

Balkán a migrace

Na křižovatce antropologických perspektiv

Lenka J. Budilová

Gabriela Fatková

Lukáš Hanus

Marek Jakoubek

Michal Pavlásek



AntropoEdice, sv. 1

Balkán a migrace

Na křižovatce antropologických perspektiv



AntropoEdice, sv. 1

Balkán a migrace

Na křižovatce antropologických perspektiv

Lenka J. Budilová

Gabriela Fatková

Lukáš Hanus

Marek Jakoubek

Michal Pavlásek

AntropoWeb, Praha 2011

Práce je dílčím výstupem z projektů: P405/10/0471 (GA ČR), SGS-2011-036 (ZČU v Plzni), SGS-2011-051 (ZČU v Plzni), SVK2-2011-003 (ZČU v Plzni) a AV0Z90580513 (EÚ AV ČR, v. v. i.)

Recenzenti: Doc. Vladimír Penčev, Ph.D., Mgr. Tomáš Hirt, Ph.D., PhDr. František Bahenský

Informace o vědecké redakci a elektronická verze publikace jsou dostupné na stránkách vydavatele: www.antropoweb.cz

AntropoEdice, sv. 1

© Lenka J. Budilová, Gabriela Fatková, Lukáš Hanus, Marek Jakoubek, Michal Pavlásek

© AntropoWeb, o. s.

Photography © Lenka J. Budilová, Lukáš Hanus, Monika Netušilová, www.lostbulgaria.com, Marek Jakoubek, Michal Pavlásek

ISBN 978-80-905098-0-1 (tištěná publikace)

ISBN 978-80-905098-1-8 (elektronická publikace – PDF)

Obsah

Úvod	9
Lenka J. Budilová <i>Pro víru nebo za půdou?</i> Několik poznámek k migračním motivacím bulharských Čechů	17
Gabriela Fatková Jedna opomenutá kapitola ekonomické migrace mezi Bulharskem a Řeckem: Bulharští Karakačani ve spleti řeckého nacionalismu	37
Lukáš Hanus Přechod české krajanské komunity z obce Gerník (Rumunsko) do transnacionálního momentu	61
Marek Jakoubek „Cesta do Prahi“ vojvodovského Čecha Petra Dobiáše (Příspěvek ke studiu přesídlení vojvodovských Čechů z Bulharska do Československa v letech 1949–1950)	91
Michal Pavlásek Obec Svata Helena jako vinice Boží misiemi oplocená. Kručky k přehodnocení chápání české (e)migrace na Balkáně	111
Summary	147



Úvod

Ambicí monografie *Balkán a migrace* je zdůvodnit, proč je relevantní věnovat se terénnímu výzkumu na Balkáně a proč by nejen nastupující generace antropologů a dalších praktikujících sociálních vědců měla věnovat Balkánskému poloostrovu profesní pozornost. Ačkoli balkánský prostor je západními antropology s úspěchem tematizován již celou řadu dekad, u nás jej obdobně orientovaní badatelé doposud v principu opomíjeli a přenechávali zájem o tuto oblast politologům, historikům, cestovatelům a televizním reportérům. Tuto skutečnost se publikace *Balkán a migrace* pokouší napravit v sérii analýz uplatňujících odlišnou výzkumnou perspektivu, která vychází z interpretace etnografických dat získaných dlouhodobým terénním výzkumem jednotlivých domácích autorů. Publikace tak představuje Balkánský poloostrov a jej obývací populace jako nosný antropologický terén i pro výzkumníky z našich zemí.

Mnohé ze zemí balkánského regionu vstoupily v nedávné době do EU, Rumunsko a Bulharsko na začátku roku 2007, další země (jako například Chorvatsko) na vstup čekají. Z mnoha současných politických kritik a mezinárodního ekonomického vývoje je jasné, že sbližování na ekonomické rovině nestačí. Mělo by být následováno také kulturním a sociologickým pochopením specifik mnoha od sebe odlišných kultur, jen tak lze dosáhnout důkladnějšího vzájemného pochopení. Ve středoevropském postsocialistickém obecném diskurzu je

Balkán spojován spíše s představou orientálního necivilizovaného poevropštělého *Východu* než s racionálním civilizovaným *Západem*. Rozpuštění této mýtické stereotypní představy a interpretace postsocialistické reality společností balkánských republik může být dobrou výzvou pro sociální vědce. Čeští sociální vědci mají výhodu v tom, že podobnou realitu, minimálně v rovině postsocialismu, zakoušejí na vlastní kůži. Mají v tomto smyslu dobrou příležitost přijít s originálními analýzami a jejich závěry tlumočit okolním evropským společnostem. Cenné práce některých zahraničních autorů (Hann 2007) totiž v jistém smyslu selhávají v interpretaci postsocialismu ve střední a východní Evropě.

Prostor Balkánu je v posledních desetiletích výrazně formován přesuny jednotlivých tamních populací. Téma migračních vln na balkánském poloostrově je dnes úspěšně rozpracováno západními antropology, o čemž svědčí monotematická čísla periodika *Ethnologia Balkanica* (Roth a Benovska-Sabkova 2002; Roth a Hayden 2009; Roth a Hayden 2010; Roth a Bacas 2011), ale stejně tak i v balkánské produkci se můžeme setkat se soudobými pokusy uchopit toto široké téma. Příkladem může být na kolektivním terénním výzkumu založený sborník sestavený Margaritou Karamichovou (Карамихова 2003) nebo četné studie Martina Baldwin-Edwardse (Baldwin-Edwards 2004; Baldwin-Edwards et al. 2004). V poslední době se tedy začínají objevovat studie založené na metodologii dlouhodobého antropologického terénního výzkumu. V tomto ohledu však česká odborná produkce výrazně zaostává. V celé množině na Balkán orientovaných studií se doposud většina zaměřovala na výhradně politologická, historická a filologická témata. Když z tohoto ranku odborných prací vyloučíme práce kompilativního charakteru, které shrnují informace z dostupné literatury, a nejsou tedy založeny na vlastním terénním výzkumu přímo v oblasti Balkánského poloostrova, zbývá nám studií jen hrstka (Budilová 2008; Fatková 2011a; Fatková 2011b; Jakoubek 2010a; Jakoubek 2010b; Jakoubek 2011; Machová 2010a; Machová 2010b; Pavlásek 2010a; Pavlásek 2010b; Pavlásek 2010c; Svoboda 2008).

Kolektivní monografie *Balkán a migrace* čítá pět kapitol sepsaných antropologicky orientovanými badateli (L. Budilová, G. Fatková, L. Hanus, M. Jakoubek, M. Pavlásek) realizujícími dlouhodobé výzkumy v balkánském geokulturním prostoru. Kromě obecných parametrů antropologické optiky a terénního výzkumu na Balkáně spojuje jednotlivé studie transversální téma migrací. Zatímco ovšem Balkán a antropologie představují v publikaci neměnný rámec, zaručující jednotu celého díla, vystupuje v tomto ohledu migrace v pozici jakési konstantní proměnné. Daný fenomén je zkoumán u rozličných skupin (bulharští a rumunští Češi, Karakačani), přičemž nabývá rozmanitého charakteru (poválečná migrace v rámci mezistátních reemigračních dohod, pracovní sezonní migrace, migrace zemědělců za půdou, odchod z vlasti z důvodu náboženských sporů atd.).

Lákavým tématem, reflektovaným v této kolektivní monografii čtyřmi z pěti článků participujících autorů, je české krajanské zastoupení na Balkáně. Do dnešních dob zde žije v několika státech několik enkláv českých krajanů, kteří se aktivně hlásí k českému původu a velmi dynamicky se přizpůsobují globálním politickým a ekonomickým změnám. Nejen autoři této monografie si všímají toho, že vědecké paradigma konce druhé poloviny 20. století, které je založeno na apriorně nacionální kategorizaci, není interpretačně schopno postihnout nové sociální a kulturní formace minoritních skupin žijících mimo své „domoviny“. Přitom je pokus o překonání ryze nacionální klasifikace české (e)migrace možné uplatnit a zakotvit dokonce v mnohých tematizacích identifikačních strategií odehrávajících se ve vzdálené minulosti. Zdá se tedy, že uzrál čas revidovat stále dominující vědecké přístupy ke krajanským menšinám a rozšířit pozornost na dimenze jejich kolektivního života, který reflektuje změny způsobené v posledních dvaceti letech. Ukazuje se totiž, že na příkladu proměny strategií českých krajanských menšin v topologicky, ekonomicky i politicky otevřené Evropě (potažmo globálním prostředí) lze zřetelně, jaksi pod drobnohledem, pozorovat některé jevy, které navozují inspirativní otázky týkající se udržitelnosti a transformace kolektivních identit v současném světě. Balkánský region je oproti všem deklaracím evropských politických institucí stále na *periferii* (Cole 1985). Jistá okrajovost tohoto regionu, vyznačující se ztíženou dosažitelností zdrojů, nutí marginální populace k adaptaci na ztížené podmínky. Tyto menšiny jsou vhodným příkladem sledování rozvoje vzorců organické solidarity v durkheimovském smyslu v rámci komplikovanějších sociálních struktur, často „přes“ všechny vědecké koncepty kolektivní identifikace. Na jejich příkladu lze proto sledovat vznik kvalitativně nových kolektivních formací, kterak se posunují z opozičního vymezování se v rámci hierarchického systému mechanického nacionálního státu směrem k lineárně se překrývajícím transnacionálním formacím koexistujícím ve stále deteritorializovanějším globálním prostoru.

Mgr. Lenka J. Budilová, Ph.D., žije v Rudné u Prahy s Markem Jakoubkem a krom péče o dceru Barboru se věnuje také antropologickým tématům, jako je teorie příbuzenství či problematika terénního výzkumu. V roce 2010 obhájila disertační práci na téma *Vojvodovo, česká vesnice v Bulharsku (Příbuzenství, manželství a dům)* na Katedře antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, kde od roku 2006 přednáší spřízněná témata. V současné době se zabývá zejména otázkami dědické praxe, sňatkových strategií a migračních pohybů obyvatel bulharských obcí Vojvodovo a Belinci.

Vedle problematiky bulharských Čechů se společně s Markem Jakoubkem

výzkumně, publikačně i překladatelsky řadu let věnovala tématu cikánských/romských skupin v ČR a SR (Budilová, L. & Jakoubek, M., eds. – *Cikánská rodina a příbuzenství*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, 2007; Jakoubek, M. & Budilová, L., eds. – *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace*, Brno: CDK, 2009). Krom výše uvedených zálib ráda zkouší (na rozdíl od svého manžela) nové věci, plave a cestuje, ocení dobré víno a čokoládu a má ráda (jen malá) dobrodružství.

Mgr. Gabriela Fatková studuje doktorský na Katedře antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni a dlouhodobě se věnuje terénnímu výzkumu bulharských Karakačanů. Ve svých textech se zabývá životem Karakačanů především v po-převratovém období. Toto období je výrazně formováno sezonní, pracovní migrací Karakačanů. Na jednu stranu je výzkum zaměřen na jejich každodenní aktivity – strategie obživy, uzavírání sňatků, používání sociálních vazeb, organizace obydlí. Na druhou stranu však na základě studia písemných pramenů sleduje i procesy přesahující tok kalendářního roku aktérů, jako například konstruování a používání obrazu společné historie karakačanskými aktivisty a elitami v jednotlivých obdobích během posledních dvaceti let. Vzhledem k tomu, že rodinný život bulharských Karakačanů je ve většině případů formován neustálým pohybem jednotlivých členů mezi Bulharskem a Řeckem, představují poslední roky bouřlivých zvratů v řecké ekonomice možnost sledovat aktérské adaptivní strategie. Tento „kočovný“ život a stále vznikající adaptivní strategie vyvolávají změny v mnohých oblastech jak rodinného života (např. způsoby interakce mezi partnery, výchovy dětí, bydlení, komunikace), tak veřejného života (např. vztah majority k minoritám, způsob prezentování ekonomického statutu, sebeidentifikace a na situaci závislý způsob začleňování individua do větších kolektivních rámců).

Mgr. Lukáš Hanus se v rámci doktorského výzkumu na Katedře antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni věnuje studiu transnacionalizace české krajanské komunity v rumunském Banátu. Zpracovává tematiku budování přeshraničních vztahů českých krajanů žijících v Rumunsku a jejich příbuzných trvale usazených v ČR. Práce se týká především postižení zdrojů přeměny (hybridizace) lokálních kulturních forem v transnacionálním sociálním prostoru. A to především na příkladu proměny tradičních kulturních vzorců zrcadlících se v sociální struktuře vesnice ve spojitosti s příbuzenstvím a migrací. Migrace umožňuje rozvolnit úzké lokální vztahy a kvalitativně je posunout do nové roviny. Transnacionální kontakty krajanům dovolují, na obou stranách česko-rumunské transnacionální sítě, uspokojovat jak materiální, tak sociální potřeby, které nepřinášejí možnosti pouze jednoho lokálního prostoru. Platí to také pro vyrovnávání mezi-

generačního konfliktu a rozvoj mocenských struktur, jež vyžadují aktivní působení politických aktérů ve více od sebe prostorově i kulturně vzdálených lokacích. Práce postihuje popis unikátního řetězce přesunů materiálních a symbolických statků, tzv. remitancí, jež lidem zprostředkovávají nezastupitelné sociální funkce i bez nutného každodenního kontaktu jednotlivých aktérů „tváří v tvář“. Autor ukazuje transnacionalizaci jako adaptační mechanismus vyrovnávající ekonomické i sociální nedostatky široké sítě aktérů.

PhDr. Marek Jakoubek, Ph.D., žije v Rudné u Prahy s Lenkou J. Budilovou a Barborkou Jakoubkovou. Kromě níže uvedených zálib jej těší četba fantasy a jízda na kole, nepohrdne též dobrým vínem. Od roku 2001 přednáší na Katedře antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, jako externista působí na Katedře sociální a kulturní ekologie FHS UK v Praze. Zabývá se cikánskými/romskými skupinami, česko-bulharskou krajanskou problematikou a obecně otázkami spojenými s teorií etnicity a metodologií (sociálních) věd. Ve zvláštní oblibě chová klasickou antropologii.

V oblasti ciganologických studií je autorem monografie Romové – konec (ne)jednoho mýtu (Praha: Socioklub 2004) a (spolu)editorem řady sborníků a antologií. Své výzkumy týkající se české vesnice v Bulharsku, Vojvodova, shrnul v knize Vojvodovo – etnologie krajanské obce v Bulharsku (Brno: CDK 2010) a řadě dílčích studií. Vedle vlastní tvorby se věnuje též překladatelské činnosti z angličtiny (Cohn, W. – Cikáni, Praha: SLON, 2009; Eriksen, T. H. – Etnicita a nacionalismus, Praha: SLON, 2011 /vedoucí překladatelského týmu/) a bulharštiny (Neco Petkov Necov – Dějiny Vojvodova, in: Jakoubek, M. & Nešpor, Z. & Hirt, T., eds. – Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku, Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje, 2006: 27–89 /společně s T. Křivánkovou/).

Mgr. Michal Pavlásek v doktorském studiu na Ústavu evropské etnologie FF MU v Brně i coby vědecký pracovník brněnského pracoviště Etnologického ústavu AV ČR, v. v. i., navazuje na svůj dlouhodobý zájem věnovaný česko-slovenské (e)migraci v teritoriálně vymezeném prostoru jihovýchodní Evropy. K dané problematice sepsal několik studií, další snad ještě napíše. Fenomén českých zahraničních diaspor nazírá v diachronní perspektivě prostřednictvím výkladu etnografických dat získaných archivním a terénním výzkumem. V současnosti svůj výzkum orientuje k otázkám historického postihnutí vystěhovalců do srbského a rumunského Banátu a Vojvodiny. Tázání se po historických konotacích české (e)migrace jej přivádí k nutnosti uplatňovat přístup interdisciplinárního charakteru, využívající teoretického arzenálu dalších sociálních věd, jako je sociální

antropologie nebo religionistika. Jen s pomocí dalších metodologických nástrojů je totiž možné postihnout podmínky a zdroje proměn lokálně vymezených kulturních společenství krajanů v průběhu 19. a 20. století. V této souvislosti je zde předložen text reflektující nutnost jisté kritické revize dosavadního nazírání fenoménu *krajanství* na Balkáně, která je představena na příkladu sondy sledující konstrukci skupinových hranic uvnitř lokality Svatá Helena. Je zde prezentováno formování distinkčních gest nevycházejících z národních/etnických kategorií, ale ryze z náboženského sebevymezení. To spolu s dalšími v textu uvedenými argumenty autora vede k odmítnutí obecným diskurzem automatického pojmání krajanů pouze v etnických/národních klasifikacích.

Literatura

- Baldwin-Edwards, M. 2004. Immigration into Greece, 1990–2003. *A Southern European Paradigm?* (Conference). <http://aei.pitt.edu/1078/>.
- Baldwin-Edwards, M., Kyriakou, G., Kakalika, P., Katsios, G. 2004. *Statistical Data on Immigrants in Greece*. Panteion university.
- Budilová, L. 2008. „Některé aspekty příbuzenství a sňatkových vzorců u vojvodovských Čechů“. *Český lid* 95: 127–142.
- Cole, J. W. 1985. „Culture and Economy in Peripheral Europe“. *Ethnologia Europaea, Journal of European Ethnology* XV. (1): 3–16.
- Fatková, G. 2011a. „Karakačani v Bulharsku – pastevecká historie“. *Lidé města* 13 (1): 51–72.
- . 2011b. „Bulharští Karakačani dnes“. *Lidé města* 13 (3): 467–490.
- Hann, C. 2007. „Rozmanité časové rámce antropologie a její budoucnost ve střední a východní Evropě“. *Sociologický časopis* 43 (1): 6–30.
- Hanus, Lukáš. 2006. *Reemigrace Čechů z rumunského Banátu a jejich působení v pražském podniku MITAS a. s.* Plzeň: Západočeská univerzita, Fakulta filozofická.
- . 2009a. „Nové diasporý - diaspora jako transnacionální moment“. *AntropoWebzin* 4 (2-3): 13–17.
- . 2009b. *Transnacionální migrace českých krajanů z rumunského Banátu*. Plzeň: Západočeská univerzita, Fakulta filozofická.
- Jakoubek, M. 2010a. „From believers to compatriots: the case of Vojvodovo – Czech ‘village’ in Bulgaria“. *Nations and Nationalism* 16 (4): 675–695.
- . 2010b. *Vojvodovo: Etnologie krajanské obce v Bulharsku*. Brno: CDK.
- . 2011. „Synopse materiálů k vojvodovskému svatebnímu folkloru“. *Lidé města* 13 (1): 105–146.

Machová, B. 2010. „Migrace a etnokulturní procesy jako součást každodennosti bulharského venkova“. *AntropoWebzin* 3 (1): 219–223.

———. 2010. „Vzpomínky na maloasijské Bulhary“. *Porta Balkanica* (2): 26–39.

Pavlásek, M. 2010a. „Česká menšina v jihobanátské obci Veliké Srediště. Její počátky a etnické procesy“. *Národopisná revue* 20 (1): 3–19.

———. 2010b. „Exkurs do historie Banátské vojenské hranice s přihlédnutím k vzniku českých enkláv na jejím území“. *Slovanský přehled. Review for the History of Central, Eastern and Southeastern Europe* 96 (3–4): 243–262.

———. 2010c. „Případ Svatá Helena. (Re)interpretace náboženských dějin české obce v Rumunsku“. *Český lid* 97 (4): 363–382.

Roth, K., Bacas, J. L. (eds.). 2011. *Ethnologia Balcanica: Journal for European Anthropology* 15. Berlin: Lit Verlag.

Roth, K., Benovska-Sabkova, M. (eds.). 2002. *Ethnologia Balkanica: Journal for European Anthropology* 6. Sofia: Marin Drinov.

Roth, K., Hayden, R. (eds.). 2009. *Ethnologia Balcanica: Migration in, from, and to Southeastern Europe* 13 (1). Berlin: Lit Verlag.

———. 2010. *Ethnologia Balkanica: Migration in, from, and to Southeastern Europe* 14 (2). Berlin: Lit Verlag.

Svoboda, M. 2008. „Belinci: ‚Zapomenutá‘ osada na Balkáně, v níž se hovořilo česky“. *Český lid* 95 (2): 145–162.

Štěpánek, V. 2005. Česká kolonizace Banátské vojenské hranice na území srbsko-banátského hraničářského pluku, in Hladký, L., Štěpánek, V. (eds.), *Od Moravy k Moravě. Z historie česko-srbských vztahů v 19. a 20. století*. Brno: Matice moravská, 65–91.

Карамихова, М. (ed.) 2003. *Да живееш там, да се сънуваш тук: Емиграционни процеси в началото на XXI век*. София: IMIR.



Pro víru nebo za půdou?

Několik poznámek k migračním motivacím bulharských Čechů

Lenka J. Budilová

Tento text bude sledovat migrační pohyby skupiny, kterou zde označujeme jako „bulharští Češi“, a jejich předků v průběhu necelých dvou staletí a pokusí se analyzovat motivace, které vedly její členy (a jejich předky) v různých obdobích a na různých místech k rozhodnutí opustit své dosavadní bydliště a hledat život jinde. Termín „bulharští Češi“ je odvozen od faktu, že členové této skupiny žili v letech 1900–1950 v bulharských obcích Vojvodovo a Belinci. Vzhledem k prostorovým přesunům těchto lidí a jejich předků mezi různými státními a regionálními útvary od přelomu 18. a 19. století do roku 1949/1950 je použitý termín do určité míry *anachronismem*; z nedostatku lepších nápadů a pro názornost se jej však v textu budeme přidržovat. Popíšeme nejdříve narativní formou migrace sledované populace v daném období a posléze se pokusíme analyzovat čtyři klíčové momenty její migrační historie (odchod z českých zemí do Banátu, odchod z Banátu do Bulharska, migraci z Vojvodova do Argentiny a migraci z Vojvodova do obce Belinci). Nebudeme se zde podrobněji věnovat poslední – a nejmasivnější – migrační vlně, která vedla bulharské Čechy po druhé světové válce do československého pohraničí. Nakonec se blíže podíváme na migrační motivace *bulharských Čechů* v posledních dvou případech (odchod z Vojvodova do Argentiny a do Belinců) a na základě jejich rozboru se pokusíme naznačit, že monokauzální výklady příčin migrace jsou patrně neadekvátní a nepostihují plně komplexní soubory příčin a důvodů odchodu. Při analýze migračních motivů bulharských Čechů přitom

budu do značné míry stavět na terénních výzkumech, které společně s M. Jakoubkem uskutečňují od roku 2006 jednak mezi přesídlenci z Bulharska v jihomoravských obcích a jednak v Bulharsku samotném.

Migrační historie „bulharských Čechů“ aneb Z českých zemí přes Bulharsko až do Československa

Předkové *bulharských Čechů* se do Bulharska dostali ze sousedního (dnes rumunského) Banátu, z vesnice Svatá Helena. V tomto regionu existuje dodnes řada českých osad, které zde byly zakládány převážně v první třetině 19. století (k českému vystěhovalectví do Banátu např. Auerhan 1921; Urban 1930; Heroldová 1986; Jech – Secká – Scheufler – Skalníková 1992; Secká 1995). V letech 1823–1825 jsou v blízkosti Dunaje založeny první dvě osady, nazvané Elisabetsfeld a Svatá Helena (Urban 1930, 8). Zmíněné obce však byly v roce 1847 sloučeny, resp. osada Elisabetsfeld zanikla a její obyvatelé se přestěhovali do Svaté Heleny. V letech 1826–1830 probíhala druhá vlna stěhování kolonistů z Čech, kteří založili v rumunském Banátu další české obce. Obyvatelé Svaté Heleny, jejichž osudy budeme dále sledovat, se však od ostatních českých obcí v Banátu v několika ohledech lišili: měli jiný regionální původ než obyvatelé ostatních banátských vesnic a převažovali zde evangelíci. Z tohoto faktu vychází také alternativní výkladová linie, která hledá příčiny odchodu svatohelenských Čechů nikoli v oblasti hospodářské, ale ve sféře náboženství (Nešpor 1999; Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999). Touto otázkou se budeme podrobněji zabývat níže.

Kolem roku 1900 pak ze Svaté Heleny odchází řada evangelických rodin do sousedního Bulharska, kde v roce 1878, po skončení rusko-turecké války, vzniklo bulharské knížectví. Využili přitom vydání *Zákona o osídlování neosídlených oblastí* z roku 1880, v němž nová bulharská vláda vyzývala zahraniční Bulhary zabývající se zemědělstvím k osídlování neobdělávané půdy. Rodiny, které výzvy uposlechnou, měly podle počtu svých členů a podle svého hmotného postavení dostat od státu zdarma zemědělskou půdu. Po uplynutí deseti-leté lhůty se přesídlenci měli stát majiteli této půdy a na dobu od jednoho do tří let po přesídlení byli osvobozeni od placení pozemkové daně (Hrozičnik 1963, 166). Přesídlenci se podle tohoto zákona okamžitě stávali bulharskými státními občany (Michalko 1936, 30). Přestože zákon se původně vztahoval výslovně jen na Bulhary žijící v zahraničí, bulharské úřady vyhověly žádosti cizích kolonistů a umožnily přesídlení také česky mluvícím nekatolíkům ze Svaté Heleny (Vařeka 1990, 81). Po neúspěšném pokusu usadit se na místě zvaném Sesek (Jakoubek 2010a) tak noví osídlenci zakládají v severozápadním Bulharsku, asi 15 kilometrů jižně od Orjachova, na místě zvaném „Gladno pole“ vesnici Vojvodovo (Michalko 1936, 67). V rámci tehdejší české krajanské kolonie v Bulharsku, která se vyzna-

čovala vysokým zastoupením inteligence, průmyslníků, řemeslníků a obchodníků (Пенчев 2006; Penčev 2008), představovala tato převážně zemědělská populace specifickou část. Ve Vojvodovu žili kromě česky mluvících evangelíků ze Svaté Heleny také Slováci (Michalko 1936, 69–77; Botík 2005), banátské Bulhaři (*pavlikiáni*) a v prvních letech existence též několik srbských rodin.

K dalším migračním pohybům z Vojvodova dochází ve 20. a 30. letech 20. století. První z nich zavedla v roce 1928 řadu vojvodovských rodin do Argentiny. Tuto migraci dle slov našich informátorů zprostředkovávali „agenti“, kteří v Bulharsku lákali obyvatelstvo k odchodu. Podle některých zdrojů se jednalo o 11 rodin, 52 duší (Michalko 1936, 68), podle jiných tehdy z Vojvodova do Argentiny odešlo celkem 80 osob (Findeis 1930, 2; Penčev 2006, 95). Vojvodovský kronikář Necov (Necov 2006, 88) uvádí: „*V období 1927–1928 se do Argentiny vystěhovalo 20 českých rodin.*“ Někteří z těchto migrantů se po určité době vrací zpět; jiní si zase emigraci po negativních zprávách z Argentiny rozmysleli (Findeis 1930, 2). Ve stejné době dochází k migraci do Argentiny také ze Svaté Heleny (Urban 1930, 32; Folprecht 1937, 145). V té době přitom byly příbuzenské vztahy mezi Svatou Helenou a Vojvodovem ještě zcela živé a dobře udržované: vždyť od odchodu ze Svaté Heleny uběhlo pouhých 28 let a řada obyvatel Vojvodova měla na Svaté Heleně své prarodiče, tety, strýce a další příbuzné. Nezřídka se tak stávalo, že se v Argentině setkávali příbuzní, z nichž jedni přišli do země z Bulharska a druzí z Rumunska. Obyvatelé Vojvodova nadále udržovali (a jejich potomci často ještě dodnes udržují) kontakty s těmi, kteří emigrovali do Argentiny, zejména prostřednictvím dopisů. Po přesídlení do Československa po druhé světové válce nebyly příbuzenské vazby mezi bulharskými Čechy a jejich příbuznými v Argentině zapomenuty a byly nejen nadále udržovány prostřednictvím korespondence či telefonátů, ale byla také uskutečněna řada vzájemných návštěv mezi příbuznými z obou zemí.

Další migrační pohyb se odehrává o sedm let později, když v roce 1935 z Vojvodova odchází další vlna, tentokrát však šlo o migraci v rámci stejného státního útvaru. Jednalo se o 12 rodin (62 lidí), kteří přesídlili do obce Belinci (Belenci) v severovýchodním Bulharsku, v okrese Isperich (Penčev 2006, 95). Češi se zde usazují v turecké vesnici, odkud předtím odešla část tureckého obyvatelstva do Turecka. Migrace pokračuje ještě v následujících dvou letech, poslední české rodiny odcházejí z Vojvodova do Belinců v roce 1937 (Svoboda 2008, 150). Většina vojvodovských Čechů a jejich potomků o tomto místě dodnes referuje jako o „Deli-Ormanu“, což je turecký název celého regionu (bulharsky Ludogorje)¹. Obyvatelé Vojvodova s rodinami, které odešly do Belinců, nadále udržovali kontakty a uzavírali sňatky, mezi oběma vesnicemi tedy panoval čilý kontakt.

¹ Ludogorje (a turecký ekvivalent Deli-Orman) znamená doslova „divoké lesy“.

Po poválečné „reemigraci“, kdy Češi z Belinců přesídlili do Československa stejně jako Češi z Vojvodova, došlo k opětovnému shledání řady příbuzných, kteří byli původní migrací rozděleni.

Migrační historie „bulharských Čechů“ se uzavírá v letech 1949/1950, kdy naprostá většina z nich na základě mezistátní dohody přesídlila do pohraničních oblastí tehdejšího Československa (k přesídlení bulharských Čechů viz Vaculík 1983, 1987, 2002, 119–126; Šrámková 1987; Nosková – Váchová 2000). Přes slib, který původně dostali, nebyli usídleni společně v jedné vesnici, ale byli roztroušeni do řady obcí na jižní Moravě (Nový Přerov, Novosedly, Břeží, Drnholec, Dolní Dunajovice, Vlasatice, Perná, Mikulov, Valtice). Kromě obyvatel Vojvodova přesídlili také Češi z obce Belinci a také další Češi a Slováci z bulharských měst a průmyslových oblastí. Češi ze Svaté Heleny a dalších banátských obcí, kteří se usazovali zejména v severozápadních Čechách, osídlili částečně také jižní Moravu, kde se ocitli v sousedství přesídlenců z Bulharska, s nimiž byli příbuzensky spjati (Heroldová 1978, 197–198). Z jižní Moravy se později některé rodiny bulharských Čechů stěhovaly dále do vnitrozemí, do větších měst (Mikulov, Valtice, Brno) a také do západních Čech (okolí Chebu a Karlových Varů). V dalších generacích pak pochopitelně docházelo k mnohem větší disperzi, a tak dnes můžeme potomky bulharských Čechů najít na řadě dalších míst (nejen) ČR.

Takový je stručný náčrt migračních pohybů populace, kterou jsme si pracovně označili jako „bulharští Češi“, třebaže, jak jsme viděli, by je v některých etapách klidně bylo možné označit třeba jako „banátské Čechy“. To, co nás opravňuje k nahlížení na danou populaci jako na *skupinu*, tedy jako na smysluplný celek, je přitom fakt, že sami její představitelé se dodnes *jako skupina konceptualizují* (Jakoubek 2009). Tato skutečnost je nejlépe vyjádřena používáním termínu „z našejch“, který přesídlenci z Bulharska žijící na jižní Moravě pro členy vlastní skupiny (a své potomky) dodnes používají. Například při sestavování genealogií a diskutování manželských partnerů naši informátoři vždy jasně rozlišují, zda si daná osoba vzala někoho „z našejch“, tedy potomka bulharských Čechů, či nikoliv; jako opozitum k termínu „z našejch“ pak bývá nejčastěji používán termín „místní“ či „odtud“. Součástí identity takto vymezené skupiny je pak právě vyprávění o migrační trajektorii jejich předků, kterou jsme v hlavních bodech nastínil výše (české země → Svatá Helena → Vojvodovo → /Belinci/ → jižní Morava). Klíčovým motivem, který se v tomto vyprávění objevuje právě jako motiv původního odchodu jejich prapředků z českých zemí, je přitom *víra*: v pojetí samotných bulharských Čechů odcházeli jejich předkové z českých zemí právě kvůli *víře*. Jak jsme zmínili, Svatá Helena se od ostatních českých osad v Banátu lišila mimo jiné tím, že ji založili evangelíci. Evangelíci byli také těmi, kdo ze Svaté Heleny odešli a založili Vojvodovo, evangelíci posléze odcházejí z Vojvodova a usazují se

v Argentíně či Belincích a jako evangelíci bulharští Češi nakonec také přesídlují na jižní Moravu.

Víra pak představovala po dlouhou dobu dominantní součást identity těchto lidí: identita etnická či národnostní si v jejich srdcích musela své místo vybojovat, a to se jí podařilo v zásadě až kolem poloviny 20. století, o čemž svědčí mimo jiné fakt, že tehdy už oni sami přesídlení do Československa chápou v termínech „návratu Čechů do vlasti“ či (jejich vlastními slovy) „remigrace“. Idea etnické, resp. národnostní identity přitom vznikala za výrazné podpory krajanského hnutí a aktivit československého státu zejména v oblasti školství (pro popis procesu postupné redefinice obyvatel Vojvodova z „věřících“ na „Čechy“ v průběhu první poloviny 20. století srov. Jakoubek 2010b).

Existovala přitom generace, která během svého života zažila všechny migrační pohyby, které sledované společenství prožilo od konce 19. století do poloviny 20. století. Tito lidé se narodili na Svaté Heleně v dnešním Rumunsku, v roce 1900 společně s dalšími odešli do Bulharska a založili obec Vojvodovo (tehdy byli většinou děti nebo mladí dospělí), někteří z nich v roce 1935 odcházeli hledat lepší živobytí do vesnice Belinci ve východním Bulharsku a v letech 1949–1950 pak společně s ostatními přesídlují do Československa, kde nakonec umírají v jedné z jihomoravských obcí. Takový byl například životní osud Vladimíra (Lády) Kopřivy, který se narodil v roce 1880 na Svaté Heleně jako jedno ze šesti přeživších dětí Anny a Johana Kopřivových, kteří, podle příběhu tradovaného v rodině, údajně pocházeli z Valašských Klobouk, odkud (jejich předkové) odešli kvůli pronásledování ze strany katolíků. Kolem roku 1900 nacházíme Ládu společně s jeho pěti sourozenci v bulharském Vojvodovu, kde se v prvním desetiletí nového století oženil s Marií Urbánkovou, která společně s rodiči a sourozenci také přišla ze Svaté Heleny. V roce 1908 se jim narodila první dcera, Anna. V roce 1935 odchází celá rodina Kopřivových, teď už s pěti dětmi, do Belinců ve východním Bulharsku. Po druhé světové válce pak Kopřivovi, kromě jedné dcery, která se v Bulharsku provdala za Turka, přesídlují z Belinců do Československa. Vladimír Kopřiva umírá v roce 1980 v Brodu nad Dyjí ve věku sto let. Tento příběh – nejen díky symbolické stovce, které se její protagonista dožil – tak může sloužit jako ilustrace sledované migrační historie a ukázat, kolik destinací bylo možné v rámci skupiny bulharských Čechů během jednoho životaběhu změnit.

Viděli jsme, že bulharští Češi absolvovali od přelomu 18. a 19. století dodnes poměrně spletitou cestu, která měla svůj počátek i konec v českých zemích, třebaže státní útvar, ze kterého jejich předkové kdysi odešli, se od toho, kam se potomci „navrátili“, lišil. My se na následujících řádcích budeme věnovat těmto okamžikům z nastíněné migrační historie: 1. Odchodu z českých zemí do Banátu (založení Svaté Heleny), 2. Odchodu z Banátu do Bulharska (založení Vojvo-

dova), 3. Odchodu z Vojvodova do Argentiny, 4. Odchodu z Vojvodova do Belinců. Budeme si přitom klást otázku, co vedlo předky bulharských Čechů k rozhodnutí natrvalo opustit místo bydliště, tedy *proč* migrovali. Opomineme přitom poslední fázi, resp. poslední migrační pohyb, jímž bylo přesídlení z Bulharska do Československa v letech 1949–1950.

Migrace první: Založení Svaté Heleny

Při popisu zakládání českých vesnic v rumunském Banátu jsou tradičně zmiňovány jednak hospodářské příčiny a jednak existence tzv. Vojenské hranice. V roce 1718 se Banát stal rakouskou hraniční provincií coby součást oblasti nazývané Vojenská hranice a začal být kolonizován českým a německým obyvatelstvem (Urban 1930, 6–7). Hraničáři měli vykonávat strážní službu a v případě potřeby vytvořit první obranný val proti postupu osmanských vojsk. Podle doposud převažující interpretace však byly důvody, proč do Banátu v této době přesídlovali obyvatelé českých zemí, zejména ekonomické. České obce v Podunají tak podle obecně sdíleného výkladu zakládali původně hospodářští migranti, kteří odešli z českých zemí v době první zemědělské krize v první třetině 19. století a do svazku Vojenské hranice byli přijati až později, pod vlivem specifických okolností (Heroldová 1986, 45; Secká 1995, 93–94). První vlna českého osídlení byla totiž spjata s aktivitami místního obchodníka se dřevem Magyarlyho, který však nedodržel své původní sliby, a přesídlenci se tak ocitli v krajní nouzi. V roce 1826 proto požádali o přijetí do svazku Vojenské hranice a hraničářskou službu pak vykonávali až do zániku Vojenské hranice roku 1873, kdy se celá oblast stala součástí Uher (Jech – Secká – Scheufler – Skalníková 1992, 10–15; Štěpánek 2002).

Vedle této výkladové linie, stavící v otázce vzniku českých osad v Banátu do popředí příčiny hospodářské, byla vyslovena též alternativní teorie o odlišném původu nekatolických obyvatel Svaté Heleny. Právě víra svatohelenských Čechů je přitom klíčem k tomuto druhému výkladovému schématu, které zdůrazňuje specifický náboženský vývoj v obci. Podle této hypotézy byli nekatoličtí obyvatelé Svaté Heleny potomky *tolerančních sektářů* („blouznivců“) z východních Čech, soustředěných kolem lidových náboženských učitelů a vykladačů Bible, kteří po vydání Tolerančního patentu v roce 1781 odmítli přestoupit na některou z tolerovaných konfesí a byli deportováni (mimo jiné) do Banátu, k jihovýchodním hranicím habsburské říše (Nešpor 1999; Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999). Osada Svatá Helena tak byla údajně založena potomky těchto transmigrovaných „blouznivců“ či potomky těch, kteří se po zavržení deportací vrátili zpět do východních Čech a ve své domovině vyprávěli o náboženské svobodě v zapadlém koutě monarchie, což jejich příbuzné a sousedy motivovalo k vyslyšení nabídky k osídlení nehostinného banátského kraje (Nešpor 1999, 136; Jakoubek – Nešpor 2006, 17–18).

Svatohelenští nekatolíci tak podle této hypotézy byli „(přínejmenším duchovními) potomky tolerančních sektářů z východních Čech“ (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999, 79) či „vzdálenými potomky české reformace“ (Jakoubek – Nešpor 2006, 17). Autoři této hypotézy vycházejí z odkazů na náboženskou endogamii katolíků a nekatolíků ve Svaté Heleně, na protestantskou symboliku (kalich), přesvědčení svatohelenských evangelíků o tom, že jsou vzdálenými potomky české reformace, ale zejména z následného náboženského vývoje, kdy se po příchodu nového pastora nekatolická část obce štěpí na dvě části, přičemž charakter religiozity odštěpené části sboru lpící na přísném dodržování morálních zásad označují za obdobný charakteru religiozity *tolerančních sektářů* (Nešpor 1999, 136–139).

V nedávné době byla tato *sektářská hypotéza* zpochybněna některými mladšími autory, s poukazem na to, že náboženskou motivaci migrace východočeských evangelíků do Banátu nelze pramenně doložit a že pravděpodobnější se zdá varianta označující jako hlavní motivaci odchodu tehdejších osadníků daňovou svobodu pro kolonisty a obecně ekonomickou výhodnost kontraktu s podnikatelem Magyarlym (Pavlásek 2010, 369). Dokladem nenáboženské motivace má být také fakt, že společně s evangelíky přicházejí z východních Čech také katolíci, a tak jsou v Banátu založeny dvě první vesnice: Svatá Helena a Svatá Alžběta (Pavlásek 2010, 370). Náboženský vývoj na Svaté Heleně, nesoucí se v duchu snahy o obnovení individuální zbožnosti a dodržování přísné morálky, pak spíše než jako projev polozapomenuté „sektářské“ zbožnosti vysvětlují vlivem protestantských obrodných hnutí, která ve druhé polovině 19. století v obci působila (Pavlásek 2010, 376–380).

At už specifický náboženský vývoj ve Svaté Heleně svědčí o sektářském původu (přínejmenším části) jejích nekatolických obyvatel, či nikoli, jisté je, že zhruba od 60. let 19. století, poprvé v souvislosti se stavbou evangelické školy, při níž katolíci odmítli evangelíkům poskytnout pomoc, dochází v obci mezi oběma hlavními konfesemi k určitým tenzím (Míčan 1931, 75). Později však nastává rozkol také v rámci samotného reformovaného sboru. Pnutí v evangelickém táboře, které posléze vedlo k rozdělení sboru, vzniká po příchodu protestantských učitelů a kazatelů z Čech v 90. letech 19. století (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999, 86–87; Pavlásek 2010, 375–377). Podle některých autorů lze konfesní endogamii na Svaté Heleně datovat právě až od tohoto období, nikoli dříve (Pavlásek 2010, 374). Výsledkem tohoto vývoje je rozdělení evangelického tábora, kdy jedna část, trvající na přísném dodržování náboženské etiky (zákaz konzumace alkoholu, kouření, tance a světských zábav), se vymezuje jako „věřící“ proti druhé části sboru, která podle nich ve víře polevila (Nešpor 1999, 138; Nešpor – Hornofová – Jakoubek 2000, 114–117; Jakoubek – Nešpor 2006, 18; Pavlásek 2010, 376). Tato část sboru později ve Svaté Heleně zakládá svobodný reformovaný

sbor; my však budeme sledovat další osudy těch, kteří před koncem století Banát opustili a vydali se do sousedního Bulharska.

Poslední poznámku je třeba učinit v tom směru, že samotní bulharští Češi se za dědice české reformace sami považují a v jejich podání vlastní historie právě *víra* hraje klíčovou roli. Podle tohoto vyprávění jejich předkové totiž kdysi byli kvůli víře pronásledováni, a proto odcházeli z českých zemí. Toto vyprávění o migrační trajektorii vlastních předků přitom pochopitelně přehlíží řadu odboček: například ne všichni obyvatelé Svaté Heleny byli evangelíci, řada z těch, které dnešní přesídlenci považují za své předky, kteří odešli *pro víru*, pocházela z katolických vesnic v Banátu a do Svaté Heleny se přivdala/přiženila, ne všichni obyvatelé Vojvodova byli Češi a evangelíci, atd. Podstatné je však to, že toto vyprávění je mezi přesídlenci z Bulharska obecně sdílené a jako takové je v sociální sféře plně platné.

Migrace druhá: Založení Vojvodova

Podobně jako v případě Svaté Heleny, také v případě založení Vojvodova se setkáváme se dvěma základními výkladovými liniemi, které v oblasti migračních motivů zdůrazňují buď stránku hospodářskou, nebo náboženskou. Starší autoři přitom poměrně jednoznačně hovoří o tom, že příčinou odchodu česky mluvícího obyvatelstva ze Svaté Heleny do Bulharska byly poměry hospodářské. Vojvodovský český učitel J. Findeis tak například uvádí, že Češi Svatou Helenu „...opouštěli, protože jim nestačila hospodářsky“ (Findeis 1930, 1). V podobném duchu hovoří o motivacích (v autorově dikci) Čecho-Slováků také vojvodovský kronikář Necov, který dává odchod do Bulharska do souvislosti se špatnými životními podmínkami v Banátu. Tato oblast byla nehostinným a pro zemědělství nevhodným krajem, a tak když se roznesla zpráva o možnosti přidělování půdy v daleko úrodnějším regionu v sousedním Bulharsku, Čecho-Slováci neváhali a nabídky využili (Necov 2006, 31–32). Obdobně uvádějí další autoři jako příčinu odchodu Čechů ze Svaté Heleny *důvody sociální* (Vařeka 1990, 81) či „*obtížné hospodářské a sociální podmínky*“ v Banátu (Vaculík 1983, 83).

