

# 7. „Si Róm a môžeš byť kým chceš!“ Redefinícia *romipen* v pentekostálnom pastoračnom diskurze<sup>1</sup>

Tatiana Podolinská

---

<sup>1</sup> Text kapitoly vznikol vďaka finančnej podpore projektu VEGA 2/0099/15 *Nálepka „Róm“ - emické a etické reflexie a ich spoločenské dopady.*

---

Ústav etnológie SAV, Bratislava  
tatiana.podolinska@savba.sk

Táto záverečná kapitola publikácie sa bude venovať konceptom „rómsťva“,<sup>2</sup> resp. spôsobom ich praktického konštruovania prostredníctvom analýzy pastoračného diskurzu vybraných pentekostálnych denominácií,<sup>3</sup> ktoré vedú aktívnu misiu medzi Rómami na Slovensku. Pri analýze budem vychádzať z pramenných dát z archívu korpusu výskumu projektu *SIRONA 2010* uloženého v Ústave etnológie SAV,<sup>4</sup> ďalej zo svojho viaclokálneho etnografického výskumu ľudovej viery a zbožnosti medzi Rómami v 15 lokalitách na východnom Slovensku (v rokoch 2006 až 2007)<sup>5</sup> a zo svojho opakovaného výskumu v Plaveckom Štvrtku a vo Vysokej pri Morave na západnom Slovensku na Záhorí (od r. 2003 až doteraz).<sup>6</sup>

Porovnávacou analýzou praktických spôsobov konštrukcie rôznych foriem „identít“<sup>7</sup> v rámci pentekostálnych pastoračných diskurzov<sup>8</sup> troch vybraných denominácií som dospela k zisteniu, že kategóriu „rómsťva“ (*romipen*) programovo konštruujú ako „kategóriu praxe“,<sup>9</sup> ako do veľkej miery etnicky „vyprázdnenú“ kategóriu, ktorá sa kreatívne naplňa konkrétnym obsahom podľa životných mét a trajektórií konkrétnych užívateľov, či už na individuálnej úrovni, alebo na úrovni skupiny a komunity, v súlade s krédom dobrého, morálneho, užitočného a počestného života [kresťana = človeka = Róma]. Okrem individuálnych konverzných naratívov a pastoračného diskurzu<sup>10</sup> ohľadne osobnej žitej kategórie Róm/Rómka (privátne *romipen*/„rómsťva“)<sup>11</sup> si v závere všimam aj spôsob konštruovania kolektívnej/skupinovej, a dodajme, etnicky vnímanej kategórie „rómskeho národa“ na národnej i nadnárodnej úrovni v rámci pentekostálneho pastoračného diskurzu na Slovensku.

## 1. „Róm/Rómka“, „rómsťva“, „rómsky národ“: emické prístupy a etické koncepty

### 1.1. Emické pohľady a rozpaky (na základe terénnych zápiskov)

*Romipen* je niečo, čo by sa dalo definovať ako „rómsťvo“, „[dobrý]“<sup>12</sup> rómsky spôsob života<sup>13</sup> resp. odpoveď na otázku: „Čo to znamená byť [dobrý] Róm?“<sup>14</sup> [„dobrý“ vo vlastných očiach i v očiach ostat-

<sup>2</sup> Resp. alternatívne používam aj rómsky termín *romipen*, ktorý sa dá voľne preložiť ako „rómsťvo“, bližšie definujem postupne a podrobne ďalej v texte.

<sup>3</sup> K tomu pozri bližšie časť tejto kapitoly 2. a tiež Podolinská, 2009a, 2014a. Výraz „pentekostálny“ používam ako zastrešujúci termín a pendant anglického termínu „pentecostal“. Zahŕňa v sebe množstvo prúdov, ktoré sa v literatúre zvyknú označovať aj ako charizmatické, letničné, turičné a iné. K tomu bližšie pozri poznámky č. 45 a 46 v tejto kapitole. Charizmatické hnutia jestvujú väčšinou v rámci tradičných, veľkých historických cirkví a ich úlohou je „zduchovenie“, „obrodienie“ týchto cirkví „zvnútra“. Termíny „letničné“ a „turičné“ sú vzájomne synonymné, ide o preklad sviatku „Pentekostés“. Termín „Letnice“ sa používa skôr v Čechách alebo v slovenskej protestantskej liturgii; „Turíce“ je slovenský termín označujúci korešpondujúci kresťanský sviatok (pozri tiež Podolinská, Hrustič, 2010: 161).

<sup>4</sup> Výskum s názvom „Sociálna inklúzia Rómov náboženskou cestou“ (ďalej *SIRONA 2010*) prebehol

ných Rómov; hoci aj k tejto odpovedi je potrebné pristupovať diferencovane, podľa interných hierarchií skupiny]“, resp. presnejšie povedané „Róm s rešpektom [ostatných Rómov]?“<sup>15</sup>

Tu mi nedá nespomenúť rozpaky mladého, mimoriadne talentovaného Róma, nastávajúceho otca; umelca, rezbára, zamestnaného ako asistenta na miestnej základnej (už takmer čisto rómskej) škole, keď hľadal odpovede na moje zámerne provokačné otázky: „V čom si hrdý na seba, ako Róm?“; „Keby máš peniaze a možnosti, akým smerom sa uberá tvoj život?“; „Ako by si naložil so svojím životom v osade?“. Pýtala som sa najmä preto, že podľa môjho názoru, najmä pod vplyvom jeho niekdajšieho miestneho učiteľa sa v jeho umeleckých reflexiách o *romipen* objavovali mnohé romantizujúce heterostereotypy (väčšinou pozitívne obrazy majority o Rómoch): krásna cigánka v červenom živôtku divoko tancujúca pri ohni, sprievod kočujúcej karavány, pestroodetí Rómovia ako muzikanti a kováči, cigánka veštiaca z kariet a pod. Spomínam si na ticho, ktoré zavládlo, a potom na odpoveď: „To je ťažké...!“. Po chvíli premýšľania mi však porozprával svoj sen ísť študovať na umeleckú školu, získať štipendium v zahraničí a živiť sa umením: „Robil by som to, čo cítim; rómske témy, nerómske témy, niekedy to chcem zdôrazniť, inokedy to nie je dôležité...“. Potom však s povzdychom mávol rukou do kúta izby, kde pre svoje očakávané dieťa nad detskú postieľku s ohrádkou namaloval zvedavého usmievajúceho sa anjela rovno na stenu: „To už však teraz dosť dobre nebude možné..!“. Osobná životná dráha tohto mladého muža (ako som pri opakovanom výskume mala možnosť zistiť), napokon ostala „zafixovaná“ v role rómskeho asistenta a učiteľa výtvarnej výchovy v miestnej základnej škole, s príležitostným predajom svojich umeleckých diel na zákazku (prevažne pre „bielu“ klientelu). Z hľadiska optiky jeho učiteľa, bol tento rómsky mladík priamym výsledkom jeho intenzívneho snaženia a kvanta investovanej osobnej energie. Jeho príbeh často používal ako pozitívny príklad a motiváciu pre ďalšie generácie rómskych detí. Ako som mala možnosť vidieť, kresby prác detí (jeho žiakov a žiakov jeho učiteľa) do istej miery kopírovali a rozvíjali romantizujúce heterostereotypy (obrazy, s ktorými sa počas svojho reálneho života v osade deti nikdy nestretli, ako napríklad: kone, vozy, vatry, symbol kolesa, Cinka Panna a pod.).

v 15 lokalitách na Slovensku v roku 2010 pod záštitou Ústavu etnológie SAV. Výber dát a interpretáciu pozri v pramennej publikácii Podolinská, Hrustič 2010. V rámci tejto kapitoly budem čerpať z mojich vlastných terénnych výskumov z lokalít Rudňany, Spišská Nová Ves, Hranovnica, Čičava a Plavecký Štvrtok. Výskum z Čičavy dopĺňam aj dátami z výskumnej správy Ludmily Plachej (Hrustičovej) z výskumu *SIRONA 2010* a z jej dizertačnej práce o charizmatickom zbore Spoločenstvo apoštola Pavla z Čičavy (Hrustičová, 2013).

<sup>5</sup> Konkrétne išlo o lokality: Abranovce, Bystrany, Dobrá Vôľa, Furmanec-Muršov, Hermanovce, Jarovnice, Prešov-Tehelňa, Raslavice, Rokycany, Svinia, Terňa, Tuhrina, Žehňa, Žehra, Uzovské Pekľany. Výsledky publikované v Podolinská 2007b, c, 2014b.

<sup>6</sup> Výsledky publikované v Podolinská, 2003; Kováč, Mann eds., 2003: 147 – 175.

<sup>7</sup> Resp. termínu „identita“ sa v tejto práci snažím vyhýbať a používam skôr termín „kategória“ alebo presnejšie, „kategorizácia“ (k definícii pozri Brubaker, 2002, 2003).

<sup>8</sup> K spôsobom konštrukcie „identity“ v rámci etnických a náboženských skupín pozri tiež Podolinská, 2009a, b.

<sup>9</sup> Brubaker, 2003. K tomu pozri bližšie časť 2. tejto kapitoly a poznámku č. 29 tejto kapitoly.

<sup>10</sup> Keď hovorím o konverzných naratívoch, pastoračnom diskurze či konvertoch v rámci tohto textu, vždy mám na mysli pentekostálne konverzné naratívy, pentekostálny pastoračný diskurz a pentekostálnych konvertitov.

<sup>11</sup> Pojmy *romipen* a „rómsťvo“ tu používam ako synonymá.

<sup>12</sup> Hranaté zátvorky v texte používam na vyznačenie svojich vysvetľujúcich vsuviok do citácií informátorov a informátoriek alebo ako vyznačenie/oddelenie textu, ktorý môže byť vnímaný aj ako „zamlčaný“ či „vynechaný“, keďže sleduje vedľajšiu alebo bližšie vysvetľujúcu líniu výpovede.

<sup>13</sup> Pozri aj text A. Beláka v tejto publikácii.

<sup>14</sup> V texte sa snažím kategorizačné termíny používať v rodovo vyváženom mode. Ak miestami použijem iba mužský rod (Róm, informátor, konvertita a pod.) vnímam ho aj ako zástupné pomenovanie i pre tvary v ženskom rode, čo je vždy situačne jasné z kontextu textu.

<sup>15</sup> Pohybujem sa tu v metarovine, *etické-ho* (vonkajšieho, analytického) označenia *emického* (vnútorného, resp. žitého) obsahu príslušnosti k skupine/komunitě/spoločenstvu. Korektnšie by bolo používať termín „Róm“ v uvodzovkách. Termín Róm v bežnom majoritnom slovníku má výrazné etnokontexty. V emickej rovine (z uhla pohľadu samotných Rómov) však nemusia byť prítomné, resp. reflektované. Príslušnosť k skupine sa nemusí zákonite prežívať na úrovni etnicity, resp. etnickej príslušnosti. Členovia skupiny sa môžu s etnicitou identifikovať skôr situačne a konfrontačne, pri konkrétnych udalostiach praxe. Každopádne nejde o *bytostne prežívanú* identifikačnú kategóriu v takom duchu, ako sme zvyknutí ju vnímať v majoritnom prostredí. Rómovia sa často identifikujú na skupinovom princípe (ako členovia konkrétnej sídelnej

a rodovo hierarchizovanej komunity) a občianskom princípe (ako obyvateľa dediny či mesta) a ako obyvatelia Slovenskej republiky, ako Slováci/Slovenky (Podolinská, 2003: 6, 8, 10 – 12).

<sup>16</sup> K tomu pozri aj text T. Hrustiča v tejto publikácii alebo Abu Ghosh Yasar (2010).

<sup>17</sup> Podľa môjho názoru používanie „identifikácie“ (Brubaker, 2002, 2003) vedie niekedy k zjednodušenému chápaniu nahradenia statického konceptu „identity“ dynamickším, procesuálne vnímaným termínom „identifikácia“. V praktickej životnej realite sa však s procesom identifikácie nestretávame často; ak nemáme na mysli aj procesy nepriame, nevedomé, resp. nerefektované, procesy voľby v rámci daných možností a pravidiel životnej hry, keď človek volí a rozhoduje v praktických životných situáciách, zaujíma určité postoje a tieto postoje a rozhodnutia konvenujú s rozhodnutiami skupiny ľudí (komunity, spoločnosti), v ktorej žije alebo predtým žil. Týmto zložitým procesom sa človek potom identifikuje (prihlasuje, stotožňuje alebo voľnejšie aj len inšpiruje) s hodnotovým balíčkom a svetonázorom danej skupiny/komunity/spoločnosti.

<sup>18</sup> K tomu pozri bližšie prácu britského romistu a aktivistu rómskeho pôvodu, ktorý sa snaží presadzovať ideu tzv. „hybridnej“ identity, ktorú vníma ako mix sociálneho statusu a „cigánstva“ („Gypsiness“), pričom hovorí, že je potrebné „rómsku záležitosť“ („Gypsy issue“) dostať von z „etnického geta“ (Belton, 2005, podľa Stewart, 2013: 423).

<sup>19</sup> Napr. Anina Botošová sa v rómskej osade Lomnička na východnom Slovensku, stretla s úplným nepochopením pojmu „národnosť“ medzi Rómami. Títo argumentovali, že nemajú žiadne rómske doklady, ale majú slovenský občiansky preukaz. Argumentácia opätovne naberala obranný ráz v podobe obhajoby, že žijú na Slovensku a sú rovnako dobrí Slováci ako Slováci žijúci v inom meste alebo v inej dedine na Slovensku (Botošová, 2003: 73). Zmienená autorka tiež výstižne zachytila fenomén *viacvrstvovej* či *viacdomovej* identity (od súkromnej až po občiansku): „Ak chceme pochopiť Róma, musíme si uvedomiť, že najprv sa identifikuje ako člen svojej rodiny (som Oračkov syn), potom sa identifikuje v širšom zábere (som z Lomničky), a potom sa zaraď do society majoritnej spoločnosti (som Slováč)“ (op. cit.: 74).

Vďaka intenzívnej snahe učiteľa ich deti zjavne do veľkej miery vďačne „prijímali za svoje“ a tvorili časté motívy ich výtvarných prác. Na druhej strane slobodne zobrazovali každodenné pozitívne i negatívne udalosti života v rómskej komunite, ako: miništrovanie detí v kostole, vartovanie pri mŕtvom, chlapcov popíjajúcich v dome, ale aj fetujúce deti, plačúcu tehotnú matku, bitku v osade a pod. Na podobné otázky, ako som položila ich rómskemu učiteľovi, mi deti (najmä chlapci) nezriedka odpovedali, že by sa chceli stať „bosom“, čo znamenalo, že by sa chceli stať „pánom“, „človekom s menom“, „s rešpektom“. Stať sa „niekým“ na rómsky spôsob, a pritom ostať v osade v preklade znamenalo stať sa úžerníkom, na vysoký úrok požičovať peniaze ostatným, „menej šikovným“ členom komunity.<sup>16</sup> Táto emická dráha životného úspechu v osade bola podľa detí reálne dosiahnuteľná v ich vlastnom svete, nezávisela od výnimočného talentu ani od sveta gadžov „tam vonku“ a toho, koľko miest „pomocných asistentov“ im za minimálnu mzdu majoritná spoločnosť (po dlhom boji občianskych združení, aktivistov a rôznych iných nadšencov pre „rómsku vec“) vyčlení.

## 1.2. Etické koncepty: individuálna rovina

V tomto texte zámerne nepoužívam zjednodušenie *romipen* = „rómska identita“ ani „rómska identifikácia“,<sup>17</sup> pretože tieto úrovne nemusia byť pre každodenný život „Róma“ vôbec dôležité; rozumej, nemusia byť kategóriami „každodennej praxe“. Ak sa pohybujeme na emickej, vnútornej úrovni, vo vnútri skupiny, byť „Rómom“ v rómskej komunite/skupine je potom skôr vecou každodenného stávania sa, vecou denných rozhodnutí, ako vyjednať a nasmerovať svoj život na mnohých úrovniach, voči mnohým osobám, inštitúciám a okolnostiam (priaznivým i nepriaznivým), pričom sa možno vymedziť, stotožniť alebo aj len voľne inšpirovať zaužívaným setom pravidiel a noriem správania svojej rodiny, komunity, ale i okolitej väčšinovej spoločnosti. „Etnicita“ či príslušnosť k národu či národnej menšine v tomto prípade nemusí zohrávať takmer žiadnu rolu<sup>18,19</sup> (ak, opäť zdôrazníme, sa pohybujeme *vo vnútri*, t. j. na emickej úrovni skupiny, vymedzenej viac-menej primárnymi, pokrvnými a príbuzenskými väzbami).<sup>20</sup>

*Romipen* by sme tak na tejto úrovni mohli definovať ako správny, dobrý, dôstojný, „hrdý“ [rómsky] spôsob života, resp. praxe správania sa v sociálnom čase a priestore. V Bourdieho terminológii by sme mohli hovoriť o pohybovaní sa v rámci *sociálneho pola*<sup>21</sup> a inšpirovaní sa konceptom kultúrneho *habitu* skupiny/komunity,<sup>22</sup> ktorý je jednotlivcami a príslušníkmi skupiny kreatívne každodenne performovaný a doslova vtelovaný (z angl. „embodiment“, vtelenie) do ich každodenných osobných individuálnych životov.<sup>23</sup> V etickej (analytickej) rovine analýzy emického vníma-



—  
20 K bližšej definícii primárnych a sekundárnych väzieb/sietí pozri Podolinská, Hrustič, 2010: 103 – 107, 163.

—  
21 P. Bourdieu chápal spoločnosť ako priestor antagonistickej pozícií, ktoré obsadzujú jednotliví aktéri. Medzi aktérmi prebieha neustály boj o výhodnejšie pozície v sociálnom priestore. *Sociálne pole* je potom definované ako sociálny priestor objektívnych vzťahov medzi pozíciami, medzi ktorými dochádza k symbolickým či otvoreným bojom, ktorých cieľom je buď transformovať, alebo zachovať pôvodnú štruktúru poľa (Bourdieu, 1993: 181). *Sociálne pole*, podľa Bourdieho, je silové, aktéri, ktorí do neho vstupujú, sú ovplyvňovaní silou jeho štruktúry (op. cit.: 183).

