Spišští Romové a příroda. Teoreticko-metodologický rámec výzkumu¹

**Romanies from Spiš and Nature: A Theoretical-Methodological
Frame of Research**

Vojtěch Pelikán

ABSTRACT In the field of environmental studies as well as in other related disciplines there is an ongoing debate about how to deal with the key topic of the relationship between society and nature. A case study of Roma settlements in Spiš, Slovakia provides promising empirical material for studying this phenomenon. cursory comparisons of local cultural patterns with the cultural patterns of the majority have demonstrated considerable differences in the conceptualization of nature and in the environmental dimensions of lifestyle. This study discusses suitable methodological and theoretical approaches to this research in Spiš. It clarifies the difference between “environmental behaviour” and “relationship to nature” and defines two dimensions of viewing nature – as a physical environment or as a metaphysical category. This article differentiates between conscious and unreflected connections between society and nature and points out that research has up until now tended to ignore unreflected connections. It then identifies three relevant theoretical frameworks – the biophilia hypothesis, the concept of ritual impurity, and approaches dealing with the connections between the environment and way of life. In the conclusion two ways of conceptualization are suggested, one based on conservation psychology and the other based on symbolic classification of the world through the nature-culture dichotomy.

KEY WORDS Romanies, Gypsies, Spiš, Slovakia, nature, culture, interdisciplinarity

Úvod: vazby mezi společnostmi a přírodou a meze jejich studia

Analýza vazeb mezi společnostmi a přírodou patří z logických důvodů do samého popředí zájmu environmentalistiky a jí příbuzných disciplín. Je proto poměrně překvapivé, že autorům, kteří se touto oblastí vědy zabývají, běžně činí značné obtíže, mají-li tyto vazby komplexněji charakterizovat u konkrétních společností – zvláště pak nacházejí-li se mimo euro-americký kontext.

Mezery ve studiu vazeb společnost–příroda se týkají roviny terminologické, teoretické i metodologické. Skutečnost, že nepanuje shoda na poli teoreticko-interpretacím, přitom není až tak nečekaná; jde o obvyklý průvodní jev živé akademické debaty. Jasněji však nebývá

Sociální studia. Katedra sociologie FSS MU, 1/2013. S. 147–169. ISSN 1214-813X.

¹ Text byl připraven v rámci grantového projektu specifického výzkumu „Environmentální aspekty životního způsobu III“, řešeného na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity pod ev. č. MUNI/A/0788/2011.

ani v rámci konceptualizace samotného předmětu zájmu. Co určitý autor přírodou a vazbou s ní vlastně myslí, bývá obvykle sděleno jen implicitně. Podobně se jen málokdo důsledněji věnuje vyjasnění pojmů; za charakteristický jev lze pokládat, že zaužívané sousloví „vztah k přírodě“ se v českém prostředí běžně vnímá intuitivně či normativně² (Krajhanzl 2007). Pod vztahem k přírodě si přitom malíř představí něco jiného než lektor ekologické výchovy či ochránce přírody.

Nedostatek terminologické, metodologické i teoretické opory se razantně projevuje v oblasti zkoumání vazeb společnost-příroda, jež je předmětem tohoto výzkumu – v případě Romů z osad na slovenské Spiši. Během dosavadní rešerše jsem dokonce nenarazil ani na studie příbuzné – takové, jež by se souviseleji věnovaly environmentálním aspektům života u jakýchkoliv romských/cikánských³ subetnik. Již ze zběžné výzkumné sondy do spišských osad lze přitom usuzovat, že tamní prostředí může být pro výzkum vazeb mezi společností a přírodou zdrojem podnětného empirického materiálu. Oko pozorovatele záhy upoutá řada společenských fenoménů a vzorců chování, za nimiž lze tušit svébytný přístup k přírodnímu světu: ať už jde o vyprávění o magické moci nočního lesa, tabu vznášející se nad projevy (zejména ženské) tělesnosti či o klasifikaci zvířat na čistá a nečistá. Další otázky vzbuzují zvláštnosti životního způsobu. Zejména pak: Proč se místní lidé, žijící na pokraji bídy, prakticky neuchylují k samozásobitelství?

Lze se domnívat, že na praktické absenci studia vazeb mezi romskou/cikánskou společností a přírodou má nezanedbatelný podíl orientace společenskovědního diskurzu, který environmentální dimenzi vesměs klade na periferii zájmu (viz např. Macnaghten a Urry 1998).⁴ Za další vlivný faktor můžeme pokládat zaměření dosavadních výzkumů na soudobou západní majoritu. Roli, jakou hraje příroda v jiných kulturních kontextech, se – jak konstatují v úvodu k antropologickému sborníku *Nature and Society* Philippe Descola a Gísli Pálsson (1996: 2) – věnuje jen nepatrná pozornost. Pokud přece jen ano, mívá většina relevantních prací teoretickou povahu a případné empirické studie se zabývají jen parciálními aspekty vazeb na přírodu – například environmentální dimenzí kosmologie či životního způsobu. Další příčiny popisovaného stavu budou pravděpodobně spjaty se samotnou podstatou předmětu našeho zájmu a jsou tak do určité míry pochopitelné. Vazby na přírodu totiž obecně mívají množství rovin, jež se vzájemně překrývají. Běžně navíc zůstávají prakticky nerefléktovány. Případného výzkumníka

² Ve smyslu „nemá (skutečný) vztah k přírodě“. Případně bývají dodávána hodnotící či negativně konotovaná adjektiva, jež vztah k přírodě jednodimenzionálně redukuje; typickým příkladem je slovní spojení „odcizený vztah k přírodě“ (například Pecina 1994; diskuse pojmu *odcizení* in Krajhanzl 2010: 47–50).

³ V textu používám obojí označení, při obecnější rovině argumentace současně. S vědomím debaty, jež se na toto téma vede (například Jakoubek in Jakoubek 2008: 9–24; Salo tamtéž: 199–240), se i kvůli významovým konotacím přikláním k zavedenému označení slovenských tradičně usedlých subetnik, tzv. Rumungrů, jakožto „Romů“. Na druhou stranu tento termín nepostihuje všechny romské/cikánské skupiny, a mnohdy je proto případnější zvolit označení „Cikáni“. To se v textu objevuje zejména coby zaužívaný překlad anglického *Gypsy* a španělského *Gitano* anebo ve stereotypním a historickém kontextu.

⁴ Charakteristickým příkladem je přehlížení environmentální roviny klíčového tématu sociologie – individualizace (Pelikán a Librová 2009).

proto nutně čekají značné metodologické obtíže – musí se například vypořádat s tím, že se mnohé aspekty těchto vazeb jen složitě měří či že se na ně často nelze jednoduše zeptat.

Samotnému empirickému šetření u spišských Romů proto logicky předchází potřeba vytvořit koherentní terminologický, teoretický i metodologický rámec. Cílem předložené studie je stanovit možné dimenze tématu a navrhnout jejich konceptuální uchopení: vyjasnit klíčové pojmy, nalézt pro výzkum vhodná teoretická východiska a zvolit odpovídající metodologický postup. Hlavní otázku – Jakým způsobem zkoumat vazby mezi Romy ze Spiše a přírodou? – můžeme rozdělit do tří podotázek: Jaký zvolit výzkumný postup? Z jakých teorií má smysl vycházet? Jak vazbu mezi Romy a přírodou konceptualizovat?

Vymezení kontextu výzkumu a užívaných pojmů

Skutečnost, že se environmentální dimenzi romské/cikánské společnosti dosud pravděpodobně nikdo zevrubněji nevěnoval, se odvíjí nejen ze specifické povahy předmětu našeho zájmu anebo z charakteru společenskovedního diskurzu, ale i přímo z orientace studia Romů/Cikánů. Jak upozorňuje Matt T. Salo (in Jakoubek 2008: 207), většina badatelů, kteří se tomuto etniku věnují, se totiž soustředí na vazbu s majoritou, méně pak na vazby mezi cikánskými/romskými skupinami. Příroda tak zůstává stranou jejich zájmu podobně jako například vnitroskupinová dynamika. Pokud se přeci jen někdo pustí na pole environmentálních disciplín, pozbývá v drtivé většině případů kritičnosti – automaticky a bez argumentační opory zpodobňuje Romy/Cikány jako etnikum z podstaty bližší přírodě.⁵ Navzdory tomu lze však místy nalézt i vědecky relevantní, byť často implicitní a kusé, zmínky (Gay y Blasco 1999; Okely 1983; Stewart 2005; Sutherland 1986; Williams 2003).

Těžko soudit, nakolik lze pokládat za náhodu, že jediná nalezená výjimka, která se pokusila osobitost romské/cikánské interakce s přírodou cíleně zpracovat, pochází právě z prostředí slovenských osad. Jedná se o popularizační článek plzeňských kulturologů Lenky Budilové a Marka Jakoubka (2004) nesoucí provokativní název „Mýtus o přírodních Romech“. Na základě terénního pozorování dochází autorská dvojice k příkrému závěru: vztah Romů k přírodě je „nestranný až lhostejný“, jejich způsob života je „vůči přírodě spíš úkorný“ (tamtéž: 17). Argumentace stojí především na určitých do očí bijících projevech: živelném kácení stromů, značné fluktuaci spotřebního zboží, zálibě v novém, či na nezájmu zmírňovat znečišťování okolí.

U článku plzeňských kulturologů nelze přehlédnout jeden zásadní nedostatek: jeho autoři kladou víceméně rovnítko mezi vztah a každodenní chování. Jak však upozorňují ekopsychologové⁶ (například Krajhanzl 2010: 10–13), spojitost mezi touto dvojicí bývá značně

⁵ Zmiňme alespoň dva charakteristické příklady: Podle indického historika Weera Rajendry Rishiho Cikáni „splynuli s přírodou“ a jsou „opravdovými dětmi přírody“ (1976: 20). Podobně uvažuje Rolland Vernon v popularizačním environmentalistickém časopise *Resurgence* (Vernon 1994): Angličtí Cikáni (*Travellers*) „zobrazují naše ztracené „přírodní já““ (s. 4) a „žijí s naprostou pokorou po boku přírody“ (s. 5).

