

RELIGIOZITA CIKÁNŮ V ČR: KONCEPTUÁLNĚ-METODOLOGICKÉ POZNÁMKY *

LENKA J. BUDILOVÁ – MAREK JAKOUBEK

Religiosity of the Gypsies in the Czech Republic: Conceptual and Methodological Considerations

Abstract: The goal of the text is to sum up the existing works on religion and religiosity of the Gypsies in the Czech Republic and, to a certain extent, also in the Slovak Republic. We summarize the tendencies to be found in the academic texts on this topic and propose the positive way for the future studies and texts, which consists in the clear definition of the subject matter, and explicit use of the conceptual tools and theories.

Key words: Gypsies, Roma, Religiosity, Czech Republic

Prolog

V roce 2003 napsali Dušan Lužný a Zdeňka Machálková, že „je s podivem, jak málo víme o religiozitě Romů a jak nedostatečně byla zatím v etnologickém bádání tematizována“, respektive že u nás „stále chybí ... ucelený pokus o systematické uchopení romské religiozity a monografické zpracování tohoto tématu“ (Lužný – Machálková 2002/2003: 29). S odstupem několika let nám nezbývá než dané teze zopakovat.

Třebaže již citované formulace jasně uvádějí, čeho by v daném ohledu bylo skutečně třeba, není – a ani nemůže být – ambicí této studie daný stav změnit; i přes to (anebo právě proto?) však máme, stejně jako Lužný s Machálkovou, za to, že má smysl se nad uvedenou problematikou zamýšlet i na ploše mnohem omezenější, než jakou představuje samostatná monografie, tj. v rámci tematicky zaměřené studie, respektive že právě dílčí stati případnému ucelenému pojednání o daném tématu takřkajíc připravují půdu. Studie, kterou předkládáme, je

* Studie vznikla v rámci grantu GA ČR, č 403/06/0574 *Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich sociopolitické a socioekonomické důsledky*.

zaměřena především na rekapitulační přezkoumání dosavadních přístupů, na jejichž základě se o cikánské religiozitu (nejen) u nás pojednávalo. Jedná se tedy o jakousi teoretickou inventuru, jejímž cílem je především zhodnocení na daném poli doposud vyvinutých aktivit s cílem určení hlavních tematických okruhů a metodických pozic dosavadních prací a podání odpovídající kritiky. Jistým přidruženým cílem je také (především negativní) vymezování přijatelnějšího konceptuálně-metodologického terénu pro budoucí tematizace daného předmětu zájmu.

Cikánská religiozita

Podíváme-li se blíže na odbornou literaturu věnovanou problematice „romské“ či „cikánské“¹ religiozity a náboženství, uvidíme, že zde můžeme vysledovat několik tematických okruhů, kterým se tyto texty často věnují. V našem textu se pokusíme vystihnout právě základní tematické okruhy, na které lze v literatuře o „cikánské religiozitě“ narazit. Kromě tematického přehledu pak ještě zhodnotíme obecné konceptuální a teoretické směřování dosavadní sociálněvědní literatury na téma „cikánské religiozity“.

Má-li se ovšem tato stat' zabývat religiozitou Cikánů v ČR, je třeba učinit ještě jednu poznámku. O českých Cikánech bylo v tomto ohledu napsáno opravdu jen velmi málo. Větší objem odborné literatury se vztahuje ke slovenským Cikánům, nicméně vzhledem k faktu, že naprostá většina dnešních českých Cikánů jsou potomky těch, kteří přišli po druhé světové válce ze Slovenska (původní „čeští Cikáni“ byli během války téměř úplně vyhlazeni), nejsou odkazy na slovenský kontext úplně bezdůvodné, proto se k nim budeme místy uchýlovat. Kromě toho je na řadě míst v ČR kontakt se Slovenskem dodnes velmi živý a často lze vlastně jen stěží odlišit Cikány české od těch slovenských. Setkáváme-li se však jen s hrstkou textů o religiozitě českých Cikánů, kdežto texty o religiozních projevech Cikánů slovenských jsou početnější, je třeba dodat, že zdaleka nejrozsáhlejší objem odborné literatury je zaměřen na Cikány bez přívlastku, obecně.

¹ V celé studii užíváme k referenci k odpovídajícím populačním termínům „Cikáni“. Důvodem tohoto kroku je skutečnost, že termín „Cikáni“ je termínem vyšší míry obecnosti než termín „Romové“ (všechny romské skupiny jsou – v odpovídající poloze – skupinami cikánskými, nikoli však naopak). Uvedený krok tedy zajišťuje (nejen terminologickou) možnost práce s díly autorů pojednávajících o cikánských skupinách nacházejících se za hranicemi naší země. K detailnějšímu komentáři uvedené volby viz Jakoubek 2008. Citujeme-li z prací jiných autorů, ponecháváme samozřejmě v daném případě (a v některých případech i v odpovídajícím kontextu) jimi zvolený termín.

„Cikáni přebírají náboženství okolních společenství“

Začneme-li s tematickými okruhy pojícími se obvykle s konceptualizací „cikánské religiozity“, jako první se nabízí zdaleka nejrozšířenější a takřka „povinná“ teze, s níž se setkáme snad opravdu ve všech textech na téma „Cikáni a náboženství“. Tato teze – v jedné ze svých podob – zní: „[Romové] nemají žádné samostatné náboženství, nýbrž přizpůsobují se hostitelským zemím.“² Například v přehledové knize Anguse Frazera, která je věnována evropským Cikánům obecně, je tento názor vyjádřen následovně: „Cikáni dlouho přejímali náboženství zemí, v nichž po určité období žili.“ (Frazer 1998: 260) O splývání cikánského náboženství s náboženstvím majoritní společnosti hovoří také česká autorka Irena Raichová: „Většina odborníků se shodne na tom, že Romové nejčastěji oficiálně přebírají náboženství společnosti, ve které žijí.“ (Raichová 1999: 66)

Jak vidno, uvedené teze jsou téměř identické. Podíváme-li se přitom na celou situaci takříkajíc z odstupu, co nás zarazí, nebude tato shoda samotná, ale její zdroj. Ani v jednom případě totiž tyto závěry nejsou podloženy výzkumem; jedná se o ustálenou stereotypní tezi, jejíž platnost není ověřována, ale je – dokonce již bez jakýchkoli odkazů – pouze donekonečna reprodukována. Odkud však tato teze pochází?

Wim Willems s odkazem na Saida upozorňuje v obecné rovině ciganologických studií na skutečnost, že jednou z nejdůležitějších příčin neměnnosti stereotypních obrazů a tezí v rámci ciganologie je „diktatura autoritativních textů“ či „rodokmen idejí“ (Willems 2008: 62). Jsou to pak, máme za to, právě tyto mechanismy, které stojí v pozadí nekonečných repetitivních výše uvedeného názoru na religiozitu Romů. Domníváme se, že jeho zdroj³ – jako ostatně i mnoha dalších dodnes za platné pokládaných názorů týkajících se Cikánů – lze vystopovat přinejmenším k nesmírně vlivnému dílu Heinricha Moritze Gottlieba Grellmanna *Die Zigeuner*, které vyšlo roku 1783 (Grellmann 1783, resp. Grellmann 1807). Již zde totiž v jakési prototypické formulaci čteme: „Tito lidé si s sebou ze své rodné země nepřinesli žádné zvláštní náboženství, podle něhož by – jako Židé – mohli být rozpoznáni a odlišeni od ostatních, ale v otázkách náboženství se řídili podle země, v níž žili. Jak jsou nestálí v otázce bydliště, tak jsou nestálí i co se náboženství týče.“ (Grellmann 1807: 79)

Ať již je oním zapomenutým zdrojem skutečně Grellmann, nebo snad některý z jeho předchůdců, zůstává podstata uvedeného mechanismu stejná: teze, jejíž rodokmen se vytratil (a to natolik, že se s ní zachází, jako by žádného autora ani

² „Romové (též Cikáni)“, in: *Encyklopedie náboženství*, <http://www.karmelitanske-nakladatelstvi.cz/encyklopedie.php/encyklopedie.php?id_select=891> [2. 10. 2009].