—  
22 *Habitus* Bourdieu definoval ako *internalizovanú sociálnu pozíciu*, ako súbor individuálnych a individualizovaných dispozícií, t. j. predpokladov na to, vnímať, myslieť a konať vo svete určitým spôsobom. Tieto dispozície sú výsledkom pôsobenia objektívnych štruktúr, ktorým je príslušný aktér dlhodobo vystavený. Dispozícia, ktorá bola už raz usadená, je trvalá a nedá sa od nej dištancovať (Bourdieu, 1990).

—  
23 Každý aktér obsadzuje v rámci sociálneho priestoru určitú pozíciu, z ktorej vníma svet. Postupne (a väčšinou „nevedomo“) prijíma, osvojuje si spôsoby vnímania, myslenia a konania, ktoré od neho vyžaduje sociálna pozícia, ktorú okupuje (op. cit.).

—  
24 Už použitie tohto termínu však naznačuje, že pracujeme s určitou emickou optikou a konceptom „jednotného“ národa (etnickej skupiny), ktorý považujeme za referenčný v zmysle všeobecne platnej normality a správnosti.

—  
25 Obsiahly exkurz k dejinám rómskej identity/etnicity a tiež exkurz do dejín vedeckého bádania a prístupov k Rómom pozri v publikácii Mayall (2004).

—  
26 Tu E. Marushiakova a V. Popov upozorňujú na vznik „nového druhu rómskej elity“ v krajinách bývalého socialistického bloku, najmä v dôsledku cieľenej štátom riadenej asimilácie rómskeho obyvateľstva. Tento typ elity na rozdiel od tradičných typov rómskych elit, povedzme v „západnej“ Európe, konvenuje s majoritným hodnotovým kódom (2001: 16).

—  
27 K tomu pozri napr. publikáciu *Mýty naše slovenské* (Krekovič, Mannová, 2005), ktorá poukazuje na prepojenosť procesu národovtvorby s početnými procesmi mýtotvorby na konkrétnych príkladoch „slovenských národných dejín“, pričom odhaľuje procesy konštrukcie kolektívnej pozitívnej pamäte, prisvojovania a mýtizovania národných hrdinov, rekonštrukcie, reinterpretácie až úplného „vymýšľania“ „historických udalostí“, ktoré stáli pri tvorbe slovenskej národnej identity, a ktoré sú dodnes súčasťou sebatvrdzovacích komemoratívnych „rituálov“ (k tomu pozri Kiliánová, 2005). Ku konštrukcii identity etnickej skupiny pozri tiež Kiliánová ed., 1998. Ku spôsobom konštrukcie kolektívnych identít pozri publikáciu Kiliánová, Kowalská, Krekovičová eds., 2009.

—  
28 K tomu bližšie pozri systematicky a reprezentatívne zostavenú čítanku textov Hroch ed., 2003.

—  
29 Tieto konštitučné prvky národa sú však konštruované „očami“ začiatku 20. storočia. Ak sa dostávame na emickú rovinu (vnútornú

rovinu) jednotlivých rómskych skupín/spoločenstiev, takáto ambícia zatiaľ nie je jednotná. Sýtiť rovinu jednotných kolektívnych významov nemusí byť zákonomne cieľom každej etnickej skupiny a ani to nemusí byť v rámci skupiny hodnotené a oceňované. Erving Goffman (1956) upozorňuje, že etnicita v multietnickom priestore môže byť niekedy zámerne zo strany príslušníkov určitej etnickej skupiny *nadkomunikovaná* (komunikovaná mimoriadne často, „overcommunicated“), inokedy zase *podkomunikovaná* (takmer sa o nej nehovorí, „undercommunicated“); záleží na situácii a celkových okolnostiach. V okamihu, ako sa dostávame na úroveň potreby či ambície začať zohrávať úlohu „partnera“ (dôstojného aktéra) v majoritnom priestore, keď je dôležitá prestíž v očiach majority (napr. z dôvodu ambície získania podielu na moci), začína konštrukcia kategórie „Róm“ a konštrukcia kategórie „rómsky národ“ nadobúdať na význame a dôležitosť. V tejto rovine sa potom stretávame s problémom nenaplnenia klasických definícií národa. Majorita, z titulu svojich vlastných emických (historicky ukotvených) očakávaní, pritom vyžaduje naplnenie aspoň

nia kategórie *romipen* samotnými Rómami by sme potom mali akceptovať len takú mieru „etnizácie“ *romipen*, aká sa vo výpovediach informátorov objavuje spontánne, a nevnášať do analytickej roviny našu vlastnú emickú, mimoriadne „etnizujúcu“ optiku.

### 1.3. Etické koncepty: skupinová rovina. Kolektívna kategória – „rómsky národ“

Väčšina autorov z rómskych štúdií sa zhoduje v tvrdení, že Rómovia žijú „rozptýlene“<sup>24</sup> vo vnútri rôznych majoritných spoločností.<sup>25</sup> Bez ohľadu na túto rozptýlenosť a množstvo osobitostí sa dnes vo všeobecnosti konštatuje, že Rómovia predstavujú najpočetnejšiu európsku minoritu (Marinero, Sigona, 2011; Picker, 2012; Stewart, 2012). Elena Marushiakova a Vesselin Popov upozorňujú na potrebu odlišného metodologického prístupu k Rómom v „západnej“ a k Rómom v „strednej a východnej“ Európe (pozri ich kapitolu v tejto publikácii). Vo svojich starších prácach rozlišujú pritom tri hlavné (navzájom súvisiace, miestami protichodné) trendy vo vývoji rómskych komunit pri konštrukcii kategórie „rómsky národ“: 1) inherentný trend vo vnútri komunity; 2) vývoj komunity ako časti príslušného štátu;<sup>26</sup> 3) vývoj v medziach globálneho rómskeho nacionalizmu (2001: 15 – 17). Na poslednej úrovni dochádza k emickej konštrukcii *romipen* na nadnárodnej úrovni, nezávisle od väzby na konkrétnu rómsku skupinu, štát či krajinu. E. Marushiakova a V. Popov hovoria v tejto súvislosti o tenkej vrstve „medzinárodných“ alebo „profesionálnych Rómov“, ktorí kladú silný dôraz na určité konštitutívne prvky „rómstva“: „používanie všeobecného pomenovania Rómovia pre všetkých Cigánov; ambície na vytvorenie celorómskej únie; neuznávanie za svojich tých Cigánov, ktorí nemajú rómsku identitu, vytváranie nových vzťahových dimenzií v dichotómii Róm – gadžo s ostrou vzájomnou konfrontáciou (či už skutočnou, alebo demonštrovanou); nový pohľad na rómsku históriu a silný dôraz na holokaust; štandardizácia rómskeho jazyka a iné.“ (op. cit: 17). Hoci sa v tomto smere niektorí bádatelia priamo aktívne angažujú, iní ho zase striktné kritizujú ako „metodologický nacionalizmus“ (Cottaar, 1998; Lucassen, Willems, Cottaar, 1998). Z etického (analytického) uhla pohľadu, bez zaujímavého hodnotiacich súdov, ide o mimoriadne zaujímavý fenomén a unikátnu možnosť sledovania etnogenézy v podmienkach neskorej modernity. Na úrovni politickej a občianskej praxe (sme teraz mimo roviny vedeckého diskurzu) je tento proces absolútne legitímny a všetky eventuálne prítomné prvky romantizmu, historickej idealizácie a mýtotvorby (ako sa niekedy s ironickým podtónom podotýka) sú úplne charakteristickými prvkami konštruovania i udržiavania identity všetkých okolitých, dnes už etablovaných európskych národov existujúcich v rámci etnonárodných štátov.<sup>27</sup>

niektorých bodov tradičnej definície. Je na rómskych lídroch, ale i vedcoch, aby upozornili na flexibilnejšie definície moderných národov a národností. Napríklad Paul James definuje národ ako *abstraktnú komunitu* (v Hroch ed., 2003: 392); Ernest Renan hovorí, že národ je *duchovný princíp*, ktorý je tvorený spoločným vlastníctvom spomienok a súhlasom jednotlivcov so spoločným životom (op. cit.: 33). Rodgers Brubaker okrem svojho už „tradičného“ upozorňovania na skutočnosť, že ku skupinám nemôžeme pristupovať ako k reálnym entitám a očakávať od nich reálnu agendu, zároveň upozorňuje, že k národnej identite sa musí pristupovať ako k inštitucionalizovanej forme. Podľa neho je tak národné uvedenie výsledkom udalostného princípu, a tak by sa malo na národ nazeráť ako na *kategóriu praxe* (op. cit.: 375 – 385).

—  
<sup>30</sup> Toto, prirodzene, pre príslušníka „bielej“ majority neplatí. On nemusí žiť vo svete „mi-

nority“, jeho svet, získaný narodením, je jeho primárnym sociálnym priestorom. V rámci neho dokáže dôstojným spôsobom naplňať svoje životné potreby a slobodne si vybrať z palety úspešných životných dráh, bez prekonávania ním nezavinených prekážok (farba pleti, neznalosť alebo nedostatočná znalosť jazyka, akcent, neznalosť formálneho komunikačného kódu, odlišnosť hodnotového systému, neznalosť nepísaných pravidiel, nedostatočný sociálny a kultúrny kapitál v dôsledku nerozvinutých sekundárnych sociálnych sietí a pod.).

—  
<sup>31</sup> Shmuel Noah Eisenstadt a Bernhard Giesen jednoznačne upozorňujú, že kolektívna identita je sociálne konštruovaná, kolektívna identita vytvára sociálne hranice, sociálne hranice vyžadujú existenciu symbolických rozlišovacích kódov a vytváranie hraníc a solidarity nie sú iba symbolickou záležitosťou (v Hroch ed., 2003: 361 – 374).

—  
<sup>32</sup> Používajúc terminológiu logiky a jazykovedy aj napriek nejednotnosti *množinového denotátu* (resp. množiny pomenovaných entít) pri použití jazykového výrazu/slova (*denotátoru*) „Róm/Rómovia“, dochádza k uspokojivému prenosu významu, ako v bežnej komunikácii, tak vo vedeckom diskurze. Slovo tak v uspokojivej miere komunikuje, prenáša význam. K tomu pozri viac kapitolu H. Červenku v tejto publikácii.

—  
<sup>33</sup> Tzv. chicagská antropologická škola sa v minulom storočí vo svojom výskume zamerala na pretrvávajúce odlišnosti etnických skupín v amerických mestách, pričom poukázala na súčasnú prítomnosť flexibility a stability odlišného kultúrneho, sociálneho aj normatívneho kódu. Robert Ezra Park (1921, 1955 podľa Eriksen, 2002: 20) a jeho kolegovia zaviedli a neskôr rozšírili v tejto súvislosti termín *americký taviaci kotol* („American melting pot“) a termín *akul-*

*turácia*, teda adaptácia migrantov na nový/iný kultúrny kontext. Výsledkom „amalgácie“, teda akulturácie, nie je *asimilácia* (teda prijatie/prevzatie dominantného kultúrneho kódu), ale vytvorenie novej kvality, prispôbením pôvodného kódu na nové podmienky. Park upozorňoval na *tekutý* („fluid“) charakter etnických kategorizácií, na tenzie vo vnútri skupín spojené so sociálnou mobilitou, a tiež na skutočnosť, že jedinec, príslušník skupiny môže byť vlastníkom viacerých „Ja“ (dnes hovoríme o *viacnásobných a paralelných identitách*). Príklad zo Chicaga tu uvádzam zámerne, aby sme si stále uvedomovali aj širší kontext a aby sa čitateľ nedomnieval, že stabilitu kultúrnej zmeny a ochotu k jej vyjednávaniu nepriraďujem ako špecifickú črtu *par excellence* iba rómskym skupinám.

Ak vychádzame z klasických definícií národa v zmysle vyratúvania prvkov, ktoré spoločne konštituuju národ/resp. etnickú skupinu,<sup>28</sup> v prípade Rómov, ak sa pohybujeme na metaúrovni tohto termínu, sa dostávame v kľúčových bodoch týchto definícií do závažných problémov, teda: „rómsky národ“ pozostáva z rôznych heterogénnych etnických skupín bez pôvodného štátu, bez vlastného územia, bez jednotného jazyka, bez jednotného náboženstva, bez jednotných zvykov a tradícií, bez vedomia jednotnej kolektívnej identity, bez kolektívnej kultúrnej tradície a historickej pamäte.<sup>29</sup>

Napriek uvedenej „rozptýlenosti“, ktorá pochopiteľne produkuje heterogénne obsahy v rovine *lokálneho habitu* jednotlivých rómskych skupín/komunit/spoločenstiev, by sme mohli vo všeobecnej rovine konštatovať, že aj keď sa každá rómska skupina adaptuje na život v okolitej majoritnej spoločnosti rôznym spôsobom (aktívne si zachovávajú osobité prvky, aktívne si prispôsobujú majoritné prvky), táto neustála adaptácia a flexibilita je prekvapivo stála v čase. Napriek istej *dvojdmosti* Rómov<sup>30</sup> (vo svojom svete i vo svete majority) je tu jasné zachovávanie hraníc a rozlišovanie kontúr sveta „nášho“ a sveta „ich“, pričom vedomie a reflektovanie „odlišnosti“ je vzájomné, prítomné na „oboch stranách“ difúzne sa prelínajúcich svetov.<sup>31</sup>

Za posledných viac ako 40 rokov v romistickej a antropologickej spisbe evidujeme množstvo pokusov viacerých autorov vysvetliť tak túto spomínanú extrémnu diverzitu rómskych sociálnych noriem a spôsobov správania sa, ako aj ich schopnosť odolnosti a udržiavania (lokálnych foriem) *romipen* vo veľmi odlišných majoritných spoločnostiach za veľmi odlišných podmienok. Táto neustála *adaptabilita* a *flexibilita* v zmysle neustálej zmeny a súčasná *stabilita* a *rezistencia* je niečo, čo by sme mohli označiť za inherentnú súčasť sociálneho a kultúrneho *habitu* ľudí, ktorých sme si už zvykli označovať termínom „Rómovia“.<sup>32,33</sup>

V súčasnej vedeckej literatúre by sme mohli rozlíšiť niekoľko hlavných prístupov, škôl, spolu s ich hlavnými reprezentantmi, podľa tohto, ako pristupujú k vysvetleniu *romipen* a k tomu, ako je konštruované.

Vo svojej prehľadovej štúdií Michael Stewart (2013: 415 – 432) rozlišuje tri základné spôsoby vysvetlenia rómskej odlišnosti a rezistencie v rámci antropologickej literatúry: 1) historickú, 2) socioštruktúrálnu a 3) kulturalistickú. Podľa Stewarta historická línia vysvetľuje vnútorné odlišnosti v rámci rómskych skupín ich historicky odlišným pôvodom a ich rezistenciu v rámci majoritných spoločností vysvetľuje ich odlišným *ethosom* cudzej etnickej skupiny, ktorý nedovoľuje asimiláciu v inej kultúre a spoločenskom mode. Ako príklady autorov inšpirovaných týmto prístupom uvádza Anne Sutherlandovú a Yarona Matrasa (op. cit. 418). Štruktúrálnu líniu M. Stewart definuje ako prúd, ktorý vníma Rómov ako skupinu flexibilne oku-

pujúcu voľné sociálne a ekonomické niky v rámci historicky sa meniacej Európy, pričom aktívne reaguje a využíva inštitúcie a štáty, v rámci ktorých sa pohybuje (op. cit.). K jeho hlavným predstaviteľom M. Stewart okrem samého seba radí aj J. Okelyovú a M. Oliveru (op. cit.: 421). Kulturalistický prístup predpokladá vnútornú koherenciu rómskeho systému hodnôt v rámci diverzných subetnických rómskych skupín (op. cit.: 418).

Jednotlivé prístupy (resp. školy) je podľa môjho názoru prehľadnejšie deliť podľa spôsobu, akým vnímajú rómsku kultúru, resp. ako charakterizujú proces jej „tvorby“. Tu navrhujem rozlíšiť tri základné prístupy:

1) *Autonómna kultúra*: prvý prístup sa sústreďuje na hľadanie indických koreňov a kontinuity medzi súčasným a historickým spôsobom života (jazyka) a má tendenciu v rómskych skupinách identifikovať najmä exotické, (pôvodné) prvky kultúry, ktoré sú výrazne odlišné od majoritnej kultúry. Rómska kultúra sa vníma ako ontologicky a geneticky odlišná; je typická, jedinečná, autonómna, autochtónna, statická a de facto nezávislá od vonkajších podmienok. Napriek stáročiam diaspóry preto môžeme určité kultúrne prvky nájsť zachované naprieč jednotlivými rómskymi subskupinami (napr. koncept čistoty a nečistoty a iné).

2) *Protikultúra*: druhý prístup vníma Rómov ako kultúrne heterogénne skupiny, ktorých kultúra sa kontinuálne vyvíja reaktívnym, interaktívnym spôsobom, neustálym vyjednávaním a vymedzovaním sa voči okolitým spoločnostiam. Tieto skupiny sú bytostne závislé od majoritnej kultúry, voči ktorej sa definujú neustálym vyčleňovaním, vytvárajúc a obsadzujúc opozitné sociálne pozície. Tento prúd sa sústreďuje na skúmanie udržiavania etnických hraníc a zavrhuje koncept čistých, pôvodných kultúr, rozvíjajúc tak v podstate myšlienky F. Bartha (1969). Ide najmä o deterministickú britskú školu sociálnych antropológov (J. Okelyová, M. Stewart a iní). Línia má potom tendenciu vnímať Rómov ako zásadne odlišnú skupinu, ktorá sa programovo konštituuje ako antiverzia, protiverzia majoritnej kultúry, zachovávajúc stratégiu dobrovoľnej izolácie.

3) *Kultúra v kultúre*: tretí prístup by sme mohli charakterizovať ako mediačný. Vníma rómsku kultúru ako dynamicky sa správajúcu „kultúrnu spóru“ jestvujúcu v rámci iných kultúr, ktorá flexibilným a kreatívnym spôsobom prijíma prvky cudzích kultúr, transformuje si ich prostredníctvom svojho kultúrneho kódu a vytvára si tak vlastný habitus. D. Mayall hovorí o *gravitas* (z. gr. doslovne „ťažkosť“, „bremená“) čo definuje ako kontinuitu praktík a vier z minulosti, ktoré „gravitujú“ do určitého skupinového správania (2004: 230). Do tejto línie by sme mohli radiť väčšinu súčasných sociálnych antropológov a etnológov, spomeňme napríklad len talianskeho Leonarda Piasereho a francúzskeho bádateľa Patricka Williama, ktorý o francúzskych Manušoch povedal, že „žijú vo svete gadžov“, ale „nie v rovnakom

svete ako gadžovia“, pričom prostredníctvom vzájomnej koexistencie sa jedni stávajú Manušmi a druhí gadžami (Williams, 2003: 29).

