

Vztah spišských Romů k přírodě ve světle antropologických teorií

Vojtěch Pelikán

*Katedra environmentálních studií, Fakulta sociálních studií, Masarykova Univerzita, Brno,
pelikan@fss.muni.cz*

Relationship of Romanies from Spiš to Nature in Light of Anthropological Theories

Abstract—This article deals with relation between Romanies from Spiš and nature. It discusses its connections with their ethnic identity. It fits the topic in context of anthropological theories, which are completed with knowledge of psychologists and gypsy-focused historians. It argues with a shortcut of harmonious coexistence of Romanies and nature ('Myth of the ecologically noble savage') and also with authors who deny them direct relationship with nature. Study finds theoretical background among five authors dealing with foreign gypsy groups from anthropological perspective. At the end text formulates two hypotheses: Romanies from Spiš have distinctive relationship with nature and their ethnicity can be view as both 'non-Gorgio' and 'non-natural'. The non-agrarian relationship to landscape (nature as environment) is more specific and is rather evolving contrary to majority; however, landscape in surroundings of settlements has strong spiritual tone and acts as a space of immediate interaction with supernatural. Dichotomy nature-culture (relationship to nature as a principle) is quite similar to other ethnic groups and to our non-modern history. Second hypothesis comes from studies upon relevant majority stereotypes of Gypsies. It says major look on Romanies is in many ways similar to our view of nature and also has very analogical evolution.

Key Words—romanies, gypsies, stereotypes, environment, nature, culture, agriculture, ritual impurity

ÚVOD

POZORNOST společenskovedních badatelů se vztahu Cikánů/Romů¹ k přírodě zatím vyhýbala s až překvapivou důsledností. Dosavadní rešerše odborné literatury vede k závěru, že zmínky na toto téma jsou jen velmi fragmentární a systematictější studium jako by scházelo. Potvrzuje se tak to, nač upozorňuje Matt T. Salo (in Jakoubek 2008: 207): antropologické teorie zabývající se otázkou romské identity se většinou orientují jen na vztahy v rámci větších společenských celků; zaměřují se na hranici mezi Romy a majoritou, méně už mezi romskými skupinami navzájem. Víceméně stranou tak zůstávají další

¹V textu používám označení Rom i Cikán. S vědomím debaty, jež se na toto téma vede (např. Jakoubek in Jakoubek 2008: 9–24; Salo tamtéž: 199–240) se zejména kvůli významovým konotacím přikláním k zavedenému vědeckému označení slovenských Rumungrů jakožto „Romů“. Cikán se v textu objevuje coby překlad anglického *Gypsy*, v souvislosti se studiem stereotypů a coby označení historické.

úrovně, jež formují identitu každého člověka. Ty mohou být odvozeny kupříkladu od vztahů na bázi příbuzenství,² poměrů mezi jednotlivci uvnitř sociální skupiny, mezi muži a ženami, od pohledu na vlastní minulost či právě od vztahu jedince či společnosti k přírodě (respektive od binarity příroda-kultura). I u posledně jmenovaného aspektu lze přitom předpokládat jistou míru odlišnosti oproti majoritě i nezanedbatelnou roli pro budování etnické svébytnosti. Vždyť množství autorů (např. Cílek 2005; Schama 2007) zejména v poslední době upozorňuje, že každá kultura, doba i jedinec „čtou“ (Sádlo 1994) krajinu do značné míry odlišně a že vztah k přírodě a vliv okolní krajiny je pro každou společnost a její kulturu významným formujícím činitelem.

Z pozic antropologie se otázce, zda mezi kulturou a přírodním prostředím existuje významná souvislost, věnují subdisciplíny, jejichž společným znakem je vliv (Darwinovy) evoluční teorie a snaha sblížit společenskovední a přírodovědné poznání (viz např. Ortová 1999): s jistým zjednodušením lze tvrdit, že představitelé ekologické antropologie (kulturní ekologie) považují kulturu za adaptivní systém reagující na vliv okolních ekosystémů, zatímco sociobiologové hledají zdroj kultury ve vnitřním, genetickém nastavení jedince, v „lidské přirozenosti“. Třetím proudem je nacismem zprofanovaná rasová antropologie spojená s geografickým determinismem, tj. představa o pevně dané sounáležitosti kultur s určitým územím.

Nastíněnou hypotézu (**H1**), že i **vztah spišských Romů k přírodě má společné specifické znaky a má vliv na utváření jejich etnické identity**, posílilo vlastní terénní pozorování v okolí Spišské Nové Vsi³ (viz Pelikán 2010a, 2010b), jakkoli bylo vedeno spíše z environmentalistických než antropologických pozic (zaměřovalo se primárně na vztah a postoje k přírodě, životní způsob, nikoli etnicitu). Při výzkumu jsem záhy narazil na úkazy a vzorce chování, za nimiž bylo lze vytušit rozdílný přístup k přírodnímu světu: ať už šlo o vyprávění o magické moci nočního lesa, velké tabu vznášející se nad projevy (zejména ženské) tělesnosti, či o klasifikaci zvířat na

²Marek Jakoubek (např. in Jakoubek 2008: 153–154) dokonce Romům etnicitu zcela upírá. Podle něj jsou „etnický indifferenční“, dichotomizace my-oni neprobíhá na etnické rovině a lze hovořit jen o vymezování na bázi příbuzenství.