³ Ne-li ve smyslu původnosti, pak jistě ve smyslu kořene autoritativnosti uvedeného názoru.

neměla), je považována za tak samozřejmě platnou, že její platnost není ověřována, ale pouze se v nekonečných reprízách znovu a znovu – a přitom (vzhledem k zapomenutému původu) vždy jakoby poprvé – objevuje v textech věnovaných odpovídající problematice s nárokem na to být akceptována jako pravdivá.

Cikáni a magické myšlení

Kromě momentu přebírání náboženského vyznání okolních společností (často s poukazem na to, že se jedná pouze o přejímání formální, neboť chybí aktivní účast na církevním životě) se v odborné literatuře při tematizaci cikánské religiozity a náboženských projevů často hovoří zejména o nejrůznějších magických představách, praktikách a vůbec projevech „magického myšlení“, traktovaných mnohdy též jako „pověry“. Řada autorů přitom poukazuje dokonce na jakýsi „animistický“ základ cikánské víry (srov. např. Davidová 1988: 94; Davidová 1995: 126; Botošová 2000: 85). Pro mnoho z nich je cikánská religiozita charakteristická určitým synkretismem, splýváním a míšením prvků z nejrůznějších náboženských tradic:

... křesťanství [je] vsazováno do specifického prostředí, ve kterém se následně prolíná s animismem a magií a vytváří tak unikátní systém víry a rituálů směřovaných pro romskou společnost (Raichová 1999: 66).

Právě synkretismus, tedy schopnost „spojovat i to, co obvykle považujeme za nespojitelné“ (Kováč – Mann 2003: 11), je přitom dle Milana Kováče a Arna B. Manna pro duchovní svět Romů v současnosti nejcharakterističtější rysem (tamtéž).

Uvedené magické praktiky jsou popisovány zejména v souvislosti s nemoce-
mi a léčebnými praktikami (Horváthová 1964) a dále v souvislosti s významnými mezníky v životě člověka a přechodovými rituály (narození, svatba, smrt). Nejznámějším a často popisovaným příkladem léčebných magických praktik je léčba uhranutí tzv. uhlíkovou vodou či dalšími prostředky (srov. např. Čajánková 1954: 297; Davidová 1988: 101; Lacková 1988: 205; Žiga 1988: 173; Hajska 2003; Mann 2003: 89–93). Speciální kapitolou magických praktik, která se objevuje v odborné literatuře, je celá škála milostné magie (srov. např. Davidová 1988: 98–99; Platko 1988: 181; Davidová 1995: 128), přičemž největší pozornosti se dostávalo fenoménu „přísahy u kříže“, uskutečňované nejčastěji v případě manželské nevěry (obviněná odpřísáhne svoji nevinu a tím se „očistí“) a využívající křesťanskou symboliku (srov. např. Davidová 1988: 97; Platko 1988: 180; Hübschmannová 1999: 33; Jakoubek – Budilová 2003).

Dle odborné literatury věnované Cikánům obklopují magické představy a praktiky zejména období těhotenství ženy, následný porod a poporodní období. Tak se podle různých etnografických svědectví těhotná žena musí vystříhat celé řady aktivit, aby uchránila nenarozené dítě – například nesmí nosit korálky, aby se dítě neuškrtilo, nesmí se dívat na nic ošklivého (hada, žábu, ještěrku, exotické zvíře), zároveň se jí musí poskytnout veškeré jídlo, na které dostane chuť (srov. např. Davidová 1988: 97–98; Lacková 1988: 205–208; Žiga 1988: 173; Raichová 1999: 66; Hübschmannová 1999: 46). Odborná literatura se často věnuje též nebezpečím, která hrozí dítěti v období bezprostředně po porodu. Ihned po porodu se tak podnikaly kroky k ochraně novorozence – například v podobě vložení ochranných prostředků (česnek, chléb, hřeben) pod polštář dítěte (srov. Čajánková 1954: 291; Žiga: 1988: 173; Marušiaková 1988: 160–161; Mann 2003: 87–89). Řada autorů se také zmiňuje o víře v ochrannou moc červené barvy, v jejímž důsledku se na řadě míst na Slovensku, ale i v Čechách dětem po narození vázaly na zápěstí červené stužky, jež je měly ochránit před uhranutím a před zlými čarodějnicemi (bosorka, striga), které mohly matce dítě vyměnit a podstrčit dítě vlastní, vadné (srov. Čajánková 1954: 291; Žiga 1988: 173; Marušiaková 1988: 163). Křest byl potom chápán jako ochranný prostředek proti těmto nebezpečnostem (srov. např. Čajánková 1954: 292; Davidová 1988: 98; Raichová 1999: 66; Marušiaková 1988: 164).

Dalším zdrojem magických praktik a religiálních představ Cikánů je podle odborné literatury zacházení s mrtvými. Odborná literatura věnovaná slovenským Cikánům se často zmiňuje o strachu z mrtvých – *mule* (sg. *mulo*, pl. *mule*) –, kteří se mohou vracet zpět na zem, aby strašili živé.⁴ Z toho důvodu je smrt člověka obklopena též celou řadou představ a aktivit, které mají mrtvému zabránit v návratu na zem (srov. např. Čajánková 1954: 293–294; Mann 1988: 198). Dalším obecně citovaným zvykem je tzv. vartování u mrtvého (Čajánková 1954: 294; Davidová 1988: 100; Raichová 1999: 67; Mann 1988: 195) – obřadné hodování, vyprávění a strážení u mrtvolky několik dní mezi úmrtím a pohřbem (Ferko 2008).

Většina těchto magických praktik a představ (ne-li všechny) však není specificky „romská“, nýbrž jsou (nebo v minulosti byly) rozšířeny též v prostředí východoslovenského venkova nebo v některých balkánských zemích. Při hledání specifík romské religiozity se tedy jedná o fenomény, jejichž sledování by nás svedlo na scestí, na stranu druhou jejich přítomnost v repertoáru cikánské religiozity dokládá fakt, konstatovaný již Kováčem a Mannem, že jedním

⁴ Srov. např. Davidová 1988: 100; Mann 1988: 198; Palubová 2003: 28–33; k tematizaci daného fenoménu v soudobém českém prostředí viz: Kvízová 1999.

z charakteristických rysů romské religiozity je (vedle výše zmiňovaného synkretismu) také výrazná adaptabilita (Kováč – Mann 2003: 11).

Cikáni a cikánská pouť

Řada autorů zabývajících se cikánskou religiozitou považuje za jeden z jejích specifických rysů fenomén cikánských náboženských poutí. Nejznámější a nejčastěji zmiňovanou poutí je cikánská pouť do jihofrancouzského městečka Saintes-Maries-de-la-Mer, která se koná každoročně v květnu k uctění svaté Sáry, označované za patronku všech Cikánů (viz např. Frazer 1998: 260). Tento fenomén cikánských poutí, přestože je charakteristický spíše pro západní Evropu, se často objevuje také v textech věnovaných „romské problematice“ v českém (a slovenském) kontextu. V duchu představy (pan)evropského romského národa jsou pak tato pouť a uctívání svaté Sáry předkládány coby „tradiční cikánská pouť“, fenomén obecně cikánský (srov. Raichová 1999: 66). Někteří autoři oblibu poutí u Cikánů vysvětlují tím, že „to dříve legitimizovalo kočovný způsob života“ (Raichová 1999: 66). Vzhledem ke skutečnosti, že dnešní Cikáni v českých zemích a na Slovensku jsou v naprosté většině potomky cikánských skupin, které žily ve střední Evropě již několik století usudlým způsobem života, je tato interpretace přinejmenším dost odvážná.

