

**Ediční rada nakladatelství:**

Luděk Brož, PhD. (Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle/Saale)

Prof. PhDr. Miloš Havelka, CSc. (Univerzita Karlova)

PhDr. Helena Kubátová, PhD. (Univerzita Palackého)

Prof. PhDr. Miloslav Petrusek, CSc. (Univerzita Karlova)

PhDr. Jiří Šafr, PhD. (Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Mgr. Zuzana Uhde (Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Ing. Alena Vodáková, CSc.

Thomas Hylland Eriksen

# ETNICITA A NACIONALISMUS

## Antropologické perspektivy

přeložil kolektiv překladatelů  
pod vedením Marka Jakoubka



Studijní texty  
Praha 2012

Indiáni měli omezené nebo vůbec žádné možnosti, jak nahradit státní správu: neexistují „typicky indiánské“ metody řízení nemocnice, stejně jako neexistuje „typicky indiánský“ způsob účetnictví nebo používání psacích strojů.

Eugeen E. Roosens (1989: 72)

*Cesta od ducha národa k totalizované kosmologii posvátného národa a dále k etnické čistotě a čistkám je relativně přímá.*

Arjun Appadurai (2006: 4)

Modernizace a ustavení systému národních států vytváří novou situaci pro takové skupiny, které dnes označujeme jako „etnické menšiny“ nebo „domorodé populace“. Většina z nich se stala občany států, ať už se jim to líbí nebo ne. Šíření kapitalismu hraje důležitou roli také v tom, že vytváří podmínky pro nové formy etnicity – prostřednictvím lokální ekonomické a kulturní změny a migrace. Perspektivu, z níž budeme na národ a etnicitu nahlížet v této kapitole, bychom mohli popsat jako perspektivu zdola, a to v tom smyslu, že se soustředí na etnické skupiny, které nejsou ve státě hegemonné. Navzdory všem pokusům orgánů národního státu o jejich politickou, kulturní a ekonomickou integraci zůstávají tyto skupiny odlišné – nebo se v jiných případech mohou její členové pokusit o integraci jako rovnoprávní občané, ale jsou vylučováni prostřednictvím segregáční politiky.

Když se Fredrik Barth v roce 1994 pokusil o zhodnocení klíčového sborníku *Etnické skupiny a hranice* (*Ethnic Groups*

*and Boundaries*, 1969), připustil, že tehdy se svými kolegy „nevěnoval dostatečnou pozornost dopadům státní organizace“ (Barth, 1994: 19). Podobor studia etnicity označovaný jako *minority studies* (studium menšin) však tímto opomenutím netrpí, neboť samotný termín menšina dává smysl pouze v kontextu státu.

### Menšiny a většiny

Etnickou menšinu můžeme definovat jako skupinu, která je početně menší než zbytek populace ve společnosti, je politicky nedominantní a je reprodukována jakožto etnická kategorie (srov. *Minority Rights Group*, 1990: xiv).

Stejně jako jiné koncepty užívané při analýze etnicity, jsou také menšina a většina koncepty *relativními* a *relačními*. O menšině můžeme hovořit pouze ve vztahu k většině a naopak, přičemž tento vztah závisí na relevantních systémových hranicích. V současném světě jsou tyto systémové hranice téměř vždy hranicemi státními. Vztah mezi majoritou a minoritou se tedy mění v závislosti na změně státních hranic. Zatímco například Sikhové představují v Indii nepatrnou menšinu (1,9 % z celkového počtu obyvatel), v Paňdžábu tvoří většinu (něco málo přes 60 %). Kdyby byly sikhské snahy o nezávislost nakonec úspěšné, v nezávislém Khálistánu by zůstala 35 % hindská menšina. Jinými slovy, vždy když se na základě předefinování hranic menšiny stanou většinami, objeví se nové menšiny.

Rovněž bychom měli mít na paměti, že skupiny, které představují v jedné oblasti většinu, mohou být jinde v menšině. Například Maďari tvoří naprostou většinu v Maďarsku, ale velké skupiny osob, které se považují nebo jsou považovány za Maďary, žijí v jiných zemích (jako například Slovensko, Rumunsko, Srbsko a Rakousko) jako menšiny. Rusové tvořící většinu v bývalém Sovětském svazu se stali po jeho rozpadu menšinami v mnohých postsovětských národních státech. V obdobné situaci se mohou ocitnout skupiny imigrantů,

jejichž členové patří ve své mateřské zemi k majoritě (nebo národu), v hostitelské zemi se však stávají příslušníky menšiny (neboli „etnické skupiny“). Majoritní skupina se může stát menšinou i včleněním teritoria, které obývá, do širšího systému.

V případě některých skupin nebo kategorií existuje možnost situačního přepínání mezi menšinovým a většinovým statusem, nebo historické změny statusu. Měli bychom poznamenat, že samotné skupinové hranice mohou v průběhu tohoto procesu zůstat více či méně identické.

### Menšiny a stát

V současném světě musí prakticky každý člověk přijmout identitu občana – slovy Davida Maybury-Lewise (1984) žijeme v Leviathanovi. Vzhledem k tomu, že nacionalisté považují některé formy kulturní a etnické různosti za „nemístné“<sup>35</sup>, definují vládnoucí skupiny etnickou různorodost často jako problém, jako něco, s čím je potřeba se „vypořádat“. Nejbrutálnějšími metodami, jakými státy otázku menšin řeší, jsou otevřená genocida a nucené přesídlení. Několik příkladů genocidy v Amerikách a Austrálii přinesl evropský kolonialismus; dalším známým příkladem bylo systematické vyvražďování německých a středoevropských Židů a Cikánů Třetí říší před druhou světovou válkou a v jejím průběhu; mezi nedávné příklady můžeme zařadit pokusy o „etnické čistky“ v bývalé Jugoslávii a vyvražďování Tutsiů Hutuy ve Rwandě v roce 1994.

Nucené přesídlování celých etnických skupin prováděli jak severoameričtí kolonizátoři, tak Sovětský svaz za Stalina

35 V originále „matter out of place“. Eriksen zde odkazuje na proslulou knihu Mary Douglasové (2003 [1966]) *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, která koncept nečistoty definuje takto: „If we can abstract pathogenicity and hygiene from our notion of dirt, we are left with the old definition of dirt as matter out of place.“ [„Odmyslíme-li si z našeho pojetí špíny patogenitu a hygienu, zůstane nám stará definice špíny jako něčeho, co není na svém místě.“] (pozn. překl.)

nebo předkolumbovští Inkové v Andách, kde byli násilně přesídlení Ajmarové. Tyto metody nejsou po druhé světové válce tak časté jako dřív. Obecně dnes státy ve vztahu k menšinám volí jednu nebo více ze tří hlavních strategií.

Zprv může stát trvat na asimilaci „skupin rezistentních vůči entropii“ (Gellnerův výraz). Může vyžadovat, aby se, řekněme, Bretonci a Provensálci stali Francouzi, aby opustili své provinční jazyky a rozlišovací znaky partikulární skupinové příslušnosti a začali se postupně identifikovat s francouzským lidem. Ačkoli mnoho lidí věří, že asimilační politika pomáhá cílovým skupinám dosáhnout rovných práv a zlepšuje jejich sociální postavení, často způsobuje utrpení a ztrátu důstojnosti, protože menšiny jsou tímto přesvědčovány, že jejich tradice jsou bezcenné. V předchozí kapitole jsme si ukázali příklad etnického revitalizačního hnutí Bretonců, které, jak se zdá, neusilovalo o žádné jiné vzácné zdroje, než bylo kulturní sebeurčení. Úspěšná asimilační politika nakonec vede k zániku menšin. V nedávné britské historii takový osud postihl původní Cornwallany – jejich potomci jsou nerozeznatelní od Angličanů, což znamená, že jsou Angličané.

Zadruhé, stát může zvolit cestu nadvlády, která s sebou často nese segregaci na etnickém principu. Segregace obnáší fyzické vyloučení minority z majority, které je často ospravedlňováno údajnou kulturní méněcenností dané menšiny. Ideologie segregace často tvrdí, že je škodlivé „míchat kultury“ nebo rasy, a kladou důraz na udržování hranic. Takový kontext vždy charakterizuje mocenská asymetrie, ačkoli, jak ještě uvidíme, je možné je analyzovat také optikou vyjednávání. Jihoafrický apartheid byl zřetelným příkladem etnické segregace a v mnoha severoamerických městech je etnicita také segregáčním principem. Ve druhém jmenovaném případě není segregace nevyhnutelně výsledkem státních politik, ale je zapříčiněna kombinací třídních rozdílů vznikajících na etnickém základě, etnické dichotomizace a menšinového stigma.

Třetí hlavní možností státu je překročení etnické nacionalistické ideologie a přijetí ideologie multikulturalismu, ve

kterém občanství a plná občanská práva nepředpokládají přijetí určité kulturní identity, decentralizovaného federálního modelu, který poskytuje vysoký stupeň lokální autonomie, nebo republikánského modelu (který funguje ve Francii), kde je kulturní identita jednoduše definována jako irelevantní pro občanství.