³Terénní výzkum sestával z pěti krátkodobých výjezdů, celkem do šesti osad. Probíhal od srpna 2007 do listopadu 2008 v souhrnné délce přibližně tří týdnů.

čistá a nečistá. Záhadou byl i motiv skrytý za umělými květinami zdobícími každou chýšku. Anebo důvod, proč si místní, žijící na pokraji bídy, prakticky nepěstují zeleninu ani nechovají zvířata.

Jediný nalezený text, který se pokusil osobitost romského vztahu k přírodě systematictěji zpracovat, je pouze popularizačního charakteru a pochází shodou okolností právě z prostředí slovenských osad. Jeho autory jsou plzeňští kulturologové Lenka Budilová a Marek Jakoubek (2004). Článek nese provokativní název *Mýtus o přírodních Romech* a snaží se polemizovat se zkratkou, která Romy pokládá za bytosti žijící v sepětí s přírodou. Na základě terénního pozorování docházejí autoři k příkrému závěru: vztah Romů k přírodě je „*nestranný až lhostejný*“, jejich způsob života je „*vůči přírodě spíš úkorný*“. „*Žádný programový vztah (kromě prakticko-uživatelského postoje) k přírodnímu prostředí v romských osadách nenalzáme. Mýtus o sepětí Romů s přírodou je opravdu jen mýtem,*“ (vše s. 17) uzavírají autoři.

MÝTUS UŠLECHTILÉHO ROMSKÉHO DIVOCHA

Mýtus, vůči němuž se Budilová s Jakoubkem vyhraňují, je součástí hluboce zakořeněného stereotypu nazývaného „mýtus (ekologicky) ušlechtilého divocha“⁴ (viz Eliade 1998: 26–39; Ellingson 2001). Tento pohled se staví k civilizaci skepticky a idealizuje si život mimoevropských moderních společností.⁵ Souvisí s archetypálním steskem po původní harmonii, „Zlatém věku“ (Eliade 1998: 52–63) a leží i v základech environmentálního uvažování (viz např. Librová 1988).

Mýtus nabyl na síle obzvláště během romantismu. Součástí myšlenkového posunu směrem k obdivu vůči divoké přírodě a exotickému se stala také idealizace (kočovných) Cikánů. Pozoruhodným přerodem prošly majoritní stereotypy (viz Saul a Tebbutt 2005; Willems 1997): Zatímco historické (viz Himl 2007) a folklórní (viz Krekovičová 1999) prameny vykreslují Cikány jako nebezpečné cizince,⁶ romantici je asociují s nezkažeností, žijí podle nich jednoduchý a nespoutaný život v úzkém kontaktu s přírodou. Charakteristickými díly jsou Puškinovi či Máchovi Cikáni z roku 1824, resp. 1835.

V téže době se rodí i vědecký zájem. Od poslední čtvrtiny 18. století začínají být Cikáni konečně pojímáni jako svébytná skupina odlišná od jiných tuláků.⁷ Dle Willemse (1997) se tehdy začíná konstruovat jednotný obraz Cikána, nerozlišující mezi romskými skupinami. Zásadně k němu přispěly polovědecké práce Heinricha M. G. Grellmanna (*1753), reagující především na požadavek majoritní imaginace. Objevuje se přesvědčení o in-

dickém původu Cikánů⁸, a díky tomu, že začali být bráni jako exotičtí nezápadní „jiní“, se mohli podle Willemse konečně stát společensky přijatelnými.

Podobně jako v případě evropského pohledu na Orient (Said 2008) dodržovali autoři písčící o Cikánech po dlouhou dobu pravidlo souladu s „autoritativními texty“ Grellmanna či George Borrowa (*1803). I ve vědeckých studiích převládaly nad empirickým pozorováním majoritní představy. Rozpor mezi ideou a problematickou realitou se vysvětloval mizením „pravých“, autentických Cikánů.⁹

Podle Willemse neztratil majoritní obraz nic ze své celistvosti až do dnešních dnů. Zdá se, že jeho živou součástí zůstává i představa o přichylnosti Romů k přírodě ve stylu *Ottova slovníku naučného*, kde pod heslem „Cikáni“ můžeme číst, jak „*jsou opojeni přírodou*“ (Ottův slovník... 1892: 366) či novin *České slovo* z roku 1940 líčících „*volné děti přírody*“ (cit. dle Nečas 2008: 87).

Jakkoli dnes již možná není tato asociace tak bezprostřední, kupříkladu indický historik Weer Rajendra Rishi stále vykresluje, jak Romové „*splynuli s přírodou*“ a jsou „*opravdovými dětmi přírody*“ (1976: 20, vl. překlad). Z environmentalistických pozic podobně uvažuje Rolland Vernon (1994): Angličtí Romové „*zobrazují naše ztracené „přírodní já“*“ (s. 4) a „*žijí s naprostou pokorou po boku přírody*“ (s. 5, obojí vl. překlad).¹⁰

POCHYBNOSTI NAD ŽIVOTNOSTÍ MÝTU ROMSKÉHO DIVOCHA I JEHO KRITIKY

V současnosti již není pochybnost nad platností obdobných představ nijak neobvyklá: O falešné ideji „ekologicky ctnostného divocha“ psal zřejmě první Redford (1990), mýtus „ekologického Indiána“ zpochybnil Krech (2000). I další autoři (např. Diamond 2004: 307–335 či 2008) poukázali, že přesvědčení o harmonickém soužití mnohých tradičních společností s přírodou jsou často více než čímkoli jiným projekcí (obvykle sdílených stereotypních) představ jejich původců a skutečný život přibližují jen okrajově a ve značně svérázné podobě.