⁶ V českém prostředí se označení *ekopsychologie* používá jak v užším, tak širším smyslu. V tom užším jde o ekvivalent oboru zvaného *ecopsychology*, jenž navazuje na myšlenky Theodora

zprostředkovaná. Chování rozhodně nelze redukovat na kulturně-hodnotový projev; vlastní vztah odráží jen částečně. Jeho příčiny jsou komplexní, značný vliv na něj mají fyzické a charakterové vlastnosti jednotlivce či působení okolí – rodinného prostředí anebo sociálních norem; do úvah je třeba zahrnout i faktory demografické či technologické. Z hlediska záměrnosti lze navíc rozlišit mezi *environmentálním chováním* (ve smyslu jakkoli environmentálně relevantním) a *environmentálním jednáním*, které je úmyslné a reflektované (tamtéž). Úsudek Budilové s Jakoubkem je tedy značně zjednodušující: Lze opravdu považovat sledované projevy životního způsobu za intencionální, přímo odrážející vztah k přírodě? Do jaké míry jsou bezděčné, plynoucí z nevědomosti či z materiálního nedostatku?⁷

Předložená stať si klade za cíl přijít s komplexnějším pojetím. *Vazbami* je v jejím rámci myšlena celá šíře způsobů, kterými na sebe mohou společnost a příroda vzájemně působit; jde o reflektované, avšak i bezděčné aspekty každodennosti. Viditelnou součástí těchto vazeb je environmentálně relevantní *chování*. Druhá rovina vazeb je niterná, týká se prožívání. Zkoumá *vztah k přírodě*.⁸

Přírodu tato studie pojímá ve dvojí dimenzi. Zaprvé jako *metafyzickou kategorii*, přirozenost, tedy jako určitý abstraktní protějšek lidské kultury blízký pojmům divočina, život či evoluce. Takto chápaná příroda má úzkou návaznost na podvědomou rovinu lidského prožívání a výstižným ekvivalentem je pro ni řecký termín *fysis*. Ten označuje spontánní vnitřní aktivitu projevující se růstem, plozením či neuchopitelností. *Fysis* je vše nevyrobené, nevymyšlené, co se – jak český název napovídá – *přírodě* bez zásahu člověka (Kratochvíl 1994: 9–21).

Druhým významem přírody, s nímž text pracuje, je *prostředí* ve smyslu anglického *environment*. Jde o přírodu v jejích konkrétních, patrných projevech. Tato dimenze přírody je blízká konceptu krajiny, prostoru větší (kulturní krajina) či menší (prales) interakce člověka a přírody. Díky tomu, že jde o konkrétní žitý svět, bývá vztah k prostředí reflektovanější než u roviny metafyzické.

Empirický výzkum, k němuž se text vztahuje, probíhá od roku 2007 v šesti segregovaných romských lokalitách v okolí Spišské Nové Vsi.⁹ Volba vzorku byla do značné míry dána původním záměrem, jenž mě do tohoto prostředí přivedl – asistenci při výzkumu Anežky

Roszaka (například Kanner, Roszak a Gomes 1995) a kriticky je reflektuje. V širším významu označuje ekopsychologie vědeckou disciplínu studující lidské prožívání a chování ve vztahu k přírodě, respektive životnímu prostředí, která zahrnuje i obor nazývaný v angloamerickém prostředí *conservation psychology*. Setkat se můžeme i s termínem environmentální psychologie (*environmental psychology*). Jedná se o disciplínu, která původně studovala působení prostředí na lidskou psychiku (například Kaplan a Kaplan 1995); v současnosti je však její záběr znatelně širší. V posledních letech se čím dál více stírají hranice i mezi prvními dvěma jmenovanými obory. Proto se v textu termín ekopsychologie vyskytuje především v jeho obecnějším významu.

⁷ Jak by konec konců napovídala i příbuzná studie Markéty Krausové a Marka Jakoubka (in Jakoubek a Poduška 2003: 69–82).

⁸ Rozdíl mezi vazbou a vztahem v tom smyslu, jak jej chápe tento text, případným způsobem zohledňuje angličtina: *relation/relationship*.

⁹ Část dosavadních zjištění shrnuje diplomová práce *Romové a příroda* (Pelikán 2010a).

Švecové, která se zde zabývala pastoračním působením letničního sboru Maranatha (Švecová 2008). V průběhu jejího výzkumu vykryštovalo téma i pro mé vlastní bádání, a tak jsem plynule navázal na terénní kontakty, které získala. Celkem jsem od té doby absolvoval šestici krátkodobých výjezdů v souhrnné délce necelého měsíce. Při nich jsem se účastnil života osady a většinu času hostoval u některé z rodin. To umožnilo navázat užší, mnohdy přátelské vztahy, na druhou stranu se tím v důsledku společenských pravidel do značné míry determinoval výběr respondentů na příslušnou velkorodinu, jakkoli leckdy mnohasethlavou.

Ohledně povahy slovenských osad nepanuje mezi výzkumníky shoda. Tato práce se přiklání k perspektivě sdílené výraznou částí sociálních antropologů (typicky Stewart 2005), že ač se romská/cikánská společnost vyvíjí v relativně úzké interakci s majoritou, v mnoha ohledech příliš nepodléhá jejímu vlivu a do značné míry se jedná o paralelní a svébytné kulturní systémy (pro česko-slovenský¹⁰ kontext srovnej například názor Hübschmannové 1998, 1999). Poměrně výrazný kulturní předěl mezi majoritou a slovenskými Rumungry přitom trvá navzdory jejich tradičně usedlému životnímu způsobu, jímž se od většiny dalších romských/cikánských subetnik podstatně liší. Mnohasetletá sedentarizace, jež má zřejmě nejhlubší kořeny právě na Spiši,¹¹ totiž způsobila poměrně intenzivní provázanost vzájemných vztahů.¹² Jde přitom nejen o propojení ekonomické, kdy Romové sezónně pracovali u vesnického, převážně sedláckého obyvatelstva a to naopak odkupovalo jejich řemeslné produkty, ale třeba také o instituci kmotrovství, kdy si příslušníci majority vybírali kmotřence z řad Romů (viz Kandert 2004: 99–107).

Životní způsob má značný vliv i na formování identity. V kontrastu ke kočovným skupinám (viz například Sutherland 1986) se totiž usedlí Romové mnohem spíše vymezují vůči ostatním rodinám či subetnikům než vůči příslušníkům majority: „[V]ztahy mezi jednotlivými skupinami Cigánov s odlišným způsobem života sú teda oveľa horšie než s okolitým obyvateľstvom“ (Marušiaková 1988: 66). Navzdory uvedeným skutečnostem však u sedentarizovaných Romů stále nacházíme kulturní analogie především s dalšími romskými/cikánskými skupinami.

Hledisko tohoto textu předpokládá jistou kulturní podmíněnost vazeb mezi spišskými Romy a přírodou. Relativní distance od většinové společnosti tak dává oporu pro názor, že se i tyto vazby vyvíjely v odlišném kontextu. Vztah euroamerických společností k přírodě je přitom podmíněn řadou okolností a v řadě aspektů jej lze považovat za ojedinělý. Samotná reflexe environmentálních otázek se bezprostředně váže na modernitu a vychází z ducha romantismu či zkušenosti industrializace a urbanizace. Ocenění divočiny se rodí v opozici k průmyslové revoluci a osvícenské racionalitě, bezprostředně souvisí s proměnou estetických preferencí a s trávením volného času v krajině (Librová 1988; Stibral 2005). Technologický

¹⁰ Naprostá většina českých Romů (až 80 % z celkového počtu 250 až 300 tisíc; dle Davidová 1995: 18) přišla po druhé světové válce ze Slovenska poté, co prakticky celá tuzemská romská populace zahynula v koncentračních a vyhlazovacích táborech. Čeští a slovenští Romové tak jsou většinou kulturně i příbuzensky velmi těsně propojeni.

¹¹ Za první doklad přítomnosti Romů na území Slovenska bývá pokládána zmínka rychtáře Jána Kuncha z roku 1322 o usazení cikánské rodiny právě v tomto regionu (Nečas 1999: 42).

¹² Společenská izolace se posiluje až po roce 1989.

rozvoj, objektivizace přírody za pomoci vědy či rozvoj abstraktního pojmového aparátu, odpoutávajícího jedince od přímé zkušenosti, navíc umožnily získat od přírody nebývalý odstup. Odlišná kulturně-historická zkušenost spišských Romů proto vybízí k hypotéze, že jejich vazba na přírodu bude v porovnání s majoritou nereflektovanější – že se u nich ochrana přírody či vztah k ní nestaly tolik tematizovanými otázkami.¹³

Jak dokládají antropologové, otázka bezděčnosti přitom může hrát při studiu jiných kultur, než je ta naše, poměrně zásadní roli. Na potřebu rozlišovat mezi udržitelným chováním (*sustainable behavior*), ochranářským postojem (*conservation attitude*) a (tradičními) ekologickými znalostmi (*ecological knowledge*), tedy představou o místě člověka v přírodě a o fungování přírodních dějů, upozorňuje v rámci debaty o „ekologické vznešenosti“ nativních etnik Raymond Hames (2007). Vstřícný přístup řady těchto společností k přírodě totiž bývá motivován spíše nedostatkem technických možností či bezprostřední závislostí na okolním prostředí. Naopak projevy ekologicky riskantního chování nemusejí se vztahem k přírodě příliš souviset – mohou být primárně spjaty s nízkými znalostmi ekologických dopadů či s odlišnou představou o fungování přírodního světa.¹⁴

Teoretické rámce výzkumu: rituální nečistota, vazba prostředí–životní způsob a biofilie

Vzhledem k předchozímu konstatování, že antropologické studie věnující se Cikánům/Romům neposkytují samy o sobě dostatečnou oporu pro náš výzkum, nezbyvá, než se při hledání teoretických přístupů obrátit i na širší společenskovední rámec a diskutovat, nakolik lze jednotlivé případy aplikovat na spišský kontext.

Dosavadní úsilí o studium vazeb mezi společnostmi a přírodou lze rozdělit do několika hlavních teoretických směrů. Důležitou roli toto téma hraje v sociální a kulturní antropologii. Podle Descoly s Pálssonem (1996: 2–3) můžeme tamní dlouholetou debatu rozdělit na dva proudy. Ve vyhraněném pojetí ji lze charakterizovat jako spor mezi biologickým/geografickým a kulturním determinismem, tedy spor o rozsah vlivu přírody na kulturní projevy. Někdy bývá nazýván jako *nature vs. nurture* a úzce souvisí s otázkou, do jaké míry jsou sociální jevy vrozené, esenciální, a nakolik jsou získané, konstruované.¹⁵

Autoři patřící k prvnímu z proudů, typicky sociobiologové (například Wilson 1984), kulturní ekologové (například Ortová 1999) či někteří filosofové,¹⁶ často uvažují na vysoké úrovni abstrakce. Vazba společnosti na přírodu je v jejich pojetí více či méně determinována

¹³ Tento předpoklad posiluje i dvojice výrazů slovenské romštiny pro přírodu: převzaté *priroda* a romské *veša paňa*, znamenající „lesy a řeky (voda)“ (Hübschmannová, Šebková a Žigová 1991: 476).

