

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta**

**Ústav etnologie**

**Historické vědy – Etnologie**

**Disertační práce**

**Markéta Hajská**

**Hranice jazyka jakožto hranice etnické identity**

Vztah užívání jazyka a etnické kategorizace u olašských Romů na  
východním Slovensku

**Language Borders as Borders of Ethnic Identity**

Language Use and Ethnic Categorisation Among Eastern Slovak  
Vlax Roma

**Vedoucí práce: PhDr. Jan Červenka, Ph.D.**

**2018**

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 7.8. 2018 Mgr. Markéta Hajská

.....

## **Poděkování**

Velmi děkuji svému školiteli Janu Červenkovvi za cenné odborné rady, morální podporu a soustavné motivování, ale také za pečlivé připomínkování vznikající práce. Za cenné rady a podporu děkuji také mým kolegům Mgr. Heleně Sadílkové PhD a Mgr. Pavlu Kubaníkovvi. Velmi přínosné pro mne byly také konzultace s doc. Františkem Vrhelem, CsC., Mgr. Mariánem Slobodou, PhD, a Mgr. Viktorem Elšíkem, PhD, za které jim tímto děkuji.

Mé díky patří mým rodičům Liborovi a Heleně a mým kamarádkám Zdeňce Kučerové, Kateřině Kořínkové a Adéle Dluhošové za pomoc a podporu. Velká omluva patří mé dceři Tamarce, že jsem se jí nemohla v době dokončování disertační práce věnovat.

Velké díky patří také všem Romům z „Borovan“ za to, že mne mezi sebe přijali a umožnili mi získat cenné poznatky, které se staly podkladem pro tuto práci.

## Abstrakt

Předkládaná disertační práce se zabývá vztahem mezi užíváním jazyka a vytvářením etnických kategorií v obci na východním Slovensku. Jedná se o případovou studii, založenou na osmnáctiletém terénním výzkumu mezi obyvateli olašské romské osady v tzv. Borovanech. Autorka se pomocí kombinace sociálně antropologických a sociolingvistických metod zaměřuje na aktérskou konceptualizaci skupinových hranic rozdělující obyvatele obce na olašské Romy (*Vlašika Rom*), neolašské Romy (*Rumungri*) a Neromy (*Gáže/ Gadže*), zejména sleduje roli jazyka v tomto procesu. V rámci výzkumu se zaměřila na způsoby sociální organizace v rámci sledované obce a na analýzu symbolických kategorií, které jsou relevantní pro sociální prostor studované skupiny *Vlašika Romů*. V antropologické části se věnuje tomu, jak jsou utvářeny symbolické hranice mezi “my” a “oni” a co tvoří *boundary markers*, které tyto hranice vytvářejí. Dochází k závěru, že jedním z nejpodstatnějších pilířů skupinové identity a zároveň nejmarkantnějších distinkčních znaků při vyhraničování proti jiným skupinám, je jazyk. Tématu jazyka se autorka věnuje v sociolingvistické části, zkoumající jazykové chování a jazykový repertoár místních olašských Romů. Jazyk dle autorčiných závěrů nejen reflektuje sociální strukturu a etnické kategorie, ale také se aktivně podílí na jejich vytváření. Autorka se nejen v teoretické rovině, ale především při interpretaci dat z terénního výzkumu, věnuje otázkám korelace jazyka a etnicity, a konceptualizace vztahů mezi jazykovým chováním a vytvářením sociální identity.

## Summary

The thesis focuses on the topic of the relationship between language use and the process of ethnic categorization in one municipality in Eastern Slovakia. It presents an extensive case study based on eighteen years of field research among the inhabitants of the Vlach Roma settlement in the village called „Borovany “. The author uses a combination of socio-anthropological and sociolinguistic methods and explores the actors' perspective on the conceptualisation of group boundaries dividing the inhabitants of the village into the Vlach Roma (*Vlašika Rom*), Non-Vlach Roma (*Rumungri*) and Non-Roma (*Gáže*) and the role of language in the whole process. In the anthropological part of her research, the author studied the patterns of social organization within the studied village and analysed the symbolic categories that are relevant for the social space of the group of *Vlašika* Roma. She discusses the ways in which symbolic boundaries between "us" and "them" are formed and focuses on identifying the boundary markers that shape these symbolic boundaries. She concludes that it is the language that represents one of the most important pillars of the group identity of the Vlach Roma while simultaneously serving as the most distinctive feature in the process of boundaries construction. In the sociolinguistic part of her work, the author examines language behaviour and language repertoire of the Vlach Roma in Borovany. She does not approach language as a mere marker of ethnicity, but rather examines it as an active instrument which reflects as well as contributes to the formation of the local social structure and to the processes of the creation of ethnic categories as social constructs. The issues of the correlation between language and ethnicity, and of the conceptualization of the relations between language behaviour and the formation of social identity are not discussed only on the theoretical level but are treated as the focus points in the interpretation of the field work data.

### **Klíčová slova**

Romové, Olašští Romové, etnicita, etnická identita, etnické hranice, jazyk, jazyková situace, jazykový repertoár, doména jazyka, přepínání kódů, jazykování.

### **Keywords**

Roms, Vlax Roms, ethnicity, ethnic identity, ethnic boundaries, language, language situation, language repertoire, domain of the language, code - switching, languaging.

## Obsah

1. Úvod.....	12
1.1 Struktura a stručný obsah disertační práce.....	13
1.2 Metodologie výzkumu .....	17
1.2.1 Výzkumné metody.....	17
1.2.2 Sběr dat a zdroje dat.....	18
1.2.3 Metodologická úskalí.....	21
1.3 Předmět výzkumu .....	23
1.4 Etika výzkumu.....	24
1.5 Klíčové pojmy skupinové konceptualizace používané v této práci.....	27
1.5.1 Olašští Romové.....	27
1.5.2 <i>Vlašika Rom</i> .....	30
1.5.3 Rumungri.....	32
1.6 Olašští Romové v diachronní perspektivě.....	34
1.6.1 Půchod olašských Romů na Slovensko .....	34
1.6.2 Půchod olašských Romů do oblasti východního Slovenska .....	36
1.6.3 Půchod a usazení olašských Romů v obci Borovany .....	38
1.7 Současný stav: stručný popis zkoumané lokality.....	43
2. Symbolické hranice mezi etnickými skupinami v sociálně antropologické perspektivě.....	47
2.1 Struktura kapitoly .....	47
2.2 Etnikum, etnicita a etnická skupina .....	47
2.3 Etnicita ve světle metateoretické debaty primordialistů s modernisty.....	48

2.4 Vymezení užívání pojmu etnicita pro účely mé práce .....	55
2.5 Konceptualizace Romů a olašských Romů v tuzemském bádání.....	57
3. Způsoby sociální organizace v Borovanech.....	63
3.1 Úvod: Výzkumné otázky a metodologická východiska.....	63
3.2 Skupiny uvnitř obce Borovany na základě etnického principu .....	66
3.3 Romové mezi <i>Gadži</i> : Kontakt mezi Romy a Neromy v obci .....	67
3.3.1 „Cigáni“ v očích Neromů .....	67
3.3.2 Romové mimo <i>Gadže</i> : segregace v obci.....	70
3.4 Hranice mezi Romy a <i>Gadži</i> .....	74
3.5 <i>Gadžové</i> mezi Romy.....	77
3.5.1 <i>Gadžové</i> v očích Romů .....	79
3.5.2 Vymezování se vůči <i>Gadžům</i> .....	80
3.5.3 <i>Gadžo</i> jako <i>Rom</i> .....	81
3.5.4 Boundary markers mezi Romy a <i>Gadži</i> .....	82
3.6 <i>Olaši</i> mezi <i>Rumungry</i> .....	86
3.6.1 <i>Rumungri</i> mezi <i>Olachy</i> .....	88
3.6.2 <i>Rumungri</i> v očích <i>Olachů</i> .....	88
3.6.3 <i>Vlachi</i> v očích <i>Rumungrů</i> .....	94
3.6.4 <i>Olaši</i> a <i>Rumungri</i> : kontakt a hranice .....	95
3.6.5 Boundary markers u olašských Romů na jihu a jihozápadě Slovenska ..	99
3.7. <i>Vlašika Rom</i> mezi <i>Olachy</i> .....	103
3.8. Vnímání etnicity: <i>Romipe</i> („ <i>Olašství</i> “) .....	108
3.9. Vnitřní segmentace borovanských <i>Vlašika Romů</i> .....	115
3.9.1 Segmentace <i>Vlašika Rom</i> podle lokality (místa bydliště).....	115



3.9.2 Segmentace podle rodů.....	118
3.9.3 Hranice uvnitř osady: "Direkt Vlašika" a "hamime" Vlašika .....	121
3.10 Sociální konstrukce olašské etnicity .....	126
4. Jazyk a etnicita v perspektivě lingvistické antropologie a sociolingvistiky. ....	134
4.1 Jazyk a etnicita v antropologické perspektivě .....	135
4.1.1 Jazyk a etnicita v rané sociální a kulturní antropologii .....	135
4.2 Perspektiva lingvistické antropologie na jazyk a etnickou identitu .....	136
4.2.1 Přístupy raných lingvistických antropologů .....	137
4.2.2 Přístupy současných lingvistických antropologů.....	139
4.3 Perspektiva sociolingvistů.....	140
4.4 Konstruktivistický obrat v soudobé sociolingvistice.....	143
4.5. Možnosti vymezování jazykových komunit.....	144
4.6 Pojem jazyková situace .....	144
5. Jazyková situace a „jazykování“ v Borovanech.....	146
5.1 Jazyková situace v obci Borovany: tři jazykové komunity .....	147
5.2 Jazykový repertoár <i>Vlašika Rom</i> .....	148
5.2.1 Plurilingvismus v olašské osadě .....	149
5.2.2 Olašská romština.....	151
5.2.3 Severocentrální romština.....	153
5.2.4 Slovenština a šariština .....	154
5.3 Jazyková socializace.....	156
5.3.1 Akvizice dalších jazyků: gažikanes nebo romanes? .....	157
5.3.2 Akvizice slovenštiny .....	159
5.3.3 Akvizice severocentrální romštiny (romanes) .....	162

5.3.4	Jazyková akvizice olašské romštiny ve smíšených rodinách .....	165
5.3.5	Jazyková akvizice olaštiny u nově příchozích partnerů .....	167
5.3.6	Demonstrativní a identifikační fáze akvizice olaštiny.....	169
5.4	Jazykové domény .....	171
5.4.1	Jazykové domény kulturně relevantní pro studovanou komunitu .....	173
5.4.2	Jazykové domény olašské romštiny .....	173
5.4.3	Jazyková doména severocentrální romštiny .....	174
5.4.4	Jazyková doména slovenštiny (resp. šarištiny).....	175
5.5	Prestiž jazyka.....	176
5.5.1	Diglosie .....	176
5.5.2	Prestiž jazyků v Borovanech optikou <i>Vlašika Rom</i> .....	182
5.5.3	<i>Majšukár šib</i> („Nejkrásnější řeč“). Postoje <i>Vlašika Rom</i> k olašské romštině. ....	185
5.5.4	Specifické funkční styly v olašské romštině.....	188
5.6	Přepínání jazykových kódů .....	195
5.6.1	Teoretické vymezení přepínání kódů (code switching).....	196
5.6.2	Modely přepínání kódů v rámci <i>olašské osady</i> v Borovanech .....	200
5.6.3	Přepínání na základě konvergence a divergence k mluvčímu .....	202
5.6.4	Přepínání kódů jako součást paralelní konverzace .....	205
5.6.5	Motiv reprodukce a citace v kódové alternaci.....	208
5.6.6	Přepínání kódů na základě divergence k tématu .....	213
5.6.7	Vícečetné přepínání a míšení jazykových kódů .....	217
5.7	Funkce přepínání kódů a další strategie užívání jazyka .....	220
5.7.1	Odchýlení od volby jazykového kódu .....	220

5.7.2 Tajný kód .....	225
5.7.3 Vytváření nepřehledna.....	227
5.8 „Jazykování“ a „etnifikování“ v Borovanech .....	230
5.8.1 Aktéři komunikace .....	231
5.8.2 Podoby jazykování .....	234
5.8.3 Kdo, s kým a jak tedy mluví?.....	240
6. Závěr .....	243
6.1 Skupinové hranice a konstruování etnické identity .....	243
6.2 Olašská romština jako jazyk spojovaný s vyšší prestiží .....	248
6.3 Závěry v oblasti předávání a uchovávání jazyka .....	250
6.4 Procesy “jazykování” a “etnifikování” .....	253
6.5 Jazyk jakožto „ <i>boundary marker</i> “ i „ <i>boundary maker</i> “ .....	259
7. Zdroje .....	261
7. 1 Použitá literatura.....	261
7. 2 Sekundární literatura.....	280
7. 3 Použité nahrávky .....	281
7. 4 Archivní zdroje.....	283

## 1. Úvod

Předkládaná disertační práce se zaměřuje na vztah mezi užíváním jazyka a vytvářením etnických hranic v obci Borovany<sup>1</sup> na východním Slovensku, z pozice místní komunity olašských Romů. Mým cílem je zjistit, jak *Vlašika Rom* konceptualizují skupinové hranice rozdělující obyvatele obce na olašské Romy (*Vlašika Rom*), neolašské Romy (*Rumungri*) a Neromy (*Gáže/ Gadže*), a následně, jak se tyto skupinové kategorizace odrážejí a zároveň jsou vytvářeny a vyjednávány v konverzačních událostech. V centru mého zájmu stojí *olašská komunita*, ve které se objevují (dnes již po několik generací) exogamní sňatky (tedy s „Ne-Olachy“), což rozehrává prostor pro výzkum konceptualizací a rekonceptualizací identity jednotlivců i celé skupiny.

Vycházím z metod kulturní antropologie, které rozšiřuji o metody soudobé sociolingvistiky a částečně také lingvistické antropologie. Na základě osmnáct let trvajících terénního antropologického výzkumu (2000–2018) předkládám model sociální stratifikace society v Borovanech. Terénní pozorování doplňuji o analýzu shromážděných jazykových dat, vycházejících z bilingvních nebo plurilingvních konverzačních událostí, prostřednictvím které zkoumám vztah mezi sociální strukturou a konverzační strukturou.

K výběru tématu disertační práce mne přivedlo více faktorů. Předně, z mého pohledu je stále nedostatek výzkumů a publikací zaměřených na skupinu olašských Romů. Dostupné zdroje bývají přitom opětovně citovány, bez ambice autorů prověřovat skutečnosti, které se mohou v čase, ale i v prostoru proměňovat. Olašští Romové bývají popisováni v romistické či antropologické literatuře jako celistvá a uzavřená skupina, s jasně danými hranicemi, dodržující skupinovou endogamii; moje zkušenosti s olašskými Romy ale tato východiska v řadě aspektů

---

<sup>1</sup> Jedná se o smyšlené jméno, které jsem již použila ve vícero svých textech, a tak ho z důvodu kontinuity i ochrany svých respondentů nazývám smyšleným jménem.

nepotvrzují. Za osmnáct let výzkumu se mi podařilo nashromáždit velmi bohatý a materiál, který ukazuje, že při výzkumu kultury olašských Romů je třeba se zaměřit nejen na kulturní obsah této skupiny, který bývá prezentovaný velmi staticky a jednoduše, ale spíše na mechanismy, které jej udržují a kterými se tato skupina aktivně vyhraničuje oproti ostatním skupinám.

Dalším, s tím souvisejícím důvodem, který mne vedl k tomuto tématu, je fakt, že olašská romština podléhá jen minimálně jazykové směně, a to například i v České republice, kde jinak (v případě severocentrální romštiny) dochází ke generačnímu ústupu<sup>2</sup>. Zajímalo mne, co je důvodem tohoto uchování, a jakou úlohu celkově hraje olašská romština v kultuře olašských Romů. Pro účely této práce jsem se rozhodla v rámci tohoto tématu zaměřit především na určité aspekty uvedeného fenoménu, související s rolí jazyka při vytváření etnických hranic.

Práci považuji za inovativní po stránce metodologické. Jak jsem uvedla, metody antropologické rozvíjím o metody sociolingvistické, které mohou dodat nový rozměr při analýze řečových situací. Sociolingvistický výzkum může naopak obohatit zázemí mnoholetého výzkumu a velmi dobrá znalost lokálního kontextu, sociální struktury a vztahů mezi aktéry, jakožto i důvěra a otevřenost informátorů.

## **1.1 Struktura a stručný obsah disertační práce**

Práce je členěna do šesti částí, které jsou tematicky děleny na kapitoly a podkapitoly.

---

<sup>2</sup> Na základě výsledků plošného výzkumu, který v ČR v letech 2008-2010 realizoval Seminář romistiky FF UK, vyšlo najevo, že nejmladší romskou generaci lze s ohledem na jazykové kompetence mluvčích v romštině rozdělit zhruba na třetiny. Zatímco jedna třetina romských dětí v romštině rozumí maximálně základním frázím a slovům, pouze u třetiny vzorku byla zjištěna bezproblémová schopnost komunikovat v romštině. Zbýlá třetina se pohybuje někde mezi těmito póly. Zajímavé pro kontext tohoto článku je, že u olašských dětí v České republice byla kompetence v romštině naopak bezproblémová: ve sledovaném výzkumném vzorku bylo 97 % olašských dětí bezproblémovými mluvčími olaštiny (Kubaník, Červenka, Sadílková 2010).

První část práce tvoří široce pojatý úvod. Na jeho začátku představuji metodologii výzkumu, zdroje dat, reflexi pobytu v terénu a etiku výzkumu. Vytyčím zde také předmět výzkumu a definuji základní pojmy, zejména apelativa jednotlivých subetnických skupin, které ve své disertační práci používám. Závěr této úvodní části bude věnovaný stručnému pohledu na sledovanou skupinu borovanských olášských Romů v historické perspektivě.

Druhá část mé práce představuje teoretickou základnu pro následující, třetí část, věnovanou výzkumu v oblasti etnicity a hranic mezi skupinami. V druhé části tedy představím v obecné rovině hlavní přístupy zaujímané k etnickým kategoriím v etnologickém a antropologickém bádání a budu se věnovat závěrům primordialisticko-konstruktivistické debaty, vztahujícím se k tématům etnicity, etnické identity a hranic mezi skupinami. V závěru této části se prizmatem uvedených paradigmat budu věnovat otázce, jak je v romistické a antropologické literatuře konceptualizována skupina olášských Romů. V této části prozatím nebudu vztahovat žádné závěry k mnou studované skupině ani ji jakkoliv propojovat s poznatky z terénu, pojmám ji jako čistě teoretickou. Následně z ní ale vyvodím klíčové otázky, které mi pomohou analyzovat situaci v Borovanech.

Třetí část práce je antropologickou rešerší způsobů sociální organizace a sociální stratifikace v rámci obce Borovany, zejména v rámci místní *olášské osady*. Věnuji se zde popisu a analýze symbolických kategorií, které jsou relevantní pro sociální prostor studované skupiny *Vlašika* Romů.

Kladu si otázku, jak jsou artikulovány a udržovány hranice mezi etnickými skupinami v obci. Zamyslím se zejména nad tím, jaké jsou různé dimenze skupinových identit konceptualizovaných jako „my“ a „oni“, které reálně rozdělují obyvatele sledované východoslovenské obce do různých vzájemně se vymezujících skupin (např. Romové vs. Neromové; *Vlašika* vs. *Rumungri*; *Vlašika* vs. další olášští Romové; hranice mezi rody; „praví“ a „smíšení“ Olaši). Zkoumám, jak jsou utvářeny symbolické hranice mezi „my“ a „oni“ a co je u jednotlivých dimenzí považováno za

*boundary markers* či za jednotící prvek. Položím si otázku, zda lze o sledované skupině hovořit jako o etnické, nebo jen jako o společnosti postavené na základě příbuzenských vazeb, a také nad tím, jaké jsou další klíče pro sociální stratifikaci místní komunity a jaká je jejich souvislost s etnicitou. Zajímá mne, za jakým účelem je etnická příslušnost tematizována a s jakými atributy je spojována nebo za jakých okolností aktéři vykládají své sociální zkušenosti v etnických termínech. V závěru této části se pokouším odpovědět na otázku, jaké hodnoty a charakteristiky spojují olašští Romové s *romipe* (tedy romstvím). Dojdu k závěru, že jedním z nejpodstatnějších pilířů skupinové identity a zároveň jedním z nejmarkantnějších distinkčních znaků při vyhraničování proti jiným skupinám je jazyk, který se stane hlavním předmětem mého zájmu v následujících částech práce. Poslední kapitola třetí části bude věnovaná tomu, do jaké míry lze nahlížet na *olašství* sledované skupiny jako na sociální konstrukt.

Ve čtvrté části práce se věnuji teoretické konceptualizaci vztahů mezi jazykovým chováním a vytvářením sociální identity, respektive na korelaci jazyka a etnicity z perspektivy lingvistické antropologie a sociolingvistiky. Pokusím se stručně nastínit proměnu diskurzu ve jmenovaných vědních disciplínách v posledních desetiletích. Zaměřím se ale především na současné, post-konstruktivistické pojetí souvztažnosti jazyka a etnicity.

Na teoretické přístupy a výzkumné otázky vyplývající z čtvrté, čistě teoreticky zaměřené části, se snažím navázat v páté části, věnované popisu sledované komunity v Borovanech ze sociolingvistické perspektivy. Mým cílem je nahlédnout z tohoto pohledu procesy vytváření a vyjednávání hranic mezi skupinami (popsané v části tři) během jazykových interakcí.

Pátou, sociolingvistickou část, tvoří popis různých aspektů jazykové situace ve sledované komunitě. V jejím rámci se zaměřím na širokou škálu klasických sociolingvistických témat, které představují různé aspekty jazykového chování ve

zkoumaném terénu, poskytující dohromady celistvý obraz o užívání jazyka a „jazykování“ v Borovanech.

V úvodu páté části nejprve přiblížím jazykovou situaci v obci. Následně se budu věnovat jazykovému repertoáru olašských Romů a způsobům akvizice jednotlivých jazyků. V této části se opět vrátím k tématu etnicity, a to nejprve v podkapitole 5.3.6, která popisuje akvizici olašské romštiny u příchozích neolašských partnerů jakožto proces související s redefinicí jejich etnické identity. Následně se budu věnovat otázce domén jednotlivých jazyků z jazykového repertoáru olašských Romů a budu se zabývat otázkou, zda je v případě sledované komunity vhodné hovořit o diglotické situaci. Při analýze možné diglosie se dostanu k tématu prestiže jazyka, kterou můžeme považovat ve sledované komunitě za jeden z klíčových faktorů pro jeho uchování. Závěr kapitoly bude věnovaný zevrubné analýze procesu přepínání jazykových kódů. Tento fenomén nahlédnu také v sociálně antropologické perspektivě a zaměřím se na interpretaci individuální motivace přepínání kódů a také na sociální funkce tohoto fenoménu. Budu se věnovat zejména příkladům užívání nestandardního jazykového kódu, otázce funkce romštiny jakožto tajného jazyka a popisům skrytých jazykových her. V závěru kapitoly se pokusím odpovědět na otázku, kdo, s kým a jak mluví. Budu zde zkoumat, jak se v konverzační struktuře prostřednictvím volby jazyka zrcadlí etnické vztahy, a zároveň, jak v rámci konverzačních událostí dochází k vyjednávání etnicity a k dotváření skupinových hranic.

Šestá část práce je závěrečná. Snažím se v ní o rekapitulaci a souhrnnou interpretaci klíčových poznatků z terénu a předkládám hlavní badatelské výstupy.



## 1.2 Metodologie výzkumu

### 1.2.1 Výzkumné metody

Můj výzkum vychází z metod sběru a analýzy dat používaných v sociální antropologii<sup>3</sup> a je dále doplňovaný zejména o metody sběru a analýzy dat užívaných v sociolingvistice.

Výchozí metodou výzkumu bylo zúčastněné pozorování během terénních výzkumů v lokalitě, kterou nazývám Borovany, doplněné nahráváním audio i video záznamů různých komunikačních situací a (nebo) polořízených rozhovorů a vedením terénního deníku.

Data byla zpracovávána srovnávací metodou a byla podrobena holisticky orientované analýze, to jest komplexnímu systémovému přístupu, který nutně referuje ke kultuře jako k integrálnímu celku. Vedle kulturního relativismu, který se snaží dosáhnout objektivitu prostřednictvím odstupu od vlastních etnocentricky předpojatých názorů, byla mojí další zásadou snaha o maximální možnou hodnotovou neutralitu s cílem začlenit do analýzy emický náhled, tj. schopnost popsat kulturní jevy termíny samotných aktérů, tedy z pohledu interpretačního rámce jejich vlastní kultury (Duranti 2013), aniž bych přitom považovala tuto aktérskou perspektivu za optimální nebo objektivnější. Rozlišování emické a etické úrovně je však třeba mít neustále na mysli také při následné analýze a interpretaci chování, idejí a kulturních fenoménů a institucí.

Uskutečněný terénní výzkum by nebylo možné realizovat bez dobré jazykové kompetence. V mém případě jsem mohla stavět na výborné aktivní znalosti olašské romštiny a dobré znalosti severocentrální romštiny, což mi umožnilo mnohem efektivnější průnik do způsobů myšlení, vedení konverzačních událostí a jednání sledované komunity, jakožto i k navázání důvěry s lokálními aktéry. Nabyté

---

<sup>3</sup> Vycházela jsem z perspektivy sociální a kulturní antropologie. Tato vědní disciplína je založená na interdisciplinárním přístupu, to jest využívání dat jiných disciplín, jako je například historie, demografie, sociologie, etnografie, lingvistika atp.

jazykové kompetence v romštině mi umožnily sledovat řadu interakcí mezi místními aktéry i následnou podrobnou analýzu řečových aktů, týkající se zejména procesů vzájemného vyhraničování. Bez znalosti těchto dvou dialektů romštiny by bylo jinak velmi obtížné rozlišit nezvyklé východoslovenské formy olašské romštiny od východoslovenských forem romštiny severocentrální. Díky jazykové blízkosti samozřejmě ovládám také slovenštinu a její šarišský dialekt, i když zejména u šarištiny jsou moje kompetence pouze pasivní.

Doplňkově byly užívány také biografická metoda a metoda genealogická, nezbytná pro studium sociální stratifikace na základě příbuzenství. Klasické sociálně antropologické metody sběru dat jsem kombinovala s metodami sociolingvistickými, které tyto rozvíjejí o další metody dokumentace a analýzu řečových vzorců a sociálního chování.

### 1.2.2 Sběr dat a zdroje dat

Terénní výzkum pro účely této disertační práce jsem prováděla v letech 2013-2017<sup>4</sup>. Navazovala jsem v něm na moje předchozí badatelské aktivity v lokalitě v letech 2000-2012<sup>5</sup>. V rámci tohoto nového výzkumu jsem se, na rozdíl od předchozích let, věnovala intenzivnímu nahrávání nejrůznějších komunikačních situací se snahou doplnit mé předchozí bádání především o sociolingvistický rozměr.

---

<sup>4</sup> Do Borovan jsem jezdila několikrát ročně na týdenní až dvoutýdenní pobyty, kromě toho jsem navštěvovala romské rodiny z Borovan, které se odstěhovaly (mnohé v době mého výzkumu) z Borovan do České republiky, Francie, Belgie a Velké Británie.

<sup>5</sup> Do Borovan mě původně přivedl stacionární výzkum v září 2000, kdy jsem zde strávila měsíc. V letech 2001 až 2004 jsem se sem opakovaně vracela na prodloužené víkendy až týdenní pobyty. V letech 2005 až 2007 jsem bydlela a pracovala na Slovensku, v blízkosti Borovan, takže jsem měla možnost navštěvovat obyvatele *olašské* osady velmi často. V letech 2008-2012 jsem opět přijížděla do obce na krátké pobyty několikrát za rok. Snažila jsem se zapojovat do všech oblastí života borovanských Romů a pohybovat se v sociálních sítích a prostředích, ve kterých se oni sami pohybují. Snažila jsem se také brát s sebou jednotlivé členy mnou zkoumané skupiny na výzkumné návštěvy k jiným romským skupinám, což mi pomohlo zkoumat procesy utváření a udržování hranic.

Audionahrávky a ručně psané záznamy z polostrukturovaných i nestrukturovaných rozhovorů a zápisky z terénního deníku byly přepsány do elektronické podoby a okódovány v programu Atlas.ti a následně byly podrobeny další analýze. Vedle dat pořízených při přípravě mé disertační práce v letech 2013-2018 došlo také k analýze a zpracování dat z terénních deníků z předchozích let 2000-2012 a audio či video nahrávek pořízených během mé dosavadní činnosti v terénu (audionahrávky jsem v předchozích výzkumech pořizovala zejména v letech 2008-2010). Podařilo se mi nashromáždit celkem 187 hodin nahrávek, jejichž vybrané části jsem přepsala a získala 390 stran přepisů.

V rámci pořizování nahrávek jsem používala kombinované techniky:

- Nahrávání přirozených komunikačních situací, které probíhalo v různých prostředích – od jednotlivých domácností přes veřejná prostranství v osadě a obci nebo při výjezdech mimo obec. Tato data byla krom požadavku na maximální autenticitu nahrávané situace shromažďována bez jakýchkoli výchozích kritérií.
- Biografické rozhovory s cílem zaznamenat životní příběhy jednotlivců.
- Polořízené rozhovory, které jsem se snažila vést podle předem stanoveného cíle, se zaměřením na určitý jev nebo téma.
- Videonahrávky. Záznam videa i zvuku, zejména při různých slavnostech představuje cennou možnost zaznamenání formálnější komunikace. Z hlediska některých respondentů je kamera brána jako narušení, což může omezit přirozenost situací.
- V menší míře jsem využívala i data z přímé elicitace jazykových položek – nahrávání překladu dotazníku ze slovenštiny do romštiny.

Vedle terénního výzkumu spojeného s nahráváním audio a videozáznamů jsem pracovala také s dalšími prameny a daty, zejména demografické či statistické povahy.

Pracovala jsem s daty pocházejícími z obecních a farních kronik, z obecního úřadu a dále v omezené míře také s daty z různých okresních úřadů – katastrální úřad, úřad práce, úřad sociálního zabezpečení, matriky atp.

Současně jsem prováděla také observaci sociálních sítí (facebook) se snahou analyzovat síť vztahů a prostorovou rozprostřenost členů skupiny *Vlašika Rom*, která historicky odvozuje svůj původ od této obce; tato metoda je pro účely této práce spíše doplňkovou.

V neposlední řadě jsem pracovala s odbornou literaturou, zejména z oblasti kulturní a sociální antropologie a etnologie, sociolingvistiky, lingvistické antropologie a romistiky.

Ve své práci využívám terénních záznamů, nahrávek a dalších dat z terénu nejen z obce Borovany, ale také z dalších lokalit, do kterých se odstěhovali další členové skupiny *Vlašika Rom*. Postupně jsem začala nahrávat narativy zejména se členy příbuzenských sítí žijící ve východoslovenských slovenských městech Prešov a Košice, v České republice (Jablonec n. N., Liberec, Svitavy, Ostrava, Louny), a v dalších lokalitách ve Švédsku, v Belgii, Francii a Velké Británii). Pro určité části této disertační práce, ve které se věnuji zejména procesům konfrontace hranic skupiny východoslovenských *Vlašika Rom* v rámci kontaktů s dalšími olašskými Romy, využívám také data z mých výzkumných pobytů u olašských Romů zejména v okresech Nitra, Šála, Levice, Nové Zámky, Komárno a Lučenec<sup>6</sup>.

Během svého doktorského studia jsem části disertační práce již publikovala. Jednalo se jednak o dva příspěvky v časopise *Romano džaniben*, z nichž první s názvem *Ame sam vlašika haj vorbinas vlašika! (My jsme Olaši a mluvíme olašsky!)* *Nástin jazykové situace olašských Romů z východního Slovenska v etnicky smíšené*

---

<sup>6</sup> Do lokalit jižního a jihozápadního Slovenska jsem směřovala své výzkumné cesty zaměřené zejména na dialektologický výzkum olašské romštiny (2009-2010, 2016 a 2017) a orálně historický výzkum, kde jsem se zajímala o vzpomínky pamětníků na konec kočování a usazení jednotlivých rodin (2015 a 2018).

komunitě se zabýval sociolingvistickou situací *olašské* komunity (dat. Hajská 2012; vyšlo 2014) a druhý s názvem „*Polokočovníci.*“ *Migrační trajektorie olašských Romů na Prešovsku od poloviny 19. století do současnosti* přibližoval sledovanou komunitu v historické perspektivě (Hajská 2016). Jiným mým publikovaným výstupem byla kapitola ve vědecké monografii *Čierno-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku* editorů Tatiany Podolinské a Tomáše Hrustiče s názvem *Gažikanes vaj romanes? Jazykové postoje olašských Romů jedné východoslovenské komunity ke třem místně užívaným jazykům* (Hajská 2015).

### 1.2.3 Metodologická úskalí

Svůj výzkum zakládám zejména na terénním výzkumu v *olašské* osadě v Borovanech, což je do značné míry dáno tím, že výzkumník je v prostředí romských osad nabádán svými informátory pohybovat se v rámci stejných sociálních sítí, do kterých spadají oni sami. Tím je pozice výzkumníka omezena. Tato pozice na druhou stranu umožňuje lépe se přiblížit emické perspektivě a nativní konceptualizaci sociálního prostoru. Tyto sítě a aliance se navíc časem proměňují, takže během dlouhodobého výzkumu má výzkumník prostor v průběhu několika let poznat různé části celku.

Z pozice určitého stupně *insiderství* plynou pochopitelně také metodologická omezení, kterých jsem si vědomá. Ve své disertační práci se zaměřuji zejména na skupinu *Vlašika Rom*. Jsem si také vědomá toho, že některá moje tvrzení mohou vyznívat poněkud *vlachocentricky*, což je způsobeno tím, že se pokouším čtenářům přiblížit pohled lokálních aktérů, optiku *olašských Romů* a jejich hodnotového systému, zahrnující postoje k jazyku a k vlastní identitě, ale i vyhraňování se vůči členům jiných skupin. Kultura sledované skupiny je *vlachocentrická* či ideově plně *olašská*, jak ukáží v části 3 a 5, a tak případné zkreslení splývá se zkreslením na základě prezentování emického pohledu. Moje tvrzení jsou založená na pozorování a analýze situace v jedné obci nebo – lépe řečeno – v jedné komunitě, a není možné

zobecňovat a vyvozovat z nich závěry pro situaci Romů na Slovensku nebo olašských Romů obecně. Situace v této obci je totiž značně netypická, kromě jiného již nastíněnou značnou subetnickou smíšeností, která může být pro olašské Romy výjimečná.

Jiný typ úskalí s sebou přináší kombinace antropologických a sociolingvistických metod. V každé disciplíně existuje jiný přístup k práci s daty a k jejich interpretaci. Jednou z velkých výzev se ukázalo různé pojetí temporality v obou disciplínách při popisu téhož terénu.

Při prezentování dat získaných během sociálně antropologického výzkumu převládá dnes tendence zohledňovat temporalitu a interpretovat data v minulém čase. Takovou strategií se dá šikovně upozornit na to, že to, o čem píšeme, nemá všeobecnou esenciální platnost, ale pouze zachycuje subjektivní sociální realitu v době výzkumu (Stöckelová, Abu Ghosh 2013: 16-19). Avšak úzus v sociolingvistice i v příbuzných oborech lingvistiky je prezentovat ta data z terénu, o kterých se předpokládá jejich trvalá platnost v čase výzkumu, v přítomném čase. Tímto způsobem se dokonce prezentují i jazyková data z výzkumu mizejících dialektů či vymírajících jazyků. Jakožto výzkumník kombinující metody obou oborů jsem tedy stála před otázkou, ke kterému způsobu se přiklonit. Nakonec jsem se rozhodla přiklonit se k modelu sociolingvistickému, tedy popisovat ta data, u kterých vím, že trvají i v době psaní mé práce a mají obecný charakter (např. věta „Romové nazývají Neromy *Gáže*“) v přítomném čase. Tento způsob uplatňuji i u těch dat z terénu antropologické či etnologické povahy, u kterých rovněž očekávám jejich platnost i v přítomnosti a jejich přetrvávání. Platnost některých uváděných skutečností jsem se snažila ověřovat ze strany lokálních aktérů prostřednictvím sociálních sítí a telefonu ještě v době finalizace této práce v červenci 2018. Ovšem ne všechny informace, které jsem zaznamenala, mají trvalou povahu. Jsem si vědomá, že situace v obci se velmi dynamicky vyvíjí a obyvatelé obce se mění a hranice jsou prostupné, čímž se jejich tvar v sociálním prostoru mění. Skutečnosti, které považuji za ukončené, proto prezentuji v minulém čase. Jiné informace, které

uvádím v přítomném čase, jsou platné k datu dokončování této práce (červenec 2018); nelze však vyloučit, že se situace může brzy zcela změnit a veškeré uvedené informace budou nadále jen popisem historického stavu.

### 1.3 Předmět výzkumu

Jak již jsem vícekrát zmínila, ve své práci se zaměřuji na komunitu olašských Romů žijící na východním Slovensku, která sama sebe označuje přívlastkem *Vlašika Rom* (viz dále, kapitola 1.5.2). Pokouším se nahlédnout z různých úhlů pohledu, jak členové této skupiny konceptualizují hranice oddělující jejich skupinu od ostatních lokálních skupin.

Při vytyčování skupiny *Vlašika Rom*, na kterou jsem zacílila svůj výzkum, je třeba mít na paměti důležitý faktor: příslušníci této skupiny dnes žijí v mnoha dalších lokalitách Slovenska i v dalších zemích; všichni z nich jsou však (alespoň ze strany jednoho rodiče) potomky olašských Romů, kteří se v druhé polovině 19. století usadili v Borovanech. Obec Borovany však větší část olašské komunity v druhé polovině století dvacátého opustila. Olašští Romové žijící dnes v této obci tedy představují pouhou výseč této skupiny a zároveň udržují čilé kontakty (hlavně na příbuzenské bázi) i s dalšími *Vlašika Rom*.

Vzhledem k této skutečnosti se nabízejí dva různé způsoby, jak popisovat způsoby sociální stratifikace sledovaného společenství.

První možná perspektiva nám umožňuje se zaměřit na příbuzenskou skupinu *Vlašika Rom*, která odvozuje svůj původ z obce Borovany, avšak která tuto obec fyzicky přesahuje do dalších lokalit Slovenska i jiných zemí Evropy. Můžeme popisovat, jak je tato příbuzenská síť, čítající stovky, zřejmě až několik tisíc členů, vnitřně segmentovaná a statusově rozvrstvená a do jaké míry jsou její jednotliví členové sociálně blízcí nebo vzdálení olašským Romům (*Vlašika Rom*), kteří v době během téměř dvou desítek let mého výzkumu žili v obci Borovany.

Druhá možná perspektiva, kterou jsem se rozhodla využít v této práci, zaciluje pozornost na lokální společenství obyvatel obce Borovany, přičemž v rámci této obce se zaměřuji právě na v obci žijící výšeč příbuzenské skupiny *Vlašika Rom* a na konceptualizaci a udržování hranic na lokální úrovni, kde dochází ke kontaktům s dalšími (neolašskými a neromskými) obyvateli obce. Při tomto popisu však v kontextech, kde je to nezbytné, беру do úvahy také první uvedenou perspektivu, to jest perspektivu rozšířené příbuzenské skupiny, přesahující prostorové hranice obce. Vzhledem k časté migraci z lokality i do lokality je složité udělat jasnou hranici mezi *Vlašika Rom* žijícími v obci a *Vlašika Rom* žijícími v jiných lokalitách či zemích.

Zároveň je třeba si uvědomit, že v rámci obce Borovan, resp. *olašské osady*, je složité přesně vytyčit hranice skupiny *Vlašika Rom*, neboť sociální obrysy této skupiny jsou často v praxi nejasné, vzhledem k liminálnímu charakteru etnické identity některých jednotlivců; avšak v ideální rovině emických konceptualizací tyto kategorie nabírají jasných hranic.

Pokud hovořím celkově o obyvatelích obce Borovany, zajímám se o to, jak je studovaná obec (tedy, nejen *olašská osada*) sociálně stratifikovaná a na jakém základě jsou jednotlivé skupiny konstituovány. Ukazuje se, že jedním z nejvíce tematizovaných organizačních principů místní society ze strany samotných aktérů je princip etnický. Tento princip popisovanou skupinu *Vlašika Rom* zrcadlí jako *olašské Romy*, a je natolik vlivný, že v určitých kontextech některé jednotlivé členy této příbuzenské sítě vnímá jako *Rumungry*, a nikoliv jako *olašské Romy*. Etnicita tedy příbuzenskou skupinu protíná, nikoliv kopíruje, což je důležité si uvědomit, jelikož z vnější (a zároveň také z badatelské) perspektivy dochází mnohdy k nepřesnému vnímání romských příbuzenských skupin etnicky jednoduše.

#### 1.4 Etika výzkumu

Název obce, „Borovany“, který uvádím, je pseudonym. Ač jsem si vědomá, že tento přístup může být problematický při historickém i lingvistickém výzkumu, zejména



pro nemožnost další komparace dat, činím tak jednak proto, že moje práce obsahuje některé citlivé údaje o sledované komunitě, a dále proto, že práce popisuje asymetrii mocenských pozic v obci a některé praktiky zástupců místní institucionální sféry a reakcí Romů na ní, které by v důsledku mohly moje informátory poškodit. Dalším důvodem je, že v mých předchozích výstupech vycházejících z výzkumu u sledované komunity (Hajská, Poduška 2000, Hajská 2012, Hajská 2015 a Hajská 2016) jsem se rozhodla používat pseudonym Borovany, a tudíž považuji za vhodné zachovat kontinuitu vlastní badatelské práce a nadále tento smyšlený název používat. Stejně jako název obce důsledně anonymizuji také moje informátory. Uvádím jejich smyšlené iniciály nebo smyšlené přezdívky v citacích výpovědí, kde je uvedení jména nutné pro zachování významu konzervace. Reálným údajem jsou věk a pohlaví.

Při práci využívám nahrávky strukturovaných rozhovorů nebo biografických narativů, jež jsem vedla s pamětníky, kteří mi udělili výslovný souhlas s použitím uvedených údajů (někteří souhlasili i s uvedením vlastního jména, nakonec jsem se ale rozhodla pro jednotnou anonymizaci). Pro možnost sledovat přepínání kódů a jiné konverzační praktiky jsem zvolila postup nezávislého nahrávání řečových situací, kdy jsem se dohodla s některým z informátorů, že nechám v místnosti po několik hodin volně zapnutý diktafon, který bude nahrávat konverzační události i v mé nepřítomnosti. Dospěla jsem totiž ke zjištění, že moje přítomnost volbu kódů ovlivňuje, zejména směrem k olašské romštině, kterou ovládám lépe než romštinu severocentrální: lokální aktéři jsou si této skutečnosti dobře vědomi. Tyto záznamy tedy zachycují autentické situace, u kterých je ale opět nutná důsledná anonymizace, neboť do místnosti mohly vstoupit i osoby, které o nahrávání nevěděly. Snažila jsem se proto v práci citovat výpovědi těch účastníků, kteří souhlasili se zveřejněním nahrávek, řečové praktiky ostatních používám jako podklad pro kapitoly 5.7 a 5.8, ke konstatování obecných shrnutí jazykových praktik.

Při práci v terénu jsem využívala svých nadstandardních vztahů v komunitě a s tím související dlouhodobé znalosti komunity a sociálních kontaktů v ní i mimo ni, což mi pomohlo zasadit pozorovaná data do správného kontextu. Velmi dobrá znalost terénu poskytuje pro výzkum a následnou analýzu dat řadu výhod, zahrnující možnost získávat co možná nejméně zkreslená data zaznamenaná za přirozených (každodenních) situací, ověřovat získané výpovědi respondentů (a s tím související možnost identifikovat ideální a reálnou rovinu výpovědí, viz dále) nebo potenciál sledovat proměny chování, vztahů i komunikačních vzorců ve sledované komunitě v dlouhodobém časovém horizontu. Zejména u analýzy konverzačních událostí umožňuje výborná orientace v terénu zasadit pozorovaný fenomén do potřebného kontextu a do měnících se vztahů mezi aktéry v lokalitě, které mohou ovlivňovat také jejich řečové chování nebo volbu jazykového kódu, jak ukáží v druhé části této práce.

Ráda bych se ještě krátce pozastavila u právě uvedeného rozlišování mezi ideální a reálnou rovinou výpovědí, které se při výzkumech v prostředí Romů ukázalo již dříve jako nosný koncept (Jaroslav Skupnik: osobní rozhovor, cyklus přednášek na FF UK 2001), avšak nedostatečně popsany. Podle mého názoru se jím dá dobře vysvětlit občasné se objevující disbalanc mezi rovinou narativů a reálných výsledků konání, které se těm deklarovaným nepřibližují. Ve sledované komunitě v Borovanech dlouhodobě pozoruji důraz na deklarativní rovinu výpovědí. Ten je členy komunity sdílený, stejně jako vědomí, že se jedná o popis ideální roviny, nikoliv reálné. Při výzkumu postojů obecně si je třeba uvědomovat, že vyjadřované postoje představují myšlenkové konstrukty, které jsou ovlivňovány celou řadou proměnných. Nezakládají se na objektivně ověřitelných faktech, a tudíž musíme brát v potaz celou řadu možných zkreslujících faktorů. Není totiž záruka, že prezentované postoje skutečně vyjadřují postoje respondenta (Garrett 2007: 115). Naše předpoklady a očekávání jsou součástí komunikační situace a respondenti je reflektují a mohou se jim přizpůsobovat. Respondenti mají tendenci podávat pozitivní obraz o sobě nebo o vlastní skupině anebo vypovídat v korelaci s tím, co je podle nich spojené s vyšším statutem (Le Page 1954 in: Millroyová, Matthew

2012: 15), a to jednak na straně výzkumníka, ale také na straně členů vlastní komunity, kteří jsou rozhovoru přítomni. Při práci s výpověďmi narátorů je proto potřeba tato ohrožení neustále kriticky reflektovat a mít na paměti případnou distinkci mezi deklarativní rovinou jazykové komunikace a reálnou situací.

## 1.5 Klíčové pojmy skupinové konceptualizace používané v této práci

### 1.5.1 Olašští Romové

Subetnická skupina olašských Romů bývá vymezována na základě jazyka (na území bývalého Československa se jedná o severovlasšský dialekt romštiny<sup>7</sup>; např. Elšík 2003: 47, viz dále podkapitola 5.2.2), kultury (specifický systému norem a zvyků, důraz na uzavřenost a uchovávání tradic; např. Wagner a Wagnerová nedat., Šusterová 2015: 37, viz dále kapitola 3.8) a specifického historického vývoje (viz dále kapitola 1.6).

Olašské Romy nalezneme v mnoha evropských zemích, ale i v různých částech Ameriky nebo Asie (zejména v zemích bývalého Sovětského svazu). Olašští neboli také vlašští Romové (angl. *Vlax Roma*) představují makrovětev romských skupin, která se dnes rozprostírá v mnoha zemích Evropy a dělí se do řady podskupin (viz dále podkapitola 5.2.2). V zemích střední a západní Evropy se většina z nich řadí k podskupinám Lovára a Kalderaša/Kalderára.

V této práci se zaměřuji pouze na olašské Romy dnes žijící na území bývalého Československa. Ti bývají řazeni ke skupině Lovárů<sup>8</sup>, což je původně profesionum koňských handlířů (od maďarského *ló* = kůň). Někteří autoři se přiklánějí k názoru, že termín *Lovári* není mezi olašskými Romy u nás obecně

---

<sup>7</sup> Podrobněji se budu věnovat jazykům řazených mezi vlašské a jeho hlavním dialektům v podkapitole 5.2.2 této práce.

<sup>8</sup> V Česku je doložená od druhé poloviny 19. století také přítomnost kalderašských Romů, avšak tato skupina nepřežila druhou světovou válku (Elšík 2003: 47).

rozšířen (Wagner a Wagnerová nedat.: 1-2, Hübschmannová 2003: neustránkováno). Podle Viktora Elšíka bylo toto profesionum většinou olašských Romů na území bývalého Československa opuštěno anebo pravděpodobně ani nikdy nebylo používáno (Elšík 2003: 47). Na základě vlastních výzkumů v okresech Nitra, Šala, Nové Zámky a Levice jsem dospěla k názoru, že se toto apelativum mezi olašskými Romy pravděpodobně v poslední několika letech opět rozšiřuje, zřejmě vlivem kontaktů s olašskými Romy z jiných zemí během migračních cest do zahraničí, mezi kterými je rozlišování mezi jednotlivými vlašskými podskupinami více akcentováno. Příčinou může být také pronikání tohoto označování „zvenku“ vlivem dostupnosti popularizačních textů a audiovizuálních materiálů o Romech mezi Romy, avšak pravděpodobněji vlivem populárních a hojně poslouchaných písní, např. olašské dvojice Maco Mamuko z Nitry, kteří svou příslušnost ke skupině Lovárů ve svých písních deklarují<sup>9</sup>.

Odhaduje se, že z celkového počtu 320 000 Romů žijících na Slovensku<sup>10</sup> patří přibližně 5–15 % ke skupině olašských Romů<sup>11</sup>. Většina olašských Romů žije v oblastech jihozápadního Slovenska, především v pásnu jihozápadně vymezeném Bratislavou a Sencem, severozápadně Topolčany a Zlatými Moravci, zahrnující okresy Šal'a, Galanta, Nové Zámky, Nitra, Komárno, Levice a na jihovýchodě geograficky izolovanějšími komunitami v okresních městech Lučenec a Rimavská Sobota. Jednotlivé rodiny a příbuzenské skupiny olašských Romů žijící na uvedeném území jsou spolu v kontaktu. Také jazykový výzkum ve zmíněné oblasti

---

<sup>9</sup> Tento odkaz obsahuje např. píseň *Šávo sim Lovári* již v názvu („jsem olašský kluk, Lovár“). Tato píseň začíná vyjádřením: *Šávo sim me, taj Lovári, ande šáve sim me o pujári* („jsem olašský kluk a Lovár, mezi olašskými klukama jsem frajer“). Není náhodou, že slovo *šávo*, který znamená olašský kluk, se kontextuálně může používat ve významu frajer nebo borec, což by možná byl vhodnější ekvivalent pro uvedený překlad. V písni *Andi Pešta* („V Budapešti“) se zase zpívá: *...lováricko rat si ande mande, meren šeja anda mande* („...je ve mně lovárská krev, holky ze mě umírají“).

<sup>10</sup> Toto je oficiální údaj slovenské vlády ([http://www.government.gov.sk/romovia/list\\_faktov.php](http://www.government.gov.sk/romovia/list_faktov.php)). Neoficiální odhady počtu Romů na Slovensku se pohybují kolem 500 000.

<sup>11</sup> Přesný počet olašských Romů na Slovensku není znám. Dokonce i přibližných odhadů je poskrovnu a často se v literatuře stále dokola citují, bez ověřování skutečného stavu. V této práci používám odhady Niny Pavelčíkové (2004) a Mileny Hübschmannové (2003), které ostatně používá většina autorů, uvádějící počty olašských Romů u nás a na Slovensku.

přináší závěry o výskytu shodných jazykových rysů, přičemž některé jevy směrem od západu na východ kontinuálně zanikají nebo naopak přibývají. Olašští Romové žijí také v Česku, zejména v okresních a krajských městech<sup>12</sup>, jedná se ale o součást poválečné migrace Romů ze Slovenska do Česka, a tudíž o příbuzenské segmenty popisovaných skupin na Slovensku.

Krom zmiňovaných olašských skupin nalezneme kulturně i jazykově mírně odlišnou skupinu olašských Romů na východním Slovensku. Právě na tuto skupinu, se zaměřuji ve své disertační práci. Jejím detailnímu vymezení se budu věnovat v následující podkapitole 1.5.2

Olašští Romové žijící v pásu území na jihozápadě a jihu Slovenska se označují autonymem *Rom* (shodný tvar *Rom* se užívá v singuláru i v plurálu). Tento termín je zde užíván výhradně jen pro olašské Romy; neolašský Rom je zde žijícími olašskými Romy označován jako *Rumungro* (viz dále), nikoliv jako *Rom*<sup>13</sup>. Informaci o subetnické příslušnosti v sobě nese i samotné slovo *šávo* (kluk) a analogicky také *šej* (holka)<sup>14</sup>. Tyto termíny se používají pouze pro označování olašských Romů. Pokud se chce olašský Rom ujistit, zda je určitá cizí osoba téže etnické příslušnosti, položí mu/jí stručnou otázku: *Šávo sal? / Šej sal?* („Jsi – olašský – kluk?“/“Jsi – olašská – holka?“)

Olašští Romové se označují také jako *amare Rom* („naši Romové“), *čáče Rom* („praví Romové“) (Wagner a Wagnerová nedat.: 1) nebo také *Romane Rom* (doslovně přeloženo "romští Romové"), nebo termíny reflektujícími kočovnou historii skupiny, např. často (avšak ne obecně) rozšířeným endoetnonymem *Cerháríka Rom* (od *cerha* = stan). Často se také setkáme s užíváním přejatého etnonyma

---

<sup>12</sup> Zejména, Brno, Plzeň, Ostrava, Pardubice, Ústí nad Labem, Kroměříž, Přerov, Prachatice, Kolín, Nymburk, Znojmo, dříve hojně také Praha atp.

<sup>13</sup> U sledované skupiny *Vlašika Rom* je tomu jinak, viz dál podkapitola 1.5.2.

<sup>14</sup> Vyjma specifického významu těchto lemmat: syn a dcera. V tomto případě je význam je etnický indiferentní, tedy *šávo/šej* může být i syn/dcera Neromů.

z majoritních jazyků Olaskíva/ *Olašskíva Rom* (koncovka *-íva* je typickou koncovkou adjektivních přejímek).

Běžná je identifikace se skupinovým názvem konkrétní „klanové“ skupiny, kterou olašští Romové na jihozápadě Slovenska označují termínem *kranga* (česky doslova „větev“), např. Bougešti, Boješti, Jovešti, Loulešti, Ferkošti, Julcovára atp. Název určité *kranga* je zpravidla odvozován od romské přezdívky společného předka skupiny.; tím, jak slábne genealogická paměť rodových skupin, dochází také ke štěpení jednotlivých *kranga* na nové podskupiny, a k jejich přejmenování podle významých společných předků, dostupných kolektivní paměti.

Jak jsem již uvedla, ve své práci se zaměřuji pouze na olašské Romy, kteří žijí na území bývalého Československa<sup>15</sup>. Pokud používám v práci termín olašští Romové, referuji obecně k této subetnické skupině. Pokud budu hovořit o jen o olašských Romech žijících v uvedeném pásu jižního a jihozápadního Slovenska, tuto okolnost vždy upřesním.

### 1.5.2 *Vlašika Rom*

Olašští Romové žijící na východním Slovensku tvoří specifickou podskupinu olašských Romů. Od ostatních olašských Romů se mírně odlišují opět historicky (viz kapitola 1.6), jazykově (viz podkapitola 5.2.2) i kulturně (viz zejména kapitola 3.8). V současné době, ale zřejmě i historicky, udržují s olašskými Romy z oblasti jihu a jihozápadu Slovenska jen minimální kontakty (viz dále kapitola 3.7).

Všichni příslušníci této skupiny odvozují svůj původ právě od obce Borovany, kde se usadili v 19. století jejich předci. V předválečném a poválečném období se část borovanských romských rodin přesunula do dalších obcí a měst v okresech Prešov,

---

<sup>15</sup> Výjimkou představuje několik citačních odkazů na klasické dílo antropologa M. Stewarta *Čas Cikánů*, který prováděl výzkum o olašských Romů ve východním Maďarsku. Stewart popisuje některé praktiky a zvyky, které jsou velmi blízké těm, které jsem zaznamenala u mnou sledované skupiny, a které navíc v ČR ani SR dosud nikdo nepopsal.

Sabinov a Košice, kde vytvořili nová sídelní centra. V nich nalezneme příslušníky této skupiny dodnes. Vlivem migrace v první dekádě nového tisíciletí se setkáme s početnou komunitou *Vlašika Rom* také v britském Leicesteru a dalších zemích Evropy (staršího data je migrace do Česka, Německa, Švédska, Belgie nebo Francie).

Tato skupina olašských Romů, čítající na Slovensku několik stovek osob, užívá k vlastnímu označení apelativum *Vlašika Rom*. Vzhledem k tomu, jak obecně je zde toto etnonymum rozšířené, a jak často se používá v běžné řeči pro vlastní sebeoznačení, budu jej v tomto textu používat jako termín referující k olašským Romům, žijícím právě v uvedených lokalitách na východě Slovenska. Jsem si vědomá, že se jedná o mírně nepřesné označení, neboť příslušníci mnou sledované komunity užívají tento termín i pro jiné olašské Romy, žijící na jihu a západě Slovenska nebo v jiných zemích. Mojí hlavní motivací pro používání tohoto pojmu je, že jej mnou sledovaná skupina používá jako autonymum. Jelikož se jedná o původní romský tvar, budu jej používat v kurzivě.

Apelativum *Vlašika* je internalizovaným exonymem, které užívají pro označení této skupiny také neolašští Romové (mluvčí severocentrální i jihocentrální romštiny) ve formě *Vlachos, Vlaho*, (Elšík 2003: 47-48), pl. *Vlachi*.

Na základě mých výzkumů mezi olašskými Romy v různých částech Slovenska jsem došla ke zjištění, že termín *Vlašika Rom* běžně používají pro vlastní označení pouze olašští Romové žijící na východě Slovenska. Ač někteří autoři považují termín *Vlašika Rom* za etnonymum rozšířené obecně mezi olašskými Romy (např. Horváthová 2002: 63), na základě mých výzkumů v olašských komunitách na jihu a jihozápadě Slovenska jsem se opakovaně ujistila, že tento termín zde Romové vůbec nepoužívají, nebo jen výjimečně. Termín je však známý a všem srozumitelný. Může se zdát matoucí, že toto apelativum hojně používá ve svých textech Peter Stojka, olašský Rom pocházející z okresu Šal'a, publikující příspěvky o olašských Romech v olašské romštině (viz např. Stojka 1995, Stojka 1997a, Stojka 1997b, Stojka 2001, Stojka a Pivoň 2003). Ač Stojka pochází z oblasti, kde tento termín

není Romy užíván, mohl jej při psaní převzít o jiných autorů a může se tedy jednat o internalizaci badatelského exo-etnonyma.

Krátce se zastavím u dalších etnonymů užívaných ve studované komunitě na východním Slovensku, v kontrastu s užíváním těchto termínů olašskými Romy žijícími na jihu a západě Slovenska. Jak jsem již uvedla, olašští Romové žijící na východě Slovenska se označují *Vlašika* nebo *Vlašika Rom*. Termín *Rom*, bez upřesňujícího přívlastku, se zde<sup>16</sup> používá jako obecné označení pro Romy, a to jak pro olašské Romy, tak pro *Rumungry*. Stejně tak obecné označení *romanes* (tj. „romsky“) se v určitém kontextu používá pro olašskou i severocentrální romštinu<sup>17</sup>. Pro obě variety romštiny se užívá také samostatný olašský výraz: olašská romština je nazývána *vlašiko šib* (doslova „vlašská řeč“), adverbialní tvar je potom tvořen výrazem *vlašika* nebo *vlašikones*. Severocentrální romština je potom olašskými Romy označována jako *rumungricko šib*, (doslova „rumungerská řeč“), adverbialní forma pro tento jazyk je *rumugricka*.

### 1.5.3 Rumungri

Apelativum *Rumungro*, pl.m. *Rumungri*, fem.sg. *Rumunrica*, představuje exoetnonymum, kterým olašští Romové nazývají obecně všechny neolašské Romy, tedy Romy z okolních skupin. Původní význam slova *Rumungro* se odvozuje od *Rom Ungro*, tedy česky doslova „Rom Maďar“. Maďarští Romové byli první usedlí neolašští Romové, se kterými byli Romové žijící původně ve Valašsku a Moldávii v kontaktu. Tento název se později mezi olašskými Romy rozšířil na všechny usedlé Romy v ČR a okolních zemích.

Tento termín v sobě nese určité negativní konotace a v lokalitě mého výzkumu je vnímám jako pejorativní, proto jej budu uvádět v kurzívě, jakožto citát z romštiny.

---

<sup>16</sup> Na rozdíl od olašských Romů na jihu a jihozápadě Slovenska, kde se používá slovo *Rom* pouze pro olašské Romy.

<sup>17</sup> Analogicky, na jihu a jihozápadě se používá označení *romanes* jen pro olašskou romštinu.



Kde to bude možné, budu jej uvádět v romském tvaru, avšak vzhledem k nutnosti flexe v českém jazyce budu nucena tento tvar také skloňovat.

Označení *Rumungri* užívám v případě mojí práce pro skupinu Romů, pro které Milena Hübschmannová prosazovala název *Servika Roma*, tedy přeneseně Romové slovanští, používaný ve významu Romové slovenští (viz např. Hübschmannová 2002: 20-21). Termín *Servika* je odvozen od slov *Serbika*, *Serbos*, *Serbija*, tedy od Srbska, země, odkud zřejmě tato skupina přišla. V době výzkumů Hübschmannové byl prý okrajově používán starší generací Romů z této skupiny zejména na jihu Slovenska (Hübschmannová 2001: nestránkováno). Viktor Elšík uvádí ve své práci také další synonymní apelativa užívaná pro tuto skupinu, jako např. *slovađ'ika*, *slovaňika* či *slovenska Roma*, v závislosti na lokálním dialektu romštiny (Elšík 2003: 45). Tato skupina bývá také někdy označována výrazem *Romové slovenští* (viz např. Hübschmannová 2002), které ve své práci také občas použiji, byť jsem si vědomá toho, že tento termín pro popisovanou skupinu není optimální. Přesnější vymezení nabízí lingvistická perspektiva, díky které můžeme o sledované skupině hovořit jako mluvčích severocentrální romštiny (Elšík et al. 1999: 79)<sup>18</sup>. Tento jazyk potom jeho mluvčí označují jednoduše jako *romaňi čhib* (doslova „romská řeč“) či adverbiálním tvarem *romanes*, tedy obecně jako romštinu, bez podskupinové specifikace.

Prislušníci této skupiny se běžně označují termínem *Roma* (tvar v pl. ; sg tvar je *Rom*) nebo *amare Roma* („naši Romové“). Výraz *Rumungri* bývá u některých Romů, kteří žijí v kontaktu s olašskými Romy, internalizován. Tento termín přejímají také Romové z popisované subetnické skupiny, kteří se setkávají s Romy z jiných skupin v zahraničí, zejména z důvodu neexistence jiného obecně rozšířeného názvu skupiny (viz také Elšík 2003: 46).

---

<sup>18</sup> Problém s označení skupiny ovšem nastává ve chvíli, kdy někteří Romové tímto jazykem přestanou mluvit. Jak dále ukazují, mluvčím severocentrální romštiny může být také olašský Rom z Borovan, který se tento jazyk naučil, ale třeba i český romista, což používání této kategorie opět problematizuje.

## 1.6 Olašští Romové v diachronní perspektivě

### 1.6.1 Příklad olašských Romů na Slovensko

Jelikož se moje disertační práce zaměřuje na subetnickou skupinu olašských Romů, považuji za důležité alespoň stručně nastítnit, jak je tato skupina utvářena z historické perspektivy.

Mnoho autorů odborných i popularizačních publikací o Romech uvádí, že předci dnešních olašských Romů začali přicházet na území Slovenska a následně do českých zemí v druhé polovině 19. století z jihovýchodní Evropy. Jejich příchod je často dáván do souvislosti se zrušením nevolnictví, respektive otroctví v Moldávii a Valašsku v letech 1855 a 1856, jehož důsledkem byla migrace Romů po staletí žijících na tomto území do prostoru střední a západní Evropy<sup>19</sup> (např. Hancock 2001: 51-52, Liégeois 2007: 45, Horváthová 2002: 41, Hübschmannová 2002: 21, Pavelčíková 2009: 37, Šusterová 2015: 45).

Jiní badatelé však docházejí k závěru, že olašští Romové opouštěli území Moldavska a Valašska již před koncem otroctví v těchto zemích. Angus Fraser zpochybňuje pobyt olašských Romů v otroctví do poloviny 19. století a upozorňuje na to, že množství tradičních kulturních prvků, podoba sociální struktury a příbuzenských vztahů, jakou si tito Romové uchovali, nejsou slučitelné s pobytem v otroctví (Fraser 1992: 39).

Také podle Eleny Marushiakové a Vesselina Popova docházelo k migračním vlnám z Valašska a Moldávie mnohem dříve. Olašští Romové se podle nich dostávali už v 16. a 17. století např. do oblasti Polska a Ukrajiny nebo na hranice Osmanské říše (Marushiakova, Popov 2001: 50). Konec otroctví podle nich představuje důležitý faktor pro migraci Romů mimo území Valašska a Moldávie, avšak nikoliv začátek ani hlavní důvod migrace olašských Romů do jiných částí Evropy (Marushiakova, Popov 2004: 169-170). Tito badatelé také nabourávají představu o otroctví Romů.

---

<sup>19</sup> Migrace Romů z tohoto území ovšem probíhala také na jih a jihovýchod; té se ovšem nevěnuji.

Domnívají se, že předkové dnešních olašských Romů, tzv. Laeši (*Laiesi*), se mohli do jisté míry volně pohybovat po panstvích a vykonávat různé práce, za což byli pouze povinni odvádět svým pánům daně z výdělku (Marushiakova a Popov 2004: 167-168 nebo také Fraser 98: 54). Dřívější dataci příchodu do oblasti dnešního Slovenska přináší i Zbyněk Andrš (2016: 70), který s odkazem na další zdroje citované Emílií Horváthovou (Horváthová 1964) uvádí, že první zmínku o výskytu olašských Romů lze datovat kolem roku 1668, kdy přišla údajně z Polska na Liptov „*lúpežna banda olasskych Cigánov, zvaných Balážov, ktorá prepadávala obyvateľstvo*“ (Horváthová 1964: 103). Tato zmínka je zajímavá z toho důvodu, že v dnešní době jsou mezi Romy nositeli jména Baláž<sup>20</sup> výhradně neolašští Romové, tzv. *Rumungri*, a tudíž by stálo za to pramen, který Horváthová cituje, podrobit bližšímu zkoumání.<sup>21</sup>

Zbyněk Andrš vyvozuje z dalších záznamů o výskytu typického příjmení olašských Romů (Stojka) v 18. století v Horních Uhrách, že k příchodu Romů z této skupiny došlo již v 18. století, nebo dokonce dříve (Andrš 2016: 70). Také podle Manna můžeme nalézt výskyt příjmení Stojka už v 18. století: v oblasti Gemeru uvádí záznam z roku 1738, v matrikách římsko-katolické církve v Košicích pak záznamy za období 1730-1760 (Mann 2003: 274-275).

Taktéž můj vlastní výzkum matričních záznamů<sup>22</sup> na území Slovenska potvrzuje pobyt olašských Romů na Slovensku již před rokem 1855. Podařilo se mi nalézt desítky záznamů o křtech dětí osob s typickými příjmeními pro olašské Romy, jako např. Stojka, Rafael, Daniš, Biháry či Lakatoš, u kterých byla zároveň v matričních knihách uvedena poznámka potvrzující jejich romství i "olašství", resp. záznam

---

<sup>20</sup> Výskyt jména Baláž (Balas/Baláš/Baláž) na Spiši v první polovině 18. století dokládá ve svých výzkumech Arne Mann (Mann 2003: 276) nebo David Scheffel (Scheffel 2015: 118). Při vlastních výzkumech jsem se setkala s rodinou Balážů z Prešova, kteří se považují za olašské Romy, jméno Baláž se ale do rodiny dostalo sňatkem s tzv. *Rumungry* v předchozích generacích.

<sup>21</sup> Lze vzít v potaz například fakt, že jméno Baláž je maďarskou obdobou jména Blažej, viz Mann 2003: 276.

<sup>22</sup> Digitalizace matričních dat mi umožnila vyhledávání v záznamech farních matrik ve značné části Slovenska. Tyto matriky jsem využívala v online podobě na stránkách mormonské církve ([www.familysearch.org](http://www.familysearch.org)), kde jsou dostupné také fotografie ručně psaných původních záznamů.

potvrzující kočovný způsob života. Jednalo se o maďarsky psanou poznámku, že určitá osoba je *vandorlo cigany* nebo *kóborgó cigany* (tj. potulný cikán), či *oláh cigany*<sup>23</sup>, latinsky psanou poznámku *zingarius peregrinus*, *zangarius vagabundus*, *zing.*, *zingara*, *zingos peregrinos*, *sub tentorio* (pod stanem), *vagabundus zingarus* atp. anebo opět přímo uvádějící identitu: *zingarus valachicus*, *Zingari walachici*. Podařilo se mi najít desítky záznamů o křtech dětí olašských Romů pocházející již z doby první poloviny století devatenáctého, například v okresech Galanta, Levice, Pezinok, Komárno, Krupina nebo Nové Zámky<sup>24</sup>. Několik matričních záznamů<sup>25</sup> naznačuje přítomnost rodin olašských Romů v těchto okresech dokonce již v druhé polovině 18. století. Jména Lakatoš, Rafael či Stojka se objevují na Slovensku dokonce již o století dříve, v té době se ovšem žádné další vedlejší údaje, ze kterých bychom mohli vyvozovat údaje o romství či "olašství" jejich nositelů, v matričních knihách neevidovali. Tyto důkazy jsou tedy bez dalšího materiálu neprůkazné.

### 1.6.2 Příchod olašských Romů do oblasti východního Slovenska

Na základě rešerše v odborné literatuře jsem dospěla ke zjištění, že datací příchodu olašských Romů na území východu Slovenska, resp. dnešního košického a prešovského kraje, se žádný badatel nezabýval. Pokusila jsem se tedy opět provést vlastní rešerši ve farních kronikách<sup>26</sup>. Je zřejmé, že i na tomto území se olašští

---

<sup>23</sup> *Oláh cigány* – „olašský Cikán“, s původním významem „rumunský Cikán“ (Bodnárová 2009: 9).

<sup>24</sup> Zde jsem zvolila metodu hledání dnes nejčastěji rozšířených příjmení typických pro olašské Romy (Stojka, Lakatoš, Rafael, Daniš, Biháry a jejich kombinací a variací) společně s poznámkou o jejich „romské“ příslušnosti. Průzkum výskytu olašských Romů v archivních matričních knihách ostatních částech Slovenska není vůbec úplný, zde uvádím jen náhodné záznamy, které se mi podařilo nalézt a prostudovat.

<sup>25</sup> Konkrétně se mi podařilo najít např. záznam z Košic z roku 1747 (křest dítěte jménem Franciscum Stojka, rodičů Joanne Stojka a Barbara, pozn. Zingari), Tekovských Lužan, okr. Levice z roku 1791 (dítě Mária Rafael, rodiče Josephus Rafael a Rosa Lakatos, pozn. Zingari vaga), z Žihárce, okr. Krupina z roku 1794 (Joanes Rafael, rodiče Josephus Rafael a Rosalia Lakatos) a nebo z roku 1797 z Čičova, okres Komárno (Carolus Florianus Rafael se rodí Joannesovi Rafaelovi a Rebece Stojka, pozn. Zing.Per.= „kočovní cikáni“).

<sup>26</sup> Postupovala jsem metodou vyhledávání podle *příjmení* typického pro sledovanou skupinu – Makula. Postupně jsem narazila na celkem 75 osob tohoto příjmení, které se do začátku 20. století<sup>26</sup> narodily buď

Romové pohybovali již před zrušením nevolnictví v Rumunsku v letech 1855/1856. Nejstarší záznamy o křtu dítěte olašských Romů<sup>27</sup>, který se mi podařilo nalézt, pochází z obce Ražňany (dnes okres Sabinov) v roce 1844<sup>28</sup> a z Košic<sup>29</sup> z roku 1846. U obou těchto záznamů je velmi pravděpodobné, že se jedná o předky skupiny *Vlašika Rom* dnes na území východu Slovenska žijících. Jedná se tedy o nejstarší doložený záznam výskytu předků této skupiny.

O dalších výskytech Romů, kteří byli velmi pravděpodobně olašskými kočovníky, svědčí pak například záznamy z Královského Chlmce (1825), z Velké Idy (1843), z Ruskova (1844), Spišské kapituly (1856) a zřejmě také z Belži, okr. Košice venkov, z roku 1808. Tyto záznamy uvádím odděleně od ostatních proto, že jsem nenašla žádnou souvislost mezi sledovanou skupinou borovanských Romů a mezi Romy, jejichž jména (nejčastěji Makula) jsou uváděny v těchto matričních knihách. Mohlo se jednat o rodiny olašských Romů, které se jinak pohybovaly zejména na jihozápadním a středozápadním Slovensku, anebo také v oblasti Maďarska, Ukrajiny či Polska, přičemž buď přes Slovensko procházely, nebo tudy vedly jejich pravidelné trasy.

Jinou zajímavou skutečností je, že ve farních knihách z oblasti Prešovska se ve sledovaném období jen sporadicky vyskytují důkazy o pohybu jiných skupin

---

v Borovanech, nebo v jiné obci, avšak s prokazatelnou souvislostí se studovanou komunitou.<sup>26</sup> U osob, které se narodily v jiných obcích, jsem se věnovala pouze záznamům, u kterých byla dále uvedena poznámka potvrzující jejich „romství“, resp. někdy zároveň i označení za osoby vedoucí kočovný život.

27 Rodiče tohoto dítěte v následujících letech nechali pokřtít dalších šest svých dětí v obcích východního Slovenska, v poměrně značném rozsahu od okolí Košic až po okresy Stará Lubovňa nebo Kežmarok. I když u tohoto páru není explicitně uvedena jako domovská obec Borovany, souvislost s touto obcí je prokazatelná. U jednoho z jejich synů narozeného v roce 1852 je v poznámce na konci řádku uvedeno, že v dospělosti zemřel v obci „Borovany“ ve 30. letech 20. století. Jiné dítě tohoto páru má o desetiletí později uvedeno za kmotry romský pár s příjmením Makula žijící v obci „Borovany“ (domovská příslušnost rodičů není uvedena). Tato rodina tedy mohla, ale nemusela být částečně usazená v Borovanech.

28 Dítě páru Josef a Elizabeth, o nichž později bude řeč.

29 U tohoto záznamu je zajímavá souvislost – jméno Makula (otec dítěte) se zde vyskytuje spolu s příjmením Schuszter (matka), které se u části olašských Romů z této skupiny vyskytovalo prokazatelně v době koupě pozemku dnešní romské osady Romy v roce 1918 a které se také dodnes vyskytuje (již v poslovenštěném zápisu Šuster). Podle tradované rodinné historie se k tomuto jménu část Romů vrátila, aby zůstala skryta před zraky Neromů jejich etnická identita.

olašských Romů: u záznamů křtů a sňatků v nich nenacházíme jména jako Stojka<sup>30</sup>, Rafael, Daniš, Bihári, <sup>31</sup> jméno Lakatoš se vyskytuje pouze v souvislosti s partnerským soužitím s borovanskými Romy. To může znamenat, že se zde buď jiné skupiny pohybovaly pouze omezeně, anebo tudy pouze projížděly. Jak dále vyplývá z výzkumu matričních knih, některé skupiny olašských Romů (s příjmením nejčastěji Makula<sup>32</sup>, Lakatoš nebo Stojka) se pohybovaly zejména na jihozápadě košického kraje, takže spolu tyto skupiny mohly přicházet do kontaktu<sup>33</sup>.

### 1.6.3 Příchod a usazení olašských Romů v obci Borovany

Kapitolu věnovanou historii příchodu olašských Romů do obce Borovany uvedu legendou, která je dodnes mezi Romy tradovaná:

*"Řeknu ti, jak to bylo kdysi, když byl můj děda ještě mladý. A byl to velký pán. Jmenoval se Matěj Makula, Mačáš. Jel do Borovan kupovat koně, které chtěl prodat do Holandska. Když tam dojel, akorát ho zastihla noc. A potkal starostu. A řekl mu: "Prodej mi takový dům, který je tady nejdražší a největší, abych v něm mohl přespat!" A on mu řekl: "Jestli chceš koupit takovýhle dům, potom kup můj!" A on ho koupil. I*

---

<sup>30</sup> Našla jsem pouze jeden křest dítěte s příjmením Stojka v prešovském okrese z roku 1888.

<sup>31</sup> Přesně řečeno, nepodařilo se mi najít žádné důkazy o křtu Romů těchto příjmení z uvedeného období. Přitom lze s vysokou pravděpodobností předpokládat jednak vysokou natalitu u této skupiny a jednak zvyk křtít své potomky ihned po narození: jak tomu ostatně bylo u téže skupiny v jihozápadních částech Slovenska.

<sup>32</sup> Nenašla jsem jakoukoliv souvislost těchto osob s příjmením Makula s osobami téhož příjmení, které byly částečně usazení v Borovanech. Tyto osoby se pohybovaly ve skupinách s příjmením Stojka a Lakatoš. Příbuzenství s borovanskými „Makulovci“ nelze potvrdit, ale ani vyvrátit.

<sup>33</sup> Je pravděpodobné, že výskyt olašských Romů v regionu mohl být spíše četnější. Je možné, že se nám ze zřetele ztratily úřední záznamy o desítkách i stovkách osob. Jsem si také vědoma toho, že matriční záznamy neposkytují úplný přehled o výskytu olašských Romů v regionu a že by solidní historická rešerše vyžadovala další výzkum dalších typů archiválií. Nesmíme zapomínat, že na území východního Slovenska přicházely přes Podkarpatskou Rus různé skupiny Romů, jako byli rumunští korytáři, ale také koňští handlři a jiní překupníci. Jak jsem již zmiňovala, mnozí z nich byli prokazatelně v kontaktu se sledovanou skupinou borovanských Romů. Podrobný výzkum příjmení ani lokalizace těchto skupin v popisovaném období dosud nebyly provedeny.