Badatelé sledující náboženský vývoj ve Svaté Heleně pak odchod určité části jejích obyvatel do Bulharska zase zcela explicitně spojují s výše naznačeným rozkolem v rámci reformovaného sboru. Zdůrazňují, že tento rozkol kulminoval právě odchodem části těch, kteří se označovali jako „věřící“ ze Svaté Heleny (Jakoubek – Nešpor 2006, 18). Na jiném místě autoři výše zmíněné *sektářské hypotézy* uvádějí, že ze Svaté Heleny odcházela do Bulharska „*právě a výhradně část oněch ‚věřících‘, lidí zvláště dbalých osobní náboženské etiky ... protože nemohli dále snášet v jejich optice zesvětštělý charakter obce a její církevní správy*“ (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 2001, 65). Podobně explicitní je i Pavlásek, který říká: „*Důsledkem rozkolu je odchod skupiny helenských ‚obrácených‘ spolu se Slováky z Kovačice do bulharského*

Vojvodova, kde jsou následně přidruženi k metodistické církvi.“ (Pavlásek 2010, 377) Nešpor dokonce hovoří o tom, že samotné dlouhé a náročné putování ze Svaté Heleny s neúspěšným pokusem o založení obce na Sesecku (Jakoubek 2010a) usvědčuje z omylu dřívější interprety soudící, že z dnešního Rumunska Češi odešli z důvodů hospodářských, protože „*pravou příčinou byla jejich odlišná víra*“ (Nešpor 1999, 139). Ovšem i mezi autory první poloviny 20. století se najdou tací, kteří poukazují – vedle hladu po půdě – k důsledkům náboženského sporu v obci. J. Auerhan například v návaznosti na popis rozkolu na Svaté Heleně o odštěpené frakci uvádí: „*Bylo jim však snášet různá příkoří, a proto hleděli odstěhovat se z Uher. Slyšeli, že v Bulharsku je náboženská svoboda a že jsou tam úrodné pozemky, a proto začali uvažovat o vystěhování se tam.*“ (Auerhan 1921, 93)

Kompromisním přístupem, který rezonuje již ve výše zmíněné citaci, je pak odkaz ke kombinaci několika různých faktorů, které byly příčinou odchodu evangelíků ze Svaté Heleny. Tak podle některých autorů vedly k odchodu do Bulharska „*nesnesitelné náboženské, sociální a hospodářské poměry Čechů ve Svaté Heleně*“ (Michalko 1936, 54; překlad autorka). Jiný autor zase jako příčiny odchodu svatohelenských udává jednak „*půdu kamenitou*“, jednak politickou a náboženskou nesvobodu (Míčan 1934, 104). Iva Heroldová (Heroldová 1986, 46) ve svém přehledu českých zahraničních obcí na Balkáně pak v souvislosti se Svatou Helenou na jedné straně uvádí, že „*...nehostinné poměry nutily kolonisty k další migraci; přebytečné obyvatelstvo se stěhuje v rámci užší a širší oblasti a pohyb neustává ani počátkem 20. stol., včetně odchodu za hranice (Bulharsko, Amerika)*“, jinde však zmiňuje, že odchodícími ze Svaté Heleny byli příslušníci nově vzniklé svobodné reformované církve, kteří odcházejí „*z neutěšených hospodářských a společenských poměrů*“ (Heroldová 1986, 48). Podobný postoj zaujímají někteří současní autoři, poukazující jednak na možný výklad odchodu „věřících“ ze Svaté Heleny pro neshody náboženské, jednak na interpretaci poukazující jako na hlavní důvody odchodu této skupiny důvody hospodářské (Jakoubek 2010c, 82–83).

Migrace třetí a čtvrtá: Argentina a Belinci

Na rozdíl od předchozích migračních vln se v případě odchodu některých vojvodovských obyvatel do Argentiny (1928) a Belinců (1935) setkáváme v odborné literatuře s poměrně překvapivou názorovou jednotou, kladoucí důraz na *ekonomické příčiny* těchto migrací. Poukazuje se převážně na důsledky světové hospodářské krize, zdražování obilí a zhoršování ekonomických podmínek (nejen) obyvatel Vojvodova v meziválečném období. V souvislosti s líčením neradostných hospodářských poměrů meziválečného Vojvodova tak například místní český učitel konstatuje: „*Pro tísnivé poměry odešlo na podzim v r. 1928 na 80 zdejších krajanů do Argentiny, aby hledali snadnější živobytí. Byli to většinou lidé mladí.*“ (Findeis 1930,

2) V podobném duchu pak o několik let později jiný autor uvádí: „*Zdražení půdy a těžké poměry poválečné nutily některé krajany k vystěhovalectví do Argentiny. Vystěhovalo se asi 80 osob, většinou mladých.*“ (Míčan 1934, 107) Obdobně pak vypovídají také samotní informátoři. Když naši informátoři popisují migrace z Vojvodova ve 20. a 30. letech 20. století, často používají termíny jako: „[Ve Vojvodovu] *pukaly obruče*“², či „[ve vesnici už bylo] *kapku ouzko*“³. Jedna z našich informátorek, Barbora Čížková, také souhlasně tvrdí, že do Argentiny odešlo mnoho mladých rodin ve 28. roce *za živobytím* (Jakoubek 2011, v tisku; kurzíva autorka).

Bohatší materiály se vztahují k odchodu vojvodovských Čechů do vesnice Belinci v okrese Iserich. Asi nejzvěrubněji se dějinami českého osídlení Belinců zabýval M. Svoboda, který již v souvislosti s odchodem do Argentiny hovoří o přelidnění, které vedlo k odchodu *za zdroji* jinam (Svoboda 2007, 19). Na jiném místě pak uvádí, že do Argentiny Češi z Vojvodova odcházeli kvůli *přelidnění a nedostatku půdy*, což platí i pro motivaci odchodu do Belinců: Češi se dozvídají o úrodné *levné půdě* a po předběžném obhlédnutí místa se rozhodují k odchodu (Svoboda 2007, 81–82). Vojvodovský obyvatel Tomeš Hrůza, jehož zápisy byly v nedávné době publikovány jako edice, také explicitně uvádí, že do Belinců se vystěhovalo asi 15 rodin, protože tam má být *úrodný kraj a dobrá půda* (T. Hrůza in Jakoubek 2010d, 169). Řada našich informátorů pak zdůrazňuje, že do Belinců odcházely zejména rodiny s početným potomstvem, pro něž ve Vojvodovu nebyl dostatek půdy: „... oni měli 14 dětí, táta věděl, že by je neuživil, tak se sebral a odešel až k tureckým hranicím.“⁴

Náboženský vývoj ve Vojvodovu

Pro další argumentaci bude nezbytné udělat ještě jeden exkurz, a to k náboženskému vývoji v samotném Vojvodovu. Snad nejlépe vystihuje základní životní postoj Vojvodovských místní český učitel J. Findeis, který říká: „*Vojvodovo se snažilo žít čistým životem biblickým.*“ (Findeis 1930, 2) Ten však bylo zároveň možné realizovat pouze ve společenství. Češi a Slováci tak chtěli Vojvodovo budovat jako „*Civitas Dei*“; vodítkem každodenního života, morální oporou i právním kodexem jim byla Bible (Jakoubek – Nešpor – Hirt 2006, 21).

V roce 1902 přecházejí vojvodovští Češi k metodistům (Michalko 1936, 244), neboť „*neviděli rozdílu v učení církve methodistické a v učení církve reformované*“ (Míčan 1934, 108). Přísná morálka metodistů se příliš nelišila od přísné morálky „věřících“ ze Svaté Heleny a drobné odlišnosti věroučné byly snadno překonány (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 2001, 66). Vojvodovští se zříkali veškeré svět-

ské zábavy, včetně tance, zpěvu (kromě zpěvu náboženských písní), divadla, pití alkoholu a kouření. Zpívání světských písní bylo považováno za „hřích“ (Folprecht 1937, 40). Vědomí exkluzivity vlastní spásy pak vedlo k určité přezíravosti a nadřazenému postoji vůči okolnímu (zejména pravoslavnému) obyvatelstvu. V roce 1905 přichází do Vojvodova slovenský kazatel Martin Roháček, pod jehož vlivem „*muži přestali kouřit, pít, mládež vzala v opovržení tanec a jakékoliv světské zábavy, ano i světské písně, vzrůstá vzájemná důvěra, družnost... Ukazoval se i hmotný blahobyt*“ (Míčan 1934, 108). Roháček coby exponent Modrého kříže zavádí v obci abstinenci a trvá na dodržování přísných morálních pravidel. Později však z obce odchází, protože se „*prohřešil proti vojvodovským mravům svým životem*“ (Michalko 1936, 245). Konkrétní specifikace daného prohřešku je velmi obtížné se dobrat, protože tuto oblast „...*přikrývá rouška hlubokého mlčení*“ (Míčan 1934, 110)⁵.

V této době už je vojvodovský sbor největší v metodistické misii v Bulharsku⁶. V roce 1921 či 1922 vysílají metodisté do Vojvodova mladého kazatele z Německa (Lužického Srba), Bohumila (Gottloba) Kowala. V důsledku Kowalova působení však brzy dochází mezi doposud nábožensky jednotnými obyvateli Vojvodova k vnitřnímu rozkolu. V roce 1925 náboženské spory vrcholí rozdělením sboru, kdy asi polovina jeho členů následuje Kowala a vymezuje se vůči metodistům⁷. Nově odštěpená konfese odmítá křest dětí, aplikuje představu všeobecného kněžství, klade důraz na asketickou morálku, individuální vztah s Bohem a veřejné deklarování této víry (podrobněji k rozkolu Jakoubek 2010c, 90–95). Kowalovi následovníci se začali označovat a byli označováni jako *darbisté*⁸. Vojvodovští Češi a jejich potomci o této události dodnes referují jako o „rozdělení kostelů“, protože tento rozkol se brzy manifestoval stavbou druhého kostela v horní části obce (Michalko 1936, 245; Nešpor – Hornofová – Jakoubek 2001, 75). Od té doby se obyvatelé obce dělí na ty, kteří navštěvují „*horní kostel*“ (*darbisté*), a na ty, kteří chodí do kostela „*dolního*“ (*metodisté*). Příslušnost ke *kostelu* se předávala v rodinách, v případě smíšených sňatků pak platilo pravidlo, že žena má následovat svého muže. Vztah mezi oběma konfesně vymezenými tábory je našimi informátory popisován rozporuplně, od korektních vztahů až po vzájemnou nevraživost a ideál vzájemné endogamie obou *kostelů*.

5 Pro naši další argumentaci specifikace Roháčkova prohřešku není nutná, pozoruhodné je ovšem právě ono hluboké mlčení, které jej ze strany bulharských Čechů dodnes obklopuje.

6 Konferenční protokoly uložené v archivu Evangelické metodistické episkopální církve (EMEC) v Sofii; (nedatováno), s. 4.

7 Někteří naši informátoři přitom náboženský rozkol v obci dávají do přímé souvislosti s Roháčkovým mravním poklesem, kdy došlo k oslabení důvěry řady obyvatel Vojvodova v metodistickou církev jako celek.

8 Darbistické hnutí založil anglikánský pastor John Nelson Darby v roce 1830 v Plymouthu. Jeho učení vychází z kalvinismu; darbisté křtí pouze dospělé, kladou důraz na individuální etiku a autoritu Bible a odmítají církevní hierarchii (více k dané problematice in Jakoubek 2010c, 93, pozn. pod čarou 31).

2 Toško Metodiev Stančev, 1920–2011; Vojvodovo, 14. června 2007.

3 Dimitr Draganov, 1929–2008; Vojvodovo, 15. července 2006.

4 Rudolf Kňourek, 1924–2007; Dolní Dunajovice, 15. srpna 2006.

Ne náhodou tento vývoj vojvodovské náboženské obce připomíná obdobný vývoj ve Svaté Heleně o generaci dříve. Evangelické společenství v obci se štěpí na dva tábory, přičemž „radikálnější“, odštěpený tábor se vůči původnímu vymezuje na základě lpění na asketické morálce, individuálního vztahu s Bohem či – v případě darbistů – křtu dětí. Vojvodovský učitel Jan Findeis, který stál jako ateista (vystoupil z katolické církve) mimo, zato měl však možnost přímé dění pozorovat, hovoří o tom, že náboženství bývalo Vojvodovským přímo smyslem života a z hlediska věřících prý bylo „rozdělení kostelů“ nutné a správné, protože „mělo dáti Vojvodovu základ nového a čistého křesťanství“ (Findeis 1930, 3). Jsme tedy opakovaně svědky snah o „navrácení“ se k původnímu, čistému biblickému životu, „novému a čistému křesťanství“.

Hospodářský vývoj ve Vojvodovu

Sledovali-li jsme v případě všech výše zmíněných migrací vždy v zásadě dvě základní výkladové linie, které by bylo možné zjednodušeně označit jako „pro víru“ a „za půdou“, musí naše druhá odbočka nutně zamířit k náčrtu hospodářského vývoje Vojvodova. Obyvatelé Vojvodova se stejně jako jejich předkové ve Svaté Heleně živili převážně polnohospodářstvím. Řemesla a další obživné strategie (například služba děvčat⁹ ve městech v zimním období či námezdní práce pro bohatší sedláky) se sice v obci vyskytovaly, nicméně nikdy jako hlavní zdroj obživy. Držba půdy a její obdělávání bylo klíčovou ekonomickou aktivitou bulharských Čechů a zároveň činností s nejvyšším sociálním statutem. Vlastnictví půdy bylo jedním z hlavních zdrojů jejich hrdosti a významnou složkou jejich identity. Byli také svým okolím považováni za nositele určitého civilizačního pokroku pro používání vyspělejší techniky (železný pluh, žací kosy, hnojení polí, později mlátičky, sekačky a řezačky z Československa) a dosahování vysokých výnosů.

Při založení obce dostávaly rodiny od státu zemědělskou půdu podle počtu svých členů, většinou v rozmezí 30–60 *dekarů*¹⁰. Velikost jednotlivých hospodářství se tedy na počátku příliš nelišila a sociální stratifikace v rámci vesnice nebyla velká, ve všech případech se jednalo o drobná hospodářství. K ekonomické diferenciaci začíná docházet až v následujících generacích. Ve 30. letech 20. století, tedy v období, o němž máme data z první ruky od našich informátorů, už se ve Vojvodovu setkáváme se sociální nerovností: existují zde na jedné straně rodiny vlastníci více než 100 *dekarů* polností, na druhé straně bezzemci nebo rodiny s pouhými několika *dekary*, které nestačí k jejich obživě. Střední rolníci měli 60–70 *dekarů*,

nejchudší 10–20 *dekarů*: ti často pracovali u bohatých „za pšenici“ (Hrozičák 1963, 170). V obci už se v této době vyskytují lidé s minimálním vlastnictvím půdy, kteří buď chodili pracovat k bohatším, nebo se nechávali najímat na velko-statku v nedalekém Orjachovu, případně ve mlýně; ženy a dívky z těchto rodin někdy celoročně sloužily.

K tomuto vývoji přispěla řada faktorů. Jednak rodiny, které přišly do Vojvodova později, už půdu od státu nedostaly a musely ji nakupovat z katastrů sousedních vesnic či od vystěhovalců z obce. Za vlády A. Stambolijského byla v roce 1921 v Bulharsku uskutečněna pozemková reforma, která v souladu s principem „půda patří tomu, kdo ji obdělává“, určovala jako nejvyšší možnou výměru orné půdy na jedno hospodářství 30 hektarů (300 *dekarů*). Půda přesahující tento limit, stejně jako veškerá půda, kterou její vlastník přímo neobdělával, byla znárodněna a měla být ze státního fondu dále přerozdělována bezzemkům (Bell 1977, 162–166). Pozemková reforma se obyvatel Vojvodova přímo nedotkla, protože rozsah jejich pozemkového vlastnictví nebyl tak velký – jak jsme viděli, nejrozsáhlejší majetky v obci dosahovaly zhruba polovinu maximální možné výměry stanovené zákonem. Přesto, jak poukazuje jeden z našich informátorů, se tato zákonná úprava obyvatel obce dotkla zprostředkovaně, protože v jejím rámci byla znárodněna půda několika velkých vlastníků v okolí a způsob jejího přerozdělování nebyl „ani spravedlivý, ani férový“¹¹. Z reformy dle vyprávění jeho rodičů těžila řada místních úředníků a také někteří obyvatelé obce získali do vlastnictví řadu polností způsobem, který ostatní odsuzovali¹². Na podobné, ne zcela transparentní praktiky související s přerozdělováním půdy v důsledku reformy na řadě míst Bulharska ostatně poukazuje také odborná literatura (Bell 1977, 164–166). Tímto způsobem tedy pozemková reforma zprostředkovaně přispěla ke vzniku ekonomické nerovnosti v obci. V důsledku světové hospodářské krize pak docházelo ke zvyšování cen půdy, což komplikovalo možné přikupování dalších pozemků v rodinách, které půdu kvůli populačnímu růstu potřebovaly (Findeis 1930, 2).

Neméně významnou roli v sociální diferenciaci obce hrály demografické poměry a uplatňované dědické strategie. Ve Vojvodovu se setkáme se situací, kdy k převodu majetku dochází převážně *inter vivos*: rodiče dětem předávají majetek za svého života a snaží se podržet si vedení hospodářství až do své smrti. Charakteristickým rysem přitom byla *dělitelnost* (Goody 1973) rodičovského majetku, zejména půdy: každé dítě v rodině dostávalo od rodičů v době sňatku svůj díl půdy (synové *dvojný díl* oproti dcerám) a začínalo samostatné hospodaření. S rodiči

9 Do služby chodila děvčata po ukončení školní docházky a před vstupem do manželství, byla to tedy výdělečná činnost charakteristická pro určitou fázi vývojového cyklu jednotlivce (smyslem bylo mimo jiné našetřit si na výbavu).

10 10 *dekarů* = 1 ha = 1 000 m²

11 Petr Klepáček, nar. 1943, osobní korespondence, 7. srpna 2011.

12 Konkrétnější specifikace zřejmě ne úplně čistých praktik při přerozdělování půdy bohužel není možné se dobrat, protože – jak už jsme naznačili – bulharští Češi odmítají hovořit o negativních věcech, a, slovy našeho informátora, jsou oblastí, kde se „chovají jak sovětský partyzán“.

nakonec zůstal zpravidla nejmladší syn, který si na rodičovský grunt přivádí nevěstu a má povinnost se o rodiče postarat ve stáří, za což nakonec získává také jejich díl půdy a hospodářství (podrobněji k systému dědění ve Vojvodovu Budilová 2011). Dělitelnost gruntu je prvkem, který si nemohli předkové bulharských Čechů přinést ze své původní vlasti, protože v českých zemích se podobně jako v západní Evropě dodržovalo pravidlo *nedělitelnosti* rodičovského gruntu, což znamenalo existenci jednoho hlavního dědice (Velková 2009, 155–156). Systém dědění ve Vojvodovu umožňoval všem dětem, aby pokračovaly v obživné strategii svých rodičů, tedy v zemědělství, což bylo, jak jsme viděli, činností, s níž byly spojovány nejvyšší hodnoty. Na druhé straně docházelo právě prostřednictvím tohoto typu dědění v každé generaci k rozdělování rodičovského majetku, což v mnoha případech vedlo k rozdrobování půdy do té míry, že jednotlivá hospodářství už nedokázala uživit své majitele. Připočteme-li k této situaci relativní početnost vojvodovských rodin (k charakteru vojvodovské rodiny viz Budilová 2008), je jisté, že v obci muselo záhy dojít k relativnímu přelidnění a nedostatku půdy.

Migrace z Vojvodova: reinterpretace

Viděli jsme, že řada vojvodovských obyvatel měla ve 20.–30. letech 20. století důvody k nespokojenosti, které pramenily jak z náboženského, tak z hospodářského vývoje vesnice. Obec byla konfesně rozdělena a vztahy mezi *metodisty* a *darbisty* nebyly (podle některých) ideální, obyvatelstvo se početně rozrostlo a řada rodin řešila problém, jak rozdělit půdu mezi své potomky tak, aby jim dokázaly předat životaschopná hospodářství. Tato situace v některých případech vyústila v ekonomickou adaptaci na jiné způsoby obživy (námezdní práce na statku, v případě žen celoživotní služba), které však byly spojovány s nižším sociálním statusem – lokálním společenstvím byly hodnoceny jednoznačně jako „horší“. Druhým vyústěním popisovaných potíží byla emigrace, a to právě do Argentiny (1928) a do Belinců (1935).

Jak jsme viděli, jak odborná literatura, tak informátoři se však v případě odchodů z Vojvodova ve 20. a 30. letech 20. století jednoznačně shodují na motivacích hospodářských. Poukazují na nedostatek půdy, velký počet obyvatelstva a také na mládí odchozích (zejména do Argentiny). Migrační vlnu do Argentiny doprovázela vlna hromadných sňatků, uzavíraných narychlo v roce 1928, což mělo mladým lidem umožnit a usnadnit odchod. Odchozí do Argentiny tak spojovalo několik faktorů: pocházeli z chudších, případně početných rodin (které by se v následující generaci zákonitě staly chudšími), byli (většinou) mladí, a – zejména – všichni byli *darbisté*. Obvykle je totiž opomíjen fakt, že k výše nastíněným událostem v oblasti hospodářské (drobení majetků, nedostatek půdy) a v náboženské sféře (rozkol metodistického sboru) docházelo nejen ve stejné době, ale

tyto události nejvíce zasáhly také stejné osoby. Konfesní spory vyvrcholily v roce 1925 rozdělením doposud jednotného sboru a k první migraci dochází již o tři roky později (nepochybně díky shodě dalších okolností, například činností agentů lákajících v Bulharsku rodiny k odchodu do Argentiny). Migrace však zasáhla zároveň jen ty rodiny, které se přiklonily k darbismu. Podobná situace panuje v případě emigrace do Belinců: zde tvořila páteř celé emigrační skupiny rodina Karla Pitry čítající 11 dětí, z nichž některé byly v době odchodu již dospělé a měly vlastní děti. Explicitním důvodem udávaným všemi informátory je přitom fakt, že „...táta věděl, že by je neuživil, tak se sebral a odešel až k tureckým hranicím“¹³. Jeho rodina, stejně jako další příbuzní i sousedé, kteří společně do Deli-Ormanu odešli, však také všichni patřili k oné odštěpené frakci vojvodovského sboru, a v Belincích tak vytvořili jediný evangelický sbor, jehož členové se scházeli ke shromáždění po domácnostech.

To, že všichni, kteří v roce 1928 odešli z Vojvodova do Argentiny a v roce 1935 do Belinců, byli jednak darbisté, jednak lidé nemajetní, bez půdy, jistě není bez zajímavosti. Ještě před emigrací do Belinců hovoří někteří autoři o tom, že „mezi darbisty převažovali menší rolníci“ (Míčan 1934, 111). Fakt podivuhodné korelace mezi chudobou, početným potomstvem a náklonností k radikálnějším náboženským ideologiím, v našem případě ke snaze o návrat k *novému a čistému křesťanství* (Findeis 1930, 3), je jistě možné sociologicky vysvětlit. My jsme zde chtěli pouze poukázat na fakt, že religiózní spory ve Vojvodovu přímo koincidovaly s konflikty sociálními (sociální diferenciace v rámci obce), tlaky ekonomickými (nedostatek půdy) a zároveň s následnými migračními vlnami.

Někteří z našich informátorů pak například explicitně uvádějí, že náboženství, resp. náboženské spory mohly být jen specifickým kanálem, jazykem či metaforou, jimiž byly ve Vojvodovu vyjadřovány jiné, skryté konflikty, často právě hospodářské povahy. Jeden z našich informátorů tak například udává: „Někdy náboženské důvody měly příčinu v ekonomické oblasti nebo v oblasti vztahů mezi lidmi.“¹⁴ Poukazuje přitom mimo jiné na obecnou nechuť vojvodovských evangeliků negativně otevřeně hovořit o druhých či jejich chybách, s poukazem na to, že podle Bible člověka neznečišťuje to, co do úst vchází, ale to, co z nich vychází¹⁵. Důsledkem tohoto životního postoje pak mohlo být to, že namísto otevřeného pojmenování příčin osobních sporů (ať už jimi byly spory o půdu, politický vliv v obci či čistě soukromé neshody) byly tyto kanalizovány ve sféře náboženství,

¹³ Rudolf Kňourek, 1924–2007; Dolní Dunajovice, 15. srpna 2006.

¹⁴ Petr Klepáček, nar. 1943; Velké Přílepy, 18. října 2011.

¹⁵ Srovnej mlčení obklopující morální poklesek jednoho z pastorů v obci či nekorektní praktiky při přerozdělování půdy v důsledku pozemkové reformy.

v podobě „*moje víra je jiná než Tvoje, věřím víc než Ty*“¹⁶. Dle některých je tedy možné považovat náboženské neshody za *zástupný problém*, v jehož podloží ležely příčiny úplně odlišné. Ostatně i autoři zdůrazňující jako hlavní motiv odchodu svatohelenských evangelíků do Bulharska náboženský rozkol v evangelickém táboře se zmiňují také o osobních sporech (konflikt dvou majitelů hospod), které mezikonfesní pnutí v obci doprovázely (Pavlásek 2010, 376).

Naším cílem však nebylo nabídnout alternativní hypotézu k migračním motivacím Čechů z Vojvodova, kteří odcházeli do Argentiny a Belinců, a tvrdit, že důvody jejich rozhodnutí ve skutečnosti neležely ve sféře ekonomiky, ale náboženství. Nakonec, shodnou-li se prakticky všichni zúčastnění na tom, že se tehdy odcházelo kvůli půdě, není důvod tomuto jejich tvrzení nevěřit a nebrat jej vážně. Nepřikláníme se zcela ani k výše zmíněné interpretaci našeho informátora, který považuje náboženské spory za roušku, pod níž se ukrývaly konflikty hospodářské. Chtěli jsme pouze poukázat na zvláštní korelaci mezi některými hospodářskými (chudoba, nedostatek půdy) a náboženskými (příklon k darbismu) charakteristikami tehdejších migrantů, což nás vede k tvrzení, že náboženský spor v jejich rozhodnutí odejít jistě také určitou roli sehrál. Závěrem tedy budiž varování před všemi dalšími monokauzálními vysvětleními („pro víru“ *nebo* „za půdou“), která se ve většině případů jeví jako nedostatečná.

Literatura

Auerhan, J. 1921. *Čechoslováci v Jugoslavii, v Rumunsku, v Maďarsku a v Bulharsku*. Praha: Melantrich.

Bell, J. D. 1977. *Peasants in Power: Alexander Stamboliski and the Bulgarian Agrarian National Union, 1899–1923*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Botík, J. 2005. „Česi a Slováci v bulharskom Vojvodove“. *Ročenka Spolku Slovákov z Bulharska*. Bratislava: Spolok Slovákov z Bulharska, 33–38.

Budilová, L. 2008. „Některé aspekty příbuzenství a sňatkových vzorců u vojvodovských Čechů“. *Český lid* 95 (2): 127–142.

Budilová, L. J. 2011. „Dědické strategie a předávání gruntu ve vztahu k příbuzenství a genderu. Případ bulharských Čechů, 1900–1950“. *Historická demografie* 35: 187–218.

Findeis, J. 1930. „Vojvodovo. Část první“. *Věstník Komenský V.*, 1: 1–3.

Folprecht, J. 1937. *Československé školské obce v evropském zahraničí*. Praha: Československý ústav zahraniční.

Goody, J. 1973. „Strategies of Heirship“. *Comparative Studies in Society and History*, 15 (1): 3–20.

¹⁶ Petr Klepáček, nar. 1943; Velké Přílepy, 18. října 2011.

Heroldová, I. 1978. „Národopisná problematika novoosídleneckého pohraničí“. *Český lid* 65 (4): 195–206.

Heroldová, I. 1986. „Vystěhovalectví z českých zemí (Balkán II. – Rumunsko, Bulharsko)“. *Český lid* 73 (1): 45–51.

Hrozienčík, J. 1963. „Účast slovenských kolonistov v revolučném hnutí bulharského ľudu“. *Československo-bulharské vztahy v zrcadle staletí. Sborník vědeckých studií*. Praha: ČSAV, 163–175.

Jakoubek M. 2009. „Etnografie (nejen) textuální realizace (dvoj)identity vojvodovských Čechů“. *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni* 1: 24–38 (část II. studie Penčev, V. / Jakoubek, M. Vojvodovské dublety. *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni* 1: 14–38).

Jakoubek, M. 2010a. „Sesek – zapomenutá česká obec v Bulharsku“. *Český lid* 97 (1): 35–50.

Jakoubek, M. 2010b. „From believers to compatriots: the case of Vojvodovo, a ‚Czech‘ village in Bulgaria“. *Nations and Nationalism* 16 (4): 675–695.

Jakoubek, M. 2010c. *Vojvodovo – etnologie krajanské obce v Bulharsku*. Brno: CDK.

Jakoubek, M. 2010d. „Kniha pamětní Tomše Hrůzy, žitele Vojvodofského“. *Lidé města* 12 (1): 147–178.

Jakoubek, M. 2011. *Vojvodovo, kus česko-bulharské historie (tentokrát převážně očima jeho obyvatel)*. Brno: CDK (v tisku).

Jakoubek, M., Nešpor, Z. 2006. „Předmluva“, in Jakoubek, M., Nešpor, Z., Hirt, T. (eds.), *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Občanské sdružení Vojvodovo ve spolupráci se Studijní a vědeckou knihovnou Plzeňského kraje, 13–25.

Jech, J., Secká, M., Scheufler, V., Skalníková, O. 1992. *České vesnice v rumunském Banátě (Češi v cizině 5)*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.

Konferenční protokoly uložené v archivu *Evangelické metodistické episkopální církve (EMEC)* v Sofii; (nedatováno).

Mičan, V. 1931. *Za chlebem vezdejším*. Brno: Knihnice biblické jednoty.

Mičan, V. 1934. *Nevratem v nový svět. O československých osadnících, jejich náboženských, školských, osvětových, hospodářských, aj. poměrech v Bulharsku*. Brno: Biblická jednota.

Michalko, J. 1936. *Naši v Bulharsku. Pädesiat rokov ich života, práce, piesne a zvykov*. Myjava: Knihotlačiareň Daniela Panického.

Necov, N. P. 2006. *Dějiny Vojvodova*, in Jakoubek, M., Nešpor, Z., Hirt, T. (eds.), *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Občanské sdružení Vojvodovo ve spolupráci se Studijní a vědeckou knihovnou Plzeňského kraje, 27–89.

Nešpor, Z. R. 1999. „Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů“. *Religio, revue pro religionistiku* VII, 2: 129–144.

Nešpor, Z. R., Hornořová, M., Jakoubek, M. 1999. „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část první – Počátky Svaté Heleny“. *Lidé města* 2: 66–88.

Nešpor, Z. R., Hornořová, M., Jakoubek, M. 2001. „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část třetí. Vojvodovo, obec denominačního typu“. *Lidé města* 5: 62–86.

Nosková, H., Váchová, J. 2000. *Reemigrace Čechů a Slováků z Jugoslávie, Rumunska a Bulharska (1945–1954)*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.

Pavlásek, M. 2010. „Případ Svatá Helena. (Re)interpretace náboženských dějin české obce v Rumunsku“. *Český lid* 97 (4): 363–382.

Penčev, V. 2006. „Tempus edax rerum aneb o minulosti a současnosti vojvodovských Čechů“, in Jakoubek, M., Nešpor, Z., Hirt, T. (eds.), *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Občanské sdružení Vojvodovo ve spolupráci se Studijní a vědeckou knihovnou Plzeňského kraje, 90–105.

Penčev, V. 2008. „Češi v Bulharsku aneb O typologizaci, etapizaci a procesech adaptace českého vystěhovalectví do bulharských zemí“. *Český lid* 95 (2): 115–126.

Secká, M. 1995. „Češi v rumunském Banátu“, in *Češi v cizině* 8. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, 92–115.

Šrámková, M. 1987. „Adaptace Čechů z Bulharska v jihomoravském pohraničí“, in Dorovský, I. (ed.), *Studia Balkanica Bohemoslovaca III*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně v Brně, 295–300.

Štěpánek, V. 2002. „K historii české kolonizace banátské vojenské hranice“, in Dorovský, I. (ed.), *Studia Balkanica Bohemoslovaca V*. Brno: Masarykova univerzita, 27–36.

Svoboda, M. 2008. „Belinci: ‚Zapomenutá‘ osada na Balkáně, v níž se hovořilo česky“. *Český lid* 95 (2): 145–162.

Svoboda, M. 2007. „Kapku ouzko“. *Případová studie česky hovořícího osídlení bulharské vsi Belinci*, Diplomová práce na FF ZČU v Plzni (nepubl.).

Urban, R. 1930. *Čechoslováci v Rumunsku*. Bukurešť: Knihovna československého ústavu zahraničního, svazek II.

Vaculík, J. 1983. „Bulharští Češi a jejich reemigrace v letech 1949–1950“. *Český lid* 70 (4): 82–85.

Vaculík, J. 1987. „Reemigrace Čechů a Slováků z balkánských zemí v letech 1946–1950“, in Dorovský, I. (ed.), *Studia Balkanica Bohemoslovaca III*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně v Brně, 174–180.

Vaculík, J. 2002. *Poválečná reemigrace a usídlování zahraničních krajanů*. Brno: Masarykova univerzita v Brně.

Vařeka, J. 1990. „Češi v Bulharsku“. *Český lid* 77 (2): 81–87.

Velková, A. 2009. *Krutá vrchnost, ubozí poddaní? Proměny venkovské rodiny a společnosti v 18. a v první polovině 19. století*. Praha: Historický ústav AV ČR.

*

Пенчев, В. 2006. „Типология на етничните общности в другоетнична среда. Чехи и словаци в България“, in Štěpánek, V. (ed.), *Studia Balkanica Bohemoslovaca VI (1)*. Brno: Matice moravská, 457–467.



Jedna opomenutá kapitola ekonomické migrace mezi Bulharskem a Řeckem: Bulharští Karakačani ve spleti řeckého nacionalismu

Gabriela Fatková

Cílem této studie je představit podrobně jeden z významných aspektů současného života Karakačanů v Bulharsku. Půjde o strategie a vzorce jejich pracovní sezonní migrace do Řecka. Právě to, kam, jak a s kým migrují, jak nakládají s výdělkem a jak prezentují svou identitu v kontextu migrace, je jedním z hlavních distinktivních rysů, který Karakačany odlišuje od ostatních bulharských občanů. Pozornost bude věnována hlavně tomu, jak byly vytvářeny migrační strategie Karakačanů v 90. letech ve vztahu k řeckému nacionalismu a řecké legislativě.

Data byla získána během opakovaných pobytů v Bulharsku mezi lety 2008 a 2011 prostřednictvím nestrukturovaných rozhovorů a autobiografických vzpomínkových vyprávění informantů se zaměřením na dobu od roku 1989. Pro nastínění situace v Bulharsku a Řecku jsem vycházela z co možná nejrecentnějších studií, kterých k danému tématu vzniká mnoho, a oficiálních dokumentů, ve kterých dané státy definují své postoje k cizincům.

Stručné nastínění trendů emigrace z Bulharska

Bulharsko je státem, který v posledních dvaceti letech zaznamenal výrazný nárůst emigrace. Podle cenů odešlo mezi lety 1992 a 2001 z Bulharska 196 000 obyvatel a pouhých 19 000 jich do Bulharska přišlo (Guentcheva – Kabakchieva – Kolariski 2003, 17). Je třeba ale vzít v úvahu, že cenzy zachytily jen část skutečné

migrace. Emigrace z Bulharska je regionálně a etnicky specifická, některých regionů a některých etnik se týká více než jiných. Mezi regiony s nejvyšším odlivem migrantů patří Kărdžali, Kjustendil, Sliven, Blagoevgrad, Plovdiv a Silistra (Guentcheva – Kabakchieva – Kolarski 2003, 17–21). Jedná se o regiony se smíšeným osídlením, kde žijí Turci (Kărdžali, Silistra), bulharští muslimové – Pomaci (Blagoevgrad, Plovdiv) a Karakačani (Kjustendil, Sliven).

Tabulka 1. Vývoj počtu emigrantů z Bulharska mezi lety 1989 a 1996 (podle údajů z hraničních přechodů)

rok	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996
počet emigrantů z Bulharska	218 000	88 000	45 000	65 000	54 000	64 000	54 000	66 000

(Guentcheva – Kabakchieva – Kolarski 2003, 17)

Bulharsko na rozdíl od jiných zemí bývalého sovětského bloku jako například Československa zažívalo vcelku výrazné emigrační vlny ještě před převratem. Asi nejvýraznějším a nejmasovějším odchodem byl na jaře v roce 1989 odchod Turků, kteří se odmítali podrobit asimilační politice Živkovova režimu. Odešlo tak v krátké době několika měsíců kolem 350 000 bulharských Turků. Hned po převratu – ještě téhož roku – následoval masový návrat. Odhadovaný počet reemigrantů je 150 000.

Po převratu emigrace Turků pozvolna pokračuje. Mezi lety 1989 a 1992 emigrovalo 362 000 bulharských Turků (z celkového počtu 800 000) (Marushiakova – Popov 2004, 46–49). Důvodem je především velká míra nezaměstnanosti v místech, kde je vyšší koncentrace tureckého obyvatelstva. Tento trend se týká především rurálních oblastí s tradicí pěstování tabáku. Bulharsko po převratu ztratilo hlavní exportní trh pro tabák – Sovětský svaz a na domácím trhu lokální tabák vytlačil levnější tabák z dovozu (Marushiakova – Popov 2004, 31). Bulharské obyvatelstvo těchto oblastí postižených nezaměstnaností použilo své příbuzenské vazby, aktivizovalo své sociální sítě, které většinou nepřekračovaly hranice bulharského území. V případě Turků sociální a příbuzenské vazby sahaly často do Turecka nebo v rámci Bulharska do přilehlého okolí, kde na tom byli příbuzní a známí obdobně, proto odchod do Turecka byl pro mnohé z nich logickým řešením vzniklé situace.

Logický se také zdá rodinný vzorec turecké migrace. Díky koncentraci tureckého obyvatelstva do především rurálních regionů, zavřením jedné továrny na zpracování tabáku se tak na kritické hranici finančního nedostatku pro běžné přežití ocitaly ne části na příbuzenském principu založené sociální sítě, ale celá síť, celá příbuzenská jednotka. V případě výrazného propadu tak migrují celé

rodiny, v lepším případě jen část rodiny, která pak remitancemi pokrývá veškeré běžné výdaje zbytku příbuzenské skupiny v Bulharsku.

Zde bych si dovolila poukázat na jedno obecně rozšířené nedorozumění. V souvislosti s migrací Turků se používá velmi často označení „etnická migrace“. Čtenář tak získá pocit, že motivem pro migraci je právě etnická příslušnost aktérů, kteří se necítí ve výchozí zemi kvůli své etnicitě dobře, a volí tedy odchod. Toto vysvětlení by dobře vystihovalo masový odchod Turků před rokem 1989 a během něho (dokonce by to bylo příliš eufemizovaným vysvětlením tohoto exodu). Nicméně po roce 1989 můžeme v případě Turků hovořit pouze o migraci ekonomické, tedy migraci vyvolané především nedostatkem pracovních příležitostí.

Toto tvrzení si můžeme dovolit, aniž bychom propadli přehnanému zjednodušení nebo materializaci problému. Potvrzuje ho právě velký návrat Turků z Turecka v roce 1989. Koncept „domoviny“ je většinou konstruován především na bázi těch regionů, které v Bulharsku obývali¹. Místo aby emigrace pokračovala a do Turecka odcházelo více a více členů rodiny, vznikají transnacionální domácnosti, i to je jeden z argumentů, proč se nejedná o etnickou migraci. Navíc právě tento způsob ekonomické migrace můžeme zaregistrovat u velké části bulharského obyvatelstva, která se ocitla v materiální nouzi a jejíž sociální sítě přesahovaly do některé ze strategických zemí. Tento případ si dále blíže popíšeme na příkladu Karakačanů. Máme k dispozici specializované studie srovnávající podíl jednotlivých *push faktorů*, celých 89% emigrantů uvedlo, že důvodem pro odchod byly ekonomické důvody (Guentcheva – Kabakchieva – Kolarski 2003, 38).

Cílovou zemí pro emigraci bulharských Turků jsou ale i země EU. Pro tento případ vyvinuli praktickou strategii, jak zvýšit šanci získání víz. V 80. letech probíhala v Bulharsku rozsáhlá asimilační kampaň, která měla mimo jiné za důsledek změnu původních jmen bulharských muslimů na slovansky znějící jména. Tato asimilační kampaň podnítila právě výše zmíněný exodus. Turkům po převratu bylo umožněno vrátit původní jména, pro emigraci se však jako výhodnější ukázalo prezentovat se doklady, v nichž je slovanské jméno. Strategii manipulace se jménem jako reakci na obecnou „islamofobii“ můžeme sledovat i u Pomaků a albánských imigrantů do Řecka (Карамихова 2003; Athanasiades – Mantzariadou – Marantzidis 2007).

Směrem na západ odchází jak bulharští Turci, tak samotní Bulhaři, především kvalifikovaná vzdělaná vrstva nachází uplatnění v Rakousku, Německu, případně i mimo Evropu v USA nebo Kanadě. V sousedních státech – Turecku a Řecku a středomořských státech – Itálii, Španělsku, Portugalsku nachází naopak uplatnění především nekvalifikovaní migranti s nízkým vzděláním (Markova 2010). Středomořské země jsou pak cílem především sezonní pracovní migrace,

¹ Byť pojetí domoviny není tak zcela jednoznačné a není nutně omezené jen na jedno místo (Parla 2006).

zatímco kvalifikovaní specialisté v západních zemích nejčastěji zůstávají.

Stručné nastínění trendů imigrace do Řecka

Řecko na počátku 90. let zakoušelo zvýšenou míru imigrace ze zemí mimo EU. Takové množství imigrantů zastihlo řeckou vládu zcela nepřipravenou. Reakcí na tento tlak migrantů bylo na jednu stranu zpřísnění zákonů týkajících se imigrace, současně však Řecko začalo zdůrazňovat představu domoviny, která je otevřená pro své diaspory (např. řecké populace žijící na území bývalého Sovětského svazu, tzv. pontští Řekové – Rusko, Řekové ze Severního Epiru – Albánie atd.). Pompézní mobilizace diaspor byla ale také především odpovědí řecké vlády na vznik republiky Makedonie (FYROM) (C. Triandafyllidou – Calloni – Mikrakis 1997, 1).

Pokud bychom chtěli počet imigrantů přesně vyčíslit, narazíme na mnohé nesnáze. Od roku 1998 se sice vedly neoficiální statistiky o počtu migrantů, skutečně použitelným zdrojem je ale až census z roku 2001. V tomto roce již byla věnována pozornost i ilegálním migrantům. Celkový počet imigrantů v tomto roce byl téměř 800 000, což představovalo 7,3% populace Řecka (Baldwin-Edwards 2004). Některé odhady ale uvádějí, že včetně ilegálních mohou imigranti zaujímat až 10% populace Řecka (Charalambos 2009, 80).

Tabulka 2. Počet největších imigrantských populací v Řecku (údaje z censu 2001)

země původu	počet imigrantů
Albánie	443 550
Bulharsko	37 230
Gruzie	23 159
Rumunsko	23 066
USA	22 507
Kypr	19 084
Rusko	18 219
Velká Británie	15 308
Německo	15 303
Ukrajina	14 149
Polsko	13 378
Pákistán	11 192
Austrálie	9 677
ostatní	131 269
celkem	797 091

(Baldwin-Edwards 2004, 4)

Kromě problému s oficiální evidencí se v Řecku setkáme s velmi rozšířenou ilegální migrací, která uniká jakýmkoliv censům. Obrázek o počtu ilegálních imigrantů si můžeme udělat z tabulky 3. Odhadovaný rozsah nelegální ekonomiky v Řecku je odhadován na 30–45% ročního HDP. Tento neformální sektor také absorboval velkou část migrantů coby flexibilní pracovní síly (Hatziprokopiou 2006, 51).

Tabulka 3. Počet osob vyhoštěných z Řecka kvůli chybějícímu povolení k pobytu mezi lety 1995 a 2001 (údaje z řeckého ministerstva vnitra)

rok	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001
počet vyhoštěných osob	250 000	273 000	180 000	130 000	170 000	260 000	150 000

(Baldwin-Edwards et al. 2004, 21)

V Řecku stejně jako v jiných státech jižní Evropy se můžeme setkat především se dvěma typy imigrace, s pracovní migrací a s migrací za účelem sjednocení rodin (Arango et al. 2009, 13). Vedle toho ale v celkovém výčtu imigrace do Řecka najdeme příchod diaspor a repatriovaných politických uprchlíků, studentů a pracovníků v turismu, uprchlíků a žadatelů o azyl, ilegálních sexuálních pracovníků a tranzitních migrantů, kteří přes Řecko míří do jiné ze zemí EU (Hatziprokopiou 2006, 44).

Věkové složení řecké imigrace také odpovídá jejím převážně ekonomickým motivacím. Největší části imigrantů je mezi 20 a 45 lety (Baldwin-Edwards 2004). Genderový podíl migrantů se v současnosti zcela vyrovnává. Oblasti pobytu, status imigranta i profese se často liší v závislosti na zemi původu imigranta. Například největší část albánských migrantů žije v regionu Attica, bulharští migranti mají vysoký podíl jak na Attice, tak ve střední Makedonii. Druh povolání, který nejčastěji imigranti vykonávají, se dá charakterizovat formulkou 3D – *dirty, difficult and dangerous*. Zaplňují tak mezery na trhu práce, které vznikly ještě před jejich příchodem. Tyto mezery jsou sociálně definovány, jde o profese s nízkým podílem moci ovlivňovat dění ve státě – zemědělství, stavitelství, výpomoc v domácnosti a turismus (Charalambos 2009, 77).

Řecký nacionalismus vychází z představy národní identity, která je založena na principu *ius sanguinis*, vychází tedy z představy společných kulturních a pokrevních vazeb. Pokud bychom vyšli ze Smithova rozdělení národů, řecké pojetí národa rozhodně nebude teritoriální, naopak jasně etnické (Smith 1988). Řecké právo odlišuje od sebe cizince, kteří jsou *omogenis* (stejného – řeckého původu) a *allogenis* (jiného než řeckého původu). Cizinci *omogenis* disponují speciálními doklady, kde je jasně traktován „řecký původ“ držitele (odvozovaný

od původu rodičů). Na základě tohoto dokladu je pak uděleno buď pracovní povolení, povolení k pobytu nebo dokonce i řecké občanství. Tato privilegia se mohou vztahovat i na členy rodin repatriantů (i v případě smíšených manželství), povolení v tomto případě má ale zkrácenou dobu platnosti (Papassiopi-Passia 2006). Pro výše uvedené cizince řeckého původu, kteří jsou obecně z pohledu řecké legislativy považováni za potenciální řecké občany, je používán výraz *palinnotountes* – repatrianti nebo ex-patrioti (Popov 2010, 30).

