

# „Čí Bůh je lepší?“

## Kanonizace hodnot v obrozenské literatuře

ALENA SCHEINOSTOVÁ

Tato studie chce na materiálu současné literární tvorby Romů v Česku nahlédnout otázky účelovosti v obrozenském paradigmatu, dotknout se možností literatury v procesu formování národní identity a konkretizovat některé obecné postřehy o povaze obrozenské kultury.

Kromě toho, že je obrozenská literatura příspěvkem k národní kultuře, má v kontextu národní emancipace ještě jiný, nezastupitelný význam: vzhledem ke svému potenciálu vytvářet fikční světy poskytuje množství jakýchsi „pokusných vesmírů“ pro ověřování společenských i individuálních strategií a jejich alternativ. Díky tomuto rozměru literární realizace nacházíme v romské literatuře například rozličné exemplární příběhy, které přivádějí hlavního protagonistu do konfliktní situace mezi romským a neromským prostředím a vzápětí nabízejí nejrůznější možná řešení a předvádějí i jejich důsledky (srov. Scheinostová 2005). Vzhledem k autoritě, již literatuře v kontextu obrození propůjčuje její postavení jednoho z médií emancipace, se dispozice rozvržené v textech následně přenášejí do reálného světa a bývají chápány jako reprezentativní „návody“, jak jej nazírat. Literatura tak reálný svět může formovat nejen v rovině konkrétních jednotlivin (například čtenář se v paralelní situaci zachová podle textu), ale především tak, že svou performativní silou sugeruje národ (v tomto případě národ romský), a sice jako společenství jednotlivců, sdílejících danou interpretaci skutečnosti.

Ve svých počátcích má fikční svět národa parametry mytického časoprostoru.<sup>1</sup> Řád, který jej zakládá a zachovává, můžeme

---

1] Ve svém pojetí národa se hlásím k názorovému proudu zastoupenému v českém prostředí zvláště Miroslavem Hrochem a Vladimírem Macurou.

konkretizovat jako soubor kanonizovaných hodnot, k němuž se dané společenství vztahuje jako ke kotvám sebeurčení a který na podporu kolektivní sebeidentifikace uchopuje jako tezaurus společných „národních specifik“. Tato kategorie je ovšem stejně účelová jako sama představa národa. Tím se nechce tvrdit, že by jednotlivé hodnoty, či výstižněji reprezentanty, byly zcela fiktivní, ani bezezbytku zavrhnout představu nestejnosti národů. O statutu některých reprezentant by se samozřejmě dalo pochybovat (například o autostereotypu Romů-kočovníků, který je v případě řady romských skupin už po několik staletí v rozporu s realitou), jiné jsou však čerpány z prokazatelné historické skutečnosti nebo z původní lidové kultury daného společenství a jako takové také prezentovány (příbuznost dnešních Romů s rádžastánskými kulturami, dovedné kovářství nebo hadačství a podobně) a další se dokonce mohou zrodit reinterpretací některé z negativních charakteristik (například vlastnosti, jež neromská společnost u Romů označuje za lenost a nedisciplinovanost, hodnotí Romové sami jednoznačně kladně; srov. náhled Gejzy Demetera: „České dítě musí vstávat, když ho rodiče vysypou z postele, třebaže se mu chce ještě spát. Musí jíst v přesnou hodinu, i když nemá hlad, a když má hlad, musí počkat, až se zase dostaví hodina dalšího jídla. Romské dítě jí, když má hlad, vstává, když se probudí, a jde spát, když je ospalé. Nemusí být pořád ve střehu, aby něco neudělalo špatně“ – Demeter 2002: 117).

Zmíněná účelovost „specifik“ se však projevuje v první řadě ve volbě a hodnotovém zařazení jednotlivých reprezentant. Je příznačné, že tyto jednotliviny jsou vytrhávány z kontextu, jejich platnost je zobecňována a jsou nehierarchizovaně kladeny sobě na roveň. Bok po boku se pak v romském obrozenském diskurzu ocitají například halušky s brynzou, romská píseň, černé oči, daleká cesta, romský smutek, Indie a samozřejmě romská řeč. Sluší se rovněž explicitně vyzdvihnout, že samotná „specifičnost“ národních hodnot je též mytické povahy a často je ve skutečnosti pouhou chimérou (kupříkladu romská tabu v těhotenství jsou známa i z někdejšího neromského prostředí – srov. Hübschmannová

1999: 16–66).<sup>2</sup> V teoretické rovině můžeme tudíž postulovat znakovou povahu těchto tzv. specifík/reprezentant a chápat je jako jakési lotmanovské prázdné kategorie, jimž je význam přiřazován arbitrárně podle aktuální potřeby daného společenství.