*s parcelou, s loukou, se vším. A zaplatil za něj. Ale asi za týden se změnilo počasí a předseda mu řekl tohle: "Mačáši, nezlob se, ale nemůžu ti ten dům prodat. Musíš mi ho vrátit zpátky! Ale jestli chceš, dám ti ty pozemky, co jsou nahoře pod lesem. A dám ti k tomu i louky, vodu, všechno." Oni totiž Gadžové, co bydleli ve vesnici, nechtěli, aby bydleli Romové ve vsi. Děda, jak viděl ty velké louky, tolik vody a všechno na tom pozemku, souhlasil a vzal to. A s dědou přišli jeho sestry a jeho bratři – dvanáct jich bylo - a jejich děti. A řekl svým sestřím a bratrům, svým dětem a jejich dětem, že kdo chce, může si tu postavit svůj dům. Takhle se začaly budovat Borovany. Všechny sestry a bratři si začali stavět domy. Děda jim ještě koupil dřevo a materiál, aby si mohli stavět. Nejprve stavěli jenom chatrče. Později si začali stavět velké domy. Tenkrát tam byli všichni Romové jedna rodina, ani jeden cizí mezi nimi nebyl. Všichni se jmenovali Makula. Takhle se Borovany postupně rozšiřovaly o další rodiny, protože všichni bratři měli děti a jejich děti měly děti. A hodně dětí! Každý měl šest, osm, deset i dvanáct dětí! A odtamtud se rozšířili do celého světa." (F.M., nar. 1950, natočeno 2008<sup>34</sup>).*

U této legendy se na chvíli pozastavím. Jak vidíme, vypráví o příchodu dvanácti sourozenců, koňských handlířů. V této verzi i podle některých dalších pamětníků se jednalo o osm či devět bratrů a tři nebo čtyři sestry. Podle jiné verze se jednalo o dvanáct bratrů (mužského pohlaví)<sup>35</sup>. Tito sourozenci přišli podle legendy do obce a odkoupili od "starosty" pozemek, na kterém se Romové postupně usadili a vybudovali si domy. Jak z legendy vyplývá, nejprve Romové bydleli na jednom místě, posléze se ale přesunuli v rámci obce na jiné místo. K "dvojímu" usazení, jak

---

<sup>34</sup> Podle jeho dalších slov byl jeden z bratrů kočovný kovář, většina ostatních se ale měla živit handlováním s koňmi anebo výkupem a prodejem dalších surovin (není jasné, zda již v této době). Na tuto generaci bratrů si pamatuje ještě několik dalších osob, představa o jejich existenci je potom rozšířena mezi všechny ty, pro které je historie vlastní skupiny alespoň okrajovým tématem.

<sup>35</sup> *Dešuduj phral sas. Haj sa line peske Romňa, hapoj kenas peske khera. Akanak sas le šavoura, hapoj lenge šavoura sas šavoura... postupně, postupně kado sas. Kade. Naj kadžki kerd'ile sar le kira. Hoj nas aba kaj te budujin pe“.* „Bylo dvanáct bratrů. A všichni si vzali ženy a postavili si dům. Potom měli děti a potom jejich děti měly děti... postupně, postupně to tak bylo. A tolik se jich narodilo, jako mravenců. Už ani nebylo kde stavět“ (I. M., nar. 1925).

ho zmiňuje legenda, tedy skutečně došlo. Podle pamětníků i obecní kroniky se usadili Romové nejprve na začátku obce a později na svahu za obcí, kde je ostatně osada dodnes. Ve skutečnosti však dělí obě události nikoliv týden, jak tvrdí zaznamenaná podoba legendy, ale několik desetiletí. Po usazení v obci došlo k rychlému nárůstu počtu obyvatel, což, jak jsem i zmiňovala v úvodu, odpovídá skutečnosti.

Abychom mohli zjistit, zda má legenda pravdivý základ, musíme nejprve zjistit, kdy k příchodu Romů do obce došlo. Místní kronika uvádí, že k usazení početné rodiny s dvanácti sourozenci došlo na konci 19. století, kdy tato rodina dostala souhlas od tehdejšího majitele panství (grófa) usadit se na jejím území. Emílie Horváthová (publikující ještě pod svým dívčím jménem Čajánková), která prováděla na začátku padesátých let rozsáhlý výzkum u této skupiny, datuje příchod *Vlašika* Romů do obce (jakožto i počátek jejich polokočovného života) dokonce až do doby 1. světové války (Čajánková 1954: 156). Tento omyl v dataci vznikl záměnou příchodu do obce s výše zmiňovanou resedentarizací Romů z původního stanoviště na místo dnešní osady. K té došlo v roce 1918, kdy si sedm Romů<sup>36</sup> odkoupilo za obcí pozemek, na kterém se začala záhy budovat nová romská osada.

Na základě mého výzkumu záznamů z farních knih (více viz Hajska 2016) jsem došla k závěru, že se tato skupina olašských Romů začala v obci vykytovat o několik desetiletí dříve, než se traduje. Moje výzkumy potvrzují výskyt této skupiny v obci Borovany již v šedesátých letech 19. století. V uvedené dekádě došlo ke křtům dvou romských dětí přímo v obci (1864 a 1867) a k dalším pěti křtům, které můžeme bezpečně vztáhnout ke sledované skupině, v okolních okresech. Již v této době byla u dvou záznamů<sup>37</sup> uvedena domovská příslušnost v Borovanech.

---

<sup>36</sup> Tento údaj je zapsán také na slovenském pozemkovém fondu.

<sup>37</sup> Rodiči těchto dvou křtěných dětí byli Michael a Marie, u jejichž jmen bylo v obou případech (v obcích v okresech Poprad a Spišská Nová Ves) ve farní knize uvedeno, že rodina pochází z Borovan. To



V té době bylo domovské právo (resp. domovská příslušnost) chápáno jako právní poměr fyzické osoby k určité obci. Nevyžadovalo přitom skutečný, faktický pobyt v obci, ke které měl daný člověk domovskou příslušnost (Jurová 2011). Zákon o obcích<sup>38</sup> z roku 1886 stanovil zásadu, že každý občan Uherska musí mít domovskou příslušnost v některé obci. Potvrdil také právo každého na sociální podporu z obecního majetku v případě chudnutí v domovské obci (Dudeková 2013: 203). Právě z toho důvodu se obce snažily vyhnout této zátěži různými způsoby, zejména pak odepřením udílení domovské příslušnosti přistěhovalcům (Dudeková 2013: 203, Scheffel 2015: 122-124). Problém neudílení domovské příslušnosti se podstatně dotýkal také Romů (Jurová 2011). Rodina Michaela Makuly a jeho ženy Marie však v obci Borovany měla domovské právo, soudě podle záznamů z matričních knih, a v dalších desetiletích bylo uděleno i dalším rodinám se jménem Makula (není vyloučené, že může jít o děti tohoto páru). Také pro sedmdesátá léta 19. století se mi podařilo najít záznamy o třech křtech dětí ze sledované skupiny (jeden v obci, dva jinde). U dvou z nich je opět uvedena domovská příslušnost v Borovanech.

Pro další dekádu, 80. léta 19. století, se mi podařilo nalézt záznamy o křtu 23 romských dětí, jejichž rodiče byli označováni v matrikách jako *kočovní* či *potulní cikáni*, avšak s uvedenou domovskou příslušností v Borovanech. Právě v této dekádě se v matričních záznamech objevuje v generaci rodičů skupina osob s příjmením Makula, která až zarážejícím způsobem odpovídá výše popsané „zakladatelské“ legendě. Ač je složité dobrat se k přesnému počtu mužů nosících příjmení Makula (vzhledem k variabilitě zápisů střídajících latinskou a maďarskou

---

dokládá, že se velmi pravděpodobně jednalo o Romy již částečně v obci usazené, kteří již měli v Borovanech domovskou příslušnost.

<sup>38</sup> Získání domovské příslušnosti upravoval zákon o obcích č. XVIII z roku 1871, par. 6 uherského zákonného článku V/1876, zákonný článek L/1879 a definitivně zákon o obcích č. XXII z roku 1886. Příslušnost k obci bylo možné získat automaticky narozením, u žen sňatkem, přijetím do svazku obce, usazením (podmínkou v uherské části byl pobyt alespoň čtvrt roku) nebo nuceným zápisem; (Jurová 2011, Scheffel 2013).

transkripci a předpokládatelnému záměrného uvádění jiných jmen z nejrůznějších důvodů), můžeme konstatovat, že v osmdesátých a devadesátých letech 19. století se objevuje v obci v roli otců devět či deset mužů tohoto příjmení, dodnes typického pro místní olašskou komunitu, kteří se svými partnerkami zplodili dle matričních záznamů na šest desítek potomků. Vedle toho se v obci objevují ve stejné době tři ženy téhož příjmení, které, všechny formálně jako svobodné matky bez uvedení otce, porodily ve sledovaném období každá po jednom dítěti. To má za následek, že všechny děti narozené v této době měly příjmení *Makula* – ať už po otci nebo po (formálně svobodné) matce.

Data z farních matrik tedy potvrdila existenci legendárních „dvanácti sourozenců zakladatelů“ v podobě překvapivě odpovídající genealogické paměti některých informátorů, a tedy i legendě, kterou jsem uvedla výše. Tito „sourozenci zakladatelé“ se objevují ve farních záznamech křtů od osmdesátých let 19. století v generaci rodičů. Jeden z bratrů má přitom skutečně jméno Matyas Makula, tedy jedná se o dědu "Mačáše" z naší legendy. U dalších dvou bratrů, Bangiho a Bandúra, je dokonce uvedena jejich romská přezdívka, namísto křestního jména. Všichni tito tři bratři jsou navíc doloženými předky mých soudobých informátorů a figuruji nejen v genealogických mapách, ale dva z nich také v názvech olašských rodů jako postavy, od kterých je dodnes odvozován původ (Bandúráca, Mačašáša). Farní záznamy tedy potvrzují genealogickou paměť skupiny. Žádné z dětí těchto bratrů se v tomto ani v následujícím desetiletí nenarodilo „na cestě“, nýbrž pouze v Borovanech. Z toho lze usuzovat na trvalé usazení těchto rodin v obci, i když další data o křtech dětí na území dnešních okresů Bardejov, Gelnica, Kežmarok, Košice, Michalovce, Poprad, Prešov, Sabinov, Spišská Nová Ves, Svidník, a dokonce také Povážská Bystrica, svědčí o tom, že velká část skupina setrvala při (polo)kočovném způsobu obživy až do období druhé světové války<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Někteří z nich dokonce vyráželi na lokální kočovné trasy i v desetiletí po oficiálním zákazu kočování v roce 1958, viz Hajska 2016.

## 1.7 Současný stav: stručný popis zkoumané lokality

Východoslovenská obec, kterou nazývám Borovany, je obývaná přibližně půldruhým tisícem obyvatel. Většinu plochy zabírá klasická zástavba obce, kde žije majoritní obyvatelstvo. Kromě toho se na jejím dvou různých okrajích nacházejí také dvě romské osady, kde žijí asi dvě stovky romských obyvatel. Tyto osady spolu nijak historicky nesouvisí a kontakty mezi nimi jsou spíše omezené.

Početně i prostorově větší z nich se nachází v nejnižnější části intravilánu obce. Od druhé poloviny 19. století byla tato osada obývána početně i kulturně výraznou komunitou olašských Romů. Počet obyvatel této osady se v posledních dvou dekádách pohybuje mezi 100 až 130 osobami (po poslední vlně migrací z lokality do zemí západní Evropy, nyní, v roce 2018, je jejich počet maximálně na dolní hranici odhadu). Po celé mnou sledované období od roku 2000 do roku 2018 docházelo k četným proměnám ve složení obyvatel romské osady<sup>40</sup>. Odchody z lokality a příchody do lokality, zejména v podobě dlouhodobějších návštěv nebo návratů některých starousedlíků do domovské obce, byly po celou dobu velmi časté. Vedení obce se snaží čelit faktu, že počet a složení romské populace neodpovídá oficiálním údajům, a snaží se proti nežádoucí kumulaci osob bojovat různými nástroji, zejména důslednými kontrolami terénního sociálního pracovníka nebo bouráním nově vzniklých příbytků (více viz kapitola 3.3).

Obyvatelé *olašské* osady jsou součástí široké sociální sítě, založené na příbuzenských vazbách, přesahující tuto územně vymezenou lokalitu. Další,

---

<sup>40</sup> Složení obyvatel olašské romské osady bylo po celou dobu mého výzkumu značně proměnlivé, a to již od počátku (r. 2000), kdy mi OU poskytl seznam obyvatel, který vůbec nekorespondoval s fyzicky přítomnými obyvateli osady. Na velkou fluktuaci již dříve upozorňovala místní kronika: například, zápis z roku 1963: „*Cigánské obyvatelstvo stále mení svoj pobyt...*“ Podobně v zápisu z r.1967 se uvádí že „*Cigáni stále migrujú, nehlásia sa na MNV, nedá se tedy ani zistiť ich počet.*“ S neustálými příchody a odchody obyvatel romské osady a s obtížností stanovit jejich přesný počet a zároveň udržet oficiální přehled o Romech se úřady potýkají až do současnosti a snaží se jí všemožně zabránit.

příbuzensky propojení *Vlašika Rom* obývají prostorově vzdálená romská sídliště ve městech Sabinov, Prešov a Košice, několik lokalit v Česku a také v dalších zemích Evropy (Německo, Švédsko, Belgie, Velká Británie, Francie atp.). U části obyvatel příbuzenské sítě vedou také do dalších *rumungerských* (neolašských) osad.

*Olašská* osada bezprostředně navazuje na obec. Od posledních neromských domů ji dělí jen několik metrů. Rozdíl mezi obcí a osadou je patrný na první pohled. Neromská část obce sestává ze zděných dvojpatrových stavení s hospodářsky využívanými prostornými zahradami. Romská část je tvořena malými domky, postavenými z kulatin, vymazaných hlínou. Geografická hranice mezi romským a neromským světem je patrná i na přístupové cestě, která dříve bývala asfaltová, dnes je rozbitá a za deště je, stejně jako veřejné prostranství v osadě, rozbahněná. Romská obydlí se nacházejí na svahu na pravém břehu potoka, po obou stranách cesty. Jak ukáží dále, majetkové poměry kolem tohoto území jsou až do dnešních dnů nevyřešeny.

Je třeba si uvědomit, že i přesto, že v současnosti je místní romská komunita málo početná, v předválečném období se jednalo o jednu z největších koncentrací olašských Romů na Slovensku, a zároveň o místo, které bylo tranzitním bodem pro kočovné skupiny Romů, pohybujících se v širším středoevropském a východoevropském prostoru (viz Hajska 2016: 21). Z původní plochy osady, rozprostírající se na obou březích potoka, je dnes zastavěná jen její část ve stráni jednoho z břehů. Úbytek obyvatelstva probíhal kontinuálně za druhé světové války a v poválečném období. V době druhé světové války žili v obci téměř čtyři stovky Romů (Jurová 2002: nestránkováno); podle údajů pamětníků mohl být jejich předválečný stav ještě vyšší. Mnoho z nich se začalo v poválečném období houfně stěhovat za prací a pohodlnějším životem pryč z lokality do slovenských a českých měst. V roce 1954 se nacházelo podle obecní kroniky v *olašské* osadě více než padesát domů a necelé dvě stovky Romů. V roce 1962 je počet Romů v obecní kronice vyčíslen na 135 s tím, že tu žijí hlavně starci a nemocní s rodinami. U roku

1971 je uveden počet asi 120 Romů, roku 1974 pak 75, roku 1975 62 a roku 1991 je uvedeno pouhých 39 osob. O čtyři roky později tu již ale žilo 68 lidí v osmi domech a v roce 1997 potom 75<sup>41</sup>. V roce 2000 jsem již sama zaznamenala v rámci terénního výzkumu oficiálně hlášených 69 osob, s tím, že tento údaj byl oproti realitě podhodnocen minimálně o třicet osob (Hajská 2016: 31).

Na základě výpovědí informátorů a genealogických map je zde v průběhu posledních dvou generací významný příliv sňatkových partnerů přicházejících z neolašských (tzv. *rumungerských*) osad.

Ač tuto romskou osadu nazývám zjednodušujícím přívlastkem *olašská*, mnoho Romů/ a zejména Romek zde žijících pochází z rodin tzv. slovenských Romů, a do Borovan se přišli/ přivdaly. Jelikož jsem si vědomá jisté míry badatelského konstruktu při užívání tohoto ne-emického označení *olašská osada*, rozhodla jsem se uvádět přívlastek *olašská* kurzívou. Sami *Vlašika Rom* nenazývají prostor, kde žijí, ani slovem osada, ale nejčastěji označením *amende* („u nás“), *amáro gav* („naše vesnice“), *káj le Vlašika* („u Olachů“) nebo *káj le Rom* („u Romů“). Tato lokalita je podle nich umístěná *upre* („nahore“), zatímco Neromové i *Rumungri* žijí *tele* („dole“). Kromě reflexe geografického umístění olašské osady toto označování reflektuje také chápání statusového postavení jednotlivých skupin v obci.

Druhá osada se nachází přibližně 1 km na východ od vesnice, přibližně 2 km od *olašské* osady. Jedná se vlastně o bývalý strážní domek u železnice, který byl poskytnut romskému pracovníkovi Československých železnic v polovině 70. let 20. století. Jednalo se o neolašského Roma původem z nedaleké vsi. Během uplynulých čtyřiceti let se zde přirozeným přírůstkem počet obyvatel mnohonásobil a přerostl tak možnosti původního domku, což mělo za následek expanzi obyvatel do suterénu, na půdu domu, ale také do dvou uliček sestavených z přilehlých chatrčí a kolen. Nalezneme zde kolem 60-70 osob. Osadu budu v textu

---

<sup>41</sup> Kolísající početní stavy mohly ovlivnit i různé přístupy a motivace vedení obce k sčítání počtu Romů.

nazývat místním názvem jako *osada u dráhy*. Osada není s *olašskou* osadou nijak významně propojena, i když po desetiletích sňatkové uzavřenosti došlo v roce 2009 k jednomu meziosadnímu sňatku<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Dívka žije mezi Olachy a se svojí původní rodinou je ve zcela minimálním kontaktu.

## **2. Symbolické hranice mezi etnickými skupinami v sociálně antropologické perspektivě**

### **2.1 Struktura kapitoly**

V této části se budu věnovat vymezení základních pojmů a konceptů z teorie etnicity, které jsou relevantní pro mou disertační práci. Vzhledem k tématu mé práce považuji za nutné se stručně pozastavit u metateoretické debaty o povaze etnicity a pokusit se zaměřit na hlavních argumenty a stanoviska sporu primordialistů s modernisty, které mají značný dopad na pojetí etnicity v mé disertační práci. V rámci popisu debaty o povaze etnicity nebudu vztahovat žádné závěry k mnou studované skupině, následně z ní ale vyvodím klíčové otázky, které mi posléze pomohou analyzovat situaci v Borovanech. Na závěr kapitoly se budu věnovat závěrům, které plynou z metateoretické debaty o povaze etnicity Romů (obecně) a v této souvislosti také tomu, jak je v české romistické a antropologické literatuře konceptualizována skupina olašských Romů.

### **2.2 Etnikum, etnicita a etnická skupina**

Etnické kategorie představují téma, které je v posledním půl století studováno multidisciplinárně, a k němuž zároveň různí badatelé přistupují různě. Autoři konceptualizují etnicitu různě, na základě odlišných kritérií a různých úrovní zobecnění (Eriksen 2016: 111-112). Pojem etnikum na poli sociálních věd podléhá neustále redefinici a rekonstrukci (Nagelová 2016: 417), přičemž definice jednotlivých autorů se rozcházejí. Ačkoliv panuje relativní shoda ve vymezení etnicity vůči ostatním druhům či formám identity, je více než složité najít jednotný koncept či definici pro všechny navzájem tolik heterogenní podoby tohoto fenoménu (Horálek 2012: 24).

Jedním ze společných znaků antropologických definic je, že etnikum lze charakterizovat parametry vzájemné totožnosti jeho členů a odlišnosti vůči jiným skupinám stejné kategorie. Při studiu etnicity se obecně autoři zaměřují buď na

kulturní obsah etnické skupiny, nebo na vzájemné vztahy mezi etniky. Podle Eriksena odkazuje pojem *eticita* v antropologii k aspektům vztahů mezi jakýmkoliv skupinami, které jsou jak vlastními členy, tak ostatními nahlíženy jako kulturně odlišné (Eriksen 2012: 22).

Pojem *eticita* má kořeny ve starověkém Řecku. Slovo „ethnos“ bylo uplatňováno pro „ty druhé“, tedy pro barbary. Aristoteles tímto pojmem označoval cizí či barbarské národy v opozici k „Helénům“ (Tonkiová, McDonaldová a Chapman 2016: 92-93). Pojem *eticita* (*ethnicity*) najdeme v oxfordském slovníku z poloviny 16. století v podobném kontextu: jako týkající se národů pohanských, mimo křesťany a Židy (Fishman 2010: xxvi). V soudobých sociálních vědách termín *eticita* poprvé použil v roce 1953 sociolog David Riesman (Horálek 2012: 25) a v antropologii zdomácněl v následující dekádě, kdy začal být tento původně marginální pojem jedním z hlavních analytických nástrojů při studiu lidských společností (Connor 1992: 48).

Americký sociolingvista Joshua A. Fishman konstatuje, že pojem *eticita* prošel historicky zajímavým vývojem. Všiml si, že došlo jednak k posunu sémantického významu tohoto pojmu a jednak k jeho značnému zúžení, které souviselo s jeho masovým používáním (Fishman 2010: Xxv), ale zajisté také s diskreditací pojmu<sup>43</sup>. K té podle něj došlo zejména vlivem nejrůznější etnických konfliktů, založených na idejích nacionalismu nebo v souvislosti s arbitrárním a často poměrně destruktivním úsilím koloniálních autorit a raných antropologických výzkumů přizpůsobit etnickou příslušnost studovaných společností potřebám koloniálních mocností (viz také Makihara 2010, Hirt 2007).

### **2.3 Etnicita ve světle metateoretické debaty primordialistů s modernisty**

Otázka vymezení pojmů etnických kategorií úzce souvisí s jednou z

---

<sup>43</sup> Podle některých sociálních vědců je termín považován za intelektuální veteš s nejasným obsahem, který je navíc jakožto analytický nástroj ošemetný (Eriksen 2012).



nejzásadnějších polemik sociálních věd, totiž s několika desetiletí trvající debatou mezi objektivisty a subjektivisty/ primordialisty a modernisty. Ačkoliv řada autorů v dnešní době považuje metateoretickou diskuzi o konceptu etnicity za již za překonanou (Eriksen 2016: 110), pro účely mé práce pokládám za nezbytné si připomenout některá základní stanoviska účastníků obou stran této debaty.

V jejím centru stojí otázka, zda lze etnicitu vytyčit na základě objektivních, zjevných komponentů, jako je jazyk, náboženství, kultura, zvyky, fyzický vzhled/rasa, sociální struktura či společný původ (primordialistické pozice) nebo na základě komponentů subjektivních, kterými jsou etnické vědomí a vlastní identifikace členů s určitou kulturou (modernistické pozice).

Z hlediska primordialismu je etnicita objektivně daná, stabilní a přirozená. Modernismus naopak etnicitě přiznává charakter sociální konstrukce, a nahlíží na ní jako na dynamickou a situačně flexibilní.

Primordialisté (nebo také esencialisté)<sup>44</sup> věří v určitou danost, askriptivnost, resp. historickou původnost etnika. Etnicita pojmána jako přirozená, odvěká a bezčasá esence. Etnické skupiny jsou pojmány jako objektivně existující a jasně dané a lze je charakterizovat na prvním místě jejich typickým jazykem, teritoriální příslušností, společným původem a kulturou. Primordialistický přístup přiřazuje jednotlivcům patřícím k příslušným etnickým (nebo národnostním) skupinám určité neměnné vlastnosti a charakteristiky. Podle primordialistů zařazuje jednotlivce do určité skupiny zejména místo narození, příbuzenské vztahy, náboženství, jazyk a sociální praktiky.

Etnické skupiny jsou považovány za samostatné kulturní jednotky s jasně danými hranicemi. Jednotlivci se podle tohoto přístupu identifikují podle objektivně

---

<sup>44</sup> Mezi primordialistické pozice lze řadit primordialismus, perenialismus a esencialismus. Primordialismus a perenialismus se navzájem liší tím, že první se zaměřuje na vrozenost, neměnnost či rigidnost etnicity, zatímco druhý na její trvanlivost a evolučnost. Pro potřeby mé disertační práce se však jedná o zástupná a synonymní označení. Esencialismus je pak zcela synonymním k primordialismu (Horálek 2011: 14).

daných kulturních rysů, které jsou rozpoznatelné i pro pozorovatele, který nepatří do skupiny. Jednotlivci je z pozice primordialistů jeho etnická příslušnost v rámci určité etnické skupiny daná a vrozená, nezávisle na jeho vůli. Tyto vazby jsou neměnné a svobodnou vůlí nezměnitelné danosti lidské existence, unikají jeho svobodnému rozhodování a jsou neracionálním základem osobnosti člověka (Malina 2009: 3246).

Přístupy, které jsou v opozici k primordialismu, v čele s konstruktivismem, instrumentalismem a situacionismem, bývají označovány jako modernistické. Tyto navzájem odlišné a vůči sobě se vymezující přístupy, lze souhrnně charakterizovat slovy Leoše Šatavy jako přístupy, které pokládají „...*etnické vědomí – kladené nad občanské, etatistické, ale i nad obecně lidské cítění – za abstrakci, umělý, kulturně reprodukováný sociální konstrukt.*“ (Šatava 2009: 14–15). Tyto myšlenky se prosazovaly postupně od 60. let 20. století, zejména v díle F. Bartha, K. Deutsche, E. Gellnera, E. J. Hobsbawma či B. Andersona (Hutchinson 1994: 3).

Etnikum z pozice modernismu není nahlíženo jako jednotka reálná, ale jako jednotka pomyslná a konstruovaná. Dřívějšími badateli nezpochybnitelná a objektivně daná příslušnost k etniku je po konstruktivistickém obratu nahlížena jako subjektivní kategorie. Jednotlivci volí mezi různými možnostmi etnického původu, aby upevnili a posílili svou osobní nebo skupinovou identitu. Předmět zájmu vědců se přesouvá z popisu jednotlivých etnik z hlediska „jejich“ jazyka, tradice, historie, folklóru a jiných skupinových charakteristik na výzkum způsobů a forem utváření konkrétních etnických kategorií (Hirt 2007: nestránkováno).

Etnická identita není nahlížena jako objektivní danost, přirozená entita mimo dosah jednotlivců, nýbrž jako sociální konstrukce. Totéž platí o kultuře: ani ona neexistuje jako danost, která by působila za zády lidí, nýbrž se realizuje vždy jen v podobě jejich myšlení a jednání, jejich představování a prožívání světa (Barša 2008: 26).

I přesto, že se definice i konceptualizace etnicity u různých autorů značně liší,

navazuje dodnes velká část antropologů bádajících na poli etnických či sociálních skupin na myšlenky Fredrika Bartha<sup>45</sup> a na jeho předpoklad, že hranice mezi etnickými skupinami nejsou objektivně dány ani jednoznačně určeny. Barth relativizoval koncept etnických skupin, které byly do té doby brány jako jasně ohraničené, stabilní a neměnné. Zejména však obrátil pozornost od výzkumu pouhých kulturních obsahů a historie těchto skupin k studiu interakčních a sociálních aspektů vytváření hranic mezi etnickými skupinami (Hirt 2007: nestránkováno). Etnická hranice je podle Bartha především hranicí sociální, přičemž jejím určujícím prvkem je členství nebo nečlenství jednotlivce ve skupině. Obrátil pozornost na vymezování kritérií pro uznání jedince za člena skupiny a na vnějškovou signalizaci tohoto členství.

Etnicita pro Bartha není otázkou kulturních rozdílů, ale spíše sociální organizace kulturních rozdílů (Makihara 2010: 35). Barth obrátil pozornost na procesy, které se odehrávají podél hranic těch skupin, které se vzájemně konceptualizují jako odlišné skupiny. Etnické hranice jsou udržovány omezeným souborem kulturních jevů, přičemž jejich rozdílnost je z obou stran zdůrazňována, čímž se hranice posiluje. Výzkum hranic mezi skupinami znamená podle Bartha a jeho následovníky výzkum hraničních znaků, tzv. *boundary markers*, tedy elementů, které hranici mezi etnickými skupinami tvoří. Hranice mezi skupinami je podle něj vytyčena napříč generacemi, avšak kulturní charakteristiky, které ji vytyčují, se mohou měnit. Jednotlivci mohou přecházet napříč hranicemi.

Skupinové identity, jako je právě etnicita, jsou podle Bartha vytvářeny v procesu kontaktů jednotlivých skupin. Etnická identita je podle Bartha subjektivní kategorií. Je založena na sebeidentifikaci jednotlivce s určitou etnickou skupinou a zároveň na jeho identifikaci zvenku členy jiného etnika (tzv. dvojí percepce).

---

<sup>45</sup> Podstatný zlom ve způsobu uchopení etnicity a významný krok k opuštění esencialistického chápání etnických skupin představuje sborník *Ethnic Groups and Boundaries* vydaný roku 1969, editovaný norským antropologem Fredrikem Barthem, především potom Barthova předmluva (*Introduction*).

Přestože Barthův přístup byl později napadán pro přílišnou materialistickou redukci a přílišný důraz na volbu jednotlivce v etnické identifikaci, jeho důraz na význam etnických hranic byl přijímán, citován a parafrázován jeho následovníky (nejen) z oblasti antropologie (Makihara 2010: 35).

Podstatným přínosem barthovské školy je teze, že etnické skupiny se utvářejí výhradně ve vzájemné symbolické interakci. Hranice mezi etnickými skupinami je vytvářena v opozici vůči jiným skupinám. Tato symbolická hranice mezi „my“ a „oni“, je vytvářena s pomocí výše popsaných *boundary markers*, které vnímají členové obou hraničících skupin. Takovýmto distinkčním hraničním znakem může být například náboženské vyznání a s ním spjatá praxe, víra či rituál, symbolický motiv, jazyk, oděv (např. kroj) či jeho prvek nebo také představa tělesné spřízněnosti skupiny (v protikladu vůči ostatním), nejčastěji barva kůže. Podle A. Cohena je vytyčování etnických hranic je zapuštěno také do jazykových her, které zároveň pomáhají tyto hranice utužovat a dotvářet (Hirt 2007: nestránkováno).

Většina Barthových následovníků převzala jeho fokus na motiv hranice mezi skupinami, a dále se věnovala výzkumu toho, jak je symbolické, politické či prostorové rozhraní mezi různými etnickými skupinami stanoveno a udržováno v kontextu konkrétních podmínek v relaci k dalším relevantním etnickým kategoriím a skrze jaké procesy se z těchto kategorií stávají etnické skupiny (Hirt 2007: nestránkováno).

Konceptu sociálních hranic se dále věnoval např. Anthony P. Cohen, který zkoumal, jak a kde se hranice konstruují. Etnické hranice podle něj mají takovou podobu a váhu, jakou jim lidé sami přiřkládají. Podobně jako Barth zastával premisu, že hranice, která stojí mezi „my“ a „oni“, je konstituována na základě *boundary markers*, které se vytvářejí na základě konsensu mezi skupinami. Důležitost přiřkládaná hraničním skupin je přitom čistě symbolická. Ne všechny hranice a jejich složky jsou vždy objektivně zřejmé. *Boundary markers* mohou existovat pouze v našich myslích. Hranice jsou poté vystavěny v mezilidské interakci (Cohen 1985 in Hirt 2007: nestránkováno).

Také podle Joane Nagelové souvisí etnická identita především s otázkou hranic. Etnické hranice určují, kdo je členem etnické skupiny a kdo jím není a vymezují dostupné etnické kategorie pro individuální identifikaci v čase a prostoru. Vyjednávání umístění etnických hranic a sociální hodnoty etnických skupin patří mezi hlavní mechanismy etnické konstrukce (Nagelová 2016: 418).

Etnicita je po konstruktivistickém obratu často pojímána jako jedna z vrstev identity, ke které se jedinec může vztahovat, podobně, jako se vztahuje například k příbuzenské skupině, vrstevnické skupině, genderové skupině, profesní skupině, sociální třídě nebo ke státu. Na etnicitu bývá nahlíženo ne jako na fixně daný výčet charakteristik pro určitou skupinu, ale spíše jako na dimenzi sociálních vztahů mezi skupinami a sítěmi jednotlivců (Makihara 2010: 35).

Souběžně s tím, jak získávaly vliv konstruktivistické pozice, se výzkum etnicity ve velké míře přesouvá například k výzkumům významů, kterými lidé konstituují sociální svět a ke způsobům kategorizace (Brubaker, Lovemanová, Stamatov 2016: 453) nebo ke způsobům vzniku a udržování identit a etnické socializace (Eller, Coughlan 2016: 170).

Z pohledu současných bádání mezi západními odborníky se již nemusí jevit primordialisticko – konstruktivistická debata o povaze etnicity jako aktuální téma (například Fishman 2003b: 89–90 in Horálek 2012: 28). Modernistické / subjektivistické přístupy v současné sociální antropologii významně převládly (viz také Brubaker, Lovemanová, Stamatov 2016: 454) a jednoznačně vítězí tendence vyvarovat se esencializace sociálních kategorií, s etnickou příslušností na jedné čelních pozic<sup>46</sup>. Podle Jacka Ellerse a Reeda Coughlana lze považovat primordialismus za teoreticky vyprázdňený a empiricky neobhajitelný (Eller a

---

<sup>46</sup> Mezi postbarthovské zastánce primordialismu bývá řazen Clifford Geertz, který hovoří o kulturně distinktivních charakteristikách jako je zrození, mýtus původu, rituál, náboženství či genealogický původ, které odlišují navzájem jednotlivé skupiny (Gross 1992: 7). Jeho přístup reflektuje spíše percepci primordiality těchto fenoménů ze strany aktérů, nikoli primordialitu fenoménů samotnou. Geertzův přístup lze proto označit za výrazně více emický než jiné modernistické přístupy, nikoli však jako nevědecký, jak je dnes již často primordialismus nahlížen (Horálek 2012: 29).

Coughlan 2016: 159).

Přesto však primordialismus stále patří mezi neopomenutelné přístupy k etnicitě (Horálek 2012: 28). Nadále totiž zůstává nástrojem politické rétoriky a praxe, a slouží jako aktivní nástroj etnopolitik, které se podílí na procesu utváření etnických skupin. Jak upozorňují Brubaker a kol., navzdory tomu, že v studiích o etnicitě převládá konstruktivismus, jsou vládní, mediální a veřejné diskurzy prosyceny „skupinismem“ (*groupism*<sup>47</sup>) a tak je sociální svět zobrazován jako mnohobarevná mozaika jednobarevných rasových, etnických a kulturních bloků (Brubaker, Lovemanová, Stamatov 2016: 473-474). Podle Brubakera je ve společnosti hluboce zakořeněna lidová představa o existenci objektivně daných kategorií *ethnicity* a *skupiny*. Brubaker navrhuje přestat uvažovat o etnicitě jako o něčem neměnném a esenciálním. Místo toho doporučuje konceptualizovat etnicitu v relačních, procesuálních, dynamických a událostních termínech, a pojímat etnicitu jako způsob vnímání, interpretace a reprezentace sociálního světa. O etnizaci je podle něj nutné přemýšlet jako o politickém, sociálním, kulturním a psychologickém procesu. Navrhuje zkoumat procesy vzniku etnicity a procesy utváření skupin a etnizace (více Brubaker 2004).

Primordialistický pohled však nelze opomenout ještě z jednoho důvodu: představuje totiž běžnou součást myšlení lidí. V lidovém pojetí existuje představa *společné krve*, tj. metaforicky rozšířeného biologického příbuzenství, které provází sdílený původ, společní předci a podobný vzhled členů určité etnické skupiny (Elšík 2005 nebo také Grill 2017: 6). Metaforu společné krve doplňuje představa o společné kultuře a zvycích a představy o sdíleném společném jazyce nebo jeho nářečí a příslušných komunikačních vzorcích.

---

<sup>47</sup> Tendenci považovat samostatné, vnitřně homogenní a jasně ohraničené skupiny za základní stavební jednotky sociálního života a analogicky při výzkumu za základní stavební jednotku sociální analýzy nazývá Brubaker "skupinismem" neboli "*grupismem*" (z angl. *groupism*). V důsledku „grupismu“ lidé vnímají sociální svět jako rozdělený do skupin a mají sklon vnímat etnika jako entity, kterým připisují společné zájmy (Brubaker 2002: 163 in Jenčová 2008: 27).

Právě z důvodu existence tohoto vernakulárního primordialismu má toto téma stále své místo a význam v etnologickém a antropologickém bádání. V tomto kontextu můžeme hovořit o zajímavém střetu popisovaného účastnického primordialismu (*participant's primordialism*) (Duling 2003: 802) na straně jedné a vědecko-akademického modernismu či konstruktivismu na straně druhé. Spor modernistů s primordialisty je tak do jisté míry sporem mezi etickým přístupem (badatelským) a přístupem emickým (z pohledu účastníků) (Horálek 2012: 28-29).

Jak upozorňují ve své studii Tonkiová, McDonaldová a Chapman, modernistickému pojetí, podle kterého identita existuje pouze v rámci opozic a vztahů, bývá za hranicemi sociální antropologie zřídka rozuměno. Uvedené pojetí přitom existuje souběžně s prvně uvedeným diskurzem chápajícím identitu jako esenciální samostatnou entitu (Tonkiová, McDonaldová a Chapman 2016: 98). Podobně, Eller a Coughlan se domnívají, že ačkoliv jsou si antropologové vědomí toho, že tyto kategorie jsou sociálně konstruované, nositelé mohou věřit v „nevyhnutelnost“ a „absolutnost“ své kultury, a tak stále zůstávají vědomými nebo nevědomými účastníky produkce a reprodukce svých vlastních kulturních skutečností (Eller, Coughlan 2016: 169).

Konfrontaci střetu účastnického primordialismu a badatelské (konstruktivistické) perspektivy se ve své disertační práci nevyhnu ani já. Jak ukážu v oddíle popisující sociální stratifikaci místního společenství v Borovanech, tato dichotomie je s tématem mé disertační práce velmi úzce spjata.

#### **2.4 Vymezení užívání pojmu etnicita pro účely mé práce**

Na pozadí předešlé debaty považuji za nutné zdůraznit, že ve svém výzkumu nepřistupuji k etnicitě nebo k subetnicitě jako k něčemu jasně danému nebo jakkoliv naturalizovanému, ale jako k sociální kategorii, u které mne zajímá, jak se konstruuje a tematizuje.

Ve studovaném společenství se ukazuje jako nosný koncept etnicity, jak jí definoval T.H.Eriksen, který říká, že etnicita je přetrvávajícím a systematickým sdělováním kulturních rozdílů mezi lidskými skupinami, které se považují za odlišné; aktivuje se tehdy, stávají-li se kulturní rozdíly relevantní v sociální interakci (Eriksen 2002: 58). Podle jiné definice Eriksena spočívá etnicita v první řadě v systematickém rozlišování mezi „my“ a „oni“, mezi insidery a outsidersy. Navrhuje poměrně širokou definici tohoto pojmu. Termín etnicita či etnický můžeme podle něj použít všude tam, kde nalezneme institucionalizované vztahy, které se vyskytují mezi jasně vymezenými sociálními kategoriemi, jejichž členové se považují vzájemně za odlišné (Eriksen 2012: 45).

Opírám se také o definici Maxe Webera, který definuje etnikum jakožto kategorii, založenou na subjektivní víře členů v objektivní společné znaky. Jako etnické můžeme podle něj nazývat takové skupiny, které sdílejí subjektivní víru ve společný původ na základě společných zvyků nebo fyzické či jiné podobnosti, přičemž není důležité, jestli jsou jejich členové z objektivního hlediska příbuzní. Etnická skupina se liší od příbuzenské právě tím, že její členové mají subjektivní víru v etnické členství (*Gemeinsamkeit*). Zároveň ale Weber zdůrazňuje, že samotná víra v etnické členství nestačí k utvoření etnika, jenom usnadňuje proces jeho utváření (Weber 1997: 35)<sup>48</sup>. Tuto definici lze plně uplatnit na popisovanou skupinu *Vlašika Rom*: jak dále uvidíme, ačkoliv z objektivního hlediska nelze hovořit o olašském původu některých členů skupiny, subjektivní víra v kolektivní olašský původ, předávaný generačně zejména na patrilineárním základě, je zde významně zastoupená. Četné výjimky ze systému se při tematizaci kolektivní etnické identity upozadují a vítězí kolektivně sdílená představa o společném (olašském) původu. Zároveň ale, z pohledu *Vlašika Rom* je právě faktor příbuzenství, byť jen prostřednictvím maritálního svazku, je zásadní pro členství ve skupině.

---

<sup>48</sup> K této poslední podmínce se vrátím při popisu omezených možností manipulace s etnicitou.



Ve své práci tedy nepojímám etnicitu v intencích emického pohledu, pro který se jedná o jasně danou kategorii, avšak uvědomuji si, že v této rovině se pohybuje vnímání etnicity ze strany aktérů. Sama se snažím zastávat badatelské stanovisko a nahlížet etnicitu jako kategorii, která je kulturně utvářená a se kterou je do značné míry v konkrétních interakcích manipulováno. Jak řekl T.H.Eriksen, etnicita je „relační a situační, etnický charakter sociální interakce je tudíž závislý na dané situaci, jinými slovy – etnicita není permanentní a přirozenou kvalitou.“ (Eriksen 2007: 105).

Etnicitu vedle toho musíme vnímat jako kontextuální. Jedinec i skupina mohou mít více etnických afiliací (Elšík 2005: 2). Jak ukáží níže, jedinec se může například ztotožňovat v určitém kontextu s *olaštvím*, v jiném kontextu obecně s *romstvím*, ale v určitém kontextu také s *rumungerstvím* nebo také se *slováctvím*, *šarištvím* či *evropanstvím*. Přitom platí, že projevy etnické organizace bývají situačně a kontextuálně podmíněné.

## 2.5 Konceptualizace Romů a olašských Romů v tuzemském bádání

V první dekádě nového milénia prošla česká akademická obec poměrně ostrou debatou o povaze a možnostech konceptualizace romské problematiky, jež byla vyvolána zejména pracemi Marka Jakoubka, Tomáše Hirta a dalších autorů (zejména Jakoubek 2003; Hirt, Jakoubek 2003; Jakoubek 2004; Hirt 2004; Jakoubek 2006; Jakoubek, Budilová 2008; Laubelová, Hrabaňová, Veselý 2009 a další). Hirt s Jakoubkem přišli z pozic sociálního konstruktivismu (podle Pavla Barši bez dostatečného vysvětlení svých ideových východisek, viz Barša 2008: 209) s kritikou dosavadního pojetí Romů, které bylo podle obou autorů zatíženo pojetím Romů jako jasně, objektivně dané skupiny. V následujících letech měla tato debata četné odezvy a stala se součástí řady kritik, polemik, ale zároveň i studií zaměřených na podrobnou analýzu otázky, kdo jsou vlastně Romové a zda lze (a případně potom jak) vlastně vytyčit Romy jako etnickou skupinu (Barša 2005, Barša 2008, Elšík 2005, Kužel 2004, Holomek 2005, Krištof 2006, Krčík 2006,

Jakoubek 2008, Růžička 2008, Woitsch 2011 a další). Debata vzbudila na jedné straně kritické reakce a odmítnutí spojené s přiřazením pozic obou autorů k radikálnímu konstruktivismu (Elšík 2005), na druhou stranu řada autorů navrženou optiku přijala bezvýhradně za vlastní.

Jak je to ale s pojetím etnicity olašských Romů? Domnívám se, že na tomto místě akademické debaty došlo k určitému disbalancu. Na jedné straně u zastřešujícího pojmu *Rom* docházelo k četným debatám na téma: *kdo je vlastně Rom*, spojeným s potřebou mnoha autorů se vymezit vůči tomuto termínu, který začal být mnohými chápán jako automatický esencialismus (např. Novák 2004<sup>49</sup>, Moravec 2006, Kužel 2008). Jedním z dopadů popisované debaty o povaze romství bylo zpochybňování vhodnosti užívání pojmu Rom či romský ze strany některých autorů, doprovázený jejich psaním v uvozovkách ("Rom", "tzv. romská problematika" atp.) (např. Jakoubek, Hirt 2006, Jakoubek 2006, Hirt 2008, Jakoubek 2008, Kužel 2008, Růžička 2008, Vaňková 2008 a další) nebo například kurzívou (Skripnik 2008).

Na straně druhé, ke kritické reflexi skupinové kategorie Olach/olašský Rom dosud nedošlo. Se zápisem „olašský Rom“ či “Olach“ s uvozovkami se neseťkáme. Výzkumy na téma, do jaké míry jsou tradované teze o subetnické homogenosti této skupiny faktem nebo sociálním konstruktem, dosud neproběhly. Olašští Romové jsou vesměs pojmáni jako subetnická skupina Romů, jejíž hranice jsou považovány za jasně vytyčené, nepropustné a objektivně existující. Skupinu olašských Romů označuje za endogamní vůči ostatním romským skupinám i konstruktivistický Marek Jakoubek, který uvádí, že ke vzájemným sňatkům olašských Romů s Romy z jiných subetnických skupin nedochází (Jakoubek 2004: 38).

Olašští Romové jsou v odborné literatuře a také v mediálním diskurzu představováni jako uzavřená komunita, která mezi sebe nechce propustit nikoho

---

<sup>49</sup> Např. Karel Novák na úvod svého textu o romském nacionalismu formuluje potřebu vymezit „alesoň v základních rysech, kdo že jsou to ti Romové“. Jak přiznává, na tuto otázku podle něho zatím nikdo uspokojivě neodpověděl (Novák 2008: 138).

cizího, jejíž hranice jsou zevnitř pevně střežené a z vnějšku objektivně dané. Podle Hübschmannové byli olašští Romové historicky kulturně i sociálně izolovaní od Neromů, a tudíž jejich kultura nebyla vystavena vlivu *gadžovské* kultury ve stejné míře, jako kultura a návyky tradičně usazených slovenských a maďarských Romů. Olašští Romové si podle ní zachovali několik institucí, které byly v komunitách usazených Romů ztraceny: instituce "krále" (vajda, *angluno Rom*), instituce "krís" (soud), instituce "nákupu nevěsty" atd. (Hübschmannová 2003: nestránkováno).

Z pohledu badatelů je tato skupina zřetelně ohraničitelná jednak z diachronní perspektivy (viz také kapitola 1.6.1), která ukazuje olašské Romy jakožto na okolí nezávislé kočovníky, žijící si svým vlastním životním stylem, s vnitroskupinovým (proto)politickým systémem, a to napříč geografickými hranicemi. Také synchronní perspektiva ukazuje olašské Romy jako jednoznačně se identifikující se svou skupinovou identitou, kteří navíc vědomě a zcela záměrně udržují řadu *boundary markers*, jež je oddělují od okolní populace, včetně okolních romských skupin. Ty představuje např. jazyk užívaný ve veřejné doméně nebo ještě viditelněji styl oblékání – ženy nosí dlouhé sukne, donedávna také šátky, starší muži klobouk či ozdobnou hůl. Pro olašské Romy je podle řady autorů typická celá řada specifických znaků, např. podle Niny Pavelčíkové: „v oblasti *mentalit (kulturních vzorů)*, *uchovávání etických norem a dalších rysů tradiční kultury, které je odlišují od jiných romských skupin a zároveň ovlivňují jejich vztahy vůči nim i vůči majoritě*“ (Pavelčíková 2009: 37-38). Podobně např. podle Evy Davidové se jazyk olašských Romů uchoval „v *autentické podobě dodnes*<sup>50</sup>, *protože sami tito Romové si chrání svůj jazyk před vlivy okolí, stejně jako svůj způsob života a kulturu*“ (Davidová 1995: 19).

O olašských Romech se můžeme dozvědět také od některých autorů, kteří jsou sami představiteli skupiny olašských Romů (zejména např. Peter Stojka nebo

---

<sup>50</sup> Značná idealizace v tomto tvrzení je zřejmá; olašská romština obsahuje četné přejímky z majoritních jazyků, stejně jako romština severocentrální. Pro českého badatele nejsou přejímky z maďarštiny nebo rumunštiny jasně rozpoznatelné a jazyk působí tedy „autentičtější“.

Margita Lakatošová – Wagnerová). V návaznosti na předcházející společensko-vědní diskuzi o povaze etnicity můžeme říci, že tito autoři pojmají etnicitu (romství) v esencionalistickém duchu. Romství je vnímáno v intencích vernakulárního primordialismu jako cosi vrozeného, často je zdůrazňován princip společné krve. Např. Peter Stojka v knize s názvem *Náš život /Amaro trajo* uvádí: „Člověk (Róm) sa s rómstvom už rodí, pretože prichádza na svet do olašskej rodiny. S Rómom ide romstvo ako rastie, dospieva a stárne.“ Vrozené romství však podle Stojky musí olašský Rom aktivně udržovat, jinak hrozí jeho ztráta: „Ak si ho chce udržať, musíme dodržiavať a ctíť romské zvyky, bez ktorých by sme rómstvo nemohli žiť...“ „Bez týchto jednotlivých bodov by sme rómstvo nemohli udržať, to by sme neboli olašskí Romovia.“ ... „Rómovia, v meně Boha a Panny Márie Vás vyzývám, udržujte a žijte rómstvo, pretože iba vtedy môžeme povedať, že sme Rómovia!“ (Stojka, Pivoň 2003: 6). Etnická identita jednotlivce je brána jako jasně daná, nikoliv jako fluidní či zvolená, podle předkládané nativní perspektivy však o ní lze *přijít* (a tedy upadnout z *olašství* do *rumungerství*) v případě jejího nekultivování: tedy při nedodržování etnické kultury.

Jednotlivé typicky olašské zvyky se u Stojky i dalších autorů vyjmenovávají a popisují bez toho, aby se tematizovaly kulturní mechanismy, které tyto zvyky udržují a vynucují od členů skupiny, a které z nich činí výše popsané *boundary markers* v pojetí Fredrika Bartha a jeho následovníků. V případě této skupiny výše nastíněný emický pohled na kulturní obsah jako na konzervovaný a po generace děděný a na etnické hranice jako na jasně dané silně proniká i do badatelské perspektivy a tak se stává, že kultura olašských Romů je popisovaná jako homogenní a statická (více viz Ort, Hajska 2018). Jak si však povšiml již Fredrik Barth, vztah skupinových hranic a kulturních obsahů je jiný. Etnické hranice nevznikají na základě esenciálně odlišných kulturních obsahů, ale naopak, odlišné kulturní významy jsou vyjednávány právě na skupinových hranicích.

Dá se říci, že málo probádaná je také etnogeneze olašských Romů. Jak jsem zmínila, o olašských Romech žijících na území bývalého Československa je referováno jako o kulturně, historicky i jazykově homogenní skupině. Není ale jasné, kdy a kde a za

jakých okolností k utvoření takto homogenní skupiny došlo. Na tomto místě se znovu vrátím k úvodní kapitole 1.6. *Olašští Romové v diachronní perspektivě* a pokusím se z historického úhlu pohledu zamyslet nad fakty známými o etnogenezi této skupiny. Číním tak v návaznosti na myšlenku Johna Peela, který došel k závěru, že ačkoliv etnická identita může vypadat jako konstrukce, s jistotou se nejedná o konstrukci libovolnou. Historické okolnosti totiž výrazně omezují nejen rozsah možností pro záměrné konstruování identit, ale také jejich podobu (Peel 1989 in Eriksen 2016: 109).

V kapitole 1.6 jsem se věnovala tomu, že olašští Romové na území Horních Uher začali přicházet v druhé polovině 19. století, avšak podle jiných autorů (a, jak jsem již výše deklarovala, sama se k tomuto tvrzení na základě svých archivních výzkumů přikláním) docházelo k příchodům jednotlivých skupin již dříve. Tvořili ale předci dnešních olašských Romů homogenní skupinu již před příchodem na naše území, tedy již na území Valašska a Moldávie? Došlo k jejímu zformování během pobytu Romů v otroctví (viz např. Hancock 2001)? Nebo snad během pohybování se po uvedeném území v době, kdy byli jiní Romové drženi jako otroci (Marushiaková, Popov 2004: 167-170)? Došlo k příchodu kulturně homogenní skupiny olašských Romů na naše území najednou? Nebo se jednalo o postupné příchody jednotlivých samostatně se pohybujících rodin, přičemž k etnogenezi této skupiny došlo až po opuštění Moldávie a Valašska, resp. po příchodu do oblasti Uher?

Je jisté, že se skupiny olašských Romů svým nomádkým stylem života již v minulosti vyhraňovaly od ostatních obyvatel. Vzájemně přitom tvořily funkční sociální síť, jak dokládají i narativy nejstarších pamětníků ze sledované skupiny, ale také výpovědi Romů z jihu a jihozápadu Slovenska. K vyhraňování vůči usedlému obyvatelstvu (ve smyslu *outgroup members*) docházelo v ruku v ruce se sankcemi a represemi vůči kočovným skupinám ze strany těchto autochtonních obyvatel. Můžeme však hranice těchto skupin považovat za jasně dané? Nebo docházelo k exogamním sňatkům a výměnám partnerů, a byly tedy hranice

v individuálních případech překročitelné? Tomu, že v diachronní perspektivě můžeme nahlížet na subetnickou skupinu olšských Romů jako na sociálně konstruovanou, nasvědčuje více okolností, například fyziognomický vzhled některých skupin. Ačkoliv po konstruktivistickém obratu došlo v sociální antropologii k opuštění konceptualizace i pojmového aparátu fyzické antropologie, která se zabývá výzkumy specifík genotypu a fenotypu romských subpopulací, dovolím se vrátit ke kategoriím této disciplíny a konstatovat, že z hlediska fenotypu<sup>51</sup> je u řady olšských Romů, se kterými jsem se při svých výzkumech setkala, znatelné míšení s autochtonním obyvatelstvem a teze o uzavřenosti této skupiny od odchodu z Indie se zdají být přinejmenším sporné. Přitom jazyk, kteří olšští Romové používají, který řadí lingvisté mezi indoárijský jazyk indoevropské jazykové rodiny (Klégr, Zima 1989: 152), se prokazatelně formoval na území Indie, tedy před příchodem do oblasti Byzance (Matras 2002: 18-19). Je zřejmé, že ač předkové dnešních olšských Romů užívali pro svou vnitroskupinovou komunikaci olšskou romštinu a docházelo k jejímu generačnímu přenosu, na úrovni výměny partnerů docházelo velmi pravděpodobně ke kontaktům s okolním obyvatelstvem. Různé kulturní mechanismy, a to jednak vnitřní, tj. ze strany romských skupin, tak vnější, tj. ze strany autochtonního obyvatelstva, se přitom aktivně podílely na udržování hranice oddělující tuto skupinu od ostatních. Jakou měly tato mechanismy podobu v diachronní perspektivě, se dnes již nedovíme, můžeme pouze využít útržky narativů pamětníků, kombinované s matričním výzkumem a genealogickým mapováním. Z hlediska synchronní perspektivy však máme možnost zkoumat mechanismy, jako je uchovávání jazyka, exogamní sňatky, nabádání partnerů k osvojení olšského jazyka nebo genealogické manipulace. Těmto jevům se budu věnovat zejména kapitole 3.10 a také v pátém oddíle této práce.

---

<sup>51</sup> U některých skupin se často objevuje se světle hnědé i blondaté vlasy, světlá pokožka, modré nebo zelené oči atp. Není to však pravidlem. Naopak některých skupin častý výskyt velmi tmavé pokožky atp. může svědčit o výměnách partnerů ze strany kontaktních romských skupin.

### 3. Způsoby sociální organizace v Borovanech

V této části se budu věnovat způsobům sociální organizace a sociální stratifikace v obci Borovany, zejména v rámci místní *olašské* osady. Budu se věnovat popisu a analýze symbolických kategorií, které jsou relevantní pro sociální prostor studované skupiny *Vlašika* Romů. Jsem si přitom vědomá toho, že podobně jako studovaná skupina je velmi výrazně strukturována i širší societa Borovan, tj. neolašští Romové a Neromové, a to na základě nejrůznějších principů. Způsoby vytváření skupin uvnitř neromské obce ani v rámci druhé romské osady v obci (tzv. *U dráhy*) však nebyly předmětem mého detailního výzkumu. Budu o nich hovořit pouze tehdy, pokud budou součástí sociálních aliancí společně s *Vlašika* Romy, anebo pokud se tito budou podílet na utváření hranic studované skupiny: tedy zejména ve smyslu skupin, vůči kterým se *Vlašika Rom* vymezují/ které se vymezují vůči této skupině.

#### 3.1 Úvod: Výzkumné otázky a metodologická východiska

V předchozím oddílu jsem se věnovala konceptualizaci etnicity a hranic mezi etnickými skupinami v antropologickém bádání. Pro popis způsobů sociální organizace v Borovanech vplynuly z debaty o povaze etnicity některé klíčové otázky, na které se budu snažit odpovědět v této kapitole:

- *Jak jsou stanoveny a jak utvářeny symbolické hranice mezi "námi" a "jimi"?*
- *Co představuje boundary markers?*
- *Jak je societa v Borovanech sociálně stratifikována, na základě jakého klíče? Liší se konceptualizace této sociální stratifikace z emické a z etické perspektivy?*
- *Za jakým účelem je etnicita tematizována? S jakými atributy je spojována? Jak je nahlížena etnická identita (členství ve skupině) samotnými aktéry?*

Ačkoliv se řada otázek dotýká tématu etnicity, zastávám stanovisko, že etnickou identitu je třeba považovat pouze za jeden z příkladů sociální identity (viz např. Jenkins 2016: 383). Způsobů konceptualizace různých „my“ (členové naší skupiny/ *ingroup members*) vůči různým „oni“ (členové jiných skupin/ *outgroups members*) nalezneme celou řadu. Jak si povšiml maďarský etnolog Peter Berta, problémem mnoha studií zaměřených na problematiku romské etnicity nebo subetnicity je, že popisují společnosti s nízkou mírou společenské diferenciacce, s téměř rovnostářským způsobem vnitroskupinových vztahů, jejichž identita a hranice se definují výhradně ve vztahu k neromské populaci (Berta 2007: 33). U řady romských skupin můžeme podle Berty hovořit o paralelně vedle sebe existujících způsobech sociální organizace na základě příbuzenství, rodinného statusu, genderu, věkové skupiny, ekonomického statusu, principu rituální nečistoty a podobně. Totéž platí také ve sledované komunitě. Jak ukáží dále, mezi borovanskými *Vlašika Rom* se sociální organizace významnou měrou drží výše nastíněných etnických kategorií, avšak některé z nich je přesahují.

Při popisu sociální organizace je členství nebo nečlenství ve skupinách „my“ a „oni“ definováno symbolickými hranicemi. Symbolická hranice toho, kdo je určitou skupinou konceptualizován jako „my“ (tj. kdo mezi „nás“ patří a čím je hranice utvářená) se tematizuje vždy v kontextu toho, k jakému „oni“ se vztahujeme, přičemž tato konceptualizace je proměnlivá v čase. Pro vytyčení hranice mezi skupinami členů (*ingroup*) a nečlenů (*outgroup*) je podle Jenkinse nezbytné definovat kritéria členství v určité skupině. Do hry také vstupuje v této práci dosud opomíjený důležitý faktor: identita (Jenkins in Růžička & Henig 2005: 233).

Ve své analýze vycházím z konceptu mnohovýrovnostné identity. Skupina nebo jedinec nemá jen jednu jedinou entitu, ale celou škálu (a to potenciálně značně rozsáhlou) možností, které se v konkrétním čase a prostoru překrývají jen částečně (Tonkiová, McDonaldová & Malcolm 2016: 98). Identita se v průběhu života mění a je aktivně konstruována, skládá se z mnoha vrstev a je hybridní, tj. nové identity vznikají kombinací různých nespojitých prvků, které jsou v různých situacích



různě kombinovány (Gewitzs, Cribb 2008: 40-41). Na úrovni jednotlivců je třeba na ní nahlížet jako na skládanou, nikoliv jako na jednolitý obraz (Bauman 2004 in Moree 2008: 100). Podle Bergera s Luckmannem se identita utváří během sociálních procesů. Jakmile je vytvořena, je udržována, obměňována, dokonce i přebudována sociálními vztahy. Sociální procesy, jež se podílejí na formování i udržování identity, jsou dány sociální strukturou. Takto vytvořené identity zpětně danou sociální strukturou ovlivňují, udržují, obměňují, a dokonce ji i přebudovávají (Berger, Luckmann 1999: 170).

Podle Richarda Jenkinse mají na utváření identity člověka vliv procesy sebeidentifikace a kategorizace. Jenkins analyticky rozlišuje mezi skupinovou identifikací (*group identification*), tedy procesem ztotožňování se s určitou skupinou, a sociální kategorizací (*social categorization*), tedy zařazováním určitých osob do určitých kategorií (Jenkins 1997: 23). Kulturní obsah identity ovlivňují procesy, které se odehrávají na hranici a napříč hranicemi. Náš „kulturní inventář“ odráží naše interakce s druhými, tedy to, jak nás druzí kategorizují. Naše kategorizace druhých a rutiny, které si vytváříme při jednání s nimi, jsou potom podle Jenkinse vlastní našemu kulturnímu repertoáru. Sociální interakce na hranici zahrnuje kategorizace „nás“ „jimi“ a „jich“ „námi“. Čí kategorizace budou vlivnější a na kterou stranu se případně vychýlí rovnováha mezi skupinovou identifikací a kategorizací, potom závisí na kontextu dané situace (Jenkins 2016: 137).

Jenkinsem navrženou distinkci lze názorně aplikovat na vytyčování skupin *Vlašika Rom*, *Rumungri* a *Gáže/Gadže*. Zatímco kategorie *Vlašika Rom* je příkladem skupinové identifikace, tj. dobrovolným subjektivním ztotožněním se se skupinou olšských Romů, v případě skupiny *Rumungri*, stejně tak i skupiny nazývané *Gáže/Gadže*, se jedná o ukázkový příklad sociální kategorizace: jednotlivci, kteří jsou pod toto označení zahrnuti, se s těmito skupinami nebudou sami ztotožňovat, sami by tímto termínem svojí referenční skupiny nedefinovali. Navrhovaná

kategorie pro ně tedy nebude relevantní, anebo jim toto označení bude dokonce *proti srsti*<sup>52</sup>.

### 3.2 Skupiny uvnitř obce Borovany na základě etnického principu

Při popisu způsobů sociální organizace relevantních pro skupinu *Vlašika Rom* se budu nejprve věnovat popisům symbolických hranic, které jsou stanoveny mezi etnickými skupinami v této obci. Následně se budu věnovat tomu, jak jsou konstruovány další skupinové kategorie, a to na základě různě pojatých binárních opozic „my“ vs. „oni“. Navazuji jednak na barthovskou tradici analýzy procesů vytváření a udržování hranic mezi skupinami. Inspirovala jsem se ale rovněž přístupem Richarda Jenkinse, který vybízí zaměřit se při výzkumu sociální konstrukce kulturní odlišnosti také na konstrukci kulturní podobnosti, tj. na procesy, kterými je formován kulturní obsah identity (Jenkins 2016: 137).

Jak již vícekrát zaznělo, na území obce Borovany žijí tři skupiny vymezené na etnickém základě. Nejpočetnější z nich představují Neromové, které olašští Romové nazývají olašsky *gáže*<sup>53</sup> a ve slovenštině potom *Gadžovia/ Gadže*<sup>54</sup>. V celkovém počtu půl druhého tisíce obyvatel Borovan zaujímají Neromové 90 % většinu. Neromové jsou výhradními obyvateli obce jako takové. Druhou skupinou jsou již dříve popsání *Vlašika Rom*, jejichž počet se v době mého výzkumu pohyboval mezi 100 až 130, a kteří žijí v *olašské osadě* nacházející se za pozemky neromských sousedů. Okolní Romové je nazývají *Vlachi*<sup>55</sup>. Početně nejmenší

---

<sup>52</sup> V určitých kontextech můžou i místní Neromové slovo *Gadže* používat; nicméně vždy v kontextu toho, jak o Neromech referují Romové. Rozšiřování termínu *Rumungri* mimo pole sociální kategorie, tj. ve významu kategorie sociální identifikace, tj. ztotožňování se s touto původně vnější kategorií, jsem rozebírala v kapitole 3.1.

<sup>53</sup> Olašský termín pro Neromy: sg *gážo*, pl. *gáže*

<sup>54</sup> Ve slovenštině přebírají Olaši lokálně rozšířenou podobu slova ze SC romštiny: hláska *dž* nahrazuje jinak olaštině vlastní hlásku *ž*.

<sup>55</sup> V severocentrální romštině: pl. *Vlachi*, sg.m. *Vlachos*, sg.f. *Vlachiňa*.

skupinou v obci představují Romové neolašští, kterým se někdy v romistické literatuře říká Romové slovenští či *Servika Roma* (podrobně viz podkapitola 1.6.3), mluvčí severocentrální romštiny. Jak jsem již vícekrát uvedla, olašští Romové nazývají tuto skupinu *Rumungri*. Jedná se o obyvatele již zmiňované vzdálenější romské *osady U dráhy*, jejichž počet je nyní asi 70 osob.

Záměrně jsem se dosud nevěnovala apelativům, která používají pro *Vlašika* Rom a *Rumungry* Neromové. Pro situaci v obci je signifikantní, že ačkoliv z analytického hlediska existují v obci tři skupiny, většina Neromů má za to, že v obci existují pouze dvě etnika: „*my*“ (*Slováci nebo Šarišané*) a *cigani/cigáni*<sup>56</sup>. Neromové mezi olašskými a neolašskými Romy nerozlišují, s výjimkou osob, které přichází s Romy více do kontaktu a setkávají se s jejich konceptualizací světa. Tento fakt, vedle v posledních letech častých exogamních sňatků mezi Romy (nikoliv však mezi Romy z těchto dvou osad), má za následek, že etnická hranice mezi Neromy na straně jedné a Romy na straně druhé je zřetelněji a jednoznačněji vytyčená, než hranice mezi *Vlašika* Romy a *Rumungry*. Na této hranici dochází k různým překryvům a také k různým posunům její konkrétní podoby, v závislosti jednak na různých perspektivách, kterými na ni můžeme nazírat, a také v závislosti na různých deklaracích a s tím spojených motivacích aktérů (viz dále).

### 3.3 Romové mezi *Gadží*: Kontakt mezi Romy a Neromy v obci

#### 3.3.1 „Cigáni“ v očích Neromů

Jak již jsem konstatovala, z pohledu Neromů je obec polarizovaná na majoritu a minoritu, od které si majorita různými prostředky udržuje distanc. Na straně Neromů existuje jednoznačné přesvědčení o existenci jasně dané kulturní hranice mezi Romy a Neromy, která prolíná všechny oblasti života. Způsob života „*cigánů*“ a jejich zvyky (tedy v etické perspektivě kultura) jsou vnímány jako zcela odlišné

---

<sup>56</sup> Šarišská transkripce, na rozdíl od standardizované slovenštiny, je bez délek.

od způsobu života majority, a jsou hodnoceny jako jednoznačně horší a méně funkční či efektivní (až jako zcela nefunkční a zcela neefektivní). V Borovanech se setkáme se stejnými příklady negativního vnímání Romů, s jakým se lze setkat i v dalších lokalitách regionu. Milan Hrabovský konstatuje, že v současné slovenské společnosti je běžně zakotvené chápání "cigánů" jako "méněcenného a odlišného biologického druhu" a také přesvědčení, že za problémy, kterým Romové čelí, si mohou jen oni sami (Hrabovský 2015: 57). Jan Grill upozorňuje na v rámci regionu východního Slovenska běžně zažitý negativní pohled na Romy pro jejich „chudobu, údajnou lenivost a zneužívání štědrosti státu" (Grill 2015: 153). David Scheffel zase popisuje hlavní zdroj "negativní kultury" připisované místním Romům v obci Svinia na Šariši ze strany Neromů v jejich "údajné pasivitě, lenosti, nedbalosti a nedostatku přezíravosti" (Scheffel 2009: 41). Příklady vnímání slovenské obce jako sociálního prostoru jasně rozděleného do dvou různých světů (Romů / Neromů) přináší řada výzkumníků studujících romsko – neromské vztahy (např. Kobes 2012, Kučerová a Vaňura 2008, Kužel 2008, Ort 2016, Růžička a Toušek 2008, Synková 2008, Scheffel 2009 a další). V těchto intencích jsem se také já v obci Borovany od začátku svého výzkumu v roce 2000 opakovaně setkávala na straně Neromů s podobným negativním vnímáním místních Romů, počínaje mým prvním (a posledním) neromským "bytným", který v roce 2000 prohlásil, že *jediný, kto poznal recept na cigánov, bol ten s tým fúziskom* (tzn. Hitler) nebo *Dal by som ich všetkých na papierovú loď a poslal na more* (Hajská a Poduška 2000: 3). Negativní smýšlení o Romech dobře vystihuje zápis z místní kroniky, ve kterém se píše: *Náboženský život našich Rómov je nijaký. Při narodení dajú deti pokrstit a keď zomrie, dajú ho cirkevne pochovať. Do kostela nechodia a nepoznajú ani základy viery a kresťanskej morálky. Skoro v každom dome (chatrči) je satelitná televízna anténa, na ktorej sledujú erotické programy, ktoré ich školia sexuálne sa vyžívať už od detstva. ... Žijú v bezstarostnej zahálke z veľkých príspevkov štátu na výživu* (obecní kronika obce Borovany in Hajská a Poduška 2000: 36).

Při rozhovoru s představiteli místní samosprávy jsem opakovaně slychala názor, že *Cigani furt len klamu*, místní farář zase vyslovil názor, že *Cigáni žijú v incestných*

vztahoch, bežne majú deti matka zo synom, a už malé deti majú deti. Žijú promiskuitým životom (záznam z terénneho deníku autorky, září 2000). Při pohybu v neromské části obce se lze s podobnými stereotypními soudy na adresu Romů setkat zcela běžně a jejich nejčastějším motivem je (opět, jako v případě výše uvedených studiích o romsko-neromském soužití) lhaní, lenost, nespolehlivost, nemorální chování, sexuální promiskuita, zneužívání systému sociální podpory, nedodržování základní hygieny v oblasti tělesných potřeb a naprostá nevyzpytatelnost chování.

Mezi Romy rozlišovala od počátku mého výzkumu v obci jen menší část obyvatel obce, zejména ti, co bydleli v blízkosti osady, anebo zejména starší obyvatelé obce, kteří ještě pamatovali dobu, kdy byli Romové jejich spolužáky ve škole nebo kolegy v práci. Tito Neromové většinou sdíleli představu „zlatého věku“ (viz dále kapitola 3.10), kdy v obci žili jen Olašští Romové, (slovy bývalého starosty) *praví Olaskí, tí bieli, ktorí boli bohatí a vedeli žiť*. Od doby, kdy je olašská osada *smiešana s čiernymi*<sup>57</sup> (např.: Posilný 2004: 104), však podle mínění mnoha Neromů došlo k velkému úpadku úrovně všech Romů. Zejména starší lidé žijící v blízkosti romských příbytků tak často rozdělovali mezi potomky těchto „starousedlíků“<sup>58</sup> (žijících na území *olašské* osady) a mezi přistěhovalci z řad dnešní střední a mladé generace. K těmto (olašským) „starousedlíkům“ přistupovali v intencích vztahů "naši Romové", popsáním například Tomášem Kobesem (Kobes 2012). Mezi těmito Neromy jsem se opakovaně setkala s vímáním "našich Romů" jakožto *bílých a lepších*, než je okolitá masa nepřizpůsobivých Romů. Často jsem se setkala s tvrzením, že: *Naši cigáni sú bieli, nekradú ako ty ostatní, ako ty čierny. Čiernymi* měli na mysli Romy z okolních, neolašských romských osad, kteří do Borovan přišli

---

<sup>57</sup> V obecní kronice jsme s kolegou zaznamenali následující zápis: *Borovanskí Rómovia boli bielej pleti s blond až svetlogaštanovými vlasmi. Čiernych do svojej rasy nezamiešali...Dnes ich tu zostalo pár nežuživých, ale už zmiešaných s čiernymi...* (viz Hajska & Poduška 2000).

<sup>58</sup> Termín uvádím v uvozovkách proto, že jsem jej od místních Neromů nikdy nezaslechla. Odpovídá však jejich představě o rodinách, které dlouhodobě žily v obci a z jejich pohledu se do jisté míry přizpůsobily.

bydlet v posledních desetiletích<sup>59</sup> – a jejich potomky. Jakožto "naše Romy" však vnímala své romské sousedy pouze malá část blízkých sousedů. Pro značnou část obce, která neudržovala s Romy žádné vazby, představovali Romové v obci onu jednolitou masu, kterou vnímali ve výše naznačených intencích problémové skupiny, tj. „*ako ty čierne*“ v předchozí výpovědi.

*Čierni cigani*, kteří se do obce v posledních desetiletích stěhují, symbolizují pro mnohé Neromy konec let klidného soužití a předznamenávají pro ně ohrožení poklidného života v obci, které by mohlo nastat při neomezovaném rozrůstání počtu Romů zde.

### 3.3.2 Romové mimo Gadže: segregace v obci

Hranice mezi Romy a Neromy v obci není pouze symbolická. Romové jsou vylučováni z nejrůznějších sfér veřejného prostoru a z různých institucí. V případě Borovan můžeme hovořit o jednoznačné teritoriální exkluzi. Na území samotné obce nebydlí a ani nikdy nebydlel žádný Rom (až na jedinou výjimku několikaletého pobytu přiřazeného Roma u sociálně nejslabší rodiny, viz dále kapitola 3.3). Obyvatelé neromské části obce bedlivě střeží, aby nedošlo k odprodeji pozemků v samotné obci někomu z Romů. O faktické segregaci lze hovořit v případě místní mateřské školy, rekonstruované a modernizované z prostředků evropských fondů na podporu romských komunit, kam však chodí jen neromské děti, nebo místní základní školy, kde jsou romské děti nejen ve speciálních třídách, ale podléhají i speciálnímu režimu automatického propadnutí na konci prvního ročníku<sup>60</sup>. Romové a Neromové jsou etnicky rozděleni také

---

<sup>59</sup> Jako narušení vnímali někteří Neromové příchod dvou párů (neolašských Romů) do vsi v 70. letech 20. století, z jejichž potomků se rozrostla během několika desetiletí druhá romská osada v obci a také sňatek olašské Romky s neolašským Romem o desetiletí dříve.

<sup>60</sup> Tuto praxi jsem měla možnost opakovaně sledovat v letech 2005-2016, kdy docházelo k tomu, že všechny romské děti, které nastoupily do prvního ročníku místní základní školy, na konci prvního ročníku nepostoupily do dalšího ročníku a byly jim nuceny opakovat. Část dětí opakujících první ročník do druhého ročníku na místní škole vůbec nepostoupilo, docházelo k jejich přesunu do zvláštní školy v nedalekém městě. V době mého výzkumu skončila v této zvláštní škole ještě během prvního stupně

v případě pracovních skupin v rámci veřejně prospěšných prací (ať již pod tímto názvem nebo pod názvem aktivační prací či menší obecní služby). Pracovní skupiny byly v době mého výzkumu složené buď pouze z romských nezaměstnaných (z obou osad), nebo pouze z neromských nezaměstnaných. Smíšené pracovní skupiny jsem nikdy nezaznamenala. Jedinou výjimku představovali předáci těchto skupin, kteří byli vždy Neromové, čímž se symbolicky potvrzovala pozice moci *majority* nad *minoritou* v obci. Podle vypovědí Romů, v minulosti (zřejmě ještě v 90. letech) Romové nesměli chodit do vnitřních prostor hostince. Na hřbitově v posledních dvou desetiletích započal trend ukládání romských zesnulých do dolní části, kde jsou umístěny hroby malých dětí.

Vztahy Neromů s Romy v obci jsou mezi některými jednotlivci bezkonfliktní, avšak pro výzkumníka zvenčí si nelze nevšimnout disproporčního vztahu mezi oběma skupinami. Ten se projevuje například ve formách oslovení. Neromové si mezi sebou onikají a v případě bližších známých vykají. Tykání se užívá jen v rámci rodiny nebo blízkých přátel z řad vrstevníků. Romům (všech generací) se podobně jako v jiných regionech východního Slovenska při oslovení vždy tyká, čímž se symbolicky utvrzuje jejich podřadné postavení (viz také např. Růžička a Toušek 2005: 265). To je zcela běžnou praxí také pro osoby v institucionálním postavení (zaměstnanci obecního úřadu, prodavačky, sociální pracovníce, pošťačka, obsluha v hostinci atp.). Romové naopak většinou Neromům onikají, zejména starším osobám opačného pohlaví. Běžně se tedy stává, že Romové vykají či onikají Neromovi, který jim tyká. A to i v případě, kdy hovoří mladý Nerom s Romem o dvě generace starším.

Mezi Romy a Neromy někdy dochází k otevřeným konfliktům, které mohou končit veřejnou bitkou. Po ní je nepsané právo, že jakýkoliv Rom, který přijde do vesnice, může být zbit, což je považováno za odplatu za ostatní Romy, kteří se něčím

---

naprostá většina romských dětí z obce Borovany. Zatímco v prvních letech mého výzkumu byly romské děti umístěvané do tříd společně s neromskými spolužáky, na konci první dekády nového milénia došlo ke zřízení třídy určené pouze pro romské žáky.

provinili<sup>61</sup>. Naopak Romové vyhrožují Neromům, kteří se za účelem bitky přiblíží k osadě a svolávají na pomoc příbuzné z jiných obcí, aby návštěvníky zastrašili.

Místní instituce i samospráva přistupují k Romům jako k homogenní skupině, tedy nerozlišují mezi Romy olašskými nebo neolašskými, resp. mezi Romy z jedné nebo z druhé osady. Ze strany obecní politiky dochází k vytváření různých skupin či útvarů na základě *romství* jejich členů, například již zmiňovaných pracovních skupin zaměstnaných obcí (VPP, aktivační práce atp.) nebo etnicky homogenních školních tříd. Vedení obce navíc cyklicky uvažuje o výstavbě tzv. obecních bytů nižšího standardu, kdy se počítá s výstavbou jednoho společného komplexu pro obyvatele dvou dnešních romských osad<sup>62</sup>.

Co se týče praktik místní samosprávy vůči Romům, řada opatření má restriktivní a expulzivní charakter. Domnívám se, že tyto lokální segregační politiky koření v rozdělení místní společnosti perspektivou lokálních aktérů na dva binárně odlišné světy: Romů a Neromů.

V uplynulých (bezmála) dvou desetiletích mého výzkumu obec nepodporovala výstavbu infrastruktury ani v jedné z romských osad, v osadách tedy zcela chybí jakákoliv základní infrastruktura (přístupová cesta, vyhovující zdroj vody, nemluvě o vyhovujících hygienických zařízeních či důstojném bydlení). Analogickou politiku s cílem vystrnadit Romy z lokality zaznamenal na Spiši již v 70. letech Will Guy a po něm v následujících dekádách také další výzkumníci v dalších lokalitách. Pokud srovnáme současné segregační postupy místní komunální politiky s praxí, která byla uplatňována v Borovanech v době

---

<sup>61</sup> Místní kronikář popisuje příklad "historické" bitky v roce 1922, při níž jako odplatu za naparování se a vyvolávání konfliktů v místním hostinci četníci obklíčili romskou osadu. Všechny muže a ženy následně s obecními radními dovlekli do sklepa starostova domu, kde dostal každý z nich 25 ran bičem na zadek. Když Romové šli domů, vzpomíná autor, všichni hlasitě nařikali a poskakovali, jak je pátil zadek. "Tým byla agresivita cigánov navždy zlomená," uzavírá autor (Posilný 2004: 104). Mezičetnické bitky však minulostí dodnes nejsou a sama jsem měla několikrát možnost vidět rvačky mezi muži, vyplašené útěky a přivolávání posil romských příbuzných z jiných obcí.