Na jednu stranu tedy byla činěna legislativní opatření, která měla co nejvíce zabránit příchodu těch obyvatel, kteří byli považováni za „ne-řecké“, a na druhou byli lákáni ti, kteří byli považováni za etnické Řeky. Již v roce 1991 musel být změněn v té době stále platný cizinecký zákon z roku 1929, jenž se zaměřoval především na regulaci emigrace a repatriací. Další novelizace uvedla centrálně levicová vláda sestavená Panhelenským socialistickým hnutím (PASOK) v roce 1997. Jejich cílem bylo minimalizovat ilegální imigraci pomocí několika amnestijních a legalizačních programů. Podle tiskových zpráv tak do roku 2004 vystoupilo z ilegality 750 000 migrantů (Hatziprokiou 2006, 54–55).

Jedna velká, ne zcela homogenní kategorie se během příchodu do Řecka těšila četným privilegiím. Jednalo se právě o výše zmíněné řecké diaspory, nebo přesněji cizince řeckého původu (*omogenis*). Cílem řecké vlády na počátku 90. let bylo oslovit všechny etnické Řeky, žijící v různých totalitních státech po světě, a přivést je zpět do Řecka, do jejich domoviny. Mezi lety 1989 a 1997 přišlo podle jednoho ze zdrojů jenom z bývalých sovětských republik do Řecka přibližně 145 000 občanů se statutem cizinců řeckého původu (Diamanti-Karanou 2003). Jiný zdroj zase uvádí číslo nižší – 110 000 (z čehož 103 000 získalo do roku 2001 řecké občanství). K tomu je ještě potřeba připočíst etnické Řeky ze severního Epiru (Albánie), kterých přišlo podle jednoho zdroje mezi 40 000 a 60 000 (Hatziprokiou 2006, 53), řecké ministerstvo vnitra však uvádí počet až 189 000 (Konsta – Lazaridis 2010, 10), a bulharské Karakačany. Jejich počet lze jen těžko odhadnout, neboť jak samotným Karakačanům, tak jejich pohybu přes řecké hranice nevěnoval doposud nikdo pozornost².

Tématem navrátilivších se etnických Řeků, především pokud jde o pontské Řeky přicházející z bývalého Sovětského svazu, se zabývalo mnoho prací (Athanasíades – Mantzaridou – Marantzidis 2007; Konsta – Lazaridis 2010; Keramida 1999; Papassiopi-Passia 2006; A. Triandafyllidou – Veikou 2002; Vergeti 1991; Diamanti-Karanou 2003; Voutira 2004). Ač se zdá, že kategorie cizinců řeckého původu – repatriantů – se bude těšit v řecké legislativě stejným privilegiím, zdaleka tomu tak není. Zatímco pontští Řekové měli nárok na získání občanství

již po šesti nebo dvanácti měsících pobytu v Řecku, albánští Řekové měli pro začátek nárok pouze na víza na pět let. Poté získali krajskou identifikační kartu (*ethniko deltio taftotitas omogenous*), která potvrzovala jejich řecký původ, zajišťovala určitá privilegia a měla trvání tři roky s možností opakovaného obnovení. Na kartu spolu se všemi vyplývajícími výhodami mají nárok i manželky s dětmi (Athanasíades – Mantzaridou – Marantzidis 2007; Konsta – Lazaridis 2010).

Dochází zde k zajímavému paradoxu. Pontští Řekové, kteří byli díky Stalínovým asimilačním nařízením přesídlováni z místa na místo, byli zvyklí užívat ke komunikaci pontský dialekt řečtiny, ten však časem musel ustoupit užívání jiných jazyků, hlavně ruštině a místním jazykům (např. arménštině). Po příchodu do Řecka ta malá část, která ještě pontskou řečtinou vládla, brzy zjistila, že moderní řečtina je již s tou jejich variantou těžko srozumitelná. Oproti tomu epirští Řekové v Albánii žili coby etnická skupina vcelku uzavřeně, studovali v řeckých školách a řečtinu používali neustále. Přes tuto nerovnováhu v jazykových kompetencích to byli právě pontští Řekové, kdo automaticky dostal řecké občanství a těší se obecně větším výhodám. Řecká politika se celkově ve vztahu k šancím na získání občanství vyznačuje velkou přísností. Vymyká se tím z modelu ostatních jihoevropských států (Španělsko, Portugalsko), které přidělují občanství méně restriktivním způsobem, především občanům přicházejícím z jejich bývalých kolonií (Arango et al. 2009, 52).

Pontští Řekové například ani po letech pobytu v Řecku neovládají dostatečně moderní řečtinu, stále ve vysoké míře používají ruštinu. Albánští Řekové se zase cítí zklamáni, že poté, co celý život mluvili řecky, žili v řeckých vesnicích a okolím byli označováni za „Řeky“, dnes nemají automatický nárok na řecké občanství a okolím jsou označováni jako „Albánci“. Autoři Triandafyllidou a Veikou tak kriticky označují strategii sledovanou cizineckým zákonem jako „hierarchie řečtvi“ (*the hierarchy of Greekness*) (A. Triandafyllidou – Veikou 2002). Řecká vláda se snažila svými nařízeními předejít migrační vlně z Albánie, byť by vlna měla být složena z etnických Řeků. Území severního Epiru je totiž Řeky stále považováno za jejich území a zprostředkovanou kontrolu nad tímto územím si Řecko snaží udržet díky tamním řeckým enklávám. Cílem vlády tedy je nevyvolat nepokoje a nechat Řeky ze severního Epiru pokud možno tam, kde jsou. Výsledkem této strategie jsou transnacionální sítě propojující území Albánie a Řecka.

Modely migrace – sever a jih

Vstup států jižní Evropy do EU (1958 – Itálie coby jeden ze zakládajících států, 1981 – Řecko, 1986 – Španělsko, Portugalsko) způsobil přiblížení jižní Evropy k severní na ekonomické a sociální úrovni. Russell King na základě srovnání migrace v různých zemích Evropy popsal specifický model jihoevropské migrace.

² Jedinou výjimkou je zhruba již téměř 10 let starý, stručný a výstižný článek Marie-Pierre Reynet (Reynet 2002).

Tento typ migrace je ovlivněn relativně pozdní industrializací jihoevropských zemí, velkým rozsahem zemědělského sektoru a sektoru turismu a rozšířenou neformální ekonomikou založenou na rodinných vazbách. První základní charakteristikou jihoevropského migračního modelu je velký výskyt ilegální migrace. Dalším rysem je, že do jižní Evropy migruje opravdu mnoho různorodých skupin, které jsou geograficky, sociálně a kulturně diferencované, navíc hlavně v začátku bývají genderově nevyvážené, migrují zprvu především muži (King 2000). Všechny tyto charakteristiky jihoevropské migrace je možné zaznamenat i v případě Řecka.

Řecko také představuje i další z Kingem popsaných charakteristik, a tou je koexistence migračních vln s vysokou mírou nezaměstnanosti v cílových zemích (King 2000)³. Tento zdánlivý paradox lze vysvětlit. Jak již bylo výše řečeno, migranti vyplňují mezeru na trhu práce, nekonkurují tedy ostatním nezaměstnaným Řekům, protože o práce určené migrantům nemají místní zájem (Charalambos 2009, 77). Řecká ekonomika je do značné míry složena z mnoha malých podniků, které často mají rodinnou bázi. Jihoevropské státy se vyznačují silným přílivem migrantů na venkov, to platí i v Řecku. Velký rozsah tamních zemědělských aktivit si také žádá specifické pracovní síly, flexibilní a sezonní. Imigranti tak zcela nahradili dřívější model vnitřní migrace sezonních pracovníků. Podobně jako ve Španělsku i v Řecku je dnes většina sezonních prací výhradně sektorem imigrantů (Charalambos 2009, 88).

Salvador Giner vyzdvihuje, oproti Kingovu popisu jihoevropské migrace, ještě jiné rysy. Jeden je však pro migranty v Řecku obzvláště významný. Jde o uplatňování patronských vazeb s majoritou v cílové zemi, často jde o kmotrovství, které simuluje příbuzenskou vazbu, a tím umožňuje rodině migrantů snáze vstoupit do řecké společnosti, která svou identitu staví právě na pokrevním principu. Tato strategie je uplatňována migranty především na řeckém venkově. V případě venkova jde o účinný způsob integrace, který pozitivně ovlivní nejen integraci křtěného dítěte, ale i celé jeho rodiny (Charalambos 2009, 93). V případě Albánců je ještě součástí integrace konverze k pravoslavnému křesťanství (Григоров 2003, 237).

Remittance

Remittance jsou toky peněz spojující emigranta v cílové zemi s místem jeho původu. Část svého výdělku posílají domů všechny druhy migrujících pracovníků, muži i ženy, legální i ilegální, dočasní i dlouhodobí, kvalifikovaní i nekvalifikovaní. Způsob transferu peněz je různorodý, od zaznamenanatelného bankovního převodu až do osobního přenosu přes hranice v hotovosti, který se samo-

3 S podobným konceptem přichází i jiní autoři, například Mingione popisuje specifický jihoevropský druh vývoje kapitalismu s velmi podobnými rysy, jako vyzdvihl King (Mingione 1995).

zřejmě neodrazí ve statistikách. V místě původu pak mohou být peníze použity zhruba třemi hlavními způsoby, zaprvé k pokrytí denních potřeb rodiny, zadruhé k okázalé spotřebě a zatřetí pro investici do nějaké formy podnikání (Vertovec 2009, 103). Příjem remitancí v regionu má ale vliv na zvýšení životního standardu jak u rodin, které je dostávají, tak u těch, které je nedostávají. Rodiny, které remittance dostávají, zvyšují jak spotřebu, tak poptávku po nadstandardním zboží, tím mohou zvyšovat obrat nebo zajišťovat pracovní pozice těm, kteří remittance nedostávají (Lucas 2005, 155).

V případě Bulharska máme k dispozici data Bulharské národní banky o mezinárodních transferech, které mezi lety 1998 a 2004 rapidně stoupaly (viz tabulka 4). Nárůst nadále pokračuje, v roce 2004 tvořily remittance 4,2% HDP a v roce 2006 dokonce 5,4% HDP (Markova 2010, 28).

Tabulka 4. Množství oficiálních remitancí do Bulharska v letech 1998 až 2004 (údaje z Bulharské národní banky a Národního statistického institutu)

rok	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004
remittance (v mil. €)	170,2	233,3	305,9	472,5	531,7	613,0	812,3

(Markova 2010, 26)

Všechna výše uvedená čísla ovšem lze použít, pouze když vezmeme v úvahu, že většina transferů probíhá neoficiálně. Ze studie Minčeva a Bošnjakova vyplývá, že celých 56% migrantů převáží peníze v hotovosti. Jen zhruba pětina migrantů používá pravidelně bankovní převody (Mintchev – Boshnakov 2006). V průběhu času však bankovní převody získávají na oblibě. Banky s nabídkou svých služeb vycházejí vstříc migrantům. V Bulharsku tak otevřelo své pobočky pět velkých řeckých bank – National Banks of Greece, EFG-Eurobank, Alpha bank, Piraceus bank a Emporiki bank. Dalším důvodem nárůstu bankovních převodů z Řecka je řecká politika, která prostřednictvím několika legalizačních programů umožnila ilegálním imigrantům vystoupit z ilegality. Legální pobyt s sebou přinesl větší jistotu, že migrant nebude ze dne na den ze země vyhoštěn. Proto neoficiální hoto-
vostní transfery začaly být méně časté a migranti začali převádět peníze bankovní cestou (Markova 2010, 31). Ale i přes viditelný nárůst remitancí bankovní cestou nemůžeme hodnoty z tabulky 4 považovat za vhodný ukazatel všech finančních transferů z Řecka do Bulharska. Stále ještě velká část financí proudí neoficiální cestou, především v případě migrantů, kteří se pravidelně několikrát v roce vrací domů do Bulharska.

Bulharští Karakačani

Karakačani jsou populací, která žila rozptýleně po celém jihovýchodním Balkáně. Do začátku 60. let žili jako kočovní pastevci a přecházeli během roku z horských pásem, kde trávili léto, do přímořských nížin. Životním stylem se téměř nelišili od ostatních kočovných pastevců Balkánu. Ze všech balkánských kočovníků byli usazeni až mezi posledními. Dnes žijí hlavně na území Řecká a Bulharska. Mluví řecky, byť v Bulharsku mladší generace používají k běžné komunikaci stále více jazyk majority. Jsou stejně jako Bulhaři pravoslavnými křesťany. Přesný počet nelze určit, protože tuto minoritu přehlíží cenzy obou států, na jejichž území žijí. Odhadované počty, které vychází především z počtu členů karakačanských sdružení, jsou 80 000 v Řecku a 20 000 v Bulharsku. Karakačani od roku 1989 jezdí pravidelně pracovat do Řecká. Jedna část se zaměřuje na sezonní nekvalifikovanou práci v zemědělství nebo stavitelství, obvykle bez formální pracovní smlouvy. Časem po akumulaci dostatečného kapitálu z této formy migrace začali Karakačani podnikat na území Bulharska, často jde o obchod mezi Řeckem a Bulharskem (Reynet 2002, 84).

Karakačani jsou z pohledu řecké imigrační politiky zcela zvláštním případem. Okamžitě po převratu bylo bulharským Karakačanům nabídnuto přesídlení do pohraničí, do řecké Thrákie (Reynet 2002, 85). Zde není aplikovatelná představa řeckého nacionalismu o pokrevním poutu repatriantů s řeckým národem. Karakačani nejen že svůj původ odvozují střídavě od různých geografických regionů Balkánu, které ne vždy jsou součástí řeckého území⁴, ale zároveň sami sebe vnímají jako odlišnou etnickou skupinu, která s Řeky sdílí pouze jazyk a náboženství.

Přesto však zaujímají jistou, byť ne zrovna zvlášť privilegovanou pozici v hierarchii populací, kterým je přisuzován řecký původ. Jednou z hlavních výsad Karakačanů v 90. letech bylo přednostní získání víz do Řecká. Na víza měla nárok celá nukleární rodina. Ze zkušenosti samotných informantů dostala rodina „čistých“ Karakačanů celoroční vízum, smíšené rodiny pouze půlroční⁵. Jiní informanti zas uvádí, že zprvu opakovaně dostávali víza na 2–3 měsíce⁶. Na takováto pracovní víza měli nárok i jiní cizinci mířící do Řecká, zpravidla je však nedostali nebo dostali s velkou časovou prodlevou. Jiná etnika – například Vlaši – byla i přes doložitelné řecké předky znevýhodněna v žádostech o víza. Slovy jednoho z aktérů: *Na řecké ambasádě v Sofii jsem na víza čekal tři dny. Bulharští Karakačani dostali víza okamžitě* (Smallbone 2008, 44).

Řecký stát obecně považuje Karakačany (ať už bulharské nebo řecké)

za Řeky. Ovšem co se týče získávání občanství, nevztahuje se na ně stejný přístup jako na diasporu – pontské Řeky nebo Řeky ze severního Epiru. Pontští Řekové již po šesti měsících pobytu mohli získat občanství, albánští Řekové ze severního Epiru zas dostali povolení k pobytu na pět let a poté jakousi formu polo-občanství obnovovatelnou každé tři roky. Karakačani v lepším případě získali pracovní povolení a povolení k pobytu na rok. Tato povolení ale přece jen získávali bez jakýchkoli průtahů a opakovaně. Tento postup však nebyl zakotven v žádném z cizineckých zákonů, nikde není zmínka o strategickém postupu vzhledem ke Karakačanům, šlo o zaběhnutou neformální praxi.

Motivace k migraci měli a mají Karakačani výhradně ekonomické. Hatziprokopiou ve své studii motivací migrantů v Soluni odhalil, že mezi Řeky ze severního Epiru jen polovina prezentovala etnický původ jako motivaci k migraci a u Karakačanů hrál etnický původ ještě menší roli (Hatziprokopiou 2006, 95). Samotní Karakačani nepovažovali své privilegium při získávání víz za něco vyhrazeného jen pro jejich skupinu, takže s sebou těsně po převratu brali do Řecká i některé přátele ne-karakačanského původu.

Můj otec pracoval ve sklárně, kde jeden z jeho kolegů byl Karakačan. Pomohl mi s imigračními papíry do Řecká. Řecká ambasáda vydávala víza Karakačanům. Když ztratili práci ve sklárně, můj otec s ním odešel do Řecká. Přes toho Karakačana tam našel práci, protože je tam měli za Řeky (Tomova 2011, 116).

Na Balkáně, kde národnost je chápána etnicky, byla ideologie států nastoupivších po rozpadu Osmanské říše založena na iluzi etnicky homogenní společnosti. V tomto smyslu „ti druzí“ byli očekáváni vně státního území, minority uvnitř byly v této ideologii opomíjeny a považovány přinejlepším za přestrojené části majority (C. Triandafyllidou – Calloni – Mikrakis 1997). Tato charakteristika beze zbytku odpovídá postoji Řecká ke Karakačanům. V řeckých zákonodárných i jiných oficiálních dokumentech je existence této populace naprosto ignorována.

Vezměme ale v potaz několik faktů. Nejprve zde máme počet bulharských emigrantů v Řecku, tedy 37 230 (cenzus z roku 2001), a celkový počet v Bulharsku žijících Karakačanů, tedy přibližně 20 000 (údaje Federace Karakačanů v Bulharsku). Dále, když si uvědomíme, že ještě v roce 2001 byla sezonní práce v Řecku opravdu rozšířená praxe, pokud například polovina bulharských Karakačanů pracovala v Řecku (a to není nereálný odhad, neboť každý/á z informantů nebo informantek, jež jsem za tři roky výzkumu potkala, po určité období svého života v Řecku pracoval/a), v rámci celkové bulharské populace v Řecku mohli bulharští Karakačani tvořit více jak třetinu⁷. A to není tak zanedbatelná skupina imigrantů, jak se z letmého pohledu do statistik může zdát.

⁴ Příkladem může být mezi informanty rozšířený lidový výklad vlastního skupinového původu, umisťující předky Karakačanů do Konstantinopole (Fatková 2011).

⁵ Informantka A. G., Berkovica, nar. 1975, 16. června 2011.

⁶ Informantka V. Ch., Enina, nar. 1954, 24. srpna 2011.

⁷ Hatziprokopiou ve vzorku imigrantů v Soluni měl podobný podíl Karakačanů – v jeho vzorku Karakačani tvořili celých 25,7% emigrantů z Bulharska (Hatziprokopiou 2006, 112–113).

Toto ignorování Karakačanů pramení ze snahy nedat této populaci nejmenší důvod k vytyčení „odlišnosti“ od řeckého národa. Například na stránkách řeckého Ministerstva zahraničních věcí se v sekci o diplomatických vztazích s Bulharskem dozvíme, že v Bulharsku žije „řecká komunita“.

*Jde o přibližně 28 500 osob řeckého původu s bulharským občanstvím. Tato skupina zahrnuje 15 000 Karakačanů, 2 500 bývalých politických uprchlíků, 8 000 Staro-řeků, 2 000 studentů a 1 000 obchodníků s rodinami*⁸.

Zaměříme-li se na vyjádření bulharské strany, ta samozřejmě identifikuje ve výsledcích cenzu z roku 2001 pouze 3 408 osob řeckého původu na svém území⁹. Karakačany bulharské cenzy nepočítají mezi Řeky, nepočítají je totiž vůbec, byť nalezneme přesné údaje o počtu tak máločetných minorit, jako jsou Židé (1 363 osob), Ukrajinci (2 489 osob) nebo Rumuni (1 088 osob). Nejde o fenomén, že by cenzy přehlížely obecně autochtonní bývalé kočovné skupiny, protože Vlaši (neboli Aromuni) se například ve výsledcích cenů objevují.

Aby bylo možné více kontrolovat imigraci z Bulharska, bylo nutné zavést nějaký způsob kodifikace a oficiálního potvrzení „karakačanství“. Toto potvrzení vydávala jednotlivcům Federace kulturně vzdělávacích sdružení Karakačanů v Bulharsku (*Федерация на културно просветните дружества на Каракачаните в България*). Samotná federace slouží jako centrální instituce a vznikla až po roce 1989. Kromě centra federace ve Slivenu vznikala postupně i lokální sdružení Karakačanů, která jsou ale slivenskou kanceláří kontrolována. Federace prezentuje svou působnost na webových stránkách www.karakachani.com.

Oficiálními prezentovanými cíli federace je zachovat mateřský jazyk a především jej naučit následující generace¹⁰. Dalším z cílů je pravidelné organizování svátků a folklorních festivalů, zajištění odškodnění rodin, jimž byla združeněna stáda (Kalionski 2002, 15), a udržování kontaktů s podobnými organizacemi v rámci státu i mimo stát¹¹. Vzhledem k tomu, že výdělek ze sezonní práce v Řecku byl a dodnes v mnoha případech stále je hlavním zdrojem příjmu karakačanských rodin, lze jen těžko uvěřit, že důvodem vzniku federace byl pouze zájem o folklor a mateřský jazyk. Zde se nám jasně ukazuje další, lze říci i nejdůležitější funkce federace. Federace fungovala jako důležitý byrokratický aparát v regulaci udělování víz. To má mimo jiné dost vážné důsledky například ve vztahu k určo-

vání počtu Karakačanů v Bulharsku. Na cestě do Řecka mohl využívat výhod jen ten Karakačan, který byl členem federace. Po celá 90. léta proto byli členy téměř všichni. S ubývajícím důležitostí pracovní migrace do Řecka opadá i zájem o členství¹².

Ještě před vstupem Bulharska do EU, kdy byla víza získávána na základě představy o řeckém původu (ač, jak již bylo zmíněno, diskuse o původu Karakačanů se zdaleka neshoduje na jednom místě původu), federace zastávala ve svých oficiálních prohlášeních striktní pro-řecký postoj. Šlo především o období, kdy federaci vedl Dimităr Grivas. Ten byl i jejím zakladatelem na začátku 90. let. V tomto období byla za jedinou správnou považována pouze hypotéza o řeckém původu Karakačanů. Nešlo o náhodu, neboť právě po vstupu Bulharska do EU v roce 2007, kdy byl přístup do Řecka otevřen pro všechny bulharské občany, opět začaly pomalu mezi Karakačany zaznívat i jiné hypotézy o původu, například hypotéza spojující Karakačany s Thráky nebo jinými archaickými balkánskými populacemi.

Federace však stále udržuje pro-řecký postoj, tedy stále je baštou jediné hypotézy, hypotézy o řeckém původu. Před dvěma lety bylo možné na webových stránkách federace číst takovéto velmi jasné prohlášení:

Karakačani jsou částí řeckého národa.

Legendy vypovídají, že naši předkové odešli do pohoří Pindos v době, kdy Turci ovládli řecké území kolem roku 1381. Tam zůstali až do roku 1815. (...)

V období Ali Paši, kdy hajduci i samotní Karakačani byli nejvíce pronásledováni, byli Karakačani přinuceni k odchodu, a dostali se tak do Makedonie, Thrákie, k Bosporu i Černému moři. (...) Žili polonómáckým stylem života. Turci je nazvali Kara-kačani (černí uprchlíci), protože na jejich oděvu vždy převládala černá barva na znamení hlubokého smutku z padlé říše. Nadále si zachovali svou řeckou identitu, jazyk, mravy, zvyky i národní umění.

Po ustanovení komunistického režimu v Bulharsku v roce 1958 byly odebrány Karakačanům ovce a Karakačani byli přinuceni změnit svůj životní styl. (...)

*Celá pokolení žili Karakačani v klidu společně s Bulhary, s nimiž sdíleli nezvratnost oné sudby. Vědomí o řeckém původu není v rozporu s tím, že Bulharsko považují za svou vlast. Dnes jsou jednou z nejintegrovanejších etnických skupin v současné bulharské společnosti a svou svéráznou kulturou přitahují pozornost*¹³.

Dnes je ale situace dost jiná. Stránky prošly řadou změn a v sekci, která se týká původu a historie Karakačanů, dnes nechávají za sebe mluvit odborníci. K tomuto účelu použili úryvky z práce významné badatelky v oblasti řecké folk-

8 <http://www.mfa.gr/www.mfa.gr/en-US/Policy/Geographic+Regions/South-Eastern+Europe/Balkans/Bilateral+Relations/Bulgaria/>

9 www.nsi.bg/Census/Ethnos.htm

10 Což se v praxi vlastně neděje, protože aktivitami sdružení není zachováván starý – karakačanský dialekt řečtiny, ale moderní forma řečtiny, kterou se děti nejčastěji učí na federací organizovaných letních táborech v Řecku.

11 www.karakachani.com, 20. února 2009.

12 Informantka E. N., Berkovica, nar. 1950, 15. června 2011, informant G. D., Berkovica, nar. 1971, 16. června 2011.

13 Zdroj: www.karakachani.com, 20. února 2009, překlad autorka.

loristiky a etnografie A. Chadžimichali. Vybrali si a seskládali takové části práce, které jsou nejprve psané velmi lyrickým a poetickým jazykem, a až v samém závěru zazní ona hypotéza o řeckém původu. Důležité stále zůstává, že tato hypotéza zazní, že nezazní žádná jiná, a také to, že zazní zahalena do celého kabátu z metafor a poetických obrazů. Již zde je totiž pozorovatelný posun od přímočaré neosobní definice Karakačanů coby Řeků k bytí odborně zakotvené, ale zároveň poeticky rozvolněné definici, která dává zcela mlhavě a podtextově prostor i jinému pojetí. Mimo jiné představitelé federace vytvořili svůj text z úryvků práce napsané v roce 1957 (dnešní odborné práce vždy uvádějí komplexnější rejstřík hypotéz o původu Karakačanů). Pro přesnost zde text z webových stránek uvádím v plném znění.

Nomádi z dávné pastevecké kolébky, čelingi¹⁴, ovčáci bez vlastní půdy i stálého obydlí, kočovníci a horalé, to jsou Karakačani. Kvůli svému způsobu života podřízeni klimatu, přírodě a jejím kontrastům, které jsou i příčinou nomádského způsobu života, přes zimu žijí v rovinách a přes léto stoupají do hor. Žijí tímto způsobem kvůli svým stádům, která jsou jediným jejich jměním. Na nich staví své přežití a nezbytné živobytí získávají jediné z produktů svých stád.

Jejich život je cesta, nepřetržitý přesun k pastvinám vhodným pro zvířata, která chovají. Na jaře, když roztají sněhy, stoupali spolu s ženami, dětmi i stády, s celou svou stani¹⁵ do nejvyšších kamenitých hor, do náhorních plošin, do rovin, kde je pro ovce, kozy, koně a muly bohaté rostlinstvo na pastvu. Tam přecházejí léto na letních pastvinách. A na podzim, s prvními dešti a chladem, který trápí zvířata a bere jim mléko, sestupují do rovin, kde přecházejí zimu na zimních pastvinách, tam je potrava pro dobytek.

Dříve měli jen ovce – obvykle černé, ty dávaly nejvíce mléka – a nikdy kozy, nebo maximálně od pěti do dvaceti koz. Ale dokonce i teď, nejreprezentativnější, autentičtí Karakačani, zkušené ovčáci, chovají vždycky ovce a jen velmi málo koz. Přestože dnes jsou přinuceni chovat více koz, vždycky se k nim staví s opovržením a obvykle „po ovcích se pozná čelingas“, tedy podle počtu ovcí, které náleží jeho stani.

Jsou rozděleni na rody, kompanie a pastevecké organizace – stani, do nichž rodiny vstupují a sdružují se dobrovolně. Stani se sdruží ještě na jaře na zimních pastvinách, po svátku sv. Georgiho (6. května) se přesouvá do hor, které jsou považovány za jejich vlast. Ve druhé polovině května dorazí stani do nejvyšších míst, kde pak stráví léto a odkud pak vyrazí zas společně do nížin těsně před svátkem sv. Dimitara (26. října = 7. listopadu podle starého kalendáře).

14 Čelingas – řecké označení vůdce dočasné skupiny příbuzensky provázaných nukleárních rodin, která byla základní organizační i ekonomickou jednotkou během kočovné pasteveckého života. Jindy se pro onoho vůdce používalo i označení kechaja nebo čelnik.

15 Stani, odžak, badžjo, kompanija nebo machala - dočasná skupina příbuzensky provázaných nukleárních rodin, která byla základní organizační i ekonomickou jednotkou během kočovné pasteveckého života.

Geografické rozšíření Karakačanů.

Klimatické podmínky a poloha Balkánského a „řeckého“ (Peloponéskeho) poloostrova jsou příčinou vzniku nomádských národů v těchto místech. (...) Mezi všemi ostatními jsou Karakačani pravými nomádskými pastevci a pravými Řeky a tímto faktem se pyšní. Charakteristické horské masivy Balkánu (...) jsou jedním obrovským zástupcem hor a nížin, plných luk vhodných pro zimní pastviny. V této veliké geografické rozloze a v rámci hlavních tepen mezi Starou planinou a Egejským mořem a mezi Jadranským mořem a Konstantinopolí se děly v dávných dobách velké pohyby obyvatel a kmenových skupin. V tomto prostoru se tak díky klimatickým podmínkám svobodně pohybovali nomádi, s těžištěm pohybu a úkrytu v horách.

Je pochopitelné, že tento pohyb nebyl přerušen, ani když vznikla trvalá městská centra v daných místech, ani za doby Římské říše, ani když země byly znovu včleněny do velkého politického impéria byzantského nebo později osmanského.

Nekonečné hřebeny, horské svahy, vysoké vrchy s charakteristickými sedly tvořily jednu velkou horskou skupinu, rozdělenou hustými a obvykle těsnými dolinami, které ubíhají přímo k Jónskému a Egejskému moři, kde nebylo místo pro bohaté a široké roviny. Tato pohoří, plná svahů s krásnými loukami, vhodnými pro pastvu malého dobytka, umožnila balkánským a řeckým populacím provozovat dávné pastevectví ve velké míře. Tak jedna část řeckých kmenů, jejichž předkové v dávných dobách přišli od Dunaje a Staré planiny na Balkán, kde se pozvolna rozešli do hor a dolin kontinentálního Řecka (například různé dórské kmeny), se proměnila logicky na kočovné pastevecké rody. To byli i Karakačani, kteří si zachovali nedotčený řecký původ a všechny znaky, které poukazují na dávnost jejich původu¹⁶.

Dnes samotní Karakačani mluví o velkém množství hypotéz o svém původu. Jedna z variant je, že pocházejí z ostrovní části Řecka.

Na nějakém ostrově se přemnožily ovce a pak se tedy s ovce rozšířili i do hor na pevnině¹⁷.

Další varianta zase zdůrazňuje, že jsou populací zcela odlišnou od všech ostatních (i od Řeků), a mají tedy svůj vlastní pradávny původ¹⁸. S touto variantou se lze dnes mezi Karakačany setkat nejčastěji.

Příplouvaly sem různé lodě, ze Španělska a tak, a lidé se tu různě mísili, ale ne my, protože jsme žili v horách izolovaně. Nemáme žádnou vazbu s ostatními národy Balkánu. Karakačan by si dříve nikdy nevzal Bulharku ani Řekyni už jen proto, že neumí chodit po horách. Staří lidé by řekli – jak chceš vodit tuhle bosou ženskou po horách, po ostružině?¹⁹

16 Zdroj: www.karakachani.com, text sestaven z textu (Hatzimichali 1957), překlad autorka.

17 Informant A. G. I., Samokov, nar. 1920, 28. listopadu 2008.

18 Informant G. D., Berkovica, nar. 1971, 14. června 2011.

19 Informant M. Mägliž, nar. 1954, 29. srpna 2009.

Zde narážíme i na to, že podle dříve udržovaného pravidla endogamie (které bylo praktikováno i po usazení Karakačanů na konci 50. let) byli Řekové vnímáni jako „ti druzí“, partneři nevhodní pro sňatek.

Proto budeme-li se ptát, kdy přibližně vznikla u Karakačanů ona tendence hlásit se k řeckému původu, musíme z možných období vyloučit ta, kdy Karakačani ještě kočovali. Jak je obecně známo, v rámci socialistického státu nebylo přáno žádnému uskupení, aby projevovalo, utužovalo nebo prosazovalo jinou než třídní identitu. V tuto dobu nebyli Karakačani nijak organizováni a byli také mimo zájem výzkumníků (práce vzniklé v této době se zabývají především kočovnou historií této skupiny). Tedy lze předpokládat, že období mezi lety 1960 a 1989 také nebylo tím pro-řeckým. Na druhou stranu, když jsem se v roce 2008 setkala s Karakačany poprvé, už prezentovali různé verze o svém původu. Rétorika spojující původ Karakačanů s Řeckem se tedy musela objevit někdy mezi rokem 1989 a 2008, a to hlavně na půdě Karakačanské federace v Bulharsku.

Federace, jak již bylo řečeno, byla institucí, která obrovskou měrou napomohla sezonní pracovní migraci Karakačanů do Řecka. Na konkrétním případě lze doložit, že právě zprostředkování této migrace bylo jejím hlavním cílem. Sdružení Karakačanů v městě Berkovica vzniklo jako jedno z prvních v Bulharsku na začátku roku 1990. Z rozhovorů s téměř všemi jeho předsedy, kteří se v této funkci za dvacet let jejího fungování vystřídali, vyplývá, že zájem o členství býval velký a sdružení fungovalo aktivně v 90. letech (pořádaly se skupinové výlety, oslavy svátků). Po roce 2007 začal zájem pozvolna, nicméně neustále upadat.

Lidé jsou nečinní, dělá jim problém platit roční členský poplatek, poplatek za hodiny řečtiny, už o ně není ani zájem, natožpak o společnou cestu na sábor²⁰. (...) Karakačani jsou dnes sobečtí a nestarají se o udržování společné tradice²¹.

Postupný úpadek činnosti sdružení a především úbytek členů je přímo spojován se zavedením bezvízového styku s Řeckem.

EN: *Dnes je to tak, že když teď se cestuje bezvízově, nikdo nechce platit členský poplatek. Když neplatíš členský poplatek, nejsi členem sdružení. A to je problém federace samotné i jednotlivých sdružení.*

GF: *Z toho ale vyplývá, že byli členy jenom kvůli těm dokladům?*

EN: *Ano, vypadá to tak. Dnes ten poplatek platí jen málo lidí²².*

Remittance Karakačanů

Vzhledem k tomu, že právě bulharští Karakačani jsou představiteli skupinové

20 Sábor – je tím myšleno každoroční setkání Karakačanů v horách nad Slivenem v místě zvaném Karandila, jde o největší událost, na níž se sjedou téměř všechna karakačanská sdružení z celého Bulharska

21 Informant G. D., Berkovica, nar. 1971, 14. června 2011.

22 Informantka E. N., Berkovica, nar. 1950, 15. června 2011.

pracovní sezonní migrace, a do Řecka tedy jezdí nejčastěji na několik měsíců v roce, můžeme u nich pozorovat hlavně neformální transfer peněz do Bulharska. Peníze jsou dopravovány nejčastěji v hotovosti, protože sumu do 5 000 leva (= 3 012 USD) není nutné na hranicích nahlašovat (Guentcheva – Kabakchieva – Kolar-ski 2003, 49). Například albánští imigranti v Řecku využívají bankovní služby relativně často. Ukázalo se, že řecký bankovní účet vlastní více jak 50% z nich. Národní banka Řecka již dokonce používá albánštinu jako jeden z volitelných jazyků v bankomatech. V případě Karakačanů má řecký účet jen každý dvanáctý. Neznamená to ale, že by zcela nepoužívali bankovní služby. Karakačani většinou používají bankovní služby v Bulharsku, přeshraniční transfer peněz je však nejčastěji realizován neoficiální cestou (Hatziprokopiou 2006, 208). Byť autor nevysvětluje přímo důvod vysoké obliby řeckých bankovních služeb u albánských migrantů v Řecku, z jeho výzkumu vyplývá, že albánští migranti fyzicky méně často cestují do Albánie, a jejich cílem je tedy spíš trvalý pobyt v Řecku. Karakačani na druhou stranu spíše preferují neustálý sezonní pohyb.

Za celých deset let práce v Řecku jsem ani jedno euro neposlala přes banku. Peníze jsem vždy vozila domů v hotovosti já nebo někdo z rodiny²³.

Cílem karakačanské migrace je především co nejrychleji vydělat co nejvíc peněz a pokud možno co nejméně jich utratit přímo na místě. Za tímto účelem vyvinuli několik strategií, jak v Řecku ušetřit. Hatziprokopiou ve své případové studii o bulharských Karakačanech žijících v soluňské čtvrti Thermi popisuje, že pokud nejde o rodinu s dětmi, žijí Karakačani často v nebytových prostorech – skladištích nebo sklepech (Hatziprokopiou 2006, 188). Je potřeba dodat, že jde o relativně drahou čtvrt Soluně. V případě sezonních zemědělských prací bydlí často ve stanech, stodolách nebo v autě. I co se týče vybavení obytného prostoru, bývá v případě Karakačanů výrazně skromnější než u ostatních imigrantů. Důvodem může být, že ostatní imigranti (např. z Albánie) fungují v Řecku s představou eventuálního dlouhodobého pobytu.

Strategie „vydělat a nic neutratit“ se dále projevuje mnoha dalšími způsoby. Například zásoby zavařených nebo jinak konzervovaných potravin si Karakačani obvykle vozí z Bulharska, v Řecku pak kupují pouze chleba. Lze se setkat i s praktikou pracovat celý rok v Bulharsku (a to třeba i na velmi kvalifikovaném postu) a celou dovolenou strávit na sezonních pracích v Řecku – na práci nekvalifikované, těžké a únavné, ale mnohem lépe placené.

Abychom pochopili motivace k takto vysilující pracovní migraci, je potřeba se zaměřit na využívání vydělaných peněz nebo remitancí v Bulharsku. Guentcheva a kol. ve své studii uvádějí příklad užití remitancí v regionu Kärđžali (region s výrazným tureckým osídlením). V tomto regionu jsou za remittance zakupovány

23 Informantka A. G., Berkovica, nar. 1975, 16. června 2011.

domy, byty nebo luxusní auta. Peníze nejsou téměř vůbec investovány do podnikání (Guentcheva – Kabakchieva – Kolarski 2003, 29). Pro nastartování vlastního podnikání je potřeba nejen několik let pracovat v zahraničí, ale navíc ještě celou dobu spořit výdělek.

Výše zmíněná studie také odhalila, že k nastartování vlastního podnikání často jedincům chybí zkušenosti. Tento problém často vyvstává u tureckých migrantů, kteří do hostitelské země vstoupí pomocí sociálních sítí. Turci tak po celou dobu pobytu v hostitelské zemi neopustí onu síť etnických Turků, nenaučí se místní jazyk, nenaváží vztahy s místními kolegy nebo zaměstnavateli. Tento izolovaný způsob pobytu v hostitelské zemi přinese jedinci jen málo nových zkušeností.

Přesně opačná je ale strategie Karakačanů. Karakačani migrují výhradně do Řecka, kde ovládají místní jazyk. Guentcheva a kol. staví proti remitancím v podobě „mrtvého kapitálu“ v regionu Kárdžali příklad z města Kalofer, kde kromě Bulharů žijí také Cigáni a Karakačani. Zde migranti naopak investují peníze vydělané v zahraničí do založení vlastního podnikání (zejména restaurace či kavárny) (Guentcheva – Kabakchieva – Kolarski 2003, 51). Ve většině měst, kde žijí Karakačani, se setkáme s rodinnými firmami, na něž si vydělali v Řecku. To, co by jedinec naspořil za několik let, je karakačanská rodina, kde všichni zletilí nějakým způsobem a po nějakou dobu vydělávají peníze v Řecku, schopna naspořit za relativně krátkou dobu. Tyto podniky jsou pak také celou rodinou spravovány.

Karakačanská rodina funguje jako efektivní výrobní jednotka. Pár v produktivním věku vždy žije v úzkém kontaktu s rodiči a sourozenci jednoho z manželů (většinou ženicha). To se odráží i v rezidenčním vzorci. Domy, ve kterých Karakačani bydlí (a které si většinou sami postavili), jsou vícegenerační, případně pospolu tak v jednom domě s oddělenými vchody žije celá skupina bratrů s rodinami (sestry jdou vždy bydlet k rodině svého manžela). V 90. letech, kdy byla frekvence pracovních výjezdů do Řecka nejhustší, vyrazily pracovní skupiny (složené nejčastěji ze skupiny příbuzných, jak pokrevních, tak afinních) pospolu hledat práci. Jednou z variant bylo, že žena s dětmi zůstávala doma v Bulharsku a do Řecka spolu s dětmi odjížděla pouze na letní brigády. Druhou variantou pak je, že mladý pár odjíždí a děti v Bulharsku hlídají prarodiče.

Stejně efektivně, jako jsou schopni společně sehnat práci, jsou také schopni se vystřídat u sezonních povinností, souvisejících s jejich dětmi, domy, zahradami, případně dobyt看em v Bulharsku. Efektivní společné kroky je pak tato organizační jednotka schopna dělat i v případě investic a podnikání. Tímto mechanismem²⁴ si Karakačani v Bulharsku získali status ekonomické elity a jejich podniky

24 Jde o složitější mechanismus než jednoduché vysvětlení Bulharů: „Oni jezdili pracovat do zahraničí a my v té době nemohli.“ Samotná možnost pracovat v zahraničí ještě úspěšného podnikatele v Bulharsku nedělá.

se staly špičkami v oblasti prodeje oříšků, oliv, produkce komponent do stavebnictví apod. Další část Karakačanů se orientuje v Bulharsku na sektor pohostinství, velmi často tedy provozují restaurační zařízení a hotely.

Závěr

Způsob života bulharských Karakačanů je v posledních dvaceti letech výrazně formován sezonní pracovní migrací do Řecka nebo jejími důsledky. V rámci této migrace používají svou „karakačanskou“ etnicitu kontextuálně a instrumentálně. Rámec, v němž se formulují teze o etnicitě a původu Karakačanů, tvoří především Federace kulturně vzdělávacích sdružení Karakačanů v Bulharsku. Během 90. let byla federace hlavním byrokratickým aparátem regulujícím a evidujícím migraci Karakačanů do Řecka.

Zvýhodněného získávání víz do Řecka bylo dosaženo pouze díky výrazně pro-řeckému postoji federace, který kopíroval ideu řecké vlády o homogenitě řeckého národa a Karakačanů coby jeho podskupině, skupině stejného původu. Tento postoj federace zastává, byť v oslabené míře, dodnes. Jednotliví aktéři – bulharští Karakačani ale nikoliv, sami sebe vnímají jako odlišné od Řeků a Řekové pro ně představují „ty druhé“. Postupné oslabení rétoriky federace, považující Karakačany za součást řeckého národa, je možné sledovat od zavedení bezvízového styku mezi Bulharskem a Řeckem v roce 2007.

V kontextu období, kdy členství ve federaci a prezentování „řeckého původu“ přinášelo výhody ve formě rychlého a bezproblémového vyřízení víz, byl o členství a o „etnickou nálepku“, kterou s sebou přinášelo, zájem. V současnosti s úbytkem těchto výhod upadá i zájem o členství. Členství ve federaci je tedy výrazně ovlivňováno ekonomickým prospěchem z něj plynoucím, ne tedy pouze touhou aktérů zachovávat mateřský jazyk, folklor či přihlásit se veřejně ke své etnické odlišnosti.

Způsob karakačanské pracovní migrace do Řecka je velmi odlišný od strategií jiných migračních skupin. Karakačani si jen zřídka spojují budoucnost sebe nebo svých dětí s trvalým pobytem na území Řecka. Naopak práci v Řecku považují za nezbytnou, ale dočasnou fázi vedoucí k nastartování samostatného podnikání v Bulharsku. Části Karakačanů se podařilo našetřit dostatek peněz během sezonních prací v Řecku, nasbírat dostatek zkušeností a založit si vlastní podnikání v Bulharsku. Často se realizují v oblasti obchodu s řeckými produkty, tovární výroby nebo pohostinství. Menší část Karakačanů nepodniká na území Bulharska a pokračuje nadále v sezonním putování za prací do Řecka.

Karakačani během migračního cyklu fungují ve velkých příbuzenských jednotkách. Karakačanská rodinná jednotka obvykle zahrnuje pár v produktivním věku, potomky, stárnoucí rodiče a někdy i sourozence, ať už svobodné nebo

s vlastními nukleárními rodinami. Tato jednotka funguje jako efektivní korporovaná skupina. V jejím rámci je obvykle navzdory přeshraničnímu pohybu jednotlivců uskutečňována výchova dětí, péče o stárnoucí členy, obdělávání zahrady, provoz soukromého podniku či péče o dům a domácí zvířata. Tato skupina je pak schopna i společných kroků v případě investic a podnikání.

Ve výše předložené studii byla analyzována současná podoba pracovní migrace bulharských Karakačanů do Řecka. Tato migrace je formována jak sociální organizací a obživnými strategiemi samotných Karakačanů, tak trendy v mezinárodních vztazích, které určují status Karakačanů v Řecku. Zcela klíčovým momentem, který nastartoval a reguloval tuto migraci, bylo otevření Řecka diasporám na začátku 90. let. Neméně důležitý pak byl postup Federace kulturně vzdělávacích sdružení Karakačanů v Bulharsku, která se těsně po převratu nevydala cestou etnorevitalizace autochtonní menšiny na území Bulharska, ale zvolila cestu prezentovaného přimknutí Karakačanů k řeckému národu. To umožnilo bulharským Karakačanům cestovat do Řecka za prací a následnou ekonomickou revitalizaci této skupiny. Přesto však bulharští Karakačani nadále za svou domovinu považují území Bulharska, kde vytváří podmínky pro život sobě i svým potomkům.