Všem zmínkám o cikánské pouti do Saintes-Maries-de-la-Mer v souvislosti s českými cikánskými skupinami i s tím souvisejícím tezí o svaté Sáře jako patronce (všech) Cikánů, je třeba důrazně oponovat z důvodu jejich empirické nepřiměřenosti: naprostá většina dnešních českých Cikánů (pomineme-li několik aktivistů a literaturou „poučených“ jedinců) nemá o této každoroční „tradiční cikánské pouti“ nejmenší potuchy a stejnou neznalost vykazují i vůči existenci svaté Sáry. Pouť za svatou Sářou je tak v českém kontextu podnikem zajímavým víceméně pouze pro romské aktivisty, proromsky orientované intelektuály a novináře, než že by se jednalo o skutečnou součást religiozity českých Cikánů.

Cikáni a letniční hnutí

V řadě zemí západní Evropy, v posledních desetiletích však i v některých středoevropských zemích, mají u cikánských populací obrovský úspěch letniční a charismatické křesťanské proudy. Na západě Evropy se toto náboženské hnutí mezi Cikány začalo šířit od poloviny 20. století z Francie (srov. Frazer 1998: 262) a rychle si získalo řadu přívrženců mezi Cikány nejen ve Francii, ale také ve Španělsku či v USA. Cikánská evangelická církev (*Gypsy Evangelical Church*), která vznikla v 50. letech ve Francii, má dnes podle různých zdrojů

50 000 (Raichová 1999: 66) až 70 000 (Frazer 1998: 262) cikánských členů, ba i více. Shromáždění letničních církví, pořádaná obvykle v letním období, jsou někdy dokonce označována za evangelickou paralelu katolických náboženských poutí (srov. Frazer 1998: 262). Řada autorů v souvislosti s touto problematikou tematizuje zejména vliv charismatických a letničních proudů křesťanství na transformaci sociální organizace, kolektivní identity či hodnotového systému cikánských populací. Přestože je letniční hnutí a jeho vliv na transformaci cikánských společenství námětem hojně tematizovaným (nejen) západoevropskými antropology a sociology, v českém kontextu (na rozdíl od slovenského)⁵ doposud podrobněji zpracováno nebylo.

Největší pozornosti z řad odborníků se dostává letničnímu hnutí a jeho vlivu na cikánská společenství ve Francii a ve Španělsku, kde se od 60. let 20. století šíří vliv evangelické církve Filadelfia (*Iglesia de Filadelfia*), odnože letniční církve, která se zaměřuje na cikánské populace a klade důraz na výchovu pastorů z řad samotných Cikánů. Za zmínku stojí v tomto ohledu zejména práce původem španělské antropoložky Palomy Gay y Blasco, která se v několika textech vycházejících z jejích terénních výzkumů věnuje tomu, jaký vliv má rozmach letničního hnutí na změny sociální organizace a kolektivní identity španělských *Gitanos* v Madridu. Na příbuzenství založená sociální organizace zde do určité míry začíná být nahrazována všecikánským rovnostářským společenstvím „věřících“, které na jedné straně překonává rodovou a rodinnou roztržičnost *Gitanos*, na druhé straně se však jeho členové nadále vymezují vůči necikánům z pozice vyvolených, a udržují tak – v jiné rovině – vědomí vlastní odlišnosti a výlučnosti (Gay y Blasco 2000; Gay y Blasco 2007). Paloma Gay y Blasco však není zdaleka jedinou autorkou pojednávající o tomto tématu.⁶

Mezi ojedinělé texty věnované této problematice v českém kontextu patří příspěvek Zuzany Jurkové „Romské letniční hnutí v Čechách a na Moravě: Letmý dotyk tématu“ (Jurková 2004). Autorka se v něm zabývá rozvojem charismatických a letničních církví v rámci České republiky a jejich vlivem na cikánská společenství. Jurková ve své studii uvádí, že po roce 1989 „[p]o celé ČR vzniklo

⁵ Na rozdíl od situace v České republice se ve slovenském kontextu v některých oblastech (Spiš, okolí Košic a Sabinova) setkáváme s masivním působením letničního hnutí u cikánských skupin. Vzhledem k minimálnímu vlivu tohoto dění na situaci v České republice, jakož i vzhledem k vyčerpávajícímu rozboru problematiky působení letničního hnutí u slovenských cikánských skupin Tatianou Podolinskou, se nebudeme tomuto slovenskému fenoménu věnovat a případné čtenáře odkazujeme na díla této autorky, zejm. Podolinská 2003; Podolinská 2007; Podolinská 2009.

⁶ Pro další tematizace šíření a vlivu letničního hnutí ve Francii a ve Španělsku v rámci cikánských společenství srov. např. Delgado 1997; Delgado 2001.

několik desítek takzvaných letničních či charizmatických sborů s převahou Romů (pochopitelně vedle mnoha letničních sborů s převážně neromskými příslušníky)“ (Jurková 2004: 58). Počet cikánských příslušníků letničních sborů dosahuje podle Jurkové v současné ČR zhruba několika set. Stejně jako v jiných částech světa se tento typ religiozity projevuje například neformálností shromáždění, spontaneitou a emocionálními projevy při bohoslužbách, orálními či hudebními projevy při shromážděních. Jurková (2004: 61–62) považuje řadu těchto rysů za prvky, které rezonují s „romskou kulturou“ (spontaneita, emocionálnost, improvizace, přijímání autority pastora), což podle ní vede k úspěchu těchto evangelických proudů u Cikánů. Pro základní přehled o počtu a regionálním rozmístění charizmatických a letničních církví a sborů shromažďujících větší počty Cikánů odkazujeme čtenáře na samotný text Zuzany Jurkové (2004: 63–64).⁷

Nepoměr zahraničních (včetně slovenských) a českých textů věnovaných této problematice nelze však přičítat nedostatečnému zájmu českých sociálních vědců o danou problematiku. Příčinou malého zastoupení českých textů na téma letničního a charizmatického hnutí a jeho vlivu na cikánská společenství je totiž fakt, že na rozdíl od (především, třebaže nejen) západní Evropy, zejména Francie a Španělska, u nás tyto křesťanské proudy mezi cikánskými skupinami (alespoň zatím) nijak masivní podporu nemají. Zdá se dokonce, že jejich obliba u těchto skupin dnes – ve srovnání s devadesátými lety minulého století – spíše opadá.

Indie – slepá výkladová ulička?