<sup>62</sup> Na (nejen) mé upozornění, že podobné kroky se v minulosti v mnoha obcích nevyplatily, není brán zřetel: lokalitu, která je vidět z hlavní silnice, je třeba odsunout do ústraní; vedení obce se navíc brání, že nemá vypořádané pozemky.



komunismu, zjistíme, že tyto jsou v podstatě totožné a významně se nemění. Jediným rozdílem je, že za totalitního režimu byla politika místní samosprávy centrálně řízena ústředním výborem komunistické strany. V současné době rozhoduje o těchto záležitostech obecní zastupitelstvo, složené výhradně z neromských obyvatel obce, prosazující vlastní zájmy.

Typickým příkladem represivního opatření je kamerový systém v *olašské* osadě. Ten umožňuje místnímu terénnímu sociálnímu pracovníkovi neustálý dohled nad svými klienty. Tento pracovník je zaměstnán obcí a snaží se své klienty kontrolovat mnoha způsoby. Vykonává svou profesí velice autoritativním a represivním způsobem (např. vstupuje do obydlí bez vyzvání a dělá kontroly majetku či stavu potravin v lednici, nabádá návštěvníky, aby se v obci již nezdržovali a neprodleně odešli atp.<sup>63</sup> ).

Vedení obce svádí dlouhodobý boj proti samovolné výstavbě nových romských domů. Situace je velmi komplikovaná kvůli nevyřešenému vlastnictví pozemků na území *olašské* osady. Jak již bylo zmíněno, pozemky koupilo sedm *olašských* Romů v roce 1918 a stovky jejich dědiců dnes žijí v mnoha zemích, což znamená, že současní majitelé jsou prakticky neznámí. Starostové a starostky v posledních dvou dekádách neumožňují výstavbu ani rekonstrukci domů v ani jedné z osad, s odkazem na chybějící stavební povolení. V roce 2016 například obecní úřad nechal z tohoto důvodu zbourat jeden nově postavený dřevěný dům a několik kolen na dřevo a dalších přístaveb. Zbourány byly v posledních letech také dva domy Romů, kteří migrovali do zahraničí. V jednom případě byla chatrč (patřící rodině s pěti dětmi) zničena bagrem na náklady obce pouhých pět měsíců po vycestování této rodiny ze Slovenska do Francie. Velmi podobnou politiku zastávali zástupci komunistické samosprávy v pozdních 50. a 60. letech, když se pokoušeli zlikvidovat celé osady. Také v oné době byly bourány domy Romů pracující v českých zemích a ve slovenských městech brzy po jejich odchodu z Borovan.

---

<sup>63</sup> Například též přispěla k umístění několika romských dětí do dětských domovů, snažila se o kriminalizaci několika Romů.

Obecní úřad dosud nepodnikl žádné kroky k vypořádání pozemků v romských osadách, a to i přesto, že dnes na Slovensku existuje na státní úrovni podpora obcí v řešení těchto problémů.

Vedení obce také odmítalo v posledních (bezmála) dvou desetiletích mého výzkumu udělovat trvalé pobyty Romům s odlišným místem narození. Někteří Romové tak žili v Borovanech bez oficiálního trvalého pobytu i několik desetiletí a tato skutečnost komplikovala jejich život. Obdobnou politiku můžeme opět nalézt v řadě dalších lokalit regionu obývaných Romy. V Borovanech se kombinuje s již zmiňovanou praxí vyhošťování nových příchozích a přísnou kontrolou délky pobytu romských návštěvníků<sup>64</sup>.

Obyvatelé mají obavy ze zvyšování počtu Romů v obci. Průvodním jevem těchto obav jsou do jisté míry stresové projevy chování vůči Romům, vyznačující se panovačným až agresivním vystupováním, přesvědčením, že je potřeba Romům *přistříhovat křidýlka, držet je zkrátka*. Na to Romové často reagují nespoluprací a ignorací různých požadavků vedení obce i dalších Neromů.

Touto malou exkurzí do situace v obci jsem chtěla ukázat, že míra polarizace obce nejen v symbolické, ale také v reálné rovině je značná. Pro obyvatele obce by byla naše otázka o povaze sociální konstrukce etnické hranice absurdní, neboť jejich realita je tímto polarizovaným světem značně poznamenána.

### 3.4 Hranice mezi Romy a Gadži

Romové i Neromové se shodují, že hranice mezi nimi je objektivně utvářena některými jasně danými faktory. Ty můžeme obecně rozlišovat na „viditelné“ a „neviditelné“, vyplývající zejména ze sociální stratifikace studované society (viz také např. Synková 2008: 605). Mezi viditelné hranice patří zejména hranice teritoriální, tj. rezidentství v obci nebo v jedné z romských osad. Hranice mezi obcí

---

<sup>64</sup> Místní sociální pracovník zaměřoval své expulzivní praktiky i na mě. Při každé návštěvě se mě ptal, do kdy v obci ještě budu, několik dní na to mi pokládal otázky typu: „Čo tu ešte robíte?“

a osadou/osadami jsou udržovány zejména ze strany Neromů jako nepropustné. To platí opět zejména v rovině teritoriální. Vedle těchto viditelných prvků existuje řada neviditelných *boundary markers* (viz dále kapitola 3.5.4.), které tvoří nejrůznější způsoby chování, zvyky a rituály, které obě strany považují za typické pro obě skupiny, a které důsledně dodržují.

Obec i obě romské osady byly od začátku mých výzkumných pobytů v roce 2000 etnicky striktně rozdělené: v osadách nežil ani jeden příslušník majority, v obci ani jeden Rom. Neromští obyvatelé obce využívali různé strategie, aby zabránili odprodeji nemovitostí v obci Romům. Vyslovovali obavy z narušení této polarity, která z jejich pohledu v některých obcích na východě v posledních letech *padla* (např. obce Jarovnice nebo Bystrany), a vedla vždy k prudkému nárůstu počtu Romů v původně pouze neromských částech obce.

Přibližně kolem roku 2012 však došlo k ojedinělému porušení této residenční dichotomie na etnickém základě. Popíši nyní ve stručnosti, jak k tomuto precedentu došlo.

Jedna z neromských rodin žijících v centru obce udržovala již delší dobu přátelské kontakty s Romy. Jednalo se o sociálně slabou a statusově velmi nízko situovanou rodinu v rámci neromské obce s několika dospělými potomky. Nejstarší syn této rodiny s tělesnou vadou docházel do *olašské osady* již od začátku mých výzkumných pobytů v obci. Kolem roku 2010 začala žít jeho sestra s *Rumungrem* z osady *U dráhy*. Přibližně ve stejnou dobu jeho bratr začal žít s olašskou Romkou<sup>65</sup>. Oba dva sourozenci měli velmi záhy se svými romskými partnery potomky. Zatímco pár olašská Romka – Nerom se usídlil u rodiny ženy v *olašské osadě*, pár Neromka – Rumungro a jejich potomci zůstali žít u rodičů dívky přímo v obci. Tento fakt vyvolal velkou nevoli mezi obyvateli celé obce a vedl k ještě větší stigmatizaci

---

<sup>65</sup> Tento pár se dal dohromady poté, co šli společně křtít jiné rodině olašských Romů dítě. V případě olašské Romy šlo o vdovu a matku, která byla již více než deset let sama s dětmi a tak byl tento svazek všemi akceptován. Muž byl svobodný, můžeme říci starý mládenec.

této rodiny. Symbolický pokles statusu rodiny měl za následek třeba to, že v pracovních skupinách organizovaných obcí byli všichni členové této rodiny přeřazeni do romských pracovních skupin – jakožto jediní Neromové. Velmi brzo začala chodit jejich další sestra s jedním mužem z olašských Romů a jejich nejstarší bratr nakonec migroval v roce 2016 s jednou rodinou olašských Romů do zahraničí, kde žije jako jejich pomocník dodnes. Matka zmiňované neromské rodiny, v té době již důchodkyně, začala místo do místního hostince chodit konzumovat alkohol do neolašské romské osady *U dráhy*<sup>66</sup>, kde se při popíjení setkávala s lepším přijetím než od svých neromských sousedů, kteří jí začali dávat najevo, že se její rodina dala dohromady s Romy a dokonce je „*zatáhla*“ do vesnice. Stalo se tedy, že celá rodina se symbolicky ocitla za hranicí světa *Gadžů*, aniž by ji však mezi sebe jedna z romských skupin plně přijala. Pokračování tohoto příběhu ukazuje, jak silná je ze strany obyvatel obce snaha bránit teritoriální a zároveň etnické hranice. Nejmladší dcera sledované neromské rodiny udala svého romského švagra (*Rumungra*) z důvodu krádeže šperků a obtěžování a tento Rom byl poslán na mnoho let do vězení. Moji informátoři z řad *Vlašika* Romy vnímají incident tak, že si celé obvinění vymyslela a že tak učinila na nátlak svých kamarádek a sousedů, kteří jí stále vyčítali, že u nich v domě (a tudíž ve vsi) bydlí Rom. Aniž se přikláním k tomu, že je jejich verze pravdivé, i tento výklad dokresluje symbolické rozdělení vesnice do dvou neslučitelných světů.

Pro romsko – neromské vztahy je příznačná značná sociální distance. Mezi obcí a osadou až na tuto výjimku neexistují silné sociální vazby<sup>67</sup>, tedy ani žádné příbuzenské vztahy a ani vztahy založené na instituci kmotrovství.

Existují zde však občasné vztahy, které by bylo možno označit za slabé sociální vazby: například drobná výpomoc nejbližších neromských sousedů a jiných

---

<sup>66</sup> Kde nežilo žádné z jejich dětí, pouze rodina jejího "zeťě".

<sup>67</sup> Silné sociální vztahy jsou především příbuzenského charakteru; slabé sociální vztahy jsou naopak takové, které propojují jednotlivé sociální sítě s různým kulturním a sociálním kapitálem, viz např. Granovetter 1973.

*známých* v obci. Přes romsko-neromskou hranici probíhají ekonomické aktivity. Někteří Neromové udržují s některými Romy určité ekonomické vztahy, které mohou být na bázi jednorázových výpomocí (*fušek*) ze strany Romů na pozemcích Neromů. Naopak, část Romů využívá možnosti půjčit si peníze od těchto Neromů v případě potřeby. Romové poskytují Neromům možnost levné námezdní síly, v době nedostatku financí se dokonce někteří spokojí jen s odměnou v podobě naturálií (jídlo nebo alkohol či cigarety). Opakovaně jsem zaznamenala situaci, kdy si Romové půjčili od neromských sousedů peníze a potom neměli půjčku z čeho vrátet, na což Neromové reagovali tím, že Romům nabídli (v podstatě s nemožností odmítnutí) možnost si půjčenou sumu odpracovat. Někteří Neromové analogicky poskytovali Romům za peníze určité služby, například pro ně pekli na objednávku koláče nebo jim prodali v noci, když byly zavřené obchody, domácí alkohol, anebo jim dávali či (častěji) levně prodávali nábytek a další věci denní potřeby.

### 3.5 Gadžové mezi Romy

Již jsem vícekrát zmiňovala, že obec Borovany je z hlediska etnického principu teritoriálně rozdělená. Pohyb Romů na většině území obce (v teritoriu Neromů) je považován za přirozený, Romové navštěvují místní obchody, školy, úřad, vykonávají veřejně prospěšné nebo jiné práce a procházejí přes obec na zastávky autobusu či vlaku. K pohybu Neromů na území romských osad dochází pouze minimálně. V případě osady *U dráhy* vzhledem k jejímu perifernímu umístění za obcí, u železničních kolejí, k návštěvě Neromů v této osadě téměř vůbec nedochází. *Olašská* osada navazuje přímo na obec a dělí neromské domy od luk a lesa. Přestože osadu protíná polní cesta, která vede do bývalého sadu a k lesu, touto cestou se vydává z neromských kolemjdoucích málokdo; dá se říci, že pouze obyvatelé několika neromských domů, které jsou umístěny za svahem za osadou. Ostatní výletníci volí při cestě nahoru k lesu druhou cestu, která ovšem vede oklikou. Teritorium osady je vnímáno jakožto "neznámé" a "nebezpečné" místo (viz také

Synková 2008: 604-605). Vyhýbání se kratší cestě do lesa můžeme chápat jako projev sociálního distancování.

Navzdory etnické uzavřenosti jsem se během mých výzkumů opakovaně setkávala v *olašské* osadě s jednotlivými Neromy, kteří sem poměrně pravidelně docházeli nebo kteří byli s Romy dlouhodobě v pravidelném kontaktu.

Mezi ně patřili jednak blízcí sousedé, obyvatelé několika domů sousedících s osadou. Ti udržovali s některými Romy bližší kontakty, pokrývající oblast sousedské výpomoci. Jejich přítomnost v osadě byla považována za poměrně přirozenou. Jednalo se také o jediné Neromy z obce, které měli někteří Romové na facebooku mezi přáteli (a soudě podle několika Neromů, u kterých mám přístup k seznamu facebookových přátel, toto platilo i opačně). Romové si v době mého výzkumu těchto osob více či méně považovali a snažili se tento typ sociálních vazeb udržet.

Jinou skupinu osob představovali *pijákura* („píjáci“) – obyvatelé obce, pro které byla jediným důvodem návštěvy osady konzumace alkoholických nápojů, nejčastěji levného vína. Tyto osoby charakterizovala velká náklonnost k alkoholu, nebo i závislost na něm, a velmi nízký sociální status mezi obyvateli obce. Často navštěvovali osadu v době, kdy Romové dostávali peníze (období sociálních dávek nebo výplaty invalidních důchodů, příjezd z práce nebo z *fušky*), kdy byla větší pravděpodobnost, že se u někoho z nich bude pít alkohol nebo slavit. Postoj Romů k těmto pijákům byl často negativní a jejich chování k nim (v porovnání se vztahem s „blízkými sousedy“) velmi neuctivé. Jak jsem opakovaně zaznamenala, někteří z těchto pijáků bývali za příslib odměny ve formě alkoholu Romy najímáni na podřadné práce, které *Vlašika Rom* odmítali dělat, například kopání záchodů nebo jinou práci s fekáliemi. K jídlu se jim nebránili nabídnout zbytky nebo *aráčako chábe* (včerejší jídlo), které by nikdo z Romů nejedl. Konzumaci těchto potravin se Romové za zády svých návštěvníků posmívali. Tato neúcta byla ale oboustranná a reciproční. Neromští *píjáci* svými romskými sousedy často pohrdali a vyjadřovali se o nich s despektem. Při konverzaci s Neromy své návštěvy u Romů bud'

zatajovali,<sup>68</sup> anebo se o svých romských hostitelích vyjadřovali s výsměchem a s despektem. Romové se o těchto osobách vyjadřovali rovněž pohrdlivě a nezřídka je zesměšňovali. *Piják* však býval málokdy odmítán, a byl-li alkoholu dostatek, bylo mu zpravidla nalito. Několik takových neromských návštěvníků mi při rozhovoru otevřeně přiznalo, že cíleně využívají situace, kdy mají Romové peníze a oni se zde můžou zadarmo opít, někteří také zadarmo najíst.

Další Neromové, které bylo možné v osadě potkat, byli ti, kteří přicházeli do osady sehnat levnou pracovní sílu na nejčastěji jednodenní *fušky*, a ti, kteří sem přicházeli vymáhat svoje nesplacené dluhy (tyto dva důvody se často propojovaly, a tak sem přicházeli Neromové, kteří chtěli, aby si šli Romové své dluhy odpracovat). Jinou kategorií osob, které docházely občasně do obou romských osad, byli sociální pracovníci a úředníci či místní zastupitelé, a samozřejmě také příslušníci policie a jiní zástupci institucionální sféry. Vůči této skupině si Romové udržovali distanc a při jejich příchodu panovaly obavy z možných sankcí.

### 3.5.1 Gadžové v očích Romů

Percepce *Gadžů* ze strany Romů je třeba nahlížet v dualitě dvou tendencí. Na straně jedné je zde patrná určitá snaha o uznání ze strany majority, která hraje velkou úlohu, alespoň v deklarativní rovině. S tou jsem se seznámila na začátku svých pobytů v obci coby neromská výzkumnice, zejména v době, než jsem se naučila olašskou romštinu. Vyslechla a zapsala jsem si desítky výpovědí Romů, vypovídajících o skutečnosti, že se snaží dosahovat podobných hodnot a cílů, jako jejich neromští sousedé. Romové mi líčili, jak se snaží pronajmout si pole, pěstovat

---

<sup>68</sup> Jeden vdovec, který se spřátelil s jednou rodinou v *olašské* osadě, vždycky chodil domů velkou oklikou kolem kostela a hřbitova a tvrdil svým neromským sousedům, že se vrací ze hřbitova. Zažila jsem také, že někteří "pijáci" se při návštěvě jiných Neromů v osadě schovali v některém z romských domků a až do jejich odchodu nevycházel. Romové měli pro toto schovávání pochopení a napomáhali svým návštěvníkům sehrát úspěšně jejich roli.

dobytek, mít okrasnou zahrádku nebo dodržovat neděli jako den odpočinku atp. Podobné řeči vedli také se svými neromskými sousedy na ulici nebo v hostinci, pokud k podobným rozhovorům vůbec došlo.

Na straně druhé je třeba si uvědomit, že stejně, jako se vymezují Neromové vůči *Cigánům*, se také Romové jednoznačně vymezují vůči *Gadžům*. Jejich perspektiva zrcadlí výše popsanou neromskou perspektivu o světě rozděleném na Romy a Neromy. Jak uvedu v následující kapitole, předsudky Romů vůči Neromům se často zakládají na stejném základě a často zrcadlí předsudky Romů vůči Neromům.

### 3.5.2 Vymezování se vůči Gadžům

Při rozhovoru s borovanskými Romy můžeme zaznamenat jejich sebeidentifikaci *ame le Rom* („my Romové“), ve smyslu například všech Romů v obci, potažmo na východě/na Slovensku obecně. Tato skupinová identifikace vyvstává zejména, když se mluví o státní politice, o chování Neromů a neromských institucí k Romům atp. O termínu *cigan /cigán* užívaného pro *Vlašika Rom* a *Rumungr* dohromady, lze uvažovat částečně jako o sociální kategorii, jak ji definoval Richard Jenkins (viz výše 3.1). Jedná se totiž o označení zvenčí, do které – bez zjišťování sebeidentifikačních preferencí konkrétních jednotlivců – Neromové řadí všechny Romy z různých skupin. Jak ukazuje příklad borovanských *Vlašika Romů*, při vymezování se vůči Neromům dochází kontextuálně k přijetí rozšířené romské identity, zahrnující všechny Romy, i neolašské. Zatímco běžně se označení *ame le Rom* užívá ve smyslu „my, olašští Romové“, právě v kontrastu proti *Gadžům* se používá označení "my Romové" jako zastřešující pojem (*umbrella term*). Tedy vesměs ve smyslu „my kolektivní oběť“, „my, co nejsme Gadžové“. Věta: *Khate po východo ame le Rom but trpinas* („Tady na východě my Romové velmi trpíme“) má znamenat, že všichni Romové na východě trpí, tedy olašští i neolašští. Subetnická distance *Vlašika Rom* vůči *Rumungrům* se stírá právě při společném vymezování se vůči *Gadžům*.



Určitá blízkost nebo situační identifikace i s neolašskými Romy se projevuje při různých příležitostech. Moji informátoři vždy projevovali při komunikaci o jiných místech na Slovensku nebo při společné návštěvě jiných lokalit větší zájem o to, jak tam žijí Romové (hlavně olašští Romové, ale i Romové obecně), ne o to, jak tam žijí lidé obecně. V různých televizních zábavních soutěžích fandili Romovi, jenom proto, že je Rom<sup>69</sup>, a pozornost všech zesílila vždy, když se objevila v televizi reportáž o Romech. Podobně na facebooku sdílely zejména nejružnější příspěvky Romů a o Romech, bez ohledu na jejich subetnickou příslušnost. Pokud je potřeba zeptat se na cestu na neznámém místě, hledá se vždy Rom a ne *Gadžo*, aby jim ji poradil.

### 3.5.3 *Gadžo jako Rom*

Na používání kategorií *Rom* a *Gadžo* se v této práci snažím nahlížet z různých perspektiv. Aby byl výčet kompletní, je třeba také zmínit poněkud nezvyklé používání slova *Rom*, se kterým se lze setkat ve sledované komunitě. Jak jsem již uvedla, běžně se tento pojem používá pro označení olašských, ale i neolašských Romů<sup>70</sup>. Slovník severocentrální romštiny uvádí jako překlad uvedeného pojmu české ekvivalenty „Rom, Cikán“ a dále „muž“ (Hübschmanová, Šebková, Žigová 2001: 237), ve významu „manžel, druh“. Jak jsem ale opakovaně zaznamenala, jeho použití vůbec nemusí korelovat s etnicitou osob, pro které je používán. Může se tedy stát, že při hovorech v romštině může být jako *Rom* označen i etnický Nerom, pokud se někde ocitne jako druh, spolu-druh, partner (a to nejen intimní) či přítel Romů. Například větu: *Lešin, akanak khelel o Rom*, pronesenou na adresu kamaráda v hostinci, se kterým hráli Romové šipky, lze přeložit do češtiny slovy: "Počkej, teď hraje ten pán." (Terénní deník, březen 2018). O partnerovi jedné Romky, Slovákovi od Brezna, který Romům z Borovan, co se na čas usadili v ČR, občas s něčím přijel

---

<sup>69</sup> Tedy nezávisle na jeho subetnické příslušnosti.

<sup>70</sup> Na rozdíl od olašských Romů z jižního a západního pásma Slovenska, kteří slovo *Rom* používají pouze pro olašské Romy; neolašský Rom je pouze *Rumungro*.

vypomoci, se mluvilo také vždy jen jako o *Romovi*, takže jsem se ze začátku mylně domnívala, že tato osoba je etnický Rom, nikoliv Nerom. Když jsem vzala jednou dva Romy borovanské Romy na výlet s mými přáteli (samými Neromy), po návratu domů konstatovali: *Sar - i mišto, kana varekaj žas láše Romenca!* (doslovně: "Jak je to dobré, když někam jedeš s dobrými Romy", míněno: "s dobrými lidmi") (terénní deník, červen 2008). Spíše než o etnické vymezení, jde tedy o rozměr insiderství, sdílení společné sociální reality s Romy. Pojem *Rom* lze tedy brát jako označení člena vlastní skupiny (*ingroup member*), oproti termínu *Gážo*, který se používá pro značení člena jiné skupiny (*outgroup member*). Je třeba dodat, že do této společné sociální reality Romů v Borovanech (tj. do intencí označení *Rom*) se Neromové dostanou jen výjimečně.

### 3.5.4 Boundary markers mezi Romy a Gadži

Jak jsem již popsala výše v kapitole věnující se sporu primordialistů s modernisty, Frederik Barth a jeho následovníci zaměřili pozornost na výzkum motivu hranic mezi skupinami a hraničních milníků (*boundary markers*), které je vytyčují. Jakožto *boundary markers* nejsou ustanovovány objektivně dané prvky, nýbrž prvky, které jsou v určitých kontextech považovány za sociálně relevantní. Hraniční znaky jsou utvářeny kulturními symboly a slouží k určení hranic interakcí mezi ‚my‘ a ‚oni‘. Tyto kulturní symboly jsou voleny tak, aby napomohly diferenciovat určitou skupinu od ostatních (Hutchinson 1994: 27). Výběr těchto hraničních znaků je kontextuální a podléhá změně.

Harald Eidheim v této souvislosti hovoří o principu dichotomizace a komplementarizace, kdy termín dichotomizace referuje k protikladnosti jednotlivých atributů (například světlá x tmavá) a termín komplementarizace k tomu, že oba atributy jsou (coby protiklady) součástí jednoho typu lišení – v uvedeném případě jde o odlišnost na základě barvy. Rozlišujícími znaky však

nemusí být jenom ty, které zakládají představu tělesných rozdílů (Eidham in Hirt 2007: nestránkováno).

Právě Eidhamem nastíněný typ lišení se na základě barvy pleti je v případě nejen sledované lokality, ale také širšího regionu, jedním z klíčových *boundary markerů*. Neromové jsou podle tohoto principu dichotomizace vnímáni jako *bílí*, Romové jako *černí*.

Antropolog Jan Grill ve svém příspěvku věnovaném tématu vytváření a konstrukci rasových předsudků na základě barvy pleti uvádí jako jeden z kořenů vnější askripce Romům rasovou konceptualizaci této skupiny, která zde panovala již v předválečném období<sup>71</sup>. V té době bylo běžné vnímání "cikánů" v pojetí rasové a sociální konceptualizace, kdy za "cikána" byl považován příslušník "cikánské rasy", potomek "cikánských rodičů", ať již usedlých nebo kočovných, vedoucí "asociální životní styl" (Grill 2017: 4). Jak Grill dále konstatuje, barva pleti nadále funguje na Slovensku jako jeden z dominantních rysů rasové kategorizace. Vzhledem k relativní rasové homogenitě jsou lidé tmavší pleti často domněle považováni za Romy / Cikány. Ve slovenštině se adjektivum "čierny" nebo "tmavý" / "tmavý / snědý" často používá ve spojení s Romy (Grill 2017: 5-6).

Data plynoucí z mého výzkumu dokládají, do jaké míry je ve vernakulární perspektivě zakořeněná představa *cigán = čierny*. Tento konstrukt přebírají také Romové.

Část *Vlašika* Romů žijící v Borovanech má blond'até vlasy a modré nebo zelené oči a velmi světlou pokožku. Jedná se o fyzický typ, který je rozšířený v některých rodinách, jež si na své světlé barvě pleti zakládají a zároveň preferují partnery se světlou barvou pokožky. Jak mohu usuzovat na základě historických fotografií, v minulosti byl tento světlý fenotyp v Borovanech ještě rozšířenější, než dnes.

---

<sup>71</sup> Konotace přikládání bílé nebo černé barvě (pleti) jsou pochopitelně mnohem staršího data, a nevyskytují se pochopitelně jen ve sledovaném kulturním okruhu, ale na různých částech světa. Nadřazenost světlé barvy pleti je v Evropě hluboce zakořeněná, najdeme ji ale například i v Indii.

Zajímavé ale je, jak tyto "bílé Romy" vnímají jejich Neromští sousedé. Opakovaně jsem zaznamenala, že o těchto osobách bylo referováno jako o „*čiernych ciganoch*“, někdy bylo jen doplněné, že se jedná o výjimku. Ze strany místních Neromů<sup>72</sup> se chování k těmto (z hlediska melaninu v těle) světlým Romům nijak neliší od chování k ostatním Romům.

Jak upozorňuje Grill, ve vnímání těchto kategorií můžeme pozorovat produkty širší sociální struktury a asymetrických vztahů moci ve společnosti (Grill 2017: 8). Kategorie "*biely*", kterou je míněno "lepší, na vyšší úrovni", je vyhrazena pouze Neromům. Touto optikou je zajímavé podívat se na v Borovanech rozšířenou konceptualizaci romských "starousedlíků" (viz podkapitola 3.3.1), kteří byli ve vnímání místních Neromů dříve *bieli*, tedy "slušní", ale kteří se dnes již „*zmiešali s čiernymi*“, čímž tato skupina *upadla*.

Již jsem zmiňovala, že dalším výrazným *boundary markerem* je prostorová lokalizace v rámci obce. Tento moment, jak jsem již zmiňovala, je až úzkostně střežen ze strany Neromů, v čemž můžeme spatřovat snahu, aby symbolická hranice mezi dvěma skupinami zůstala i nadále faktickou hranicí.

Dalším zásadním – a dá se říci, že také "viditelným" - *boundary markerem* je jazyk. Udržováním jazyka jakožto hraničního prvku se budu podrobně věnovat v páté části této práce; zde pouze předznamenuji, že ze strany *Vlašika Rom* dochází k aktivnímu udržování uvedené hranice. Olašské romštiny je užíváno v konkrétních konverzačních situacích jakožto prostředku symbolického *markeru* etnicity skupiny.

Jiné *boundary markers* představují například styl oblékání či výzdoby příbytků. U obou těchto principů dichotomizace můžeme nalézt společný prvek. Tím je snaha Romů udržet si "romský image" či "romský styl", tj. důraz na určité estetické

---

<sup>72</sup> Narozdíl od chování jiných Neromů v anonymním prostředí jiných měst a lokalit, kteří tyto "světlé Romy" často ani neidentifikují jako Romy. K podobnému závěru dochází také Grill (Grill 2017: 8).

doplňky či detaily, které jsou vnímané jako typicky romské, a o kterých se zároveň předpokládá, že by je *Gadžové* nenosili nebo nepoužili při výzdobě interiérů. Zároveň Romové často tematizují, že se *Gadžové* neumí dobře oblékat ani si neumějí "pěkně" vyzdobit dům. Neromové vyslovují na adresu Romů totéž.

Vedle těchto viditelných prvků existuje řada neviditelných *boundary markers*, které tvoří nejrůznější způsoby chování, zvyky a rituály, které obě strany považují za typické pro obě skupiny, a které důsledně dodržují.

Při tematizaci hraničních prvků, tedy toho, v čem jsou „oni“ jiní než „my“, platí (více nebo méně) suicentrická perspektiva, při které bývají připisovány skupině „oni“ negativní charakteristiky, které „oni“ sami o sobě nesdílejí. Zároveň se jedná o etnocentrickou perspektivu, v rámci které je odlišná skupina posuzována výlučně podle hodnot a norem skupiny aktérovi vlastní. Kritérium hodnotové neutrality, o které usiluje odborný diskurz, není lokálním aktérům vlastní, a tak dochází vždy k tomu, že „jiná“ kultura je popisovaná zpravidla jako horší, než kultura vlastní. Tento princip je přitom uplatňován z obou stran<sup>73</sup>.

Popis toho, co charakterizuje druhou skupinu, je často tvořen výčtem negativních forem chování. Jak jsme si ukázali, některé hraniční prvky můžeme považovat za objektivně dané (zpravidla se jedná o ty prvky, které jsem zařadila mezi viditelné hraniční markery), jiné jsou vytyčeny na základě zcela subjektivních kritérií. Při definování subjektivních *boundary markers* dochází nejčastěji k tomu, že z perspektiv obou skupin, které hranice odděluje, bývají tyto milníky různě artikulovány, konstruovány a zdůvodňovány. Tyto dva pohledy se přitom vzájemně nekryjí. Jako příklad si můžeme uvést hygienická pravidla.

To vystihuje i výpověď rodáka z Borovan:

*Le gáže rakhin le Romenge andal cigánura. Le gáže igen lažan pe le Romendar, hod' meláles inkren pe haj čorres inkren pe. O gážo phenel hod' o Rom-i melálo. De o Rom*

---

<sup>73</sup> Na druhou stranu platí, že Romové k některým hodnotám zejména materiální a spotřební oblasti vzhlíží a v těchto aspektech by rádi žili *sar gáže*, jako Neromové.

*naj melálo, maj úžo-j sar o gážo, fere kade phenen pej Rom melále-j.* („Gadžové nadávají Romům do Cigánů. Štítí se Romů, že jsou špinaví a chudý. Gadžo říká, že je Rom špinavý. Ale Rom není špinavý, je čistší než Gadžo, jenom tohle říkají, že Romové jsou špinaví“) (FM, 60 let, nar. V Borovanech, natočeno r. 2010 v Jablonci nad Nisou).

Z pohledu *Gadžů* jsou Romové špinaví. Jako důvod bývá uváděno, že se kolem jejich chatrčí válejí odpadky nebo, že se jejich děti vyměšují těsně za prahem domů nebo že chodí umazané a neučesané. Z pohledu Romů jsou ale za špinavé považováni naopak *Gadžové*. Dozvíme se, že jsou špinaví proto, že myjí nádoby ve stejném laboru, jako si myjí nohy, jídlo vyvářejí ve stejném hrnci, jako kapesníky, nevyhýbají se práci s lidskými fekáliemi, jedí několik dní staré jídlo nebo že se neostýchají veřejně chodit ve spodním prádle<sup>74</sup>. Do výkladového modelu čistoty a nečistoty zde výrazně vstupuje koncept rituální čistoty a nečistoty (např. Hübschmannová 2002 nebo Frydryšková 2010), tedy z badatelské perspektivy etnocentrická představa hodnocení cizí kultury na základě Romům vlastního výkladového rámce. Při pohledu na dichotomizační princip čistoty – nečistoty tedy dochází ke střetu dvou emických perspektiv skupin, které se mají vzájemně za špinavé. Z etické perspektivy můžeme konstatovat, že nelze jednoznačně vytyčit danou binární opozici: čistého vs. špinavého. Co ale z obou stran platí, je představa, že ti, kteří dokáží dodržovat pro „nás“ optimální hygienické návyky, končí s hranicí „našeho“ světa.

### 3.6 Olaši mezi *Rumungry*

Olašští Romové na východním Slovensku představují nepříliš početnou (sub)etnickou enklávu, která je obklopena různými komunitami neolašských

---

<sup>74</sup> K podobnému závěru dochází také např. Michael Stewart, který říká, že pro Romy jsou Neromové jsou vždy nečistí, a to z toho důvodu, že neznají pravidla rituální čistoty, vůbec se nestydí, neuvědomují si potřebu oddělení horní a dolní části těla (Stewart 2005: 186-188).

Romů – z jejich pohledu *Rumungro*. Vymezování „my“ a „oni“ je tedy poměrně jednoznačné: kdo není *amáro Rom*, tj. *Vlašiko Rom*, je *Rumungro*. *Rumungri* jsou tedy všude kolem a termín zahrnuje všechny *cizí* Romy, všechny, kteří k „nám“ nepatří. Když se výzkumník dostane blíže mezi borovanské Romy, velmi záhy se setká s konceptualizací světa Romů rozděleného na *ame le Vašika haj von le Rumungri* ("my Olaši a oni Rumungři"). Subetnická polarizace je v Borovanech natolik silná, že je nemožné se s ní neseťkat. „*Khote aba bešen sa nange Rumungri*.“ („Tam už bydlí jenom samí *Rumungři*“), dozvíme se o okolních obcích jako odpověď na otázku, jací tam žijí Romové, přičemž slovo *Rumungro* je nezřídka vyslovováno s despektem. *So kamelas, kana gélas te bešel maškar le Rumungri!* ("Co chtěla, když šla bydlet mezi *Rumungri!*"), říkali informátoři s povzdechem a nesouhlasným pokyvováním hlavou o své sestře, který se z Borovan odstěhovala do jiné romské (neolašské) osady.

Jak jsem již uvedla, termín *Rumungro* není apriorně negativní, původní význam („Rom Maďar“, resp. maďarský Rom) je neutrální, nikoliv urážlivý. Olašskými Romy je však často používán za účelem vyjádření sociální distance, čímž se de facto negativním stává. Jedná se o sociální kategorii, které se používá jakožto negativního vymezení, k označení všech těch, kdo nejsou Neromové (*Gáže*) a zároveň všech těch, co nejsou *Vlašika Rom*. Vzhledem k tomu, že se ve sledovaném kulturním kontextu používá pro neolašské Romy také zastřešujícího a zároveň hodnotově neutrálního označení *Rom*, použití apelativa *Rumungri* v sobě může obsahovat také přídech distance, opovržení nebo posměchu. Proto jsem opakovaně zaznamenala, že se olašští Romové za použití zmíněného termínu v přítomnosti svých neolašských známých těmto omluvili. Užití termínu *Rumungro* před příslušníky této skupiny se Olašští Romové mnohdy vyvarovávají. Jelikož se má za to, že se jedná, podobně jako u slova *gážo*, o známý a rozpoznatelný pojem, snaží se jej Olašští Romové v konverzaci někdy nahradit jinými, tajnými výrazy, které jsou ne-mluvčím olaštiny neznámé. Vymezování a udržování etnické hranice pomocí jazykových prostředků se budu podrobně věnovat v kapitole 5.7.

### 3.6.1 *Rumungri* mezi Olachy

Již Milena Hübschmannová si povšimla, že ve sledovaných lokalitách východního Slovenska nalezneme výjimečnou koexistenci dvou subetnických skupin, slovenských a olašských Romů. Takovéto soužití považovala, oproti jiným komunitám, za výjimečné (Hübschmannová 2003). Pro následující text je důležité si uvědomit, že z emické perspektivy (*Vlašika* Romů) nejsou *Rumungri* pouze všude kolem "nás", ale také "mezi námi": v intencích (nejen) lidového primordialismu lze totiž nahlížet obyvatele *olašské* osady jako do značné míry subetnicky smíšené.

Ztotožněním se s některými důležitými hraničními prvky, respektive s kulturním obsahem, který je vymezuje, však dochází k tomu, že se z *Rumungra* může časem stát *Vlašiko Rom*: takovýto posun identity je umožněn přivdaným partnerkám a přiženěným partnerům, kteří převzali hodnotový rámec, estetický styl i komunikační rámec skupiny *Vlašika* Romů. *Voj si Rumungrica, de sar amári*, ("Ona je *Rumungrica*, ale je jak naše"), slyšela jsem často vypovídat o několika ženách, které si před lety vzaly olašské partnery. Konstatování *Voj si aba Vlašiko šej* ("Ona už je olašská holka"), můžeme považovat za nejvyšší formu uznání jejich olašství zbytkem komunity. Na "*rumungerstvi*" těchto do značné míry vlachizovaných partnerů a partnerek je potom zbytkem komunity upozorňováno pouze v případě vzájemné hádky nebo konfliktu. *Azír káde kerel, ke Rumungrica-j!* ("Proto se takhle chová, protože je *Rumungrice*"), řekne se na vysvětlenou, pokud se dotyčná žena zachová z pohledu ostatních špatně. Čím je daná osoba v dané komunitě lépe integrovaná, tím méně se její výchozí (sub)etnicita tematizuje. Tomuto tématu se budu dále věnovat v podkapitole 3.9.3 *Direkt Vlašika* a "*hamime*" *Vlašika* a také v rámci kapitoly 5.8.

### 3.6.2 *Rumungri* v očích Olachů

Když Jelena Marušiaková prováděla na konci 80. let 20. století etnologický výzkum vztahů mezi romskými skupinami na Slovensku, dospěla k názoru, že členové



jednotlivých skupin hodnotí příslušníky jiných skupin zpravidla negativně. "Vzt'ahy medzi jednotlivými cigánskymi skupinami sú oveľa horšie než medzi Cignánmi a obyvateľstvom necigánskeho pôvodu... Jednotlivé cigánske skupiny sa stýkajú iba vo výnimočných prípadoch blízkeho susedstva, zle sa poznajú, nemiešajú sa do záležitostí inej skupiny, bránia sa amalgamáci." (Marušiaková 1988: 58). Ve sledované lokalitě jsem se setkala se stejným suicentrickým, a tedy zároveň negativním hodnocením jiných romských skupin (potažmo osob zahrnovaných do kategorie *Rumungri*<sup>75</sup>).

Olašští Romové pohlížejí na *Rumungry* jako na hierarchicky níže postavené. Přisuzují jim řadu povahových a charakterových znaků, které jsou vždy horší než ty, které jsou z jejich pohledu typické pro Romy olašské. O *Rumungrech* referují jako o ošklivějších a hloupějších, pro které je typické, že se neumějí chovat, chodí hůře oblečení, není možné se s nimi dohodnout, jsou vznětliví... Výčet těchto negativních charakteristik je podle kontextu volně doplňován, a v zásadě platí princip, že jsou *Rumungrům* volně přisuzovány nejrůznější negativní vlastnosti, které mají zdůraznit superioritu olašských Romů ve všech směrech.

*Vlašika Rom* často opakují, že *Rumungri si kále / maj kále sar ame*, tj. "černí /černější než my". Stejně jako neolašští Romové říkají *parno/šukar sar Vlachos* ("bílý/ krásný jako olašský Rom") (viz také Hübschmanová, Šebková, Žigová 2001: 280), Romové olašští používají často rčení *kálo sar Rumungro* ("černý jako *Rumungro*"). Zde je zajímavá paralela s vnímáním barvy pleti jakožto znaku sociální hierarchizace skupiny a zároveň jakožto projevu rasové kategorizace, kterou jsem již zmiňovala na základě vymezení hranice mezi Romy a Neromy. Na základě stejného principu, podle kterého je vžitá představa že: Nerom = bílý a Rom = černý, je také zaužívané mentální rovnítko Olach = bílý, *Rumungro* = černý.

---

<sup>75</sup> Tato perspektiva existuje mimoběžně vedle kontextuální představy o společné romské identitě pro olašské i neolašské Romy (viz podkapitola 3.5.2.). Jak ukáží na více místech práce, podobná dichotomie dvou zdánlivě protichůdných stanovisek je u sledované skupiny běžná.

Příčemž platí, že *párno* (bílý) = pozitivní znak, *kálo* (černý) = negativní, jak dokazuje například následující výpověď mého informátora:

„Olaši byli úplně bílí, světlí, ti se těm Rumungrům hodně vymykali. Rumungri, ty jsou snědí a ty dubkové jsou skoro už jako černoši. Těch cigánských ras je hodně. A právě tyhle dubkové, to je ta nejnižší rasa.“ (MM, muž, r. 1952, natočeno v Chomutově roku 2001)

Následující výpověď, v níž informátorka popisovala, jak si jí v padesátých letech 20. století namlouval neolašský Rom, dokládá, jak je model hierarchizace společnosti na základě pleťové škály integrální součástí romské perspektivy:

„A on byl taky muzikant, hrál na harmoniku, byl to hezkej kluk, nebyl černej, byl bílej. Ale byl Rumungro. Máma mě zbila, vzala na mě vařečku. Dříve byli rodiče na ty holky přísní. Z takových černých, špinavých cigánů, toho jsme nesměli. Musel být z pořádné rodiny, jako jsme byli my. Pak to mámy povolily. On byl z dobré rodiny, on byl bílej, nebyl černej, nebo tak, on byl opravdu pořádněj. Jeho máma byla taky bílá. Jeho táta byl takovej snědší. Nebyl snědej moc, ale byl takovej snědší. Ale máma byla bílá, vypadala jako Gadži, ale nebyla, ne.“ (MP, r. 1938 v Borovanech, natočeno 2001 ve Svitavách)

Ke stejnému závěru dospěla v 80. letech také Marušiaková: "Pri analýze vzťahov medzi skupinami sa stretávame u nás s rozdelením, známym aj z iných krajín, na čiernych a bielych Cigánov. ... za čiernych sa pokladajú usadlí Cigáni, valašskí sú bieli." (Marušiaková 1988: 65)

O osobách, které tato hraniční vymezení očividně nesplňují, se opět hovoří jako o výjimkách. Setkáme se také s kontextem, kdy se slovo *Rumungro* používá jako ekvivalent slova *dupko* (tj. synonymum termínu *degeš*, užívaný pro označení rituálně nečistého člověka). Moji informátoři často opakovali na adresu již zmiňované sestry, která se přestěhovala mezi neolašské Romy, větu: *To má z toho, že šla bydlet mezi dubky*. Ke stejnému zjištění dospěl také Jan Grill, který konstatuje,

že v určitých kontextech rozlišování mezi bílou a černou koreluje rozlišování na šklále rituální čistoty a degešství. Kdo je "černý", je tedy považován za nejhůře sociálně i morálně postaveného, v klasifikačních maticích jak Romů, tak Neromů (Grill 2017: 7).

Když jsem chtěla jít navštívit jednu rodinu v Borovanech, u které byli na návštěvě jejich příbuzní – neolašští Romové, moji hostitelé mi říkali:

*Na ža káj le Rumungri! Ke melále-j! Te na pes khote káveja! Šaj šuven tuke ande vareso!* ("Nechod' k Rumungrům, jsou špinavý! A ne že si tam dáš kafe! Mohli by ti do něj něco hodit!") (Zápis z terénního denníku, červen 2008)

Zajímavé je podívat se na odlišná pravidla komensality mých informátorů při návštěvě u olašských i u neolašských Romů. Často jsem se setkala s deklarací: „*Me šoha či chav káj le Rumungri.*“ ("Nikdy nejím u Rumungrů."). Tato výpověď nereferuje o vyvarování se stolování u neolašských Romů obecně, nýbrž u těch, kteří jsou považováni za nečisté. Kategorie nečistý (běžně označovaný jako *melálo*) ovšem může zahrnovat většinu neolašských Romů, vyjma těch statusově a socioekonomicky úspěšných. Na základě mých pozorování jsem došla k závěru, že při návštěvách u neolašských Romů moji olašští informátoři nikdy nejedli (s výjimkou zabalených/koupených potravin) a rovněž kávu si dávali jen zcela výjimečně, a to pouze u některých dobrých přátel. Tato pravidla zahrnovala i jejich vlastní neolašské příbuzné, kde si opět nikdy nedali jídlo, i pokud jím stůl doslova přetékal; opět s výjimkou několika málo blízkých příbuzných, kteří byli považováni za statusově vysoce postavené a také za *úže* (čisté). Při návštěvě u olašských Romů, a to i neznámých, naopak nebývala káva odmítána, a to ani těmi, kteří kávu zpravidla nepili – alespoň symbolicky kávu neodmítli. Co se týče jídla na návštěvě, mělo se obecně za to, že pustit se do jídla na návštěvě je *lažavo* (ostuda). Avšak na několik hodin trvající návštěvě u olašských Romů a po opakovaném přemlouvání bývalo jídlo zpravidla snědeno.

Zajímavé je zaměřit se na to, jak se vnímání světa, jako rozděleného na *Vlašika Rom* a *Rumungri*, osvojuje během rané socializace. Jack D. Eller a R.M. Coughlan navrhuji, že by se pozornost sociálních analytiků měla zaměřit na otázku, jak vznikají etnické identity a jak jsou udržovány. Vycházejí přitom z předpokladu, že stejně jako kultura je i etnicita produkována a reprodukována v sociální interakci a navrhuji zkoumat praktiky, které vedou k vynalézání, modifikaci a udržování etnických fenoménů (Eller a Coughlan 2016: 170). Richard Jenkins doporučuje zaměřit se při výzkumu etnicity na primární socializaci. Během raného dětství totiž „vstupujeme do procesů etnické identifikace a sociální kategorizace: učíme se, kdo jsme, protože nám to řeknou především ostatní lidé (bez ohledu na to, jedná-li se o příslušníky skupiny nebo jiné). Socializace je kategorizací.“ (Jenkins 2016: 135). Ačkoliv jsem se tomuto fenoménu věnovala v rámci svého výzkumu spíše okrajově, i já jsem dospěla k závěru, že k osvojování etnických kategorií dochází již v raném dětství, často brzy poté, co začne dítě souvisleji mluvit. Pojem *Rumungro* je mezi borovanskými Romy známý všem dětem předškolního věku a je používán ve shodě s územ, jak jej používají dospělí.

Následující rozhovor jsem vedla s dětmi předškolního věku.

Účastníci: MH: Markéta Hajska. D1 (3 roky), D2 (4 roky), D3 (necelé 3 roky); děti z dvou rodin *Vlašika Rom*.

D1→MH	<i>Voj či žanel te vorbil po amáro.</i>	Ona neumí mluvit ponašem.
MH→D1, D2, D3	<i>Haj sar vorbin tume?</i>	A jak vy mluvíte?
D1→MH	<i>Vlašikones.</i>	Olašsky.
D2→MH	<i>Vlašikones!</i>	Olašsky!
MH→D3	<i>Haj tu sar vorbis?</i>	A ty jak mluvíš?
D3→MH	<i>(J)omanes.</i>	(J)omsky.

MH→D1, D2, D3	<i>Romanes? A tu vlašikones? Aha. Haj vov sar vorbil, kuko?</i>	Romsky? A ty olašsky? Aha. A támhleten mluví jak?
D2→D1, D3	<i>Me lake phenou avri.</i>	Já jí to prozradím.
D3→MH	<i>(J)umung(ji)cka!</i>	(J)umung(ji)cky!
D2→MH	<i>Khote pherdo si Rumugri!</i>	Tam je spousta Rumugrů!

(Nahráno 15. 8. 2012 v Borovanech)

Z ukázky vyplývá, že již pro děti v předškolním věku jsou etnické kategorie přirozenou součástí konceptualizace sociálního prostoru. Dokonce i nejmladší dítě, v ukázce, kterému ještě nebyli tři roky, které ještě neumělo vyslovovat některé hlásky, dokázalo přesně kategorizovat osoby ve svém okolí.

Otázky na etnicitu bývají součástí jazykových her s malými dětmi. *Tu sal Rumungro?* ("Ty jsi *Rumungro?*"), ptají se zpravidla se škádlivým tónem dospělí děti. *Na, me Vlašiko sim*, odpovídají zpravidla s důrazem (velmi malé) děti. Častá je také otázka dospělého na malé dítě: *So sal, Rumungro vaj Vlašiko?* („Co jsi, Rumungro nebo Olach?“) Malé děti, které na otázku odpovídají, často teprve stěží dovedou tato slova vyslovit.

Děti při svých hrách běžně používají pojmu *Rumungro* jako nadávky. O tom jsem se mohla přesvědčit, když jsem na jeden z pobytů přijela mezi borovanské Romy se svou tehdy pětiletou dcerou, kterou začaly ostatní děti ihned učit romsky, resp. olašsky. Jedna z prvních vět, co se od nich pod jejich vedením naučila a co poté neustále s teatrálně jízlivým tónem opakovala, byla: *Tu sal kálo Rumungro!* ("Ty jsi černý *Rumungro!*"). Ač já sama jsem byla z této hry poměrně zděšená, všichni olašští Romové se tomu velmi smáli a chválili ji, jak je šikovná.

Podobně jako termín *Rumungro* je kontrastní kategorií také termín *Gážo*. Je zcela běžné, že malé děti poplašeně volají při příchodu Neroma do osady: „*Gážo!*“ Není

výjimkou, že se této kategorizace dopouštějí velmi malé děti, doslova ještě v plenkách. Vyhrůžkami typu: *Avel i gáži, marla tu!* („Přichází gádžovka, zmlátí tě!“) často straší rodiče nezbedné děti – a to i v situaci, kdy žádná Neromka nepřichází. Při cestě vlakem s jedním romským chlapečkem do Košic jsem byla poněkud zaskočena, jak na všechny kolem opakoval větu: *Devla, dikh muja le gáže!* (což bych volně přeložila jako „Bože, koukej na ty ksichty těch Gadžů!“). To jen dokazuje, že tyto sociální kategorizace, zahrnující vyhraňování se vůči jiným skupinám, jsou ve sledované komunitě neoddelitelnou součástí rané socializace.

### 3.6.3 *Vlachi* v očích *Rumungrů*

*„My jsme Rumungři, originál Cigáni, usazení, máme jinou řeč než Olaši, ti by nejradši kočovali, milují zlato, umí hrát, oni nás za své neberou, nám jsou oni jedno.“* (Sedláčková-Tošner 2008: 547)

Jak jsem již uvedla, výraz *Rumungro* je prvotně sociální kategorií olašských Romů. Obecně (ve sledované lokalitě ovšem zřídka a pouze kontextuálně) bývá některými neolašskými Romy internalizován a přebírán jako endoetnonymum; jakkoliv může pro olašské Romy sebedeclarace s „*rumungerstvím*“ působit úsměvně.

Obyvatelé *olašské* romské osady v Borovanech jsou zvenku, tedy z pohledu okolních Romů, většinou vnímáni jako Olaši (*Vlachi*). Tomu jsou připisovány různé konotace. Můžeme se setkat s tím, že na *Vlachi* je nahlíženo jako na původní (*original*) Romy nebo jako na bohatší a výše postavené. Zároveň je běžný i opačný pohled, kdy jsou považováni za zloděje a podvodníky, kteří jsou *bare vibita*, jako na ty, kteří sem přišli až "po nás", ale také jako na *core Vlachi* – ubožáky, kteří jsou špinaví, zaostalí a hloupí (podobně také Marušiaková 1988: 61). Střídá se tedy přebírání olašského suicentrického superlativismu s vlastním (rovněž silně suicentrickým) vnímáním této skupiny jako horší a podřadné.

Být Olachem je pro neolašské Romy čímsi zvláštním, dalo by se říci, že tato kategorie je pro některé Romy nejasně zařaditelná. Jak popisují výzkumníci Sedláčková a Tošner, při návštěvách Olachů u neolašských Romů někdy nastává zmatek, jak se vlastně chovat. "Dát najíst, nedat najíst? Jakým jazykem mluvit? Pokud si dal kávu, vyhodit hrneček nebo nevyhodit? Taková návštěva se potom všemi dlouho probírá" (viz např. Sedláčková, Tošner: 547) a vzbuzuje všeobecný rozruch. Někteří neolašští Romové na základě svých zkušeností z různých lokalit potom o olašských tvrdí, že jsou (rituálně) nečistí, s odkazem na to, že (údajně) jedí koňské maso<sup>76</sup>. Během výzkumného pobytu v jedné lokalitě v okrese Šal'a jsem se setkala se situací, kdy po návštěvě olašského Roma paní domu, maďarská Romka, celý dům vydezinfikovala savem, aby jej zbavila znečištění. S takto zažitým přesvědčením o rituální nečistotě olašských Romů jsem se v komunitách slovenských Romů sousedících s Borovanami, nesetkala.

#### 3.6.4 Olaši a *Rumungri*: kontakt a hranice

Při analýze způsobů, jakými je vymezována hranice mezi olašskými a neolašskými Romy, se budu, podobně jako v kapitole 3.4, věnovat popisu vybraných kulturních symbolů, pomocí kterých samotní aktéři tematizují hranici mezi ‚my‘ a ‚oni‘. Při snaze zaznamenat, jak je tato hranice tematizována v řečových výpovědích i symbolických aktech, jsem došla k závěru, že je velmi složité oddělit distinktivní vymezování se (skupinou "my") vůči skupině "oni" od referování o kulturním obsahu "naší" skupiny. Jak říká Jenkins, náš "kulturní inventář" odráží "naše" kategorizace druhých a rutiny, které si vytváříme při jednání „s nimi“, jsou vlastní "našemu" kulturnímu repertoáru. Sociální interakce na hranici mezi dvěma

---

<sup>76</sup> Sama jsem se s konzumací koňského masa v lokalitě nikdy nesetkala, s výjimkou muže, který vyprávěl, že si v Čechách omylem koupil koňský salám a snědl ho.

skupinami zahrnuje kategorizace „nás“ „jimi“ a „jich“ „námi“ (Jenkins 2016: 137)<sup>77</sup>. Jak jsem uvedla v předchozí kapitole, Fredrik Barth a jeho nástupci odvrátili pozornost sociálních vědců od tématu výzkumu kulturního obsahu k tématu studia hranic mezi skupinami. Richard Jenkins patří mezi badatele, kteří navrhují opět začlenit do sociálně vědního bádání výzkum "kulturního obsahu" etnicity, neboť "podobnost i odlišnost jsou představami, nikoliv však fikcemi, které se obě setkávají v etnicitě." (Jenkins 2016: 137)

*Vlašika Rom* se z tohoto pohledu jednak vymezují vůči neolašským Romům na základě principu dichotomizace podle jednotlivých typů lišení (barva pleti, jazyk, hudba, styl oblékání atp., viz dále). Na druhé straně často popisují svůj "kulturní inventář", tj. kulturní symboly, rituály, zvyky a způsoby chování, o kterých referují jako o typických pro vlastní skupinu. Pro Rumungry, v intencích sociální kategorie definované zvnějšku bytostným "ne-olaštvím", je z pohledu *Vlašika Rom* příznačné, že tyto nesdílejí. Zdůrazňované charakteristiky tak tvoří symbolickou hranici mezi olašskými a neolašskými Romy. Tím, co je považováno za vlastní „kulturní inventář“, co tedy podle mých narátorů tvoří *romipe* (romství; rozuměj „olašství“), a co tedy není vlastní *Rumungrům* se budu zabývat v kapitole 3.8.

Jak již jsem zmínila, z emického pohledu jeden z klíčových *boundary markerů* mezi těmito dvěma skupinami vychází z vernakulárního primordialismu. *Rumungri* jsou podle této představy vnímáni jako "jiné krve". Tato pokrevní odlišnost je vnímána jako dědictví odlišného historického vývoje a někdy i původu těchto skupin. Během svého výzkumu jsem se setkala s různými verzemi příběhu o zcela odlišném formování těchto dvou skupin, v různých zemích, dokonce i na různých kontinentech (např. *Rumungri* jsou z Indie, ale „my“ jsme z Itálie/ Izraele/ Egypta atp.). Z emické perspektivy je "rumungerství" i "olašství" zděděné po předcích.

---

<sup>77</sup> Pavel Barša přidává k identifikaci sebe a identifikaci druhými ještě třetí vektor identifikace: identifikaci druhých. Podle Barši není možné se identifikovat s určitým „my“ bez toho, že bychom se zároveň vymezovali proti nějakému (či nějakým) „oni“ (Barša 2008: 28).



S přesvědčením o biologické odlišnosti souvisí i také již zmiňovaná představa o odlišnosti na základě barvy pleti, která je neoddělitelně provázaná s celkovým systémem etnických skupin hierarchizovaných podle barvy jejich kůže. Zajímavé je, že symbolický konstrukt „Olaši = bílí; *Rumungri* = černí“ je shodně sdílen oběma stranami, a to i přes to, že v okolních lokalitách nalezneme mnoho neolašských Romů, kteří jsou rovněž na první pohled "modroocí blondáci" a naopak. Tyto osoby jsou opět brány jako určité výjimky.

Dalším zjevným *boundary markerem* je jazyk: hovoření olašskou nebo severocentrální romštinou. Jak ukáži v páté části této práce, romština pro olašské Romy představuje jeden z hlavních distinktivních atributů etnické identity. Jazyk je aktéry vnímán jako *objektivního* ukazatel etnicity; jak ukáži dále v páté části této práce, právě tato skutečnost rozehrává pole pro sociální konstrukci etnicity na základě užívání určitého dialektu romštiny. S jazykem potom souvisejí řečové akty, které jsou brány jako součást etnického vymezování (například způsoby zdravení, přání, kletí a další ritualizované promluvy, kterým se budu věnovat v podkapitole 5.5.4.).

Dalším „viditelným“ *boundary markerem* je romská hudba. I když z pohledu zvenku může vypadat veškerá hudba poslouchaná Romy v Borovanech prostě jako *rompop*, sami Romové mezi jednotlivými styly striktně rozlišují. Tradičně tvořily hudbou olašských Romů tzv. *khelimaske d'íla*, rychlé a rytmické písně k tanci, a tzv. *lóke d'íla*, pomalé a často teskné písně (zpravidla o mnoha slokách; viz např. Davidová 2009: 134). Tuto druhou kategorii písní dnes *Vlašika Rom* označují pojmem *halgáty*. Jsou oblíbené v tradiční a možná ještě více v moderní, zelektrizované formě. Mezi *Vlašika Rom* je v posledních letech velmi populární písňový repertoár olašských Romů zejména z Maďarska (Aranyszemek, Bódi Guszti, Grófo, Kis Grófo, LL Junior, Andris, ale i folklórně laděnné skupiny jako Parno graszt nebo Ternipe), ale také například z Rumunska (zejména Sandu Ciorba), Švédska (Babacs), a samozřejmě Slovenska (především již zmiňovaná dvojice Maco & Mamuko a další interpreti zejména z Nitry), šířený zejména

prostřednictvím kanálu Youtube. Tyto písně spojuje kromě obdobného hudebního stylu a často i podobných textů vycházejících nezřídka ze staršího písňového folkloru zejména olašská romština. Písně slovenských Romů jsou nejčastěji zpívané v severocentrální romštině, proniká sem ale i slovenština, resp. její lokální dialekty. Mezi oběma styly vnímají aktéři řadu rozdílů, zejména související s odlišnou rytmikou, popěvky nebo používanými hudebními nástroji. Z pohledu zvenku tyto nuance nejsou vždy patrné a hudební angažmá obou stylů si je velice podobné.

I když i u slovenských Romů také nalezneme *halgáty*, častější jsou u této skupiny termínem olašských Romů tzv. *slad'áky* (*slad'ákura*). Ty mají většinou táhlou melodii a obsahují tesklivé motivy. Vedle toho jsou častým typem písní také čardáše, tj. písně k tanci, v podstatě podobné tanečním písním olašských Romů<sup>78</sup>. Ačkoliv někteří Olašští Romové poslouchají i neolašské písně (setkala jsem se s popularitou Milana Tancoše, Gipsy Kajkoše nebo Gipsy Midaje), jiní *Vlašika Rom* uvádějí, že je pro ně tato hudba nesnesitelná a často se doprošují jejího vypnutí, pokud jí někdo pouští. Tento postoj můžeme někdy chápat jako demonstrativní odmítání symbolů náležejících k druhé straně kulturní hranice. V částečně subetnicky smíšené komunitě je právě hudba olašských a neolašských interpretů častým zdrojem hádek. Některé rodiny *Vlašika Romů*, a to nejen z Borovan, ale i z dalších lokalit, které si zakládají na svém *čistě* olašském původu, deklarují, že neolašské písně nikdy neposlouchají. Puštění *slad'áků* v přítomnosti dalších Romů např. na návštěvě považují za *lažavo* (ostudu). Naopak zejména ti olašští Romové, kteří se přátelí s neolašskými Romy nebo je mají za blízké příbuzné, písně slovenských Romů naopak často poslouchají i zpívají, zejména při příležitosti konzumace alkoholu. Večírek spojený se zpíváním a posloucháním neolašských písní však zpravidla dojde do bodu, kdy někdo z olašských Romů řekne: *Aba mukh*

---

<sup>78</sup> Dochází k častému přebírání písní a vytváření olašské verze původních verzí v severocentrální romštině a naopak, k možná ještě častějšímu přezpívávání písní olašských Romů do severocentrální romštiny.

*Vlašika!* („Už pust' olašské!“), a od této doby již jsou „rumungerské“ písně v podstatě nepřípustné.

### 3.6.5 Boundary markers u olašských Romů na jihu a jihozápadě Slovenska

Při popisu dalších velmi výrazných hraničních milníků mezi olašskými a neolašskými Romy si dovoluji udělat malou kulturní odbočku mezi olašské Romy žijící v jihozápadním pásu Slovenska<sup>79</sup>. Mezi viditelné a zároveň i cíleně kulturně udržované *boundary markers* tam patří specifický styl odívání. Mezi jeho typické projevy patří zejména dlouhé sukně (*lungi cocha*) u žen. Přesto, že oproti v minulosti obvyklým sukním téměř až ke kotníkům, běžným ještě v době zákazu kočování (na základě dobové fotodokumentace, viz např. Davidová 2000, Davidová 1995) se do dnešních dnů sukně zkrátily a vzory diferenciovaly, je jejich nošení považováno olašskými Romy na jihu a jihozápadě Slovenska za jednoznačný hraniční symbol olašské identity. Jak uvádí Margita Wagner, ještě pod svým dívčím jménem Lakatošová, "dívky nesmějí nosit krátké sukně a kalhoty, neboť je to ohavné" (Lakatošová 1994: 6). Během mých zejména jazykových výzkumů na jihu a jihozápadě Slovenska v letech 2009-2017) jsem se záměrně pohybovala mezi Romy střídavě v dlouhé sukni a v kalhotách, a přesvědčila jsem se o tom, že osvojení si dvou nejviditelnějších znaků etnické identity, to jest dlouhé sukně a konverzace v olaštině, ve většině případů vedlo mé komunikační partnery k domněnce, že jsem také olašská Romka. Když jsem jednou měla na sobě kalhoty a oslovila jsem romsky neznámé olašské Romky na ulici města Hlohovec, jejich první reakce byla: *Šej sal? Mír naj pe tute cocha?* („Jsi Olaška? Jak to, že nemáš sukni?“) To dokazuje, že pro olašské Romy z jihozápadu Slovenska je sukně naprosto nezbytným oděvem pro olašskou ženu a zároveň jasným symbolickým ukazatelem její etnicity, tedy hraničním milníkem. Dlouhou sukni jakožto symbol olašství v popisovaném území jihozápadu Slovenska nosí všechny olašské ženy, s výjimkou

---

<sup>79</sup> Následně tyto poznatky vztáhnou ke sledované lokalitě.

mladých dívek, u kterých jsou kalhoty (do „svatby<sup>80</sup>“) tolerované<sup>81</sup> (viz také Šusterová 2015: 89-90). Dlouhé sukně vnímají jako symbol "olašství" také neolašské Romky, žijící v kontaktu s těmito skupinami. Vícekrát jsem se setkala s názorem, že by si dotyčná dlouhou sukni neoblékla, aby nebyla "*sar Vlachiňa*" (jako Olaška).

Dříve, ještě před zhruba dvěma generacemi, jak si pamatují nejstarší pamětnice, patřil v jihozápadním pásmu Slovenska mezi hraniční symboly pro olašské ženy také šátek na hlavě, zavázaný dozadu (vázání dopředu bylo typické pro Gadže nebo pro tzv. slovenské Romy). Analogicky, podle vzpomínek nejstarších pamětníků, bylo dříve nemyslitelné, aby starší olašský muž, zejména sociálně lépe situovaný, neměl na hlavě klobouk; odtud také neustále citovaná věta: *I žuvli phiravel dikhlo taj o murš kolopo*<sup>82</sup> ("Žena nosí šátek a muž klobouk", rozuměj: "Muž je ten, kdo rozhoduje"). Zejména pro tzv. *krísake Rom*, tj. členy romské krísi na jihozápadě Slovenska, jsou považovány za další *boundary markers* okázalé zlaté šperky, které mají ideálně typickými motivy pro skupinu *Lovárů*: mince/ dukát, kůň, podkova atp. nebo zdobená hůl, často ozdobená týmiž motivy. Některé z nich (zejména hůl) ovšem můžeme považovat za typické spíše pro starší generaci.

Popisovaná instituce tzv. romského soudu (*romani krísi*), je rovněž něčím, co odděluje olašské Romy od neolašských Romů, kteří podobnou instituci nemají. Olašští Romové, kteří jsou zapojeni do systému *krísi*, jsou nazýváni *krísake Rom*. V praxi to znamená, že z každé komunity nebo významné rodiny je zapojen jeden nebo více mužů do určité lokálně vymezené krísi; tito *krísake Rom* jsou pak v kontaktu s dalšími "romskými soudci" a tvoří tak organizovanou síť, jdoucí

---

<sup>80</sup> Nemusí se přitom jednat o oficiální svatbu na úřadě nebo v kostele, spíše o začátek soužití partnerů.

<sup>81</sup> Výjimku představovalo jen několik vesnic obývaných tzv. *ungrika Rom* (tj. maďarští olaští Romové), kde je ženám tolerováno chodit doma v kalhotách. Sukni si zde ale ženy oblékají při příležitosti vyražení "mezi Romy", tj. na různá setkání a při společenských příležitostech, ale také prostě "do města" (informátor V.S., nar. 1945, okr. Levice, nahráno 2017).

<sup>82</sup> Je zajímavé, že toto přísloví se často připomíná i v Borovanech, kde ovšem muži ani ženy již po několika generacích šátky a ni klobouky na hlavě nenosí.

napříč zeměpisnými územími i státními útvary. I přes to, že ve svém nejširším základě systém kopíruje příbuzenskou síť, ve vyšších organizačních strukturách (na úrovni nadnárodních *krísí*) již se jedná o organizaci na etnickém základě. Lze jej tedy považovat za systém protopolitické organizace<sup>83</sup>.

Pro olašské Romy jsou také typické tzv. *romane ánava*, tj. romské přezdívky. I přes to, že jsou přezdívky časté i u jiných skupin, u olašských Romů se často opakuje několik přezdívek<sup>84</sup>, které se u *Rumungrů* nevyskytují, a proto je můžeme považovat za způsob *boundary markers*. Jako ukazatel (sub)etnicity může být nahlíženo i příjmení.

Některé *boundary markery* jsou definovány negativně. U oblečení toto představuje určité doplňky nebo typ oblečení, o kterém je referováno ve významu, že by si jej olašský Rom nikdy neoblékl. Jedním z tabuizovaných kusů oblečení patří oděvy černé barvy. „Černou barvu nosí jen Rumungri, my ji nenosíme, protože nosí smůlu“, říkali mi během výzkumu v roce 2010 olašští Romové v Prachaticích. Oblečení černé barvy vnímali tito Romové jako jasný ukazatel, že jeho nositel je *Rumungro*. Obdobně vnímají olašští Romové šperky. Zatímco zlaté šperky jsou vnímány jako typická pro olašské Romy (viz také Andrš 2016, Lakatošová 1994: 6), stříbrné šperky se považují za typické pro *Rumungry*. Z tohoto důvodu se olašští Romové

---

<sup>83</sup> M. Růžička a L. Toušek se domnívají, že se u Romů nevyskytují organizační mechanismy překračující příbuzenskou sociální síť (Růžička, Toušek 2008: 270). Tomáš Hirt se vymezuje proti referování o „romské“ populaci na Slovensku jakožto o „etnické komunitě“, neboť lidé považovaní za „Romy“ jsou podle něj v drtivé většině primárně organizováni podle jiných společenských vzorců, než poskytuje etnický princip.“ (Hirt 2008: 702-703). Dodává, že podle současných výzkumů Romové „netvoří jednotné, vnitřně strukturované společenství schopné kolektivní (zajmové či politické) akce přesahující rámec příbuzenské skupiny, ale nesourodý konglomerát jednotlivců či rodin, které se navzájem výrazně liší z hlediska socioekonomické situovanosti i kulturní a jazykové výbavy“. Většina Romů se podle Hirta nepovažuje za součást nějakého „etnického“ celku či pospolitosti (Hirt 2008: tamtéž). V kontextu olašských Romů se tyto teze nepotvrzují. Olašští Romové na Slovensku, podobně jako v České republice, ale také v dalších zemích, se vyznačují formou protopolitické organizace, která přesahuje jednotlivé rodiny či příbuzenské jednotky a nabízí organizační princip, stojící na jasně etnickém principu.

<sup>84</sup> Ivana Šusterová uvádí tato "romská jména" (z výčtu jsem vyjmula některé jmenné přezdívky, např. Lacko). Mužské: Bakro, Berci, Bogo, Boška, Citrom, Dodo, Ferkina, Groufo, Maco, Mamuko, Marci, Miláň, Vinco. Ženské: Boja, Čaja, Falát, Groufa, Karolka, Lulud', Mancí, Melonka, Mercedes, Momáň, Mundra, Patrin, Pinka, Pirožka, Ribizla, Róza, Růža, Sedra, Šejinka (Šusterová 2015: 56).

nošení stříbrných šperků vyvarovávají<sup>85</sup>. Pokud jde tedy člověk mezi Romy, musí se odít do oblečení a šperků a také si vzít doplňky, které jsou vnímány jako typické pro olašské Romy.

Ve sledované komunitě *Vlašika Rom* z východu Slovenska došlo k zajímavému posunu. Ačkoliv na historických fotografiích je patrné, že ještě v poválečném období nosily olašské ženy pouze dlouhé sukně<sup>86</sup>, zřejmě v souvislosti s procesem celkové modernizace ve společnosti v druhé polovině dvacátého století došlo k postupnému opouštění úzu nosit dlouhé sukně. Na tuto kulturní inovaci měla jistě vliv také izolace od dalších olašských Romů, čili absence sociální kontroly přesahující jejich komunitu. Již v době mého příchodu do terénu v roce 2000 tak nejen v Borovanech, ale i v dalších lokalitách obývaných *Vlašika Rom* nosily ženy (a to i starší) zcela běžně kalhoty. Sukni je dnes zvykem si oblékat při různých společenských událostech (svatby, křtiny, zábavy), nejsou ale nutností: elegantní kalhotový kostým je také akceptován. Podobně jako v jiných olašských komunitách došlo k opuštění hraničních markerů pokrývky hlavy (šátku a klobouku), došlo u *Vlašika Rom* k opuštění také symbolu dlouhé sukně. To je zajímavé z toho důvod, že *lungi cocha* je vnímána jako jeden z hlavních *boundary markerů* mnoha lovárskými i dalšími olašskými skupinami po celém světě<sup>87</sup>.

Důraz na další doplňky, zejména na zlaté šperky, spojenou s preferencí určitých značek a typu oblečení pro společenské příležitosti, ovšem nalezneme u této skupiny též. *Dikhal sosko somnakuno lanco sas les? Musaj t'avel Vlašiko!* („Vidělaš, jaký měl zlatý řetěz? To musel být olašský Rom!!), řekl mi jeden olašský Rom na ulici v Prešově na adresu neznámého muže (Zápis v terénním deníku, Prešov 2006). U písně *Kindem mange lólo mercedesi* („Koupil jsem si červený mercedes“)

---

<sup>85</sup> Informace sdělená informátory v Prachaticích 2010.

<sup>86</sup> V té době ale byla sukně typickým oděvem i pro jejich neromské sousedky.

<sup>87</sup> Tento moment pak představuje zajímavý kulturní střet nebo střet ve vymezování identit pro *Vlašika Rom*, kteří se ocitli v nové migrační situaci v zemích západní Evropy v sousedství jiných skupin.

Romové ve sledované komunitě nejednou plakali; představovala pro ně nesplněný sen mít auto, jaké by se podle jejich pohledu pro olašského Roma patřilo.

### 3.7. *Vlašika Rom mezi Olachy*

Obyvatelé borovanské *olašské* osady o sobě shodně prohlašují, že jsou olašští Romové: *Ame sam Vlašika/ Ame sam Vlašika Rom* ("My jsme Olaši/ My jsme olašští Romové"). O všech *Vlašika Romech* žijících nebo pocházejících z již výše uvedených lokalit východního Slovenska se uvažuje v širším kontextu jako o *amáro nípo*, tj. naše (široká) rodina. Termín *nípo* má tedy z tohoto pohledu širší sémantické pole než *fajta* a zahrnuje všechny příbuzné, i vzdálené; je jej možné překládat také jako "náš lid". V borovanském kontextu je tedy používán pro všechny olašské Romy, kteří mají kořeny v této lokalitě, potažmo na východě Slovenska. Jak jsem již zmiňovala v úvodu této práce, olašští Romové žijící na jihu a jihozápadu Slovenska nebo i v jiných zemích jsou také označováni termínem *Vlašika Rom*<sup>88</sup>, avšak nepoužívá se pro ně již označení *amáro nípo*.

Ve své práci analyticky rozlišuji mezi olašskými Romy z východního Slovenska, které označuji emickým etnonymem *Vlašika Rom* a olašskými Romy z jižního a jihozápadního Slovenska. Jak již jsem vícekrát uvedla, mezi těmito dvěma skupinami nalezneme jednak řadu sociokulturních rozdílů, liší se také z hlediska lingvistického (viz dále kapitola 5.2.2). Všechny tyto znaky svědčí o tom, že spolu tito Romové měli v minulosti minimální kontakt, nejspíše pouze občasného obchodního charakteru v době obchodování s koňmi. V genealogických mapách borovanských Romů v minulosti najdeme důkazy o sňatcích s olašskými Romy z Maďarska, zakarpatské Ukrajiny a dokonce i Rumunska, avšak podle všeho nikoliv z jihu či jihozápadu Slovenska<sup>89</sup>. Jak vyplývá

---

<sup>88</sup> Samosebou, ani pro neznámé olašské Romy se termín *Rumungro* nepoužívá.

<sup>89</sup> Výjimku mohou představovat určité "hraniční" skupiny či rodiny, které v minulosti kočovaly v Košickém kraji a zřejmě se pohybovaly také na trasách vedoucích směrem na jihozápad Slovenska. U

ze závěrů kapitoly 3.6.5, *Vlašika Rom* nesdílejí některé *boundary markers*, kterým je přisuzován ze strany olašských Romů žijících na jihozápadě Slovenska zásadní význam: u *Vlašika Rom* absentuje zejména *lungi cocha* a *romani krísi*<sup>90</sup>.

Borovanští a původně borovanští *Vlašika Rom* neměli na začátku mého výzkumu s ostatními olašskými Romy na Slovensku žádné kontakty<sup>91</sup>. Přítomnost dalších olašských skupin na Slovensku i v Evropě byla ale od začátku mého výzkumu borovanským Romům dobře známá. Informátoři hovořili o odlišných skupinách Olachů žijících nejčastěji „někde kolem Bratislavy“ nebo „u Nitry“. Jeden můj informátor mi v lednu 2005 popsal skupiny olašských Romů takto:

„Na Slovensku jsou tři velké skupiny olašských Romů: Drizára, Zurále Vlašika a my. Drizára<sup>92</sup> jsou velmi nebezpečná skupina, které je lepší se vyhýbat, protože kradou, jsou to nebezpeční podvodníci. Žijí hlavně na jihu Slovenska, podél maďarských hranic a dále po celé Evropě. Mluví odlišně, mají úplně jiná slova, mluví sprostě. Zurale Vlašika jsou originál Romové, kteří dbají na dodržování

---

těchto rodin se mi nepodařilo zjistit, zda patřily kulturně a příbuzensky k *Vlašika Romům* (tj. k Romům usazených původně v Borovanech) nebo k Romům, kteří byli kulturně i jazykově blíže Romům dnes usídlených na jihozápadě. Prokazatelný sňatek s Olachy ze západního Slovenska z tohoto období jsem ale zaznamenala pouze jednou, v 50. letech 20. století, u rodiny dnes žijící ve Švédsku. Jsem si však vědomá toho, že mi pochopitelně nejsou známe genealogické mapy všech olašských rodin z východního Slovenska.

<sup>90</sup> Jak vyplývá z výpovědí informátorů, dříve se *krísi* praktikovala i mezi *Vlašika Rom*. Jednalo se podle všeho však spíše o pozmeněnou formu této instituce, připomínající spíše rodinou radu starších v případě řešení sporů mezi partnery nebo v rodině. Starší této *krísi* dle všeho nebyli propojeni s ostatními olašskými Romy, mimo vlastní skupinu. (Informace od PŠ, r. 1973, zaznamenáno 13. 3. 2018).

<sup>91</sup> Udržovali kontakty pouze se svými rodinami, které v minulosti emigrovaly z východu Slovenska do jiných zemí (v období komunismu zejména do České republiky a Švédska a přibližně od přelomu milénia zejména do Velké Británie, Belgie a Irska)<sup>91</sup>.