Literatura

Arango, J., Bonifazi, J., Finotelli, C., Peixoto, J., Sabino, C., Strozza, S., Triandafyllidou, A. 2009. „The making of an immigration model: inflows, impacts and policies in Southern Europe“. *Idea Working Paper*, http://www.iom.lt/documents/WP9_Southern_countries_synthesis.pdf.

Athanasidiades, H., Mantzaridou, A., Marantzidis, N. 2007. „Transnational Migrants.“ Views on Multiple Citizenship in Greece, in Pitk\änen, P., Kalekin-Fishman, D. (eds.), *Multiple State Membership and Citizenship in the Era of Transnational Migration*. Rotterdam: Sense: 117–35.

Baldwin-Edwards, M. 2004. Immigration into Greece, 1990–2003: A Southern European Paradigm? (Conference). <http://aei.pitt.edu/1078/>.

Baldwin-Edwards, M., Kyriakou, G., Kakalika, P., Katsios, G. 2004. *Statistical Data on Immigrants in Greece*. Panteion university.

Diamanti-Karanou, P. 2003. „Migration of Ethnic Greeks from the Former Soviet Union to Greece, 1990–2000: Policy Decisions and Implications“. *Southeast European and Black Sea Studies* 3 (1): 25–45.

Fatková, G. 2011. „Karakačani v Bulharsku – pastevecká historie“. *Lidé města* 13 (01): 51–72.

Guentcheva, R., Kabakchieva, P., Kolarski, P. 2003. *Migration trends in selected applicant countries: VOLUME I – Bulgaria*. Vienna: IOM.

Hatzimichali, A. 1957. *Sarakatsanoi*. Athens.

Hatziprokopiou, P. A. 2006. *Globalisation, migration and socio-economic change in contemporary Greece: processes of social incorporation of Balkan immigrants in Thessaloniki*. Leiden University Press.

Charalambos, K. 2009. From Enthusiasm to Perplexity and Scepticism: International Migrants in the Rural Regions of Greece and Southern Europe, in Jentsch, B., Simard, M. (eds.), *International Migration and Rural Areas*. Farnham: Ashgate.

Keramida, F. 1999. „The Way to the Homeland: A ‚Repatriated‘ Migrant’s Life Story“. *Oral History* 27 (1): 75–85.

King, R. 2000. „Southern Europe in the changing global map of migration“, in King, R., Lazaridis, G., Tsardanides, C. *Eldorado or fortress*. London: Macmillan, 1–26.

Konsta, A. M., Lazaridis, G. 2010. „Civic stratification, ‚Plastic‘ citizenship and ‚plastic subjectivities‘ in Greek Immigration Policy“. *Journal of International Migration and Integration*: 1–18.

Lucas, R. E. B. 2005. *International migration and economic development: Lessons from low-income countries*. Edward Elgar Publishing.

Markova, E. 2010. *Effects of migration on sending countries: lessons from Bulgaria*. GreeSE paper (35). London: The Hellenic Observatory, London School of Economics and Political Science.

Marushiakova, E., Popov, V. 2004. „Muslim Minorities in Bulgaria“. Berlin: European Migration Centre, http://www.emz-berlin.de/projekte_e/pj41_pdf/Marushiakova.pdf.

Mingione, E. 1995. „Labour market segmentation and informal work in Southern Europe“. *European Urban and Regional Studies* 2 (2): 121–143.

Mintchev, V., Boshnakov, V. 2006. „The profile and experience of return migrants: Empirical evidence from Bulgaria“. *South-East Europe Review for Labour and Social Affairs* 9 (2): 35–59.

Papassiopi-Passia, Z. 2006. „The legal position of migrants in Greece“. *Revue Hellénique de Droit International* 59: 245–448.

Parla, A. 2006. „Longing, Belonging and Locations of Homeland among Turkish Immigrants from Bulgaria“. *Southeast European and Black Sea Studies* 6 (4): 543–557.

Popov, A. 2010. „Crossing Borders, Shifting Identities: Transnationalism, ‚Materialisation‘, and Commoditisation of Greek Ethnicity in Post-Soviet Russia“. *Anthropology of East Europe Review* 25 (1): 29–41.

Reynet, M., P. 2002. „Karakačanite: между Гърция и България“. *Български фолклор* (1): 83–87.

Smallbone, D. (ed.). 2008. *Challenges and Prospects of Cross Border Cooperation in the Context of EU Enlargement: Regional Summary Report – Northern Greece (Serres, Drama, Thessaloniki)*. Kingston university. http://www.crossbordercoop.net/Publications/RSR_Florina%20.pdf.

Smith, A. D. 1988. *The ethnic origins of nations*. Oxford: Basil Blackwell.

Tomova, I. 2011. Transnational Migration of Bulgarian Roma, in Kaneff, D. (ed.), *Global Connections and Emerging Inequalities in Europe: Perspectives on Poverty and Transnational Migration*. London: Anthem press: 103–124.

Triandafyllidou, A., Veikou, M. 2002. „The hierarchy of Greekness“. *Ethnicities* 2 (2): 189–208.

Triandafyllidou, C., Calloni, M., Mikrakis, A. 1997. „New Greek Nationalism“. *Sociological Research Online* 2. <http://socresonline.org.uk/2/1/7.html>.

Vergeti, M. 1991. „Pontic Greeks from Asia Minor and the Soviet Union: problems of integration in modern Greece“. *Journal of Refugee Studies* 4 (4): 382–394.

Vertovec, S. 2009. *Transnationalism*. London: Taylor & Francis.

Voutira, E. 2004. „Ethnic Greeks from the Former Soviet Union as „Privileged Return Migrants““. *Espace populations sociétés. Space populations societies* (3): 533–544.

Григоров, В. 2003. Икономическите имигранти в Гърция, in Карамихова, М. (ed.), *Да живееш там, да се сънуваш тук: Емиграционни процеси в началото на XXI век*. София: IMIR: 236–247.

Карамихова, М. (ed.). 2003. *Да живееш там, да се сънуваш тук: Емиграционни процеси в началото на XXI век*. София: IMIR.



Přechod české krajanské komunity z obce Gerník (Rumunsko) do transnacionálního momentu

Lukáš Hanus

Úvod

Je tomu již více než šedesát let, co do života českých krajanů v šesti českých vesnicích v rumunském Banátu poprvé výrazně zasáhl masivní odchod některých z nich z jejich rodných domovů, nejčastěji takřkajíc „zpět“ do ČR. Tato práce pojedná o úskalí fenoménu reemigrace v současné sociální vědě na příkladu českých krajanů z rumunského Banátu. Vychází z předpokladu, že povědomí o české diasporické identitě se u této populace budovalo až v prostorové distanci, v tisíc kilometrů vzdálených končinách oblastí nejdříve spadajících pod uherskou vládu a později v mnoha proměnách pod několik dalších státních zřízení. Studie kriticky rozebere z kulturního hlediska konkrétní proces „návrátové migrace“ u českých krajanů především z největší české obce Gerník a poukáže na některé jevy spojené s migrací v současném otevřeném a dobře prostupném evropském prostoru z hlediska samotných českých krajanů, tedy z *emického* hlediska migrujících aktérů. Na základě této analýzy se následně pokusím rekonstruovat nejdůležitější příčiny masivního odchodu Čechů z Rumunska a spojit je s charakterem současného rozložení uspokojování sociálních potřeb krajanů v budujícím se transnacionálním prostoru. Transnacionalizaci v tomto smyslu chápu jako adaptační mechanismus při vyrovnávání se s chybějícími kulturními doménami domovského prostředí v hostitelské zemi. Představím zde na konkrétních přípa-

dech mechanismy přenosu uspokojování sociálních potřeb z lokálního prostředí do translokálního, rozvoj těchto snah, důvody tohoto konání a proměny kulturních domén ve spojitosti s transnacionální migrací.

Důvodem k vytvoření této studie je skutečnost, že (transnacionální) migrace se stala každodenní součástí života obyvatel českých vesnic v Rumunsku. Postupem času kvalitativně mění svůj ráz i kulturní vzorce, jak u krajanů v Banátu, tak „re-emigrantů“ trvale usazených v ČR. Tzv. „návratová“¹ migrace vytvořila přeshraniční sociální síť, jejíž jednotlivé součásti, v tomto případě krajané žijící v Rumunsku i v ČR, simultánně ovlivňují životy dalších členů této sítě, nehledě na jejich aktuální lokaci. České vesnice v Banátu se ve srovnání s realitami komunitního vesnického života před revolucí v roce 1989 dostávají do kvalitativně zcela nové fáze společného života, která se vyznačuje transnacionálním rozkladem aktivit, a plně se tím zapojují do současných volných globálních toků lidí, informací a myšlenek.

Migrace českých krajanů z kulturně homogenních českých vesnic v Banátu především do ČR má mnoho makro-sociálních i mikro-sociálních dopadů. V práci se zaměřím především na mikro-sociální změny a jejich příčiny, jedná se však o spojitou problematiku. Obě potom zhodnotím společně s dopadem, který měl odchod více než poloviny obyvatel vesnic. Migrace těchto krajanů není ukončeným jevem, nýbrž pokračuje v nové formě, a je tak součástí žité každodennosti, jistým „stavem mysli“ upevňujícím a přetvářejícím „diasporické vědomí“ českých krajanů na všech místech přeshraniční (transnacionální) sociální sítě.

Krátké zamyšlení nad dosavadním vědeckým pojetím krajanské diaspory v Banátu

Studium českých národnostních menšin má v prostředí české etnografie, etnologie a folkloristiky (postupně i kulturní antropologie) své pevné místo. Systematickému výzkumu především mezi českými krajanskými komunitami v zahraničí² se věnovalo mnoho současných známých proponentů tuzemské etnografie (Brouček 1992; Heroldová 1978; Jech 1996; Nešpor 2002; Secká – Scheufler – Skalníková 1992; Scheufler a Skalníková 1963; Šípek 1989; Vaculík 1989). Zdá se, že část lákavosti tematiky československých krajanů v zahraničí byla v dobách socialismu dána výjimečností, jinakostí těchto skupin obyvatel. Zatímco v Rumunsku, zemích bývalé Jugoslávie (Chorvatsku, Srbsku, Černé Hoře apod.), v Sovětském

svazu, Polsku, Kazachstánu a dalších zemích nepochybně žilo mnoho českých krajanů v maloměstském či velkoměstském prostředí, pozornost tehdejší etnografie byla zaměřena skoro výhradně na vesnické zemědělské komunity. Tyto skupiny posléze věda pojímala jako do jisté míry, fakticky či domněle izolované od okolního majoritního obyvatelstva.

Lákavost studia těchto komunit byla však schizofrenní. V prostředí vládnoucího marxistického vědeckého paradigmatu hledaly sociálně vědní disciplíny evoluční přežitky minulých kulturních forem, které by nabrousily ostří odůvodněnosti pojímat krajanské skupiny na etnickém, potažmo nacionálním základě. Odloučenost českých krajanů od jejich původní domoviny byla konstruována ve stejném okamžiku jako jejich etnický původ. První faktor podmiňoval druhý, a vytvořil tak velmi pohodlný a široký rámec, ve kterém se daly na etno-nacionálních základech kategorizovat prakticky všechny kulturní jevy, s kterými se sociální vědci dostali do kontaktu. Současně se ale stejný terén stal lákavým materiálem, jak se dostat k zapomenuté, opomíjené či zapovězené realitě starosvětských dob, jež měla být v tehdejší sekulárním socialistickém zřízení zapomenuta a nahrazena moderní vizí socialistické rovnosti. Většina studií z 60.–80. let vykazuje oba dva typy uvedených motivací. Velmi zajímavé práce napomohly k fixaci mnohých slovesných forem, které by zřejmě zmizely s plynoucím časem (Jech 1996). Nicméně jejich interpretace je čistě nacionální a ve velkém, zdá se, neodráží skutečnou nativní emic perspektivu formace kolektivních identit uvnitř skupiny českých krajanů v Banátu, jež byla, dle některých autorů, primárně religiozní (Nešpor – Jakoubek 2011; Pavlásek 2010).

Z velmi široké množiny důležitých sledovaných kulturních domén akcentují autoři české etnografie, etnologie a folkloristiky především od 60.–90. let 20. století velmi důležitý předpoklad o prostorové vzdálenosti těchto českých národnostních menšin od jejich původní domoviny. Tato vzdálenost od jejich původní, v diasporickém mýtu ztracené domoviny, místa přináležení, byla potvrzena jako důležitý element jejich kolektivní identifikace, kulturní endogamie a společenské izolace v kulturně odlišném rumunském prostředí. Ve druhé polovině 20. století, jejíž události nejsilněji působily na v tomto článku akcentovanou „reemigraci“ krajanů po roce 1989, napomáhala tomuto vidění i politická realita socialistického Rumunska. Byl to vlastně jeden z paradoxů té doby, jelikož myšlenka socialistické rovnosti a svobody předpokládala propojení „soudruhů“ v otevřeném socialistickém bloku. České krajanské komunity v rumunském Banátu obývají hraniční oblast, kde sousední Srbsko je na dohled z každého kopečku nad vesnicí. Lokalita a velmi malá vnitrostátní (prakticky nulová mezinárodní) migrace byla pro krajany v dobách socialismu žitou realitou. Nic nenavrhovalo tomu, že by se z vědeckého hlediska měla komunita např. české vesnice

1 Termíny návratová migrace, re-emigrace, reemigrant, emigrant apod. používám v závorkách záměrně. Tyto termíny úzce souvisí s pre-transnacionálním chápáním migrace lidí a nemohou vystihnout realitu migrace v propustném transnacionálním prostředí. K neudržitelnosti těchto paradigmatických termínů více v Hanus 2009.

2 Především v geo-politickém prostoru bývalého tzv. „východního socialistického bloku“.

v rumunském Banátu Gerník pojímat jinak než jako určitá lokace, kde se drtí většina každodenní interakce jejích občanů realizuje v rámci vesnice, ve které žijí, či jejího bezprostředního správního okolí. V posledních letech někteří čeští badatelé (Hanus 2009a; Pavlásek 2010) věnující se studiu zahraničních krajaňských minorit poukazují na to, že uvažovat nadále české komunity v Banátu jako lokálně determinované by znamenalo ignorovat důležité proměny těchto společenství v posledních bezmála dvaceti letech a dost pravděpodobně i v hlubším historickém horizontu (viz článek M. Pavlásky v této publikaci). Tato práce se bude zabývat zdůvodněním návrhu paradigmatického posunu studia českých zahraničních krajaňských komunit z roviny lokální do roviny trans-lokální, transnacionální.

Mechanismy transnacionalismu

Jako příklad mi bude sloužit komunita českých krajanů žijících v největší kulturně homogenní české vesnici v Rumunsku, v Gerníku. Studie je jedním z dílčích výsledků terénního antropologického výzkumu z let 2009–2011³. Přechod od faktické lokální kultury k transnacionální se pokusím vyložit jak v rovině příčin, tak důsledků. Jedná se o dlouhodobý proces, jehož praktické dopady na členy sociální sítě krajanů lze pozorovat v posledních deseti letech. Pro pochopení utváření „třetího sociálního pole“ (Bhabha 1994) je nicméně nutné podívat se na procesy a zdroje proměny nejen v synchronní časové rovině, spojené především s migrací členů gernické komunity, ale také v rovině diachronní, strukturální. Sdílení zkušeností, závazků a potřeb v transnacionálním poli paralelně ovlivňuje vnitřní sémantický obsah kulturních domén v několika podmnožinách transnacionální sociální krajaňské sítě. Sledování proměn a adaptace lokální komunity musí tedy nutně zahrnout rovinu politickou, ekonomickou, náboženskou, otázky proměn příbuzenských strategií a především sociálních sítí. Z podstaty teorie transnacionalismu je zřejmé, že se jedná o širokou sociální síť navzájem propojených aktérů, jejichž potřeby jsou uspokojovány v určité dominantně endogamní spolupráci ve dvou a více kulturních, politických a ekonomických areálech. Pnina Werbner hovoří o skupinách, které se pohybují mezi „Západem a zbytkem světa“. Postavení těchto dvou velmi vágně formulovaných areálů vedle sebe vyjadřuje především zásadní kvalitativní rozdílnost dvou prostředí. Podobné je to i při studiu českých krajanů na Balkáně. Rumunsko a další státy spadající pod historické území „Balkánu“ jsou v mnoha kritériích komfortu života na výrazně horším stupni než ČR. Dosažitelnost a kvalita služeb zajišťovaných státním aparátem (především zdravotnictvím), vymahatelnost práva, občanská společnost, správa věcí veřejných jsou na velmi

nekvalitní úrovni a mnoho lidí z nich má oprávněnou obavu. K tomu se přidává vysoká míra korupce a nízký ekonomický rozvoj. Z tohoto hlediska, které je ze strany krajanů racionálně reflektováno, se jeví ČR jako místo, kde lze snáze dosahovat svých cílů, od seriózního lékařského ošetření až po absenci úplatků při registraci motorového vozidla. Pro krajanů migrujících do ČR se prostředí českého státu stává oním „Západem“, místem snazšího života.

Ve výše uvedeném citátu Pniny Werbner se také ukrývá velká část atraktivity, ale současně i faktické naléhavosti užití teoretické optiky transnacionalismu na příkladu českých krajaňských komunit žijících v rozlehlém kulturním regionu postsocialistických republik na Balkáně a v dalších zemích bývalého socialistického bloku. Nejen v případě obce Gerník, nýbrž i z ostatních pěti dodnes existujících kulturně homogenních českých vesnic v Rumunsku (Bígr, Einbentál, Rovensko, Svatá Helena, Šumice) migrovalo v posledních dvaceti letech skoro všechno praceschopné obyvatelstvo v produktivním věku. V ekonomicky produktivním věku zůstalo pouze několik rodin na každé vsi, z nichž některé tvoří navrátilci z ČR. Skupinu „reemigrantů“ v ČR tvoří několik tisíc lidí, včetně dětí v generaci narozené již v ČR, jejichž rodiče zachovávají endogamní sňatkový vzorec a aktivně se hlásí k česko-rumunskému původu. Werbner zakládá svá východiska na představě odlišných politicko-sociálních prostředí, ve kterých se migranti pohybují. Široký ekonomický a politický rozdíl mezi dvěma areály je nutným předpokladem k motivaci lidí emigrovat do hostitelského prostředí, k posunu lidí z onoho „zbytku světa na Západ“. Werbner a další zásadní autoři transnacionalismu sledují skupiny lidí pohybující se z oné periferie světové globální ekonomiky do zemí „jádra“ či semiperiferie (Wallerstein 1984)⁴. Důvodem, proč se populace dostávající se do transnacionálního momentu nachází na okrajích globální ekonomiky, je vliv globální ekonomicko-politické hegemonie zastoupené např. globálním kapitalismem. Krajané z Banátu se pohybují na okraji (semiperiferii) jádrové euro-atlantické kapitalistické financescape (Appadurai 1996) a musí se vyrovnávat s vlivy, které přicházejí z jejich dominantních center. Vliv této globální financescape je samozřejmě druhotný, dominantnějším zdrojem nejen ekonomické, ale zároveň i politické a kulturní hegemonie je národní rumunský stát, stavějící se k mnohým požadavkům českých krajanů velmi rezervovaně. S krajanů je nakládáno jako s tolerovanou národnostní menšinou na území cizího státu. Na druhou stranu je nutno podotknout, že krajané se s touto kategorizací vcelku ztotožňují, a to nikterak vyhybavě. Status národnostní menšiny jim přináší určité administrativní výhody, které zčásti přispívají k tomu, že do současnosti (rok 2011) nedo-

3 Projekt byl podpořen dvěma dotacemi: „Transnacionální vazby českých reemigrantů z českých vesnic v rumunském Banátu.“ GRAS ZČU 2009; „Transnacionální vazby českých reemigrantů z českých vesnic v rumunském Banátu.“ Studentská grantová soutěž, Ph.D. ZČU 2011.

4 Pnina Werbner se věnuje především studiu skupin muslimů z Pákistánu žijících ve Velké Británii; Basch, Schiller, Szanton Blanc staví svou práci na výzkumu karibských ostrovů Sv. Vincent a Grenada, Haiti, ale také Filipíny; Khachig Tölölyan je zaměřen na arménskou diasporu.

šlo k totálnímu exodu mimo tradiční české vesnice v Rumunsku.

Nicméně bylo by chybou vysvětlovat vznik „transnacionální sítě“ pouze jako důsledek „vykořisťování“ periferie silnými centry a možnostmi současného prostupného globálního prostoru. Aktéři, v tomto případě krajané, „pohybující“⁵ se v těchto sítích se mohou účinně vyhýbat tlaku z obou (či více) míst, na jejichž půdorysu se sítě rozkládají. Nástrojem je jim vytvoření dostatečně silné solidární sítě jednotlivců, rodin či komunit, schopné – například tvorbou alternativních institucí (exilové politické zastupitelstvo, klientelistické sítě, transnacionální obchodní firmy) – kompenzovat neblahé sociální, ekonomické či politické faktory na slabší straně sítě skrze zdroje čerpané členy sociální sítě v silnějším prostředí. Krajané v Gerníku tak jsou schopni zachovat české krajanské zastoupení v této obci skrze rozvoj konkrétních institucí. Jsou jimi agroturistické služby (přivádějící do oblasti ročně několik tisíc návštěvníků přinášejících finanční prostředky), na agroturistiku navázané transportní služby krajanských dopravních firem nebo rozvoj několika výrobních podniků v rumunsko-české⁶ spolupráci (cívárna Winding; určitá spolupráce s cestovními kancelářemi Adventura a Kudrna). Ale také, a to především, z osobních kontaktů mezi jednotlivci a rodinami, se zcela unikátním směrem toku remitancí, na podkladě charakteristik příbuzenského systému (viz kapitola Remittance a mezigenerační konflikt).

Po emigraci, či spíše ve chvíli vytvoření transnacionálního migračního pole (Basch – Schiller – Szanton Blanc 1994), jsou krajané-migranti schopni kompenzovat deficit ekonomického, kulturního, symbolického kapitálu zažívající ve své vlastní zemi. A to nejen pro sebe samotné faktickým zapojením do tržní ekonomiky v hostitelské zemi, ale také skrze pro transnacionalismus klíčovou instituci remitancí, tedy věcných, finančních, sociálních a dalších darů a převodů z hostitelského státu do domovského (Levitt 1998; Hannerz 1996; Kearney 2003). Klasický migrační model „push and pull“ odpovídal situaci státem organizované reemigrace českých krajanů v letech 1947–1949 (Nosková 2000). Při migraci českých krajanů v posledních dvaceti letech ale nedochází, z hlediska tohoto modelu, k očekávatelnému procesu separace migranta od jeho domovské země a lokální sociální skupiny, následnému procesu integrace a postupné celkové nebo částečné asimilaci na úrovni jednotlivce, maximálně rodiny. Naopak, dochází k vytvoření paralelní horizontální sociální struktury utvořené na základě místního původu

⁵ V tomto smyslu nejde pouze o fyzický pohyb. Arjun Appadurai označuje transnacionální migrační sítě za toky (Appadurai 1996), čímž se snaží metaforicky vyjádřit, že podstatou bytí v deteritorializovaném prostoru je neustálá výměna věcí, lidí, informací, finančních prostředků apod. Ve smyslu, jak navazuje Appadurai na Benedicta Andersona, se jedná o mechanismy, které tvoří sociálně konstruovanou představu společně sdíleného prostoru, kde aktuální lokace nehraje tak důležitou roli jako intenzita kontaktu, četnost výměny širokého spektra remitancí.

⁶ Přesněji mezi českými krajany v Rumunsku a českými firmami a obcemi především z oblastí západních Čech.

v domovské zemi (Friedman 2007). Jinými slovy, krajané z Banátu si především v průběhu posledních deseti let vytvořili velmi rozvětvenou a aktivní sociální síť mezi dvěma státy, ČR a Rumunskem. Pomocí jednoduché a levné internetové komunikace jsou mnozí z nich takřka v každodenním kontaktu se svými blízkými z ČR.

Jedním ze zajímavých případů je přesun tradičního skupinového vyprávění příběhů (Jech 1996, 10) z lokálního do trans-lokálního prostředí. Jde o tradiční setkávání krajanů všech věkových kategorií v místě bydliště významného místního vypravěče. Zde se v minulosti vyprávěly příběhy, zkazky ze zahraničí, pověsti a další folklorní útvary. Tento zvyk v posledních letech v Banátu prakticky vymizel. Nahradila ho individuální zábava v podobě sledování televize, satelitu, DVD nebo setkávání mladších lidí v místní hospodě, rovněž za přítomnosti zapnuté televize (velmi často s českým kanálem). Tato změna souvisí s rozmachem migrace krajanů z českých vesnic. V posledních letech dochází k obnovení této tradice, a to ve výsostně transnacionálním prostoru. Připojení k internetové síti (WWW) je takřka ve všech českých vesnicích a neustále se zlepšuje⁷. V obci Rovensko mají plné pokrytí bezdrátovým internetovým signálem. Pro místní obyvatele je tedy velmi snadno dostupné poměrně kvalitní připojení k internetu, dovolující využívat služeb bezplatného audio-vizuálního volání pomocí služby Skype. Oblíbenost této služby jde napříč všemi generacemi. Někteří prarodiče tak prakticky přesunuli styk se svými dětmi a vnoučaty do virtuálního prostoru a dle jejich vlastních slov tak mají se svými příbuznými dostatečně intenzivní kontakt, „takže se jim nestýská“.

Taktéž využívají mobilní komunikace jak rumunských, tak českých operátorů, podle aktuální potřeby. Krajané mohou využít dostupné dopravy od jednoho z krajanských dopravců, který je za pohodlných 12–15 hodin jízdy dopraví až k jejich příbuzným do Čech a naopak, pokud je potřeba. Současně využívají rodinných příslušníků žijících trvale v Čechách k zajišťování některých v Rumunsku absentujících služeb nebo služeb v rumunském prostředí těžce zatížených korupcí či složitější dostupností, danou odlehlostí jihobanátského regionu. Jsou jimi především lékařské služby, registrace dopravních prostředků, nákupy spotřební elektroniky, distribuce rukodělných výrobků a především vyhledávání pracovních příležitostí atd.

Charakteristickým rysem transnacionální migrace je její neukončenost, dynamičnost, cirkulace lidí a remitancí. Tím se jasně odlišuje od dřívějšího teoretického chápání migračních procesů, kdy se o migraci ve většině případů uvažo-

⁷ V obci Gerník bylo v létě roku 2011 připojení o rychlosti více než 1 Mb/s. Připojení kolísá, nicméně se dá poměrně pohodlně používat ke všem běžným operacím na webu včetně sledování on-line videí, live stream přenosů, Skype apod.

valo spíše jako o statické, dlouhodobé záležitosti. Arjun Appadurai (1996) hovoří o „tocích“ v rámci transnacionální migrace, jelikož tento přesun je vždy víceméně dočasnou záležitostí, jež migranta (transmigranta) definitivně nebo dlouhodobě neodděluje v hostitelské zemi od společenství jeho země domovské.

Bylo by ovšem chybou dívat se na transnacionální migrační sociální síť krajanů z Banátu jako na množinu neustále a nutně migrujících jedinců po osách této sítě. Sociální síť je oproti předrevolučním dobám rozprostřena ve dvou národních areálech, nicméně sama sociální síť participujících jedinců nevyžaduje ke stvrzení své existence přeshraniční pohyb jednotlivých aktérů. Jedinci nebo rodiny mohou žít usedle v jednom místě (třeba v obci Skalná u Chebu, kde je nadpoloviční krajské zastoupení), či se pohybovat na velmi malé vzdálenosti pouze v lokálním prostředí. Je to především vědomí krajské kolektivní identity imaginativně a mytologicky zakotvené v lokálním prostředí původního usazení v Banátu, které pojí jednotlivce v transnacionální sociální síti (Clifford 1994; Cohen 2007). Vzájemná geografická vzdálenost mezi jednotlivými aktéry není skrze možnosti komunikačních technologií zdrojem odcizení.

Deteritorializace krajské identity

Z hlediska tohoto vědomí kolektivní identity je existující sociální síť sférou primární interakce krajanů v deteritorializovaném prostoru. Přestává být proto důležité, jestli krajan žije usazeně ve vesnici v Rumunsku, v ČR nebo je frekventantem v koloběhu pracovní migrace. Je to vědomí přináležitosti k určitému širokému identitárnímu celku nekomunitního charakteru (všichni členové transnacionální sítě se nemusí osobně znát, může se jednat o tisíce jedinců), kde se původní „dvojí vědomí“ (Gilroy 1994; Safran 1991) charakteristické pro členy diaspor mění ve vědomí jedno, v tomto případě deteritorializované vědomí krajské identity. Lokalita se rozšiřuje do několika „globálních míst přináležení“ (Olwig 2003, 72) či ethnoscape (Appadurai 1996, 33), identita se mění minimálně. Původní „diasporické dvojí vědomí“ včetně diasporického mýtu se mění na vědomí jedno, které již není závislé na vztahu k českému národu, ale na mnohosti členů sociální sítě udržující povědomí jednoho o druhém na základě jisté primární solidarity k členům této sociální sítě. Limity a hranice deteritorializovaného žitého prostoru jsou vytyčeny pomocí lidského vědomí těchto hranic spíše než skrze reálně existující fyzické hranice. Appadurai (2009b, 216) tvrdí, že „[m]nohost lokalit vytváří komplex podmínek pro produkci a reprodukci lokality, ve které příbuzenské, pracovní, obchodní vazby volně spřádají dohromady skrze cirkulaci populace jistý druh „lokálnosti“...“. Ona lokálnost se i v případě krajanů z Banátu pozvolna konstruuje v transnacionálním smyslu.

Transnacionální toky mají mnoho různých podob. U českých krajanů se dá konstatovat, že „toky lidí“ (Appadurai 1995), onen skutečně fyzický pohyb osob, proudí v drtivé většině směrem do ČR. Trend vysídlování vesnic je nezadržitelný a nakonec ani vybudování transnacionální sítě neznamená záruku uchování české kultury v rumunském Banátu. Navrátilci do Banátu existují, jsou to jednotlivci, a v případě obce Gerník jde v některých případech o jedince se značným vlivem. Transnacionální prostředí nevyžaduje vázanou formu reciprocity. Nejde o to, dostat do domovského prostředí stejné nebo větší množství prostředků, ale sdílet zkušenost se svými blízkými, využívat zdroje⁸ a z transnacionálně vytvářené „lokálnosti“ čerpat požitky svého sociálního statutu z původního prostředí i v prostředí hostitelského státu.

Proměnu situace lokálních populací nacházejících se na okraji globálního toku lze ilustrovat na paralele z historie vývoje struktury společnosti v USA. Zatímco v první polovině 20. století tvořili migranti v USA díky konceptu „melting pot“ kvalitativně nové urbánní kultury na podkladě svého původního kulturního fundamentu z domovského prostředí (Glazer a Moynihan 1975), migranti minimálně od 90. let 20. století taktéž přicházející do USA se již nemuseli toliko adaptovat na hostitelské prostředí, ale mohli se „schovat“ ve své transnacionální migrační sociální síti (Basch – Schiller – Szanton Blanc 1994; Eriksen 1999; Hannerz 1996; Ong 2003). Jinými slovy se dá také říci, že zatímco pro imigranta v dobách prezidenta Franklina D. Roosevelta bylo USA místem začátku jeho „nového života“, pro imigranta v letech vlády Billa Clintona o padesát let později je USA možností, jak žít svůj vlastní život (a život své rodiny) ve své vzdálené víšce třeba na mexickém venkově (Rouse 1992).

Stadia porevoluční „re-emigrace“

Migrace krajanů z rumunského Gerníku vykazuje podobný vývoj. Nebudu se zde věnovat poválečné migraci z let 1947–1949, která představovala pro migrující krajany, díky politické situaci v evropské části socialistického východního bloku, prakticky plné odloučení od jejich původní krajské společnosti v Rumunsku. Je tedy příkladem klasického modelu migrace, kdy separace migrantů je ve většině rysů naplněna. Zaměřím se na počátek porevoluční migrace v 90. letech 20. století.

8 1) Lidské zdroje – rekrutování nových pracovníků do transnacionálních podniků, směna žen (Werbner 1990), 2) finanční zdroje – čerpání základního kapitálu pro firemní, rodinný, institucionální (krajské spolky a hnutí) rozvoj, 3) politické zdroje – kontakt s původní domovinou (zde se dostáváme k zásadní problematice, která bude vysvětlena později, zde je „domovinou“ pracovní myšleno původní prostředí, ze kterého krajané pocházejí, tedy rumunský Banát) zajišťující legitimitu aktivit aktérů v transnacionálním prostředí pro svoje lokální či trans-lokální politické projekty (Basch – Schiller – Szanton Blanc 1994; Fuglerud 1999), 4) strukturální zdroje – živoucí komunita především starší generace v původním prostředí je zdrojem inspirace a symbolismu pro nově budované sociální sítě v hostitelské zemi.

Ta začínala v situaci odpovídající v jistých oblastech „izolaci“ krajanských vesnic totožné s lety osmdesátými. Politická situace se sice otočila a převrat v prostředí krajanských vesnic měl své poměrně dramatické momenty⁹, nicméně první okamžiky po revoluci se v krajanských vesnicích vyznačovaly především očekáváním toho, co bude následovat.

O migraci rumunských krajanů do ČR po demokratické revoluci a rozvoji transnacionální migrační sítě se dá stručně konstatovat toto schéma:

1. Počátek 90. let: první migrující krajané obnovují kontakty s rodinnými příslušníky, účastníky poválečné migrace z let 1947–1949, kteří jim pomáhají s usazením v Čechách; migrace jsou individuální s výjimkou baptistických věřících ze Svaté Heleny (Secká 1992; Nešpor 2002).
2. Druhá polovina 90. let: navazovala dominantní vlna odchodů do pražského podniku Mitas, a. s., současně pokračuje migrace rodin do dalších regionů ČR (Chebsko, Žatecko, Karlovarsko, Plzeňsko, Rokycansko, Tachovsko, Chebsko, ale také oblast jižní Moravy a další) (Hanus 2006).
3. Přelom 20. století: dochází k odchodu dalších mladých lidí do Mitas, a. s., včetně žen doplňujících svoje manžely a partnery; z Mitas, a. s., odchází první krajané, kteří zde získali kapitál na stavbu či nákup vlastních nemovitostí.
4. Počátek prvního desetiletí 21. století: široká sociální síť krajanů je dobře rozvinuta a začíná se účelně deteritorializovat, vznikají první firmy a podniky v krajansko-české spolupráci, výměna remitancí v obou směrech (ČR-Rumunsko/Rumunsko-ČR) akceleruje; ve větším počtu odchází nejstarší generace prarodičů za svými potomky do ČR.
5. Druhá polovina prvního desetiletí 21. století: spektrum potřeb uspokojovaných krajany skrze transnacionální migrační síť se rozšiřuje; internetové připojení je především v Einbentalu, Rovensku a Gerníku jednoduše dostupnou záležitostí, široce využívanou prakticky všemi generacemi krajanů; cirkulují remitance po jednotlivých osách mezi oběma zainteresovanými státy; odchody krajanů do ČR se zpomalují.

První krajané, kteří emigrovali na začátku 90. let 20. století, byli jedni z nejlépe sociálně a ekonomicky situovaných obyvatel vesnice. Nicméně nastalá porevoluční společenská a ekonomická situace v pohraničním rumunském regionu, kdy

⁹ Například vyplnění místního archivu v kulturním domě v Gerníku na sklonku roku 1989 místními obyvateli. Výtržníci společně s mnoha ostatními materiály zničili i mnoho z archiválií tehdejší komunistické strany.

byly uzavřeny důlní provozy v místních továrnách, byla složitá pro všechny obyvatele, kteří se zde nacházeli. Nepřekvapí proto, že to byli právě relativně dobře situovaní obyvatelé, kteří měli nejvíce co ztratit, proto migrovali mezi prvními. Bylo proto racionální volbou přesídlit do oblastí s lepší perspektivou seberealizace. Jednou z nejméně komplikovaných cest bylo odejít do Čech. Mohli zde požádat o pomoc svoje příbuzné, kteří se „reemigrovali“ do ČSR po válce. Ze začátku 90. let spolupracoval i stát pomocí snazšího vyřizování trvalého pobytu po prokázání českého původu. V ČR v těžkém provozu pásových výroby a českého čerstvé postkolektivistického velkozemědělství paradoxně ztratili mnoho ze svého statutu bohatých sedláků, kterému se těšili na Gerníku. Získali ale naději na lepší budoucnost pro sebe a své děti v ekonomicky mnohem silnějších českých zemích. Čechy byly taktéž volbou nejvíce napovídající o udržování kolektivní identity krajanů žijících v Banátu. Čechy byly oblastí spojovanou s dávno ztraceným bohatstvím a blahobytem, která i v současné době nabízí v představách krajanů nejlídnější podmínky k řešení jejich existenčních problémů sužujících je v oblasti jižního Banátu. Postupem času se tak ČR stala významnou iniciační zkouškou pro mladé lidi na začátku jejich produktivního věku. Stalo se tak prestižním „umět se v těch Čechách chytit“ (Rosůlek 2001).

Transnacionalizace krajanské obce Gerník

V další části se budu věnovat především současnosti migračních procesů na vesnici Gerník, které jsou v jistých parametrech transnacionální. Dřívější porevoluční krajanskou migraci v 90. letech 20. století a na přelomu milénia shrnují například tito autoři (Hanus 2006; Nešpor 2002; Secká 1993; Šindelářová 1997). Migrační model se u českých krajanů z Gerníku v druhé polovině prvního desetiletí 20. století proměňuje. Trend z posledních bezmála deseti let, prodej nemovitostí a polností, se až na výjimky pozastavil. Možností, jak sehnat placené zaměstnání, je v oblasti velmi málo, platy jsou nízké, dojíždění nákladné. Po logické kalkulaci se místním obyvatelům, jež jsou ve většině málo kvalifikovaní, nevyplatí za práci dojíždět do oblastí blízkého regionu. Agroturistika i přesto, že sehrála svou výraznou roli při udržení českého kulturního elementu v českých vesnicích v Rumunsku, je stále spíše doplňkovou sezonní činností, než aby se mohla stát plnohodnotným celoročním příjmem.

V obci Gerník v polovině roku 2011 žije 279 obyvatel české národnosti¹⁰. 98 obyvatel je starších 60 let¹¹ a přímý zisk nebo podíl z požitků ze zisku z agro-

¹⁰ U dvou starších manželských párů se dá předpokládat, že v nejbližší době přesídlí trvale do ČR. Dále jsou zde dva jedinci, kteří pravidelně jezdí do ČR na sezonní práce, ale trvale bydlí na Gerníku a významnou část předchozího roku se zde vyskytovali.

¹¹ 51 obyvatel je starších 70 let.

turistiky, daný jejich rezidencí ve stejné domácnosti jako hlavní poskytovatel základních služeb agroturistiky, má pouze 14 obyvatel starších 60 let, tj. 14,2% z celkového počtu obyvatel nad 60 let. Agroturistika má několik různých odvětví. Hlavní službou nabízenou turistům je zajištění ubytování a stravy v soukromí u krajanů. Této základní službě se v polovině roku 2011 aktivně věnovalo 13 gernických rodin. Celkově tak příjem z této asi nejvýznamnější služby turistům zasahuje asi 60 jedinců obývajících domácnost (tj. 21,5% celkového počtu obyvatel), která je příjemcem finančních prostředků z této služby. Několik z těchto rodin pronajímá samostatné stavení, zcela oddělené od jejich domácnosti. Z celkového počtu obyvatel české národnosti žijících v Gerníku je v produktivním věku 15–59 let celkem tedy 146 obyvatel (tj. 52,3%), z toho 69 žen a 77 mužů. Počet obyvatel starších 60 let odpovídá 35,1% celkového počtu obyvatel. Procentuální zastoupení žen a mužů je 50,0% mužů ku 50,0% žen. Z tohoto celkového počtu obyvatel Gerníku je zhruba 40 obyvatel zaměstnáno v místní továrně na výrobu cívek Winding, s. r. o. Dalších zhruba deset obyvatel je přímo zaměstnáno ve službách místní samosprávy, kostela či základní školy. Několik pracovních míst na částečné úvazky nabízí rumunský provozovatel penzionu, kam docházejí především ženy. To znamená, že nadpoloviční počet současných obyvatel Gerníku nemá finanční příjem trvalejšího charakteru. Zde se objevuje agroturistický projekt jako nejvýraznější přísun kapitálu do vesnice. Tento koncept, podrobněji představený v (Hanus 2009b), je jedním z nejvýraznějších faktorů, který přispěl k udržení české kultury v šesti vesnicích v rumunském Banátu. Projekt nevznikl ze vzduchoprázdna, nýbrž navazoval na četnou turistickou návštěvnost této oblasti v porevolučních dobách. Konkrétní projekt agroturistiky do výrazné míry komodifikoval některé ustálené formy chování, odrážející hodnoty obyvatel českých vesnic v Banátu. Nicméně tomu se zde nebudu šířeji věnovat¹².

Krajané žijící v českém Banátu se musí vyrovnávat s celou řadou vnějších i vnitřních společenských a politických tlaků, v čemž jim stále více pomáhají jejich příbuzní a blízcí žijící v ČR. Do velké míry se tito krajané zbavili jisté izolace, kterou mohli zažívat v předrevolučních dobách. Evropa se krajanům otevřela a krajané se otevřeli jí. Stále rostoucí počet interakcí a komunikace je realizován nikoliv v lokálním prostředí, ale v trans-lokálním, tedy přeshraničním. Skrze síť rodinných vztahů rozprostřenou mezi dvěma státy mnoha lokalitami proudí v prvním desetiletí 21. století stále více hmotných i nehmotných remitancí. Banátští Češi v šesti českých vesnicích tvoří stále silně religiózně definované komunity, s velkým důrazem na rodinu. Rodina je základem všech interakcí jak v rámci jednotlivých vesnic, tak v rozšířeném prostoru (Hanus 2009, 60). Jak se v přeshraničním prostoru definují sami krajané a jak by tento posun měla

12 (Klvač – Hoření – Krylová 2009)

reflektovat sociální věda?

Důležité koncepty, které je potřeba vzít v úvahu při reflexi současného stavu krajaňských komunit, jsou 1) krajanství (jako autonomní sféra kolektivní identifikace na nacionálním, religiózním či jiném základě); 2) migrace (úzce spojená s kolektivní identitou); 3) globalizace (jako faktor, jenž oba dva předchozí jevy proměňuje a naplňuje kvalitativně novým obsahem). Je tedy potřeba hovořit o hranicích těchto konceptů, jejich vytváření a také vědění o nich z aktérského úhlu pohledu v konfrontaci s širšími makro-sociálními jevy. Z aktivit členů vesnic krajaňských komunit v rumunském Banátu je jasné, že k ČR (Čechám, Československu, českému národu, češství) mají jistý emocionální, kolektivně tradovaný, výjimečný vztah. Polysémanticky jsem vymezil sféru mentální vazby na oblast českých zemí záměrně. Je totiž otázkou, ke kterému tomuto státnímu, etnickému či společenskému celku se současní krajané vztahují.

Jestli jsou to zaprvé jednotlivé atributy české společnosti, které v praktické rovině byly racionální volbou k emigraci, nebo je to zadruhé vazba na tuto historicko-politickou oblast, hlouběji vryta v kolektivním mýtu krajaňského společenství, a návrat do této oblasti je jistým tradovaným závazkem či otázkou prestiže. Rád bych probral obě tyto varianty samostatně.

Racionální, nebo mytologická motivace migrace?

Na první část otázky by bylo možné odpovědět pomocí klasické modernistické migrační teorie (Kearney 1986, 332). Ta předpokládá, že aktéři migrace odcházejí ze svého domova po racionální volbě, kdy sami subjektivně zhodnotí své možnosti v domovské lokalitě a výhodnost přesunu do jiné, obvykle bohatší lokality, především urbánního charakteru. Tato teorie ovšem opomíjí existenci vnějších tlaků, které působí na komunity nacházející se v jistém smyslu v marginálním či znevýhodněném postavení. A to kulturně (migrantská, etnická ghetta), prostorově (odloučenost od hlavních ekonomických a administrativních center) i ekonomicky (tradiční industriální regiony v obdobích recese – porevoluční realita oblasti rumunského Banátu). Již před otevřením trhů a destabilizací socialistického hospodářství po roce 1989, dopadnuvší především na hospodářsky nejméně významné oblasti, bylo autarkní hospodářství českých zemědělců velmi křehkým systémem závislým na rozmarech počasí či tékavých politických rozhodnutích vládnoucí garnitury. Po uzavření regionálních dolů dostupila míra vnějšího tlaku maxima. Možností, jak řešit nejistou existenciální situaci, nebylo mnoho a racionální kalkulace byla jistě součástí rozhodnutí minimálně prvních emigrantů na začátku 90. let.