V případě Romů, ale i v mnohých jiných emancipačních hnutích napříč časem hraje při stanovování specifík určující úlohu potřeba sebevymezení vůči dominantní kultuře<sup>3</sup>, která je pro tento účel rovněž zobecněna na obdobný instrumentalizovaný soubor reprezentant. V literatuře pak tento účelově redukováný obraz nacházíme jako nezbytné – byť i jen latentně přítomné – sudi dlo kulturního, ale i morálního stavu vlastního společenství. Toto rozvržení je nejčitelnější v textech, které přímo tematizují konfrontaci romského a neromského univerza.

Přímočařejší z nich – jako povídka, která dala název tomuto příspěvku, *Kaskero Del feder* (Čí Bůh je lepší, 1997) Františka Demetera – nabízejí očekávatelnou černo-bílou opozici: dominantní kultura představuje kontrastní černé pozadí, na němž jasně září kvality kultury vlastní.<sup>4</sup> Povídka pojednává o soupeření dvou bohů, Roma a Gádže, koho budou mít jejich národy radši. Bůh Gádžo své lidi obdaří blahobytem, zatímco bůh Rom daruje „jen chudobu, žádnou půdu, do srdcí jim [vloží] velkou bolest, velký žal. Jen dvě věci jim [dá]: písňe a hudbu“ (Demeter 1997: 27).<sup>5</sup> Romové se stanou citlivými, vnímavými a srdečnými, gádže však bohatství zkazí. Bůh Gádžo je poražen a vydá se svoje lidi tvrdě potrestat.

---

2] V souvislosti s Romy, jejichž dějiny prokazují výtečnou schopnost přizpůsobovat se aktuálnímu kulturnímu prostředí, se právě otázka specifičnosti lidové kultury stala jedním z bodů mediálně podchyceného sporu mezi pražskou romistikou a plzeňskou kulturologií; ovšem i jiní romisté (Krekovičová, Novák) opakovaně upozorňují na prvky všeevropského dědictví v romské tradici. Z hlediska obrození, a potažmo i z hlediska našeho je ovšem důležitější, za co se tyto prvky vydávají, než čím skutečně jsou.

3] Ale ovšem také vůči „nesprávným“, „pokřiveným“ realizacím kultury vlastní – srov. například namyšlené romské zbohatlíky v prózách Ilony Ferkové nebo Ilony Lackové (Ferková 1995: 72–88; Lacková 1999).

4] V daném případě se přímo nabízí gellnerovské vysvětlení tohoto mechanismu jako procesu vypuknuvšího silou nashromážděného hněvu a frustrace (Gellner 1993: 12).

5] Překlady v textu provedla autorka příspěvku.

Drsné vyznění povídky přimělo redakci k výzvě, aby se čtenáři k její pointě vyjádřili a případně navrhli jiný konec. Došlé návrhy (Ohlasy 1997: 192–196) však byly ještě urputnější. Za všechny promlouvá názor Petera Stojky: „chcem povedať, že autor veľmi dobre vystihol koniec tejto rozprávky, pretože gadžo je dnes človek, ktorý chce byť ešte viac. Pretvarujú sa, že sú kresťania, a pritom by susedovi ukradli aj to posledné, čo má. Zatiaľ čo Rómovia sú zbožní, i keď nie všetci chodia do kostola a vedia sa modliť, ale svojho Boha milujú a obracajú sa k nemu v reči, slzami z lásky a prakticky každý má svoj malý oltár doma, preto sa majú navzájom radšej ako gadžovia“ (tamtéž: 194).<sup>6</sup>

