some people related and homogenous and on the other hand excludes other people from this relatedness.

Keywords: Roma, Roma settlements, kinship, cognatic descent groups, nature, culture, Slovakia.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2010, Vol. 46, No. 2: 235–255

* Tento příspěvek vznikl na základě podpory dvou grantů. Data, s nimiž se v textu pracuje, byla sebrána v rámci grantového projektu Grantové agentury České republiky č. 404/06/0884. Finální podoba textu vznikla v rámci řešení grantového projektu Grantové agentury České republiky č. 403/09/P023. Za pomoc s přepisem šarišského dialektu tímto děkuji Alexandru Mušínkovi.

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: PhDr. Tomáš Kobes, Ph.D., katedra sociologie, Fakulta filozofická ZČU, Avalon, Poděbradova 1, 306 14 Plzeň, e-mail: kobes@kss.zcu.cz.

1. Úvod

Když by kdokoliv z nás navštívil východoslovenské romské osady, dříve či později by se na straně jejich rezidentů při popisu sociálních vztahů setkal s větou: „Tuna sme šicke jedna fajta.“ Tato věta se velice často pouze na základě slovníkové definice pojmu *fajta* překládá: „Zde jsme všichni příbuzní“, obvykle s implicitním předpokladem společného předka obyvatel příslušné romské osady. V tomto překladu fajta figuruje jako označení pro skupinu příbuzných, jejímž základním definičním znakem je prokreační událost. To je však v případě obyvatel východoslovenských romských osad pouze jeden ze způsobů, jak vymezit spřízněnost s určitými lidmi v příslušné osadě. Záměrem následujícího textu je představit povahu příbuzenství obyvatel jedné východoslovenské romské osady z perspektivy způsobů vymezování členství v descendenční skupině (fajtě). Konkrétně se budu snažit prokázat, že výraz „Tuna sme šicke jedna fajta“ principiálně nevylučuje členství v příbuzenské skupině, které by se orientovalo primárně podle narození, ale že se na tomto členství podílí celá řada dalších faktorů. Tento text svým záměrem de facto navazuje na výzvu postihnout klasifikační způsoby, sloužící k označení nejen specifických druhů sounáležitosti a inkluze, ale také k označení určitých způsobů vyloučení a vymezení rozhraní, které uvádí jisté fenomény do vzájemné souvislosti [Franklin, McKinnon 2001: 15]. Stejně tak text reaguje na snahu vyhnout se úskalí předdefinovaných termínů, které by v sobě implicitně obsahovaly opozici biologický versus sociální [Carsten 2000: 4]. V této perspektivě je romská fajta velmi vhodným ilustračním příkladem, na kterém lze dokumentovat, že příbuzenství obyvatel romských osad neklade přírodu a kulturu výhradně do protikladných dichotomií, ale spíše naznačuje podmínky transformace jedné oblasti v druhou.

2. Povaha dat a charakteristika zkoumané lokality

Text je založen na některých výsledcích mého dlouhodobého participatorního výzkumu, který se zaměřuje na způsoby utváření příbuzenské identity na východoslovenském venkově. Doba výzkumného pobytu v příslušné romské osadě se obvykle pohybuje od 14 dnů do jednoho měsíce. Povaha dat, na jejichž základě výzkum vznikl, je odlišná. Mé rozumění termínům *fajta*, *família*, *degeš* se opírá především o polostrukturované rozhovory. Ty byly v létě 2008 doplněny o sérii otázek vzešlých z diskuze s Martinem Kanovským o problematice výzkumu skupinových identit (percepce národnosti a etnicity) a o možnosti využitelnosti metod z oblasti psychologie.¹ Princip inkorporace žen do romské fajty jsem

¹ Tímto Martinovi Kanovskému dodatečně děkuji. Aby však nedošlo k nedorozumění. Tím, že jsem aplikoval část metodiky, která je integrální součástí spíše toho, co Kanovský označuje jako psychologický esencialismus, nehlásím se k tomuto intelektuálnímu proudu. I když docházím k velmi podobným zjištěním jako Kanovský, nejsem přesvědčen, že za příslušnou konceptualizací příbuzenské či etnické identity stojí pouze určitý psycholo-

pochoopil jen díky tomu, že jsem v příslušné domácnosti žil, a mohl jsem tak podle nastalých okolností vznášet doplňující otázky.

Výzkum jsem realizoval v obci, která se nachází v Busovské vrchovině cca 20 km severozápadním směrem od města Bardejov. Obec má 463 obyvatel, z toho v místní romské osadě žije 146 evidovaných rezidentů. Jejich skutečný počet (tj. včetně neevidovaných obyvatel) se pohybuje řádově kolem 160. Samotná osada se nachází cca 500 m od jižního konce obce. Na délku má zhruba 200–250 metrů. V nejužším místě je široká cca 30 metrů, v nejširším zhruba 60 metrů. Na této ploše, která je částečně situována téměř v korytě místního potoka, je v současnosti 27 rezidenčních jednotek.

Tato osada je pro mne významná v několika ohledech. Především to byla moje první osada, kterou jsem v roce 1999 zkoumal v rámci projektu „Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku“;² a i když jsem za posledních deset let navštívil vícero romských osad, je pro mé rozumění životu v romských osadách do jisté míry fundamentální. Tím netvrdím, že se romské osady na východním Slovensku kulturně a sociálně neliší. Naopak je mezi nimi celá řada rozdílů. Přesto je tato osada pro mne určující především ve způsobu, jak rozumím těm či oněm fenoménům, se kterými je možné se ve většině východoslovenských romských osad setkat. To platí především pro termíny *fajta*, *familija* a pro způsoby vyvozování příbuzenské identity.³

Již během první výzkumné cesty jsem se seznámil s rodinou mých domáccích, která je ochotna mne již deset let zasvěcovat nejen do tajů romštiny, ale všech dalších nuancí, které s sebou život v jejich romské osadě přináší a které zůstávají nezainteresovaným lidem velice často skryté. Tato rodina je v kontextu světa obyvatel romských osad do určité míry výjimečná. Laco nikdy nevyrostl v osadě. Rodičům byl jako malé dítě odebrán a umístěn do dětského domova. Před rokem 1989 se Lacovi a jeho ženě Zuzaně podařilo odejít z osady a žít standardní život v Levoči. Protože Laco ztratil během transformace zaměstnání, byli

gický mechanismus. V textu zastávám názor, že vyvozování příbuzenské či etnické identity je záležitost logiky, jejíž podmínky jsou definovány spíše sociální praxí, než samotnými psychologickými mechanismy člověka [srov. Kanovský 2009].

² Projekt „Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku“ byl ve své době ambiciózní výzkumný projekt iniciovaný slovenskou nadací Inforoma. Projekt si kladl za cíl především zmapovat situaci obyvatel romských osad na východním Slovensku.

³ V textu se snažím na konkrétních příkladech z jedné osady přiblížit některé ze základních principů, od kterých očekávám, že navzdory určité partikulárnosti, kterou obyvatelé příslušné osady charakterizují „byť ako my“ či „náš spôsob života“, budou principiálně podobné. Například v romské osadě, která je od v textu popisované osady vzdálená vzdušnou čarou 50 km a patří do odlišné spádové oblasti, používají stejný obrat „Tuna sme šicke jedna fajta. Tuna sme šicke Lackovci,“ a způsob vyvozování příbuzenské identity realizují prakticky stejným způsobem jako lidé v popisované osadě. Srovnání je problematičtější v tom, že zdůrazňovaný dynamický princip je spíše kontextuální záležitost východoslovenského venkova, než výhradně jedné, řekněme etnické skupiny či jedné osady. Detailnější srovnání konceptualizací příbuzenské identity na východoslovenském venkově řeším na jiném místě [viz Kobes 2009].

Zuzana s Lacem a jejich malými dětmi nuceni navrátit se zpět do osady. Zuzana tento návrat odnesla opakovanými psychiatrickými hospitalizacemi. Laco naopak velice často vzpomíná, jak obtížné bylo učit se romsky. Je to pravděpodobně tato těžká životní zkušenost, která z nich a jejich dětí dělá výjimečné překladatele a průvodce světem romských osad. Níže uváděný popis dynamické povahy příbuzenství je veden především z perspektivy Lacovy a Zuzaniny rodiny, respektive Zuzaniny rodiny, protože Laco se se svou matkou, která žije v téže osadě, prakticky nestýká. Přesto lze z genealogického hlediska prakticky mezi všemi obyvateli prokázat příbuzenskou souvislost s jedním ze sedmi potomků „zakladatelského“ páru. Co se týče počtu partnerství, bylo možné jich v době výzkumu napočítat 28. Z nich 27 bylo uzavřeno mezi partnery, kteří pochází z odlišných osad. Výjimečným párem je Zuzana s Lacem, kteří jsou k sobě navzájem paralelní bratranec se sestřenicí. Laco se Zuzanou o své příbuzenské blízkosti neradi mluví. Laco se mně snažil vysvětlit, že Zuzanu nepovažoval za svou příbuznou. Vyrostl v dětském domově a lidé žijící na osadě pro něho byli přes zjevnou genealogickou souvislost naprosto cizí. Teprve po návratu z dětského domova se začal v příbuzenských vztazích učit orientovat. Zuzana se mu líbila a vzal si ji z lásky. Důležité v této souvislosti není ani tak to, zda Laco či Zuzana věděli o své příbuzenské blízkosti, ale spíše to, že ačkoliv biologičtí rodiče Laca přinutili, aby se na osadu vrátil, Laco je za své rodiče nepovažoval. Nepopírá, že v současnosti na osadě žije jeho matka, ale pro něho je to naprosto cizí člověk, kterého vnímá jako toho, kdo mu zkazil život. Podobně byli pro něho cizí i ostatní lidé z osady.