202 | Menšiny mohou reagovat na státní nadvládu také třemi základními způsoby; mají k dispozici tři možnosti, které Alfred Hirschmann (1970) nazývá „loajalita, vzepření se nebo odtržení“. První možnou volbou je asimilace. Tento proces je vcelku častý, ať už se pro něj menšiny rozhodnou či nikoli. V některých případech však není pro etnickou skupinu možné zvolit asimilaci. Černoši ve Spojených státech amerických nebyli doposud plně asimilováni zejména proto, že barva kůže („rasa“) je v USA důležitým ukazatelem etnicity. Barva kůže se tak stává charakteristickým etnickým rysem nezávisle na tom, zda jej černoši zdůrazňují nebo ne. Ve vztahu minorita-majorita tedy vidíme limity takové analytické perspektivy, která by jednostranně zdůrazňovala možnost volby etnické příslušnosti. Řada osob se ve skutečnosti stala oběťmi etnických klasifikací, které sami nepodporují.

Menšiny, kterým je asimilace upírána, mají často druhořadé místo na trhu práce. Mohli bychom je považovat za oběti etnické segregace. V některých případech však skupiny asimilaci aktivně vzdorují a reagují „konsolidací“, tedy jistou stabilizací. Druhá možnost tedy spočívá v tom, že menšiny se smíří se svým druhořadým postavením, nebo se nějakými dalšími způsoby pokusí pokojně koexistovat s národním státem. Někdy je možné vyjednat si omezenou autonomii, například v otázkách náboženství, jazyka nebo místní politiky. V jiných případech mohou skupiny reprodukovat své hranice a identity neformálně. Například severoameričtí Židé, mauricijští Číňané nebo freetownští Kreolové (v Sierra Leone; srov. A. Cohen, 1981) mohou být dokonce považováni za elity, a jak ukázala Amy Chuová (2004) ve svém celosvětovém průzkumu etnických elit, v zemích Třetího světa se na rozdíl od západní

Evropy ekonomické elity často rekrutují z řad imigrantských menšin.

Třetí základní možnost, odchod nebo odtržení, je v principu nekompatibilní se státními politikami. Skupiny, které usilují o odtržení a plnou nezávislost, jsou vždy etnickými komunitami ve smyslu, jak tento výraz užívá Handelman, tyto skupiny jsem již popsal jako proto-národy.

Tyto strategie jsou ideální typy. V praxi stát i menšiny obvykle kombinují strategie asimilace a segregace (nebo „konsolidace“, viz výše) a menšiny nemusí být v otázce nezávislosti jednotné. Termín, kterým se popisuje kombinace asimilace a segregace/„konsolidace“, je „integrace“. Integrace znamená, že menšina participuje na sdílených institucích společnosti a zároveň reprodukuje svou skupinovou identitu a etnické hranice. Jak ještě uvidíme, mnoho vztahů mezi majoritou a minoritou lze analyzovat prostřednictvím napětí mezi *rovností a odlišností*.

### Utváření menšin v moderním světě

Kdy se Janomamové stali menšinou? V populárních studiích Napoleona Chagnona (např. Chagnon, 1983) se ještě jako menšina nejeví. Naopak v nich vystupují jako vládnoucí skupina rozdělená do klanů a rodů, nikoli etnických skupin. Dnes se na Janomamy nahlíží jako na etnickou menšinu nebo domorodý lid – a také jejich vůdcové tak sami sebe označují. Na základě mezinárodního práva a globální sítě domorodých populací vyjednávají s venezuelskou a brazilskou vládou o teritoriálních právech. Prostřednictvím duálního procesu integrace do státu a do kapitalistického způsobu výroby a systému spotřeby (viz kapitolu pátou) se Janomamové menšinou stali. Jejich menšinovou situaci zapříčinila jejich integrace do širšího systému, ať už dobrovolná či nikoliv.

Poté, co je taková integrace víceméně završena, vede obvykle ke komplementárním reakcím asimilace a etnické „konsolidace“. V mnoha případech lze v menšinové strategii vy-

sledovat dílčí fáze. Měli bychom zde poznamenat, že agenda „kulturních práv“ je ve světové politice novým tématem a fakt, že příslušnost k etnické menšině se v některých společnostech stala politickou výhodou, je záležitostí období po druhé světové válce. Charta OSN ani Všeobecná deklarace lidských práv neobsahovaly ustanovení týkající se menšinových práv (Young, 2004) a v roce 2007, po více než dvacetileté diskusi, přijalo Valné shromáždění OSN Deklaraci práv domorodého obyvatelstva. V současnosti probíhá významná „etnizace“ světa a, jak jsem psal ve čtvrté a páté kapitole, tento proces je spojen s modernizací – mohli bychom jej označit také jako politizaci nebo komercializaci kultury (srov. to, čemu Comaroffová a Comaroff, 2009, říkají „Etnicita, a. s.“ – *Ethnicity, Inc.*). Menšinu Ainů na Hokkaidó (Japonsko) definovali vládnoucí Japonci po dlouhou dobu nikoli jako etnickou menšinu, ale jako nedokonalé Japonce (Sjöberg, 1993). Nedávná etnická revitalizace Ainů, jejíž vůdcové prohlašují: „máme vlastní kulturu“, vytvořila nový druh vztahu s Japonci. Místo toho, aby se poměřovali standardy japonské společnosti, prezentují se jako lid, který je od Japonců odlišný a zároveň je jim rovný – jako lid, který je jiný a nikoli méněcenný. Má-li skupina možnost volby, zda se z ní stane „underclass“ (třída deklasovaných) či etnická menšina, pak se řada skupin rozhodne pro druhou možnost.

Navzdory tomu, že tento příklad se týká domorodé populace, hlavní argumenty, které jsem použil, platí i pro jiné menšiny. Všechny totiž spojuje potenciální konfliktní vztah se státem a/nebo vládnoucí skupinou. Na následujících řádcích rozliším mezi dvěma hlavními druhy menšinových situací: domorodým lidem a městskou menšinou.

### Domorodé populace

Antropologové užívají termín „domorodý lid“ pro nevládnoucí skupinu na vymezeném území, která má více nebo méně přiznané nároky na „domorodost“ (viz Campbell, 2004; Paine,

1992; 2000, který upozorňuje na nesnáze tohoto sporného pojmu). Domorodé populace nejsou nevyhnutelně „původními“ obyvateli (prvními usedlíky). Třebaže Němci a Rusové možná jsou na svých území nejstarší existující etnickou skupinou, nejsou považováni za domorodce. Domorodé skupiny se definují jako společenství nestátní a vždy jsou spojeny s neprůmyslovým způsobem výroby (Saugestad, 2001). To neznamená, že příslušníci domorodých populací se nikdy nedostanou do vlády nebo k práci v továrnách, ale že reprezentují takový způsob života, který je činí zranitelnými ve vztahu k modernizaci a státu. V historii byly domorodé populace vystavovány masivnímu vyvražďování, nucené asimilaci a přehlížení (Austrálci nebyli dokonce do šedesátých let minulého století ani zahrnuti do sčítání lidu). V posledních desetiletích a zvláště od sedmdesátých let minulého století se mnoho domorodých skupin politicky organizovalo způsobem, který jim umožnil prosazovat svoje zájmy vůči vládnoucí majoritě. V tomto ohledu bylo důležité vytvoření WCIP (*World Council for Indigenous Peoples* – Světové rady pro domorodé populace). Z perspektivy antropologické teorie etnicity se dynamika takových etnopolitických hnutí stala velice úrodnou půdou pro identitární procesy v situaci změny (viz např. Brass, 1985). Jak poznamenává Nick Thomas (1992), rozšířená představa, že domorodé populace žily před dobou kolonialismu a státu v izolaci, je mylná, a to i navzdory tomu, že dnešní situace skutečně reprezentuje něco nového, jak je zřejmé:

z domorodého umění a řemeslných produktů prodávaných v městských obchodech se suvenýry evropským turistům; domorodé pracovní síly migrující mezi Mexikem a Kalifornií, domorodých univerzálně humanistických filosofů; domorodců v mainstreamových médiích, domorodých pouličních umělců v Paříži, domorodých organizací... (Forte, 2009)

Domorodé populace stojí v potenciálně konfliktním vztahu k národnímu státu jakožto instituci. Jejich hlavní politický

projekt bývá prezentován jako pokus o přežití skupiny coby nositelky kultury, ale jen zřídka jim jde o vytvoření národního státu. Jsou to nestátní populace.

### Teritoriální konflikt

206 |

Nejnámější typ konfliktu mezi domorodými populacemi a státem se týká teritoriálních práv. Typickým případem je přetrvávající spor mezi Kríy a kanadským státem o projekt velké vodní elektrárny v Jamesově zátocě. V sedmdesátých letech minulého století se kanadské úřady rozhodly vybudovat obrovskou přehradu přímo uprostřed území, které bylo považováno za tradiční loviště Indiánů – ti protestovali proti výstavbě jako nelegitimnímu užití moci. Konflikt vyostřil složitou politickou situaci nestátních populací, když vstoupily do konfrontace se státem, který jejich území formálně zahrnuje. Antropologové zkoumající spor v Jamesově zátocě nicméně poukazovali na obdivuhodné schopnosti indiánských vůdců v roli vyjednávačů (Feit, 1985). Celkově je daný případ považován za významnou událost v utváření kanadských indiánských identit (Roosens, 1989): konfrontací se státem se indiánské skupiny účinně organizovaly a podařilo se jim kumulovat politické zdroje, a také se naučily reifikovat kulturu a strategicky ji využít v politických vyjednáváních.