Dalším charakteristickým rysem diskusí o „Cikánech a náboženství“ je zdůrazňování jejich indického původu a následná interpretace všemožných rysů „romské“ religiozity údajným indickým kulturním dědictvím. Tezi o indickém původu zastávala mj. také nepochybně vůbec nejlivnější česká ciganoložka, Milena Hübschmannová, jejíž díla dnes u nás představují v oblasti tzv. romské problematiky bezmála kánon (ne-li dogma). Teze „jako v Indii“ byla přítom pro Hübschmannovou tak příznačná, že dokonce i osoby, které s ní přišly do víceméně jen letného styku, si nemohly nevšimnout, že v otázkách specifik Cikánů se v případě Hübschmannové jednalo o bezmála univerzální výkladové schéma (srov. např. Fonseca 1998: 86). Přišlo-li na Cikány, používala Hübschmannová toto zaklínadlo ve vztahu takřka ke

⁷ Vedle tohoto příspěvku, podávajícího základní přehled o vlivu charizmatického křesťanství na Romy/Cikány v ČR, se etnomuzikoložka Jurková dále věnuje hudebním projevům jednoho „romského“ charizmatického společenství *Světlo života* ve Slaném (Jurková 2005). Tento text se však již nezaměřuje na širší společenské souvislosti letničního hnutí a na jeho vliv na romská/cikánská společenství; zabývá se čistě analýzou hudebních projevů této skupiny.

všemu. Nepřekvapí nás tedy, že oblast náboženství v daném ohledu netvoří výjimku. Třebaže se Hübschmannová dané problematice nikdy soustavně nevěnovala, jsou její zmínky o tomto tématu vcelku hojné. Zcela typické jsou například její názory na problematiku Romů a náboženství prezentované v rámci rozhovoru s Andreou Hudákovou a Zdeňkem Vojtíškem v monotematickém čísle periodika *Dingir* věnovaného právě tématu *Romové a náboženství* (Hudáková – Vojtíšek 2004). Podívejme se například, jak vypadá její vysvětlení vztahu Romů k farářům:

Chtěla bych se vrátit k těm farářům. Nesmíme zapomenout, že indická společnost je kastovní. Náboženské povinnosti tam vykonávají převážně bráhmani, a ti jsou specialisty na obřady. Když Romové odcházeli z Indie, byli to hlavně hudebníci, řemeslníci, kováři. Žádné bráhmany si s sebou nebrali. Z toho vyplývá, že obřadní služby pro ně musí vykonávat nějaký jiný profesionál. A tím profesionálem jsou pak kněží té kultury, do níž Romové přišli. (Hudáková – Vojtíšek 2004: 27)

Strukturálně identické je i autorčino vysvětlení vztahu Romů ke kostelům:

S těmi kostely je to zvláštní.⁸ V Indii jsou chrámy relativně pozdní záležitosti. Obětiště byla prostě na zemi. Nevíme, kdy Romové z Indie odešli, ale je možné, že to bylo dříve, než se začaly stavět chrámy. A navíc – pro Indý jsou důležitější domácí oltáře než chrámy. Mnoho Indů do chrámů vůbec nechodí. Uctívá doma jednu z podob všemocného a všudypřítomného Boha. A samozřejmě toleruje toho, kdo uctívá jinou podobu. Tolerance [Romů], o níž mluvila Jana [Hejkrliková], možná pochází již z Indie podobně jako schopnost obejít se bez kostela. (Hudáková – Vojtíšek 2004: 26)

Jak vidíme, uplatňuje Hübschmannová ve vztahu k prvkům religiozity Romů vysvětlení ve smyslu výše uvedeného pojetí, podle kterého „u Romů dnes je tomu tak, jako tomu bylo, když Romové byli ještě v Indii“.⁹

⁸ Věta navazuje na poznámku Žanety Čurejové: „U nás v rodině se také věří v Boha, ale do kostela se nechodí.“ (Hudáková – Vojtíšek 2004: 26, pozn. autoři).

⁹ Aby nevznikl dojem, že dané úryvky nejsou pro názory Hübschmannové v otázkách romské religiozity reprezentativní, možno doplnit, že ještě i jen v rámci uvedeného rozhovoru Hübschmannová zmíní, že „[s]tejně jako Indové i Romové věří v existenci karmy“ (tamtéž 27), anebo že „[v] té osobě [Panny] Marie můžeme vidět archetyp z Indie“ (tamtéž 26). Na konto Panny Marie pak ještě dodává: „Panna Maria je ženská síla, nazývaná v indickém prostředí *šakti*. Romové jsou patrně potomci předindoevropské, mohendžo-darské civilizace. A byla to asi právě tato civilizace, která přinesla úctu k ženské síle do indoevropského panteonu.“ (tamtéž 26)

Zásadním problémem výkladu Hübschmannové je skutečnost, že odpovídající fenomény byly a jsou naprosto běžné i v evropském prostoru. Navíc, jak uvádí Rastislav Pivoň ve své studii dokládající – v opozici vůči interpretaci Hübschmannové – neindický původ institutu rituální nečistoty v cikánských skupinách, „[j]e zapotřebí si uvědomit, že Romy od Indie dělí nejenom stovky kilometrů, ale i stovky generací a nepřekonatelná propast staletí“ (Pivoň 2009). Pro vysvětlení existence Hübschmannovou komentovaných prvků religiozity v cikánských skupinách prostřednictvím jejich indického původu by tak Hübschmannová musela předložit jiné důvody než prosté konstatování jejich přítomnosti tu a před bezmála tisícem let onde, jinak její interpretaci musíme v souladu s principem Ockhamovy břitvy zamítnout. Takové důvody ovšem Hübschmannová nepředkládá, pročež nelze jinak než považovat – přinejmenším ve vztahu k uvedeným fenoménům – uvedený způsob výkladu za nikam nevedoucí slepou uličku.

Třebaže výše uvedenou „indickou hypotézu“ v podání Mileny Hübschmannové – která v České republice představuje výkladový mainstream – považujeme (v daném provedení) za neudržitelnou, nutno uvést, že existují i jiné, menšinové, ovšem fundovanější pozice, které v souvislosti s cikánskou religiozitou „indickou hypotézu“ také uvádějí. Stejně jako ve výše uvedeném případě, pojednáme i tuto výkladovou linii pomocí vybraného *exempla*. Tímto modelovým příkladem bude pozice Niny a Jiřího Pavelčíka nejexplicitněji prezentovaná in: Pavelčík – Pavelčík 2001.

Na rozdíl od aprioristického a v principu dogmatického výkladu Hübschmannové, spočívajícího v nekritické a vlastně ničím nezdůvodňované aplikaci apriorní výchozí teze („jako v Indii“), je základem pozice manželů Pavelčíkových právě snaha doložit *rozbořem* materiálu možnost, že určité součásti romské kultury, konkrétně mýty (viz dále), se „v myslích lidí zachovaly po mnohem delší časové období a byly přeneseny přes mnohem větší vzdálenost, než jak většina expertů doposud předpokládala“ (Pavelčík – Pavelčík 2001: 23).

Za materiál analýzy slouží v daném případě dva mýty zaznamenané Antonínem (publikujícím pod jménem Rudolf) Danielem v jeho nepublikované práci *Husle a kuň* (Daniel nepubl.). Stran konkrétního obsahu obou mýtů musíme čtenáře odkázat na samotné dílo Danielovo, respektive na jeho sumář prezentovaný v práci manželů Pavelčíkových, a zaměříme se pouze na jejich obecné zhodnocení z pera této autorské dvojice. V případě prvního, kosmogonického mýtu pojednávajícího o oddělení Nebe a Země autoři nejprve zmiňují období daného mýtu zaznamenané dalšími autory u jiných cikánských skupin (Schott – Schott 1845, Berger

1984, cit. in: Pavelčík – Pavelčík 2001), pro náš (i jejich) výklad je ovšem mnohem významnější skutečnost, že období daného mýtu zaznamenal během svých výzkumů v Indii u několika místních skupin také Jan Filipický z Orientálního institutu AV ČR (osobní sdělení, cit. in: Pavelčík – Pavelčík 2001: 25). Druhý mýtus se zabývá původem a přehledem démonů nemocí. V tomto případě autoři nejprve uvádějí odpovídající komparativní materiál zachycený v 19. století u cikánských skupin např. na Ukrajině, v Transylvánii, Srbsku a v Turecku, nicméně skutečnost, že dané mýty, konkrétně jména odpovídajících démonů byla – jak dokládá materiál Danielův – známá i mezi moravskými a slovenskými Cikány, „vede k domněnce“, uzavírají Pavelčíkovi, „že společný základ těchto mýtů je starší než uvedené lokální tradice“ (Pavelčík – Pavelčík 2001: 29). Ačkoli v daném případě publikované práce, jejichž předmětem je indická mytologie, žádnou paralelu k daným mýtům neobsahují (tamtéž: 29), existují podle Pavelčíkových indicie, podle kterých je možné uvažovat o spojení těchto mýtů „s mýty národů či tradic, s nimiž se Cikáni mohli setkat na své cestě do Evropy“ (tamtéž: 29). Jako příklad pak uvádějí podobnost Danielem zmiňované Lilit (Lilyi) a babylonsko-sumerského ženského démona Lilit a další.