3. Příroda versus kultura

Už jen Lacův případ naznačuje, že příbuzenská identita zahrnuje protiklad faktu narození, který vymezuje příbuzenskou souvislost s ostatními obyvateli romské osady, a určité kompetence orientovat se v příbuzenských vztazích. V sociální a kulturní antropologii je tento problém velice dobře ukotven v debatě příroda versus kultura (*nature* vs. *nurture*). Obecně je kultura rozuměna jako doméně negenetické povahy, u níž se předpokládá osvojení především výchovou. Na druhou stranu o přírodě se uvažuje jako o oblasti, která je předpokladem člověka jako biologické bytosti, jejíž dispoziční složky jsou aktivovány nebo potlačovány určitým kulturním kontextem. V rámci této diskuze se o příbuzenství uvažuje jako o jedné ze základních bází vytvářejících rozhraní mezi přírodou a kulturou. Takovéto vymezení povahy příbuzenství je způsobeno především důrazem na jeho prokreační aspekt. Například Lévi-Strauss, i když příbuzenství rozumí jako arbitrárnímu systému reprezentace sociálních vztahů, považuje descendenční a pokrevní vazby za fundamentální znak příbuzenství. Na základě tohoto základního aspektu definoval Lévi-Strauss příbuzenství jako způsob, prostřednictvím kterého je na jedné straně příroda uváděna do společnosti, na druhé straně podle Lévi-Strausse společnost dělá všechno proto, aby byla příroda z rámce společnosti vyloučena stanovením descendenčních pravidel, která určují, s kým je možné, či naopak nemožné uzavřít partnerství [Lévi-Strauss 1969: 490].

David Schneider v tomto postulování arbitrárnosti, v němž příbuzenské vztahy začaly být nahlíženy jako kulturní koncept a způsob interpretace prokreace, spatřoval v porovnání především s Morganovým výkladem příbuzenství výrazný posun. Přesto byl k pojímání takového příbuzenství skeptický. Domníval se, že v těchto definicích je obsažen implicitní předpoklad rozlišení zvláštnosti genealogických vztahů od sociálních vazeb, z nichž jsou genealogické vazby považovány za primární a závažnější než širší sociální vztahy. Tato tvrzení však podle Schneidera nejsou vyvozována ani z empirického pozorování, ani z mezikulturní komparace, ale jsou utvářena ad hoc s implicitním předpokladem genealogické jednoty lidstva, který je však podle Schneidera vlastní pouze euroamerickému příbuzenskému modelu [Schneider 1984]. Příbuzenství v něm má kognatickou povahu, kde se o pokrevnosti uvažuje jako o sdílené substanci mediované prokreací, která je dávana do protikladu s právními normami upravujícími vztah mezi manželi [Schneider 1968]. Podobně uvažuje o povaze anglického příbuzenství Marilyn Strathern, podle které mělo příbuzenství dvojí funkci. Příbuzenství je svým základem v přírodě konstitutivním prvkem kultury, zároveň však poskytuje a reprezentuje soubor představ o rozdílech mezi přírodou a kulturou [Strathern 1992].⁴

Přestože sociální a kulturní antropologie nashromáždila celou řadu etnografického materiálu, která naznačuje, že lidé mimo euroamerický kulturní kontext v této dichotomii primárně neuvažují a zdůrazňují ve vymezení příbuzenské identity jiné aspekty než samotnou prokreaci, někteří badatelé se domnívají, že i tyto aspekty jsou v úzkém vztahu s prokreací. Například Cucchiari připouští nebiogenetický aspekt příbuzenství. Nicméně se domnívá, že i příbuzenské systémy, které zdůrazňují rovinu výchovy (*nurture*), jsou v posledku vyjádřeny idiomem prokreace. Podle něho všechny příbuzenské systémy bez ohledu na to, zda upřednostňují při vymezení příbuzenství biologický či kulturní aspekt, mají nádech sdílené substance a v tomto vztahu výchovné a biologické složky hraje primární roli prokreace [Cucchiari 1987: 35–37].

Tato Cucchiarova domněnka navazuje na definici příbuzenství Lévi-Strausse a pouze podtrhuje statickou stránku příbuzenství, jejímž důsledkem je jasné vytyčení hranice mezi přírodou a kulturou. S tímto předpokladem příbuzenství pracují i další teoretici. Když promýšlel Langness problémy s vymezením sociální struktury na Papui-Nové Guineji, upozornil na fakt, že rezidence je důležitým faktorem příbuzenství skupiny Nupasafa. Podle Langnesse jsou mezi Nupasafy příbuzenské termíny aplikovány i na všechny osoby, které nenáleží primárně do descendenční skupiny, ale vyznačují se zejména sdílenou rezidencí. Tato praxe však není činěna podle Langnesse náhodou, ale má výrazné behaviorální implikace. Například pravidla pro výběr partnera jsou aplikována na tyto členy

⁴ Strathern používá minulý čas, protože se domnívá, že pod vlivem nových reprodukčních technologií se tato hranice mezi přírodou postupně ztrácí. Podstata posunu spočívá v tom, že to, co bylo ještě před nedávnem vnímáno jako přirozené, se stalo záležitostí volby. Pod vlivem technologického pokroku je stále obtížnější přemýšlet o přírodě jako o něčem, co nepodléhá sociální intervenci.

descendenční skupiny vymezené podle rezidence stejně jako v případě těch členů, jejichž členství se v descendenční skupině orientuje podle narození [Langness 1964: 172]. Přesto Langness stále předpokládá, že je možné rozlišit příbuzné, kteří jsou do descendenční skupiny korporováni rezidencí a kteří prokreací.

V jiných studiích se však vědomí této ostré hranice mezi přírodou a kulturou při interpretaci příbuzenství ztrácí. Například Watson si při popisu příbuzenských aspektů kultury Tairora povšiml, že je velmi obtížné rozhodnout, zda se na vymezení descendenční skupiny podílí výhradně sdílený původ, nebo spíše sdílené teritorium [Watson 1983: 253]. Díky těmto pracím je stále zřejmější, že primárnost prokreace je v jistých kulturních kontextech přehlížena nebo upozaděna ve prospěch jiných organizačních principů, které vedle sebe koexistují, nebo se dokonce popírají a jejich hranice nejsou tak zřetelné. Příbuzenství v perspektivě těchto studií získává dynamickou povahu. Anna Meigs [1984] ukázala, že příbuzenská pozice individua mezi Hua na Papui-Nové Guineji není fixována po celý život jeho narozením, ale že je tekutá a procesuální. Příbuznost je mezi Hua mediována vitální substancí *nu*, která zahrnuje jak tělesné tekutiny, tak tělesné části, jako jsou vlasy nebo nehty, ale také produkty práce a zvláště pak jídlo. Příbuzní jsou ti, kteří sdílejí stejnou *nu*, jejíž konkrétní povaha se proměňuje v čase. Obdobně Mary Weismantel upozornila na skutečnost, že v příbuzenské teorii Zumbagua hraje daleko větší roli temporalita oproti ahistorické povaze evropských příbuzenských vztahů. Příbuzenství je v jejich případě vymezováno prostřednictvím sdíleného jídla, společných emočních postojů, či prostřednictvím fyzické blízkosti určitých lidí nebo věcí [Weismantel 1995].

Stejně jako v případě evropských příbuzenských vztahů, i v případě popisů příbuzenství obyvatel východoslovenských romských osad se obecně předpokládá podobná substanciální a atemporální povaha.⁵ Na následujících řádcích se však pokusím ukázat, že v případě obyvatel romských osad nemusí platit implicitní předpoklad biogenetického základu příbuzenství, který by mohl být určujícím prvkem pro vymezení členství v určité descendenční skupině. V této souvislosti lze na příkladu romské fajty ukázat flexibilitu a propustnost kategorií, které neklasifikují svět výhradě v protikladných dichotomiích, ale spíše určují podmínky přechodu z jedné oblasti do druhé.

