

**MASARYKOVA UNIVERZITA**

**Fakulta sociálních studií**

**Katedra sociologie**



**Rumunští Češi, čeští Rumuni: Formy identifikace krajanů žijících**

**ve vesnici Svatá Helena**

*Diplomová bakalářská práce*

*(obor sociální antropologie)*

**Magdaléna Vyletová**

Vedoucí práce: Mgr. Petr Kouřil

UČO: 144329

Obor: Sociologie — sociální antropologie

Bakalářské studium

Imatrikulační ročník 2004

Brno 2007

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracovala samostatně a všechny použité zdroje informací jsem uvedla v seznamu literatury.

.....

Magdaléna Vyletová

## OBSAH

<u>1</u>	<u>Úvod</u> .....	3
<u>2</u>	<u>Konceptualizace identity</u> .....	6
<u>2.1</u>	<u>Identita jako součást sociální reality</u> .....	6
<u>2.2</u>	<u>Problematika zkoumání identity v sociálních vědách</u> .....	7
<u>2.3</u>	<u>Identita jako sebeuvědomění jednotlivce</u> .....	8
<u>2.4</u>	<u>Sebeidentita a kolektivní struktury</u> .....	9
<u>2.5</u>	<u>Politika identity</u> .....	10
<u>3</u>	<u>Sociální identifikace</u> .....	12
<u>3.1</u>	<u>Konstrukce symbolických prostorů a jejich hranic</u> .....	12
<u>3.1.1</u>	<u>Symbyly jako nositelé interpretace</u> .....	13
<u>3.2</u>	<u>Vymezení hranic odlišnosti/podobnosti a koncept Druhého</u> .....	14
<u>4</u>	<u>Nacionalizace identity</u> .....	16
<u>4.1</u>	<u>Koncept národní identity</u> .....	16
<u>4.2</u>	<u>Národ a nacionalismus jako prostředky nacionalizace zájmů</u> .....	17
<u>4.3</u>	<u>Úloha konceptů jako analytických nástrojů</u> .....	19
<u>5</u>	<u>Soudobý obraz „českých krajanů“ žijících v rumunském Banátu</u> .....	21
<u>5.1</u>	<u>Vytváření obrazu typického češství turistickým diskurzem</u> .....	23
<u>5.2</u>	<u>Historie krajanů v Rumunsku</u> .....	25
<u>6</u>	<u>Hledání forem identifikací u samotných krajanů</u> .....	29
<u>6.1</u>	<u>výzkumná otázka</u> .....	29
<u>6.1.1</u>	<u>Výběr metody, výzkumné prostředí a charakter zkoumaných dat</u> .....	30
<u>6.2</u>	<u>Způsob zpracování a analýza dat</u> .....	31
<u>6.2.1</u>	<u>Konceptualizace prostorů z emické perspektivy a hranice kolektivity</u> .....	32
<u>6.3</u>	<u>Poučení</u> .....	35
<u>7</u>	<u>Závěr</u> .....	38
	<u>Bibliografie</u> .....	41
	<u>Jmenný rejstřík</u> .....	43
	<u>Anotace</u> .....	45
	<u>Abstract</u> .....	46

# 1 Úvod

V etnografické publikaci ze šedesátých let minulého století *České vesnice v rumunském Banátě* autoři předkládají svědectví o tom, jak vypadaly české vesnice v 60. letech jako přesně datovaná zpráva „o stavu české menšiny ve vzdálené zemi, o jejíž národní identitě není dosud sporu, o silných a krásných lidech, jimž pojem vlasti nebyl pouhým slovem a kteří si svou příslušnost k českému národu pečlivě chránili a dodnes mu dělají čest.“ (kolektiv autorů, 1992: 8). Současné okolnosti života krajanů v Banátu však nenesou takové známky romantismu a idealismu. Jestliže o národní identitě nebylo dle slov autorů citované publikace sporu v šedesátých letech, současná realita není v tomto ohledu zdaleka tak neproblematická.

Cílem této práce je zejména demonstrovat formy identifikace krajanů žijících ve vesnici Svatá Helena, jež nejsou stabilně a jednou provždy dány, ale jsou součástí složitého procesu, v rámci něhož je nutné identitu neustále vyjednávat. Situace se stává tím složitější, čím větší změny prodělává vesnická komunita v posledních letech v souvislosti s reemigrací mnoha jejích členů do „staré vlasti“ a permanentní přítomností českých turistů, jež vnášejí do místního společenství vidinu lepší životní úrovně a nabourávají doposud poměrně zdárně udržovanou integritu sociální identity těchto „menšinových Čechů“. Na míru integrity této lokální kultury mají vliv i modernizační dopady, jež se zde projeví příliš rychle a znenadání, když vývoj modernizace přeskočil stadiu žárovky rovnou k televizi, satelitu, mobilním telefonům a internetu (Pavlásek, 2006). A tak není divu, že místní kultura donedávna udržovaná na základě zemědělského způsobu života a lidové religiozity lidí spjatých s ročními přírodními cykly, je vystavena náhlým a nečekaným změnám, jimž mnoho krajanů není s to porozumět. Dochází tak k erozi imaginárního menšinového společenství projevující se v sociálních procesech asimilace a migrace (Szaló, 2003: 215).

V následujícím textu bude pozornost věnována zejména způsobu, jakým krajané přikládají význam prostorům, jež můžeme definovat jako národ, region, konkrétní lokalita nebo vesnické společenství. Tyto prostory jsou obdařeny vysokou mírou symbolismu; symbolická konstrukce prostorů na základě odlišnosti či podobnosti pak má být hlavním zdrojem identifikace, ztotožnění a vymezení. Takto definované kategorie prostorů však nepokládám za objektivně dané, slouží pouze pro vytvoření analytického schématu možných forem identifikací. Pozornost je tak soustředěna zejména na kategorie forem náležení, jež používají k interpretaci významných prostorů samotní aktéři, tedy kategorie emické. V souvislosti

s konceptualizací takto vytvářených prostorů se práce zabývá i otázkou konstruování jejich hranic členy zkoumané komunity. Tyto hranice pak mohou nabývat geografického, symbolického, kulturního, národnostního i náboženského charakteru.

Jestliže chceme zachytit a interpretovat prostřednictvím analýzy výpovědí participantů současné formy identifikací se symbolicky vytvářenými prostory, je třeba si uvědomit, že naše interpretace sociálních jevů a zkušeností vztahujících se k menšinové společnosti bude nezbytně reinterpetací interpretace v souladu s dvojí hermeneutikou, kdy nutně interpretujeme v interpretačních schématech druhého řádu. K těmto jevům a zkušenostem se tedy můžeme dostat jedině prostřednictvím interpretačních kategorií participantů (Szaló, 2003). Naší (antropologickou) perspektivou interpretace je však nejen popsat, ale i vysvětlit tyto jevy a porozumět jim.

Prvním krokem k tomuto porozumění má být konceptualizace pojmu identita, jíž je věnována kapitola následující po úvodu. V souvislosti s nastolením otázky identity je zde nastíněna i problematika zkoumání identity v sociálních vědách. Na základě představení stěžejních paradigmatických přístupů k identitě v rámci sociálně-vědního diskursu, přistupuji k tomuto konceptu z antropologické perspektivy identity jako sebeuvědomění jednotlivce (Cohen, 1995). Tato část textu se také věnuje otázce, jak se jednotlivec prostřednictvím uvědomění sebe sama vztahuje ke kolektivním strukturám, jichž je členem, a jakým způsobem svoji identitu vyjedná v rámci příslušnosti k těmto kolektivitám, čemuž se věnuje podkapitola s názvem „politika identity“ (Calhoun, 1998).

Třetí kapitola se zabývá formami sociální identifikace krajanů, jež spočívá zejména v konstrukci symbolických prostorů a vytváření jejich hranic. Taková forma identifikace může sloužit členům zkoumané komunity zejména jako zdroj vymezení se vůči majoritnímu rumunskému obyvatelstvu, respektive jako prostředek vytváření odlišnosti a emické kategorie Druhého. Významným nástrojem pro uchopení každodenní reality ze strany aktérů jsou symboly manipulovatelné svými uživateli a snadno přenosné napříč celou komunitou (Cohen, 1995).

V podmínkách menšinových společností může často hrát významnou roli otázka národní identity, ať už se jedná o diskursivně produkovaný status jednotlivce na straně jedné nebo vnitřní ztotožnění s národem jako prostředek vymezení se vůči většinové společnosti na straně druhé. Proto se tato práce zabývá nezbytně i konceptualizací národní identity a nacionalizací

lokálních zájmů. Jako analytický nástroj pro uchopení národní identity jsem použila definici národa a nacionalismu jako kulturních artefaktů (Anderson, 1991). Čtvrtá kapitola má tedy za úkol vysvětlit, jak s použitím konceptu národní identity probíhá nacionalizace identity jednotlivců prostřednictvím předávání různých ideologických praktik, například „vynalézáním tradic“ (Hobsbawm, 1986). V závěru kapitoly je shrnuta úloha vybraných konceptů jako analytických nástrojů.

Tyto koncepty poslouží v další části práce jako nástroje pro popis soudobého obrazu „českých krajanů“ vytvářeného do velké míry turistickým diskurzem prostřednictvím jeho produkce reprezentací identity „typického češství“. Závěr kapitoly je věnován stručné historii zkoumané krajanské komunity na území Rumunska a nastínění nacionalizačních vlivů v jejím průběhu.

V další kapitole formuluji hlavní a vedlejší výzkumné otázky, výzkumné cíle a výběr metody, která nás má k vytyčenému cíli dovést. Analytická část předkládá konkrétní závěry o formách identifikace na základě analýzy výpovědí z rozhovorů prováděných s členy zkoumané komunity.

## 2 Konceptualizace identity

### 2.1 Identita jako součást sociální reality

Je-li naším výzkumným záměrem zkoumat formy identifikace obyvatel vesnice Svatá Helena, nejdříve se musíme vypořádat s teoretickou konceptualizací pojmu identita. S termínem identita se nesetkáváme jen ve vědeckých publikacích, ale i v rámci každodenní reality. Často ho implicitně (i s použitím jiných výrazů) používáme ve chvíli, kdy se s něčím ztotožňujeme či vůči něčemu vymezujeme. Pojem identita je zkrátka užíván čím dál častěji a slyšíme ho prakticky denně. Jak roste diverzifikace sociálních sítí v současné globalizované společnosti, roste i počet diskurzů, jež produkují čím dál větší množství protichůdných sociálních identifikací. Výsledkem je taková pluralita antagonistických hodnotových proudů, že jednotlivci toužící po uznání čelí vždy složité a nepřehledné situaci, neboť pouze některé formy diskursivně produkováných sociálních identit mohou být oceněny a uznány bezprostředním okolím. Na jednu stranu tak můžeme říct, že identita jednotlivce je vždy konstruována a situována v poli, uprostřed toku protichůdných kulturních diskursů (Calhoun, 1998), na stranu druhou je třeba podotknout, že člověk si stěží uvědomuje komplexitu vztahů, jichž je součástí prostřednictvím svojí identity — chápe totiž osobní identitu jako vnitřní vědomí sebe sama. Podle Calhouna je však „znalost i vědomí sebe sama vždy konstruktem, není oddělitelné od tvrzení, jež jsou specifickým způsobem známa ostatním“ (Calhoun, 1998: 10). V tomto smyslu tak lze vidět identitu ve dvou dimenzích: Identity jako sebe-vědomí a identity jako uznání ostatními (Calhoun, 1998). Přestože, jak dále uvádí Calhoun (1998), koncept identity může být univerzální, identita samotná nikoli. A tak i identitu našich krajanů lze teoreticky zakotvit v rámci vybraného sociálně-vědního přístupu. Za účelem nalezení jejich forem identifikací je však nutno se těchto sociálních aktérů ptát a hledat v jejich výpovědích významotvorná vyjádření, jež nám mohou odpovědět s pomocí teoretického konceptu identity jako analytického nástroje na naši hlavní výzkumnou otázku, která zní: Kdo jsou lidé označovaní jako čeští krajané žijící na území dnešního Rumunska ve vesnici Svatá Helena? Tato otázka implikuje další výzkumné podotázky: Jak lze interpretovat jejich identitu? S čím se ztotožňují a vůči komu vymezují? Lze vůbec popsat a porozumět formám jejich identifikací? Pro dosažení výzkumného cíle si nejprve musíme nadefinovat výchozí teoretické koncepty, jež nám poslouží jako analytické nástroje pro uchopení zkoumané reality.