¹⁴ Shepard Krech III. (2000) uvádí příklad hromadného lovení bizonů severoamerickými Indiány. Ti je zabíjeli bezstarostně až do posledního kusu ve víře v jejich úplnou reinkarnaci.

¹⁵ Míra prisuzovaného determinismu přitom podle Carole L. Crumley (1994: 2) často koreluje s tím, jak daleko do minulosti hledíme: „Zatímco první část příběhu lidského druhu bývá formulována v termínech evolucionismu a environmentalismu, druhá odmítá poskytnout prostředí smysluplnou roli.“

¹⁶ V českém prostředí by sem šla zařadit evoluční ontologie Josefa Šmajse (například 2000).

přírodními vlivy – ať už ve smyslu geografickém, genetickém či ontologickém. Akcentují proto její univerzální charakter a jen málo zohledňují kulturní specifika, což je z perspektivy našeho výzkumu jejich hlavním nedostatkem.

Druhý proud tvoří typicky strukturalisté (česky například Lévi-Strauss 1996) se symbolickými antropology (například Douglas 1966). Autoři patřící do těchto směrů jsou zaměřeni nejen konstruktivističtěji, ale i empiričtěji a více se věnují kulturním specifikům. Kladou si otázku, nakolik tvoří dichotomizace příroda–kultura vhodný nástroj pro analýzu společenských fenoménů. Pro naše účely může být určitým limitem, že zjištění těchto autorů bývají mnohdy parciální a obtížně zobecnitelná, respektive přenositelná do odlišných kulturních kontextů.

Vedle antropologických směrů existují i další přístupy. Řada autorů se zabývá environmentální rovinou životního způsobu nemoderních společností (například Diamond 2008; Krech 2000) anebo odvozuje vazby společností na přírodu z myšlenkových schémat zachycených v literárních pramenech (přístup typický pro environmentálně orientované kulturní historiky). S poměrně komplexním systémem studia vazeb mezi společností a přírodou přicházejí také ekopsychologové (například Krajhanzl 2010; Winter a Koger 2009). Ti se však logicky soustředí především na osobní vztah k přírodě a jen okrajově se věnují makroúrovni, kulturní normě. Ač ekopsychologie, zejména ta rosakovská (například Kanner, Roszak a Gomes 1995), zahrnuje do svých teorií i poznatky vzešlé ze studia mimoevropských kultur, hlavním předmětem výzkumu pro ni zůstává západní majoritní společnost. Empirické studie tak většinou nepřekračují její hranice.

Každý z představených přístupů přináší relevantní pohled na problematiku vazeb mezi společností a přírodou, každý má však pro účely našeho empirického výzkumu i jisté limity. Společné jim je například to, že se zaměřují na viditelné a reflektované aspekty vazeb – vyjádřené postoje či chování. Nutno dodat, že ekopsychologie přitom zohledňuje nereflektovanou dimenzi vztahů k přírodě snad nejvíce. Podvědomý vztah k přírodě ve smyslu *fysis* je předmětem zájmu především její rosakovské větve, promítá se zde ovšem převážně do teoretických, často normativně založených úvah, s minimální oporou v empirii. Lze proto konstatovat, že nereflektovaná rovina vztahu k přírodě ve smyslu *fysis* bývá při teoretických úvahách, které mohou sloužit jako východisko pro empirický výzkum, víceméně přehlížena.

Následující stránky představí tři teoretické rámce, které můžeme z hlediska výzkumu ve spišských osadách považovat za nosné, a to především z toho důvodu, že zohledňují nereflektovanou rovinu environmentálních vazeb. Již dříve jsem totiž vyjádřil přesvědčení, že právě tuto rovinu je třeba při teoretických úvahách o spišských Romech zdůraznit. Zvolené rámce vycházejí zejména z dvou představených antropologických teoretických proudů (a mají tedy základ v deterministické debatě) a přibližují je kontextu osad. Spor, nakolik jsou sociální fenomény (včetně přístupu k okolnímu světu) dány vnějšími okolnostmi a nakolik jsou konstruovány, je totiž ústřední i v rámci antropologických studií orientovaných na Romy/Cikány, a výzkumníky dělí do dvou základních skupin.

První, složená typicky z romistů (Hübschmannová 1998, 1999; Rishi 1976), interpretuje romskou/cikánskou společnost především na základě jejího pravděpodobného indického původu v chudé kastě takzvaných nedotknutelných, *páriů*. Ti se neživil zemědělstvím, naopak byli odkázáni na okolní, dominantně rolnické obyvatelstvo a vyznačovali se permanentním

pohybem (Nečas 1999: 11–12). Romy/Cikány dotyční autoři definují z hlediska společných, historicky daných esenciálních znaků. Způsob života nahlíží kritériem jeho „tradičnosti“; zdůrazňuje se kulturní kontinuita.

Mezi antropology dominuje pohled odlišný (souhrnně Jakoubek 2008). Je konstruktivističtější a vychází z názoru, že rozdíly mezi libovolnými skupinami vznikají z jejich vzájemného vztahu (Bateson 2006). Vhodná perspektiva výzkumu romské společnosti proto tkví ve studiu identit, v proměnlivém procesu vymezování hranic, zejména pak s majoritou. Konstruktivističtí autoři stoupencům esenciálního pojetí oponují, že nabízejí příliš statický pohled – nevysvětlují odlišnosti mezi jednotlivými romskými/cikánskými skupinami a nepostihují vztah s majoritou. Ani konstruktivisté většinou Romům/Cikánům neupírají společný původ, ovšem romství (tedy soubor hodnot a norem tvořících identitu, tzv. *romipen*) odvozují v první řadě z určité typické situovanosti vůči majoritě¹⁷ (Gay y Blasco 1999; Okely 1983; Stewart 2005; Sutherland 1986; Williams 2003).¹⁸ I tato studie se přiklání ke konstruktivistickému pojetí, jakkoli se snaží vyhnout jeho vyhocené verzi a zahrnuje do úvah i determinističtější proudy.¹⁹

První z trojice teoretických rámců, se kterým následující text pracuje, vychází ze symbolické antropologie a nejvíce je zakotven v teoretickém poznání, jež se věnuje přímo Romům/Cikánům (viz Gay y Blasco 1999; Okely 1983; Stewart 2005; Sutherland 1986; Williams 2003).²⁰ Jde o koncept *rituální nečistoty* (tzv. *degéšství*). Ten tvoří společně s rodinnou příslušností a subetnickým členěním základ romského společenského uspořádání. Jeho jádrem je představa o symbolické poskvňující kvalitě určitých věcí, zvířat a lidí, která prostupuje veškeré dimenze sociálního života (viz například Frydryšková 2010; Miller 1975). Anne Sutherland (1986) a Judith Okely (1983) přitom dokládají, že dodržování tabu znečištění odráží nejen způsob klasifikace světa, ale nepřímo i vztah kultura–příroda.

Interpretaci degéšství je celá řada. Někteří autoři jej vysvětlují poněkud staticky – ať už odvolávkou na jeho původ v indickém kastovním systému (Hübschmannová 1998, 1999), anebo tím, že jej považují za připsaný status (Jakoubek in Jakoubek a Poduška 2003: 17–19).

¹⁷ Je určitým paradoxem, že tento přístup ke studiu Romů/Cikánů mívá někdy charakter názoru, že jejich pohled na svět i způsob života jsou především (negativní) reakcí na majoritní společnost (například Stewart 2005). Pomineme-li jistou nerovnost, kterou takový pohled implikuje, nabízí se – navzdory konstruktivistické argumentaci – srovnání s adaptivní logikou biologických či geografických deterministů.

¹⁸ Vedle uvedené dvojice teoretických proudů existují i další, méně rozšířené. Relativně vlivná je například teorie „kultury chudoby“ (Lewis 1966). Její čeští zastánci (například Karel A. Novák in Jakoubek a Poduška 2003: 31–40, či Michal Tošner tamtéž: 41–56) považují životní způsob ve slovenských osadách hlavně za vynucený; spíše než kulturním projevem je pro ně sociálním problémem, moderním důsledkem zchudnutí.

¹⁹ Jak přiléhavě upozorňuje Thomas H. Eriksen (2007: 142–163), společenskovědní autoři mívají tendenci přeceňovat možnosti svobodné vědomé volby. Pozapomínají přitom na roli vazeb daných zevnitř i zvenčí. Mnohdy se totiž jedinec raději místo svobodného výběru uchyluje (vědomě či bezděčně) ke konformitě či jistotě zvyků. K závěru, že při interpretaci sociálních jevů nelze ignorovat fyzickou zkušenost, dospěla při výzkumu madridských *Gitanos* i Paloma Gay y Blasco (1999).

²⁰ Diskuse využitelnosti poznatků této pětice autorů pro výzkum vztahu k přírodě viz Pelikán (2010b).