Ačkoli jak Pavelčíkovi, tak i Hübschmannová pracují ve svých dílech pojednávajících (nejen) o romské/cikánské religiozitě s „indickou hypotézou“, rozdíl mezi jejich přístupy je rozdílem mezi prací vědců a zapálené nadšenkyne, či chcete-li, „výstřední diletantky“ (termín J. Lípy – Lípa 2008: 175). Zatímco u Hübschmannové je vazba s Indií apriorním výchozím předpokladem, u Pavelčíkových tvoří pracovní *hypotézu*, jejíž platnost je třeba doložit (anebo vyvrátit) konfrontací s empirickým materiálem. Ve své práci Pavelčíkovi uvádějí několik indicií, které vypovídají ve prospěch této hypotézy – spíše než za jasné doklady její platnosti však Pavelčíkovi na práci s nimi ukazují, jak by měla vypadat a kudy by mohla vést jedna z možných budoucích cest její skutečné verifikace. Jejich renomé skutečných vědeckých postupů znalých a dbalých badatelů pak ještě zvyšuje skutečnost, že ve své práci uvádějí také jiný, alternativní výklad shod mezi mýty cikánských a indických skupin. Zejména v případě prvního, kosmogonického mýtu Pavelčíkovi explicitně uvádějí, že struktura daného mýtu, konkrétně bipolarita principů plodnosti představuje základ kosmogonických mýtů celé řady národů, „a přesto je jen stěží možné doložit genetickou vazbu mezi odpovídajícími naracemi“ (Pavelčík – Pavelčík 2001: 24). Podobnost je v daném případě vysvětlována nikoli odkazem na nepřerušenu orální tradici „cikánských“ skupin opustivších v historické době Indii či na někdejší kontakty mezi těmito skupinami a tradicemi, s nimiž se na své cestě z Indie setkaly, ale poukazem na mnohem hlubší společný základ indoevropských mytologií, zhruba

ve smyslu díla G. Dumézila (odkaz na tohoto badatele Pavelčíkovi neuvádějí). „Indická hypotéza“ je tak v této perspektivě nahrazena „hypotézou *indoevropskou*“.

Nikoli Indie, ale Evropa. Nikoli prostor, ale čas

V příkrém rozporu s „indickou tezí“ Hübschmannové Werner Cohn dokládá, že „Cikáni jsou výrazně a hluboce evropští“ (Cohn 2009: 49). Již v předchozí kapitole jsme ukázali, že koncept rituální čistoty, pokládaný často za samotnou osu cikánských kultur, je autochtonní evropskou institucí, jejíž existenci v cikánských skupinách není – nebudou-li pro takový krok nějaké jiné závažné důvody (a takové doposud nikdo nepředložil) – nikterak nutné spojovat s Indií, respektive s indickým kastovním systémem. V této kapitole se pokusíme ukázat, že stejný postoj by bylo rozumné zaujmout i jako východisko pro tematizaci cikánské religiozity jako celku.

Východiskem pro toto tvrzení může být studie „Magická ochrana novoroděnců u Rómův na Slovensku“, jejímž autorem je Arne B. Mann. Mann se ve své studii zaměřuje na období po narození dítěte, které je v očích obyvatel romských osad dobou nejchoulostivější, neboť dítě je během něho vystaveno působení zlých nadpřirozených sil. V této době hrozí dítěti jednak to, že jej rodičům jakási negativní bytost (její jméno se liší podle uvedených lokalit) vymění za dítě škaredé, zlé, nemocné apod. Tomu se dá předejít řadou ochranných opatření, definitivní odvrácení hrozby však nastává až v okamžiku, kdy je dítě pokřtěno. Kromě výměny hrozí dítěti také magické uhranutí, které způsobuje neklid, nevolnost, ale může dokonce vést až k úmrtí dítěte. Nejrozšířenějším prostředkem léčby uhranutí je „uhlíková voda“, jejíž používání je ve slovenských cikánských osadách rozšířeno téměř univerzálně.

Arne B. Mann na bohatém etnografickém materiálu dokládá řadu tu podobných, tu rozdílných praktik používaných na ochranu novorozenců v řadě lokalit na Slovensku, upozorňuje však nejen na obdobné zvyky zaznamenané u Cikánů bulharských či polských, ale také na analogie těchto pověr a magických postupů s nimi spojených u většinové společnosti, až na závěr konstatuje, že „viera vo výmenu novoroděnce, v možnosť jeho urieknutia, ako aj magické praktiky, ktoré ho mali chrániť, *nie sú špecifikom rómskej kultúry ... ale súčasťou širšieho – európskeho kultúrneho okruhu*“ (Mann 2003: 96; kurziva dodána).

V obecné rovině pak Mann ve vztahu k celku duchovní kultury cikánských skupin uzavírá tvrzením, že zatímco u většinové společnosti se v posledních desetiletích v důsledku sociokulturního vývoje od řady zvyků postupně upouští, způsobila společenská izolace spojená s konzervativismem a pomalejší

sociokulturní vývoj větší části romského obyvatelstva přetrvání těchto obyčejů jako aktivní součásti života (Mann 2003: 96). Ještě explicitnější je Mann společně s Kováčem v úvodu ke sborníku *Boh všetko vidí*, kde dovozují, že co se týče religiozity romských skupin, „mnoho zo špecifik v ich rituálnom živote a v ľudovej viere predstavuje v skutočnosti len *zakonzervovanie tých praktík a predstáv, ktoré vládli aj u majoritnej populácie pred viac ako polstoročím*“ (Kováč – Mann 2003: 11; kurziva dodána).

S uvedeným názorem nezůstávají osamoceni. Ke stejnému závěru dochází i Zuzana Palubová, podle níž jsou charakteristické rysy romské zbožnosti specifické *především vzhledem k danému časovému období*. Jinak řečeno, specifika religiozity cikánských skupin tato autorka vysvětluje časovým posunem, kdy jev, který byl v minulosti obecně rozšířen i u majoritní populace, je u cikánských skupin „zakonzervovaný v důsledku istých životných podmienok“ (Palubová 2003: 33–34). Klíčovou úlohu v otázce specifčnosti romské religiozity tak (namísto prostoru akcentovaného ve výkladu Hübschmannové) sehrává zejména čas.¹⁰

„Cikánská“, anebo „česká“ religiozita?

V předchozí kapitole jsme předložili výklad, že je namísto tematizace Cikánů jako někdejších Indů patrně přiměřenější pohlížet na ně jako na možná svěbytné, ale přeci jen především Evropany, a že je to právě snaha spojovat dnešní cikánské skupiny s Indií, která odpovídající skupiny zbytečně a podle všeho i nelegitimně exoticizuje a takřikajíc svádí adekvátní interpretace z cesty.