## 2.2 Problematika zkoumání identity v sociálních vědách

V dosavadní historii sociálních věd bylo na téma lidské identity pojednáno v nepřeberném množství publikací mnoha různými způsoby. Za základní charakteristiku sociálních věd, zejména sociologie a sociální antropologie, považují jejich multiparadigmatičnost. A tak první cesta, kterou je třeba vykonat pro dostatečné zúžení výzkumné otázky, míří do knihovny, kde výzkumník, obklopen nesčítelnými tituly zabývajícími se identitou, hledá v dílech objasnění svého stanoviska, jež odpovídá jeho vlastním zkušenostem, jeho instinktuální sympatizaci s jedním teoretickým přístupem, a případnému odstupu od druhého. Konfrontace teoretických přístupů však nastoluje řadu otázek, na které je třeba si ze začátku odpovědět. Jednou z nich je, zda máme identitu chápat jen ve smyslu její vnitřní dimenze, tedy jako osobní sebeuvědomění každého jednotlivce, nebo i jako identitu vnější, jež je nahlížena jako věc veřejná a veřejně přístupná tak, že může znamenat společný význam pro členy určité kolektivity. V tomto směru je důležité uvědomit si, že identita jako sebeuvědomění nemůže existovat sama o sobě, bez uznání ostatními, je totiž záležitostí podobnosti a rozdílu z důvodu základního lidského předpokladu plurality a vzájemné odlišnosti (Calhoun, 1998). Jedná se tedy o prostředek ztotožnění se s určitým sociálním útvarem, jemuž přisuzujeme autoritu, a tím i vymezení se vůči jinému, odlišnému. Identita tak může existovat jak na úrovni sebereflexe, porozumění a vědomí sebe sama, tak i v rovině reprezentací (Hetherington, 2001). V rámci multiparadigmatického charakteru sociálních věd je často jedna dimenze před druhou upřednostňována, identita je tak teoreticky pojímána jednak jako komplexní vědomí sebe sama, jednak jako sociálně konstruovaný diskursivní produkt.

Není úkolem ani cílem této práce podávat přehled všech možných přístupů, které se tímto tématem zabývají. Pro vymezení jasného teoretického zakotvení je však třeba zmínit alespoň hlavní z nich. Nutno podotknout, že větší procento sociálně vědních publikací nahlíží téma sociálních identifikací v rámci konstruktivistického přístupu protknutého sociálním determinismem. V jedné z možných konceptualizací jsou sebe-identita a sociální identita pojímány jako produkty historických diskurzů a institucí. V rámci foucaultovské tradice probíhá interpretace identity v rovině diskursivně produkovaných významů, proto např. Szaló (2003a) pro vymezení procesu formování sociálních identit definuje výzkumný záměr jako hledání způsobu, jakým se sociálními aktéři identifikují s jednotlivými typy sociálních identit, které jim diskurzy poskytují. Pokud budeme v následujícím textu operovat se sociálně vědním pojmem diskurz, budou nás zajímat zejména způsoby, jakými jsou různými diskurzy



produkované sociální identity přijímány a vyjednávány současnými obyvateli Svaté Heleny. Ačkoli diskursivně produkované identifikace mohou připisovat členům konkrétního sociálního útvaru společně sdílenou kolektivní identitu, neznamená to ještě, že se tito lidé napříč společenstvím s takovou připsanou identifikací vnitřně ztotožňují shodným způsobem. Toto tvrzení je jedním z hlavních teoretických východisek předkládaného textu. Náš přístup ke konceptualizaci identity tak nepojímá identitu čistě v termínech diskursivně produktivních procesů, ale zejména jako proces sebe-uvědomění jednotlivce. Antropologický přístup k identitě jako sebeuvědomění zastává sociální vědec Anthony P. Cohen, jehož definice identity nám pomůže konceptualizovat tento pojem v rámci předkládaného textu

### 2.3 Identita jako sebeuvědomění jednotlivce

Cílem této kapitoly je ukázat čtenářům, že identita není pouze diskurzivní produkt, forma připsaného statusu, ale i vnitřní vědomí sebe sama každého jednotlivce. Abychom pochopili zdroje a dimenze takto definované identity, je třeba je hlouběji analyzovat. Společně s Cohenem (1995) tak můžeme konceptualizovat identitu jako sebeuvědomění pomocí pojmu Já, Jáství.<sup>1</sup> Cohen (1995) upozorňuje na problematiku kategorizace identity v dichotomické rovině veřejná/soukromá. Taková kategorizace totiž nemůže postihnout identitu jednotlivce v celé její šíři: „jáství je složené — obsahující složky, které se mění podle režimu — soukromého či veřejného“ (Cohen, 1995: 2).<sup>2</sup> Já je plastické, variabilní a komplexní, právě jeho popis by měl ozřejmit jeho komplexitu. A to je součástí našeho výzkumného záměru.<sup>3</sup> Cohen se ve svém díle *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity* (1995) nezabývá konceptem Jáství pro jeho příčinu, ale uvažuje kriticky a konstruktivně o přístupech, které chováme ke vztahu mezi individuem a společností. Zaměřuje se na sebeuvědomění jednotlivce ne proto, aby vnitřní Já fetišizoval, ale aby objasnil společnost a v ní fungující sociální vztahy. Problematizuje tak vztahování jednotlivce ke kolektivním strukturám.

---

<sup>1</sup> V originálu je užíváno termínu „Self“, dále v textu dále překládáno jako „Já“ či „Jáství“.

<sup>2</sup> „Já“ jako nositel není nahrazováno něčím jiným při přechodu ze soukromého do veřejného sektoru a zpět, spíše odkládá či přijímá elementy, které nejsou relevantní v daném — soukromém či veřejném kontextu, více na toto téma píše: Cohen, A. 1995. *Self-consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge

<sup>3</sup> Možnými metodologickými problémy a dilematy, které provázejí takovou konceptualizaci identity, se budeme zabírat v podkapitole věnované metodologické otázce.

Berger s Luckmannem (1999) předkládají svoji definici identity jako „klíčového prvku subjektivní reality“.

Identita se utváří během sociálních procesů. Jakmile je vytvořena, je udržována, obměňována, dokonce i přebudována sociálními vztahy. Sociální procesy, jež se podílejí na formování i udržování identity, jsou dány sociální strukturou. Identity vytvořené vzájemným působením organismu, individuálního vědomí a sociální struktury zpětně danou sociální strukturu ovlivňují, udržují, obměňují, a dokonce ji i přebudovávají. Společnosti mají své dějiny, v jejichž průběhu vznikají určité identity. Tyto dějiny jsou však vytvářeny lidmi s určitou identitou.

(Berger & Luckmann, 1999: 170-1)

Identita je tak jev plynoucí z dialektiky vztahu jedince a společnosti. Identity produkované různými diskursivními strategiemi, nazývají tyto autoři „typy identit“, které jsou podle nich (na rozdíl od identity jako klíčového prvku subjektivní reality) sociálními produkty a představují relativně stabilní prvky objektivní sociální reality (Berger&Luckmann, 1999).

Protože je jedním z cílů této práce ukázat, že identita zkoumaných sociálních aktérů je mnohem komplexnější a problematičtější než diskurzivní reprezentace artikulované skrze takové typy identit patrné ve vyjádření jako „čeští krajané“, „typičtí Češi žijící v českých vesnicích“ apod., je nezbytné zaměřit se na to, jak se tyto lidé vztahují k různým prostorům a entitám, jež můžeme nazvat kolektivními strukturami. O tom, jak snadno lze připsat sociálním aktérům kolektivní identifikace s diskursivně a institucionálně produkovanými sociálními strukturami, hovoří následující kapitola.

## 2.4 Sebeidentita a kolektivní struktury

Anthony P. Cohen (1995) hovoří o fikcích kolektivních struktur, jež vytvořila západní věda odvozujíc tak individuum od společenských struktur. Abychom pochopili identifikace subjektů s těmito kolektivitami, musíme se nejprve zeptat konkrétních sociálních aktérů, jak jim rozumějí, a zda se v jejich každodenním popisu realitu vůbec vyskytují. Neboť nelze považovat za reálné a objektivně dané pojmy jako národ, region, vesnické společenství, sousedství, rodinný kruh, dokud neexistují v myslích sociálních aktérů. Takové pojmy pak mohou sloužit pouze pro vytvoření analytického schématu jako pomůcky sociálních vědců, jestliže však připíšeme sociálním aktérům status národnostní menšiny či etnodiaspory, aniž bychom se ptali, jak rozumějí pojmu národ, menšina či diaspora, fetišizujeme tak uměle vytvořené struktury, které nejsou propojené s realitou zkoumané komunity, ale vznášejí se ve vědním vakuu. Jak píše Cohen (1995: 9 – 11), problém netkví v tom, že náležíme k mnoha typům skupin a společenství, kuriozita spočívá v jejich neslučitelnosti — mnoho z nich je

totiž antagonistických, což souvisí právě s mnohočetností sociálních identifikací produkovaných různými diskurzy. Právě odhalení příslušností k různým typům kolektivit a jejich důsledky pro sociální realitu zkoumaných aktérů je hlavním cílem této práce.

Jak se tedy obyvatelé Svaté Heleny vztahují ke kolektivitám, jichž jsou členy? Lze tyto sociální útvary definovat jako vesnické společenství, region či národ? A jestli ano, jakým způsobem konstruuji příslušníci takové komunity její hranice? Na tyto otázky nelze odpovědět, aniž bychom nepoložili JÁ do centra výzkumného zájmu.

Zdůrazňovat primát self (já) neznamená nadbytečnost kategorií kolektivity jako „kultura“, „společnost“, „etnická skupina“. Vyžaduje to pouze, že nemůžeme odvozovat jednotlivé já z těchto kategorií, a proto jejich vztah musíme považovat za problematický.

(Cohen, 1995: 133)

Příslušnost jednotlivce ke skupině či sociální členství nelze pojímat jako výchozí bod našeho zkoumání. Vztah mezi sociálním aktérem a skupinou, ke které náleží, proto považujeme za diskutabilní. Je třeba si uvědomit, že JÁ má schopnost reflexe a jako takové je rekonstruováno a znovu obnovováno. „Žitá identita je vždy projekt, ne ustálený výsledek, přestože různé externí askripce nebo uznání mohou být fixovány jako nadčasové“ (Calhoun, 1998: 27). Stejně tak Giddens (1991) definuje jáství jako reflexivní projekt, který musí být udržován průběžným procesem reflexe a revize. JÁ není pasivní entita, ale musí být reflexivně utvářena, aby si udržela „ontologické bezpečí“ sebe sama.

Identita jednotlivců je tedy kreativním procesem neustálé reflexe a revize vlastního životního projektu v poli protichůdných diskurzivně produkovaných identifikací a jako taková se projevuje na různých úrovních performativity za účelem dosažení určitého stupně uznání. Způsob a „taktika“, jakými sociální aktér vyjednává svoji pozici v poli těchto soutěživých hodnotových proudů, můžeme nazvat „politikou identity“ (Calhoun, 1998). Jaký repertoár performativních prostředků vyjednávání identity mohou sociální aktéři užívat, bude nastíněno v další kapitole.

## 2.5 Politika identity

V naší bezprostřední realitě každodenního života musíme rutinně žonglovat s nekompatibilními tvrzeními v rámci různých diskursivně produkovaných identifikací, například o rodině a práci, rodině a přátelích, stejně tak o etnických vrstevnicích a národnosti, národnosti a lokalitě, a tak dále. Zatímco produkujeme taková nesourodá tvrzení, zároveň si

hájíme svůj opodstatněný smysl loajality k našemu vlastnímu smyslu sebe sama, loajality k naší individualitě (Cohen, 2001). Musíme vměstnat své vědomé já například do kategorií dcera, matka dvou dětí, studentka vysoké školy, žijící v Brně, nositelka viditelných identifikujících znaků a podobně.

Neustále zažíváme protikladnou zkušenost mezi naší individualitou a sociabilitou, kontradikci, díky které se často cítíme zmatení. Stát a ostatní mocné sociální zastoupení nutí ke kompromisu naší individuality v našem vyjednávání s ním tím způsobem, že nás vměstnává do kategorií. Důsledkem tohoto omezení je fakt, že náležíme do společnosti jako členové kolektivních entit (kategorií či skupin) spíše než jako individua. Uplatnění takové formy nás nutí uvažovat o sobě samých způsobem, jež jsme si sami nezvolili.

(Cohen, 1995: 12)

Identita se tak zdá být spíše syntézou integrující různé statusy, role a rozmanité zkušenosti jednotlivce do koherentního obrazu sebe sama (Epstein in Cohen, 1995) než nutnou kontradikcí mezi individualitou a sociabilitou jednotlivce. Pro identifikaci s konkrétními sociálními útvary musíme užívat institucionálně diktovaných termínů, abychom byli v rámci těchto útvarů uznáni za jejich plnohodnotné členy. Tato bytostná nutnost přijímat a internalizovat diskurzivně produkované kategorie se promítá do různých forem performativity našeho chování a jednání. Abychom dosáhli potřebného uznání například v roli českého krajana v podmínkách místní komunity, je třeba zvolit pro manifestaci této identity takový repertoár performativních prostředků, který nám uznání ostatními zprostředkuje. Manifestace identity je tak často komplexem sociálních rolí utilitární povahy (Goffman, 1999), neboť od ní očekáváme určité zvýhodnění, obecně uznání. Performativní rovinu však nelze považovat za jedinou dimenzi osobní identity. Cohen (1995: 11) zdůrazňuje, že Já není pouze vědomou konstrukcí vytvářenou za účelem zvýhodnění se před ostatními, jáství má i kreativní povahu, jež spočívá ve vytváření významů přikládáných například společně sdíleným symbolům v rámci určité komunity.

Na závěr tak můžeme shrnout, že „politika identity“ je zasazena v různých úrovních prezentace a reflexe individuální identity. Tato „politika identit“ se projevuje v našem každodenním vyjednávání s bezprostředním okolím. Jejím zdrojem může být základní lidský předpoklad někam náležet, patřit. Prostředkem různých takových „příslušností“ je identifikace s určitými sociálními útvary. Jak mohou formy různých sociálních identifikací probíhat v podmínkách zkoumané komunity, hovoří následující kapitola.