4. Co je fajta

Pro přiblížení této transformační povahy příbuzenství obyvatel romských osad bych vyšel z následující situace. Při jednom z pobytů v romské osadě jsem se seznámil se Šaním. Šani je třicátník, který žije se svou ženou a jejich třemi dětmi v rodné osadě své ženy. Díky této skutečnosti ostatní obyvatelé osady o Šaním

⁵ Tento předpoklad je vysloven především v [Jakoubek, Budilová 2006: 64; Budilová, Jakoubek 2007a: 13].

uvažují jako o *pristašis*.⁶ Když jsem se Šaniho zeptal, do jaké fajty patří, Šani odpověděl: „Svoju fajtu mam v Giraltovcach, tuna ňe je moja fajta.“ Druhý den však na otázku, zda patří také do fajty Kalejovců, tedy do fajty své ženy, Šaniho odpověď zněla: „Hej, kedz mi starosta urobil registracju na pobyt, patrim do Kalejovcoch.“ Ze Šaniho odpovědi je patrné, že za jistých podmínek se do fajty Kalejovců nezahrnuje, za jiných se naopak mezi Kalejovce počítá. Aby byly tyto zdánlivě protichůdné odpovědi srozumitelné, je nutné se nejprve zastavit u pojmu fajta.

Obyvatelé romských osad svoji příbuzenskou identitu rámcují do dvou základních kategorií *familija* a *fajta*. Na otázku, jaký je rozdíl mezi *familijí* a *fajtou*, můj domácí odpověděl: „Povím ci to tak. *Familija* som ja, moji bratove, šestry, mama, ocec, prarodyče, jich braci a šestry, jich manželja a manželky, jich rodiče a jich dzeci. Ale dzeci jich dzeci ňe su *familia*. Napríklad, dzeci dzeci mohu brata, to už ňesu *familia*, to už je fajta.“ Následovala otázka, co znamená fajta? „Fajta to je rod. Napríklad my tuna sme šicke Kalejovci. Fajta sa počita po priezvisku.“ *Familija*, zdá se, významově variuje mezi označením pro úzkou konjugální rodinu a vícegenerační, korporovanou a lokalizovanou jednotkou. Zároveň *familija* slouží pro označení egocentricky orientované příbuzenské sítě vyznačující se bilaterální symetrií, v odborné literatuře označovaná jako *kindred* [Škupnik 2010].

Fajta je oproti tomu odlišnou kategorií, která situuje ego do určité skupiny lidí, s nimiž nemusí sdílet stejnou *familiju*, nicméně v jejich případě existuje povědomí o společném původu, který je vymezován na základě bilaterálního principu. Fajta je tak označením pro kognatickou descendenční skupinu. Svým původem je z východoslovenského nářečí a běžně se překládá jako sorta, druh, plemeno či rasa [Buffa 2004: 74]. Naopak obyvatelé popisované romské osady termín fajta překládají spíše jako rod. S tímto překladem pracuje i Milena Hübschmannová, když fajtu charakterizuje jako rod zdůrazňující především mužskou a ženskou vertikální linii – *fajta pal o dad* (rod po otci), *fajta pal e daj* (rod po matce) [Hübschmannová 1999: 42]. Tento princip se zdá být na základě zkušenosti s naším příbuzenstvím srozumitelný. Problém je v tom, že rozlišení otcovské a mateřské linie může evokovat využívání bilineárního (duálního) systému. Tato perspektiva je však zavádějící. Členství ve *fajtě* má jiné způsoby limitace, než je členství v bilineárně vyvozované descendenční skupině. Zatímco v bilineárních systémech na úrovni prarodičů ego symetricky zahrnuje do descendenční skupiny v příslušné linii pouze jednoho z prarodičů, v případě bilaterálního systému ego zahrnuje symetricky všechny čtyři prarodiče [srov. Stone 1997: 162].

V kontextu bilaterality je tedy hypoteticky každý jedinec členem nekonečného množství descendenčních skupin, které roste s počtem předků v každé ascendenční generaci. Každý jedinec se může vztahovat ke každému z těchto předků

⁶ *Pristašis* je označení pro muže, který žije proti obecně přijímanému pravidlu patrilokální postmaritální rezidence v osadě své ženy. Obecně se na východoslovenském venkově *pristaš* překládá jako zeť, který žije v partnerčině rodné obci nebo domě partnerčiných rodičů.

a teoreticky náležet do všech descendenčních skupin s těmito předky. Důsledkem takové praxe je podle Jaroslava Skupnika neinkluzivní překrývání těchto descendenčních skupin a pozice určitého jedince je ve struktuře příbuzenských vztahů, především ve srovnání s unilineárními systémy, nejednoznačná. Zato princip kognatické descendance umožňuje jednotlivci být ve vymezování příbuzenské identity mnohem flexibilnější a dochází k určitým omezením, na základě kterých jsou některé možnosti vyloučeny. V důsledku těchto restrikcí se jedinec stává členem konkrétní kognatické descendenční skupiny, ve které by čistě na základě kognatických descendenčních pravidel mohl být členem. Tato omezení mohou být různá. Buď se vyvozují čistě na základě descendenčních pravidel, nebo na základě nepříbuzenských kritérií [Skupnik 2010].

Dochází-li k rozlišení *fajty pal o dad* nebo *fajty pal e daj*, musíme brát podle Skupnika v potaz, co lidi v příslušné fajtě spojuje. Vnímají se jako potomci příslušného předka, nebo jako příbuzní konkrétního ega? Zdůrazňuje-li se společný předek, jde o descendenční skupinu ve smyslu *lineage*, nebo to, co obyvatelé romské osady překládají jako rod. Je-li však všem lidem společné ego, fajta pal o dad je patrilineární část kindredu (famiľije), fajta pal e daj je matrilineární část kindredu (famiľije) [Skupnik 2009b]. V kombinaci s dalšími prvky, které je nutné zohlednit a které jsou popisovány v následující části textu, pak dochází k dalším restrikcím. Tato omezení bilaterální symetrie se někdy označují jako ambilinearita [srov. Firth 1957: 6], to znamená uplatnění unilineárního principu v kontextu bilaterality. Neuvědomění si těchto rozdílů posléze vede k různým dezinterpretacím, které vysvětlují příbuzenský princip obyvatel romských osad v kontextu unilineární descendance⁷ [srov. Budilová, Jakoubek 2004: 51, 2005: 20; Jakoubek 2004: 112–113].⁸

5. Limitace fajty patrilokální postmaritální rezidencí

Na osadě, kde žije Šani, téměř všichni obyvatelé tvrdí: „Tuna sme šicke Kalejovci.“ Téměř všichni obyvatelé této osady se identifikují s fajtou Kalejovců. Obrat „identifikovat se“ je v tomto případě důležitý. Ne všichni obyvatelé osady, kde žije Šani, referují k fajtě Kalejovců tím způsobem, že by byli všichni k sobě navzájem kognáti určité descendenční skupiny, zároveň je takto vymezená kognatická skupina limitována. Výrazným faktorem limitace fajty je patrilokální postmari-

⁷ Podobnou kritiku popisu příbuzenského principu z perspektivy patrilineality rozvíjí Anne Sutherland v případě kategorie *viťsa* [Sutherland 1986: 182], kterou lze významově ztotožnit s termínem fajta.

⁸ Budilová s Jakoubkem tento problematický výklad v následujících letech opravili ve prospěch kognatických skupin [Jakoubek, Budilová 2006; Budilová, Jakoubek 2007a]. Učinili to však problematickým způsobem. Prakticky bez jakéhokoliv detailnějšího vysvětlení této revize začali stejná data interpretovat v perspektivě kognatických skupin. Detailněji k této diskuzi viz [Scheffel 2008; Skupnik 2009a].

tální rezidence, která vnáší porozumění i do způsobů inkorporace žen do partnerovy fajty.