Polemika s mýtem „ušlechtilého Roma“ tak, jak ji staví Jakoubek a Budilová (2004), tedy snad ani nemohla dojít k jinému než výše uvedenému, nepřilíš překvapivému závěru. Proti metodě, s jejíž pomocí k němu autoři článku došli, lze ovšem vznést jisté námitky. Především poněkud etnocentricky vztahují měřítka majoritní společnosti, jak se chovat „ekologicky“, na Romy. Jen málo přitom zohledňují vliv materiálního nedostatku, a především opomíjejí zásadní skutečnost, že vznik environmentálního hnutí se

⁸V roce 1763 srovnal I. Valyi jazyk indických studentů univerzity v jihoholandském Leidenu s romštinou ze svých domovských Uher.

⁹Dle některých autorů přitom naopak důležitost tradičního romského uspořádání či rituální nečistoty spíše roste (Acton 1974; Gropper 1975; Sutherland 1986).

¹⁰Pro výzkumníka může být matoucí, že Romové často podobné majoritní stereotypy znají a mohou je využívat či přehánět, například aby získali pozornost, peníze či aby skryli skutečnost před zraky většinové společnosti (viz např. Gmelch in Jakoubek 2008: 355–356; Silverman tamtéž: 33).

⁴Užíváno i „šťastného“ či „ctnostného“ (z angl. *noble savage*).

⁵Typicky se takto zpodobňují severoameričtí Indiáni (v češtině např. Sale 2001; Snyder 1999).

⁶Ve folklóru tvořeném sedláckou společností jsou „Cigáni“ zdaleka nejčastějším a nejpropracovanějším obrazem cizince, protože nemají vztah k půdě ani nechtěli nikdy hospodařit (Krekovičová 1999: 17).

⁷Do té doby bylo pro jejich charakteristiku klíčové právě kritérium neusedlého nezemědělského způsobu života spíše než kupříkladu odlišný vzhled (Himl 2007).

bezprostředně váže na moderní euroamerickou společnost a vychází z ducha romantismu či zkušenosti vědeckého poznávání, industrializace a urbanizace (např. Librová 1988).

Určitá etnocentričnost odkazuje na snad ještě problematičtější aspekt. Oba autoři totiž usuzují na vztah k přírodě pouze z určitých do očí bijících vnějších projevů. Jde kupříkladu o živelné kácení stromů, značnou fluktuaci věcí, zálibu ve všem novém či zavalení osady odpadky spojené s celkovým nezájmem o znečišťování okolí. Navzdory vlastním proklamacím ovšem Budilová s Jakoubkem nestudují vnitřní povahu romského vztahu, nýbrž pouze chování. O vnitřní logice zachycující roli přírody v myšlenkovém světě Romů a postoji, který k ní zaujímají, se z textu nedozvídáme.

Jak upozorňuje Krajhanzl (2010), chování k přírodě totiž vlastní vztah či postoje odráží pouze částečně. Jeho příčiny jsou komplexní, značný vliv mají i fyzické a charakterové vlastnosti jednotlivce či vliv okolí. Pro uchopení vztahu Krajhanzl navrhuje vícedimenzionální koncept sestávající z pětice charakteristik: (1) *potřeba kontaktu s přírodou*, jež leží kupříkladu za výlety do přírody, (2)

emphschopnosti a dovednosti pro kontakt s přírodou, (3) emphenvironmentální vědomí vedoucí k ohleduplnosti vůči přírodě, (4) *environmentální senzitivita*, vyjadřující všímavost k přírodě a (5) *obecný postoj k přírodě*, jež je určitým více či méně vědomým, abstraktněji formulovaným přesvědčením vyjadřujícím, z jaké pozice člověk k přírodě přistupuje.

Jakoubek s Budilovou navíc opomíjejí další rozdíl, který Krajhanzl předestírá, a to mezi **environmentálním chováním** (tedy jakýmkoli environmentálně relevantním chováním) a **environmentálním jednáním**, které je záměrné a reflektované. Z jejich i z mého (Pelikán 2010b: 102–108) pozorování však vyplývá, že Romové jednají spíše bezděčně (viz i Krausová a Jakoubek in Jakoubek a Poduška 2003: 69–82).

PĚT ANTROPOLOGICKÝCH KONCEPTŮ TEMATIZUJÍCÍCH VZTAH ROMŮ K PŘÍRODĚ

Jak tedy vystopovat místo, jež příroda v životě spišských Romů zaujímá? V zahraniční literatuře jsem se setkal s pěticí autorů zabývajících se (donedávna) kočujícími cikánskými skupinami, kteří nabízejí určité teoretické zakončení (Gay y Blasco 1999; Okely 1983; Stewart 2005; Sutherland 1986; Williams 2003). Ani u nich však často nenacházíme o mnoho více než implicitní a kusé zmínky, jež je nutno dohledávat v hlavním proudu badatelského zájmu.

Všem autorům je společný pohled, že romskou identitu nelze postihnout výčtem daných, esenciálních vlastností jedince či skupiny (např. původem), ale že je dynamickým aspektem vztahu a vytváří se aktivním a flexibilním vytvářením hranic mezi Romy a majoritou kombinací adaptace a udržování distance. Ne-Romové tak podle nich

tvoří součást nejen socioekonomického, ale i kulturního systému Romů (srov. i Jakoubek 2008).