Tomáš Kobes (2004) však na studiu příbuzenských systémů východoslovenských Romů přesvědčivě ukazuje, že rituální nečistota odráží představy o rozdílech mezi přírodou a kulturou, jež jsou značně vyjednávané, flexibilní a propustné.²¹ Kobes současně relativizuje výlučnost tohoto konceptu u Romů – jeho určité rysy totiž vykazují zřejmé analogie s jinými společnostmi, zejména s majoritní.²²

Britská antropoložka Mary Douglas (1966) demonstrovala na příkladu potravinových tabu, že obdobné tendence jsou dokonce kulturně univerzální. Dělení na čisté a nečisté klasifikuje okolní svět, je projevem snahy fixovat řád a strážít jeho hranice. Douglas definuje nečistotu jako „nemístnou záležitost“ (*matter out of place*, tamtéž: 36) – jako vše, co se objevuje v nevhodných souvislostech. Kromě anomálií a jiných fenoménů nezapadajících do daného klasifikačního rámce jde i o řadu projevů přírody ve smyslu *fysis*, typicky sexuality a dalších atributů lidské tělesnosti. Ty jsou vnímány jako ohrožení integrity sociálního řádu, pokud nejsou svázány konvencí. Anne Sutherland (1986) a Judith Okely (1983) objasňují hlavní pravidla této kategorizace u britských a severoamerických Cikánů – dělení na vnitřní/vnější část těla a jeho horní/dolní polovinu. Obě autorky dodávají, že se společenské normy spojené s rituální nečistotou týkají především žen. Podobný charakter mávají i členění domácnosti a jejího okolí, dělení zvířat na čistá a nečistá, konstrukce hranic mezi společenskými skupinami anebo pravidla spojená s přípravou a konzumací jídla (srovnej Douglas 1966). Za nečisté mohou být považováni i příslušníci majoritní společnosti (viz například i Stewart 2005: 184–206), potažmo celý „gádžovský svět“ (Silverman in Jakoubek 2008: 28; Williams 2003).²³ Takovéto rozšíření pravidel nečistoty a důležitost, jež je jim připisována, tak poněkud s Kobesovými pochybnostmi nad svébytností tohoto fenoménu u Romů polemizují.

Druhý teoretický rámec vychází z ekologické antropologie (respektive kulturní ekologie, například Ortová 1999) a věnuje se *vazbě mezi způsobem života a prostředím*. Studium této vazby může mít jak rovinu elementární – téma návaznosti strategií obživy na okolní prostředí –, tak rovinu úvah nad tím, nakolik se prostředí se životním způsobem podmiňují. Jeden z pohledů na tuto kauzalitu nabízejí představitelé ekologické antropologie. Podle nich prostředí přímo ovlivňuje kulturu, potažmo způsob života; kultura je tedy především adaptivním systémem. Eva Čermáková (2012) přichází s pohledem, jenž je svým způsobem opačný, méně deterministický a pro účel této práce může být relevantnější. Čermáková argumentuje, že způsob obývání krajiny může mít jistý – byť značně zprostředkovaný a diskutabilní – vliv na vnímání prostoru i času. V návaznosti na to si všímá, jak společnosti se zemědělskými,

²¹ Kobesova empirická studie dokládá, že spíše než genetické definici příbuzenství bývá větší důležitost přikládána konstrukci podmínek, na jejichž základě lze jedince zařadit mezi příbuzné, potažmo za nichž je mezi kulturní a přírodní dimenzí možný přechod.

²² Alexandra Navrátilová například dokládá, že velmi obdobná pravidla pro těhotné a šestinedělky, jaká jsou u slovenských Romů stále relativně běžná, platila donedávna i na českém venkově (Navrátilová 2004: zejména 35–44, 106–114).

²³ Kristýna Frydryšková (2010) ukazuje, že u slovenských usedlých Romů hraje koncept rituální nečistoty hlavní roli při vytváření distinkcí mezi společenskými skupinami; tělesnosti či ženské sexualitě je věnována menší pozornost.

lovecko-sběračskými či nomádkými²⁴ rysy rozdílně interpretují okolní krajinu. Nomádká identita se například zakládá nejen na absenci vazby s místem, navíc inklinuje i k určitým souvisejícím znakům: uniformitě obydlí, nižšímu zájmu o měření času anebo k obecnějšímu pojetí krajiny, které není vázáno na konkrétní biotop.

Autoři, kteří se životnímu způsobu Cikánů/Romů věnují, se na jejich zařazení do představených kategorií neshodnou. Antropolog českého původu Ernest Gellner je řadí k lovcům a sběračům (2001: 30–32); podobné přirovnání volí i Patrick Williams (2003). Oba přitom tuto kategorizaci nepojímají evolucionisticky, ale považují ekonomické strategie Cikánů/Romů za doplňkové či komplementární ke strategiím majoritní společnosti, jež mají zemědělský základ.²⁵ Většina autorů nicméně přiřazuje Romy/Cikány v první řadě k nomádům. Logicky se tím vyznačuje zejména pětice badatelů (Gay y Blasco 1999; Okely 1983; Stewart 2005; Sutherland 1986; Williams 2003), která se věnuje (doneslému) kočovnickým subetnikům. Obdobný názor se však objevuje i v případě slovenských usedlých Romů, zvláště pokud výzkumníci argumentují jejich původem (například Hübschmannová 1998, 1999).

Tendenci ztotožňovat spišské Romy s nomádkými subetniky lze nicméně pokládat za značně diskutabilní, a to zejména z důvodu mnohasetleté tradice usedlého způsobu života. Na druhou stranu je nadmíru pozoruhodné, že i pro usedlé slovenské Romy zůstává kolektivní a soustavná nerolnická zkušenost zřejmě nejvýraznějším aspektem způsobu života (Pelikán 2011).²⁶ Navzdory tomu, že jsou ve srovnání s kočovníky poměrně úzce kulturně provázáni s majoritou, zůstává pro ně pěstování – a do značné míry i chov – okrajovou a neprestížní činností (viz například Kompaníková a Šebesta in Vašečka 2002: 621–622).²⁷

Určité vysvětlení této vyhraněnosti nabízí Michael Stewart (2005). Nezemědělský přístup ke krajině dává do explicitní souvislosti s etnicitou. Na skupině usazených maďarských olašských Romů dokládá tvorbu pevného identitního systému²⁸ v přímé reakci na kulturně-hodnotový systém rolníků.²⁹ Oproti sedlákům, kteří vlastní půdu, akcentují systematickou práci, vzývají neokázalost či spořivost a spíše spoléhají na vlastní výpěstky, staví Stewart kočovné skupiny, jež se tradičně živily obchodem (typické bylo handlování s koňmi či s prasaty), přepokupnictvím, podomním prodejem či předváděním cvičených zvířat (medvědů anebo opic) a bylo pro ně zahanbující vykonávat fyzickou práci (*buti*).

²⁴ Jak přitom ukazuje na přechodu od mezolitu k neolitu Jiří Sádlo (2008: 52–57), tato trojice kategorií sebou úzce propojuje a přiřazení konkrétní společnosti k některé z nich bývá často situační.

²⁵ Tím se liší od pohledu rozšířeného za nacismu. Tehdejší přední německý psycholog Robert Ritter stavěl Cikány/Romy (společně se Židy) do protikladu k německému rolníkovi a pokládal je za lovce a sběrače, kteří neudrželi krok s civilizací (Willems 1997: 196–292).

²⁶ Tato skutečnost se promítá i do majoritních stereotypů. Ve folklóru, tvořeném společností dominantně sedláckou, představují „Cigáni“ zdaleka nejčastější a nejpropracovanější obraz cizince – a to právě kvůli absenci vztahu k půdě a nechuti hospodařit (Krekovičová 1999: 17).

²⁷ Dokonce i pouhý dotek hlíny (například výroba nepálených cihel – *valek*) býval tradičně pokládán za znečišťující (Hübschmannová 1999: 50).

²⁸ Podobně vidí Paloma Gay y Blasco (1999) specifickou situovanost vůči zbytku světa za soudržností romské identity napříč subetniky.

²⁹ Symptomatické je už samotné označení příslušníka majority „gádžo“. Pochází z maďarštiny, kde znamená „rolník“ i „hloupý“ (Stewart 2005: 107).

Poslední ze tří teoretických rámců je nejvýrazněji deterministický. Jde o takzvanou *hypotézu biofilie* (Kellert a Wilson 1993; Wilson 1984). Ta soudí, že „lidem je typický sklon reagovat příznivě na přírodu“ a že „tato dispozice má částečně genetické základy“ (Kellert a Wilson 1993: 120); silně se tedy vztahuje k nereflektované rovině vztahu k přírodě. Zastánci tohoto pojetí, sociobiologové, hledají zdroj kulturních projevů ve vnitřním, evolučním nastavení jedince, v „lidské přirozenosti“. Všímají si určitých univerzálních projevů „tíhnutí k životu“³⁰. Zatímco s víceméně transkulturní preferencí lesostepní krajiny či koní (a naopak s obavami z lesa či hadů) souhlasí i množství sociálních vědců,³¹ kritizována bývá druhá rovina uvedené definice – slabá ověřitelnost evoluční podmíněnosti (například Krajhanzl 2010: 51–58; Stibral a Stella 2009).³²

Hypotéza biofilie může nalézt využití zejména při zkoumání podvědomější roviny vztahu spišských Romů k přírodě: neukáže se nakonec, že časté klišé o Cikánech „tíhnoucích“ intuitivně k přírodě (viz zmínění Rishi [1976] či Vernon [1994]) může mít svůj díl pravdy? Diskuse nad biofilií otevírá i prostor pro debatu, nakolik je způsob prožívání přírody u spišských Romů specifický a nakolik v něm lze vysledovat jisté univerzální znaky. Takováto debata má přitom význam i při obecnější argumentaci o romských/cikánských společnostech. Jak upozorňuje Johannes Ries (2008), dosavadní studie totiž zdůrazňují spíše odlišnosti,³³ a to jak od majority, tak v rámci subetnik. Interetnické analogie či hraniční případy bývají následkem toho spíše opomíjeny.³⁴

Metodologický rámec: Konceptualizace vazeb mezi spišskými Romy a přírodou

Z představených teoretických konceptů vychází metodologický rámec výzkumu. Badatelský postup přitom musí zohlednit jistá specifika a omezení prostředí, v němž se terénní šetření odehrává. V osadách je například prakticky vyloučeno vést osobní rozhovor, neboť soukromí většinou bývá považováno za podezřelé. Odlišné je i samotné pojetí rozhovoru: jeho průběh ovlivňují propracovaná společenská pravidla, jejichž dodržování hraje mnohdy podstatnější roli než samotné předávání informací. Vedení konverzace je navíc ovlivněno romským pojetím pravdy, *čaćipen* (též *čaćo*). Jeho význam zahrnuje nejen „pravdu“, „spravedlnost“

³⁰ Výstižný překlad Hany Librové (2006: 9).

³¹ Kupříkladu Robert D. Bixler a Myron E. Floyd (1997) ukazují, že podněty, na něž respondenti jejich empirického testování reagovali pocity strachu či odporu, překvapivou měrou odpovídají sociobiologickým předpokladům.

³² Dlužno ovšem dodat, že i sami sociobiologové většinou hovoří spíše o intuitivních predispozicích než o evolučních danostech.