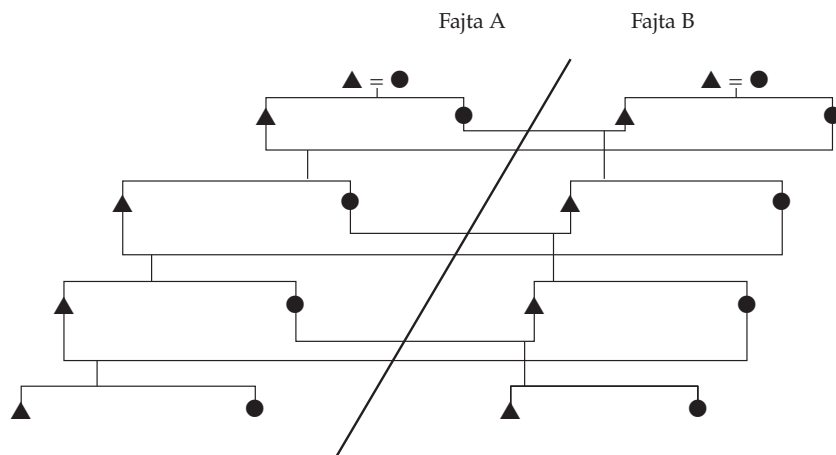
Patrilokální postmaritální rezidence není v případě popisované romské osady uplatňována důsledně. Je spíše jakýmsi ideálem. Žena by se po uzavření partnerství měla stěhovat do partnerovy rodné osady, tedy osady partnerova otce. Zuzana tento princip vyjadřuje jednoduše: „Za keho sa vydá, u teho musí bývať.“ Tento nedůsledně naplňovaný ideál naznačují i následující čísla. Z 28 párů ve studované obci je 11, které jdou proti principu patrilokální postmaritální rezidence.⁹ Podobně dvě ze čtyř dcer „zakládajícího“ páru setrvaly v rodné osadě spolu se svými pěti bratry. Partnery těchto sester lze označit jako pristaše. Jeden z nich však byl do jisté míry výjimečný. Svým původem byl členem místní majority, mezi místní majoritou se však o něm prakticky nehovoří, zatímco obyvatelé romské osady o něm hovoří velice často a uvádějí ho jako příklad nemožnosti jednoznačné inkorporace do fajty. Navzdory těmto případům, které nejsou v případě východoslovenských romských osad ojedinělé a které jdou proti principu patrilokální postmaritální rezidence, se domnívám, že uvažovat v kontextu východoslovenských romských osad o principu patrilokace může být přínosné.

Abychom si přiblížili některé z důsledků patrilokální postmaritální rezidence, bude užitečné uvažovat o ní v ideálním stavu. Vezměme si dvě osady reprezentující dvě fajty, které si vyměňují ženy. Výsledkem této hypotetické výměny jsou dva zajímavé důsledky. V první řadě výměna žen zaručuje, že žena se sice ocitá v manželově osadě a stává se součástí (členkou) manželovy fajty, zároveň se však setkává s tchýní a s dalšími členkami své rodné fajty. V ideálním případě pravidlo patrilokální postmaritální rezidence umožňuje ženám v osadě obklopit se nevěstami ze své původní fajty. Logickým důsledkem patrilokální postmaritální rezidence je tedy komplementární amitalokalita a skrze tento amitalokální kontext vzniká v romské osadě struktura vztahů, která je ekvivalentní ke struktuře vztahů mezi muži, kteří jsou k sobě ve vztazích sourozenců, otců, praotců či strýců (viz graf 1).¹⁰

⁹ Tento trend je patrný zejména při srovnání s podobně velkými osadami. Například již dříve uváděná romská osada, která je vzdálená od popisované osady cca 50 km vzdušnou čarou, má mezi 120 až 140 obyvateli. V roce 2007 zde bylo celkem 19 párů a z toho 7 nebylo možné charakterizovat v kontextu patrilokální postmaritální rezidence. Zároveň tím nepopírám, že především v početně větších osadách nemusí být patrilokální postmaritální rezidence tak výrazná. Tento trend však není výhradním rysem obyvatel romských osad. V případě majoritního obyvatelstva východoslovenského venkova se preferoval podobný zvyk, v jehož rámci se partnerka stěhovala do domu rodičů svého partnera, byť byli partneři ze stejné obce. V případě obyvatel romských osad se tato tendence rozprostřela mezi romské osady. Příčiny tohoto jevu nejsou doposud dostatečně popsány.

¹⁰ Amitalokalita je typ postmaritální rezidence, v jejímž rámci partneři sdílí rezidenci se sestrou partnerčina otce. Výsledkem je, že rezidenci sdílejí patrilineárně příbuzné ženy. Na tento logický důsledek patrilokální postmaritální rezidence jsem byl upozorněn Jaroslavem Skupníkem.

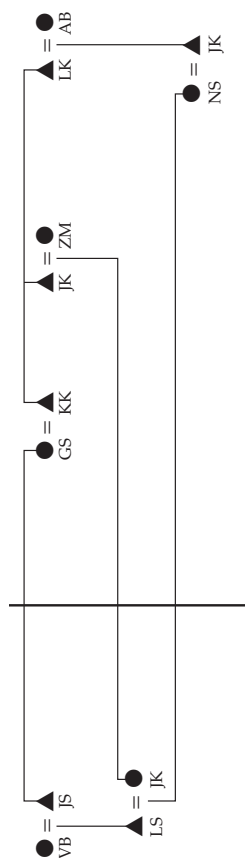
Graf 1. Důsledek patrilokální postmaritální rezidence



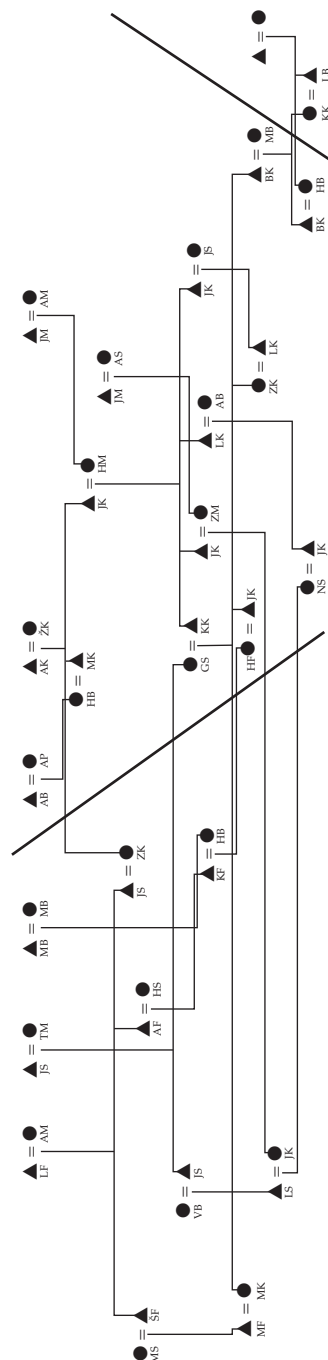
V osadě, kde žije Šani, se nejblíže této modelové situaci přibližují potomci strýců Šaniho partnerky (viz graf 2). Svislá čára označuje rozhraní dvou fajt Sivákovců a Kalejovců, mezi nimiž došlo k opakované výměně, která byla zakončena partnerstvím mezi bratrancem a sestřenicí, kteří jsou vzdálení o jednu generaci. Nejprve GS z fajty Sivákovců si vzala KK z fajty Kalejovců. Následovala výměna, v níž neter KK (v grafu označená JK) vstoupila do partnerství se synovcem GS (v grafu označený LS). Následně se dcera tohoto páru NS navrací zpět do rodné osady své matky a bere si potomka bratra KK (v grafu označeného JK).

Kdybychom se zeptali ženy, která je v grafu označena jako NS, do jaké fajty náleží, bez váhání by odpověděla, že patří do fajty Kalejovců. Toto partnerství je zajímavé z několika důvodů. Jednak ve srovnání především s partnerstvím Zužany a Laca je lokálně exogamní. Partneri nejsou s téže osady. Na druhou stranu JK a NS jsou o generaci vzdálení bratranec se sestřenicí. A v tomto bodě je z perspektivy famílie problematické rozhodnout, zda je jejich partnerství exogamní nebo endogamní. Z hlediska utváření egocentrické bilaterální příbuzenské sítě (kindredu) se oba dva partneři vždy do rámce famílie zahrnou. Stejně tak se zahrnou do stejné fajty. JK ji vytváří v linii *fajta pal o dad*, NS v linii *fajta pal e daj*. Stejně tak své členství ve fajtě utváří skrze svého partnera. Z hlediska fajty tak lze hovořit o endogamním partnerství. Toto partnerství je ve srovnání s ostatními, které lze identifikovat v rámci grafu 3, do jisté míry výjimečné. Všechny ostatní sňatky lze klasifikovat jak z perspektivy lokace, tak z perspektivy famílie a fajty jako exogamní. Přesto tím nevylučuji, že by především na základě archiválií bylo možné prokázat genealogickou souvislost i ostatních partnerů vynesných v grafu 3. To ostatně naznačují doposud publikované materiály, které zohledňují častá partnerství mezi bratranci a sestřenicemi v mnoha případech o několik

Graf 2. Opakovaná výměna mezi fajtami 1



Graf 3. Opakovaná výměna mezi fajtami 2



generací vzdálenými [Budilová, Jakoubek 2004, 2007b]. Nutné však není v těchto případech poukazovat na jejich genealogickou souvislost, ale na způsoby a příčiny limitací familije a fajty.