Tento pohled vychází ze známého pojetí Fredrika Bartha (1969). Každá identita má podle něj interakční povahu a pro její formování je nejdůležitější vytváření hranice my-oni, respektive člen-cizinec, přičemž hlavní mentální nástroje představuje inkorporace či vyloučení.

Barthův koncept lze vztáhnout i na vztah k přírodě. Zásadní předěl pak vede mezi **přírodou** a **kulturou**. Každodenní vymezování hranice této binarity je přitom dle Lévi-Strausse (např. 1996) univerzální napříč kulturami.¹¹ I zde se tvoří identita na bázi „my“ a „oni“: Příroda je „to druhé“, „cizí“; lidská identita je z podstaty zásadním dílem „nepřírodní“. Úvodní otázka nicméně zůstává: existuje „romská“ podoba tohoto vymezení?

Podle Patricka Williamse (2003), zabývajících se také vztahem kočovných Romů – Manušů – z centrální Francie k okolnímu světu, je pro jejich konstrukci dichotomie příroda-kultura klíčová míra „civilizovanosti“ přisuzovaná vlastnímu chování. Manušové se vymezují tím, že kontrolují své přirozené chutě, pudy. Civilizované je tedy vše, co odkazuje na schopnost ovládnout „přírodní“ v nás. Výlučnost vlastní identity odvíjejí z toho, že vědomě (a mnohdy ritualizovaně) začleňují do kultury i takové chování, které ostatní považují za projev přírody (s. 29–55).

Dle Williamse jsou pro formování romské identity určující tři roviny: vztahy mezi živými, živými a mrtvými – jež stojí v centru manušského vnímání světa – a právě mezi přírodou a kulturou. Svět přírody přitom se světem majority splývá a je na něj převoditelný: Manušové žijí „*ve světě gadžů*“ spíše než „*ve stejném světě, jako gadžové*“ (Williams 2003: 29, vl. překlad). K přírodě tedy nemají přímý vztah; ten je vždy zprostředkovaný neromským světem.

Další autor, Michael Stewart (2005), zkoumal jednu z maďarských usazených skupin Olachů. Specifikoval jejich opozici coby negaci hodnot a životního způsobu zemědělské společnosti.¹² Romové si dle něj vytvářejí velmi pevný identitní systém v bezprostřední reakci na maďarského rolníka, který vlastní půdu, akcentuje pečlivou, efektivní a systematickou práci, vyzývá neokázalost, udržuje nabyté bohatství, vyhýbá se obchodování a spíše spoléhá na vlastní výpěstky. Oproti nim staví Romy, kteří se zemědělstvím ani nechťejí zabývat, za jediné „čisté“ považují peníze získané obchodováním a při „cikánské práci“ (*romaňi buti*) se osvědčuje zejména inteligence

¹¹Předpoklad myšlení v binárních opozicích byl významným tématem Lévi-Straussových kritiků (viz např. Eriksen 2008: 32–33). Nezasťírám, že jednotlivé společnosti vnímají rozpor příroda-kultura s různou intenzitou (u zemědělských společností třeba nalézáme ostřejší dělení než u lovců a sběračů), že mnohé cítí se světem přírody vnitřní spřízněnost, ani že oba póly nemusí zákonitě stát v protikladu (např. v myšlenkových tradicích Dálného východu). Domnívám se ovšem, že možná spojitost či komplementarita této dvojice její existenci v klasifikaci světa zásadně nezpochybnuje.

¹²Symptomatičtější je samotné označení „gadžo“. Pochází z maďarštiny a znamená „rolník“ i „hloupý“ (Stewart 2005: 107). Obdobný význam má španělské *payo* (buranský vesničan, sedlák) či *paisano* (vlastník půdy; Gay y Blasco in Jakoubek 2008: 81).

a mazanost (Stewart 2005: 25–33). Souhrn těchto „protinorem“ vytváří společně s užíváním romského jazyka „romství“ (*romipen*), které musí každý Rom neustále potvrzovat.

Předchozí závěry v mnohém rozvíjejí bádání Palomy Gay y Blasco (1999) mezi španělskými „Gitanos“. Jejím výzkum primárně cílí na otázku uchování soudržné cikánské identity prokazující obdobné znaky napříč subetniky. Gay y Blasco konstatuje silnou odstředivost a slabé vazby mezi nepřibuznými – Cikáni tvoří rozptýlený agregát neurčité velikosti, původu i lokální příslušnosti. Koheze a harmonie uvnitř společnosti proto podle ní netvoří předpoklad realizace etnicity. Klíčové je podobná situovanost vůči zbytku světa a oddanost zákonům *romipen*. Dobrovolnou segregaci od majority či vlastní minulosti, související s přesvědčením o vrozené odlišnosti, posiluje představa o rituální nečistotě gadžovské společnosti (viz i Gmelch in Jakoubek 2008: 344–381).