Na záver tejto úvodnej pasáže si dovoľím urobiť niekoľko veľmi krátkych poznámok k súčasnému vedeckému diskurzu o konceptoch *romipen*, ktorý je úzko spojený s konceptom „rómskej identity“ a konceptom „eticity“.

1) Koncept etnicity, akokoľvek by sme sa ho snažili pri koncepte *romipen* obísť, tak v európskom kontexte a v kontexte žitej spoločensko-politickej praxe etnonárodných štátov to dosť dobre nie je možné. V prípade konceptu etnicity, najmä na makro- a mezoúrovni,<sup>34</sup> musíme rátať s jeho pervazívnym charakterom. Podľa Thomasa H. Eriksena (1995) etnicita poskytuje ľuďom väčšinu ich sociálnych statusov, a tak je ich celková kultúrna identita formulovaná prostredníctvom etnických idiomov. Podľa neho etnicita priamo zodpovedá za spoločenskú reprodukciu základných klasifikačných schém, resp. kategórií ľudí. Avšak akonáhle zostúpime na individuálnu mikroúroveň (úroveň jednotlivca a lokálnej skupiny/komunity), sila konkrétnych etnických argumentov sa významne oslabuje.

Ako ukážem na záver tejto štúdie, za najväčší „problém“ pri definícii „rómstva“ či už na individuálnej, skupinovej, národnej i nadnárodnej úrovni považujem fakt, že proces etnogenézy rómskeho národa prebieha v podmienkach neskorej modernity, avšak podmienky, ktoré sú naň kladené, ostali zafixované v predmoderných a moderných indikátoroch národného určenia (sebaurčenia). Tieto tradičné „etnické“ indikátory sa však v globálnych spoločnostiach stávajú menej ohraničené; sú substitučne nahraditeľné a flexibilné. Preto požiadavky na „jednotný charakter“ rómskej kultúry, jazyka a pod. ako konštitučných prvkov rómskej identity môžeme v 21. storočí jednoznačne označiť ako irelevantné kalky pevnej modernity začiatku 20. storočia.<sup>35</sup>

2) Zdôraznenie procesu sociálnej konštrukcie termínov ako *romipen* a etnicita a upozornenie na fakt, že nejde o primordiálne entity, resp. ontologicky objektívne existujúce entity, že v etickej rovine s nimi máme narábať v intenciách *abstraktných* či *predstavovaných*<sup>36</sup> komunit, ešte automaticky neznamená, že im „upierame právo na existenciu“, teda že si nie sme vedomí ich spoločenskej a praktickej „existencie“. Tieto koncepty/konštrukty totiž bez zveličenia *riadia* podstatnú časť spoločenského správania; ľudia kategorizujú, prijímajú kategorizačné schémy a následne sa správajú a konajú na základe týchto kategorizácií, vnímajúc tak „My-skupinu“ a „Oni-skupinu“ ako ontologické entity (Eriksen, 1995; Brubaker, 2004).

3) Napokon je podľa môjho názoru potrebné zdôrazniť, že kategórie „My“ a „Oni“ tak, ako sa s nimi stretávame v sociálnej praxi, nie sú neutrálne a že im nie je prisudzovaný iba ontologický, ale aj kvalitatívny a morálny charakter na základe asymetrického alebo priamo dualistického princípu. Tak kategória „Ja“/„My“ (moje/naše) často splýva s vnímaním kategórie [jediné] dobré, správne, pekné, normálne.



Kategória „Oni“/„Iní“ ako kontrapunkt k vyššie vnímanej kategórii „Ludí“ sa tak dostáva buď do polohy kategórie „Podľudí“ (neúplných či nedokonalých ľudí), alebo je celkom dehumanizovaná a jej príslušníci sa dostávajú do kategórie „Neľudí“.<sup>37</sup>

## 2. Romipen<sup>38</sup> ako súčasť pentekostálnych konverzných naratívov a pastoračného diskurzu

V tejto časti kapitoly sa pokúsím priblížiť emické pohľady a spôsoby konštrukcie *romipen* na rôznych úrovniach. Na *romipen* budem nahliadať brubakerovským „udalostným princípom“, t. j. budem skúmať zaujatie postoja k *romipen* ako komplexnému a špecificky (i etnicky) nahliadanému javu pod vplyvom konkrétnej udalosti, resp. procesu. V mojom prípade, keďže sa už dlhobojšie venujem výskumu rómskej religiozity, konkrétnejšie aj skúmaniu dosahov náboženskej konverzie na život rómskych pentekostálnych konvertitov, si budem všímať prácu s *romipen* na úrovni naratívov. Pôjde teda o ilustráciu procesu konštrukcie a rekonštrukcie „rómsťva“ po náboženskej zmene. Zameriam sa najmä na dve optiky – individuálnych konvertitov, (primárne príslušníkov jedného z troch pentekostálnych hnutí,<sup>39</sup> ku ktorým sa viažu moje dáta) a optiku ich pastorov resp. náboženských lídrov.

Na úrovni teoretického prístupu tak budem *romipen* skúmať ako kategóriu individuálnej a inštitucionálnej praxe, v duchu predchádzajúcej teoretickej diskusie. Na úrovni metodológie zase budem pracovať s konceptom „societálnych úrovní“ sociológa náboženstva Karla Dobbelaera,<sup>40</sup> ktorý upozornil na výhodu skúmania sociálnych javov na rozličných úrovniach: mikro-, mezo- a makro-, aby sme pochopili jav v jeho komplexnosti.<sup>41</sup> K. Dobbelaere tvrdil, a viaceré sociologické výskumy to potvrdili, že jeden fenomén skúmaný na rôznych spoločenských úrovniach sa môže javiť odlišne, dokonca vykazovať protichodné tendencie. Každá úroveň sa prejavuje sebe vlastným spôsobom, a tomu je potrebné prispôbiť aj metódu výskumu. Tak určité dáta musíme skúmať kontextuálne, ak však chceme skúmať dynamiku javu, je potrebné zachovávať vždy príslušné optiky a nemiešať ich.

<sup>34</sup> Pozri bližšie časť 2. tejto kapitoly.

<sup>35</sup> K modernite a pevným indikátorom pozri viac v Podolinská, 2008 a, b a Podolinská, Krivý, Bahna, 2013.

<sup>36</sup> Anderson, 1983, 2003.

<sup>37</sup> K tomu pozri napríklad kapitolu M. Hrabovského v tejto publikácii.

<sup>38</sup> *Romipen*, napriek tomu, že ide o rómske slovo, tu budem vnímať v etickej rovine a poslúži mi ako analytický termín. Konvertiti ani pastori tento termín nepoužívajú ani v rómskej, ani v slovenskej verzii.

<sup>39</sup> Konkrétne pôjde o Slovo života v Plaveckom Štvrtku, hnutie Maranata v Spišskej Novej Vsi, v Rudňanoch a v Hranovnici a Spoločenstvo apoštola Pavla v Čičave.

<sup>40</sup> Dobbelaere, 2002. K. Dobbelaere pri skúmaní fenoménu sekularizácie v jednotlivých krajinách poukázal na to, že religiozita sa na rôznych societálnych úrovniach môže javiť odlišne.

V nasledujúcich riadkoch sa pokúsím načrtnúť veľmi zjednodušený model makro-, mezo- a mikroúrovní. Podľa K. Dobbelaera je makroúroveň rovinou „štátu“. Ak chceme skúmať túto „abstraktnú entitu“, môžeme tak urobiť rozličným spôsobom, v zásade sa však najefektívnejšie sleduje prostredníctvom skúmania (historického či súčasného) vývoja legislatívy. Zákonný rámec toho, čo sa smie, a toho, čo sa nesmie, tvorí základný rámec „pravidiel hry“ v rámci národného(štátneho) „poľa“ (ak použijeme bourdieovskú terminológiu<sup>42</sup>). V tomto zmysle je však rovnako užitočné skúmať stratégie (výšku a priority) štátnej podpory, teda rámce oficiálnych finančných tokov, keďže toto je tiež mimoriadne účinný nástroj ovládania „rámcov“ možných hier v rámci hracieho poľa pre všetkých existujúcich i potenciálnych hráčov. Úroveň mezo- predstavuje úroveň inštitúcií. Tie (rešpektujúc rámce pravidiel hry dané z makroúrovne) na tejto úrovni rozohrávajú, resp. používajú stratégie, ktorými oslovujú jednotlivcov a skupiny z mikroúrovne. Isteže, môžu vyvíjať aj stratégie zamerané na makroúroveň a uchádzať sa povedzme prostredníctvom politických nástrojov o vplyv na tvorbu legislatívy alebo snažiť (využívajúc rôzne formy mediálneho diskurzu) o získanie štátnych i neštátnych finančných zdrojov. Inštitúcie môžu byť štátne alebo súkromné, stretávame sa tu i s občianskym a tzv. mimoštátnym (tretím) sektorom. Okrem združení a nadácií hovoríme aj o školstve a systéme výučby, systéme zdravotníctva, patrí sem aj armáda, cirkvi, veda a pod. Mikroúroveň je individuálna alebo privátna, resp. patria sem i kolektívne, neinštitucionalizované formy správania (spontánne kolektívne aktivity jedincov nezastrešené autoritou inštitúcie).

Operacionalizované pre potreby tejto kapitoly to znamená, že mikroúroveň budem približovať vo forme osobných naratívov individuálnych konvertitov. Na mezoúrovni sa budem zaoberať diskurzívnou analýzou pastoračného diskurzu vybraných charizmatických a letničných cirkví operujúcich medzi Rómami na Slovensku (bude priblížené ďalej). Tieto cirkvi (denominácie, združenia) budem vnímať ako inštitúcie, ktorých sociálna sieť sa nekonštituuje primárne na pokrvnom príbuzenskom vzťahu, preto budú pre mňa predstavovať formu sekundárnej siete.<sup>43</sup>

Makroúroveň bude v tomto príspevku vynechaná z viacerých dôvodov. Jednak by sme sa museli nevyhnutne presunúť do

<sup>41</sup> Kvôli zjednodušeniu budem v tomto texte úroveň *mikro-* vnímať ako individuálnu rovinu a rovinu rodiny, úroveň *mezo-* bude úrovňou inštitúcií (škola, zdravotníctvo, cirkev, politické strany a pod.) a profesijných a záujmových skupín. Úroveň *makro-* je rovina „štátu“, teda primárne legislatíva a iné makroekonomické a sociálne rámce, ktoré vytvárajú bazálne platformy pre fungovanie ostatných societálnych úrovní.

<sup>42</sup> Bourdieu, 1993.

<sup>43</sup> Tento model tu používam kvôli zjednodušeniu. Pri výskume fungovania sociálnej siete v rámci pentekostálnych zborov a pri výskume ich funkčného mechanizmu sme konštatovali, že ide o *hybridný typ siete*, ktorý ponúka sekundárne zosieťovanie rómskych skupín na rodinnej báze (viac v Podolinská, Hrustič, 2011c, 2014).

<sup>44</sup> Pozri napríklad stav politickej participácie Rómov za posledných 20 rokov v príspevku T. Hrustiča v tejto publikácii.

emickej úrovne poľa takmer bez výnimky ovládaného a tvoreného majoritou.<sup>44</sup> Na makroúrovni o Rómoch na Slovensku rozhoduje „biela“ majorita, ich možnosti vplývať na legislatívu a nastavovať „pravidlá hry“ sú minimálne. Na tomto mieste by sme sa mali venovať úrovni štátu: tvorbe politik na vyrovnanie rozdielov podmienok a príležitostí, proaktívnym opatreniam na podporu rozvoja rómskych komunít, rómskej kultúry a rómčiny, stratégiám na budovanie pozitívneho mediálneho obrazu rómskej komunity atď. Mnohé z týchto tém už boli predmetom podrobných čiastkových štúdií v rámci tejto publikácie. Ostatné by si vyžiadali samostatný príspevok, nakoľko je potrebné ich vnímať v celej komplexnosti.

Čo sa týka postoja slovenských politických reprezentácií k misijnému pôsobeniu pentekostálnych,<sup>45</sup> resp. letničných (turičných) a charizmatických hnutí<sup>46</sup> medzi Rómami na Slovensku, domnievam sa, že sociálny rozmer ich pôsobenia je ešte stále nedocenený. Jedným z dôvodov je fakt, že slovenské prostredie je mimoriadne nábožensky konzervatívne<sup>47</sup> a správa sa k tzv. malým cirkvám a netradičným náboženským denomináciám rezervovane.<sup>48</sup> Ich prácu na konštrukcii „pozitívneho obrazu Róma“ však považujem nielen za spoločensky prínosnú, ale aj za mimoriadne zaujímavú z vedeckého hľadiska, a preto jej venujem jadrovú pozornosť tejto kapitoly.<sup>49</sup> Konkrétne ide o konštruovanie pozitívneho konceptu „rómstva“ v rámci pastoračného diskurzu na mezoúrovni neskoromoderným spôsobom, ktorý sa potom stáva citovaným či inšpirujúcim rámcom konverzných naratívov na mikroúrovni. Programový konštrukt sa tak mení na internalizovanú pozíciu a stáva sa súčasťou sociálneho *habitu* novokonštituovanej skupiny Rómov/ludí/kresťanov.<sup>50</sup>

## 2.1. Výskumná vzorka

Pri analýze sa opieram primárne o svoj vlastný terénny výskum v rôznych lokalitách na východnom a západnom Slovensku, kde pôsobia medzi Rómami rôzne pentekostálne denominácie, letničného (turičného) a charizmatického charakteru. Na Slovensku patria k tzv. „neregistrovaným cirkvám/hnutiam“ a väčšina z nich oficiálne pôsobí ako občianske združenia, pričom vyvíja

<sup>45</sup> Názov pentekostálne hnutie sa odvodzuje z gr. „Pentekosté hémera“ = päťdesiaty deň, čo označuje zavŕšenie obdobia 50 dní od Veľkej noci, keď došlo k „vyliatiu Ducha Svätého“, čo sa okrem iného prejavilo „hovorením jazykmi“ (Sk2, 1 – 11). Pentekostalizmus je široký prúd entuziastického kresťanstva, ktorý sa objavil začiatkom 20. storočia v USA. Kládie dôraz na používanie mimoriadnych duchovných darov (chariziem) v živote kresťana a prejavuje sa ako „vpád“ nového spôsobu života („znovuzrodenie“, „prebudenie“). Pentekostálne hnutie (najmä jeho protestantská časť) chápe posvätenie ako jednorazovú udalosť, po ktorej má nasledovať kvalitatívne odlišný kresťanský život. Pre túto udalosť jeho stúpenci používajú pojem „krst v Duchu Svätom“ a chápu ju ako nevyhnutnú skúsenosť kresťanovho života. „Znovuzrodený“ kresťan sa podľa pentekostálneho chápania prejavuje misijnou aktivitou a charizmami, ako hovorenie v jazykoch (glosolália), dar prorocstva, uzdravovanie, robenie zázrakov a pod. (Pozri tiež tematicky zamerané čísla časopisu pre kresťanskú duchovnú orientáciu *Rozmer*, 2009, 3, 4.)

aj celý rad nenáboženských aktivít. Primárne sa budem opierať o analýzu pastoračného diskurzu a konverzných naratívov z prostredia letničného hnutia Slovo života v Plaveckom Štvrtku, letničného hnutia Kresťanská misia Maranata v Spišskej Novej Vsi, Rudňanoch a v Hranovnici a charizmatického zboru Spoločenstvo apoštola Pavla, ktorý pôsobí v Čičave v rámci gréckokatolíckej cirkvi. Pred samotnou analýzou najskôr stručne priblížim kontext lokalít, históriu jednotlivých zborov a pôsobenia ich pastorov.

### 2.1.1. Slovo života – Plavecký Štvrtok

Hnutie Slovo života vzniklo v roku 1983 vo Švédsku. Jeho zakladateľ Ulf Ekman v Uppsale v tom istom roku založil Biblickú školu, do ktorej prichádzali študenti zo Škandinávie a neskôr aj z ostatnej Európy. V deväťdesiatych rokoch 20. storočia začala rozvíjať misijnú prácu najmä v krajinách bývalého socialistického bloku v „strednej“ a „východnej“ Európe. Prví misionári Slova života začali prichádzať na Slovensko už koncom osemdesiatych rokov, tesne pred pádom komunizmu. Postupne sa nadviazala bližšia spolupráca s cirkvou v Uppsale, veriacimi v Brne a tzv. Vodou života v Prahe. V roku 1994 bola v Brne otvorená Biblická škola pre strednú Európu, ktorá vychovala prvú generáciu profesionálnych lídrov. K hlavným zakladateľom Slova života na Slovensku patrili Peter Čurík, ktorý je od r. 2002 aj hlavným pastorom.<sup>51</sup> V minulosti bolo Slovo života aktívne aj medzi Rómami na východe Slovenska, konkrétne v okolí Sobraniec a Michaloviec. Pod vedením pastora Jána Vihonského tu pôsobilo v rokoch 1997 až 2002.<sup>52</sup> Napriek veľkému počiatočnému úspechu však napokon svoju pôsobnosť z východného Slovenska stiahlo. Od polovice deväťdesiatych rokov 20. storočia sa misijnej práci v rómskej osade v Plaveckom Štvrtku venuje pastor nerómskeho pôvodu – Milan Juríček.

V Plaveckom Štvrtku žije približne 600 Rómov. Väčšina z nich žije segregovane v časti obce, ktorú nazývajú „Kolónia“, a ktorá je jednou z mála segregovaných rómskych osád na západnom Slovensku.<sup>53</sup> Väčšina tu žijúcich Rómov je nezamestnaných, poberajú sociálne dávky, avšak absolútna väčšina z nich sa veľmi slušne uživí príležitostnými a sezónnymi prácami „na čierne“ (v prípade mužov) a zberom lesných plodov, húb, ihličia

<sup>46</sup> Pentekostálne hnutie sa postupne vyvíjalo v troch vlnách ako: turičné (letničné) hnutie, charizmatické hnutie (v rámci katolíckej cirkvi sa označuje pojmom Hnutie obnovy v Duchu Svätom) a napokon neoturičné (neoletničné) hnutie alebo Hnutie viery (teológia prosperity). Dnes patrí k najprogresívnejším prúdum kresťanstva a veľmi intenzívne sa rozširuje po celom svete. V rámci tohto širokospektrálneho charizmatického prúdu u nás pôsobí napríklad Apoštolská cirkev, Novoapostolská cirkev, okrem nich však existujú aj rozličné ďalšie kresťanské skupiny, ktoré sú registrované ako občianske združenia (napr. Kresťanské spoločenstvo, spoločenstvo Milosť, Slovo života, Otvorené dvere a mnohé ďalšie). Pozri tiež tematicky zamerané čísla časopisu pre kresťanskú duchovnú orientáciu *Rozmer*, 2009 (3, 4), 2010 (1 – 4), 2011 (1, 2). K pôsobeniu letničných cirkvi medzi Rómami v Európe pozri poznámku č. 9 v Podolinská, 2003: 28 – 29.