Obdobný případ ze severní Skandinávie zkoumal Robert Paine (1985). V tomto případě domorodý lid nakonec prohrál. Šlo o výstavbu přehrady s vodní elektrárnou norskou vládou, přičemž se hovořilo o tom, že tento projekt rozvrátí ekologii tradičních pasteveckých oblastí transhumantních horských Sámů. Paine uvádí, že jakýkoli odpor Sámů závisel na vnějším světě – především norské společnosti. Sámové i další skupiny v podobné situaci jsou bytostně závislí na mezinárodních vyjednávačích, kteří dokáží jejich zájmy reprezentovat v širší společnosti a kteří se dokáží „komplementarizovat“ (Eidheimův termín; srov. kapitolu druhou) s úřady a světovým míněním. Tento druh politického jednání může zlepšit postavení

menšiny ve společnosti i sebeúctu jejích příslušníků. Co se týče Sámů, jejich (byť neúspěšný) odpor vůči altské přehradě posloužil ustavení jistého druhu vše-sámské jednoty. Poskytl organizační základnu pro zajímavý politický experiment, a to vytvoření sámského parlamentu v rámci norského státu v roce 1989. Došlo k vytvoření vztahů v rámci kategorie Sámů a byly posíleny její síťové a sdružovací aspekty (srov. kapitolu třetí) a rovněž byly vytvořeny vazby s norskými politickými organizacemi a nevládními organizacemi a s domorodými skupinami v jiných částech světa.

| 207

Nutno však učinit dvě obecné poznámky. Zaprvé, neexistuje žádný nutný rozpor mezi modernizací a zachováním etnické identity – naopak, v mnoha případech jsou některé aspekty modernizace pro úspěšné udržení identity nevyhnutelné. Kulturní změna sama o sobě neurčuje šance pro přežití etnických menšin. Je to spíše relativní schopnost určitých menšin ovládnout změny a využít nové technologie a politické možnosti pro vlastní účely (Eidheim, 1992; Henriksen, 1992).

Tento závěr se shoduje s již představenou perspektivou této knihy, která má svůj původ ve studiích mezinárodních vztahů v oblasti Měděného pásu, imigrantů v USA, hraničních procesů v Súdánu a Swatu, a politiky v afrických městech. Fakt, že je tato antropologická perspektiva aplikovatelná v tak rozdílných kontextech, naznačuje, že je skutečně hodnotná.

Druhá poznámka se týká toho, že vztah menšina-většina může zahrnovat také jiné aktéry než pouze tyto dvě skupiny. V mnoha konfliktech tohoto druhu mohou sehrát významnou roli třetí strany. Vzhledem ke své omezené vojenské a politické moci spoléhají domorodé populace do značné míry na mezinárodní podporu. Mezinárodní sítě domorodých populací byly – a stále jsou – v tomto ohledu mimořádně důležité. Stejně tak důležitá je podpora kulturních vyjednávačů nebo aktivistů: jednotlivců a agentur, které stojí mezi domorodou skupinou, státem a mezinárodní společností. Tito aktéři mohou být formálně vzdělaní příslušníci domorodé skupiny, ale také zahraniční antropologové, misionáři nebo nevládní or-

ganizace typu Amnesty International, Survival International nebo IWGIA (*International Work Group for Indigenous Affairs – Mezinárodní pracovní skupina pro domorodé záležitosti*) [Paine, 1971]. V mnoha případech mohou ovšem vyvstat určité pochybnosti, či zájmy vlastně vyjednávači ve skutečnosti reprezentují: podle Roosense (1989) a van der Bergha (1975) mohou být prostě kariéerními politiky usilujícími o moc. Jejich role v procesu kulturní změny může být zajímavým námětem pro další výzkum.

### Stadia etnogeneze

Proces etnogeneze, kterým prošli grónští Inuité za poslední čtyři nebo pět desetiletí, poukazuje na několik dalších otázek.

Řadu let před a po druhé světové válce se zdálo, že grónská inuitská identita je vážně ohrožena. Grónsko bylo dánskou kolonií a stále více Inuitů, kteří se tradičně živili lovem, se „akulturovalo“ na moderní způsob života. Dánština začala postupně převládat, zejména pak jako prostředek vyučování na školách. Dánové neměli nic proti obecnému užívání grónštiny, ale sami Inuité „si přáli v dlouhodobém výhledu dánsky mluvící Grónsko“ (Berthelsen, 1990: 335).

Na počátku sedmdesátých let, kdy začalo vznášení požadavků ze strany etnických menšin získávat politickou legitimitu, se v mezinárodní etnopolitice vzrůstá nový trend, v jehož rámci nová skupina mluvčích poukazuje na mizení inuitské kultury. Od té doby, zvláště od zřízení samosprávy v roce 1978, začala grónština nahrazovat dánštinu na školách, v médiích a v úředním styku. Revitalizují se také další prvky toho, co lidé považují za tradiční inuitskou kulturu, například řemesla a způsob oblékání.

Inuité začali systematicky přemýšlet o své kultuře a přetvářet ji tak ve „věc“, která může být reifikována v knihách a politických prohlášeních, až po dlouhém období kulturní změny. Lidé začali prosazovat svou identitu až v období, kdy již nebylo možné tuto otázku přehlížet.

Forma kulturní reflexivity, která vzniká díky gramotnosti, může být v etnické revitalizaci domorodých populací rozhodující proměnnou. Vzhledem k tomu, že v etnopolitické symbolice je „kultura jakožto věc“ velice důležitá a z kultury lze nejučinněji vyrobit věc prostřednictvím psaného textu, můžeme předpokládat, že menšiny, které už byly konfrontovány s kapitalismem a se státem, mají větší šance na přežití jako kulturní jednotky než skupiny ngramotné. Skupiny, které „objevily, že mají kulturu“, které svou kulturu vynalezly nebo reifikovaly, mohou čerpat z mýtů o původu a širokého spektra potenciálních rozlišovacích znaků svých hranic. Ty jsou ovšem nedostupné ngramotným menšinám, které mohou lehce skončit jako *underclass*. Jak ukazuje příklad Huronů ve čtvrté kapitole, ve skutečnosti lze slavnou a tragickou minulost i získat.

Tyto úvahy vedou ke zdánlivému paradoxu etnopolitiky, který může pomoci osvětlit již několikrát rozebíraný složitý vztah mezi etnicitou a kulturou. Důraz na gramotnost a vyjednávání se státem totiž, jak se zdá, implikuje, že pokud chce někdo zachránit „kulturu“, musí ji nejdříve ztratit! Tento předpoklad posiluje skutečnost, že vůdcové ovládané skupiny si musejí nejprve osvojit kulturní kódy skupiny dominantní, aby se o své záležitosti mohli efektivně zasazovat.

Můžeme říci, že modernizace omezuje rozsah kulturní rozmanitosti ve světě. Na druhé straně ale vzrůstající se kulturní sebevědomí neboli reflexivita vyvolané těmi samými procesy inspirovaly utváření etnických identit akcentujících kulturní jedinečnost. Zjednodušeně bychom to mohli říci následovně: zatímco generace prarodičů možná žila jako tradiční Inuité (nebo Sámové, Skotové...) bez toho, aby se nad tím jakkoli pozastavovali<sup>36</sup>, a generace rodičů se namáhavě pokoušela uniknout stigmatizované a podřadné menšinové pozici a asi

36 Slovo „Inuit“ znamená „lidská bytost“. Jinými slovy: nejedná se o označení etnické skupiny, zároveň tato etiketa ani nenaznačuje, že se její nositelé považují za členy „specifické kultury“. Termín „Eskymák“ byl Inuitům vnucen jízními sou-

milovat se, dnešní generace dělá všechno pro to, aby oživila zvyky a tradice, které její prarodiče udržovali nereflexivně a na které se rodiče snažili zapomenout (k tématu reflexivity a modernity srov. Beck *et al.*, 2004). Podobné identitární procesy mohou vyplynout z různých podob vytrvalého kulturního kontaktu, ale zvláštní naléhavost a politický význam získávají v období rychlých sociálních změn, které přináší modernizace.

### Faktory vstupující do domorodé etnogeneze

K potenciálnímu konfliktu mezi domorodými skupinami a národním státem dojde ve chvíli, kdy se majorita pokusí ovládnout ekologické, hospodářské nebo lidské zdroje na území domorodé populace. To by mohlo částečně vysvětlit, proč se otázky týkající se „Čtvrtého světa“ dostávají do stále větší pozornosti v situaci, kdy má národní stát a kapitalismus přímý vliv na stále větší počet lidí. Etnopolitická hnutí, tak jak jsem je popsal výše, jsou pokusy o vyrovnání se s tímto stavem. Nejde tedy nevyhnutelně o reakci namířenou proti modernizaci, ale proti tomu, co dotyční vnímají jako pokusy o porušování jejich teritoriálních práv a práva definovat vlastní způsob života.