Modernizační teorie předpokládá podvolení se progresivnímu kulturnímu vlivu působícím v hostitelském prostředí na aktéra migrace a následný transfer

zkušenosti na migrantovy blízké (Bretell 2000). Tento proces je integrační silou, která ve svém důsledku může vést až k asimilaci aktéra do hostitelské společnosti. Je naopak znakem transnacionálních sociálních sítí, že se dokáží právě tomuto tlaku kulturní změny do vysoké míry vyhnout, skrze svou širokou strukturu a praktickou distribuci zdrojů na všech místech sítě. V případě migrace banátských Čechů v posledních dvou desetiletích se ukazuje, že do jisté míry absorbovali kulturní vzorce české společnosti, které jsou ale ve svém konzumním charakteru velmi podobné vzorcům nižší střední třídy v Rumunsku. Na výdobytky konzumní společnosti si krajané navykli poměrně rychle. Výrobky spotřební elektroniky, které ze začátku přiváželi jako dary především jejich příbuzní z ČR, jsou dnes poměrně stabilní součástí většiny domácností. Ale i přes tuto adaptaci ve velmi povrchní konzumní rovině se z mého pokračujícího výzkumu ukazuje, že krajanská kolektivní identita spojená s kulturními atributy vesnické, silně religiózní, komunitaristické společnosti sehrává u krajanů dlouhodobě žijících v hostitelském státě ČR stále velmi vysokou důležitost a neoslabuje se. Migrační model „push and pull“ dle mého názoru v interpretaci migrace krajanů z obce Gerník neodpovídá především proto, že k návratové migraci nedochází či k ní dochází v naprosto minimální míře. Lidé se sice nevrací prakticky či fyzicky, jejich vliv na místní prostředí je ale stále značný. Do dění ve vesnici jsou totiž schopni promlouvat skrze interakci se svými příbuznými za využití rychlých a finančně dostupných komunikačních technologií, viz výše¹³.

Nahrávám zde k užití druhého typu optiky, pojímající současnou¹⁴ migraci českých krajanů jako adaptaci nositelů české krajanské kultury na vlivy globálních změn pomocí postupného vytvoření deteritorializovaného transnacionálního prostoru krajanské sociální sítě. Přičemž důsledkem působících globálních vlivů v tomto smyslu byla především postupná „reemigrace“ krajanů v drtivé většině do ČR, ale v menší míře i do jiných států. Tuto teorii je nutné opřít o jeden fundamentální předpoklad. Více než u předchozí disputace o modernizační teorii je zde důležité vycházet z předpokladu, že komunity šesti českých krajanských vesnic je možné považovat za českou zahraniční diasporu. A nejen z vnějškové *etic* perspektivy, ale především z hlediska samotné mytologické tradice česky hovořících obyvatel krajanských vesnic. Tento předpoklad je nutným začátkem pro další interpretaci jejich aktivit, jež je možné považovat za transnacionální. Aktivit, na jejichž základě je možné považovat je za „prostorově rozšířené komunity“

13 Současně je spekulativní, jestli jsou tyto komunikační kanály zdrojem modernizace, nebo pokračujícího původního komunitního života v prostorové distanci. Tedy jestli jsou kanály, kterými původní domovská, v tomto případě vesnická zemědělská společnost, absorbuje novinky a inovace. Ze sémantického rozboru nejčastějších témat v kontaktu skrze současná digitální komunikační média se ukazuje, že jsou to spíše témata rodiny, drobných problémů a dalších běžných témat každodenního života atd.

14 Hovořím o horizontu posledních 10–15 let.

(Whiteford 1979). Procesů rozšiřujících význam původního lokálního místa, které je nově „zkonstruováno uvnitř širšího globálního prostoru, kterého jsou migranti součástí...“ (Olgwig 2003, 60). Možná trochu triviální otázka, zda jsou krajané z české vesnice skutečně českou krajanskou diasporou, tedy že se identifikují s českým státem a jeho atributy, byť ve velmi idealizované podobě, se jeví velmi důležitou. Protože pokud si krajané budují transnacionální vazby, jaké atributy české krajanské identity přenáší do deteritorializovaného prostoru? A jaké atributy vědění o Čechách jsou pevně usazené v kolektivním mýtu o blahobytné české krajině, byvší pro krajany motivací pro odchod z Banátu? Z hlediska transnacionalismu se zde obracíme k objektivní „emic“ existenci kolektivního mýtu jako „hybného“ elementu stimulujícího migraci.

Česká krajanská diaspora v Banátu

Domnívám se, že jak podle jedné z nejpevnějších definic diaspor od Williama Safrana (Safran 1991, 83–84), tak podle současných reflexivních teorií diaspory, kdy vztah na domovinu již není nezbytným předpokladem „diasporického vědomí“, případně je tento vztah nově konceptualizován (Cohen 2007), je bez větších problémů možné pojímat šest českých krajanských komunit v rumunském Banátu za českou krajanskou diasporu.

Klasická definice diaspor od W. Safrana akcentuje především tato kritéria: diaspora jsou „vystěhované minoritní komunity“, které 1) jsou rozptýleny z původního „centra“ do minimálně dvou „periferních“ míst, 2) které udržují „paměť, obraz a mýty o jejich původní domovině“, 3) věří, „že nejsou – a snad ani nemohou být – plně akceptovány hostitelskou společností, 4) vidí zemi předků jako místo případného návratu, až bude správný čas, 5) zavázaly se k udržení nebo obnově této domoviny a 6) jejich skupinové vědomí a solidarita jsou „výrazně definované“ tímto pokračujícím vztahem s domovinou“ (Safran 1991, 83–84). Tato definice byla prakticky ihned po svém uveřejnění kriticky rozebrána dalšími autory a výrazně doplněna o zkušenost mnoha dalších vystěhovaleckých skupin (Clifford 1994; Gilroy 1994; Hall 1990). Ze Safranovy definice je jasné patrné, že „diasporické vědomí“, kolektivní dynamický vztah k jistému ztracenému území spojenému s jistou zažitou představou pořádku nebo jistého zažitého standardu, počíná logicky v okamžiku následujícím po události, která nevyhnutelně vede k útěku či opuštění jisté lokality z konkrétního důvodu. Nevzniká tak v době čelení tlaku nebo vizi předpokládatelného nebezpečí, ale až v prostorové distanci, kdy je jistý druh nebezpečí eliminován, omezen, případně umocněn. Dle logiky této definice, stejně jako u židovského národa v babylonském vyhnanství či arménského národa po genocidě Turky 1915–1918 rozptýleného po Evropě a USA, dochází

k formování diasporického vědomí u českých kolonistů až nejdříve!¹⁵ v prvních letech po kolonizaci (Gernická farní kronika).

Zprvu by se dalo namítnout, že předci současných českých krajanů žijících v rumunském Banátu a bulharském Vojvodovu (Jakoubek 2010) nezakoušeli před odchodem do jižního Banátu na začátku 19. století srovnatelný tlak jako v tomto smyslu prototypická diasporická židovská populace po babylonském vyhnání 597 př. n. l. nebo čeští pobělohorští vystěhovalci po roce 1620. Budoucí kolonisté nečelili v českých zemích rakouského císařství na začátku 19. století srovnatelnému existenciálnímu tlaku. Nicméně je nutno přihlídnout k sociálnímu profilu osob, které se rozhodly odejít ze svých původních domovů. V naprosté většině se jednalo o sociálně velmi nízko postavené obyvatele z řad dřevorubců, malých zemědělců, drobných řemeslníků (Secká 1996). K tomu je nutno připočítat, že přelom 18. a 19. století byl ve znamení neúrodných let. Přidávají se státní bankroty, které „znamenalý především pro poddané bídu a hlad, což vedlo k jejich migraci a hledání lepších životních podmínek“ (Secká 1996, 97). Tuto situaci umocnil ještě závazek roboty poddaných na vrchnostenských statcích. Přestože patent o zrušení nevolnictví, týkající se také českých zemí, byl vydán už v roce 1781, robotnická povinnost byla zrušena až v roce 1848. Tudíž lze hovořit o tom, že pro tehdejší kolonisty odcházející z několika oblastí Čech do Banátu znamenal odchod praktické rozhodnutí, skrze které se mohli vyhnout určitému vnějšímu, minimálně ekonomickému tlaku (Secká – Scheufler – Skalníková 1992, 14). V tomto smyslu by se dala podle Robina Cohena považovat vystěhovalecká vlna emigrantů do Banátu za vnitrostátní pracovní migraci, jejíž postupně se formující kolektivní mýtus reflektující jejich zkušenost po usazení se všemi následujícími těžkostmi, utrpením a nesplněnými sliby¹⁶ nejlépe odpovídá náplni tzv. útrpné diaspory – victim diaspora¹⁷ (Cohen 1997). Shrnutí a potvrzení: Formování diasporického vědomí se pojí s konstrukcí mýtu, jenž přímo souvisí s prožitou navýsost kolektivní zkušeností. Tento kolektiv nemusí být zformován před samotnou zkušeností (nebo příčinou jistého druhu vyhnání), neboť je to až situace, která tento kolektiv definuje a skrze kterou se tento kolektiv obrací z hlediska solidarity a bezpečnosti dovnitř své existující či nově vytvořené kolektivity. Tvorba diasporického vědomí je dynamickým procesem, jehož příčiny a okolnosti jsou stejně rozličné jako jednotlivé diasporové samy. Nemálo rozličných sociálních či kulturních skupin zakouší důležitost svého širšího kolektivního vědomí až ve chvíli čelení jistému tlaku či situaci,

15 Pramenné zdroje k interpretaci stavu kolektivního vědomí komunity českých kolonistů v obci Gerník jako diasporického existují (Gernická farní kronika), nicméně autokritika a reflexe při této interpretaci je vysoce žádoucí.

16 Viz Gernická farní kronika.

17 Překlad autor článku.

kdy jejich sdílené kolektivní hodnoty vystupují ve zvláště kontrastních rysech. Tyto okolnosti mohou v průběhu času variovat. Podobně jako v obzvláště těžkých situacích při kolonizování illyrsko-banátských pralesů.

Z hlediska teorií tzv. „nových diaspor“, do nichž spadá transnacionalismus jako jedna z integrálních teorií, nemusí být vnější tlak rovný židovskému historickému utrpení, aby bylo možné hovořit o naplněných atributech diasporického vědomí, dle kritérií například Safranovy definice. Důvod je nasnadě. Nově utvářené kulturní vzory ukazují na stále jasněji se vyjevující fakt, že globalizace nevede k uniformizaci chování nebo homogenizaci kulturních forem, ale spíše k akcelerované kulturní výměně a změně, vedoucí k časté, zrychlené a populární internalizaci nových kulturních vzorců, což je popisováno termíny „hybridita“ (Werber 2001) nebo „kreolizace“ (Eriksen 1999; Hannerz 1996). Globalizace se projevuje různými způsoby. Politicky dominantní globalizace „shora“ by se dala vymezit například kapitalizací odlišných ekonomických systémů založených spíše než na budování kapitálu na reciprocitě a budování prestiže. V rovině legislativní jako unifikace společenských norem a předpisů na federativním či unijním základě. Z hlediska společenského jako dominance hodnotového systému založeném na konzumaci, krátkodobém uspokojování potřeb, preferenci jednoduchých forem před komplexními, snižující se úrovni formálních (a zvyšující se neformálních) restrikcí za odklonění se od dominantního hodnotového proudu. Formální postih za nepřijetí „povrchních“ forem nabízených globalizovanou konzumní kulturou neexistuje. Neformální sankcí je v tomto případě marginalizace názorů a hodnot odlišujících se od dominantního proudu. Zatímco barva pleti, náboženské či politické názory při participaci v konzumaci produktů a služeb globálních konglomerací nehrají žádnou roli, běda tomu, kdo se stejným rysem, tedy odlišnou barvou pleti (než té, která je v dané lokaci dominantní¹⁸), tomuto proudu vzepře. Pokud se jedinec nehodlá podvolit vlivu globalizace či ho vědomě nebo nevědomě ignoruje, kupuje si letenku první třídy na okraj globální společnosti, do sféry nepřizpůsobivých, fundamentálních, radikálních, nemoderních, nesrozumitelných, neetických. Toto je postmoderní situace, vyznačující se tolerancí k naprosté většině druhů projevů osobní či kolektivní identity do té míry, že v důsledku se naprostá většina míry kritiky stává politicky nekorektní, nepřijatelnou, znakem nepokrokovosti a tmářství. Všechno ovšem jedině v případě, že se jedinec či kolektiv rozhodne odmítnout dominantní hodnotový diskurz a věnovat se jinému.

Toto je také případ banátských Čechů. Ti se po mnoho desetiletí do jisté míry vědomě izolují od okolní rumunské společnosti. Trend kulturního izolacionismu

18 Samozřejmě za předpokladu, že barva pleti je důležitým distinkčním rysem v dané společnosti. V Brazílii by zřejmě rasový původ nehrál takovou roli jako v Británii či USA; naproti tomu v Norsku nehráje otázka veřejné deklarace náboženské víry takovou roli jako v Íránu.

a přísné endogamie se v českém Banátu pomalu obrací až v posledních letech, kdy se populační šíře ztenčila natolik, že potenciálního životního partnera již skoro není možné hledat v rámci jedné vesnické komunity. Globalizace ovšem v některých ohledech nabízí populacím situovaným v lokalitách, kde nemohou přímo využívat zdrojů globálních center, podobné výhody jako skupinám integrovaným v těchto centrech. Jsou jimi především volný pohyb osob, zboží a financí přes hranice národních států, které současně garantují jistou ochranu a trvanlivost této prostupnosti. Dává jim to ale ještě více. Zprvce se nemusejí vzdávat své původní kolektivní identity, pokud sami nechtějí, jelikož procesu integrace a asimilace se mohou poměrně snadno vyhnout svou loajalitou ke skupině lidí se stejnou identitou v jedné transnacionální sociální síti. Zadržují, díky šíři lokální a především trans-lokalní (transnacionální) sítě mohou být do velké míry nezávislí na zdrojích pouze z jednoho prostředí. V transnacionálním kontextu, v sociální síti překračující jeden lokální (národní) prostor, to znamená, že pokud je uznáván za člena širšího solidárního kolektivu, neztrácí svůj sociální status na žádném místě dané sociální sítě. Součástí široké mozaiky atributů kolektivní identity je především mýtus o společném původu a směřování. Tento mýtus potom putuje společně s jedincem, který ho nese z lokálního prostředí do proudu globálních toků, kde se stává činitelem alternativní (nikoliv nutně konkurenční) formy přináležení, solidarity, loajality atd.

Proces transnacionalizace aktivit určité lokální komunity, která se stává „rozptýlenou komunitou“ (Whiteford 1979), vyžaduje, aby se stereotypy lokálního chování jednajících aktérů v přeshraniční sociální síti replikovaly i do prostředí rozšířeného. V tomto prostředí potom „kreolizují“ či „hybridizují“ do nových sociálních forem, pro něž původní lokality zdrojů jednotlivých kulturních forem neztrácejí význam. Tento proces vyžaduje potřebu nepřerušovaného intenzivního kontaktu mezi jednotlivci. Lze si představit odstředivé kruhy sociální blízkosti, kde indikátorem intenzity je emoční blízkost aktérů a míra interakční četnosti. V případě komunity obce Gerník by se jednalo o rodinu, domácnost, širší rodinu, sousedy, lokální instituce atd. Pokud se důležitost a primárnost těchto interakčních prvků lokálního prostředí nevytratí ani v sociální síti, kde jednotliví členové vyjmenovaných kruhů nejsou všichni umístěni v jednom lokálním prostředí, pak lze hovořit o transnacionálních vztazích.

V případě českých krajanů z obce Gerník nachází transnacionální síť mnoho naplnění. Množí se případy, kdy rodinní příslušníci žijící v Banátu, především starší generace rodičů, jezdí sezonně vypomáhat svým dětem do ČR. Pokud je potřeba postavit nový dům, posbírat brambory nebo další zemědělské plodiny, při důležitých svátcích a slavnostech (první svatě přijímání, Velikonoce, křest, folklorní Festival českých vesnic v Banátu atd.), míří rodiče dočasné do ČR. Transnacio-

nální pohyb opačným směrem, tedy z ČR do Banátu, má jiný charakter. Podobně sousedské vazby z prostředí Gerníku hrají roli i po „reemigraci“ do ČR. Jak už bylo uvedeno jinde, partnerská endogamie pokračuje i po přesídlení do ČR. Deterioralizovaný prostor je také díky velmi omezenému genofondu lokálních prostředí banátských vesnic jediným prostředím, kde je v současnosti endogamie možná.

Důležitou součástí motivace k „reemigraci“ v prvním desetiletí tohoto století byl fakt, že v minulosti „reemigroval“ některý z jejich příbuzných, většinou sourozenců. Jeden z informátorů takto „vyexpedoval“ již sedm z celkových osmi svých dětí za nejstarší dcerou, která se v ČR vdala a založila si vlastní hospodářství. Pokud krajané nemigrují z důvodů pracovního náboru do velkých českých průmyslových podniků, mají tendenci stěhovat se ke svým příbuzným. Deterioralizuje se komunikace starší generace s nejmladšími potomky. Ve stále větší míře se kontakt odehrává skrze elektronická média, především internet. Ekonomické kontakty jsou úzce propojené s politickou sférou. Několik rodin v Gerníku má intenzivní obchodní a výrobní kontrakty s českými podniky. Západočeská obec Kasejovice vytvořila společný podnik s cívkárnou Winding v Gerníku. Ve městě Kasejovice bydlí a pracuje několik desítek českých krajanů, kteří sem přišli v posledních dvaceti letech. Postupem času se vazby mezi místními a krajanými prohloubily do té míry, že místní zastupitelstva města Kasejovice a obce Gerníku společně umístila do Rumunska část výroby. Co z tohoto mezinárodního podniku dělá transnacionální? Je to zpětná vazba, kterou mezi sebou mají podnik Winding jako dceřiná společnost a česká cívkárna z Kasejovic. Podíl zaměstnanců ve výrobě je významný a krajané sami se podíleli na myšlence „outsourcingu“ výroby v Rumunsku. Nejedná se o klasický přesun části výroby na externí firmu, protože Winding existuje jako autonomní podnik. Nicméně projektový záměr byl konstruován za zásadního přispění české firmy. Projekt a aktivity firmy Winding mají i své polické pozadí. Obec Kasejovice se podílí na tomto projektu a se samosprávou obce Gerník je v intenzivním kontaktu. Starostka města Kasejovic (podobně jako starosta Skalně u Mariánských Lázní) je pravidelným hostem v obci Gerník. Díky tradičně silným rodinným vazbám mají aktivity majitelů politickou podporu ze strany funkcionářů na obecním úřadě v Gerníku. Jak v pobočce firmy v Kasejovicích, tak v Gerníku pracují členové jedné „prostorově rozptýlené“ rodiny. Firma Winding je vlastněná a provozovaná členy jedné významné gernické rodiny. Členové této rodiny jsou majiteli a podílíky ve firmě, zaměstnanci, další jsou součástí politických struktur vesnice Gerník i města Kasejovice a v neposlední řadě jsou další členové této rodiny schopni ovládat dění skrze svou neformální autoritu v obou lokacích. Produktivní fungování obou firem se stává důležitým politikem. Podpora rozvoje firmy Winding, která v Gerníku zajišťuje práci zhruba čtyřiceti českým krajanům, je součástí aktivit rozvojové společnosti Člověk v tísni.

Postmaritální rezidence a dědický princip

Pokud hovořím o časovém intervalu migrace, který se nejvíce vztahuje k současnému rozvíjení transnacionálního sociálního pole českými krajany z Banátu, mám na mysli především individuální migraci po roce 1990, intenzivněji po roce 2000. Pokusím se nyní shrnout, v jakých oblastech došlo především k zásadním sociálním změnám následkem migrace gernických obyvatel mimo svou rodnou vesnici:

1. Změna subsistenční strategie
2. Změna politických struktur a mocenských vztahů
3. Změna sociální hierarchie na příkladě lokální gernické vesnické společnosti
4. Klíčové životní strategie

Formát této práce neumožňuje detailně se vyjádřit ke všem čtyřem výše uvedeným kategoriím. Představil bych určitý hrubý nástin rysů těchto kategorií.

Před rokem 1989 se sociální skladba obyvatelstva na obci Gerník sestávala zhruba ze tří skupin obyvatelstva. Bohatších sedláků, řemeslníků a chudších sedláků. Do této sociální stratifikace zasahuje od konce 60. let 20. století změna ekonomického postavení mnoha místních rodin, daná přísunem finančního kapitálu ze zaměstnání dospělých mužů v místních měděných dolech blízko Nové Moldavy. Náročná práce v dolech přinesla krajanům finanční kapitál, který jim umožnil investovat především do rekonstrukcí jejich obydlí¹⁹. Zajímavým rysem sociálně-ekonomického statutu v rámci vesnické sociální hierarchie byla držba polností. K většině gernických stavení patří kromě polností ještě sady, většinou těsně příslušející k hospodářským budovám statku. Zatímco sevřený geografický profil vesnice neumožňuje z praktických důvodů rozšiřovat sady u stavení, u polností tomu mohlo být jinak. Nicméně nebylo. Výměra souhrnného počtu polí patřících ke Gerníku se ve druhé polovině 20. století takřka nerozšiřovala. Čistě teoretickému navýšení plošné míry polností by muselo předcházet vykácení lesních porostů obklopujících obec Gerník. To ale z rozhodnutí místní samosprávy z různých důvodů nebylo povolováno. Až na jisté ilegální kácení krajů lesa, kdy se

¹⁹ V 70. a 80. letech 20. století docházelo k přestavbám původních čelně orientovaných stavení na bočně orientované stavení, nesoucí dominantní znak rumunského vesnického domu 20. století. V mnoha případech tak vznikla další třetí „parádní“ světnice, využívaná především pro odpočinek, modlitby a návštěvy. Střední světnice vznikla tak, že se propojil původní do ulice čelně orientovaný dům se světnicí s čelně orientovaným hospodářským stavením. Středový prostor se obezdil a zastřešil. Z původního hospodářského domu potom vznikl průjezd, fungující jako hlavní vchod do stavení. Opticky se takto stavení z pohledu z ulice uzavřelo, čímž vznikl středový dvůr, který z druhé strany oddělila rovnoběžně stojící nově postavená hospodářská budova (většinou vícekomorová stavba kombinující kurník, chlévy, obilný sklad a seník). Stavení doplňuje sedlová střecha. U mnoha stavení lze nalézt původní krovy, nezřídka z konce 19. století. V Gerníku lze nalézt obě varianty staršího čelně orientovaného i současnějšího bočně orientovaného domu.

pole rozšířilo o nevýznamných pár metrů čtverečních, bylo jedinými možnostmi, jak zvýšit majetkovou držbu, přivdání nevěsty do rodiny nebo odkoupení pozemků. V případě vesnické komunity obce Gerník je dědičný majetek dělitelný, stejně jako je část polností vydvádajících hospodáře součástí věna nevěsty.

Gernická krajanská komunita dodržuje princip patrilokální postmaritární rezidence. Provdat dceru, které po celý její zbývajících život říká tchán s tchyní „nevěsta“, znamená pro bohaté sedláky přijít o kus ze svých polností, jež jsou očekávanou součástí nevěstina věna. Pro rodinu ženicha to naopak znamená získat nové polnosti, jimiž může rozšířit množství vypěstovaných plodin či je jinak užitečně zúročit. Záměrně zde mluvím o rodině ženicha těžící z nově nabytých pozemků, nikoliv o novomanželech. Důvodem je patriarchální společenský princip. Za nejmenší a základní hospodářskou jednotku společnosti je zde považována patriarchální domácnost v čele s nejstarším hospodářem. Funkce nejvyššího hospodáře s rozhodovací pravomocí o celém zbytku domácnosti a všech jejích členech se při absenci výminků²⁰ kryje s nejstarším žijícím mužem v domácnosti²¹. Jeho rozhodnutí je určující pro všechny členy domácnosti právě proto, že polnosti, nejdůležitější prostředek obživy lidí i dobytka, jsou podle oficiálního katastrálního zápisu i podle zvykového práva psány na statek, tedy na číslo popisné. Jsou vlastnictvím celé domácnosti s konečnou rozhodovací pravomocí nejstaršího hospodáře.

Od toho se odvíjí i dědická pravidla. Pokud mladá žena opouští jednu domácnost, logicky jí přináleží určitá část pozemků patřících její rodině. Pokud dojde k úmrtí hlavního hospodáře, dělí se polnosti spravované jím a jeho rodinou rovným dílem mezi jeho děti, což je takřka podobný vzorec jako v současné české společnosti. Veškerá tato pravidla majetkové držby vedla k neustálému dělení a tříštění pozemkových ploch do té míry, že málokterá jednotka pole má dnes větší výměru než dva jochy²². To má v důsledku ten efekt, že zemědělství je poměrně roztržštěné a vydobýt živobytí dá více námahy a více času, jelikož je potřeba obdělávat několik různých menších polí od sebe někdy značně vzdálených. I tento fakt podporuje rodinnou solidaritu v rozšířené rodině (švagři).

Proměna patrilokálního postmaritálního vzorce v deteritorializovaném sociálním prostředí

Pokud bych se měl zaměřit na zhodnocení proměn sociální struktury vesnice Gerník v posledních dvou desetiletích na základě především masivní emigrace,

²⁰ Oddělené stavení, kam odchází nejstarší generace ve vysokém věku na odpočinek a dožití.

²¹ Pokud nemoc nebo jiné objektivní okolnosti nerozhodnou, že nejvyšším hospodářem bude syn.

²² Krajany běžně používaná pozemková míra jednoho jochu označovaná také jako uherské jitro se rovná 1 200 čtverečním sáhům, tj. cca 4 320 m², což odpovídá čtverci o straně 65,72 m.

je potřeba hned zpočátku uvést, že nejdůležitější solidární referenční jednotkou mezi krajaný, jejíž proměnu je nutno zhodnotit, je rodina. A to rodina rozšiřená. Většina současných politicko-ekonomických vztahů na vesnici se odvozuje od příbuzenských vazeb, které mezi sebou krajané udržují. Formace nových aliancí, klik a neformálních sdružení respektuje příbuzenský princip jako hlavní zdroj loajality. A to jak v lokální podobě, tak dle mých zjištění i v translokální neboli transnacionální.

Jedním z faktorů charakteristických pro sociální prostředí obce Gerník je tradičně silný vliv rodičů při výběru životního partnera jejich potomků. Tento tlak se, dle vyjádření krajanů, projevoval velmi silně především v dobách před rokem 1989, před začátkem pozvolné, ale kvantitativně významné migrace. Především u bohatších sedláků se dalo hovořit o domluvených manželských svazcích potomků. Výměna žen fungovala mezi rodinami s podobným sociálním statutem. Dle vyjádření místních je stále snaha ze strany rodičů ovlivňovat děti i po tzv. „reemigraci“, což se ale míjí účinkem, a je nutné vysvětlit, proč se tomu tak děje. Tradiční banátský patrilokální vzorec postmaritální rezidence se totiž po migraci proměňuje na neolokální. To by vzhledem k samé podstatě populačního profilu primárně migrujících krajanů z hlediska klasických teorií migrace nijak nepřekvapilo. V průběhu posledních dvou dekad se jednalo především o mladé lidi pod třicet let, většinou bez rodin (rodiče „reemigrovali“ až druhotně). Pro rozvoj transnacionálního sociálního pole (Basch – Schiller – Szanton Blanc 1994) a jeho stavebních bloků, tj. remitancí, je tato změna naprosto zásadní.

Pro porevoluční generace migrantů v 90. letech 20. století byl zásadní přestupnou stanicí mezi „starým“ životem v Banátu a „novým“ v ČR průmyslový gumárenský podnik Mitas, a. s., v Praze Hostivaři. Za dvě dekády jím prošlo několik stovek česko-rumunských krajanů, přičemž pro mnohé to byl jistý iniciační bod pro další integraci v ČR. Pro jiné místem, kde nabyli kapitál k osamostatnění se ve svém vlastním bydlení v oblastech s vysokým krajanským „reemigrantským“ zastoupením²³. Mitas samozřejmě nebyl jediným takovým podnikem, nicméně svého druhu a funkce asi nejvýznamnějším. Stal se místem, kde mohli krajané získat dostatečný kapitál, aby mohli zůstat trvale žít v ČR. Mladí lidé migrovali do ČR individuálně nebo v menších skupinkách vrstevníků či sourozenců. Je výjimečným rysem celého migračního proudu ze všech šesti českých vesnic v rumunském Banátu, že manželské svazky krajanů trvale usazených v ČR jsou v drtivé většině opět endogamní²⁴. Novomanželé se usazují ve vlast-

ních nemovitostech, financovaných především z hypoték a dalších úvěrů. Nemovitosti si zakupují ve vesnickém prostředí blízko svých příbuzných. Zatímco se tedy patrilokální vzorec, minimálně v první generaci migrantů, proměňuje na neolokální, stále převažuje patriarchální rodinné zřízení. Hlavním hospodářem se tedy stává mladší generace synů jejich stále žijících otců, čímž o jednu generaci změní tradiční systém, který by se jich týkal, pokud by zůstali žít v prostředí českých vesnic v Banátu. Jejich rodiče se tímto dostávají do nového sociálního postavení, kdy jejich autorita nad příbuznými už není odvozena od majetku a polností, nad kterými mají mocenský vliv a rozhodující právo. Aniž by ztráceli komunikační a emocionální kontakt se svými příbuznými, ztrácí podstatnou míru kontroly nad svými dětmi, které žijí v ČR. Tento prostorovou distancí pozměněný sociálně konstruovaný příbuzenský stav má přímou souvislost s charakterem a pohybem remitancí. Tyto remitance vytvářejí transnacionální sociální pole, jejichž charakteristickým pohybem je odesílání z lokálního prostředí Banátu do ČR. Dále se pokusím ukázat specifika přeshraničního, deteritorializovaného, transnacionálního sociálního pole českých krajanů z Rumunska, vyvěrající z fundamentů příbuzenských vztahů.

Remittance a mezigenerační konflikt

Charakteristickým pohybem remitancí (věcných, finančních, ale i sociálních „darů“) je pohyb směrem z ekonomicky, politicky a jinak bohatších nebo stabilnějších oblastí do chudších a méně stabilních oblastí. Remittance umožňují skupinám umístěným na okraji globálního ekonomického spektra udržet či zvýšit jejich společenský status (Rouse 1991). Toto ale není jediný možný pohyb remitancí. Transnacionální síť vyžaduje jistou míru reciprocity. Pro budování „imagined community“ (Anderson 1991) jsou rozhodující jak remitance proudící směrem z Banátu do ČR, tak remitance proudící po osách vztahů jednotlivců v rámci celé sítě, nehledě na aktuální lokaci aktérů. Kromě hmotných lze pozorovat ještě sociální remitance (Levitt 1998). Ty jsou pro rozvoj transnacionálních sociálních sítí neméně důležité. Podstatnou roli hrají pro udržování „diasporického vědomí“, které pojí jednotlivce a rodiny dohromady i v deteritorializovaném prostoru a zpětně podporuje jejich soudržnost. „Ke směně sociálních remitancí dochází, když se migranti vracejí žít do svých původních komunit; při návštěvách; když ne-migranti²⁵ navštěvují členy jejich rodin v migraci; nebo skrze vzájemné výměny dopisů, videozáznamů, audiokazet nebo pomocí telefonních hovorů.“ (Levitt 1998, 936) Dle Levitta má smysl sledovat tyto remitance, jelikož zaprvé

23 Především se jedná o západní Čechy, oblast Mariánských Lázní, Lubů u Plzně, Skalné, Chebu a mnoha dalších lokalit především v rurálním prostředí.

24 Dle ještě ne zcela zpracovaných mnou získaných dat při sčítání všech obyvatel Gerníku ve vesnici aktuálně (léto 2011) žijících či migrujících po roce 1989 se ukazuje, že více než 90% těchto krajanů-migrantů navázalo vztah s partnerem patřícím k jedné z šesti „rozšířených“ českých krajanských komunit z Banátu.

25 Termín často používaný v anglicky psané literatuře věnované migraci označující skupinu obyvatel, která je v nějakém blízkém vztahu s lidmi, kteří migrovali z původní komunity domovské země, ale trvale žijí v domovské zemi.

hrají důležitou roli v transnacionálním formování kolektivity a zadruhé vyzdvihují do popředí sociální dopad migrace.

Jedním z nejčastěji diskutovaných osobních motivací krajanů, kteří dospěli k rozhodnutí „reemigrovat“ do ČR v posledních dvaceti letech, byl názorový nesoulad s jejich rodiči a prarodiči. Zatímco ti v ČR trvale usazení „reemigranti“, kterých se mezigenerační střet týká, tento fakt spíše suše přiznávají a vzpomínají na něho jako vzdálenou minulost, mezi obyvateli Gerníku je percepce těchto událostí jiná. Starší generace rodičů vnímají mezigenerační konflikt jako stigma, které je v nich umocňováno postupujícím vylidňováním vesnice. Mezigenerační konflikt pomalu bobtnal od konce 60. let do raných 90. let, kdy byly zavřeny doly u Nové Moldavy. Měděné doly nabídky unikátní možnost, jak si mohly gernické rodiny zajistit finanční příjem v jinak soběstačném zemědělství. Šance se chopili muži od rané dospělosti až do středních let, kteří denně docházeli do těžkého důlního provozu. Nově se objevila možnost si přivydělat, staré povinnosti v domácím hospodářství tím ale nevymizely. Starší generace očekávala od mladší, že jejich vazbu na půdu nepřeruší a v jejím obdělávání budou pokračovat. Pro nejstarší generaci, z níž někteří jedinci nepoznali kromě práce na poli ve svém životě žádný jiný druh obživy, znamená půda rodinnou kontinuitu a existenci. Velmi těžko se proto vyrovnávala s rezervovaným postojem především mladých mužů pracujících v dolech, kteří odmítali ve stejné míře obdělávat také pole. Muži docházeli na práci do dolů na osm hodin, z čehož skoro další dvě hodiny trvala přeprava. Stejně jako měl nejstarší hospodář rozhodující moc nad celou patrilokální domácností, každý z ženatých synů byl podle stejného patriarchálního klíče hlavou své rodiny. Tedy své ženy a děti. Uvolnění poměrů po demokratické revoluci a postupná institucionalizace reemigrace mladých rodin a jednotlivců eskalovaly mezigenerační konflikt uvnitř významné části gernických rodin.

S tímto souvisí neobvyklý tok a charakter remitancí v rámci gernické krajan-ské transnacionální migrační sítě. Paradoxně vůči jiným zaznamenaným případům proudí dominantní tok finančních a hmotných remitancí z Gerníku příbuzným krajanů do ČR. Především nejstarší generace rodičů zasílá peněžní dary svým dětem v „reemigraci“. Týká se to jak rodin, které podnikají v agroturistice (mají nějaký doplňkový příjem ke skromným důchodům mužské části rodiny z práce v bývalých dolech), tak i těch, kteří kromě velmi nízkého důchodu nemají žádný jiný monetární příjem. V důsledku se tak někteří krajané vzdávají svých úspor ve prospěch svých dětí, které žijí v mnoha parametrech v ekonomicky silnější oblasti ČR. Čím je tento pohyb remitancí (v drtivé většině finančních) způsoben apříbuzenskýjak ho lze interpretovat?

Nejprve lze konstatovat, že z jistého úhlu pohledu je tok remitancí z Banátu do ČR kolapsem rozvojových projektů neziskových i státních institucí v Banátu.

Tyto programy mají za úkol udržet jistý český kulturní element v oblasti rumunského Banátu a zajistit lidem lepší životní podmínky. Nástrojem k těmto cílům je vytváření pracovních příležitostí (především v agroturistice) a generování peněžního kapitálu, který bude k užítku místním lidem. Ve skutečnosti ale významná část tohoto kapitálu proudí pryč z Banátu, do ČR. Důvod lze najít v kombinaci dvou příčin. Jednou z nich jsou tradičně silné rodinné vazby. Druhou příčinou tohoto stavu je rezonance někdejšího mezigeneračního konfliktu, týkající se náhledu vztahu k hospodaření na vlastních pozemcích. Naprostá většina českých krajanů v ČR obývá vesnické oblasti západních Čech. Krajané, kteří se po práci ve velkých průmyslových podnicích jako Mitas, a. s., kde měli zajištěno bydlení na ubytovnách, snaží usadit ve svém vlastním bydlení, nebo krajané, kteří se snaží osamostatnit od pomoci příbuzných trvale žijících v ČR, v jejichž domovech zpravidla začínají bydlet, tito všichni dávají přednost vlastnímu bydlení, získání nemovitosti do osobního vlastnictví. Chybějící peněžní prostředky zajišťují pomocí úvěrů od rodinných příbuzných, přátel, ale i z bankovních úvěrů. Peněžní dary zasílané do ČR je tedy možné interpretovat jako výpomoc starší generace mladší v jisté „těžké finanční situaci“. „Emic“ interpretace zadluženého stavu jejich dětí v cizí zemi konotuje s poměrně negativním stavem, který je potřeba co nejdříve neutralizovat.

Nicméně nezaměstnanost mladší a střední generace „reemigrantů“ v ČR je na velmi nízké úrovni. Finanční výpomoc rodičů z Banátu je naprosto zlomkovým a spíše symbolickým příjmem. Otázkou tedy je, co je motivací k zasílání finančních příspěvků, když se navíc často odchody mladších generací reemigrantů odehrávaly v konfliktní atmosféře mezi starší a mladší generací? Na remittance se v tomto případě lze dívat jako stavební kameny mezigenerační solidarity. Jako mechanismy subjektivního udržení sociálního statutu rodičů jako někdejších hlavních hospodářů s odpovědností za domácnost tvořenou jejich dětmi s jejich rodinami. Pomocí těchto remitancí udržují sociální kontakt a jistý druh vlivu. Dar je „totálním sociálním faktem“ (Mauss 1999), a proto ho v tomto směru nelze ignorovat. Jak bylo napsáno, nejčastějším zacílením finančních remitancí je kofinancování nákladů spojených s bydlením v ČR. O bydlení nejde náhodou. Motivací pro několik rodin, se kterými jsem v průběhu terénního výzkumu hovořil, je mít možnost přesunout se v dobách, kdy se nebudou moct postarat sami o sebe, za svými příbuznými do ČR. V obci Gerník zůstávají členové nejstarší generace obyvatel ze dvou hlavních důvodů. Jeden z nich je, že si sami vybrali „dožít“ ve svém rodišti Banátu. Druhý důvod je ten, že jejich děti trvale usazené v Banátu je k sobě nemožnou či nechťejí vzít.

Tento směr toku remitancí odkazuje spíše k dalšímu odchodu českých krajanů z Banátu směrem do ČR. Tentokrát nejstarší generace tzv. „na dožití“.

Celý proces přeshraniční komunikace, budování závazků a solidarity ale podporuje intenzitu vztahů mezi aktéry do této komunikace zahrnutými. Vzhledem ke komunitnímu charakteru života jak v Gerníku, tak mezi krajany v české reemigraci má tento proces vliv nejen na přímé aktéry zahrnuté do toků remitancí, ale i na ostatní členy jedné referenční skupiny. Vytváří se tak znovuoobnovené kolektivní vědomí na podkladě sdílené krajanské identity zakládající se na příbuzenských vztazích a lokálním kulturním zakořenění. Všechny tyto stavební bloky transnacionalizace lokální krajanské identity „hybridizují“ v deteritorializovaném prostoru a jsou naplňovány kvalitativně novým obsahem, jenž v důsledku pozvolna vytváří alternativní horizontální identifikaci v rámci národního státu.

Závěrem

Závěrem bych rád uvedl, že kulturní formy, které lze pozorovat ve vesnicích českého Banátu, jsou nikoliv rezidua původní české kultury, kterou si kolonisté na začátku 18. století přinesli s sebou do illyrsko-banátské hraniční oblasti. Jedná se v plném slova smyslu o autonomní, endemickou formu české-krajanské diasporické kultury. Tedy kulturní formy, jež se v průběhu desítek let v často velmi složitých a nepříznivých podmínkách formovala v minimální, přece ale existující kulturní difuzi s okolním rumunským, cikánským²⁶ a dalším obyvatelstvem. Členové této kultury se hlásí ke svému historickému českému původu a vnímají jistou kontinuitu s českou kulturou a společností skrze své příbuzné-emigranty. Kultura, se kterou krajané budují transnacionální sociální síť, je plná jedinečných hodnot a vzorců, jež jsou charakteristické pro komunity českých krajanů v Rumunsku a poměrně často jsou v kontrastu, či přímo v konfliktu s většinovými hodnotami původního autochtonního obyvatelstva v Čechách. Terén českých krajanůských komunit žijících na Balkáně zdaleka není uzavřenou kapitolou ukončenou prohlášením o postupném „vyliďňování“ původně homogenních vesnic a asimilací „reemigrantů“ v české společnosti. Naopak členové živoucí skupiny českých krajanů z Rumunska přetváří své vztahy tak, aby odolaly globálním vlivům a rozptýlení jejích členů do širšího geografického areálu. Pokud krajanská kultura bude rezonovat v jejich životních strategiích, což se pokusil nastínit tento článek, bude čerstvým a svěžím materiálem pro sociálně vědní pozorování.

Literatura

- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Appadurai, A. 1995. The production of locality, in Fardon, R. (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London: Routledge.

26 Rodina hlásící se k cikánské národnosti žila trvale v 80. letech v katastru obce Gerník.

- . 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Basch, L. G., Glick-Schiller, N., Szanton-Blanc, C. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial*. Amsterdam: Gordon and Breach.
- Bhabha, H. K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bretell, C. B., Hollifield J. F. (eds.). 2000. *Migration Theory: Talking Across Disciplines*. New York: Routledge.
- Brouček, S. 1992. *Vliv objektivních a subjektivních faktorů na proměny etnicity u českého etnika v zahraničí a při reemigraci*. Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.
- Clifford, J. 1994. „Diasporas“. *Cultural Anthropology* 9 (3): 302–338.
- Cohen, R. 1997. *Global Diasporas: An Introduction*. London: UCL Press.
- . 2007. Solid, ductile and liquid: changing notions of homeland and home in diaspora studies. *QEH Working Paper Series*. <http://www3.qeh.ox.ac.uk/RePEc/qeh/qehwps/qehwps156.pdf>.
- Eriksen, T. H. 1999. *Tu dimunn pu vini kreol: The Mauritian Creole and the Concept of Creolization*. University of Oxford. Transnational Communities Programme.
- Friedman, T. L. 2007. *Svět je plochý: stručné dějiny jedenadvacátého století*. Praha: Academia.
- Fuglerud, Ø. 1999. *Life on the Outside the Tamil Diaspora and Long-Distance Nationalism*. London: Pluto Press.
- Gilroy, P. 1994. „Diaspora“. *Paragraph* 17 (3): 207–212.
- Glazer, N., Moynihan, D. 1975. Introduction, in Glazer, N., Moynihan, D. *Ethnicity: theory and experience*. Cambridge: Harvard University Press. 1–28.
- Hall, S. 1990. „Cultural identity and diaspora“. *Identity: Community, culture, difference* 2: 222–237.
- Hannerz, U. 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Hanus, L. 2006. *Reemigrace Čechů z rumunského Banátu a jejich působení v pražském podniku MITAS a. s. Plzeň: Západočeská univerzita, Fakulta filozofická*.
- . 2009a. „Nové diasporý – diaspora jako transnacionální moment“. *AntropoWeb-zin* 4 (2–3): 13–17.
- . 2009b. *Transnacionální migrace českých krajanů z rumunského Banátu*. Plzeň: Západočeská univerzita, Fakulta filozofická.
- Heroldová, I. 1978. „Národopisná problematika novoosídlenického pohraničí“. *Český lid* 65 (4): 195–206.
- Jakoubek, Marek. 2010. *Vojvodovo: etnologie krajanské obce v Bulharsku*. Brno: CDK.

Jech, J. 1996. Tady byl samej les: dva tucty lidových povídek Čechů z rumunského Podunají, in *Dejiny – tradície – duchovné dedičstvo* Zv. 4. Nadlak: Vydavateľstvo Kultúrnej a vedeckej spoločnosti Ivana Krasku.

Kearney, M. 1986. „From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development“. *Annual Review of Anthropology* 15 (1): 331–361.

———. 2003. From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development. <http://arjournals.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.an.15.100186.001555>.

Klvač, P., Hoření, K., Krylová, R. 2009. Turismus a autenticita v českých vesnicích v rumunském Banátu. *Venkovská krajina. Sborník z 7. ročníku mezinárodní mezioborové konference*, Kostelec nad Černými lesy: Česká společnost pro krajinnou ekologii, regionální organizace CZ-IALE.

Levitt, P. 1998. „Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion“. *International Migration Review* 32 (4): 926–948.

Mauss, M. 1999. *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Nešpor, Z. R. 2002. *Reemigranti a sociálně sdílené hodnoty: prolegomena k sociologickému studiu českých emigračních procesů 20. století se zvláštním zřetelem k západní reemigraci* 90. Praha: Sociologický ústav AV ČR.

Nešpor, Z., Jakoubek, M. 2011. „Dvě hypotézy o původu nekatolíků z řad banátských a bulharských Čechů“. *Český lid* 98 (2): 73–79.

Nosková, H. 2000. *Reemigrace Čechů a Slováků z Jugoslávie, Rumunska a Bulharska: 1945–1954*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.

Olwig, K. F. 2003. Global Places and Place-Identities – Lessons from Caribbean Research, in Eriksen, T. H. *Globalisation, studies in anthropology*. London: Pluto Press, 58–77.

Ong, A. 2003. Cyberpublics and Diaspora Politics among Transnational Chinese. *Interventions*. 5 (1): 82–100.

Pavlásek, M. 2010. „Případ Svatá Helena. (Re)interpretace náboženských dějin české obce v Rumunsku“. *Český lid* 97 (4): 363–382.

Rosůlek, P. 2001. *Mezi krajany v rumunském Banátu: Gerník očima studentů Fakulty humanitních studií ZČU v Plzni*. Plzeň: Diecézní charita.

Rouse, R. 1991. „Mexican migration and the Social space of Postmodernism.“ *Diaspora* 1 (1): 8–23.