Třebaže s tezí o evropanství Cikánů principiálně souhlasíme, domníváme se současně, že v řadě kontextů je tato tematizace příliš obecná, respektive že při zodpovídání řady otázek je odpověď této míry obecnosti sice pravdivá, ale současně také jen máloco zodpovídající. Jedním z takových kontextů je právě otázka po religiozitě cikánských skupin v České republice.

V posledních desetiletích se v českém sociálněvědním diskurzu často objevují texty věnované problematice současné české religiozity. Většina autorů se shoduje v tom, že v současné České republice upadá zájem o institucionální, organizovanou formu religiozity, zato však stále více popularity získávají nejrozličnější kvazináboženské podoby víry a praktik označované jako „alternativní

¹⁰ Nutno podotknout, že na obecnější rovině se v uvedeném výkladu skrývá problém evolucionismu (viz např. teze jako „[z]ákladným poznatkem na tomto poli je skutočnosť, že u Rómov prebiehal vo všeobecnosti sociokulturný vývoj pomalšie než u majoritnej populácie“ (Kováč – Mann 2003: 11), popřípadě užívání problematičtějších termínů jako „stupeň sociokulturní úrovně“ (Palubová 2003: 34).

religiozita“ či „magické náboženství“, které se obvykle shodují na tom, že „i když česká populace neprojevuje příliš velký zájem o organizované církevní náboženství vycházející z křesťanské tradice, přetrvává zde vysoká víra v existenci nadpřirozených a magických jevů“ (Hamplová 2008: 721).

Tyto studie se většinou explicitně zabývají „českou religiozitou“, kdy termín „česká“ (implicitně) odkazuje ke státnímu útvaru České republiky a jeho obyvatelům. Většina odpovídajících studií je přitom založena jednak na analýze statistik indukujících, do jaké míry se občané České republiky hlásí či nehlásí k tomu či onomu vyznání, jednak vycházejí z (většinou kvantitativních) sociologických výzkumů. Z této perspektivy se tak může tematické vymezení našeho textu – „religiozita Cikánů v ČR“ – jevit jako matoucí, popřípadě nevhodné či zbytečné. To, co označujeme za „romskou“ či „cikánskou“ religiozitu, by totiž mělo vždy být – je-li termín „český“ v odpovídající souvislosti skutečně použit ve svém občansko-politicko-teritoriálním smyslu – zahrnuto v rámci studií pojednávajících o religiozitě v současné České republice, a odpovídající závěry jsou tedy pro členy cikánských skupin v České republice platné stejným způsobem, jako pro jakékoli jiné obyvatele ČR.

Řečeno úhrně – pokud jsme v předcházející kapitole předložili perspektivu a argumenty, podle nichž jsou Cikáni nikoli bývalými Indy, ale Evropany, v této kapitole jsme chtěli upozornit na fakt, že klademe-li si otázku po (specificky) cikánské religiozitě, bylo by patrně nejprve třeba zodpovědět otázku, proč Cikáni žijící v České republice nejsou Češi anebo proč (popřípadě v jakém smyslu) za ně nemají být považováni.

Jednotný „romský národ“ a jeho religiozita?

Naprostá většina odborných textů o religiozitě Cikánů vychází z (často implicitní) představy jednotného evropského romského národa, který spojuje společný původ z Indie, společný jazyk (přestože u některých skupin již „zapomenutý“), stejná kultura a sdílená identita „romství“ – *romipen* (třebaže u některých skupin potlačovaná či „ztracená“). V duchu této definice se pak píše o „Romech“ či „Cikánech“ obecně, jako by bylo možné generalizovat nejen pokud jde o časovou, ale také pokud jde o místní a kulturní rozmanitost. Tak se například Lužný a Machálková ve svém příspěvku „Romové z pohledu religionisty“ sice ptají, co je náboženství, nepokládají si však otázku, kdo jsou Romové (Lužný – Machálková 2002/2003: 28–29). Osvícenější autoři pak většinou dodávají na konci svých příspěvků upozornění na „rozmanitost romských skupin“ (viz např. Raichová 1999: 67; Čajánková 1954: 153), ve všech svých závěrech však vycházejí z představy jednoty romského národa. Toto stanovisko je však podle našeho

názoru nadále neudržitelné a je také příčinou častého nesouladu, protikladných informací a interpretací a neslučitelných postřehů týkajících se různých „romských“ skupin z různých částí Evropy. Tato snaha předložit obraz „Romů“ jakožto jednotné skupiny, etnika či národa, například v oblasti náboženství (přičemž totožné tendence existují také v jiných oblastech), je přitom jasným dokladem snahy o etnoemancipaci „Romů“, tedy postoje, který je více politický či ideologický než vědecký a etnograficky přiměřený.

Tento trend lze snadno dokumentovat pouhým letným pohledem na literaturu citovanou nerůznějšími odborníky z řad sociálních vědců, kteří se zabývají problematikou „náboženství Romů“. Podíváme-li se například na použitou literaturu k textu „Romové a náboženství“ Ireny Raichové ve sborníku *Romové / O Roma* (Raichová 1999), uvidíme, že kromě Evy Davidové (Davidová 1995) a Emílie Horváthové (Horváthová 1964), které se zabývaly primárně českými a slovenskými Romy, autorka cituje ještě britskou antropoložku Judith Okelyovou, americkou antropoložku Anne Sutherlandovou, dále Anguse Frazera a Jeana Pierra Liégeoise. Judith Okelyová se přitom ve své slavné monografii *The Traveller-Gypsies* (Okely 1983) zabývá britskou cikánsko-travellerskou populací, jejíž příbuznost (kulturní, jazyková či historická) s evropskými Romy je přinejmenším sporná. Kromě toho se monografie Judith Okelyové proslavila právě argumentací ve prospěch autochtonie britských Cikánů, tedy tezí o jejich neindickém původu. Uvádět tak data o této specifické populaci v kontextu „náboženství českých a slovenských Romů“ je poměrně odvážné. Dalším dílem, z něhož tato autorka při psaní své stati čerpala, je neméně slavná monografie americké autorky Anne Sutherlandové (Sutherland 1975) o skupině amerických kalderašských Romů, která se od českých a slovenských usedlých romských populací snad více ani lišit nemůže. Díla Anguse Frazera (Frazer 1998) a Jeana-Pierra Liégeoise (Liégeois 1997), mezitím přeložená do češtiny, respektive slovenštiny, se přitom nesou ve stejném duchu – pojednávají o „Romech obecně“. Frazer uvádí celou řadu religiálních představ u „Romů“, jako je například strach z mrtvých a z něj plynoucí speciální pravidla zacházení s nebožtíky a strach ze znečištění a koncept tabu; při pojednávání o konceptu tabu však směšuje data od nejrůznějších „cikánských“ skupin, která jsou často vzájemně protichůdná (Frazer 1998: 201–203). Jestliže bychom přitom chtěli najít společnou styčnou plochu mezi těmito skupinami a českými či slovenskými „Romy“, hledali bychom těžko. Nemají ani společnou kulturu, ani identitu, používají rozdílné jazyky, mají odlišné životní styly, jiné náboženství. Analogie s jinými skupinami, které se obecně označují jako „cikánské“ (což je v evropské sociální vědě termín naprosto standardní a neutrální) a jejichž příslušníci se sami se nazývají Gitanos, Manuša, Travellers, Sinti či Roma,

tak nemají pevné vědecké odůvodnění. Implicitním důvodem pro toto směřování je skutečnost, že všechny tyto skupiny jsou často považovány za jaksi „geneticky spřízněné“ (někdy doslova), s předpokládaným společným indickým původem. Empirický materiál český a slovenský zkrátka nemůže být odůvodnitelně interpretován na základě srovnání s jinými „cikánskými“ skupinami v Evropě či ve světě. Takový postoj považujeme za metodologicky diskutabilní.