V Botswaně rostlo napětí mezi domorodci a majoritou od začátku osmdesátých let (Barnard, 2007; Wilmsen, 1989; Gulbrandsen, 1992). Sanové (nebo *basarwa* ve tswanštině) netvoří „etnickou skupinu“ a dokonce ani etnickou kategorii v našem smyslu slova. Jsou sociálně a politicky roztrženi. Představují kulturně heterogenní kategorii lovců a sběračů zahrnující různé populace žijící v Botswaně, Namibii a Jižní Africe.<sup>37</sup> Kategorizace Sanů coby etnické skupiny je vnucena zvenčí.

sedy, Algonkiny, a měl pejorativní nádech poukazující na některé údajné aspekty jejich kultury (zdá se, že původně termín znamenal „ti, co jedí syrové maso“).

37 Inuity a Sany bychom podle standardních antropologických kritérií mohli pospat jako kulturně heterogenní, a to navzdory sdílené etické identitě. Způsob obživy, oblékání a jazyk jsou v rámci těchto etnických kategorií značně rozdílné; dokonce i tehdy, nebereme-li v úvahu modernizaci.

Sanové přišli o velkou část svého původního území. Do začátku devadesátých let minulého století bylo asi jen 5 % Sanů lovci a sběrači. Mnozí z nich se živí jako námezdní dělníci, nicméně pokračují v kočovném způsobu života. Jako kompenzaci za ztrátu území spustily v osmdesátých letech úřady v Botswaně rozvojový plán, který měl „pomoci“ Sanům v tom, aby se stali usedlými rolníky. Byly pro ně zřízeny vesnice, stavějí se pro ně školy, pošty a ošetřovny, několika osobám byla nabídnuta práce v místním průmyslu. Na tento program lze nahlížet jako na pokus o asimilaci Sanů (Saugestad, 2001).

Pro národní státy jsou typické snahy vnutit domorodým skupinám usedlý způsob života a gramotnost, a kočovné skupiny jsou tak téměř všude na světě v nelehké situaci. Jsou pro to dva hlavní důvody. Zaprvé, všechna území někomu patří, ať již jednotlivcům, společnostem nebo státu. Zadruhé, správa a dozor nad neusedlými menšinami představují obrovské problémy. Vlastnická práva, soudní systém, daňový systém a pojem rovných práv a povinností pro každého jsou aspekty moderního státu, které jsou neslučitelné s tradičním způsobem života mnoha domorodých skupin.

Na základě výzkumu jiných domorodých populací můžeme pro Sany načrtnout dva možné scénáře. Jedním z nich je jejich konečná asimilace do botswanské společnosti, nejspíše v pozici „nízké kasty“. Druhý scénář spočívá v etnické revitalizaci a aktivní etnopolitice vůči úřadům. Tato alternativa vyžaduje politickou organizaci umožňující efektivně prosazovat vlastní požadavky. Museli by tudíž vytvořit domorodou elitu mezietnických vyjednavačů. Tyto dva scénáře se vzájemně nevylučují: jeden i druhý mohou být současně využívány různými osobami v různých situacích.

Mohlo by se zdát, že domorodé populace jsou uvězněny mezi mlýnskými kameny kulturní genocidy a rezervace. Pokud chtějí zachránit svoje tradice, mohou se rozhodnout pro izolaci – ale právě tato volba je, zdá se, nemožná. Mohou se pokusit o prosazení svých politických zájmů kanály, které ur-



čuje stát – ovšem aby to bylo možné, musejí projít procesem kulturní adaptace. Moje rozlišení mezi kulturou a etnickou identitou a paralelní rozlišení mezi tradicí a tradicionalismem naznačuje, že etnická „konsolidace“ – ač to zní paradoxně – může být úspěšná v procesu hluboké kulturní změny.

Etnogeneze s sebou nese problém autenticity, ale úkolem antropologa je její výzkum, nikoli zpochybnění. Když Roosens svým québeckým kolegům oznámil, že chce zkoumat Huróny, mnozí se jej snažili odradit, protože podle nich již Huróni nebyli „opravdoví Indiáni“. Zdá se, že jeho kolegové rozlišovali mezi „skutečnou“ a „umělou“ kulturou. Jenomže takové rozlišení nemůže být antropologicky relevantní, neboť je samo také produktem kultury. Kritéria pro autentickou etnickou identitu jsou utvářena vnitro-etnicky i mezi-etnicky, a dynamika těchto kritérií je součástí sociální reality, kterou studujeme. Pokud se sámský kytarista rockové skupiny může před ostatními Sámy i širší společností věrohodně prezentovat jako Sám, je skutečnost, že někdo může být autentickým Sámem a zároveň hrát na sólovou kytaru, sociálním faktem. V rámci sámské kategorie zároveň existuje značné napětí ohledně toho, kdo může být nositelem dané etnické etikety. Takzvaní „noví Sámové“ (Hovland, 1996) jsou pobřežní lidé sámského původu, kteří revitalizují své sámství ostentativním předváděním sámských symbolů (zvláště pak tradičních oděvů) a studiem jazyka. Tito Sámové nejsou nutně akceptováni jako *bona fide* Sámové ze strany „autentičtějších“ mluvčích sámštiny obývajících horské oblasti, kteří se zase nezdráhají adaptovat se na moderní způsob života (včetně vymožeností jakými jsou moderní domy, sněhové sáně a elektrická hudba).

Tendence antropologů upřednostňovat „starou, autentickou kulturu“ před „novou, kontaminovanou kulturou“, které stály za většinou antropologických prací 19. a 20. století, jsou – i když někdy s určitým zdráháním – opouštěny (i když, jak jsme viděli, stále se s nimi setkáváme u etnopolitických vůdců). V propojeném, globalizovaném světě už neexistují žádné izolované kmeny. Antropologové, kteří dnes působí

mezi domorodými populacemi, již obvykle nevidí morální závazek bojovat za uchování starobylého způsobu života, spíše pomáhají lidem s jejich přechodem k modernitě tak, jak oni sami chtějí. Antropolog Terence Turner, který několik desetiletí působil mezi amazonskými Kajapy, je povzbuzoval v učení se portugalštině (oficiálnímu jazyku Brazílie) a učil je používat videokameru, aby se mohli prezentovat světu tak, jak sami chtějí (T. Turner, 1992).

### Přistěhovalecké skupiny

Přistěhovaleci se od domorodých populací liší hned v několika ohledech. V hostitelských zemích často nemají občanství a v domovských státech patří většinou k majoritě. V mnoha případech se imigranti v hostitelských zemích usídlí pouze dočasně. Narozdíl od domorodých skupin se pracovní migranti snaží úplně integrovat do kapitalistického způsobu výroby, jelikož obvykle přicházejí jako potenciální pracující. Uprchlíci představují trochu jinou kategorii a často může být užitečné odlišovat je od pracovních migrantů.

Tato sekce se do velké míry zaměřuje na situaci neevropských migrantů do evropských měst. Tím nechci tvrdit, že pracovní migrace a městské menšiny jsou hlavně evropským fenoménem, ale mnoho antropologických výzkumů městských menšin tohoto typu se provádělo v Evropě. Na konci této sekce se ohlédneme také za situací menšin v USA. Pro začátek bychom však měli poznamenat, že tento typ menšinového výzkumu je silně ideologicky podbarven – a to se týká obou stran Atlantiku – neboť odpovídající studie se obvykle zabývají konflikty ve společnosti autora, a proto mohou být považovány (i když tak nebyly zamýšleny) za politické.

V páté kapitole jsem ukázal, že změny na pracovním trhu posloužily k vytvoření permanentních městských menšin v Evropě a Severní Americe (a také jinde na světě). Podobně jako situace menšin „Čtvrtého světa“ byl jejich vztah s dominantní majoritou zkoumán – a to zejména sociology – jako vztah,

který charakterizují nerovné mocenské pozice a ekonomická, politická a kulturní nadvláda. Studie inspirované marxistickým myšlením tvrdily, že etnická diskriminace se v průmyslových společnostech odvíjí od třídních vztahů v těchto společnostech. Přistěhovalecké skupiny, které obvykle zaujímají v systému dělby práce nízkou pozici, tak byly nahlíženy jako rezervní pracovní síla, která byla dovezena v čase poptávky, ale v období recese je přehlížena, a někdy dokonce i vykázána. Konflikty mezi přistěhovanci a domácí dělnickou třídou, které v některých případech přerůstají v rasismus a vzpoury, byly někdy v tomto rámci považovány za „funkční“ pro systém jako celek, protože odvracely pozornost od zásadního rozporu mezi prací a kapitálem.