<sup>92</sup> Skupina nazývaná Drizára /Drizári je velmi zajímavá, zejména pro to, že se o ní v romsitické literatuře téměř nic nedovíme. Zmiňuje je např. Marušiaková 1988: 61, jakožto překupníky koní žijící ve Fil'akovu a Bratislavě – Petržalke. Dle slov mých informátorů na východním Slovensku její členové měli žít v Košicích, ale také v minulosti v jedné vesnici u Prešova. Tuto skupinu ale často zmiňují i olaští Romové žijící na jižním a jihozápadním Slovensku nebo v ČR. I pro ně jsou *Drizára* skupinou, která se od nich samotných odlišuje. Jak popsal informátor PL, r. 1956 z Dolních Semerovců okr. Levice: "My jsme Lovára a oni jsou *Drizára*. Oni dříve neobchodovali s koňmi, ale vyráběli koryta. Mluvili trochu jinak než my." (Zaznamenáno 31. 3. 2018). Podle TB r. 1961 z Tvrdošovců okr. Nové Zámky, který uvedl, že jeho děda patřil do skupiny Drizárů, se měli dříve *Drizára* živit broušením nožů. Po zavraždění olašského Roma Antona Stojky alias Bána spolupracujícího s policií počátkem 50. let 20. století, které tato skupina spáchala, mělo dle výpovědí více pamětníků dojít k útěku velké části Drizárů do Švédska.



romských tradic, tak, jako to bylo kdysi. Dodržují soudy, a ženy s muži u nich nesmí sedět u stolu a musí je obsluhovat. Tito Olaši jsou velmi bohatí, živí se obchodováním, mají vesměs mercedesy. Mluví originál olaštinou, většinou jim rozumíme, i když mají některá jiná slova. Jezdí si k nám do Prešova kupovat mezi olašské Romy nevěsty. Nám říkají Rumungri, protože neznáme a nedodržujeme některé jejich tradice.“ (Záznam z terénního deníku 2005, jedná se o volný záznam vyprávění)

Zařazování olašských Romů do těchto skupin bylo mezi borovanskými Romy častým tématem debat – kdykoliv jsem s informátory někde viděla, a hlavně slyšela olašského Roma, začali se dohadovat, k jaké skupině patří. Zajímavá je také zmínka o kupování nevěst ze strany "cizích" olašských Romů. Tuto praktiku považuji za potvrzenou, sama jsem se setkala jednak s rodinou, od které si Olašští Romové žijící v zahraničí „koupili“ jejich dceru, a také s Romem pocházejícím ze západního Slovenska, který potvrdil koupi nevěsty v minulosti z mnou sledované lokality<sup>93</sup>.

K obnovení kontaktů *Vlašika Rom* s jinými romskými skupinami ze Slovenska došlo po přelomu milénia, vlivem migračních cest do zemí Evropské Unie. K prvním vzájemným kontaktům došlo při cestách do Belgie na konci 90. let 20. století, kde se někteří ze sledované skupiny setkali s Romy "ze západního Slovenska" v azylových táborech. K intenzivnějším a dlouhodobějším kontaktům s jinými olašskými Romy však docházelo zejména u *Vlašika Rom* žijícími od první dekády nového tisíciletí v britském Leicesteru. V tomto městě vytvořili *Vlašika Rom* z východu Slovenska početnou komunitu čítající několik stovek členů (viz Hajska 2017). Kromě řady nových multikulturních kontaktů a zkušeností pro ně znamenala nová migrační situace také vstup do kontaktu s Romy z jiných skupin. Jak moji informátoři během mého terénního výzkumu v Anglii vypovídali, začali se

---

<sup>93</sup> Kupování nevěst jinak ve sledované lokalitě není pro členy vlastní komunity zvykem. Ke kupování dochází pouze zvnějšku, ze strany Romů z jiných skupin nebo z řad *Vlašika Rom*, kteří již na východním Slovensku nežijí, avšak jezdí si sem kupovat nevěsty.

setkávat s olašskými Romy pocházejícími *khatar i Nitra* ("od Nitry"). Při vzájemných kontaktech podle výpovědí mých informátorů dodnes dochází k vzájemnému vymezování a vyjednávání olašské identity, při kterých narážejí na řadu kulturních rozdílů. Jedním z nich jsou právě již zmiňované dlouhé sukně nebo *romani krísi*.

Vzájemného vyjednávání etnicity mezi olašskými Romy z východu a jihozápadu Slovenska jsem byla sama několikrát svědkem. Jako ilustrační příklad tohoto procesu uvedu situaci, kdy jsem v roce 2010 přizvala jednoho Roma pocházejícího z Borovan účastnit se na mém projektu natáčení rozhovorů u Romů v Prachaticích, pocházejících z okolí Nitry a Seredi. Tento mladý Rom musel opakovaně v lokalitě prokazovat své olašství. Jeho olašská identita, se kterou se mimochodem zcela ztotožňoval, mu byla informátory opakovaně odepřena. Prvním problematickým bodem byl jazyk. Vzhledem k tomu, že hovořil jiným dialektem olaštiny než informátoři v lokalitě, byl označen za *Bejáše*. Prachatickým Romům bylo jasné, že nehovoří *rumungricka*, z jejich pohledu ale olašsky jako oni také nemluvil. Zařadili ho proto do skupiny *Bejášů*, o jejíž existenci však měli jen nejasnou představu. Učinili tak z toho důvodu, že pro ně dotyčný nebyl ani olašský Rom ani *Rumungro*: z jejich pohledu tedy musel být *Bejáš*<sup>94</sup>. K etablování jeho olašství pomohlo až prohlášení prachatického *Angluno Roma* (doslova "přední Rom", někdy překládáno do češtiny nepřesně jako vajda), kterého první žena pocházela z Borovan, že takto olašští Romové na východním Slovensku skutečně mluví.

Dalším problematickým bodem bylo oblečení. V den příchodu měl na sobě tento mladý Rom černé tričko, což byl opět pro prachatické Romy jasný *boundary marker* spjatý s *rumungerstvím*. Podle prachatických Romů by žádný Olach nechodil v černém. Vedle toho měl stříbrný řetízek, což by si zase dle prachatických Romů vzal na sebe jen *Rumungro*; Olaši přeci nosí jenom zlaté šperky. Když k tomu přibyl

---

<sup>94</sup> Bejáši (neboli Beáši či Bajáši) jsou ve skutečnosti rumunsky hovořící korytáři, kteří vůbec nehovoří romsky (Marušiaková 1988: 60, Agócs 2008); nelze ovšem vyloučit ani možnost, že se termínem "Bejáša" označuje také nějaká skupina, resp. rod olašských Romů, jak uvádí např. Margita Lakatošová (Lakatošová 1994: 2). Podle Lakatošové tato skupina "pochází ze Švédska, mají obchodní talent a dobře zpívají" (Tamtéž). Výskyt takového rodu nebo skupiny zatím není jinak potvrzený.

ještě fakt, že namísto řádného *románo ánav* měl tento "jenom" jmennou přezdívku, začali všichni s despektem říkat: "*Kado Rumungro-j, naj románo šávo.*" ("To je *Rumungro*, to není romský kluk, " myšleno: není olašský Rom <sup>95</sup>). Jelikož na základě výše uvedených kategorií tento muž před ostatními Romy coby Olach „neprošel“, nicméně se stále k olašství hlásil, zbývala rozsáhlá oblast různých zvyků, která se informátorům nabízela k testování. A tak při návštěvách dostával neustále otázky typu: Jak a s kým slavíš Vánoce, co se u vás říká, když přijdeš ráno do místnosti a co večer, když jdeš spát, co vaří tvoje máma za jídla, jak se jmenuje tvůj otec a jeho otec, jak pozdravíš svého bratra, kterého si dlouho neviděl a tak dále a tak dále. Na tyto otázky odpovídal víceméně podle představ informátorů, nicméně ti pro vlastní ujištění jistotu následně pokládali další otázky, které by jim pomohly prokázat jeho (sub)etnickou identitu. Tento Rom nakonec svou olašskou identitu obhájil, a to zejména díky tomu, že prokázal, že má dostatečně osvojené způsoby (*romane sokáša*), jak se má chovat *pi pátiv ká le Rom*, tj. na oslavě u Romů, spojené s popíjením, uctivým rozprávěním se spolustolovníky včetně precizně vytříbeného způsobu pronášení zdravic a přípitků a s tím spojeným zpíváním tradičních olašských *halgátů*. Po zazpívání starého, melodicky náročného *halgátu* byl před zraky dalších Romů prohlášen s příslušnou pompou prachatickým *Angluno Romem* za olašského Roma: *Kado Rom si jejkh čáčo románo šávo. Šundem hod' khate variko phendas, hod' Rumungro-j. De kodo naj čačimo, amáro Rom-i. O Dejl te žutij les* („Tento Rom je pravý olašský Rom. Slyšel jsem, že tady někdo říkal, že je *Rumungro*. Ale to není pravda, je to náš Rom. Ať mu Bůh pomáhá.“) (JB, muž, r. 1958, nahráno v Prachaticích srpen 2008).

---

<sup>95</sup> Zajímavé bylo, že jmenné přezdívky se v malé míře vyskytují i v Prachaticích (Alence se říká Samanta, Evě Marika atp), ve chvíli hodnocení identity výzkumníka však tuto skutečnost jako by všichni zapomněli, a tvářili se, že jmenná přezdívka není plnohodnotné *romské jméno*.

### 3.8. Vnímání etnicity: Romi ( „Olašství“ )

*„So kamel o Vlašiko Rom ando trajo? Mercedesi, somnakaj haj láša romňa.“<sup>96</sup>*

„Co chce v životě olašský Rom? Mercedes, zlato a dobrou ženu.“

Na tomto místě se pokusím nastínit, jak vnímají "kulturní inventář" své skupiny sami *Vlašika Rom*. Vycházím zde z nejrůznějších deklarací, které jsem nashromáždila v letech 2000-2018 v terénu, ať již z jednotlivě vyřčených nebo z opakovaně a často opakovaných charakteristik, které sami sobě tyto Romové přisuzují. Tyto charakteristiky je nutné vnímat jako prezentaci emického pohledu, nikoliv jako skutečný společenský stav, a zároveň jakožto příklad prezentace *ideální* kultury<sup>97</sup>, která je popisovaná v deklarativní rovině. Můžeme je tedy považovat za určitý ideální konstrukt toho, co znamená pro *Vlašika* Romy "být olašským Romem". Sdílená představa těchto ideálů odděluje tuto skupinu *Vlašika* Romů od okolních Romů (*Rumungrů*), pro které je typické právě to, že tento "kulturní inventář" nesdílí. Na tento souhrn se tedy můžeme dívat jako na určitý souhrn deklarovaných hodnot, které jsou většinou prezentovány v konkrétních situacích za určitým účelem a v určitém kontextu, ze kterého si je nyní pro svou analýzu dovoluji vyjmout.

Všichni *Vlašika Rom* během mého výzkumu nahlíželi na olašskou identitu, tedy na skutečnost "být olašským Romem", jako na vysoce prestižní. "Být Olachem" je vnímáno jako kombinace vyššího sociálního statusu, rituální čistoty a lepšího materiálního postavení. Obyvatelé Borovan vnímají olašské Romy jako lépe situované nejen v rovině materiální, ale také v rovině kulturní a symbolické, s odkazem na řadu dodnes praktikovaných zvyků, rituálů a praktik, které se podle informátorů udržovaly v předchozích generacích. "Být Olachem" s sebou zároveň

---

<sup>96</sup> Oblíbené rčení, vícekrát zaznamenaná během pobytu v terénu v letech 2005-2007.

<sup>97</sup> Tedy nikoliv reálné.

z perspektivy aktérů přináší také řadu typických charakterových vlastností, očekávaných způsobů chování a dodržování určitých zvyků.

Zajímavé je pozastavit se u hodnoty bohatství (*barvalipe* nebo také *rajimo*<sup>98</sup>). Moji informátoři často opakovali, že olašští Romové jsou bohatší a schopnější (než okolní Romové). Z perspektivy některých nepřilíš majetných (ba dokonce zcela nemajetných) olašských Romů z Borovan je spojována představa „olašství“ s úspěšnými olašskými Romy: ať již se jedná o bohatší příbuzné ve městech nebo v zahraničí, kteří v minulosti odešli z Borovan a dokázali si zařídit *lášo trajo* („dobrý život“), anebo o populární olašské zpěváky či další bohaté Romy, kteří v olašských videoklipech na kanálu Youtube prezentují své materiální statky (luxusní auta a domy, mohutné zlaté šperky, luxusní oblečení). Jejich vysoké postavení je v přímém kontrastu s velmi nízkým materiálním postavením *Rumungrů* žijících v okolních obcích<sup>99</sup>. Dichotomie *čorro* (chudý) - *barválo* (bohatý) je vnímána jako jeden ze základních principů sociální stratifikace společnosti, podobně jako již zmiňovaná hierarchizace na základě barvy pleti (*párno* - *kálo*). Emické vnímání materiální chudoby se zrcadlí v sémantické šíři lemmat, jako je *čorro* (chudý) nebo *čorres* (chudě). Lemma *čorro/čoro*, jehož původní význam v romštině je "chudý", ale také „ubohý, nebožtík, chudák“, je v současné době olašskými Romy na Slovensku používáno také ve významech špatný, zlý, zlobivý, nezbedný, hnusný, nechutný, odporný, nevlastní (ve smyslu adoptivní); adverbialní tvar *čorres/ čores* znamenající "chudě", se používá také ve významu bídne, špatně, nedobře, zle, nešťastně (Elšík, Hajska, Ort 2017).

Z pohledu *Vlašika Rom* ovšem *romipe* tkví nejenom v tom, že člověk umí bohatství nashromáždit, ale také v tom, že ho umí ukázat ostatním. Skromnost v tomto ohledu je vnímána jako vlastnost Neromů, tedy jako nežádoucí. *O Vlašiko Rom žanel*

---

<sup>98</sup> Zatímco termín *barvalipe* lze přeložit jako bohatství, *rajimo* (od slova *raj* = pán, významný člověk) znamená také vysoké postavení, "bytí pánem, významným člověkem".

<sup>99</sup> Které se ovšem neliší od socioekonomické situace borovanských Olachů.

*te sikhavel pesko barvalipe* ("Olašský Rom umí ukázat svoje bohatství"), opakovali často informátoři. Okázalé prezentování vlastního statusu je u olašských Romů běžně pozorovatelný jev. Dříve se projevovalo zejména nošením šperků a elegantního oblečení na společenské události, jakými byly zejména oslavy, zábavy, svatby a jiné sešlosti Romů, které byly často koncipované pro široké rodiny. Na sebeprezentaci se při příležitosti vyražení „mezi Romy“ se hodně dbalo a dosud dbá. *O vlašiko Rom si mindik šukáres urado* („Olašský Rom je vždycky krásně oblečen,“), říká se často (nejen) mezi borovanskými Romy.

Mezi (dá se říci) tradiční hodnoty olašských Romů patřila již zmiňovaná veřejná sebeprezentace masivních zlatých prstenů, zlatých náušnic, náhrdelníků a dalších cenných šperků. Česká romistka Milena Hübschmannová vysvětluje tento důvod historickým kontextem. Vzhledem k tomu, že tato skupina do konce padesátých let 20. století kočovala, koncentrovala materiální hodnoty ve zlatě. *„Zlato je cenné a snadno přenosné – a tak se pro olašské Romy stalo základním uchovatelem materiálních hodnot i ukazatelem hodnoty společenské“* (Hübschmannová 1999: 5). Podobně Andrš dospívá k názoru, že zlato olašští Romové nenosí pouze jako dekoraci, ale také jako symbol svého sociálního statusu (Andrš 2016: 71). V posledních letech získalo toto okázalé sebeprezentování novou platformu, na které se rychle zabydlelo: Facebook a další sociální sítě.

Hodnota bohatství však nespočívá jen v rovině materiální. Vedle popsaného umu nashromáždit a ukazovat bohatství deklarují *Vlašika Rom* jako typický rys vlastní skupiny ještě další schopnost: umět se o tyto statky rozdělit s ostatními Romy. Jak řekl jeden můj informátor:

*Me či kamav fere man t'avel. Sakones o Dél te del. Ke kodo-j mišto. Man te si, vi tut si. Te na naj, jekh avres šaj žutinas. Vareko žutij lovenca, vareko la vorbasa žutij. Haj kodo but kerel! Milióni kerel i čáči vorba, i šukár. Mange na musaj, či kako t'avel, či lóve, či khanči. I šukár vorba te phenesa mange, kodi inkró ando jílo. Sar te denas man miliárdi. Aven mande le Rom haj pinžárov len. Cha-de, phenav, inke vi lóve dav le. Jive.*

*Káj me šaj dikhav manušes t'avel bokhálo vaj váreso! Žanav sar-i kodo, kana ando čoripe si manuš! Hoj trobuj te žutij jekh ávres! Ke kado-j o čáčimó. Kana inkres man haj me tut. Kodo sar te astardemas tu vastendar haj phenav: Dévla, či sim korkóri! Si ma manuš, si ma čáče manuš, láše jilesko-j! Hát kadi vorba-j čáči.*

("Nechci, abych se měl dobře jenom já. Ať dá Bůh všem. Protože tak je to dobré. Když mám já, máš i ty. Když nemáš, můžeme pomoci jeden druhému. Někdo pomáhá penězi, někdo dobrým slovem. A to dělá hodně! Správné, dobré slovo dělá miliony. Já nemusím mít ani tohleto, ani peníze, ani nic. Ale když mi řekneš dobré slovo, budu ho držet v srdci. To je jako bys mi dala miliardy. Přijedou ke mně Romové, co je odněkud znám. Jez, říkám jim, a dát ji ještě i peníze. A nic za to nechci. Já se nemůžu dívat na to, když někdo hladoví. Víím, jaké to je, když je člověk na mizině! Je potřeba pomoci jeden druhému! To je to správné. Když si ty vážíš mě a já tebe. Jako kdybych tě chytl za ruku a řekl: Bože, nejsem sám! Je při mně člověk, opravdový člověk, s dobrým srdcem. Co jsem řekl, byla pravda.") (FM, muž, r. 1950, nahráno 28. 6. 2009 v Jablonci n.N.).

Informátor se v promluvě odvolává k dodržování hned několika hodnot, které považuje za součástí *romipe*. Je v něm jednak obsažena sdílená představa, že *Vlašiko Rom žanel te vorbij /hačárel andi vorba/ žanel te phenel čáči vorba* ("Olašský Rom umí mluvit/ rozumí promluvě/umí říct správné slovo – správnou promluvu"<sup>100</sup>). Tomu, že z emického pohledu je *čáči vorba* (tj. pravdivá, správná promluva) pronesena *romanes*, nikoliv *gažikanes* se budu věnovat v kapitole 5.7.3. Další důležité hodnoty představuje *lášo jílo* (dobré srdce) a s tím související solidarita k ostatním Romům, zahrnující ochotu rozdělit se s nimi o své materiální statky. Antropolog Michael Stewart, který prováděl v 80. letech 20. století výzkum u olašských Romů v maďarském "Harangos", hovoří v tomto kontextu o bratrské solidaritě nebo o udržování principu *bratrství* mezi Romy (Stewart 2005: 163-

---

<sup>100</sup> Lemma *vorba* zahrnuje širší spektrum verbálního projevu: slovo, mluvení/ řečový akt, proslov, promluvu, řeč.

183). Podobně jako v případě "Harangos" deklarovali i moji informátoři, že jeden druhého berou jako bratra – nebo sestru.

*Kadžiki berš žánav la, o Dél te márel man, sar mura pheňa inkrao la. Vážis tuke les vaj la, kodola manušňa ando jílo, vi voj tut hapoj káde vážij. Sar tut inkres man maj palal, de* ("Už ji znám tolik let a vážím si jí jako sestry. Když si ho nebo jí vážíš, té ženy ve svém srdci, i ona si tě potom tak váží. A tak si mě potom i budeš dál vážit, opravdu.") (FM, muž, r. 1950, nahráno 29. 6. 2009 v Jablonci n. N.).

*Vlašika Rom* se mezi sebou zcela běžně oslovují *muro phral / muri pheň*, tedy můj bratře, moje sestro, a to i pokud se právě seznámí a zjistí, že sdílejí stejnou subetnickou identitu. Starší Romy a Romky, opět i cizí, zase bývá zvykem oslovovat slovy *muri lala/ muro nano* (moje teto, můj strejdo). O tom, že *ame sam sa intrégi phral*, tedy že jsme všichni bratři, se olašští Romové navzájem často ujišťují. Jak se domnívá Stewart, používání rodinné terminologie při vzájemném oslovování se je ideálem vztahu důvěry (Stewart 2005: 165). Jak moji informátoři deklarují, *le Rom inkren o nípo*, tj. váží si rodiny a představuje pro ně zásadní hodnotu; rodina poskytuje jednotlivci identitu i ochranu. Jak se domnívají, *či le Rumungri či le Gáže či inkren o nípo káde sar ame* ("ani Rumungři ani Gadžové si neváží rodiny tak, jako my").

S hodnotami solidarity a bratrství souvisí z emického pohledu další důležitý rys olašské kultury: *O Vlašiko Rom žanel te sikhavel le Romenge páčiv* ("Olašský Rom dovede ostatní Romy pohostit"). Termín *páčiv*, obvykleji *pátiv*<sup>101</sup>, je opět slovo, které prošlo zajímavým sémantickým posunem: od původního významu čest, počest, pocta, úcta (viz např. Hübschmannová, Šebková, Žigová 2001: 204), které se používá ve spojení *poctít pohoštěním, udělat hostinu na někoho počest* se u olašských Romů termín *pátiv/páčiv* užívá i ve významu hostina, resp. příležitost setkání se s Romy, spojené s pohoštěním. Olašští Romové popisují velké množství

---

<sup>101</sup> Pro východoslovenskou varietu olašské romštiny je pravidelná hlásková změna z *t' > č*.



zvyků (*sokáša*), které Romové v této souvislosti dodržují. Ty zahrnují široké spektrum drobných rituálů a společenských norem, komunikačních zvyklostí a ustálených frází. Tento kulturní model je sdílen ve velmi shodné podobě a je očekáván od všech olašských Romů.

*Vlašiko Rom žanel te del d'es* („Olašští Romové umí pozdravit“), zmiňují často členové této skupiny. Tento kulturní rys je značně kontrastní oproti okolním Romům, kde pozdravy nebývají zvykem. Při setkání dvou slovenských, tradičně usedlých Romů, bývá zvykem pronést otázku: *Kaj džas* („kam jdeš“) nebo *So keres* („co děláš“)? Setkání *Vlašika Rom*, kteří se delší dobu neviděli, doprovází halasné objímání, polibky na tváře, potřásání rukou a hlasité pronášení zdravice typu: *T'aves bachtálo, muro drago phral! – T'aves vi tu ča romňasa, če šavorenca!* („Bud' šťasten, můj drahý bratře! – Bud' i ty s tvojí ženou a dětmi.“). Při příchodu k jiným olašským Romům, s kterými je návštěvník v občasném kontaktu, je zase zvykem pronést pozdrav *Lášo-j tumáro d'es!* (doslova: „dobrý je váš den!“), na což oslovní odpoví: *Te del o del vi tuke!* (Ať dá Bůh i tobě!). Nejen pozdrav, ale také umět ostatním Romů popřát štěstí a zdraví a vyžádat si možnost promluvit při setkání, je považované za důležitý rys *olašství*. *O Rom žanel te vorbij le Romenca* („Rom umí mluvit s Romy“); tj. vést obsahově i formálně patřičný rozhovor s ostatními, přičemž, jak si ukážeme dále, je tím myšlena zejména schopnost vést řeč v romštině). Vedle toho je z emického pohledu pro olašského Roma příznačné, že se umí dobře bavit a také bavit ostatní: *žanel te kerel i vója*, tj. umí dělat dobrou náladu, radost dalším Romům, což souvisí s tím, že se nestydí zpívat písňe a tančit; umí také zazpívat olašské písňe (*či lažal pe te gilabel haj te khelel; žanel te phenel i gíli*<sup>102</sup>).

---

<sup>102</sup> Tato formulace se opět používá, pokud je někdo schopen písňe zazpívat (do slova říct, přednést) v romštině. S tímto konstatováním jsem se setkala pouze u romských písňí, které se zpívaly během *páčiv* a jiných setkání Romů. O zpívání ostatních písňí se konstatuje, že dotyčný *žanel te gilabel – umí* zpívat.

Pro olšské Romy je také typické rozdělování sociálního prostoru i vykonávaných aktivit podle genderové příslušnosti. *Vlašika Rom* sdílí představy o tom, co je a co není *muršáňi/ žuvl'áňi búči* (mužská a ženská práce). Do těchto genderových stereotypů jsou opět socializovány děti již od raného dětství, a má se za to, že by si představu o takto rozděleném světě děti měly již velmi záhy osvojit<sup>103</sup>. Výsledkem je genderová diferenciacie činností, na první pohled viditelná například prostorovým uspořádáním society během setkání či hostin Romů<sup>104</sup>: muži a ženy sedí při těchto příležitostech odděleně. Právě tento rys je uváděn jako jeden z těch, kteří *Rumungři* nedodržují. Na druhou stranu, zejména u tohoto rysu můžeme pozorovat výše nastíněný rozpor mezi tzv. reálnou kulturou a kulturou ideální, tj. deklarovanou. Řada popisovaných jevů rozdělující mužské a ženské činnosti v praxi mnoha rodin zcela neplatí; o ideálu je ale ve všech rodinách shodně referováno.

Jak jsem již předznamenala, výčet způsobů chování a typických vlastností olšských Romů, jak jej tematizují borovanští Romové, takřka nebere konce. Na závěr výčtu toho, co patří do vlastního kulturního inventáře, si dovolím uvést také do určité míry charakteristiky, které obsahují určité negativní konotace. Mezi ně patří často opakované rčení, že *o Vlašiko Rom šoha* či *phenel take o čačipe* (nikdy ti neřekne pravdu), *mindik arakhel peske spóso* (vždycky si najde způsob, tj. jak něco vynalézavě udělat), *mindik mako bužanglo-j* (je vždycky trochu prohnaný, do šarištiny trefněji přeloženo jako "vybitý"), *mindik kušel haj solachárel* (stále kleje a zapřísahává). Jak je vidět, tyto autostereotypy opět zrcadlí některé hodnoty, jako je především vychytralost a určitá nezávislost na světě *Gadžů*.

---

<sup>103</sup> Když jsem jednou zahrnula asi desetiletého chlapce, který si se mnou se zájmem povídal, do přípravy chlebiček na hostinu, jeho otec jej před očima všech surově zmlátil a přitom na něj křičel: *Haj so san, žuvli?* („Copak seš ženská?“) (Zápis z terénního deníku 2003).

<sup>104</sup> K tomu ve sledované lokalitě ovšem nikoliv během běžného setkávání se nebo posezení v rámci rodiny.

Jak jsem uvedla na začátku kapitoly, na uvedené charakteristiky je třeba nahlížet jako na emickou tematizaci ideálu *romipe*, tj. "olašství", které zrcadlí nejen sdílenou představu o kulturním inventáři této skupiny, ale také *boundary markers*, které z pohledu *Vlašika Rom* vydělují tuto skupinu od okolních Romů, ale i Neromů.

### 3.9. Vnitřní segmentace borovanských Vlašika Romů

Jelikož je osada v širokém okolí již po generace proslulá jako *olašská*, znamená vyslovení místa narození v Borovanech jasnou příslušnost k olašskému subetniku. Stejně tak příjmení většiny obyvatel je rozpoznáváno (alespoň v okolních okresech) ze strany olašských Romů i *Rumungrů* jako *olašské*. Mezi tyto skutečnosti staví obecné povědomí rovnítka: Makula = olašský Rom, Rom z Borovan = olašský Rom. Někdy se tyto skutečnosti mohou sylogicky převracet, jak dokazuje například vyprávění jednoho z mých informátorů.: „*Když jsem byl malý, potkal jsem v Košicích olašského Roma. Chtěl jsem se ho zeptat na cestu, tak jsem ho oslovil „Makulo,“ ale on se tak vůbec nejmenoval...*“.<sup>105</sup> Za tímto na první pohled jednotným pohledem zvenčí však nalezneme místní komunitu rozsegmentovanou do řady různých aliancí, dle různých principů.

#### 3.9.1 Segmentace Vlašika Rom podle lokality (místa bydliště)

Jak vyplývá z výpovědí pamětníků, obecní kroniky, etnografických záznamů z 50. let 20. století a dat vyplývajících z genealogické mapy, sledovaná olašská komunita prošla za poslední více než půl století mnoha výraznými proměnami. S touto kulturní změnou úzce souvisí proměna statusového postavení jednotlivých olašských skupin na východě Slovenska. Vnímání borovanských Romů se začalo v poválečném období s postupným odchodem prestižních olašských rodin z lokality

---

<sup>105</sup> Na své první setkání s cizími Olachy vzpomíná R.M., 22 let, duben 2003. Zápis v terénním denníku.

postupně proměňovat. Se zvětšujícími se socioekonomickými rozdíly a s postupnou proměnou sňatkových vzorců došlo k postupnému statusovému propadu obyvatel *olašské* osady v Borovanech. Stalo se tak, že všechny ostatní lokality, kde žijí Romové patřící k téže skupině, se těší vyšší prestiži než tato původně zdrojová obec.

Důvodů může být hned několik, například nevýhodná geografická poloha obce Borovany, která se nachází geograficky na periferii oproti ostatním lokalitám, odkud je dobré spojení do regionálních center. Centralizovaná poloha totiž nabízí více příležitostí k výdělku a zároveň k lepšímu bydlení a materiálnímu postavení. Do "nových" lokalit se přesunula řada prestižních, statusově výše postavených rodin, čímž došlo k symbolickému přesunu statusu do těchto lokalit.

Změna prestiže je manifestována také skrze rozdílnou materiální úroveň bydlení. Zatímco v Borovanech, jak lze pozorovat i na dobových fotografiích, byla obydlí bohatších *olašských* Romů v předválečném období srovnatelná s domy majoritní populace ve vsi, a v některých případech je podle pamětníků dokonce předčila, v poválečném období se začal rozdíl mezi domy Romů a Neromů prudce zvětšovat. Tento rozdílný architektonický vývoj dospěl až do dnešní podoby, kdy v osadě nalezneme malometrážní jedno – až dvouprostorové chatrče postavené z kulatin, vymazané hlínou v neromské části obce rodinné domy postavené z cihel, tvárnic či jiných materiálů, v závislosti na dobových architektonických trendech. V souvislosti se socioekonomickou proměnou regionu v posledních letech, kdy dochází k vlně renovací a rekonstrukcí i k rozvoji moderní výstavby, se pomyslné sociální nůžky mezi Romy a Neromy začaly ještě více rozevírat. Na rozdíl od Borovan byla v dalších dvou vesnických lokalitách poblíž Prešova obydlí Romů obývaných *Vlašiko* Romy už od dob komunistické výstavby na vyšší materiální i architektonické úrovni, v jedné z těchto obcí potom srovnatelné s rodinnými domy Neromů.

Nižší sociální postavení borovanských olašských Romů ovšem nejvíce souvisí s nedodržíváním subetnické endogamie. Statusový pokles lze běžně zaznamenat v ústním podání širší olašské komunity. Není výjimkou, že je příslušnost k Borovanům hodnocena s posměchem nebo despektem. O tom, jak to z pohledu pamětnice vypadá v Borovanech, podala obraz MP (r. 1938), rodačka z Borovan, která tam sama již několik desetiletí nebyla:

„Všichni tam u nás byli bílí, ale teď tam bydlej nějaký černý, že jo. Alespoň jsem slyšela. To mi říkal můj bratranec, tam radši ani nechod', tam je to jak v Indii. Bláto, chatrče, samí černý, to by ses lekla, už to není, jak bylo.“ (MP r. 1938, natočeno ve Svitavách 2001).

Jak vidno, informátorka reprodukuje při popisu současné society v Borovanech výpovědi jiných Romů, které vypovídají o statusovém propadu v rámci širší olašské komunity.

V případě Romů pocházejících z Borovan, avšak žijících dlouhodobě v jiných lokalitách platí, že tím, jak slábnou příbuzenské vazby k Romům dosud žujícím v Borovanech, slábnou i sociální kontakty s tamními Romy a zvyšuje se sociální distance vůči nim.

Snížení počtu romských obyvatel Borovan a pokles jejich prestiže znesnadnil výběr možných sociálně akceptovatelných partnerů. To způsobilo v Borovanech postupnou změnu sňatkových vzorců. V posledních dvou generacích, to znamená přibližně od 80. let 20. století, můžeme sledovat nárůst počtu sňatků s neolašskými partnery pocházejícími z *rumungerských* osad v blízkém okolí. Tento fakt můžeme považovat za jeden z nejzásadnějších faktorů poklesu postavení borovanské komunity ve vnitroolašské hierarchii. Po dobu mého výzkumu se tento propad dále prohlubuje. V posledních několika letech dochází k jednoznačnému prohlubování trendu sňatků s neolašskými Romy, za kterým stojí ve valné většině případů

nedostatek vhodných partnerů z řad vlastní komunity a nízká prestiž borovanské komunity, bránící sociálnímu vzestupu za pomoci sňatku.

### 3.9.2 Segmentace podle rodů

Dalším způsobem sociální organizace, který hraje v emické perspektivě důležitou roli, je dělení na základě příbuzenství a rodového statusu. Obyvatelé žijící v *olašské* osadě v Borovanech nebo pocházející z ní často uváděli, že místní societa je rozdělená podle rodové příslušnosti do dvou skupin.

O jednom takovém dělení vypovídal v roce 2002 informátor MM, který odešel do Čech na přelomu 50. a 60. let 20. století:

„Borovany byly dříve rozdělené potokem, na jedné straně bydleli Olaši, ti na druhé straně už byli smíchaní. Byly to takové dva rody. Jedněm se říkalo Maťašáši a druhým Fajakáši. Oni mezi sebou měli rozpory, protože tam bylo to kastovnictví. To ještě bylo furt vžitý. Jedni byli bohatší, druhý chudší. Ti bohatší, to byli ti Maťašovci. Ti handlovali s koňmi. To byla na tu dobu vyspělejší komunita, ti druzí byli takoví zaostalí, nebyli zvyklí nějak se živit, něco dělat, spíš kradli a živil se mršínama, proto se moc v lásce neměli. Tyhle dvě komunity se neměly rády, mezi nimi byly pořád boje. Ony se ani nebraly jejich děti, brali se jenom v té komunitě, z té jiné komunity by si manželku nevzal a zase obráceně. Oni spolu komunikovali, ale odsad' poad'. Byly tam daný hranice, které se nesměly překročit.“ (MM, muž, r. 1952, natočeno 2001 v Chomutově)

Jak vidno z výpovědi, při této vnitřní segmentaci používá informátor opět členění na základě principu bohatý x chudý a (rituálně) čistí x nečistí doplňovaný dalším principem, který je při vnitřním členění, jak dále uvidíme, dodnes podstatné: "čistí"/praví x smíšené Olaši. Jak dále vyplývá z ukázky, na přelomu 50. a 60. let 20. století byl dosud status místních Romů odvozován od vykonávané profese, s tím, že koňští handlíři měli nejvyšší status. Toto dělení v následujících desetiletích zaniklo. Povšimněme si, že v tomto případě není mezi *boundary markers* explicitně

uváděná barva pleti: jak informátor doplnil, v té době byli v Borovanech "všichni světlí".

Uváděné rody byly odvozené od legendárního zakladatele Maťáše (viz legenda v kapitole 1.6.3) a od jeho (zřejmě bratra nebo synovce) Fajáka. O dělení osady na Maťašovce a Fajakáše se mi v rozhovorech zmiňovalo několik dalších informátorů, kteří odešli z Borovan taktéž na přelomu 50. a 60. let 20. století. V téže době odešli z osady za prací a lepším bydlením do Prešova také příslušníci rodu Fajakáša. Identifikování jednotlivců a jednotlivých rodin s rodem Fajakášů nalezneme do dnešních dnů. Moji informátoři, kteří sami z tohoto rodu nepocházeli, se příslušníků tohoto rodu obávali a považovali je za nebezpečné. Kontakt s nimi se snažili omezovat. Když jsem se zeptala proč, odpověděli mi: *Či žanes, če rév, če bužangle?* („Nevíš, jak jsou zlí, jak jsou prohnaní?“). Během svého terénního pobytu v Leicesteru v roce 2017 jsem byla svědkem toho, kdy se jedné dívce z jiného rodu celá rodina snažila zabránit ve sňatku s Fajakášem, s argumentem, že u nich jako *bóri* (přivdaná nevěsta, snacha) bude mít velmi podřadné postavení a bude u nich trpět. Můj informátor MM označoval rod Fajakáša na základě informací z přelomu 50. a 60. let za smíšený; v dnešní době má pověst rodu olašského, ve kterém se často berou příbuzní mezi sebou (i když se zde i nyní objevují „smíšené“ svazky).

Jak si povšimli Toušek a Růžička, sociální síť, v našem případě příbuzenského charakteru, není stálá a statická jednotka, ale neustále se mění podle toho, jak dyadické vazby jsou zrovna aktivovány (Růžička – Toušek 2008: 271). To platí samozřejmě i ve sledované komunitě. Členění Romů na výše uvedené dva rody již nebylo pro *Vlašika Rom*, žijící v Borovanech v následujících desetiletích, relevantní a začalo se používat jiné dělení:

*Amáre Rom si Šebkáca vaj Banduráca. Amáro nípo si anda Šebkáca* ("Naši Romové se dělí na Šebkáce a Banduráce. My jsme ze Šebkáců") (LT, muž, r. 1965, nahráno 21. 7. 2017)

Tato vnitřní segmentace je odvozovaná od dvou předků, Šebka a Bandura. Osobu přezdívanou Šebko se mi podařilo v genealogických mapách dohledat, je pradědou generace pamětníků narozených přibližně v 60. až 80. letech 20. století, s datem narození kolem roku 1900 nebo možná o něco dříve. Podle výpovědí pamětníků se jedná o nejmladšího bratra "zakladatele osady" Maťáše. Bandúr Makula se vyskytuje ve farních kronikách v kolonce otce několika dětí narozených v 90. letech 19. století. Je ale možné, že přezdívkou Bandúr po něm "zdědil" jeden z jeho synů a tento rod je odvozován po jeho synovi. Zřejmě se jedná o dalšího z bratrů legendárního Maťáše. Došlo tedy k tomu, že z původního rodu Maťašovců se postupně odštěpily dvě rozšířené rodiny, oddělující svůj původ od určité osoby, Bandura nebo Šebka. Nově vzniklá rozšířená rodina se stala nadále pro své potomky stěžejní jednotkou skupinové stratifikace. V souvislosti s tím, jak velká část rodů z Borovan odešla, jejich vzájemné kontakty se přerušily, a tak odvozování rodu od mnoho generací vzdáleného Maťáše přestalo být relevantní. Během mého výzkumu se k němu hlásili pouze jeho vnuci a vnučky z řad nejstarší generace, mladá generace již kategorii "Maťašáša" nepoužívala a mnohdy ani neznala. Můžeme říci, že Matyaš Makula, známý jako Maťáš nebo Mačáš, jehož narození si dovoluji na základě dat z farních kronik odhadnout do 50. až 60. let 19. století<sup>106</sup>, postupně upadá do genealogického zapomnění. Označení Banduráca dodnes používá řada Romů, která z Borovan odešla v době komunismu a při setkání s dalšími Romy z Borovan (nebo původem z Borovan) se tímto rodovým jménem identifikují. Dá se říci, že z tohoto původního dělení zůstali v *olašské* osadě v Borovanech zejména potomci rodu Šebkáca. Nejmladší generace již opět toto rodové označení často nezná, což nasvědčuje tomu, že tato kategorie přestává být bez kontaktu s ostatními rody relevantní, nebo že po dostatečném generačním

---

<sup>106</sup> Jako otec se poprvé objevuje ve farních knihách v roce 1878, jeho nejmladší syn se narodil v roce 1902. Matyaš Makula byl také jeden z těch, kdo je v roce 1918 zapsán jako spoluvlastník pozemku, na kterém dodnes stojí osada.



odstupu odvozování rodového jména od určitého předka slábne. Relevantním se stávají výrazné osobnosti, které jsou živěji uchovány v genealogické paměti, jako třeba otec nejstarší (a dnes již z větší části zesnulé) generace sourozenců v Borovanech, nebo například dosud žijící matka rozšířené rodiny G-ů., která stále žije v Borovanech a výrazně se vyčleňuje vůči ostatním Romům, kteří se podle ní mísí s *Rumungry*.

### 3.9.3 Hranice uvnitř osady: "Direkt Vlašika" a "hamime" Vlašika

Ve sledované lokalitě se setkáme se sociální stratifikací romské komunity na základě typů sňatkových vzorců, respektive na udržování subetnické uzavřenosti. Vedle sebe se dnes vyskytují dva různé typy maritalních strategií: endogamní a exogamní. U části borovanských *Vlašika Rom* převažují, nebo lépe řečeno do nedávna převažovaly, subetnicky endogamní sňatky. Vlivem výše popsaného upadajícího postavení místní olašské komunity v rámci širšího olašského společenství se však možnosti sňatků s Olachy z jiných lokalit dlouhodobě snižují. Partner z Borovan již není pro olašské Romy žijící v jiných lokalitách preferovaný. K endogamním sňatkům s olašskými Romy stále dochází, nicméně se jedná zpravidla o příbuzné (výjimkou není ani soužití přímých sestřenic a bratranců atp.), většinou v rámci Borovan nebo v rámci příbuzných, kteří odsud nedávno odešli. Nemožnost najít si vhodného olašského partnera vedla postupem času stále větší procento borovanských Romů k volbě partnera mimo olašskou komunitu, tedy ke sňatkové exogamii. V tomto smyslu procházejí popisované maritalní vzorce neustálými proměnami.

Část místní society *Vlašika Rom* si zakládá na *endogamii*, na důsledné volbě partnerů pouze v rámci olašské komunity. Tento model, o kterém informátoři referují jako o tradičně dodržovaném, převažuje zejména mezi *Vlašika Rom* žijícími dnes mimo Borovany, v dalších již zmiňovaných lokalitách obývaných touto skupinou. Dodržování endogamního modelu souvisí s vyšším sociálním statutem.

Sňatková endogamie v posledních letech zesílila mezi Romy z této komunity, kteří se usadili v britském Leicesteru, kde je díky vysoké koncentraci *Vlašika Rom* zajištěna dostatečná možnost volby partnera či partnerky v rámci vlastní skupiny. Nedostatek olašských partnerů způsobuje, že dochází k čím dál častějším sňatkům s Rumungry, čímž dochází k postupnému statusovému propadávání borovanských *Vlašika Rom*. I když výjimečně v posledních dvou dekadách k subetnicky endogamním svazkům došlo, byl tento svazek vždy spojen s odchodem páru z lokality směrem k prestižnější části rodiny. Vedle nedostupnosti partnerů uváděli borovanští Romové jako důvod pro exogamní sňatky cílené vyhýbání se partnerskému soužití v rámci blízké rodiny. O jedné rodině mi informátorka vyprávěla:

*Kado nípo, sa anda nípo len pe leske šeja. Amare Rom aba na. Kado naj mišto, kana les romes maškar o nípo. Kana čo bratranco -j. Jekh anda kodo nípo las peske peske nanos. Kodo báro lažavo, vi báro bíno.* ("Tahle rodina, všechny jeho dcery se vdaly v rámci rodiny. To u našich Romů není. To není dobré, když si bereš muže z rodiny. Když je tvůj bratranec. Jedna z té rodiny si vzala vlastního strýce. To je velká ostuda a i velký hřích.") (TT, žena, r. 1969. natočeno 21.7.2016 v Leicesteru)

Svazky v rámci blízké rodiny Romové ve svých výpovědích odsuzovali jako nepřijatelné, děti pocházející z takového svazku jako zdegenerované. *Inkav mukh lel peske Rumungrica, sar peska sesterňica* ("Raději ať si vezme *Rumungrici* než vlastní sestřenici") (KM, žena, r. 1962, terénní deník 2009), vyslovila se matka jednoho dospívajícího syna, kterého chtěla dát jeho teta dohromady se svou dcerou, tedy chlapcovou přímou sestřenicí).

V prvních letech mého výzkumu byla *olašská* osada více méně rozdělená na dvě části: zatímco v jedné části osady převládaly endogamní sňatky, u zbylé části byly běžnější sňatky exogamní, tj. s *Rumungry*. Ti, kteří žili v endogamních vztazích, byli jednak členové jedné velké rozšířené rodiny G., a jednak několika dalších příbuzensky provázaných rodin. Tito Romové o sobě prohlašovali: *Ame sam direkt*

*Vlašika!* (My jsme praví Olaši!). Na své subetnické identitě si velmi zakládali. Z jejich pohledu vede „míšení krve“ ke znečištění olašství, a následně k degradaci celé místní komunity – jak se vyjádřila hlava rodina G.: „Ta to hente už sú teraz zmiešaný, čarný.“ (Hajská, M. – Poduška, O. 2000). Jiná informátorka se vyjádřila o rodinách, ve kterých se endogamie neodržuje, slovy: „Pozrite sa na nich, aké majú čierne tváre. To už nie sú Olaši.“<sup>107</sup> Jiná žena prohlásila: „My sme jediní praví Olaši. Ostatní nehovoria tak správne olašsky a sú čierni, nečistí. Predtým nás tu bola kopa, než prišli títo Cigáni. Naši ale odišli. Oni nie sú ako my. Pozrite sa na našu kožu, vlasy, oči. To my sme Olaši.“<sup>108</sup> Jak je patrné z výše uvedených výpovědí, jako hlavní *boundary markers* se nám objevují kromě dodržování endogamie X exogamie, opět uchovávání jazyka, rituální čistota a barva pleti. V emické terminologii proto můžeme nalézt označení pro hierarchicky níže postavené rodiny řídící se subetnicky exogamními sňatkovými vzorci (smíšený, „špinavý“, černý; *Rumungro*) a pro výše postavené rodiny praktikující endogamní sňatkové strategie (pravý, „čistý“, bílý; *Vlašiko*). Jak jsem již nastínila v kapitole 3.3.1, můžeme pozorovat, že do hodnotového žebříčku Romů opět silně proniká rasová kategorizace podle norem krásy na základě kontinua bílý a černý (viz také Grill 2017: 6). Přívlastek *párno* (bílý, bílá barva pleti, světlé vlasy) je vnímán jako jednoznačně pozitivní znak, naopak *kálo* (černý, tmavý, tmavá pleť, tmavé vlasy) jako negativní. Romové, kteří se vyznačují světlou pletí a světlými vlasy, jsou na to velmi hrdí a rádi tento fakt zdůrazňují.

Podívejme se nyní podrobněji na zbylou část osady, na tyto tzv. *hamime Vlašika*, "smíšené olašské Romy", kteří buď sami uzavřeli exogamní sňatek s neolašským Romem či Romkou nebo kteří jsou potomci takového "smíšeného" páru. Na tomto místě je třeba opět připomenout, že sňatky mezi olašskými a neolašskými Romy nalezneme v určité míře ve všech olašských lokalitách na východním Slovensku. Zároveň tento typ sňatku není ani nebyl nikde preferován. Neolašský

---

<sup>107</sup> Informátorka B.M., 43 let, září 2000, Borovany.

<sup>108</sup> Informátorka H.G., 53 let, září 2000, Borovany.

původ některých členů rodiny, jakožto i předků, bývá často zamlčován. Nezřídka jsem se setkala v této souvislosti také s genealogickými manipulacemi, kdy bylo realitou manipulováno vždy ve prospěch olašského původu. Vedle toho se, podobně jako u neolašských Romů, posuzuje i to, z jaké romské osady a z jaké rodiny partner a jeho rodina pochází, kdy jsou neakceptovatelné statusově nízko postavené (tzv. *degešské*) komunity.

V některých rodinách se sňatková endogamie nedodrhuje nyní již po několik desetiletí, resp. v 2. - 3. generaci. Procento exogamních sňatků ve sledované lokalitě přitom stoupá; přesto se rodinám daří udržovat si své „olašství“. Svazek s *Rumungry* se začíná v posledních letech objevovat také v rodinách, ve kterých se na začátku mého výzkumu neobjevoval, a to včetně těch, které jsem původně zařadila do kategorie "*direkt Vlašika*<sup>109</sup>". Své partnery si berou borovanští *Vlašika Rom* zejména z okolních okresních měst anebo z nedaleké *rumungerské* osady s několikatisícovou romskou komunitou. Zajímavé je, že počet rodin, se kterými uzavírají *Vlašika Rom* sňatky, je poměrně omezený. Opakovaně se objevuje několikanásobný sňatek v rámci dvou neolašských rodin, tzv. „*pre čeranki*“, i když ne mezi sourozenci na obou stranách (bratr si vzal sestřenici muže své sestry, mladší bratr si vzal neteř manžela své sestry, jejich sestřenice si vzala bratra této neteře atp.). Jedna rodina z Prešova provdala či oženila čtyři ze svých pěti dětí mezi *Vlašika* Romy: tyto čtyři sourozenci si vzali osoby z této komunity, navzájem vzdáleně příbuzné.

---

<sup>109</sup> V posledních třech letech dorostla do věku "na vdávání/ na ženění" nejmladší generace dětí, které jsem na začátku výzkumu znala jako malé děti, některé se dokonce narodily až po mém příjezdu. Setkala jsem se s tím, že několik dříve endogamních rodin velmi vážně řešilo problém nedostatku partnerů. Poté, co se tito Romové marně a opakovaně snažili domlouvat několik sňatků s příbuznými v té době již žijícími v zahraničí, nezbylo, než aby si děti vzaly za partnerky či partnery *Rumungri*. Pro rodinu G., která si vždy zakládala na své světlé barvě pleti, přitom zůstala barva pleti jedním z hlavních kritérií pro výběr partnera. Své partnery si tak mladí muži jezdili vybírat do osad, o kterých se ví, že tamní Romové jsou světlí. Tak se stalo, že ze zatím čtyřech oženěných chlapců si tři vzali neolašské Romky s přírodními blond vlasy. Jejich sestra si zase vzala *Rumungra* z nedaleké osady, který je modrooký blondák. Čtvrtý chlapec si vzal s pomocí příbuzných neolašskou dívku z velmi zámožné rodiny žijící ve Francii, kam se za ní odstěhoval.

Ač jsou tito Romové z pohledu olašských Romů dodržujícími endogamii "smíšení", oni však sami sebe často za "míšence" mezi Olachy a *Rumungri* nepovažují. Děti z takového "smíšeného" páru jsou většinou považováni za *Vlašika Rom*, pokud ovšem zůstanou žít v této komunitě a komunikují *vlašikones*, viz dále kapitola 5.8.

Zejména u osob, které se do Borovan přivdaly či přiženily, ale které již místní komunita považuje za integrované, se můžeme setkat s přechodným statutem: v jistém smyslu se stávají insidery, v jiném outsidersy (viz také Kobes: 2012: 27). Tuto pozici insidera či outsidera si potom podle kontextu aktéři osvojují: *Já vlastně ani nejsem Olach, protože můj otec byl Rumungro, a ani otec mé matky ani nebyl Olach,*<sup>110</sup> řekne o sobě v určité situaci narátor, který se jinak vždy prohlašuje za olašského Roma. Stává se tak zejména v situaci, pokud se chce distancovat od určitých hodnot nebo způsobů chování, které jsou přisuzovány olašským Romům. Z badatelského pohledu mají tyto osoby hraniční identitu a skýtá se zajímavá otázka, kam tyto osoby s přechodným statutem zařadit.

Etnická příslušnost a zároveň i statusové postavení jsou do určité míry dané postavením olašské rodiny, ve které se nově příchozí partneři ocitnou. Potvrzuje se, že rodina dotváří status jednotlivce. *Rumungro* či *Rumungrica* ve statusově výše situované olašské rodině je spíše ostatními považován za olašského Roma či Romku než *Rumungro* či *Rumungrica*, který si vzal partnera/partnerku ze statusově níže postavené rodiny. Na druhou stranu nízký statut rodiny je často dán právě exogamními sňatky s neolašskými Romy: zvláště pokud tito partneři nehovoří *Vlašika*. Jak ukáží v kapitole 5.8, tato hraniční identita otevírá prostor pro vyjednávání etnicity i pro různé strategie volby jazykových kódů a jiných způsobů komunikace, které s tím souvisejí.

---

<sup>110</sup> Informátor R.M., 42 let, listopad 2004

### 3.10 Sociální konstrukce olašské etnicity

Etnicitu členů místní komunity je třeba nahlížet jako na vyjednávanou a sociálně konstruovanou. Jak si níže ukážeme, k tomuto procesu dochází ve sledované komunitě již po generace. Při svém výzkumu jsem se často setkávala s odvozováním vlastní etnické identity od určitého předka, přičemž se vycházelo z principu, že k tomu, aby někdo mohl být olašským Romem, stačí mít za olašského Roma pouze jednoho z rodičů. To, jestli má být Olachem otec či matka, se lišilo podle potřeb aktérů.

Následující ukázka zaznamenává autentický rozhovor otce s dospělým synem (23 let), zajímajícího se o původ své rodiny:

Syn otec	→	<i>I mami nás káde zuráli Vlašiko, na?</i>	„Babička nebyla Olaška jak se patří, že ne?“
Otec →syn		<i>Haj na? Von igen zuralo nípo sas. Originál. Muri dej. Haj na? Muri dej originál sas. Lako dad Vlašiko, vi i dej Vlašiko.</i>	„A ne? Její rodina byli opravdoví Olaši. Originál. Moje máma. A ne? Moje máma byla opravdová olašská Romka. Její otec byl Olach a i její máma byla Olaška.“
Otec →syn		<i>Naj voj las Rumungres, muri dej.</i>	„No a ona si vzala Rumungra, moje máma.“
Syn otec	→	<i>Atunči tu či sal Vlašiko?</i>	„Takže ty potom nejsi olašský Rom?“
Otec→syn		<i>Haj khote či žal pa kodo, hoj o dad Rumungro. Na. Hlavná vec i dej, hoj vlašiko!</i>	„Tady nejde o to, že je otec Rumungro. Ne. Hlavní věc je, že máma je Olaška!“

(Rozhovor LT r. 1992 s LT. r. 1965, nahráno v Leicesteru 16. 7. 2016)

Aby se olašský původ legitimizoval, často dochází ke genealogickým manipulacím. Tímto způsobem se začalo po několika letech pobytu v Borovanech o jedné přivdané *Rumungrici*, v souvislosti s tím, jak se naučila olašsky a převzala řadu hodnot sdílených místní komunitou, že: *lako pápu sas Vlašiko anda Sabinovo* ("Její děda byl olašský Rom ze Sabinova"). Při podrobném pokusu umístit tohoto dědu do genealogických map jsem neuspěla. Dostávalo se mi jen mlhavých odpovědí o

člověku, který dávno zemřel a nikdo o něm nic konkrétního neví. Jak se také časem ukázalo, prvotní deklaráce o etnické příslušnosti členů vlastní rodiny, které jsem si zapsala během svého prvního pobytu v terénu, byly často nepravdivé. Ve všech případech převažovala manipulace sledující logiku zatajování neolašských partnerů a jejich prohlašování za olašské Romy. Až po několika letech jsem zjistila, že v již popisované rodině G., která sama sebe považovala za "čisté a nesmíšené" olašské Romy, si dva ze čtyř sourozenců ve střední generaci vzali za partnera neolašského Roma. V jednom případě otec *Rumungro* zemřel a děti vychovávala společně celá široká rodina. V druhém případě byl přiřazený partner do takové míry "vlachizován", že mě na jeho *rumungerský* původ mnoho let nikdo z mých informátorů neupozornil.

Jiný příklad genealogické manipulace představuje případ, kdy do Borovan asi po deseti letech mého výzkumu přijel student antropologie<sup>111</sup>, který se rozhodl napsat o tomto terénu po poměrně krátkém pobytu diplomovou práci. Romy, kteří byli jeho informátory, sama velmi dobře znám, a jsou mi také dobře známé jejich příbuzenské vztahy i místa narození. Proto jsem se zájmem studovala genealogickou mapu, kterou z jejich informací výzkumník složil. Ukázalo se, že rodina jeho informátorů až na jednu výjimku zamlčela všechny *rumungerské* partnery a partnery a také bývalého manžela nejstarší ženy, který jinak žije hned ve vedlejším domě, prohlásila za mrtvého. Starší Rumugrici, která dříve žila mnoho let s borovanským olašským Romem, prohlásili za olašskou Romku a jejího nepřítomného bývalého manžela, který ji po mnoha letech opustil a odešel za mladší ženou do Čech, naopak za *Rumungra*. Ukázalo se, že genealogická mapa, kterou výzkumníkovi borovanští *Vlašika Rom* poskytli, vůbec neodpovídala realitě, a obsahovala silné momenty „vlachizace“ reality.

Při rozhovorech na téma historie borovanské romské komunity jsem se setkávala se sdílením přesvědčení o etnicky "čistém" olašském původu borovanských Romů:

---

<sup>111</sup> Jméno i školu studenta si dovolím anonymizovat.

*Varekana khote sas sa Vlašika. Kodo nás, hoj vareko bi linó Rumungrica. Na. Anglunes sas sa Vlašika. Naj kadal lenas pe sar o nípo: kadal bratrancura taj sesterñici.* ("Dříve tam byli jenom Olaši. Nestávalo se, že by si někdo vzal Rumungricu. Ne. Nejprve tam byli samí Olaši. A ti se brali uvnitř rodiny: bratrance a sestřenice".) (LT r. 1965, muž, natočeno 21. 7. 2016 v Leicesteru)

Většina *Vlašika Rom* z Borovan sdílí společnou představu o předchozím historickém vývoji vlastní komunity. Původně byli místní olašští Romové téměř bílé pleti, se světlehnědými až blond vlasy; *le kálenca* či *haminde pe* (s "černými se nemísili"). S přesvědčením o ryze olašském původu, v primordialistickém smyslu "společné krve", jsem se setkávala nejen u borovanských rodin, které se prezentovaly jako sňatkově endogamní, ale také u jejich statusově výše postavených příbuzných, žijících v posledních letech ve Švédsku, Velké Británii nebo Belgii. Také oni se dnes prezentují jakožto sňatkově endogamní, s odkazem, že tomu tak v jejich rodině vždycky bylo.

*Dešuduj phral sas...* („Bylo dvanáct bratrů...“), začínala legenda o vzniku dříve mohutné romské enklávy v Borovanech. Jak jsem již psala v úvodu této práce (podkapitoly 1.6.2 a 1.6.3), existenci této první generace Romů se mi podařilo doložit při průzkumu farních matrik. Skýtá se ale otázka: koho si tato generace bratrů vzala za manželky? Je totiž zřejmé, že v druhé polovině 19. století byla rozšířená rodina *Vlašika Rom* na sledovaném území geograficky značně izolovaná od dalších skupin olašských Romů. V době cestování *vurdony* (vozy) taženými koňmi muselo být značně obtížné zajistit pro všechny sourozence olašské partnery, když se s ostatními skupinami potkávali možná jen výjimečně. Z genealogických záznamů sestavených na základě výpovědí pamětníků se mi podařilo získat informace o sňatcích jejich předků s olašskými Romy z Maďarska, dnešní Ukrajiny nebo Rumunska<sup>112</sup>. Tyto výpovědi však historicky nesahají

---

<sup>112</sup> "Sňatky" s Romy z jiných zemí byly typické pro první polovinu 20. století; je však třeba na ně nahlížet jen jako na jeden z typů sňatku, jako na doplněk k převážně endogamním a lokálním maritálním



dostatečně daleko. O polovině 19. století, kdy se sledovaná skupina začala prokazatelně vyskytovat v Borovanech a okolí, se dovíme jen několik střípků.

Podíváme – li se na příjmení žen, která jsou zapsány v matričních knihách jakožto partnerky „zakladatelské generace“, resp. jako matky dětí, které zplodila první generace romských mužů<sup>113</sup>, dostaneme se k těmto příjmením<sup>114</sup> (uvádím v původní formě maďarského či německého zápisu, bez ženské koncovky): Balas/Balazs, Sandor, Estocsak, Neméth – 2x, Lakatoš - 2x, Gregor, Tulej, Gábor - 2x, Johan a Misitaczi. V případě partnerek se jménem Lakatoš se pravděpodobně jednalo o olašské Romky. Můžeme usuzovat, že k těmto sňatkům došlo během kočování nebo při jiném kontaktu s olašskými skupinami pohybujícími se v geograficky vzdálenějších území. Jméno Neméth (z maďarštiny: Němec) i Gregor je v současnosti rozšířené mezi *Vlašika Rom*, běžně je rozšířené ovšem především mezi Neromy (a tudíž se zřejmě dostalo mezi tuto skupinu sňatkem s Neromy v minulosti. Tato jména nebývají uváděna mezi typickými romskými příjmeními (Mann 2003). Také u příjmení Estocsak není vyloučené soužití s Neromkou, toto příjmení se však vyskytuje a vyskytovalo také u usedlých slovenských Romů; u olašských Romů se toto příjmení nevyskytuje. V případě jmen Tulej, Gábor a možná také Balaz (nebo zápis Balas/Balasz) je pravděpodobné, že se jeho nositelkami byly neolašské Romky, i když zejména jméno Balaz se vyskytuje často také u Neromů. K neromskému původu můžeme pravděpodobně zařadit rovněž nositelky příjmení

---

strategiím. K těmto "sňatkům" dle pamětníků docházelo buď během setkávání se s těmito romskými skupinami na domácím území, anebo při cestách do těchto, v době cestování koňským povozem, velmi odlehlých oblastí (více viz Hajska 2016). O sňatky v pravém slova smyslu se však nejednalo; v druhé polovině 19. století jsem našla pouze jeden záznam o svatbě místních olašských Romů, ostatní spolu žili z pohledu úřadů nelegálně.

<sup>113</sup> U deseti mužů dle všeho první generace je uvedeno 14 žen, což je dáno tím, že někteří z nich mají uvedených u různých dětí různé partnerky. To mohlo svědčit o více partnerských soužitích anebo o různém zápisu jmen na různých matrikách. Rovněž nelze vyloučit záměrné falšování jmen u oficiálních záznamů, který potvrdili i další výzkumníci u kočovných skupin.

<sup>114</sup> Jiné údaje se bohužel do matričních knih bohužel nedostaly. Zmínky o "etnické příslušnosti" v kolonce povolání jsou uváděny jen u mužů. Jen u několika žen je uvedeno místo pobytu - většinou v obci, ve které došlo ke křtu, ale ne ve všech případech.

Johan a Sandor. Poslední jméno, Misitaczi, je nejasné, v této podobě se mi jej nepodařilo nikde jinde nalézt. Na základě těchto příjmení můžeme usuzovat, že značný počet (ba dokonce většina) z partnerek této "první generace" borovanských Romů bylo neolašského původu: ať již se jednalo o *Rumungrice* (pravděpodobněji) nebo o Neromky.

Období největšího rozmachu a zároveň i největšího socioekonomického a statusového vzestupu zdejší komunity můžeme řadit do meziválečného období, tedy mezi tím, kdy došlo k usazení Romů v místě dnešní olašské osady (1918) až po první restrikce vůči Romům v období druhé světové války. V této době docházelo dle výpovědí pamětníků k vzájemným sňatkům mezi členy této komunity, čímž docházelo k posilování sociálních vazeb mezi jednotlivými rodinami. Jak nasvědčují genealogické mapy, preferované byly spíše sňatky mezi druhými sestřenicemi a bratranci, i když sňatky mezi prvními sestřenicemi a bratranci nebyly výjimkou. V této době docházelo také k již popisovaným sňatkům s olašskými Romy z geograficky vzdálenějších oblastí.

Na tzv. zlatou éru místní society a vzpomínají Romové s nostalgií<sup>115</sup>:

*Varekana khate áver sas. Le Rom god'aver sas, inkrenas le sokáša. Kaj dikhesas, sa úžipe sas. Le vlašika šeja le bal ži káde, uráde, mindik ávri khelenas. Le Rom kerenas jag, bešenas, vorbinas, gilabenas khetane. Jekh avreske žutijas.* („Dříve to tu bylo jiné. Romové byli chytrí, dodržovali romské zvyky. Kam ses podívala, bylo čisto. Olašské dívky měly velmi dlouhé vlasy, pěkně se oblékaly, a pořád venku tancovaly. Romové dělali oheň, seděli u něj, povídali si a zpívali. Jeden druhému pomáhal.“)  
(IM, žena, nar. 1927, zaznamenáno 2005)

---

<sup>115</sup> jak jsem již zmiňovala, tento koncept přebírá také místní kromikář.

Jak se pamětníci shodují, sňatkovou endogamii narušil až příchod neolašského Roma z nedaleké rumungerské osady v 60. letech 19. století, který si vzal olašskou Romku z Borovan a měl s ní deset dětí:

*Antučarastar, so avline le kále Rumungri, sa tele pájesa gélas* ("Od té doby, co přišli černí Rumungři, už to šlo všechno z kopce.") (FM, muž, r. 1950, nahráno 2008)

*Ad'es aba maj but hamime-j le kálenca.* („Dnes už je většina smíchaná s černými.“) (HG, žena r. 1946, zaznamenáno v terénním deníku 2016)

Jak můžeme vidět na předchozích výpovědích, sňatky s olašskými Romy byly preferované. Potomci z těchto párů se k olašskému původu dodnes hrdě hlásí. Nejednalo se však o výlučný typ sňatků. Podle výpovědí některých pamětníků i v tomto "zlatém" období před 2. světovou válkou běžné, že si obyvatelé *olašské* osady vybírali za partnery jednak chudší Neromky a Neromy (takový pár vždy skončil v osadě) nebo neolašské Romky či Romy.

Podívejme se nyní na výpovědi romských pamětníků, které popisují interetnické soužití s Neromy v předválečném období a dokonce i v 50. let 20. století jako běžné: „Mě chtěl Slovák, kluk, ale tenkrát to nešlo, aby si vzal sedlák Cigánku. Kdepak! Ty rodiče by ho zabili. Moje sestřenice taky čekala se Slovákem děcko, i ho má, kluka od něho má. Taky mu nepovolili, aby si jí vzal. A on jí chtěl, šel za ní až sem, ona byla moc hezká holka. Rodiče nepovolili. To bylo častý, hodně jich bylo. Třeba si jí nechtěl ten kluk brát a ženská zůstala s děckem.“ (MP, žena, r. 1938, natočeno 2001 ve Svitavách)

Podle jiného pamětníka, opět rodáka z Borovan, byly tyto svazky ještě častější: „Romové u nás byli pomíchaní s bílými. Vzali si bílou za ženu a smíchalo se to. Když byla ve vesnici bílá holka, vzala si Roma, měli děti. Žili tenkrát v osadě, tyhle smíšené páry. Měli ještě dobré baráčky.“ (TG, muž, nar. 1938 v Borovanech, natočeno 2002 v Ostravě)

Na tyto interetnické svazky je zajímavé podívat se i z perspektivy dnešních neromských obyvatel vesnice. Považuji za příznačné, že o takovém typu soužití se za osmnáct let mého pobytu v terénu, který zahrnoval také rozhovory s Neromy, nikdo nezmínil. Pokud tedy k interetnickým "sňatkům" dříve docházelo, osoba, která si vzala Roma, tedy musela z pohledu Neromů statusově upadnout do *ciganstva*; z mentálních map předků neromské části obce byla kolektivními genealogickými manipulacemi vymazána. Zároveň se ale na základě několika konkrétních případů<sup>116</sup> domnívám, že někteří Romové označují své předky za Neromy neoprávněně, aby si tím zvýšili vlastní sociální status. Reálnou výchozí etnicitu těchto osob, jakožto i míry interetnických svazků, je dnes již nemožné zjistit. Pro probíhající proces sociálního konstrukce je ale důležité si uvědomit, že z pohledu *Vlašika Rom* se z těchto osob postupně stali Olašští Romové.

Oproti deklaracím pamětníků docházelo tedy již od doby příchodu olašských Romů do Borovan, a pravděpodobně také v době tzv. zlaté éry k sňatkům s *Rumungry*. K neolašským předkům se často moji informátoři „přiznali“ až postupně, ke konci rozhovoru:

„No, ale někteří Olaši, jako třeba já, už jsou... Táta byl olaský Cigán, měl modré oči, byl bílý a vzal si dubkyni. My jsme už takoví pomíchaní. Originál Olaši jsou úplně bílí. My už ne.“ (MM, muž, r. 1952, zaznamenáno 2002 v Chomutově).

K "smíšenému původu" se přiznala také pamětnice MP., r. 1938, jejíž výpovědi obsahující negativní hodnocení neolašských Romů jsem v předchozích kapitolách několikrát citovala:

---

<sup>116</sup> Jedna pamětnice uvádí, že její děda, pomocník kováře, byl *Gadžo* ze sousední obce. Ostatní pamětníci ale tohoto muže vždy označují za olašského Roma, z Borovan mají pocházet i oba jeho rodiče.

„My jsme byli takoví, že máma pocházela z těch olaských. Táta byl Rumun, dělali u nás koryta, ale pak zase odjel a máma zůstala sama. Její táta byl Olach, ale máma byla normální cigánka, pocházela z vedlejší vesnice.“ (MP r. 1938, natočeno 2001)

Jak můžeme vidět, představa o "etnicky čistém" původu je do velké míry sociálním konstruktem. Z hlediska vernakulárního primordialismu, korelujícího s principem společné krve, by bylo "olašství" jejich nositelů již od chvíle příchodu do regionu ohroženo. Jenže tuto představu je třeba nahlížet jako všeobecně sdílený sociální konstrukt, jako kulturu ideální, lišící se od kultury reálné. Konstruktem je tedy jednak čistě olašský etnický původ a jednak všeobecně rozšířená představa o "zlatém věku", kdy v *olašské* osadě žili pouze světlí, "etnicky čistí" Olašští Romové. Mechanismy společenského vyjednávání, spojené s důrazem na společnou etnickou identitu vymezenou dohodnutými *boundary markers*, však produkují obraz této komunity jako *olašské*; a tak je i všemi sdílen.

## 4. Jazyk a etnicita v perspektivě lingvistické antropologie a sociolingvistiky.

Při analýze mechanismů vytyčování a udržování hranic jazyka jsem dosud (záměrně) opomíjela důležitý *boundary marker*: jazyk. Jazyk nepředstavuje jen pasivní prvek, který nám pomůže určit podobu hranic mezi skupinami, ale především aktivní nástroj celého procesu vytváření těchto skupin. Jak dále ukáži, jazyk představuje ve sledovaném společenství důležitý symbolický prostředek vytváření sociálních vztahů a formování identity, včetně té etnické.

V druhé části této práce jsem představila základní pojmy a koncepty teorie etnicity, které mi v následující třetí části pomohly teoreticky ukotvit způsoby vytyčování hranic mezi skupinami ve sledované lokalitě ve východoslovenských Borovanech. Také tato část bude teoretická a bude se věnovat způsobům konceptualizace jazyka a etnicity v lingvistické antropologii a sociolingvistice. Představím zde ve stručnosti možné přístupy korelace mezi jazykem a etnicitou, nejprve z pohledu rané sociální a kulturní antropologie a následně lingvistické antropologie a sociolingvistiky. Podobně jako v kapitole věnující se teorii etnicity a etnických hranic, se i zde na přístupy těchto sociálně vědních disciplín podívám nejprve v diachronní perspektivě. Následně se budu snažit popsat současný diskurz o souvislosti mezi jazykem a etnickou identitou, zejména po tzv. konstruktivistickém obratu. Na závěr vymezím dva klíčové pojmy (jazyková komunita, jazyková situace), které budu hojně používat v další kapitole.

Vybrané koncepty popisované v této čtvrté části budou nezbytnou teoretickou základnou závěrečné části, která se věnuje analýze způsobů zacházení s jazykem a „jazykování“ (García 2010, viz dále) mezi *Vlašika Rom*.

## 4.1 Jazyk a etnicita v antropologické perspektivě

Pohled antropologů a dalších sociálních vědců na vzájemnou korelaci mezi jazykem (či užíváním jazyka) a etnicitou (či sociální identitou) prošel za poslední století značným vývojem, který se nyní pokusím nastínit<sup>117</sup>. Tato proměna pochopitelně souvisí s celkovou změnou diskurzů ve společenskovědních oborech.

### 4.1.1 Jazyk a etnicita v rané sociální a kulturní antropologii

Východiskem raných sociálních a kulturních antropologů a dalších sociálních i přírodních vědců bylo, že existuje blízká souvislost mezi rasou nebo etnicitou, definovanou na základě biologických a sociálních charakteristik na straně jedné, a jazykem a kulturou na straně druhé (Makihara 2010:36). Jazyk byl považován za výraz psychologických charakteristik etnika či národa. Mělo se za to, že i když se příslušník jiného etnika či národa mohl naučit v adoptivní rodině jiný mateřský jazyk, i nadále zůstával rozdíl mezi přirozenými sklony jeho myšlení a strukturou tohoto jazyka (Pokorný 2010: 111). Toto pojetí bylo páteří součástí primordialistických deskripcí různých etnických skupin, Romy nevyjímaje, a zabydlelo se v antropologické literatuře i v příbuzných oborech na dlouhá desetiletí, u některých autorů v podstatě dodnes.

Závěry dnešních vědců na poli genetiky, antropologie, lingvistiky a dalších oborů se shodují, že žádné strukturální vlastnosti určitého jazyka, které by souvisely s genetickými dispozicemi v rámci lidského druhu, neexistují. Neexistuje ani „jedna ku jedné“ souvislost mezi jazykem a etnicitou nebo národem. Tato souvislost byla přitom v minulosti jedním ze základních východisek nacionalismu a stála za vznikem národních států. Idea přirozené linky mezi jazykem a národem vychází

---

<sup>117</sup> Jsem si vědoma, že se jedná pouze o stručný výčet, ve kterém se v rámci lingvistické antropologie a sociolingvistiky zaměřuji pouze na nejznámější autory, kteří se zabývali korelací jazyka a etnicity. Výčet autorů a diskurzů nelze považovat za úplný, více viz např. Bell 2014, Duranti 2013, Fishman 2010, Chromý 2014 nebo Milroyová, Matthew 2012, Pokorný 2010 atp.

z německého romantismu konce 18. a začátku 19. století. Johan Gottfried Herder šířil myšlenku, že jazyk je zrcadlo národní historie, činů, radosti a utrpení výraz národní identity (Vrhel 1981: 35); "duch jazyka" v jeho díle splývá s „duchem národa“ (Černý 1996: 85). Podle Herdera: „každý národ mluví podle toho, jak myslí a myslí, podle toho, jak mluví“ (Vrhel 1981: 36). Představa národů založených na národním jazyce stála v Evropě 20. století za převážnou většinou politických procesů vytyčování státních hranic.

Na počátku 20. století se jedním z předních kritiků do té doby běžně zakořeněného názoru stal americký antropolog Franz Boas, jeden ze zakladatelů lingvistické antropologie<sup>118</sup>, který již v roce 1912 napadl korelaci mezi rasou, kulturou a jazykem (Boas 1912). Následně navrhl oddělení studia jazyka a kultury jako nezávislých témat, které je dodnes jedním ze základních kamenů současného antropologického bádání (Makihara 2010: 39).

#### **4.2 Perspektiva lingvistické antropologie na jazyk a etnickou identitu**

Lingvistická antropologie studuje vazby mezi jazykem a kulturou ve smyslu systému hodnot, norem a idejí a vliv jazyka na formování osobnosti v procesu socializace a enkulturace (Soukup 1994: 566). Jedná se o subdisciplínu sociokulturní antropologie, která se zabývá vznikem, rozvíjením a vztahem jazyka, myšlení a kultury v různých sociokulturních systémech (Malina 2009: 229). Zaměření tohoto vědního oboru definoval Dell H. Hymes v roce 1963 jako studium řeči a jazyka v rámci kontextu antropologie (Hymes 1963: 277). Lingvistická antropologie pohlíží na předmět svého studia, tedy na mluvčí, v první řadě jako na sociální aktéry, členy určitých celků či komunit, kteří jsou organizováni v různých společenských institucích, jejichž očekávání a hodnotové systémy se protínají, ale ne nutně překrývají (Duranti 2013: 2-3).

---

<sup>118</sup> Boas ustanovil lingvistickou antropologii jako jednu ze čtyř základních subdisciplín (Duranti 2013: 13).



#### 4.2.1 Přístupy raných lingvistických antropologů

Lingvistická antropologie se od svého vzniku věnuje (mimo jiné) výzkumu významu jazyka pro formování etnické identity a souvislosti mezi etnickou identitou a jazykem. Tento vztah se během desetiletí vyvíjel a rekonceptualizoval, a zároveň se posouval také předmět tohoto vztahu: (jazyk) na straně jedné a (etnikum – kultura – sociální struktura – sociální identita) na straně druhé.

Jedním z těch, kteří ovlivnili budoucí disciplínu lingvistické antropologie, byl již zmiňovaný Franz Boas. Odmítal tvrzení o ztotožňování rasy, jazyka a kultury. Věřil, že intelektuální schopnosti a základní mentální procesy všech národů jsou v podstatě stejné. Postuloval pro budoucí generace základní přístup pro antropologické bádání: kulturní relativismus. Prosazoval, že jazyk ani kulturu nelze studovat měřítkem evropských hodnot, nýbrž je nutné chápat je v jejich vlastních termínech a rozumět jejich významu v původním kontextu (Pokorný 2010: 33). Jazyk pokládal za neodmyslitelnou součást studované kultury a za prvořadé svědectví o jejím charakteru. Studium jazyků považoval za integrální součást antropologických výzkumů. Domníval se, že znalost jazyka přispívá k hlubšímu poznání studované kultury. Boas se zasloužil o rozvoj oboru v neposlední řadě myšlenkou, že znalost jazyka společnosti, kterou antropolog zkoumá, je základním předpokladem úspěšného terénního výzkumu (Soukup 1994: 64).

Podle Boase existuje silné propojení mezi jazykem a myšlením. Jazyk organizuje naši zkušenost reálného světa, především skrze jeho klasifikační systémy (Makihara 2010: 39). Gramatické formy a kategorie, které jsou ze strany mluvčích často neuvědomované, nám poskytují obraz základní organizace lidského vědomí (Soukup 1994: 64). Boas anticipoval teorii lingvistického determinismu, neboť upozornil na roli jazyka jakožto determinanty lidského jednání. Jazyk by podle Boase měl být východiskem pro studium myšlení a kultury, protože je prost druhotného významu nebo zkruslení racionalizací (Makihara 2010:39).

K dalšímu rozvoji lingvistické antropologie přispěl americký lingvista a antropolog a zároveň Boasův žák Edward Sapir, který jako jeden z prvních upozornil na možnosti využití lingvistických metod v kulturní antropologii (Malina 2009: 229). Sapir zformuloval ve 20. letech 20. století hypotézu jazykového relativismu, v níž tvrdil, že mluvčí různých jazyků jsou vedeni těmito jazyky prožívat svět odlišným způsobem (Makihara 2010:39). Jeho práce, zaměřené na vztah jazyka, osobnosti a kultury, obrátily pozornost (nejen) antropologů na empirický výzkum vztahů jazyka a kultury.

Na Sapirovy myšlenky o postavení jazyka jako aktivního činitele při utváření našeho obrazu světa navázal a dále je rozpracoval jeho americký kolega antropolog Benjamin Lee Whorf. Ten na základě výzkumů indiánského jazyka Hopi dospěl k názoru, že je to především systém jazyka, gramatika, která ovlivňuje způsoby lidského vnímání, organizaci zkušeností a vzory chování (Malina 2009: 229, Soukup 1994: 100).