### 3 Sociální identifikace

Identifikace má velmi blízko k loajalitě. Ztotožňování je jinou formou vymezení a jestliže se s něčím ztotožníme, projektujeme do tohoto vztahu i naše představy a hodnotové postoje. Ztotožňováním vzniká závazek. To, že jsme se „rozhodli“ s něčím/s někým identifikovat znamená, že toto vidíme obdařené nějakou autoritou, popř. že tomuto svou autoritu naším ztotožněním propůjčíme. Identifikací tedy budeme rozumět jako závazku subjektu k osobě, instituci či sociálnímu útvaru, kterému je přisuzována autorita.

(Grygar, 2004: 143)

Podobně jako Grygar definuje jádro procesu identifikace, i naším stěžejním analytickým argumentem zůstává, že lidé se vztahují k různým prostorům či entitám prostřednictvím vymezení jejich odlišnosti či podobnosti. Důležitou úlohu v tomto procesu vztahování hraje konstruování hranic významných prostorů, jež probíhá na symbolické úrovni. Je však třeba upozornit na fakt, že stejně jako národ či národní společenství, tak i geografický region neexistuje sám o sobě — je uměle konstruován procesy, jimiž se k němu vztahují lidé žijící na jeho území.

Vnímání regionu a vztahování se k němu představuje dosti náročnou činnost: vytyčení důležitých orientačních bodů, které dají doposud prázdnému prostoru jeho střed i hranice, obdaření těchto bodů významem, který bude sdělný nejenom mě samotnému, ale i mému okolí (který bude komunikovatelný), nalezení dostatečně přijatelného zdůvodnění obhajující tuto volbu a přesvědčení ostatních, aby takto vnímaný region vnímali a přijali i se vším tím emocionálním nánosem, kterým byl při svém vytyčování obdařen. Geografický prostor může být uchopen pouze jako prostor symbolický, tedy jako prostor zatížený významy, které mu byly v průběhu let jednotlivými generacemi přisouzeny. A právě tyto významy jsou tím, co nám dovoluje uvažovat o prostorových identifikacích a loajalitách.

(Grygar, 2004: 144).

Sociální identifikaci můžeme tedy rozumět jako identifikaci prostorové, ztotožnění se s určitými prostory prostřednictvím přisouzení konkrétních významů těmto prostorům. O tom, jaké procesy vedou k jejich konstrukci a jakým způsobem mohou být prostory vymezeny, hovoří následující kapitola.

#### 3.1 Konstrukce symbolických prostorů a jejich hranic

Jestliže se tedy vztahujeme k určitému prostoru, přisuzujeme mu konkrétní symbolický význam. Tento význam však není odvoditelný jednoduchým připsáním příslušnosti skupiny či jednotlivce k určitému prostoru či sociálnímu útvaru. Musíme se ptát konkrétních sociálních aktérů, jaký význam prostoru přiřkládají. Je tedy třeba zkoumat, jak interpretují symboly sdílené na základě společné kultury. Jednotlivé interpretace nemusí být nutně odlišné či

protikladné, neboť lidé na základě sdílené kultury jednají stejným či podobným způsobem. V tomto smyslu by lidská individualita neměla zatemňovat komunalitu<sup>4</sup>, kultura by měla být východiskem pro naše zkoumání symbolické konstrukce prostorů, s nimiž se identifikujeme, pouze bychom měli věnovat pozornost jejím limitům a způsobům, kterými se tyto limity dotýkají jednotlivce (Cohen, 1995).

V rámci skupin lidí bude existovat pocit sdílené jednoty, lidé vždy sdílejí větší část reality své skupiny než skupiny jiné, jakkoli malá tato část může být. Interpretace chování, symbolů, okolního světa nejsou obvykle náhodné. Jednak mají základ v osobní zkušenosti, jsou však vytvářeny i v termínech, které jsou charakteristické pro danou skupinu a jsou ovlivněny jejím jazykem, tradicemi víry, ideologií apod (Cohen, 1995:31 – 32). Příslušnost je téměř nepopsatelně komplexní zakoušení (zkušenost) kultury. V tomto smyslu je kultura sama něco, k čemu náležíme. Nevyhnutelně čerpáme z konkrétních kulturních zdrojů a repertoárů a způsoby, jakými je užíváme, podmiňují významy, jaké si o světě vytváříme. Naše zkušenost kultury tak není zkušenost izolovaného samostatného bytí, je dosažena skrze náš komplex interakcí s řadou dalších lidí v různých vztazích, výjevech a prostředích. Kulturní zkušenost generuje naši identitu do té míry, že tvoří zdání podobnosti mezi těmi, kdo ji více či méně sdílejí, kdo vypadá, že k ní náleží a cítí se v ní být doma. Kultura je v tomto smyslu zkušenost náležení — příslušnosti (Pickering, 2001). Můžeme tedy shrnout, že formování identity jako proces identifikace je prostorově situovaný proces vytváření symbolických prostorů spíše než přijetí již etablovaných (Hetherington, 2001: 17). Zdrojem tohoto procesu jsou kulturně sdílené symboly jako nositelné interpretace, s nimiž je ze strany sociálních aktérů různě nakládáno.

### **3.1.1 Symboly jako nositelé interpretace**

Cohen (1995) hovoří o symbolech jako o nositelích interpretace manipulovatelných svými uživateli. Potence symbolů leží v kapacitě, v které odkazují k jiným věcem způsoby, jež dovolují, aby byla jejich obvyklá forma zachována a sdílena členy skupiny, zatímco neuválují na tyto jednotlivce omezení uniformního významu. Můžeme tak „nasazovat“ symboly, abychom dali na vědomí například naši společnou národní identitu, to nám ale poví málo o tom, jak tyto pro nás významné symboly interpretujeme a vytváříme. „Symboly umožňují

---

<sup>4</sup> Doslovný překlad z anglického originálu „communality“ — komunalita ve smyslu společného jednání a společného sdílení symbolů, hodnot a postojů obsažených v kultuře.

jednotlivcům vyjádřit svoji příslušnost ke společnosti nebo skupině, aniž by slevovali ze své individuality. Jednotlivci každé společnosti si nicméně takového zkrácení významů nemusí být vědomi“ (Cohen, 1995:32).

Jestliže naším teoretickým východiskem zůstává, že významným zdrojem identifikací je symbolická konstrukce prostorů, potom konkrétní místa nabývají symbolického významu, kolem kterých jsou identity konstruovány a performovány. Spojení mezi vytvářením identity a prostorem je proto symbolické (Hetherington, 2001). Nastíněná konceptualizace prostoru implikuje i nutnost vymezení jeho hranic.

### 3.2 Vymezení hranic odlišnosti/podobnosti a koncept Druhého

Podobně jako je jáství reflexivně utvářeno a průběžně obnovováno, ani sociální systémy neexistují v rovnovážném bodě. Jsou to entity v prostoru a čase.<sup>5</sup> Pak tedy vyvstává otázka, jak popsat společnosti, které podle nás nejsou ve stabilní rovnováze? Leach (1954) ve své knize *Political Systems of Highland Burma* dochází k závěru, že ačkoli konceptuální modely společnosti jsou nutně modely ekvilibristických systémů, reálné společnosti nemohou být nikdy v rovnováze. Antropolog tak vždy ve snaze popsat sociální systém nutně popisuje pouze model sociální reality. Ten pak reprezentuje hypotézu o tom, jak funguje daný sociální systém. Proto jestliže se účastníci sociálního systému vztahují ke konkrétním prostorům, nejsou to prostory neměnné, a jako takové bychom na ně měli nahlížet. Neboť prostor nepředstavuje soubor pevně daných geografických souřadnic, ale je tvořen z:

„reprezentací sociokulturně sdílených a materiálně zvěčňovaných konstrukcí: v krajině, v ‚textech‘ o ní v nejrůznějších odkazech, které vědomě či nevědomě provádíme. Z tohoto důvodu má vnímání hranic prostoru a jeho obhajoba co do činění s obhajobou sociálně konstituovaného a materiálně zvěčňovaného obrazu světa, úžeji pak s porozuměním vlastní skupině a s legitimizací jejích hranic.“

(Grygar, 2004: 145).

Sociální struktury jsou skutečně představy, představy o distribuci moci, představy, které se liší mezi jednotlivci, ale které mohou být vyjádřeny skrze jejich sdílené kulturní formy, zvláště pak rituál. Konstituovány společností a plnoprávní díky kultuře, individua vytváří své světy skrze jejich akty vnímání a interpretace. Vytváří tak představy o sociální struktuře, jíž jsou součástí. Tyto představy pak zahrnují z významňování hranic a symbolickou konstrukci

---

<sup>5</sup> Tyto entity můžeme považovat za prostory, s nimiž se identifikujeme.

prostorů, jež jsou důležité pro konceptualizaci „druhého“ a vytváření odlišnosti. Koncept druhého vždy zahrnuje hranici ve smyslu, že se vždy musíme zabývat jejím vymezením či definicí, uvažujeme-li o zkoumání konkrétní komunity lidí. Jak jsou tyto hranice vytvářeny a jakých mohou nabývat dimenzí nám mohou sdělit pouze samotní členové komunity. Musíme se však ptát, čeho si jsou jednotlivci vědomi, když se odvolávají na hranici jako prostředek nebo zdroj sociální identity. Hranice jsou zóny reflexe. Hranice jáství mohou být v tomto smyslu stejně důležité jako hranice kolektivity.

Nemůžeme porozumět kulturním hranicím, aniž bychom přijali termíny diskursu, které dokládají. Nemůžeme tak učinit bez citlivého přístupu k tvrzením a vnímání jednotlivců, kteří tento diskurz produkuje. Jestliže poznáme hranice jako záležitosti vědomí spíše než institucionální diktát, uvidíme jejich amorfní a dvojnásobnou povahu. Může to být právě tato nejasnost, která společností nutí k tomu, aby obdařili své hranice takovým symbolismem.<sup>6</sup>

(Cohen, 1995: 129).

Na základě předložených teoretických argumentů tak můžeme postulovat hypotézu, že konstrukce komunity je závislá na individuálním vědomí jejích hranic a jí samotné, dále pak, že sociální identifikace se vztahují ke způsobu, jakým jsou vytvářeny (skrze sebeuvědomění jednotlivců) významy prostorů a jejich hranice. Jestliže získáme k těmto významům přístup prostřednictvím prováděných rozhovorů s participanty, můžeme nalézt cestu nejen k identifikaci osobní, tedy „self-identity“, ale i k identifikaci kolektivní, tedy identifikaci komunity (např. s takovými entitami jako je národ, kultura, region, avšak nahlížené nikoli z etické, ale z emické perspektivy obyvatel vesnice Svatá Helena). Nejviditelnější diskursivně produkovanou sociální identifikací krajské komunity je identifikace s národem, připsání statusu národnostní menšiny složené z příslušníků českého národa. V následující kapitole se proto zaměříme na to, proč je přikládán této formě identifikace takový důraz, zda a popřípadě jakým způsobem krajané ze Svaté Heleny konstruují národ jako symbolický prostor a jeho hranice jako prostředek vymezení se vůči majoritnímu rumunskému obyvatelstvu.

---

<sup>6</sup> Doslovný překlad z originálu.



## 4 Nacionalizace identity

Důraz kladený na konceptualizaci národní identity v této práci je vysoce opodstatněný zejména z toho důvodu, že členům naší zkoumané komunity je připisována národní identita jako dominantní forma identifikace. Různé diskurzy se o těchto sociálních aktérech mohou vyjadřovat různými způsoby, ale obsahují společnou stěžejní charakteristiku — všechny diskursivně produkované texty hovoří o „Češích z Banátu“, „Našich krajanech žijících v českých vesnicích v jihozápadní oblasti rumunského Banátu“ a podobně. Skrze procesy označování tedy produkují národní identitu jako navýsost dominantní kolektivní formu identifikace. Opět však to, že někoho nazveme příslušníkem konkrétního národa, ještě neznamená, že se tento jednatel s kategorií národa vnitřně ztotožňuje. Nás bude nejvíce zajímat, zda se taková kategorie vůbec vyskytuje v myslích zkoumaných členů komunity, jak se k ní vztahují, jestli ji denně uchopují za účelem popisu své bezprostřední sociální reality. Pakliže dojdeme skrze analýzu jejich výpovědí ke kladné odpovědi na tuto otázku, soustředíme se na to, zda národní identifikaci přikládají samotní aktéři dominantní význam. Můžeme dojít k závěru, že pro jejich každodenní život je důležitá úplně jiná forma identifikace — s jiným symbolickým prostorem či sociálním útvarem, můžeme zjistit, že národní identitu deklarují pouze v určitých situacích s určitými zájmy. Abychom si však mohli klást v průběhu analýzy takové otázky, nejdříve je třeba koncept národní identity teoreticky ukotvit.

### 4.1 Koncept národní identity

Identifikace s národem je jedna z mnoha jiných forem kolektivní identifikace. Přesto jí však může být připsán dominantní význam. V takovém případě<sup>7</sup> se tak určitě neděje náhodně, ale s nějakým záměrem. U vytváření či rekonstrukce národní identity lokálního společenství nestojí pouze tlaky jdoucí z politického centra, ale i nacionalizace zájmů. Obecně můžeme říci, že potřeba deklarovat svoji národnost se objevuje především v okamžiku, kdy musíme provést volbu, rozhodnutí, v němž je jako klíč, podle něhož se rozhodujeme, dána právě naše národnost. Jinak řečeno, o národnosti uvažujeme až v okamžiku, kdy jsme na ni někým

---

<sup>7</sup> A domnívám se, že tak je tomu i u naší zkoumané komunity.

druhým tázání (Grygar, 2004). Národnost také deklarujeme v situaci, slibujeme-li si od takového performativního aktu nějaké zvýhodnění — ekonomické či politické povahy.