Podobně jako NS, i žena označená v grafu 2 a 3 jako GS (šikmé čáry naznačují osady), přestože by měla podle principu *fajta pal o dad* náležet do fajty Sívákovců, tvrdí o sobě, že náleží do fajty Kalejovců. Obecně, když se ptáte žen v romské osadě na jejich členství ve fajtě, jejich bezprostřední odpovědí je, že náleží do fajty Kalejovců, tedy do manželovy fajty, aniž by tím popíraly členství v otcově či matčině fajtě. Od okamžiku uzavření partnerství mají tedy romské ženy trojí členství, neboť jsou zároveň součástí otcovy, matčiny a partnerovy fajty. Platí i opačný případ, v němž se muž stává členem partnerčiny fajty. Díky patrilokální postmaritální rezidenci je však toto členství potlačováno ve prospěch otcovy fajty a v podstatě se mužští kognáti, kteří žijí v osadě Kalejovců, na rozdíl od Šaniho s fajtou své ženy primárně neidentifikují. Ženy naopak pod vlivem patrilokálního pravidla, které zvyšuje interakční četnost s členy manželovy fajty, svoji příslušnost vychylují ve prospěch manželovy fajty.

Velikost fajty může být různá. Konkrétně v osadě fajty Kalejovců skrze tento dvojí způsob identifikování referuje k fajtě Kalejovců 154 členů. Je důležité si uvědomit, že toto číslo není konečné, neboť i v okolních osadách žijí lidé (převážně členové, kteří k fajtě referují způsobem *fajta pal o dad*, viz žena v grafu 2 označená iniciály JK), kteří se hlásí k fajtě Kalejovců. Počet členů, kteří referují k fajtě Kalejovců, tak narůstá a určit nějakou jasně dělící linii mezi ostatními fajtami je v této perspektivě nemožné. Jediná hranice, která je myslitelná a která vymezuje fajtou jako skupinu, je v kontextu patrilokální rezidence, a konkrétní fajta je v této souvislosti ztotožňována s konkrétní osadou. Od tohoto bodu je však descendenční kritérium upozaděno ve prospěch popisu určité skupiny lidí, kteří jsou v každodenní interakci, protože ne všichni, kteří na osadě žijí, jsou výhradně kognatičtí příbuzní. Typickým příkladem v kontextu patrilokální postmaritální rezidence jsou právě partnerky mužských kognátů.

6. Členství žen v partnerově fajtě

Členství ve fajtě určené prokreací a aktuálně uzavřeným partnerstvím je nyní srozumitelnější. Avšak uvažovat jednoduše o vzniku členství ve fajtě jako o důsledku uzavřeného partnerství by bylo v případě partnerek mužských členů příslušné fajty zavádějící. Korporace těchto žen vyžaduje širší sociální uznání, jehož břemeno neleží primárně na mužích, ale na ženách, převážně matkách, babičkách a sestrách jejich partnerů. Jako ilustraci bych uvedl následující případ.

Při jednom z mých návratů do romské osady jsem byl seznámen se Smolenkou, novou členkou Zuzaniny a Lacovy rodiny. Smolenka byla nevěstou malého Laca, a jak jsem se dozvěděl, zásnuby (*manga vipen*) proběhly bez matčina souhlasu. Matka malého Laca byla v té době v nemocnici a po návratu s přítomností

Smolenky nesouhlasila a donutila malého Laca, aby odešel žít se Smolenkou do její rodné osady. Soužití malého Laca s jeho novými příbuznými, zejména otcem Smolenky a jejími strýci, dopadlo velmi špatně. Laco neměl žádnou postel, byly na něho uvalovány nesmyslné povinnosti. Nakonec přišel o veškeré teplé oblečení a zimní boty. Teprve po této negativní zkušenosti matka malého Laca s přítomností Smolenky ve své domácnosti souhlasila a v době mého pobytu sestra malého Laca o Smolence hovořila jako o své sestře (*e phen*). Toto označení Smolenky termínem sestra má zajímavé konsekvence nejen z mocenského hlediska, kdy byla alespoň pojmem stavěna na roveň sestře malého Laca, zároveň toto označení naznačuje vztah, v němž se Zuzana stala Smolenčinou druhou matkou (*tchýní*) a teprve souhlas matky partnera se Smolenkou jako *lachi romňi* (dobrá nebo spíše správná žena) ji inkorporoval do famílije a Smolenka se stala členkou fajty Kalejovců. Stala se jejich. Označení „sestra“ není tak pouze výrazem síly interakce a emoční náklonnosti mezi Smolenkou a sestrou malého Laca, ale lze ho chápat také jako výraz inkorporace do famílije (rozuměj ve smyslu úzké rodiny a *kindredu*) a fajty (lidmi, se kterými je v nové osadě v každodenní interakci) na základě intenzivnější interakce, ve které Smolenka dostatečně prokázala, že je *lachi romňi*. Podle Alenky by *lachi romňi* neměla mít druhého chlapa, musí umět vařit, prát a uklízet, být věrná, laskavá a dobře hospodařit s penězi. Zuzana, Alenčina matka, k tomu dodává, že se *lachi romňi* musí umět postarat o domácnost, o děti, o manžela, o svoji famíliju (ve smyslu úzké nukleární rodiny). Starat se o domácnost pak znamená především uklízet, mýt nádobí prakticky po jakékoliv přípravě jídla. V případě, že žijí bratr a sestra v jedné domácnosti, tyto povinnosti přecházejí ze sestry na bratrovu partnerku a trvají prakticky do té doby, dokud si partneři neodstěhují nebo nepořídí samostatnou rezidenční jednotku. *Lachi romňi* se z nově příchozí ženy stává v momentě, kdy přistupuje na pravidla příslušné domácnosti. Ty se mohou samozřejmě od sebe lišit, někdy dosti výrazným způsobem. Nicméně Zuzana trvá na jednom základním pravidle – *Chco daco zašpini, ten prátá*.¹¹

7. Fajta a degeši

V tomto bodě je snad nyní srozumitelnější, že nevěsta se členkou partnerovy fajty nestává pouze skrze aktuálně uzavřené partnerství, ale rovněž skrze souhlas partnerovy matky. Partnerství na nevěstu uvaluje partnerovu fajtu a partnerova matka zajišťuje navenek sociální akceptaci nevěsty, která je z dlouhodobější perspektivy podstatnější než pouhé zdůraznění uzavřeného partnerství. Důvody

¹¹ K tomu existuje stejně propracovaná představa o správném muži – *lache rom*. Správný muž musí být poctivý, pracovitý, musí mít charakter, nesmí být hloupý a musí být čestný. Pro Zuzanu je správným mužem ten, který se umí postarat o děti, aby nebyly hladové, byly čisté a řádně oblečené. Preference těchto ideálních kvalit je zárukou udržení dobrého jména famílije.

takového postupu se odvíjí od porozumění označení *lašhi romňi*. Termín *lače* není jednoznačný a má mnoho významových rovin. Lze ho překládat jako dobrý či správný, ale rovněž se vztahuje k oblasti, o které Hübschmannová obvykle uvažovala v souvislosti s *žuže Roma*. Označení *žuže Roma* však obyvatelé osady Kalejovců neznají. V místním dialektu rozlišují mezi *lače Roma* a *degeši*. To je v plné shodě s Hübschmannové dělením Romů do dvou základních skupin *žuže Roma* a *degeši*. Je zde však jeden podstatný rozdíl, který je nutné objasnit.

Pojem *degeš* lze přeložit jako označení pro člověka, který jí zdechliny a obecně se vyznačuje nepatřičným životem, který odporuje morálnímu ideálu obyvatel romských osad.¹² Tuto kategorizaci lidí na *degeše* a ty ostatní lze považovat za fundamentální aspekt sociálního života obyvatel romských osad a prakticky každá odborná literatura zabývající se životem Romů v různých částech světa se s tímto fenoménem potýká. Například podle Carol Miller tato klasifikace figuruje jako ideologické schéma, které prostupuje veškeré dimenze sociálního života Romů. Znečištění je chápáno jako nebezpečí, které v obecné rovině ohrožuje integritu sociálního řádu [Miller 1975: 41]. Podle Anne Sutherland je tento koncept klasifikační způsob, který umožňuje vysvětlit různé aspekty sociálního chování i různé přírodní jevy. Důsledkem tohoto klasifikačního systému je vytváření rozhraní mezi osobami nebo mezi jevy fyzického prostředí. Podle Sutherland význam tohoto klasifikačního schématu netkví pouze ve vytváření sociálního řádu určité skupiny lidí, ale rovněž poskytuje určité morální bezpečí ve společnosti, která je k Romům nepřátelská [Sutherland 1986: 286–287]. Michael Stewart si naopak povšiml, jak tento koncept prostupuje každodenní život a jak souvisí se západem, pocitem studu, sexualitou, duševními pochody a smrtí [Stewart 2005: 184–206]. V Čechách se naopak zabydlela svérázná interpretace, která má tendenci vysvětlovat tento fenomén ve světle indických kast – *džátí*. V této perspektivě se Romové vyznačují hierarchickou diferenciací a kastovní endogamií, která dělí obyvatele romských osad na dvě základní skupiny na čisté – *žužo* a nečisté – *degeše*, jejichž diferenciačním znakem je požívání čistého a nečistého jídla, který je patrný prakticky ve všech aspektech života Romů. V tomto smyslu se zpravidla mluví o rituální čistotě a nečistotě [Hübschmannová 1993, 1999; Jakoubek 2004; Budilová, Jakoubek 2005, 2007b]. Toto je však pro popisování situace obyvatel romských osad problematičtější tvrzení, které je spíše ovlivněno indickou interpretační mřížkou, než samotnou realitou romských osad.¹³

¹² Velice často se také používá pojmový ekvivalent *dubki* či *dubkoši*.