³³ Obdobný vymezující přístup konstatuje Edward W. Said u vztahu západní společnosti k Orientu (2008).

³⁴ Představu jednoho, od majority podstatně odlišného romského/cikánského lidu, která přehlíží prvky integrace (například finanční úspěch, mezietnické svatby) a nejednoznačné projevy romských/cikánských skupiny často hodnotí jako „ztrátu autenticity“, kritizují například Thomas Acton (1974) či Matt T. Salo (in Jakoubek 2008: 206–240).

či „zkušenost“, ale i to, co je vhodné či příjemné říct.³⁵ Většinou proto nebývá považováno za slušné, vyslovíte-li přímo, co si myslíte; odpověď by především měla (zvláště hosta-výzkumníka) potěšit. Říci „ne“ se považuje za nezdvořilé; pravý význam sdělení bývá často pochopen až z gest, mimiky nebo intonace hlasu. Otázky „Proč máte...“ nebo „Co znamená...“ tak leckdy působí u respondentů spíše zmatení a nejistotu, jak „správně“ odpovědět.

K dalšímu zkreslení výpovědí může vést autostylizace. Nelze vyloučit, že i spíšší Romové přejímají společenskou normu velící „mít rád přírodu“, respektive hrozí, že vědí o její přítomnosti v sociální realitě majority, a mohou se proto snažit vyjít výzkumníkovi vstříc. Zvláště v případě výzkumu vazeb na *fysis* je riziko zkreslení akcentováno tím, že jde o rovinu do značné míry nereflekтовanou a jen obtížně verbalizovatelnou. Abych se vyhnul tomu, že respondenti budou improvizovat či se přede mnou stylizovat, představil jsem jim proto vlastní cíle výzkumu jen zběžně. Spíše jsem nechával promlouvat je samotné, přičemž jsem se snažil „zavést řeč“ na určitá témata či iniciovat výmluvné situace.

Diagram 1: Konceptualizace vazeb mezi spíššími Romy a přírodou

³⁵ Výstižné je v tomto ohledu přísloví slovenských Romů „O čačipen nane jekh“ – Pravda není (jen) jedna.

Specifika, kterými se bádání ve spišských osadách vyznačuje, posílilo rozhodnutí zvolit za hlavní výzkumnou techniku zúčastněné etnografické pozorování. Metodologický postup, který tato studie popisuje, přitom přichází jen se zběžným nástinem metod, potažmo technik; jejich specifikace bude až předmětem navazující empirické studie. V této fázi nám jde především o konceptualizaci výzkumného tématu. Tato konceptualizace se v následujících kapitolách drží dvou představených dimenzí přírody – prostředí a *fysis*. Tyto dimenze se částečně kryjí s dělením na vědomý a podvědomý vztah k přírodě, nelze je ovšem ztotožňovat. Ač je totiž vazba s prostředím poměrně reflektovaná, má i nezanedbatelnou podvědomou složku; v opačném pořadí to platí i pro vazbu s *fysis*.

Příroda jako prostředí: charakteristika osobního vztahu k přírodě

V teoretické části byl představen rámec, který se přímo vztahuje k výzkumu vazeb mezi společností a přírodou ve smyslu prostředí – jde o roli životního způsobu. Dosavadní rozbor přitom došel k závěru, že při empirickém výzkumu mezi spišskými Romy může být podstatné sledovat nejen environmentální dopady životního způsobu, strategie obživy anebo postoj k zemědělství, ale i kulturní projevy, jež mohou s charakterem životního způsobu souviset. Například: Nakolik ponesou spišští Romové prvky nomádské, lovecko-sběračské či zemědělské společnosti? Projeví respondenti nezájem o domestikaci okolní krajiny, jenž je obvyklý u kočovníků? Bude jejich životní způsob odpovídat teoretickým předpokladům o vnímání času či prostoru domácnosti?

Životní způsob je však při zkoumání problematiky vazeb mezi společností a přírodním prostředím pouze jednou z možných dimenzí. Propracovaný aparát, jakým lze další aspekty těchto vazeb zkoumat, nabízejí ekopsychologové. Prožívání kontaktu s přírodním prostředím je dokonce jedním z jejich hlavních témat. Je ovšem otázkou, nakolik lze ekopsychologické postupy přímo přebírat. Pochybnosti vycházejí především ze skutečnosti, že se jejich výzkumy primárně zaměřují na vztah jednotlivců k přírodě, nikoliv společnosti.³⁶ Přihlédneme-li nadto ke zmiňovaným specifikům romského prostředí a rizikům kulturního zkreslení, zřetelně se vyjevují limity této možnosti.

Jednoznačnější relevanci má pro náš výzkum konceptualizace vztahu k přírodě, kterou vytvořil Jan Krajhanzl (2010: 64–166). Jeho *Charakteristika osobního vztahu k přírodě* se zabývá přírodou ve smyslu prostředí a přichází s určitou syntézou poznatků ekopsychologie a příbuzných disciplín. Krajhanzlovou silnou stránkou je mnohodimenzionalita, s níž k problematice přistupuje. Vycházím proto právě z něj, přičemž jeho pojetí rozvíjím a přizpůsobuji kontextu romských osad.

Krajhanzlova charakteristika sestává z pěti dimenzí.

1) *Potřeba kontaktu s přírodou* je z hlediska environmentální příznivosti poměrně paradoxní – na jednu stranu může být spjata s proenvironmentálními postoji, na druhou však může vést k podstatným ekologickým škodám.³⁷

³⁶ Zaměření na jedince platí pro *conservation psychology*. Autoři patřící pod *ecopsychology* (zvláště její první generace) analyzují – ovšem jen z teoretického hlediska – i společnost.

³⁷ Explicitně to vidíme na příkladu turismu či outdoorového sportu.

Krajhanzlovo pojetí pracuje zejména s potřebou podmíněnou kulturně-historicky, jež vyplývá z ocenění divočiny či z nedostatku přírody pocítovaného v prostředí měst. Potřebu tohoto typu lze u spišských Romů očekávat relativně nízkou. O to spíše může být podnětné sledovat, nakolik bývá kontakt s přírodou vynucen, například strategiemi obživy. Teoretické rámce poskytují oporu pro předpoklad, že u spišských respondentů může existovat i podvědomá potřeba kontaktu s přírodou nejen ve smyslu prostředí, ale i ve smyslu *fysis*, jež vyrůstá z provázání zvyků či sociálních norem s přírodou. Dřívější studie (Pelikán 2010b) přišla s hypotézou, že vztah k přírodě může být pro spišské Romy dokonce relevantním činitelem při formování identity.³⁸

Výzkum může sledovat nejen to, jak vysoká je potřeba kontaktu s přírodou u spišských Romů, ale i to, zda se vyskytuje v přímé (například chuť pobývat v lese) či nějakým způsobem zprostředkované formě (například symbolické – přírodní motivy ve výzdobě). Potřebu lze studovat z hlediska kvantitativního (četnosti pobytu v přírodě či rozsahu tráveného času) i kvalitativního (zda se pobyt v přírodě týká zajišťování obživy, či spíše například vycházky). O potřebě kontaktu spišských Romů s přírodou mohou vypovídat i preference přírodních, respektive umělých, materiálů.

2) *Schopnosti a dovednosti pro kontakt s přírodou* lze charakterizovat jako adaptabilitu jedince na přírodní prostředí. V osadách lze na jednu stranu předpokládat – například ve srovnání s městskou populací – jisté dovednosti (ve smyslu pokácení stromu či rozdělení ohně), na druhou stranu nejsou tamní dominantní strategie obživy s kontaktem s přírodou svázány (typická je absence zemědělství, viz Pelikán 2011). Znalost prostředí tak není vynucena okolnostmi.³⁹ Relevantním indikátorem se tak může stát to, zda se respondenti orientují v přírodních procesech (například předpovědi počasí) či kolik rozlišují rostlinných a živočišných druhů.

3) *Environmentální senzitivita* označuje vnímavost k přírodě v nehodnotícím smyslu – tendenci nechat ji na sebe působit – či vypovídá o schopnosti vidět v ní to, co někdo jiný nevidí; souvisí s pozorností.⁴⁰ Environmentální senzitivita bývá zpravidla nahlížena především z hlediska estetického.⁴¹ Může však označovat i citlivost k „temporalitě krajiny“, jejímu časovému rozměru (Ingold 1993), či k přirozeným rytům (tzv. „ekologii času“, viz Librova 2003: 115–144). Environmentální senzitivitu odráží i způsob percepce krajiny, který událostem, jež se v ní odehrávají, přisuzuje transcendentální významy.⁴² Patří sem například animistické rysy náboženství a další fenomény zahrnované pod *geomancii* (Zemánek, Mallien a Heimrath 2008). V rámci spišského výzkumu se proto nabízí nezůstat jen u zjišťování přítomnosti

³⁸ Podle Paoly Dematté (2006) je ostatně vztah ke krajině základem každé kultury – tím, že vytváří skupinovou identitu.

³⁹ V tom lze spatřovat výrazný kontrast s většinou nativních etnik.

⁴⁰ Environmentální senzitivita je přitom úzce provázána s afektivní složkou postoje, s hodnotovými soudy. Typickým příkladem je vliv estetického ocenění přírody na vznik ochranného hnutí (viz Librova 1988).

⁴¹ Jak ukazuje Karel Stibral (2005), estetické ocenění přírodních krás (zvláště hor či divoké přírody) je kulturně podmíněno a vynořuje se prakticky až v novověku, zejména s příchodem romantismu. Úzce přitom souvisí s trávením volného času v krajině, rozvojem turistiky (tamtéž: 110–112).

⁴² Eliade (2006) tento přístup nazývá *hierofanií*, zjevením posvátného.

estetického ocenění přírody, ale obrátit pozornost i k vnímavosti respondentů vůči rytmům přírodních procesů či sledovat způsob, jakým interpretují přírodní úkazy.

4) *Obecný postoj k přírodě* vyjadřuje, z jaké pozice jednotlivec k přírodě přistupuje. Oproti předchozím kategoriím, jež se zabývají charakterem kontaktu s přírodou, se postoj týká způsobu jeho hodnocení; lze jej definovat jako „hodnotící vztah“ (Nakonečný 2009: 239–286). Na první tři dimenze Krajhanzlovky charakteristiky postoj úzce navazuje, lze jej ovšem pokládat za abstraktnější, hůře měřitelnou kategorii, která se výrazněji vztahuje i k přírodě ve smyslu *fysis*. Normativní hledisko také postoj těsněji propojuje s environmentální etikou.