<sup>47</sup> K tomu pozri viac v Podolinská, Krivý, Bahna, 2013.

<sup>48</sup> K definícii pozri heslá „malé cirkvi a náboženské hnutia“ (Podolinská, Hrustič, 2010: 161) a „veľké cirkvi“ (op. cit.: 163).



a imela (v prípade žien). V obci je dominantnou denomináciou rímskokatolícka cirkev, no miestny kňaz nevyvíja špeciálne aktivity v rómskej komunite. Medzi Rómami v Plaveckom Štvrtku už niekoľko rokov pôsobia saleziánky, ktoré tu spolu s Občianskym združením Ad Patrem prevádzkujú Centrum voľného času pre rómske deti. Okrem saleziánov tu pôsobili aj členovia rôznych iných reholných spoločenstiev, najmä sestry Matky Terezy, ale aj redemptoristi, verbisti alebo františkáni. V súčasnosti tu pôsobí aj Apoštolská cirkev. V roku 1995 odkúpil Milan Juríček, pôvodne patriaci pod Apoštolskú cirkev, schátranú budovu bývalej materskej školy, stojacej na okraji osady. Tú s pomocou miestnych Rómov zrekonštruoval a postupne tu začal viesť náboženskú misiu pod záštitou občianskeho združenia Slovo života Modra. M. Juríček na prevádzku tzv. Centra sociálnej prevencie s hlavným programom zvýšiť vzdelanie Rómov a „naučiť ich žiť“ získal nielen financie združenia Spojené holandské nadácie a Úradu vlády SR, ale investoval tiež financie z vlastného súkromného autoservisu v Modre a napokon i vlastné zdroje združenia, ktoré v počiatkoch prevádzkovalo aj výrobu dlažbových kociek a zber liečivých rastlín.<sup>54</sup> Z týchto počiatkových aktivít sa dnes už žiadna neprevádzkuje. M. Juríček sa najskôr zamerl predovšetkým na deti z osady, pre ktoré rozbehol viacero aktivít, vrátane predškolskej výchovy, školského doučovania a záujmových krúžkov. Svojím učením však oslovoval aj dospelých Rómov. Počas nasledujúcich rokov nasledovalo aj obdobie, keď sa Slovo života z Plaveckého Štvrtka takmer úplne stiahlo a Milan Juríček sa viac venoval rómskemu zboru, ktorý založil v Galante. Neskôr sa činnosť Slova života v Plaveckom Štvrtku opäť rozbehla vďaka činnosti pastora Csonku. V súčasnosti tu pôsobí rómsky pastor Farkaš.<sup>55</sup> Dnes sa na aktivitách Slova života v Plaveckom Štvrtku zúčastňuje približne 30 až 50 Rómov.<sup>56</sup>

V prípade Plaveckého Štvrtku je potrebné sa na dokreslenie kontextu zmieniť, že lokalita je do určitej miery špecifická nielen vzhľadom na spolužitie Rómov a Nerómov v obci, ale aj spolužitie Rómov vo vnútri Kolónie. Vzájomné vzťahy vyostruje dlhodobý pretrvávajúci konflikt rómskych skupín uprostred kolónie, ktorý niekoľkokrát vyústil aj do bitiek a násilností.<sup>57</sup> Podľa zistení výskumu *SIRONA 2010* nerómski obyvatelia obce

<sup>49</sup> Osobne sa domnievam, že tento postup možno rozvíjať a inšpirovať sa ním na makroúrovni.

<sup>50</sup> Na tomto mieste je potrebné zdôrazniť, že môj výskum a analýza sa zaoberá výsostne naratívami (konverzítoch a pastorov), t. j. skúmam ich rozprávania o zmene správania a životného štýlu po konverzii, ale už neskúmam, nakoľko sa ich rozprávania [skutočne] prejavuje v zmene ich správania a v sociálnej praxi.

<sup>51</sup> História a 20. výročiu založenia hnutia Slovo života na Slovensku sa venuje tematické číslo časopisu *Vítazný život*, 2015(1).

<sup>52</sup> Misii medzi Rómami sa venuje tematické číslo časopisu *Vítazný život*, 2002(2).

<sup>53</sup> K etnickej identifikácii Rómov v Plaveckom Štvrtku pozri Kumanová, 1998.

<sup>54</sup> Čerpané z časopisu *Vítazný život*, 2002(2) a z môjho rozhovoru s M. Juríčkom v roku 2003. Pozri tiež <http://www.etrend.sk/trend-archiv/rok-/cislo-August/centrum-socialnej-prevencie-v-plaveckom-stvrtku-pomaha-romom-zaclenit-sa-do->

väčšinou nevedia posúdiť dosah misie Slovo života na sociálnu zmenu miestnych Rómov. Dôvodom je najmä splývajúce jednotlivých misií, ktoré medzi Rómami v Plaveckom Štvrtku za posledných 15 rokov pôsobili.<sup>58</sup> Je pre nich preto ťažké posúdiť, či zmeny možno prisúdiť vplyvu Slova života alebo niektorej inej misií, prípadne dobrovoľníkom z rôznych mimovládnych organizácií, ktorí v obci rovnako pôsobili. Napriek tomu, že väčšina z týchto náboženských misií sa zameriavala na prácu s deťmi a mládežou, podľa predstaviteľov miestnej školy sa to nijako výrazne neprejavilo na prospechu alebo dochádzke rómskych detí. So Slovom života momentálne nespolupracujú, a to najmä preto, že väčšinu práce so školopovinnými rómskymi deťmi, ako aj predškolskú výchovu v súčasnosti zabezpečujú najmä saleziáni. Časť miestneho obyvateľstva žijúceho v blízkosti objektu školy vníma misiu Slovo života negatívne aj z dôvodu narušovania pokoja počas nedeľ, keď v nej prebiehajú bohoslužby sprevádzané údajne veľmi hlasnou hudbou.<sup>59</sup> Bývalé aj súčasné vedenie obce sa otvorene netají negatívnymi postojmi ako k Slovu života, tak k rómskym obyvateľom tzv. Kolónie. Súčasný starosta Ivan Slezák si svoju volebnú kampaň vybudoval na otvorene protirómskom postoji. V miestnom časopise<sup>60</sup> aj iných médiách<sup>61</sup> Rómov opakovane nazýva „nepriateľmi občianstva“ a v roku 2012 vyvíjal tlak na vládných predstaviteľov, aby došlo k zbúraniu rómskej osady, resp. tzv. čiernych stavieb z dôvodu devastácie blízkej prírodnej rezervácie a z dôvodu stavby časti domov v ochrannom pásme vysokotlakového plynovodu.<sup>62</sup> Osobne tiež mimoriadne podporil kampaň rodičov a vytvoril všetky podmienky na to, aby v areáli štátnej školy v roku 2015 vznikla súkromná základná škola, aby nerómske deti nemuseli dochádzať do okolitých nerómskych škôl, keďže miestna štátna základná škola sa už premenila na čisto rómsku.<sup>63</sup>

### 2.1.2. Kresťanská misia Maranata – Rudňany

V roku 2005 začal medzi Rómami na Spiši pôsobiť český misiónár rómskeho pôvodu Emil Adam. Na východné Slovensko bol vyslaný ostravskou pentekostálnou cirkvou „Kresťanská medzinárodná misia“. S jej pomocou sa mu podarilo vybudovať zbor Ma-

občianskeho-zivota.html (navštívené 10. 8. 2015). Kázne pastora Milana Juríčka v zbore v Galante sú voľne dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=tWjUeIrrAoc> (z 20. 5. 2012, navštívené 10. 8. 2015), [https://www.youtube.com/watch?v=aAa\\_3FguQKw](https://www.youtube.com/watch?v=aAa_3FguQKw) (bez udania dátumu, navštívené 10. 8. 2015), <https://www.youtube.com/watch?v=s6IyLAOEFEM>. Najnovšie kázne sú simultánne tlmočené do romčiny: <https://www.youtube.com/watch?v=z2voloUNpzM> (z 8. 6. 2014, navštívené 10. 8. 2015).

<sup>55</sup> Pri neskoršej analýze pastoračného diskurzu používam výpovede oboch pastora: hlavného pastora („apoštola“) nerómskeho pôvodu (Juríček), ktorý sa už dlhšie angažuje najmä v Galante, a pastora rómskeho pôvodu zboru Slovo života v Plaveckom Štvrtku (Farkaš).

<sup>56</sup> Z výskumnej správy autorky v rámci výskumu *SIRONA 2010*.

<sup>57</sup> V roku 2001 bola v obci zriadená komisia na riešenie problémov Rómov; k tomu pozri článok <http://www.sme.sk/c/176831/v-plaveckom-stvrtku-vytvorili-komisiu-na-riesenie-problemov-romov.html> (4. 12. 2001, navštívené 10. 8. 2015).

ranata. Vďaka postupnej a systematickej výchove pastorov z radov svojich rómskych členov, sa pôvodná misia z okolia Spišskej Novej Vsi (Rudňany, Markušovce, Bystrany) v nasledujúcich rokoch rozšírila aj do ďalších lokalít (Smižany, Richnava, Poráč, Letanovce, Hranovnica). Vznikli nové zbory v Poprade, Giraltovciach, Humennom, Liptovskom Mikuláši a kvôli vysokej pracovnej migrácii členov cirkvi do Anglicka boli založené zbory aj v Sheffielde a Peterborough. Rudňany patria k obciam, kde Rómovia žijú v mimoriadne kritických podmienkach. Žije tu približne 1700 Rómov (asi 45% populácie) vo viacerých osadách, resp. spolu piatich sídelných celkoch (napr. „Zabíjanec“, „Pätorácke“, tzv. „PRP-čko“), z ktorých sú niektoré segregované, niektoré priestorovo integrované do obce. V troch častiach s rómskou populáciou zatiaľ prebehla výstavba tzv. nízkoštandardných sociálnych bytov. Prevládajúcou denomináciou je rímskokatolícka cirkev. Letničná misia Emila Adama, etablovaná pod názvom Kresťanská misia Maranata, oficiálne pôsobí ako občianske združenie. V súčasnosti má dva zbory – v Spišskej Novej Vsi a v Poprade. Napriek tomu, že svoju misijnú činnosť zameriavajú primárne na Rómov, aktivít zboru sa zúčastňuje aj približne 20 nerómskym veriacich, predovšetkým v popradskom zbere. Celkový počet konvertovaných Rómov v oboch zboroch je podľa odhadu viac ako 1000. V Rudňanoch je v súčasnosti asi 200 sympatizantov tejto misie, z nich sa pravidelne zúčastňuje bohoslužieb a iných aktivít zboru približne 50 – 60 veriacich. Rudňany tak predstavujú veľmi silné zázemie tohto letničného hnutia na Spiši. Okrem pravidelných centrálnych nedeľných zhromaždení v Spišskej Novej Vsi sa počas týždňa konajú miestne služby, tzv. „skupinky“, v jednotlivých obciach, v ktorých misia pôsobí. Súčasťou aktivít hnutia je aj biblické vyučovanie. Pre hnutie je veľmi dôležitá výchova náboženských lídrov z vlastnej členskej základne, ktorí majú zároveň slúžiť aj ako vzor pre ostatných veriacich. Morálna bezúhonnosť a schopnosť hmotne zabezpečiť seba aj svoju rodinu, sú podľa Emila Adama dôležitými faktormi pri výbere náboženských lídrov z rómskych veriacich. Hnutie sa snaží svojich veriacich motivovať k aktívnosti pri hľadaní práce i v podnikaní, k účelnému zaobchádzaniu s financiami, ako aj k celkovej ekonomickej sebestačnosti. Pastor tiež programovo bojuje proti úžere, alkoholizmu, fajčeniu a užívaniu

—  
58 Pozri napríklad: <http://www.lauramladez.sk/strediska/bratislava-kremnicka/uz-neskusaju-moje-hranice> (navštívené 10. 8. 2015).

—  
59 Čerpané z autorkej výskumnej správy pre potreby výskumu *SIRONA 2010*.

—  
60 Pozri napríklad *Štvrťčan*. Dvojmesačník pre obyvateľov Plaveckého Štvrtka, roč. 3, 2009(2): 1 – 2.

—  
61 Napríklad internetová diskusia so starostom na stránkach *Pravdy* (10. 11. 2010), dostupné na: <http://spravy.pravda.sk/otazky-a-odpovede/527-naromsky-problem-v-plaveckom-stvrtku-sa-pytajte-starostu-ivana-slezaka/> (navštívené 15. 9. 2015).

—  
62 Rozhovor so starostom k tejto téme (z 22. 5. 2012) pozri na <http://www.pluska.sk/plus-7-dni/z-domova/v-plaveckom-stvrtku-citicia-znevyhodneni-romovia-aj-vacsinovi-obyvateleia.html> (navštívené 10. 8. 2015).

—  
63 Vyjadrenie starostu k tejto téme (z 19. 1. 2015) je dostupné na <http://zahorie.sme.sk/c/7595644/v-plaveckom-stvrtku-mozu-rodicia-zapisat-prvakov-donovej-sukromnej-zs.html#ixzz3kknwzg6V> (navštívené 10. 8. 2015).

drog. Vzťahy misie so samosprávou v obci sú na oboch stranách hodnotené pozitívne, obec zdarma poskytuje priestory komunitného centra na účely miestnych zborových služieb. Podľa pastora však ide o pomerne výnimočný prístup zo strany miestnej samosprávy. Najmä v začiatkoch svojej misie sa stretávali prevažne s negatívnymi reakciami zo strany miestnych samospráv, ako aj lokálne fungujúcich cirkví. V mnohých farnostiach kňazi údajne odmietali vykonávať krsty, sobáše alebo pohreby Rómom, ktorí prejavovali záujem o misiu Maranata. Hnutie a jej veriaci musia bojovať aj s nálepkou „sektárov“.<sup>64</sup> V roku 2015 Kresťanská misia Maranata oslávila 10 rokov svojej existencie.<sup>65</sup>

### 2.1.3. Spoločenstvo apoštola Pavla – Čičava

Za vznikom Spoločenstva apoštola Pavla stojí niekoľkoročné úspešné pôsobenie Pastoračného centra Rómov (ďalej PCR) v Čičave, ktoré má na starosti misijnú činnosť gréckokatolíckej cirkvi medzi Rómami v regióne Vranov nad Topľou. Tak ako v súčasnosti stále viac cirkví a náboženských spoločností na Slovensku, aj gréckokatolícka cirkev sústreďuje časť svojej pastoračnej činnosti do rómskych komunit. Spoločenstvo apoštola Pavla zároveň potvrdzuje trend misijného pôsobenia pentekostálnych náboženských organizácií medzi Rómami. Svojím dôrazom na aktívne pôsobenie Ducha Svätého, ako aj organizačnou štruktúrou (formovanie lokálnych skupiniek a laických lídrov, platenie deiatkov) môže byť zaradené do pomerne širokej skupiny charizmatického hnutia.

Spoločenstvo apoštola Pavla je náboženské spoločenstvo, ktoré sa utvorilo z misie Pastoračného centra Rómov v Čičave. Centrum bolo zriadené v roku 2005 z iniciatívy gréckokatolíckeho kňaza nerómskeho pôvodu Martina Mekela, ktorý sa po skúsenostiach z pôsobenia vo farnostiach vo Varhaňovciach (2001 – 2003) a v Hlinnom (2003 – 2005) rozhodol venovať pastoračii Rómov výhradne a nezávisle od povinností kňaza vo farnosti. PCR v súčasnosti zabezpečuje pastoračiu Rómov vo veľkej časti okresu Vranov nad Topľou. Ide predovšetkým o obce Čičava, Soľ, Hlinné, Čaklov, Zámuto, Jastrabie nad Topľou a Bystré.<sup>66</sup> Pastoračné centrum Rómov v Čičave, v rámci činnosti ktorého

—  
64 Čerpané zo správy autorky pre potreby výskumu *SIRONA 2010*. Hnutie je veľmi aktívne na internete, pozri napr.: <https://www.facebook.com/MaranataKrestanskaMisia> (navštívené 11. 9. 2015).

—  
65 Pozri kázeň Emila Adama zo 6. 6. 2015 na: <http://kmmaranata.sk/video-10-rokov-prace-krestanskej-misie-maranata/> (navštívené 11. 9. 2015).

—  
66 Výskumná správa L. Hrustičovej (Plachej) z výskumu *SIRONA 2010*. Viac pozri Hrustičová, 2013.

—  
67 Pozri tiež: <http://mojakomunita.sk/web/pcr-cicava/stretnutia-spap> a <http://mojakomunita.sk/web/pcr-cicava/prednasky> (navštívené 11. 9. 2015).

—  
68 Podľa výskumnej správy L. Hrustičovej z výskumu *SIRONA 2010*.