¹³ Ve skutečnosti to spíše vypadá, že tento klasifikační systém konstituovaný v linii čistoty a nečistoty je poměrně proměnlivý a jeho hranice nejsou fixovány pouze událostí prokreace či stykem s nečistou věcí či osobou. Stejně tak status čistého a nečistého není absolutní. Z čistého se lze stát nečistým (to ostatně umožňuje i logika Hübschmannové interpretace), ale rovněž tak nečistý se může stát čistým. Právě tato prostupnost klasifikační hranice mezi čistým a nečistým a proměnlivost klasifikace toho, co je čisté a co nečisté, spíše poukazuje na nepublikovaný názor Alexandra Mušinky, že tak zvaná rituální čistota a nečistota je spíše výrazem způsobu života, jehož hranice akceptovatelnosti jsou záležitostí širokého konsenzuálního dojednávání, než jednoduše připsaného statusu. Dále

Nicméně toto dichotomické členění je v romských osadách přítomné a lze ho považovat za určitý metadiskurzivní rys, kterým je poměřována jak vnější fyzická realita, tak realita sociálních vztahů. Jsou to právě ženy, které v této perspektivě „čistoty“ a „znečištění“ představují poměrně vysoké riziko a uvažuje se o nich obvykle jako o mediátorkách „znečištění“. V kontextu patrilokální postmaritální rezidence u přistěhovavší se ženy nikdy nepanuje jistota, zda je *lačhi romni*, neboť není vystavena kontrole vyplývající z každodenní interakce. Je obtížné určit, zda se na tomto mediačním statusu „čistoty“ a „znečištění“ podílí primárně menstruace, porod, nebo pouze to, že se ženy po uzavření partnerství stěhují z jedné fajty do druhé (respektive z jedné osady do druhé). Přesto větší břemeno kvality, které splňují kritérium *lačhe*, leží na ženách. V podstatě každá žena je přijímána do famílie a fajty s rizikem, že jí může zničit pověst.¹⁴ V romských osadách platí, že pokud muž žije nepatřičným životem, který odporuje morálnímu ideálu, jeho děti nemusejí být nutně degeši. V opačném případě, kdyby matka dětí například pila, byla promiskuitní, nestarala by se o své děti, byly by tyto děti považovány za degeše. Chodit k takovéto ženě na návštěvu se nevyplácí a každý, kdo tak činí, je ohrožen ztrátou důvěryhodnosti, protože slevuje z morálního ideálu. Hanba – *ladž* – se však přenáší skrze tuto nečistou-degešskou ženu na celou její famílii podle jednoduché logiky – co to může být za rodinu, která vychovala takovouto dceru. Povaha „být lačhe“ či „být degeš“ je tak limitována spíše matrilinéárně.¹⁵ V tomto kontextu počáteční neochota matky malého Laca přijmout jeho partnerku

pak je problém s překladem. Hübschmannová degeše, které překládá jako nečisté, dává do protikladu s *žuže Roma* – čistými Romy. Obyvatelé romských osad, v němž jsem realizoval svůj výzkum, však označení *žuže* neznají a v této souvislosti používají termín *lačhe*, který lze jednoduše přeložit jako správný, dobrý. Pak je porozumění této strategii daleko srozumitelnější a Romové jednoduše klasifikují osoby a jevy ve světě na dobré a špatné a tím se od majoritní klasifikace zásadním způsobem neliší.

¹⁴ V Hübschmannově perspektivě by se spíše uvažovalo o tom, že žena famílii a fajtu může znečistit. Principiálně je to spíše podobné našim běžným představám o výběru partnera. Pravděpodobně nikomu z nás by se nelíbilo, kdyby si syn přivedl domu alkoholičku, ženu, o níž se ví, že je promiskuitní, či ženu, která žila na ulici jako bezdomovec. Tím, že Hübschmannová začala tyto aspekty sociálního života interpretovat v termínech čistoty a znečištění, způsobila, že se na výběr partnera nahlíží v termínech indických kast, a v tomto směru, že se Romové žijící v romských osadách dělí v zásadě na dvě endogamní skupiny čistých a nečistých Romů. Jak jsem uvedl, podle mne jsou takováto tvrzení zavádějící interpretací.

¹⁵ V tomto bodě je zřejmý určitý paradox. O pověst fajty a uchování kritéria *lačhe* dbají strukturálně slabší členové. Podle mne se však pochopení této praxe nemůže čistě opřít o strukturální důsledky patrilokální postmaritální rezidence, ale spíše o členění prostoru na domácnost a vně domácnosti (uvnitř a vně), v němž domácnost je doménou spíše žen, naopak prostor vně domácnosti je doménou spíše mužů. Možnost této interpretace je naznačena v představách, co znamená být *lačhi romni* a *lačhe rom*. Zatímco část charakteristik *lačhi romni* je spíše spojena s domácností, distinktivní znaky *lačhe rom* jsou spíše spojeny se schopností zajištění domácnosti. Nezbytné prostředky k chodu domácnosti se však zajišťují mimo její sféru. Podobný princip takového členění lze uplatnit v případě fajty, famílie či osady, kdy se rozlišuje hranice uvnitř a vně. Osobně se domnívám, že způ-

do své domácnosti dostává smysl. Matka malého Laca, která se vrátila z nemocnice, byla postavena před hotový fakt proběhlých zasnub, aniž by byla s nevěstou seznámena. Z toho důvodu matka malého Laca tuto, pro ni naprosto cizí, dívku odmítla, než by riskovala „znečištění“ své domácnosti jejím pro ni nevypočitatelným chováním. Teprve po určité časové prodlevě, podmíněné mírou interakce mezi matkou malého Laca a jeho partnerkou, matka malého Laca svoji nevěstu akceptovala a její souhlas ji v kontextu osady zajistil sociální uznání a status *lači romňi* (správně – dobré – čisté dívky).

Nalézt *lači romňi* je mezi obyvateli studované romské osady důležitý faktor. Z toho důvodu se preferují spíše osady, kde mají příslušní aktéři partnerské výměny své kognatické a afinní příbuzné (též familijí). Aby nedošlo k nedorozumění. Preference osad, kde dotyční mají své kognáty, neznamená, že preferují endogamní sňatky, tedy partnerky výhradně v rámci fajty, naopak preferují partnerky mimo její rámec. Respektive v hypotetické rovině (vzhledem k uvedené ideální partnerské výměně mezi dvěma osadami) jsou tito partneři vždy kognatičtí příbuzní, ale přesto do příslušné fajty nenáleží, protože došlo v určitém časovém úseku k její opakované limitaci. Kvalita vztahů mezi kognatickými a afinními příbuznými (familijí) určuje míru interakce s tou či onou osadou. Tento interakční rámec, který probíhá z větší části v rámci familije, lze chápat jako formu sociální kontroly. V posledku tento rámec umožňuje znalost vhodných a nevhodných (dobrých a špatných) familijí, díky níž lze nalézt vhodného partnera.

8. Fajta jako vrozenost versus fajta jako kompetence

Dělení obyvatel romských osad na dvě skupiny *lače* (žůže) Roma a *degešis* neznamená, že se jedná o endogamní skupiny, které jsou nutně vymezeny podle události prokreace. I když případná mediace znečištění skrze matčinu linii může být pro potomky fatální a může být ztotožněna s představou, že *degešem* se člověk nestává, ale rodí, je tento koncept svou povahou spíše komplexním souborem představ o tom, co činí člověka dobrým či špatným. V těchto představách hrají roli dva komplementární principy. Jednomu je přiznána přírodní povaha, druhému naopak povaha, která se odvíjí od kompetence, ke které může být člověk socializován. Fajta tak kromě toho, že je kognatickou descendenční skupinou, má i další dimenzi, která umožňuje obrát od ztotožnění se s určitou skupinou lidí, jejichž spřízněnost je definována výhradně na základě prokreace. Velmi dobře se tento obrát dá prokázat na zmíněných pristašis, jakým je Šani. Tím, že žijí v rodné osadě své partnerky, se vymykají pravidlu patrilokální postmaritální rezidence.

sob utváření hranic mezi uvnitř a vně se odvíjí od představ o lidském tělu. Jisté náznaky jsou patrné v případě křtu. Křest obyvatelé popisované romské osady spíše využívají za účelem symbolického očištění fyzického těla novorozence (oblast vně), tak aby dříve či později neonemocnělo. Nemoc přichází z vnějšku a infikuje vnitřek těla. Novorozeně je znečištěno porodem, protože vychází z nečisté oblasti ženského těla (oblast uvnitř) [srov. Stewart 2005: 195].