Jan Krajhanzl přichází s dvojdimenzionální klasifikací postojů k přírodě na osách afilice–hostilita a dominance–submise. Pro účel spišského výzkumu nicméně může být užitečné dále jeho pojetí rozvést, potažmo specifikovat další možné dimenze.

Navrhované rozšíření vychází z dělení na kognitivní a afektivní složku postoje (Nakonečný 2009: 239–386). Ke *kognitivní* složce patří postoj ve smyslu určité situovanosti – názor, kde subjekt vůči přírodě *stojí*. V pojetí této práce nás mohou zajímat dvě poddimenze: I) akcent na *oddělení* od přírody či naopak *spojení* s ní,⁴³ a II) hledisko moci – postoj *dominance* nad přírodou či naopak *submise*, *podřízenosti*. Pod *afektivní* složku lze zahrnout to, co ze situovanosti vůči přírodě plyne v oblasti jejího hodnocení. I zde může být podnětné sledovat dvojici dimenzí: I) *náklonnost* k přírodě oproti jejímu *odmítání*, *nezájmu* či strachu z ní,⁴⁴ II) *miru rozšiřování morálního uvažování* z lidí na přírodu (srovnej Nash 1989).

5) *Environmentální vědomí* označuje v Krajhanzlově pojetí ochotu k proenvironmentálnímu jednání. V prvé řadě se tedy u spišských Romů nabízí zkoumat, zda reflektují vlastní environmentální dopady. Automatické aplikování majoritního měřítka, jak vypadá „ekologické“ chování, by se však vystavilo riziku etnocentrismu (srovnej Budilová a Jakoubek 2004). Přihlédneme-li ke specifickým zkoumaného kulturně-historického kontextu a k předpokladu spíše podvědomé vazby na přírodu, byla by navíc vědomá ohleduplnost značně překvapivá. Na druhou stranu by však konvenovala takzvanému „mýtu ušlechtilého cikánského divocha“. Tento idealizující pohled sice vychází především z romantismem ovlivněné literatury a výtvarného umění⁴⁵ (viz například Saul a Tebbutt 2005), přejímají jej však i četní romští umělci (viz Pelikán 2010a: 102–105). O environmentálním vědomí by tak mohlo leccos vypovědět i studium toho, zda stereotyp „ušlechtilého Cikána“ respondenti znají, sdílejí či zda jej dokonce zahrnují do své deklarované identity.⁴⁶

⁴³ Tato poddimenze se blíží konceptu *environmentální inkluze* Wesleyho Schultze (2002).

⁴⁴ Negativní reakce do určité míry souvisejí s nízkými schopnostmi a dovednostmi. Poněkud paradoxně však mohou vyplývat i z bezprostřední zkušenosti s přírodním prostředím. Středověký člověk, schopnostmi a dovednostmi jistě oplývající, kupříkladu silně pociťoval strach z lesa, *horror silvarum* (Librová 1988: 33–40).

⁴⁵ Jeho charakteristickými nositeli jsou Máchovi či Puškinovi *Cikáni* z roku 1824, respektive 1835.

⁴⁶ Obecně Romové stereotypy o sobě běžně znají. Dokonce je využívají, aby získali výhody či aby skryli před zraky většinové společnosti skutečnost (viz například Gmelch in Jakoubek 2008: 355–356; Silverman tamtéž: 33).

Příroda jako *fysis*: konstrukce symbolických hranic příroda–kultura

Zatímco při konceptualizaci vztahu k přírodě ve smyslu prostředí se můžeme odrazit od poměrně koherentního ekopsychologického aparátu, při obratu k přírodě jako metafyzickému konceptu jsme nuceni spokojit se s vodítky mnohem prchavějšími. Jádrem úvah, o němž se konceptualizace této dimenze opírá, pochází od Clauda Lévi-Strausse (česky například 1996). Ten ukázal, že se podvědomější vztah se světem otiskuje do jeho symbolické klasifikace. Za konkrétní projevy uspořádávání okolního světa lze přitom považovat proces sociální konstrukce rozdílů mezi přírodou a kulturou. Dichotomie vznikají „tehdy, když jsou třeba“, projevují se na mnoha úrovních a jejich hranice jsou relativně pružné a propustné. Podle situace je můžeme chápat jako vyjádření percepce rozhraní mezi vnitřním a vnějším, blízkým a vzdáleným, známým a cizím (viz například Eriksen 2007).⁴⁷

Dichotomii *příroda–kultura* lze podle Lévi-Strausse pokládat za transkulturní. Následná antropologická diskuse (viz například Descola a Pálsson 1996) však přišla s důležitou korekcí – stavět obě kategorie do přímého kontrastu je zjednodušující, někdy se dokonce hovoří o překonání původního dualismu. Silnou argumentační oporu pro tuto relativizaci přinášejí přírodovědné disciplíny. Upozorňují, že technologický pokrok umožňuje čím dál intenzivněji suplovat oblasti, jež byly dříve doménou přírodních procesů (typicky jde o umělou reprodukci či genetické modifikace). Marilyn Strathern (1992) zmiňuje, že co bylo ještě před nedávnem vnímáno jako přirozené, se stalo záležitostí volby, a je tak stále obtížnější přemýšlet o přírodě jako o něčem, co nepodléhá sociální intervenci.

Zpochybnění jasné binarity příroda–kultura podporují empirické studie antropologů. Přinášejí poznatky, že mnohé společnosti obě kategorie jednoznačně neoddělují, v určitých situacích se naopak hranice, třeba mezi lidmi a zvířaty, stírají.⁴⁸ Výzkumníci rovněž dodávají, že jednotlivé typy společností vnímají protiklad příroda–kultura s různou intenzitou (u zemědělských společností třeba nalézáme ostřejší dělení než u lovců a sběračů), přičemž pro modernitu je typické tento rozpor akcentovat (viz Komárek 2008). Ukazuje se také, že příslušníci řady kultur leckdy přemýšlejí spíše v analogiích, anebo že považují oba póly za více či méně komplementární (viz například myšlenkové tradice Dálného Východu, princip *jin-jang*). Odhlédneme-li však od diskuse, zda a jak jsou kategorie příroda a kultura konstruovány, samotná jejich existence v symbolické klasifikaci světa nebyla zásadním způsobem zpochybněna; problematizována byla zejména otázka, nakolik jsou protikladné a univerzálně neměnné.

Předložená stať považuje za nosné sledovat formování vztahu spíšských Romů k přírodě ve smyslu *fysis* právě prostřednictvím tvorby symbolických hranic mezi oběma kategoriemi. Teoretická část přitom došla k závěru, že klíčovým indikátorem tohoto vztahu se může stát koncept *rituální nečistoty*. Kulturu tento text pojímá v duchu Clifforda Geertze (česky 2000) – jako systém kolektivně sdílených symbolů a významů. Spíše než o identifikaci společenských vzorců tak usiluje o interpretaci významů jednotlivých společenských fenoménů z hlediska

⁴⁷ Lawrence A. Hirschfeld (1998) ukazuje, že vytváření hranic na bázi my-oni je pro člověka dokonce přirozené.

⁴⁸ Charakteristická je v tomto ohledu mezoamerická náboženská představa o moci určitých jedinců proměnit se ve zvíře, zvaná *nahual/nagual* (viz Nutini a Roberts 1993).

jejich environmentální relevance; zajímá ho, nakolik se v nich odráží vztah vůči přírodě. Je přitom žádoucí podotknout, že kulturu tato studie nevnímá pouze v relaci k *fysis*. V závislosti na perspektivě ji lze definovat kupříkladu i rozdílem mezi člověkem a zvířetem či na základě vymezování vůči odlišným společenským skupinám. Společenské normy odvíjející se ze stanovování hranice příroda–společnost (kultura) se přitom do značné míry kryjí s příbuznými dichotomizacemi zvíře–člověk či divoké–domácí (viz Descola a Pálsson 1996).

První rovinu dichotomizace, *příroda–společnost*, lze zkoumat na socializovaném tělu. Podle Christophera Tilleyho a Waynea Bennetta (2004) je totiž percepce krajiny v určitém ohledu právě rozšířením přístupu k vlastnímu tělu. O těle i o přírodě uvažujeme v podobných kategoriích a tato analogie nám zároveň pomáhá s orientací v okolním světě; lidské tělo tak představuje určitou metaforu společnosti a jejích hranic. Mary Douglas (1996: 69–87) soudí, že tělo bývá víceméně univerzálně považováno za nejednoznačné, současně kulturní i přírodní. Projevy tělesnosti či sexuality (tedy *fysis*) symbolicky připomínají ohrožení společenského řádu a zvláště u tradičnějších společností vyvstává potřeba svázat je kultivačními pravidly. Týká se to logicky zejména žen, těsněji spjatých s reprodukcí. V osadách se tedy badatelově pozornosti nabízejí normy týkající se regulace aspektů přirozenosti, jako jsou stárnutí, projevy tělesných funkcí, menstruace, těhotenství, porod, či sexualita obecně; tyto všechny fenomény jsou přitom úzce provázány právě i s pravidly rituální nečistoty.

Pro vymezování hranic ve smyslu *divoké–domácí*⁴⁹ je klíčové hledisko „domestikace“, *kosmizace* (Eliade 1993, 2004) okolního prostoru. Je logické, že se tato dimenze těsněji prolíná s pojetím přírody ve smyslu prostředí. Eva Čermáková (2012: 55–63) reprodukuje myšlenku, že primární prostor (domácnost) jistým způsobem odráží ten sekundární (krajinu, širěji okolní svět). O vnímání domácího, známého prostoru jako mikrokosmu představujícího variaci na uspořádání celého světa píše i Mircea Eliade (například 1993: 11–14, 2004: 36–40). S rostoucí vzdáleností od známého prostoru bývá přírodní prostředí vnímáno jako nebezpečnější, divočejší: „Na hranicích tohoto uzavřeného světa začíná vláda neznámého, nezformovaného. Na jedné straně je kosmizovaný, neboli obydlený a organizovaný prostor, na druhé straně, vně tohoto důvěrného prostoru, je neznámá a obávaná oblast démonů, strašidel, mrtvých, cizinců, jedním slovem chaos, smrt, noc“ (Eliade 2004: 36).⁵⁰ V terénu se proto nabízí sledovat sociální normy spojené s domácností, testovat přítomnost „odstředivé logiky“ v koncepci prostoru osady a jejího okolí, potažmo hledat spojitosti mezi percepcí míst či přírodních úkazů a jejich vzdáleností od známého/domácího prostředí.