S významným poznáním přišla Anne Sutherland, zkoumající kalifornské skupiny Kalderašů a Mačvajů (1986). Zejména se soustředila na postavení žen, instituci rituální nečistoty a vztahy Romů s majoritou. Vedle Bartha (1969) navazuje na pohled Mary Douglas (1966, 1996), podle níž slouží symbolické členění na čisté a znečišťující ke klasifikaci světa a vymezení lidského uspořádání: „*Nečistota je vedlejším produktem systematického uspořádání a klasifikace hmoty.*“ (Douglas 1966: 36, vl. překlad) Ambivalentní a specifickou roli zaujímá lidské tělo, které je kulturní i přírodní a představuje metaforu společnosti a jejích hranic (Douglas 1996: 69–87).

Sutherland naznačila, že právě k přírodě (resp. přirozenosti) lze v případě Romů přistupovat prostřednictvím rituální nečistoty, tzv. „degéšství“ (1986: 255–287). Ukazuje, že nejde o souhrn pověr, ale „*smysluplný a komplexní systém*“ (s. 289). Klíčem k pochopení je podle ní tělo, zejména ženské. Ženy totiž až tak nebývají nahlíženy jako nositelky kultury, ale spíše jako bytosti bližší přírodě.¹³ Na bázi čisté/nečisté je však definováno prakticky vše, včetně každodenních činností, jako je jídlo, praní prádla, uspořádání životního prostoru, společenské normy, vztahy mezi Romy i vůči gadžům, anebo okolí. Sutherland přitom systematizovala dvě roviny: vymezení **horní** a **dolní**, platící zejména u těla (dolní část je považována za nečistou) a odrážející vztah k vlastní přirozenosti, a dělení na čisté **vnitřní** a méně čisté **vnější**, jež do značné míry splývá s dichotomií my-oni.

Tyto myšlenky částečně rozvádí Judith Okely (1983), jež žila mezi britskými Cikány-Travellery.¹⁴ Podobně jako Sutherland dochází k závěru, že dodržování tabu znečištění tvoří jeden ze základů cikánské identity. Rozvádí přitom její dělení, když doplňuje další polaritu při vnímání tělesnosti: **vnitřní** a **vnější tělo** (s. 77–104).

¹³Tato představa je víceméně univerzální napříč společnostmi (Ortner 1998).

¹⁴Skupina Travellerů zahrnuje i necikánské skupiny, zejména T. Irské a Skotské.

VZTAŽENÍ TEORETICKÝCH KONCEPTŮ NA SPIŠSKÉ PROSTŘEDÍ

K nastíněným teoriím lze vznést množství námitek. Vedle silného konstruktivismu provázejí pochybnosti kupříkladu tezi, že bytostný základ romské kultury tkví v potřebě negace majority. Podsoává se tím myšlenka, že jde o pouhou funkci kultury neromské a předchozí teorie tak značně upírají Romům svébytnost. Uskutečněný výzkum (Pelikán 2010a, 2010b) přitom vede k názoru, že jde spíše o platičtější interpretaci pravidel většiny, jež může být mnohem méně předvídatelně kauzální. Romové kupříkladu mnohé prvky – typicky náboženské – přebírají (Kováč a Mann 2003) a jejich zvyklosti a postoje ohledně dělení na čisté a nečisté jsou v mnohém ekvivalentní naší vlastní minulosti i mimoevropským nmoderním společnostem (viz Douglas 1966; Eliade např. 1993, 2004: 36–40). Některé přírodní inklinace (např. koně) či averze (les, tma, hadi) jsou dokonce ukotveny evolučně, „biofilně“ (Kellert a Wilson 1993; Wilson 1984).

Podobnost určitých prvků s jinými skupinami však na druhou stranu rozhodně neznamená, že by jejich postoje nebyly v leccem svébytné. Značně specificky působí především romská klasifikace rituální nečistoty (zřetelná zejména u zvířat, viz Pelikán 2010b: 89–94) anebo nezemědělský postoj ke krajině.

Uvedené výhrady nicméně neubírají představeným konceptům na argumentační hloubce a inspirativnosti. Zároveň naznačují dvojí rovinu tématu: zaprvé jde o vztah k žitému prostředí, **krajině**, coby prostoru interakce člověka a přírody, jenž jistým způsobem odráží i vztah k majoritě (Gay y Blasco 1999; Stewart 2005; Williams 2003).

Druhou dimenzi tvoří vztah k přírodě jako entitě, principu, **přirozenosti**. Výzkum na Spiši zároveň sledoval dvojí povahu vymezení hranice kultura-příroda: jednak vůči přírodě jako nevyrobenému, divočině, která se „přirodí“ bez zásahu člověka, jednak vůči přírodě jako reprezentantu neznáma, nebezpečnému „jinému“, opaku řádu světa, chaosu.¹⁵ Analogie mezi dichotomií příroda-kultura a symbolickým vymezením hranic rituálně čistého lze přitom nalézt jak ve vztahu k vlastnímu tělu, tak k nečistým Romům, zvířatům, okolní krajině i gadžovské majoritě (Gay y Blasco 1999; Okely 1983; Sutherland 1986; Williams 2003).

Polemizovat lze také s názorem, že Romové přírodu nezakoušejí přímo (Williams 2003), respektive že jejich vztah k ní je determinován postoji majority a je na ně převoditelný (též Stewart 2005). Výsledky výzkumu na Spiši (Pelikán 2010a, 2010b) nicméně k takovým úvahám nevybízejí. Naznačují, že pohled majority určitý vliv má, nicméně vymezení Romů vůči přírodě a majoritě je spíše v leccem podobným vytvářením distance vůči cizímu, než aby ze sebe vyplývalo (nepravá korelace). Navíc, mnohé pozorované fenomény jsou podobné společnostem, které takto silnou opozici vůči evropské zemědělské kultuře

¹⁵Ve smyslu dvojího řeckého pojetí *fysis/nomos* a *chaos/kosmos* (viz Kratochvíl 1994).

nezaujímají, a lze se tedy oprávněně domnívat, že ani u Romů nejsou tak silně determinovány majoritními postoji.