Jejich závěry, jež vešly ve známost jako Sapir-Whorfova hypotéza, v sobě obsahují pozice již zmiňovaného lingvistického (jazykového) relativismu a jazykového determinismu. Tvrdí, že modely našeho vnímání a interpretace světa jsou ovlivněny jazykovým systémem, ve kterém jsme byli vychováni, a v jehož kategoriích myslíme. Naše myšlení je ovlivněno jazykem, který užíváme, a to jak jeho slovní zásobou, tak jeho vnitřní strukturou a logikou. Lidé různých kultur vnímají svět v důsledku rozdílů mezi jazykovými systémy různě (Soukup 1994: 100-101, Malina 2009: 228-229, Makihara 2010: 39)<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Názor většiny antropologů a lingvistů na Sapir - Whorfovu teorii je dnes poněkud skeptický. Jejich hypotéza byla ostře kritizována zejména badateli mimo oblast antropologie. Řada lingvistů například napadla Whorfovu jazykovou analýzu hopijštiny a ukázala na řadu nepřesností, na kterých stavěl své další závěry (Pokorný 2010:37). Mnozí učenci ale zavrhlí Sapirovi a Whorfovi myšlenky v jejich radikální formě. Jejich přesvědčení, že jazyk determinuje myšlení, vědci odmítají s tím, že lidské myšlení není redukovatelné pouze na jazyk. Umírněnou verzi této hypotézy ale další lingvističtí antropologové přijímají: totiž že jazyk ovlivňuje běžné způsoby myšlení. Současné výzkumy lingvistické antropologie často zdůrazňují, že mluvčí věří tomu, že jazyk formuje myšlení a identitu (Makihara 2010:39-40, Malina 2009: 229).

Aniž měla akademická debata o konceptu jazykového relativismu a jazykového determinismu jasnou souvislost s etnicitou, staly se tyto myšlenky nedílnou součástí různých konkrétních politik a politických opatření, která měla v praxi reálný dopad na etnické vztahy (Makihara 2010: 39-40).

Ve Velké Británii položil základy lingvistické antropologie Bronisław Malinowski. Ten zastával názor, že pro výzkumníka je nezbytná znalost jazyka zkoumané society, jež otevírá výzkumníkovi cestu k pochopení nativní perspektivy a přístupu k životu (Duranti 2013: 215). Podle Malinowského představuje jazyk nástroj, jehož prostřednictvím se člověk přizpůsobuje prostředí a mechanismům kultury. Na tuto myšlenku volně navazují další lingvisticky orientované směry britské sociální antropologie (viz Malina 2009: 230).

#### 4.2.2 Přístupy současných lingvistických antropologů

Lingvistická antropologie ve své moderní formě se vyvíjela zejména v severní Americe. Lingvističtí antropologové zkoumají jazyk v kulturním rámci a zabývají se pravidly jeho společenského užívání (Malina 2009: 774).

V posledních desetiletích se lingvistická antropologie významně rozšířila o výzkumná paradigmatata, která přináší především etnografie komunikace (Hymes 1963, Hymes 1964<sup>120</sup>) nebo výzkum jazykové socializace (Schieffelin, Ochs 1986<sup>121</sup>). Korelace jazyka a identity se stala jedním z hlavních témat oboru. Etnicita není již jen symbolem skupinové identity, je také prostředkem pro vyjednávání

---

<sup>120</sup> Etnografie komunikace zdůrazňuje význam studia funkcí a modelů řečových aktů v studovaném kulturním kontextu. Tu vytyčil v 60. letech 20. století americký antropolog a lingvista Dell H. Hymes ve svém díle *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach* z roku 1974 a rozvíjel jej spolu s dalšími představiteli antropology, zejména Robbinsem Burlingem, Floydem G. Lounsburyem a Kennethem L. Pikem. Hymes studoval řečové akty různých konkrétních lokálních společností, analyzoval jejich jazyk a sociální faktory, které bezprostředně ovlivňují řečové chování, v čemž se odklonil od přístupu soudobé sociolingvistiky, která při zkoumání jazykových funkcí vycházela z jejich univerzálních vlastností (více Malina 2009: 774 nebo Pokorný 2010).

<sup>121</sup> Výzkum B. Schieffelinové a E. Ochsové (viz např. Schieffelin, Ochs 2006) však ukázal, že podmínky, v jakých se děti učí jazyk, se kulturně liší. Podle B. Schieffelinové má kultura a společenské prostředí na podobu dětské řeči (baby talk) značný vliv (Pokorný 2010, Bell 2014).

skupinových vztahů. Jazyk v tomto vztahu zastává důležitý symbolický prostředek. Identita je utvrzována během situací, ve kterých vstupuje do hry, především při jazykových volbách. Jednotlivci vytváří a přetváří vzorce jazykového chování v situacích, kdy ukazují druhým svou identitu (Makihara 2010: 40).

Z perspektivy lingvistické antropologie představuje jazyk něco víc než pouhou reflexi sociální reality. Při výzkumu zaměřují lingvističtí antropologové pozornost na sociální a emoční význam a hodnotu řeči. Jazykové prvky v sobě nesou význam v rámci referenční skupiny a mohou být příznačné pro etnickou identitu (Makihara 2010: 41).

Současná perspektiva lingvistické antropologie ve výzkumu vztahu jazyka a etnické identity se zakládá na studiu jazykových ideologií a kulturních postojů, které zastávají mluvčí jazyka k jazyku, k jeho užívání i jeho mluvčím. Jazykové postoje mohou být zastávány vědomě nebo nevědomě a přímo nebo nepřímo. Ovlivňují jazykové volby jednotlivce i skupiny. Z tohoto pohledu současní lingvističtí antropologové opustili původní Boasovu představu, že jazyk je prost reflexivních myšlenek a racionalizace. Naopak argumentují, že uvědomování si jazyka (language awareness) a jazykové ideologie představují jedny z nejdůležitějších rysů pro formování verbálního projevu a sociolingvistických proměn (Makihara 2010: 41-42).

### **4.3 Perspektiva sociolingvistů**

Mezi vědními obory zaměřenými na lidskou komunikaci je lingvistické antropologii nejbližším oborem sociolingvistika. Tyto vědní obory jsou si natolik blízké, že je někdy obtížné je od sebe oddělit (Duranti 2013: 13) a jasně tak určit hranice těchto oborů. Sociolingvistika je dnes spíše než samostatným oborem souhrnným označením pro různé způsoby zkoumání. Velmi volně lze sociolingvistiku vymezit na základě předmětu jejího zkoumání: tím je užívání jazyka ve vztahu ke společnosti (Chromý 2014: 10).

O sociolingvistice jako o svébytné disciplíně se začíná mluvit zhruba od 50. let 20. století, kdy se tento vědní obor vyčlenil z lingvistické subdisciplíny městské dialektologie (*urban dialectology*) (Duranti 2013: 13). Rozvoj sociolingvistiky probíhal zejména ve Spojených státech amerických. Počátky sociolingvistického pohledu na jazyk jsou spojeny se jmény jako Charles A. Ferguson, Joshua Fishman, John J. Gumperz, Dell Hymes nebo William Labov (Chromý 2014: 13).

Starší práce sociolingvistů vycházely při analýze nejrůznějšího situací jazykového kontaktu z přesvědčení, že primární je sociální struktura, kterou v sobě odráží jazykové chování (více viz Cameron 1990). Současné bádání se ubírá spíše analýzou toho, jak účastníci konverzace vypovídají o sociální struktuře jako o pro ně samé relevantní. Podle Garafancy není možné nahlížet na jazyk a sociální strukturu jako na sobě nezávislé systémy. Jazyk sám o sobě musí být chápán jako sociální struktura, jako strukturující společnost (Garafanca 2005: 283). Podle Garafancy představuje konverzační struktura typ sociální struktury a je třeba zkoumat, jak mluvčí využívají volby jazykových kódů a jazykové preference při vytváření své sociální identity (Garafanca 2005: 281).

Sociologie jazyka, jejímž nejvýznamnějším zástupcem je Joshua A. Fishman, studuje užívání jazyka určitými skupinami a zajímá se o to, jak jazyky ve společnosti fungují a jakým jazykem či jazyky určitá etnická skupin hovoří. Podle Fishmana nahlíží členové etnických komunit svůj jazyk jako neoddělitelnou část vlastní kultury a identity, přičemž někteří členové věří, že aby byl člověk členem komunity, musí hovořit jejím jazykem. Tato podmínka přitom pro členy jiných komunit neplatí (Fishman 1970: 57).

Soudobá sociolingvistika je rozdělená do několika dílčích směrů, které různým způsobem nahlízejí vztah jazyka a sociální struktury ve společnosti.

Kriticky konstruktivistický směr bádání se zaměřuje na to, jak fungují jazyky jakožto společenská praxe (*social practices*). Jazyk je nahlížen jako společenská praxe. Jeho mluvčí užívají pro své vlastní záměry a cíle rozličné jazykové

prostředky. Představitelka tohoto směru Monica Hellerová chápe jazyk jako konstruovaný společností, ale zároveň jako společnost konstruuující (Heller 2011 in: Bell 2014: 9). Mezi kritické konstruktivisty v sociolingvistice je řazen dále Jan Blommaert nebo Alexandr Jaffe.

Variační sociolingvistika, jejímž čelním představitelem je William Labov, zkoumá, jak se mění jazykové rysy v korelaci se sociálními faktory, jakými jsou například věk, společenská vrstva nebo pohlaví (Bell 2014: 6-13).

Konstruktivistům velmi blízký přístup etnografické a interakční sociolingvistiky se zajímá o to, jak jednotlivci a malé skupiny užívají jazyky. Jedná se o ryze antropologický přístup kombinovaný s metodami lingvistické analýzy. K tomuto směru je řazen John Gumperz, někdy je k ní řazena také etnografie komunikace Della Hymese.

Jak můžeme vidět, z hlediska mé základní otázky, totiž jak různí badatelé přistupují k otázce korelace jazyka a etnicity, došlo k značnému posunu. Etnicita je dnes vnímána jako jedna ze složek identity jedince. Podle Allana Bella v současné sociolingvistice převažuje trend, podle kterého je etnicita považována za nejednoznačně vymezitelnou kategorii, přičemž jazyk není s etnicitou ani jednoznačně korelující, ani jejím produktem, ale spíše její složkou (Bell 2014: 175). Do centra pozornosti soudobých badatelů se přesouvá vedle tématu sociální struktury právě téma sociální identity. Podle představitelky etnometodologické perspektivy Widdicombové je identita něco, co lidé „dělají“<sup>122</sup> a co je vkládáno do dalších sociálních aktivit, a ne něco, co lidé „jsou“ (Widdicombe 1998: 191).

---

<sup>122</sup> Anglicky: (to) „do“

#### 4.4 Konstruktivistický obrat v soudobé sociolingvistice

Přístupy klasiků sociolingvistiky, jako je Joshua Fishman, jsou dnes kritizovány pro jejich esencialistické pojetí jazyka. Podle Hellerové Fishman nazírá jazyky jako jasně ohraničené entity. Avšak jazyky podle ní nejsou tak oddělené, jak si lidé často myslí. Představu totožnosti jazyka a etnické identity, ignorující obecnou sociální situaci minoritní skupiny, musíme podle Hellerové považovat za romantickou (Heller 2007 in Bell 2014: 58-59). Jako etnicky signifikantní může být brána ovšem již samotná volba jazykového kódu. Konstruktivistická sociolingvistka Monica Hellerová uvádí, že jazykové rysy mohou být vysvětlovány jako ikonické způsoby reprezentace sociálních skupin (Heller 2007 in Bell 2014: 58-59). Tyto znaky jsou arbitrární, jejich vztah k referenční skupině je vytvořen společensky přijatou konvencí, která s nimi nemá přímou souvislost (Makihara 2010: 41).

Jak je patrné z předešlého textu, konstruktivistickým obratem neprošel jen pojem etnicita, ale také pojem jazyk. Například Ofélia García nahlíží na jazyk jako na sociální konstrukt, který není jen prostředkem komunikace, ale také semiotickým a symbolickým nástrojem (García 2010: 520). Podle Garcíové lidé, ať už jednotlivci nebo skupiny, užívají diskurzivní a etnické praktiky, aby dali najevo, čím chtějí být. Skrze „jazykování“ (diskurzivní praktiky lidí) a "etnifikování"<sup>123</sup>(akt přiřazování identity k určitým etnickým praktikám) se lidé identifikují s určitou kategorií. Jazyk podle Garcíové nepředstavuje autonomní a stabilní dovednost, a ani etnicita není statickou charakteristikou; „jazykování“ a "etnifikování" jsou tedy v dialogickém vztahu (García 2010: 519-520).

Někteří učenci upozorňují na nutnost kritické reflexe pojmu „jazyk“ (*language*). Mühlhäusler (2000: 358 in García 2010: 520) došel k závěru, že pojem "jazyk" je problematické používat ve společnostech, kde lidé užívají diverzifikované

---

<sup>123</sup>García používá záměrně verbální tvar, „to language“ and „to ethnify“ (García 2010: 519-520).

diskurzivní praktiky. Snaha určit jednotlivé jazyky je spíše snahou o klasifikaci nežli reflexí komunikačních praktik. Jak upozorňuje Garciová, naše tradiční konceptualizace jazyka je tedy sociálně konstruovaná (García 2010: 520).

#### 4.5. Možnosti vymezování jazykových komunit

Jednou z dalších zásadních otázek, které současná sociolingvistika řeší, je na jakém základě lze definovat jazykové komunity. Je jazyková komunita založena na sociálním základě nebo na základě jazykovém anebo na kombinaci obou? Podle definice Johna Gumperze z roku 1962 je *language community* vymezena sociálně, přičemž můžeme hovořit o společně sdíleném jazykovém repertoáru, i když ne nutně o společném jazyce. V pozdější redefinici přidal jako podstatné také jazykové kritérium: užíváním jazyka se určitá komunita odlišuje od sousedních skupin (Bell 2014: 105). Ačkoliv byl koncept jazykových komunit opakovaně redefinován, dekonstruován a kritizován i opouštěn, je stále součástí debaty vědců. Podle mnoha sociolingvistů je dnes na prvním místě společný sociokulturní základ, jazyk komunitu dotváří (tedy přidává se). Většina badatelů dnes při svých výzkumech začíná vytyčením zkoumané skupiny na sociálním základě, teprve potom zkoumá její sociolingvistické charakteristiky: její jazykový repertoár a jazykové chování a podobně<sup>124</sup> (Bell 2014: 107). Tento přístup používám také já ve svém výzkumu jazykového chování *Vlašika Rom* z Borovan.

#### 4.6 Pojem jazyková situace

Ve své práci pracuji s pojmem jazyková situace, kterým sociolingvisté a jiní vědci odkazují k popisu souboru jazyků nebo jazykových kódů užívaných v rámci určité

---

<sup>124</sup>Avšak pro výzkumu určitých početných jazykových společenství ve velkém měřítku je užitečnější začít od jazykového kritéria (např. výzkum frankofonních obyvatel Kanady) (Bell 2014: 107).



komunity nebo určitého území a jejich vzájemných vztahů. Definice různých autorů se liší. Pojem zavedl Charles Ferguson, který takto označuje celkovou konfiguraci užívání jazyka v průběhu určitého období na určitém místě, která v sobě zahrnuje také skutečnosti jako kolikaa jakými jazyky se na daném místě hovoří, za jakých podmínek je mluvčí užívají a jaké vůči nim zastávají postoje (Ferguson 1971: 157). Později pojem definoval jako souhrn jazykových variet (dialektů nebo registrů) a vzorců jejich akvizice a způsobů jejich užívání uvnitř a mezi jednotlivými jazykovými komunitami v rámci určitého geografického celku (Ferguson 1996: 17)<sup>125</sup>.

Ruský sociolingvista Švejcer ve své definici rozlišuje mezi jazykovou situací v monolingvní a vícejazyčné společnosti: v monolingvní společnosti pojem odkazuje k systému funkční distribuce forem výskytu jednoho jazyka, zatímco v multilingvní společnosti jsou funkčně distribuovány různé jazyky. Jeho kolega Nikolskij používá pro jazykovou situaci v monolingvních společnostech pojem endoglosní, zatímco pro situaci ve vícejazyčných společnostech pojem exoglosní. Právě takováto situace, tedy exoglosní v multilingvní společnosti, odpovídá jazykové situaci *Vlašika Rom z východoslovenských Borovan* (Švejcer, Nikolskij 1983).

---

<sup>125</sup>Pojem jazykové situace řada badatelů přebírá, aniž se jej pokouší nově vymezit. Mnozí autoři používají v podobném významu spíše pojmy jako např. jazykové prostředí nebo jazykový kontext.

## 5. Jazyková situace a „jazykování“ v Borovanech

Obec Borovany představuje příklad lokality, kde se setkávají nejen Romové a Neromové, ale také příslušníci dvou romských skupin. V třetí části mé práce jsem představila základní principy a mechanismy, kterými se od sebe tyto skupiny oddělují. Cílem této páté části práce je popsat sociolingvistickou situaci sledované komunity *Vlašika Rom* a zároveň se v rámci analýzy řečových aktů zaměřit na to, jak je hranice mezi nimi vytyčovaná a utvářená v každodenní komunikaci. Dále se zaměřit na způsoby, jakým toto vyhraňování vstupuje do řečových aktů. Zajímá mě také, jak zacházení s jazykem či s jazyky funguje jako součást sociální interakce.

V rámci této kapitoly nejprve nastíním jazykovou situaci v obci Borovany, zahrnující tři jazyková společenství s různým jazykovým repertoárem. Následně se budu detailněji věnovat popisu jazykového repertoáru *Vlašika Rom*. Krátce popíšu používané jazyky. Následovat bude stručný popis jazykové socializace, resp. akvizice jednotlivých jazyků, ať již v dětství anebo v dospělosti u příchozích (exogamních) partnerů. Poté se budu zabývat otázkou, zda a popřípadě jak lze vymezit domény užívání jednotlivých jazyků. Poté se budu věnovat tématu statusu a prestiže jazyků užívaných v rámci místní olašské komunity a s tím související otázce diglotického postavení těchto jazyků.

V další části práce nastíním ve sledované komunitě velmi frekventovanou praktiku střídání jazykových kódů a budu se z více perspektiv zabývat procesem přepínání jazykových kódů, jejich funkcí a motivací. V závěru se zaměřím na to, jak se v diskurzivních praktikách projevují procesy aktivního vytváření etnické identity a budu zároveň věnovat otázce, kdo s kým jak mluví a jak tato skutečnost ovlivňuje sociální postavení zúčastněných.

## 5.1 Jazyková situace v obci Borovany: tři jazykové komunity

V rámci Borovan nalezneme tři jazyková společenství, která se do velké míry kryjí s třemi etnickými skupinami v obci: Neromy, *Rumungry* a *Vlašika* Romy. Jak jsem předešlela výše, i přesto, že obyvatele dvou romských osad v obci vnímají jejich neromští sousedé poměrně monolitně, jazyková situace v každé z nich je rozdílná – a zároveň odlišná od jazykové situace v neromské části obce.

U těchto tří skupin najdeme různý repertoár ovládaných jazyků:

1) Neromové: Šarišané/ *Gáže/ Gadžovia* – obyvatelé vesnice, hovořící mezi sebou šarišským dialektem slovenštiny<sup>126</sup>. Můžeme předpokládat, že většina Neromů aktivně ovládá spisovnou varietu slovenštiny a pravidelně ji užívá v korelaci s dosaženou výší vzdělání či vykonávanou profesí. Neromové neovládají ani jeden z romských dialektů, kterými se hovoří na území obce, někteří z nich znají maximálně několik základních slov<sup>127</sup>.

2) Olaši /*Vlašika Rom* – obyvatelé *olašské* osady hovoří mezi sebou *olašskou* (resp. *vlašskou*) romštinou, kterou sami nazývají *romanes* neboli *vlašika/ vlašikones*, s *Rumungry* potom severocentrální romštinou (kterou označují rovněž jako *romanes* nebo častěji *rumungricka*) a s obyvateli vesnice šarišsky. Spíše pasivně nebo pouze někteří aktivně ovládají spisovnou slovenštinu. Pro obě variety slovenštiny používají *Vlašika Rom* termín *gažikanes*.

---

<sup>126</sup>Můžeme předpokládat, že v závislosti na vzdělání či individuálních životních zkušenostech mají někteří Neromové ve svém repertoáru také další jazyky, např. polštinu, němčinu, ruštinu, angličtinu apod. Těmto jazykům, které nejsou součástí lokálně sdíleného repertoáru dané skupiny, se ale v rámci této práce nebudu věnovat.

<sup>127</sup> V obci žije nebo žilo několik Neromů, kteří uměli nebo rozuměli romsky. Jednalo se o jednoho geograficky nejbližšího souseda Romů, který se od *olašských* Romů naučil pasivně *olašsky* (základní výrazy) a několik málo dalších, kteří buď chodí či chodili do jedné z osad (většinou maximálně pasivní znalost severocentrální romštiny) nebo žili v partnerství s Romkou (ovšem nikoliv ze sledované komunity).

3) *Rumungri*– touto jazykovou komunitou míním obyvatele od obce vzdálenější romské osady U dráhy, v extravilánu obce. Tito Romové mezi sebou hovoří tzv. severocentrální romštinou (která se někdy nazývá též slovenská nebo východoslovenská romština), *romanes*. Ovládají také šarišský dialekt slovenštiny a pasivně také standardní slovenštinu (*Gadžikanes*). *Rumungri* nehovoří olašsky, jen někteří (a pouze částečně) olaštině rozumějí, což je dáno různou intenzitou kontaktů s olašskými sousedy.

U poslední kategorie, *Rumungri*, se na chvíli pozastavím. Ve své práci rozlišuji mezi jazykovou komunitou tvořenou obyvateli osady U dráhy, které řadím výlučně do kategorie mluvčích severocentrální romštiny, a mezi přiřazenými *Rumungry* / přivdanými *Rumungricemi*, tedy mezi jednotlivci, kteří žijí v manželském či partnerském soužití v *olašské* osadě. Této specifické, *hraniční* skupině se budu věnovat detailněji v kapitole 5.8. Nyní pouze předznamenuji, že část z nich (můžeme předpokládat, že zatím) ovládá aktivně pouze severocentrální romštinu, podle délky pobytu a osobních schopností a historie různou měrou rozumí také olašské romštině. U těchto přivdaných nebo přiřazených jednotlivců nalezneme mírnou nářeční variabilitu také v rámci severocentrální romštiny. Ta je daná tím, že se jedná o mluvčí lokálně odlišných variant v závislosti na zdrojové obci (drobné rozdíly nalezneme zejména na lexikální úrovni v jedné zdrojové obci v okrese Sabinov, ve srovnání s varietami Romů z Košic nebo z okolí Košic).

## 5.2 Jazykový repertoár *Vlašika Rom*

V této kapitole se budu věnovat jazykovému repertoáru<sup>128</sup>*Vlašika Rom*, kteří obývají *olašskou* osadu v Borovanech.

---

<sup>128</sup>Pojmem jazykový repertoár sociolingvisté označují soubor jazykových prostředků, které jsou k dispozici členům dané skupiny, ze kterých si volí ty, jež nejlépe odpovídají určité komunikační situaci

Jak jsme si právě ukázali, olašští Romové jsou v Borovanech jedinou skupinou, která ovládá všechny lokálně užívané jazyky (olašskou i severocentrální romštinu i obě dialekty slovenštiny). Tato zdánlivá výhoda hraje jen malou rolivůči Neromům a nemá žádný vliv na rozložení moci nebo prestiže v obci (více k tomuto tématu viz 5.7.3). Znalost dalšího jazykového kódu má ale váhu vůči *Rumungrům* a je dáváno do korelace s vyšším statusovým postavením *Vlašika Rom*. Romština není považována neromskou většinou obce za plnohodnotný jazyk, ale za jakousi hatmatilku. Podobně jako mezi dvěma skupinami Romů, Neromové mezi dvěma variantami romštiny nerozlišují. Na užívání romštiny na veřejnosti se dívají s nelibostí a podezíravostí.

### 5.2.1 Plurilingvismus v olašské osadě

V borovanské *olašské* osadě je běžný plurilingvismus: aktivní kompetence olašské romštiny, severocentrální romštiny, šarišského dialektu slovenštiny a spíše pasivní kompetence slovenštiny spisovné (škola, televize). Ta je u některých členů komunity v minulosti žijících v Česku doplněná také spíše pasivní znalostí češtiny.

Tématu bilingvismu Romů a jejich postojů k jazykům, kterými hovoří, se obecně mezi badateli věnuje spíše okrajová pozornost (viz Matras 2002: 241), i když v posledních letech dochází na tomto poli zejména v zahraničí k publikování nových poznatků. Kolektivní sborníky i monografie věnované romské problematice se jen velmi zřídka dotýkají těchto témat (výjimku tvoří např. Podolinská, Hrustič 2015). Při popisu a analýze situace obcí, ve kterých žijí Romové společně s Neromy, bývají sociolingvistické aspekty interetnické komunikace zcela opomíjeny. Na základě mého terénního výzkumu mohu konstatovat, že v konkrétních interakcích hraje

---

(Švejcer, Nikolskij 1983: 92). Tento koncept zavedl Gumperz pro označení jazykových forem pravidelně užívaných během určitých sociálních interakcí (Gumperz 1964:73 in Duranti 2013: 71).

právě volba jazykového kódu a postoje k nim značnou úlohu a protkává a dotváří meziskupinové interakce (viz dále podkapitoly 5.7 a 5.8.).

Bilingvismus je ovšem u Romů celosvětově rozšířený jev. Jak konstatuje Yaron Matras, všichni dospělí mluvčí romštiny jsou plně bilingvní anebo dokonce plurilingvní (Matras 2002: 238). Toto tvrzení platí také pro romské skupiny na drtivé většině území Slovenska a částečně také v České republice, kde ale vlivem postupující jazykové směny začíná sílit trend monolingvismu v majoritním jazyce<sup>129</sup>. Na Slovensku (a spíše ojediněle také v ČR) není výjimkou ani plurilingvismus, tedy situace, kdy Romové žijící v určitých lokalitách hovoří více jazyky. Nejčastěji se jedná o romštinu plus oficiální nebo nejrozšířenější majoritní jazyk v dané oblasti (tj. slovenština, popř. maďarština) a vedle toho další jazyk, který je místně rozšířen (oblastně především maďarština nebo rusínština) nebo případně také jiný romský dialekt. Na Slovensku bývá u romsky hovořících bilingvních a plurilingvních Romů mateřským jazykem nejčastěji romština, i když situace se může lišit v různých lokalitách nebo i rodinách a je proměnlivá v čase. K akvizici dalšího jazyka, popř. jazyků, dochází často až při nástupu do školy, méně často v předškolním období (Hübschmannová 1979; Pintér, Menyhárt 2005; Kolmanová 2007, Kubaník 2015 a další autoři).

V případě Borovan můžeme hovořit o dominantním bilingvismu (Wei 2004: 26), resp. plurilingvismu, tedy o situaci, kdy mluvčí lépe ovládají jeden z jazyků (*olašská romština*) a používají jej signifikantně častěji než jiné jazyky (*severocentrální romština*, slovenština). Olašskou romštinu můžeme označit silnějším jazykem

---

<sup>129</sup> Na základě výsledků plošného výzkumu, který v ČR v letech 2008-2010 realizoval Seminář romistiky FF UK, vyšlo najevo, že nejmladší romskou generaci lze s ohledem na jazykové kompetence mluvčích v romštině rozdělit zhruba na třetiny. Zatímco jedna třetina romských dětí v romštině rozumí maximálně základním frázím a slovům, pouze u třetiny vzorku byla zjištěna bezproblémová schopnost komunikovat v romštině. Zbývá třetina se pohybuje někde mezi těmito póly. Zajímavé pro kontext tohoto článku je, že u olašských dětí v České republice byla kompetence v romštině naopak bezproblémová: ve sledovaném výzkumném vzorku bylo 97 % olašských dětí bezproblémovými mluvčími olaštiny (Kubaník, Červenka, Sadílková 2010).

(Pintér 2011: 13), neboť u *Vlašika Rom* v denní řečové praxi dominuje a je z jejich strany spojena s vyšší prestiží (viz kapitola 5.5.).

Jsem si vědomá toho, že hovořit o jazykovém repertoáru popisovaných jazykových komunit je do jisté míry redukcionistické. Jak upozorňuje Allan Bell, bilingvní kompetence v různých jazycích v rámci repertoáru ovládaných jazyků se u jednotlivých členů komunity liší. Někteří jednotlivci mohou mít spíše pasivní schopnosti v jednom z jazyků, tj. mohou hovořit jedním z jazyků plynuleji než druhým jazykem, i když pasivně mu velmi dobře rozumí (Bell 2014: 26). Tento popisovaný případ je typický pro borovanské *Vlašika Rom*. Zatímco někteří hovoří plynule olašskou i severocentrální romštinou, severocentrální romština jiných mluvčích nese patrné stopy „vlachismů“ a lze pozorovat omezené schopnosti těchto mluvčích vyjadřovat v tomto jazyce širší škálu témat. U většiny z těch, pro které byla olaština mateřským jazykem, jsou v dospělosti patrné nebo zcela evidentní lepší jazykové kompetence v olaštině, některé jedince je však možné označit za rovnoměrně bilingvní v obou řečových systémech. Tyto schopnosti se pochopitelně mění v čase, v závislosti na měnících se životních okolnostech jednotlivců (Bell 2014: 27).

V následujících podkapitolách stručně popíši jazyky, které se nacházejí v jazykovém repertoáru borovanských *Vlašika Rom*.

### 5.2.2 Olašská romština

Olašská neboli také vlašská romština dnes představuje jednu z nejrozšířenějších dialektních skupin romštiny ve světě (srov. Boretzky 2003, Elšík 2003). Boretzky navrhuje dělení olašské romštiny na jihovlašské (Southern Vlax) a severovlašské (Northern Vlax) dialekty (Boretzky 2003: 90). K mluvčím severovlašských dialektů romštiny se řadí také olašští Romové žijící na území České republiky a Slovenska. Drtivá většina z nich hovoří tzv. dialektem lovárským (Elšík, Wagner, Wagnerová 2005). Společným prvkem těchto vlašských dialektů je určitý podíl přejímek

z rumunštiny, ať již lexikálních (slova jako *trajo*, *vorba*<sup>130</sup> atp.), tak gramatických přejatých prvků (např. plurálová koncovka: -uri/ -ura) (Wagner 2012: 3).

Historicky se tento dialekt formoval na území dnešního Rumunska a dnes je rozšířený zejména v Maďarsku, na Slovensku, v Rakousku nebo v Polsku. Je tradičním vnitroskupinovým jazykem olašských Romů žijících (nejen) na území bývalého Československa. Drtivá většina mluvčích olašské romštiny hovoří tímto dialektem ve všech tradičních jazykových doménách a aktivně jej předává dalším generacím. Olašská romština má navíc mezinárodní přesah: dialekt užívaný olašskými Romy u nás a na Slovensku je - až na výjimky z geograficky i jazykově vzdálených jihovlašských dialektů - srozumitelný olašským Romům i některým dalším skupinám Romů ve světě (Elšík, Hajska, Ort 2017).

Jak upozorňuje Peter Wagner ve své disertační práci věnované gramatickému popisu olaštiny, až dodnes nebyla provedena detailní klasifikace lovárských dialektů (nejen) na našem území. Wagner vychází z Boretzkého klasifikace (Boretzky 2003: 107 in Wagner 2012: 3) a nazývá jazyk skupiny svého zájmu „severozápadní“ lovárštinou<sup>131</sup>. Pro tutéž skupinu používám v rámci své práce označení *olašští Romové z jižního a jihozápadního Slovenska*, neboť se ve své klasifikaci zaměřuji na hlavní distinkce mluvčích olašských, resp. lovárských dialektů na území bývalého Československa, v rámci kterého má Wagnerem popisovaná skupina vůči mnou popisované skupině geograficky jihozápadní polohu. Jedná se ale o tutéž skupinu umístěnou (historicky) na Slovensku kolem delty Dunaje.

Olašská romština, kterou se hovoří v Borovanech, ale také v dalších lokalitách obývaných olašskými Romy na východním Slovensku, patří mezi tzv. severovlašské

---

<sup>130</sup> Česky: život, slovo/promluva.

<sup>131</sup> „Severozápadní“ odkazuje na západní pozici v rámci severovlašských dialektů neboli, podle Wagnera, severozápadní pozici v rámci celkové populace Lovárů (tamtéž).



dialekty, a rovněž mezi dialekty lovárské<sup>132</sup> (Elšík, Wagner, Wagnerová 2005). Od lovárských dialektů běžných v oblastech olašských Romů na jižním a jihozápadním Slovensku se částečně odlišuje lexikálně (viz také Wagner 2012: 3-4), najdeme zde zejména méně přejímek z maďarštiny<sup>133</sup> oproti JZ, více přejímek ze slovenštiny, ale i z rumunštiny; ve východoslovenské olaštině se dochovaly některé archaismy, které se na JZ nevyskytují, řada jiných jevů zachovaných v JZ variantě zde byla naopak nahrazena inovacemi, do určité míry i na úrovni fonetické, lexikofonetické<sup>134</sup> a morfologické<sup>135</sup>. To je dáno odlišným historickým vývojem a minimálními kontakty mezi těmito olašskými skupinami v době pobytu těchto skupin na Slovensku. Detailnějšímu popisu východoslovenské variety olaštiny se dosud nikdo systematicky nevěnoval, a nasbíraný materiál nahrávek a dialektologický dat čeká na své zpracování zkušeným lingvistou.

### 5.2.3 Severocentrální romština

Severocentrální romština se mezi *Vlaška Rom* dostává ze strany okolních neolašských Romů, se kterými se setkávají od začátku školní docházky ve škole, od

---

<sup>132</sup> Norbert Boretsky, autor nejdetailnější klasifikace vlašských dialektů, se mnou popisované skupině ve své práci (Boretsky 2003) nevěnuje. Některé lingvistické rysy, které udává jako typické pro severozápadní skupinu, přitom mnou popisovaná jazyková skupina nesdílí, bylo by tudíž problematické ji do této skupiny jednoduše zařadit. Přesné zařazení východoslovenské lovárštiny mezi vlašské dialekty je úkolem pro budoucí badatele.

<sup>133</sup> Toto tvrzení je podloženo daty získanými během dialektického výzkumu pro účely slovníku olašské romštiny (Elšík, Hajska, Ort 2017), u kterého jsme při vyhodnocování vyhodnotili jednoznačnou shodu s tímto tvrzením. Tyto závěry dosud nebyly nikde publikovány. Východoslovenská lovárština je zároveň v určitých rysech lexikálně, morfologicky i foneticky bližší kalderašským dialektům, než olašská romština na JZ Slovenska. Jako příklad můžeme uvést např. lexém č (\*t'iro > čiro), široce rozšířená subjektivní klitika "li, "lo, oproti úzu ustupujícího výskytu tohoto jevu na zaužívaná slovní spojení, např. *eta-lo!* (hele!) *ká-lo?* (kde je?), *áke-lo!* (tady je!), které popisuje také Matras 2002: 102; v Borovanech se kromě uvedených případů subjektivní klitika běžně vyskytuje jako náhrada spony, např. *nasvalo-lo* (je nemocný), *bokhali-li* (je hladový). Rozdíly jsou i v oblasti lexikální, avšak nashromážděná data v této oblasti čekají na zpracování.

<sup>134</sup> Typické jsou například od lovárštiny na JZ Slovensku odlišné lexémy (s hvězdičkou uvedena JZ varianta): \*t' > č (\*t'iro > čiro), \*ej > é (\*Dejl > Dél), \*aj > á (\*gajži > gáži), \*ou > ó, (\*bouri > bóri) m > (\*arno > an(o), \*ll > l (\*dillo > dilo).

<sup>135</sup> Např. verbální tvar kondicionálu 3.os.sg. \*kerdoun > kerdinó nebo ablativní tvar PL fem. \*romňan > romňen; změna tvaru demonstrativa \*kecavo/ kasavo > kaso.

*Rumungrů* žijících v druhé osadě v Borovanech, od přiženěných/přivdaných partnerek a partnerů mezi borovanské Romy anebo při jiných kontaktech s okolními Romy.

Romy žijící v obcích v sousedství Borovan lze na základě mateřského jazyka řadit mezi mluvčí tzv. severocentrální romštiny. Termín centrální dialekt romštiny či centrální romština je užíván mezi lingvisty, nikoliv mezi Romy samotnými. Ti nazývají svůj jazyk jednoduše *romaňi čhib*, *romaňi дума* nebo adverbialním tvarem *romanes*. Při pojmenování tohoto dialektu romštiny lingvisté vycházejí z geografické pozice těchto Romů vzhledem k dalším romským dialektům. Označení centrální má jen nepřímou souvislost s tím, že se tímto dialektem hovoří ve střední Evropě (Elšík 2003: 43). Centrální romština se rozlišuje na jihocentrální dialekty, někdy nazývané jako maďarské, rozšířené zejména v Maďarsku, na JZ Slovensku, v Rakousku a Slovinsku, a na dialekty severocentrální, nazývané někdy jako slovenské (Lípa 1979: 51, Hübschmannová, Šebková, Žigová 2001: 5 et Elšík 2003: 45), rozšířené zejména na Slovensku, ale také v ČR, Polsku a na Ukrajině (Kubaník 2015: 377).

Jak jsem již výše uvedla, borovanští *Vlašika Rom* mají individuálně různé kompetence v severocentrální romštině; v jejich idiolektech individuálně variiují také (zejména lexikální) prvky osvojené z různých lokálních dialektů.

#### 5.2.4 Slovenština a šariština

Romové v Borovanech (a v tomto případě shodně *Vlašika Rom* i *Rumungri*) ovládají v případě slovenského jazyka dva jazykové kódy: spisovnou slovenštinu (resp. obecnou) a šarištinu, která patří mezi východoslovenská nářečí. Jsem si vědomá, že bych z analytického hlediska měla věnovat každému jazykovému kódu vlastní podkapitolu, protože jde o dva kódy jednak strukturně a jednak doménově odlišné. Jelikož je ale v repertoáru některých Romů tyto kódy od sebe obtížné odlišit, rozhodla jsem se je pojednat společně.

Opět platí, že individuálně existují mezi Romy velké rozdíly v míře bilingvních kompetencí. Slovenština některých Romů, a opět, její spisovná forma i šariština, je protkaná etnolektními prvky. Může také představovat určitý stupeň na škále mezi šarištinou a spisovnou slovenštinou, neboť individuálně dochází v různé intenzitě k zachování a míšení prvků těchto dvou variet slovenštiny. Se mnou, jakožto česky hovořící výzkumníci, navíc hovořili někteří informátoři, kteří pracovali v minulosti v České republice, *gažikanes* s řadou „čechismů“, tudíž můj obraz slovenštiny borovanských Olachů může být zkreslený<sup>136</sup>. Z toho důvodu jsou pro mne jejich jazykové kompetence ve slovenštině/ šarištině obtížně hodnotitelné a jsem si vědoma možných zkreslení. Přesto si dovoluji vyvodit několik závěrů, které mám ověřené opakovaným pozorováním.

Někteří Romové ovládají oba dva kódy slovenštiny, spisovnou slovenštinu i šarištinu, a tyto jazyky kontextuálně používají (podobně jako jejich neromští sousedé): zatímco šarištinou hovoří se sousedy z obce, v obchodě či v hostinci, spisovná slovenština je užívána pro formálnější situace: pro komunikaci na úřadech v okresním městě, s lékařem, při telefonování při shánění zaměstnání nebo například při rozhovoru s výzkumníkem z Čech, u kterého předpokládají špatné porozumění šarišskému nářečí a zároveň chtějí užít prestižnější varietu. Na základě svých pozorování v terénu jsem došla ke zjištění, že především na jazykové kompetence v šarištině má vliv také intenzita interetnických vztahů. Čím jsou kontakty Romů s jejich neromskými sousedy četnější a vitálnější, tím plynulejší a bezproblémovější jsou kompetence Romů v šarištině. Naopak, ovládnutí pouze spisovné slovenštiny může značit akvizici slovenštiny pouze v rámci školy a její pasivní přijímání z televize či internetu, tedy nízkou míru interetnických kontaktů jedince či jeho rodiny s lokální neromskou societou. Jako příklad uvedu situaci

---

<sup>136</sup> Níže, v oddíle věnované diglosii, se vedle toho zmiňuji, že někteří Romové automaticky přepínají do vyššího kódu, tj. do spisovné slovenštiny, resp. se o přiblížení k ní snaží. V popisovaném případě se snaží přiblížit češtině, kterou sice plně neovládají, ale snaží se alespoň zapojovat příznakové prvky z tohoto jazyka do slovenštiny.

jedné přivdané *bóri* (snachy), která přišla do Borovan z obce s několikatisícovou a značně etnicky segregovanou komunitou Romů. Tato žena hovoří na velmi dobré úrovni spisovnou slovenštinou, ve které má bohatou slovní zásobu, osvojenou prostřednictvím formálního vzdělání. Ač pochází z nedaleké obce uprostřed regionu Šariše, šarištinu při svém příchodu do Borovan až na pár základních frází téměř neovládala. V etnicky zcela segregované rodné obci s oddělenou školní docházkou i dalšími institucemi přišla do osobního kontaktu s Neromy, kteří hovoří tímto místním dialektem slovenštiny, jen velmi zřídka; veškeré její sociální vazby a kontakty byly dříve tvořeny pouze Romy.

Odlíšné jazykové kompetence mají někteří borovanští *Vlašika Rom*, které jejich velmi sporadická školní docházka příliš nepoznamenala<sup>137</sup>. Tyto osoby často komunikují se svými neromskými sousedy místní variantou šarištiny. Někteří z nich spisovnou slovenštinu téměř neovládají a znají ji jen pasivně – především z televize.

### 5.3 Jazyková socializace

V souvislosti s jazykovým repertoárem *Vlašika Rom* bych se ráda věnovala také způsobům akvizice jednotlivých jazyků. Mnoho sociolingvistů rozlišuje mezi primární jazykovou socializací, kdy si jedinci osvojují jazyk přirozenou cestou, prostřednictvím svých přirozených sociálních kontaktů a sekundární socializací, kdy dochází k učení jazyků prostřednictvím formálního vzdělávání (Bell 2014: 26).

---

<sup>137</sup> Vysoké školní absence byly mezi borovanskými *Vlašika Rom* v minulosti velmi časté. Zejména na druhém stupni se dá v případě některých olašských Romů mluvit téměř o permanentním nechození do školy. Důvodem jsou právě napjaté meziskupinové vztahy s neolašskými Romy v sousední spádové obci, kde je jednak *speciální škola*, kam byli tito Romové běžně posíláni již od prvního ročníku, ale také jediné dostupné druhostupňové vzdělávání v rámci základní školy. Časté fyzické útoky i slovní napadání nepříliš početné skupiny borovanských olašských Romů ze strany více než tisícíletné tamní romské komunity končí záškoláctvím i dnes, avšak vlivem zpřísnění sankcí za nechození do školy se dnes absence snížily. V generaci dnešních třicátníků a čtyřicátníků však byly velmi vysoké, což má dopad nejen na slabé kompetence ve spisovné slovenštině, ale i na výskyt negramotnosti u této střední generace.

Druhou popisovanou situací můžeme označit také termínem proces institucionální akvizice (učení se jazyka ve škole či jinou institucionální cestou). Primární jazyková socializace může předcházet sekundární či institucionální, avšak, jak ukáží v této kapitole, k osvojování si jazyků přirozenou cestou může docházet i v dospělém věku.

Otázce jazykové socializace se podrobně věnuje Pavel Kubaník v rámci svého výzkumu v romské komunitě mluvčích severocentrální romštiny ve východoslovenském „Gavu“. Zaměřuje se především na analýzu akvizice romského jazyka a pravidel jeho užívání coby jednoho z nástrojů, skrze které se dítě stává kompetentním členem své komunity. Dospívá k názoru, že zatímco romštinu se romské děti učí pozorováním a aktivní participací v situacích každodenního života, akvizice majoritního jazyka probíhá jiným způsobem (Kubaník 2015: 376). Jeho zjištění se do značné míry kryjí se závěry z lokality mého výzkumu.

### 5.3.1 Akvizice dalších jazyků: gažikanes nebo romanese?

Děti v olašské romské osadě se učí jako prvním jazyku olašské romštině. Ve třech či čtyřech letech jsou zpravidla monolingvními mluvčími olašské romštiny, i když jsou v kontaktu i s dalšími jazyky. Jejich okolí se na ně ovšem cíleně snaží mluvit monolingvně, a to i v rodinách subetnicky smíšených. V nich je vyvíjen značný tlak na přivdané partnerky, ojedinele i na přiženěné partnery, mluvit na děti pouze olašsky, nikoliv *rumungricka* (více viz Hajska 2012). Tématu subetnicky a jazykově smíšených rodin se budu věnovat v kapitolách 5.3.5. a 5.3.6.).

V mnoha romských komunitách na Slovensku je běžné, že jsou děti v domácím prostředí vystavené výhradně romštině. Tímto jazykem hovoří s nimi i mezi sebou rodiče i všichni ostatní v jejich okolí. Majoritnímu kódu se z toho důvodu romské děti učí často až v 6–7 letech. Na počátku školní docházky tato situace odpovídá v podstatě monolingvismu v romštině (Kubaník, Červenka, Sadílková 2010: 26).

Při akvizici dalšího jazyka je třeba zmínit zajímavou dichotomii: jiná je situace, pokud je novým osvojovaným jazykem *gažikani šib*, tedy „*gadžovština*“, jazyk Neromů (hovoří se potom *gažikanes*), a jiná je situace, je-li dalším jazykem *romani šib /romanes*, tedy romština, jakožto jazyk jiné romské skupiny. Přirozený pohled Romů na svět jakožto rozdělený na svět Romů a Neromů, se v tomto případě promítá i do procesu osvojování dalších jazyků. Jinou formou se romské dítě učí *gažikanes* a jinou *romanes*. Jak řekl jeden můj informátor slovensky: „*Gadžovskyy sa učíme po Gadžovskyy a romskyy po romskyy.*“ Termínům „*po Gadžovskyy*“ a „*po romskyy*“ rozuměl jako různým způsobům učení: měl na mysli rozdílné způsoby a strategie osvojování si těchto dvou řečí. V případě osvojování *gažikanes* převažuje ve sledované lokalitě institucionální akvizice. I k osvojování šarištiny dochází často ve škole: pedagogové mluví s dětmi často (mimo hodiny slovenského jazyka) místním nářečím. V šarištině se ale Romové pochopitelně zdokonalují neinstitutonální cestou: při hovorech s neromskými sousedy.

V následující tabulce stručně nastíním jazykový repertoár a podobu akvizice dalších jazyků u jednotlivých skupin žijících v Borovanech.

Tabulka 1: Podoby akvizice jednotlivých jazyků a převažující období akvizice těchto jazyků

Skupina	Olašští Romové	<i>Rumungri</i>	Neromové
Jazyk osvojování			

Olašská romština	Mateřský jazyk (rané dětství)	R. z druhé osady v obci: 0 Přiřazení/přivdané mezi Olachy <sup>138</sup> : v dospělosti (přirozená akvizice)	0
Severocentrální romština	V předškolním věku nebo ve škole (přirozená akvizice)	Mateřský jazyk (rané dětství)	0
Spisovná slovenština	Ve škole (sekundární akvizice)	Ve škole (sekundární akvizice ve škole)	Mateřský jazyk (rané dětství)
Šariština	V předškolním věku nebo ve škole (přirozená akvizice)	V předškolním věku nebo ve škole (přirozená akvizice)	Mateřský jazyk (rané dětství)

### 5.3.2 Akvizice slovenštiny

K akvizici slovenštiny dochází u dětí olašských Romů většinou až s nástupem do školy, a to i tehdy, když tyto děti byly slovenštině vystavované celé předškolní období<sup>139</sup>. Děti olašských Romů slovensky při nástupu do školy až na několik slov a frází většinou nerozumějí, což může být překvapivé vzhledem k tomu, že běžnou kulisou každé domácnosti je slovenština znějící z televizorů a že děti často doprovázejí své rodiče a další členy rodiny do vsi, kde hovoří s Neromy – opět slovensky, resp. šarišsky. Situaci ovšem nejde jednoduše zobecnit, mezi dětmi

<sup>138</sup> Na tomto místě opět zopakují, že přiřazení neolašských Romů, resp. častěji přivdané neolašské Romky nepocházejí (až na jednu výjimku) z osady *Rumungrů* na území obce, nýbrž většinou z okresních měst nebo jedné větší neolašské osady v blízkém okolí.

<sup>139</sup> Podle Kubaník se v děti učí pasivně již v předškolním věku – sledováním televize nebo pozorováním interakce starších Romů s Neromy, do školy ovšem přicházejí jen s okrajovou nebo také s žádnou znalostí slovenštiny (Kubaník 2015: 378).

existují značné rozdíly. Některé děti při nástupu do školy slovensky aspoň částečně rozumí, avšak jejich znalost je pouze pasivní. Některé děti slovensky rozumějí dobře, avšak jejich slovní zásoba i gramatika je omezená. Jiné děti slovensky při nástupu do školy nerozumějí téměř nic a nedokáží říci více než několik slov. Na výjimečnou situaci dítěte, které bylo schopno hovořit v pěti letech slovensky, bylo upozorňováno jako na unikátní jev (k této situaci došlo před několika lety, v rodině, kde starší bratr tohoto chlapce žil nějakou dobu s Neromkou). Fakt, že děti v pěti nebo šesti letech nehovoří slovensky, je zapříčiněn i tím, že žádné dítě z této romské osady v posledních dvaceti letech nenavštěvovalo mateřskou školu. Někteří dnešní třicátníci vzpomínají, že v době svého dětství do školky chodili a slovensky uměli už před příchodem do školy.

Vliv na neznalost slovenštiny u romských dětí předškolního věku mají bezesporu také zhoršující se interetnické vztahy v obci. Ty jsou způsobeny více faktory. Na úrovni obce bylo v době mého výzkumu patrné, že Neromové velmi negativně vnímali zvětšující se počet romské komunity, způsobený jednak přirozeným přírůstkem a jednak příchodem (staro)nových přistěhovalců<sup>140</sup>. I přesto, že mezi lety 2014-2018 došlo naopak k odchodu pěti rodin z lokality do zahraničí, a tedy k opětovnému poklesu počtu Romů z cca 130 na 100 osob, do obce nepřehlédnutelně doléhají celospolečenské prohlubující se protiromské nálady a obavy z prudkého demografického vzestupu romské populace, patrné v celém geopolitickém regionu východního Slovenska. Vlivem všech těchto skutečností se místní romská komunita stále více uzavírá a vztahy s Neromy se zhoršují. Vedlejším důsledkem těchto etnicky napjatých vztahů je skutečnost, že po dobu, co

---

<sup>140</sup> Do olašské osady se vrátily v letech 2003-2013 3 početné rodiny a několik jednotlivců, kteří odtud před lety odešli, avšak v místě svého nového bydliště přišli o bydlení. Jedná se o přibližně 20 osob, pokud mezi ně započítáme i nově příchozí partnery a nově narozené děti původních dětí, dostaneme se na více než 30 osob.



jsem se na tuto skutečnost zaměřovala, v letech 2000-2016, nenavštěvovalo ani jedno romské dítě místní školku<sup>141</sup>.

Jiná je v tomto ohledu situace olašských dětí příbuzných rodin žijících v jiných lokalitách východního Slovenska, např. v Prešově nebo v Košicích, kde děti do školky již od počátku mého výzkumu (v roce 2000) docházely a měly možnost naučit se slovensky již v předškolním období. Institucionální akvizice během předškolního období zintenzivněla u rodin, které migrovaly do Velké Británie. Během mého výzkumu u *Vlašika Rom* v britském Leicesteru v letech 2015, 2016 a 2017 jsem se měla možnost přesvědčit, že v případě angličtiny romské děti ve Velké Británii podstupují institucionální akvizici často od věku 3 nebo 4 let. Ve věku 6-7 let, kdy by na Slovensku nastupovaly do školy, a tedy teprve se začínaly učit *gažikanes*, jsou již plně bilingvní; jazykové kompetence v angličtině jsou u některých z těchto dětí v některých konverzačních oblastech přitom na lepší úrovni než v romštině. Můžeme tedy hovořit o postupujícím nahrazování dominantního jazyka jejich bilingvního repertoáru.

Vraťme se ale do Borovan. Zde romské děti nastupují do školy zcela jazykově nepřipravené. V okamžiku nástupu do školy tak tyto děti vstupují do zcela nového, ne-romského světa, kde je vše jinak. Komunikace i interakce probíhá na základě zcela jiných pravidel a zároveň se zde hovoří jiným (pro některé nesrozumitelným) jazykem. Nový jazyk se děti učí v průběhu edukace, při které může opět docházet k poněkud paradoxnímu procesu: první cizí jazyk je dětmi osvojován jakožto nepřímý produkt procesu vzdělávání. Primárním cílem prvního ročníku je osvojit si základy čtení, psaní, počítání atp., romské děti se však (bez přímé metodické

---

<sup>141</sup> Oficiálním důvodem je nedostavení se k zápisu a neschopnost platit školkovné. Místní terénní sociální pracovník ani vedení obce ovšem kroky pro zapojení Romů do systému předškolního vzdělávání nepodniká žádné kroky, zdá se, že stav, kdy romské děti do školky nechodí, všem v obci vyhovuje. Paradoxní je fakt, že je školka renovovaná z evropských zdrojů pod hlavičkou rozvoje příležitostí pro romskou komunitu. Tím pádem nedochází k akvizici slovenštiny u předškolních dětí.

podpory) zároveň intenzivně učí novému jazyku. Cizí je jim i forma učení, založená na memorování, opakování a explicitním vysvětlování a precizním a kategorickým pojmenovávání věcí a jevů, se kterou se v romském prostředí nesetkaly. Jazyková bariéra oproti neromským dětem je natolik značná, že vedení borovanské základní školy nechává každoročně všechny romské děti, bez přihlédnutí k individuálním výkyvům ve schopnostech či intelektu, zopakovat ročník, tj. propadnout na konci prvního ročníku.

Pro tento proces druhotné jazykové socializace slovenštiny je neodmyslitelný ještě jeden jev: osvojování si nového jazyka probíhá zpravidla bez jakékoliv účasti rodičů nebo dalších dospělých z řad romské komunity, jen minimální vliv při něm mohou mít sourozenci nebo další vrstevníci. K podobnému zjištění dospěl ve svém výzkumu jazykové socializace také Pavel Kubaník, který konstatuje, že se mu během výzkumu v jeho sledované lokalitě nepodařilo vyzorovat nějakou cílenou snahu o učení slovenštiny ze strany rodičů (Kubaník 2015: 384).

Situace, kdy děti přicházejí do školy jazykově nepřipravené, ale není důsledkem toho, že by rodiče nebyli schopni děti slovensky naučit. Je to důsledkem jiných hodnotových preferencí romských rodičů a odlišných postojů k jazyku. Primárním cílem olašských rodičů je naučit dítě olašsky. Osvojení slovenštiny se nechává na škole, jako něco, co stejně musí nevyhnutelně přijít, během povinné školní docházky. Také proces učení se slovenskému jazyku a řešení úkolů z tohoto předmětu probíhá v olaštině. Pokud dojde k situaci, kdy někdo z dospělých (rodiče, starší sourozenec) společně s dětmi dělá domácí úlohu, jsou dětem vysvětlovány instrukce, co mají napsat, přečíst či udělat, v romštině.

### 5.3.3 Akvizice severocentrální romštiny (*romanes*)

Severocentrální romština je jazyk olaštině příbuzný jak gramaticky, tak lexikálně, tudíž jeho akvizice je pro děti méně obtížná. Jedná se navíc o další *romanes*, tudíž jeho osvojování i způsob používání je pocíťováno jako bližší. Jeho akvizice probíhá

odlišným způsobem, než jakým se děti učí *gažikanes*: dá se říci, že nesystematicky a neformálně. Wei ve své typologii bilingvismu nazývá situaci, kdy si člověk neosvojil druhý jazyk ve škole, ale přirozenou cestou, přirozeným bilingvismem (Wei 2004:26). Z tohoto pohledu můžeme říci, že řada olašských dětí, zejména z etnicky smíšených rodin, je přirozeně bilingvní.

Děti olašských Romů v Borovanech jsou v dnešní době prakticky od malička vystavené kontaktu se slovenskou romštinou. Setkávají se s ní nejčastěji během návštěv neolašských příbuzných či jiných Rumungry v osadě, anebo během kontaktů s neolašskými Romy z druhé osady, ke kterým dochází nejčastěji v centru obce. Děti se ale učí *druhou romštinu* nejčastěji od jiných vrstevníků, tj. dětí výše zmíněných Romů. Ke kontaktům s nimi dochází zejména při návštěvách neolašských příbuzných některých přiznáných či přivdaných partnerů přímo v osadě. Situace variuje podle míry subetnické smíšenosti jednotlivých rodin: děti ze sňatkově endogamních rodin přijdou s Rumungry mnohem méně často do kontaktu než děti ze sňatkově exogamních rodin. Proces setkávání se s jazykem probíhá nejčastěji následujícím způsobem. Na návštěvu přijede rodina s dětmi. Dospělí většinou mluví, až na několik frází, hlavně s dospělými, děti často sedí a naslouchají. Potom jsou vyzvány dalšími dětmi ke společným hrám, které se odehrávají, kvůli prostorově omezeným příbytkům, hlavně ve venkovních prostranstvích osady. Zde se neolašské děti dostanou do kontaktu s olašskými dětmi a společně hovoří, a v závislosti na věku dětí a dalších faktorech se snaží přizpůsobit či napodobit jazyk příchozích dětí.

K aktivnímu osvojení severocentrální romštiny v minulosti docházelo (a v případě subetnicky endogamních rodin, žijící dnes již mimo Borovany stále dochází) až v době nástupu do školy. Olašští Romové střední a starší generace často uvádějí, že se romsky naučili až ve škole, kam chodili společně s dětmi Rumungry. V této situaci bylo nezbytné ovládnutí jazyka většiny dětí, tj. severocentrální romštiny. Akvizice *rumungricka* tak představovala vedlejší (neformální) produkt formálního vzdělávání. Tento jazyk se olašské děti učily od svých spolužáků během přestávek

a v čase předcházejícím a následujícím školnímu vyučování. S dětmi slovenských Romů se ocitly v jedné třídě nejpozději po přeřazení do speciální školy<sup>142</sup> nebo po přechodu na druhý stupeň do sousední spádové obce<sup>143</sup>. Tato situace ostatně platí dodnes. V těchto školních třídách jsou olašské děti často jediné ve třídě plné tamních (neolašských) Romů. I když je olašských dětí ve třídě několik, komunikují s ostatními dětmi severocentrální romštinou, avšak mezi sebou hovoří olašsky.

Dnes je olašská komunita více jazykově smíšená, než tomu bylo před dvaceti a více lety, což poskytuje prostor pro častější setkávání se se severocentrální romštinou již v předškolním věku, než tomu bylo v minulosti. Děti z olašských rodin však jsou od jejího užívání odrazovány a jsou nabádány k užívání olaštiny, takže ji některé umí jen pasivně.

Učení se tomuto jazyku probíhá za spontánních podmínek: bez překladů, opravování, vysvětlování rozsahu sémantických polí pojmů či zvláštností a odlišností z oblasti gramatiky. Děti se často učí způsobem pokus-omyl. Pokud řeknou něco v druhém jazyce chybně, setkají se posměšnou reakcí nebo někdy i nadávkou, aniž by jim bylo vysvětleno, v čem přesně jejich chyba spočívala. Korekce někým z dospělých pomocí vyřčení správné formulace je podle mého pozorování spíše ojedinělá<sup>144</sup>. Dítě se učí druhému jazyku v podstatě zcela samostatně a dá se říci i samovolně, přesto většina olašských dětí hovoří ve školním věku i dále v dospělosti *rumungersky* bez výrazných chyb, vyjma několika nepatrných „vlachismů“.

Vraťme se nyní zpět k akvizici slovenštiny. V tomto kontextu je zajímavá skutečnost, že některé děti si naopak majoritní jazyk osvojily hlavně od svých

---

<sup>142</sup> Jedná se o etnicky značně segregovanou školu, děti Neromů se v ní prakticky nevyskytují.

<sup>143</sup> Pokračování na druhý stupeň v rámci běžného vzdělávacího programu je málo časté, v letech 2000-2016 neskončila na zvláštní škole jen necelá desítka romských dětí.

<sup>144</sup> Častějším způsobem korekce je vyřčení správného výrazu v následující replice. Např. 1: *De ma kodí rokľa.* („Dej m tu sukni.“) - 2: *Kames kadi cocha?* („Chceš tuhle sukni?“). Jedná se o dva výrazy pro sukni v romštině: *cocha (OL)* a *rokľa (SC)*.

*rumungerských* spolužáků<sup>145</sup>, takže dnes hovoří slovenštinou, která je silně zbarvená *rumungerským* etnolektem slovenštiny. Jakkoliv jsou výzkumy rozdílů v etnolektu slovenštiny (popř. češtiny) u tzv. slovenských a olašských Romů dosud ve svých počátcích, některé prvky můžeme označit za příznačné. Tyto příklady dokládají, že spolužáci mají při akvizici dalšího jazyka, ať se jedná o osvojování si *gažikanes* nebo *romanes*, značný vliv. Zavedení modelu etnicky rozdělených tříd, který se zrealizoval v borovanské základní škole poprvé ve školním roce 2013/2014, s deklarovaným cílem umožnit romským žákům lepší podmínky pro rozvoj jejich jazykových schopností, se tak může zcela minout účinkem.

#### 5.3.4 Jazyková akvizice olašské romštiny ve smíšených rodinách

Akvizice romštiny v raném dětství obecně závisí na kompetenci rodičů v romštině a užívání romštiny ve vzájemné komunikaci rodičů, dětí a širšího okolí (Červenka, Kubaník, Sadílková 2009: 44-48). V případě mnou sledované komunity je důležité sledovat míru jazykových kompetencí v obou romštinách, a dále převládající komunikační kód jednak ve vzájemné komunikaci rodičů, a dále při komunikaci s dítětem. Teoreticky vzato, pokud jeden z rodičů olašskou romštinu neovládá, jsou pravděpodobné dva modely jazykové socializace dítěte:

- model 1: dítě bude vychovááno v bilingvním, (olašsko)romsko-(severocentrálně) romském prostředí;
- model 2: pouze v romštině severocentrální, kterou ovládají oba rodiče, stane-li se tato dominantním jazykem rodičů;
- model 3: neolašský partner naučí rodinu olašskou romštinu a s dítětem následně komunikuje olašsky také jeho neolašská matka, případně i neolašský otec

---

<sup>145</sup> Zejména se jedná o děti, které chodily do školy v Košicích nebo Prešově v etnicky segregovaných třídách, kde byly od první třídy obklopeny *rumungerskými* spolužáky.

Pro postavení olašské romštiny v Borovanech je důležité upozornit na fakt, že k druhému modelovému řešení této teoretické situace v Borovanech po dobu mého výzkumu nedošlo. Ve smíšených párech byl od začátku mého výzkumu dominantní model číslo 3. V posledních několika letech přibylo v obci několik mladých, nově založených rodin, kde se objevuje také model číslo jedna, tj. situace, kdy děti vyrůstají v bilingvním prostředí. Může se jednat o přechodný stav, kdy nově příchozí partneři zatím neumějí dobře olašskou romštinu, avšak může se jednat také o situaci počínající (nebo potencionálně možné) jazykové směny. Nicméně výsledkem v současné době je, že velmi malé děti z těchto smíšených párů jsou buď monolingvní v olašské romštině anebo bilingvní v obou romštinách. Na jazykovou socializaci dětí ovšem nemají vliv jen jejich rodiče, ale také vrstevnické skupiny a potažmo i celá komunita, jejíž postoje k jazykům a vnímání jejich různé prestiže děti většinou reflektují a následně tomu přizpůsobují své jazykové chování a volby jazykových kódů.

Během svého výzkumu jsem měla možnost pozorovat celou řadu her dětí předškolního věku ve volných prostranstvích osady anebo v některém z domů. Některé z těchto situací jsem se snažila také nahrávat a zpětně analyzovat. Výsledkem tohoto setkávání se s „jazykováním“ jejich vrstevníků je, že mezi malými dětmi v *olašské* osadě jednoznačně převládá olašská romština. Severocentrální romština se vyskytuje pouze při hrách s dětmi, které přicházejí na návštěvu s někým z Rumungry. S těmito dětmi si ale některé děti z etnicky olašských rodin (na popud rodičů) nehrají, jejich bilingvismus je tedy v severocentrální romštině pouze pasivní. V raném dětství jsou děti z těchto „čistě“ olašských rodin pouze monolingvní. Vyšší statusové postavení těchto rodin, a právě zmíněny monolingvismus a preference olašské romštiny mají za následek, že se olašská romština stále udržuje a vítězí jako dominantní komunikační jazyk také v dětských vrstevnických skupinách.

### 5.3.5 Jazyková akvizice olaštiny u nově příchozích partnerů

Jak jsem již naznačila, mluvčí olaštiny v Borovanech kladou značný důraz na její uchování, což se projevuje také společenským tlakem na nově příchozí neolašské partnery, aby si tento jazyk osvojili. Olašská romština byla od začátku mého výzkumu jazykem socializace dětí i v rodinách, kde nad Olachy *Rumungri* početně převládali. Olašská romština je jazykem každodenní komunikace mezi *Vlašika Rom* narozenými v Borovanech, případně v dalších olašských komunitách. Její osvojení a užívání je také vyžadováno a očekáváno od přivdaných nebo přiženěných neolašských partnerů. Mezi neolašskými partnery převažují ženy, stejný jev jsem ale pozorovala v této olašské komunitě i u několika přiženěných mužů. Na nově příchozí partnery je vyvíjen značný tlak směrem k osvojení olaštiny. Zpočátku na ně ostatní členové rodiny mluví vedle olašské romštiny střídavě také severocentrální romštinou a jejich odpovědi v severocentrální romštině jsou akceptovány, postupně ale začíná převažovat komunikace v olaštině. Pokud nově příchozí po nějaké době olašským pokynům nerozumí nebo na ně není schopen zareagovat, je terčem posměchu i pomluv: „*Aba duj berš khate trajil haj vlašikones či žanel khanči! Dilo-j!*“ („Už tu žije dva roky a olašsky neumí nic. Je to hlupák!“).

Pokud se nově příchozí naučí plynule olašsky, zvyšuje si tím svůj sociální status. Pokud znalost olaštiny není z pohledu rodilých mluvčích dostatečná nebo příchozí dělá četné chyby, není komunitou plně akceptován (viz dále, kapitola 5.8.). Význam ale může nést i samotná snaha olašsky hovořit, i když tento jazyk ještě nově příchozí plně neovládnul a dělá v něm chyby.

Proces osvojování olaštiny může trvat u nově příchozích i několik let a individuálně se liší. Někteří partneři nebo partnerky začnou sami od sebe během procesu jazykové akvizice přepínat v komunikaci do olašské romštiny, i když na ně rodilí Olaši mluví *rumungersky*. Tuto demonstrativní znalost olaštiny můžeme považovat za snahu o statusový vzestup v rámci olašské komunity. Naopak, pokud rodilý Olach na někoho vytrvale hovoří centrální romštinou, jedná se často o výraz neakceptování daného jedince v rámci lokálního společenství anebo o demonstraci

statusově nadřazeného a podřazeného postavení. Nedostatek úsilí osvojit si olaštinu aktivně je považován komunitou za projev asociálního chování.

Osvojení si jazyka představuje pro nově příchozí Rumungry dlouhý a namáhavý proces, což je olašskou komunitou v prvních letech jejich pobytu akceptováno. Přesto je na nově příchozího vyvíjen sociální tlak, aby mluvil olašsky, a to jednak přímo různými apely a pobídkami typu: *Vorbin vlašikones! Ame či sam Rumungri!* („Mluv olašsky! My nejsme Rumungři!“) a jednak nepřímo, například prostřednictvím již zmiňovaného posměchu nebo skrze jinou demonstraci podřadného postavení mluvčích severocentrální romštiny.

Mluvčí severocentrální romštiny, kteří si osvojují olaštinu jakožto druhý jazyk, volí různé strategie. Jejich promluvy jsou z počátku plné nevydařených pokusů a chyb, které se opět individuálně liší. Akvizice pochopitelně probíhá v přímé interakci s mluvčími olaštiny, ovšem ze strany rodilých mluvčích většinou bez jakýchkoliv instrukcí nebo čehokoliv, co bychom mohli nazvat cíleným učením. Přesto můžeme při tomto procesu vysledovat určitá pravidla nebo alespoň pravidelně se opakující postupy.

V počátcích bývá kladen důraz například na používání slovíček, která se liší v olaštině od centrální romštiny, například *tehara* namísto *tajsa* „zítra“, *béra* namísto *lovina* „pivo“, *mesáli* namísto *skamind* „stůl“ nebo *šach* namísto *armin* „zelí“. Podobně jsou u nováčků opravovány i pravidelné hláskové změny mezi oběma varietami romštiny, například koncovka *-o* u xenoklitických podstatných jmen mužského rodu namísto koncovky *-os* (*Na phen popelňikos! Kodo popelňiko-ji!* „Neříkej ‚popelňikos‘, to je ‚popelňiko!‘“) nebo u pravidelných změn hlásek: *-ž-* namísto *-dž-* (*žanel/ džanel* „vědět, umět“) nebo *-š-* namísto *-čh-* (*šib/ čhib* „jazyk, řeč“, *šávo/ čhávo* „kluk, dítě“).

Považuje se za přirozené, že nově příchozí zpočátku dělá chyby a dopouští se řady „rumungrismů“. Chyby se vyskytují v rovině lexikálně fonetické (častá jsou chybně



užívaná podobná slova, jako je *andre* místo olašského *ande* „v, ve“ nebo *máro* namísto olašského *manró* „chléb“ nebo *kajso* namísto v místní olaštině užívaného tvaru *kasó*) i v rovině gramatické.

Největší tlak na užívání olaštiny je kladen při výchově a jazykové socializaci dětí u subetnicky smíšených párů. Olašsky mluví na děti dokonce i matky, které v olašské romštině samy ještě nedokáží hovořit plyně a bezchybně. Ve více rodinách jsem zaznamenala situaci, kdy žena (matka dětí – neolašského původu) mluví na svého partnera (otce dětí - Olacha) severocentrální romštinou, on s ní hovoří olašsky, a ona s dětmi také olašsky: tato komunikace se omezuje na ustálené fráze, pokyny, příkazy nebo výrazy patřící do řečového registru známého jako *baby talk*<sup>146</sup>.

### 5.3.6 Demonstrativní a identifikační fáze akvizice olaštiny

V průběhu procesu osvojování olaštiny v Borovanech můžeme rozpoznat dvě fáze: fáze první, demonstrativní, kdy je jazyk užíván pouze před členy olašské komunity a fází druhou, identifikační, kdy se olaština stane převládajícím anebo výsadním jazykem komunikace daného jedince. Tyto dvě fáze doprovázejí proces celkové socializace do nového sociálního prostředí. Jak jsme již zmiňovali, délka tohoto procesu je individuální a u některých jednotlivců nemusí být nikdy dokončen.

V první, demonstrativní fázi, se nově příchozí členové komunity obvykle snaží za účelem vzestupu svého statusu hovořit olašsky před důležitými členy komunity, jako je například tchán a tchyně, statusově významná návštěva anebo při oslavách či významných rodinných sešlostech. Doma v soukromí, se svými partnery, hovoří často svým mateřským jazykem. Centrální romštinou budou hovořit také při návštěvě vlastních příbuzných anebo s dalšími Rumungry žijícími v borovanské olašské komunitě.

---

<sup>146</sup> Samozřejmě existuje možnost, že v soukromí mluví matka s dítětem svým mateřským jazykem, avšak i pokud bychom tuto možnost připustili, zajímavá je již demonstrativní rovina této komunikace v olaštině před zbytkem komunity.

Ve druhé, identifikační fázi, si nově příchozí nový jazyk plně osvojí a ten se tak stane hlavním jazykem jejich komunikace. Na rozdíl od předchozího stádia hovoří v identifikační fázi olašsky spontánně se svými partnery a dětmi, a to i v přítomnosti vlastních neolašských příbuzných. Olaštinu také používají v interakci s ostatními neolašskými Romy žijícími v této olašské komunitě. Jedním z dalších znaků sebeidentifikace s olaštvím bývá už samo užívání pejorativního označení *Rumungri* pro neolašské Romy. Situaci, kdy spolu o samotě hovoří olašsky dvě osoby *rumungerského* původu, jejichž společným mateřským jazykem je severocentrální romština, anebo situaci, kdy rodilý *Rumungro* vyvíjí nátlak na jiného nově příchozího *Rumungra*, aby hovořil olašsky, můžeme považovat za poslední stádium této identifikační fáze.

Jak vypadá osvojování si jazyka konkrétně si můžeme ukázat na příkladu dvou mladých žen, řekněme jim Petra a Anna. Jejich začleňování do místní olašské komunity jsem měla možnost pozorovat od samého počátku mého výzkumu, přibližně od roku 2001. Tyto snachy (*bóra*) se přivdaly do olašské rodiny přibližně ve stejnou dobu. Nejprve spolu hovořily Petra s Annou severocentrální romštinou za všech situací. Během mého výzkumu v letech 2002 a 2003 docházelo k tomu, že pokud byli hovoru přítomni jejich partneři nebo jejich tchán (tj. *Vlašika Rom*), přepínaly tyto dvě ženy do olaštiny, po jejich odchodu opět spontánně přepnuly do severocentrální romštiny. Postupně spolu hovořily olašsky také před dětmi a severocentrální romštinu používaly pouze, když spolu byly o samotě nebo pouze pokud komunikovaly mezi sebou. Při mém pobytu v roce 2005 a v následujících letech spolu již Petra s Annou mluvily vždy olašsky. Severocentrální romštinu dnes používají pouze pro přímou komunikaci se svými příbuznými, kteří olašsky nerozumějí, a s *Rumungry*, kteří nehovoří olašsky, což je úzus užívaný také *Vlašika Romy*, jejichž mateřským jazykem je olašská romština.

Čím lepší a plynulejší znalost olaštiny získají příchozí partneři a partnerky, tím lepší je jejich pozice v rámci nové rodiny i širší olašské komunity. Na některé jedince, kteří žijí již léta v olašských rodinách a komunikují plynule olašsky, je často

pohlíženo jako na *Vlašika Rom*. V rámci různých sociálních situací, např. při sporech či konfliktech, se může *rumungerský* původ opět zdůrazňovat. Avšak při běžných situacích se o této osobě nehovoří jako o *Rumungrovi*. Tyto osoby se samozřejmě svým novým rodinám přizpůsobily i svým chováním, hodnotovým žebříčkem, postoji atd.

#### 5.4 Jazykové domény

V této kapitole se budu věnovat otázce, zda můžeme hovořit v případě Borovan o doménách jednotlivých jazyků z repertoáru borovanských Romů, a pokud ano, jaké domény jednotlivé jazyky pokrývají.

Milena Hübschmannová, která se v roce 1979 ve své studii *Bilingualism among the Slovak Rom* zaměřila na proměnu vzorců užívání romštiny, spatřuje tradiční doménu romského jazyka v komunikaci mezi Romy (R – R); majoritní jazyk je vyhrazen při komunikaci Romů s *Gadží* (R – G) (Hübschmannová 1979: 44-45). Hübschmannová již v 70. letech 20. století zaznamenala zejména v romských komunitách v Česku ústup od tohoto tradičního vzorce směrem k ústupu romštiny z některých jejích tradičních domén.

Yaron Matras ve svém dnes již klasickém díle *Romani: A Linguistic Introduction* z roku 2002 uvádí, že vzorce užívání jazyka v romských komunitách představují kontinuum mezi privátní a veřejnou sférou. Veřejná doména komunikace, pokrývající interakce s úřady, školami nebo médii, je téměř vždy vyhrazena majoritnímu jazyku (Matras 2002: 238). Domácí sféra naopak bývá nejčastější doménou romského jazyka, to i v případě, kdy v komunikaci mezi Romy ve veřejné sféře převládne majoritní jazyk (k podobnému závěru dospěla také Hübschmannová 1979: 45). Podle průkopníka sociolingvistiky Joshuy Fishmana (Fishman 2003a: 119) je rodina, tj. domácí prostředí, klíčovou doménou pro uchování jazyka: prostřednictvím komunikace s příbuznými a dalšími blízkými lidmi se dítě jazyk učí do tohoto prostředí se jazyk uzavírá, když je vytlačován z

jiných domén. Na středu škály, v mezolektální zóně, se nachází kontinuum částečně veřejných aktivit, mezi které patří práce, nakupování, volnočasové aktivity nebo interakce s přáteli mimo rodinný kruh (Matras 2002: 238). Je zajímavé se zaměřit právě na užívání jazyka v této zóně.

Pojem doména označuje sociolingvistický kontext oblasti volby a používání určitého jazykového kódu v určitých sociálních situacích v dvojjazyčné nebo vícejazyčné společnosti. Volba použití jazykového kódu za běžné situace není nahodilá, v určitém prostředí bývá obvykle užíváno určitého jazyka. Koncept jazykové domény byl poprvé použit americkým sociolingvistou Joshuou Fishmanem (systematicky zejména Fishman 1970). Domény představují prostředí, ve kterém se určitý jazyk nebo jazyková varieta užívá více a pravděpodobněji než jiný jazykový kód. Za základní řečové domény Fishman vytyčil oblast rodiny, přátel, náboženství, vzdělávání a zaměstnání. Další badatelé výčet domén rozšířili.

Koncept jazykových domén úzce souvisí s konceptem diglosie (viz dále), avšak pojem domén může být užíván i pro popis jazykové situace nediglotických vícejazyčných řečových komunit. Pro určitou doménu je typické používání jednoho jazykového kódu nebo určité řečové variety nebo kombinace určitých variet, zatímco pro jinou doménu se obvykle užívá jiného jazykového kódu (jazyka nebo variety). Na utváření domény se podílejí kombinace tří hlavních elementů: téma hovoru, specifické a očekávané vztahy a role mezi účastníky hovoru (Bell 2014: 133). Domény jakožto organizační princip pro typickou volbu jazykového kódu jsou v sociolingvistice dodnes používaným výkladovým schématem a jsou užitečným nástrojem při výzkumu jazykové volby, diglosie a jazykové směny (Holmes 2008).

#### 5.4.1 Jazykové domény kulturně relevantní pro studovanou komunitu

V Borovanech do značné míry platí komunikační vzorce, které Hübschmannová popsala jako tradiční oblasti meziromské komunikace: Romové s Romy mluví za všech okolností romsky (*romanes*), s Neromy neromsky, *gažikanes*.

Jak ukáží níže, vybočení z toho rámce můžeme brát za příznakové. Otázkou zůstává, zda určité *romanes* pokrývá jinou doménu, než jiná varianta romštiny; totéž platí i v případě *gažikanes*. Můžeme najít domény, které se pojí s užíváním šarištiny nebo naopak spisovné slovenštiny?

#### 5.4.2 Jazykové domény olašské romštiny

Jazyková doména olašské romštiny pokrývá komunikace mezi *Vlašika Rom*. Jak ukáží dále v kapitole 5.7.2, odchýlení od tohoto vzorce můžeme brát jako příznakové. Olašská romština při komunikaci mezi *Vlašika Rom* plně pokrývá veškeré domény vzájemné komunikace mezi mluvčími olašské romštiny, tedy i na veřejnosti a při vzájemné komunikaci v přítomnosti Neromů, ať již v obchodě, práci, na úřadech a podobně. Volba romštiny v takové situaci je něčím zcela přirozeným, můžeme ji také nahlížet jako demonstraci odlišného etnického statusu.