———. 1992. Making sense of settlement: class transformation, cultural struggle, and transnationalism among mexican migrants in the United states, in Glick-Schiller, N., Basch, L., Blanc-Szanton, C. (eds.), *Toward a transnational perspective on migration: race,*

class, ethnicity and nationalism reconsidered. New York: New York Academy of Sciences.

Safran, W. 1991. „Diasporas in modern societies: myths of homeland and return“. *Diaspora* 1 (1): 83–99.

Scheufler, V., Skalníková, O. 1963. *Základy hmotné a duchovní kultury českých kovozezemědělských obcí v rumunském Banátě*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.

Secká, M. 1992. *Současná reemigrace Čechů z Rumunska*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.

———. 1993. „Migrace Čechů z Rumunska do České republiky (bývalé ČSFR) a vývojové aspekty jejich adaptačního procesu“. *Český lid* 80 (3): 177–183.

———. 1996. *Češi v Rumunsku*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.

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

Vaculík, J. 1989. „Vznik Československa a reemigrace zahraničních Čechů“. *Československý svět* 44 (4): 3–4.

Wallerstein, I. M. 1984. *The Politics of the World-Economy: The States, the Movements, and the Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Werbner, P. 1990. *The Migration Process: Capital, Gifts and Offerings Among British Pakistanis (Explorations in anthropology)*. New York: Berg.

———. 2001. „The Limits of Cultural Hybridity: On Ritual Monsters, Poetic Licence and Contested Postcolonial Purifications“. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7 (1): 133–152.

Whiteford, L. 1979. The borderland as an extended community, in Camara F., Kemper, R., V. (eds.), *Migration Across Frontiers*. Albany: SUNY: 127–137.

Šindelářová, J. 1997. *Čeští vystěhovalci v Banátu a jejich repatriace do České republiky*. Plzeň: Diecézní charita.

Šípek, Z. 1989. *Rumunští Češi a ČSR*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.

Prameny

Gernická farní kronika (dostupná v archivu biskupství v Temešváru, Rumunsko).

„Cesta do Prahi“ vojvodovského Čecha Petra Dobiáše

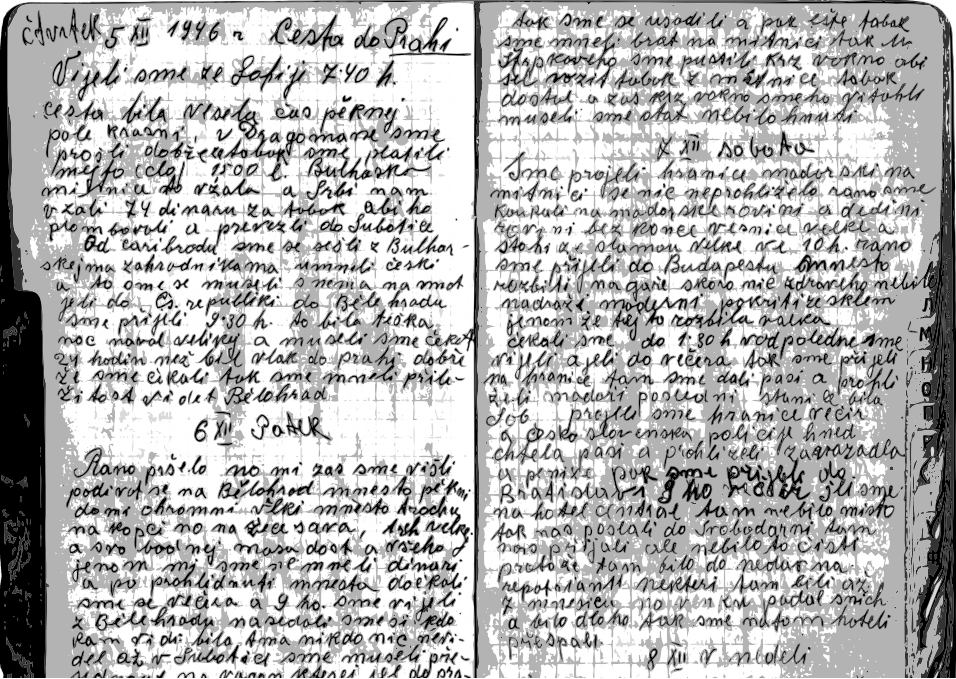
(Příspěvek ke studiu přesídlení vojvodovských Čechů z Bulharska do Československa v letech 1949–1950)

Marek Jakoubek

Prolog¹

Vojvodovo, česká obec v severozápadním Bulharsku, byla založena roku 1900 asi dvaceti evangelickými rodinami z české obce Svatá Helena v (dnes rumunské části) Banátu, které tuto obec opustily z důvodu náboženských rozporů a nedostatku půdy. I přes několik válečných konfliktů, jichž se Bulharsko v prvních dekádách 20. století účastnilo, obec hospodářsky prosperovala a počet obyvatel utěšeně vzrůstal. Hospodářská prosperita, založená takřka výhradně na zemědělství, však po určité době narazila na mez nedostatku půdy, a tak v roce 1928 obec opustila část obyvatel, která uvěřila zvěstem o zemi mnoha možností a přesídlila do Argentiny. Ještě před jejich odchodem se obec konfesijně rozdělila, když se roku 1925 od metodistického sboru oddělila část členů a přiklonila se k darbismu. Roku 1926 pak také byla ve Vojvodovu otevřena česká doplňovací škola. K novému přelidnění obce a souvisejícímu nedostatku půdy došlo ještě jednou v roce 1934/35, kdy část Vojvodovčanů odešla do turecké vsi Belinci v severovýchodním Bulharsku, v oblasti Ludogorie (Deli-Orman). Historie českého osídlení Vojvodova, stejně jako Belinců, pak v zásadě končí v letech 1949–1950, kdy naprostá převaha jejich českých obyvatel, v počtu cca 700 osob (200 rodin), tyto vsi v rámci pová-

1 Kapitolka je upravenou verzí odpovídající sekce textu Jakoubek 2010, 11.



lečných a na základě mezistátních dohod realizovaných migračních procesů opustila a přesídlila do ČSR, kde se usadila v několika obcích v regionu jižní Moravy. Po celou dobu své existence bylo Vojvodovo proslulé náboženskou horlivostí jeho obyvatel, stejně jako příkladností jejich hospodářských postupů a správy obecních záležitostí, jichž si cenilo jak místní bulharské obyvatelstvo, tak i bulharská státní správa, která Vojvodovo ústy svého ministra prohlásila za obec vzorovou. Toto renomé si Vojvodovo v bulharském regionálním kontextu, jakož i v souvislostech bulharského akademického diskurzu, udrželo až dodnes. Jeho dobrá pověst tak plně odpovídá dobrému jménu, jaké si Češi obecně získali v poosvobozeném Bulharsku a jemuž se těší až do dnešních dnů.

Úvod

Psát o Vojvodovu dnes již není snadné; třebaže okruh badatelů, kteří se věnují vojvodovské tematice, je poměrně úzký, zažila daná oblast v posledních letech bezmála publikační explozi. Odpovídající badatelé přitom své příspěvky prezentovali v mnoha formách, respektive žánrech, od monografických pojednání (Budilová 2010; Jakoubek 2010a), tematických editovaných publikací (Jakoubek – Nešpor – Hirt 2006), přes klasické vědecké studie (Hirt – Jakoubek 2005; Jakoubek 2010d), pramenné edice (Jakoubek 2008, 2009, 2010e), až po nezvyklé, hybridní formy (Penčev – Jakoubek 2009). Podobně pestrá je též paleta přístupů, které v odpovídajících pracích jejich autoři aplikují; nalezneme zde práce historické (Jakoubek 2010c), antropologické (Budilová 2008; Jakoubek 2010d), etnologické (Penčev 2006), religionistické (Nešpor 1999; Jakoubek 2010b; Pavlásek 2011), lingvistické (Гладкова 1996; Jakoubek 2010a, kap. 3), epigrafické (Jakoubek 2010a, kap. 4), folkloristicko-etnografické (Jakoubek 2011a) či demografické (Budilová 2011). Jednoduše řečeno, o Vojvodovu toho bylo již napsáno hodně. Samozřejmě, tvrdit, že daná problematika je již definitivně vyčerpána, jistě nelze a nebude to možné patrně ani nikdy v budoucnu. Pokrok ve vojvodovských bádáních může přitom dnes, stejně jako dříve, spočívat jednak v oblasti metodologické, kdy bude na relativně známou problematiku aplikováno dosud nepoužité výkladové schéma, které danou tematiku ukáže v takřikajíc nové perspektivě, jednak v oblasti faktografické, kdy dojde k nalezení dosud neznámého pramene. O posun konceptuálního stříhu jsme se výrazněji pokusili naposledy in Jakoubek 2010d, resp. Jakoubek 2011b. Hlavním cílem přítomného textu je naopak představit čtenáři dosud neznámý pramen, tedy pokusit se pokročit o něco dále na poli řekněme faktografickém.

Reemigrace vojvodovských Čechů

Dokument „Cesta do Prahi“, jehož edici níže přinášíme, byl sepsán vojvodovským Čechem Petrem Dobiášem (nar. 1901) během cesty z bulharského Vojvodova do Prahy a zpět, kterou vykonal s dalšími třemi vojvodovskými delegáty v prosinci roku 1946. Smyslem cesty této delegace, vyslané vojvodovskou krajan-skou komunitou, bylo zjistit u odpovídajících orgánů možnosti přesídlení členů této komunity do ČSR v rámci státem řízených reemigračních akcí zaměřených na návrat krajanů do vlasti. Jako takový je tedy možné daný materiál nahlížet jako součást přípravné fáze definitivního vystěhování vojvodovských Čechů z Bulharska, k němuž došlo ve dvou transportech v letech 1949–1950.

Nejstarším krokem této přípravné fáze, o kterém máme písemný doklad, bylo ze strany vojvodovských Čechů zaslání dopisu (datovaného ke dni 10. září 1945) s žádostí o návrat do vlasti předsedovi vlády Zdeňku Fierlingerovi (Nosková – Váchová 2000, 33, celé znění dopisu viz na s. 44–45). Tentýž dopis byl následně 1. srpna téhož roku zaslán i ministru zahraničních věcí Janu Masarykovi (Vaculík 2002, 119²). Zmíněný dopis byl přitom podle všeho reakcí na výzvu československé vlády ze 31. července, kterou vláda vyzývala krajan-y v zahraničí k návratu do vlasti (Vaculík 1983, 83). Tímto krokem chtěla československá vláda přispět k řešení otázky zalidnění vysídlených oblastí, které v ČSR zůstaly po odsunu německého a maďarského obyvatelstva.

Jak vyplývá z výše uvedeného, vojvodovští Češi zareagovali na výzvu československé vlády velice rychle, rovněž tak zmíněná delegace byla vyslána takřikajíc zavčas. Nicméně odpověď, již se delegátům ze strany odpovídajících orgánů dostalo, zněla, aby Vojvodovčané „ještě vyčkali, dokud mezi ČSR a Bulharskem nebude projednána dohoda o převodu majetku“ (Nosková – Váchová 2000, 106, viz též appendix tohoto textu); rovněž tak jim bylo sděleno, že půda, o niž mají zájem – tj. půda podobné kvality, na niž byli zvyklí v Bulharsku, které nejlépe odpovídala půda na jižní Moravě – je již obsazena (Nosková – Váchová 2000, 106–107).

Někteří členové vojvodovské české komunity však na uvedená jednání nečekali a vyrazili do ČSR. Zdá se, že kromě skupiny, která se na cestu vydala plně na vlastní pěst, využili někteří k migraci také československo-bulharské dohody o nábore bulharských zemědělských dělníků na práci v Československu, podepsané 16. září 1946 za bulharskou stranu místopředsdou vlády a ministrem zemědělství a státních statků Aleksanděrem Obbovem a vyslancem ČSR v Sofii

2 S odkazem na Archiv Ministerstva zemědělství ČR Praha, fond Pozemková reforma-R, dopis Úřadu předsednictva vlády Ministerstvu zahraničních věcí z 3. 12. 1945, resp. Státní ústřední archiv (dnes Národní archiv) Praha, fond Úřad předsednictva vlády, k. 1029.

Františkem Kubkou (Vaculík 2002, 120), k jejímuž plnění, tedy náboru prvních 6 000 osob, bylo přistoupeno v dubnu 1947 (Vasileva 1990, 8). Původní dohoda byla přitom záhy upravována následnými doplňky a dalšími náborovými vlnami (k dané problematice v širokém záběru viz zejm. Pelikán 1992)³.

Co se týče samotné státem řízené reemigrace, v prosinci 1947 byla vyslána československá delegace tvořená zástupci ministerstva zahraničních věcí, sociální péče a financí a Národní banky československé, která s odpovídajícími orgány bulharské strany sjednala znění reemigrační dohody, k jejímuž podpisu mělo být přikročeno v okamžiku, kdy bude dosaženo dohody bank o převodu účtu, na který měly být poukazovány finance z odkupů majetku reemigrantů (Vaculík 1994, 129; stran plného znění zprávy z cesty této delegace viz Nosková – Váchová 2000, 159–161).

Samotná „Úmluva mezi Československem a Bulharskem o úpravě přesídlení Čechů a Slováků z Bulharska do Československa“, která představovala právní doklad umožňující realizaci přesídlovacích akcí, byla podepsána v Sofii 6. května 1949 (Vaculík 1994, 129; Vasileva 1990, 15; stran plného znění dohody viz Nosková – Váchová 2000, 238–241). Bulharská vláda dohodu schválila nařízením č. 8 z 31. října 1949 a bulharský parlament ji ratifikoval dekretem č. 912 z 19. listopadu téhož roku (Vasileva 1990, 15; Василева 1985, 29; Vaculík 2002, 122). K řízení průběhu reemigračních akcí byla též zřízena Ústřední smíšená československo-bulharská reemigrační komise, jejíž členové byli vybráni 26. května 1949 (Vasileva 1990, 16; Vaculík 2002, 121).

Termín odevzdání přihlášek k reemigraci byl stanoven na 31. srpna 1949. Československá část komise projevila přání, aby co nejdříve byli přesídlení krajané z vesnic, kde tvořili kompaktní osídlení (Vaculík 2002, 123), tento požadavek se týkal kromě Vojvodova ještě obce Belinci, kam v letech 1934–1935 přesídlila část vojvodovských Čechů, a čtyř obcí obývaných bulharskými Slováky: Gorna Mitropolija, Podem (dříve Mrtvica), Brašljanica a Dragomirovo (Nosková – Váchová 2000, 160). Zemědělcům bylo umožněno sklídit a prodat úrodu z roku 1949, pro výjezd z Bulharska byly reemigrantům vydány skupinové pasy (Vaculík 2002, 123).

První transport vezoucí krajany z Vojvodova a také z Belinců se vydal na cestu 27. listopadu 1949 a na jižní Moravu dorazil 3. prosince téhož roku. 18. května roku následujícího opouští Bulharsko druhý a poslední vojvodovský transport, který přijíždí do Mikulova 24. května 1950. Po ukončení reemigrační akce zůstává ve Vojvodovu z původní bezmála tisícovky místních Čechů a Slováků pouze jediná ryze česká rodina (Kopřivovi) a několik rodin smíšených. Odjezdem

druhého reemigračního transportu tedy historie této obce coby obce krajanské, resp. české definitivně končí. V prosinci roku 1946, kdy vojvodovští delegáti míří do Prahy, aby zde projednali možnosti přesídlení vojvodovské krajanské komunity, jsou však tyto události ještě v nedohlednu, přičemž v této době nejsou ještě zdaleka všichni vojvodovští krajané rozhodnutí svou obec opustit. Rozbor této problematiky by nás však časově i tematicky zavedl zdaleka za rámec tohoto textu.

Důvody reemigrace vojvodovské krajanské komunity

V předchozím oddíle jsme se zabývali otázkou reemigrace vojvodovské krajanské komunity na politicko-ekonomické rovině, přičemž pohled samotných Vojvodovčanů na věc jsme programově ponechali stranou. Tato kapitola bude věnována naopak tomu, jak se odpovídající procesy jevily těm, jichž se v posledku týkaly především – členům vojvodovského českého společenství, zejména se pak podíváme na důvody, které toto společenství nakonec přiměly k opuštění jejich obce.

Pokud jde o situaci v samotném Vojvodově, vyplývala nakloněnost členů místní krajanské komunity k přesídlení do ČSR z několika faktorů. Ve značně komplexní podobě je ve svém „Vzpomínání a vyprávění o Vojvodovu“ (Jakoubek 2011c) zaznamenal Vojvodovčan P. Klepáček. Podle něj bylo nadšení Vojvodovských do značné míry posilováno, resp. vyvoláváno delegáty z Československa:

Co všechno naslibovali, kolik medu kolem úst Vojvodčanům namazali! Při agitaci k přesídlení do Čech používali dovedně čtyři základní lákadla:

- 1. Působení na vlastenecké cítění – vlast vás potřebuje, vlast volá své syny a dcery, budete mezi svými, vaše děti se nerozplynou v cizině, nezhyne vaše víra v cizině...*
- 2. Budete žít v jedné obci spolu, tak jako jste zvyklí zde...*
- 3. Každý přesídlenec dostane v nové vlasti hektary úrodné půdy zadarmo nebo levně koupit a bude soukromě hospodařit. Nebudete muset v prvních letech platit žádné daně, dostanete základní nářadí a stroje, dobytek. Republika je průmyslová velmoc, vyrábí dokonalé zemědělské stroje a těmto strojům přenecháte všechnu svou dřinu...*
- 4. Každý přesídlenec dostane za majetky zanechané v Bulharsku dobře zapláceno, peníze se mu převedou do nové vlasti a podle libosti si je může užívat, zvelebovat své hospodářství... Tady vás čeká co nevidět kolektivizace, budete muset všechno dát do družstva, přijdete o prostředky, později už nikdy nebudete mít šanci se do vlasti vrátit... Teď je tam volná půda, za čas se pohraničí zaplní, nebudou volná místa...*

Jak přitom dokládá někdejší soused vojvodovských Čechů a pozdější letopisec Vojvodova Neco P. Necov, byla to zejména v posledním bodě uvedená položka – v Bulharsku v té době již probíhající kolektivizace, která měla na rozhodování

³ Příslušné orgány o využití tohoto migračního kanálu bulharskými Čechy věděly a již v roce 1947 koordinační komise pro reemigraci poznamenává, že úkolem delegace chystající reemigrační dohodu bude, aby tato dohoda byla „uzavřena v té formě, aby se vztahovala i na tyto osoby“ (Nosková – Váchová 200, 152).

vojvodovských zemědělců značný, ne-li přímo rozhodující⁴ vliv. Ve svých *Dějínách Vojvodova* (Necov 2006) k tomu poznamenává:

V roce 1947, kdy se v sousedních vesnicích budovalo jedno zemědělské družstvo za druhým, nemohl ve Vojvodovu nikdo o takovém družstvu ani promluvit... Samozřejmě se neočekávalo, že Češi budou se založením družstva souhlasit, toto naopak uspíšilo jejich vystěhování (Necov 2006, 77).

Mezi další často zmiňované (např. Nosková – Váchová 2000, 66) důvody reemigrace Vojvodovčanů patřila také skutečnost, že vojvodovští Češi představovali již několikátou generaci společenství, jehož jedním ze základních principů byla skupinová endogamie, tedy pravidlo, podle kterého měl manželský partner člena dané komunity pocházet z řad příslušníků dané komunity opačného pohlaví (k dané problematice viz Budilová 2008; Budilová 2010). Třebaže se jednalo o v praxi ne vždy naplňovaný ideál, byla vojvodovská komunita v daném období již příbuzensky skutečně velice těsně provázána, čehož si její členové byli vědomi. Protože uzavření manželského svazku s Bulharkou, resp. Bulharem bylo v rámci daného společenství považováno za jednoznačně nežádoucí, resp. vedoucí k následné diskriminaci daného páru, jevil se přesun do ČSR jako poměrně příhodné řešení, jak výrazně rozšířit stávající omezený sňatkový trh.

Posledním výraznějším faktorem, který stál za rozhodnutím vojvodovských krajanů opustit Bulharsko a přesídlit do ČSR a který bychom zde chtěli zmínit, byl nedostatek půdy. Omezenost katastru obce (cca 700 ha) v kombinaci s od založení obce v roce 1900 neustále vzrůstajícím počtem obyvatel vedly k opakovaným situacím, kdy, jak říkali místní, již „pukaly obruče“. Daná situace byla v roce 1928 vyřešena odchodem části Vojvodovčanů do Argentiny, v letech 1934–1935 pak do turecké vsi Belinci na jihovýchodě země, v oblasti zvané Deli-Orman (Ludogorje). Rovněž tak v letech po druhé světové válce již ve Vojvodovu začalo být „kapku ouzko“, takže i v tomto případě se přesun do ČSR jevil jako vcelku přijatelné řešení, a to zejména méně majetným členům vojvodovské komunity (Kovářík 1982, 83).

Takové tedy byly hlavní důvody, které stály za konečným rozhodnutím naprosté většiny vojvodovských Čechů opustit Vojvodovo a přesídlit do Československa. Situaci ve Vojvodovu, resp. v Bulharsku znali Vojvodovčané dobře, vyslání delegace čtyř zástupců vojvodovských krajanů v prosinci roku 1946 mělo tedy v daném ohledu za cíl především zjistit, jaké podmínky panovaly v Československu; jak totiž ve svém „bulharském deníku“ poznamenává výše již zmíněný vyslanec ČSR v Sofii F. Kubka, Vojvodovčané „věří jen vlastním očím, přesvědčují se

vždy na místě samém“ (Kubka 1949, 211).

Dobiášova „Cesta do Prahi“ jako pramen

Dobiášův „cestovní deníček“ je pramenem stejně výjimečným jako atypickým. Výjimečné jsou jeho zápisy již jen tím, že se jedná vedle „Knihy pamětní“ Tomše Hružy (publikované jako edice in Jakoubek 2010f) o teprve druhý známý rozsáhlejší text sepsaný Vojvodovčanem ještě před přesídlením naprosté většiny členů vojvodovské české komunity do ČSR v letech 1949–1950, a tedy před koncem existence tohoto společenství na bulharské půdě. Zejména vzhledem k uvedenému aspektu je pak dané dílo až nečekaně atypické mj. tím, že se Vojvodovem explicitně vůbec nezabývá, a Vojvodovo netvoří dokonce ani kulisy popisovaného dění (výraz *Vojvodovo* a jeho odvozeniny se v textu neobjeví ani jedinkrát, zato *Praha* hned pětkrát, *Bělehrad* čtyřikrát, *Maďarsko* a jeho deriváty dokonce osmkrát).

Domníváme se, že i přes tuto *tematickou* odlehlost lze vzhledem k jejímu charakteru Dobiášovu práci jako pramen pro poznání Vojvodova, resp. jeho obyvatel, přece využít, a to zdaleka nikoli jen s ohledem na stránku faktografickou, v kterémžto ohledu je přínos daného díla zřejmý a mimo diskusi. Ačkoli fyzicky mimo Vojvodovo, veze si totiž s sebou P. Dobiáš na cestě do Prahy svůj – ovšem v řadě klíčových momentů všemi Vojvodovčany sdílený – vojvodovský *světonázor*. I když tak P. Dobiáš a ostatní vojvodovští delegáti cestují napříč Evropou, pohybují se stále ve vojvodovském myšlenkovém světě a v tomto ohledu Vojvodovo po celou dobu svého putování vlastně neopustí.

Není arci naším cílem provádět zde konkrétní rozbor Dobiášova díla, vždyť cílem této edice je zejména a hlavně prezentovat samotný odpovídající pramen, přesto se pokusíme nastínit alespoň směr výše naznačeného výkladu, resp. prokázat jeho nosnost a legitimitu. Jedním z příkladů, ve kterém se, máme za to, v textu „Cesty do Prahi“ dobře ukazují zájmy, resp. celková životní orientace autora odpovídajících zápisů (jakož i ostatních členů delegace), jsou například poznámky, ve kterých P. Dobiáš uvádí, na co delegáti během cesty „koukali“ a co si „prohlíželi“, resp. čemu konkrétně během cesty a při návštěvách jednotlivých míst věnovali pozornost. Nemáme zde na mysli záznamy význačných událostí, jako je zhlédnutí představení Prodané nevěsty či návštěva chrámu sv. Víta (které jsou samozřejmě také příznačné, byť v jiném ohledu), ale naopak takřka mimoděk, resp. zcela přirozeně a spontánně uváděné zmínky o tom, že vojvodovští vyslanci „koukali na maďarske rovini a dedini rovini bez konce vesnice velke a stohi ze slamou velke“, že si v Blahove dedine „prohlíželi ... rovini pole krasni a velki“ či že v Bělehradě je „trch velkej a svobodnej masa dost“.

Uvedené záznamy, ve kterých před čtenářem defilují „vesnice velké“, „stohy

⁴ P. Kovářik, mj. též vojvodovský Čech, tak například uvádí, že Vojvodovčané „vyčkávali, když pak viděli, že socializace vesnice zasáhne brzy i je, mělo to velký vliv na jejich rozhodnutí reemigrovat“ (Kovářík 1982, 81).

ze slámou velké“, „pole krásný a rovný“, resp. „velký trh a masa dost“, naznačují, domníváme se, životní orientaci jejich autora poměrně dobře. Vyjdeme-li z důvodného předpokladu, že autor věnoval během cesty pozornost tomu, co považoval za důležité, s čím byl zvyklý zacházet a nač měl (proto) takřikajíc cvičené oko, pak bude naznačený seznam zaznamenaných položek ukazovat na člověka žijícího na vesnici, živícího se pěstováním obilnin a chovajícího dobytek, který přinejmenším dílem vypěstované produkty a maso prodává na trzích. Tedy zeměděle, resp. hospodáře a trhovce. Uzavřít právě uvedeným zjištěním, že daný seznam pozoruhodností zachycených během cesty P. Dobiášem koreluje s reálnou životní praxí vojvodovských delegátů, by znamenalo, že jsme se poměrně komplikovaně dobrali k tomu, co už beztak dobře víme, a to hned z několika zdrojů. Smyslem vykazání dané korelace ovšem není její prosté konstatování, ne, tato korelace v naznačeném schématu funguje pouze jako jakýsi „kontrolní údaj“, jako metodické zajištění dokládající platnost svrchu naznačeného předpokladu, že cestovní zápisky P. Dobiáše zrcadlí jeho myšlenkový svět, tj. že v nich lze – mimo jiné – nahlédnout, jak svět kolem sebe viděli, resp. vnímali vojvodovští Češi z přelomu minulého století.

O autorovi „Cesty do Prahy“⁵

Petr Dobiáš se narodil 5. května 1901. Byl tedy jedním z prvních dětí narozených v nově založené obci Vojvodovo. Jeho tatínek se jmenoval Štěpán (*1871 – †1944), maminka Marie, rozená Švejdrová (*1879 – †1956). Stejně jako ostatní vojvodovské děti chodil i P. Dobiáš do bulharské školy, neboť v daném období v obci jiná nebyla. Číst a psát se tedy učil doma v rodině od rodičů. V roce 1921 se P. Dobiáš oženil, jeho životní partnerkou se stala Štěpánka Pitrová. Spolu pak měl manželský pár Petra a Štěpánky Dobiášových šest dětí – Olgu, Štěpána, Etelku, Anku, Josefa a Štěpánku. Stejně jako naprostá převaha ostatních vojvodovských Čechů a Slováků se i Dobiášovi živili zemědělstvím, přičemž společně obhospodařovali asi 80 *dekárů* půdy. P. Dobiáš měl velkou zálibu v koních, rozuměl jim a obchodoval s nimi. Aktivně se též zapojoval do dění ve Vojvodovu. Pracoval ve výboru místní odbočky Československého národního domu T. G. Masaryka, spolupracoval rovněž při stavbě budovy místního Národního domu. Jako mnozí další z Vojvodovčanů byl P. Dobiáš upřímně věřící a k jeho kompetencím patřila též velice dobrá znalost Bible. Snad právě proto nesl dlouhá léta velice těžce rozštěpení vojvodovské metodistické církve. Názorově si byl velice blízký s prvním českým učitelem panem Janem Findeisem, přičemž velmi dobré vztahy měl i s dalšími českými učiteli ve Vojvodově. Získával od nich cenné informace o dění

5 Tato kapitola je upravenou verzí medailonku P. Dobiáše zasláného autorovi P. Klepáčkem. Za jeho poskytnutí bychom na tomto místě chtěli P. Klepáčkovu upřímně poděkovat.

v Čechách a ve světě a tyto informace si doplňoval vlastní četbou z dostupné literatury. Pro svůj přehled a uvážlivé jednání se P. Dobiáš postupně stal respektovaným členem vojvodovské komunity. Nebylo tedy divu, že se v prosinci roku 1946 stal jedním ze členů delegace, která jela do Čech, do Prahy, prozkoumat možnosti návratu vojvodovských do vlasti svých předků. Petr Dobiáš zemřel dne 24. února 1984 a je pochován v Dolních Dunajovicích.

Ediční poznámka

Přepis textu byl pořízen z kopie originálu, která se nachází v archivu autora. Originál (viz dále) je uložen v archivu P. Klepáčka, který na existenci tohoto pozoruhodného dokumentu autora upozornil. Za toto upozornění, poskytnutí podkladových materiálů, jakož i následné konzultace patří panu Klepáčkovu náležitý dík.

Text se nachází na sedmi stranách zápisníčku Petra Dobiáše, do kterého P. Dobiáš zaznamenával nejrozmanitější údaje; výraznou část záznamů věnoval např. zemědělským pracím – kdy co kam zasel, kolik *kof* sklídl, kolik *krstáčů* bylo na poli, kdy se daný rok začalo sklízet obilí apod. Nechybí poznámky k cenám potravin na trzích a nákupům ošacení. Podrobně si P. Dobiáš vedl též záznamy o koupi a prodeji koní, výdělku z jednotlivých obchodů, zaznamenával, kolik selátek měla prasnice, kdy se otelila kráva, a řadu dalších informací týkajících se domácího zvířectva. V sešitu se nacházejí také adresy kupců a trhovců, s nimiž byl P. Dobiáš v kontaktu. Nemálo zápisků se pak týká rodinných událostí, úmrtí blízkých, rodinného majetku, dne nástupu děvčat do služby atd. Nechybí ani zápisy komentující významné události světového dění, jako např.: „germanie objevila valku Rusku na 22. června 1941 rok“⁶. Řečeno úhrnem, do daného sešitu P. Dobiáš zaznamenával veškeré informace, jimž z toho či onoho důvodu věnoval pozornost, resp. které tím či oním způsobem považoval za důležité. Že se tedy na jeho stránkách objevuje i zpráva o „cestě do Prahy“, není vůbec překvapivé.

Při přípravě edice *Cesta do Prahy* jsme se inspirovali *Zásadami vydávání novověkých historických pramenů* I. Štovička a kolektivu (Štoviček a kol. 2002). Text je důsledně transliterován a zejména kvůli případnému lingvistickému rozboru textu nebyly opravovány gramatické a stylistické chyby ani ostatní různá jazyková specifika. Vzhledem k jejich množství však již není na lingvistické zvláštnosti textu upozorňováno v poznámkách; pouze na místech, kde by zjevný vliv bulharštiny znesnadňoval soudobému českému čtenáři porozumění, jsme připojili vysvětlující komentář. Systematická jazykovědná analýza dokumentu ovšem není předmětem a cílem této edice a rozbor lingvistických zákoutí dokumentu na své zpracovatele teprve čeká. Další poznámky jsme k textu připojili též na místech, kde jsme se

6 *Germanija* – bulharsky *Německo*; *objavam* – bulharsky *vyhlášovat, oznamovat*; *juni* – bulharsky *červen*; tj.: „Německo vyhlásilo válku Rusku 22. června 1941“.

domnívali disponovat doplňující informací hodnou zveřejnění. Na místech, kde je originál nejasný, vkládáme za odpovídající úsek otazník [?]. Přeskrtnuté partie v přepisu odpovídají přeskrtnutí provedenému v rukopise samotným autorem. Členění textu odpovídá členění originálu, římské číslice s vodorovnou linkou referují k odpovídajícím stránkám originálu.

I

CESTA DO PRAHI

čtvrtek 5 XII 1946 r

Vyjeli sme ze Sofije 7.40 h. cesta bila vesela čas pěkněj pole krasni, v Dragomane sme prošli dobře za tabak sme platili mejto (clo) 1500 l. Bulharska mitnice to vzala a Srbi nam vzali 74 dinaru za tabak abi ho plombovali a prevezli do Subotice

Od caribrodu sme se sešli s Bulharskejma zahradnikama umneli česki⁷ a to sme se museli s nema nasmat jeli do Čs. republiky do Bělehradu sme přijeli 9.30 h. to bila teška noc naval velikej a museli sme čekat 24 hodin než bil vlak do prahi dobře že sme čekali tak sme mneli příležitost videt Bělohrad

6 XII Patek

Rano přšlo no mi zas sme višli podivat se na Bělohrad město pěkní domi ohromni velki mněsto trochu na kopci no na řece sava, trch velkej a svobodnej masa dost a všeho jenom mi sme ne mneli dinari a po prohlidnutí mnesta dočkali sme se večera a 9 ho. sme vijeli z Bělehradu nasedali sme si kdo kam vidi. bila tma nikdo nic nevidel až v Subotici sme museli přesednout na vagon kterej jel do prahi a ten bil jenom jedinej přšlo a vagon bil tak plnej gradinaři⁸ studenti rusnaci⁹ delegati a eště srbi nam kleli slunce¹⁰

7 Bulharští zahradníci byli v minulém století jednou z prvních a velice výrazných migračních skupin z Bulharska. Jejich první vlna na naše území dorazila někdy v průběhu 20. let 20. století. Více k dané problematice viz např. in Penčev 2006.

8 Gardinar – bulharsky zahradník.

9 Rusnaci – bulharsky Rusové.

10 Tj. Srbové, patrně v jedné z příznačných srbských nadávek, nemístně zacházeli s termínem „Bůh“, které autor nahrazuje termínem „slunce“. Pozoruhodný příklad tabuování uvedeného termínu.

II

Tak sme se usadili a pak eště tabak sme mneli brat na mitnici tak tu Štrpkoveho sme pustili krz vokno abi šel vozit tabak z mitnice tabak dostal a zas krz vokno sme ho vitahli museli sme stat nebilo hnutí

7 XII sobota

Sme projeli hranice madarski na mitnici se nic neprohliželo rano sme koukali na madarske rovini a dedini rovini bez konce vesnice velke a stohi ze slamou velke ve 10 h. rano sme přijeli do Budapestu mnesto rozbiti na gaře¹¹ skoro nic zdraveho nebilo nadraží moderni pokriti ze sklem jenom že tej to rozbila valka čekali sme do 1.30 h vodpoledne sme vijeli a jeli do večera tak sme přijeli na hranice tam sme dali pasi a prohlíželi madaři poslední stanice bila Sav projeli sme hranice večir a československa policije hned chtěla pasi a prohlizela zavazadla a penize pak sme přijeli do Bratislavi 9 ho večir šli sme na hotel central tam nebilo misto tak nas poslali do svobodarni tam nas přijali ale nebilo to čisti protože tam bilo do nedavna repatrianti nekteri tam bili až 7 mnesicu no venku padal snich bilo dlouho tak sme na tom hoteli přespali

8 XII v nedeli

V Nedeli sme rano vijeli a že pojedem ke Štrpkovum do Blahovej dedini¹² nemneli sme dost penez jeden listek koštoval 27 korun

III

tak prodali ňakej tabak a sme si opatřili listki bylo zima mraz velkej tak ve osmi ho. rano Vlak hnul z Bratislavi do Bla. dedini prohliželi sme rovini pole krasni a velki

11 Gara – bulharsky nádraží, tj. na nádraží.

12 V reakci na vyhlášení pozemkové reformy v ČSR v r. 1919 opustilo roku 1922 Vojvodovo několik rodin (především) vojvodovských Slováků, které míří na Velký Žitný ostrov. Podle Michalka (Michalko 1936, 68–77) se jednalo o rodiny Ondreje Louciho, Štefana Louciho (6 osob), Jána Louciho (8 osob), Matúše Štrpky (14 osob), Ondreje Štrpky, Matúše Štrpky ml., Štefana Saka, Václava Švejdy a Václava Pitry (4 osoby). V roce 1923 pak za nimi odešly ještě rodiny Jaroslava Sauera a Terezie Sauerové, dohromady v počtu cca 40 osob (tamtéž, 68). Vojvodovští přesídlenci se záhy stali jedněmi ze 36 osob, které 29. června 1921 na území bývalého velkostatku Anna-majer zakládají novou obec Miloslavov (Badač nedat). Někteří z nových osadníků záhy z nejasných důvodů přesídlují do další ze zakládaných kolonií pojmenované na počest významného politika a lékaře MUDr. Pavla Blaho *Blahova Dedina* (dnes Blahová, okres Dunajská Streda), nacházející se nedaleko Miloslavova. Š. Zelenák hovoří konkrétně o přesunu Ondreje Louciho se syny a jejich rodinami a Ondreje Štrbky s rodinou (Zelenák 2008, 72–73). M. Štrbka uvádí navíc ještě rodinu Matúše Štrbky (Štrbka 2009). Od r. 1951, kdy obec získala nezávislost na obci Lehnice, vystupuje samostatně pod současným názvem Blahová.

až sme potkali jeden transport kteri vez madaři vistehovalce do zapadni čech pak sme přijeli do stanice Velki lek¹³ pak sme nechali kufri v hospode a K. Karbula je hlidal a mi sme šli pěšky do B. dedini tam neš sme došli tak moc zajcu sme videli pak u Belovi vsi nas dohonili nak z vozem tak nas svezli až k Ondřišovi Strpkovemu Ondřiš nas nepoznal mi sme neco kupovali ale nekaj nas nepoznal ani Matuše až se mu musel prohlasit a pak nas zaved domu a šel pro ženu tak nas uvitali a pohostili dobře přisel tam Jano Strpku a Pišta loucu

9 XII pondeli

Rano sme vstali dobře vispani tak sme se nasnidali šli sme se podivat na hřbitov maj krasnej hřbitov pomniki pěkne tak sme smekli čepice pred pomnikem stareho Štrpki pak sme prošli celou ves bili sme u loucoveho sina u stareho Št. louci u Joni Štrpkoveho a inde pekna vesnice veliki dvori 30 m. široki 122 dlouhi pak sme bili na večeri u pišti loucoveho

10 XII outerek

Rano sme vijeli ve 4. hodin

IV

na nadraži Velki lek vivez nas Jono Štrpku tak sme si sedli na vlak a madaru plnu nebilo ani hnuti ti sami madaři pak vo velkem dešti sme se dostali do Bratislavi šli sme do narodni Banki tam sme si vimnenili penize dostal sem asi 220 korun za levi Bul a pak sme mneli převod po 735 korun šli sme na hotel central tam sme nechali kufri a šli sme po mneste tam dali jist * a ga.[?] večire přez ten den sme bili na usidlovacim úrade a nic sme tam neviřidili radil nam topolski abi sme zustali na slovensku a našli si misto až se vistehujou madaři tak abysme přišli

11 XII středa

Do Prahi sme přijeli rano ve 7 ho. po úřadech sme nemohli nic udelat tak sme odjeli k panovi Andrlikovi zahranični ustav (Praha III Karmelicka číslo 25) pan Andrlik hned nam višel vstřic a srdečne uvital hned nam zařidil kvartir opatřil nam 500 korun ze socialni peče a dal nam slečnu abi nas představila před ministra zemledelie¹⁴, moc pan Andrlik bil dojat kdiž sme mu řekli že jeho psani co psal

¹³ Tj. Velký Lék, část obce Lehnice.

¹⁴ Zemledelie – bulharsky zemědělství.

Skladalovi tak čtli v kostele jak vibili¹⁵ jeho rodinu¹⁶

Slečna nas zavedla do ministerstva *zemedelije* k p. Boubečkovi on nebil v kancelari tak nas představila k p Oldřichovi¹⁷

V

ten nas vislech a povidal že pro nas nejni takovi misto kde se rodi kukuřice a pšenice a co bilo lepší tak je to zabrani na morave že je tam velko statek ale nejni kde vystavat, mi sme chteli že si tam udelame zemniki a von že to nemuže bejt voni sou za nas zodpovedni pak sepsal protokol a mi delegati sme to podepsali mi sme se odvolavali že chcem hovořit s p. Koťatkem no von že se o to postara a hned že mužem tam k nemu vodeit, tak sme hned šli a pan Koťatko nas přimul no že nemuže se nam nic dat maj slibení majetki pro ruski volinšti Rumunski a Jugoslavski potom budou ti z Bulharska usidleni že je sitej exulantu pod krk tak jedním slovem nam nic neslibil vodešli sme z nepožizenou

potom nas slečna představila

Pak sme šli do kvartiru a moc sme bili nešťasni že nas p Koťatko tak odbil

12 XII čtvrtek

Slečna nas představila před ministra ochranu prace a socialni peče tam nas přimul p tajemnik ministr nebil doma no dobře jednal s nami jenom že to co nam Kotatko řek tak to tvrdil sami že dobri mista sou zabrani

VI

a co votali tak se musej dat tem co zasloužili si o svobodu československa, vzal si to na poznamku že bude o nas jednat

Pak sme šli k panovi učitelovi Milerovi našli sme ho ve škole tak nařikal že je to teški s tou praci slibil že bude zas pracovat o nas, a pak nas zaved do všech tříd, prohlidli sme školu a šli sme na kvartir.

¹⁵ Tj. vyvražďili.

¹⁶ Pan Andrlik udržoval dlouhodobý písemný kontakt s vojvodovským řezníkem Josefem Skládalem, s nímž jej pojil letitý přátelský vztah. V průběhu války se v jednom z dopisů zmínil též o vyvraždění celé jeho rodiny; tento dopis J. Skládal následně přečetl při nedělním shromáždění v kostele a právě k této události text odkazuje.

¹⁷ Správná forma jména odpovídající osobě je Vondřich (viz níže).

13 XII Patek

Padal snich tak sme si koupili listki přez Madarsko bili sme v legaci¹⁸ Madarski a Jugoslavski tam nam pasi potvrdili a dali sme po 100 korunach a na srbski legaci sme museli dat 3 poltrata¹⁹.

14 XII sobota

Šli sme do zemskeho viboru (pro pozemkovu reformu) u pana Risa slibil že bude o nas jednat no nic isteho²⁰ neslibil ptal se kde mame naše přihlaški

Pak nas vodil pan Rehaček po Praze bili sme v kinu

15 XII Nedele

Bili sme v kostele v nejstarším kostele kališniku pak sme šli do teatru²¹ hrali prodanou nevestu

VII

16 XII Pondeli

platili sme Jugoslavski vizo a koupili sme naki věci z kramu košile a šatki

17 XII outeri

Bili sme na hrade ve chrámě sv. Vita a Dalibora moc pekni to bilo tak sme všecko prohlidli

18 XII středa

Vijeli sme z Prahi 8.30 h. jeli sme vedne moc pěkni rovini až do Pardubic pak sme

18 Legacija – bulharsky vyslanectví.

19 Tj. fotografie, podobizny.

20 Znak *i/-/i-* proti spis. *ji-/jí-* na počátku slova je pro *vojvodovštinu* charakteristický (viz kap. „Vojvodovština – jazyk Čechů z bulharského Vojvodova“ in Jakoubek 2010).

21 Teatár – bulharsky divadlo.

zastavili ve skalici a čekali sme na osobni vlak abi nas zavez do Rajce a vo tam tud do Bořitova panu učitelovi Svobodovi²²

* * *

Apendix

Na „Cestu do Prahy“ vojvodovských delegátů P. Dobiáše, J. Gajana, K. Karbuly a M. Štrbký v prosinci roku 1946 se mezi (ex)Vojvodovčany nezapomnělo a zmínky o ní je možné slyšet při diskusi o odpovídajících tématech až dodnes. Nejsilnější vzpomínka na odpovídající události přitom samozřejmě žije právě v těch rodinách, ze kterých pocházeli výše uvedení klíčoví protagonisté dané cesty. Kromě uvedených vojvodovských kruhů bychom vzpomínku na danou událost hledali patrně jen stěží, přičemž vzhledem k charakteru celé události není tento fakt nijak překvapivý.

A přece – když byla roku 2000 vydána publikace H. Noskové a J. Váchové *Reemigrace Čechů a Slováků z Jugoslávie, Rumunska a Bulharska (1945–1954)* (Nosková – Váchová 2000), objevil se v sekci „Dokumenty“ pod číslem 49 také přepis archiválie s názvem „Záznam Československého ústavu zahraničního o návštěvě delegace Čechů z Vojvodova v Bulharsku, která přijela projednat otázky reemigrace“²³ (Nosková – Váchová 2000, 106–107) datovaný k 11. prosinci 1946. Čeho se dokument týká, je zřejmé – jedná se o záznam o návštěvě vojvodovských delegátů provedený dnes již neznámým úředníkem²⁴ navštívené instituce.

Díky souhře náhod tak nastala z hlediska pramenné kritiky, ale i potenciální antropologické interpretace velice cenná situace, kdy dnes disponujeme záznamem o odpovídajícím dění pořízeným oběma zúčastněnými stranami. Co do charakteru se oba dokumenty samozřejmě liší, a to zejména tím, že zachycené události situují do odlišných kontextů odpovídajícím zájmům, resp. funkci jejich zaznamenanatelů. Vzhledem k základnímu faktografickému souladu, kdy si oba dokumenty navzájem poskytují potvrzení o průběhu zaznamenaných událostí, jakož i jejich protagonistech, je však tato odlišnost v principu obohacující, neboť ukazuje, v jaké perspektivě ta která strana dané dění nahlížela. Vzhledem k obecné srozumitelnosti daného materiálu nevyžadující si zvláštní komentář, jakož i ke krátkosti celého zápisu, prezentujeme přepis odpovídajícího dokumentu celý tak, jak se nachází v uvedené publikaci.