Třetí dichotomizace *zvíře–člověk* sleduje způsob, jakým spišští Romové vedou hranici lidství. Nadto se nabízí zaměřit pozornost i na samotné postavení zvířat v romské společnosti a na jejich klasifikaci. Při analýze dělení zvířat na čistá a nečistá přitom může poskytnout příhodný interpretační rámec hypotéza biofilie.

⁴⁹ Podle Iana Hoddera (1990) se právě tato dichotomie stala s příchodem neolitu dominantní.

⁵⁰ Jako na jistou mezní formu jinakosti mimo přímou lidskou kontrolu bývá na divočinu nahlíženo ve většině kultur (viz Oelschlaeger 1991). Takový způsob vnímání se blíží starořeckému konceptu *chaosu* – neznámého, neuspořádaného, zánovní (viz například Kratochvíl 1994: 40–52).

Závěr

Na začátku textu jsme konstatovali, že se empirickému výzkumu vazeb mezi konkrétními společnostmi a přírodou nevěnuje dostatečná pozornost v rovině terminologické, teoretické ani metodologické. Další stránky však ukázaly, že interdisciplinárním přístupem lze tuto mezeru v případě výzkumu zaměřeného na Romy ze spíšských osad do značné míry zaplnit.

Cílem statě bylo poskytnout pro toto zkoumání co nejkomplexnější pojmový, teoretický i metodologický aparát. Text v prvé řadě vyjasnil dvojí možné chápání přírody – jako prostředí a jako metafyzického konceptu (*fysis*) – a poté identifikoval čtyři dimenze pojmu „vazba“. Ty se liší mírou reflexe: bezděčné environmentální chování a podvědomá rovina vztahu k přírodě, respektive záměrné environmentální jednání a vědomá rovina vztahu k přírodě. Studie přitom pracovala s východiskem, že vědomá rovina těsněji souvisí s pojetím přírody jako prostředí, zatímco podvědomější s přírodou ve smyslu *fysis*.

Na základě diskuze nad specifičností kulturního kontextu, v němž se výzkum odehrává, stať konstatovala, že při realizaci výzkumu může sehrát klíčovou roli pozornost věnovaná nereflektovaným vazbám na přírodu. Současně však z rešerše vyplynulo, že právě tato rovina bývá mezi badateli nejvíce přehlížena. Nutnost upřít soustavnější pozornost na nereflektovanější vazby mezi společností a přírodou se přitom týká zejména přírody v jejím metafyzickém významu.

Z rozboru společenskovedních teorií vzešla trojice konceptů, které se zdají být pro výzkum ve spíšských osadách nejvíce relevantní: Koncept rituální nečistoty, jenž je pro Romy klíčovým kategorizačním nástrojem, byl vybrán kvůli tomu, že přímo vypovídá o vztahu k přírodě (Okely 1983; Sutherland 1986). Druhý vybraný teoretický směr se zabývá prožíváním prostoru a času v závislosti na životním způsobu. Pro výzkum Romů přitom může být zásadní postřeh Michaela Stewarta (2005) o přímém vymezování jejich životního způsobu vůči zemědělskému charakteru majoritní společnosti. Třetím teoretickým konceptem se pak stala hypotéza biofilie, která umožňuje diskutovat o univerzalitě určitých kulturních znaků, například klasifikačního systému zvířat.

Metodologický rámec snesl argumenty, proč se při terénním výzkumu opírat především o přímé etnografické pozorování, a nabídl způsoby, jak konceptualizovat vztah k přírodě ve smyslu prostředí i ve smyslu *fysis*. V případě vztahu k prostředí se východiskem našich úvah stala pětidimenzionální konceptualizace Jana Krajhanzla (2010), sestávající z potřeby kontaktu s přírodou, schopností a dovedností pro kontakt s přírodou, environmentální senzitivity, obecného postoje k přírodě a environmentálního vědomí. Konceptualizace vztahu k *fysis* vyšla z analýzy společenských fenoménů, v nichž se – zejména prostřednictvím fenoménu rituální nečistoty – odráží konstrukce symbolických hranic příroda–kultura. Zvoleny byly tři dichotomizace: příroda–společnost, divoké–domácí a zvíře–člověk.

Předložený teoreticko-metodologický rámec rovněž načrtává určité rozpory, jež by při terénním šetření stály za soustavnější pozorností. Jedná se například o očekávaný konflikt mezi idealizujícím proenvironmentálním stereotypem, sdíleným přinejmenším některými romskými umělci (viz Pelikán 2010a: 102–105), a identitou, jež – jak se zdá – staví na vymezování vůči nečistému, potažmo přírodnímu. Lze očekávat, že při konfrontaci s terénními daty se téma projeví plastičtěji i v dalších rovinách a na povrch vyplují paradoxy, jimiž je interakce s přírodou do značné míry charakteristická. Jejich rozvedení bude patřit mezi jednu z výzev stojících před navazující empirickou studií.

Poděkování

Velké poděkování patří desítkám respondentů za vstřícné přijetí, prof. RNDr. Haně Librové, CSc. za cenné rady a připomínky z pozice školitelky disertační práce, PhDr. Janu Krajhanzlovi, Ph.D. za kolegiální pomoc a Mgr. Anežce Pelikánové (v čase výzkumu Švecové) za spolupráci při terénním bádání a za všeobecnou podporu.

Literatura

- ACTON, Thomas. *Gypsy Politics and Social Change: the development of ethnic ideology and pressure politics among the British Gypsies from Victorian reformism to Romany nationalism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974. 310 pp. ISBN 7100-7838-2.
- BATESON, Gregory. *Mysl & příroda: nezbytná jednotu*. 1. vyd. Praha: Malvern, 2006. ISBN 80-86702-19-7.
- BIXLER, Robert D. a Myron E. FLOYD. Nature is scary, disgusting and uncomfortable. *Environment and Behaviour*, 1997, roč. 44, č. 4, s. 443–467. ISSN 0013-9165.
- BUDILOVÁ, Lenka a Marek JAKOUBEK. Mýtus o přírodních Romech. *EkoList*, 2004, roč. 9, č. 3, s. 14–17. ISSN 1211-5436.
- CRUMLEY, Carole L. *Historical Ecology: Cultural Knowledge and Changing Landscapes*. 1st ed. Santa Fe: SAR Press, 1994. ISBN 0-933452-85-3.
- ČERMÁKOVÁ, Eva. *Krajinami cizích časů: vnímání prostoru a času usazenými a nomádskými kulturami*. 1. vyd. Praha: Dokořán, 2012. ISBN 80-7363-388-4.
- DAVIDOVÁ, Eva. *Romano drom: Cesty Romů 1945–1990: změny v postavení a způsobu života Romů v Čechách, na Moravě a na Slovensku*. 1. vyd. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995. ISBN 80-7067-533-8.
- DEMATTE, Paola. Writing the landscape: petroglyphs of Inner Mongolia and Ningxia Province (China). In PETERSON, David L., Laura M. POPOVA a Adam T. SMITH (eds.) *Beyond the steppe and the sown: proceedings of the 2002 University of Chicago Conference on Eurasian Archaeology*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2006, s. 296–309. ISBN 90-04-14610-5.
- DESCOLA, Philippe a Gísli PÁLSSON (eds.). *Nature and society: anthropological perspectives*. 1st ed. London: Routledge, 1996. ISBN 0-415-13216-9.
- DIAMOND, Jared M. *Kolaps: proč společnosti zanikají a přežívají*. 1. vyd. Praha: Academia, 2008. ISBN 80-200-1589-2.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*. 1st ed. London: Routledge, 1966. ISBN 0-415-06608-5.
- DOUGLAS, Mary. *Natural symbols: explorations in cosmology*. 1st ed. London: Routledge, 1996. ISBN 0-415-13826-4.
- ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: (archetypy a opakování)*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-51-X.
- ELIADE, Mircea. *Obrazy a symboly: esej o magicko-náboženských symbolech*. 1. vyd. Brno: Computer Press, 2004. ISBN 80-7226-902-X.
- ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-175-7.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. 1. vyd. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-925-2.
- FRYDRÝŠKOVÁ, Kristýna. *Rituální čistota u Romů*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav jižní a centrální Asie, 2010.