Podobně jako učinili Jakoubek s Budilovou v práci pojednávající o „cikánské rodině“ (Budilová – Jakoubek 2007: 20), lze také v případě problematiky „cikánského náboženství“ odkázat na závěry americké kulturní antropoložky Ruth Benedictové, k nimž tato badatelka došla při hodnocení komparativních etnologických děl z počátku 20. století. Také v těchto textech byly vybírány jednotlivé, útržkovité informace a prvky z mnoha odlišných a vzájemně prostorově i kulturně vzdálených společností, z nichž potom jejich autoři vyvozovali obecné závěry. Ruth Benedictová popisuje praxi autorů těchto textů následovně:

[V]ytváří jakéhosi mechanicky složeného Frankensteinova netvora, jehož pravé oko pochází z Fidži, levé oko z Evropy, jedna noha z Ohňové země, druhá z Tahiti, a všechny prsty rukou i nohou opět odjinud. (Benedictová 1999: 49–50)

Tuto analogii bychom mohli v případě náboženství či religiozity rozvést tak, že stejně jako zmínění etnologové, skládají před námi i současní čeští (a slovenští) sociální vědci velmi podobného Frankensteinova netvora tím, že vybírají jednotlivé prvky z religiózních projevů různých „cikánských skupin“ z různých koutů Evropy, Severní Ameriky, ale i (dávné) Indie.

Závěr

Naše studie, zaměřená na religiozitu Cikánů v České republice, má charakter jakéhosi přehledu. Neusilovali jsme však o přehled poznatků ve smyslu shrnutí doposud nasbíraných „faktů“. Spíše než na „obsah“ odpovídajících studií jsme se zaměřili na jejich konceptuální stránku. Lze-li takový přístup v rámci českých (i slovenských) ciganologických studií stále ještě považovat za poměrně neobvyklý, v oblasti bádání věnovaného cikánské religiozitě se jedná o počín vlastně průkopnický, který představuje první systematický pokus daného druhu u nás. Letité zanedbávání kritické diskuse teoretických východisek, společně s absencí jejich revize po roce 1989 u většiny starších autorů, stojí s největší pravděpodobností za tím, že právě tato stránka je patrně největší slabinou většiny dosavadních

prací věnovaných dané problematice u nás. Vzhledem k této situaci není nijak překvapivé, že největší prostor je v naší studii věnován kritice dosavadních přístupů. V jistém smyslu a s nadsázkou bychom naši studii mohli nazvat přehledem „příkladů špatné praxe“. Tento postup, který v jisté poloze spočívá především v jakési demarkaci slepých uliček, přitom pomáhá, třebaže především negativně, identifikovat nosný konceptuální terén pro budoucí bádání. Z našeho rozboru je tak například zřejmé, že chce-li být jakákoli tematizace cikánské religiozity považována za vědeckou, je třeba, aby v první řadě definovala pojmy, s nimiž operuje, zejména aby vymezila (obhajitelným způsobem) samotné Cikány/Romy. Současně s tímto krokem je též nutné zbavit se doposud bohužel zejména v etnologických kruzích rozšířeného omylu, že existuje metoda jakési objektivní deskripce, která prostě konstatuje fakta. Právě již na samotném ústředním pojmu odpovídajících zkoumání („Cikáni“/„Romové“), na jeho rozličných konceptualizacích jsme si v rámci naší studie opakovaně ukázali, že není možné prostě „konstatovat Cikány“ (natož jakoukoli jejich praxi, náboženskou nevyjímaje), neboť právě definice – ať již vědomě provedená, anebo latentní, reziduální či jakkoli jinak odbytá – činí z tohoto pojmu (a nezapomínejme, že „Cikán/i“ je především *slovo*) nevyhnutelně entitu eminentně teoretické povahy.

Domníváme se, že už jen dodržování této obecné zásady může českým zkoumáním v oblasti (nejen) cikánské religiozity pomoci dohnat onen doposud patrný odstup za západním akademickým světem, způsobený dekadami izolace od odborné rozpravy na dané téma, vedené mezitím ve světě, a posunout laťku kvality studií našich badatelů zase o kousek výš.

Říjen 2011

Literatura:

- Benedictová, Ruth: 1999 – *Kulturní vzorce*. Praha: Argo.
- Berger, Hermann: 1984 – Mythologie der Zigeuner. In: *Wörterbuch der Mythologie*, 1. Abt., Band V, Hrsg. Hans Wilhelm Haussig, 775–823. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek: 2007 – *Příbuzenství, manželství a sňatkové vzorce: Cigánská příbuzenská síť: Cigánská rodina a příbuzenství*. Plzeň: Dryada.
- Botošová, Anna: 2000 – Niektoré aspekty duchovného života Rómov. *Ethnologia Actualis Slovaca* 1/2: 85–91.
- Cohn, Werner: 2009 – *Cikáni*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Čajánková, Emília: 1954 – Život a kultura rožkovianskych Cigánov I. *Slovenský národopis* 2: 149–175.
- Davidová, Eva: 1988 – Lidové náboženství trebišovských Cikánů-Romů v padesátých letech 20. století před rozpadem jejich tradiční komunit. *Slovenský národopis* 36/1: 92–103.

- Davidová, Eva: 1995 – *Romano drom/Cesty Romů, 1945–1990*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Delgado, Manuela Cantón: 1997 – Evangelismo gitano y creatividad religiosa. Cómo se piensan los Gitanos, cómo pensar la religión. *Antropología: Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos* 14: 45–72.
- Delgado, Manuela Cantón: 2001 – Gitanos protestantes: El movimiento religioso de las Iglesias Filadelfia en Andalucía. *Alteridades* 11/22: 59–74.
- Ferko, Antonín: 2008 – Tradiční pohřeb? Romové a Cikáni, neznámí i známí: Interdisciplinární pohled. In: Marek Jakoubek – Lenka Budilová (eds.): *Romové a Cikáni. Neznámí i známí*. Praha: Leda: 151–155.
- Fonseca, Isabel: 1998 – *Pohřbi mě vestoje: Cikáni a jejich pouť*. Praha: Slováry.
- Frazer, Angus: 1998 – *Cikáni*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Gay y Blasco, Paloma: 2000 – The Politics of Evangelism: Hierarchy, Masculinity and Religious Conversions among Gitanos. *Romani Studies* 10: 1–22.
- Gay y Blasco, Paloma: 2007 Cikánské/romské diaspory: Komparativní perspektiva. In: Lenka Budilová – Marek Jakoubek (eds.): *Cikánská rodina a přibuzenství*. Plzeň: Dryada: 161–172.
- Grellmann, Heinrich Moritz Gottlieb: 1783 – *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksahle dieses Volks in Evropa nebst ihrem Ursprunge*. Leipzig – Dessau.
- Grellmann, Heinrich Moritz Gottlieb: 1807 – *Dissertation on the Gipseys: Representing Their Manner of Life, Family Economy Occupation and Trades, Marriages and Education, Sickness, Death and Burial, Religion, Language, Science and Arts etc. etc. with an Historical Enquiry Concerning Their Origin and First Appearance in Europe*. London: William Ballintine.
- Hajská, Markéta: 2003 – Fenomén Zoči. In: Marek Jakoubek – Ondřej Poduška (eds.): *Romské osady v kulturologické perspektivě*. Brno: Doplněk: 107–119.
- Hamplová, Dana: 2008 – Čemu Češi věří: Dimenze soudobé české religiozity. *Sociologický časopis* 44/4: 703–723.
- Horváthová, Emília: 1964 – *Cigáni na Slovensku*. Bratislava: SAV.
- Hudáková, Andrea – Vojtišek, Zdeněk: 2004 – Archetypy již z Indie: Rozhovor s Milenou Hübschmannovou a jejími studenty. *Dingir* 7/1: 26–17.
- Hübschmannová, Milena: 1999 – Několik poznámek k hodnotám Romů. In: *Romové v České republice (1945–1998)*. Praha: Socioklub: 16–66.
- Jakoubek, Marek – Budilová, Lenka: 2003 – Specifika romské religiozity. In: Marek Jakoubek – Ondřej Poduška (eds.): *Romské osady v kulturologické perspektivě*. Brno: Doplněk: 95–105.
- Jakoubek, Marek: 2008 – Od Cikánů k Romům a zase zpátky (místo předmluvy). In: Marek Jakoubek (ed.): *Cikáni a etnicita*. Praha – Kroměříž: Triton: 9–24.
- Jurková, Zuzana: 2004 – Romské letniční hnutí v Čechách a na Moravě: Letmý dotyk tématu. *Romano Džaniben* 1: 56–64.
- Jurková, Zuzana: 2005 – Sonda do repertoáru jedné romské letniční hudební skupiny. *Romano Džaniben* 2: 56–64.
- Kováč, Milan – Mann, Arne B.: 2003 – Rómovia a viera. In: Milan Kováč – Arne B. Mann (eds.): *Boh všetko vidí: Duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel: Romano paťaviben pre Slovensko*. Bratislava: Chronos: 9–14.
- Kvízová, Lucie: 1999 – Mulové v tradici a víře romské elity. *Lidé města* 1/1999: 104–114.
- Lacková, Elena: 1988 – Ľudové liečenie olašských Rómov východného Slovenska v minulosti. *Slovenský národopis* 36/1: 203–209.
- Liégeois, Jean-Pierre: 1997 – *Rómovia, Cigáni, Kočovníci*. Bratislava: Informačné a dokumentačné stredisko o Rade Európy: (1. vyd. 1995).