—  
69 V texte som zámerne neanonymizovala výskumné lokality ani výskumnú vzorku. Hoci mám právo na použitie autorizovaných výpovedí, v ďalšom texte nebudem uvádzať konkrétne lokality a zbory, ani nebudem uvádzať mená pastorov či iných jednotlivcov, ktorí sa podieľajú na tvorbe pastoračného

Spoločenstvo apoštola Pavla vzniklo, je v súčasnosti jedinou špeciálne vyčlenenou misiou gréckokatolíckej cirkvi pre pastoraáciu Rómov na Slovensku, pôsobiacou nezávisle od lokálnych farností. V rámci cirkvi funguje relatívne samostatne, pričom jeho činnosť zastrešuje občianske združenie.<sup>67</sup>

V Čičave v okrese Vranov nad Topľou žije približne 600 Rómov, čo predstavuje asi 65% z celkovej populácie obce. Rómovia v obci žijú v dvoch koncentrovaných osídleniach na protilahlých okrajoch obce. Rómovia sú väčšinou pokrstení gréckokatolíci, niekoľko Rómov patrí aj pod rímskokatolícku cirkev, ktorá je lokálne prevládajúcou konfesiou v majoritnom obyvateľstve obce. Pred začatím tejto pastoračnej práce boli akékoľvek snahy gréckokatolíckej cirkvi o väčšiu aktivitu medzi Rómami zo strany nerómskych veriacich vnímané negatívne. Aj preto sa Rómom pred príchodom M. Mekela gréckokatolícka cirkev systematickejšie nevenovala. Martin Mekel začal svoje pôsobenie v Čičave v roku 2005, keď bol prešovským biskupom na vlastný podnet vyčlenený pre prácu s Rómami. Svoju misijnú činnosť nesústreďuje iba na Čičavu, ale aj na okolité obce Vranovského okresu. Spolu ide o 10 obcí a 15 menších spoločenstiev. Okrem Spoločenstva apoštola Pavla pod neho spadajú viaceré iných občianskych združení: Pastoračné centrum Rómov, Súkromné centrum voľného času, Horúci tím a Slovenský skauting.

Začiatky činnosti pastoračného centra v Čičave neboli jednoduché a úspechy v podobe obrátenia prvých veriacich prichádzali postupne. Základom úspechu boli podľa Martina Mekela pravidelné evanjelizácie. Dnes sa na nedeľných bohoslužbách, ktoré sa konajú v kultúrnej sále v budove obecného úradu v Čičave, pravidelne zúčastňuje okolo 80 Rómov, z ktorých približne 50 pochádza priamo z Čičavy. Pre ďalšie rozširovanie misie je podľa Mekela nevyhnutná výchova nových lídrov, ktorých sa snažia vychovávať priamo z radov svojich veriacich. Jedným z prostriedkov výchovy lídrov je tzv. Biblická škola, ktorá je určená rovnako pre dospelých, ako aj pre mládež. Práca s deťmi a mládežou tvorí základ činnosti pastoračného centra. Okrem pravidelných skautingových akcií a krúžkov sa každomesačne konajú aj tzv. Radcovská škola pre chlapcov aj dievčatá, ktorá má slúžiť na formovanie mládeže. Počas nej trávajú víkendy v pastoračnom cen-

diskurzu (diakonov, chváličov, vedúcich modlitebných skupín a pod.). Budem rozlišovať iba typ diskurzu (individuálny, pastoračný) a pohľad respondentov. Citácie vedúceho pastora letničného zboru Kresťanská misia Maranata som z dôvodu zachovania anonymity zdroja preložila do slovenského jazyka. Podobne záhorácky a špišský dialekt slovenčiny som v citáciách informátorov previedla do spisovnej slovenčiny. Z hľadiska etnicity sú konverzné naratívy od čisto rómskych informátorov a informatriek. Pri analýze pastoračných diskurzov som pracovala s naratívmi pastorov a iných osôb venujúcich sa evanjelizácii v rámci skúmaných zborov rómskeho aj nerómskeho pôvodu (s pastormi nerómskeho pôvodu M. Juričkom a M. Mekelom).

—  
<sup>70</sup> „Výrazný dôraz treba klásť na skutočné obrátenie sa bez ohľadu na ich nadšenie a vonkajšie prejavy (...). Znovuzrodenie by mali uzavrieť svoj starý život... elementárne morálne zásady, zrušiť kliatby, staré zmluvy, vyrovnáť sa s rómskymi poverami atď.“ (pastor Kresťanského spoločenstva Poprad, *Vítaný život*, 2002(2): 3).

tre, v čom vidia príležitosť, aby rómske deti a mládež mali možnosť spoznať život aj mimo osady. Činnosť pastoračného centra tak do určitej miery nahrádza komunitnú sociálnu prácu. V konverzných naratívoch veriacich bolo zaznamenaných množstvo zmienok o rozličných stránkach ich života, ktoré sa pod vplyvom novej, resp. znovuobjavenej viery zmenili. Ide najmä o odstránenie závislostí od alkoholu alebo cigariet. Často spomínané boli aj zmeny v rodinných vzťahoch, konkrétne zlepšenie vzťahov medzi manželmi, ale aj medzi rodičmi a deťmi.

Na základe výskumu *SIRONA 2010* si majoritné obyvateľstvo obce uvedomovalo, že nejde o tradičnú gréckokatolícku misiu. Rómski veriaci sa tak občas stretávali aj s odsúdením zo strany časti majority, ktorá ich považovala za „sektu“. Takéto tvrdenia vyplývali prevažne z nedostatku informácií, ktoré majoritné obyvateľstvo obce o Spoločenstve apoštola Pavla má. Dá sa však povedať, že nerómski obyvatelia obce vnímajú misiu ambivalentne.<sup>68</sup>

## 2.2. Mikroúroveň – rovina individuálnych konverzných naratívov

Po priblížení historického kontextu jednotlivých denominácií v rámci jednotlivých lokalít sa ďalej sústredím na mikroúroveň, teda svedectvá jednotlivých konvertitov,<sup>69</sup> ktorí sa sami volajú „znovuzrodení“ kresťania a ktorí sa aktívne angažujú v pentekostálnom zbore.

„Znovuzrodenie“ je vo všeobecnosti veľmi silnou témou v rámci pentekostálneho diskurzu.<sup>70</sup> Konverti pri rôznych príležitostiach v rámci svojho konverzného naratívu deklarujú totálnu premenu a postupnú „smrť“ svojho predchádzajúceho Ja. Na túto osobnú premenu je nahliadané ako na dôkaz pôsobenia Boha v ľudskom živote jednotlivca. Zmena sa však nielen slovne deklaruje, ale má byť „viditeľná“, a to nielen „očami“ samotných konvertitov, ale aj „očami“ ich okolia.

„A to je už úplne iný život. Pretože vtedy Rómovia začnú čítať Bibliu, vážne študovať Bibliu a začať žiť podľa nej. Takže rozdiel je v tom, že vlastne predtým sme len hovorili, ale teraz žijeme.“ (rómsky konvertita)

„Ale keď som mal 22 rokov a veril som v Ježiša, to ako keby sa nedalo zabudnúť, tak vlastne od tej chvíle sa môj život začal meniť a to len kvôli tomu, pretože som vedel, že potrebujem študovať Bibliu. Čítať Bibliu, a potom sa modliť k Bohu, aby mi pomáhal vlastne žiť život, o ktorom on hovorí. No a od vtedy sa môj život zmenil. Ja som prestal fajčiť, z ničoho nič (!) prestal som nadávať, škaredo rozprávať, prestal som hazardovať, do krčiem chodiť... a som sa čudoval, čo toto je?! Ja som vedel, že vlastne to už nepotre-



bujem. Nepotrebujem žiť ten zlý život a zrazu som vedel, že čo má byť. To prichádzalo. Prichádzala zmena. Úplne iný život prichádzal.“ (rómsky konvertita)

Konverziou a „krstom“ sa však znovuzrodenie človeka a jeho napĺňanie kategórie „nového človeka“ ešte len začína.

„Veľmi rád by som povedal, že [život po konverzii je, T. P.] výborný, ľahký, bezstarostný, ale by som klamal, problémy sú a budú, lebo bez nich by som nevedel, že žijem. Poznáam viacero ľudí, získal som priateľov, teším sa, že môžem študovať. Som zodpovednejší k sebe i druhým.“ (rómsky konvertita)

„...keď sa začali modliť na mňa, nikdy som to nevidela, že ruky dali na hlavu, alebo, kde mám bolesť, a začali sa modliť na mňa a jedna starká prišla ku mne a hovorí: – Sed', chceš vedieť jazyky? (...) A potom som sa opýtala, že čo to je? No a začala mi rozprávať, že tiež je toto také, že to je z Ducha Svätého. No tak som povedala, tak dobre, tak chcem! No a vtedy sa začali na mňa modliť. (...) Za tie jazyky, že by som dostala ten jazyk. No a to neprešla ani minútka a ja sama... Ja nie!... ale z mojich úst vyšlo: *Som bara bara, som bara bara* a ja som bola prekvapená, čo to je! Úplne som sa zľakla a ona začala vrieskať tá žena. Vraví: – Ty už máš Ducha Svätého, ty už máš Ducha Svätého, toto sa ešte nestalo, že ty hneď si dostala ten jazyk! A zase, prišla som do chyži a už *som bara bara* a takéto slová mi vychádzali z úst. (...) vtedy som pocítila vo svojom srdci taký pokoj. Čo sa stalo? Prečo? Ona mi hovorila: – Teraz máš vo svojom srdci Ducha Svätého, pretože ťa Pán Boh prijal a si prijala Pána Boha. No a vtedy so pocítila normálne pokoj, radosť, niečo také zvláštne... tak som si povedala, že asi toto je tá Pravda, tu som našla tú Pravdu. No a od tej chvíle potom som začala už chodiť, počúvať a s pastorom, na každej službe som bola s ním.“ (rómska konvertitka)

—  
71 V súlade s mnohými procesualnými definíciami konverzie je konverzia v tomto texte vnímaná nielen ako situačný (vôľou neovplyvniteľný) vpád viery, resp. okamžitá premena jedinca, alebo ako postupná intenzifikácia viery ústiaca do postupnej premeny, ale tiež ako vedomý, vôľou riadený proces približovania osobného životného štýlu morálnym hodnotám a pravdlám viery, v rámci ktorého ku konverzii dochádza/došlo.

—  
72 K termínu „vyviazanie“ pozri Podolinská, Krivý, Bahna, 2013: 182.

Hoci konverzia býva slovami konvertitov opisovaná ako udalosť okamihu (náhly zážitok), zosúladenie spôsobu života s novou vierou je procesualná záležitosť, ktorá má rôzne trvanie a ktorá je vecou denného snaženia a boja.<sup>71</sup> Túto procesualnosť, resp. postupné napĺňanie definovaného cieľa (kategórie „znovuzrodený“) konkrétnym obsahom považujem za potrebné zdôrazniť, keď budeme ďalej rozoberať spôsob vnímania a rekonštruovania *romipen*. Hoci je formálny rámec kategórie „nového

človeka“ fixný a daný, jej napĺňanie obsahom je vecou individuálnej a žitej praxe každého jednotlivého konvertitu. Inými slovami, hoci méta je definovaná jasne, cesty, ako sa k nej dopracovať, sú výsostne individuálne.

„Včera napríklad, môj syn verí, ten najmladší. Ale on takto, on sa on sa priznal. – Ja som taký človek, že ja verím v Boha, hej, a robím veci, ktoré sa Bohu ešte nepáčia! On sa priznal, že robí hriech. Napríklad on je také..., posadnutý je. Kúpi nábytok, má mesiac, už ho predá. Zas, ide kúpiť, zas predá a zas kúpi nový. Takže, on tak marí peniaze. Ale on kúpi za viac a on predá za menej.“ (rómska konvertitka)

„No a on bol taký alkoholik. Pil, pil dennodenne, dennodenne. No, ale keď sme ho zoberali so sebou, a chodil s nami na služby, pastor mu ponúkol gitaru, aby hral, tak on čím viac chodil na tie služby, tak klesalo, klesalo, ten alkohol klesal. Až tak, že vôbec on, dodnes, on si nezoberie pivo, on si nezoberie víno, no proste žiadny alkohol, to už nedá. Takže, pomocou nás, pastora a Biblie, najviac Biblie, sa to stalo, že sa postupne zmenil.“ (rómska konvertitka)

Ďalšia mimoriadne dôležitá okolnosť, ktorú pri výskume konštrukcie *romipen* v rámci konverzných naratívov cítim potrebu zdôrazniť, je istá *ahistorickosť*, resp. programové „vyviazanie“<sup>72</sup> z predchádzajúcej osobnej a skupinovej histórie. V živote človeka totiž dochádza vpádom konverzie k ruptúre, k bodu nula, k novému začiatku a presmerovaniu životnej trajektórie. Začína tiež patriť do celkom novej skupiny/kategórie ľudí. Jeho predchádzajúci život (akokoľvek zlý či dobrý) nemá od tohto okamihu žiadnu relevanciu a váhu. Vyväzuje sa tiež zo všetkých historických „previnení“ a „krívd“ svojej skupiny. Tento fakt vnímam ako veľmi dôležitý bod neskoršej analýzy pastoračných diskurzov. Keďže naratívy konvertitov do veľkej miery zrkadlia pastoračný diskurz, vyviazanie z osobnej histórie, vyviazanie z histórie skupiny/komunity, vyviazanie zo skupinových heterostereotypov aj autostereotypov, procesualnosť a osobnú voľnosť považujem za hlavné konštitutívne postupy pri dôstojnom napĺňaní kategórie „[nový] človek“. Táto do veľkej miery splýva s napĺňaním kategórie „Róm/Rómka“ pozitívnym, avšak vopred nepredefinovaným obsahom.

Komparatívna analýza naratívov rómskych konvertitov a nekonvertitov jasne ukazuje, že konverzia výrazným spôsobom zasahuje do predchádzajúceho spôsobu kategorizácie ľudí a tiež definície „rómstva“. Aby sme pochopili hlavný rozdiel, pozrime sa bližšie na kategorizačné naratívy rómskych pentekostálnych konvertitov:

„Slovenskí Romovia. Ako Vy ste človek, tak aj my sme. Vy máte tú istú krv, čo my máme.“ (rómsky muž konvertita)

„Pán Boh ma jednu farbu. Srdce máme rovnaké, aj chlieb máme rovnaký. Krv máme rovnakú.“ (rómsky muž konvertita)

„Pán Boh nás stvoril s jedným, a to všetkých s rovnakým. Rozdeľujú sa vraj krvi áčka, béčka, nulky že niekto máme, ale červená farba je to. My sa líšime iba takto [vonkajším výzorom, T. P.]. (rómska žena konvertitka)

„Aká bude moja pleť, Boh musel vedieť dopredu. Hop, Melánku spravím čokoládovú, Grétu spravím čokoládovú, ale Tanku spravím bielu... A či bol náš Boh tmavý alebo biely, to ja, keď mám povedať, iba toľko, Pán Boh nás stvoril na svoj obraz. Duchovne na svoj obraz. (rómska žena konvertitka)<sup>73</sup>

<sup>73</sup> Na porovnanie kategorizačný naratív rómskej nekonvertitky: „To sa vždy musí zdôrazniť. Lebo keď sa povie ľudia, tak nechápeme ktorí. Tak ich musíme nazvať: bieli a my.“

Pentekostálni pastori prichádzajú s veľmi silným trans-etnickým a trans-sociálnym diskurzom,<sup>74</sup> ktorý by v sebe mal dokonale „rozpustiť“ etnické a sociálne kategorizácie v prospech náboženských. Na individuálnej úrovni sa potom často stretávame s jeho bezvýhradným prijímaním (internalizáciou novej sociálnej pozície):

<sup>74</sup> K tomu pozri podrobnú samostatnú štúdiu Podolinská, 2009a: 175–216.

„Nie, tu už nie je Róm, nie je Slovák, tu je dieťa Božie. Lebo keď sme deti Božie, on je môj brat. Prečo? Lebo máme len jedného rodiča a to je Boh. A teraz my cez vzťah, ktorý máme s Pánom, začíname žiť v tom vzťahu, ale ten, ktorý nám dal Boh, nevytvorili sme my tento vzťah. Rozumieš? A začne sa dopĺňať to, že je biely a Róm, začne sa to dopĺňať... v tej Božej láske, začneme sa milovať ako brat a sestra, nevidíme, že biely, alebo Cigán, to vymizne. V tom som videl aj ja Boha v našom zbore, tých bielych keď som videl ako rómsky rozprávajú, spievajú a hovoria ‚phrala, bratu!‘, v tom nemôžeme vidieť Božiu lásku?... Ale vidím v tom, že Evanjelium vie meniť ľudí a nezaujímajú ho národy. Začneme sa milovať takí, akí sme, ale s Pánom.“ (rómsky konvertita)

„On [pastor, T. P.] tak isto učí voči Nerómom, že to sú tiež ľudia, ako aj my, že sa máme správať slušne, tak isto by sa mali správať aj Nerómovia k nám slušne. On nerobí žiadne rozdiely medzi Rómami a Nerómami, nerobí žiadne rozdiely. Práve on nás učí, že nemáme byť zlí na nich. Na Nerómov. Aj keď nám niekto ublíži, že sa máme pekne vyjadriť, odpustiť mu, že keby aj niečo urobil nám, ten Neróm, že mu máme odpustiť. A pekne, pekne s ním rozprávať. Nehnevať sa.“ (rómska konvertitka)

Pri analýze individuálnych konverzných naratívov si dovoľím upozorniť na dve špecifiká, ktoré sú úpravou pastoračného diskurzu na osobnú spotrebu a individuálnu prax. Trans-etnický pentekostálny pastoračný diskurz, ktorý si pentekostálni konvertiti aktívne osvojujú ešte neznamená, že strácajú *etnickú citlivosť* a nevnímajú praktické aplikácie kategórie Róm/Rómka/Rómovia:

„Každý nám hovorí, vy ste rovnakí, tak jak sú rovnakí bieli. A môj názor je vždy iba jeden: nie! To nie je pravda... Neexistuje. Lebo tu, na tomto Slovensku, alebo keby aj idem na kraj sveta... Možno, keby idem medzi seberovných, takejto pleti, tak tam nebudú vedieť či som Rómka, či som Gipsy, tam by nechápali čo som. Tam by ma brali podľa toho, aká som. Ale tu? Ój! Keď ste pekne oblečená, keď ste upravená, je to fuk... Ste len Rómka!“ (rómska žena konvertitka)

Podobne sa medzi konvertitmi môžeme stretnúť s pocitmi stigmatizácie a istej „bezdomovosti“, „vytrhnutosti“, „vyviazanosti“, ktoré spôsobuje ich nová viera. Tá stavia bariéru medzi starý svet (v ktorom žili a žije ich okolie) a nový svet (v ktorom sa cítia osamelí a nepochopení). V nasledujúcom úryvku vedie veriaci na internetovej stránke jedného zo skúmaných hnutí polemiku so svojím pastorom (z ukážky nie je jasné, či ide o muža alebo ženu ani či ide o veriaceho rómskeho pôvodu, gramaticky upravené, T. P.):

„...ale Pán povedal aj to, že budeme prenasledovaní pre jeho meno! Budú nás prenasledovať, nenávidieť a mnohí z nás aj zahynú! Nemáme od Pána sľúbený bezstarostný a ľahký život, ako hovoríš! Žijeme vo svete, ktorý Bohu nepatrí! Tento svet Božie deti nemiluje! Nemiluje nášho Pána a nemiluje nášho Boha! V tomto svete máme sľúbené aj utrpenie! Ku koncu rokov, má byť to prenasledovanie obrovské! Ale máme aj jeho nádherný sľub, že on nás neopustí a zostane s nami! Do konca sveta!“

Konverziou tak môže dochádzať k posilneniu lokálnych emických polarizácií, a to práve na základe neakceptovania kategórie „[nový] človek“ („znovuzrodený“, konvertita) zvyškom miestnej populácie (či už rómskej, alebo nerómskej) ako pozitívnej,<sup>75</sup> čo jedna pentekostálna konvertitka vyjadrila takto:

<sup>75</sup> K prípadom posilnenia polarizácií a vznikom efektu násobenosti stigiem prostredníctvom nálepky „sekta/sektár“ pozri Podolinská, Hrustič, 2010.