Výzkum spíše ukazuje, že okolní příroda (respektive vymezování vůči ní) působí na kulturu spišských osad bezprostředně a odráží se například i v tamní sídelní struktuře (Pelikán 2010b: 83–85). Krajinu Romové vnímají prakticky jen v rámci blízkého okolí a kromě prostoru poskytujícího obživu je především **prostorem posvátným**.¹⁶ Probíhá v ní přímá komunikace s Bohem, vede jí hranice známého (kosmizovaného; viz např. Eliade 1993: 11–14, 2006: 77–106) a neznámého (chaotického), je dějištěm významuplných událostí¹⁷ a objevují se zde poslové z druhého světa (*mulo*).

S pomocí uvedených teoretických konceptů jsem se též pokusil dokázat vhodnost environmentální optiky pro zkoumání Romů a jejich etnicity: Williams (2003) spatřuje výlučnost romství v tom, že důsledněji odděluje přírodu od kultury. Sutherland (1986) a Okely (1983) dokládají, že vztah kultura-příroda se přímo odráží v dodržování tabu znečištění, a to že tvoří jeden ze základů romské identity. Gay y Blasco (1999) je zase přesvědčena, že soudržnost identity způsobuje hlavně podobná situovanost vůči zbytku světa. Jakkoli to Gay y Blasco přímo neuvádí, z logiky jejího konceptu lze předpokládat, že jednotný způsob vytváření distance je možný vztáhnout i na nečistou přírodu. Stewart (2005) dává explicitně do souvislosti romskou etnicitu s (nezemědělským) vztahem ke krajině.

Výše uvedené poznatky vedly k upřesnění titulní hypotézy (**H2**): **Romská etnicita se ustanovuje nejen na vymezení se coby „ne-gadžovská“, ale i jako „nepřírodní“**. Z hlediska této práce přitom platí, že v úzké návaznosti na majoritu se utváří zemědělský vztah ke krajině (přírodě jako prostředí), což potvrzují i spišští Romové, neboť kupříkladu nejeví ambice k pěstování či chovu a samotný kontakt s půdou je považován za nečistý (srov. i další výzkumy na Slovensku: Jakoubek a Hirt 2008; Kompaníková a Šebesta in Vašečka 2002: 621–622). V opozici kultura-příroda (příroda jako princip) výzkum sledoval vymezování celé společnosti (resp. osady) vůči nečistému přírodnímu světu v šesti dimenzích: prostorovém uspořádání, vztahu k lesu,¹⁸ noci, zvířatům, ženám (zejména ženské tělesnosti) a květinám.

Ruku v ruce s vytyčováním uvedených hranic přitom jde i jejich překračování. Je však nutným předpokladem, aby šlo o „správnou“, kulturně kontrolovanou (kosmizovanou) interakci. Pro přírodu tedy platí totéž, co pro vztahy mezi Romy i pro vztah k majoritě (srov. „civilizovanost“ u Williamse 2003).

Pokud využijeme Krajhanzlův (2010) zmíněný kon-

¹⁶Nezdá se přitom, že by Romové v krajině měli posvátná místa na způsob posvátných hájů apod. Spíše to vypadá, že posvátná je krajina jako celek, některé úkazy (typicky povodně a jiné povětrnostní jevy) či zvířata (klasicky hadi).

¹⁷Charakteristická je následující výpověď: „*Já jsem bydlela tam, v tom domě, jenomže mě tam kočka nosila před práh hady, tak jsem se odstěhovala pryč.*“ (terénní výpověď, 19. 10. 2007).

¹⁸Ostatně, v romském *džungalo* (nečistý, had, ďábel) správně slyšíme společný původ výrazu pro prales (džungle, resp. angl. *Jungle*).

cept, pak lze tvrdit, že Romové ze spišských osad mají (1) nízkou *potřebu kontaktu s přírodou*, neboť se jí snaží pokud možno vyhýbat a netráví v ní více času, než je nutné z hlediska obživy (sběr plodin, dřeva apod.). Mimo osadu se přitom pohybují jen během dne, a to v jejím bezprostředním okolí. Touhu vyrazit do přírody „jen tak“ připisují výhradně gadžům.¹⁹ Nízké jsou i (2) *schopnosti a dovednosti pro kontakt s přírodou*.²⁰ Zřejmě proto, že na rozdíl od jiných etnik nepotřebují přírodu tolik pro praktikování vlastního životního způsobu, jsou jejich znalosti spíše schematické: výzkum neukázal, že by se vyznali v přírodních zákonitostech (například předpovědi počasí), ani že by rozlišovali větší množství druhů zvířete, květin či stromů. Podobně je na tom i (3) *environmentální vědomí*. Jak bylo zmíněno, Romové se až na výjimky vyznačují nepatrnou reflexí vlastního vlivu na přírodu i ohleduplností vůči ní (k diskusi environmentálního uvědomění blíže Pelikán 2010b: 105–108). Naopak (4) *environmentální senzitivita* je v něčem paradoxní: z hlediska estetického je nízká, s odstupem od krajiny anebo oceněním přírodní scenérie jsem se nesetkal; preferovány jsou lidské výtvořiny z umělých materiálů. Když jsem upozornil na výhled z okna, dostal jsem typickou odpověď: „*Dole, kde jsme bývali dřív, je hezčí výhled do osady – co kdo dělá!*“ (terénní výpověď, 8. 11. 2008). Na druhou stranu je ovšem senzitivita značná z pohledu hloubky prožívaného kontaktu: jak bylo uvedeno, Romové jsou velice vnímaví k přírodním úkazům a podobají se tak přednovověkému Evropanovi, který byl do krajiny a událostí v ní hluboce a mnohvrstevnatě vsazen a byl vnímán jako ručitel řádu a „občan světa“²¹ (viz např. Eliade 2006: 77–106). (5) Obecné postoje k přírodě lze pak nazvat podle Krajhanzlovy klasifikace náboženský, zemědělský, užitvatelský či submisivně-hostilní.