Výzkumy městských menšin, které se zaměřují na rovinu interpersonálních vztahů a skupinové dynamiky, obvykle považují mocenskou asymetrii mezi menšinou a většinou za důležitý kontext. Mohli bychom rozlišit pět často zkoumaných aspektů těchto menšinových situací:

- (1) Diskriminace a diskvalifikace ze strany dominantního obyvatelstva (Alghasi *et al.*, 2009; Cox, 1976; Rex, 1973; Patterson, 1977; Fenton, 1999). Diskvalifikace znamená, že hostitelská země neuznává schopnosti migranta. Například na pracovním trhu ve Velké Británii nelze považovat znalost čtyř afrických jazyků za velkou výhodu.
- (2) Menšinové strategie udržování skupinové identity (Novak, 1971; Glazer a Moynihan, 1963; Tajfel, 1978; Epstein, 1978).
- (3) Konkurence mezi skupinami a etnický konflikt (Banton, 1983; A. Cohen, 1974a; Despres, 1975b; Schmidt a Schröder, 2001).
- (4) Kulturní změna a dynamika v migrantských skupinách včetně celkových změn v hostitelské společnosti (Baumann, 1996; De Vos a Romanucci-Ross, 1975; May *et al.*, 2004).

- (5) Transnacionalismus (Basch *et al.*, 1994; Vertovec, 2001; Webner 2002) – viz též kapitolu osmou.

Je třeba poznamenat, že přistěhovalecké skupiny mohou ve společnostech zastávat i elitní pozice – Číňané v Indonésii a na Filipínách, Libanonci v Libérii, Indové na Madagaskaru atd. (Chua, 2004).

V následujících odstavcích uvedu několik příkladů toho, jak mohou antropologické perspektivy etnicity osvětlit situaci menšin typickou pro městské pracovní migranty v Evropě.

### Hranice a hybridita

Sandra Wallmanová (Wallman, 1986) našla při srovnávání dvou polyetnických oblastí Londýna zajímavé rozdíly ve vztazích mezi většinou a menšinou. Bow na East Endu (v obvodu Tower Hamlet) charakterizuje silná polarizace a dichotomizace mezi tradičními obyvateli a přistěhovanci, zatímco etnické vztahy v Battersea (jižní Londýn) byly podstatně uvolněnější a sociálně méně významné. Obě oblasti by se daly popsat jako dělnické a v obou se nacházel zhruba stejný počet přistěhovalců ze stejných zemí (Indie, Pákistán, Afrika, ostrovy Karibské oblasti). Kde tedy hledat příčinu těchto rozdílů?

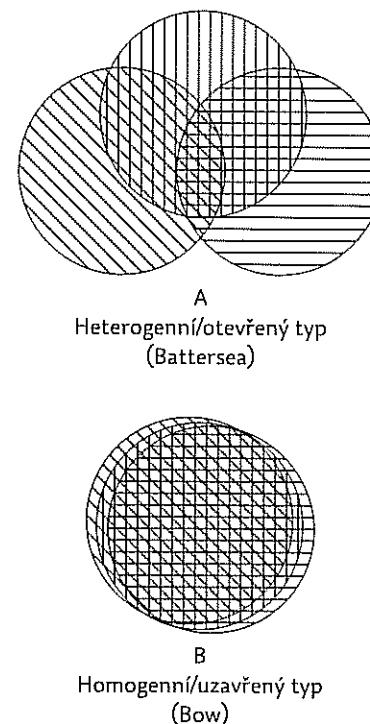
Sociální sítě v těchto dvou oblastech se lišily a odlišně fungovaly i mechanismy etnických hranic. V Bow byly sociální sítě spíše zahuštěnější a uzavřené, lidé zde interagovali s týmiž partnery v mnoha různých kontextech. V Battersea lidé naopak patřili do mnoha různých skupin, jejichž členská základna se překrývala jenom částečně. V Bow lidé žili a pracovali v té samé oblasti; naproti tomu lidé žijící v Battersea pracovali v jiných částech Londýna. V Bow lidé obvykle pracovali v jedné z několika málo továren, zatímco v Battersea měli více možností a byli zaměstnáni v mnoha různých menších i větších podnicích. Bow byla oblast se starou stabilní anglickou populací, zatímco obyvatelstvo v Battersea bylo v tomto ohledu nestálé. V Bow lidé bydleli většinou v obecních bytech,

v Battersea si obyvatelé mohli vybírat z více druhů bydlení. V Bow se za plnohodnotné členy místní komunity považovaly výhradně staré anglické (nebo irské) rodiny; do Battersea člověk „patřil“ od chvíle, kdy se nastěhoval. Wallmanová popisuje rozdíly mezi těmito oblastmi jako rozdíl mezi uzavřeným homogenním systémem (Bow) a otevřeným heterogenním systémem (Battersea). Výsledkem bylo, že etnické hranice v Bow byly pevnější než v Battersea, kde, jak se ukázalo, nebyla etnicita tak významná (viz *Obrázek 7.1* na následující straně). V Battersea existovalo několik „bran“ nebo nezávislých možností vstupu do různých sociálních subsystémů. Pokud člověk chtěl, aby ho přijali v Bow, musel přeskočit všechny „překážky“ najednou:

Když máte všechny zdroje soustředěné v jediném překrývajícím se lokálním systému, vaše adaptační možnosti jsou mnohem omezenější a vaše sociální vztahy budou mnohočetné – to znamená, že osoba, se kterou pracujete, je také vaším sousedem atd. – lokální vztahy nejsou propojeny s vnějšími doménami nebo systémy a je větší pravděpodobnost, že etnické skupiny zůstanou separované (Wallman, 1986: 243).

Model, který navrhuje Wallmanová při popisu polyetnického města, bychom mohli úspěšně aplikovat i na jiné kontexty etnicity. Její hlavní argument spočívá v tom, že význam etnicity se různí a že tyto rozdíly můžeme zkoumat tak, že budeme sledovat, *kdo dělá co s kým a za jakým účelem*. Pokud jsou etnické sítě v některých doménách relevantní, jako například na trhu práce, pravděpodobnost vzniku etnických sdružení se zvyšuje. Lze také samozřejmě argumentovat tím, že příčiny dané konfigurace jsou strukturální. Bylo by například možné ukázat, že samotnou přítomnost přistěhovalců a soutěž o bydlení a pracovní místa způsobuje kapitalistický systém. Takové analýzy by mohly být samy o sobě hodnotné, ale nedokáží vysvětlit význam etnicity v lidských životech.

**OBRÁZEK 7.1.** Lokální systémy v Battersea a Bow ukazují překrytí hranic, hustotu a dosah lokálních vazeb



Zdroj: Wallman, 1986: 241.

### Kultura a ekonomika mezi migranty

John Rex a Robert Moore (1967) ve své klasické a vlivné studii o londýnských Pákistáncích tvrdili, že Pákistánci byli „přetvořeni v nižší třídu“ systematickou diskriminací na pracovním a reálním trhu. Badr Dahya (1974) s touto analýzou nesouhlasí a ukazuje, že „nízký“ pákistánský životní standard je ve skutečnosti v souladu s jejich vlastními ekonomickými

prioritami. Podle něho považovali Pákistánci důraz Britů na „dobré bydlení“ za marnotratnou a iracionální investici. Tento rozdíl v hodnocení naznačuje systematický nesoulad v hodnotách mezi oběma skupinami. Sociální pracovníci, politici a výzkumníci, kteří definovali pákistánské enklávy jako „slumy“ a z žalostné úrovně bydlení přistěhovalců vinili britské úřady nebo třídní systém, tak mohli být kritizováni za etnocentrickou perspektivu a nedostatečné zohlednění toho, jak svou situaci hodnotí sami přistěhovalci.

218 | V tomto kontextu by mohlo být zajímavé podívat se krátce na ekonomické aktivity migrantů v západní Evropě. Jejich ekonomické přežití často závisí na využívání etnických sítí a pravděpodobně také kulturních dovedností. Například Tamilové v západní Evropě využívají při hledání práce kastrovní a sousedské sítě a stejně jako v případě jiných migrantů má jejich ekonomika, ve které klíčovou roli sehrávají remittance zasílané na Srí Lanku (Fuglerud 1999), transnacionální charakter. To znamená, že i ve společnostech, kde etnicita neslouží jako formální kritérium ekonomické diferenciacce, se populace může profesně rozčlenit podél etnických linií.

Imigrační zákony jednotlivých států a mezinárodní úmluvy jako Schengenská smlouva, snažící se usnadnit pohyb osob uvnitř Evropské unie a zároveň omezit příliv migrantů zvenčí, podporují u skupin migrantů vytváření nových podnikatelských strategií. Neformální ekonomika, pro kterou představují nelegální migranti významnou část pracovní síly, je pravděpodobně v mnoha bohatých zemích velice objemná (pro odhad tohto objemu srov. Harris, 2002).

Výzkum senegalských Wolofů v severoitalské oblasti Emilia Romagna (Riccio, 1999) odhalil několik důležitých rysů transnacionálního podnikání. V západní Africe jsou Wolofové obvykle spojováni s obchodem, přičemž tyto dovednosti se jim podařilo úspěšně adaptovat na evropské trhy (pro výzkum Wolofů v New Yorku srov. Stoller, 2002). Riccio tvrdí, že Wolofové v Itálii jsou podobně jako Hausové v Ibadanu morálně a sociálně loajální k muslimským bratrstvům v Senegal

(Mouridům [*Mouride*]), současně ale poukazuje na to, že bez silné organizace v Itálii usazených wolofských velkoobchodníků, kteří vedle zboží nabízejí také obchodní poradenství, by jednotliví wolofští drobní obchodníci neměli šanci.