- GAY Y BLASCO, Paloma. *Gypsies in Madrid: sex, gender and the performances of identity*. Oxford: Berg, 1999. ISBN 1-85973-258-8.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. ISBN 80-85850-89-3.
- GELLNER, Ernest. *Pluh, meč a kniha: struktura lidských dějin*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. ISBN 80-85959-87-9.
- HAMES, Raymond. The Ecologically Noble Savage Debate. *Annual Review of Anthropology*, 2007, roč. 36, č. 1, s. 177–190. ISSN 0084-6570.
- HIRSCHFELD, Lawrence A. *Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds (Learning, Development, and Conceptual Change)*. Cambridge: MIT Press, 1998. ISBN 0-262-58172-8.
- HODDER, Ian. *The Domestication of Europe: Structure and Contingency in Neolithic Societies*. 1st ed. Oxford: Basil Blackwell, 1990. ISBN 0-631-17769-8.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. *Šaj pes dovakeras/Můžeme se domluvit*. 3. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 1998. ISBN 80-7067-905-0.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena. Několik poznámek k hodnotám Romů. In LISÁ, Helena (ed.). *Romové v České republice: (1945–1998)*. 1. vyd. Praha: Sociopress, 1999, s. 16–66. ISBN 80-902260-7-8.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena, Hana ŠEBKOVÁ a Anna ŽIGOVÁ. *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-21768-0.
- INGOLD, Tim. The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, 1993, roč. 25, č. 2, s. 152–174. ISSN 0043-8243.
- JAKOUBEK, Marek (ed.). *Cikáni a etnicita*. 1. vyd. Praha: Triton, 2008. ISBN 80-7387-105-X.
- JAKOUBEK, Marek a Ondřej PODUŠKA. *Romské osady v kulturologické perspektivě*. 1. vyd. Brno: Doplněk, 2003. ISBN 80-7239-140-2.
- KANDERT, Josef. *Každodenní život vesničanů středního Slovenska v šedesátých až osmdesátých letech 20. století*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0782-4.
- KANNER, Allen D., Theodore ROSZAK a Mary E. GOMES (eds.) *Ecopsychology: Restoring the Earth Healing the Mind*. San Francisco: Sierra Club Books, 1995. ISBN 978-0-87156-406.
- KAPLAN, Rachel a Stephen KAPLAN. *The experience of nature: a psychological perspective*. Michigan: Ulrich Bookstore, 1995. ISBN 0-914004-51-4.
- KELLERT, Stephen R. a Edward O. WILSON (eds.) *The Biophilia Hypothesis*. Washington, D.C.: Island Press, 1993. ISBN 1-55963-147-3.
- KOBES, Tomáš. *Tu zme šicke jedna rodzina, tu zme šicke jedna fajta: príbuzenství východoslovenského venkova*. Prešov: Centrum antropologických výskumov, 2009. ISBN 80-969634-9-X.
- KOMÁREK, Stanislav. *Příroda a kultura: svět jevů a svět interpretací*. 2. vyd. Praha: Academia, 2008. ISBN 978-80-200-1582-2.
- KRAJHANZL, Jan. Rozmanitost a společné motivy v odpovědích ankety „pojem vztah k přírodě“. *Envigogika* [online], 2007, roč. II, č. 1 [cit. 2012-09-21]. ISSN 1802-3061. Dostupné na <<http://www.envigogika.cuni.cz/index.php/cz/recenzenti/24-recenzovane-clanky-reviewed-papers/envigogika-2011vi1/64-rozmanitost-a-spolene-motivy-v-odpovidich-ankety-pojem-vztah-k-piroad>>.
- KRAJHANZL, Jan. *Charakteristika osobního vztahu k přírodě: úvod do teorie a pojmosloví*. Disertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2010.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrmann & synové, 1994.
- KRECH, Shepard, III. *The Ecological Indian: Myth and History*. 1st ed. New York: W.W. Norton & Co., 2000. ISBN 0-393-32100-2.
- KREKOVIČOVÁ, Eva. *Medzi toleranciou a bariérami: obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre*. Bratislava: Academic Electronic Press, 1999. ISBN 80-88880-31-9.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Myšlení přírodních národů*. 2. vyd., v Dauphinu 1. Liberec: Dauphin, 1996. ISBN 80-901842-9-4.
- LEWIS, Oscar. The Culture of Poverty. *Scientific American*, 1966, sv. 215, č. 4, s. 19–25. ISSN 0036-8733.
- LIBROVÁ, Hana. *Láska ke krajině?* 1. vyd. Brno: Blok, 1988.
- LIBROVÁ, Hana. *Vlažní a váhaví: (kapitoly o ekologickém luxusu)*. Brno: Doplněk, 2003. ISBN 80-7239-149-6.
- LIBROVÁ, Hana. O biofilii. In KLVAČ, Pavel (ed.) *Člověk a les*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2006, s. 8–13. ISBN 80-210-4202-8.
- MACNAGHTEN, Phil a John URRY. *Contested natures*. 1st ed. London: SAGE Publications, 1998. ISBN 0-7619-5313-2.
- MARUŠIAKOVÁ, Jelena. Vztahy medzi skupinami Cigánov. *Slovenský národopis*, 1988, roč. 36, č. 1, s. 58–77. ISSN 1335-1303.
- MILLER, Carol. American Rom and the Ideology of Defilement. In REHFISCH, Farnham (ed.) *Gypsies, tinkers and other travellers*. London, New York: Academic Press, 1975, s. 41–54. ISBN 0-12-585850-7.
- NAKONEČNÝ, Milan. *Sociální psychologie*. 2. vyd., rozš. a přeprac. Praha: Academia, 2009. ISBN 80-200-1679-1.
- NASH, Roderick Frazier. *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989. ISBN 0-299-11840-1.
- NAVRÁTILOVÁ, Alexandra. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 978-80-7021-397-1.
- NEČAS, Ctibor. *Romové v České republice včera a dnes*. 4. dopl. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 1999. ISBN 80-7067-952-2.
- NUTINI, Hugo G. a John M. ROBERTS. *Bloodsucking Witchcraft: An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*. 1st ed. Tucson: University of Arizona Press, 1993. ISBN 0-8165-1197-7.
- OELSCHLAEGGER, Max. *The idea of wilderness: from prehistory to the age of ecology*. New Haven: Yale University Press, 1991. ISBN 0-300-05370-3.
- OKELY, Judith. *The Traveller – Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. ISBN 0-521-28870-3.
- ORTOVÁ, Jitka. *Kapitoly z kulturní ekologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1999. ISBN 80-7184-872-7.
- PECINA, Pavel. *Kořeny zla: o příčinách odcizení člověka přírodě a úpadku jeho sociálního chování*. Praha: Nika, 1994. ISBN 80-85368-62-5.
- PELIKÁN, Vojtěch. *Romové a příroda*. Diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií, Katedra environmentálních studií, 2010a. Dostupné na: <http://is.muni.cz/th/102931/fss_m/>.
- PELIKÁN, Vojtěch. Vztah spišských Romů k přírodě ve světle antropologických teorií. *AntropoWebzin*, 2010b, č. 3, s. 205–210. ISSN 1801-8807.
- PELIKÁN, Vojtěch. Nezemědělská povaha životního způsobu spišských Romů: stereotypy a realita. *AntropoWebzin*, 2011, č. 3, s. 163–170. ISSN 1801-8807.
- PELIKÁN, Vojtěch a Hana LIBROVÁ. Individualizace, individualismus a environmentální témata v sociologické a environmentalistické literatuře. *Sociální studia*, 2009, roč. 6, č. 3, s. 79–95. ISSN 1214-813X.
- RIES, Johannes. Writing (Different) Roma/Gypsies: Romani/Gypsy Studies and the Scientific Construction of Roma/Gypsies. In RIES, Johannes a Fabian JACOBS (eds.). *Roma-/Zigeuerkulturen in neuen Perspektiven: Romani/Gypsy Cultures in New Perspectives*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2008, pp. 267–291. ISBN 978-3-86583-255-9.

- RISHI, Weer Rajendra. *Roma: The Panjabi emigrants in Europe, central and middle Asia, the USSR, and the Americas*. 1st ed. Patiala: The Punjabi University Press, 1976.
- SÁDLO, Jiří (a kol.). *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny Českých zemí*. 3. upr. vyd. Praha: Malá Skála, 2008. ISBN 80-86776-06-4.
- SAID, Edward W. *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka, 2008. ISBN 80-7185-921-4.
- SAUL, Nicholas a Susan TEBBUTT (eds.) *The role of the Romanies: images and counter-images of 'Gypsies'/Romanies in European cultures*. Liverpool: Liverpool University Press, 2005. ISBN 0-85323-689-5.
- SCHULTZ, Wesley P. Inclusion With Nature: The Psychology of Human-Nature Relations. In SCHMUCK, Peter a Wesley SCHULTZ (eds.). *Psychology of Sustainable Development*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2002. ISBN 978-1-4613-5342-3.
- STEWART, Michael. *Čas Cikánů*. 1. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2005. 275 s. ISBN 80-7364-017-1.
- STIBRAL, Karel. *Proč je příroda krásná?: estetické vnímání přírody v novověku*. 1. vyd. Praha: Dokořán, 2005. ISBN 80-7363-008-7.
- STIBRAL, Karel a Marco STELLA. Opravdu máme rádi savanu? Aneb Biopsychologická východiska vnímání krajiny. In KLVAČ, Pavel (ed.). *Člověk, krajina, krajinný ráz*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2009, s. 8–21. ISBN 80-210-5090-X.
- STRATHERN, Marilyn. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. New York: Routledge, Chapman & Hall, 1992. ISBN 0-415-90555-9.
- SUTHERLAND, Anne. *Gypsies: The hidden Americans*. Prospect Heights: Waveland Press, 1986. ISBN 978-0-88133-235-3.
- ŠMAJS, Josef. *Drama evoluce: fragment evoluční ontologie*. 1. vyd. Praha: Hynek, 2000. ISBN 80-86202-77-1.
- ŠVECOVÁ, Anežka. *Působení Křesťanské mezinárodní misie u Romů v okolí Spišské Nové Vsi*. Bakalářská práce. Pardubice: Univerzita Pardubice, Filozofická fakulta, Katedra sociálních věd, 2008.
- TILLEY, Christopher Y. *The materiality of stone: explorations in landscape phenomenology*. Oxford: Berg, 2004. ISBN 1-85973-892-3.
- VAŠEČKA, Michal (ed.) *Čačipen pal o Roma: súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Bratislava: Inštitút pre verejné otázky, 2002. ISBN 80-88935-41-5.
- VERNON, Roland. In Defence of the Travellers. *Resurgence*, 1994, č. 164, s. 4–6. ISSN 0034-5970.
- WEIGERT, Andrew J. *Self, Interaction, and Natural Environment: Refocusing Our Eyesight*. Albany: State University of New York Press, 1997. ISBN 0-7914-3259-9.
- WILLEMS, Wim. *In search of the true gypsy: from Enlightenment to Final Solution*. London: F. Cass, 1997. ISBN 0-7146-4222-3.
- WILLIAMS, Patrick. *Gypsy world: the silence of the living and the voices of the dead*. Chicago: University of Chicago Press, 2003. ISBN 0-226-89928-4.
- WILSON, Edward O. *Biophilia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984. ISBN 0-674-07441-6.
- WINTER, Deborah Du Nann a Susan M. KOGER. *Psychologie environmentálních problémů*. 1. vyd. Praha: Portál, 2009. ISBN 80-7367-593-5.
- ZEMÁNEK, Jiří, Lara MALLIEN a Johannes HEIMRATH. *Geomancie a integrální kultura: o novém vztahu k naší domovské planetě: antologie textů z časopisu Hagia Chora*. Praha: DharmaGaia, 2008. ISBN 80-86685-85-3.

Autor

Vojtěch Pelikán pochází z Brna a tamtéž je v současnosti studentem doktorského programu Sociologie, oboru Humanitní environmentalistika na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity. Zabývá se tématy na pomezí environmentalistiky a sociální antropologie. Na téže fakultě vystudoval obor Environmentální studia, která ukončil pod vedením profesorky Hany Librové diplomovou prací *Romové a příroda*. Text byl v roce 2010 oceněn prvním místem v soutěži o Cenu Josefa Vavrouška.

Kontakt: pelikan@fss.muni.cz.