Z výše uvedeného lze tedy vyvodit, že vztah Romů k přírodě je formovaný značným počtem vlivů a opravdu jej nelze zúžit na pouhou negaci majority. Navíc, jak dokládá třeba zmiňovaný Barth (1969), ve vzájemné interakci se vyvíjejí všechny skupiny. Dá se proto předpokládat, že obdobně reaguje na hodnoty a životní způsob Romů i majorita. Studium nastíněných majoritních environmentálně relevantních stereotypů o Romech přitom naznačuje hypotézu (**H3**), že **pohled většinové společnosti na Romy je v mnohém ekvivalentní jejímu pohledu na přírodu a zároveň se velmi analogicky vyvíjel**.

Nabízejí se i širší přesahy do společenskovedního diskursu: Izolaci od majority a od světa jako takového podle uvedených informací nepůsobí jen chudoba a nigramotnost, ale je záměrná. Takový pohled polemizuje s konceptem sociálního vyloučení (viz např. Jakoubek a Poduška 2003). Komplexnost a svébytnost romského

¹⁹Charakteristická je tato historka: Jeden Rom vyrazil do lesa na dřevo a potkal se tam se „žandáry“. Dřevo včas zahodil a pak se policistům vymlouval, že „se tu jen prochází“. Ostatní se tomu smáli: „*Róm na prechádzke?!*“ (terénní výpověď, 15. 2. 2008).

²⁰Jakkoli podle Williamse (in Jakoubek 2008: 274) znalost okolního světa přidává jednotlivci na autoritě.

²¹Řecky *Kosmopolitae*.

pohledu na přírodu a jeho částečná podobnost s naší minulostí zároveň oponují i u nás diskutovanému (tamtéž) pohledu, že je romská kultura sociálním problémem, moderním důsledkem zchudnutí.

Výzkum však především poukázal na nutnost opravit úvodní názor Budilové s Jakoubkem (2004: 17), že Romové prakticky nemají hlubší vztah k přírodě. Rozhodně nelze mluvit ani o „nestrannosti a lhostejnosti“ (tamtéž). To možná platí o chování majícím dopad na přírodu, nicméně obecně lze naopak vysledovat značný vliv, jaký na život spíšských Romů příroda má. Zdá se dokonce, že Romy dělá tím, čím jsou, i specifický a nezprostředkovaný přístup k přírodě a ke světu obecně. Výrazně působí aktivní touha nebýt jako příroda, a nelze proto hovořit o pouhé pasivní adaptaci na prostředí (srov. Ortová 1999). Vymezení je patrné zejména v potlačování nečistého a v pojetí krajiny jako hranice lidského a mimolidského světa a subjektu, skrze nějž komunikuje Bůh.