Wolofský obchodní systém, který Riccio zkoumal, je přitom obousměrný. Obchodníci tráví část roku v Itálii a část v Senegal, kde na lokálních trzích nabízí široké spektrum zboží od hi-fi vybavení a elektroniky až po své vlastní použité oblečení. Ačkoliv se Riccio snaží detailně popsat variace v podmínkách migrace, z jeho práce jednoznačně vyplývá, že wolofští migranti se díky specifickým rysům své kultury a lokální organizace v Senegal začleňují do italské společnosti zcela specifickým způsobem. Aby mohli v nových podmínkách rozvíjet svou ekonomickou niku, čerpají, podobně jako gudžarátští obchodníci v Londýně, z existujících sociálních a kulturních zdrojů.

219 | Transnacionální mikroekonomiky se v posledních desetiletích značně rozšířily – staly se tak běžné, že výzkum města v Dominikánské republice není úplný, nejsou-li prozkoumány životy jeho obyvatel, kteří dočasně nebo trvale žijí v New Yorku (srov. Krohn-Hansen, 2003). Stále více je třeba si uvědomovat transnacionální povahu migrace a přestat na ni nahlížet jako na jednosměrný proces, který vede k segregaci, asimilaci nebo integraci do hostitelské společnosti. Transnacionální ekonomiku můžeme pozorovat u konžských *sapeurů* (Friedman, 1990), kteří po období tvrdé práce a skromného života v Paříži dávají své bohatství na odív v Brazzaville, v somálském neformálním bankovním systému, v rámci kterého zasílají somálské migranti remittance svým příbuzným, v toku zboží z a do obchodů provozovaných imigranty v jakémkoliv evropském městě, a také v tisících lokálních komunit od Kerala až po Jamajku, které profitují z práce místních obyvatel v zahraničí. Z globálního strukturálního hlediska je na tuto transnacionální ekonomiku možné nahlížet jako na vertikální etnickou dělbu práce, ve které pokračují systémy koloniálního vykořisťování, z hlediska lokální komunity na ni můžeme na-

hlížet jako na důležitý a potřebný zdroj bohatství, a z hlediska jednotlivce zase představuje nový soubor příležitostí a rizik.

220 | Obecně vzato nebyla dosud úloha kulturních specializací v etnických vztazích dostatečně prozkoumána. Zatímco máme k dispozici řadu studií, které se zabývají mocenskými nerovnostmi, sociální reprodukcí skupinových hranic, skupinovou soutěží a politickými identitami, „kulturnímu obsahu“, který hranice obsahují – abych použil Barthovu formulaci – se ještě nedostalo adekvátní pozornosti, snad kromě diskusí o multikulturalismu (viz kapitola 8). Můžeme tedy (mírně zjednodušeně) říci, že antropologické a sociologické zkoumání etnicity se zabývá politickými a identitárními procesy, nikoli však procesy kulturními. Kulturní rozdíly jsou analyticky těžko uchopitelné – nelze je měřit. Důležitým bodem pro antropologické studium etnicity je, že neexistuje přímý vztah mezi kulturními odlišnostmi a etnicitou – ve skutečnosti může být etnická diferenciaci, jak opakovaně uvádím, částečně důsledkem kulturní homogenizace. S analytickým důrazem na kulturní rozdíly mezi skupinami jsou navíc spojena určitá rizika. Takový důraz může přispívat k neudržitelné reifikaci kultury a zároveň přispívat k reprodukování nativní ideologie a nativních stereotypů. Antropologové zkoumající etnické vztahy měli i z těchto důvodů tendenci neklást na kulturní rozdíly důraz a soustředili se spíše na sociální procesy (srov. Bentley, 1987; Eriksen, 1991b; Haaland, 1992; de Heusch, 2000).

Na druhé straně se mohou, jak známo, hodnocení a priority jednotlivých etnických skupin značně lišit. V mnoha případech se představy „dobrého života“ mezi etnickými skupinami systematicky odlišují. Tyto rozdíly (které nezřídka uznávají i samotní aktéři) mohou představovat významnou bázi pro vytváření stereotypů a udržování hranic. Například dichotomizace Cikán-Gorgio (cikánský termín pro ne-Cikány<sup>38</sup>) v soudobých evropských společnostech je založena

38 Ekvivalentem termínu Gorgio je v českém kontextu termín Gádžo. (pozn. překl.)

na vnímání vzájemných kulturních a hodnotových rozdílů a dopady těchto percepce lze pozorovat v sociálních procesech (Okely, 1983; Stewart, 1991). Lidé, kteří se definují jako Cikáni, mají evidentně jiné aspirace a sledují jiné zájmy než většinová společnost. Stereotypy o Gorgios jako o nečistých a nečestných lidech jsou vlastně generalizacemi toho, jak Cikáni interpretují jejich chování. Etnickým vztahům tudíž nelze zcela porozumět analýzou soutěže nebo dominance, musíme je chápat také jako „střety mezi kulturami“. Cíle, kterých se lidé snaží dosáhnout, jsou kontextuálně nebo kulturně definované, proto mohou členové různých skupin v komplexních multietnických společnostech sledovat různé cíle.

Tuto myšlenku rozvíjí ve své studii o přistěhovalcích z Karibiku (Západní Indie) v Bristolu Ken Pryce (1979). Dokládá, že různé skupiny pocházející z Karibiku sledují velmi odlišné životní projekty. Dvě základní hodnotové orientace přitom u přistěhovalců převládají. Jednu orientaci bychom mohli nazvat „expresivní-pochybná“ a pěstují ji různé „živly“, rastafariáni a další skupiny, které odmítají mainstreamový „důstojný“ britský životní styl a dovedou se pružněji přizpůsobit vzdělávacímu systému a pracovnímu a realitnímu trhu. Druhá hlavní orientace, nazvaná „stabilní, dodržující zákony“ převládá mezi řadovými zaměstnanci a příslušníky nepočetné karibské střední třídy. Těžko přitom říci, do jaké míry jsou tyto etické zásady voleny dobrovolně a nakolik jsou podmíněny strukturálními podmínkami. Jde však o to, že se jeví být ve výrazném souladu s duálními morálními systémy „důstojnosti“ a „reputace“ tak, jak je lze pozorovat v samotném Karibiku (P. Wilson, 1978). Kulturní zdroje tedy byly, podobně jako v případě Wolofů, přesunuty z jednoho kontextu a přizpůsobeny kontextu novému. Výsledkem je polyetnický britský sociální systém, který systematicky vykazuje kulturní rozdíly.

V moderních společnostech, kde stát uniformitu a kulturní „podobnost“ buď podporuje nebo je implicitně považuje za samozřejmost, je důležité takové kulturní aspekty etnicity

prozkoumat. Tato otázka se ve vztahu k oficiální politice týká složitěho vztahu mezi rovností a odlišností. Na jedné straně má každý jednotlivec stejná práva, na straně druhé si etnické menšiny mohou ponechat své identity. Tento potenciální problém, který jsme již rozebírali v souvislosti s domorodými skupinami a státem, se týká i místa přistěhovaleckých menšin v širší společnosti. Kromě osvětlení kulturní dynamiky a identitárních procesů by antropologický výzkum také mohl poskytnout zásadní vhled do dané problematiky i zainteresovaným politikům.

### Identity a kultura

Badatelé jsou zajedno v tom, že druhá a třetí generace přistěhovalců v evropských městech zažívá problémy spojené s identitou dané tím, že „žijí ve dvou kulturách“ (Liebkind, 1989; Leman, 1987; srov. kapitolu čtvrtou). Když mluvíme o přistěhovalcích, máme tím na mysli ne-evropské imigranty, ačkoli například Finové ve Švédsku a jižní Evropané v jiných zemích jsou lokálně také klasifikováni jako přistěhovalci sdílející „samostatnou kulturu a vlastní hodnoty“. Všeobecně platí, že za imigranty jsou považováni pouze ti, kdo jsou lokálně vnímáni jako významně kulturně odlišní. Forsythová (1989) v této souvislosti uvádí, že několik Němců protestovalo, když se označila za „cizinku“, pravděpodobně kvůli tomu, že německy dobře psala i mluvila. V tom samém ohledu není švédsko-dánské manželství považováno na smíšené, jako by tomu bylo v případě, řekněme, manželství chorvatsko-dánského.

Výzkum identitárních procesů a percepce sebe sama mezi druhou a třetí generací přistěhovalců (např. Alghasi *et al.*, 2009; Baumann, 1996; Werbner a Modood, 1997) potvrzuje, že (1.) došlo ke zřetelné „akulturaci“ hodnot a obecné orientace; (2.) člověk může situačně přepínat mezi (řekněme) „švédskou“ a „tureckou“ identitou; (3.) mezi těmito jednotlivci a jejich rodiči často dochází k napětí; a (4.) hranice bránící plné asimilaci jsou konstruovány zevnitř i zvenčí (ve druhém

případě může plné asimilaci bránit diskriminace). Nemáme přitom žádné jasné doklady pro tvrzení, že „život mezi dvěma kulturami“ je ze své podstaty nutně problematický, nicméně zvládat tyto ambivalentní situace v prostředí, kde se od člověka očekává jedna jasně vymezená identita, je jistě náročné. Druhá a třetí generace přistěhovalců tak představují anomálie, a to nikoli pro svou kulturu, ale proto, že nedokáží zapadnout do převládajících kategorií sociální klasifikace.