„Oni sú proti nám. Oba tábory. Cigáni [emický termín pre nekonvertovaných, „zlých“ Rómov, T. P.] aj bieli. To je to isté. Nezáleží na tom, či je to Róm alebo biely človek. Práve som navštívila jednu katolíčku, a je to to isté! To je proste zjavné, že my [noví ľudia, konvertiti] už nie sme z tohto sveta. Je napísané [v Biblii, T. P.]: Vy ste cudzincami, cudzincami! A tak presne sa aj cítim!“ (rómska konvertitka)

Okrem vniknutej novej kategorizácie ľudí (veriaci a neveriaci), ktorá môže konvertitom spôsobovať nové polarizácie v rámci ich sociálneho poľa, sú si pastori tiež veľmi dobre vedomí interných emických polarizácií (sociálnych stratifikácií), s ktorými sa často stretávajú vo vnútri rómskych komunít alebo medzi lokálnymi komunitami Rómov navzájom.<sup>76,77</sup> Napriek silnému trans-sociálnemu diskurzu, podľa ktorého by veriaci mali stratiť dôvod prihliadať na emické sociálne medziskupinové stratifikácie, pretože všetci sú po konverzii Bratia a Sestry v Kristu, ostávajú stále *sociálne senzitivní* a prinajmenšom cítia silnú potrebu zdôrazňovať, že už im nezáleží na emickej (internej) hierarchii rómskych skupín na základe kultúrneho a sociálneho kódu.

„Už nie sme nepriatelia ako predtým. Sedíme v jednej miestnosti, rozprávame sa, chytíme sa za ruky a spolu chválime Pána!“ (rómsky konvertita)

„Ježiš, Tánička, tak ti poviem...z osady Rómovia, áno, teraz si dobre, že si spomenula toto, lebo na niektoré osady kričia ‚degeši!‘, ‚rukone!‘ (Smiech.) Proste takéto, vy ste takí, takí a takí... Ale dnes keď sa stretneme, napríklad smižanskí Cigáni, z Levoče Cigáni. Vieš, tam sú parádni Cigáni. To sú najväčší Rómovia, tak poviem. Najbohatší, najväčší, najčistejší. Najlepšie domy postavené majú. Zariadenie prepychové. No ale pred tým, pred tým, keď sme sa ešte nepoznali, tak kde by s tebou rozprávali, no aby oni s nami rozprávali, tak to nie! Čo si!“  
(T. P.: A to sú Olaši či Rumungri?)

„Hej, tak ako my! Sú normálni. No ale dnes nie, už dnes povie: – Ja nerobím rozdiely, že ty si z Rudňan, ten je zo Zabíjanca, už dnes nie! Dnes ešte chvália Pána Boha, že sme teraz všetci tak spolu, že sa máme radi a nikdy pred tým sme sa nepoznali, nevedeli, takže aj toto, aj tá zmena je, pretože pastor tiež vyučoval, že títo ľudia nemali by robiť rozdiely, že ten je chudobný, ten býva v chatrči, ten býva vo veľkom... vo veľkej vile, žiadne rozdiely by nemali byť. Všetci, aby si boli všetci rovní. A toto je ten základ medzi nami, že sme sa tak všetci spojili.“ (rómska konvertitka)

V konverzných naratívoch sa tak pomerne často stretávame s tým, že základné kategorizačné schémy rómskych konvertitov na mikroúrovni sú ešte stále *etnický* aj *sociálne citlivé*, rozlišujú tak Rómov medzi/popri iných etnických skupinách a náro-

<sup>76</sup> „Tu je veľa skupín Cigánov. Musíte presne povedať koho myslíte. Meno rodiny. Povedala by som, že tu sa všetci nenávidia navzájom. XX nenávidí YY a ZZ, a tí zase nenávidia XX. No a všetci nenávidia bielych, nuž, rovnako ako bieli nenávidia ich“ (rómska žena nekonvertitka; pozn. T. P.: rodinné priezviská som nahradila XX, YY a ZZ).

<sup>77</sup> „Žijú v mnohých súženiach, bojoch od vlastných v dome, dlhoch, ktoré so sebou nesú ako dôsledok nesprávneho spôsobu zmýšľania a konania, v strachu z odmietnutia, v mnohom odsúdení a zlorečení od sveta aj ‚veriacich‘. V mnohých prekliatiach, ktoré sa tiahnu cez generácie“ (pastor zboru Apoštolskej cirkvi v Rožňave, *Vítaný život*, 2002(2): 3).

<sup>78</sup> Barth, 1969.

doch a rozlišujú tak jednotlivé etnické/sociálne rómske subskupiny. Aj napriek tomu, že etnicita tu už neplní funkciu hraničného markera,<sup>78</sup> stále sa vníma ako dôležitý rozlišovací znak. Ak predtým platila paradigma „Rómovia“ *proti/voči* „Iným“, po konverzii dochádza ku zmene paradigmy na „Rómovia“ *popri/vedľa* „Iných“.

Analýza mikroúrovne individuálnych konverzných naratívov ukázala, že zrkadlenie (individuálna internalizácia) pastoračného diskurzu z mezoúrovne na mikroúrovni je mimoriadne silné a poukazuje na širokospektrálny fokus, ktorý zasahuje do celkom konkrétnych záležitostí života. Keďže v časti venovanej analýze pastoračných diskurzov sa budem tejto téme podrobne venovať, tu uvediem len niekoľko citácií z interview s konvertitmi:

„Tak to vieš, u nás sa o Rómoch hovorí: Rómovia nechcú pracovať, Rómovia kradnú, Rómovia pijú, premárnia peniaze a tak ďalej, a tak ďalej. Lenže dnes, musím poďakovať Pánu Bohu, že tí, čo chodia teraz do cirkvi, nekradnú, nepijú. Vedia si urobiť nákup, vedia si porozmýšľať, čo s tými peniazmi. Či ich majú hneď minúť, alebo si majú odložiť, pretože nás pastor aj to učí, že si máme aj odkladať peniaze, že keď aj decko ochorie, nemusí sa prosiť niekomu, dávať na úžeru, že by im požičal (...), že ten nákup si urobím tak, aby mi vydržal, aby mi ostali peniaze. Proste pastor učí všetko. Všetko tých Rómov učí. Hlavne, aby Rómovia nekradli, aby nás nikto neponižoval, že my kradneme a takéto veci. Lebo stále počujeme, aby nedrogovali, lebo viem, že veľa tých mladých ľudí, ktorí pivo si kupujú a že fetujú. No ale dnes, chvála Bohu, že všetko je zmenené!“ (rómska konvertitka)

„Pastor učí, aby nesmilnili chlapi, aby mali svoje ženy radi, aby svoje deti tak isto učili k dobrému, aby ich posielali do školy. Proste všetko učí. Tam [v zbere, T. P.] je taká výučba, že tam človek všetko, všetko si vypočuje. A potom si všetci tak berú do hlavy, všetko si tak uvedomujú – Aha, tak ja by som to nemal robiť, musíme toto zmeniť, s deťmi rozprávať.“ (rómsky konvertita)

„...hovorí nám: Keď prídete v nedeľu na službu, tak si oblečte tie najkrajšie šaty. Tie najkrajšie šaty! Aby sme si obliekli. A keď prídu do zboru, však vidíš, skoro každá jedna žena, tí chlapi, obleky, krásne kravaty. Ženy pekne sú vyobliekané. Tak vždy si berieme veci, čo sú najkrajšie. Najčistejšie.“ (rómska konvertitka)

„...keď ideme niekde na úrady, ako sa máme správať. Že nemáme vyskakovať, že máme pekne zaklopať, pozdraviť, aj takéto veci učí. Učí všetko, že musíme byť aj my slušní, že niekedy aj keď povie ten úradník niečo, tak máme sa za neho aj pomodliť, že by sme sa nehnevali, že by sme hneď nevyskočili na neho, a tak...“ (rómska konvertitka)



### 2.3. Mezóúroveň – rovina pastoračného diskurzu

Z mikroúrovne (úroveň individuálnych výpovedí konvertitov) sa teraz dostávame na úroveň inštitúcií a ich čelných predstaviteľov (pentekostálne zbory a ich pastori). Ako už bolo spomenuté vyššie, novým diskurzom väčšiny pentekostálnych denominácií prichádzajúcich na Slovensko je v tom, že so sebou prinášajú kresťanskú univerzalistickú koncepciu, ktorá nie je zaťažená etnickým kontextom a programovo ho vo svojom diskurze ruší hlásaním trans-etnicity.<sup>79</sup> Pentekostálne cirkvi sa nesnažia pôsobiť ako mediátor medzi rôznymi etnickými skupinami, ale ponúkajú riešenie *mimo* akýchkoľvek etnických askripcií, etnikám sa prisudzuje rôznorodosť (t. j. nie sú rovnaké), ale všetky sú pred Bohom rovnocenné.

„Všetci sme veľmi rozdielni, bratia a sestry, rôzne rasy, národy, kultúry, hudobník, matematik, fyzik, chudobní, bohatí... To, čo nás spája, je túžba byť s Pánom a táto túžba nás robí rovnými.“ (*Vítazný život*, 2002(2): 8)

„V mestách, kde žijeme my gadžovia spolu s Rómami, by som chcel vidieť miestnu cirkev, kde sa obidve etniká budú cítiť prijaté, milované, akceptované a navzájom si slúžiace (...) V Južnej Afrike sa ...podarilo... vytvoriť cirkev z bielych i čiernych... Podarí sa niečo podobné aj nám na Slovensku?“ (pastor Slova života int., Bratislava, *Vítazný život*, 2002(2): 2)

„Slúžime medzi Rómami, pričom sa usilujeme zakladať zbory, ktoré by boli živé a naplnené Svätým Duchom. Ale nechcem našu službu nasmerovať len na Rómov, lebo potom by sme zakladali len čisto rómske zbory. Nech radšej povstanú na základe novozákonného príkladu kresťanské zbory, v ktorých už nebude rozdielu medzi Rómom a Slovákom!“ (rómsky pastor *Devleskero kher* v Košiciach, *Vítazný život*, 2002(2): 10)

Človek sa v pentekostálnom diskurze definuje primárne ako náboženská bytosť, pričom všetky sekulárne askripcie ustupujú do úzadia, ľudia sa delia na tých, čo veria (a budú spasení), a tých, čo neveria (a budú zatratení). Konvertovaní („znovuzrodení“) vytvárajú skupinu individualít zoskupených okolo integrálneho medzičlánku, Boha, pričom vzniká špecifický útvar, (globálny) „Lud Boží“, „Boží národ“:<sup>80</sup>

<sup>79</sup> Ako upozorňuje J. Ries, *multietnicitu* nemožno zamieňať s *interetnicitou* (2014). Pentekosteláni sa neusilujú o medzi-etnický dialóg, etnicita pre nich skrátka prestáva byť vymedzovacím markerom.

<sup>80</sup> Pozri aj Ries, 2014.

<sup>81</sup> K tomu pozri kapitoly A. B. Manna, E. Krekovičovej a Z. Panczovej v tejto publikácii.

„...na starý život, na starý národ, a na jeho meno treba zabudnúť, a narodiť sa z Ducha v novom národe a v novom mene! V mene, ktoré o mne hovorí, že patrí Bohu! (...) Nemôžem mať meno, že som Slováč, súčasťou národa, ktorý sa klania bohyni neba, Morene, a čakať, že ma Boh v tomto mene, Slováka bude žehnať! Sme nový Izrael! (...) Izrael znamená Boží ľud! (...) Sme jeden veľký spoločný národ! (...) Kto nemá syna, nemá ani Otca a nie je Božím národom! Kto chce zostať Slovákom, Maďarom, Čechom, nech ním zostane naďalej! (...) Musíme mať jeho meno [Božie, T. P.], ktoré hovorí, že sme jeho národom!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

*Etnická citlivosť* však ostáva zachovaná aj v diskurze pentekostálnych pastorov, ktorí sa snažia nejakým spôsobom vyrovnáť so sociálnou realitou a praxou. Členovia ich zborov totiž čelia zo strany majoritnej spoločnosti i nekonvertovaných častí rómskych komunit, v ktorých žijú, viacnásobnej kolektívnej stigmatizácii (cigán, sektár a pod.) a stretávajú sa s množstvom etnických, náboženských aj sociálne ladených stereotypov, ktoré sa viažu na majoritne preddefinovanú kategóriu „Róm/Rómka/Rómovia“.<sup>81</sup>

Akým spôsobom sa pentekostálni pastori, v súlade s teológiou a diskurzom svojich zborov vysporiadali s týmto problémom? Akým spôsobom programovo konštruujú a cieľavedomo budujú *romipen* u svojich členov, akým novým obsahom naplňujú túto kategóriu?

Komparatívnou analýzou jadrovo troch čelných letničných a charizmatických zborov, som dospela ku schéme, ktorú v zhode používajú. Vychádzala som pritom z komparatívnej analýzy citácií z kázní, individuálnych rozhovorov, oficiálnych webstránok skúmaných zborov a tiež printových a vizuálnych médií, ktoré spadajú do ich produkcie. Ako už bolo spomenuté vyššie, pastori vo svojom pastoračnom diskurze programovo „vyvážajú“ členov svojich zborov nielen z ich predchádzajúcej osobnej, ale i skupinovej histórie. Po dokonalom „vyviazaní sa“ z histórie svojho osobného života i histórie svojej pôvodnej skupiny (Rómovia, Cigáni) sa konvertita naviaže na novú kategóriu človečenstva. V rámci nej Róm ostáva Rómom, obsah jeho „rómstva“ sa však naplní radikálne novým (náboženským) obsahom. Konkrétny obsah osobnej vízie aj trajektórie „rómstva“ však ostáva nepreddefinovaný, záleží na slobodnej vôli jednotlivca, ktorý sa [novým, „znovuzrodeným“] Rómom/Rómkou stáva.

Na základe svojich rozhovorov s tromi čelnými predstaviteľmi skúmaných pentekostálnych zborov si dovoľm tvrdiť, že rámcovo postupujú takmer rovnako.<sup>82</sup> V ich pastoračnom diskurze sa konzistentne objavujú termíny „Rómovia“ („Róm/„Rómka“) a príslušné odvodené adjektíva. Kategóriu *romipen* konštruujú (rekonštruujú) negatívnym aj pozitívnym spôsobom (t. j. vymedzovaním a stotožňovaním), konkrétne by sme mohli hovoriť o nasledujúcich štyroch krokoch:

- 1) *vyprázdenie* pôvodného obsahu *romipen*,
- 2) *vyviazanie* konvertitu z pôvodných väzieb a sietí (prevažne primárneho charakteru),
- 3) *naviazanie* konvertitu prostredníctvom nových väzieb a sekundárnych, resp. hybridných sietí *na novú inštitúciu* (zbor/cirkev),
- 4) kreatívne *napĺňanie romipen voľným obsahom* podľa *nových pravidiel* (autorita a morálny kódex Biblie).

Prvé dva kroky (vyprázdenie a vyviazanie) sa zameriavajú na negáciu predchádzajúceho spôsobu života a správania konvertitu a jeho vytrhnutie/vykorenenie z diskurzu „starého sveta“. Svet tradičnej rómskej komunity na Slovensku sa v pastoračnom diskurze vníma ako prostredie, ktoré vo svojom diskurze reprodukuje cyklus chudoby a nízkeho sociálneho sebavedomia; doslovne ako prostredie, ktoré traduje chudobu a sociálne komplexy z generácie starých rodičov a rodičov na generáciu detí. Tento „tradičný diskurz“ potom objektívne fixuje nevýhodné, resp. závislé sociálne postavenie. Mohli by sme hovoriť o „väzniacom diskurze“ a „väzniacom príbehu“.<sup>83</sup> Postupmi negácie, vyprázdenia a vyviazania sa pastori snažia tento tradičný naratívny cyklus programovo prerušiť.

Ďalšie dva kroky (naviazanie a napĺňanie) sa skôr sústreďujú na pozitívne projektovanie nového obsahu *romipen* ponúknutím pozitívnych narácií, pozitívneho autoobrazu a diskurzu motivujúceho k emancipácii sociálneho sebavedomia a hľadaniu nových pozícií v rámci sociálneho poľa. Pastori sa tu neuspokoja len s víziou v rámci emického poľa rómskej komunity, ale konvertitov nabádajú k obsadzovaniu pozícií aj v rámci širšieho, dominantne majoritou okupovaného sociálneho priestoru.

Pozrime sa teraz bližšie na jednotlivé kroky rekonštrukcie *romipen* v pastoračnom diskurze.