*Me te dikhav Romes či paruvav muri vorba. Či pasolij amendar andal Rom hoj te paruvas i vorba hoj te na dav tu románi šib murri, kana žanes. Gažikanes te vorbij tusa. Ke lažavo-j amendar kado. Náštik ame mukhas amári šib. Ke Rom sam!* („Já když vidím Romy, nezměním svoji řeč. To se nesluší mezi námi Romy, abychom měnili řeč, abych s tebou nemluvil romsky, když umíš. Abych s tebou mluvil gadžovsky. To je u nás velká ostuda. Nemůžeme opustit svůj jazyk. Vždyť jsme Romové!“). (FM, muž, 60 let, natočeno r. 2010).

Ve všech těchto veřejných prostorech ale platí, že užívání slovenštiny je vztahové, tj. není dáno místem nebo tématem, ale vztahem k dalším účastníkům komunikace, a směrové: slovenština se používá pouze směrem k Neromům. Konverzace, kterou vedou Romové mezi sebou, probíhá paralelně v romštině, někdy je i zároveň ostatním účastníkům komunikace tlumočeno, co se hovoří (přesto, že Romové rozumějí oběma jazykům).

Jak jsem již zmínila, podobná paralelní konverzace, kdy v průběhu konverzace s Neromy ve slovenštině mezi sebou hovoří Romové romsky, je zdrojem rozhořčení a znepokojení na straně Neromů. Jen málokdo si uvědomuje, že vzájemná konverzace v romštině je pro Romy spontánní, neboť se jedná o jejich mateřský jazyk, takže vzájemná komunikace v něm je zcela přirozená. Neromy často paralelní přepínání do romštiny popouzí a znejišťuje. Na druhou stranu, toto znepokojení je opodstatněné. Neromové, kteří romštinu neovládají, nevědí, co se v jinojazyčné části konverzace odehrává. Na základě vlastního pozorování si odvážím tvrdit, že Romové jsou si v určitém kontextu této komunikační výhody vědomi, a že toto znejistění může být vyvoláváno za určitých okolností záměrně. Znamená totiž komunikační převahu.

#### 5.4.3 Jazyková doména severocentrální romštiny

Všichni *Vlašika Rom* hovoří severocentrální romštinou, i když někteří z nich dělají v tomto druhém jazyce určité chyby (tzv. „vlachismy“). Užívání severocentrální romštiny, resp. její místní variety, je typické pro kontakt s *Rumungry* žijícími v druhé romské osadě v obci, v okolních obcích, tj. mimo místní olašskou komunitu a dále také pro komunikaci s nově příchozími (přivdanými či přiženěnými) partnery, tedy opět *Rumungri*, kteří v olašské osadě (zatím krátce) žijí. Tímto jazykem budou oslovovat i neznámé Romy na ulicích Prešova nebo Košic. Neznámé Romy tedy borovanští Olaši automaticky považují za *Rumungry*, jelikož se předpokládá, že všechny Olachy znají anebo „poznají podle vzhledu a chování“. Ke

kontaktu s *Rumungry* a k užívání centrální romštiny dochází například během pracovních pobytů v jiných lokalitách nebo za jiných situací, kdy je užívání druhého jazyka výhodnější, například při vzájemném „obchodování“ či směňování.

#### 5.4.4 Jazyková doména slovenštiny (resp. šarištiny)

Již jsem opakovaně zmiňovala, že komunikačním prostředkem mezi Romy je *romanes: vlašika* (olašsky) se hovoří společně s olašskými Romy, *rumungricka* (severocentrální romštinou) společně s *Rumungry*. Konverzace mezi borovanskými Romy nikdy neprobíhá *gažikanes*. Slovenština je užívána výhradně v interetnické komunikaci, tj. pouze s Neromy, neslouží ke vzájemné komunikaci Romů.

V osadě zaslechneme šarištinu pouze při návštěvě Neromů u někoho z Romů anebo během vyprávění, při reprodukci repliky nějakého dialogu s Neromy.

Pokud se zde ovšem ocitneme coby Neromové – nemluvčí romštiny, budeme mít pocit, že je zde tento jazyk zcela běžný. Po čase však zjistíme, že se jedná o nepřírozený mikrosvět, jazykovou bublinu, která provází návštěvníka neznalého romštiny od domu k domu. Se stěnou této pomyslné bubliny ovšem užívání slovenštiny končí.

Během návštěvy Neromů z obce v olašské romské osadě hovoří Romové s návštěvníky šarišsky. Velkou roli pro konkrétní podobu řečové situace i volbu jazyka hraje situační a sociální kontext: tedy důvod návštěvy a vzájemný vztah návštěvníka s Romy – sociální blízkost či distance mezi nimi. Jazyková interakce se u různých kategorií Neromů, které jsem nastínila v kapitole 3.5., mírně liší. Se svými blízkými sousedy Romové mluví šarišsky, mezi sebou ovšem během hovoru hovoří zcela přirozeně romsky. Konverzace s tzv. pijáky je značně omezená a probíhá rovněž směrem k hostovi v šarištině, mimo něj potom vždy v romštině. Není výjimkou, že se Romové mezi sebou baví romsky i po dlouhé časové období,

aniž by cítili potřebu měnit kvůli této návštěvě jazykový kód. Obecně platí, že čím je vztah k hostovi uctivější, tím více se tomuto hostovi přizpůsobuje jazyk konverzace. Jinou kategorií osob jsou sociální pracovníci a úředníci či místní zastupitelé a samozřejmě také příslušníci policie. Platí, že čím formálnější situace a čím větší distance, tím spíše se mluví spisovnou slovenštinou než šarišsky<sup>147</sup>. Spisovnou slovenštinu však z úst Romů zaslechneme spíše na půdě úřadů, nebo pokud zjistí, že dotyčná osoba šarištinu neovládá. I zde tedy převládá *participant related* přístup.

Na základě dat z mého výzkumu jsem došla k závěru, že domény jazyka jsou určovány na základě *participant related* principu. Používání jednotlivých jazyků je dáno především komunikačním partnerem, resp. jeho jazykovými kompetencemi.

## 5.5 Prestiž jazyka

### 5.5.1 Diglosie

Jak uvádí Matras, romština se vždy nachází v diglotickém vztahu k majoritnímu jazyku a v mnoha případech také k dalším okolním jazykům (Matras 2002: 238).

V případě kontaktu více dialektů mohou mít některé variety kvůli vyššímu společenskému postavení větší prestiž. Jednotlivý mluvčí ve smíšených komunitách mohou ovládat více dialektů, mezi kterými jsou schopni přepínat

(Matras 2002: 240).

---

<sup>147</sup> Romové mezi sebou i za této situace standardně hovoří romsky.



Pro borovanské olašské Romy je charakteristický plurilingvismus, resp. trilingvismus. Můžeme však v borovanské situaci hovořit o diglosii, resp. polygosii<sup>148</sup>?

Lingvista Tibor Pintér, který se věnuje tématice romského bilingvismu ve středoevropském prostoru, upozorňuje na poněkud problematické aplikování pojmu diglosie v prostředí některých romských skupin a upozorňuje na potřebu se zamyslet nad vhodností užívání termínu diglosie u jednotlivých romských jazykových společenství (Pintér 2011).

Termín diglosie obecně v sociolingvistice odkazuje k situaci, kdy se v rámci jedné řečové komunity užívají dvě odlišné variety jazyka, které mají k dispozici dva zřetelně odlišné soubory funkcí. Pojem v sociolingvistice zavedl Charles Ferguson, který jej použil pro popis situace, ve které dvě variety jazyka koexistují napříč celým společenstvím, přičemž každá z nich pokrývá určitou funkci (Ferguson 1959: 325-326).

Jednou z hlavních charakteristik diglosie je specializace funkcí dvou variet jazyka na „vysokou“ (dále značeno jako „V“) a „nízkou“ (dále značeno jako „N“), kdy varieta V je mluvčími považována v mnoha ohledech za nadřazenou varietě N (Ferguson 1959: 326-327).

Pro V varietu obecně je charakteristická standardizovanost, kodifikovanost, složitější gramatická struktura, formálnost a vyšší prestiž, pro N varietu naopak hovorovost, nestandardizovanost, vernakulárnost, neformálnost a nižší prestiž. V diglotické komunitě neexistuje společenská vrstva, která by užívala pravidelně V varietu v každodenních kontaktech. N a V variety jsou gramaticky odlišné a každá pokrývá jiné domény užívání jazyka. Fergusonova definice bývá označována jako

---

<sup>148</sup>Pro situaci, kdy bilingvní mluvčí užívá dvě N variety a jednu V varietu anebo dvě V variety a jednu N varietu, se užívá pojem triglosie. Situace, kdy vícejazyčný mluvčí užívá více V a N variant, se nazývá polyglosií. Více k tématu viz Hajská 2015.

klasická diglosie. Ferguson jednoznačně nedefinoval pojem jazyka či jazykové variety, ke kterým se popis diglotické situace vztahuje, což bylo důvodem různých interpretací a aplikací pojmu diglosie u různých badatelů. Podle sociolingvisty Joshua A. Fishmana nejsou v diglosním postavení, tj. v situaci funkčního rozvrstvení vysokých a nízkých variet, pouze jazykové variety geneticky související, ale i jazyky geneticky nepříbuzné, pokud vyhovují kritériím funkční specifičnosti. Pro tento typ diglosie zavádí pojem tzv. diglosie rozšířené. Ralph Fasold dále rozšířil použití pojmu diglosie pro popis funkčního rozvrstvení, které se vyskytuje také v rámci jednoho jazyka. Fasold navrhuje rozšíření diglosie pro všechny situace, kde dochází k společenské stratifikaci užívání jazykových kódů, bez ohledu na to, jaká je jazyková blízkost mezi těmito jazyky.

Fishmanovské rozšířené pojetí diglosie se používá také v tuzemské literatuře i pro situaci romštiny: ve významu čeština jakožto V varieta, romština jakožto N varieta (Hübschmannová 1979: 41-49; Kubaník, Červenka, Sadílková 2010: 11-12).

Koncept diglosie se stal velmi často užívaným výkladovým modelem. Mnozí sociolingvisté jej podrobují kritice, zejména vzhledem k jeho velké statickosti a schematičnosti, neboť nezohledňuje různé skutečnosti a vlivy, jako například různá hodnocení a oceňování jazyka z pohledu mluvčích.

Vraťme se ale nyní k vhodnosti užití pojmu diglosie, respektive rozšířené diglosie, pro romské skupiny v Česku a na Slovensku. Tibor Pintér upozorňuje na problematičnost automatického aplikování pojmu diglosie na situaci romsko-slovenského (popř. maďarského nebo také českého<sup>149</sup>) bilingvismu. Upozorňuje, že pokud považujeme romštinu jednoduše za jazyk ve smyslu a funkci N-variety, zastíráme tím sociální, kulturní a jazykové specifičnosti, různost a rozvrstvení jednotlivých jazykových komunit. Takový pohled podle něj uzavírá romštinu do úzkého kruhu užívání jazyka (Pintér 2011: 4-5). Z textu Tibora Pintéra vyvstává

---

<sup>149</sup> T.Pintér se věnuje zejména skupinám, které jsou v kontaktu se slovensky a maďarsky hovořím jazykovým prostředím. Shodná situace je ale aplikovatelná i na situaci češtiny.

pro účely mého výzkumu zajímavá otázka: můžeme v kontextu sledované obce považovat slovenštinu za vysoký kód a romštinu za nízký kód?

Optikou jazykové situace v Borovanech není odpověď na tuto otázku jednoznačná. Do značné míry je závislá na tom, prizmatem jaké skupiny se na jazyky díváme. Z pohledu Neromů může znít odpověď „ano“. Romština je nízkým kódem charakterizovaným nestandardizovaností, neformálností a hovorovostí, vernakulárním jazykem používaným mezi Romy v jejich domácím prostředí a v jejich každodenních sociálních kontaktech.

Hypotetický pohled borovanských Neromů je ovšem zavádějící, už proto, že tato skupina sama v popisované diglotické situaci angažována není: N kód, tj. romštinu, totiž neovládá ani nepoužívá.

Naproti tomu, jazyková situace neromských obyvatel obce je sama o sobě diglotická. Spisovná slovenština, jakožto kodifikovaný, standardizovaný jazyk je typickou ukázkou V-variety, pro kterou je charakteristický psaný jazyk (beletrie, próza, poezie, odborná literatura, publicistika), používání ve formálních situacích (státní a veřejná správa, náboženské rituály) a při školním vyučování.

Tabulka 2: Diglotická situace dvou dialektů slovenštiny.

V - Varieta
<u>Spisovná slovenština</u> Standardizovanost, kodifikovanost, <u>psaný</u> jazyk, používání ve formálních situacích, úředním styku, v oficiálních záležitostech a při školním vyučování
N - Varieta
<u>Šariština</u> Domácí prostředí, vernakulární jazyk lidová slovesnost, neformálnost a nestandardizovanost

Vedle toho šariština je typickým příkladem N variety v klasickém fergusonovském pojetí diglosie, pro kterou je typické domácí prostředí, lidová slovesnost, neformálnost a nestandardizovanost. Fergusonově definici klasické diglosie odpovídají i dvě různé variety téhož jazyka – standardní a nářeční.

Vedle klasické diglosie bychom mohli v borovanském kontextu hovořit také o rozšířené diglosii, která by stavěla do antagonistické situace slovenštinu (V) a romštinu (N). Tento koncept je ovšem z několika hledisek komplikovaný.

Předně, jak jsem již zmínila, mluvčí V kódu (Neromové) neovládají N-kód (romštinu). Což poněkud vyvrací základní Fergusonovu definici diglosie, ve které nalézáme dvě, resp. všechny variety jazyka koexistují *napříč celým* společenstvím.

Proto tedy musíme Neromy z popisu této diglosie zcela vyzávorkovat a hovořit dále pouze o rozšířené diglosii v jazykovém repertoáru borovanských olašských Romů.

V případě sledované jazykové skupiny je zásadní otázkou, který jazyk považovat za V kód a který za N kód. Na podobný problém upozorňuje také Chromý, který označuje klasické fergusonovské rozlišení V a N variet za poněkud problematické, jelikož je kulturně podmíněné (Chromý 2014: 20).

Moment kulturní podmíněnosti, respektive různé valuační prestiže jazyka na základě různého hodnotového systému mluvčích, je v případě teoretizování diglosie v Borovanech centrální. Z kontextu výše uvedených definic vyplývá, že slovenština představuje V kód. Z pohledu *Vlašika Rom* je také jednoznačné postavení severocentrální romštiny jako N kódu: pokrývá oblast kontaktů se slovenskými Romy, zahrnující neformální a profánní situace, obsahově je vyčleněna pro běžná hovorová a konverzační témata. Jak ale zařadit v této škále olašskou romštinu? V této otázce se nutně dostáváme k otázce prestiže užívání

jednotlivých jazykových kódů. Hledisko prestiže se nám vtírá do dělení jazyků na V a N tak silně, že notně posouvá olaštinu z N kódu na V kód<sup>150</sup>.

Slovenština je vnímána olašskými Romy poměrně rozpolceně: na jedné straně jako jazyk, který je nezbytný pro veškeré vnější formální záležitosti, jako je styk s úřady, sousedy, v obchodech atp., a který může pomoci nalézt si práci. Na druhou stranu je postoj ke slovenštině ze strany některých informátorů ambivalentní.

Někteří borovanští Olaši deklarovali, že znalost slovenštiny nepovažují za nezbytnou. Jednotlivec se z jejich pohledu, bez znalosti slovenštiny obejde, s pomocí druhých, kteří mu v případě potřeby pomohou s překladem. V osadě žije několik osob, jejichž slovní zásoba ve slovenštině je velmi slabá. Tyto osoby ovšem tato skutečnost nikterak nediskvalifikuje ani nestresuje. Majoritní společností vysoce ceněné atributy slovenštiny, jako je její standardizovanost a kodifikovanost, představuje pro většinu olašských Romů pramalou hodnotu a není z jejich pohledu důvodem vyšší prestiže tohoto jazyka.

Vrátíme-li se k základním definicím diglosie, vidíme, že jedna ze základních definic diglosie, totiž že jedna z variet je vždy považována za nadřazenou, ve vztahu k předpokládané situaci  $V=slovenština$ ,  $N=romština$  v případě Borovan neplatí.

---

<sup>150</sup> Postavení olaštiny jakožto V variety je patrné také u *hamime Vlašika*, „smíšených“ olašských Romů, jak si ukážeme v závěru tohoto oddílu v kapitole 5.8.

Tabulka 3: Možné způsoby aplikace pojmu rozšířené diglosie pro popis jazykového repertoáru borovanských olašských Romů

	<u>V – varieta</u>	<u>N – variety</u>	
Rozšířená (z pohledu zvnějšku)	<u>Slovenština</u> <sup>151</sup> Standardizovanost, kodifikovanost, psaný jazyk, používání ve formálních situacích, úředním styku, v oficiálních záležitostech a při školním vyučování.	<u>Olašská romština</u> Domácí prostředí, vernakulární jazyk, neformálnost a nestandardizovanost.	<u>Severocentrální romština</u> Domácí prostředí, vernakulární jazyk, neformálnost a nestandardizovanost.
	<u>V- variety</u>	<u>N – varieta</u>	
Rozšířená (z pohledu zevnitř / emická perspektiva)	<u>Slovenština</u> Standardizovanost*, kodifikovanost*, psaný jazyk, používání ve formálních situacích, úředním styku, v oficiálních záležitostech a při školním vyučování.	<u>Olašská romština</u> Používání (kromě běžných domén komunikace také) ve formálních situacích řečových situacích (řečnický registr <sup>152</sup> ).	<u>Severocentrální romština</u> Domácí prostředí, vernakulární jazyk, neformálnost a nestandardizovanost*. Oblast běžných konverzačních témat.

\*Charakteristikám označeným hvězdičkou není přičítána z emického pohledu velká hodnota.

### 5.5.2 Prestiž jazyků v Borovanech optikou *Vlašika Rom*

Jak jsem uvedla v předchozí kapitole, někteří sociolingvisté považují za hlavní kritérium diglosie otázku prestiže jazykových kódů (např. Fasold 1984: 72-78). Otázka prestiže jazyka však tematiku diglosie přesahuje a zasahuje také do celé škály jazykových oblastí a zároveň témat výzkumu. Pro bilingvní prostředí obecně platí, že většina mluvčích má různé kompetence v jazycích ve svém jazykovém

<sup>151</sup> Slovenština v tomto pojetí znamená spisovnou slovenštinu. Zařazení šarštiny v modelu rozšířené diglosie je komplikované a budu se mu dále věnovat.

<sup>152</sup> Viz kapitola 5.5.4

repertoáru, a zároveň, že tyto jazyky spojují jejich mluvčí s různými hodnotami. Hodnocení jazyků jakožto lepších a horších, hezčích či ošklivějších se dopouštějí zcela běžně mluvčí na celém světě. Tato hodnocení jsou pak spojené s nejrůznějšími jazykovými ideologiemi (Bell 2014: 255). Procesy hodnocení jazyků můžeme dobře pozorovat výzkumem jazykových postojů mluvčích<sup>153</sup>.

Při popisu diglotické (resp. polyglotické) situace v Borovanech vyšlo najevo, že prestiž jednotlivých jazyků představuje ústřední kritérium pro určení, který jazyk můžeme označovat jako V kód a který jako N kód. Jak si povšiml Edwards, postoj k jazyku velmi často reflektuje postoj k mluvčím těchto jazyků (Edwards 2009:57). Postoje k dalším jazykům užívaným v Borovanech silně zabarvuje vnímání té které etnické skupiny z pohledu členů jiné skupiny. Z pohledu Neromů představuje slovenština jednoznačný a nezpochybnitelný V kód. Jak jsem již zmínila, ani jednu varietu romštiny Neromové nepovažují za plnohodnotný jazyk a jejich případná prestiž vůbec není předmětem úvah borovanských Neromů. Naopak, součástí jazykových ideologií této skupiny je eliminace používání romštiny (viz příkazy zakazující používání romštiny na veřejnosti atp.).

Z pohledu olašských Romů je jazykem spojeným s nejvyšší prestiží olaština. Je popisována jako *majšukar šib* (nejkrásnější jazyk) a *amári šib* (náš jazyk). Její užívání je mezi borovanskými Romy nejběžnější, resp. výhradní, pokud je hovor směřován k jiným *Vlašika Rom*.

Severocentrální romština je z pohledu Olachů spojena s jednoznačně nižším sociálním statutem než olašská romština. To je dáno zejména tím, že je spojena s Rumungry, kteří jsou olašskými Romy vnímáni jako nižší a podřadnější Romové

---

<sup>153</sup>Postoje k jazyku představují tradiční oblast zájmu sociolingvistiky. Zatímco sociální psychologie chápe postoje jakožto prostředek k pochopení sociálního chování, sociolingvistika se zaměřuje na řečové akty a jejich analýzu (viz např. Bell 2014, Garrett 2007).

než *Vlašika*. Mluvní severocentrální romštiny by ovšem s tímto tvrzením nemuseli souhlasit.

Jak jsem již zmínila, poněkud komplikovanou otázkou je vnímání prestiže slovenštiny<sup>154</sup>. Postoj Romů ke slovenštině je ambivalentní. Slovenština je do určité míry bezesporu v kódem *ex definitione*, nezbytná pro styk s vnějším světem, úřady, školou, doktory, knězem, možnými zaměstnavateli atp. Na druhou stranu, je na ni nahlíženo jako na *gažikanes*, k jehož volbě dochází výhradně při konverzaci s Neromy. V této optice má olaština (jakožto *romanes*) vyšší prestiž než slovenština (jakožto *gažikanes*).

Tyto jazykové postoje do značné míry souvisejí s etnickým napětím v obci a také se značnou prostorovou i sociální segregací obou romských komunit od jejich neromských sousedů. V průběhu posledních 18 let, po které mám možnost atmosféru v obci pozorovat, se oboustranně napjatá a emočně negativně naladěná interetnická atmosféra nezlepšuje, spíše mírně zhoršuje. Pro olašskou komunitu představuje uzavřenost strategii přežití, což je téma vhodné na rozpracování v samostatné studii. Uzavřenost ovšem platí pouze interetnicky, směrem ven vůči Neromům, nikoliv směrem „dovnitř“. Sledovaná komunita je značně otevřená a propustná vůči dalším členům příbuzenských a solidárních sítí, kteří dlouhodobě žijí anebo v posledních letech v hojném počtu migrovali do jiných evropských zemí. Možnost odejít do zahraničí *Vlašika Rom* neustále zvažují, několik rodin navíc v posledních letech do států západní Evropy odešlo. Proto je třeba vnímat situaci v mnoha borovanských rodinách jako (mentálně) „jednou nohou na odchodu“. To má

---

<sup>154</sup>Poněkud sporná je otázka prestiže šarištiny. Jak již jsem zmínila, její jasné zařazení komplikuje individuálně různá míra jazykových kompetencí ve spisovné slovenštině a šarištině. Z pohledu některých mluvčích představuje *slovenština* jednotný kód, mezi popisovaným dvěma varietami se již dále nepřepíná. Jiní borovanští olaští Romové užívají oba kódy a situačně mezi nimi přepínají. Při otázce prestiže jednotlivých jazyků potom opět platí, podobně jako při pohledu Neromů, že spisovná slovenština je považována za vyšší kód než šariština. Je ale opět otázkou, kde přesně v naší postojové škále z emického pohledu stojí šariština: zda „výše“ nebo „níže“, než ostatní popisované kódy.



vliv i na vnímání slovenštiny jakožto N kódu: ze zkušenosti příbuzných v Belgii, Francii nebo Velké Británii vyplývá, že za hranicemi hraje tento řečový kód pramalý význam. Naproti tomu je známo, že romština může sloužit jako jazyk, kterým se lze v zahraničí domluvit.

### 5.5.3 *Majšukár šib* („Nejkrásnější řeč“). Postoje *Vlašika Rom* k olašské romštině.

Romštinu informátoři často označovali za první, opravdový jazyk (viz ukázka), ale také často jako přirozený či vrozený jazyk, ve kterém se dítě narodí, který je vnímán jako zděděný po předcích a předávaný dalším generacím.

*Amári šib andi intrégo cára luma-j, amári vorba-j. Karingodi žasa pa intrégo luma šaj vorbis, amára šibasa. Či bíris te chasajves lasa. Amári šib maj čáči-j andi luma, amári šib, áver naj. I angluni šib pa intrégo luma, sar phenel pe. Vi čáčimasa-j. Mura šibasa bíris sakone Romesa te vorbis.* („Náš jazyk je na celém světě. Kamkoliv půjdeš na celém světě, můžeš mluvit naší řečí. S tou se nemůžeš ztratit. Náš svět je na světě nejopravdovější na světě, jiný není. První jazyk na celém světě, jak se říká. A je to i pravda. Mým jazykem můžeš mluvit se všemi Romy“). (LT, muž, nar. 1965, natočeno v Prešově 2007)

To, že Rom ovládá jazyk *čisté* (*žanel úžes te vorbij*) prokazuje jeho olašskou identitu. Olašská romština tedy slouží jako identifikátor romství, resp. olašství. Kromě toho, jak můžeme také vidět v ukázce, romština představuje komunikační prostředek s ostatními členy olašské komunity, a má tedy „mezinárodní“ přesah: je to jazyk, se kterým se dá domluvit s Romy po celém světě. Díky romštině se člověk „ve světě neztratí“.

Když jsem se v kapitole 3.8 věnovala tomu, co tvoří z emického pohledu pilíře romství (resp. „olašství“), záměrně jsem se nevěnovala popisu jednoho ze stěžejních pilířů olašské identity: ovládnutí olašské romštiny. Znalost jazyka ovšem neznamená jen ovládnutí gramatiky a slovní zásoby, ale i stylistiky a pragmatiky. Znamená ovládnutí s tímto jazykem spojené škály jazykových stylů, významových nuancí a komunikačních zvyklostí: *žanel te vorbij* v sobě zahrnuje také osvojení si

různých zvyků a drobných rituálů, se kterými jsou spojené různé konverzační události, ale také ovládání společenských norem, pravidel chování a orientace ve vztazích a v (společenském) postavení uvnitř society<sup>155</sup> – a ve svém důsledku celkového „kulturního inventáře“ této skupiny (viz kapitola 3.6.5).

Následující vyprávění jednoho staršího Roma popisuje jeho zážitek z cesty do Švédska, kde byl na návštěvě u vážených Romů<sup>156</sup>. Na tuto sešlost přišel společně s dalším olašským Romem, který měl zájem o návštěvu u romského soudu (*krísi*). Ten se však z pohledu ostatních Romů neuměl dobře chovat. Můj informátor líčil v době mé návštěvy jeho chování dalším olašským Romům:

*Ažukár, mako charakteri! Naj vi te kamav, o Dél te tertij, maškar kadžiki čaláduri te pav, šorav mange haj pav jekhvar, de na pala jekh ávreste! Muro raklo, či kerel inteligentno manuš kodo! Te kamav vorba šukár te dav maškar o čaládo, maškar le Rom, musaj te dikhen hoj sim manuš, mesálako Rom<sup>157</sup>! Ke naj sa i pijatika. Téle dikhline les intrégi Rom. Jekh phendas mange: „Či na an les khote! Ke téle dikhasa vi tut! Ande le krísinake Rom nášti avel kasavo manuš! Kodo bi pendinó, bi jákhengo-j, či dikhel či čaládon, či Romen, či khanikas. Haj te vorbij gažikánes andal Rom? Haj Gážo-j?! Haj ame či žanas kodi vorba! Gážikani vorba teje te šuvas. So ame gáže sam?“ Hapoj kade phendas leske: „Na choljajve, de maj but so sanas anda Rom manca, maj but tu manca khači náštik aves. Či inkres tu sar Rom, de sar Gážo inkres tu, haj phenel, šóres andre tu le račiji téle, opre či lážas tu? Haj te kames te pes, muro raklo, me dó tu kadžiki te pes, de ando muro kher av haj pi keči kames! De mande andal*

---

<sup>155</sup> Tím míním, že se předpokládá, že olašský Rom či olašská Roma vědí, jaké postavení plyne z příslušnosti k určité věkové skupině, genderové roli, příbuzenské relace a sociálního statusu/hierarchie a dokáže těmto rolím přizpůsobit své komunikační projevy.

<sup>156</sup> Nazývá je dále *krísinake Rom*, a z kontextu dalšího vyprávění vyplývá, že to skutečně byli Romové, kteří se zasedali v romských soudech.

<sup>157</sup> *Mesálake Rom*, doslova: stolní, stoloví Romové, tj. Romové sedící spolu u stolu; myslí se tím, že tito Romové sdílí společnou kulturu toho, jak se chovat u stolu.

*Rom kado lažavo na sikhav! Či na tut manca so sanas šoha maj but či ló. Ke le Rom ame téle dikhen andrá tu“. Či na či las les pesa, aba šoha.*

(„Počkej, trochu charakteru! No tak když já budu chtít, Bůh mě chraň, pít mezi tolika rodinami, naleji si jednu nebo dvě, ale ne jednu za druhou! Můj chlapče, tohle inteligentní člověk nedělá! Když chci říci hezké slovo před rodinou, mezi Romy, musí vidět, že jsem člověk, že vím, jak se chovat u stolu. Pijatika není všechno. Všichni Romové se na něj dívali skrz prsty. Jeden mi řekl: „Ani ho tam neber! Vždyť se tím shodíš! K romskému soudu nemůže chodit takový člověk. Ti by řekli, že nemá oči, že nevidí ani rodinu, ani Romy, nikoho. A aby mluvil gadžovsky mezi Romy? Copak je Gadžo? Vždyť my tuhle řeč neumíme. My gadžovskou řeč neovládáme. Jsme snad Gadžové?“ A pak mu řekl: „Nezlob se, ale už nikdy se mnou mezi Romy nepůjdeš, už se mnou nikam nesmíš jít. Nechováš se jako Rom, ale jako Gadžo, a, řekl, leješ do sebe pálenku, to se nestydíš? Jestli chceš pít, můj chlapče, dám ti vypít, kolik jen chceš, ale u mě doma; tam vypij, kolik chceš. Ale takovou ostudu mi mezi Romy nedělej. Už tě s sebou nikdy nikam nevezmu. Protože se na mě teď Romové dívají spatra.“ A už ho s sebou ani nikdy nevzal.“) (FM, muž, nar. 1950, natočeno 2008 v Borovanech).

Jak vidíme z ukázky, důležitý je nejen jazyk, ale také jazykové chování. To by mělo být z pohledu olašských Romů v souladu se sdílenými kulturními normami. Muž, jehož společenské *faux paux* můj informátor líčil, se provinil jednak tím, že nemluvil s Romy olašsky, ale také tím, že nedodržel kulturně sdílené dekorum užívání jazyka a obvyklého řečového stylu při příležitosti setkání Romů *pi páčiv* („na oslavě“ či „na hostině“). To, že zřejmě nedodržel rituál společného připíjení si na zdraví, spojený s pronášením zdravic a jiných proslovů, bylo hodnoceno jako nepřijatelné opíjení se, nehodné Roma, ale *Gadže*.

#### 5.5.4 Specifické funkční styly v olašské romštině

Zhlediska funkčních stylů jazyka je pro romštinu nejtypičtější prostě sdělovací styl, tedy hovorový styl běžné komunikace. Různí badatelé zkoumají také další diskurzivní styly v romštině (Matras 2002: 157). Hancock (Hancock 1995: 142 in Matras 2002: 157) hovoří o řečnickém registru užívaném v obřadných promluvách olašských Romů. Ten je podle něj charakteristický také konzervativním používáním specifických gramatických struktur. Podle Yatrona Matrase měly v romštině tradiční narativy jako pohádky či vyprávění často institucionální status. Byly vyprávěny profesionálním vypravěčem a byla u nich pozorovatelná tendence užívat určité přesně dané sekvence, které obsahují úvodní zdravící formulaci a prosbu o svolení posluchačů (Matras 2002:240).

Podobné projevy řečnického registru jsou dobře pozorovatelné i u studované skupiny *Vlašika Rom*. Projevy tohoto registru můžeme pozorovat například u písní, zpívaných při příležitosti setkání Romů (*páčiv*)<sup>158</sup>.

Uvedu nyní dva příklady těchto zdravic.

#### Ukázka 1: Zdravice v rámci vyprávění

Popis situace: Nahrávání biografických rozhovorů s jedním starším Romem. Přítomná byla jeho blízká rodina. Na konci nahrávání se narátor rozhodl završit své vyprávění písní. Otočil se ke své rodině a hlasitě pronesl:

/Na začátku písně/

*Bočátinen, Romale, gilábel o Jóži anda Perjéši*<sup>159</sup>. *Opre mangav intrégone čaládos,*

---

<sup>158</sup> Tématu obřadných promluv či zdravic, pronášených často při příležitosti setkání, oslav či jiných společenských událostí, často spojených také s přípitky a dalšími náležitostmi, se věnuje na několika místech svého díla také Michael Stewart (Stewart 2005).

<sup>159</sup> Jméno a lokalita jsou změněny.

*t´an saste taj bachtále intrégi žejne so san khate. Ko naj maškar amende, o Dél t´aldij le haj te žutij le ande šele beršen angle. Apal phendem:...* (“Omluvte mě, Romové, zpívá Joži z Prešova. Přeji celé rodině, aby byli zdraví a šťastní všichni lidé, co jsou tady. Tomu, kdo tu není s námi, ať Bůh žehná sto let dopředu. Potom jsem řekl:”)

/následuje píseň/

/Na konci písni/

*Ezera bočánato! T´an saste taj bachtále! Te žutij tume o sunto Dél, Romale, ando sako mindeneko, karingodi žana i sunto bach te márel tume, le Dévleski. Sogodi žéne so san khate t´avas saste taj bachtále. Haj vi amári Markéta!* (“Tisíckrát promiňte! Buďte zdraví a šťastní. Ať Vám pomáhá (svatý) Bůh, Romové, ať jste kdekoliv, kamkoliv půjdete, ať Vás (svaté) štěstí provází, od Boha. Všichni lidé, co jste tady, ať jsme zdraví a šťastní. A i naše Markéta.”)

(Nahráno 15.9.2010 v Borovanech).

#### Ukázka 2: Vyzvání k zpívání písni

Popis situace: Přirozená situace, kdy spolu seděli dva příbuzní Romové, kteří se delší dobu neviděli. Do té doby si povídali a přitom si připíjeli na zdraví alkoholickými nápoji. Jeden z Romů byl v jednu chvíli vyzván druhým k zazpívání písni.

R: muž, 30 let. A: muž, 65 let.

1	R→A	<i>De ča, muro phral, o Dél te žutij tu, phen la, astar la<sup>160</sup>!</i>	Prosím tě, můj bratře, ať ti Bůh pomáhá, zazpívej ji, začni ji!
2	A→R	<i>No, te si pe kodo, o Dél t´aldij tu.</i>	No, jestli je to tak, Bůh ať ti žehná!

<sup>160</sup> Spojení *phen la, astar la* jsem volně přeložila. Zajímavé je, že v olašské romštině se píseň „řiká“ (vedle možného slovesa *gilabel* = zpívá). Píseň je tedy součástí *vorba* (promluvy). Sloveso *astarel* původně v lovárských varietách znamenalo zapřáhnout (koně), ve východoslovenské lovárštině se však jeho sémantické pole značně rozšířilo a zahrnuje významy sloves chytit, uchopit, dostat, začít (Elšík, Hajská, Ort 2017).

3	R→A	<i>Vi tut muro phral!</i>	I tobě, můj bratře!
4	A→R	<i>Mukh aldij o Dél intregone žejnen, intrégone nípos.</i>	At' Bůh žehná všem lidem, celé rodině.
5	R→A	<i>Sogoden andi luma, muro phral!</i>	Všem lidem na světě, můj bratře!
6	A→R	<i>Apal phendas muro raklo: Jáj...</i>	A pak řekl můj chlapec: Jáj....

(Nahráno 13.3.2016 v Borovanech).

/následuje píseň/.

Na těchto ukázkách si můžeme povšimnout hned několika prvků:

Jak již zmiňoval Matras, tyto úvodní a závěrečné zdravice obsahují omluvu, pozdravení, představení se, přání štěstí všem přítomným a i dalším blízkým lidem (někdy také všem Romům nebo lidem na celém světě). Přání štěstí, zdraví, požehnání či pomoci Boha se přitom několikrát opakují a působí dojmem určité mantry. Jak vidíme v ukázce číslo dvě, tyto zdravice jsou často dialogické. Osoba, která se chystá zpívat, je hlavní mluvčí a další osoba nebo osoby jí vstupují do řeči s "protipřáním" (*vi tut/vi take, i tobě; te del o Dél, at' dá Bůh atp.*), často i během písně. Můžeme si také všimnout, že se přítomní adresují bratrským oslovením *muro phral* (můj bratře), v čemž můžeme spatřit projev ujišťování se o vzájemné blízkosti (osoby v ukázce vůbec bratři nejsou, jsou i každý příslušník jiné generace), ale také obřadnost.

Další zajímavostí jsou projevy archaických nebo konzervativních gramatickolexikálních struktur v těchto zdravicích. V Borovanech se dnes používá jako spojka "a" výraz *haj*. Jak vidíme z uvedených příkladů, v těchto zdravicích (zejména v sekvenci *T'aves sasto taj bachtálo*) se používá archaičtější tvar spojky "*taj/thaj*". Podobně, pro výraz "pak, potom" se používá v běžné řeči výraz "*hapoj*". Ve zdravicích zaslechneme místo toho tvar "*apal*", který je běžně rozšířený mezi olašskými Romy na JZ Slovenska, *Vlašika Rom* jej však v běžné mluvě nepoužívají. Samo uvedení písně, které většinou začíná slovy: *apal phendem* ("potom jsem řekl/zazpíval") nebo *phendem kade* ("řekl jsem/zazpíval jsem takto") je důkazem zvláštního zacházení se slovesným časem (místo přítomného času, resp.

budoucího, neboť píseň se teprve zpěvák chystá zpívat, je volen čas minulý dokonavý, jako by se vyprávělo o něčem, co se již odehrálo). Uvození písně slovy *apal phendas* (“a potom řekl/zazpíval”) referuje o autorovi, resp. vypravěči písně. Jelikož je většina pomalých písní (tzv. halgátů), které se při příležitostech *páčiv* mezi Romy zpívají, vyprávěna v tzv. *ich formě*, jakožto příběh či prožitek Roma, který jej pomocí písně líčí ostatním, působí její přezpívání na ostatní Romy jako převyprávění příběhu hlavního hrdiny písně.

Podobné řečové sekvence se objevují často i v narativech, ať již při příležitosti vyprávění při sešlosti Romů a nebo také při nahrávání nějakého vlastního vyprávění na diktafon<sup>161</sup>.

Následující ukázka, založená na rozhovoru s olašským Romem pocházejícím z Borovan, představuje příklad “přepnutí” kódu směrem z češtiny do romštiny, spojené s rychlým zabydlením se mluvčího v rétorickém registru romštiny.

### Ukázka 3: Co si kdysi říkali koňští handlíři.

V pravém sloupci uveden překlad romských pasáží do češtiny.

MH: Markéta Hajská. F: muž, 60 let, narozen v Borovanech, od 70. let v ČR.

---

<sup>161</sup> Některé rozhovory, které jsem u olašských Romů nahrávala, které měly mít strukturu otázek a na ně navazujících odpovědí, je potřeba nahlížet spíše jako samostatné narativy, které jejich mluvčí uchopili jako proslov (*i vorba*). Při výzkumných návštěvách mezi olašskými Romy, a to nejen v Borovanech, ale i jinde v Česku a na Slovensku, jsem nejednou zaznamenala situaci, kdy mluvčí (namísto klasických odpovědí na výzkumné otázky) začal vést takovýto proslov. Nejmarkantněji byl tento rys znát při rozhovoru s mužem, který se označoval titulem *angluno Rom* v jednom z českých krajů. Po zapnutí diktafonu namísto odpovědi na první otázku zvýšeným hlasem pozdravil všechny Romy, kteří žijí na světě, popřál jim štěstí, zdraví a boží požehnání, upřesnil své postavení v komunitě a poté vyzval všechny Romy, aby mluvili romsky a neztráceli své romství. I další části nahrávky představují více méně ucelený narativ, kdy respondent dává najevo, že si nepřeje být příliš rušen otázkami, sám určuje, kdy mu je má výzkumnice položit, a snaží se celé téma romství a romského jazyka strukturovat po svém. Ukazuje se, že tento narativ naplňuje širší komunikační funkce, kromě výpovědi na dané téma představuje především projev konstrukce identity respondenta (Garret 2007: 44) a prezentaci ideálních hodnot a postojů i způsobu vedení promluvy v kultuře olašských Romů.

1	MH→F	MH: No a když Romové kdysi koupili toho koně, tak co si řekli?	
2	F→MH	No, co, poděkovali si jeden druhému a bylo to dobrý.	
3	MH→F	MH: No ale co přesně u toho říkali?	
4	F→MH	Já nevim, jak ti mám říct, no... Tak po našem jinak se říká.	
5	MH→F	No, tak po vašem to řekněte...	
6	F→MH	<i>Naj vorbij tusa Vlašika atunči. Po amáro. Sar akának te phenav tuke, Markéta: Biknes mange če grastes? Tecij mange. -Haj tu phenes: Jo.</i>	(„Tak tedy s tebou budu mluvit olašsky. Po našem. Jak teďka kdybych ti řekl, Markéto: Prodáš mi svého koně? Líbí se mi. – A ty řekneš: Jo.“)
7	MH→F	<i>Jo, biknó.</i>	(„Jo, prodám.“)
8	F→MH	<i>T'aves mange bachtali, muri pheň!Haj so manges pré les?</i>	(„Bud' nám šťastná, moje sestro! A co si za něj žádáš?“)
9	MH→F	<i>Duj ezera.</i>	(„Dva tisíce!“)
10	F→MH	<i>Duj ezera. T'an tuke bachtale, dav le tuke.</i>	(„Dva tisíce. Ať ti přinesou štěstí, dám ti je. Na tvou čest, ať jsi zdravá a šťastná. Ať ti pomáhá svatý Bůh“)



	<p><i>Anda či šukár páťiv, t'as sasti taj bachtáli. Te žutij tu o sunto Del ande bute beršen. Te paruvás haj te biknas taj te keras i šukar voja maškar le nípurí. No, Romale, so san khate žéne, aven, žas tar andi kirčima. Áke le, če duj ezera ángle, angla intrégi čaláduri, dav les tuke. No, kadej žal i vorba romanes. De čečicka me či žanav ávrij te vysvetlij poríádne.</i></p>	<p>po mnoho let. Necht' měníme a já necht' prodávám a necht' se krásně bavíme mezi rodinami. No, Romové, co jste tady, pojd'te, jdeme do hospody. Tady jsou to je dva tisíce, dávám ti je přede všemi rodinami. No, takhle se to říká romsky. Ale česky to pořádně vysvětlit neumím.“)</p>
--	--	--

Natočeno 28.6.2009 v Jablonci nad Nisou.

Jak vidno z ukázky, pro tohoto mluvčího jsou zdravice a přací věty součástí stylu, který je spojený pouze s olašskou romštinou. Tento jev je mezi *Vlašika Rom* rozšířený.

Nejednou jsem zaznamela, že podobné zdravice či přací nebo naopak proklínací sekvence mluvčí nepřekládají do slovenštiny, ale ani do severocentrální romštiny.

V ukázce si také můžeme povšimnout, že se zde opět střídají dva způsoby oslovování publika, které do sebe volně přecházejí: jednak v druhé osobě singuláru, tedy v tomto případě promluvy adresované mně jakožto výzkumnici, a dále druhé osobě plurálu, oslovující (v tomto případě fiktivní) publikum olašských Romů, kteří měli být účastníky popisované (typické, nikoliv reálné) situace.

Umět správně vést *i vorba* (promluvu, proslov, řeč) je považováno za jeden z důležitých rysů romství. Především muži jsou učeni od mala umění vyjadřovat se určitým způsobem, což zahrnuje například to, že šestiletý chlapec je schopen pronést rituální zdravice předtím, než zazpívá píseň (Wagner, Wagnerová nedatováno).

Mezi další jazykové prostředky spojené olašskou romštinou patří beze sporu zdravení a loučení nebo způsoby zapřísahávání (*te solachárel*), např. *te merav* („ať umřu“), *te merav sar o Ferko*<sup>162</sup> („ať umřu jako Ferko“), *te operálin ma* („ať mě operujou“), *muri šej te merel te na phenav o čačipe* („ať moje dcera zemře, jestli nemluví pravdu“) nebo proklínání (*te kušel*), např. *te márel les i pustija* („ať ho postihne neštěstí“), *te perel téle mujesa* („ať spadne na obličej“), *kušav la Marijake* (*proklínám -pannu- Marii*), *chil'av le bengeske*<sup>163</sup> („nasírám čertovi“) atd.

Tyto způsoby zapřísahávání a sebezapřísahávání se v konverzačních situacích často duplikují. Častým motivem tohoto opakování je potřeba zdůraznit, že mluvčí mluví pravdu. Záměrem mluvčího může být, že čím víckrát zapřísahávací vsuvku použije, tím více potvrdí svou pravdu. Tak je tomu v případě následující ukázky, kdy jeden muž vypráví mladšímu příbuznému o tom, jak v lese viděl revenanta (*mulo*). Zapřísahávací a o pravdě ujišťující sekvence jsem pro přehlednější podtrhla.

#### Ukázka 4: Sebezapřísahávání při vyprávění

I: muž, 40 let. L: manželka I, 38 let. T: synovec L, 28 let.

1	I→T	Šun, me ráči žav ando věš, korkori. <u>Te merav khate.</u>	Poslouchej. Já šel v noci do lesa, sám. <u>Ať tady umřu!</u>
2	T→L	Suneste tuke gelas, dore!	To se ti asi zdálo!
3	I→T	Káj! <u>Te merav me či chochavav tuke.</u> <u>Me či chochavav. Sostar, so man si</u>	Kde že! <u>Ať umřu, já ti nelžu.</u> <u>Já ti nelžu. Proč bych ti lhal.</u>

<sup>162</sup> Tento častý typ sebezapřísahávání obsahuje vždy jméno někoho z komunity, kdo zemřel v posledních letech. Časté je zapřísahávání na smrt vlastní matky (*te merav sar i mama*), babičky (*te merav sar i mámi*), dědy (*te merav sar o pápu*) nebo jiného příbuzného, který zemřel, kterého ale zároveň ostatní pamatují.

<sup>163</sup> I zde se jedná o použití archaického tvaru. Používaný tvar při běžné mluvě v 1.os.sg.v přítomnosti u slovesa kálet, vyměšovat je *chinav*(*te chinel*), *chilav* (*te chilel*) je archaičtější forma, jinak nepoužívaná.

		<u>kodolestar te chochavav tuke. Uštěl haj varesar avel anda phuv avri. Te merav sar i Bazul!</u>	<u>co bych z toho měl. Vstal a nějak vylezl ven ze země. At' umřu jako Bazul!</u>
4	L → T	<u>Phenel čáčes, i šej te merel!</u>	Říká pravdu, <u>at' holka umře!</u>
5	I → T	<u>Čáčes!</u> Le phuvatar ušt'ilas! Ando veš simas. Haj avel pala mande o múlo, uštěl upre haj me tord'uvav paša leste. Vov pre mande dikhel, me pre leste dikhav. <u>Te merav sar i mámi!!</u>	<u>Opravdu.</u> Vynořil se ze země. Já byl v lese. A přišel za mnou mulo, a postavil se a já stál vedle něho. On se na mě dívá, já se dívám na něj. <u>At' umřu jako babička!</u>

Nahráno 10.9.2017 v Borovanech

## 5.6 Přepínání jazykových kódů

Fenomén používání různých jazykových kódů zaznamenala mezi východoslovenskými *Vlašika Rom* již Milena Hübschmannová. V jedné z lokalit, kde žili *Vlašika Rom* v sousedství tzv. slovenských Romů, popsala jazykovou interakci mluvčích olašské a severocentrální romštiny, kterou popsala jako semikomunikaci<sup>164</sup>. V rámci tohoto komunikačního úzu spolu mluvčí obou skupin hovořili vždy svým skupinovým jazykem, ve kterém měli členové druhé skupiny perfektní pasivní znalost (Hübschmannová 2003: nestránkováno). Z jejího popisu není zcela zřejmé, jak konkrétně bilingvní jazykové interakce probíhaly. Dá se předpokládat, že se děly způsobem, který je běžný i dnes, tedy dvě nebo tři dekády

<sup>164</sup> Semikomunikací se podle Nového encyklopedického slovníku češtiny míní „typ multilingvní komunikace mezi lidmi, kteří při vzájemné komunikaci mluví či píšou každý jiným jazykem, ale navzájem si víceméně rozumějí. Takový způsob dorozumívání je běžný mezi Čechy a Slováky, kteří ve vzájemné komunikaci užívají češtinu a slovenštinu“ (Sloboda 2017: nestránkováno).

od jejího terénního výzkumu<sup>165</sup>, kdy mluvčí olašské romštiny hovoří na mluvčí severocentrální romštiny olašsky, a opačně, mluvčí severocentrální romštiny hovoří na své komunikační partnery severocentrální romštinou. Lze ale očekávat, že popsaný model semikomunikace mohl variovat, že mohlo docházet k přepínání jazykových kódů. Dá se předpokládat, že komunikace mezi bilingvními mluvčími mohla mít více podob a podléhat řadě proměnných – jako je tomu ostatně i dnes.

Jak jsem již vícekrát zmínila, ve mnou zkoumané komunitě v Borovanech můžeme běžně pozorovat proces přepínání jazykových kódů mezi severocentrální romštinou a olašskou romštinou. Při analýze jazykových dat ovšem nalezneme také případy<sup>166</sup> přepínání do slovenštiny či šarištiny.

Ukazuje se, že procesy střídání jazykových kódů představují natolik komplexní fenomén, že by bylo třeba provést jeho důkladnou analýzu na strukturální, gramatické i pragmatické úrovni. V rámci této kapitoly mé disertační práce mám prostor pouze představit základní směry badání v této oblasti. Uvedu několik příkladů těchto jazykových praktik, které jsem v Borovanech opakovaně zaznamenala. Ve svém výzkumu jsem se zaměřila především na kontext střídání jazykových kódů během různých komunikačních situací a také na okolnosti volby určitého jazyka jakožto symbolu určitých sociálních hodnot. Domnívám se, že přepnutí kódu v sobě nese kromě jazykových dat také řadu sociálních významů a je tedy výzvou se pokusit tento fenomén interpretovat.

### 5.6.1 Teoretické vymezení přepínání kódů (code switching)

Přepínáním kódů v sociolingvistice označujeme druh jazykového chování bilingvních mluvčích, při kterém dochází v rámci téže řečové události k plynulému

---

<sup>165</sup> Přesnou dobu terénního výzkumu Hübschmannové v těchto obcích v prešovském okrese se mi nepodařilo zjistit, odhaduji, že se zde mohla ocitnout v 80. nebo v 90. letech 20.století.

<sup>166</sup> Jedná se, stejně jako u přepínání mezi oběma dialekty romštiny, o příklady vnitrovětné, ale také mezivětné alternace, viz dále.

přecházení mezi jazykovými kódy. Přepínání kódů představuje jednu z nejvíce studovaných oblastí sociolingvistiky. Bývá zkoumáno především z hlediska strukturálního (gramatika jazyka), pragmatického, psychologického a sociálního.

Skutečnost, že bilingvní mluvčí mají možnost volby mezi jazykovými prostředky svého repertoáru, je jedním ze základních předpokladů soudobé sociolingvistiky. Mohou volit mezi jednotlivými jazyky (tj. volba na makro úrovni) anebo naopak třeba jen mezi různou výslovností v rámci téhož jazyka (tj. volba na mikro úrovni). Pojem přepínání kódů se častěji označuje přepínání na úrovni celých jazyků (Bell 2014: 103). Musíme mít ale na paměti, že mezi makro a mikro úrovní je z pohledu voleb mluvčích často těžko oddělitelné kontinuum.

Existuje velké množství terminologických a výkladových konceptů tohoto jazykového chování, které nejsou konzistentně používány. Užití termínů „přepínání kódů“ (*code-switching*), „alternace kódů“ (*code alternation*) a „code mixing“ (*míšení kódů*) se často liší i mezi různými autory v rámci jedné publikace. Milroyová a Muysken již v roce 1995 konstatovali, že se badatelé musí vzdát pokusů najít konsensus v terminologii přepínání jazykových kódů (Milroyová, Muysken 1995: 12). Pro některé je pojem „přepínání kódů“ zastřešujícím pojmem (například Milroyová, Muysken 1995; Myers-Scotton 1993; Gardner-Chloros 1991; Gumperz 1982). Německý konverzační analytik Peter Auer a jeho následovníci používají jako nadřazený pojem „kódovou alternaci“ (Auer 1984, Auer 1998). Jiní autoři používají naopak jako hyponymum pojem „míšení kódů“ (např. Pfaff 1979; Muysken 2000).

Nejvíce výzkumů se zaměřuje na oblast struktury jazyka. V rámci tohoto procesu se může uskutečnit jednosměrné nebo opakované přepnutí (tam a zpět) různě ohraničitelné části promluvy: od jednotlivých slov nebo morfémů, přes části vět nebo celé větné celky po několik po sobě jdoucích výpovědí (Swann, Deumert, Lillis, Mesthrie 2004: 40). Z hlediska strukturálního se mnoho badatelů shoduje na rozlišování mezi vnitrovětným (*intra-sentential*) přepínáním, které se odehrává v

rámci jedné věty, a mezivětným (*inter-sentential*) přepínáním, které se uskutečňuje na konci větného celku. Pro vnitrovětné přepínání mnozí autoři (např. Kachru 1983; Singh 1985; Sridhar, Sridhar 1980) používají termín „code-mixing“.

Pojem přepínání kódů může být také používán ve specificky vymezeném smyslu. Auer odlišuje mezi “transferem”, později “vsuvkou” (viz také Muysken 2000) určité struktury (slova, fráze) do jiného kódu a “přepnutím kódu”, které je přechodem do jiné variety jazyka. Zatímco po transferu či vsuvce (tedy po tzv. inserčním přepnutí) následuje návrat do původního jazyka, u tzv. alternačního přepnutí mluvčí zůstává u nového jazykového kódu.

Americká kontaktní lingvistka Carol Myers-Scotton ve své knize *Duelling languages* (1993) přišla s teorií, že v rámci bilingvní konverzace je jeden jazyk vždy dominantní. Tento *Matrix language* určuje strukturální rámec přepínané věty a pořadí prvků. Další jazyk nazývá vestavěným. Ten poskytuje pouze obsahový materiál (Bell 2014: 113).

Přepínání kódů v sobě nese řadu sociálních významů. Susan Galová došla k závěru, že pro volbu jazyka je klíčové, kdo je mluvčím a kdo je adresátem, což popsala jako *participant determinant language choice* (Gal 1979: 120). Z tohoto pohledu se mluvčí při přepínání řídí kontextem a okolnostmi komunikační situace a také tím, kdo jsou účastníci konverzace. S příchodem dalšího jedince se mění komunikační situace, a tedy případně i jazyk komunikace (Milroyová, Matthew 2012: 208-209). Podle Auera nalezneme vedle právě popsaného preferenčního přepínání (*preference - related*) také tzv. diskurzivní přepínání (tzv. *discourse related*), tedy vztahující se k obsahu konverzace. Diskurzivní přepínání se používá jako prostředek pro strukturaci právě probíhajícího hovoru (Auer 1984 1998). Spíše než na směr přepnutí je třeba dívat se na samotný akt přepnutí jako na konverzační zdroj (Auer 1984 in Cashman 2005: 302).

Podle Johna Gumperze můžeme v klasické bilingvní situaci vždy jeden jazykový kód označit za vlastní kód skupiny, „we - code“ (používaný pro *ingroup members*),

a druhý za „*they – code*“, tedy za jazyk komunikace s širší společností (*outgroup members*). V situacích, které nelze vysvětlit běžným užíváním „*we – code*“ a „*they-code*“, navrhuje další možné výkladové modely (Cashman 2005: 302). Gumperz a další badatelé v oblasti sociálně-motivační dimenze přepínání kódu rozlišují mezi situačním a metaforickým přepínáním kódu (Swann, Deumert, Lillis, Mesthrie 2004: 281). Situační přepnutí do jiného kódu signalizuje změnu v komunikační situaci, se kterou se pojí různé normy, pravidla a vztahy mezi mluvčími. Například příchod člověka zvenčí do určité skupiny může vyvolat přepnutí do druhého jazyka. Přejít z určitých konverzačních témat na jiné taktéž. Situační přepnutí reflektuje akceptované normy o tom, co je odpovídající jazyk pro určité publikum nebo určitá témata.

Metaforické přepnutí zahrnuje změnu jazykového kódu z důvodu dosažení neobvyklého obratu v komunikaci, přičemž okolnosti ani účastníci se nemění. Značí použití druhého jazyka v cizím kontextu. Může se například jednat o užití variety, která není standardně spojena s určitou sociální situací (Gumperz 1982). Na přepnutí kódů lze potom podle Gumperze nahlížet jako na kontextualizační podnět (*contextualization cue*), tedy jako na jeden ze způsobů, jakým mluvčí signalizuje a posluchač interpretuje jejich interakci a její obsah (Gumperz<sup>167</sup> 1982: 131).

Jiný výklad nabízí Carol Myers-Scotton, která hovoří o tzv. modelu příznakovosti. Podle ní při přepínání kódů lze odlišovat příznakové a nepříznakové volby. Mezi nepříznakové řadí standardní volby, které jsou očekávané, běžné nebo časté. Pojmem příznakové označuje volby neočekávané, málo časté či ojedinělé. Model

---

<sup>167</sup> Jak uvádí Bell, Gumperz zpětně pouštěl nahrávky a ptal se, proč byl použitý určitý kód. Z vysvětlení vyplynulo, že užití reverzního kódu by změnilo situaci (Bell 2014: 116). Sama jsem svá data takto možnost konzultovat neměla. Emická explikace fenoménu je výzvou, můžen přinést do studovaného fenoménu nový rozměr.

upozorňuje na aktivní postavení mluvčího, který vyjednává strategie volby kódů založené na jeho vlastních interakčních cílech, a na sociální situaci, ve které se nachází, a také na celkovém sociolingvistickém prostředí, které ho obklopuje (Bell 2014: 117).

### 5.6.2 Modely přepínání kódů v rámci *olašské osady v Borovanech*

Na úvod samotné analýzy střídání kódů si dovolím vznést otázku, kterou si pokládal i Peter Auer: lze přesně určit, kde začíná a končí jazykový kód? (Auer 2007:321). Podle Bermela se v klasickém pojetí modelu jazykových kódů tyto kódy skutečně „přepínají“, tj. jde o okamžitý přechod z jednoho kódu do druhého, a díky tomu lze zařadit každý okamžik konverzace do jedné z daných přihrádek a lze tak stanovit, o jakou se jedná jazykovou varietu (Bermel 2010: nestránkováno). Tyto hranice jsou ale v praxi často velmi nejasné.

Jak vyplývá z jazykového materiálu nashromážděného během několika let nahrávání v obci Borovany, přepínání jazykových kódů je dynamický fenomén, který je do značné míry individuální, a který se projevuje jako kontinuum různých jevů. Ty lze nahlížet na škále od makro k mikroúrovni. Můžeme hovořit o střídání jazyků napříč různými konverzacemi a řečovými situacemi – (mezivětným) přepínáním v rámci konverzace s jedním nebo více účastníky – (mezivětným) přepínáním v rámci jedné řečové repliky – (vnitrovětným) přepínáním – užíváním větných vsuvek (neboli transferů). Kde ale tato pomyslná škála bilingvních jevů končí? Z určitého pohledu tyto jevy kontinuálně přecházejí do užívání lexikálních přejímek, které jinak tvoří integrální součást romštiny (zejména přejímky z majoritních jazyků). Lexikální přejímky ze severocentrální romštiny, které nalezneme v rámci sekvencí v *olašské romštině*, můžeme vnímat jako tzv. „*rumungrismy*“, které mohou mít podobu jednorázového použití určitého výrazu některým z lokálních aktérů (a tudíž je můžeme vnímat jako jednorázové „přepnutí“) anebo se může jednat o příklad postupného zanášení těchto prvků do



idiolektů některých mluvčích. Při vícenásobném výskytu těchto prvků můžeme hovořit o postupném nahrazování původního lexika olašské romštiny lexikem ze severocentrální romštiny.<sup>168</sup> Ačkoliv v tomto případě již není na místě hovořit o přepínání kódů, při analýze konverzačních událostí musíme mít neustále na paměti, že v praxi se jedná o nepřetržité kontinuum jevů.

Při takovéto analýze je vedle toho třeba brát na zřetel, že se jedná o jazyky blízké, které někdy není snadné od sebe důsledně odlišit. Určitá část lexika je, termínem K. Woolardové, bivalentní, tedy vyskytuje se ve shodné formě v obou jazykových kódech (Bell 2014: 119). Bivalentní slova či dokonce také delší sekvence komplikují analýzu kódové alternace částečně mezi romštinou a slovenštinou, resp. šarištinou, jelikož se v romštině objevují ustálené lexikální přejímky z těchto jazyků. Ještě problematičtější je situace v případě obou romských dialektů, kde je bivalentní značná část lexika, a proto lze vytyčit hranice mezi těmito dvěma kódy pouze přibližně<sup>169</sup>, pomocí kontextu i předpokládaného udržování *matrix language* v konverzaci.

V následujících podkapitolách uvedu několik příkladů přepnutí jazykového kódu. Tyto motivy považuji za typické příklady kódové alternace, vyskytují se a opakují se nejen v individuálních případech, ale napříč celou komunitou. Na tyto typy

---

<sup>168</sup> Do této vrstvy lexika můžeme řadit například některé spojky. Není nezajímavé, že všechny tyto spojky se do severocentrální romštiny dostaly ze slovenštiny, resp. šarištiny. Příklady: severocentrální *abo/bo*, nahrazující původně olašské *ke, tiž* namísto *vi* (*man tiž si* místo *vi man si*) *aňi* na místo *či* (*aňi me či simas* místo původního *či me či simas*), *al'e* namísto *de*. Vedle toho můžeme vidět pronikající demonstrativa ze severocentrální romštiny, např. *oda* namísto *kodo* (*oda but-i* namísto *kodo but-i*), *kajso* namísto *kaso*. Používání těchto „*rumungrismů*“ se individuálně velmi liší. Typické je individuální variety rodilých mluvčích severocentrální romštiny, kteří se olašsky naučili až v dospělosti. Některé tyto prvky ale pronikají i do idiolektů částí rodilých mluvčích olašské romštiny.

<sup>169</sup> Například v následující větě jsou podtržena všechny bivaletní slova: *No, šude lake téle kodo melálo svederi, uri la, raz dva, aver. Kamel te sovel aba*. Vzhledem ke známému kontextu a tomu, že se před touto replikou i po ní mluví olašsky, sledování mluvčí spolu navíc vždy hovoří olašsky, řadím řečený úsek k olašskému kódu. Pokud by se ale uprostřed věty vyskytlo přepnutí, jako tomu bude v podkapitole 5.6.7., bude určení kódu užitého v části repliky pouze odhadem.

přepínání naváží v následujících kapitolách 5.7. a 5.8., ve kterých se budu věnovat funkcím, které hraje přepínání kódů.

### 5.6.3 Přepínání na základě konvergence a divergence k mluvčímu

Inspirativní výklad řečového chování bilingvních mluvčích nabízí teorie komunikační akomodace. Podle ní ovlivňuje volbu jazykového kódu zejména komunikační partner. Pokud se setkají v komunikaci dva mluvčí s odlišnými kódy, velmi často nastane u jednoho nebo u obou posun v užití stylu nebo kódu. Podle této teorie mohou nastat čtyři základní reakce: konvergence (mluvčí se k sobě svým kódem přibližují); divergence (prohloubení nebo zdůraznění již existujících rozdílů mezi mluvčími); zachování (mluvčí udržují svůj původní kód, situace se neproměňuje) a komplementarita (v případě jasně rozlišitelných sociálních rolí). Tyto posuny mohou být oboustranné nebo pouze jednostranné<sup>170</sup> (Chromý 2005: 45-46).

Z analýzy zaznamenaných řečových aktů v Borovanech plyne, že popsání jevy divergence a konvergence, ale také motiv zachování stávajících řečových kódů, se často opakují. V této podkapitole popíši, jakou má takový řečový akt podobu. V kapitole 5.8, věnující se „jazykování“ a vytváření hranic, se potom budu podrobněji věnovat tomu, jak může být této strategie využíváno v procesu dotváření etnické identity.

V řečové situaci, kterou podrobujeme analýze, je důležité vzít do úvahy celou řadu proměnných. Vliv na situaci má jednak řečový profil mluvčího (jak nejčastěji hovoří, jaký je jeho *matrix language*, jeho mateřský jazyk a další okolnosti související s jeho statusovým postavením vůči komunikačnímu partnerovi, resp.

---

<sup>170</sup> Giles na základě prestiže jednotlivých účastníků komunikace rozlišuje vzestupnou a sestupnou konvergenci. Pokud se mluvčí s nižší prestiží přibližuje mluvčímu s vyšší prestiží, jedná se o vzestupnou konvergenci, pokud je tomu naopak, jde o konvergenci sestupnou. Vzestupná divergence se projevuje přepnutím kódu spojeným s vzdálením se mluvčího s vyšší prestiží, sestupná naopak vzdálením se ze strany mluvčího s nižší prestiží. Může nastat také případ, kdy jeden mluvčí konverguje, zatímco druhý diverguje. (Giles 1973 in Chromý 2005: 46)

v rámci studované society, včetně toho, jak tento mluvčí vnímá svou etnickou či skupinovou identitu atp.). Důležité je vzít do úvahy také to, jaké má mluvčí od komunikace cíle a jaké zvolil strategie, jaký je naopak jazykový profil jeho komunikačního partnera a jaký je kontext celé situace a kdo je komunikaci přítomen (a opět, jaké jsou jejich jazykové profily a statusové postavení). Důležité je také provádět analýzu alternace kódů ve světle jazykových voleb, které analyzované pasáži předcházejí a následují. Tím se zdůrazňuje skutečnost, že při aktu přepínání kódů vede jedna volba k dalším (viz Auer in Bell 2014: 119).

Jako příklad konvergence a divergence ve střídání jazykových kódů uvádím poměrně typickou bilingvní konverzaci mezi mladými manželi. Odehrává se na návštěvě u tety a strýce muže (T.), kteří jsou *Vlašika Rom*. Mladá žena (CH.) je slovenská Romka, která v době pořízení nahrávky žila v Borovanech asi šest let. Olašsky se příliš nenaučila, i když se snažila zařazovat při mluvení s *Vlašika Rom* alespoň olašská slovíčka (což odpovídá snaze o konvergenci), za což se jí zbytek komunity někdy poškleboval. Na svého manžela většinou mluvila severocentrální romštinou. On jí většinou odpovídal olašsky. Výchozí komunikační situací tohoto páru je model, který Hübschmannová popsala termínem semikomunikace: každý mluvčí hovoří svým jazykem, ale druhému kódu zcela přesně rozumí. Z hlediska akomodační teorie se jedná o model zachovávání výchozích jazykových kódů ze strany jednotlivých mluvčích. Tímto způsobem se ostatně oba bavili na nahrávce i před vybraným úsekem.

#### Ukázka 5 Příklad konvergence a divergence

Účastníci: CH: žena, 23 let, rodný jazyk severocentrální romština, která je i dominantním jazykem při komunikaci. T: manžel CH, 28 let, olašský Rom, rodný jazyk + dominantní jazyk komunikace: olašská romština. Přítomni teta a strýc T., *Vlašika Rom*.

\*Jednotlivé repliky zaznamenávám do názorné tabulky oddělující jednotlivé repliky mluvčích. Tento styl zápisu budu používat i v dalších záznamech

konverzačních výměn. V jednotlivých sloupcích uvádím: pořadí repliky – směr konverzace/mluvčího a adresáta repliky – přepis konverzace v původním jazyce (olaština kurzívou, severocentrální romština prostý font, slovenštiny podtrženě) – překlad, ve kterém pro přehlednost užitím kurzívy či podtržením označuji původní užití řečového kódu.

(Běžný font: severocentrální romština; kurzíva: olašská romština)

1	CH→T	Ča pro zachodos daras te džal.	Na záchod se bojíš jít!
2	T→CH	<i>Haj</i> či <i>darav</i> ? <i>Ži akanak. Te merav!</i>	<i>A nebojím? Až dodneška. Ať umřu!</i>
3	CH→T	Dikh, kada Rom so muľa, kaj...	Koukni, tady ten Rom, co umřel, jak...
4	T→CH	<i>Či darav, de aba so o Ferko mulas, atunči ...</i>	<i>Nebojím se, ale co umřel Ferko, od té doby...</i>
5	CH→T	<i>Háj.</i>	<i>Ano.</i>
6	T→CH	<i>Háj. Haj pi mama cipilas.</i>	<i>Ano. A na mámu křičel.</i>
7	CH→T	<i>Háj. Šúke, cipilas!</i>	<i>Ano. Šuki, křičel.</i>
8	T→CH	<i>Šúke! Phuter mange! Haj le kočíkosa, káde, normálně mange o kočíko phírel po kher! Kade hombil! Normálně, kunul. I šej andre!</i>	<i>Šuki! Otevři mi! A s kočárkem, normálně mi kočárek jezdil po domě. Takhle se houpal. Normálně, kolíbal se. A holka byla vevnitř.</i>
9	CH→T	Te čhivav la čha, avkes murdarela la čha!	Kdybych tam dala holku, normálně by jí zabil.
10	T→CH	<i>Aj tu žanes, so kerdas. Vi tu sovesas. Le šave, sa intrégi soven. Atunči samas keči žéne?</i>	<i>A ty víš, co udělal. I ty jsi spala. Děti, všichni spali. Tenkrát kolik nás bylo lidí?</i>
11	CH→T	Duj abo trin džene.	Dva nebo tři.
12	T→CH	E čhaj mek na sas. Kaja cikňori.	Dcerka ještě nebyla (na světě). Ta malinká.
13	CH→T	Na has?	Nebyla?
14	T→CH	<i>Nás, nás inke i šej.</i>	<i>Ne, nebyla ještě holka.</i>

Natočeno v Borovanech 2. 9. 2017.

Jak můžeme vidět, řečová výměna č. 1-4 značí zachovávání individuálního konverzačního úzu, tedy tzv. semikomunikaci. Na řádku 5 došlo ke konvergenci CH. směrem k jazykovému kódu jejího manžela: zde, stejně jako i při její následující odpovědi na řádku 7, odpověděla v olašské romštině. Můžeme si povšimnout, že konvergence směrem k jazyku mluvčího koreluje s pozitivním postojem CH. k tématu: CH. s T. souhlasí, opakuje po něm, doplňuje ho. V replice č.8 však řekne T. něco, s čím CH. nesouhlasí (konkrétně, že v kočárku houpaném údajně *mulem* byla přítomná jejich dcera). Ohradí se tedy vůči jeho vyjádření (viz řádek číslo 9); při tomto obsahovém odmítnutí verze T. dojde k její divergenci – a tedy k přepnutí zpět do severocentrální romštiny. V replikách 10 a 11 dochází k zachovávání výchozího jazykového kódu. V replice 12 dojde naopak ke konvergenci jazykového kódu T. směrem k CH. Jejím obsahem je sdělení, že jejich nejmladší dcera, v době konverzační události miminko, ještě nežila. Tento akt můžeme vnímat jako přiblížení k druhému mluvčímu na základě intimity tématu: zatímco ostatní řečené možná T. říkal v olaštině z důvodu, že jeho posluchači byli také jeho teta a strýc, zde se zcela jasně přepnutím do severocentrální romštiny obrací pouze na CH. Na konci repliky se zase oba mluvčí vrátí do svého výchozího řečového stylu.

Pro tento řečový akt, ač to ze situace nevyplývá, může být směrodatné, že se konverzace odehrávala v domácnosti statusově výše postavené tety a strýce T. Můžeme předpokládat, že by se volby jednotlivých jazykových kódů odehrávaly jinak, kdyby se odehrávaly jen mezi těmito dvěma mluvčími anebo naopak v jiném prostředí.

#### 5.6.4 Přepínání kódů jako součást paralelní konverzace

Velmi častým typem přepínání kódů je paralelní konverzace, ke které dochází v rámci dvojjazyčné výměny. Tento typ řečové situace je jasným příkladem *participant determinant language choice*, v rámci které spolu během hovoru s komunikačními partnery ve slovenštině nebo severocentrální romštině

komunikují *Vlašika Rom* nadále olašsky. Jejich strategii můžeme označit ve světle akomodační teorie jako zachovávání svého kódu, bez potřeby se přizpůsobovat mluvčímu, který s nimi jejich kód nesdílí. Vzájemná komunikace mezi olašskými Romy v olaštině pokračuje napříč sekvencemi v jiném jazykovém kódu s komunikačními partnery, kteří často tomuto paralelnímu jazyku nerozumí. *Vlašika Rom* však slovenštinu/ popř. severocentrální romštinu, používají pouze tehdy, pokud oslovují Neroma/ popř. slovenského Roma anebo pokud z nějakého důvodu chtějí, aby určité replice rozuměli všichni přítomní, včetně tohoto komunikačního partnera.

Jak ukáží v následující ukázce, Romové si často sdělují svoje další postřehy a další okolnosti kontextuálně spojené s tématem hovoru. Jejich komunikační partner, kterému chybí základní znalost olaštiny, však o značnou část řečeného přichází. Přichází tak i o možnost se orientovat v širším kontextu celé situace.

#### Ukázka 6 Paralelní konverzace v olašské romštině

Situace: Neromská sousedka přišla na návštěvu k jedné romské rodině a vzpomíná, jak jí před několika lety otec rodiny, A. pouštěl zajímavou videokazetu.

Účastníci: N: neromská sousedka, nehovoří romsky, 30 let. Romská rodina: A: muž 40 let; Ž: jeho žena, 42 let; M: Mámi, babička, 65 let D: Dilo, synovec Ž, 25 let.

\*Pozn. Překlad uvádím v pravém sloupci pouze u romských sekvencí.

1	N→A:	<u>Ty ešte máš totu kazetu?</u>	
2	A→Ž:	<i>Naj ma...</i>	Nemám.
3	A→N:	<u>Nemám. Z tých starších, ale ne úplne tote stare.</u>	
4	Ž→N:	<u>My sme mali tote na videokazety.</u>	
7	A→N:	<u>Tie staršie. Tote by som chcel.</u>	
8	Ž→N:	<u>A si jich nepočula ešte ty?</u>	
9	Ž→A:	<i>Háj, dikhlas!</i>	Ano, viděla!
10	A→N:	<u>Ešte ako sme bývali v Košiciach, vtedy sme mali.</u>	

11	A→Ž:	<i>Kindam atunči, na?</i>	Tu jsem tehdy koupil, ne?
12	Ž→A:	<i>Ando Ňamco kodo sas majinti.</i>	To bylo tenkrát v Německu.
13	A→Ž:	<i>Kindem kodo!</i>	Tu jsem koupil.
14	Ž→A:	<i>Kindan, de ando Ňamco majinti šundam kadal gil'a, na?</i>	Koupil jsi jí, ale ty písničky jsme poslouchali tenkrát v Německu, ne?
15	M→A, Ž:	<i>Háj, ando Ňamco. Hapoj khate.</i>	Ano, v Německu. A potom tady.
16	Ž→A, M:	<i>De leski sas kodi, na?</i>	Ale to byla jeho, ne?
17	N→A:	<u>To si pametám, že si mi ju chcel predat' za pět sto.</u>	
18	A→N:	<u>Sme ju vtedy kúpili.</u>	
19	D→A:	<i>Háj, kadi dikhlem.</i>	Ano, tu jsem viděl.
20	N→A:	<u>Hej, ale že si mi ju chcel vtedy predat'.</u>	
21	A→N:	<i>Či hačárdem. E... Nerozumel som.</i>	Nerozuměl jsem. E... Nerozumiel som.
22	Ž→A:	<i>Kodi, so khelenas ando parko.</i>	Ta, jak zpívali v parku.
23	D→Ž:	<i>Na, kadi, so duj, žene gilabenas dore...</i>	Ne, tahle, jak tam zpívají ty dva spolu, asi...
24	N→A:	<u>Že keď som bola prvý raz u vás, práve ste sa na tie klipy pozerali...</u>	
25	Ž→A, D:	<i>No, kádi, phenav!</i>	No, tahle, dyť říkám!
26	D→Ž, A:	<i>Háj, kadi, so maj palal dan le Grófoske.</i>	Ano, tahle, cos ji potom dal Grófovi.
27	N→A:	<u>...a ty si mi ju chcel predat' za pět sto ale já hvarila, že to je veľa...</u>	
28	A→Ž, D:	<i>Na kodi phenel, dore, áver...</i>	Ne o téhle mluví, asi o jiné...
29	A→N:	<u>Hej... a nebol som opitý?</u>	
30	N→A:	<u>Bol!</u>	
31	A→N:	<u>No tak potom sa to nepočítá!</u>	
32	D→Ž, A:	<i>Dore kodi, so gilabel o Štefano lesa.</i>	Asi ta, co tam s ním zpívá Štefano.
33	Ž→A, D:	<i>Háj!</i>	Ano!

Natočeno 3.8.2008 v Prešově.

Jak můžeme vidět, neromské sousedce je srozumitelná jen určitá část komunikační situace. Jednak bez znalosti romštiny nemůže rozumět dohadování Romů o tom, o jakou kazetu se jedná, nedozví se z konverzace, ale ani to, že rodina žila v Německu, odkud možná kazeta pochází, nebo čí kazeta byla, komu jí dali, ani kdo na ní zpívá. Mezi sekvencemi 10–17 jako by romsky hovořící účastníci na svoji monolingvní konverzační partnerku zapomněli, volně pokračují v hovoru dál bez ní, takže se musí sama v replice číslo 17 vrátit zpět do hovoru. V replice číslo 21 se A. v jazykovém kódu splete a promluví na N. omylem nejprve v romštině; následně se opraví, což ilustruje fakt, že do této rodiny Neromové chodí výjimečně. Podobně v replice číslo 2 nejprve odpoví na otázku položenou N. ve slovenštině romsky (zřejmě směrem ke své rodině), potom teprve slovensky, i když se jej zeptala N. a podle komunikační etikety by tedy měl odpovědět nejprve ve slovenštině. Zajímavá je disproporce otázky (replika č.8) a odpovědi (replika č.9), kde se Ž. ptá N. slovensky, zda kazetu viděla, sama ale automaticky sdělí všem romsky hovořícím účastníkům, že si je vědomá, že ji N. viděla. To může odkazovat k vědomé manipulaci s faktem, že N. romsky nerozumí a určitým způsobem testuje, jak jejich návštěva zareaguje.