V samotném úvodu bylo zmíněno, že Šani se v určité situaci skrze sdílenou rezidenci identifikoval s fajtou Kalejovců. To však neznamenalo, že by byl primárně ze strany kognátů Šaniho partnerky na základě pouhého faktu sdílené rezidence do fajty Kalejovců korporován.

Inkorporace pristašis je dlouhodobější proces, v němž se fajta jako záležitost přírody převrací do rámce kultury, tedy toho, co lze kontrolovat a určitými způsoby vynucovat. V tomto obratu sehraje větší roli spíše sdílený způsob života, než pouhý sdílený původ. Jak podotkl bratr domácích: „Pristaši ňesu naši. Vypatraju inakše, rozpravaju inakše. Mušime sebe jich, jak še to poveda, vychovac. Až potom, kedz budu jak my, až kedz budu rozpravac jak my, budu jak Kalejovci.“ To, co je primárně v případě kognátů spojováno s prokreační událostí, se v případě pristašis a jejich potomků obrací ve prospěch výchovy a určité jazykové a sociální kompetence. Pro bližší pochopení na osadě se potuluje spousta psů, ale ne všichni jsou označováni jako „náš pes“. Označení „náš pes“ v tomto případě neslouží pouze k vyjádření vlastnického vztahu, ale identity. „Naši psi“ jsou ti psi, kteří nebyli koupeni od gádža či z jiné osady, ale psi, kteří byli vychováni od štěněte a rozumí místnímu romskému dialektu.¹⁶ Je to právě oblast sdílené jazykové kompetence, která uvaluje na potomky či štěňata to, co by Hübschmannová označila jako *romipen*, obyvatelé osady Kalejovců spíše „náš způsob života“ nebo „byť ako my“.¹⁷ Důležité je si uvědomit, že tento vztah není nikdy anonymní a neprobíhá na abstraktní úrovni, ale je vždy vztahem mezi psem a jeho majitelem, nebo rodiči a jejich dětmi, či partnerským vztahem, který konkrétnímu jednotlivci uděluje příslušnost k familiji, fajtě, osadě.

9. Příroda v kulturu, kultura v přírodu

Šaniho odpověď je nyní srozumitelnější. Na první otázku odpovídal v kontextu chápání fajty orientované podle prokreační události, ve druhém případě odpovídal na to, s kým sdílí svůj život a jakým způsobem života žije. Odpověď – „Hej, kedz mi starosta urobil registraciju na pobyt, patrim do Kalejovcoch“, i když to na

¹⁶ Obdobně Michael Stewart hovoří o cikánských koních [Stewart 2005: 30–33].

¹⁷ Na charakteristice „byť ako my“ se podílí celá řada faktorů. Například je to jedna z mála osad, kde místní donedávna chovali slepice, králíky či husy a občas se k této strategii opakovaně někteří navrací. Tato praxe je podmíněna především finančními možnostmi. Zvířata se musí na zimu vybít a na jaře koupit nový chov. Zuzana s Lacem mají téměř každé léto slepice. Dále pak „byť ako my“ se velice často pojí s místním dialektem romštiny, který je ve srovnání se sousedními osadami pro místní rezidenty snadno rozpoznatelný. Například rozdíl mezi osobními zájmeny používané v popisované osadě (PO) a nejbližší sousední osadě (NO): já: *heme* (NO) vs. *me* (PO); ty: *hetu* (NO) vs. *tu* (PO); oni: *hejon* (NO) vs. *jon* (PO). Lokální rozdíl jsou reflektovány i u některých dalších slov, jejichž užívání je spojováno s konkrétními osadami. Například chléb, pečivo: *mandro* (PO) vs. *maro* (in SO), odtud potom používání *mandrikli* v popisované osadě a *marikli* v jiné sousední osadě (SO); fazole: *fisul'i* (PO) vs. *fasula* (SO).

první pohled mohlo vyznít, není vůbec hloupá. Získat registraci trvalého bydliště není pro obyvatele romských osad a zvláště pro pristašis, jako je Šani, vůbec jednoduché. Rozhodování o udělení či zamítnutí trvalého bydliště je ze strany východoslovenských obecních úřadů efektivní strategie, jak si udržet kontrolu nad počtem obyvatel v příslušných romských osadách. Udělení trvalého bydliště pro Šaniho mimo jiné znamenalo, že jeho děti mohou začít chodit do místní základní školy a z dlouhodobého hlediska nehrozí žádné stěhování, které by zpřetrhalo vazby se zdejšími, Šaním tolik oceňovaným způsobem života, a dojde k prohloubení interakce z místními Kalejovci tak, že nejen on, ale i jeho děti jsou počítány do fajty Kalejovců. Obrat „tuna sme šicke Kalejovci“ nemusí tedy nutně znamenat, že všichni obyvatelé osady Kalejovců jsou členové stejné kognatické descendenční skupiny, která referuje ke společnému předku, ale může také znamenat participaci na charakteristickém způsobu života, který se diametrálně liší od jiných osad.

To je však pouze část komplexnějšího problému. Stejně jako se biologická povaha fajty za jistých podmínek obrací ve prospěch výchovy či sdíleného způsobu života, podobně se tento proces může obrátit a projevit se ve fyzickém vzhledu jedinců. Tak lze podle vizuální stránky odlišit degeše od lače Roma. V okolí osady Kalejovců existují osady, které jsou považovány vyloženě za degéšské, a výběr partnera či partnerky se zde nedoporučuje nebo se spíše neočekává, že by si v těchto osadách někdo mohl hledat potenciálního partnera či partnerku. Podle mých domácích a jejich dcery se degéšské osady poznají jednoznačně podle toho, jak mluví a jak títo lidé vypadají. Dubkoši ze Zborova se podobají psům, protože tam jedí psy, v Lukove jedí žáby, a proto mají oči jako žáby.

I když tento poslední příklad může znít iracionálně, má povaha příbuzenství východoslovenských romských osad srozumitelnější konotace. V jejich případě nejde ani tak o to, zda je možné příbuzenství interpretovat jako pojítka mezi přírodou a kulturou, figurující jako určitý syntax, který organizuje lidi podle toho, s kým je možné uzavřít partnerství a s kým nikoliv. V tomto případě jde spíše o nalezení podmínek, které určují, kdy je fajta součástí přírody a kdy součástí kultury, a za jakých okolností je možný přechod z jedné oblasti do druhé. Viděli jsme, že fajta figuruje jako kategorie pro označení kognatických příbuzných mediovaných prokreací. Přesto sdílený způsob života, tak jako v případě pristašis, umožňuje korporaci do fajty jejich manželky. Mediační faktor prokreace se zde vychyluje ve prospěch kompetence. Fajta tak má dvojí tvář. Na jedné straně fajta vytyčuje diskrétní zónu, v jejímž rámci se střeží a zachovává především status dobré pověsti (být lače). Na druhé straně kognatická povaha fajty se vychyluje ve prospěch nekognatických členů osady a zprostředkovává určitou kompetenci v charakteristickém způsobu života osady, který se může projevit v typizovaných fyzických a charakterových rysech obyvatel romských osad. Stejně jako je obtížné rozlišit, zda výraz „tuna sme šicki jedna fajta“ označuje kognáty nebo lidi, kteří spolu žijí, tak fyzický rys toho mnoho nepoví o tom, zda se určitý jedinec v příslušné osadě narodil, nebo zde delší dobu žije.