- Lípa, Jiří: 2008 – Milena Hübschmannová a studium cikánštiny. In: Marek Jakoubek – Lenka Budilová (eds.): *Romové a Cikáni. Neznámí i známí*. Praha: Leda: 164–177.
- Lužný, Dušan – Machálková, Zdeňka: 2002/2003 – Romové z pohledu religionisty. *Folia Ethnographica: Supplementum ad Acta Musei Moraviae* 36–37: 25–32.
- Mann, Arne B.: 1988 – Obyčaje při úmrtí u Cigánov-Rómov v troch spišských obciach. *Slovenský národopis* 36: 1: 192–201.
- Mann, Arne B.: 2003 – Magická ochrana novorodenca u Rómov na Slovensku. In: Milan Kováč – Arne B. Mann (eds.): *Boh všetko vidí: Duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel: Romano pa'aviben pre Slovensko*. Bratislava: Chronos: 85–102.
- Marušiaková, Jelena: 1988 – Zvyky při narození dítěta u valašských Cigánov. *Slovenský národopis* 36: 1: 156–169.
- Okely, Judith: 1983 – *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palubová, Zuzana: 2003 – Fenomén smrti v ľudovom náboženstve Rómov z okolia Trnavy a Nitry (obce Madunice, Lukáčovce, Čakajovce). In: Milan Kováč – Arne B. Mann (eds.): *Boh všetko vidí: Duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel: Romano pa'aviben pre Slovensko*. Bratislava: Chronos: 17–35.
- Pavelčík, Nina – Pavelčík, Jiří: 2001 – Myths of the Czech Gypsies. *Asaian Folklore Studies* 60: 21–30.
- Pivoň, Rastislav: 2009 – Rituální nečistota – součást (nejenom) romské tradiční kultury. In: Marek Jakoubek – Lenka Budilová (eds.): *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace*. Brno: CDK: 206–213.
- Platko, Juraj: 1988 – Svadba u Cigánov v Abranovciach. *Slovenský národopis* 36: 1: 177–181.
- Podolinská, Tatiana: 2003 – Boh alebo satan? Úloha nového náboženského hnutia Slovo života v polarizácii rómskej kolónie v Plaveckom Štvrtku. *Slovenský národopis* 51: 1: 4–31.
- Podolinská, Tatiana: 2007 – Čokoládová Mária: Rómske kresťanstvo na Slovensku. *Etnologické rozpravy* 14: 1: 50–77.
- Podolinská, Tatiana: 2009 – Nová rómska duchovná identita: Charismatické hnutia medzi Rómami na Slovensku. In: Gabriela Kiliánová – Eva Kowalská – Eva Krekovičová (eds.): *My a tí druhí: Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít v moderných spoločnostiach*. Bratislava: VEDA: 175–216.
- Raichová, Irena: 1999 – Romové a náboženství. In: *Romové: Tradice a současnost / O Roma: Angoder the Akának*. Brno: Moravské zemské muzeum – Svan – Muzeum romské kultury: 65–67.
- Said, Edward: 1978 – *Orientalism*. New York: Routledge – Kegan Paul.
- Schott, Artur – Schott, Albert: 1845 – *Walachische Märchen*. Stuttgart: J. G. Cotta'scher Verlag.
- Sutherland, Anne: 1975 – *Gypsies, the Hidden Americans*. London: Tavistock Publications.
- Willem, Wim: 2008 – Smrtná past etnicity: Historie studia Cikánů. In: Marek Jakoubek (ed.): *Cikáni a etnicita*. Praha – Kroměříž: Triton: 48–72.
- Žiga, Pavol: 1988 – Rómske obyčaje při narození dítěta v doline Hnilca. *Slovenský národopis* 36: 1: 172–175.

Elektronické zdroje:

„Romové (též Cikáni)“. In: *Encyklopedie náboženství*. <http://www.karmelitanske-nakladatelstvi.cz/encyklopedie.php/encyklopedie.php?id_select=891> [2. 10. 2009].

Contact: Mgr. Lenka J. Budilová, PhD., Katedra antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, Sedláčkova 15, 306 14 Plzeň, e-mail: budlenka@hotmail.com;

PhDr. Marek Jakoubek, PhD., Katedra antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, Sedláčkova 15, 306 14 Plzeň, e-mail: jakoubek@ksa.zcu.cz.

Vážení čtenáři, dovoluujeme si vám oznámit změny, které chystáme pro nový ročník 99/2012 našeho časopisu.

Český lid : Etnologický časopis je od roku 2007 zařazený v nejprestižnější světové databázi časopisů Social Sciences Citation Index, resp. Journal Citation Reports v rámci Web of Science. V roce 2011 byl časopisu udělen impaktní faktor (IF) s hodnotou 0,343 a Český lid se stal jedním ze 75 nejkvalitnějších impaktovaných oborových časopisů na světě a jediným ve střední a východní Evropě.

Abychom byli schopni obsáhnout a uspokojit zájem vědecké a odborné veřejnosti o publikování v našem periodiku, dojde k navýšení stránkového rozsahu časopisu na celkových 512 tiskových stran celého ročníku. Tato změna s sebou přinese také nutnost zvýšení ceny časopisu, která byla od roku 1999 zatím nezměněna. Nově bude stát jednotlivé číslo 75 Kč, předplatné celého ročníku bude za 280 Kč. Avizovaná cena bude konečná a nebude v příštím období ovlivněna úpravou DPH.

Věříme, že připravované změny přijmete s pochopením a i nadále pro vás bude Český lid zdrojem poznání v etnologii a příbuzných oborech.