Podle Sahlinse se „národní identita jeví méně jako výsledek státních záměrů, spíše jde o proces přijetí a přisvojení si národa, aniž by bylo upuštěno od lokálních zájmů, místního významu místa, nebo lokální identity“ (Sahlins in Cohen, 1995: 132). Můžeme hovořit o národní identitě uvědomované tak, jak jsou si jednotlivci vědomi svojí národní příslušnosti tím, že národ obdaří určitým symbolickým významem. Opět nelze pojímat národní identitu jako shodně uvědomovanou napříč celou komunitou. Lokální kultura sice poskytuje svým členům společně sdílené symboly národa, jejich vlastní interpretace se však mezi jednotlivci mohou různit. Otázkou zůstává, jaké procesy vedou k utváření symbolů národa a národní příslušnosti. Jednotlivé interpretace těchto symbolů pak mohou být výsledkem osobní zkušenosti, kolektivně sdílené paměti v rámci sociální interakce, kulturně předávaných forem významů, lokálně sdílených tradic a rituálů či vyprávění o národě.

„Vyprávění národa o sobě samém produkuje soubory příběhů, představ, obrazů krajiny, historických událostí, symbolů a rituálů. Právě to nám umožňuje něco vnímat jako „typické“. Skrze tyto příběhy je národní/skupinová identita presentována jako primordiální, esenciální, propojená a kontinuální.“

(Grygar, 2004: 146)

Jestliže hovoříme o národní identitě, je třeba zjistit, co je zdrojem takové formy identifikace, respektive jaké ideologické prostředky jsou užívány k předávání symbolů národa členům komunity a jakým způsobem jsou národ a národní příslušnost legitimizovány v podmínkách menšinové společnosti.

## **4.2 Národ a nacionalismus jako prostředky nacionalizace zájmů**

Abychom porozuměli národu a nacionalismu jako kulturním artefaktům určitého druhu, musíme uvažovat o tom, jakým způsobem se jejich významy měnily v čase a proč dnes přikazují takovou hlubokou emocionální legitimitu (Anderson, 1991). Pak je tedy nutno hledat ve výpovědích sociálních aktérů a v dostupných etnografických materiálech, které historické mezníky či situace se zdají být důležité pro deklaraci národní příslušnosti. Přestože příslušníci národa mu mohou přisuzovat primordiální, esenciální charakter, naším teoretickým východiskem zůstává, že o existenci národa můžeme hovořit až v historické fázi označované jako modernita.. Nacionalismus pak můžeme chápat jako ideologii, jež klade na příslušníky

národa požadavek bezmezní věrnosti národu, jež je skrze ideologické praktiky obdařen téměř nadpřirozenou autoritou, nebo lze nacionalismus pojímat jako určitý typ sociokulturního systému podobně jako příbuzenství či náboženství. Přes svou politickou sílu a legitimní autoritu jsou nacionalismy poměrně chudé co do jejich filozofického naplnění, neboť národ je myšlená politická komunita založená na pouhé představě lidí jako příslušníků národa, kteří o své národní příslušnosti navzájem mnoho nevědí (Anderson, 1991).

„Nacionalismus je tak politický princip, který z kulturní podobnosti činí fundamentální sociální pouto. Ať už mezi lidmi existují jakékoli principy autority, jejich legitimita závisí na tom, že členové dané skupiny patří ke stejné kultuře (nebo jazykem nacionalismu řečeno, ke stejnému národu). Ve své extrémní podobě se kulturní podobnost stává nezbytnou i postačující podmínkou legitimního členství: pouze členové dané kultury smějí vstoupit do příslušné politické jednotky a musí tak učinit všichni.“

(Gellner, 2003: 17-18)

Národ je tak skutečně myšlený konstrukt, národnost není přirozený status, jedná se o askripci identity, a vědomí o ní je třeba průběžně probouzet a obnovovat. Na jednu stranu tak můžeme říct, že neexistuje univerzalismus národního cítění, na druhou stranu je očividné, že národní cítění může být velmi upřímné a hluboké (Gellner, 2003).

Legitimní autority komunity však identitu svých členů mohou záměrně nacionalizovat, předávat diskurz nacionalismu prostřednictvím různých praktik: vyučování ve školách, kázání a mše, promluvy v lokálních spolcích a sdruženích. Takovými autoritami mohou být učitelé, kněží, vedoucí místních spolků nebo zkrátka místní lidé obdaření obecně přijatou legitimní autoritou. Na základě těchto praktik probíhá výše zmíněná nacionalizace zájmů, ta se může stát prostředkem odlišení od jiné kultury, jiného národa, prostředek deklarace národní identity. Vědomí národnosti je udržováno i prostřednictvím kulturně sdílených symbolů a tradic. Kulturu lze chápat jako něco, co je přenášeno v čase, co se ale také může rychle měnit. V politickém zájmu udržení národní identity je kulturu zachovat, což může být podpořeno i vynalézáním nových tradic<sup>8</sup>. Koncept „vynalezená tradice“ znamená soubor praktik, normálně řízených zjevně nebo tiše přijímanými pravidly, rituál nebo symbolický charakter, které usilují o zahrnutí konkrétních hodnot a norem chování prostřednictvím opakování těchto praktik, což automaticky znamená kontinuitu s minulostí. Fakticky, kde je to možné, usilují o ustavení kontinuity s příhodnou historickou minulostí (Hobsbawm, 2001).<sup>9</sup> Někdy jsou

---

<sup>8</sup> Zde vycházím z konceptu Erica Hobsbawma „vynalezená tradice“, jež popisuje v knize *Inventing Traditions*. In: *The Invention of Tradition*. 2001. Cambridge University Press.

<sup>9</sup> V případě českých vesnic v Banátu můžeme uvést příklad Českého festivalu, který se pořádá od r. 1989 jako bienále postupně v Gerníku, Sv. Heleně, Eibentále, Rovensku, Šumici, Bígru, Berzásce a Gerníku (2005). Letos

kultury očím svých členů neviditelné, jindy je na ně naopak kladen ten nejsilnější důraz a jsou předmětem velké úcty (Gellner, 2003). To je případ i českých krajanů žijících na Svaté Heleně, jak si vysvětlíme v kapitole věnované současné reprezentaci identity krajanů žijících v oblasti rumunského Banátu. Právě důraz na kulturu a tradice v ní obsažené (i nově vynalezené) může souviset s procesem nacionalizace zájmů.

### 4.3 Úloha konceptů jako analytických nástrojů

Pro postulaci teoretických východisek je třeba položit si otázku, zda je vůbec možné s použitím vybraných teoretických konceptů zachytit myšlení a cítění individuí, které jinak přecházíme v generalizacích, jež odvozujeme z kolektivních sociálních kategorií. Podle Cohena (1995) bychom měli používat přísným a kontrolovaným způsobem pouze prostředky, které jsou nám dostupné — vlastní zkušenost sebe samých, neboť sociální antropologie má vtělené sebeuvědomění implicitně ve svém diskursu. „Metodologicky se antropologové nemohou vyhnout intruzi svého vlastního já. Sebeuvědomění antropologa tak může stimulovat jeho citlivost pro zkoumání sebeuvědomění druhých“ (Cohen, 1995: 4).

Hovoříme-li tedy o lidské identitě, máme na mysli identitu jako vnitřní sebeuvědomění jednotlivce. Člověk si uvědomuje sám sebe tím, že se vztahuje k různě konceptualizovaným prostorům a entitám, jež obdařuje nějakou autoritou. Při hledání procesů identifikace sociálního aktéra nepodřizujeme společenským strukturám, nýbrž pátráme v jeho výpovědích po významech, jež připisuje jednotlivým prostorům. Tyto prostory jsou určovány průběžně vytvářenými hranicemi, jež mohou být nadány vysokou mírou symbolismu. Čím je vyjednávání a stvrzování identity těžší skrze vztahování se k významným prostorům jako zdroj sebeuvědomění, tím více převažuje potřeba symbolismu nad jinými způsoby vymezení hranic. Prostory, jež můžeme mapovat na základě rozhovorů s participanty, lze konceptualizovat jako úzký rodinný kruh, sousedství, vesnické společenství, region, národ. Tyto kategorie jsou však předem vytvářeny pouze za analytickým účelem, pro vytvoření přehledného schématu forem identifikace. V rámci prováděných rozhovorů nejsou aktérům

---

v létě má sídlit opět na Sv. Heleně. Pro banátské Čechy se jedná o nejvýznamnější kulturně-společenskou událost v poslední době. Se svými kulturními programy (většinou čerpající z dosud přežívajícího folklóru) se zde představují soubory ze všech sídel s většími českými komunitami. Proto má tato „tradice“ také významnou stmelující funkci a přispívá k utužování národního (etnického) vědomí (tento proces lze nazvat nacionalizací kolektivní identity). Více v publikaci *Banát: turistický a vlastivědný průvodce českým Banátem*. Kudrna 2005. Str. 113

předkládány jako objektivně dané, cílem je zjistit, zda se vůbec tyto struktury vyskytují v jejich výpovědích, respektive, zda jsou tyto pojmy užívány pro jejich popis a zacházení s každodenní realitou.

## 5 Soudobý obraz „českých krajanů“ žijících v rumunském Banátu

Nastolíme-li otázku národní příslušnosti, je třeba uvědomit si, že národní identita v kontextu zkoumané komunity zahrnuje několik dimenzí, o nichž jsme se zmiňovali již v teoretické části. Základní otázkou pro nás zůstává, jakým způsobem se členové místního společenství identifikují s českým národem. Pak nezbývá než se zeptat, za jakých okolností a v jakém druhu situací národní příslušnost různou měrou a způsobem manifestují či deklarují. Tyto manifestní obsahy se pak mohou výrazně lišit od těch latentních, které jsou ve výpovědích participantů mnohem hůře dostupné a vypátratelné. O to důležitější je upřít na ně naši pozornost. A konečně, identifikace s národem je jim hojně připisována různými diskurzy, my se zaměříme v následující části zejména na produkci obrazu „typického češství“ turistickým diskurzem. Chceme-li tedy vůbec pátrat po identifikacích<sup>10</sup> s národem a národní identitě<sup>11</sup> jednotlivých členů komunity, nutně tak stojíme před úkolem zodpovědět výše položené otázky. Co je však neméně důležité, národní identifikace jako dominantní forma náležení často překrývá ostatní formy individuální respektive kolektivní identity, jež mohou ve vědomí členů komunity nabývat hlubších a důležitějších významů. Není proto žádoucí, abychom národní příslušnost superimponovali přes jiné možné způsoby náležení. Je však nutné, věnovat jí patřičnou část naší pozornosti už z toho důvodu, že je tak mocně diskutovaná, vyjednávaná a činěná nejen v rámci komunity samotné, ale i na jejím pomezí, do něhož a skrze něž pronikají různé vlivy a diskurzivní praktiky moci, a skrze něž je také třeba každou formu náležení neustále vyjednávat jako nestabilní a nikdy nekončící proces.

Autoři v úvodu zmíněné publikace *České vesnice v rumunském Banátě* (1992) píší, že naši krajané se stanou trvalou součástí našeho národa, hodnou péče a pozornosti (kolektiv autorů, 1992). Po provedení rozhovorů však vychází najevo, že takovou součástí zůstávají pouze, pohybují-li se v hranicích svojí komunity. Tam jsou dobře dostupní všem příchozím a zakonzervovaní jako „kompaktní skupina českých krajanů“ hodných obdivu. Potud je žádoucí hovořit o českém národu, jež „bude vždy pečovat o lidi krásné a tvrdé jako skály, jež navždy zůstanou jeho součástí.“ Jak je to však s vlasteneckými výroky tohoto typu, ocitnou-li se

---

<sup>10</sup> Rozumějme ve smyslu vnějšího připsání identity, národní příslušnosti.