1) Radikálna negácia pôvodnej interpretácie *romipen* medzi Rómami. Byť „znovuzrodeným“ Rómom/Rómkou znamená zamietnuť staré vnímanie „rómstva“/*romipen*. Keďže sa pohybujeme na úrovni náboženskej skupiny, v prvom rade sa to týka predchádzajúceho spôsobu viery a tradičnej rómskej (ľudovej) zbožnosti. Predchádzajúci spôsob náboženského života (formálny katolicizmus s prvkami ľudovej majoritnej viery, typ domácej

<sup>82</sup> Rozdiely pochopiteľne existujú. Každý pastor je osobitý a má jedinečný pastoračný diskurz. V tomto bode analýzy išlo o zachytenie spoločného rámca v rôznych pastoračných diskurzoch pri rekonštrukcii kategórie „rómstva“ (či konštrukcii kategórie „nového rómstva“). I tu je možné pozorovať rozdiely, najmä čo sa týka akcentov. Na základe dát s ktorými som pracovala, si dovoľm tvrdiť, že je možné pozorovať spojitosť akcentov pastoračného diskurzu a etnicity pastora. Rómski pastori majú tendenciu výraznejšie kategóriu *romipen* „detradicionalizovať“, t. j. významnejšie negujú jej pôvodný obsah, výraznejšie kážu nielen proti starému heteroobrazu Róma, ale aj tradičnému autoobrazu Róma, pričom radikálne dekonštruujú aj tradičné rodinné a príbuzenské authority (rodičov a starých rodičov a pod.) a nepísané zvyky a pravidlá. Rómski pastori kladú mimoriadne výrazný akcent na prvé dva kroky rekonštrukcie *romipen*: *vyprázdenie*

zbožnosti bez náboženskej autority a bez náboženských sviatkov, s prvkami magických praktík, liečenia, veštenia, silná viera v duchov mŕtvych a uctievanie sôch a obrazov svätých, Panny Márie a Ježiša Krista, prisahy, „porábania“, „preklínania“<sup>84</sup> a interpretácia Panny Márie ako božskej, posvätné osoby)<sup>85</sup> býva v pastoračnom diskurze často označovaný termínmi „satanizmus“ a „okultizmus“, uctievanie nepravého („mŕtveho Boha“) a „modloslužobníctvo“ (uctievanie obrazov a sôch). Týchto prvkov religiozity, zdedenej a naučenej v rómskej komunite sa musia konvertiti bezpodmienečne zriecť.<sup>86</sup> Ale predchádzajúca „nesprávna viera“ a forma religiozity je iba jednou časťou predchádzajúceho „nesprávne“ definovaného spôsobu [rómskeho] života. Pastori konkrétne pomenúvajú a priamo negujú predchádzajúci spôsob života a nepísané pravidlá socializácie v rámci rómskych komunit:

„Pijete, fajčíte, bijete svoju ženu a deti, nemáte žiadnu predstavu o tom, ako zabezpečiť financovanie svojej rodiny. Nemáte žiadnu víziu pre seba ani svoje deti, nemáte žiadne sebavedomie, nevážite si samých seba, iba pasívne čakáte, kým Vám niekto niečo dá, alebo spraví niečo za Vás a tomuto veríte, to si myslíte, že je Váš osud? Zobuďte sa! Zobuďte sa Rómovia! Neopakujte chyby života svojich rodičov ani susedov. Neverte tomu, že byť Rómom znamená toto!“ (úryvok z pentekostálnej kázne)

„Niektorí napríklad prestali fajčiť a miesto toho, aby kupovali cigarety, tak začali kupovať chlieb. A keď som to niektorým vysvetľoval a zasiahlo to ich srdce, tak som sa ich opýtal: – Ako Ti je, keď si fajčil a Tvoje dieťa prosí o chlieb? Trošku sa zastav! ...ktoré veci robíš správne a ktoré nie? (...) keď si stále budeš iba požičičovať, tak kam prídeš? Proste, prinútíme toho človeka premýšľať, že naozaj bude musieť niekde začať, nie iba čakať. Dokonca, Rómovia sú zvyknutí z charít a iných vecí, že dávajte nám, dávajte, dávajte! Ale nie sú zvyknutí, dokonca už nie sú schopní byť vďační a nie sú schopní sami niečo urobiť pre seba. Tak radšej, než ja niekomu niečo dám, tak mu poviem, fajn, tu máš v mene Ježiša, ale nezabudni, kto Ti to dal a že Ty si tu a Ty sa budeš musieť postarať!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

pôvodného obsahu a *vyviazanie* konvertitu z pôvodných väzieb a sietí. Nerómski pastori sa pri svojej rekonštrukcii *romipen* až tak radikálne nesústreďujú na bezpodmienečnú detradicionalizáciu (smrť starého človeka/Róma). Bod konverzie vnímajú primárne ako novú pozitívnu projekciu a svoju prácu jadrovo sústreďujú na komplexné budovanie „nového“ človeka/Róma a jeho fungovanie v „novom svete“. V tomto smere ich pastoračný diskurz skôr akcentuje ďalšie dva kroky rekonštrukcie *romipen*: *naviazanie* prostredníctvom nových väzieb na nové inštitúcie a jeho *napĺňanie* novým obsahom.

<sup>83</sup> K tomu pozri text M. Hrabovského v tejto publikácii.

<sup>84</sup> K tomu pozri Podolinská, 2007a, b.

<sup>85</sup> K tomu viac Podolinská, 2014b.

<sup>86</sup> Často sa tak deje verejne a ostentatívnym spôsobom: ničenie sošiek, pálenie „svätých obrazov“ na verejnom priestranstve v rámci Rómami obývanej lokality.

Podobne v ďalšom úryvku z rozhovoru s pentekostálnym pastorom vidieť jeho stratégiu kontextualizovať prvky, ktoré sa stereotypne vnímajú ako „rómske“, a namiesto toho ponúknuť ich všeobecnejší výskyt „v každom národe“:

„Hovorím, že vlastne tak ako naši Rómovia, Slováci aj Maďari vlastne sú, či v alkohole, či fajčia, či fetujú ...či... to robí každý človek... v každom národe ľudia to robia... Ja hovorím (...) robím to len preto, že Boh to chce a verím jednej veci, že vlastne Boh chce, tak, ako navštevuje mnoho národov, či Rusko či Švédsko, Maďarsko a počujeme, že v Afrike sú obrovské prebudenia, a v Indii a na rôznych miestach... verím tomu, že Boh chce navštíviť aj rómsky národ!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

V tomto kroku rekonštrukcie *romipen* na nových princípoch pastori vo svojom diskurze považujú za dôležité zavrhnúť nielen heterostereotypy, ale aj autostereotypy ako imanentnú súčasť „rómskej kultúry“. Ak sa oblúkom vrátíme k teoretickým konceptom o *sociálnom poli a habite*, de facto sa snažia, odvolávajú sa na konverziu, o radikálnu premenu *habitu* svojich veriacich, o internalizáciu celkom novej sociálnej pozície, ktorá by ich veriacim umožnila využívať odlišné sociálne väzby a siete, akumulovať odlišné typy a objemy sociálneho kapitálu, a tým významne posilniť ich pozície ako v rámci emického, tak v rámci majoritného sociálneho poľa.

2) Po prvom kroku (negácia a vyprázdnenie predchádzajúceho obsahu *romipen*) pastori pristupujú k druhému kroku rekonštrukcie *romipen* – programovému vyviazaniu konvertitov z predchádzajúcich (prevažne primárnych) väzieb.

Pastori opakovane zdôrazňujú moment konverzie, resp. krstu ako moment „nula“, ako bod zrodu nového človeka, ako bod nového začiatku. Zmena je možná a zmena je viditeľná. Pastori používajú množstvo konkrétnych pozitívnych príkladov z okolia konvertitov, začínajúc väčšinou svojou vlastnou osobou, pričom konvertitom často opakujú: „Ty si nový muž, nová žena!“. Podmienkou je však vyviazanie sa z „väzniaceho diskurzu“. Odmietnutie tradičného naratívu je však spojené nielen s odmietnutím lokálneho *habitu* rómskej komunity, v ktorej žili a vyrastali, ale aj s odmietnutím rodinných a lokálnych autorít, na ktoré sa viaže.

„Dnes naše deti, alebo ich deti, už sa neriadia zvykom a tradíciou svojich otcov – že proste, ocko príde opitý, zbije mamku, nemáme čo jesť – oni sami idú príkladom, vezmú si Bibliu, doma sa pomodlia,... vedia, že keď je problém, môže sa pomodliť a Boh im ukáže riešenie... To je veľký obrat!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„Never svojej mame a starej mame, keď Ti hovoria, že Ty si nikto! Že si Róm a že z Teba nikdy nič nebude! Ty môžeš byť, kým len chceš, Rómovia môžu byť, kým chcú. Zobuď sa a začni byť Niekto!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„U Rómov je to bežné, každým slovom preklínanie, preklínanie, preklínanie. A tým prekliatím sú aj rómske pesničky. Nie sú založené len na rómskej kultúre, ale priamo na koreňoch tej chudoby. Tam nenájdete žiadne slovo, ktoré by znelo perfektne, počujete iba o smrti, o chudobe, o smútku... a ešte o láske, ale tá láska v nich je veľmi bolestivá, nikdy tam proste nie je... radosť! A pritom Rómovia sa vedia radovať, vedia tancovať, vedia byť divokí... Ale sú v tom ponorení, a dokonca aj to kormidlo ich jazyka je proste neustále riadené stále v rovnakom kruhu, generácia za generáciou, generácia za generáciou. (...) Moja generácia dostala úplne iné kormidlo, ja dávam iný smer svojim deťom, hovorím im: môžeš byť kýmkoľvek, môžeš to zlepšiť, Ty na to máš, Ty nie si iba obyčajný, proste Ty to môžeš zvládnuť!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„My ich učíme toto: prestaňte hovoriť svojim deťom – napríklad – prestaňte hovoriť svojim deťom, že z nich nič nebude! Ja im hovorím, motivujte ich! Proste im povedz, že môžu povstať, že môžu byť kým chcú! Chce to len čas, ale môžu byť čokoľvek! Že na to majú. (...) My veríme, že v slovách je moc. Že zvyk je kormidlo života, ak ho riadiš týmto smerom, dôjdeš tam, kam chceš, takže my ich učíme riadiť...“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

3), 4) V treťom a štvrtom kroku programovej konštrukcie, resp. rekonštrukcie obsahu *romipen* pastori veriacim ponúknu nový hodnotový a etický rámec pre túto kategóriu (odvíjajúc sa od náboženského kódu) a „vyviazaných“ veriacich naviažu na nové sociálne siete a inštitúcie. Ponúknu im nový set morálky a hodnôt a systém písaných pravidiel (Biblia), pričom konvertitu prostredníctvom siete sekundárneho charakteru naviažu na inštitúciu (cirkev/zbor). Pentekostálne zbory ponúkajú sociálne statusy s pozitívnou prestížou, ponúkajú sociálne rebríčky, ktoré sú nezávislé od majority a prepracovaný systém, v rámci ktorého talentovaní či zaniatení záujemcovia môžu stúpať: vedúci skupiny, chválič, diakon, pastor, kazateľ, apoštol a pod. Podobne ponúkajú rôzne funkcie (resp. dôstojné sociálne statusy) aj pre ženy: vedúca ženskej a detskej skupiny, v niektorých prípadoch žena ako plnohodnotná pastorka (v rámci Slova života).

„No, jeden mi povedal: – Ja chcem byť pastorom! A ja hovorím: – Ako chceš byť pastorom, keď máš diery v strope? To chceš povedať tým ľuďom, čo im budeš kázať, že majte diery v strope? Tak Ty im musíš ísť príkladom, ak im chceš byť príkladom, tak fajn, buď príkladom. Ježiš je náš vzor, my sa mu môžeme podobať, tak sa mu podme podobať!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)



Zároveň však – a to je potrebné na tomto mieste zdôrazniť – neponúkajú striktne preddefinované obsahy kategórie Róm/Róma/Rómovia. Napĺňanie nového *romipen* je vecou slobodnej vôle, osobnej vízie a individuálnej trajektórie.

„...tak Boh nám dal slobodnú vôľu. Ty sa rozhodni, ako chceš. Ty musíš žiť svoj život. Keď chceš, aby si bol milovaný, musíš najskôr začať milovať Ty. Keď chceš, aby si bol milovaný.“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

Ako už ukázali individuálne naratívy konvertitov, pentekostálny pastoračný diskurz sa netýka iba zmeny či intezifikácie viery, ale predovšetkým celkovej zmeny životného štýlu. Preto témy kázni pastorov sú detailné a zachádzajú do celkom praktických aj intímnych častí života konvertitov:

„Ja si myslím, že to nie je iba o kázani, my to berieme ako nasmerovanie celého života a Boh dokáže hovoriť do oblasti Ducha, Duše a Tela. Ja verím, že Slovo Božie sa týka aj sociálnej oblasti. (...) vyučujeme tu ohľadne financií, učíme ich ako byť dobrým manželom, ako byť dobrou ženou, ako vychovávať deti...“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„No lebo on [ pastor, T. P. ] ich naučil, že každý si účet otvoril v banke. Tak im nemôže už [úžerník, T. P.] brať peniaze. Takže to je jedna vec, no a vidno, že aj morálnejšie žijú, a tá väzba (...) majú bývanie, majú materskú školu, majú komunitné centrum, majú tú cirkev, takže aj čisto chodia do školy, vedia životosprávu držať tie deti, vedia stravu používať, sociálne veci si urobiť všetky...“ (rozhovor s rómskym konvertitom, podnikateľom a politikom)

„Pilierom služby je vychovať si vlastných lídrov, nečakať, kým príde niekto zvonku, ale aby Rómovia slúžili Rómom.“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„Rómovia tu chcú pracovať. Aj tento kostol sme postavili svojpomocne. Symbolicky sme aj niečo platili, ale veľa ľudí pracovalo zadarmo. Aj tí, čo nechodili do nášho spoločenstva, aj tí prišli a pomáhali... My sa v zbore stále modlíme za prácu!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„Kresťanstvo je o vzťahoch, kresťanstvo je o životoch, je to v Biblii. A keď nemáme vzťahy, potom to padá.“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„Motivujeme ľudí, aby si hľadali prácu, motivujem ľudí, aby sa živili poctivo. Ale oni ešte stále žijú vo svete majoritnom, ktorý podľa mňa diskriminuje Rómov. (...) alebo nedostane prácu, alebo nie je práca.“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

Ako už bolo spomenuté, po vyviazaní sa a odmietnutí osobnej i skupinovej histórie je jednotlivec na mikroúrovni pripravený aktívne naplňať obsah *romipen* individuálnym obsahom.

V súlade s morálnym setom komunity a jej písanými pravidlami (Bibliou) nie je potrebné zavrhnúť všetky črty „rómstva“, naopak, rómsky jazyk, hudba, tanec, jedlo, láska k deťom, spôsob intenzívnej rodinnej komunikácie a živé a neformálne primárne väzby, to všetko sa môže stať konštitutívnym prvkom jeho novej podoby „rómstva“. K tejto vízii a jej prežívaniu v praxi nepotrebuje historickú verziu pôvodu rómskeho národa, nepotrebuje svoju identitu stavať na vlastnení územia, vyhratých bitkách a národných hrdinoch...

„Existuje spôsob, ako Rómom pomôcť – naučiť ich vážiť si samých seba.“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

Ak by sme chceli pre tento postup nájsť teoretické ukotvenie, analyticky mimoriadne užitočný sa javí koncept Ulricha Becka, ktorý neskorú modernitu charakterizuje ako trojitú individualizáciu: 1) vyviazanie z historicky daných foriem a väzieb („dimenzia oslobodenia“), 2) strata tradičných istôt v oblasti praktického vedenia, viery a riadiacich noriem („dimenzia odkúzenia“) a 3) nové druhy sociálnej viazanosti („dimenzia kontroly či reinterpretácie“), predovšetkým viazaním na inštitúcie (Beck, 2004: 206, 210). Konštrukcia *romipen* ako pozitívneho konceptu „rómstva“ na mezoúrovni spôsobom detradicionalizácie,<sup>87</sup> tak je v absolútnom súlade s neskorou modernitou a umožňuje „novým Rómom“ opúšťať staré, historicky nevýhodné a stigmatizované pozície a osvojovať si nové, sociálne i osobne výhodnejšie pozície v novom, neskoromodernom svete. Normatívny rámec rekonštruovanej kategórie *romipen* úzko konvenuje ako s nepísanými morálnymi pravidlami, tak aj s písanými zákonnými normami majoritnej populácie, čo by malo byť predpokladom jeho pozitívnej akceptácie aj v očiach majority.<sup>88</sup> Tento pozitívny, individuálny a obsahovo nepreddefinovaný koncept konštrukcie individuálne internalizovaného osobného „rómstva“ by sme veľmi vhodne mohli označiť baumanovským termínom *tekuté romipen* (Bauman, 2002).

—  
<sup>87</sup> Detradicionalizáciu ako súčasť procesu rekonštrukcie *romipen* si uvedomujú aj samotní pastori: „My chceme vedieť, kto chce vyrásť a kto nie. Kto naozaj chce, a kto nie. A pokiaľ niekto chce zostať tradičný, tak fajn, my nie sme proti!“

—  
<sup>88</sup> Rovnica náboženská zmena = „pozitívna sociálna zmena“ = inkluzia však neplatí automaticky ani jednoznačne, ako ukázal výskum SIRONA 2010.