Častěji než takto schematicky je však majoritní kultura spatřována plastičtěji. Také tehdy je ovšem obvyklá její podoba nepřátelského, destruktivního elementu, například v povídkách *Čorde čhave* (Ukradené děti) Ilony Ferkové (1995), která se inspiruje především novodobou realitou romských komunit, přesídlených ze slovenských osad do českého městského prostředí. Mezi motivy, s nimiž autorka pracuje, se často opakuje odvlékání dětí do ústavů, nezdar smíšeného manželství nebo úpadek tradičních hodnot vlivem neromského okolí. Její postavy se dopouštějí domácího násilí, navazují skandální mimomanželské vztahy s „neromy“, upadají do gamblerské závislosti, uchylují se k sebevraždám. Ústy jedné z nich: „Učili se od gádžů“ (Ferková 1995: 51). Pokud nemá neromský element přímo narativní úlohu ďáblova semene, bývá alespoň nahlížen pohrdavě nebo s nevráživostí. Tak nacházíme u Vlady Oláha přirovnání „srdce mu ztvrdlo jako gádžovi“ (Oláh 2003: 104) nebo u Agnesy Horváthové poznámku o tom, jak Romové získali dar hudby, protože gádžové o něj nestáli (Horváthová 2001: 124–125).

Kromě neutrálních, bezpříznakových zpracování, jejichž relativní početnost nelze nekomentovat (mimo jiné prózy inspirované

---

6] Obdobný náhled Romů na „neromy“, který do značné míry odpovídá obecnému stereotypu o Romech, není vůbec ojedinělý. V literatuře se s ním můžeme setkat např. v povídce *Roza* Andreje Pešty: hlavní záporná postava, Slovák Mišo, vystupuje jako zloděj, lhář a svůdce, naopak jeho protichůdkyně Romka Róza zůstává navzdory okolnostem poctivá v obou smyslech slova (srov. Pešta – v tisku).

prostředím předválečného Slovenska, kde vzájemné soužití obvykle probíhalo nekonfliktně), se výjimečně, ale přece setkáme také s texty, které líčí koexistenci obou kultur, romské i neromské, jako idylickou. Je ovšem nadmíru příznačné, že se nejčastěji jedná o texty pohádkové (například autorská pohádka Ilony Lackové *O kalo the o parno phral*, Černý a bílý bratr, vrcholí svornou a spravedlivou vládou romského a neromského vévody nad dědičným panstvím) nebo o básnické utopické vize (příkladem může být báseň *Kali ruža*, Černá růže, Jana Horvátha: „Vyrostla černá růže, / nikdo ji nezasadil, / nikdo ji nezval, / nikdo se jí neprosil. / [...] Zimu, hlad a trápení/ a tíhu v srdci, / ode všeho okusila, / ale stále je tu! / [...] Ta černá růže / už není sama, / má bílou sestru. / Jak jim to vedle sebe sluší! / O všechno se rozdělí, / budou si oporou, / jedna druhé nedají zahynout“ Horváth 1999: 32–35). Harmonie však v optice významné části romské tvorby nepřichází spontánně, nýbrž je možná pouze po naplnění určitých předpokladů. Jejich kompendium podává v radikální podobě například Michal Šamko v básni *Amari čhaj* (Naše holčička – cit. Scheinostová 2004: 116–117): titulní hrdinka, neromská dívka, které se ujímají Romové a která s nimi poté zůstane, je charakterizována jako „s bílou tváří, romským srdcem“ (tamtéž: 116). Dívčina etnicita je vzápětí ještě více zrelativizována dvojverším „je tak ušlechtilá, / jako kdyby byla z romského rodu“ a v závěru básně je již otevřeně označena za „rakli-romňi“ – bílou Romku (tamtéž: 117). V literární rovině je takové východisko spíše úsměvné svou naivitou a přímočarostí, dovolme si však na tomto místě připomenout kontroverzní sklon emancipačních hnutí k vyhocenému nacionalismu a k latentnímu požadavku vytvořit kulturně homogenní společnost.