Ačkoli jsou děti (nebo děti dětí) imigrantů jen zřídka plně asimilovány, ve všeobecnosti se s hodnotami majoritní společnosti identifikují více než jejich rodiče. V některých případech může tento druh změny vyvolat revitalizační hnutí, ale stejně tak může vést k redukci sociálního významu etnicity. Ve společnostech, kde je etnicita relativně důležitá, nastane pravděpodobněji první možnost. Takové etnické organizace mohou být samozřejmě nahlíženy jako výraz identity a/ nebo jako politická strategie (což je docela častá perspektiva), ovšem stejně tak je lze považovat za obrannou reakci proti diskriminaci a odmítání majority umožnit dané skupině, aby se asimilovala. V těchto, tak jako v jiných mezietnických situacích, se budou obě strany pokoušet definovat pravidla interakce, a různých aspektů kulturní rovnosti/odlišnosti se budou dovolávat v závislosti na tom, jak se jim to v dané situaci hodí.

Jak jsem poznamenal výše (srov. též kapitolu pátou), studium kontaktu mezi imigranty a hostitelskou společností naznačuje, že kulturní rozdíly nejsou ve vztahu k etnicitě zcela irelevantní, a to navzdory tomu, že antropologové dlouho usilovali o jejich relativizaci. Badatelé totiž tvrdili, že rozdíly přispívají k utváření etnicity pouze tehdy, *když jsou kulturní rozdíly příčinou rozdílů sociálních*. Je ale zřejmé, že tam, kde můžeme analyzovat například jazyk jako etnický ukazatel hranice, bude jazyk také důležitým aspektem kulturní kompetence a ne jen arbitrárním etnickým symbolem. Druhé nebo třetí generaci imigrantů v Británii poskytuje zvládnutí anglických kulturních kódů v oblasti organizace vlastní identity nepochybně úplně jiné možnosti, než měli k dispozici jejich

prarodiče. Nejde tedy o to, že by kultura a „skutečné kulturní rozdíly“ nebyly důležité, ale spíše o to, že sociální relevanci jim dává teprve způsob, jakým jsou použity – a to ze strany obou skupin, které se nacházejí v situaci kontaktu. Kulturní obsah identit se mění stejně, jako se mění *sociální relevance kulturního obsahu*. Kulturní zdroje, které si skupina přináší, se kontaktem a „akulturací“ transformují, v novém kontextu ovšem také získávají nová užití, čímž se mění jejich sociální význam. Vnuk nebo vnučka tureckého přistěhovalce v Kolíně nad Rýnem může být klidně Turek nebo Turkyně, ale být Turkem v Německu je něco docela jiného než být Turkem v Turecku.

### Etnicita v USA: rasa, třída a jazyk

Spojené státy americké jsou v několika důležitých ohledech jiné než evropské země. Jako národ nemají polomytickou minulost: byly osídlovány po sobě jdoucími vlnami imigrantů ze čtyř kontinentů Evropy, Afriky, Asie a Jižní Ameriky, a tento proces pokračuje dodnes. Sčítání lidu v roce 1990 odhalilo, že z 230 milionů oficiálně sečtených osob hovoří 30 milionů v domácnosti jiným jazykem než je angličtina. Více než polovina (17 milionů) z nich mluví španělsky. Ze sčítání je jasné, že USA nejsou etnickým národem ve smyslu Francie nebo Německa. Navíc je zřejmé, že miliony anglofonních Američanů mají ne-americké „etnické identity“, například německou, švédskou nebo židovskou. O této formě etnicity se někdy hovoří jako o druhotné etnicitě (Nash, 1988), protože tito lidé se pravděpodobně primárně považují za Američany.

Americké „etnické obrození“ šedesátých a sedmdesátých let 20. století přitáhlo značnou pozornost výzkumníků. Mnoho badatelů tvrdilo, že idea „amerického tavicího tyglíku“, který měl roztavit různé populace do jedné (srov. kapitolu druhou), se nikdy neuskutečnila a americká společnost zůstala etnicky heterogenní (Fishman *et al.*, 1966; Glazer a Moynihan, 1963; Novak, 1971). Tyto studie se zaměřily na „evropské“ etnicity,

přičemž zdůraznily dvojitou roli etnicity v získávání politické moci a posilování osobní identity.

Podíváme-li se na některé z různých etnických kategorií v USA, odhalíme významné rozdíly. Otázka, zda se idea „tavicího tyglíku“ realizovala, je příliš zjednodušující. Je třeba lépe specifikovat svůj předmět zájmu.

Američtí Indiáni (nebo původní Američané) a černoši (nebo Afroameričané) se zdají být „neroztavitelnými“ kategoriemi. Fenotypově se odlišují od majority a v případě mnoha indiánských skupin stále trvají na svém právu nepodílet se plně na pracovním trhu a americkém politickém systému. Mnoho skupin vytvořilo etnopolitické organizace.

Co se týče černochoů, jejich barva pleti může efektivně působit jako etnická hranice, protože kulturní stereotypy jsou spojeny s tmavou pletí. Jako viditelná menšina mají navíc omezené možnosti individuální volby. Velký dotazníkový průzkum ukázal, že 98 % bílých Američanů souhlasilo s tvrzením, že černoši se mají obecně hůře než běloši (Sniderman – Hagen, 1985). William Wilson (1978) nicméně uvádí, že sociální význam „rasy“ klesá; jinými slovy, pro vysvětlení vertikální diference v americké společnosti je důležitější třída než etnicita. Wilson ukázal, že mezi černochoy nastala velká vztupná mobilita a že počet chudých bílých narůstá. Jeho kritici zdůrazňují, že rostoucí význam třídního původu pro pracovní příležitosti a životní vyhlídky nemusejí ve všeobecnosti znamenat snižování významu etnicity nebo „rasy“ (srov. Willie, 1991; Collins, 2001; Banks, 1996: kap. 3). Zároveň vyzdvihují potřebu analyzovat vzájemné propojení těchto faktorů. Jak ale poznamenávají Comaroff a Comaroffová (1992: 67), Wilson chtěl říci, že „životní vyhlídky černochoů ovlivňují jiné strukturální faktory [než barva pleti], zvláště třídní rozdíly“, a to i když aktéři *zakoušejí* význam barvy pleti velice intenzivně.

Pokud jde o většinu evropských přistěhovaleckých skupin, jejich situace je zcela odlišná. Smíšená manželství byla a jsou velice častá a mnoho milionů Američanů by mohlo vystopovat své kořeny až do několika různých evropských zemí.

Možnosti pro uchování evropského dědictví byly navíc pro tyto skupiny velmi omezené. Pokud chtěly ekonomicky přežít, musely se přizpůsobit americkému pracovnímu trhu a naučit se anglicky. Většina přistěhovalců tak během dvou generací úplně ztratila svůj mateřský jazyk.

Tyto změny samy o sobě nezabránilly těmto skupinám znovu kodifikovat jejich „kultury“ a vytvářet etnické sítě a sdružení. Jak ale poukazuje Steinberg (1981) a další, dělo se tak vždy jen v omezené míře. Skutečnost, že například Američané skandinávského původu oslavují skandinávské národní svátky a vydávají komunitní týdeník, neznamená, že by byli „Skandinávci“, nebo že etnicita hraje v jejich každodenním životě důležitou roli. V podobném smyslu se vyjádřil newyorský rabín, se kterým prováděl rozhovor Epstein (1978), a který tvrdil, že američtí Židé jsou Židy v synagoze, po zbylý čas jsou „prostými Američany“. Poměrně často je menšinová identita aktivována zvnějšku, na základě exkluze. Jak řekla Hannah Arendtová: „Jakmile mne napadnou jakožto Židovku, mohu se hájit jedině jako Židovka“ (cit. in Bauböck, 2001: 115). Bylo by ovšem možné argumentovat spolu s Nashem (1988) tím, že neformální etnická sdružení amerických Židů jsou schopna úspěšně prosazovat svoje interpretace úspěchu Židů v sociální hierarchii. Navíc bychom mohli říci, že rozštěpená loajalita některých Američanů neamerického původu představuje potenciální problém pro sociální soudržnost. Během druhé světové války byli Američané japonského původu internováni právě z důvodu podezření, že jejich loajalita je rozštěpená. Existují však také případy, kdy je dvojnásobná nebo i několikanásobná identita relativně neproblematická. Pro obyvatele Severní Ameriky je relativně snadné identifikovat se (s implicitní pomlčkou) jako Ukrajinci nebo Portugalci; zastřešující kanadská nebo americká identita se zde bere jako samozřejmost.