PODĚKOVÁNÍ

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

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ACTON, T. A. 1974. *Gypsy Politics and Social Change*. London, Boston: Routledge & Kegan Paul.
- [2] BARTH, F. (ed.) 1969. *Ethnic groups and boundaries*. Boston: Little, Brown and comp.
- [3] BUDILOVÁ, L. a JAKOUBEK, M. 2004. Mýtus o přírodních Romech. *Ekolist*. 9 (3): 14–17.
- [4] CÍLEK, V. 2005. *Krajiny vnitřní a vnější*. Praha: Dokořán.
- [5] DIAMOND, J. M. 2004. *Třetí šimpanz: vzestup a pád lidského rodu*. Praha: Paseka.
- [6] DIAMOND, J. M. 2008. *Kolaps: proč společnosti zanikají a přežívají*. Praha: Academia.
- [7] DOUGLAS, M. 1966. *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.
- [8] DOUGLAS, M. 1996. *Natural symbols: explorations in cosmology*. London: Routledge.
- [9] ELIADE, M. 1993 /1949/. *Mýtus o věčném návratu: (archetypy a opakování)*. Praha: Oikymen.
- [10] ELIADE, M. 1998 /1959/. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikymen.
- [11] ELIADE, M. 2004 /1952/. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. Brno: Computer Press.
- [12] ELIADE, M. 2006 /1959/. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikymen.
- [13] ELLINGSON, T. J. 2001. *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley and London: University of California Press.
- [14] ERIKSEN, T. H. 2008. *Sociální a kulturní antropologie : příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál.
- [15] GAY Y BLASCO, P. 1999. *Gypsies in Madrid: sex, gender and the performances of identity*. Oxford, UK; New York, NY: Berg.
- [16] GELLNER, E. 2001 /1988/. *Pluh, meč a kniha: struktura lidských dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- [17] GROPPER, R. C. 1975. *Gypsies in the City*. Princeton, N. J.: Darwin.
- [18] HIML, P. 2007. *Zrození vagabunda: neusedlí lidé v Čechách 17. a 18. století*. Praha: Argo.
- [19] JAKOUBEK, M. (ed.) 2008. *Cikáni a emicita*. Praha: Triton.
- [20] JAKOUBEK, M. a HIRT, T. (eds.) 2008. *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu*. Bratislava: Open society foundation.
- [21] JAKOUBEK, M. a PODUŠKA, O. 2003. *Rómske osady v kulturologické perspektíve*. Brno: Doplněk.
- [22] KELLERT, S. R. a WILSON, E. O. (eds.) 1993. *The Biophilia Hypothesis*. Washington, D.C.: Island Press.
- [23] KOVÁČ, M. a MANN, A. B. (eds.) 2003. *O del sa dikhel/Boh všetko vidí*. Bratislava: Chronos.
- [24] KRAJHANZL, J. 2010. *Charakteristika osobního vztahu k přírodě : Úvod do teorie a pojmosloví. Disertační práce*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.
- [25] KRATOCHVÍL, Z. 1994. *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrmann & synové.
- [26] KRECH, S. III. 2000. *The Ecological Indian: Myth and History*. New York: W.W. Norton & Co.
- [27] KREKOVIČOVÁ, E. 1999. *Medzi toleranciou a bariérami : obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre*. Bratislava: Academic Electronic Press.
- [28] LÉVI-STRAUSS, C. 1996 /1966/. *Myšlení přírodních národů*. Liberec: Dauphin.
- [29] LIBROVÁ, H. 1988. *Láska ke krajině?* V Brně: Blok.
- [30] NEČAS, C. 2008. *Špalíček romských miniatur*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- [31] OKELY, J. 1983. *The Traveller – Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [32] ORTNER, S. B. 1998 /1974/. *Má se žena k mužům jako příroda ke kultuře?* In OATES-IDRUCHOVÁ, L. (ed.) *Dívčí válka s ideologií*. Praha: Sociologické nakladatelství: 90–114.
- [33] ORTOVÁ, J. 1999. *Kapitoly z kulturní ekologie*. Praha: Karolinum.
- [34] *Ottův slovník naučný*. Pátý díl, C – Čechůvky. 1892. V Praze: J. Otto.
- [35] PELIKÁN, V. 2010a. Postavení přírody v životě spíšských Romů. *Romano džaniben*. (v recenzním řízení)
- [36] PELIKÁN, V. 2010b. *Romové a příroda*. Diplomová práce. Brno: Katedra environmentálních studií, Fakulta sociálních studií, Masarykova univerzita. Přístupné na: (http://is.muni.cz/th/102931/fss_m/)
- [37] REDFORD, K. H. 1990. The Ecologically Noble Savage. *Orion Nature Quarterly*. 9 (3): 24–29.
- [38] RISHI, W. R. 1976. *Roma: The Panjabi emigrants in Europe, central and middle Asia, the USSR, and the Americas*. Patiala, India: The Punjabi University Press.
- [39] SÁDLO, J. 1994. *Krajina jako interpretovaný text*. In KRATOCHVÍL, Z. (ed.) *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrmann & synové: 179–190.
- [40] SAID, E. W. 2008. *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka.
- [41] SALE, K. 2001. Už zase divošský indián. *Sedmá generace*. 10 (4): 13.
- [42] SAUL, N. a TEBBUTT, S. (eds.) 2005. *The role of the Romanies : images and counter-images of 'Gypsies'/Romanies in European cultures*. Liverpool: Liverpool University Press.
- [43] SCHAMA, S. 2007. *Krajina a paměť*. Praha: Argo/Dokořán.
- [44] SNYDER, G. 1999. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa & Dharmagaia.
- [45] STEWART, M. 2005. *Čas Cikánů*. V Olomouci: Barrister & Principal.
- [46] SUTHERLAND, A. 1986. *Gypsies: The hidden Americans*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- [47] VAŠEČKA, M. (ed.) 2002. *Čačipen pal o Roma: súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky.
- [48] VERNON, R. 1994. In Defence of the Travellers. *Resurgence*. No. 164: 4–6.
- [49] WILLEMS, W. 1997. *In search of the true gypsy: from Enlightenment to Final Solution*. London ; Portland, OR: F. Cass.
- [50] WILLIAMS, P. 2003. *Gypsy World: The Silence of the Living and the Voices of the Dead*. University of Chicago Press.
- [51] WILSON, E. O. 1984. *Biophilia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

*Studie vychází z výzkumu shrnutého v diplomové práci *Romové a příroda* (Pelikán 2010b) obhájené na Katedře environmentálních studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity. Předložená stať byla připravena v rámci projektu *Environmentální aspekty životního způsobu* (MUNI/A/0931/2009), řešeného též na FSS MU.

**Příspěvek je písemnou verzí přednášky, která zazněla na 6. mezinárodní studentské konferenci AntropoWebu podpořené ZČU v Plzni v rámci projektu SVK–2010–006. Publikace textu byla podpořena ZČU v Plzni v rámci projektu SGS–2010–019.