22 Jan Svoboda – jeden z posledních českých učitelů ve Vojvodově.

23 Státní ústřední archiv (dnes Národní archiv), f. Úřad předsednictva vlády, kr. 1029 – stroj. kopie, 1 s.

24 Nezdá se, že by se jednalo o protokol sepsaný ing. Vondřichem („Oldřichem“) na ministerstvu zemědělství, o kterém se ve svých zápisech zmiňuje Dobiáš (viz výše).

1946, 11. prosince Praha

Záznam Československého ústavu zahraničního o návštěvě delegace Čechů z Vojvodova v Bulharsku, která přijela projednat otázky reemigrace.

Dne 11. prosince t.r. dostavili se do ČÚZ pp. Karel Karbula, Matuš Štrbka, Petr Dobiáš a Josef Gajan, Češi z Bulharska, kteří z pověření Československého národního výboru ve Vojvodovu v Bulharsku přijeli jako zástupci 196 českých rodin (720 duší), aby projednali na zdejších úřadech všechny otázky, týkající se jejich reemigrace z Bulharska do ČSR a jejich osídlení.

Krajané v Bulharsku jsou vlastně drobní chalupníci, vlastní půdu malých rozměrů 2–5 ha (v Dunajské nížině), pěstují pšenici, kukuřici, vinnou révu, hodně ovoce a zeleniny. Jejich praotcové pocházeli z Polabí, odkud se před 300 lety přestěhovali do Rumunska a Bulharska.

Mají chuť vrátit se do vlasti i za těch podmínek, kdyby pro ně měly být postaveny zatím nouzové stavby. Žádají ovšem půdu, která by byla alespoň přibližně té kvality jako v dunajské nížině v Bulharsku.

*

Dne 11. prosince byla delegace přijata na ministerstvu zemědělství p. ing. Vondřichem a p. sekčním šéfem dr. ing. Koťátkem. Dr. ing. Koťátko žádá delegaci, aby krajané v Bulharsku ještě vyčkali, dokud mezi ČSR a Bulharskem nebude projednána dohoda o převodu majetku. A půda, kterou krajané žádají, ve skutečnosti v Čechách a na Moravě je už obsazena. Usedlosti na Mikulovsku jsou rezervovány pro zemědělce z Jugoslávie a na Žatecku pro volyňské Čechy. Zbývají tedy jen usedlosti ve vyšších polohách na Karlovarsku a Tepelsku.

Dne 12. prosince přijal delegaci dr. Ziegler v ministerstvu sociální péče. Vyjádřil se v témže smyslu: čekat s reemigrací až po mezistátní dohodě o převodu majetku, jižní Morava [je] přeplněna, na hornaté zemi, na úhoru nemohou pracovat lidé z nížiny.

Přislíbil však, že bude jednat s ministrem Šoltésem a na Slovensku s příslušným poverenictvem, zda by pro bulharské Čechy mohla být rezervována půda jižního Slovenska po odsunu Maďarů.

Literatura

Budilová, L. 2008. „Některé aspekty příbuzenství a sňatkových vzorců u vojvodovských Čechů“. *Český lid* 95 (2): 127–142.

Budilová, L. 2010. *Vojvodovo, česká vesnice v Bulharsku: příbuzenství, manželství a dům*. Disertační práce na katedře antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni (nepubl.).

Budilová, L., J. 2011. „Dědické strategie a předávání gruntu ve vztahu k příbuzenství a genderu. Případ bulharských Čechů, 1900–1950“. *Historická demografie* 35: 187–218.

Hirt, T., Jakoubek, M. 2005. „Idea krajanského hnutí ve světle konstruktivistického pojetí národa: proměny kolektivní identity vojvodovské náboženské obce“. *Český lid* 4: 337–366.

Jakoubek, M., Nešpor, Z., Hirt, T. (eds.). 2006. *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje.

Jakoubek, M. 2008. „Dějiny Vojvodova očima jeho obyvatelky. Edice ‚Historyje rodu Čížkových a Karbulových Barbory Čížkové‘“. *Český lid* 95 (4): 383–399.

Jakoubek, M. 2009. „Pohled z druhé strany historie (pamětní vzpomínky Barbory Čížkové)“, *Historie-Historica. Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Ostraviensis* 16: 365–276.

Jakoubek, M. 2010a. *Vojvodovo – etnologie krajanské obce v Bulharsku*. Brno: CDK.

Jakoubek, M., 2010b. „Druhá půlka Pravdy: Opominutá dimenze víry vojvodovských Čechů“. *Lidé města* 12 (4): 527–567.

Jakoubek, M. (2010c), „Sesek – zapomenutá česká obec v Bulharsku“. *Český lid* 97 (2): 35–50.

Jakoubek, M. 2010d. „From believers to compatriots. The case of Vojvodovo – ‚Czech‘ village in Bulgaria“. *Nations and Nationalism* 16 (4): 675–695.

Jakoubek, M. 2010e. „Kniha pamětní Tomše Hrůzy, žitele Vojvodofského“. *Lidé města* 12 (1): 147–178.

Jakoubek, M. 2011a. „Synopse materiálů k vojvodovskému svatebnímu folkloru“. *Lidé města* 13 (1): 105–144.

Jakoubek, M. 2011b. „Krátký diskurz na téma jedné věty I. Heroldové“. *Dějiny – teorie – kritika* 2 (v tisku).

Jakoubek, M. 2011c. *Vojvodovo: kus česko-bulharské historie*. Brno: CDK (v tisku).

Kovařík, P. 1982. *K historii benátských a bulharských Čechů a jejich reemigraci na jižní Moravu*. Magisterská diplomová práce na Katedře dějepisu Pedagogické fakulty Univerzity J. E. Purkyně v Brně (nepubl.).

Kubka, F. 1949. *Bulharský deník. Zápisky spisovatele a diplomata*. Praha: Československý spisovatel.

Michalko, J. 1936. *Naši v Bulharsku. Pädesiat rokov ich života, práce, piesne a zvykov*. Myjava.

Necov, N. P. 2006. Dějiny Vojvodova, in Jakoubek, M., Nešpor, Z., Hirt, T. (eds.), 2006. *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje: 27–89.

Nešpor, Z. 1999. „Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů“. *Religio. Revue pro religionistiku* VII (2): 130–143.

Nosková, H., Váchová, J. 2000. *Reemigrace Čechů a Slováků z Jugoslávie, Rumunska a Bulharska (1945–1954)*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.

Pavlásek, M. 2011. „Hledání vojvodovské Pravdy ve světle probuzeneckých hnutí“. *Lidé města* 13 (1): 27–49.

Penčev, V. 2006. Sociálněpsychologické pohnutky k emigraci v období přechodu (čtyřicátá a devadesátá léta XX. století) *aneb* O „českých“ Bulharech, in Lenk, L., Svoboda, M., Jakoubek, M., Kučerová, K. (eds.), *Argonauti za obzorem západu. Sborník textů z 1. mezinárodní konference AntropoWebu, Plzeň 4.–5. 11. 2005.*, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Vlasty Králové: 173–176.

Penčev, V. 2006. *Tempus edax rerum aneb* O minulosti a současnosti vojvodovských Čechů, in Jakoubek, M., Nešpor, Z., Hirt, T. (eds.), 2006. *Neco Petkov Necov: Dějiny Vojvodova, vesnice Čechů a Slováků v Bulharsku*. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje: 90–105.

Penčev, V. – Jakoubek, M. 2009. „Vojvodovské dublety“. *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni* 1: 15–38.

Štrbka, M. 2009. „Kusé vzpomínky na Vojvodovo“ (nepubl. rukopis).

Štoviček, I. a kol. 2002. *Zásady vydávání novověkých historických pramenů z období od počátku 16. století do současnosti. Příprava vědeckých edic dokumentů ze 16.–20. století pro potřeby historiografie*. Praha: Archivní správa Ministerstva vnitra ČR.

Vaculík, J. 1983. „Bulharští Češi a jejich reemigrace v letech 1949–1950“. *Český lid* 70: 82–86.

Vaculík, J. 1994. „Balkánští Češi a Slováci a jejich poválečná reemigrace“. *Slovanské historické studie* XX. Praha: Historický ústav AV ČR: 112–134.

Vaculík, J. 2002. *Poválečná reemigrace a usídlování zahraničních krajanů*. Brno: Masarykova univerzita v Brně.

Vasileva, B. 1990. „Population Migrations between Bulgaria and Czechoslovakia after the Second World War“. *Bulgarian Historical Review* 18 (3): 3–19.

*

Василева, Б. 1985. Преселване на чехи и словаци от България в Чехословакия след Втората световна война, *Сп. Векове II*. София: 27–31.

Гладкова, Х. 1996. Влияние на социалното поведение на чешките преселници в България върху езиковата комуникация, в: Виденов, М. (ед.), *Език и социалните контакти. Проблеми на социолингвистиката*. София: Международно социолингвистическо дружество: 136–139.

Internetové zdroje

Badač, Kamil – Obec Miloslavov. Z najstaršej histórie obce (Stránky Bratské jednoty baptistov – cirkevný zbor Miloslavov); dostupné na <http://miloslavov.baptist.sk/obec>; navštíveno 10. října 2011.



Obec Svatá Helena jako vinice Boží misiemi oplocená. Krůčky k přehodnocení chápání české (e)migrace na Balkáně

Michal Pavlásek

V intencích předkládané kolektivní monografie, sledující teritoriálně vymezenou problematiku ze sociálně-antropologických pozic, je v následujícím textu prezentováno v současnosti výrazně akcentované téma české (e)migrace na Balkáně.

Balkán je často vykreslován jako kulturní „eintopf“, zavádající často příčinu k romantizujícím srovnáním s etnomuzejní laboratoří. Tato metafora je živena stereotypizující mízou lidového diskurzu, připisujícímu v duchu podlehnutí grupismu¹ různorodé skladbě obyvatelstva onu až ontologickou skupinovou danost. Spouštěcím mechanismem je přijetí produkce etnonárodních dějin, jak tomu naneštěstí je i v současnosti. *Etnické* skupiny ale nejsou metafyzicky stacionární realitou, nýbrž epistemologickou perspektivou. Vycházíme přitom z premisy, že kategorie *etnikum* je pouze kognitivní model uplatňovaný ke klasifikaci populace teprve v posledních desetiletích (Hirt 2007), což z něj dělá *pojmovou mátohu* strašící současnou vědu. Náš výzkum bychom proto neměli orientovat na otázky, *co* je to národ či etnická skupina, ale *proč* se některé sociální zkušenosti těmito kategoriemi popisují. V postbarthovském světě, zdůrazňujícím význam skupinových hranic a jejich sociální podmíněnost, se relevantním stalo tázání po recepci „hranic“ samotnými aktéry a hledání „spínačů“ mentálních konstrukcí

1 Tedy předpokladu a petrifikace (etnické) skupiny jako *dané* reality (Brubaker 2003; Brubaker – Loveman 2004, 32).

boundary markerů (Cohen 1985), existujících pouze v kognitivní rovině lidského prožívání. V tomto myšlenkovém dědictví se proto budeme po celou dobu našeho exkurzu pohybovat, a nabídneme tak jiný výchozí bod zevrubného sledování lokálního kontextu české diaspory na příkladu obce Svatá Helena, než tomu bylo doposud – všimneme si zejména symbolických rovin konstrukce skupinových hranic.

Mementem a cílem textu je poukázat na nevhodnost vidění krajanských komunit „etnickými brýlemi“, jak tomu bylo v minulosti dávné (Auerhan 1921; Karas 1937), nedávné (Jech a kol. 1992) a jak je tomu ještě dnes². Prostřednictvím dochovaných zpráv a výpovědí v historické dokumentaci se zde pokusíme prezentovat problematiku samotného sebevymezení vybraného společenství uvnitř lokality Svatá Helena v rumunském Banátu, a upozornit tak na identitotvorné procesy výmluvně svědčící o konstrukci *boundary markerů* prostřednictvím formování distinkčních gest v komunikačním poli lokálního prostředí. Ukážeme zde, že utváření zakoušené hranice obyvatel Svaté Heleny v dichotomizační linii My x Oni v první polovině 20. století neprobíhalo v linii národní, ale náboženské. V průčelí sepisování příspěvku stojí stručná inventura úvah, jež mne k záměru sepsání právě takovéto studie přivedly.

Diskurzivní a terminologické zastavení

Na tomto místě není sdostatek prostoru zevrubně se věnovat termínům jako *krajané*, *krajanství*, *Češi v cizině* apod., nesoucím v sobě přídech esenciální konceptualizace problematiky emigrantů v jihovýchodní Evropě coby těžkého dědictví metodologického nacionalismu (Wimmer – Glick-Schiller 2009). Přesto je záhodno učinit drobnou koncepční odbočku směrem k reflexi těchto základních pojmů danou nutným krokem alespoň stručně ozřejmit výchozí badatelskou pozici. Reprezentujeme zde totiž vědecký diskurz (analytický model), jenž bývá s veřejnou kognitivní šablonou obvykle buď mimoběžný, nebo souběžný až příliš³. První příklad reprezentuje v obecném diskurzu absenci hlubší reflexe skutečnosti procesuálních proměn identit v diachronní perspektivě, druhý tvoří ideologicky podmíněné práce, jež mohou svými cíli dobové ideologické pozadí (ne)přímo reprezentovat (Nosková 1997; Nešpor 2005). Jejich deklarovaným cílem totiž pohříchu bývá snaha emigrantské enklávy vykreslit v barvách buď značně idylických jako „*živou součást národa vzdáleného tisíce kilometrů*“, nebo se

emigranti ze „*zapomenuté větve českého národa*“ prostřednictvím jimi prezentovaných výsledků etnografických výzkumů mají stát dokonce „*trvalou součástí našeho národa*“ (Jech a kol. 1992, 7–8). Jak se zdá, tato až aktivistická úloha, s jakou badatelé do terénu nezřídka vstupovali, není nepodobná prvorepublikovým romantizujícím snahám „pečovat“ o vystěhovalce v zahraničí. Kromě českého prostředí je toto nacionalizační hledisko analytického modelu patrné snad ještě zřetelněji také na Slovensku⁴.

Upřeme-li pozornost směrem k reprezentantům modelu lidového, všimneme si, že podobné snahy vyvíjí například již tradiční krajanský festival, připomínající občanům ČR živou folklorní tradici krajanských diaspor, kterou si na rozdíl od obyvatel jejich domoviny uchovaly. Její prezentace tak působí jako příklad toho, jak by měli o své kulturní dědictví pečovat⁵. České diaspory a ČR jako jejich země původu tak tvoří dvě entity, jež se vzájemně ovlivňují, a co víc, legitimizují existenci vlastní kolektivní identity – v případě krajanů na diasporickém, v případě občanů ČR na občanském základě. Není se přitom čemu divit. Tato legitimizační praktika národního státu, založeného stále spíše na principu etnickém než občanském, je prostřednictvím kulturně unifikačního působení globalizace na denním pořádku. Musíme přitom ale dodat, že národ český definovaný na občanském základě je zatím spíše vysněnou představou směřování jeho aktuální etnické varianty. Proto je tento občanský národ nutně – podobně jako ten etnický – znova vynalézat (Třeštík 2008, 140).

Pojmu *krajané* zde budeme užívat pouze v kriticky-reflexivní rovině spočívající dle mého soudu v přijetí dvou podmínek, dosud až na výjimky (Hirt – Jakoubek 2005; Pavlásek 2011a) téměř neakcentovaných. Dodejme, že obě jsou spojené se základní otázkou, kterou bychom si měli při reflexi pojmů výše uvedených klást: „*Kým vystěhovalci z českých zemí dobově byli a jaká forma identifikačního mechanismu hrála ústřední roli v aktérsky zakoušeném sebevymežujícím principu?*“ Té bychom měli dát přednost před hledáním odpovědí na otázku, za *koho se považují dnes?*, odpoutávající nás od sledování vývojových identitotvorných procesů v čase a prostoru, a legitimizující tak jejich dosavadní nereflexivní užívání. Hlásíme se takto k užití diachronní perspektivy sledování sociálních tendencí v migračních tocích utvářejících multiplicitní identity, k jejichž zkoumání je nutný interdisciplinární (a tudíž také multiparadigmatický) přístup (Brettell 2001), což považujeme za důležitý vklad pro porozumění našim snahám přispět k postupné revizi „krajanské otázky“.

2 Máme na mysli například proběhlou výstavu *Český Banát*, jež koncepčně připomínala poslední citovanou práci, zcela přehlížejíc významnou baptistickou komunitu na Svaté Heleně, či postoj vrcholného orgánu věnujícího se problematice krajanů na politické úrovni – Stálé komise pro krajany žijící v zahraničí (<http://krajane.radio.cz/articleDetail.view?id=2224>, přístup 1. června 2011).

3 K vymezení modelu lidového (resp. kategorie praxe) a analytického, stejně jako k nevhodnosti užití pojmu *etnika* či *etnicity* v něm viz Hirt 2007.

4 Srov. například diskusi kolem Atlasu židovské kultury v Slovákách v zahraničí, kdy jedním z cílů autorů bylo podle Z. Beňuškové (2001, 125) Slovákům „*pripomenúť [...] ich kultúrne korene i zvláštnosti a upevniť ich národné vedomie*“.

5 Viz <http://krajane.radio.cz/articleDetail.view?id=2257> (přístup 25. srpna 2011).

Inventura obecného chápání Čechů v zahraničí je svázána s historickým kontextem odchodu obyvatelstva z českých zemí, čili s nejstarší etapou emigrace. (1.) Podmínkou je reflexe dobových identitárních rovin, se kterými se tehdejší vystěhovalci mohli identifikovat – tady narážíme na klíčový problém studia krajanů odchodivších v době před obdobím „národního obrození“. O takovýchto skupinách můžeme jen stěží hovořit či je pojímat jako *etnické* Čechy, jelikož odcházejí před šířením a přijímáním národní ideologické doktríny prosazované až v údobí pozdějším, a je to právě touto ideologií šířené nazírání, které z pojmenování populace vycházející ze zemské příslušnosti vytváří etnonymum⁶. Ano, dnes se již jedná o *Čechy v zahraničí*, jelikož se s touto kategorií sami ztotožňují a s národní identitou svoji existenciální rovinu spojují, ale takto tomu nebylo vždy, a nelze proto tento termín pojímat bez náležité reflexe. Dnes lidovým i vědeckým diskurzem vystěhovalcům automaticky připisovaná česká (etnická) identita nebyla zdaleka samozřejmá. Obyvatelstvo českých zemí se mohlo ztotožnit hned s několika nacionalizačními projekty. Vývoj v Čechách byl spojen s pěti různými, vzájemně často protichůdnými národně politickými tendencemi, odpovídajícími rozdílným pojetím národa: rakušanstvím, velkoněmectvím, slovanstvím, bohemismem a češtvím (Kořalka 1996, 19). Krom toho však také s ideologickým korpusem, který na národně identifikační doktrínu nebrnká (konfesionality). O *etnických* Čechích v zahraničí (později *diasporických* Čechích) tak lze hovořit až s přijetím *etnické dikce*⁷, kdy se etnicita do popředí organizačního kritéria kolektivit prosazuje až v důsledku rozvíjených meziválečných snah Československa „zachránit“ (Pavlásek 2011) vystěhovalce z českých zemí od asimilace. Dělo se tak připomínáním původu a historických vazeb diaspor k teritoriu, na jehož základech později vzniklo Československo. Do té doby je ale na místě tato společenství pojímat jako *etnicky indiferentní skupiny* vystěhovalců z českých zemí, kdy to byla identifikace zemská, jazyková a konfesní, jež dobově hrála z hlediska identifikačního kánonu první housle⁸.

Krajanská koncepce diskurzu *vědeckého* (reprezentovaná zejména folkloristy, etnologem a historiky) i toho *lidového* (médií, politické orgány) tak vlastně připisuje emigrantům etnickou skupinovitost jaksi samozřejmě a jako *danou* realitu. Brubaker tyto tendence nazývá grupismem (Brubaker 2002), kdy jsou národy pojímány „jako kolektivní jedinci, schopní solidárního, záměrného kolektivního

jednání“ (Brubaker 2003, 376) a státní celek se nedefinuje na základě občanského principu jako skupina všech občanů státu, ale prostřednictvím etnického principu. Proč je důležité na tuto skutečnost upozornit? Takové nahlížení badatelů, pracujících s etnizačními nálepkami, mnohem více maskuje, než odkrývá, což je v rozporu s naší snahou. Závažným důsledkem tohoto procesu je tak po našem soudu skutečnost, že tím dochází ke spoluvytváření kolektivní identity Čechů v zahraničí prostřednictvím uplatňování etnizující kategorizace. Přitom právě *vědecký/analytický* diskurz by měl svými výsledky na tyto tendence upozorňovat.

(2.) Kromě toho je nutné pamatovat také na důležité posuny v prostředí sociálních věd, kdy se do centra pozornosti dostala identita jedince, utvářená sociální a kulturní podmíněností, situačností či multiplicitou (Jenkins 1996). Uplatňování termínů *Češi* apod. bez přihlídnutí k těmto okolnostem vede k reifikaci pojmu – falešné představě neměnnosti na úkor procesualnosti a interakčnosti. Tato zvětšující kategorizace se později stala *obecným* nástrojem praxe. Dostáváme se tak k problému primordiálního pojetí identit a k zániku významové mezery mezi kategoriemi praxe a analýzy. Esencialistické chápání národů (dodejme jakýchkoliv sociálních skupin) jako reálných entit z kategorií praxe dělá *kategorie analýzy* (Brubaker 2003, 378). Kategorii „krajan“ nebo „Čech“ z tohoto důvodu neužíváme jako *nástroj* analýzy, ale jako její *předmět*⁹.

Učiníme-li závěr této krátké úvodní glosy, užívat termíny jako *krajané* nebo *Češi v zahraničí*, zahrnující jednotlivé emigrantské populace jako celek, jedním významovým označením, je z výše uvedených důvodů problematické a z principu nesprávné, jelikož jeho náplní jsou nedostatečně reflektované etnizující kategorie. Jelikož se však v současnosti dříve etnicky indiferentní skupiny vystěhovalců za *Čechy* (v zahraničí) považují, byť se jimi v některých případech z konstruktivistického hlediska „stali“ až s přijetím manipulativní etnické nóty mezi světovými válkami, importující lidovčovu československých orgánů instrumentalizující kulturní symboly v etnické rovině, tak tato označení v principu odpovídají současné realitě¹⁰. Spěchejme přitom ale zdůraznit, že při jejich užívání v diskurzu vědeckém i obecném je nezbytné mít výše naznačené kruciólní podmínky jejich přijetí na paměti a důrazně jednotlivé vystěhovalecké skupiny diferencovat v návaznosti na zevrubné seznámení s lokálním kontextem v diachronní perspektivě. V ideologické rovině našich úvah nám tedy nejde o to, zdvihat navrženým postupem bitevní korouhev všem, kdo tak nečiní, natož „s křížkem po funuse“

6 V případě Moravy tomu bylo ještě později – viz Mezník 1990; Bočková 2009. Pět Kořalkových tendencí na moravské poměry aplikoval Jiří Malír (1990).

7 Tento termín v českém prostředí prosadil Petr Lozoviuk (1997), když poukázal na nesamozřejmost postavení etnicity jako organizačního kritéria skupiny.

8 Totéž platí o emigrantech-exulantech, opouštějících svou vlast z náboženských důvodů již od 16. století a v následujícím období. Příkladem takovýchto současných diaspor je Zelow v Polsku nebo Alexandrovka, Bohemka a Veselynivka na Ukrajině.

9 Inspirací nám jsou podobné snahy T. Hirta uplatňující tento princip na případu pojmu etnikum či komunita (Hirt 2004, 2007).

10 Takto podaný nástin procesu utváření kolektivní identity lze ztotožnit s Mertonovou tezí o sebenaplnujícím proroctví, kdy jeho počátkem je „nesprávná definice situace, jež vyvolává nové chování, díky kterému se původně mylná představa stane pravdivou“ (Merton 2000, 199).

okopávat primordialistické pozice, ale pokusit se nasměrovat studium české emigrace k reflexivně-kritické rovině bádání.

Kritické zhodnocení předchozích bádání

Česká emigrace byla součástí zahraniční politiky od vzniku Československa. Následně vznikl Československý ústav zahraniční s programem *krajanské péče*, jenž měl zajistit „záchranu“ a národní aktivizaci česko-slovenské emigrace. Podle prvního předsedy a nejdůležitější postavy takto koncipované krajanské péče Jana Auerhana lze celou politiku vůči zahraniční emigraci zjednodušeně nazvat *auerhanovskou*¹¹.

Období marxistické etnografie pak na pojetí záchranné akce svým způsobem navazuje snahou dokládat starobylost a svéráz (Karbusický 1962, 174) hledáním „vyšších hodnot“ v lidové kultuře, proto jej označujeme jako *post-auerhanovské* období. Bádání bylo výrazně propojené se státně-politickou doktrínou (Nešpor 2005), což nás nutně vybízí k srovnání se samotnou institucionalizací vědeckého národopisu na politicky angažovaných základech (Moravcová 2006).

Studium krajanů bylo součástí národopisného studia etnických procesů, kdy etnografové a folkloristé ke svým informátorům přistupovali podobně jako pracovníci československého ústavu – jako reprezentanti vysoké kultury (v gellnerovském smyslu). Z této distance kulturu krajanů hodnotili jako nízkou, tedy neovlivněnou státně-národní ideologií, již bylo nutné na místní lokální společenství působit, aby dosáhla stejné „kvalitativní“ úrovně. Poválečné období zájmu o českou emigraci na Balkáně se úzce zaměřilo na tradiční a lidové prvky kultury a podobně jako první národopisní sběratelé i etnografové a folkloristé pouze deskriptivně postihovali najmě její svéráznosti dokládající její etnické kořeny.

Éra marxismu s sebou ze SSSR přinesla jako ústřední teoretické podloží etnických studií, kam studia emigrace spadala, koncept *etnosu*¹². Československá etnografie se poté zaměřila na sledování reziduí v lidové kultuře podporující přesvědčení o etnické starobylosti. Výzkumy tak byly determinovány přístupem snažícím se hledat podobnosti či rozdílnosti vůči svému „etnickému jádru“ – čili etnické skupině existující na teritoriu své historické konstituce (Šatava 1989, 67).

Během terénního výzkumu realizovaného ÚEF ČSAV v 60. letech 20. století to byla právě obec Svatá Helena, jež se v pojetí badatelů stala „východiskem“ výzkumu, jelikož údajně měla mezi českými vesnicemi v minulosti „významnější postavení a kulturní tradici“ (Scheufler – Skalníková 1962, 146). Tyto evolucionis-

11 Srovnáme-li Auerhanovo pojetí české emigrace (1930) a Jech a kol. (1992, 7–8), najdeme spojnici, kterou je etnizační směsice esencialismu a evolucionismu.

12 Bromlej jej představil ve stejném roce (1969), jako tomu bylo u západního modelu etnicity Fredrika Bartha (Banks 1996, 17), a vytvořil tak jeho konceptuální alternativu.

tické výroky jsou v přímém rozporu s požadavkem kulturního relativismu, a podobají se tak národopisu druhé poloviny 19. století. Poohlédneme-li se po východiscích tohoto bádání ve Svaté Heleně, vyvstane před námi několikero závažných zjištění, ze kterých vyplývá dobově ideologická podmíněnost výzkumů, jež vedla ke zdůrazňování významu etno-národní složky kultury či její antikvované lidovosti. Naopak zcela v pozadí zůstala osobní rovina identifikace každého jednotlivce, projevující se často v náboženském horizontu chápání světa, jelikož to režim či vlastní ideový postoj nedovoloval.

Kulturní relativismus nebyl pro tyto badatele uplatňovanou doktrínou v hodnotové rovině nazírání krajanských komunit, naopak výsledky výzkumu svědčí spíše o evolucionistickém nazírání zejména folklorních projevů (Jech a kol. 1992, 72). Jen tak se dají pochopit výroky např. o údajném „retardovaném“ stupni vývoje české zpěvnosti (Karbusický 1962, 173) a folkloristické snahy sběru lidových povídek a písní zaměřené na hledání jednotné společné esence vyprávění. Idealizace rurálního prostředí Banátu *á la* srdeční lidé z Alšových vesnic, kteří jako by z oka vypadli představě „ušlechtilých divochů“ antropologie koloniální éry, se následně promítla do jimi viděné reality chápané jako antikvovaná „českost“, kdy lidová kultura reprezentovala „zbytky minulosti české kultury“. Pouze ona pak splňovala nároky bližšího zkoumání¹³. Pozice kulturního relativismu však bylo přece jen využíváno – ovšem pouze pro aplikaci marxistické teorie sociální rovnosti (Uherek 2011, 149).

Československá etnografie pojímala problematiku české (e)migrace obecně staticky – „jako ‚věčné opakování‘ schématu etnické proměny, již vymezovala v intencích klasické národopisné definice a příliš úzce pojímané kultury, ve smyslu přetrvávání reliktní tradice, ‚lidové‘ pospolitosti a jejích sociokulturních dimenzí“ (Nešpor 2005, 271). Rankeovským epistemologickým projektem pozitivismu živěná víra dosáhnout „objektivní[ho] objasnění folklorní problematiky“ spolu s přihlášením ke studiu „jazykových ostrovů“ (Jech 1962, 161) pak jen dokresluje výchozí pozici, se kterou tehdejší badatelé přistupovali ke svému studijnímu poli.

I přesto, že etnografické výzkumy 60. let 20. století přinesly i mnoho dnes cenných etnografických dat zatím čekajících na zhodnocení v podobě náležité interpretace na základě současných teoretických východisek sociálních věd, při našem vstupu do svatohelenského kontextu jsme vycházeli pouze ze závěrů interdisciplinárního výzkumu realizovaného na přelomu tisíciletí, jehož výsledky

13 Netvrdíme ale, že doboví etnografové své výzkumy realizovali pouze v této dikci. V době závěrečné korektury tohoto textu vyšla podobná analýza Zdeňka Uherka porovnávající dvě publikace z produkce výše zmíněných autorů. Upozorňuje zde, která v prostředí jedné převládající ideologie probíhal dynamický vývoj dílčích paradigmat (Uherek 2011). Zajímavý posun je tak možné sledovat zejména u I. Heroldové (1971), aplikující dobové termíny západní teorie migrace a všímající si opomíjené role náboženství, zatímco Jech a kol. (1992) srovnávají jimi zkoumané rurální prostředí s archetypální českou vesnicí (Uherek 2011, 150).

již snesou mnohem přísnější soudobá měřítka (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999, 2000). Přestože jsou některé teze diskutovány (Pavlásek 2010), nic to nemění na zásadním přínosu uvedeného výzkumu. Jeho přednost vidím v zaměření směrem k náboženským otázkám a k obratu od deskripce statických jevů k interpretaci procesuálních změn v prostoru a čase.

Jak překonat metodologický nacionalismus ve službách vědy

Výzkumy krajanů nebyly v národopisném bádání první poloviny 20. století tématem systematicky rozvíjeným a doménou etnologie se staly až v 60. letech. Období následující znamenalo velký boom zejména studií reemigrantů a později také imigrantů. Obnovený zájem v novém tisíciletí vyvolávají zejména snahy některé starší přístupy a poznatky revidovat. Dosavadní koncepci krajanství je totiž nutné přehodnotit jak v diskurzu veřejném, tak ve vědeckém bádání snažícím se na tento diskurz působit. Etnocentrická optika, romantizující a v duchu evolucionismu přehlížející požadavky kulturního relativismu, provázanost se státně-národní ideologií a nedostatečný důraz na *emic* rovinu, nás vede – i přesto, že si netroufáme na tomto místě takovéto zhodnocení aplikovat na celé dobové bádání migračních procesů¹⁴ – k závěru, že i studium emigrace bylo zásadně determinované převládajícím paradigmatickým společenských věd 20. století – metodologickým nacionalismem (Wimmer – Glick-Schiller 2009)¹⁵. Dochází tak ke zdůrazňování nacionálních forem modernity, ba dokonce k naturalizaci národních států, tedy vytváření národně definovaných skupin osob v duchu grupismu. Proč bylo toto pojetí obecně tak přijímané? Dávalo totiž každému jedinci vlastní charakter, povahu, vlast – nárok na místo na slunci (Wimmer – Glick-Schiller 2009, 18). S tím, jak se otevřela velká tematizace identity a jejího vztahu k sociogeografickému prostoru (Mikuš 2009, 194), se dostalo do popředí sledování interakce mezi prostorem a společenstvím, což na metodologický nacionalismus záhy upozornilo v plné nahotě. Nabíledni je proto užít perspektivy nevymezené metodologickým nacionalismem, která by sociální prostor nenazírala jako jednotlivá pole vymezená hranicemi, ale spíše naopak – přeshraničními styky je otevírán kulturním proměnám.

O překonání tohoto intelektuálního imperialismu se pokouší široce akcentovaná kritická perspektiva transnacionalismu (Appadurai 1991; Szaló 2007; Mikuš 2009) pracující s kategoriemi fluidních identit, transnacionálního sociálního pole (Levitt – Glick-Schiller 2004), deteritorializace, delokalizace či *nacio-*

nalismem na dálku (Anderson 1992)¹⁶, svědčící o proměně symbolicky artikulovaných vazeb národní identity k teritoriálně ohraničeným podobám domoviny (Szaló 2007, 9). Zároveň existují i kritické tohoto „metodologického fluidismu“, protože funguje jako opačný extrém, jehož výsledek je podobný „paradigmatickému rauši“ – projevu nadšení z možnosti diskurzivně přeznačkovat sociální realitu¹⁷, přičemž opomíjí přetrvávající síly nacionalismu. Diskurz deteritorializace nesený globalizací totiž tvrdí, že fyzický prostor je *passé*, skoro beze smyslu (Roth 2007, 17). To je ale v rozporu se současným, kdy je prostor jako teritoriální místo znovu-objevován, a hovoří se tak o současném *obratu k prostoru* (Brunnbauer 2007, 7). Známa teze Christiana Giordana, pokládajícího ideu post-nacionální Evropy za chiméru (Giordano 2007, 55), tak jen podtrhuje platnost Gellnerova bonmotu, považujícího dobu globalizace stále za věk nacionalismů. Je proto až příliš zřejmé, že národní státy a nacionalismus jsou s globalizací slučitelné (Wimmer – Glick-Schiller 2009, 11). Teritorium Balkánu je toho příkladem *par excellence*.

Na druhou stranu dnes zjišťujeme, že moderní svět byl vždy ve velké míře transnacionální. Transnacionalismus se spíše než nedávným dítkem globalizace jeví být konstantou moderního života, skrytou před pohledem opanovaným metodologickým nacionalismem (Wimmer – Glick-Schiller 2009, 12–13). Nejde tedy o novost nesenou módní vlnou transnacionálního paradigmatu, ale o to, že vystupujeme ze stínu metodologického nacionalismu, který určoval pojetí migračních procesů. Je vůbec možné se metodologickému nacionalismu vyhnout? Antropologové se o to dlouhodobě pokoušeli, ale paradoxně tím, jak se snažili porozumět *Jiným* v koloniích (nacionalismem netknutých), definovali vlastní rozdílnost, formovali kulturní distinkce, čímž nacionalismus zpětně legitimizovali.

České prostředí samozřejmě nevybočuje ze světového dění, neboť metodologický nacionalismus se stal univerzální součástí vědeckých „řešení“ úkolů všudypřítomné modernizace. Hlavním východiskem minulých strategií vůči české emigraci bylo její pojmání jako součásti českého národa, a pakliže tato „kost naší kosti“ nebo „větev našeho národa“ z důvodů politických, sociálních či náboženských musela opustit teritorium svých předků, bylo povinností státních institucí zahraniční emigraci podporovat, stejně tak měl národní stát zájem na jejím návratu (Brouček – Grulich 2009). Dnes by mělo jít v první řadě o to, zakomponovat poznatky z územních regionů diaspor. Do popředí současných politicko-ekonomických strategií menších územních jednotek a sídel na území jihovýchodní Evropy se totiž dostává regionalismus.

¹⁴ Srov. předchozí poznámku v textu.

¹⁵ Vznik termínu byl inspirován metodologickým individualismem Maxe Webera. Jako metodologický nacionalismus se označuje předpoklad, že národ/stát/společnost je přirozenou sociální a politickou formou moderního světa“ (Wimmer – Glick-Schiller 2009, 12).

¹⁶ Benedict Anderson takto označuje nacionalismus diaspor, jenž se hlásí o slovo v dnešním pokročilém stadiu kapitalismu vlivem šíření fenoménů migrace a komunikace.

¹⁷ Dobře to je vidět na příkladu proměn uchopení sekularizačního paradigmatu (Berger 1967 a 1999).

Jedno z paradigmat stojících vůči metodologickému nacionalismu již pro studium současných jevů spojených s českou (e)migrací aplikoval Lukáš Hanus (2009), studium působení různých forem regionálních hnutí, se kterým souvisí aktuální témata politiky identit a etnorevitalizace skupin na etnicko-teritoriálním základě, zatím své badatele nenašlo. Na základě teze, že společenské vědy byly transformací pojmů *národa* a *migrantů* jednak utvářeny, jednak k této transformaci samy přispěly (Wimmer – Glick-Schiller 2009), artikulujeme nutnost revize studia české (e)migrace na Balkáně. Za ústřední body této rekonceptualizace lze považovat¹⁸:

(1.) Kromě sledování procesů spojených s migračními toky v perspektivě synchronní také analýzu diachronní, jež by neměla plnit roli jen „povinného“ úvodu ke studiu současných jevů navázaných na migrace, ale funkci vodítka k jejich pochopení. (2.) Analýzu mimolokálních vazeb (regionálních a transnacionálních). (3.) Zaměření na skupinově-identifikační vzorce jednání vycházející z migračních procesů. (4.) Přijetí konstruktivistické perspektivy s důrazem na utváření kognitivních symbolických klasifikačních distinkcí. (5.) Opuštění striktně deskriptivní roviny bádání, což nás může přivést k přehodnocení dosavadního automatického uplatňování etnizačních kategorií.

Posledním, nutno dodat velice aktuálním tématem je zkoumání role národních států při živení přetrvávajících vazeb s populacemi usazenými v cizině (stěží tak lze postulovat tezi o zániku národního státu) a důsledků vzájemné interakce (Skrbis 1999). Tento *long distance nationalism* byl v minulosti aplikován *krajan-skou péčí*, která však aktivizovala nejen národnostní identifikační aspekt české (e)migrace, nýbrž také stránku religijní ve smyslu snah podpořit souvěrce v náboženské tradici jejich předků (Pavlásek 2011a). Následující pasáže se týkají zčásti všech bodů, ponejvíce ale sledují linii posledního.

Vymezení tématu a badatelského přístupu

Jak dokládají aktuální diskuse (Nešpor – Jakoubek 2011; Pavlásek 2010, 2011b), religijní dimenze studia krajanových komunit v zahraničí je prozatím studnicí spíše mnoha otázek než odpovědí. Předkládaný příspěvek se pokouší vykreslit údobí let 1904–1939 na Svaté Heleně optikou dosud nepublikovaných archivních pramenů církevní provenience. Jejich prostřednictvím vytvoříme náskok avizovaného časového úseku jako údobí misijní aktivity hned několika církevních denominací, pokoušejících se obyvatele obce svojí pastorační činností duchovně povznést nad strasti každodenního života. Musíme předeslat, že obraz obce jako

¹⁸ Samozřejmě kromě již navržených obecných předpokladů sociálně-antropologického zkoumání (Nešpor – Jakoubek 2004).

„vinice Páně oplocené“ (Míčan 1931) bude do velké míry určen povahou a kontextem vzniku dochovaných písemných pramenů z produkce Českobratrské církve evangelické (dále ČCE), hrající roli přímého aktéra a spolutvůrce helenské sociální reality. Forma i obsah dokumentace tak byly touto skutečností významně determinovány. Jsme-li si tohoto vědomi a přistoupíme-li k dobovým zprávám vyjádřených písemným projevem jako k narativům aktérů, otevře se před námi dosud neprobádaný prostor lokálního světa Svaté Heleny, kdy Míčanova dobová skica skupinových hranic bude podrobena bližšímu náhledu.

Následující výklad bude mnohdy spíše pohledem jedné z aktérských stran na pojednávání okolnosti misijního působení a jeho (některé nezamýšlené) důsledky. Přítrčičněji řečeno – předem rezignujeme na podbízející se otázky spojené se snahou podat ucelený, „objektivní“ či vyvážený obraz událostní perspektivy, přičemž rozhodně nejde o žádnou koncepčně-metodologickou kličku. Domníváme se totiž, že právě reflexe událostí v obci pohledem jedné ze zúčastněných stran denominačních půtek a konfliktů nejednou přispějí k porozumění některým dosud skrytým aspektům misijní péče o *souvěrce*¹⁹. Sociální realitu tak v duchu premis sociálního konstruktivismu a perspektivismu nahlédneme prizmatem jistě nutně redukováného aktérského pohledu, jehož přidaná hodnota pro nás tkví právě v emické rovině.

Protože záměrem článku je pokusit se vykreslit svět konstruování takovýchto hranic v časově poměrně vzdáleném údobí mezi světovými válkami, doplnili jsme sociálně-antropologickou perspektivu (jež určila zejména samotné téma kognitivně konstruovaných skupinových hranic) o historickou metodu pramenné kritiky. Představení empirických dat prezentací dosud nepublikované dokumentace nám tak poslouží jako průhled k interpretaci utváření skupinových/denominačních hranic v obci. V rámci užití perspektivy jich bude užito jako etnografických dat relevantních pro naznačené cíle a záměry studie.

Jakou řečí hovoří prameny?

Konkrétní dostupná pramenná základna určila i přístup k problému. Pro první dvě desetiletí lze vycházet z drobných zpráv ze dvou tehdejších probuzeneckých časopisů – *Betanie* redaktora Josefa Kostomlatského a *Svetla* vydávaného v letech 1900–1921 jedním z hlavních misijních pracovníků Modrého kříže Jánem Chorváttem. Kostomlatský i Chorvát nejenže patřili k hlavním dobovým představitelům tohoto probuzeneckého proudu v protestantismu, ale významně se zasloužili

¹⁹ Termín *souvěrci* navrhujeme užívat v kontextu misijních aktivit Československa pro potřeby studia religiozity Čechů v zahraničí, jelikož na rozdíl od termínu *krajané* akcentuje aktéry zakoušený význam, jenž víře svých předků přiznávali, a případněji tak koresponduje s jejich ústředním identitárním principem. Přidanou hodnotou navrhovaného termínu je navíc absence etnizační nálepky.

o vznik sboru svobodné reformované církve přímo na Svaté Heleně. Toto období nám bude prostřednictvím dosud nevyužitých zpráv z *Betanie* nárysem kontextuálního pole znázorňujícího kořeny vzniku denominačních hranic uvnitř evangelického společenství, ústící ve 20. letech 20. století v jakési „přestupové hnutí“, máme-li užít paralely k dobovým událostem v Československu.

Východiskem snahy postihnout postupné denominační tříštění let první poloviny 20. století nám je dokumentace Ústředního archivu ČCE. Jednotlivé zprávy-reference spojuje nutná provázanost s kontextem jejich vzniku a hlavně fakt, pro koho bylo jejich čtení určeno. Takovouto dokumentaci je pro náš účel možné využít pro léta 1926–1945, což je časové rozmezí působnosti farářů ČCE u helenského reformovaného sboru. Materiály tak zaznamenávají zakoušenou realitu z hlediska outsidera, jehož status se však s přibývajícím časem pobytu a navazováním neformálních přátelských vazeb částečně posunoval směrem k pozici insidera. Lze říci, že se později stávali *obeznámenými* s lokální situací a také *překladaři* místního dění. Dále existuje několik zpráv z krátkých informačních návštěv činitelů ČCE, jejichž svědectví postulují jako zprávy *návštěvníků* s jinou významovou hodnotou – *návštěvník* nutně podal pouze „vnější obraz“, který chápu jako nekriticky přijímaný informační obsah, jenž nemohl být dlouhodobějším pobytem ověřován. Na druhou stranou je třeba deklarovat, že i takovéto svědectví je pro nás – zvláště vzhledem k nepočtenosti dalších zdrojů – velmi důležité.

Léta Páně 1904–1918. Kořeny denominačního dělení

Ještě v 90. letech 19. století na Svaté Heleně vedle sebe stojí pouze dvě náboženské skupiny – katolíci a reformovaní evangelíci. Ve druhé jmenované dochází po působení faráře Svobody a Chorváta, budoucího jednatele budapeštského centra abstinčního spolku Modrý kříž, k rozkolu vyvolanému přijetím některých religijních zásad, zdůrazňujících ortopraxi a asketickou morálku věřících, částí náboženské obce. Většina těchto *obrácených* odchází v důsledku hledání nábožensky „zaslíbenějšího“ místa k životu do Bulharska, kde záhy stojí u vzniku obce Vojvodovo. Zbývá část se pod duchovním vedením důsledného biblisty Petra Kýšky shromažďovala po domech ke skupinovým náboženským setkáváním, jež se stala s obsahem víry, zdůrazňující přihlášení k probuzenecké tradici a asketické morálky, atributem symbolického sebe-vymezování. Kýška udržoval důležité přeshraniční kontakty se sestrami Royovými a s dalšími významnými postavami probuzenectví na Slovensku, pražským ústředím svobodné reformované církve, dokonce i s obrácenými z Vojvodova, kteří jej také často navštěvovali (Míčan 1931, 91). Jeho domov sloužil jako útočiště též pro Chorváta, který i přes církevní žalobu, kvůli které byl nucen náboženskou komunitu „věřících“ opustit a byl „vyšupován“

zpět do Staré Turé, na Helenu dále jezdil²⁰.