Pro celistvý obraz dominantní kultury v obrozeném paradigmatu je konečně třeba představit také jeho druhou, prestižní stránku. Nejen co se týká vzdělání, společenských výhod, bohatství, barvy pleti, ale také co do životního stylu se neromský svět v romské literatuře jeví jako vysněný cíl. Patrně nejnápadněji se profilují protiklady materiální úrovně (jako jeden příklad za všechny uvedme snahu romské matky Heleny z povídky *Trastune beng* –

Železní ďáblové již připomenuté autorky Ilony Ferkové vyhrát na automatech peníze dětem na oblečení, „aby gádžovské děti viděly, že i romské dětičky můžou chodit dobře oblékané“ – Ferková 1995: 92), ale příležitostně, o to však naléhavěji se prosazuje také volání po převzetí neromských modelů rodinných vztahů. Explicitně se v tomto smyslu vyslovuje Tera Fabiánová již v jednom ze svých prvních fejetonů: „Člověk vidí hezkého romského muže, nastrojeného, vlasy černé jako uhel, na sobě kabát, oblek, bílou košili, a vykračuje si se zdviženou hlavou, a jeho žena s velkánským břichem, další děti ji tahají za sukni, a drží se několik kroků za ním. Proč se ten mužský za svou ženu na ulici stydí? Proč nevezme dítě do náručí? Proč nevezme ženu za ruku? Kdo jí to břicho udělal? Člověku je těžko, když vidí, jak jde gádžo, vede si svoje děti a ženě nese tašku a gádžovka jde pěkně oblečená jemu po boku“ (Fabiánová 1970: 33).<sup>7</sup>

Popsaný způsob, jímž se v romském obrozenském diskurzu zpřítomňuje dominantní kultura, poukazuje k závěru, že hodnoty v raných fázích obrozenských hnutí mají dialogickou, relační platnost: že se profilují vzhledem ke kultuře, vůči níž se dané společenství vymezuje, a jak jejich výběr, tak jejich výraz jsou touto kulturou do značné míry limitovány. Toto východisko pak koresponduje s obecnějším poznatkem, že identita, ať už individuální nebo skupinová, je ze své podstaty dialogickým procesem. Je tedy na místě prohlásit alternativy sebeurčení etablujícího se národa za přímo závislé na kvalitě a rovnocennosti tohoto dialogu, a to stejnou měrou z obou jeho stran.

---

7] Ne náhodou vznáší tyto požadavky právě spisovatelka-žena; proud ženské emancipace v kontextu romského etnoemancipačního hnutí patří k aktuálním, ačkoliv dosud nezanalyzovaným tématům.

## Literatura

DEMETER, František

1997 Kaskero Del feder – Čí Bůh je lepší, *Romano džaniben*, č. 1–2, s. 24–28

DEMETER, Gejza

2002 Slovo dvěma romským novinářům, in M. Hübschmannová: *Šaj pes dovakeras – Můžeme se domluvit* (Olomouc: Univerzita Palackého), s. 116–119

FABIÁNOVÁ, Tera

1970 Zadáno pro Teru, *Romano lil*, č. 1, s. 33–34

FERKOVÁ, Ilona

1995 *Čorde čhave – Ukradené děti* (Brno: Společenství Romů na Moravě)

GELLNER, Arnošt

1993 *Národy a nacionalismus* (Praha: Josef Hříbal)

HORVÁTH, Jan

1999 *Tumenge – Vám* (Brno: Petrov)

HORVÁTHOVÁ, Agnesa

2001 Sar e gilori le Romen arakhľa – Jak písnička našla Romy, *Romano džaniben*, č. 3–4, s. 124–125

HÜBSCHMANNOVÁ, Milena

1999 Několik poznámek k hodnotám Romů, in *Romové v České republice (1945–1998)* (Praha: Socioklub), s. 16–66

LACKOVÁ, Ilona

1999 *Romane paramisa – Romské pohádky* (Praha: Radix)

OHLASY

1997 Ohlasy čtenářů, *Romano džaniben*, č. 3–4, s. 192–196

OLÁH, Vlado

2003 *Le khameskere čhave – Děti slunce* (Praha: Maticе romská)

PEŠTA, Andrej

Roza – Róza, in *Romano džaniben. Sborník romistických studií* (v tisku)

SCHEINOSTOVÁ, Alena

2004 Tři hlasy romské poezie, in *Romano džaniben. Sborník romistických studií – ňilaj* (Praha: Společnost přátel časopisu Romano džaniben), s. 99–125

2005 Proměny identity v současné romské próze, in *Identita ve vztahu k národnostním menšinám a cizincům* (v tisku)

TAYLOR, Charles  
2001 *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání* (Praha: Filosofia)

TAYLOR, Charles (ed.)  
2001 *Etika autenticity* (Praha: Filosofia)

*Mgr. Alena Scheinostová, Univerzita Karlova, Praha*