<sup>11</sup> Ve smyslu vnitřního chápání národní příslušnosti.

krajané za bezpečnou hranicí „české komunity“? Respektive vydají-li se zpět do své „vlasti“, hledat „svoje kořeny“? Zde již vyvstává první problém v otázce národní identity, tehdy totiž dochází k nevyhnutelnému střetu diskursu administrativního a nacionalistického<sup>12</sup>. Překročení diskursivně produkovaných symbolických i geografických hranic totiž znamená stát se cizincem, jakkoli se mohou jazykové kompetence a společný kulturní původ do velké míry shodovat. Z výpovědí aktérů vyplývá, že ačkoli se krajané samotní mohou považovat za Čechy, na českých úřadech je s nimi jednáno jako s cizinci z důvodu jejich rumunské státní příslušnosti. Získání českého občanství je dlouhotrvajícím procesem, pokud nedojde k uzavření sňatku mezi krajanem/kou a českým občanem/kou. V opačném případě mají reemigranti právo získat občanství za pět až deset let.<sup>13</sup> V rámci produkce identity administrativním diskurzem je tak Čechem ten, kdo má v občanském průkazu uvedeno „státní příslušnost česká“. Jak poukazuje Szaló, „autenticita identity se tak odpojuje od expresivity subjektu v podobě „přihlášení se“ a stává se objektem administrativy“ (Szaló, 2005: 221).<sup>14</sup> Reemigranti z Banátu jsou tak stigmatizováni (Goffman, 1986) v konkrétních institucích a diskurzech i v „mateřské“ zemi. Imigranti z kruhů „menšinových Čechů“ v České republice nadále zůstávají „menšinovými Čechy“. Pouhou migrací se totiž jejich sociální identita stigmatizovaná v podmínkách rumunské společnosti nemění. Skutečný příchod, přijetí tak není nikdy možné.<sup>15</sup>

Vezmeme-li v úvahu, že stěžejním zdrojem identity českých krajanů je komplexní zkušenost „české kultury“, po „návratu do staré vlasti“, kde lze kořeny této kultury hledat, se čeští krajané cítí být cizinci, těmi „druhými“, jež přišli zvenčí, z cizího prostředí. Kde je tedy skutečný domov příslušníků této etnodiaspory? Rumunskými obyvateli jsou považovány za Čechy a také se tak vymezují vůči tammímu majoritnímu obyvatelstvu. V České republice jsou označováni jako cizinci, Rumuni, tedy ani „českou pravlast“ nelze objektivně nazývat jejich domovem. Nachází se tedy jejich etnická identita někde na pomezí, v rovině

---

<sup>12</sup> Nazýváme tyto soubory institucí a praktik jako diskurzy, neboť mají moc určovat a připisovat kolektivní formy identifikace jako objektivně dané způsoby náležení a legitimizované v rámci společnosti

<sup>13</sup> Tyto informace byly poskytnuty samotnými aktéry, jedná se tedy o jejich chápání problému v situaci, jež nastává po reemigraci do České republiky

<sup>14</sup> Szaló v tomto smyslu hovoří o redukci identity na „administrovanou autenticitu“ a emocionalitu, viz Szaló, C. 2003. „Etnonostalgie versus modernita: konstrukce sociální identity menšinového maďarství“ In Szaló, Csaba - Nosál, Igor. (eds.) *Mozaika v re-konstrukci: Formování sociálních identit v současné Střední Evropě*. 2003. 221-234 „Etnonostalgie versus modernita: konstrukce sociální identity menšinového maďarství“

<sup>15</sup> O diskurzivní produkci „menšinového Maďara“ píše Szaló (2003) na stranách 216 — 218.

symbolicky vytvářených hranic? Lze jejich identitu nazývat transnacionální, hraniční, vykořeněnou? Můžeme na tyto otázky najít odpověď prostřednictvím analýzy výpovědí jednotlivých participantů?

## 5.1 Vytváření obrazu typického češství turistickým diskurzem

České krajanské vesnice v Rumunsku, které jsou obklopeny obyvatelstvem srbského a rumunského původu, vytvářejí unikátní kulturní fenomén. Jejich dlouholetá izolovanost vedla k zakonzervování českého jazyka, zvyků a tradičních způsobů obdělávání půdy a hospodaření. Díky tomu představuje v současné době tato komunita nedocenitelnou kulturní a historickou hodnotu. Rumunsko ovšem patří k nejchudším zemím Evropy, což se odráží i na kvalitě života v české krajanské komunitě a přispívá k ekonomickému vystěhovalectví.<sup>16</sup>

Vybraný citát z internetové stránky vytvořené pod záštitou cestovní kanceláře Kudrna celkem trefně vystihuje způsob, jakým turistický diskurz produkuje sociální identitu krajanů. Výroba národní identity může být důvodně považována za pokus zeslabit vědomí lidí o jejich individualitě a superimponovat přes ně vědomí jejich podobnosti s ostatními příslušníky národa a jejich odlišnosti od ostatních. Nacionalizace identity pak spočívá ve snaze podřídít individua kolektivním reprezentacím národa a domnělému vědomí národa skrze vyráběné kulturní formy (Cohen, 2001).

I v *Turistickém a vlastivědném průvodci českým Banátem* (2005: 4) se dočteme o „našich krajanech“ žijících v ryze českých vesnicích. Jedním z hlavních zástupců a zároveň producentů „české identifikace“ prostřednictvím turistického diskursu je právě cestovní kancelář Kudrna, která ve vedení Viléma Dvořáka pořádá již od počátku devadesátých let do oblasti českého Banátu „agroturistické výlety“. Jejich jistě chvályhodným cílem je pomoci krajanům v jejich tíživé ekonomické situaci jednak placením pobytu a penze krajanským rodinám, jednak navázáním na humanitární pomoc organizovanou na různých úrovních prostřednictvím nadace při České televizi Člověk v tísni. Jejich tištěné i internetové průvodce staví českého návštěvníka nejen do role turistického konzumenta, ale také přispěvatele, jenž by měl respektovat místní tradiční hodnoty a obyčeje a stát se „uctivým, pozorným a nenápadným hostem tamního v mnoha ohledech originálního a obdivuhodného prostředí“ (Dokoupil, Svoboda a kolektiv, 2005: 9). Tím, jak tyto průvodce vymezují roli návštěvníkům, cizincům, zároveň (ať už vědomě či nevědomě) produkují identifikaci krajanů jako „Čechů

---

16 Výňatek z textu Ivo Dokoupila, zdroj: [www.banat.cz](http://www.banat.cz). Tento internetový zdroj má být především interaktivním elektronickým turistickým průvodcem pro všechny, kteří se zajímají o českou oblast Banátu a krajany žijící na tomto území v českých vesnicích



spjatých úzce s přírodou a tradičními hodnotami“. Proto je pochopitelné, že nejen v ekonomickém zájmu krajanů je splnit taková očekávání turistů plynoucí právě z poznatků, jež se dočetli v průvodci. Čím hlouběji a podrobněji popisuje průvodce místní přírodní i kulturní prostředí, povahu a „rázovitost“ krajanů, zvyky a obyčeje, tím více je třeba, aby krajané při návštěvě českých turistů dodrželi integritu takto produkované sociální identity „typického češství“.

Malebný, poetický, ale neobyčejně tvrdý život v zapadlých horských vesničkách rumunského Banátu - tak by se dal charakterizovat současný osud Čechů, kteří před 150 lety opustili svou vlast, aby se usadili v nové zemi. Dnes zápasí o svou národní identitu, s extrémními přírodními podmínkami banátských hor i s následky socialistické éry v Rumunsku.<sup>17</sup>

Tak je v dokumentu Petra Jančárka popisována současná realita krajanů žijících v Rumunsku. V citátu je opět patrná idealizační forma vyjádření v rámci produkce obrazu „druhého“ prostřednictvím vytváření stereotypů jako jednostranných charakterizací „druhých“. Tyto procesy stereotypizace mají reprezentovat pravdivou a skutečnou realitu. Stereotypy tak fungují jako prostředek umístění „druhých“, jejich zafixování v konkrétním místě, a to z privilegované perspektivy (Pickering, 2001). Život tak krajanům vůbec nemusí připadat malebný a poetický, může to být třeba obyčejný, prostý život lidí zvyklých na každodenní tvrdou práci, ale také nemusí. Dokud se nezeptáme toho kterého sociálního aktéra, v našem případě krajana žijícího ve Svaté Heleně, nelze vynášet soudy a charakteristiky o každodenní sociální realitě. Vždyť i jejich vlastní zakoušení kultury, interpretace žitého světa i jeho bezprostředního okolí se může mezi členy vesnického společenství naprosto lišit. Jako příklad může posloužit fakt, že mnoho příslušníků zdejší mladší generace nemá práci, žije na úkor svých rodičů a hledá příležitost, jak žít lépe. Obraz životní úrovně, po které tolik touží, mají možnost neustále spatřovat a hodnotit. Celoroční zájezdy českých turistů, kteří si jezdí do Banátu odpočinout a pozorovat (nieméně zřídka kdy zakusit) tento těžký život českých kolonistů, jsou pro mladší generaci dostatečnou vizí možnosti zlepšení životního standardu reemigrací do Čech (Pavlásek, 2006).

Turistický diskurz a jeho produkce obrazů a reprezentací reality krajanů není jen pasivním pozorovatelem, ale aktivně zasahuje do života zdejších lidí. Svou přítomností v podobě početných skupin turistů a vydávaných turistických publikací se podílí na symbolické konstrukci této komunity (Cohen, 1985). Neboť svým působením může ovlivňovat sebeuvědomění jednotlivých krajanů, jejich osobní identitu a identifikaci s významnými

---

<sup>17</sup> Citát z dokumentu „Nádherný smutek — rumunští Češi“ Petra Jančárka o našich krajanech (2000)

prostory vyjednávány v rámci sociální interakce a na základě komplexní zkušenosti kultury.<sup>18</sup>

## 5.2 Historie krajanů v Rumunsku

Historie českých krajanů žijících v Rumunsku sahá až na začátek 19. století, kdy na přelomu dvacátých a třicátých let probíhala první kolonizační vlna. Důvodem emigrace byla zejména politická a hospodářská situace zhoršujících se poměrů české poddanské vesnice způsobená tereziánskými a josefínskými reformami platnými na českém území. Nespokojenost a chudoba vesnických poddaných a městských řemeslníků vedla k jejich migraci a hledání lepších životních podmínek (Secká, 1996: 97). Právě Banát, doposud neosídlený, boji zpusťšený kraj, se zdál být vhodným místem, kde začít nový život. Toto strategicky důležité území bylo třeba osídlit pracovitými kolonisty, jež by rychle vymýtili místní krajinu pokrytou neprostupnými bukovými lesy. Tyto lesy si od Vojenské hranice<sup>19</sup> pronajal jistý Magyarly, obchodník se dřevem, který vyslal do Čech agenty, aby najímali české dřevorubce a lesní dělníky. Zájemcům byla nabídnuta vlastní půda, dříví na stavbu domu a osvobození od vojenské služby. Vidina práce, dobrého živobytí a vlastního domu vyvolala v Čechách velký zájem a započala tak první kolonizační vlnu, kdy v letech 1820 až 1824 přišli do Banátu první čeští kolonisté převážně z Klatovska, Plzeňska, Domažlicka, Čáslavska a Kladenska. Ti založili v Banátu první dvě české osady Elisabethfeld a Svatou Helenu.<sup>20</sup> Asi po pěti letech však zmiňovaný Magyarly zmizel i s nářadím a zásobami a nechal tak kolonisty bez prostředků a ochrany. A tak se krajané obrátili na nejbližší vojenský úřad a zažádali o přijetí do Vojenské hranice. Vojenské úřady jim vyhověly a začali stavět obydlí pro nové

---

<sup>18</sup> O tom, jak je tato zkušenost kultury a kultura samotná transformována a ovlivňována turistickým diskurzem svědčí třeba fakt, že místní skála ležící v prostoru za Svatou Helenou a čnicí nad Dunajem byla z původního prostého pojmenování „Na skále“ nově označena jako „Vildova skála“ (podle majitele cestovní kanceláře Kudrna Viléma Dvořáka, jenž v rámci jednoho ze zájezdů skálu křtil) a v běžné mluvě je tento název mnohými vesničany používán. Došlo tak k internalizaci diskursivně produkovaného významu a nyní je považován za objektivně daný.

<sup>19</sup> Více o vzniku Vojenské hranice v článku Mileny Secké (1996) Češi v Rumunsku publikovaného v časopise Češi v cizině 9. Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV v Praze

<sup>20</sup> Nutno podotknout že území Banátu nebylo při příchodu českých kolonistů etnicky zcela homogenní. v Různých částech Banátu žila německá, maďarská, srbská, romská i židovská menšina. Úředním jazykem byla němčina, ale českým kolonistům bylo umožněno založit vlastní školy s vyučováním v českém jazyce i sloužit české mše (Pavlásek, 2006: 7)

presídlenec (Secká, 1996). Češi v rámci druhé kolonizační vlny putovaly na území Banátu s příslibem finančních i materiálních výhod, což v Čechách vyvolalo doslova kolonizační horečku.

První léta osadníků však nebyla v banátských horách vůbec jednoduchá. Přírodní a klimatické podmínky zde byly úplně jiné než v Čechách, proto bylo první kolonizační období velmi často provázeno smrtí následkem pracovních úrazů, neznámých nemocí, hladem i zimou. Teprve v 50. letech 19. století došlo ke konsolidaci místních poměrů, kdy probíhá postupné stmelování vesnického kolektivu díky prvním sňatkům vytvářejícím pevné sousedské a příbuzenské vazby. Zejména tento typ vztahů jako základní forma identifikace krajanů přetrval až do dnešních dob, kdy důsledky historického vývoje endogamních sňatků na Svaté Heleně jsou více než patrné (Pavlásek, 2006).

Převážná část českých osídlenců Banátu byla římsko-katolického vyznání kromě třiceti rodin evangelíků, jež se usadili právě na Svaté Heleně. Z nich časem přešla část k baptistům. „Existence čtyř náboženství v jedné vesnici vedla k odlišnostem a zvláštnímu postavení této nábožensky heterogenní lokality mezi ostatními českými vesnicemi, které zůstaly katolické“ (Secká, 1996: 98).