V jistém smyslu idea tavicího tyglíku naplněna byla: různé skupiny imigrantů si osvojily stejný jazyk, tytéž základní hodnoty a často mezi sebou uzavíraly sňatky. Na jiné úrovni o jejím uskutečnění ale možná hovořit nelze: a to po-

kud lidé stále čerpají symbolické, materiální nebo politické zdroje z etnické identifikace. Zde je dobře vidět, jak je důležité rozlišovat mezi etnickou identitou a kulturou a mezi různými manifestacemi etnicity. Pro příslušníka hispánské lokální komunity ve španělském Harlemu představuje „etnická identita“ něco zcela jiného než pro minnesotského farmáře švédského původu.

Pro pochopení americké etnicity jsou klíčové nativní představy „rasy“. Zatímco „etnické obrození“ lze považovat za ideologický proud založený na dobrovolné identifikaci se (skutečným nebo připisovaným) původem, etnická segregace je založena na vzhledu a není tudíž ze strany segregovaných vůbec dobrovolná. Zvláště černoši a přistěhovalci z Latinské Ameriky jsou většinou segregováni proti své vůli. V jejich případech můžeme také hovořit o jasné korelaci mezi etnicitou a třídní příslušností: zastávají nižší příčky třídního systému.

### Menšiny a modernita

Městské menšiny a domorodé obyvatelstvo jsou nuceny vycházet s majoritou, státem a kapitalistickým systémem výroby a spotřeby. Rekodifikace nebo reifikace kultury a sebevědomé přihlášení se k identitě nelze od této historické skutečnosti zcela oddělovat. Způsoby, jakými mohou svou identitu vystavovat navenek, závisejí na moderní společnosti. Moderní etnická sdružení a sítě usilují, stejně jako nacionalismus, o nápodobu politicky efektivního a emočně uspokojivého *Gemeinschaft* v situaci, kdy je potřeba takové společenství od základů vytvořit, protože již neexistuje. Některé specifické politické aspekty těchto minoritně-majoritních situací jsou umožněny moderní společností založenou na gramotnosti, námezdní práci, kapitalismu a státu.

Většina prací o etnicitě se věnuje moderním společnostem nebo modernizačním procesům. Počet Sámů v Norsku v roce 1940 nebyl výrazně menší než v roce 2000, na druhé straně byli ale méně viditelní a postrádali společnou organizaci a sdí-



lenou kolektivní identitu (viz Thuen, 1995, kde se věnuje dějinám sámské etnopolitiky). Jinými slovy, v roce 1940 bylo méně sámsko-norské etnicity, ačkoli tvrdit, že bylo méně „sámské kultury“ by bylo absurdní. Skutečnost, že domorodé populace mají více prostoru v médiích, více organizací a více politického vlivu neznamena, že získávají více členů, ale že se zvýšila jejich viditelnost a kulturní integrace do modernity. Z toho vyplývá, že se na mezietských vztazích podílejí více než dříve.

Něco podobného můžeme říci také o městských migrantech. Už jen samotný fakt, že je jejich migrace vůbec možná, znamená, že dochází k modernizačním procesům. Jejich přesídlení vytváří podmínky pro vyjádření etnicity.

Navzdory značným politickým a kulturním rozdílům existují mezi etnopolitickými procesy, které jsem popisoval v této a v předcházející kapitole, zajímavé podobnosti. Etnická dichotomizace a hraniční procesy jsou nepřímě obsaženy v samotném konceptu etnicity a lze je rozpoznat ve všech zmiňovaných kontextech. Dále bychom měli zmínit obecný význam splývání *politické organizace* a vytváření *kolektivní identity* na základě symbolického významu v etnických procesech. Můžeme je chápat jako dva konstitutivní prvky etnické organizace. Nepodaří-li se Sanům nakonec vytvořit politicky relevantní etnickou identitu, budou se pokoušet o prosazení svých cílů jinými způsoby – pravděpodobně na základě individuální sociální mobility nebo odborů. Relativně nová a rychle se vyvíjející cesta k uznání a ekonomickému prospěchu je ta, kterou Comaroff a Comaroffová označují jako „Etnicita, a. s.“ (*Ethnicity, Inc.*, 2009), čímž odkazují k vědomé komercializaci identity. Manželé Comaroffovi ukazují, převážně na příkladech z oblasti Jižní Afriky, jak se politické projekty usilující o autonomii nebo ovládnutí území změnily na komerční projekty zaměřené primárně na turisty a prodej na míru šitých verzí „tradiční kultury“ ve formě tanečních vystoupení, CD nosičů s tradiční hudbou a různých cetek. Jak ukazují příspěvky do sborníku Ericha Kastena o kulturních vlastnických právech (2004), mluvčí a organizace různých menšin po celém světě

se navíc snaží využívat právní prostředky k tomu, aby získali kontrolu nad vlastními kulturními produkty, které jsou dnes považovány nejen za nositele identity či symbolů politického boje, ale také za produkty na globálním trhu.

Jak jsem naznačil v páté kapitole, etnicitu lze studovat i jinými způsoby. Zejména studium ekonomických procesů by mohlo poskytnout důležité informace o podmínkách, ve kterých se etnické identity utvářejí, tedy alespoň v některých případech. Já jsem se soustředil na vnitřní logiku etnické skupiny a tvorby identity, na kterou jsem nahlížel jako na proces, který obsahuje prvky širší společnosti, ale často jsem upřednostnil vztahy mezi jednajícími jednotlivci. Nemyslím si, že by taková analýza musela být voluntaristická, kdy se život jeví, slovy Worsleyho (1984: 246), jako restaurace se samoobsluhou. Je jasné, že San jako jednatel se nemůže rozhodnout, zda bude nebo nebude Sanem – to je dané. Nemůže si ani odmyslet stát, změnit dominantní způsob výroby ve společnosti, nebo jeho kulturní pozadí. Tyto parametry jsou důležité, protože vypovídají o kulturním rámci, v jehož mezích lidé musejí jednat, neumožňují ovšem předpovědět, jak budou jednat (srov. Giddens, 1979; Bourdieu, 1977). Když jsem se zaměřil na aspekt volby, chtěl jsem upozornit na nejednoznačnost sociálních situací, na historickou a situační relativnost etnicity a na skutečnost, že dějiny utvářejí lidé, i když si sami neurčují podmínky. Často ani netuší, čím dějiny vlastně tvoří.

Když jsem uvedl, že lidé se snaží zlepšit svou situaci, nechtěl jsem tvrdit, že jednání lidí je motivováno „ekonomicky“: a i když to tak je, jako v případě komercializace, ve hře je mnohem víc než jen ekonomický zisk. Hodnoty, o něž lidé usilují, jsou definovány kulturně a ne vždy se v perspektivě ekonomů jeví jako „racionální“. Když jde trinidadský hinduista do místního chrámu vykonat obřad *púdža* nebo když jde Jamajčan na reggae koncert v Londýně, nemusí za tím být politické důvody, ale pocit smysluplnosti. Pouze když někdo dovede využít symboliku *púdža* nebo reggae pro politické účely, může být obřad nebo koncert využit v etnické organizaci.

## DOPORUČENÁ ČETBA

Comaroff, John L. a Jean Comaroffová (2009) *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press. Skvělá studie a analýza případů, ve kterých se „kmeny“ v Jižní Africe transformují na „korporace“ s korporátními obchodními zájmy.

Grillo, Ralph (1998) *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective.* Oxford: Oxford University Press. Skvělá studie kulturního a etnického pluralismu se širokým záběrem od Osmanů až po postthatcherovskou Británii.

230 | Roosens, Eugeen E. (1989) *Creating Ethnicity.* London: Sage. Tato kniha má široký záběr, je čtivá a provokativní, zaměřuje se na manipulativní a reflexivní aspekty etnogeneze.

## KAPITOLA OSMÁ POLITIKA IDENTIT, KULTURA A PRÁVA

„Pokud se moderní ‚problém identity‘ týkal otázky, jak vybudovat identitu a udržet ji pevnou a stabilní, vztahuje se postmoderní ‚problém identity‘ především k tomu, jak se vyhnout fixaci a nechat možnosti otevřené.“

Zygmunt Bauman (1996:18)

„Někteří z nejzapálenějších sikhských nacionalistů jsou Australané, chorvatští nacionalisté zase Kanadané, alžírští nacionalisté jsou Francouzi a čínští zase Američané.“

Benedict Anderson (2001: 42)

Zatímco předchozí kapitola se věnovala dvěma typickým druhům vztahu většiny a menšiny – domorodému světu a světu moderního migranta – tato kapitola se pokusí zachytit současné polyetnické společnosti v celé jejich komplexnosti, a to z pohledu sociální koheze a menšinových práv. Stručně řečeno, tato kapitola se věnuje některým ústředním problémům týkajícím se kulturního a etnického pluralismu, multikulturalismu a jejich vztahu k liberálnímu individualismu. Většina kapitoly se soustředí na filosofické příspěvky k probíhajícím diskusím o skupinových právech a multikulturalismu v kontrastu s právy jedince a liberalismem, které se zabývají koncepty společnosti, kultury, diaspory a národní příslušnosti. V závěru kapitoly představím soubor typických rysů současné politiky identit a budu zastávat názor, že tyto rysy prostupují bezmála celou moderní „politikou uznání“, ať již jde o politiku identity prosazovanou zdola (marginalizova-