## 2.4. Tekutý koncept „rómskeho národa“, „Božieho národa“

V prostredí neskorej, resp. tekutej modernity (op. cit.) zostaneme aj v poslednej časti tejto kapitoly. Podobne mimoriadne aktuálne, resp. v duchu neskorej modernity<sup>89</sup> pristupujú pentekostálni pastori aj k definovaniu kolektívnej etnickej kategórie „rómsky národ“, pričom opäť používajú terminológiu „znovuzrodenia“, „zobudenia“ rómskeho národa na národnej i globálnej úrovni. Objavujú sa aj témy s „nacionalistickou rétorikou“ a historizujúcim kontextom: Rómovia ako prenasledovaný národ, Rómovia ako vyvolený národ, Rómovia ako národ s indickými koreňmi. Predovšetkým však dominuje téma zmeny, zmeny úlohy rómskeho národa pod vplyvom pôsobenia Boha, téma zjednotenia rómskych skupín v podobe Božieho národa a téma výmeny na postoch lídrovských sociálnych pozícií (v duchu Biblického „poslední budú prvými“):

„Skúsme si predstaviť Božie riešenie: spasených, Duchom naplnených Rómov, ktorí odmietajú žiť starým spôsobom života. Nekradnúcich, alkohol nepijúcich a s ochotou pracujúcich. Vo voľnom čase budú chváliť Pána na všetky možné hudobné nástroje a smelo kázať evanjelium po celej krajine! Je možné, že raz v budúcnosti budeme mať práve medzi Rómami najväčšie cirkvi.“ (pastor Slova života int., Bratislava, *Vítazný život*, 2002(2): 2)

„Na Slovensku žije etnická skupina asi 500 000 Rómov. Vytvorili si svoj osobitný svetozázrak počas putovania z Indie do Európy a neskôr aj do mnohých iných krajín sveta. Niečo prijali aj z kresťanstva, napriek tomu mnohí z nich nepoznajú Pána Ježiša ako svojho osobného Spasiteľa. Z nášho... [pôsobenia, T. P.] v rómskych osadách môžeme povedať: toto je čas duchovného prebudenia medzi Rómami. Je tak mnoho práce, ktorú treba vykonať! Je potrebné aj mnoho sociologického a iného výskumu, aby sa dosiahol harmonický život a vzájomná komunikácia medzi Rómami a väčšinovými národmi.“ (*Vítazný život*, 2002(2): 7)

„Je možné, že Pán použije Rómov na zvestovanie evanjelia aj iným národom.“ (*Vítazný život*, 2002(2): 10)

„Po stáročia boli zavrňovaní, pohrdaní a prenasledovaní. Ale dnes tento nomádsky národ nachádza Krista a káže evanjelium iným národom.“ (*Vítazný život*, 2002(2): 8)

„...že vlastne, ono ani neviem presne, kedy prišli do Európy, ale ani neviem presne, odkiaľ prišli, ale keď prišli niekedy sem do Európy, tak vlastne celý život žili spôsobom, ako žijú napríklad tu v osade, že sú mimo osady, alebo mimo dedín. To znamená, to bol ich celoživotný štýl. (...) Ale väčšinou, ja si myslím, že presne ako žili Rómovia, to nevie nikto a ja si myslím, že to, čo dnes žijú naši Rómovia, je preto, lebo ich donútili k tomu. Ale presne nevieme, že ako žili naši predkovia. Možnože niečo vieme, že niektorí boli kováči, a ja neviem čo všetko, ale čo je úplný koreň toho všetkého nevieme. Ale to, čo žijeme dnes, je zlé. Je veľmi zlé. A myslím si, že ono, skoro všetky národy žijúce nežijú dobre. Biblia hovorí, že všetci zhrešili, ale myslím si, že my [Rómovia, T. P.] sme takí tvrďší v tom, že sme takí uzavretí, samá bolesť, samé zranenie. To nehovorím, že nie aj u Slovákov, u Maďarov, ale u Rómov ako keby bolo zvlášť troška viac. My sme taký tvrďší národ. No, žijeme úplne iný štýl života a to len kvôli veciam, že vlastne, keď pôjdete do toho streda, ako žijú Rómovia, je to skoro celosvetové, tak žijú jeden a ten istý štýl života. Sú už Rómovia, ktorí sa dokázali oddeliť, začať žiť ako Maďari, Slováci a tak ďalej, ako v iných štátoch. Ale aj tak tam majú to svoje.“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„A verím tomu, že náš [rómsky, T. P.] národ zažije Boží dotyk. A tak, ako bol, alebo hovorili, že je prekliatím pre ostatné národy, veríme tomu, že bude požehnaním pre ostatné národy. (...) kvôli tomu, že Boh bude v ich strede. Tomuto verím, že keď to dokázal pri mne alebo pri mnohých z nás, a on stále o tom hovorí, že chce navštíviť Boží ľud, rómsky národ, (...) náš národ bude zachránený, my tomu veríme!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„Boh, vedel, že my sme boli prinútení k tým veciam, a dal milosť k tomu, aby sme to prestali robiť. A toto je to úžasné na Bohu, že on nás neodsúdil za to, že čo sme žili... ale dáva milosť k tomu, aby sme z toho vyšli von, a začali žiť ten správny život! Lebo Biblia hovorí, že ľudia, ktorí veria v Ježiša Krista, či je Róm, či nie je Róm, tak má byť v svetle, byť soľou tejto zeme!“ (rozhovor s pentekostálnym pastorom)

„Vždy nás bolo mnoho, avšak boli sme rozdelení. Teraz nás Boh zjednocuje ako ľud s jedným spoločným cieľom – slúžiť Jemu. Takisto jednotlivé úrady a štátne orgány si uvedomujú, že kresťanskí Rómovia nezapadajú do toho stereotypného obrazu o Rómoch. Teda čím bude viac kresťanských Rómov, tým bude naša pozícia v boji za uznanie ako národa s vlastnými právami silnejšia.“ („Prebudenie medzi Rómami v Európe“, *Vítazný život*, 2002(2): 9)

Niektorí autori (napr. Acton, 1974; Gay y Blasco, 1999) považujú pentekostálne rómske hnutia za zdroj rómskeho nacionalizmu. Práca pentekostálnych pastorov s *romipen* na národnej a nadnárodnej úrovni skutočne miestami pripomína rétoriku nacionalistických politikov. Aj ak máme stále na pamäti, že každý národ je len umelý konštrukt (sledujúci určité historické, politické a iné ciele) (napr. Anderson, 1983, 2003), stále musíme mať na pamäti praktické aplikácie tohto konštruktú a objektívne dosahy na sociálnu realitu a silu integrovať alebo dezintegrovať konkrétne [etnické] skupiny.

Spôsob, akým pentekostálni pastori v rámci svojich pastoračných diskurzov pozitívne rekonštruujú *romipen* na individuálnej, skupinovej, kolektívnej a národnej úrovni, sa do veľkej miery vymyká tradičnému (modernému) vnímaniu konštruovania etnických identít na základe konštitutívnych historických prvkov pôvodu, zeme, jazyka, kultúry a pod. Pentekostálne rómske hnutie sa programovo „vyviazalo“ z definície rómskeho národa, ktorej praktická aplikácia členom takto označenej skupiny prináša najmä znevýhodnené sociálne pozície a vopred stigmatizované nálepky. Nové, *tekuté romipen* sa programovo odstriháva od minulosti, hovorí o novej, historicky nezaťaženej prítomnosti a rovnoprávnej budúcnosti. V slovenskom prostredí, vzhľadom na výraznú absenciu podpory a programového vytvárania pozitívneho obrazu o Rómoch na úrovni makroroviny, je vhodnejšie na tento fenomén nahliadať ako na interný dynamizmus Rómov a ich aktívnu snahu o hľadanie dôstojného ľudského statusu. Či sa už idea „rómskeho národa“ bude konštituovať zvnútra (samotnými Rómami), alebo zvonku (Nerómami), na tradičný<sup>90</sup> alebo netradičný (neskoromoderný) spôsob, v praktickej rovine aplikácie je potrebné vytvoriť dostatočne veľký a legálne i finančne zabezpečený priestor na jeho dôstojné a rovnoprávne sebaurčenie.

<sup>90</sup> Historicky fixovaný pomocou konštitutívnych prvkov národa z obdobia pevnej modernity.

## Záver. O „tekutom rómstve“, etnizovaní a osídľovaní nových pozícií

Táto kapitola sa venovala výskumu spôsobov redefinície kategórie *romipen* formou komparačnej analýzy konverzných a pastoračných naratívov v troch pentekostálnych denomináciách, ktoré vedú aktívnu činnosť medzi Rómami na Slovensku.

Diskurzívna analýza vychádzala z aktuálnej teoretickej diskusie; a to nielen v rámci rómskych štúdií (koncept rómskej kultúry, koncept asimilácie, akulturácie, rómskeho nacionalizmu), ale aj širšej diskusie v rámci antropologických a etnologických štúdií (koncept sociálneho poľa, habitu, predstavovanej komunity, identity, identifikácie, kategórie, kategorizácie, etnicity) a sociálnej teórie (koncepty modernity, pevnej, tekutej a nescorej modernity).

V tomto texte som sa pokúsila o hľadanie analyticky užitočných prienikov týchto konceptov a o ich praktickú aplikáciu na terénne dáta.

V rovine metodológie som pracovala s konceptom sociálnych úrovní, pričom som priblížila optiku narácie z mikro- (individuálne naratívy konvertitov) a mezoúrovne (pastoračný cirkevný diskurz).

Okrem iného som tiež upozornila na „neprirodzenú“, resp. miestami násilnú „etnizáciu“ kategórií *romipen*, „Róm“, „Rómka“, „Rómovia“, „rómsky národ“; nielen v rovine praktického diskurzu (politického, bežného hovorového, mediálneho atď.), ale i v rovine vedeckého diskurzu. Z tohto uhla pohľadu býva etnicita, a najmä etnicita „tradičného typu“ (vychádzajúca z klasických definícií národa) akoby zámernou „nadkomunikovaná“. Podobne sa však môžeme stretnúť aj so zámernou „podkomunikáciou“ tejto témy. *Etnizácia* (prílišné akcentovanie etnickej optiky) rovnako ako *de-etnizácia* (jej zámerné vytesňovanie), väčšinou slúžia ako praktické (politické) nástroje na objektívne fixovanie nevýhodného alebo nerovnocenného postavenia tejto etnickej menšiny, a to nielen v rámci konkrétnych etnonárodných európskych štátov, ale aj na nadnárodnej – európskej úrovni. V rámci vedeckého diskurzu som upozornila na fakt, že tieto tendencie je potrebné neustále kriticky reflektovať a nevnášať ich do etickej (analytickej) roviny.

V tomto kontexte ďalším často prehliadaným fenoménom je skutočnosť, že z hľadiska emickej roviny jednotlivých rómskych skupín/spoločenstiev ambícia definovať *romipen* a „[jednotný] rómsky národ“ nemusí byť ani jednotná, ani favorizovaná. Je skôr prirodzené, že sa tu môžeme stretávať s odlišnými a protichodnými tendenciami. Napokon, sýtiť rovinu jednotných kolektívnych významov nemusí byť zákonite cieľom každej etnickej skupiny ani to nemusí byť v rámci skupiny hodnotené a oceňované. V okamihu, ako sa však dostávame na mezo- a makroúroveň, a v okamihu, ako u jednotlivcov či skupiny vzniká ambícia začať zohrávať úlohu „partnera“ (dôstojného aktéra) v majoritnom sociálnom poli, začína konštrukcia termínu „Róm“ a konštrukcia termínu „rómsky národ“ nadobúdať na význame a dôležitosti. V tejto rovine sa potom stretávame s vyššie načrtnutými problémami „nadkomunikácie etnicity“ a očavávania naplnenia tradičných definícií národa. Majorita z pozície svojich vlastných emických (historicky ukotvených) očakávaní vyžaduje napĺňanie aspoň niektorých bodov týchto definícií. Pritom sa väčšinou abstrahuje od historických okolností, v ktorých súčasné už etablované národy vznikli, a od politických cieľov, ktorým tradičné definície národa slúžili. Rôzne rómske skupiny potom k takémuto zadaniu môžu pristupovať diferencovane, s väčšou či menšou mierou ochoty výjsť v ústrety očakávaniam majoritných spoločností. V tomto bode sa domnievam, že je na rómskych lídroch, ale i vedcoch, aby upozornili na flexibilnejšie – *tekuté* – definície moderných národov a národností v období



neskorej modernity a minimálne ich zrovnoprávnili s tými historicky „tradičnými“ definíciami.

Ak sa vrátíme na úroveň skúmania (re)konštrukcie *romipen* v rámci konverzných a pastoračných naratívov, v texte tejto kapitoly som konštatovala výraznú de-etnizáciu tejto kategórie. Redefinované *romipen* je dynamická kategória, ktorá je konštruovaná, avšak zároveň kreatívne performovaná a denne vtelovaná (žitá) v konkrétnych podmienkach aktuálnej praxe v rámci vžitého modu správania (*habitu* jednotlivca i skupiny/komunity). Tento zložitý amalgám žitej praxe je tak v pravom zmysle slova tekutý, pričom ho však veľmi jasne a presne ohraničuje kontinuum sebaidentifikácií a heteroidentifikácií ohľadne setu prvkov autenticity (Kto/čo som?, Kto/čo sme?) a prvkov diverzity (Kto/čo nie som?, Kto/čo nie sme?). *Romipen* na tejto úrovni sa dá definovať ako správny, dobrý, dôstojný, „hrdý“ [rómsky] spôsob života, resp. praxe správania sa v sociálnom čase a priestore. Ak sa pohybujeme vo vnútri skupiny vymedzenej viac-menej primárnymi, pokrvnými a príbuzenskými väzbami, „eticita“ či príslušnosť k národu alebo národnej menšine nemusí zohrávať takmer žiadnu rolu, resp. nezohráva žiadnu praktickú funkciu.

Porovnávací analýza praktických spôsobov konštrukcie rôznych foriem *romipen* v rámci pentekostálnych pastoračných diskurzov troch vybraných denominácií ukázala, že kategóriu „rómsťva“ (*romipen*) programovo konštruujú ako „kategóriu praxe“, ako do veľkej miery etnicky „vyprázdnenú“ kategóriu, ktorá sa kreatívne naplňa konkrétnym obsahom podľa životných mét a trajektórií konkrétnych užívateľov či už na individuálnej úrovni, alebo na úrovni skupiny a komunity, v súlade s krédom dobrého, morálneho, užitočného a počestného života [kresťana = človeka = Róma]. Človek sa v pentekostálnom diskurze definuje primárne ako náboženská bytosť, pričom všetky sekulárne askripcie ustupujú do úzadia, ľudia sa delia na tých, čo veria („znovuzrodených“), a tých, čo neveria. Na konverziu sa v pentekostálnom ponímaní nahliada ako na bod nového zrodu človeka/Róma a nového národa. Konvertovaní („znovuzrodení“) vytvárajú skupinu individualít zoskupených okolo integrálneho medzičlánku – Boha, pričom vzniká špecifický útvar – (globálny) „Lud Boží“, „Boží národ“.

Diskurzívna analýza (najmä individuálnych konverzných naratívov) však odhalila, že novovzniknutá de-etnizovaná kategorizácia ľudí (veriaci a neveriaci) môže okrem sociálnych a psychologických benefitov konvertitom prinášať aj pocity odcudzenia, vytrhnutia a nepochopenia zo strany okolitého sveta. Podobne môže narásť aj intenzita interných emických polarizácií (subetnických a sociálnych) vo vnútri rómskych komunit alebo medzi lokálnymi komunitami Rómov navzájom. Napriek silnému trans-sociálnemu a trans-etnickému diskurzu, podľa ktorého by veriaci mali stratiť dôvod prihliadať na emické sociálne medziskupinové strati-

fikácie, títo ostávajú stále *etnicky* aj *sociálne citliví* a prinajmenšom cítia silnú potrebu zdôrazňovať, že už im nezáleží na emickej (internej) hierarchii rómskych skupín na základe kultúrneho a sociálneho kódu ani na etnickom delení skupín na národnom princípe (Rómovia, Slováci, Maďari atď.). V konverzných naratívoch sa tak pomerne často stretávame s tým, že základné kategorizačné schémy rómskych konvertitov na mikroúrovni sú ešte stále etnicky aj sociálne citlivé, rozlišujú tak Rómov popri iných etnických skupinách a národoch a rozlišujú tak jednotlivé etnické/sociálne rómske subskupiny. Aj napriek tomu, že etnicita tu už neplní funkciu hraničného markera, stále sa vníma ako dôležitý rozlišovací znak. Významnou zmenou však je, že ak predtým platila paradigma „Rómovia“ *proti/voči* „Iným“, po konverzii dochádza k zmene paradigmy na „Rómovia“ *popri/vedľa* „Iných“. Tým sa zásadným spôsobom mení pozičný spôsob vzájomného vymedzovania. „Nový Róm“ je predovšetkým negáciou „Starého Róma“, nie gadžu.

Pri hľadaní spoločných črt praktickej (re)koštrukcie *romipen* v rámci konverzných naratívov i v rámci pentekostálneho pastoračného diskurzu som rozlíšila štyri spoločné postupy/kroky: 1) vyprázdnenie a negácia pôvodného obsahu *romipen*; 2) vyviazanie konvertitu z pôvodných väzieb a sietí (prevažne primárneho charakteru); 3) naviazanie konvertitu na novú inštitúciu (cirkev/zbor) prostredníctvom sekundárnych, resp. hybridných sietí a 4) kreatívne naplňanie (nového) *romipen* voľným obsahom podľa osobnej vízie konvertitu v súlade s novým setom pravidiel a hodnôt (morálny kódex Biblie).

Prvé dva kroky (vyprázdnenie a vyviazanie) sa zameriavajú na negáciu predchádzajúceho spôsobu života a správania konvertitu a jeho vytrhnutie/vykorenenie z diskurzu „starého sveta“. Svet tradičnej rómskej komunity na Slovensku sa v pastoračnom diskurze vníma ako prostredie, ktoré traduje chudobu a reprodukuje sociálne komplexy z generácie starých rodičov a rodičov na generáciu detí. V kontexte tejto kapitoly som o ňom hovorila ako o „väzniacom diskurze“. Postupmi negácie, vyprázdnenia a vyviazania sa pastori snažia tento tradičný (negatívny) naratívny cyklus programovo prerušiť.

Ďalšie dva kroky (naviazanie a naplňanie) sa skôr sústreďujú na pozitívne projektovanie nového obsahu *romipen* ponúknutím pozitívnych narácií a diskurzu motivujúceho k emancipácii sociálneho sebavedomia a hľadaniu nových pozícií v rámci sociálneho poľa. Pastori sa tu neuspokoja len s víziou v rámci emického poľa rómskej komunity, ale konvertitov nabádajú k osobným víziám *romipen* a osídľovaniu pozícií aj v rámci širšieho, majoritou okupovaného sociálneho priestoru.

Pri konštrukcii *romipen*, či už na úrovni jednotlivca, alebo skupiny, pentekostálni pastori postupujú do veľkej miery *ahistoricky* a *netradične*. Vyhnú sa tak problémom, s ktorými sa stretáva väčšina tradičných prístupov k definícii *romipen* a najmä

„rómskeho národa“. Záverom si dovoľím konštatovať, že proces etnogenézy rómskeho národa síce prebieha v podmienkach neskorej modernity, avšak podmienky, ktoré sú naň kladené, ostali zafixované v predmodernej a pevnej modernej. Tieto tradičné „etnické“ konštitučné prvky sa však v globálnych spoločnostiach stávajú menej ohrozené; sú substitučne nahraditeľné a flexibilné. Preto majoritné požiadavky na „jednotný charakter“ rómskej kultúry, jazyka a pod. ako konštitučných prvkov rómskej identity môžeme v 21. storočí jednoznačne označiť za irelevantné kalky pevnej modernity začiatku 20. storočia. Oproti tomu konštrukcia *romipen* v pentekostálnom pastoračnom diskurze skúmaných denominácií medzi Rómami na Slovensku pracuje s pozitívnym konceptom „rómstva“ netradičným spôsobom, t. j. na spôsob detradicionalizácie. Tento prístup je v absolútnom súlade s neskorou modernitou a umožňuje „novým Rómom“ opúšťať staré, historicky nevýhodné a stigmatizované pozície a osídľovať nové, sociálne i osobne výhodnejšie pozície v novom neskoromodernom svete.