Specifickým fenoménem kraje osídleného českými kolonisty byla izolovanost vesnic způsobená horským terénem. Zejména ta napomáhala k vytváření uzavřených vesnických komunit. Právě přírodní podmínky a řídké osídlení Banátu se podílely na individuálním vývoji jednotlivých českých osad.

Nízký životní standart obklopujícího etnika i jeho odlišná víra (pravoslaví) a jazyk byly těmi hlavními důvody, proč se Češi nemísili, a tak přísná etnická endogamie udržela tradici doby, ve které kolonisté odešli z Čech, a kterou dále propracovávali. Donesené zvyklosti se jen v nepodstatných detailech přizpůsobily novému prostředí, ale vcelku nesly rysy české materiální a duchovní kultury počátku 19. století.

(Secká, 1996: 99)

Postupem doby však docházelo ze strany krajanů k častějšímu kontaktu s okolím zejména díky rozšiřování trhu, a Češi začali být často vyhledáváni jako odborníci na zemědělské hospodaření, včelařství i sadaření (Secká, 1996).

Po zrušení Vojenské hranice v roce 1872, kdy se oblast „českého Banátu“ stala součástí uherského království, došlo k celkovému zhoršení situace krajanů. Proces maďarizace zasáhl zejména školství a náboženský život krajanů, ze škol i kostelů se vytratil český jazyk. Přesto však byla i v této době čeština uchováována — právě prostřednictvím sousedských a

příbuzenských vztahů. Až Trianonská smlouva z roku 1920, kdy byl Banát rozdělen mezi Rumunsko a Jugoslávii, přinesla konec maďarizace. Tehdy připadlo šest ryze českých vesnic Rumunsku. Situace krajanů se však celkově nezlepšila, spíše naopak. Zemědělský způsob života krajanů v izolovaných vesnicích však zůstal nenarušen vnitropolitickými událostmi rumunského státu (Secká, 1996).

Přestože se krajané z většiny českých osad začali zejména díky častějšímu kontaktu s rumunskými obyvateli přizpůsobovat jejich způsobu života a kultuře, vesnice na jihu Banátu (Svatá Helena, Gerník, Rovensko, Šumice) důsledně zachovávaly tradovanou českou kulturu a odolávaly rumunským vlivům. Pro obyvatele těchto osad bylo charakteristické i „silné etnické povědomí a idealizace staré vlasti“ (Secká, 1996: 100).

S koncem druhé světové války a požadavkem českého státu na znovuosídlení sudetských oblastí krajany z Rumunska došlo k vlně reemigrace na české území. Reemigraci ukončila změna politického režimu v Československu i Rumunsku. Pokus o kolektivizaci polí vlastněných krajany v rumunském Banátu se nezdařil zejména z důvodu nemožnosti obdělávat horská políčka zemědělskou technikou a z nezájmu krajanů. Konec Ceausescova režimu znamenal i příchod české humanitární pomoci do krajanských osad, v nichž nebyl zaveden vodovod ani elektrický proud. Zároveň dochází od počátku devadesátých let k rozvoji turismu, v rámci něhož jsou českými cestovními kancelářemi<sup>21</sup> pořádány do oblasti krajanských komunit „agroturistické výlety“. Faktor turismu ovlivňuje výrazným způsobem vědomí krajanů o vlastním způsobu života, životní úrovni a nabízí vidinu lepších životních podmínek na území České republiky. Proto dochází v posledních dvou desetiletích k odchodu zejména příslušníků mladší generace do Čech. Budoucnost českých osad v rumunském Banátu se tak stává velmi nejasnou, neboť například počet obyvatel ve vesnici Svatá Helena klesl od počátku 90. let téměř na polovinu (Pavlásek, 2006).

Vesnice Svatá Helena leží v jižní oblasti Banátu 6 km od Dunaje ve výšce 300 m.n.m. Je vzdálena 14 km od hlavního střediska regionu Nové Moldovy.

---

<sup>21</sup> Jedná se zejména o cestovní kancelář Kudrna v čele s panem Vilémem Dvořákem.



Mapa zobrazující krajanské vesnice na území rumunského Banátu. Zdroj: [www.listbanat.cz](http://www.listbanat.cz)

## 6 Hledání forem identifikací u samotných krajanů

### 6.1 výzkumná otázka

Doposud vydané odborné publikace vyjadřující se o krajaňské komunitě žijící v rumunské oblasti jihozápadního Banátu měly spíše popisný, etnografický charakter. Tato díla jsou bohatá na informace o původu, historii a životě českých krajanů stejně jako o přetrvávajících tradicích, zemědělském způsobu života a lidové religiozitě, jež utvářely a formovaly životy těchto lidí v rámci jejich krajaňské komunity. V žádné z těchto prací však nebyla významným způsobem nastolena otázka forem identifikací samotných krajanů, pouze se můžeme dočíst o tom, jakým způsobem a jaké forma identity jim byly připisovány. Tato práce se zaměřuje zejména na zodpovězení těchto otázek: Kým jsou tito lidé? Za koho se považují? Jakým způsobem to můžeme zjistit na základě sociálně antropologického zkoumání? Pro zodpovězení těchto stěžejních výzkumných otázek byla explicitně předložena teoretická východiska již v první části práce.

Metodologickou premisou zůstává fakt, že jáství jako vnitřní forma sebeidentifikace je nesmírně komplexní, a je tedy nutno klást si otázku, zda jako takové může být vnějším pozorovatelem (výzkumníkem) popsáno a odpovídajícím způsobem interpretováno. Hrubé zmapování struktur a symbolicky vytvářených prostorů má být prvním analytickým krokem k uchopení této komplexní reality. Hlavním výzkumným záměrem předkládané práce je tedy odhalení příslušností k různým typům kolektivit a jejich důsledky pro sociální realitu zkoumaných aktérů. Vedlejší výzkumná otázka zní, zda a jakými způsoby dochází v současné době k významnějším změnám ve formách sociálních identifikací, potažmo v definování prostoru a jeho hranic, jejichž konstrukcí vyjadřují členové krajaňské komunity svoji legitimní příslušnost.

Generalizace výzkumných poznatků ve smyslu připsání všem členům komunity společné formy identifikace má pro nás žádnou nebo malou autenticitu v rámci naší vlastní zkušenosti. Takový způsob generalizace ignoruje a opomíjí bohatou diverzitu lidí tak, že je podřizuje znakům, které mohou být konstruovány jako společné. Míchá tak sociální formu se substancí — význam přisouzený individuu skrze symbol je přehlížen ve prospěch formálního charakteru onoho symbolu (Cohen, 2001).

### 6.1.1. Výběr metody, výzkumné prostředí a charakter zkoumaných dat

Použitá metoda je zvolena s ohledem na výzkumné cíle této práce. Těmi jsou především zmapování hlavních forem identifikace s významnými prostory, k nimž lze individuálně i kolektivně náležet. Za vhodnou metodu pro tento druh analýzy považuji neformální rozhovory se členy zkoumané komunity. Tyto rozhovory mají spíše informační charakter a jsou složeny z otázek, které se jednak primárně ptají po formách identifikace<sup>22</sup>, jednak specifickým způsobem kladení otázek hledají latentní obsahy spojené se sebeuvědoměním jednotlivců

Informační rozhovory byly provedeny se čtyřmi zástupci zkoumané komunity v období od 23. do 28. dubna 2007. Všichni informátoři pocházejí z vesnice Svatá Helena, kde byly také všechny rozhovory realizovány. Jednotliví aktéři byli vybíráni povětšinou metodou sněhové koule s důrazem na jejich věkové, náboženské i genderové rozdíly. Rozhovor jsem uskutečnila se ženou ve věku zhruba 60 let (Marcela), s osmnáctiletou dívkou (Máňa), s majitelem místní hospody „U Pepsiho“ (asi 55 let, Štěpán) a mužem v přibližném věku 75 let (Rudolf). Přístup ke zkoumané komunitě byl otevřený a všichni informátoři byli poměrně ochotní odpovídat na kladené otázky. Nutno podotknout, že aktéři často odpovídali na otázky v rovině performativní, tedy s potřebou či domnělou nutností deklarovat/manifestovat zejména svoji příslušnost k českému národu. V jejich výpovědích však byly latentně obsaženy i jiné, zdaleka ne tak jednoznačné formy sebeidentifikace.

V kontextu realizace rozhovorů se vyskytly i etická dilemata, zejména zda předložit jednotlivým respondentům formuláře s informovaným souhlasem. Nakonec byl informovaný souhlas získán od všech čtyř respondentů s tím, že jedna z respondentek si nepřeje být v žádné souvislosti s publikováním výsledků jmenována. Nejmladší informátorce bylo přislíbeno

---

22 Například národní či regionální — otázky typu:

Považujete se za Čecha/Rumuna?,

Domluvíte se dobře rumunsky?

Kdy mluvíte rumunsky?

Co máte společného s Rumuny, s lidmi z Coronini (sousední rumunská vesnice)?

Jak často a za jakých okolností s nimi přicházíte do styku?

Co je typické pro vaši vesnici?

poskytnutí zpětné vazby po dokončení diplomové práce. Stěžejní metodologický problém, s kterým jsem se potýkala, byl fakt, že jsem do prostředí vstupovala jako cizinka, turistka, ale také jako „Češka“, proto se domnívám, že část odpovědí na položené otázky byly aktéry performovány s vědomím mého statusu. Nicméně i takové výpovědi jsou důležité pro zmapování manifestních projevů identifikace. Se zásadním etickým problémem jsem se setkala až po realizaci všech rozhovorů, a to, zda je vůbec přípustné, zodpovědné a vhodné s ohledem na specifickou sociální realitu členů komunity pátrat po tak osobních věcech jako je vnitřní sebeuvědomění respondentů a klást takové otázky, z jejichž odpovědí se snažím zjišťovat latentní obsahy sebeidentifikace, jež mohou být respondentem neuvědomované.

Metodě výzkumných rozhovorů vyhovují témata, která se snaží osvětlit postoje, motivace, hodnocení, reflexi nebo vysvětlení určitých situací. Zabývala jsem se spíše hodnocením a interpretacemi prožívaných skutečností ze strany zpovídaných aktérů než těmito skutečnostmi samotnými. Jinými slovy jsem pátrala po tom, jak lidé žijící na Svaté Heleně vidí své postavení ve vztahu k různým prostorům a sociálním entitám, než že bych se přímo dozvěděla, v jakých podmínkách žijí a jaká je jejich obecně přijímaná identita. Na závěr je třeba zmínit, že všem informacím poskytnutým informátory musíme porozumět ve světle jejich různých možných očekávání. (Závěrečná zpráva, 2006).

## **6.2 Způsob zpracování a analýza dat**

Prováděné rozhovory mají sloužit zejména jako prostředek revize a byly analyzovány jako zdroj informací pro hrubé zmapování prostorů, k nimž lze náležet prostřednictvím konstruování jejich hranic. Ve výpovědích informátorů byly patrné zejména jazykové a regionální hranice, hranice mentalit<sup>23</sup>, hranice mezi nositeli národností, hranice subregionů a hranice mezi skupinami věřících. Specifickou formou vytváření jinakosti/podobnosti se zdají být hranice generační (věkové), genderové a hranice rodinného společenství v rámci samotné komunity. Musíme se však ptát, čeho si jsou jednotlivci vědomi, když se odvolají na hranici jako prostředek nebo zdroj sociální identity. V etnografické literatuře jsou lidé konstruováni v termínech domnělých hranic (lokalit) a v termínech antropologova vědomí hranice. Je třeba

---

<sup>23</sup> hranice mentalit jako sociálně konstituovaných vzorců jednání a s nimi spojených očekávání



si uvědomit, že hranice nemají pouze fyzický charakter, nejsou objektivně dány, jsou procesem neustálé rekonstrukce, nikoli však na papíře, ale v našich myslích. Právě limity vědomí nás odlišují od druhých ve smyslu konstruování hranic. Stejně jako tématu ideologie, i hranici může být propůjčena dogmatická forma. Ale jejich internalizace ve vědomí jednotlivců ji zachycuje s dalekou menší mírou rozhodnosti (Cohen, 1995).

Z realizovaných rozhovorů vyplývá, že pojivem kolektivních forem identity (kolektivních forem reprezentací identity) je zejména sdílený obraz minulosti udržovaný prostřednictvím vyprávění a příběhů, jež jsou uchovávány ponejvíce v rámci úzkého rodinného kruhu, popřípadě v rovině sousedských vztahů. Konceptualizace prostorů je zde dosaženo odkazem na historii a její interpretaci. Můžeme tak v rámci komunity zaznamenat existenci takzvaného zakládajícího mýtu, o němž se zmiňuje Anthony Smith, když se snaží vysvětlit vazbu mezi sdíleným obrazem minulosti a sociální skupinou za pomoci konceptu ethnie, ve kterém hrají mýtus společného původu a sdílené vzpomínky klíčovou roli. „Tušení ‚odkud jsme přišli‘ je centrální pro porozumění toho, ‚kým jsme‘“ (Smith 1991: 22). A to je ve výpovědích aktérů také hlavní formou legitimizace jejich deklarovaného „čeství“.