#### 5.6.5 Motiv reprodukce a citace v kódové alternaci

Charakteristickým způsobem přepínání kódů představuje používání přímé řeči ve vyprávění. Typickým projevem takovéto změny kódu představují citace ze slovenštiny nebo šarištiny, v rámci kterých se převypravují repliky pronesené v původně Neromem anebo směrem k Neromovi (popř. Romovi nehovořícímu romsky). Podobné pasáže jsou většinou přetlumočeny jazykově realisticky (Kubaník 2015: 380) anebo mají alespoň snahu takto působit. Reprodukovaná řeč je obecně řazena mezi časté motivace mluvčích k přepínání kódů u bilingvních mluvčích (Winford 2003: 101-167). Toto přepínání má většinou charakter jedné ucelené repliky nebo dovětky, jen zřídka se jedná o delší výpověď či ucelené



konverzační výměny přítomných aktérů, kteří by kódy různě střídali. Vedlejší věty uvozující (nejcharakterističtěji *phenav leske/lake*, „říkám mu/jí“, *phendem* „řekl jsem“, *haj vov káde* „a on takhle“) nebo komentující výpovědi jsou vždy v romštině.

### Ukázka 7 Parafraze rozhovoru s Neromy ve slovenštině

*Stituace:* Starší Rom líčí dalším mužům humorně laděnou historku, která se stala před lety během jeho hospitalizace v prešovské nemocnici.

*Jekh gáži káde rovel, intrégo špitála téle anel. Chav čo rat*<sup>171</sup>. *Phenav: So-j kodo? Haj žav ándre. Te márel ma o Dél. Haj phutrav o vudar:* „Dobrý deň prajem! – „Dobrý den, pán Makula“. *Pinžárenas ma le rakla.* „Ako je to možné, ktorá žena z Vás tak plače? A ja taký chuť mám na ňu že aj s totu sádru by som skočil na ňu!“ *Sar šunel i gáži, fere merel! Haj intrégi phenen:* „No, kde idze Makula, už ten je vyliečeny človek! Už viacej neplače.“ *Avel avri i gáži aver d'ěs pi chodba haj phenel:* „Makulo, či mňa lúbiš či mňa nelúbiš, ale si ma uzdravil. Svojimi rečami si ma uzdravil. Já necítim žiadne bolesti. A máš boží slova. A verím ti.“

Překlad /slovenské pasáže nechávám ve slovenštině a pro přehlednost je ještě podtrhávám, do češtiny překládám pouze olašské pasáže /:

Jedna Neromka pláče, křičí na celou nemocnici. Říkám si: Co to je? A jdu dovnitř. Ať mě Bůh potrestá. A otevírám dveře: „Dobrý deň prajem!. – „Dobrý den, pán Makula“. Ty holky už mě znaly. „Ako je to možné, ktorá žena z Vás tak plače? A ja taký chuť mám na ňu že aj s totu sádru by som skočil na ňu!“ Jak to ta Gadžovka slyší, umírá (smíchy). A všichni říkají: „No, kde idze Makula, už ten je vyliečený“

---

<sup>171</sup>*Chav čo rat*, doslova: jím tvou krev, patří mezi konverzační vsuvky, které mají vyjádřit vřelý vztah k posluchači (v podobném smyslu také: *chav če khul* – jím tvé výkaly, *chav čo jilo* – jím tvé srdce atp.). Podobné vsuvky považuji za obtížně přeložitelné do češtiny, a proto je z překladu vynechávám. Zajímavou okolností používání této konverzační vsuvky je, že se většinou používá ve tvaru 2. osoby singuláru, i když je historka vyprávěna více osobám. Mezi typické rysy vypravěčského stylu olašských Romů totiž patří, že se vypravěč často obrací jen na jednoho z posluchačů, ke kterému má blízký vztah anebo kterého považuje za nejváženějšího člena skupiny, ke kterému směřuje podobné řečnické obraty. Tyto repliky střídá se zdravicemi směřovanými na adresu celé skupiny.

človek! Už viacej nepláče.“ Další den ráno přijde ta Gadžovka ven na chodbu a říká: „Makulo, či mňa lúbiš či mňa nelúbiš, ale si ma uzdravil. Svojimi rečami si ma uzdravil. Já necítím žiadne bolesti. A máš boží slova. A verím ti.“

(Natočeno 15.9.2009 v Liberci).

Podobně, jako se citují pasáže vyprávěné Neromem *gažikanes*<sup>172</sup>, parafrázuji se také repliky, které řekl mluvčí severocentrální romštiny *rumungricka*. Tento postup je zcela analogický, opět se objevují doprovodné a zejména uvozující věty v olašské romštině.

Zajímavým jevem, se kterým jsem se v rámci sledované komunity opakovaně setkala, je situace, kdy dochází k parafrázování promluvy Neromů, které byly původně pronesené *gažikanes*, v severocentrální romštině.

#### Ukázka 8 Parafráze rozhovoru s Neromem v severocentrální romštině

Situace: Informátorka vypráví o tom, co jí sdělila sociální pracovnice ohledně možného vybudování infrastruktury v *olašské osadě*.

Účastníci: V., olašsky hovořící žena (32 let), jejímž rodným jazykem je severocentrální romština. V Borovanech žije 15 let. MH: Markéta Hajská.

1	V→MH	<i>Phendas mange kuki, hoj jive kamlem te kerel páji hoj, za rok... te na naj tu číro pozemko, vo vlastnictve, ta sa tele žana. Káde.</i>	<i>Tamta řekla, že zbytečně jsem si chtěla udělat vodu, že za rok...pokud nemáš vlastní pozemek, ve vlastnictví, všechno půjde dolů. Takhle.</i>
---	------	---	--

<sup>172</sup> Jak vidíme, muž hovoří směsicí obecné slovenštiny a šarištiny.

2	MH→V	<i>Káde phenen. Aj so kerena akanak?</i>	<i>Tohle říkají. A co teď budete dělat?</i>
3	V→MH	<i>Voj phendas mange: Ča zbitočne deha. Amen kamasas, na. Phendem: Šak imar kerdžam kada, kada, cinas peske vaňa, me lake, cirdas katka paji, na. Voj phendas, že zbitočne. Pa víbori, kodi teréno sociálna pracovnička.</i>	<i>Ona mi řekla: Jenom zbytečně si to dáš (udělat). My jsme chtěli, ne. Řekla jsem jí: Však jsme si už udělali to a to, kupujeme si vanu, já jí (říkám), natáhneme si sem vodu, ne. A ona řekla, že zbytečně. Z úřadu, ta terénní sociální pracovnice.</i>

Natočeno v Borovanech 15. 10. 2016.

Ukázce předcházela delší konverzace v olašské romštině. Ta zůstala *matrix language* i během tohoto úseku. Informátorka cituje, co jí řekla pracovnice úřadu, přičemž k parafrázi jejích slov, které byly řečeny ve slovenštině (neboť tato úřednice romsky nemluví), používá severocentrální romštinu, kombinovanou s inzerčním přepnutím slovních spojení (*vo vlastnictví, za rok, že zbitočne*) do slovenštiny. Repliku „*že zbitočne*<sup>173</sup>“ v řádku 3 můžeme označit za bivalentní: oba lexémy se používají jako ustálené přejímky také v severocentrální romštině. Zvolení slovenštiny může deklarovat demonstraci odstupu od neromského světa či divergenci k osobě úřednice (viz dále). Vyloučit nelze ani jiný motiv, jako je přepnutí kódu při emocemi zabarvené replice do svého rodného jazyka.

---

<sup>173</sup> Při přepisu této repliky je potom výzvou, jak bivalentní slovo zaznamenat: zda podle romského pravopisu (*zbitočne*) nebo podle slovenského (*zbytočne*). Tato otázka komplikuje také přepis bivalentních slov mezi severocentrální romštinou, kde je zvykem neznačit délky, a olaštinou, kde se délky naopak značí.

Další ukázka obsahuje podobný motiv, i když trochu jiný kontext:

### Ukázka 9 Parafráze rozhovoru s Neromem v severocentrální romštině II

Situace: Výzkumnice se dotazuje romského páru, zda dostávají peníze na svou postiženou dceru a na její diagnózu.

Účastníci: M: muž, 30 let, *Vlašiko Rom*. Z: jeho žena, 30 let, mateřský jazyk severocentrální romština, v Borovanech žije 14 let, se svým mužem i dětmi hovoří olašsky. MH: Markéta Hajska.

1	MH→M, Z	<i>Astaren kodole šeki?</i>	<i>Dostáváte ty šeky?</i>
2	M→MH	<i>Káj!</i>	<i>Kdepak!</i>
3	Z→MH	<i>Na, voj, počil i rakli.</i>	<i>Ne, ona platí, ta Neromka.</i>
4	MH→M, Z	<i>De či den tumenge ando vas le lóve, na?</i>	<i>Ale nedává vám peníze do rukou, ne?</i>
5	Z→MH	<i>Del.</i>	<i>Dává.</i>
6	M→MH	<i>Aj me náštik žav po víbori, náštik žav.</i>	<i>A já nemůžu jít na úřad.</i>
7	Z→MH	<i>Podľa toho keči astares lóve.</i>	<i>Podle toho, kolik dostáváš peněz.</i>
8	MH→Z	<i>Aj tu astares opatrovateľsko vaj so?</i>	<i>A ty dostáváš opatrovateľský (příspěvek) nebo co?</i>
9	M→MH	<i>Khanči.</i>	<i>Nic.</i>
10	Z→MH	<i>Nič. Ta phende, že sar ela hoj postihnuto sar o Tibkus, hapoj te na, džungali choroba, rakovina. Ta pre kajso den. Pre kajso nane.</i>	<i>Nic. A řekli, že pokud bude postihnutý jako Tibku, nebo jestli bude mít hnusnou nemoc, rakovinu. Na takové to dávají. Ale na tohle ne.</i>
11	M→MH	<i>Či žanen laki diagnoza. Prostě, rakhen laki diagnoza. Von či žanen, korkora.</i>	<i>Neznají její diagnózu. Prostě, hledají její diagnózu. Oni sami nevědí.</i>

Natočeno v Borovanech 5. 2. 2017.

V této ukázce se opět objevuje moment převyprávění repliky sdělené Neromy slovensky namísto v jazyce, ve kterém se odehrál, nebo v jazyce, v němž je historika vyprávěna, v třetím kódu – severocentrální romštině. *Matrix language* konverzační situace byla opět olašská romština. Zajímavé na této ukázce je, že téma této

parafráze je mezi olašskými Romy určitým způsobem tabuizované. Tématům, jako jsou neléčitelná onemocnění, hospitalizace, nebo rakovina se totiž běžně mluvčí spíše vyhýbají. Přepnutí tedy může značit opět značnou divergenci k tématu a zřejmě také emoční proměnu, jakožto i vyhnutí se tabuizovanému tématu zvolením druhého kódu. V tomto případě se navíc nejedná o typickou reprodukci řečeného, neboť uvozovací věta *ta phende* („tak řekli“) je pronesena nikoliv v *matrix language* konverzace, jako je zvykem, ale již v jazykovém kódu následující citované sekvence. Mluvčí uprostřed repliky ovšem inzerčně přepnula zpět do olaštiny, z které se ale po zbytek replikovaného úseku opět vrátila zpět do severocentrální romštiny, která jí byla zřejmě k hovoru o tématu těžké nemoci bližší.

Na obou ukázkách považuji za signifikantní, že při citaci Neromů použily severocentrální romštinu namísto slovenštiny v obou případech do Borovan přivdané ženy. *Vlašika Rom* (s olašskou romštinou jako mateřštinou) na základě analýzy mých nahrávek většinou parafrázuje Neromy *gažikanes*.

#### 5.6.6 Přepínání kódů na základě divergence k tématu

Přepnutí kódu se může objevit jakožto projev divergenční strategie, tedy jako situačně laděného odmítnutí komunikačního partnera (Fasold 1984: 147–180 in Kubaník 2015: 383), může se však objevit v podobě distance od tématu konverzace, jako zesilující prostředek této divergence. Z pohledu *Vlašika Rom* může užití jiného než vlastního kódu, ať již severocentrální romštiny, odkazující k odlišnému světu Rumungry anebo slovenštiny, odkazující naopak k cizímu světu *Gadžů*, doprovázet anebo dokonce posilovat nesoulad mluvčího s tématem nebo jinou formu divergentního postoje k obsahu probíhající konverzace.

Následující ukázka zaznamenává emočně poměrně značně vypjatou konverzaci mezi synovcem (D) a jeho dvěma strýci (V a G). Baví se o nedávné události, v níž společný bratr pánů V. a G. nalákal jednoho z těchto bratrů (V.) do Anglie a následně ho okradl o peníze. D. a G. konsenzuálně zaujímají k situaci odmítavý

postoj, V. zaujímá v určitém smyslu obrannou reakci: hovor, který navíc probíhá před dalšími členy rodiny, mu není příjemný.

#### Ukázka 10 Přepnutí jiného kódu jako způsob divergence od tématu

Účastníci: D., 32 let, jeho strýcové V (40 let) a G (55 let), *Vlašika Rom*. Přítomna dcera a zeď V., otec D. a syn G. – konverzace neúčastní.

1	D → G	<i>Dikh, kurdas lesa avri vlastno phral! Las les upre ando Anglicko, so kerdas lesa!</i>	<i>Koukej, jak s ním vypekl<sup>174</sup> jeho vlastní bratr. Vzal ho do Anglie, a co s ním udělal!</i>
2	G → D	<i>Aj žanes, so-j kado? Aj...</i>	<i>Víš, co to je? Dyt'...</i>
3	D → G	<i>De man pe kado maj bári choli si. Tumáro nípo naj lášo!</i>	<i>Ale já mám kvůli tomu strašnej vztek. Vaše rodina není dobrá!</i>
4	G → D	<i>Aj vov...Šun! De phen mange, de ča, jekh vorba. Sar me šaj lav tutar, phen mange akanak o čačipe! Sar me šaj lav tutar, kana me papale či dów, šoha?</i>	<i>A on... Poslouchej! Jen mi řekni, prosím, jedno slovo. Jak já si můžu vzít od tebe, řekni mi teď pravdu! Jak si já můžu vzít od tebe, když ti to pak už nikdy nevrátím?</i>
5	V → G	<i>Na dara, khanči! O Del dikhel, so si. Phrala. <u>Mě to stačí. Bratu. Mňa to nezaujímá.</u></i>	<i>Neboj se nic! Bůh všechno vidí, co se děje. <u>Bratře. Mě to stačí. Bratu. Mě to nezajímá.</u></i>
6	G → V	<i>Vov tut khote akhardas?</i>	<i>On tě tam zavolal?</i>
7	V → G	<i><u>Mňa to nezaujímá!!!</u></i>	<i><u>Mě to nezajímá!!!</u></i>
8	D → V	<i>Aj phen mange, kana, kana žutindas tut čo nípo? De?</i>	<i>A řekni mi, kdy, kdy ti tvoje rodina pomohla!</i>
9	G → D	<i>Vi pa pesko nípo vorbisl</i>	<i>Mluvíš i o svojí rodině!</i>
10	V → G, D:	<i><u>Já niesom závislý na nich.</u></i>	<i><u>Já nejsem závislý na nich.</u></i>
11	D → V, G:	<i>Te merav te na káde. Te merav te na kado kamlem te šunav!</i>	<i>At' umřu, jestli to není pravda. At' umřu, přesně tohle jsem chtěl slyšet!</i>

Natočeno v Borovanech 14. 10. 2016.

<sup>174</sup> Romský ekvivalent obsahuje vulgárnější verzi termínu. Užití takového vulgarismu mimochodem není mezi *Vlašika Rom* zvykem, a dochází k němu v emočně vypjatých situacích, jako tomu bylo právě v případě této konverzace.

Konverzaci doprovázela řada výrazových prostředků z oblasti mimoslovní komunikace. Zejména D. ve svých replikách značně zvyšuje hlas, téměř křičí. Naopak V. mluví laxním hlasem, čímž dává na odiv svůj nezáměr o téma komunikace. Opakovaným přepnutím do slovenštiny posiluje svou divergenční strategii a snahu o ukončení nepříjemného hovoru. Zároveň užitím cizího „gadžovského“ kódu demonstruje svůj divergentní postoj k bratrovi, který ho podvedl. Jeho postoj v replice 10 je navíc jasný protimluv, neboť V. na svých příbuzných, resp. silných sociálních vazbách, je ve skutečnosti značně závislý, což si on i ostatní uvědomují. Vzhledem k tomu, že se jedná o rozhovor tří mužů s vyšším statusem před dalšími členy rodiny, kteří stojí kolem a poslouchají, můžeme volbu „cizího“ kódu vnímat také jako veřejné odsouzení chování (zrada bratra), které v očích Romů přísluší spíše do světa Neromů než olašských Romů.

Přepnutí také může být vnímáno jako prostředek pro strukturaci právě probíhajícího hovoru (Auer in Milroyová, Matthew 2012: 217-219). Takový případ zachycuje také následující konverzace.

Ukázka 11: Přepnutí kódu jako prostředek divergence k tématu a zároveň strukturace a zesílení

Situace: Matka chce uklízet, ale nemá vodu. Posílá tedy desetiletého syna ke studni pro vodu. Tomu se jít nechce. Až do této doby probíhal hovor v olaštině.

Účastníci: E., 32 let, žena, mateřský jazyk severocentrální romština, v Borovanech 14 let, komunikuje se svými dětmi i mužem olašsky. P., 10, její syn, hovoří také olašsky.

1	E→P	<i>Káj gélas... Puja, vi tu žasa pájeske!</i>	<i>Kam šel... Pujo, i ty jdi pro vodu!</i>
2	P→E	<i>Ho?</i>	<i>Co?</i>
3	E→P	<i>Phenav, ža pájeske!</i>	<i>Říkám, jdi pro vodu!</i>

4	P→E	<i>Ho?</i>	<i>Co?</i>
5	E→P	<i>Na, ho! Náš pájeske!</i>	<i>Žádný co! Utíkej pro vodu!</i>
6	P→E	<i>De, phári vedra-j!</i>	<i>Ale kýbl je těžký!</i>
	E→P	<i>He me šaj phenav, phari vedra. Denaš paňeske, bo chudeha! Dikh bordeli. Upre te khosav vi te thovav trobuj.</i>	<i>I já mohu říct, že je těžký kýbl. Utíkej pro vodu, nebo dostaneš! Koukej na ten bordel. Musím vytrít a vyprat.</i>

Natočeno v Borovanech 3. 4. 2016.

Tato ukázka je typickým příkladem komunikační situace v této rodině, ale i v dalších několika rodinách, kde je matka původem slovenská Romka. Matka hovoří s dětmi olašsky, určité repliky ovšem někdy řekne v severocentrální romštině. Často mají podobnou funkci, jako v této konverzaci: slouží jako výhrůžka, napomenutí nebo příkaz. Takto se v olašské konverzaci náhle ocitnou vsuvky ze severocentrální romštiny ve smyslu: *Uri topanki!* („Obuj si boty!“); *Zmizňinen, čhavorale!* („Zmizte, děti!“); *Čhiv het!* („Vyhod' to!“); *Khere denašen!* („Utíkejte domů“), *Sem džá!* („Tak jdi!“); *Chudeha mandar facka!* („Dostaneš ode mě facku!“).

V tomto případě lze přepnutí kódu interpretovat opět jako projev divergence mluvčího k chování adresáta. Přepnutí dochází k posílení podobných příkazů, má sloužit k strukturování situace.

V ukázce můžeme také zaznamenat v bilingvní konverzaci obecně velice častou praktiku reiterace, tedy překladu či parafráze již řečeného v jednom jazyce do druhého jazyka, za účelem zdůraznění, vysvětlení či přivolání pozornosti. V této ukázce se vyskytuje v zopakování příkazu z řádku 1, 3 a 5 nakonec v jiném kódu na řádku 7).



### 5.6.7 Vícečetné přepínání a míšení jazykových kódů

Proces střídání jazyků také významně ovlivňuje komunikační situace, zejména složení účastníků komunikace, a to nejenom těch, kteří hovoří, ale i všech těch, kteří jsou komunikace účastni (Milroyová, Matthew 2012: 208-209). Obvyklá je zejména změna jazykového kódu u tzv. nově příchozích ze severocentrální romštiny do olaštiny při příchodu dětí nebo některých vážených členů olašské komunity a naopak. Důležité je vždy sledovat směr přepínání v závislosti na určitém situačním kontextu. Ten se mění v souvislosti s děním uvnitř komunity a s proměňujícími se vztahy mezi aktéry.

Až dosud jsem ukazovala příklady přepínání kódů, v nichž samotný výběr jazyka nese podstatný význam, který jsou stejně vybavení komunikační partneři schopni číst. Tyto přepnutí bychom mohli označit jako součást vědomé strategie ze strany mluvčího. Jak vyzníval Uličný, ke kódové alternaci dochází záměrně, ale také nezáměrně, a je tak zdrojem, kontrolou i cílem mluvy a mluvení i projevem sebepojetí v daném kolektivu (Uličný 2014: 59). K podobnému záměru dospěl Allan Bell, který uvádí, že jakkoliv pro badatele mohou tyto řečové výměny vyčnívat, pro účastníky konverzace nemusí působit cizorodě, protože je pro ně podstatný význam komunikace, ne lingvistická forma (Bell 2014: 115).

K přepínání kódů může docházet do určité míry také bezúčelně, bez jasného záměru mluvčího. Při tomto zdánlivě náhodném přepínání jazyků může mluvčí sledovat určitou hlubší strukturu, jak nasvědčuje následující ukázka. Ta je příkladem vícečetného obousměrného přepínání mezi severocentrální a olašskou romštinou v rámci jedné krátké řečové promluvy.

#### Ukázka 12 Ukázka vícečetného opakovaného střídání kódů

Situace: Tchýně, neolašského původu, po 30 letech života zde plně integrovaná do místní olašské komunity, v ní komentuje své nejmladší snaše (rovněž neolašského původu) skutečnost, že na její suchý záchod chodí *Rumungri*, kteří jsou zde na návštěvě u jiné přivdané neolašské ženy:

*"Ža, dikh, či na gejl'a pal e Bobinka ando záchodo. Mušnav kleja te cinel. Te phandel andre. Intrégo Borovaňa upre. Aj vi te čocholin ode. Te čocholin le čhavorenca avri la šilavesa, sa, khote šorav ekh vedra páji, dav ode kleja. Me na kerd'om ňikaske zachodos! Sar khandel! Intrégi žéne, intrégo Borovaňa po muro záchodo phírel! Kaj peske kada dovolinde! Sem hin dosta than adaj te keren peske záchodura. Žas, bešes opre, intrégo rat khandles! Či keras pe úžes aba. Naj mišto intrégo Borovaňa te phírel ando murozáchodo."*

Překlad:

*"Idi se podívat, jestli nešla po Bobince na záchod. Musím koupit klíče. A zamknout ho. Celý Borovany na něj (choděj). A i to tam vyčistit. Vymést ty děti koštětěm, všechny, naleju tam kýbl vody, dám tam klíč. Já tady nedělala nikomu záchod! Jak smrdí! Všichni lidi, celé Borovany choděj na můj záchod! Co si to dovolujou! Je tady přece dost místa, aby si mohli udělat vlastní záchody. Jdeš tam, sedneš si, celou noc smrdíš! Už nejsme čistí. Není dobrý, když celé Borovany chodí na můj záchod."*

(Natočeno v Borovanech 7. 8. 2012).

Rozklíčovat v této ukázce jednoznačné motivace mluvčí je velmi složité, bez znalosti hustého komunikačního kontextu<sup>175</sup> mezi členy komunity téměř nemožné. Význam lze hledat v systému, proč jsou určité sekvence řečeny v olašské romštině a jiné v severocentrální. Jedná se o příklad vícečetného a opakovaného přepnutí, které není jenom mezivětné, jako tomu bylo u většiny výše uvedených ukázek, ale také vnitrovětné. Střídají se zde transfery i delší pasáže a opět, přesné rozklíčování toho, kde končí jeden kód a začíná druhý, komplikují bivalentní slova.

---

<sup>175</sup> Tento typ kontextu popisovala také Milena Hübschmannová, která upozorňovala na to, že Romové v uzavřených komunitách žili „v úzkém osobním ba fyzickém kontaktu“, což se projevovalo také na jejich komunikačních vzorcích. Vytvářeli si „jakési vnitřní komunikační vlny, po nichž bylo možno sdělení odeslat – případně sdělení jiné, než v téže chvíli podávala slova – a příjemce byl s to je dešifrovat.“ Toho nebyl schopen posluchač zvenku, Nerom (Hübschmannová 1999: 34).

Tento příklad vícečetného přepínání není v rámci mého souboru jazykových dat výjimkou. Takové řečové chování lze označit termínem míšení kódů (*code mixing*)<sup>176</sup>. Další bádání na tomto poli by pomohlo určit, zda lze produkt tohoto míšení označit za smíšený kód (*mixed code*)<sup>177</sup>.

Z hlediska cíle mé práce je zajímavé zaměřit se na otázku, u koho podobný příklad míšení jazykových kódů, v našem případě dvou dialektů romštiny, nalezneme, a také, s kým tímto způsobem a za jakých okolností hovoří. Podobné husté a složitě oddělitelné přepínání kódu se zejména v posledních letech objevuje ve vzájemné komunikaci mezi do Borovan přivdanými či přiřzenými partnery. V tomto smyslu bychom diglotickou situaci v Borovanech mohli rozšířit u některých mluvčích o tento specifický „smíšený kód“, který představuje jednoznačně N kód, jenž je spojen s nízkou prestiží. Je důležité zmínit, že všichni mluvčí smíšeného kódu dokáží jednotlivé kódy oddělit a hovořit pouze jedním kódem bez známky kontaminace druhým kódem, minimálně v případě severocentrální romštiny. Někteří z nově příchozích partnerů ještě nejsou schopni hovořit bezchybně olašsky. Jiní mluvčí, kteří s *hamime Vlašika* někdy používají tohoto „smíšeného kódu“, naopak se statusově výše postavenými *Vlašika Rom* mluví olaštinou, nezasazenou „*rumungrismy*“. V nahrávkách jsem vícekrát zaznamenala situaci, kde se podobným „smíšeným kódem“ bavily například dvě švagrové, při příchodu

---

<sup>176</sup>Podobně jako u pojmu přepínání kódů existuje i v případě „míšení kódů“ řada definic tohoto pojmu, které jsou ve vzájemné kontradikci. Pro některé autory je termín synonymem pojmu přepínání kódů, pro jiné je jeho hyponymem. Jiní badatele užívají pojem míšení kódu pouze pro výše zmíněné vnitrovětné (*intra-sentential*) přepínání. Pro míšení kódů je typické začleňování pravidel obou jazyků zapojených do komunikace (Boztepe 2003). Muysken (2000) užívá pojem míšení kódů pro všechny situace, kdy dochází k užívání lexika a gramatických rysů ze dvou jazyků v rámci jedné věty. Odlišuje míšení kódů od procesu přejímání lexika (*lexical borrowing*). Někteří autoři považují míšení kódů považují někteří autoři za určitý komunitní kód, ve kterém není zřejmá jakákoli preference jazyka (Clyne 2003: 71).

<sup>177</sup>Pojmu „smíšený jazykový kód“ (*mixed code*) se užívá pro novou jazykovou varietu, která vznikla v situaci těsného bilingvního kontaktu, kdy se stalo časté míšení kódu normou, spíše než pouze občasnou strategií závislou na stylu, záměru a účastnících konverzace (Swann, Deumert, Lillis, Mesthrie 2004: XX). Takto vzniklého smíšeného kódu, vzniklého užíváním dvou jazyků, se používá, jako by se jednalo o třetí jazyk, nově vzniklý kód, prvky z těchto dvou jazyků jsou zakomponovány do jasně strukturálně definovatelného modelu (Maschler 1998 : 125).

jednoho z manželů, olašského Roma, přešla jejich konverzace okamžitě do olašské romštiny. Tento typ komunikace ovšem vyžaduje další jazykové bádání, které přesahuje ambice i zaměření mé disertační práce.

## 5.7 Funkce přepínání kódů a další strategie užívání jazyka

V předchozí podkapitole 5.6 jsem se soustředila na zevrubnou analýzu situací, ve kterých se objevilo přepínání mezi jazyky v repertoáru obyvatel *olašské* osady. V rámci této kapitoly bych ráda dosud spíše strukturálně pojatý rozbor tohoto fenoménu nahlédla v sociálně antropologické perspektivě. Zaměřím se na interpretaci individuální motivace přepínání kódů a také na sociální funkce vybraných aspektů tohoto fenoménu mezi *Vlašika Rom*. Budu se věnovat zejména příkladům užívání nestandardního jazykového kódu, otázce funkce romštiny jakožto tajného jazyka a otázkám skrytých jazykových her a vytváření nepřehledna.

### 5.7.1 Odchýlení od volby jazykového kódu

Již jsem vícekrát uvedla, že *Vlašika Rom* společně vždy hovoří olašsky. Přesto může nastat situace, kdy spolu budou mluvit jiným kódem. Může také dojít k jednorázovému přepnutí do jiného kódu, aniž by šlo o typická přepnutí charakterizovaná v podkapitolách 5.6.5 (parafráze či citace výpovědi) a 5.6.6 (divergence směrem k tématu). Domnívám se, že tento typ kódové alternace má svůj záměr a funkci ze strany mluvčího.

Severocentrální romštinu používají *Vlašika Rom* někdy jako prostředek ironizace a parodizace. Věta *Ta so tadžal, čhaje?* („Co si uvařila, holko?“), pronesená (často s teatrálním přízvukem) z úst olašského Roma při vstupu do místnosti, kde se připravuje jídlo nebo sklízí jeho zbytky, vyvolává mezi přítomnými vlnu smíchu. Zpravidla následuje krátká, vtipná odpověď na tuto otázku ještě v severocentrální

romštině, které se všichni společně zasmějí, a nadále se pokračuje v konverzaci v olašské romštině. V komunitě je několik osob, které jsou považovány ostatními za velké šprýmaře. Právě z pohledu zbytku komunity vtipné repliky pronesené v severocentrální romštině patří do zábavného repertoáru těchto osob. Severocentrální romština odkazuje ke světu Rumungry, které *Vlašika Rom* považují za cizí a statusově níže postavené, jsou proto často zdrojem jejich pohrdání.

Pochopitelně, tento typ ironizace nalezneme zejména v endogamních rodinách, kde se jinak se severocentrální romštinou vůbec nesetkáme. Uvedený motiv je častý u *Vlašika Rom*, kteří z Borovan odešli (do měst, do zahraničí), statusově povýšili a tím pádem se do určité míry vyhranili vůči těm, kteří severocentrální romštinu používají. Tento motiv je obecně rozšířený mezi olašskými Romy, i mimo studovanou skupinu. V podobném duchu se objevilo na youtube domácí video pořízené mezi olašskými Romy v Nitře<sup>178</sup>, kde na melodii olašské písničky začne jeden z nitranských olašských Romů zpívat *rumungricka*. Ostatní hosté reagují na neustávající zpěv v tomto jazyce salvami smíchu. Nahrávku obsahující stejný prvek humoru, by bylo možné natočit také v Borovanech, resp. ještě pravděpodobněji u *Vlašika Rom*, kteří se z Borovan odstěhovali.

Jinou funkcí užívání severocentrální romštiny, využívající podobného ironizujícího prvku, je pobídka či výzva k vykonání nějaké činnosti, která v podstatě rozvíjí popsany motiv divergence k tématu (viz kapitola 5.6.6).

Jako příklad uvedu situaci, kterou jsem zažila v olašské rodině, která odešla z Borovan před třiceti lety a v níž se severocentrální romština vůbec neužívá. Byla jsem svědkem toho, že matka potřebovala pomoci od své zletilé dcery s domácími pracemi, té se ale pomáhat nechtělo. Matka ji několikrát vyzývala, aby vstala z postele a šla umýt nádobí. Po několika násobném ignorování jejích pobídek

---

<sup>178</sup> Interpret s přezdívkou „Peto Jarko Maco“, odkaz: [https://www.youtube.com/watch?v=M9M5TIW7\\_90](https://www.youtube.com/watch?v=M9M5TIW7_90) (cit. Dne 5. 7. 2018).

matka pozvedla hlas a zavolala na dceru: *Dža, denaš, čhaje, thov o vaso!* („Jdi, utíkej, holka, umejt nádobí.“<sup>179</sup>). Zajímavé je, že v severocentrální romštině je jen první část věty; jasně se ale jedná o užití zdůrazňujícího prostředku v konverzaci. Užití severocentrální romštiny můžeme vykládat také jako formu trestu, matka užitím tohoto kódu zařadila dceru k *Rumungrům*, což je všemi přítomnými vnímáno jako nadávka<sup>180</sup>.

K volbě odlišných jazykových domén dochází také při různých hádkách a jiných konfliktech. Běžně můžeme pozorovat například situaci, kdy žena *rumungerského* původu během hádky se svým manželem přepne do svého mateřského jazyka, severocentrální romštiny, i když se v každodenním životě s manželem baví olašsky. Toto můžeme pozorovat i u partnerů, kteří žijí v komunitě mnoho let a mluví téměř výhradně olašsky: ve chvílích konfliktu, kdy začnou hájit svoji pozici a svůj postoj, často přepnou do svého jazyka. Užívání jiného kódu (severocentrální romštiny) samozřejmě často způsobuje eskalaci konfliktu a zvýšení emočního napětí. Zároveň lze opět přechod do své mateřštiny hodnotit jako akt divergence.

K přepnutí jazykového kódu ale může vést také motiv konvergence, k němuž často dochází účelově. Jako příklad uvedu situaci, ve které došlo k vědomému odchýlení se od zažitého komunikačního úzu s jasným strategickým cílem (udržení synovy rodiny, viz dále). Olašský pár, z pozice jejich snachy tchán s tchyní, jel do *rumungerské* osady v okolí vyjednat návrat této své neolašské snachy, která v jejich rodině žila již několik let. Po hádce se svým partnerem, jež eskalovala v násilný konflikt, utekla snacha zpět ke svým rodičům, *Rumungrům*. Tchán s tchyní se v *rumungerské* rodině (i osadě) bavili se svými hostiteli jako vždy *rumungersky*, tímto jazykem se ale nestandardně bavili také mezi sebou, i když za jiných okolností spolu i při návštěvě této rodiny mluvili zásadně olašsky. Přepnutí kódu můžeme analyzovat jako akt konvergence, tedy přiblížení se rodině snachy, jako by

---

<sup>179</sup> Záznam z terénního deníku, 5.7 2017.

<sup>180</sup> Volně bychom tak pasáž mohli přeložit jako: „Vstávej, ty Rumungrice (líná), umejt nádobí.“

chtěli vyjádřit: *amen sam sa jekh* („Jsme všichni stejní“), jsme si všichni rovni, nic před vámi neskrýváme. Jejich jednání bylo účelové, protože žádali o návrat své snachy, matky jejich vnoučat, která zastávala řadu domácích prací, nechtěli ani ohrozit integritu nebo pověst rodiny. Ze situace bylo patrné, že užívání severocentrální romštiny jejich poníženou pozici (přišli se odprosit za syna) ještě podtrhávalo. Klíčový rozhovor se snachou proběhl také v centrální romštině, což můžeme hodnotit jako jednoznačný akt sestupné konvergence, neboť především tento tchán za normálních okolností vždy zdůrazňoval, že je nezbytné, aby s ním snacha hovořila olašsky a při občasném přepínání do jejího mateřského jazyka ji okřikoval. Snacha se po tomto vyjednávání do Borovan vrátila, nicméně nějakou dobu hovořila s tchánem a tchyní pouze severocentrální romštinou.

Pokud dojde k odchýlení od výše popsaného ustáleného vzorce domén jednotlivých jazyků, může tato nestandardní volba jazyka sloužit jako signál nestandardní situace. Mluví se volbou jiného jazyka může snažit upozornit ostatní, že se děje něco zvláštního. Nedodržení určitých komunikačních zvyklostí tedy často signalizuje ještě jinou informaci, než je vyjádřena v samotném obsahu výpovědi. Alternace jazykových kódů může představovat vědomou a aktivní strategii mluvčího. O podobné volbě jazyka můžeme uvažovat jako o metaforickém přepnutí (viz Gumperz 1982) s cílem jednak dosáhnout neobvyklého obratu v komunikaci a jednak vyjádřit samotným přepnutím nějaký obsah či svůj postoj k tématu. Ten je často srozumitelný pouze členům vlastní komunity. Právě s tím ovšem mluvčí při volbě netradičního kódu počítají. Pro dokreslení tohoto tvrzení uvedu dva příklady.

První příklad jsem zaznamenala v situaci, kdy odjel jeden z borovanských mužů na práci do Čech. Při mém příjezdu do Borovan v roce 2006 mu jeho bratři volali a ptali se, jestli je práce dobrá a zda mají také přijet. Jejich bratr jim odpovídal na jejich dotazy klidně, věcně, vše popisoval jako ideální práci. Bratři mu slíbili, že další den sednou na autobus a přijedou za ním. Po skončení hovoru mi však bratři řekli, že se děje něco vážného a že nikam nejedou. Jejich náhlou změnu postoje jsem

zprvu nechápala. Vysvětlili mi, že tak usoudili podle toho, že jejich bratr mluvil do telefonu *rumungricka*. Bratr, kterému telefonovali, mi později popsal okolnosti této situace. Zaměstnavatelé, *Rumungri*, svým pracovníkům neplatili a podváděli je. Bratři mu zavolali v situaci, kdy byl v přítomnosti těchto *Rumungrů*. Báł se před nimi mluvit otevřeně, proto vsadil na jazykovou kartu: věděl, že volba odlišného jazykového kódu bude bratrům podezřelá a na jeho výzvu k příjezdu nebudou reagovat. Zaměstnavatelé jeho lest neodhalili a domnívali se, že své bratry k cestě za touto prací skutečně vyzývá. Tento příklad je případem řečové strategie, kdy chtěl mluvčí svým bratrům přepnutím do severocentrální romštiny sdělit jasnou informaci o (ne)pravdivosti sdělované skutečnosti. Věděl při tom, že skrytý význam jazykové alternace je *Rumungrům* přítomným jeho telefonnímu hovoru neznámý.

Druhý příklad představuje, jak může být užití netypického jazyka interpretováno členy vlastní komunity jako signál, že se jedná o nestandardní situaci. V roce 2013 jsem byla svědkem následující situace:

Do osady jednoho rána přijel jeden Nerom z obce, kterému jeden z olašských Romů (Tibor) dlužil peníze. Tento muž se rozhodl, že si u něj Tibor dlužnou částku odpracuje kopáním studny. Přijel na korbě nákladního vozu do osady společně s dalšími Neromy a zastavil u jednoho z domů. Z pozice moci (vyvýšená pozice, vůz, krumpáče v ruce, skupina mužů za zády) zvolal, že hledá Tibora, aby mu okamžitě šel kopat. Jedna z Romek (Lada) zahlédla za domem Tiborova syna. Byl na místě, odkud nemohl přes roh domu vidět vůz s rozloženými *Gadži*. Lada na syna co nejhlasitěji zavolala: „*Igor, ocec doma?*“ Tiborův syn ihned odpověděl: „*Neni, dakdze išol.*“ Tibor přitom doma byl. Syn o voze s rozzlobeným sousedem netušil, jasným signálem, že něco není v pořádku, byla ale slovenština: Lada by se ho ve standardní situaci zeptala romsky. Kdyby mu ale položila otázku romsky: *Igor, čo dad khére-j?* („Igore, tvůj táta je doma?“), velmi pravděpodobně by jí chlapec odpověděl po pravdě, že je doma. Neromům Igorova reakce přišla jako autentická, proto nasedli do auta a odjeli.



### 5.7.2 Tajný kód

Dosud jsem se u otázky preference olašské romštiny před ostatními jazykovými kódy věnovala především otázce vyšší prestiže tohoto jazyka spojené s vyšší prestiží olašských Romů a obecně „olašství“. Jiným důvodem této volby jazyka může být, že se jedná o do značné míry tajný jazyk. Olašská romština představuje jazykový kód, který je nesrozumitelný jak Neromům, tak převážné většině neolašských Romů. Skutečnost, že se nedá naučit ve škole nebo z knížek, ale pouze od olašských Romů, je pocítována *Vlašika* Romy jako značná výhoda. Jazyk, kterému nikdo nerozumí, pomáhá *Vlašika Rom* při komunikačních situacích narušit jinak všude přítomnou pozici moci Neromů: často jen tím, že druhá strana ztrácí kontrolu nad situací. V napjatější interetnické situaci může sloužit hovor v romštině, byť obsahově zcela banální, jako manévrovací a znepokojující prostředek. Druhá strana netuší, o čem se hovoří, a tato nepřehlednost situace v ní může vzbudit nejistotu, obavy nebo dokonce strach.

Olašská romština představuje okolní společnosti neznámý jazyk, který ovládají pouze (olašští) Romové a nikdo jiný<sup>181</sup> mu nerozumí, což může být velká výhoda v nejrůznějších komunikačních situacích. Tajnou či kryptolektální funkci romštiny tematizuje v několika svých publikacích také lingvista Yaron Matras. Romština je podle něj používána na jedné straně jako znak etnické odlišnosti, na druhé straně také často jako tajný jazyk (Matras 2002: 191).

Jedním z důkazů tematizace kryptolektální funkce romštiny představuje existence tajných slov, které jsou známé jen členům vlastní skupiny. Taková slovíčka nalezneme také u kočovných skupin, které jinak romsky nemluví, např. u britských Travelerů (Matras 2014: 102). Tajná slovíčka patří k nejvíce chráněným oblastem

---

<sup>181</sup> Až na spřízněné Rumungry. Předpoklad, že každý *Rumungro* automaticky rozumí olašsky, je samozřejmě mylný. Naopak, olašští Romové umí hovořit olašsky tak, že jim *Rumungri* nerozumění: bivalentní slova se v proudu řeči ztrácejí.

kultury těchto skupin. Nejčastěji se týkají každodenních položek jako jídla, pití, částí těla a základních aktivit (tamtéž). Slova s podobnou funkcí nalezneme také mezi borovanskými *Vlašika Rom*. Týkají se v podstatě podobných oblastí, jako zmiňuje Matras. Důležité je, aby bylo slovo nesrozumitelné ne-členům vlastní skupiny, tedy *Gadžům* a *Rumungrům*. Příkladem takového slova je například kryptonimum pro slovo pivo: *spuma*. *Vlašika Rom* se domnívají, že olašské *béra*, podobné anglickému slovu *beer* nebo německému *bier* by mohlo být ne-členům skupiny srozumitelné, v přítomnosti „cizích elementů“ se proto používá výraz *spuma*, jinak užívaný pro slovo „pěna“ (pouze ve východoslovenské olaštině). Proto si v přítomnosti svého mistra v práci olašští Romové klidně řeknou: *Av žas pi spuma!* (Doslova: „Pojdme na pěnu“). Podobná kryptonyma se používají také pro cigarety a další alkohol, ale také pro nejrůznější činnosti, včetně těch tabuizovaných nebo skrývaných, jako jsou sexuální aktivity či označení pohlavních orgánů. Tajné slovo existuje také pro označení členů jiných skupin. Všechna tato slova mají společnou funkci: umožnit komunikovat členům skupiny paralelně, za přítomnosti ne-členů skupiny, aniž by jim bylo rozuměno. Jedná se ale také o způsob zábavy, který stmeluje členy skupiny (Matras 2014: 102).

Jak jsme si ukázali v kapitolách. 5.4.2 a 5.6.4, olašskou romštinu používají *Vlašika Rom* často v přítomnosti Neromů jako prostředek *ingroup* komunikace.

Skutečnost, že romštinu *Vlašika Rom* na veřejnosti rozhodně neskrývají, dokládá i to, že většina z nich má zkušenost s negativními reakcemi ze strany majority. Většina respondentů se setkala opakovaně s tím, že jim bylo řečeno, aby nemluvili romsky. S větou „nemluvte cikánsky!“ se setkali nejčastěji ve škole, ale také na ulicích, v obchodech, na úřadech či v restauracích. Z těchto požadavků si Romové nic nedělají a nadále spolu mluví romsky.

Dalším z příkladů toho, že olaština je držena jako tajný kód, můžeme vidět v tom, že pokud některý z neromských sousedů projevuje zájem o romštinu, zpravidla jim olašští Romové poskytnou odpověď nikoliv ve svém dialektu, nýbrž

v severocentrální romštině. Většina Neromů v obci, se kterými jsem se setkala a kteří znají nějaké věty romsky, znají tyto věty právě v severocentrálním dialektu. V roce 2014 jsem byla svědkem následující události:

*Mladý olašský Rom přišel do místního hostince, kde si z něj skupinka podnapilých Neromů začala utahovat a začala ho „zkoušet“ z romštiny. Všechny věty překládal rychle do severocentrální romštiny. Jeden z mužů se ho zeptal, jak se řekne olašsky „pojd' sem“. Mladý Olach zareagoval opět v severocentrální romštině: „Av arde!“ Podnapilý muž mu řekl, že to není pravda, protože on potkal v okresním městě nedávno olašského Roma a ten ho naučil, jak se věta „pojd' sem“ řekne olašsky: „Upre mange, miro čhavo!“*

Přehlédneme-li fakt, že věta nedává smysl (doslova: „Nahoru mně, můj kluku!“), navíc možná obsahuje určitou sexuální narážku, podstatné je, že je věta opět v severocentrální romštině. Strategii mystifikace *Gadžů* nepoužíval tedy jen můj informátor, ale také zcela neznámý olašský Rom, který uvedl v omyl borovanského Neroma, aniž to oklamáný muž zjistil. Můj informátor následně Neromem uvedený nesprávný, a navíc *rumungerský* překlad odkýval a potvrdil, že se požadovanou repliku naučil muž správně. To svědčí o skutečnosti, se kterou jsem se i já sama opakovaně setkala, že olašští Romové svůj jazyk Neromy jen tak „na setkání“ učit nechtějí. Pokud jsou k tomu vyzváni, raději je naučí vymyšlenou repliku anebo slova z jiného dialektu romštiny. Tendenci říkat mylné odpovědi při dotazování se na svůj jazyk ze strany Neromů uvádí také Matras (Matras 2002: 239).

### 5.7.3 Vytváření nepřehledna

Vraťme se nyní k popisu situace v obci Borovany, kterou jsem popisovala v kapitolách 1.6 a 3.3. Jak jsem popsala, můžeme ji označit jako interetnický napjatou. Neromové jsou zde ve všech ohledech vůči Romům v pozici moci a různými mechanismy se snaží toto své postavení udržet. Romové v Borovanech jsou v mnoha ohledech sociálně vyloučení (kulturně, sociálně, ekonomicky,

symbolicky, částečně i politicky) a žijí prostorově i sociálně na okraji společnosti v materiálně nuzných podmínkách. Materiální nedostatky a nevhodné podmínky k bydlení představují situaci, na kterou se Romové postupem času etablovali. Stinnou stránkou života v obci je však pocit neustálé represe, kterou na Romy vytváří neromská část obce. Panuje obava, že se situace v obci může potenciálně proměnit v otevřené násilí. Jak jsem uvedla ve třetí kapitole, čas od času neromští sousedé Romům (zejména po hádce v opilosti v hospodě nebo jinde ve vsi) vyhrožují zbitím, zničením domů, někdy i vypálením či likvidací osady, přičemž dávají Romům často na vědomí, že jejich domy zde stojí nelegálně a pouze přechodně – jednou dojde k jejich stržení. Z pohledu zvenčí můžeme konstatovat, že mezi Romy se v tomto ohledu rychle šíří panika a že jejich obavy jsou mnohdy přemrštěné. Přesto je nutné uvědomit si, jaké represy a nátlaku jsou Romové vystavováni.

Romové se podobným tlakům z pozice moci mohou jen stěží bránit. Odvolávání se na lidská práva končí posměchem a připomenutím nelegálnosti jejich domů. Jednou z mála výhod, které na své straně Romové mají, je skutečnost, že se *Gadžové* v osadě nevyznají a situace v ní je pro ně značně *nepřehledná*. Ukazuje se, že jednou ze strategií je toto *nepřehledno* podporovat. Čím je situace nejasnější, tím méně se Romové cítí ohroženi. Pravidla, která vedení obce nastavuje, jsou pocíťována jako restriktivní a omezující. Požadavky, aby se v obci nezdržovali jiní Romové bez trvalého pobytu, jdou často proti příčinám individuálních trajektorií příchozích: nejčastěji příbuzných místních Romů, kteří z nejrůznějších důvodů hledají přechodné útočiště<sup>182</sup>. Pro Romy představuje fakt, že se Neromové – představitelé státního systému – v osadě nevyznají, nespornou výhodou. Podobnou výhodou představují přezdívký (neboli romská jména). Většina obyvatel osady má přezdívký, přičemž poměrně značná část Romů má přezdívký jmennou (Jozefovi se říká Karol, Zdeně se říká Irena). Tyto přezdívký používané Romy běžně v hovoru

---

<sup>182</sup>Motivem příchodu může být hádka, (dočasný) rozchod s partnerem, ztráta bydlení ve městě nebo třeba jen obyčejná návštěva, která se protáhne na delší dobu.

pomáhají vytvářet atmosféru *nepřehledna* a přispívají k znejasňování situací a interakcí, které se dějí v osadě. V hovoru se zástupci institucionální sféry Romové záměrně používají svá občanská jména, naopak přezdívky se snaží v přímé komunikaci si nimi nepoužívat a nespojovat s konkrétními osobami. V paralelním hovoru v romštině, kterému ale tato pracovnice nerozumí, potom naopak hovoří o daných osobách v přezdívkách. To, co platí v rovině sociálních vztahů a interakcí, ovlivňuje do značné míry i jazykové postoje. Olašská romština představuje jazykový kód, který je nesrozumitelný jak Neromům, tak převážné většině neolašských Romů. Tato situace je pro *Vlašika Rom* výhodou.

Zvláštní funkci v sobě může nést přepnutí do slovenštiny, resp. šarištiny. Můžeme být svědkem situace, kdy spolu Romové hovoří před Neromy slovensky. Taková konverzace bývá z pohledu Neromů vyhodnocena jako transparentní a přehledná: všichni účastníci komunikační situace hovoří všem srozumitelným jazykem. Avšak nestandardní volbu kódu lze z pohledu *Vlašika Rom* interpretovat přesně naopak (viz příklad 2 v kapitole 5.7.1). Takovýto příznakový přechod z olaštiny (používané pro komunikaci mezi Romy za standardní situace) do slovenštiny (která je vyhrazena pro komunikaci s Neromy) v sobě může nést skrytý význam. Ten je ale zjevný pouze olašským Romům, kteří společně sdílí skupinový komunikační úzus.

Přepnutí kódu do slovenštiny může představovat skrytou jazykovou hru: například *mlžení* a přesouvání pozornosti jinam nebo přímo lhaní a antagonistické odpovědi. Pokud spolu mluví borovanští *Vlašika Rom gažikanes*, je na situaci pravděpodobně něco nestandardního nebo zvláštního. Antropolog Michael Stewart ve své monografii *Čas Cikánů* uvádí, že olaština (*romanes*) a její formalizované promluvy představuje prostor pro *čáci vorba* – pravdivou řeč<sup>183</sup> (Stewart 2005: 48-49). Na tuto myšlenku můžeme v případě borovanských Olachů navázat a dále ji rozvést: *gažikanes* je v tomto případě prostorem pro pravý opak

---

<sup>183</sup> Zajímavé je, že Neromové vnímají komunikace Romů jako lživou, o čemž svědčí i slovenský termín „cigánit“, znamenající lhát.

čáci vorba, totiž pro mlžení, nadsazování, nereálné výpovědi, demonstrující normativní rovinu hodnot, značně lišících se od hodnot reálných nebo přímo pro vymyšlení si. Jeden můj informátor mi kdysi řekl větu obsahující známý Epimenidův paradox: „*Phenó tuke jekh čáci vorba: o vlašiko Rom šoha či penla tuke o čačipe!*“ („Řeknu ti jedno pravdivé slovo: olašský Rom ti nikdy neřekne pravdu!“). Ve vztahu k Neromům a při používání jazykového kódu *gažikanes* tento paradox platí dvojnásob.

## 5.8 „Jazykování“ a „etnifikování“ v Borovanech

V názvu této kapitoly si dovoluji vypůjčit termíny Ofélie Garciové (García 2010), totiž verbální tvary „jazykování“ (diskurzivní praktiky lidí) a „etnifikování“ (akt přiřazování identity k určitým etnickým praktikám). Chci zde stručně popsat, jak se v diskurzivních praktikách projevují procesy aktivního vytváření (z pohledu konstruktivistů procesy konstrukce) etnické identity aktérů. Sdílím předpoklad Garciové, že skrze „jazykování“ se lidé identifikují s určitou sociální nebo etnickou kategorií.

V této poslední kapitole před závěrem se budu zároveň věnovat otázce, kdo s kým jak mluví. Zaměřím se na to, jaké jazykové kódy bývají v praxi užívány v *olašské* osadě v Borovanech při komunikaci, s jakými adresáty, a jak tato skutečnost ovlivňuje sociální postavení těchto osob<sup>184</sup>. Inspiruji se zde přístupem lingvistické antropologie, podle kterého v sobě „jazykové prvky, jako je slovo, přepnutí kódu nebo fonologická či gramatická konstrukce, nesou význam v rámci referenční

---

<sup>184</sup> Budu se věnovat obecně otázce, jak se v konverzační struktuře zrcadlí sociální struktura (tedy zejména sociální status a etnicita) a naopak, jakou má konverzační struktura vliv na strukturu sociální. Inspiruji se přístupem soudobé sociolingvistiky, jaký nastolil např. Gafaranca, který říká, že konverzační struktura představuje typ sociální struktury a je tedy třeba zkoumat, jak mluvčí využívají volby jazykových kódů a jazykové preference při vytváření své sociální identity (Garafanca 2005: 281).

skupiny a mohou být příznačné pro etnickou identitu nebo jiný druh identity nebo situace, ve které jsou použity“ (Makihara 2010: 41). Jak jsem již uvedla, každý jazykový kód (tedy v našem případě olašská a severocentrální romština, ale i slovenština a šariština) je spojen s odlišným souborem sociálních hodnot a každý z nich je zároveň ve sledovaném společenství spojován s různou prestiží. Užitím určitého jazyka může být symbolizována příslušnost k určité sociální skupině nebo snaha přiblížit se nějaké sociální skupině (Nekvapil 2000-2001). Jak ukáží v této kapitole, mluvčí dává užitím určitého kódu najevo také to, s jakou sociální skupinou spojuje adresáta.

### 5.8.1 Aktéři komunikace

Otázka Joshuy Fishmana,<sup>185</sup> kdo, s kým, jak a za jakých okolností mluví, považuji i půl století po jejím nastolení za inspirativní klíč při výzkumu jazykových praktik ve zkoumané komunitě. Nabízí možnost podívat se na jazykové volby na mikroúrovni, na úrovni jednotlivců, a zároveň umožňuje brát v potaz individuální praktiky a motivace, které se však ve sledované komunitě odehrávají v rámci skupinově sdílených mechanismů a pod vlivem permanentní sociální kontroly<sup>186</sup>.

V kapitole 5.4, zabývající se jazykovými doménami, jsem se věnovala komunikačním vzorcům, které nalezneme směrem *ven*, k příslušníkům jiných skupin. Jak jsem uvedla, s neolašskými Romy, žijícími v okolních romských osadách, hovoří obyvatelé *olašské osady rumungricka* a s Neromy *gažikanes*. Popisu komunikace směrem *dovnitř*, v rámci *olašské osady*, se budu věnovat po

---

<sup>185</sup> Název kapitoly je cílenou parafrází na vlivnou a hojně citovanou studii Joshuy Fishmana z roku 1965 *Who Speaks What Language to Whom and When?*

<sup>186</sup> Česká romistka Milena Hübschmannová popisovala sociální kontrolu v romských komunitách na Slovensku, kterou charakterizovala jako nepřetržitou a vzájemnou. V romských osadách podle ní probíhala neustálá kontrola každého nad každým, v zájmu bezpečí a bezúhonnosti celé komunity (Hübschmannová 1999: 15). V lokálně ohraničených společenstvích bylo chování všech členů komunity na očích všem Romům, kteří měli „pre vatra“ (tj. ve společném otevřeném prostranství venkovské romské osady) možnost neustále sledovat a regulovat chování ostatních.

zbytek této kapitoly. Jak jsem již zmínila, platí, že v komunikaci mezi Romy se (až na výjimky popsané v podkapitolách 5.6.4, 5.6.5, 5.6.6 nebo 5.7.2) nevyskytuje slovenština, ale pouze romština. Otázka ale je, o jaký dialekt romštiny se jedná.

U volby mezi severocentrální a olašskou romštinou je nejčastějším případem *participant determinant language choice*: *Vlašiko Rom* mluví s *Vlašiko Romem* olašsky a, opět, s *Rumungrem rumungricka*. Právě zde se ale dostáváme opět k otázce hranic a etnicity. V komunitě, která se z hlediska vernakulárního primordialismu jeví do značné míry jako smíšená, je na místě se zamyslet nad následujícími otázkami: Kdo je (ještě) považován za *Vlašiko Roma*? A kdo je již *Rumungro*?

Abychom si mohli na Fishmanovu otázku odpovědět, považuji za nutné ještě jednou shrnout typologii aktérů komunikace uvnitř *olašské* osady v Borovanech na pomyslné škále mezi *direkt Vlašika* – *hamime Vlašika* – statusovými *Rumungry*. Z analytického hlediska nám tato typologie poskytne užitečný nástroj, i když v realitě nalezneme ve sledované komunitě kontinuum různých pozic, nikoliv tři jasně oddělené části celku.

#### a) *Direkt Vlašika*

Na více místech třetí části jsem se věnovala otázce, kdo je vnímán a zároveň kdo se i označuje jako *Vlašiko Rom*. Na jedné straně pomyslené škály nalezneme Romy, které se označují nebo jsou označovány svým okolím jako *direkt Vlašika*. Mezi ně patří osoby, které odvozují svůj původ od olašských rodin, které se před více než stoletím usadily v obci (viz kapitola 1.6.3), nejlépe přímo od tzv. „bratrů zakladatelů“. *Direkt Vlašika* sdílejí a aktivně udržují (olašské) kulturní vzorce a (olašský) jazyk. Početně tvoří zřejmě dosud největší skupinu v rámci osady, i když jejich podíl postupně klesá.



## b) *Hamime Vlašika*: Být na hranici

Trochu složitější je otázka u ostatních obyvatel osady. Z určitého pohledu o sobě hovoří všichni její obyvatelé jako o *amáre* („naši“), *jékh nípo* („jedna rodina“), kontextuálně jsou z tohoto insiderství některé osoby vylučovány.

V podkapitole 3.9.3 jsem se věnovala vymezení kategorie *hamime Vlašika*<sup>187</sup> ("smíšení olašští Romové"). Do této (dá se říci, že spíše etické, než emické) skupiny řadím osoby neolašského původu, které buď samy uzavřely exogamní sňatek s olašským Romem či Romkou nebo které jsou potomci takového "smíšeného" páru (obzvláště, je-li etnicita jednoho z rodičů vnímána jako přechodná). Z badatelského pohledu mají tyto osoby hraniční identitu. Sami se často označují za olašské Romy. Na identitu Romů s přechodnou (sub)etnicitou je nutné nahlížet jako na dynamickou a proměnlivou v čase. Je výzvou podívat se, do jakých kategorií bývají jedinci s přechodným statutem řazeni, a kde jsou vlastně hranice takového přechodného statusu.

Ovládání a používání olaštiny ze strany partnera nebo partnerky je velmi podstatným rozměrem přijetí nebo nepřijetí za člena nebo členku vlastní skupiny (*ingroup member*). To otevírá prostor pro vyjednávání etnicity i pro různé strategie volby jazykových kódů a jiných komunikačních prostředků, které s tím souvisejí, které budu popisovat v následující podkapitole.

Osoby, které se s olaštvím a užíváním olašské romštiny natolik ztotožnily, že komunikují olašsky i s dalšími osobami s *rumungerským* původem, jsou často vnímány všemi jako olašští Romové a jejich etnicita nebývá nikým zpochybňována. Proto se tedy mohlo stát, že o neolašském původu některých členů rodin *Vlašika Rom* jsem se dozvěděla (většinou náhodou) až po mnoha letech mých výprav do

---

<sup>187</sup> Uvědomuji si, že kategorie „*hamime Vlašika*“ je také nepřesná, z určitého pohledu straní zařazování těchto osob mezi *Vlašika Rom*, na místo mezi *Rumungry*, kam patří z pozice vernakulárního primordialismu.

terénu. Jejich původ bývá často zamlžován a genealogicky manipulován, anebo se jen *rumungerství* těchto osob přestává tematizovat. Označovat tyto osoby za *Rumungry* by potom bylo i z badatelského hlediska primordialistickou redukcí.

### c) Statusoví *Rumungri*

Na opačné straně mé pomyslné škály obyvatel *olašské* osady v Borovanech nalezneme jednotlivé přivdané partnerky nebo přiženěné partnery, kteří mají více nebo méně status *Rumungrů*. Tyto osoby se olaštinu nikdy nenaučily anebo v době mého výzkumu žily v Borovanech prozatím natolik krátce, že olašsky zatím nemluvily. Zejména ti, kteří se ani po letech olašsky nenaučili, mají v rámci *olašské* osady marginální postavení, a v mnoha ohledech je nelze považovat za aktivní nebo za plnohodnotné členy komunity.

## 5.8.2 Podoby jazykování

V předešlé podkapitole jsem krátce charakterizovala účastníky komunikace v Borovanech. V této podkapitole se budu naopak věnovat nejobvyklejším formám jazykování, se kterým se lze ze strany účastníků konverzace setkat. Tyto praktiky se budu snažit vztahovat k jednotlivým skupinám aktérů, viz výše.

### a) Plná komunikace v olaštině

Již jsem vícekrát zopakovala, že *direkt Vlašika Rom* spolu mluví vždy a za všech okolností olašsky (kromě případů příznakových voleb kódů, popsaných v kapitole 5.7). Z hlediska fungování procesů „jazykování“ a vztahu užívání jazyka a utváření etnických kategorií je zajímavé zaměřit se v tomto bodě zejména na jazykovou situaci osob s hraniční identitou. Olašsky nehovoří jen olašští Romové, pro které je tento jazyk mateřský, ale také jejich partnerky a partneři, kteří v *olašské* osadě žijí dlouhodobě a zároveň se naučili velmi dobře *vlašikones*. S užíváním jazyka se plně

identifikovali, olašská romština se stala výhradním používaným kódem při výchově vlastních dětí a při komunikaci s dalšími členy komunity. Olaštinu používají ve všech doménách, stejně jako *direkt Vlašika*.

Součástí ovládnutí jazyka je také ovládnutí veškerého jazykového chování a komunikačních zvyklostí, které jsou kulturně spjaty s užíváním olašské romštiny a komunikací mezi olašskými Romy, a také celkového kulturního systému, včetně vyhraňování se vůči outsiderům: „Ne-Romům“ a „Ne-Olachům“, viz níže.

Ovládnutí olašské romštiny a souvisejícího komunikačního módu má dopad na jejich status: tyto osoby jsou často považovány za plnohodnotné členy olašské komunity. Tomuto komunikačnímu úzu se snaží přizpůsobit většina příchozích partnerů.

#### *b) Crossing*

O komunikační situaci v Borovanech, v rámci které spolu často hovoří olašsky Romové, kteří z perspektivy vernakulárního primordialismu nejsou *Vlašika Rom*, nýbrž *Rumungri*, a to i mezi sebou, lze uvažovat jako o *crossing*. Tímto pojmem označují někteří sociolingvisté užívání jazyka mimo přirozenou skupinu jeho mluvčích, tedy těmi, kdo nejsou obecně vnímáni jako mluvčí tohoto jazyka nebo jeho variety (Quist, Jørgensen 2009, Rampton 1995). Rampton při studiu praktik "*crossing*" nepoužil jakožto analytický nástroj etnicitu, ale sociálně antropologické koncepty rituálu a liminality. *Crossing* podle něj často vzniká v liminálních situacích, mimo normální sociální strukturu, kdy mluvčí nezastávají ani svůj předchozí, ani nově nabytý status (Rampton 1995: 19-20). Došel k závěru, že liminalita těchto mluvčích se někdy zdá být následkem jazykového *crossing* a zároveň, že *crossing* také někdy vede k liminálním situacím, za kterých se dočasně mění sociální role a struktury.

S takovým to liminálním nebo přechodným statutem se můžeme setkat právě u osob, které se do Borovan přivdaly či přiřezily. Stávají se tedy v určitém smyslu

insidery. V jiném smyslu nebo za jiných situací ale zůstávají outsiders (viz také Kobes: 2012: 27). S tímto kolísavým vnímáním etnicity a s tím spojeného insiderství koreluje i jazykové chování mluvčích.

### c) Olaština na pozici *matrix language*

U některých *hamime Vlašika*, osob s liminálním statusem, které jsou však komunitou olašských Romů vnímáni více méně jako jako *insiders*, se setkáme s komunikačním modelem, ve kterém se vyskytuje olašská romština na pozici *matrix language*. Od tohoto výchozího a zároveň převažujícího modelu komunikace dochází při různých okolnostech k odklonění formou přepnutí kódu. U popisované kódové alternace lze často pozorovat určitý záměr či strategii mluvčího (viz kapitola 5.6) a následuje po něm většinou návrat zpět do *matrix language*. Ostatní příslušníci komunity je považují v určitém smyslu za integrované, což demonstrují také tím, že na ně hovoří olašsky. Opět platí, že situačně se může kód změnit, zejména při konfliktech apod.

Popisovaný model *matrix language* jsem při analýze nahrávek mnohokrát zaznamenala, uvádět příklad takové komunikace ovšem nepovažuji za podstatné, jelikož by vyžadovaly rozsáhlý přílohový materiál. V severocentrální romštině se často objevila jedna replika v rámci několikaminutového nebo například i několikahodinového rozhovoru. Motiv přepnutí se většinou kryl s mými závěry uvedenými v kapitole 5.6 věnované přepínání kódů.

### d) Semikomunikace

Již vícekrát jsem popisovala zaběhnuté komunikační vzorce tzv. semikomunikace, které jsou užívány při hovorech mezi příslušníky dvou romských subetnik. Tento model je ze strany *Vlašika Rom* užíván při konverzačních praktikách s osobami se statusem *Rumungrů*. K takovéto semikomunikaci (viz kapitola 5.6), tedy k

používání vlastního jazyka při hovoření na mluvčí jiného jazyka, dochází z obou stran, tj. ze strany mluvčího i adresáta. Tím, že na neolašské Romy žijící v *olašské* osadě hovoří olašští Romové olašsky, zároveň vyjadřují, že je vnímají jako *amáre* („naše“): na cizí neolašské Romy totiž hovoří *rumungricka*. V konverzačních událostech můžeme nahlížet na tento způsob semikomunikace jako na demonstraci přijímání *Rumungerů* (= *outsiderů*) za *insidery*; zejména, pokud řečový akt probíhá před dalšími účastníky konverzace.<sup>188</sup> Na druhou stranu platí, že hovoření *rumungricka* ze strany osob se statutem *Rumungrů* může být vnímáno situačně jako přirozené držení se svého vlastního řečového kódu. Pokud je ovšem známo, že neolašský Rom, který se účastní konverzace, hovoří plynule také olašsky, může být jeho držení se vlastního kódu vykládáno jako neochota nebo neschopnost se přizpůsobit komunitnímu úzu. To má potom dopad na nízký statut těchto jedinců. Z tohoto zaběhnutého úzu semikomunikace dochází během konverzačních praktik k častým odchýlkám.

#### e) Rozdělení domén

Nepříliš častým komunikačním modelem, který jsem ale přesto v několika případech zaznamenala, je situace, kdy se někteří *hamime Vlašika*, tj. přivdané parnerky nebo přijatí partneři, snaží volit olašskou romštinu alespoň v některých doménách. Ve zbylých doménách zůstávají u severocentrální romštiny. Právě tento moment jsem naznačovala v tabulce věnované diglosii na konci podkapitoly 5.5.1. Olašská romština bývá udržována při komunikaci na „veřejnosti“, tj. před ostatními *Vlašika Rom*, a při slavnostních příležitostech, zejména ve funkci zmiňovaného řečnického registru. Severocentrální romštině je vyhrazena doména privátní komunikace (doma). V nejryzejší podobě jsem se setkala s tímto funkčním rozdělením domén u jedné rodiny, která se odstěhovala ze Slovenska do Leicesteru. Přivdaná neolašská Romka hovořila doma se svými dětmi *rumungricka*,

---

<sup>188</sup> Těmi mohou být *cizí Rumungr*, a tedy užitím tohoto módu se může naznačovat *insiderství* „našich“ *Rumungrů*. Podobným účastníkem konverzace, před kterým k těmto demonstrativním volbám jazyka dochází, může být i sám výzkumník: což je třeba si při analýze konverzačních situací neustále uvědomovat.

ve chvíli, kdy vyšla ven na ulici<sup>189</sup>, okamžitě přepnula do olašské romštiny a totéž vyžadovala od svých dětí. V tomto kódu hovořila na své děti také během komunikace přes Skype, který v ní zřejmě evokoval veřejnou platformu. Její manžel, Olach, který na ni hovořil olašsky, doma severocentrální romštinu toleroval, na ulici však nikoliv. Vyžadoval po své ženě, aby mluvila alespoň *avri, maškar le Rom* („venku, mezi Romy“, rozuměj: „venku, mezi lidmi“) olašsky.

#### f) Střídání kódů

Popisu střídání kódů jsem se dostatečně věnovala v kapitole 5.6, jakožto i motivacím a důvodům, proč k němu dochází. K přepnutí kódu může dojít z výchozí komunikační situace hovoření jedním z jazyků nebo také například z modu semikomunikace.

Střídání kódu může mít celou škálu projevů. Může mít formu přepnutí směrem do olašské romštiny ze strany osob se statusem *Rumungrů*<sup>190</sup>. Z hlediska prestiže jazyků takové přepnutí můžeme vnímat jako vzestupnou konvergenci. Často také dochází k situačnímu přepnutí do severocentrální romštiny ze strany olašských Romů a potom můžeme analogicky hovořit o sestupné konvergenci anebo situačně naopak divergenci: vedle snahy vyjít adresátovi komunikačně vstříc nalezneme v některých situacích jasnou motivaci dát volbou nižšího kódu komunikačnímu partnerovi najevo jeho statusově nižší postavení.

#### g) Vyhraňování se

Specifickým projevem přepnutí představují akty divergence, při kterých mluvčí prostřednictvím volby jazykového kódu demonstruje svůj odmítavý postoj k adresátovi. Takovýto proces vyhraňování se vůči *oustiderům* ze strany *Vlašika*

---

<sup>189</sup> Jelikož bydlela v indické čtvrti, bylo na ulici většina obyvatel indického původu, bez schopnosti oba kódy rozlišit.

<sup>190</sup> Takový akt se může projevovat i jen jako snaha o toto přepnutí, a v tom případě má podobu volby určitých strukturálních či lexikálních prvků příznačných pro olašskou romštinu (viz také kapitola 5.3.6).

*Rom* vůči *Rumungrům* se projevuje jako volba „rumungerštiny“, čímž je dááno najevo adresátům jejich „rumungerství“. Tento komunikační úzus posiluje a spoluvytváří hranice mezi skupinami. Zároveň, tím, že podobné řečové praktiky přebírají také *hamime Vlašika*, dochází k utužování jejich olašské identity, a to z vnějšku i z vnitřku. Z pozice *hamime Vlašika* můžeme brát přebírání tohoto komunikačního modelu jednak jako projev a jednak jako demonstraci (vůči ostatním členům komunity) vlastního *insiderství* (olašství).

Jako příklad „vyhraňování“ ze strany *direkt Vlašika* nyní popíši situaci, které jsem byla opakovaně svědkem. Během *páčiv*, oslavy uspořádané na počest hostů, olašských Romů, přišel ke stolu, kde seděli, popíjeli a rozprávěli romští muži, také mladý muž<sup>191</sup> se statusem přiženěných *Rumungrů*. Všechny pozdravil olašsky a popřál jim olašsky: „*T`áven saste haj bachále intregi so, san khate!*“ („Bud`te zdraví a šťastní, všichni, co jste tu!“). Romové mu odpověděli rovněž olašsky: *T`áves vi tu, šougori!* („Bud` i ty, švagře!“). Následoval nějaký čas, kdy tento příchozí „švagr“ seděl mezi Romy a snažil se reagovat na hovor mezi muži v olaštině, občas se přitom vrátil do svého kódu (severocentrální romštiny). Po určité době však provedl něco, čím porušil zažitý komunikační vzorec, spojený se sezením mužů na *páčiv*: opil se a začal říkat něco nesouvislého, navíc se začal (z pohledu hostitelů bezdůvodně) s někým u stolu hádat. Reakce olašských mužů byla, že začali na muže hovořit *rumungricka*, přičemž se jej snažili vyprovodit od stolu. Tento moment můžeme jednoznačně označit jako akt divergence. Podobná situace se několikrát opakovala. Muž se začal pokaždé bránit, a aby obhájil své místo u stolu, potažmo v komunitě mužů, vedl řeč na svou obhajobu v olaštině. Olašští muži však na něj vytrvale hovořili *rumungricka*, čímž mu dávali najevo jeho nízký status. V jednu chvíli, když tento muž opakovaně porušil zaběhlé kulturní vzorce<sup>192</sup>, byl ostatními

---

<sup>191</sup> Situace se několikrát opakovala. V identické situaci jsem zaznamenala pravidelně nejen muže z ukázky, ale také jiného druhu olašské dívky, který byl v Borovanech několik let a měl velmi nízký status.

<sup>192</sup> Zejména šlo to, že se choval neuctivě k hostovi, kterému hostitel nabídl štědré pohoštění. Muž si hosta nevšiml, do nakrájených salámů, připravených pro hosta, típl cigaretu a vyvolával hádku se svojí

muži zmlácen a vyhozen před dům. *Tu rukono, dža het, denaš khere!* („Ty pse, vypadni, utíkej domů!), křičeli na něj v severocentrální romštině.

#### h) Míšení kódů

U některých statusově níže situovaných osob dochází při vzájemné komunikaci k natolik častému střídání kódů mezi olaštinou a severocentrální romštinou, že je možné hovořit o počínajícím vzniku smíšeného jazykového kódu (viz kapitola 5.6.7). Tento komunikační vzorec většinou volí osoby, které jsou statusově níže v postavené v rámci skupiny *hamime Vlašika* a také u některých osob se statutem *Rumungrů*, kteří se nikdy olašsky správně nenaučili.

„Smíšený kód“ (či komunikační styl provázený častým střídáním kódů<sup>193</sup>) adresují mluvčí tohoto kódu směrem k jiným *hamime Vlašika* anebo k osobám, které mají status *Rumungrů*. Na ty ovšem někdy hovoří také *rumungricka*, což opět záleží na kontextu, vztazích mezi účastníky konverzace a dalších proměnných. Jak již jsem uvedla, tento „smíšený kód“ je spojen s nízkou prestiží a vyskytuje se v běžné konverzaci osob, které mají hraniční etnickou identitu. Při příchodu osob s vyšším statutem dochází k okamžitému přepnutí mluvčích do vyššího kódu, olašské romštiny, pokud ji mluvčí ovládají.

#### 5.8.3 Kdo, s kým a jak tedy mluví?

Je důležité si uvědomit, že užitím jazyka mluvčí demonstruje, jakým způsobem reflektuje etnicitu, ale i sociální status adresáta. Osoby, které řadím mezi *direkt Vlašika*, proto oslovují ty, které řadím do kategorie *hamime Vlašika*, olašsky, pokud je přijímají nebo pokud chtějí dát najevo jejich přijetí za *insidery*. Ovládnutím

---

ženou, která ke stolu z pozice mužů nenáležela. Bylo usouzeno, že muž kazí tuto hostinu a dělá velkou ostudu ostatním Romům.

<sup>193</sup> U tohoto míšení kódů lze stěží analyzovat příčiny a strategie mluvčích, dá se předpokládat, že mluvčí kombinují kódy bez jasného záměru a možná také neuvědomovaně (viz kapitola 5.6.7).



základů olaštiny a připojením se k těmto praktikám nově příchozí partneři většinou začínají ztrácet svůj status *Rumungra*. *Hamime Vlašika* volí směrem k *Vlašika Rom* za standardní situace také olašskou romštinu, která převládá ideálním případě i při vzájemné konverzaci těch osob s hraniční identitou. Ti dávají volbou tohoto jazyka najevo své ztotožnění se i snahu být ztotožňován s olašskou identitou.

Ukazuje se, že aby se jednotlivci stali součástí skupiny *Vlašika Rom*, musí s ostatními sdílet stejné kulturní vzorce a hovořit stejným jazykem: olašskou romštinou. *Aba žanel i šib. Aba amári!* („Už zná (náš) jazyk. Už je naše!“), slýchala jsem často na adresu partnerek, které se postupně naučily olašsky.

Motivaci olašských Romů, kteří označují původně neolašské Romy jednou za *amáre phral* („naše bratry“; volbou olaštiny) a jednou za *Rumungry* (volbou severocentrální romštiny), je možné považovat za konstruktivistickou. Z jejich strany totiž dochází k vědomému situačnímu posouvání hranic mezi insiderstvím a outsiderstvím, podle aktuálních potřeb mluvčích.

Konverzační praktiky se na závěr této kapitoly pokusím názorně vyjádřit v tabulce:

Adresát Mluvčí	<i>Direkt Vlašika</i>	<i>Hamime Vlašika</i>	Statusoví Rumungri
<i>Direkt Vlašika</i>	Olaština	Olaština (Přepnutí značí divergenci či nízký status)	Olaština* Vyhraňování se Severocentrální romštinou (situačně a kontextově se střídá)
<i>Hamime Vlašika</i>	Olaština Přepínání kódů (matrix language olaština)	Olaština (Crossing) Přepínání kódů Smíšený kód	Olaština (Crossing) Přepínání kódů Vyhraňování se Smíšený kód Severocentrální romštinou
Statusoví Rumungri	Přepínání kódů (snaha/prvky vlachismů)	Smíšený kód (nebo snaha o něj)	Severocentrální romštinou

	Severocentrální romština	Severocentrální romština	
--	-----------------------------	-----------------------------	--

\*Vertikální poloha v tabulce značí vyšší prestiž: čím výše se jazyk nalézá, tím vyšší prestiž jazyka/ mluvčího jazyka – a popř. i adresáta.

## 6. Závěr

Cílem mé práce bylo popsat a analyzovat, jakým způsobem dochází v osadě olašských Romů ve východoslovenských Borovanech k vytváření a udržování etnických kategorií a zároveň, jaká je role jazyka v procesu konstrukce a udržování hranic mezi skupinami. Pokusím se nyní shrnout, jak se na základě mojí analýzy sociálních, ale také řečových aktů projevují, utvářejí a dotvářejí etnické hranice.