Vezmeme-li však v úvahu utváření hranic mezi obyvateli romské osady a jejich majoritními protějšky, zjistíme, že kompetence se vychyluje ve prospěch vizuality. To je patrné zejména z odpovědí na následující otázky. Na otázku: „Když si gádžo na osadě najde ženu a budou mít spolu dítě. Bude jejich dítě Rom či gádžo?“ jsem dostal odpověď: „Je polovičan. Je aj gádžo, aj Róm. Vie po romsky, ale je to gádžo.“ Následovala otázka: „Když si tento polovičan najde na osadě ženu a budou mít dítě. Bude jejich dítě Rom nebo gádžo?“ V tomto případě zazněla odpověď: „Polovičan, ale jeho děti už budú Rómovia.“ Při této příležitosti mi byl opakovaně dáván za příklad zmíněný člen místní majority, který žil na osadě s místní, romskou ženou. Gádžo, i když žije s Romy, jí romské jídlo, má romskou ženu a s ní děti, stejně zůstane gádžem. Jak výstižně dodala Zuzana: „Biele kurací mäso žiadne slnko neopali.“ O jeho vnoučatech však v plné shodě s odpovědí na předešlou otázku nikdo nepochybuje. Na další otázku: „Když gádžové nebudou moci mít děti a adoptují si malého Roma, bude jejich dítě Rom, nebo Slovák?“ byla odpověď následující: „Budze to Rom, i keby hovoril po slovensky, každý vidzi, že je to Rom. No furt to budze Cigan. Šak može hovoriť po slovensky, ale doležíte je, jak vyzerä.“ Poslední otázka se týkala změny regionu či země v případě stěhování. Na otázku: „Když se Rom a Romka odstěhují do Čech a tam se jim narodí dítě, bude jejich dítě Rom nebo Čech?“ zazněla jednoznačná odpověď: „Čech, bo se tam narodil.“

Tyto odpovědi naznačují, že v jistých kontextech se o identitách uvažuje jako o fixních, které nelze překrýt pouhým sdílením určitého kontextu. V jiných případech je identita spíše záležitostí sdíleného místa a určitých znalostí, jak se v tomto místě pohybovat, jak na příslušném místě žít. Když gádžo žije na osadě a participuje na životě příslušné romské osady, Kaleju to z něho neudělá. Podobně být adoptovaným Romem neznamená podle Romů, že se z adoptovaného dítěte stane Slovák. Vždy ho prozradí jeho vizuální stránka. V jiných případech je však získání nové identity pro obyvatele romských osad bezproblémové. Obyvatelům popisované romské osady nečiní problém, že přes primárně zdůrazňovanou romskou identitu, která se každodenně manifestuje v jejich představách o správném způsobu života, mohou mít druhou, stejně důležitou identitu. Obyvatelům této osady v jistých situacích nečiní problém o sobě uvažovat jako o Slovácích, stejně jako o Čechách. Podmínkou této perspektivy je život na určitém místě. Například jeden bratranec mých domácích tvrdil, že má sestru v Berouně. Neviděl ji více jak patnáct let a přesto, že sám sobě rozumí jako Slovákovi, svoji sestru vnímá jako Češku. Zpravidla používá obrat *oni Češi*, čímž myslí své kognatické a afinní příbuzné (famiľija), kteří žijí v Čechách.

Závěr

Přestože konstituované kategorie příroda a kultura velmi dobře reprezentují naše představy o tom, co lze pod příslušnou kategorií řadit, ne všechny jevy a bytosti mají v takto kategorizovaném světě jednoznačné místo a spíše se za určitých

podmínek posouvají z jedné oblasti do druhé. Příbuzenství, než by jasně definovalo tuto hranici, spíše stanovuje podmínky tohoto přechodu. Fajta obyvatel romských osad je toho velmi dobrým příkladem. Fajta jako descendenční kategorie svým významem obsáhne nejen kognatické příbuzné, ale za jistých podmínek se vztahuje na obyvatele (partnerky, partnery-pristašis), kteří jsou s těmito příbuznými v každodenní interakci a participují na určitém způsobu života. Tento sdílený způsob života má však sympatetické vlastnosti a podílí se nejen na charakteristických behaviorálních projevech, jazykových obrazech či akcentu obyvatel té které osady, ale promítá se také do charakteristických fyzických rysů. V případě obyvatel romských osad se tak určitá sociální kompetence projevuje v aspektech, o nichž běžně uvažujeme, jako že jsou primárně záležitost biologického přenosu. Tímto článkem jsem se tak snažil naznačit, že při analýze příbuzenství obyvatel východoslovenských romských osad je mnohem důležitější nalézat vnější podmínky, v nichž se prokreačně orientovaná fajta kognátů promění v homogenní skupinu lidí, kteří se vyznačují stejným způsobem života, než pouze vytvářet popisy genealogických souvislostí. A na uvedených příkladech bylo snad srozumitelné, jak se v případě příbuzenství obyvatel romských osad předpokládána ostrá hranice mezi přírodou a kulturou ztrácí.

TOMÁŠ KOBES působí jako odborný asistent na Katedře sociologie, FF ZČU v Plzni. Ve své práci se zabývá teorií příbuzenství a rodiny, regionálním rozvojem a romskou problematikou.

Literatura

- Budilová, Lenka, Marek Jakoubek. 2004. „Příbuzenství v romské osadě.“ Pp. 9–64 in Marek Jakoubek, Tomáš Hirt (eds.). *Romové: kulturologické etudy*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.
- Budilová, Lenka, Marek Jakoubek. 2005. „Ritual Impurity and Kinship in a Gypsy Osada in Eastern Slovakia.“ *Romani Studies* 15 (1): 1–29.
- Budilová, Lenka, Marek Jakoubek. 2007a. „Několik (tisíc) slov úvodem.“ Pp. 11–18 in Lenka Budilová, Marek Jakoubek (eds.). *Cikánská rodina a příbuzenství*. Ústí nad Labem: Dryada.
- Budilová, Lenka, Marek Jakoubek. 2007b. „Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce: Cigánská příbuzenská síť.“ Pp. 19–68 in Lenka Budilová, Marek Jakoubek (eds.). *Cikánská rodina a příbuzenství*. Ústí nad Labem: Dryada.
- Buffa, Ferdinand. 2004. *Slovník šarišských nářečí*. Prešov: Náuka.
- Carsten, Janet. 2000. „Introduction: Cultures of Relatedness.“ Pp. 1–36 in Janet Carsten (ed.). *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cucchiari, Salvatore. 1987. „The Gender Revolution and the Transition from Bisexual Horde to Patrilocality: The Origins of Gender Hierarchy.“ Pp. 31–79 in Sherry B. Ortner, Harriet Whitehead (eds.). *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

- Firth, Raymond W. 1957. „A Note on Descent-Groups in Polynesia.“ *Man* 57 (2): 4–8.
- Franklin, Sarah, Susan McKinnon. 2001. „Introduction. Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies.“ Pp. 1–25 in Sarah Franklin, Susan McKinnon (eds.). *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*. Durham, London: Duke University Press.
- Hübschmannová, Milena. 1993. *Šaj pes dovakeras. Můžeme se domluvit*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Hübschmannová, Milena. 1999. „Několik poznámek k hodnotám Romů.“ Pp. 16–66 in Milena Hübschmannová (ed.). *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha: Socioklub.
- Jakoubek, Marek. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu*. Praha: Socioklub.
- Jakoubek, Marek, Lenka Budilová. 2006. „Kinship, Social Organisation and Genealogical Manipulations in Gypsy *osadas* in Eastern Slovakia.“ *Romani Studies* 16 (1): 63–82.
- Kanovský, Martin. 2009. „Esencializmus a etnicita: sociálno-kognitívne vysvetlenie reprezentovania sociálnych skupín.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 45 (2): 345–368.
- Kobes, Tomáš. 2009. *Tu zme šicke jedna rodzina. Tu zme šicke jedna fajta. Příbuzenství východoslovenského venkova*. Prešov: Centrum antropologických výskumov.
- Langness, Lewis L. 1964. „Some Problems in the Conceptualization of Highlands Social Structures.“ *American Anthropologist* 66 (4): 162–182.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Meigs, Anna S. 1984. *Food, Sex, and Pollution. A New Guinea Religion*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Miller, Carol. 1975. „American Rom and the Ideology of Defilement.“ Pp. 41–54 in Farnham Rehfish (ed.). *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. London: Academic Press.
- Schneider, David M. 1968. *American Kinship: A Cultural Account*. London: Prentice Hall.
- Schneider, David M. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Scheffel, David Z. 2008. „Česká antropologická romistika a vědecká poctivost: Kritické poznámky k textu ‚Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce‘ Lenky Budilové a Marka Jakoubka.“ *Český lid* 95 (3): 305–310.
- Skupnik, Jaroslav. 2009a. „Antropologie, romistika i folkloristika. Jak se hloupý Honza učil Kinšipsky.“ *Český lid* 96 (1): 87–91.
- Skupnik, Jaroslav. 2009b. E-mailová korespondence z 19. 11. 2009.
- Skupnik, Jaroslav. 2010. *Antropologie příbuzenství*. Rukopis připravovaný k publikaci.
- Stewart, Michael. 2005. *Čas Cikánů*. Brno: Barrister & Principal.
- Strathern, Marylin. 1992. *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Sutherland, Anne. 1986. *Gypsies. The Hidden Americans*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Stone, Linda. 1997. *Kinship and Gender. An Introduction*. Boulder, COL, Oxford: Westview Press.
- Watson, B. James. 1983. *Tairora Culture. Contingency and Pragmatism*. Seattle, London: University of Washington Press.
- Weismantel, Mary. 1995. „Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions.“ *American Ethnologist* 22 (4): 685–704.