### **6.2.1. Konceptualizace prostorů z emické perspektivy a hranice kolektivity**

Identifikace s vesnickým kolektivem probíhá zejména v rovině příbuzenských a sousedských vztahů a prostřednictvím sociální interakce v těchto kruzích. Současnou povahu života a zároveň vztahování se k symbolicky utvářeným prostorům formuje zejména kulturní kapitál obyvatel obce, jenž je také prostředkem vymezení a manifestace odlišnosti od většinového obyvatelstva z přilehlých rumunských obcí. Zejména na Svaté Heleně, která je z českých vesnic nejméně izolovaná od rumunského prostředí, jsou krajany definovány kulturní rozdíly pro potřebu udržení jakés takés integrity zdejší vesnické komunity.

Sousedské a příbuzenské vazby z dob příchodu kolonistů jsou charakteristické i pro dnešní každodenní realitu místních. Také zde existuje minimum exogamních sňatků, v minulosti byly exogamní sňatky naprostým tabu, v současnosti jsou však také spíše výjimkou. Také sňatky lidí z různých vesnic byly dříve výjimkou, dnes i díky lepší infrastruktuře k nim dochází častěji (Pavlásek, 2006: 8). Tento faktor zajisté ovlivňuje i vědomí a formování hranic symbolických prostorů, ke kterým se mohou svatohelenští vztahovat. Dříve byly hranice díky vnitřní integritě vesnického společenství mnohem jasnější a jasněji určované, dnes jsou

nadány vysokou mírou ambivalence a symbolismu, jež se projevuje v různých kontextech situací na různých rovinách manifestace identity. Tato ambivalence je patrná i v odpovědích participantů.

*Jste v něčem jiní než Rumuni?*

Já myslím, že lepší se chováme než Rumuni. Oni neudržují čistotu. Oni furt klejou a křičej..mluví víc sprostě.

(Máňa)

Rumuni nikdy neměli tolik, my jsme měli pole, my měli peníze - Češi, Rumuni ne. My jsme pracovali (...) Rumuni jsou takoví volní, oni kde by co mohli ukradnout, my ne..my jsme jiní. Doteďka dělaj Rumuni zle, pasou dobytek na našich loukách.

(Rudolf)

Rumuni tady vědí, že jsme Češi. V Čechách drží člověk na člověka, v Rumunsku to tak nikdy nebude (...) Rumuni si nadávají jeden druhému, málo pracujou... Když sem byl mladej, tak sem chodil za Rumunkama a ony nechtěly si mě vzít, že by umřely v práci (smích) (...) nejlepší jsme my Češi, člověk je hospodář.

(Štěpán)

Rumuni poznají, že sme Češi, když začnem rumunsky. Rumun tě dělá, že seš Čech a když přijdeš do Čech, tak tě nepřiznají (...) Víš jak sou slušní Rumuni, já nenašla bych na nich chybu.

(Marcela)

U třetího respondenta je patrná snaha stavět českou národní identitu na hierarchicky vyšší pozici než rumunskou.<sup>24</sup> Ve výpovědích je patrné vztahování se k prostoru, jehož hranice jsou konstruovány na základě národní sebeidentifikace a s ní spojené vlastnictví kulturního, ekonomického a symbolického kapitálu (Bourdieu 1998), který můžeme spatřovat především v jazykové rovině.

V rozhovorech byla také patrná snaha o vymezení se vůči ostatním vesnickým společenstvím prostřednictvím konstrukce hranic na základě odlišného kulturního kapitálu a rozdílů v užívání českého jazyka. To byl jasný prvek definice a rozpoznání odlišnosti lidí z ostatních českých vesnic. Dále můžeme vysledovat identifikaci s vesnickým společenstvím a symbolické vytváření hranic vesnické komunity (Cohen, 1985), jež jsou v odpovědích legitimizovány skrze deklaraci tradice, v konkrétním případě je to svatba. Pan Štěpán uvádí:

Na Heleně jsou nejlepší svatby, jinde to dělají víc podle Rumunů..u nás se to dělá víc postaru, jak byli Češi, v Gerníku už je to víc po rumunsku (...) Tady na Svaté Heleně se víc pracovalo, jsou jiní baráky než v ostatních vesnicích.

---

<sup>24</sup> Viz pan Štěpán: Nejlepší jsme my Češi, člověk je hospodář.

Z výpovědi je patrná snaha vymezit se nejen vůči rumunské většině, rumunskému vlivu, ale také vůči lidem z ostatních „českých“ vesnic (Gerník, Rovensko).

Lze také vysledovat, jakým způsobem legitimizují respondenti svoji sebeidentifikaci s národem, jsou-li tázáni na jejich národní příslušnost.

Jsem Čech, Rumuni tady vědí, že jsme Češi. Vilda tehdy řekl, že jsem Rumun, když jsme jeli do Česka..na hranicích<sup>25</sup>..to jsem se urazil..nemůžeme bejt Rumuni, když jsme z Čech přijítí..Franta Štěpnička má tu knihu, kde je to všecko napsaný..jak jsme sem přišli (...)

(Štěpán)

Když sem přišli ti Češi, tak tam bylo napsaný, že je český národ..já jsem čistý Čech. Češi z Čech a Češi z Rumunska, to je to samý. Rumun tě dělá, že seš Čech a když přijdeš do Čech, tak tě nepřiznají. (Marcela)

Spojuje nás, že jsme Češi, jazyk nás spojuje, protože všichni jsme Češi. Já jsem půl napůl, Rumunka i Češka. Máš všechny papíry v Rumunsku, tak jsem i Rumunka. Kdybych přijela do Česka a slyšela někoho mluvit rumunsky, tak řeknu, že je to Rumun, i když je to třeba Čech..domov mám v Rumunsku, kde jsi se narodil, tam je tvůj domov. I když budu v Čechách..možná nemáme nikde domov, Rumuni počítají, že jsme Češi a v Česku jsme Rumuni.

(Máňa)

Jmenuju se Štěpnička, tak jsem Čech..mám to v Bibli od báby, jak sem přišli na Helenu.

(Rudolf)

Všichni zpovídání legitimizují svoji národní příslušnost prostřednictvím odkazů na společný český původ a příchod českých kolonistů datovaný v písemných zprávách, nejvíce však skrze jazykovou kompetenci. V odpovědích však lze i nalézt ambivalentní formu nálezení. Bylo zde patrné rozčarování z toho, že v hranicích lokality, kde krajané žijí, se sami považují i jsou rumunským přilehlým obyvatelstvem považováni za Čechy, kdežto po překročení hranic (pan Štěpán) nebo v rámci českého území (Marcela) jsou označeni za Rumuny. Nejmladší respondentka dokonce otevřeně přiznává svoji dvojnásobnou sebeidentifikaci s národem, také u ní se objevuje vědomí označování Čech/Rumun podle toho, zda se krajané nachází v rámci lokality, kde žijí, či na území České republiky.

Jako manifestaci kolektivní formy identifikace můžeme chápat vyjádření, jež jsou vyslovena v množném čísle. Zároveň lze však u nejmladší nformátorky vysledovat individuální formu identity. Nutno poznamenat, že kolektivní formy nálezení a vnitřní vědomí identity respondenta či respondentky může být antagonistické. Ve způsobu příslušnosti k určité kolektivní struktuře, v tomto případě k českému národu, se mohou lišit manifestní obsahy výpovědí od těch latentních. Zatímco se tak dozvídám na přímou otázku, zda se pan Josef

---

<sup>25</sup> Řeč je o panu Vilému Dvořákovi, jenž hromadně pořádá cestovní kanceláři zájezdy do „českého Banátu“

považuje za Čecha či Rumuna, odpovědí je mi vyjádření: „No Čeech sem“. Tehdy, když však spolu neformálně hovoříme „o životě“, pan Josef začíná vykládat historku:

To jsme jednou jeli do Čech s Frantou tady a jeli jsme vlakem a tam v tom kuplé s náma seděli nějaký Češi. Oni nevěděli, že jsme Rumuni, že pocházíme z Rumunska. Oni se bavili česky a nevěděli, že jim jako rozumíme, jo, no tak jsme se s Frantou začali rumunsky a poslouchali jsme, co říkají.

Z takových vyprávěnek je možno soudit, že otázka národní identity se může měnit podle kontextu situace, kdy lze různě žonglovat s národními příslušnostmi. Domnívám se, že podle režimu konkrétní promluvy (performativního/kreativního a soukromého/veřejného) lze odvozovat na nacionalizaci zájmů, kdy aktéři deklarují národní identitu na kolektivní či individuální úrovni v kontextu určitých očekávání s vědomím, že určité typy vyjádření jim mohou zajistit výhodnější pozici, jiné méně. Takovou snahu o zvýhodnění nelze interpretovat pouze v rovině ekonomické, může jít o zvýhodnění na symbolické úrovni v právě nastolené situaci, kdy nejen respondent, ale i tazatel prostřednictvím rozhovoru nějakým způsobem vyjednává svoji identitu.

V odpovědích se také objevily identifikace s prostorem definovaným jako Banát, jehož hranice respondenti vymezovaly opět na kulturní i symbolické úrovni. Mimo národní sebeidentifikace lze tak ve výpovědích vysledovat i identifikace regionální.

Banát, tam jsou nejmoudřejší, nejbohatší lidé, říkají Rumuni..no my jsme z Banátu  
(Štěpán Štěpnička)

Jsme z Banátu, to jsou něco jako národnost, jak vy máte Češi, Moraváci  
(Máňa Táborová)

### 6.3 Poučení

Obstály v úvodu konceptualizované teoretické koncepty v úloze analytických nástrojů pro uchopení forem identifikací krajanů ze Svaté Heleny? Lze z prováděných rozhovorů vysledovat, zda se jednotliví respondenti vztahují k určitým typům kolektivních struktur a vyvodit, jaké významy přiřkládají symbolicky konstruovaným prostorům a jejich hranicím? Jsou tyto hranice stejně jako symboly, jež je reprezentují, interpretovatelné a srozumitelné z jejich výpovědí? Splnila vůbec teorie identity jako sebeuvědomění a vztahování se k významným prostorům skrze konstruování jejich hranic svůj účel pro nalezení cesty ke způsobům, jakými se krajané ztotožňují s konkrétně definovanými prostory a vymezují vůči jiným sociálním systémům na základě vytváření hranic odlišnosti/podobnosti?

Realizace rozhovorů a jejich následná analýza nastolily mnoho zajímavých otázek, všechny odpovědi na ně už nikoli. Ve výpovědích aktérů jsou patrné určité limity vědomí, forma vymezování se vůči nositelům rumunské národnosti prostřednictvím vytváření a udržování hranic, jež mají kulturní, sociální, symbolický, náboženský a jazykový charakter. Velkou roli ve vytváření odlišnosti hraje symbolismus, jež se projevuje v lidových vyprávěních o Rumunech. Nejdůležitějším symbolickým systémem se zdá být jazyk. Nicméně právě jazyková situace ve vesnickém společenství se jeví jako nejvíce rozostřená a nejasná. Neboť vesničané ovládají jak českou, tak rumunskou řeč a přepínají hbitě mezi jazykovými kódy podle potřeby a kontextu konkrétní situace. V publikaci *Dějiny Vojvodova* (Necov, 2006: 98) se můžeme dočíst, že „charakteristickým rysem etnodiaspory je schopnost jejích příslušníků používat dva nebo více jazyků podle konkrétní situace“. Dále se ve jmenované publikaci uvádí, že jazyk autochtonního etnického společenství zůstává zpravidla jako druhý, což je prý zcela pochopitelné, neboť prestiž a autorita etnodiaspory jsou zcela objektivní skutečností. Lze tak říci, že český jazyk má v rámci krajanské komunity žijící ve Svaté Heleně etnozachovávající a etnodiferencující funkci. Za hranicemi vesnice je komunikativnost češtiny omezena na téměř nulovou úroveň díky reprezentační funkci rumunštiny — tedy majoritního jazyka. Přesto společenská funkce vlastního jazyka utvrzuje jeho roli jako faktor zachování etnické/národní identity (Necov, 2006: 99).

Na proces vyjednávání a „politiku identity“ má v poslední době vliv i zvyšující se počet reemigrujících krajanů na české území, navíc v donedávna „čistě české“ vesnici se s velmi rychle vzrůstající intenzitou objevují „varující“ rumunské vlivy, neboť prázdné domy pro odchozích krajanů jsou pro rumunské obyvatele z okolí šancí, jak si levně pořídit prostorný, upravený a zachovalý dům. Lze tedy ještě v souvislosti s problematikou české krajanské komunity žijící v rumunském Banátu hovořit o jejich místě bydliště jako o českých vesnicích? Prvek definovaný jako „český“ a tolik důležitý pro udržení integrity tohoto téměř dvě staletí datovaného společenství už totiž přestává být prvkem natolik jasným, převládajícím a charakterizačním pro dané společenství. Z původně udržovaných českých tradic nezůstává mnoho, s příchodem modernizujících vlivů v podobě komunikačních technologií a elektronických médií se život založený na pravidlech přírody a lidové religiozity pomalu transformuje do podoby standartu západního světa, což ovlivňuje i permanentní příliv turistů z České republiky jakožto ustálená součást reality každodenního života krajanů.