Práci jsem rozdělila na část kulturně a sociálně antropologickou, věnující se především tématu etnických kategorií a etnických hranic, a na část sociolingvistickou, která mezi uvedená výzkumná témata přidává jazyk a jazykové chování. Obě perspektivy jsou ovšem velmi úzce propojené, neboť oba předměty výzkumu (tedy etnicita a jazyk) spolu úzce souvisejí. Jak ukázal můj výzkum, obě perspektivy na různých úrovních propojují také sami aktéři.

V této závěrečné části se pokusím o rekapitulaci a souhrnnou interpretaci klíčových poznatků z terénu a o předložení hlavních badatelských výstupů.

### 6.1 Skupinové hranice a konstruování etnické identity

Nejmarkantnějším projevem sociální stratifikace místní society je etnická hranice mezi Neromy na straně jedné a Romy na straně druhé. Tato hranice je vnímána jako jasně daná, rozdělující všechny oblasti života. V řadě aspektů se nejedná pouze o hranici symbolickou, má reálně různé viditelné podoby.

Jiným typem etnické hranice je hranice mezi *Vlašíka Rom* a *Rumungri*. Ta je rovněž artikulovaná jako pevně daná, jako ostře oddělující olašské Romy od Romů neolašských. Z badatelského pohledu však zjistíme, že tato hranice je mnohem méně zřezelná a dochází na ní k různým překryvům a posunům v členství v uvedených skupinách. Příslušnost k těmto skupinám je poměrně dynamická a proměňuje se v čase. Přitom však platí, že tato hranice je zároveň tematizovaná

jakožto nepropustná. I přesto, že složení komunity se v čase mění, základní struktura, založená na vyhraňování se na základě etnické odlišnosti *Vlašika Rom* vůči Neromům a vůči *Rumungrům*, zůstává stále stejná.

Hranice, které při pohledu zvnějšku oddělují tři jasně dané etnické skupiny v rámci obce, se při bližším pohledu na členství konkrétních osob v jedné ze skupin jeví jako prostupné, zejména v případě hranice mezi oběma romskými skupinami. Určit, kdo je *Vlašiko Rom* a kdo je *Rumungro*, je obtížné nejen z badatelského pohledu, ale částečně také z emického, kde tyto osoby s liminální identitou podléhají nejrůznějšími procesy rekatégorizací a vyjednávání. Proměnami neprochází etnická příslušnost jen z vnějšku, při procesu kategorizace, ale i zevnitř, z pohledu identifikace. K podobnému závěru došla také Nancy Dorianová, když uvedla, že lidé mohou redefinovat svoji etnicitu, pokud to vyplývá z okolností nebo pokud jsou k tomu přinuceni (Dorian 2010: 89).

V rámci antropologického bádání jsem se věnovala hraničním milníkům mezi etnickými skupinami v obci, tedy tomu, co odděluje Neromy od Romů a také olašské Romy od Romů neolašských. Z perspektiv dvou skupin, nacházejících se na různých stranách hranic, bývají tyto milníky různě artikulovány, konstruovány a zdůvodňovány. Takové dva pohledy jsou vždy z obou stran hranice silně suicentrické a často se vzájemně nekryjí.

*Vlašika Rom* se vymezují vůči neolašským Romům na základě principu dichotomizace podle jednotlivých typů lišení (barva pleti, jazyk, hudba, styl oblékání atp., viz dále). Vedle toho často popisují svůj "kulturní inventář", tedy „olašství“, tj. kulturní symboly, rituály, zvyky a způsoby prezentace a chování, o kterých referují jako o typických pro vlastní skupinu. Pro *Rumungry*, v intencích sociální kategorie definované zvnějšku bytostným "ne-olašstvím", je z pohledu *Vlašika Rom* příznačné, že tento kulturní obsah nesdílejí.

Všichni *Vlašika Rom* během mého výzkumu nahlíželi na olašskou identitu, tedy na skutečnost "být olašským Romem", jako na vysoce prestižní. "Být Olachem" vnímali jako kombinaci vyššího sociálního statusu, rituální čistoty a lepšího materiálního postavení, ale také jako určitý ideál, cíl života. Obyvatelé *olašské* osady považovali obecně olašské Romy za lépe situované nejen v rovině materiální, ale také v rovině kulturní a symbolické, s odkazem na řadu dodnes praktikovaných zvyků a rituálů, které se podle informátorů udržovaly již v předchozích generacích. Na *Rumungry* potom nahlíží jako na po všech stránkách statusově níže postavené. Všichni *Vlašika Rom* o sobě hovoří jako o *amáro nípo*, tj. "naše (široká) rodina". Avšak v posledních letech dochází ke vzniku sociální distance mezi obyvateli Borovan a dalšími *Vlašika Romy*, žijícími v jiných lokalitách a k tomu souvisejícímu statusovému propadu zdejších Romů. Ten souvisí jednak s postupným odchodem prestižních olašských rodin z lokality, ale zejména s nedodržováním subetnické endogamie v Borovanech. Po dobu mého výzkumu se tento propad dále prohlubuje.

Borovany představují příklad lokality, kde najdeme časté exogamní sňatky olašských Romů s neolašskými. Tito Romové, původem *Rumungri*, kteří uzavřeli sňatek s olašským Romem či Romkou z Borovan, se postupně enkulturoují mezi olašské Romy a osvojují si také olašskou identitu. Tito Romové mají v místní komunitě často i několik let po svém příchodu liminální status a jejich postavení se postupně proměňuje, v závislosti na jeho schopnosti enkulturace a zejména na přijetí ze strany ostatních *Vlašika Rom*. Ačkoliv se tyto osoby s hraniční identitou v určitém smyslu stávají insidery, v jiném smyslu nebo za jiných situací zůstávají outsiders, tedy *Rumungry* (viz také Kobes 2012: 27). S tímto kolísavým vnímáním etnicity a s tím spojeného insiderství koreluje i jazykové chování mluvčích, k čemuž se vrátím zejména v závěrečné kapitole 6.4.

Ztotožněním se s některými důležitými hraničními prvky, respektive s kulturním obsahem, který je vymezuje, dochází k tomu, že se z *Rumungra* může časem stát

*Vlašiko Rom*, a to právě osvojením si kulturního rámce, hodnotového systému a komplexního komunikačního aparátu skupiny *Vlašika Romů*. Jejich součástí je i osvojení si a užívání etnické kategorizace a procesů vyhraňování se vůči *outsiderům*. V případě nepřizůsobení se kulturnímu systému olašských Romů, zahrnující různé způsoby chování, akceptaci různých sociálních rolí a komunikačních zvyklostí, zůstává tato osoba statusově *Rumungrem* a má velmi nízké statusové postavení.

V současné sociální a kulturní antropologii se v oblasti bádání o etnicitě přesouvá pozornost k výzkumům významů, kterými lidé konstituují sociální svět a ke způsobům kategorizace (Brubaker, Lovemanová, Stamatov 2016: 453) nebo ke způsobům vzniku a udržování identit a etnické socializace (Eller, Coughlan 2016: 170). Jak jsem ukázala, v Borovanech jsou etnické kategorie přirozenou součástí konceptualizace sociálního prostoru již u dětí v předškolním věku. Učení se sociálním kategorizacím, zahrnujícím vyhraňování se vůči jiným skupinám a produkujícím obraz světa jako rozděleného na *Vlašika*, *Rumungri* a *Gáže*, je ve sledované komunitě neoddělitelnou součástí rané socializace.

O kategoriích jako je *Gážo* a *Rumungro* je však třeba ve sledované lokalitě uvažovat mimo zaběhnuté striktně etnické kategorie. Na jejich používání je možné nahlížet jako na způsob označování dvou různých rovin outsiderství („ne-romství“ a „ne-olašství“) v intencích konstruktivistických motivací. Naopak pojem Rom je vyhrazen *insiderům*, takže jeho definice není striktně etnická v esencialistickém smyslu: tímto pojmem může být označen i etnický Nerom, pokud je s Romy v blízkém, insiderském vztahu.

Ve svém výzkumu nepojímám skupiny a hranice mezi nimi jako jasně a pevně dané, nýbrž jako sociálně konstruované, vyjednávané a aktivně utvářené ze strany aktérů. Zkoumám nejen to, jak o těchto hranicích lokální aktéři referují, ale také to, jak se etnické hranice projevují i vytvářejí v konverzačních aktech.

Závěr mého výzkumu zní, že na etnické kategorie *Vlašika Rom a Rumungri* a na členství v těchto skupinách je z badatelského hlediska třeba pohlížet jako na sociálně konstruované. K exogamním sňatkům a následné enkulturaci (dá se říci, „vlachizaci“) neolašských partnerů nedochází jen v posledních letech, nýbrž již po generace. Sdílené a často tradované představy o „čistě olašském“ původu jsou do velké míry sociálním konstruktem, který je maskován genealogickými manipulacemi a zamlžováním původu některých předků, kteří měli původně *rumungerskou* nebo *gadžovskou* identitu.

Přesto ale platí, že etnickou hranici ale *Vlašika Rom* tematizují a verbalizují jako jasně danou a jako neprůchozí, což tuto hranici neustále posiluje. Můžeme hovořit o funčních kulturních mechanismech vytváření a udržování etnických hranic. Tyto mechanismy konstruují olašství jakožto druh sociální identity, ostře se vymezující proti outsiderům: Neromům a neolašským Romům.

Jak jsem ale ukázala, tato hranice, tematizovaná jako neprostupná, ve skutečnosti propustná je. V nativním přístupu k etnicitě v Borovanech tak můžeme pozorovat dichotomické sdílení dvou nesourodých konceptů, mezi kterými se kontextuálně přechází. Na jedné straně zde nalezneme pozice vernakulárního primordialismu, vycházejícího z principu krve, tedy z představy, že etnicita (lokálně tematizovaná jako *olašství/rumungerství/gadžovství*) je zděděná po předcích, v ideálním případě ze stran obou rodičů. Na druhou stranu nalezneme hluboce zakořeněný kulturalistický (či modernistický) přístup, na jehož základě dochází k postupné enkulturaci příchozích partnerů mezi olašské Romy. Z nativního pohledu se *Vlašika Romem* lze za určitých okolností stát, stačí si dostatečně osvojit kulturní inventář skupiny a hovořit olašskou romštinou. Tato enkulturace však není libovolná: olašským Romem či Romkou se v případě osvojení si kulturního systému a komunikačních zvyklostí může stát jen ten, kdo vstoupí do partnerského svazku s *Vlašika Romem* či Romkou a stane se tak součástí rodiny a příbuzenské sítě. Můžeme tedy říci, že možnost volby identity pouze v rámci svého „rodu“, byť „vyženěného“, tedy v rámci své sítě příbuzných, ukazuje, že z aktérské perspektivy

„pokrevní“, primordialistické pojetí etnické identity převažuje nad kulturalistickým: alespoň v ideální rovině.

## 6.2 Olašská romština jako jazyk spojovaný s vyšší prestiží

K otázce prestiže jazyka mne přivedl popis diglotické (resp. polyglotické) situace v Borovanech, kdy jsem se snažila určit, který jazyk můžeme označovat jako V kód a který jako N kód. Jak jsem popsala, v borovanské *olašské* osadě je běžný plurilingvismus. Každý jazykový kód z řečového repertoáru olašských Romů je spojen s odlišným souborem sociálních hodnot a každý z nich je zároveň spojován s různou prestiží.

Jak ukazuji, v Borovanech je vnímání prestiže jazyků značně suicentrické.

Z pohledu Neromů představuje V kód slovenština. Ze strany olašských Romů je vnímána jako vysoký kód (V kód) jednoznačně olašská romština. Je popisována jako *majšukar šib* (nejkrásnější jazyk) a *amári šib* (náš jazyk). Její užívání je mezi borovanskými Romy nejběžnější, resp. výhradní, pokud je hovor směřován k jiným *Vlašika Rom*. Postoj Romů ke slovenštině je ambivalentní. Slovenština je do určité míry bezesporu V kódem (jakožto úřední, formální jazyk, jazyk médií a vzdělávací atp.). Na druhou stranu je na ni nahlíženo jako na *gažikanes*, k jehož volbě dochází výhradně při konverzaci s Neromy. Docházím k závěru, že postoje k dalším jazykům v Borovanech silně zabarvuje (primordialistické) vnímání mluvčích tohoto jazyka z pohledu členů jiné etnické skupiny. Severocentrální romština je z pohledu Olachů spojena s jednoznačně nižším sociálním statutem. To je dáno zejména tím, že je spojena s *Rumungry*, kteří jsou olašskými Romy vnímáni jako nižší a podřadnější Romové než *Vlašika*.

Olašská romština z pohledu *Vlašika Rom* představuje jeden z hlavních pilířů romství (resp. „olašství“). Je vnímána jako první, opravdový jazyk, v ideální (deklarované) rovině je pojmán v primordialistickém smyslu jako přirozený či



vrozený jazyk, ve kterém se dítě narodí a který je vnímán jako zděděný po předcích a předávaný dalším generacím.

To, že Rom ovládá jazyk *čistě* (*žanel úžes te vorbij*) prokazuje z pohledu lokálních aktérů jeho olašskou identitu. Olašská romština tedy slouží jako identifikátor romství, resp. olašství.

Znalost jazyka ovšem neznamená jen ovládnutí gramatiky a slovní zásoby, ale i stylistiky a pragmatiky, tedy s tímto jazykem spojené škály významových nuancí a komunikačních zvyklostí a orientace ve vztazích, rolích a v postavení uvnitř society.

V rámci své práce jsem se věnovala také funkčním stylům jazyka. Pro olašskou romštinu není typický jen prostě sdělovací styl, ale podle Hancocka také například řečnický styl užívaný při obřadných promluvách olašských Romů (Hancock 1995: 142 in Matras 2002: 157). Projevy řečnického registru jsem pozorovala také u studované skupiny *Vlašika Rom*, zejména při příležitosti setkání Romů (*páčiv*). Vyskytuje se v podobě pronášení zdравic a přacíh vět nebo způsobech zdravení a loučení, které v sobě obsahují prvky archaických nebo konzervativních gramatickolexikálních struktur. Objevuje se také ve schopnosti zejména mužů správně vést *i vorba* (promluvu, proslov, řeč), která je považována za jeden z důležitých rysů romství. Obřadná mluva je spojovaná s bratrským oslovením *muro phral* (můj bratře), v čemž můžeme spatřit projev ujišťování se o vzájemné blízkosti, ale také obřadnosti, a s dalšími obřadnými způsoby oslovením. Tento řečnický styl je spojený pouze s olašskou romštinou. Košaté zdравice ani přací nebo naopak proklínací nebo zapřísáhavací sekvence mluvčí neužívají ve slovenštině, ani v severocentrální romštině (v ní jen omezeně). Tento fakt má opět dopad na prestižní postavení olaštiny.

### 6.3 Závěry v oblasti předávání a uchování jazyka

V rámci disertační práce jsem se věnovala také tématu akvizice jazyků, ať již primární, tak sekundární. Děti v olašské osadě se učí olašské romštině jako prvnímu jazyku. Děti v mladším předškolním věku z etnicky smíšených párů jsou buď monolingvní v olašské romštině anebo bilingvní v obou romštinách. Na jazykovou socializaci dětí nemají vliv jen jejich rodiče, ale také vrstevnické skupiny a potažmo i celá komunita, jejíž postoje k jazykům a vnímání jejich různé prestiže děti reflektují a zároveň, pod jejichž sociální kontrolou se permanentně nacházejí. Výsledkem setkávání se s „jazykováním“ (García 2010) okolí je, že již mezi malými dětmi jednoznačně převládá olašská romština.

Kromě přirozené akvizice u dětí se můžeme setkat se sekundární akvizicí olaštiny u dospělých: u příchozích partnerů a partnerek. Čím lepší a plynulejší znalost olaštiny nově příchozí získají, tím lepší je jejich pozice v rámci nové rodiny i širší olašské komunity. V rámci své práce jsem podrobně popsala proces takovéto sekundární akvizice olašské romštiny u nově příchozích partnerů a partnerek, u kterého rozlišuji demostzrativní a identifikační fázi.

Považuji za výzvu si v rámci závěru práce položit otázku, co je důvodem uchování olaštiny v prostředí se stále se početně zmenšujícím počtem osob, pro které je olaština mateřským jazykem. I když z pohledu vernakulárního primordialismu procento rodilých olašských Romů v celé komunitě klesá, a obyvatelstvo můžeme považovat do značné míry subetnicky smíšené, olašská romština nejen že se zde živě zachovává, ale dochází také k jejímu rozšiřování mimo původní mluvčí. To je zajímavý fenomén také z toho důvodu, že se jedná do značné míry o izolovaný jazykový ostrov v regionu, kde je rozšířené (kromě majoritní slovenštiny) také užívání vernakulární šarištiny a severocentrální romštiny, která by mohla pokrývat doménu meziromské komunikace v Romů v Borovanech.

Za hlavní důvod uchování a posilování olašské romštiny považuji na základě důkladné analýzy sociolingvistické situace v obci Borovany již analyzovanou vysokou prestiž tohoto jazyka, spojenou s vysoce pozitivně hodnocenou subetnickou identitou – tj. s olaštvím. Jiným důvodem uchovávání představuje skutečnost, že olašskou romštinu lze vnímat jako komunitní, striktně insiderský jazyk, de facto tajný kód, kterému okolí nerozumí. Tato skutečnost může kontextuálně poskytovat jeho mluvčím mnohé výhody. Ukazuje se tak, že na jazykové chování e sledovabné lokalitě mají dopad také lokální mocensko – politické vlivy, jako je etnické vyhraňování se jednotlivých skupin v obci, způsobené zhoršujícím se etnickým napětím a represivním přístupem vedení obce. Pro olašskou komunitu představuje uzavřenost strategii přežití. To má dopad na jazykové chování právě v tom smyslu, že je olašská romština oceňovaná ze strany olašských Romů jako tajný jazyk. Umožňuje Romům paralelní komunikaci, pomáhá vytvářet pocit nepřehledna a dezorientace na straně nemluvčích olaštiny a může tak pro olašské Romy v určitých situacích znamenat komunikační převahu. V případě Borovan jsem zaznamenala také užívání tajných slov nebo záměrnou snahu o mystifikaci *outsiderů*, kteří projevují zájem se jazyk nebo některá slova učit.

Olašská romština je vedle toho pocíťována mluvčími jako původní jazyk komunity, která umožňuje obyvatelům *olašské* osady zůstat součástí skupiny *Vlašika Rom*. Je vnímána jako světový jazyk, se kterými se lze domluvit s olašským Romy po celém světě. Vzhledem k tomu, že většina ostatních členů příbuzenské skupiny *Vlašika Rom*, žijících v jiných lokalitách, je vnímána jako statusově vyšší a socioekonomicky úspěšnější, můžeme nahlížet na udržování olašské romštiny, potažmo také olašské kultury a identity, jako na de facto *sociální výtah*. Olašská romština totiž umožňuje vertikální sociální mobilitu: znalost olaštiny a s tím spojeného (nejen) jazykového chování v sobě skýtá potenciál dostat se z romské

osady. Sociální mobilita v borovanské *olašské* osadě je totiž značná. Tato osada zároveň představuje specifický sociální prostor v rámci skupinové mobility<sup>194</sup>.

*Olašská* osada již sice nepředstavuje tranzitní bod pro mnoho romských rodů, jako tomu bylo v předválečném období, ale můžeme ji nahlížet jako útočiště, vnímané aktéry jako „naše“ území, kam se mají olašské rodiny tendenci vracet v případě náhlé životní krize. Nebýt aktivní politiky místní samosprávy, která se takovému pojetí všemi prostředky brání, tento moment by byl ještě zřetelnější.

Olašská romština představuje *sociální výtah* i pro neolašské Romy: díky jejímu osvojení mohou vystupovat v neznámém prostředí jako olašští Romové, popřípadě mohou být i přijati ostatními olašskými Romy za insidera, čímž dochází opět k jejich vertikálnímu sociálnímu vzestupu.

Jaká je prognóza dalšího vývoje situace olašské romštiny v lokalitě? Na základě všech výše uvedených informací docházím k názoru, že je z mého pohledu nejasná, a to zejména vzhledem k výše uvedené migraci z lokality. U některých členů místní komunity, které řadím mezi hamime Vlašika, začíná v posledních letech docházet k omezování členitosti jazykového repertoáru, tedy k tomu, že se v jejich mluvě začínají dva dříve oddělené jazyky ovlivňovat a prolínat po stránce fonetické, lexikální, sémantické či gramatické, což se projevuje stále častějším procesem míšení jazykových kódů a zejména postupným vytvářením způsobu vzájemné komunikace, který lze označit jako smíšený kód. Ten se prozatím objevuje pouze u osob s liminální identitou a nízkým statusem. Může se však jednat pouze o přechodný stav, a dá se očekávat, že vlivem nastíněných funkčních kulturních mechanismů dojde k jejich postupné eliminaci, tedy k zachování popisovaných řečových vzorců olašské romštiny, tak, jak je popisují, i nadále.

---

<sup>194</sup> Romské osady bývají vnímány někdy jednak badateli, ale také aktéry samotnými jako místo, odkud se dá velmi obtížně odejít, jako nejnižší příčka na společenské hierarchii. Po vstupu Slovenska do EU se ukazuje, že migrační potenciál je u Romů značný, a sociální prostor romských osad tedy není tak fatalistický. Nehledě na soudobou migraci, v Borovanech je nejen horizontální, ale i vertikální sociální mobilita výraznější než v okolních romských osadách.

Může se ovšem stát také to, že rodiny direkt Vlašika z území romské osady migrují do jiných lokalit, a jejich domy budou zbourány nebo obydleny neolašskými Romy z okolí, které hledají prostory k bydlení. V případě takového vývoje by zřejmě došlo k postupnému vymizení olašské romštiny v lokalitě. Olašská romština by se ale i tehdy udrželav případě celé příbuzenské skupiny Vlašika Rom, kde dochází k jejímu velmi důslednému udržování na pozici matrix language, v jednotlivých rodinách i napříč státními útvary.

#### 6.4 Procesy „jazykování“ a „etnifikování“

V závěru práce se věnuji popisu toho, jak se v diskurzivních praktikách projevují procesy aktivního vytváření etnických kategorií. Pro jejich popis přebírám termíny Ofélie Garciové „jazykování“ a „etnifikování“. Snažila jsem se stručně popsat, jak se v diskurzivních praktikách projevují procesy aktivního vytváření etnické identity aktérů (García 2010).

Na základě anlyzy jazykových dat z Borovan docházím k závěru, že volba jazyka je určována především na základě *participant related* principu. Je motivována především komunikačním partnerem, resp. jeho jazykovými kompetencemi, ale také jeho sociálním statutem. Vybočení z toho rámce můžeme brát za příznakové. Jak si ukážeme dále, volba jazyka také bývá používána jako prostředek zacházení s etnickými hranicemi.

V rámci své disertační práce jsem se věnovala zevrubné analýze různých řečových praktik a jejich významu.

V kapitole 5.6 jsem zkoumala procesy přepínání jazykových kódů ve zkoumané komunitě. Ukazuje se, že se jedná o dynamický fenomén, který je do značné míry individuální, a který se projevuje jako kontinuum různých jevů. Na tento proces je možné se dívat jednak z hlediska struktury promluvy. Dochází ke střídání různě dlouhých replik mezi jazyky řečového repertoáru komunity. Můžeme pozorovat

příklady přepnutí do jiného jazykového kódu při použití přímé řeči ve vyprávění při parafrázi či citaci nebo užití reiterace za účelem zdůraznění určité repliky. Věnuji se také popisu fenoménu paralelní konverzace, tedy současnému užívání olašské romštiny při vzájemné komunikaci olašských Romů během hovorů s Neromy nebo neolašskými Romy v jiném jazyce. Jejich strategii můžeme označit ve světle akomodační teorie jako zachovávání svého kódu, bez potřeby se přizpůsobovat mluvčímu, který s nimi jejich kód nesdílí. Tato ze strany olašských Romů velmi častá strategie může přispívat k zvyšování etnického napětí v obci, zb aktérského pohledu je však vnímána jako přirozený způsob komunikace.

Přepnutí kódů může být z hlediska strukturální analýzy také vnímáno jako prostředek pro strukturaci právě probíhajícího hovoru (Auer in Milroyová, Matthew 2012: 217-219). V kontextu mé práce považuji za nejdůležitější příklady volby jazyka nebo přepnutí kódu, které v sobě nesou kromě jazykových dat také řadu sociálních významů. Ve svém výzkumu jsem se zabývala motivací mluvčích pro volbu kódu a zároveň sociálním dopadem na adresáty a další účastníky komunikace.

Na základě analýzy mých nahrávek docházím ke zjištění, že přepnutí kódu se často objevuje jakožto projev konvergence, kdy se k sobě svým kódem mluvčí přibližují nebo naopak jako divergenční strategie, tedy jako situačně laděné odmítnutí komunikačního partnera nebo distanc od tématu konverzace.

Z pohledu Vlašika Rom lze vnímat užití jiného než vlastního kódu jako odkaz k jinému, *outsiderskému* hodnotovému systému. O přepnutí do severocentrální romštiny lze v určitém kontextu uvažovat jako o odkazu k odlišnému světu *Rumungrů*, o volbě slovenštiny zase jako o referenci k cizímu světu *Gadžů*. Takové přepnutí může doprovázet anebo posilovat nesoulad mluvčího s tématem nebo jinou formu divergentního postoje k obsahu probíhající konverzace. V terénu jsem zaznamenala také příklady toho, že volbu „cizího“ kódu lze vnímat také jako veřejné odsouzení chování.

Proces střídání jazyků významně ovlivňuje komunikační situace, zejména složení účastníků komunikace, a to nejenom těch, kteří hovoří, ale i všech těch, kteří jsou komunikace účastni (viz také Milroyová, Matthew 2012: 208-209). Mé pozorování svědčí o tom, že je důležité vždy sledovat směr přepínání kódů v závislosti na vztazích mezi mluvčím a adresátem, respektive i na vztazích s dalšími posluchači a na určitém situačním kontextu. Obvyklá je zejména změna jazykového kódu u *hamime Vlašika* při příchodu vlastních dětí nebo partnera či některých vážených členů olašské komunity a naopak. Důležité je vždy sledovat směr přepínání v závislosti na určitém situačním kontextu. Ten se mění v souvislosti s děním uvnitř komunity a s proměňujícími se vztahy mezi aktéry.

Ve své disertační práci jsem se zaměřila také na analýzu situací, ve kterých dochází k užití reverzního kódu. Na základě analýzy konverzačních událostí se domnívám, že užití nestandardního jazykového kódu má často svůj záměr a funkci ze strany mluvčího. Ukazuje se, že severocentrální romštinu používají *Vlašika Rom* někdy jako prostředek ironizace a parodizace. Pronešení určité repliky v tomto kódu lze nahlížet jako způsob humoru. Severocentrální romština opět odkazuje ke světu *Rumungrů*, které *Vlašika Rom* považují za cizí a statusově níže postavené a kteří jsou proto často zdrojem jejich pohrdání. Jinou funkcí užívání severocentrální romštiny, využívající podobného ironizujícího prvku, je pobídka či výzva k vykonání nějaké činnosti, která v podstatě rozvíjí popsany motiv divergence k tématu, ale zároveň také demonstrace divergence k mluvčímu. Užití severocentrální romštiny je často spojené s replikami obsahujícími nadávky nebo deklaraci potrestání.

K volbě odlišných jazykových domén dochází také při různých hádkách a jiných konfliktech. Běžně můžeme pozorovat například situaci, kdy žena *rumungerského* původu během hádky se svým manželem přepne do severocentrální romštiny. Užívání tohoto kódu samozřejmě často způsobuje eskalaci konfliktu a zvýšení emočního napětí. Zároveň lze opět přechod do mateřštiny mluvčího hodnotit jako akt divergence: odstup od adresáta a jeho hodnotového systému.

K přepnutí jazykového kódu ale může vést také motiv konvergence, k němuž často dochází účelově. V rámci kapitoly 5.7 jsem uvedla příklad, popisující vědomé odchýlení se od zažitého komunikačního úzu s jasným strategickým cílem: udržení synovy rodiny. Tento motiv strategické konvergence je poměrně častý.

Jiným tématem, jehož rozboru se věnuji, je revezní užití kódu. Odchýlení od výše popsaného ustáleného vzorce domén jednotlivých jazyků může sloužit jako signál nestandardní situace. Na příkladu popisujícím telefonát bratra z nevydařené práce, který se volbou severocentrální romštiny snaží dát najevo, že realita je jiná, než jim líčí, anebo na příkladu oslovení chlapce ve slovenštině, jehož otce hledají neromští sousedé, kdy chlapec ihned pochopí netypické užití jazyka jako znamení nestandardní situace, docházím k závěru, že mluvčí volbou jiného jazyka může signalizovat ještě jinou informaci, než je vyjádřena v samotném obsahu výpovědi. Alternace jazykových kódů může představovat vědomou a aktivní strategii mluvčího. Na příkladu dat z Borovan dospívám ke zjištění, že takový signál je často srozumitelný pouze členům vlastní komunity. Jak ale ukazují, právě s tím ovšem mluvčí při volbě netradičního kódu počítají.

V závěru práce jsem si položila klasickou fishmanovskou otázku: Kdo, s kým a jak mluví (viz Fishman 1965)? Při výzkumu způsobů vzájemné komunikace a související volby jazykových kódů jsem došla k závěru, že základní komunikační úzus souvisí s tím, jak mluvčí vnímá etnicitu adresáta: *Vlašika Rom* mluví s *Vlašika Rom* vždy olašsky, s *Rumungrem rumungricka* a s *Neromem gažikanes*. Na tomto místě jsem si musela opět položit otázku na podobu hranic a etnicity. Kdo je tedy v komunitě, která se z hlediska vernakulárního primordialismu jeví do značné míry jako smíšená, považován za *Vlašiko Roma*? A kdo je již *Rumungro*?

Obyvatele olašské osady lze vnímat na škále mezi *direkt Vlašika* („praví Olaši“) na straně jedné, kteří jsou statusově nejvýše postavení a vždy spolu hovoří olašsky. Na straně druhé nalezneme Romy se statusem *Rumungrů*, zde žijí teprve krátce a



olašsky zatím nemluví anebo ti, kteří se olašsky nikdy nenaučili. Zejména poslední uvedení mají v rámci *olašské* osady marginální postavení,

Osoby na středu škály jsou někdy ostatními označovány jako *hamime Vlašika*. Tento termín používám jako analytickou kategorii pro všechny osoby s nejednoznačnou, hraniční identitou. Sami se často označují za olašské Romy, kontextuálně ale deklarují svůj smíšený nebo neolašský původ. Ukazuje se, že ovládání a používání olaštiny je velmi podstatným rozměrem přijetí nebo nepřijetí komunikačního partnera či partnerky za člena vlastní skupiny (*ingroup member*). To otevírá prostor pro vyjednávání etnicity, které se projevuje také ve strategiích volby jazykových kódů.

Volbou jazykového kódu mohou dát statusově lépe situovaní olašští Romové najevo adresátovi jeho přijímání (v případě olašské romštiny) nebo nepřijímání za člena komunity (*insidera*) nebo také vyhraňování se vůči němu (v případě užití severocentrální romštiny). Čím je osoba statusově níže postavená, tím častěji při komunikaci s ní *Vlašika Rom* volí severocentrální romštinu.

Jak jsem již v závěrech konstatovala, ovládání a používání olaštiny ze strany partnera nebo partnerky je velmi podstatným rozměrem přijetí nebo nepřijetí za člena nebo členku vlastní skupiny (*ingroup member*). Má ale dopad na jeho nebo její status: tyto osoby jsou často považovány za plnohodnotné členy olašské komunity.

Jak se ukazuje na základě mých terénních dat, olašsky nehovoří jen olašští Romové, pro které je tento jazyk mateřský, ale také jejich partnerky a partneři, kteří v *olašské* osadě žijí dlouhodobě a zároveň se naučili velmi dobře *vlašikones*. Osoby, které se s olaštvím a užíváním olašské romštiny natolik ztotožnily, že se pro ně olašská romština stala výhradním používaným kódem při výchově vlastních dětí a při komunikaci s dalšími členy komunity, jsou často vnímáni všemi jako olašští Romové a jejich etnicita nebývá nikým zpochybňována. Jejich původ bývá často

zamlžován a genealogicky manipulován, anebo se *rumungerství* těchto osob přestává tematizovat.

U osob, u kterých je liminální identita výraznější, se situačně může používaný kód změnit, zejména při konfliktech apod. U některých *hamime Vlašikase objevuje* olašská romština na pozici *matrix language*, od kterého se kontextuálně odklání do severocentrální romštiny. Většinou následuje návrat zpět do *matrix language*.

Jiní *hamime Vlašika* se snaží volit olašskou romštinu alespoň v některých doménách. Ve zbylých doménách zůstávají u severocentrální romštiny. Olašská romština bývá udržována při komunikaci na „veřejnosti“, tj. před ostatními *Vlašika Rom*, a při slavnostních příležitostech, zejména ve funkci zmiňovaného řečnického registru. Severocentrální romštině je vyhrazena doména privátní komunikace. Zejména pokud *rumungricka* hovoří doma i s dětmi, má to opět za následek nízkého statusu v rámci komunity.

Jak popisují, v případech konverzačních praktik *Vlašika Rom* s osobami se statutem *Rumungrů*, zejména těch, kteří jsou v *olašské* osadě teprve krátce a jazyky se učí, dochází k semikomunikaci (viz kapitola 5.6). Přikláním se k závěru, že tím, že na neolašské Romy žijící v *olašské* osadě hovoří olašští Romové olašsky, zároveň vyjadřují, že je vnímají jako *amáre* („naše“): na cizí neolašské Romy totiž hovoří *rumungricka*. V konverzačních událostech můžeme nahlížet na tento způsob semikomunikace jako na demonstraci přijímání *Rumungrů* (= *outsiderů*) za *insidery*; zejména, pokud řečový akt probíhá před dalšími účastníky konverzace.

Užitím jazyka mluvčí demonstruje, jakým způsobem reflektuje etnicitu, ale i sociální status adresáta. Osoby, které řadím mezi *direkt Vlašika*, proto oslovují *hamime Vlašika* olašsky, pokud je přijímají nebo pokud chtějí dát najevo jejich přijetí za *insidery*. Ovládnutím základů olaštiny a připojením se k těmto praktikám nově příchozí partneři většinou začínají ztrácet svůj status *Rumungra*. *Hamime Vlašika* volí směrem k *Vlašika Rom* za standardní situace také olašskou romštinu,

kteřá převládá ideálním případě i při vzájemné konverzaci těch osob s hraniční identitou. Ti dávají volbou tohoto jazyka najevo své ztotožnění se i snahu být ztotožňován s olašskou identitou.

Specifickým projevem volby jazyka, jehož prostřednictvím mluvčí záměrně demonstruje svůj odmítavý postoj k adresátovi, představuje proces vyhraňování se vůči *oustiderům*. Toto jazykové chování se projevuje ze strany *Vlašika Rom* vůči osobám s liminální identitou jako volba „rumungerštiny“, čímž je adresátům dáváno najevo jejich „rumungerství“. Tento komunikační úzus posiluje a spoluvytváří hranice mezi skupinami. Zároveň, tím, že podobné řečové praktiky a s tím související etnické kategorie přebírají také *hamime Vlašika*, dochází k utužování jejich olašské identity, a to z vnějšku i z vnitřku. Z pozice *hamime Vlašika* můžeme brát přebírání tohoto komunikačního modelu jednak jako projev a jednak jako demonstraci vlastního *insiderství* (olašství).

Ukazuje se, že čím je pozice osob v olašské komunitě statusově nižší, tím častěji se objevují jazykové projevy jako je časté střídání kódů, míšení kódů nebo volba severocentrální romštiny.

Dospívám k závěru, že volba jazyka a přepínání kódů a také nejenže reflektují sociální role, ale zároveň také sociální významy dotvářejí. Může sloužit také k novému utváření statusu a rolí v rámci komunity.

## 6.5 Jazyk jakožto „*boundary marker*“ i „*boundary maker*“

V mé disertační práci jsem opakovaně uvedla, že olašská romština představuje jeden z klíčových *boundary markerů* „olašství“, oddělující *Vlašika Rom* od *Rumungrů* a *Gadžů*. Jazyk má tedy charakter *objektivního* ukazatele etnicity a právě tato skutečnost rozehrává pole pro konstruování etnicity. Na základě užívání komunitou sdíleného dialektu olašské romštiny je jedinec identifikován ostatními jako olašský Rom. Z tohoto pohledu je tedy jazyk nástrojem etnické identifikace.

Uvedená skutečnost však také dává možnost, jak se olašským Romem stát. Ačkoliv je hranice je verbalizovaná jako daná a příslušnost jako vrozená, ukázali jsme si, že z aktérského pohledu je také možnost se členem olašské komunity jakožto partnerem olašského Roma také stát: prostřednictvím osvojením si společného jazyka a jeho užíváním.

Proces ekulturace mezi olašské Romy není výsledkem pouhého libovolného rozhodnutí se o změně identity, nýbrž výsledkem dlouhodobé jazykové socializace a zároveň pozvolného přijetí ze strany zbytku komunity za „insidera“. Tento proces je však umožněn pouze těm, kteří sňatkem s olašským Romem či Romkou vstoupí do příbuzenského svazku a stane se tak de facto členem rodiny.

Ukázala jsem, že s užíváním jazyka souvisejí také řečové akty a jazykové chování, které jsou brány jako součást etnického vymezování. Mezi tyto praktiky patří například osvojení si kulturně specifických způsobů zdravení, přání, kletí nebo ritualizovaných promluv, kterým jsem se věnovala v kapitole 5.5.4, ale také způsobů etnické kategorizace, tj. aktivní používání kategorií *Vlašiko Rom*, *Rumungro*, *Gážo*, kterými mluvčí nejen označuje etnicitu lokálních aktérů, ale také ji právě situačním používáním těchto kategorií spoluvytváří.

Na základě mého dlouholetého výzkumu v olašské komunitě v Borovanech docházím k závěru, že jazyk nepředstavuje jen pasivní prvek, který nám pomůže určit podobu hranic mezi skupinami. Jedná se především o aktivní nástroj celého procesu vytváření těchto skupin. Ve sledovaném společenství představuje jazyk a s tím spojené „jazykování“ důležitý symbolický prostředek vytváření sociálních vztahů a formování identity, včetně té etnické. V jazyce se zároveň odrážejí sociální struktura, podle volby kódů a jazykových prostředků lze vyvozovat závěry o sociální identitě a sociální situovanosti mluvčího, adresáta a případně také dalších účastníků konverzace.

## 7. Zdroje

### 7.1 Použitá literatura

Agócs, A. (2008). Bajáši na Slovensku a ich povest' o stvorení sveta. In: Jakoubek, M., Budilová, L. (eds). (2008): Romové a Cikáni – Neznámí i známí.

Interdisciplinárny pohľad. Voznice: Leda, s. 139–152.

Andrš, Z. (2016). Our God is Gold: Vlashika Rom at a Crossroads? *Ethnologia Actualis*, 16 (2), s. 66–80.

Auer, P. (1984). *Bilingual conversation*. Amsterdam: John Benjamins.

Auer, P. (1998). Introduction: Bilingual Conversation revisited. In: Auer, P.(ed). *Code-Switching in Conversation. Language, interaction and identity*. London: Routledge.

*Auer, P. (2007). Style and Social Identities: Alternative Approaches to Linguistic Heterogeneity. Walter de Gruyter.*

Bahenský, F. (2010). Etnicita v historické perspektíve. Prolegomena ke vzniku, vývoji a proměně etnické kolektivní identity. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky. Nепublikováno. Dostupné z:

[http://eu.avcr.cz/miranda2/export/sitesavcr/data.avcr.cz/humansci/eu/Pracoviste/Oddeleni\\_historicke\\_etnologie/Etnicita\\_v\\_historicke\\_perspektive.pdf](http://eu.avcr.cz/miranda2/export/sitesavcr/data.avcr.cz/humansci/eu/Pracoviste/Oddeleni_historicke_etnologie/Etnicita_v_historicke_perspektive.pdf). [cit. 9. 12. 2017].

Barša, P. (2008). Konstruktivismus a politika identity. Odpověď Tomáši Hirtovi a Markovi Jakoubkovi. In Jakoubek, M., Budilová, L.(eds). (2008): Romové a Cikáni – Neznámí i známí. Interdisciplinárny pohľad. Voznice: Leda, s. 210–245.

Barth, F. (1969) Introduction. In: Barth, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen, Oslo, London: Universitets Forlaget, University Press, s. 1–23.

Berger, P. L., Luckmann, T. (1999). *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. 1. vyd. Brno: CDK.

Bell, A. (2014). *The Guidebook to Sociolinguistics*. Auckland: Wiley Blackwell.

Bermel, N. (2010). O tzv. české diglosii v současném světě. In: *Slovo a slovesnost*, 71, s. 5-30.

Berta, P. (2007): *Ethnicisation of value—the value of ethnicity: The prestige-item economy as a performance of ethnic identity among the Gaborcs of Transylvania (Rumania)*. *Romani studies*, 17 (1), s. 31-65.

Boas, F. (1912). *Changes in the Bodily Form of Descendants of Immigrants*". *American Anthropologist*, Vol. 14, No. 3, July–Sept, 1912.

Bodnárová, Z. (2009). *Gramatický náčrt romského dialektu maďarské obce Versend*. Diplomová práce. Praha: FF UK, ÚJCA

Boretzky, N. (2003). *Die Vlach-Dialekte des Romani. Strukturen – Sprachgeschichte Verwandtschaftsverhältnisse – Dialektkarten*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Boztepe, E. (2003). *Issues in code-switching: competing theories and models*. *Working Papers in TESOL & Applied Linguistics* 3(2), s.1-27.

Brubaker, R. (2004). *Ethnicity without Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Brubaker, R., Lovemanová, M., Stamatov, P. (2016). Etnicita jako kognice. In: Jakoubek, M. (ed) Teorie etnicity: čítanka textů. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), s. 453–496.

Cameron, D. (1990). Demythologizing sociolinguistics: why language does not reflect society. In: Joseph, J.E., Talyor, T.J. (Eds.), Ideologies of Language. Routledge, London, s. 79–93.

Cashman, H.R. (2005). Identities at play: language preference and group membership in bilingual talk in interaction. Journal of Pragmatics 37 : 301–315. Dostupné z: [www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com). [cit. 19. 1. 2018].

Clyne, M. (2003). Dynamics of Language Contact, Cambridge University Press.

Connor, W. (1992). The Nation and its Myth. In: Smith, A.D.(ed.). Ethnicity and nationalism. Leiden: E.J.Brill.

Čajánková, E. (1954). Život a kultura rožkovianských Cigánov. Slovenský národopis II, 1-2, s. 149-175 a 285-306.

Černý, J. (1996). Dějiny lingvistiky. Olomouc: Votobia.

Červenka, J., Kubaník, P., Sadílková, H (2011). Kvantitativní a kvalitativní analýza jazykové situace Romů v ČR. Praha: Seminář romistiky ÚJCA FF UK.

Nepublikovaná výzkumná zpráva. Dostupné z: [http://www.romistika.eu/docs/ZZ\\_KvantiKvaliiVyzkumJazykoveSituaceRomu\\_CR.pdf](http://www.romistika.eu/docs/ZZ_KvantiKvaliiVyzkumJazykoveSituaceRomu_CR.pdf). [cit. 13. 7. 2018].

Davidová, E. (1965). Bez kolíb a šiatrov. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo.

Davidová, E. (1995). Romano drom. Cesty Romů 1945-1990. Olomouc: Univerzita Palackého.

- Davidová, E. (2000). *Poválečný život a osudy Romů v letech 1945–1989*. In: Černobílý život. Praha: Gallery, s. 67-78.
- Davidová, E., Stojka, P., Hübschmannová, M. (2000). *Dúral me avilem : avri kidine le vlašika d'í'la = Z dálky jsem přišel*. Praha: Ars Bohemica
- Dorian, N.C. (2010). *Linguistic and Ethnographic Fieldwork*. In: Fishman, J.A., García, O. (eds)(2010): *Handbook of Language and Ethnic Identity. Disciplinary and Regional Perspectives*. Vol.1. Oxford: Oxford University Press, s. 89-106.
- Dudeková, G. (2013). *Právo alebo milosrdenstvo? Domovská príslušnosť ako základný princíp sociálnej starostlivosti v Uhorsku*. In: Kováč a kol. (eds.). *Sondy do slovenských dejín v dlhom 19. storočí*. Bratislava: Historický ústav SAV.
- Duranti, A. (1997). *Linguistic Anthropology*. New York: Cambridge University Press.
- Duling, D.C. (2003). "Whatever gain I had .. ": Ethnicity and Paul's self-identification in Philippians 3: 3–5", in D.B. Gowler, L.G. Bloomquist &
- Watson, D.F. (eds.), *Fabrics of discourse: essays in honor of Vernon K. Robbins*, Harrisburg: Trinity Press International, s. 222–241.
- Edwards, J. (2009). *Language and Identity: An introduction*. New York: Cambridge University.
- Eller, J. D., Reed, M. C. (2016). *Bída primordialismu: Demystifikace etnických vazeb*. s. 155 – 176. in Jakoubek, Marek (ed). *Teorie etnicity: čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Elšík, V. (2003). *Interdialect contact of Czech (and Slovak) Romani varieties*. In *International Journal of the Sociology of Language*, 162: 41-62  
[http://ulug.ff.cuni.cz/lingvistika/elsik/Elsik\\_2003\\_Interdialect.pdf](http://ulug.ff.cuni.cz/lingvistika/elsik/Elsik_2003_Interdialect.pdf).



Elšík, V. (2005). Romové, etnicita a radikální konstruktivisté. Literární noviny, č. 21, 23. května 2005, str. 6.

Elšík, V.; Wagner, P.; Wagnerová, M. (2005). Olašská romština. Vlašské dialekty. (online). Dostupné z:  
[http://ulug.ff.cuni.cz/lingvistika/elsik/Elsik\\_2005\\_HO\\_Vlax.pdf](http://ulug.ff.cuni.cz/lingvistika/elsik/Elsik_2005_HO_Vlax.pdf).

Elšík, V., Hajská, M., Ort, J. (2017). Slovník olašské romštiny. Praha: FF UK.  
Dostupné online:  
[https://romstina.ff.cuni.cz/sor/index\\_sor.php?q=rf&sd=s&se=%C4%8Dor](https://romstina.ff.cuni.cz/sor/index_sor.php?q=rf&sd=s&se=%C4%8Dor). [cit. 19. 5. 2018].

Eriksen, T.H. (2002). Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. London: Pluto Press.

Eriksen, T. H. (2007). Antropologie multikulturních společností. Praha : Triton.

Eriksen, T.H. (2012). Etnicita a nacionalismus. Praha: SLON.

Eriksen, T.H. (2016). Epistemologický status konceptu etnicity. In: Jakoubek, M. (ed). Teorie etnicity: čítanka textů. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON)S. 105-118.

Fasold, R. (1984). Diglossia. In: The Sociolinguistics of Society. Oxford: Blackwell, s. 34-60.

Ferguson, Ch. (1959). Diglossia. In: Word, 15, s. 325-340.

Ferguson, C.A. (1971). Language structure and language use: Essays by Charles. Ferguson. Stanford: Stanford University Press.

Ferguson, C.A. (1996). Sociolinguistic perspectives: Papers on language in society, 1959–1994. Ed. by Thom Huebner. (Oxford studies in sociolinguistics.) Oxford & New York: Oxford University Press.

Fishman, J.A. (1965). Who speaks what language to whom and when? *La Linguistique* Vol. 2 (1965), s. 7-88.

Fishman, J. A. (1970). Sociolinguistics. A Brief Introduction. Massachusetts: Newbury House Publishers.

Fishman, J. A.(2003a). Kto rozpráva kým jazykom, s kým a kedy? In: Štefánik, Jozef (ed.): *Antológia bilingvizmu*, s. 114-128. Bratislava: Academic Electronic Press.

Fishman, J. (2010). Sociolinguistics: Language and Ethnic Identity in Context. In: Fishman, J.A., García, O. (eds)(2010): *Handbook of Language and Ethnic Identity. Disciplinary and Regional Perspectives. Vol.1*. Oxford: Oxford University Press: xxiii-xxxv.

Fraser, A. (1992). The Rom migrations. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 2, s. 131–145.

Frydryšková, K. (2010). Rituální čistota u Romů. Praha, 2010. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav jižní a centrální Asie.

Gal, S. (1979). Language shift: Social determinants of linguistic change in bilingual Austria. New York: Academic Press.

Garafanca (2005). Demythologising language alternation studies: conversational structure vs. Social structure in bilingual interaction. *Journal of Pragmatics* 37, s. 281–300. Dostupné z: [www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com). [cit. 19. 4. 2018].

- Garcia, O. (2010). Languaging and Ethnifying. In: Fishman, J.A., García, O. (eds)(2010): Handbook of Language and Ethnic Identity. Disciplinary and Regional Perspectives. Vol.1. Oxford: Oxford University Press, s. 519-534.
- Gardner-Chloros, P. (1991). Language selection and switching in Strasbourg. Oxford: Clarendon Press.
- Garrett, P. (2007). Language Attitudes. In: Llamas, C., Mullany, L. and Stockwell, P. eds. The Routledge Companion to Sociolinguistics, Routledge Companions, Routledge, s. 116-121.
- Gewirtz, S. & Cribb, A. (2008). Taking Identity Seriously: dilemmas for education policy and practice. European Educational Research Journal, 7(1), s. 39–49.
- Granovetter, M.S. (1973). The Strength of Weak Ties. In: American Journal of Sociology. Vol. 78. No. 6, s. 1360-1380.
- Grill, J. (2015). Historické premeny štruktúry medzikultúrnych vzťahov. Formy spolužitia v prípade Tarkoviec na východnom Slovensku. In: Čierno-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku. SAV: Bratislava, s. 146-171.
- Grill, J. (2017). In England, They Don't Call You Black!" Migrating Racialisations and the Production of Roma Difference Across Europe. Journal of Ethnic and Migration Studies.
- Gross, J.A: (1992). Approaches to the Problem of Identity Formation. In: Gross, J. A. (ed.): Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change. Durham, London: Duke 33, s. 46–57.
- Gumperz, J.J. (1982). Discourse Strategies. Cambridge University Press.
- Hajská, M., Poduška, O. (2000). Borovany. Zpráva z monitoringu rómskych osád. Nepochikovaná studie.

Hajská, M. (2012). Ame sam vlašika haj vorbinas vlašika! (My jsme Olaši a mluvíme olašsky!) Nástin jazykové situace olašských Romů z východního Slovenska v etnicky smíšené komunitě. In: Romano džaniben, 19(2), s. 35-53.

Hajská, M. (2015) Gažikanes vaj romanes? Jazykové postoje olašských Romů jedné východoslovenské komunity ke třem místně užívaným jazykům. In: Podolinská, T., Hrustič, T. (eds.) Čierno-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti. Bratislava – Veda. 347-373.

Hajská, M. (2016). „Polokočovníci.“ Migrační trajektorie olašských Romů na Prešovsku od poloviny 19. století do současnosti. In: Romano džaniben, 2/2016, s. 7- 37.

Hajská, M. (2017). Economic strategies and migratory trajectories of Vlach Roma from Eastern Slovakia to Leicester, UK. In: Slovenský národopis, 4/2017, s. 357-382.

Hancock, I. (2001). Země utrpení. Praha: Signeta.

Hirt, T. (2008). Trampoty s multikulturalismem, konstruktivismem a „konstruktivistickým“ multikulturalismem. In: Jakoubek, M., Budilová, L.(eds). (2008): Romové a Cikáni – Neznámí i známí. Interdisciplinární pohled. Voznice: Leda, s. 246–258.

Hirt, T. (2007). Přehled nejasností spjatých s konceptem etnicity v perspektivě postbarthovských přístupů. Plzeň, ZČU, Katedra antropologie. Nепublikováno. Dostupné z: <http://www.antropologie.org/cs/publikace/prehledove-studie/prehled-nejasnosti-spjaty-ch-s-konceptem-etnicity-v-perspektive-post>. [cit. 9. 4. 2018].

Hirt, T., Jakoubek, M. (2003). Konstruktivistická analýza romské nacionální mýtovorbě. In: Jakoubek, M., Poduška, O. (eds.): Romské osady v kulturologické perspektivě. Brno: Nakladatelství Doplněk, s. 57-68.

Hirt, T. (2004). Romská etnická komunita jako politický projekt: kritická reflexe. In: Jakoubek, M., Hirt, T. (eds.) Romové: kulturologické etudy (etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace). Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. 72-91.

Holmes, J. (2008). An Introduction to Sociolinguistics Harlow et al.: Longman, ch. 2. (3rd ed.).

Holomek, K. (2005). Romové existují, a dokonce i v ČR. Lidové noviny. 22/1/2005.

Horálek, A. (2011). Etnicita Číny – Kdo je Hui a kdo Dungan? Ethnicity in China – Who are the Hui and Who are the Dungan? Disertační práce. Praha: FF UK, Ústav etnologie. Nепublikováno.

Horálek, A. (2012). Tři přístupy k pupkům národů. Primordialistico-modernistický diskurz prizmatem aktivity a objektivitы etnicity. In: Český lid, 99, s. 23-43.

Horváthová, E. (1964). Cigáni na Slovensku. Historicko-etnografický náčrt. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

Horváthová, E. (1995). Doslov. In: Ab Hortis: Cigáni v Uhorsku 1775. Bratislava: Štúdio –dd-.

Horváthová, J. (2002). Kapitoly z dějin Romů. Praha: Člověk v tísni.

Hrabovský, M. (2015). Anticiganismus ako bariéra k inklúzii Rómov. In: Čierno-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku. SAV: Bratislava, s. 41-58.

Hübschmannová, M. (1976). K jazykové situaci Romů v ČSSR (Sociolingvistický pohled). In. Slovo a slovesnost 3, s. 328-336.

- Hübschmannová, M. (1979). Bilingualism Among the Slovak Roms. In: International Journal of the Sociology of Language ,19, s. 33-49.
- Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. (2001). Romsko – český a český a česko romský kapesní slovník. Praha: Fortuna.
- Hübschmannová, M. (1999). ..několik poznámek o hodnotách Romů. Skica. In: Kolektiv autorů: Romové v České republice (1945-1998). Praha: Socioklub, s. 16-66.
- Hübschmannová, M. (2001). Servika Roma (Slovak Roma, kherutne/domaca Roma). Dostupné z: <http://rombase.uni-graz.at/>. [cit. 9. 5. 2018].
- Hübschmannová, M. (2002). Šaj pes dovakeras. Můžeme se domluvit. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Hübschmannová, M. (2003). Vlach-Roma (Vlachi) in the Czech Republic and in Slovakia, in: ROMBASE. Didactically edited information on Roma (online). Dostupné z: <http://romani.uni-graz.at/rombase/index.html>. [cit. 19. 4. 2018].
- Hudson, R. A. (1996). Sociolinguistics. (2nd edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutchinson, J. (1994): Modern Nationalism. London: Fontana Press.
- Hutchinson, J. - Smith, A.D. (eds.) (1996). Ethnicity. New York: Oxford University Press. Journal of the Sociology of Language 19, s. 33-49.
- Hymes, D. (1963). Objectives and concepts of Linguistic Anthropology. In: Mandelbaum, D.G., Lasker, G.W., Albert, E.M. (eds.): The Teaching of Anthropology: American Anthropological Association. Memoir 94, s. 275-302.
- Hymes, D. (Ed.). (1964) Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology. New York: Harper & Row.

Chromý, J. (2014). Základy sociolingvistiky Učební materiál pro studenty oboru Český jazyk a literatura. Praha: Karolinum. Dostupné online: [http://www.cupress.cuni.cz/ink2\\_stat/dload.jsp?prezMat=53842](http://www.cupress.cuni.cz/ink2_stat/dload.jsp?prezMat=53842).

Jakoubek, M. (2004). Romové – konec (ne)jednoho mýtu. Tractatus culturo(mo)logicus. Praha: Socioklub.

Jakoubek, M. (ed.)(2008). Cikáni a etnicita. Praha: Triton.

Jakoubek, M., Hirt, T. (eds.) (2004) Romové: kulturologické etudy (etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace). Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. 72-91.

Jakoubek, M.- Hirt, T., eds. (2006). "Romové" v osidlech sociálního vyloučení. Plzeň. Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.

Jakoubek, M. (2003). Romské osady – enklávy tradiční společnosti. In: Jakoubek, M., Poduška, O. (eds.) Romské osady v kulturologické perspektivě. Brno: Nakladatelství Doplněk: 9-30.

Jakoubek, M. (2006). Přemýšlení "Romů" aneb chudoba 'Romů' má povahu Janusovy tváře. In: Hirt, T. a Jakoubek, M. (eds). "Romové" v osidlech sociálního vyloučení. Plzeň. Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.

Jakoubek, M. (2008): Geneze Romů a Baršova ontologie per acclamationem aneb Debata pokračuje. In: Jakoubek, M., Budilová, L.(eds). : Romové a Cikáni – Neznámí i známí. Interdisciplinární pohled. Voznice: Leda.

Jenkins, R. (1997). Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations. London: Sage Publication.

Jenkins, R. (2016). Přehodnocení etnicity. In: Jakoubek, Marek (ed). Teorie etnicity: čítanka textů. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), s.133-139.

Jurová, A., (2002). Historický vývoj rómskych osád na Slovensku a problematika vlastníckych vzťahov k pôde („nelegálne osady“). *Človek a spoločnosť* 4/22.

Dostupné na: <http://www.saske.sk/cas/archiv/4-2002/jurova-st.html>[cit. 9. 11. 2017].

Jurová, A. (2011). Domovské právo vo vzťahu k Rómom v predmníchovskej ČSR. In: Štenpien, E. (ed.). *Historický vývoj súkromného práva v Európe: zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie konanej v dňoch 27.-28. mája 2011 na Právnickej fakulte UPJŠ v Košiciach*. Košice: Právnická fakulta UPJŠ, s. 121-144.

Kachru, B. B. (1983). On mixing. In B. Kachru (Ed.), *The Indianization of English: The English language in India*. New Delhi: Oxford University Press, s. 193-207.

Klégr, A., Zima, P. et al. (1989). *Světém jazyků*. Praha: Albatros.

Kobes, T. (2012). „Naší Romové“ - difrakční vzorce odlišnosti východoslovenského venkova. *Romano džaniben* 19 (2): 9 - 34.

Kolmanová, M. (2007). Výzkum jazykových dovedností dětí v romském a slovenském jazyce. In: *Romano džaniben*, 2, s. 28-45.

Krčík, J. (2006) Co znamená nechuť reagovat na hypotézy Marka Jakoubka. *Romano Hangos*, Ročník 8, číslo 5.

Krištof, R. (2006). Nezamýšlené důsledky podpory "romské integrace" aneb Systém "trvale udržitelného vyloučení". In: Jakoubek, M.- Hirt, T., eds. (2006 b). "Romové" v osidlech sociálního vyloučení. Plzeň. Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.

Kubaník, P. (2015). Hra na knížky. Poznámky k akvizici slovenštiny v Gavu. In: Podolinská, T. a T. Hrustič (eds.). *Čierno-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, VEDA, 374-397.



Kubaník, P., Červenka, J, Sadílková, H. (2010). Romština v ČR – uchování jazyka a jazyková směna. In: Romano džaniben 17(2), s. 11-40.

Kučerová, Z., Vaňura, J. (2008). Stručná zpráva o romské osadě Vlkov. Novodobý vznik osady jako výsledek ekonomické transformace a segregace. In: Jakoubek, M. – Hirt, T.: Romské osady na východnom Slovensku z hľadiska antropologického výzkumu. Zborník vybraných výsledkov projektu Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku 1999-2005. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundation, s. 279-304.

Kužel, S. (2004). Výzkum nebo etnopolitika? In: Jakoubek, M., Hirt, T. (eds.) Romové: kulturologické etudy (etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace). Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. 168-188.

Kužel, S. (2008). Neformální ekonomika mezi obyvateli východoslovenské vesnice a romskou „osadou“. In: In: Jakoubek, M. – Hirt, T. (ed.): Romské osady na východnom Slovensku z hľadiska antropologického výzkumu. Zborník vybraných výsledkov projektu Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku 1999-2005. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundation, s. 71-92.

Lakatošová, M. (1994). Některé zvyklosti olašských Romů. In: Romano džaniben, 3/1994, s. 2-13.

Laubeová, L, Hrabaňová, G., Veselý, I. (2009). Sociální vyloučení a pokusy o deetnizaci Romů v České republice Analýza některých aktivit proromských organizací a jejich dopad na státní politiku vůči Romům, Britské listy.

Liégeois, L. P. (2007). Roma in Europe. Strasbourg: Council of Europe publishing.

Lípa, J. (1979). Cases of coexistence of two varieties of Romani in the same territory in Slovakia. IJSL19, s. 51-57.

Makihara, m. (2010). Anthropology. In: Fishman, J.A., García, O. (eds)(2010): Handbook of Language and Ethnic Identity. Disciplinary and Regional Perspectives. Vol.1.Oxford: Oxford University Press, s.32-48.

Malina, J. a kol. (2009). Antropologická slovník (s přihlédnutím k dějinám literatury a umění) aneb co by mohl o člověku vědět každý člověk. Brno: Ústav antropologie, Přírodovědecká fakulta MU. Dostupné z: [https://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/pdf/antropologicky\\_slovník.pdf](https://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/pdf/antropologicky_slovník.pdf). [cit. 2.6. 2018].

Mann, A. 2003. Historický proces formovania rómskych priezvisk na Slovensku. In: Milý Bore... Profesoru Ctiboru Nečasovi k jeho sedmdesátým narozeninám věnují přátelé, kolegové a žáci. Brno: Historický ústav AV. FF MU a Matice moravská, s. 273–282.

Marushiakova, E., Popov, V. (2004). Segmentation vs. Consolidation: The Example of Four Gypsy Groups in CIS. Romani Studies 14 (2), s.145–191.

Marušiaková, J. (1988). Vzťahy medzi skupinami Cigánov. In: Slovenský národopis, r. 36, 1/98, s. 58-77.

Matras Y. (2002) Romani: A Linguistic Introduction. Cambridge: Cambridge University Press.

Matras, Y. (2014). I met lucky people. The Story of Romani Gypsies. London: Penguin books.

Maschler, Y. (1998). On the transition from code-switching to a mixed code. In: Auer, P.(ed). (1998). Code-Switching in Conversation. Language, interaction and identity. London: Routledge.

Milroy, L.- Muysken, P. (1995): One Speaker, Two Languages. Cross-Disciplinary Perspectives on Code-Switching. Cambridge University Press.

Milroyová, L, Matthew, G. (2012). Sociolinguistika: Metody a interpretace. Praha: Karolinum.

Moravec, Š. (2006). Nástin problému sociálního vyloučení romských populací. In: Jakoubek, M.- Hirt, T., eds. (2006 b). "Romové" v osidlech sociálního vyloučení. Plzeň. Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk. S. 11-69.

Moree, D. (2008). How Teachers Cope with Social and Educational Transformation. Struggling with Multicultural Education in the Czech Classroom. Praha: Eman.

Myers-Scotton, C. (1993). Social motivations for codeswitching: Evidence from Africa. Oxford: Oxford University Press. Gardner-Chloros.

Muysken, P. (2000). Bilingual Speech. A Typology of Code –Mixing. Cambridge University Press.

Nekvapil, Jiří. (2000-2001). Sociolinguistika v systému encyklopedických hesel. Češtinář, 11: 1, s. 15-24. Dostupné z: [http://is.akcentcollege.cz/el/AK10/zima2012/SOLIN/um/SOCIOLINGVISTIKA\\_Nekvapil\\_hesla.pdf](http://is.akcentcollege.cz/el/AK10/zima2012/SOLIN/um/SOCIOLINGVISTIKA_Nekvapil_hesla.pdf). [cit. 2.6. 2018].

Nagelová, J. (2016). Konstruování etnicity. Utváření a přetváření etnické identity a kultury. In: Jakoubek, Marek (ed). Teorie etnicity: čítanka textů. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), s. 415-452.

Novák, K. (2004): Romové, nacionalismus a rozvojové programy. ? In: Jakoubek, M., Hirt, T. (eds.) Romové: kulturologické etudy (etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace). Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. 137- 154.

Ort, J. (2016). Migrace z východoslovenské vesnice. Historický přehled a současné modely. In: Romano džaniben, 2-2016, s. 39-70.

Ort, J., Hajska, M. (2018). Recenze: Šusterová, I. 2015. Život olašských žien. VEDA: Bratislava. In: Romano džaniben 1/2018.

Pavelčíková, N. (2004). Romové v českých zemích v letech 1945-1989. Praha: Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu PČR.

Pavelčíková, N. (2009). Příchod olašských Romů na Ostravsko v padesátých letech 20. století (ve světle dobových zpráv). Romano džaniben, 16 (ňilaj), s. 37-66.

Pfaff, C. (1979). Constraints on language-mixing: Intrasentential code-switching and borrowing in Spanish/English. Language, 55, s. 291-318.

Pintér, T. (2011). Diglosia alebo funkčný bilingvizmus v jazykovom úze Rómov na Slovensku a v Maďarsku. In: Jazykovedný časopis, 62(1), s. 3-18.

Pintér, T.; Menyhárt, J. (2005). Bilingvizmus v Malom Háji alebo jazyková situácia v rómskej komunite na Južnom Slovensku. In: J. Štefánik (ed.), Individuálny a spoločenský bilingvizmus. Zborník príspevkov z II. medzinárodného kolokvia o bilingvizme konaného 10. a 11. júna 2004 na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Bratislava: Univerzita Komenského, s. 77-83.

Pokorný, J. (2010). Lingvistická antropologie: jazyk, mysl a kultura. Praha: Grada Publishing.

Posilný, J. (2004). Rómovia. In: Ščecina, P.: Rožkovany, Červenica a Jakubova Voľa. Historický prehľad spoločenským a náboženským životom. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, s. 101-105.

Rampton, B. (1995). Crossing. Language and Ethnicity Among Adolescents. London: Longman.

Růžička, M. (2008). Znovupromyšlení sporu o konceptualizaci Romů. In: Jakoubek, M., Budilová, L.(eds). (2008): Romové a Cikáni – Neznámí i známí. Interdisciplinární pohled. Voznice: Leda.

Růžička, M., Henig, D. (2007). Identita v sociálním výzkumu: epistemologické meze". in Petr Mareš, Ondřej Hoffrek (eds.). Sociální reprodukce a integrace: ideály a meze. Brno: MUN, s. 225-245.

Růžička, M., Toušek, L. (2008). Radobytce – „cigánská“ osada. In: Jakoubek, M. – Hirt, T.: Romské osady na východnom Slovensku z hľadiska antropologického výzkumu. Zborník vybraných výsledkov projektu Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku 1999-2005. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundation, s. 251-276.

Sedláčková, P., Tošner, M. (2008). Ostrovany. In: Jakoubek, M. – Hirt, T.: Romské osady na východnom Slovensku z hľadiska antropologického výzkumu. Zborník vybraných výsledkov projektu Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku 1999-2005. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundation, s. 529-558.

Skripnik, O. (2008). Goralovi z Cikánské osady pod Letanovským mlýnem. In: Jakoubek, M. – Hirt, T.: Romské osady na východnom Slovensku z hľadiska antropologického výzkumu. Zborník vybraných výsledkov projektu Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku 1999-2005. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundation.

Scheffel, D. (2009). Svinia v čiernobielym. Slovenskí Rómovia a ich susedia. Prešov: Centrum antropologických výzkumov.

Scheffel, D. (2015). Belonging and domesticated ethnicity in Veľký Šariš, Slovakia. Romani Studies 25(2), s. 115–149.

Schieffelin, B. B., & Ochs, E. (1986). *Language Socialization across Cultures*. (Studies in the social and cultural foundations of language; Vol. no. 3). New York, NY: Cambridge University Press.

Sloboda, M. (2005). Semikomunikace. In: *Nový encyklopedický slovník češtiny*. Publikováno online: <https://www.czechency.org/slovník/SEMIKOMUNIKACE>. [cit. 12.7. 2018].

Stewart, M. (2005). *Čas Cikánů*. Brno, Barrister & Principal.

Stöckelová, T.; Abu Ghosh, Y. (2013). Úvahy o etnografii: od dogmatu k heterodoxii. In: Stöckelová, T.; Abu Ghosh, Y. (eds.). *Etnografie: Improvizace v teorii a terénní praxi*. Praha: Slon, s. 7-35.

Singh, R. (1985). Grammatical constraints on code-switching: Evidence from Hindi-English. *Canadian Journal of Linguistics*, 30, s. 33-45.

Sridhar, S. N., & Sridhar, K. (1980). The syntax and psycholinguistics of bilingual code-mixing. *Canadian Journal of Psychology*, 34, s. 407-416.

Soukup, V. (1994). *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Praha: Univerzita Karlova v Praze – Karolinum.

Soukup, V. (2004). *Dějiny antropologie*. (Encyklopedický přehled dějin fyzické antropologie, paleoantropologie, sociální a kulturní antropologie). Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum.

Synková, H. (2008). Posilování hranic aneb teritorizace v Dolině. In: Jakoubek, M. – Hirt, T.: *Romské osady na východnom Slovensku z hľadiska antropologického výzkumu. Zborník vybraných výsledkov projektu Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku 1999-2005*. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundation, s. 601-628.

Stojka, P. (1995). Románe sokáša pe la Ňitrakero telepo II / Zvyky vlašských Rómov z okolia Nitry. In: Romano džaniben, 1995, č. 3, s. 57.

Stojka, P. (1997 a). Le detehára andrej vlašika čaládura. Rána vo vlašických rodinách. In: Romano džaniben. č. 1-2, s. 39-40.

Stojka, P. (1997 b). La krísiňake Rom taj i románi krísi andej Vlašika Rom. Soudci a soudy u olašských Romů. In: Romano džaniben, č. 3-4, s. 129-132.

Stojka, P., Pivoň, R. (2003). Náš život. Amaro trajo. Bratislava: Sd studio.

Svejcer, A.D. – Nikolskij, L.B. (1983). Úvod do sociolingvistiky. Praha: Svoboda.

Swann, J., Deumert, A., Lillis, T., Mesthrie, R. (2004). A Dictionary of Sociolinguistics. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Šatava, L. (2009) Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace. 2 vydání, Praha: SLON.

Šusterová, I. (2015). Život olašských žien. Bratislava: Veda.

Švejcer, A.D., Nikolskij, L.B. (1983). Úvod do sociolingvistiky. Praha: Svoboda.

Tonkiová, E., McDonaldová, M., Chapman, M.: Etnicita. In: Jakoubek, Marek (ed). Teorie etnicity: čítanka textů. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), s. 91-103.

Vaňková, M. (2008). "Systém brána" aneb Jak přispívá policie k reprodukci sociálního vyloučení. In: Jakoubek, M., Budilová, L.(eds). (2008): Romové a Cikáni – Neznámí i známí. Interdisciplinární pohled. Voznice: Leda.

Vrhel, F. (1981). Základy etnolingvistiky. Praha: Universita Karlova.

Wagner, P. (2012). A Grammar of North West Lovari Romani Gramatika severozápadní olaštiny (lovárštiny). Disertační práce. Praha: FF UK.

Nepublikováno. Dostupné online:

file:///C:/Users/th/Downloads/IPTX\_2010\_1\_0\_125671\_0\_104631.pdf

Wagner, P., Wagnerová, M. (nedatováno). Vlastika Rom. Olaši. Dostupné z: <http://romafacts.uni-graz.at/index.php/culture/culture-3/vlastika-rom-olai>. [cit. 1. 11. 2016].

Weber, M. (1997): What is ethnicity? In: Guibernau, Montserrat – Rex, John (eds.) (1997): The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration. Cambridge: Polity Press.

Wei, L. (2004). Dimenzie bilingvizmu. In: Štefánik, J. (ed.), Antologia bilingvizmu Bratislava: Academic Electronic Press, s. 24-38

Widdicombe, S. (1998). Identity as an analysts' and participants' resource. In: Antaki, C., Widdicombe, S. (Eds.), Identities in Talk. Sage Publications, London, s. 191–206.

Winford, D. (2003). An Introduction to contact linguistics. Oxford: Blackwell Publishing.

Woitsch, J. (2011). „Odpověď nevědce vědci“, aneb obrana etnografie proti kritice Marka Jakoubka. Lidé města/ Urban People 13, s. 505-509

## **7.2 Sekundární literatura**

Bauman, Z. (2004). Identity. Cambridge: Polity Press.



Boretzky, N. (2000). The Vlach dialects of Romani. Characteristics and subclassification. Paper presented at the Fifth International Conference on Romani Linguistics, Sofia, s. 14–17.

Brubaker, R. (2002). Ethnicity without Groups. In *European Journal of Sociology*. 43 (2): 163 – 189. In: Jenčová, I. (2008). Inštitúcie a vytváranie spoločnej komunity Slovákov a Čechov v Londýne. *Etnologické rozpravy* 15 (1), s. 25–35.

Cohen, A. P. (1985): *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge. In: Hirt, T. (2007). *Přehled nejasností spjatých s konceptem etnicity v perspektivě postbarthovských přístupů*. Plzeň, ZČU, Katedra antropologie. Nerepublikováno. Dostupné z: <http://www.antropologie.org/cs/publikace/prehledove-studie/prehled-nejasnosti-spjaty-ch-s-konceptem-etnicity-v-perspektive-post>. [cit. 12.7. 2018].

Fishman, J A.: (2003 b). The primordialist-constructivist debate today: the language-ethnicity link in academic and in everyday-life perspective. In: Conversi, Daniele (ed.): *Ethnonationalism in the Contemporary World*. Walker Connor and the study of nationalism. London, New York: Routledge, s. 83–91.

### **7.3 Použité nahrávky**

Nahrávka s A. M., nar. 1945, muž, natočeno 23. 7. 2016, Leicester, Velká Británie, vedla Markéta Hajská. Audioarchiv autorky.

Nahrávka s F. M., muž, nar. 1950, natočeno 2008 v Borovanech, vedla Markéta Hajská. Audioarchiv autorky.

Nahrávka s F. M., nar. 1950, muž, natočeno 28. a 29. 6.2009, Jablonec Nad Nisou, vedla Markéta Hajská. Audioarchiv autorky.

Nahrávka s F. M., nar. 1950, muž, natočeno 15. 8. 2008, Jablonec Nad Nisou, vedla Markéta Hajská. Audioarchiv autorky.

Nahrávka s I. M., nar. 1925, žena, natočeno 16. 7. 2005 v Prešově, Slovensko, vedla Markéta Hajská. Videoarchiv autorky.

Nahrávka s L. T., muž, nar. 1965, natočeno v Prešově 2007, vedla Markéta Hajská. Audioarchiv autorky

Nahrávka s L. T., nar. 1965, muž, natočeno 16. 7. a 21.7. 2017, Leicester, Velká Británie, vedla Markéta Hajská. Audioarchiv autorky.

Nahrávka s M. M., nar. 1952, muž, natočeno 2001 O. Poduškou, Chomutov. K dispozici přepis rozhovoru. Audioarchiv autorky.

Nahrávka s M. P., nar. 1938, žena, natočeno 2001, Svitavy. Audioarchiv autorky.

Nahrávka s R. M., nar. 1962, muž, natočeno 31. 10. 2015 v Prešově, Slovensko, vedla Markéta Hajská. Audioarchiv autorky.

Nahrávka s T. G., nar. 1973, muž, natočeno 1. 3. 2016 v Borovanech, Slovensko, vedla Markéta Hajská. Audioarchiv autorky.

Nahrávka s H.G., nar. 1946, žena, natočeno 2. 3. 2016 v Borovanech, Slovensko, vedla Markéta Hajská. Audioarchiv autorky.

Nahrávka s J.B., muž, r. 1958, nahráno v Prachaticích srpen 2008, vedla Markéta Hajská. Audioarchiv autorky.

Nahrávka s T.T., žena, r. 1969. natočeno 21. 7. 2016 v Leicesteru, vedla Markéta Hajská. Audioarchiv autorky.

Další používané nahrávky z audioarchivu (ukázky konverzačních aktů):

Místo natočení	Datum
Borovany	13. 3. 2008
Borovany	15. 9. 2010
Borovany	7. 8. 2012
Borovany	15. 8. 2012
Borovany	13. 3. 2016
Borovany	3. 4. 2016
Borovany	14. 10. 2016
Borovany	15. 10. 2016
Borovany	2. 9. 2017
Borovany	10. 9. 2017
Prešov	3. 8. 2008
Jablonec nad Nisou	28. 6. 2009
Liberec	15. 9. 2009
Leicester	16. 7. 2017

## 7. 4 Archivní zdroje

Kroniky obce „Borovany“. Zapůjčeno na OU Borovany. Nепublikováno.

Státní archív Prešov, Slovensko:<sup>195</sup>

Mikrofilmy – obec „Borovany“: 1,793,654 a 1,793,655.

Další obce (Jméno obce, okres: číslo mikrofilmu): Brutovce, Levoča, Slovakia:

1,739,083. Gňazdá, Stará Ľubovňa: 1,739,197. Hnilec, Spišská Nová Ves:

1,739,199. Jaklovce, Gelnica: 1,739,209. Kecerovské Pekľany, Košice: 1,978,931.

Kokošovce, Prešov: 1,792,766. Koprivnica, Giraltovce: 1,792,768. Krásna nad

Hornádom, Košice: 1,923,076. Krivany, Sabinov: 1,792,773. Križovany, Prešov:

1,792,389. Lenartov, Bardejov: 1,792,643. Lendák, Kežmarok: 1,739,440. Lipovce,

Prešov: 1,792,647. Ľubica, Kežmarok: 1,739,640. Ľubotín, Sabinov: 1,792,654.

Malcov, Bardejov: 1,792,632. Matiašovce, Kežmarok: 1,739,648. Ňaršany, Sabinov

: 1,793,520 a 1,793,522. Nižná Myšľa, Košice: 1,923,133. Nižná Šebastová, Prešov:

---

<sup>195</sup> Kromě obce „Borovany“ byly všechny mikrofilmy získány přes Family Search („Slovakia Church and Synagogue Books, 1592-1910," database with images) – viz kapitola Metodologie.

1,792,929. Nižný Slavkov: 1,792,911. Nižný Tvarožec, Bardejov: 1,792,912 a  
1,792,913. Ohradzany, Humenné: 1,792,915. Osturňa, Kežmarok: 1,739,664.  
Považská Bystrica, Považská Bystrica: 2,004,656. Plavnica, Stará Ľubovňa:  
1,793,216. Renčišov, Sabinov: 1,793,524. Spišská Stará Ves, Kežmarok: 1,739,847.  
Stará Ľubovňa, Stará Ľubovňa: 1,739,889. Šarišské Dravce, Sabinov: 1,794,091.  
Šarišské Jastrabie, Sabinov: 1,794,092. Široké, Prešov, Slovakia: 1,794,082.  
Švábovce, Poprad: 1,739,892. Vislanka, Sabinov: 1,794,323. Župčany, Prešov:  
1,920,557.