Skutečně zachovávajícím prvkem místní etnodiaspory zůstává její náboženská příslušnost, ač rozdělená na dvě konfese — příslušníky římskokatolické církve a baptisty. Dá se říci, že

existují hranice ve vědomí jednotlivých členů obou konfesí v rovině vymezení se vůči druhé náboženské skupině. Nicméně se tento prvek nejvíce jeví jako dělicí a výrazně diferencující vesnické společenství co do ztráty jeho sociální integrity. Co je však důležité, ani faktor lidové religiozity není tmelícím prvkem celé místní komunity. Zejména některým příslušníkům mladší generace už víra v Boha mnoho neříká. Zato u starších je patrné vnímání každodenní reality v rovině sepejetí náboženské víry s pravidly přírody.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Vesnici jsem navštívila v situaci, kdy panovala poměrně značná sucha, a přestože jsou místní lidé na každoroční úrodě bytostně závislí, doslechla jsem se pouze rčení typu: „No co, dá-li Bůh, zaprší, nedá-li, nedá, nevádí.“

## 7 Závěr

O podmínkách formování sociálních identit vypovídají i ty strategie jednání, které realizovány nejsou. Upřednostňuje se tak spíše „strategie odchodu“ než „strategie boje“ (Szaló, 2003b). Zatímco mladší generace svatohelenského obyvatelstva jednoznačně volí první strategii, střední, ale zejména starší generace rezignovaně „skládá ruce do klína“, neboť první strategii vidí v rámci svého možného postavení v České republice jako nereálnou (zde hrají roli zejména ekonomické a sociální faktory jako je hrozba nezaměstnanosti ve vyšším věku a strach z osamění a neschopnosti se o sebe ve stáří postarat.<sup>27</sup>

Szaló (2003b:225) nabízí koncept modernizace jako interpretační rámec, jenž odhaluje dilemata budoucnosti menšinových společností — „pokud se nemodernizují, pak nenávratně erodují, neboť právě modernizační síly, tj. mladí a vzdělaní, je opustí.“ Szaló (2003b) však dále podotýká, že jestliže se budou menšinové společnosti modernizovat, pak se destabilizuje kulturní tradice, zdroj jejich udržování jako integrované komunity i jejich sociální identity. Princip identity, tedy morální imperativ menšinové kultury, tak může být v rozporu s principem reality, pragmatických imperativů každodenního života.

S použitím interpretačního rámce modernizace můžeme odpovídajícím způsobem porozumět sociální realitě zkoumané krajanské komunity. Tento přístup také celkem věrně zachycuje možný obraz budoucnosti tohoto společenství a přístupy k ní ze strany samotných jeho členů.

Hlavním cílem této práce bylo zmapovat stěžejní formy identifikace obyvatel Svaté Heleny s využitím vybraných teoretických konceptů. Ty byly jednak použity pro konceptualizaci diskurzivní produkce reprezentací identity, respektive jakými způsoby a jaké formy kolektivní identifikace jsou členům krajanské komunity v Rumunsku připisovány turistickým diskurzem. Dále koncepty sloužily jako analytické nástroje pro zmapování forem identifikací použité v rámci analýzy výpovědí jednotlivých participantů.

---

<sup>27</sup> Z výpovědi paní Táborové (na moji otázku, jestli se také přestěhují do Čech): „Co bysme tam dělali? Dyt' nás tam nezaměstnají, už sme starý, důchod nám tam nedají a co mladý..ti se o nás nepostarají, ti mají svoje..ani důchod bysme tam nedostali. My zůstanem tady. Už to tady nějak dožijem.“

Předkládaná práce si neklade nárok na to, aby byla označena za plnohodnotný výzkumný projekt. Nebylo mým cílem provádět důkladný empirický výzkum, spíše jsem hodlala uskutečnit jakousi formu pilotáže pro budoucí antropologický výzkum této komunity. Výjezd do Rumunska za českými kolonisty tak sloužil jako způsob doplnění a upřesnění možných forem identifikací těchto sociálních aktérů.

Celý předvýzkum byl cestou k nalezení vědecky úsporného, ale účinného způsobu, jak zkoumat identitu členů této komunity a na jaké dimenze identity je třeba se nejvíce zaměřit. Stejně tak je pro další výzkum důležité poznání, že formy identifikace nejsou vždy zjevné na první pohled, první dotázání, ale skrývají se pod nánosem mnohvrstevných manifestací a deklarací nejrůznějších forem příslušnosti.

Dalším poznatkem této práce je fakt, že musíme rozlišovat mezi diskursivně produkovanou formou identity a identitou jako vnitřním uvědoměním jednotlivce. V opačném případě bychom totiž mohli snadno podlehnout domněnce, že identita jednotlivců může být společná na základě sdílené kultury. Ačkoli mohou v rámci komunity existovat symboly, jež umožňují jejím členům ztotožnit se s kolektivitou, jíž jsou členy, nelze implicitně předpokládat, že významy přisouzené symbolům jednotlivými členy komunity jsou shodné, společné. Proto bychom neměli podřizovat jednotlivce sociální struktuře, ale chápat jejich vzájemný vztah jako problematický a diskutabilní. Tato perspektiva byla demonstrována na příkladu produkce identity turistickým diskurzem.

V kontextu provedené pilotáže považuji za nutné položit si následující otázky: V jakém kontextu situací jsou krajané nuceni vyjednávat konkrétní formy identifikace? Proč jsou manifestní a latentní formy jejich příslušnosti často protikladné v jejich výpovědích? Jaké faktory mají vliv na integritu jejich vnitřní identity? Jak se bude změna ve formách sociální identifikace a s ní spojené sociální důsledky podílet na budoucí symbolické konstrukci jejich komunity?

To jsou již otázky, na něž bych ráda odpověděla v rámci budoucího výzkumu krajanské komunity v Banátu. Přesto jako nejvíce významotvorná a zároveň nejvíce dezintegrující forma identity se jeví identita vyjednávaná právě na hranici společenství a ostatního, „cizího“ světa. Jak uvádí samotné označení krajanů (často produkované turistickým i mediálním diskurzem) v úvodu práce: Být „rumunským Čechem“ a „zároveň českým Rumunem“ znamená nepatřit nikam, nebo náležet pouze napůl v rovině identifikace s národem, což



dozajista ovlivňuje výrazným způsobem i proces sebeuvědomění jednotlivce. Tato forma identity tak vzniká přímo v rovině symbolicky konstruovaných hranic odlišnosti/podobnosti. Lze ji tedy nazvat jako identitu hraniční, pomezí. Tento otevřený způsob konceptualizace je však třeba ověřit až v rámci budoucího výzkumu.

## Bibliografie

- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. (revised edition), London: Verso.
- Berger, P. L., Luckmann, T. 1999. *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK.
- Bourdieu, P. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Calhoun, C. 1998. *Social theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- Cohen, Anthony P. 1994. *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.
- Čaněk, M., Černík, J., Grygar, J. 2006. *Vliv kvalifikace na uplatnění a mobilitu na českém trhu práce u migrantů ze třetích zemí. Závěrečná zpráva z výzkumu v rámci projektu Technologického parku, o. p. s. Trh práce a cizinci*. Multikulturní centrum Praha.
- Gellner, E. 2003. *Národy a nacionalismus*. Brno: CDK.
- Giddens, A. 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press.
- Goffman, E. 2003. *Stigma. Poznámky o zvládání narušené identity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Goffman, E. 1999. *Všichni hrajeme divadlo: Sebe prezentace v každodenním životě*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon.
- Grygar, J. 2004. *Paměť identity — identita paměti. Politiky vzpomínání ve Stonavě na Těšínsku*. Praha, FSV UK. Doktorská práce.
- Hobsbawm E. J., Ranger, T. (eds.), 1986. *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hammersley, Atkinson. 1983. *Ethnography: Principles in Practice*. Tavistock.
- Hendl, J. 2005. *Kvalitativní výzkum: základní metody a aplikace*. Praha: Portál.
- Hetherington, K. 2001. *Expressions of Identity: Space, Performance, Politics*. London: SAGE Publications.
- Leach, E. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. Boston: Beacon Press.
- Pickering, M. 2001. *Stereotyping: The politics of Representation*. Basingstoke: Palgrave.
- Silvermann, D. 2005. *Ako robiť kvalitatívny výskum*. Bratislava: Ikar.
- Smith, A. 1991. *National Identity*. Harmondsworth: Penguin.

Szaló, C. 2003a. „Sociologie formování sociálních identity” In Szaló, C., Nosál, I. (eds). *Mozaika v re-konstrukci: formování sociálních identit v současné střední Evropě*. Brno: Masarykova univerzita. Mezinárodní politologický ústav.

Szaló, C. 2003b. „Etnonostalgie versus modernita: konstrukce sociální identity menšinového maďarství” In Szaló, C., Nosál, I. (eds.). *Mozaika v re-konstrukci: formování sociálních identit v současné střední Evropě*. Brno: Masarykova univerzita. Mezinárodní politologický ústav.

### **Prameny**

Jech, J., Secká, M., Scheufler, V. 1992. *České vesnice v rumunském Banátě*. Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV Praha.

Necov, Petkov, N. 2006. *Dějiny Vojvodova. Vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Uspořádali Jakoubek, M., Zdeněk R. Nešpor, Hirt, T. Občanské sdružení Vojvodovo.

Pavlásek, M. 2006. *Úpadek tradice a změny v životě obyvatel Svaté Heleny*. Brno: FF MU. Magisterská diplomová práce.

Secká, M. 1996. „Češi v Rumunsku“ In *Češi v cizině* 9: 96 — 104. Národopisná knihnice. Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV v Praze 1996.

Svoboda, J. Dokoupil, I. a kolektiv. 2005. *Banát. Turistický a vlastivědný průvodce českým Banátem*. Brno: Kudrna.

Dokumentární film Petra Jančárka: „Nádherný smutek — rumunští Češi“ odvysílaný 25.8. 2006 v 16:25. Internetové stránky: <http://www.ceskatelevize.cz/program/1025228896-25.08.2006-16:25-2.html>.

### **Zdroje dalších informací na internetu:**

[www.banat.cz](http://www.banat.cz)

[www.ceskatelevize.cz](http://www.ceskatelevize.cz)

## Jmenný rejstřík

### A

Anderson, B., 5, 17, 18

### B

Berger P. L., 9

Bourdieu, P., 33

### C

Calhoun, C., 4, 6, 7, 10

Cohen, A., 4, 8 - 11, 13, 15, 17, 19, 23, 24, 29, 32, 33

Čaněk, M., 31

Černík, M., 31

### D

Dokoupil, I., 23

### G

Gellner, E., 18, 19

Giddens, A., 10

Goffman, E., 11, 22

Grygar, J., 12, 14, 17, 31

### H

Hobsbawm, E. J., 5, 18

Hetherington, K., 7, 13, 24

### J

Jančárek, P., 24

Jech, J., 3, 21

### L

Leach, E., 14

### N

Necov, P. N., 36

### P

Pavlásek, M., 3, 24, 25, 26, 27

Pickering, M., 13, 24

## **S**

Scheufler, V., 3, 21

Secká, M., 3, 21, 25, 26, 27

Smith, A., 32

Svoboda, J., 23

Szaló, C., 3, 4, 7, 22, 38

## **Anotace**

Tato práce se zaměřuje na nalezení forem identifikací Čechů žijících v rumunské vesnici Svatá Helena. Jako ústřední zdroj pro konceptualizaci pojmu identita jsem zvolila antropologickou perspektivu identity jako sebe-uvědomění samotných aktérů, jež pramení jednak z komplexní zkušenosti kultury, osobní zkušenosti a roviny sociální interakce. Vesničané se mohou vnitřně identifikovat s různými prostory a entitami, jež můžeme definovat jako národ, region, konkrétní lokalita, vesnické společenství. Tyto koncepty však nespátřuji jako objektivně reálné, slouží pouze pro vytvoření analytického schématu možných entit, s nimiž se lze identifikovat.

Práce se pokouší odpovědět na otázku, jak jsou tyto prostory či entity vnímány účastníky rozhovorů prostřednictvím konstrukce významů, jež jim přiřkládají. Proces konceptualizace prostorů z emické perspektivy probíhá na symbolické úrovni. Odpověď na otázku, jak jsou tyto prostory symbolicky konstruovány, nám mohou dát prostřednictvím metody rozhovorů samotní aktéři konstruující hranice těchto prostorů, které mohou mít symbolický, kulturní i fyzický charakter. Rozhovory prováděné s participanty mají spíše informační charakter a slouží jako pilotáž pro budoucí intenzivní výzkum v dané oblasti. Závěry práce si nekladou nároky na zevšeobecnění, slouží pouze pro ilustraci procesů, jakým způsobem a na jaké úrovni probíhají vnitřní identifikace aktérů s konkrétními entitami.

## **Abstract**

This work focuses on finding the forms of identification of Czech people in one Romanian village named Svatá Helena. As a central source for the conceptualization of the notion of identity I have chosen an anthropological perspective of identity as a self-perception of actors, which main source stems from the complex experience of culture and its commonly shared symbols. Villagers can internally identify themselves with various spaces and entities that can be defined as nation, region, concrete locality, rural community. However, they do not see these concepts as objectively real but only serve for the establishment of an analytical scheme of possible entities eventually to be identified with.

The work attempts at answering the question of how those spaces or entities are perceived by the participants of an interview through a construction of meanings attached to them. The process of conceptualization of spaces from the emic perspective works on a symbolic level. The question of how these spaces are symbolically being constructed can be answered by the actors themselves by using the method of interview, whereas these actors construct boundaries of the spaces that can have symbolic, cultural as well as physical character. Interviews that have been made with the participants are more of an informational character and serve as a pilot study for an intensive future research of the given field. Conclusions of this work do not claim for an objectification but only illustrate the processes of how and on which level the inner identifications of the actors with concrete entities happen.