První kontury skupinového vymezení takto byly v prostoru každodenního setkávání umístěny, byť se v dalším období dočkaly ještě dalších podobných „kolíků“ na denominačním kolbišti. Obrys ústředního klasifikačního rámce, dichotomizační linie my-oni založené na identifikaci s denominační skupinou, byl položen zdůrazněním odlišovacích znaků (*boundary markerů*) vůči reformovanému sboru. Ten byl v intencích *svobodných* nahlížen jako skupina *nevěřících* – tedy přesně v rámci opozičního vymezení vůči jejich pozici²¹.

Časopis *Betanie* jako deteritorializovaný prostor symbolického setkávání

Skupina kolem Kýšky se rozhodla povolat J. Kostomlatského na krátkou misijní návštěvu, při které byla založena oficiální misijní stanice, jež již o rok později figurovala v oficiálním výčtu sborů a stanic, který se neomezil pouze na české území²². Cílem bylo provázat spoluvěrce s probuzeneckou tradicí, dobově na Balkáně velmi rozšířenou (Pavlásek 2011c). V té době začínají po několika letech další denominační, blíže nespecifikované nepokoje a násilnosti, navzdory kterým se počet členů zvyšuje na čtyři desítky²³. V roce 1906 již obec *svobodných* měla v plánu založit vlastní stálou modlitebnu, když získávají finanční podporu od misionářů Gavlika a Gaye²⁴. Kýška plní roli jak laického kazatele, tak dopisovatele do časopisu *Betanie*, který sloužil jako jakési místo setkání jednotlivých probuzeneckých komunit, včetně vojvodovských metodistů (skupina nábožensky výrazně podobná helenským *svobodným*). Jejich příklad měl dokonce sloužit Helenským jako hodný následování:

„Čeští bratři²⁵ z Vojvodova zavedli hezký zvyk, který jim radost působí. Cítili, že by také měli něco pro misii konati, a dosud měli málo prostředků. Nyní však se usnesli, že budou s nedělními vajíčky, jež jim slepice nakladou, zacházeti jako s jméním Páně, a co za ně strží, to dávají pravidelně na král. Boží. Pán prý ty nedělní sbírky vajec obzvláště

20 Svetlo 1907/10, 74.

21 Vůbec zde nemluvíme o skupině katolíků, která hrála ústřední roli v otázce vymezení vůči evangelíkům a opačně v průběhu koexistence v 19. století, tedy v období předcházejícím námi sledovanému. Se vznikem nové denominace *svobodných* a následně další denominace baptistů (dále v textu) je význam skupiny katolíků pro skupinová/denominační vymezování výrazně marginalizován.

22 České sbory údajně fungovaly také v Rusku (Lodž, Žirardov) a v Německu (Delmenhorst u Brém). Svetlo XV, 1914/2, č. 16.

23 *Betanie* XXII, 1904/24. O růstu náboženské obce svědčí zpráva z dětské vánoční besídky, již se zúčastnilo na 70 dětí.

24 *Betanie* XXIV, 1906/4.

25 Oslovení *bratři* odkazuje ke sdílené víře a duchovnímu propojení, k němuž docházelo i přes geografickou vzdálenost na stránkách *Betanie*.

žehná. Nemohli bychom se i my od sester a bratrů v Bulharsku učití?“²⁶ O tom, že se Kýškova výzva setkala s přijetím, svědčí publikovaná zpráva o rok později: „Sestry pak naše vzaly si příklad od sester z Bulharska a začaly v neděli snesená vajíčka odkládati a prodávati.“²⁷

Sbor záhy ze Slezska obdržel harmonium díky angažovanosti kazatele Chráska, dalšího misijního spolupracovníka, který spolu s dalšími každoročně obdarovával děti „svobodných“²⁸. Z postavy biblisty Kýšky postupem času vznikla určující autorita, jež svůj legitimizační potenciál získávala z důsledného praktikování ortopraktických zásad, s nimiž se seznámil prostřednictvím kontaktů s abstinčním spolkem Modrý kříž. Jeho horlivost ve věci víry je zřetelná z příspěvků v *Betanii*: „*Bůh k nám promluvil mocně bouří trvající několik hodin [...] My mysleli nejinak, že nastal soudný den. Ovšem, kdo jsme dítkami Božími*“²⁹, *mohli jsme zachovat svůj vnitřní pokoj, neboť víme, že i takové navštívení jest od našeho dobrého a moudrého Otce. Nevíte dne, ani hodiny, protož bděte a modlete se.*“³⁰

Záhy v náboženské obci došlo k významným okamžikům, propojujícím skupinu kohezními pouty víry: „*Nezapomenutelná jest nám neděle odpoledne 17. listopadu, kdy dvě dívky při rozjímání textu z Pomůcky*“³¹ *pustily se v srdečný pláč, když pocítily tíhu svých hříchů, a pro ten pláč nemohly ani mluvit. To působilo zvláštním dojmem na celou nedělní školu. Byl to počátek dlouho čekaného probuzení, zvuk deště nebeského. Následkem toho počínala pak býti naše shromáždění vždy živější a slovo Boží mocněji působilo.*“ (Míčan 1931, 93–94) I přes to, že se Kýška dostával do konfliktů s maďarskými faráři reformované církve občasně dostávajících svých pastoračních povinností u početně stále marginalizovanějšího reformovaného sboru, za což musel dokonce předstoupit před soud v Bele Crkvi, „*mezitím [však] duše přicházely k obrácení a mocné vanutí Ducha svatého bylo patrné. Všude v domácnostech ozýval se nadšený zpěv a chválení Boha. Mnozí vyznávali hříchy své a v pokání k Bohu se obraceli a v srdcích všech vládla zvláštní radost a odhodlanost a vnitřní klid*“ (Míčan 1931, 95).

Náboženské časopisy, kam přispívaly souvěrecké skupiny z Čech, dnešního Maďarska, Srbska, Rumunska a Bulharska, tak byly symbolickým místem setkávání ve víře, jež lze označit také jako deteritorializovaný prostor utváření duchovních vazeb na dálku pouty víry.

26 *Betanie* XXV, 1907/11.

27 *Betanie* XXVI, 1908/4.

28 *Betanie* XXVI, 1908/4.

29 Vlastní sebeidentifikace s Božími dítky je přiblížení se věroučným pozicím darbistů, kteří se vydělují (shodou okolností?) ve Vojvodovu od probuzených věřících (metodistického sboru) ve stejné době, kdy dochází k dalšímu denominačnímu tříštění na Svaté Heleně.

30 *Betanie* XXVIII, 1910/20.

31 Patrně šlo o evangelizační texty distribuované prostřednictvím misionářů.

Konstruování hranice svobodných a reformovaných evangelíků

Skupinu *svobodných* můžeme pojímat jako ortoprakticky vymezenou skupinu s výrazně definovanými odlišovacími znaky, jejichž respektování pro věřící uvnitř skupiny (insidery) bylo závazné, stejně jako v případě těch, kteří jeví o věrouku skupiny zájem a chtěli přijmout tyto její atributy. Hlavním distinkčním gestem svobodných byla snaha vymezit se vůči pouze *formálním* praktikám víry reformovaného sboru, kdy pouhá návštěva kostela či účast na rituálu večere Páně byla optikou svobodných pojímána jako zcela nedostatečný prostředek dosažení vykoupení. Hlavním prostředkem k tomu a „cílem“ – pojímali-li bychom akty projevu víry jako prostředek uplatnění modelu chování řídicího se principem racionální volby – bylo každodenní jednání provázané s ortopraktickými zásadami, které vedly k vyjednávání osobních existenciálních postojů „ke světu“ a reflexi vlastních intelektuálních postojů k požadovanému denominačnímu učení. Právě v těchto symbolických strukturách konstruovaných distinkčními gesty se pohybovalo jednání místních nekatolíků, což fakt společného teritoriálního původu v národně-mytologizační rovině odsunulo na vedlejší kolej. K tomu docházelo z toho důvodu, že symbolické univerzum národa jako nadosobního principu v mentální rovině nedisponovalo tak širokým arzenálem mobilizačních praktik, a sotva tak mohlo konkurovat existenciálně dlážděné cestě směřující k vykoupení vlastní duše.

Hranice byla na první pohled pociťována jako neproniknutelná stěna ortopraxe obrácených, na jejíž relativnost a pouhou zdánlivost ukazuje ambivalentní charakter skupinového vymezování (Jakoubek 2010; Pavlásek 2011c). Na jednu stranu totiž probuzenecké skupiny představují společenství s endogamními tendencemi, kdy případné sňatky mimo tuto skupinu vedou k nucenému opuštění náboženské obce. Zároveň ale je pro probuzenecké hnutí charakteristický důraz na šíření vlastních věroučných praktik vně skupinu. Šíření svědectví pravdy o spáse formou snahy každého jednotlivce o probuzení dalších *ve víře spících* je tak důležitým atributem zásad vedoucích k soteriologickému zajištění. Každý jednotlivec se totiž měl držet hesla dnešní dědičky probuzenecké tradice svobodné reformované církve – Církve Bratrské – *každý křesťan evangelistou* (Zásady 1997, 19). Páteř zbožnosti helenských *obrácených* tvořilo přijetí důsledné asketické morálky v duchu puritánských zásad, individuální pochopení výkladu Písma a schopnost dalšího porozumění skrze svědectví. Vnitřní obrácení k christocentrickému životu každého jednotlivce probíhalo prostřednictvím pochopení Písma vnitřním probuzením. V jiné rovině bylo takovéto vymezování manifestováno okázalou abstinencí, jež se stalo důležitým prostředkem obrácených k poukazování na vlastní morální bezúhonnost. Postupně se členství v denominační skupině stávalo každo-

denní praxí věřících se silnou sociální kontrolou, kterou v duchu zásad probuzenectví uplatňoval požadavkem přísné sborové kázně.

Baptisté jako třetí denominační „hráč“

Během světové války se někteří *obrácení* seznamují s učením baptistů, kteří začátkem 20. let zakládají sbor v sousední rumunské obci Coronini. Význam a vliv baptismu pro další události v obci je nutné spatřovat v rovině distinkčních znaků a obsahů, které jeho šíření „aktivizovalo“. Baptismus zasel semínko věroučných otázek, jejichž zodpovězení stálo na bedrech každého jednotlivce. Právě proto se například věroučná otázka křtu dětí dostala do pozice ústředního *boundary markeru*, který v denominačních sporech napříč všemi skupinami protestantského vyznání (reformovaných evangelíků, svobodných evangelíků, baptistů a snad i – což je spíše v rovině spekulace, založené na ojedinělých referencích farářů ČCE – darbistů) vystoupil do role ústředního distinkčního znaku.

Stávající členstvo *svobodných* na společných schůzích, kde se řešila zásadní věroučná otázka – zda křtít děti, nebo jen *obrácené* dospělé, k problematice křtu dětí nezaújalo jednotné stanovisko. Postoj k tomuto dilematu významně rozděloval společenství *svobodných* a stal se také zdrojem pnutí, z kterého všechny tři skupiny čerpaly vlastní legitimitu. Na druhou stranu otázka křtu zároveň dialekticky plnila také funkci expanzivní ve smyslu základní povahy probuzeneckých skupin (Jakoubek 2010, 538; Pavlásek 2011c). Obě probuzenecké skupiny měly podobnou strategii získávání dalších příznivců, i když taktiku uplatňovanou vojvodovskými „obrácenými“ v čele s metodistickým kazatelem M. Roháčkem, kdy s desítkami zpěváků konal společnou evangelizační činnost v okruhu velkých vzdáleností zpěvem, modlitbami či šířením náboženských textů a traktátů³², nelze na Svaté Heleně doložit.

Svatohelenský svět očima reformovaných farářů z Československa

Do takovéto vyhrocené situace občasné příjíždí mapovat situaci reformovaného sboru farářů ČCE, jejichž zkušenost a získané poznatky je vedou k závěrům vyslat ke členům stávajícího sboru, který se v této fázi nejprve po vystoupení většiny ke *svobodným* a poté i k baptistům přiblížil k zániku, stálého pracovníka na „vinici Páně“. Důvodem rychlého opouštění sboru byly i špatné zkušenosti, které reformovaní prodělali s maďarskými reformovanými farářmi, dojíždějíci na Helenu z Klopodie³³, ke které sbor i v těchto letech nadále administrativně

32 *Svetlo* XV, 1914/2: 9.

33 Obec se sídlem fary reformované církve, pod kterou reformovaný sbor na Svaté Heleně administrativně patřil.

patřil³⁴. Katolický učitel Schlögl konflikty vyložil v rovině ryze národní, kdy proti Čechům stojí nepřítel „maďarón“ (Schlögl 1934). Tuto interpretaci následně badatelé přijali, na čemž se dá dobře doložit, že i počáteční denominační spory mezi reformovanými a katolíky byly ve vleku „etno-národní“ optiky, s jakou události prezentovali aktivní širitelé osvětově-buditelské mýtotvorby – učitelé Jindřich a Jan Schlögllové. Jejich čtení situací bylo viděním badatelů přijímáno jako jediné východisko dalších rozkolů a denominačního tříštění, čímž tak zvětšující etnizační tendence konceptu krajanství podporovali.

V druhé půli 20. let přicházející faráři ČCE totožné události, komentované Schlöglem v národním duchu, nahlízejí jinou rovinou, vycházející z dobové postupující marginalizace sboru přestupováním k probuzeneckým denominačním. Nebezpečí podle Prudkého pro budoucí chod reformované církve představují hlavně baptisté, kteří vyvstávají z „duchovní výše“ a ze skutečnosti, že právě z řad této denominační skupiny se rekrutují bohatí rolníci i lidé s významným postavením v rámci vesnice³⁵.

Podívejme se nyní, jak bylo náboženské tříštění nazíráno kazatelem Pechem, působícím na Heleně koncem 30. let 20. století: „*Náboženský rozkol na Heleně byl způsoben třicetiletou misí sekty Modrého kříže. Hlavními disidenty, kteří z reformovaných odešli, byla rodina kurátora Kovaříka k sektě Modrého kříže – k svobodným evangelíkům přešel, aby podpořil abstinenční hnutí.*“³⁶

Z obsáhlých zpráv F. Poláka³⁷ je možné vytvořit obraz událostí spojených se zánikem svobodné reformované církve, který byl dosud chápán jako důsledek státního zákazu svobodných. Nově dostupné výpovědi svědčí spíše o vzrůstu vlivu baptistické denominace, vedoucím ke konfliktu dvou náboženských skupin rozdělených otázkou křtu a vzájemnými osobními spory. Dochází tak k denominačnímu tříštění analogickému tomu, k němuž došlo uvnitř reformovaného sboru v 90. letech 19. století, po kterém část obráčených odchází do Bulharska, kde stojí u vzniku Vojvodova. Ve světle Polákových zpráv byl příčinou rozkolu uvnitř svobodných latentní konflikt způsobený důsledným požadavkem na osobní probuzení ve víře, tak jak je na něm probuzenectví založeno (Katuščák a kol. 1994). Z výpovědi je patrné, proč Prudký nazval Kýšku „otcem baptismu“ na Heleně. „*Problematický [je] napjatý vztah mezi Kýškou a mládeží, ta se kostelu vyhýbá, již jako kazatel svobodné ref. církve mládeži zakazoval vstup do kostela – vadí mu, že nejsou obrácení, stejně jak mladí ref., proto došlo k rozkladu ve svobodné církvi, Kýška totiž vylou-*

34 Pamětní kniha clopodijského reformovaného sboru Esperesi Kőrlevekk 1881 től 1905 ig. Uložena v soukromých rukou u pana Schmolla, Clopodia, Rumunsko. Kopie v archivu autora.

35 Zpráva Františka Prudkého z roku 1928.

36 Dopis Jaroslava Pecha z 26. června 1939.

37 Zpráva Františka Poláka z 22. srpna 1931.

čil ze sboru na rok ženu presbytera Skřivánka, když přes zákaz poslala na shromáždění svoji dceru. To vedlo Skřivánka k vystoupení ze svobodné církve a zakládá sbor baptistický, z podobných důvodů se k němu se pak přidala větší část sboru, Kyškovi zůstalo věrno jen skupinka žen!“

„Ve skutečnosti příčinou rozkladu svobodných byla kázeň, kterou Kyška prováděl krajně nerozumným způsobem na Skřivánkově ženě a dceři. Velmi zarážející jest v jeho vzpomínkách psaných v době, kdy už působil v kostele reformovaném, že viní církev ref. ze sobecké církevní politiky, jako by církev reformovaná usilovala jenom o trhání kořisti ze svobodného sboru na Heleně.³⁸ Činíme vzhledem ke Kyškovi tento závěr: Příčinou rozkladu svobodné ref. církve na Heleně nebyl v první řadě zákaz ke shromažďování, nýbrž naprostý úpadek duchovních sil. Svobodná církev ztratila svou vinou mládež. Mezi členstvem navzájem a sborem a Kyškou byly neutěšené vztahy.“

Kazatel Polák ve svém dopise otevřel zcela novou interpretační rovinu, s jakou na náboženský rozkol lze nahlížet. Koncepti striktně etnickou můžeme nahradit teorií konfliktu, protože se nám nabízí vyhodnocení situace formou analytického modelu „in-group conflict“ (Brewer 1999) v rámci sociálního prostoru vymezeného katastrem obce Svatá Helena, tj. jako roztržka mezi obyvatelstvem uvnitř lokálního prostředí, kdy zvýhodňování vlastní skupiny a naopak negace druhé jsou dvě strany téže mince (Cairns a kol. 2006, 701). Dvojitý charakter in-group konfliktu v sobě obsahuje dvojitá tendence – na jednu stranu sociální pohyb v důsledku vyjednávání distinkčních pravidel, na druhou stranu staví mezi skupinami mentálně zakoušené meze, jejichž překročení se podaří pouze v případě přijetí jejich distinkčních znaků jako „svých“. Dědictví probuzenectví importované prostřednictvím spolku Modrý kříž a svobodné reformované církve tak mezi Svatohelenskými nacházelo stále živnou půdu.

V souvislosti s oficiálním zánikem náboženské obce *svobodných* je pro další náboženský vývoj zásadní, že myšlenka na sjednocení „starých“ reformovaných a *svobodných*, čili těch, kteří přijali pouze formální záštitu reformovaného sboru, přinesla další náboženské vymezování a konflikty. Sami tito bývalí *svobodní* přijali záštitu reformované církve pod vlivem rozhodnutí biblisty Kýšky, který sledoval linii institucionálního krytí – tedy pouze formálního připojení naoko jemu i nadále věrných souvěrců.

Dílčí shrnutí aneb o nutnosti vyslání misijního kazatele

Čteme-li jednotlivé reporty farářů ČCE, vidíme vkrádající se obavy z budoucnosti reformovaného sboru, způsobené obavou z postupující marginalizace sboru odchodem k jiným denominacím. Ty jsou schopny svou věroučnou nabídkou

38 Mluví o Kýškově publikovaném svědectví (Míčan 1931, 112), což mimo jiné ukazuje na fakt, že Míčanův spis byl na Heleně rozšířený.

konkurovat sboru bez vlastního kazatele a duchovně strádajícím nabízet alternativní náboženský prožitek.

Misijní faráři hodnotící postupný rozklad reformovaného sboru jako „velmi vážný“ svým pohledem zvenčí nabídli synodní radě řešení – pokud ČCE chtěla, aby v zahraničí fungoval(y) sbor(y) hlásící se k odkazu české reformační tradice, musí se na dálku pokusit nastoupený trend, vedoucí k postupnému zániku sboru, oddálit. Takováto záchranná akce misijně osvětovou činností v rámci krajanské péče probíhala na Svaté Heleně od 30. let, přičemž kořeny aktivity lze spatřit v prvních informativních návštěvách farářů ČCE, kteří se během krátkých pobytů pokoušeli pochopit, jakou formou by pomoc církve sborům měla být vedena. Receptem na postupující marginalizaci reformovaného sboru mělo být vyslání osoby faráře, který by zároveň plnil roli konfesního učitele. „...jsou-li [pak] srdce tamních bratří uchválena mocí evangelia, bude i obětavost jejich vzorná. A podobně doufám i o Pleternici, V. Središti, Mare Peregulu i Svaté Heleně, že oběti přinesou, a našim úkolem by pak bylo jen doplnit, nač síly oněch bratří by nestačily. I z Bulharska a to nejen z Vojvodova slyšíme hlasy: Přijďte, pomozte nám. Můžeme před těmito hlasy uši a srdce skrýt?“³⁹ Konkrétní úkoly na Svaté Heleně ve vztahu ke svobodné reformované církvi naznačil pak Polák takto: „Úkolem pak kazatelovým bude i v těchto rodinách obezřetnou prací a osobním stykem získat důvěru a znenáhla to nešťastné hnutí na Heleně, s nímž ani Českobratrská Jednota v ČSR nesouhlasí, likvidovati.“

Polákův pohled je tak odlišný od Prudkého. Skupinu žen, semknutou kolem osoby Kýšky, jež přijala reformovaný sbor jako pouhou institucionální záštitu, je nutno se sborem plně institucionálně (placením saláru – církevního poplatku) i věroučně (akceptací křtu dětí) svázat požadavkem přijetí takovýchto formálních náboženských praktik. Jen za těchto okolností jim totiž byla umožněna návštěva reformovaného kostela, chápaného reformovanými jako posvátný chrám, jehož útroby byly před jinověrci chráněny.

Jak obstát před baptisty

Mnohem nebezpečnější však byl podle delegace farářů (stejně jako pro Prudkého) baptismus, jelikož „je serióznější – jedná se o bývalé svobodné reformované – Skřivánka, Boháčka, bývalého katolíka Mocka – nejpokrokovější zeměděle – Skřivánek je náměstek starosty, mravně stojí výše než většina Helenských, o jejich národním uvědomění svědčí fakt, že si chtějí přivolat českého kazatele, který by na jejich náklady vystudoval v ČSR, dobrý vztah k reformátům – dokonce delegaci zvali na přednášku přímo k nim do shromáždění. Baptistická misie v Rumunsku je velmi čilá v okolních vesnicích, Helenští s nimi udržují čilé kontakty i misijní hnutí je hodnoceno kladně, ale nebylo by

39 Zpráva F. Poláka z roku 1931.

*radno toto životné hnutí podceňovat, a nebo se stavěti proti. Jest ovšem nutno počítati, že část bývalých svobodných se k baptistům připojí. Bylo by dobré, aby byl sem poslán [...] pracovník věroučně vyspělý, ale též nekompromisní a zároveň rozumný a neodmítající spolupráci. Jen tak se dá zamezit šíření baptismu mezi našimi lidmi. Ostatně otcem baptismu na Heleně je Kýška a svobodná církev, on to byl, kdo žádal vyslat na Helenu kazatele, který by křtil apoštolským způsobem.*⁴⁰

Lze jen dodat, že usiloval také o to, aby se stal po oficiálním zániku svobodného shromáždění na Heleně kazatelem baptistů – pouze nenávisť k jeho osobě to znemožnila.

K rozporuplné postavě biblisty Kýšky, otázce křtu a co způsobila

Kýška se záhy potom, co se jako horlivý biblista seznámil s baptistickou věroukou – v lidovém prostředí uchopitelnou v požadavku křtu dospělých jako apoštolského křtu nutného k soteriologickému zajištění – vnitřně touto otázkou ve své náboženské hloubavosti zabýval a stala se mu věroučným lákadlem, jež se rozhodl přijmout. O důvodech lze pouze polemizovat, jisto je jen to, že věroučné zásady svobodné reformované církve v otázce možnosti křtu dětí nebo dospělých nebyly striktně dané, tudíž mnohdy vedly k individuálním interpretacím každého jednotlivce. Přesto se opět stal „oficiálním“ duchovním vůdcem, když jej po baptistickém odmítnutí přijal opuštěný sbor evangeliků. Z cesty Františka Nováka⁴¹ se však dozvídáme, že Kýškovo postavení nebylo dobré a u sboru nebude sloužit dlouho. „*Má těžké postavení. Jednak nemá důvěru těch, kterým stál kdysi jako kazatel svobodných reformovaných po 30 let v boji, teď jej zas nemají rádi za to, že se dal ke státní [reformované] církvi.*“

Kýška tak na první pohled proplová mezi jednotlivými denominacemi, jako by žádné distinkční *boundary markery* neexistovaly. Ve skutečnosti se stávaly ústředním atributem vyjednávání každé individuální identity, jelikož věřící byl všudypřítomným zdůrazňováním formálních aspektů víry v každodenní komunikaci nucen si svou příslušnost k jedné ze skupin vybrat. Jednotlivé věroučné nuance tak hrály ústřední roli v osobní identifikaci věřících, napomáhající orientaci v lokálním mikrosvětě vesnice, kdy otázka národní identifikace byla odsunuta zcela stranou, jelikož nebyla postavena do pozice distinkčního znaku všednodenního prověřování.

Sondu do Kýškova vnitřního rozpoložení duše podává Novák: „*Br. Kýška také nemůže nikdy zapřít svoji minulost, a proto také není rozhodný tam, kde by bylo*

rozhodnosti třeba. Zvláště v otázce křtu. To on sám kolísá. Jinak však koná svoji práci s láskou a porozuměním po stránce duchovního snažení.“ Jak se z výše uvedené korespondence ukazuje, nakonec se přihlásil ke křtu dospělých jako k následováníhodné varietě tohoto fragmentárního věroučného dilematu, jenž se stal základním distinkčním atributem skupinové identifikace, a zároveň tedy prostředkem vyjednávání v rámci denominačního konfliktu.

Křest jako hlavní *boundary marker* na linii baptisté-svobodní

Problematicnost křtu dětí a sdílená nejednota v této složité otázce se odvíjela od teologických výkladů „správnosti“ jeho užití, což lze v každodenním životě Helenských prezentovat otázkou, zda křtít děti, nebo až ty, kteří se pro křest rozhodnou po svém obrácení/probuzení. Na Svaté Heleně se náboženské rozpory související s otázkou křtu objevily až vlivem misie baptistů ve 20. letech 20. století. Kýška ve svých vzpomínkách dokonce uvádí, že z důvodů náboženských nepokojů pramenících z nejistoty okolo křtu dětí byla ještě v době existence sboru svobodných svolána schůze všech členů (Míčan 1931, 108). Dogmatická nejistota panující kolem jedné ze dvou svátostí svobodné reformované církve – požadavku křtu dospělých – tak založila ústřední distinkční kámen.

Ze strany baptistů byl totiž vznesen požadavek pouze na křtění dospělých, jež jediné vede ke znovuzrození. Část sboru opouštějící skupinu *svobodných* na tuto nabízenou ortopraktickou „novinku“ slyšela. Zároveň tímto aktem baptisté našli jediný rozlišovací identitární zdroj silný natolik, že dokázal jejich novou kolektivní identitu legitimizovat a zajišťovat kohezni pouto skupiny. Do popředí náboženské praxe se dostala ruka v ruce s určitou věroučnou roztříštěností a nejednotností v některých otázkách zásad věřících nutná potřeba sebeidentifikace se skupinou, projevující se až s příchodem dalšího denominačního „hráče“ na stejném poli zájmu, reprezentující ovšem díky požadavku křtu dospělých jinou variantu cesty vedoucí ke spáse. Proto se stala dělicím *boundary markerem* dvou jinak velmi podobných skupin, hledajících existenční jistotu v náboženské příslušnosti. Vůči němu se totiž věřící mohli jasně vymezit, a najít tudíž vlastní pozici vedoucí k soteriologickému zajištění. Krom toho již víme, že dalším distinkčním znakem baptistů byl jim zvenčí připisovaný vyšší sociální status.

Dvě náboženské skupiny uvnitř jedné denominace aneb o třtinách a disidentech

Jedna ze zpráv reflektuje pohled na Kýšku též ze strany jeho spoluvěřců pocházejících ze svobodného reformovaného sboru v Bystrém v Čechách. Zároveň obrací pozornost k osobním rovinám sporů vyvolaným denominační příslušností: „*Jejich*

⁴⁰ Ve svém svědectví nazývá právě baptistický křest dospělých křtem biblickým (Míčan 1931, 108).

⁴¹ Zpráva z roku 1930 obsahuje statistické počty o návštěvách jeho aktivit – během misijní návštěvy vykonal 4 bohoslužby (za souhrnné účasti 440 osob), jednou vedl nedělní školu (110 dětí), na jeho přednášku přišlo 120 osob, na biblickou hodinu 45, setkání staršovstva se zúčastnilo 7 osob a Večeři Páně přijalo 25 osob.

názor na Kyšku je velmi kritický, právě tak jako na celý postup a vývoj misijní práce, kterou na Svaté Heleně konal Modrý kříž. Odpor proti Kyškovi je veden starými evangelíky kvůli tomu, že rozbil reformovaný sbor.“⁴²

„Kromě toho panovala obava z rozkolu uvnitř reformovaného sboru, jenž spolu s Kyškou přijal i skupinu duchovně velmi „vroucích“ žen: „Jsou tam jednotlivci nábožensky vroucní, zvláště milý dojem budil ženský spolek, jehož hostem jsem byl. Jinak převládají negativa – neujasněnost těch, co přešli v otázkách věroučných [k jiné denominaci]. Zmatek působí otázka křtu, baptisti jsou hodně výbojní a nesnášenliví. Kdyby tam byl dosazen horlivý český kazatel – baptista, znovu by ref. sbor se dělil.“ (Novák 1930)

Přijetím svobodných sice sbor vůči baptistické skupině početně zesílil, mnozí se však připojili pouze formálně. O jejich nebezpečí pro sbor vypovídá údajná duševní vlačnost členů sboru. „I na Heleně jsou příslušníci ev. církve, [kteří] neberou podíl na sborovém životě, ale ti, kteří se ho účastní, nemají mnoho duchovního života, což se rozmanitým způsobem projevuje.“

V roce 1931 se s farářem Pellarem vydal na informativní návštěvu kazatel Polák. Jeho zpráva nám je cenným svědectvím o tom, kterak obvykle probíhal nedělní den v duchu církevně-organizačních setkávání. Lze z ní vyčíst, že před návštěvou již byl obeznámen s problémy, které způsobuje věroučný výklad správnosti křtu, proto přednesl kázání Křest duchem svatým s textem (Ev. Jana 1, 33b). Když se s ním Kýška loučil, sdělil jim, že teprve po kázání se mu „ujasnil smysl křtu svatého. Nikdy prý si neuvědomil, že křest vodou byl již zařízením známým ve Staré smlouvě.“

Po bohoslužbě následovala nedělní modlitební hodina, již se pro delegaci překvapivě zúčastnily pouze veskrze staré ženy ze svobodné reformované církve. „[I] duch modlitby byl čistě svob-ref. Jak později jsme zjistili, staří členové ref. církve se těchto setkání zásadně neúčastní.“⁴³ Nedělní školu vedl také evangelista Kýška a využíval při ní „pomůcek svobodné ref. církve! Zpívá se rovněž z Kancionálu svobodné ref. církve. Děti tuto nedělní školu téměř nenavštěvují, a když, tak výkladu nevěnují pozornost.“ Poté následovala Schůze žen, kde Kýška probíral věroučné otázky nadnesené v knížce *Zásady snahy*, ve které se „polemizuje nejen s řády církve česko-bratrské ev., ale i reformované!“ Polák se snažil připravit půdu pro případné stálé působení faráře z ČSR, pro jehož realizaci však bylo nutné plnit jednu z „formálních“ zásad ČCE: salární povinnost, přičemž dosud jí svobodní nevěnovali pozornost. Představovala totiž pouhou formální stránku života ve víře, která pro ně nebyla určující. Uvnitř jednoho sboru tak existovaly dvě náboženské skupiny následující dvě různé tradice – česko-bratrskou a probuzeneckou.

42 Zpráva z prázdninového zájezdu Poláka (22. srpna 1931).

43 Zpráva z prázdninového zájezdu Poláka (22. srpna 1931).

Poslední pastorační akci představovala večerní biblická pobožnost s dětmi, „poněvadž nedostatek porozumění pro mládež ze strany Kyškovy úplně tuto církev odcizil, mladí lidé jej doslova nenávidí“. Během osobních návštěv rodin se „pokoušeli uklidnit spory mezi rodinami, pátrali po duševním rozpoložení lidí a problémech, aby věděli, čeho se mají dotknout během kázání. Jednak abychom přímo působili na odklizení osobních a rodinných rozporů a abychom sblížili jednotlivé církevní a náboženské směry.“

Zvláštní péči věnovali starším rodinám, věrným příslušníkům reformované církve, jako byla např. rodina Čermáková, Filipiova, Karbulova, Boháčková a Hružova. Odpor proti Kýškovi, že rozbil reformovaný sbor, jde až tak daleko, že rodina Filipiových oznámila: „Dokud bude kázat Kyška, do kostela nevstoupíme!“ Při těchto návštěvách starých reformovaných také seznali, že jejich duchovní úpadek není zdaleka takový, jak byl líčen svobodnými a Kýškou. „Všude jsme našli modlitební knihy, Bible a kancionály, na stolech a bylo vidět, že se jich denně užívá. Tak jsme si vysvětlili, že tento hlouček upřímných srdcí stal se na Heleně novým krystalizačním bodem, který přitahuje v poslední době disidenty, nemající opory v žádném nadosobním principu. Žádoucí je, aby další práce opřela se o tuto skupinu, která je zárukou stability církevní a solidnosti duchovního života, nikoli o skupinu těch, kteří sice mají ústa plná svědectví o obrácení, ale bez přehánění jsou to třtiny ve větru klátící.“

Posilováním pout církevní přináležitosti prostřednictvím misijních aktivit měla být zajištěna kontinuita české reformační tradice a zároveň potlačeny probuzenecké tendence. Z korespondence vyplývá, že ČCE zaujala ke svým souvěrcům podobný či totožný postoj, jako tomu bylo v případě světských institucí ČSR, ze kterých se program záchrany krajanů snažil naplňovat hlavně Československý ústav zahraniční. Ten českou emigraci pokládal jen za součást odvěkého společenství Čechů a Slováků. Jako reálná se jevila možnost v rámci příhraniční aktivity zachránit reformovaný sbor před zánikem, pečovat o protestantskou tradici předků vysláním misijního pracovníka – „dělníka na vinici Boží“.

Pokus o konsolidaci sboru⁴⁴

Nárys potřeb faráře včetně rad, jak řešit vystupňovanou obavu z dalšího rozkolu hrozícího ze strany svobodných, lze shrnout do snahy „pomalu získat ty pod Kyškou, neboť již mnohokrát ukázali, že jsou přelétavci. Tato skupina 16 žen již jednou církev reformovanou opustila, takže je nábožensky nestálá, avšak velmi teoreticky vybavená a pro disputace nebezpečná.“⁴⁵ Přesto místním radil, aby svobodným umožnili jejich

44 Složka: Diakon Josef Košťál v čes. evangelickém sboru ve Svaté Heleně v Rumunsku 1931, 1932, 1933.

45 Zpráva z prázdninového zájezdu Poláka (22. srpna 1931).

církvi právní ochranu a možnost využívat jejich shromáždění pro kázání⁴⁶. Reformovaní kazatelé považovali *svobodné*, kteří opustili v reformovaném sboru požadavek křtu dospělých, za „vystřízlivělé“. Probuzenectví tak bylo nositeli české reformační tradice pojímáno jako nemoc ducha či duchovní vytrženost, podobná alkoholovému opojení.

Naděje československých kazatelů, načrtávající kontury podloží záchrany, vbrzku čekalo možné vyslyšení. Helenský sbor záhy získal svého prvního stálého misijního kazatele Jana Košťála, původně katolíka a chovance olomoucké misijní školy, který u sboru setrval dalších pět let.

Z jeho zprávy sepsané po příjezdu na Helenu vyplývá, že sbor příliš nedbal na formální stránku víry a většina členů přijala praktiky probuzenectví, zdůrazňující jiné náležitosti zbožnosti, než nacházeli u evangelíků: „*Sbor se nacházel v duch. úpadku, ve formě nejnebezpečnější, v sektářství, sbor byl rozdělen na věřící a nevěřící, ne podle Písma, ale podle posudku br. Kyšky, který sbor vedl. Byla naprostá nedůvěra k církvi a přímo odpor ke všemu, co jest církevním zvykem: salár, používání kazatelny, křest dítek, konfirmace.*“⁴⁷

Dvojitý útok na reformovaného kazatele/učitele Košťála

V jeho nové funkci se mu dařilo sbor postupně „ukáznit“, ovšem následující pohyb událostí svědčí o opaku. Košťál byl totiž falešně denunciován u rumunských státních orgánů, že dostatečně neplní své povinnosti kazatele⁴⁸.

„*Udavačem je člen místní sekty, přivlastňující si název baptistická církev. Ke konfrontaci nedošlo, protože úřad neměl dost chuti k důkladnému vyšetření, protože celý případ by se pak musel předat instanci vyšší. Ani pán kazatel netrvá na dalším vyšetřování, ale pro udavače velké poučení, kdyby se konalo až do konce, není vyloučeno, že by se na něm nedopustili násilí.*“

Do konfliktu brzy ale zasáhl československý konzulát, před kterým udavač přiznal, že obvinění „*učinil jen z náboženské zášti. Bylo by dobře, aby zdejší sektáři pochopili při této příležitosti, že pravé křesťanství se projevuje řádným životem a skutky, a ne do omrzení vykládáním každému na potkání špatně pochopeného verše z bible.*“ O nastalé situaci hovoří A. Venc, který v rámci misijních návštěv zahraničních sborů zavítal také na Svatou Helenu, aby synodní radě referoval o situaci, v jaké se kazatel nacházel: „*Košťál je v úctě i ze strany katolíků, vztah k baptistům je horší, neboť se snažili Košťála dostat z Rumunska, což jim však samotným uškodilo tou faleš-*

nou denunciací.“⁴⁹

Baptisté se jej nepravdivým obviněním pokusili „vyšupovat“ u obce zpět do ČSR, což byla praktika již v minulosti uplatněná administrátory maďarské reformované církve vůči faráři Svobodovi a Chorvátovi. Starý reformovaný sbor se totiž pod Košťálem zkonsolidoval a stával se opět denominačním konkurenčním hráčem v „boji o duše“.

Jeden pokus zbavit sbor faráře skončil neúspěchem a už následoval další. Velmi podobná iniciativa se objevila přímo uvnitř sboru, když kurátor sboru Černík a několik dalších projevovali nespokojenost s působením faráře, hledající různé důvody pro jeho odvolání motivované osobními roztržkami, graduujícími až do opětovného falešného obvinění z „nepravosti“⁵⁰. Kurátor byl v minulosti člen svobodné reformované církve, a sic byl kazatelem Polákem charakterizován jako „vystřízlivělý“, došlo k dalšímu pokusu o rozluky sboru ze strany skupiny stále inklinující k probuzeneckým myšlenkám. Protože se část sboru postavila na stranu kurátora, došlo ke konfliktní situaci, ze které nakonec vzešel úspěšně kazatel Košťál, neboť se většina sboru „*vyjma několika pokryteckých fanatiků, které možno jinak kvalifikovat jako hlupce*“, postavila na jeho stranu.

Shrme-li tyto konfliktní situace z hlediska reformované církve, „*přicházíme na to, že není možno za tři roky napřímít to, co třicet let fanatický kazatel Kyška pokazil. Mnozí z této generace jsou již nenapravitelní, protože zabředli příliš.*“⁵¹

I z tohoto líčení je patrné, že příčina konfliktů spočívala v neúspěšném spojení bývalých svobodných se starými členy. Sbor byl rozpolcen mezi disciplinovanou přináležitost ke sboru v rovině formálního dodržování víry a duchovní dědictví probuzenectví, chápané v intencích evangelíků jako sektářství. Košťál byl s takovouto diferencí obeznámen, a proto se v mnoha případech podřizoval připomínkám členů sboru – zprvu musel značně slevit ze svých představ o sborové kázni a zcela se podřídil lokálnímu situaci.

„*Dnes je sbor zkonsolidován aspoň tolik, že není přímého odporu ke křtu dítek a jiným ustanovením, dle řádu naší církve, ale zdůrazniti je nutno, že není na duchovní, ani církevní úrovni sborů našich. Sektářství dosud hledá a jest největší překážkou dalšího možného rozvoje. Láska a vroucí vztah k církvi není, a nepodařilo se mně ho vzbuditi. Ve vesnici pracují baptisté způsobem nečestným, vždy hledí někoho získávati. Kazatelé, kteří je navštěvují, bezohledně tupí naši církev, a dokonce namlouvají našim lidem, že bez křtu dospělých není spasení a že reformovaní jsou zpohanštění křesťané. Lidé jsou prostí, nevzdělaní, často neumí číst, lehce se dají přemluvit. Několik proudů*

46 Zpráva z prázdninového zájezdu Poláka (22. srpna 1931).

47 Dopis Jana Košťála z 19. října 1933.

48 Dopis Antonína Jirkovského z 10. března 1933.

49 Zpráva o cestě Antonína Vence z Brna-Židenic 1933.

50 „At jde farář taky kopat na pole, nic nedělá!“ (Z dopisu Jirkovského).

51 Kyška samotný si diakona Košťála vážil, „jenom mi [Kyška] důvěrně sdělil, že sice káže čisté evangelium, ale že prý sám Košťál není obrácen“ (Venc 1933).

sektářských jest v jejich mysli a není se opravdu diviti, že máme případy, kdy někteří změnili církevní příslušnost již popáté. Ještě v tomto roce jsem měl jediný případ, kdy rodiče nedali dítě ke křtu...“⁵² Rok po konfliktu odešel zpět do ČSR za podmínky, že do sboru bude vyslán jiný kazatel.

Působení Jaroslava Pecha 1938–1941

Na jeho místo přichází až po dvou letech Jaroslav Pech, protože ČCE váhala, zda do takto konfliktního a nábožensky tříštěného prostředí někoho vůbec vyslat. Pech přišel s odhodláním československou tradici udržet i přes problematiku okolností, se kterými se potýkal jeho předchůdce. Sbor však následkem dvouleté absence faráře opět početně velmi zeslábl⁵³, když nemalá část sboru opět přešla k baptistům. Postava kazatele tak představovala pro členy sboru jednu ze základních podmínek dalšího fungování. Jeho autorita dokázala členům dodat jistotu určité duchovní záštity. Přitom jeho role jako zprostředkovatele věrouky a církevní autority stála v opozici vůči požadavku nezprostředkovaného výkladu Písma baptistů.

Snahou reformovaných kazatelů včetně nově nastoupeného Pecha bylo skupinu evangelíků transformovat do podoby z pohledu ČCE fungujících reformovaných sborů v ČSR či v jiných částech jihovýchodní Evropy. Funkčnost představovala také finanční zajištěnost sboru, jenž jednotlivým kazatelům musel ze své sborové kasy vyplácet služné. Jenže kasu bylo nutné průběžně naplňovat, proto farář pečlivými záznamy dohlížel na pravidelné placení saláru, každoročně z kazatelnice připomínal jména dlužníků a nabádal k nápravě věcí. Postaral se též o získání alespoň skromného pozemkového fondu, kdy produkce církevního pole obdělávaného členy sboru zajišťovala nezanedbatelnou finanční podporu chodu církve. Baptisté jeho příchod nesli nelibě, protože v době, kdy přijel, byla jejich místa setkávání a shromáždění uzavřena dočasným postavením mimo zákon. „Baptisté jsou neustále konzervativní a sotva se dají pohnouti k dobrovolné spolupráci.“ Stálost nebezpečí ze strany baptistů potvrzuje dopis Synodní rady určený pro kazatele jako návod, jak by měl ve věroučných sporech týkajících se najmě křtu argumentovat.

„[P]ráce na Heleně bude vyžadovati veliké trpělivosti a sebezapření. Oproti baptistům používejte výkladu, že křest vodou nepůsobí znovuzrození duše, a je tedy lhostejno, je-li člověk pokřtěn vodou v pěti nebo padesáti letech. Křest vodou je ovšem nutný a žádoucí, ale obrácení a znovuzrození působí teprve až Duch Svátý. Je tedy pro každého člověka potřebí křestu vodou a křestu Duchem Svátým. To souhlasí také s povězením Páně: „Nenarodí-li se kdo z vody a Ducha, nemůže vejíti do Království Božího.

52 Složka: Jan Košťál: Přehled za pětiletou službu činnosti od 1. prosince 1931 do 1. října 1936.

53 Podle farářů vedených statistik návštěvnosti bohoslužeb byl počet věřících poloviční (60–80 osob) oproti minulosti (Pech 1939).

Což narodilo se z Těla, tělo jest. A co se narodila z Ducha, duch jest.“ Zvláštní důraz klade Pán Ježíš na slova další: „Musíte se znovuzrodit.“ (Jan, III, 5–7) Pokud možno, vyhýbejte se však dogmatickým sporům a hleďte laskavosti a přívětivosti všechny získati a všem sloužiti.“⁵⁴

Lokální kontext obce byl neustále determinován „bojem o duše“, čehož důsledkem nebyla identitární jistota zakoušená nalezením vlastní pozice vůči symbolickému univerzu – výchozímu bodu cesty k vykoupení, ale naopak *krize identity*. Náboženský trh totiž stále nabízel hned několik identitárních alternativ, čímž se situace na denominačním poli stávala velice nepřehlednou a vedla dle Poláka až k vážným důsledkům v podobě duševní rozervanosti a prostřednictvím požadavku na udržování endogamie údajně až ke zhoubným zdravotním důsledkům.

„V našem malém sborečku je od časného jara cítit bázeň těch údů, kteří se plně nedovedou odevzdati do vůle Páně. Stále zde působí samozvaní kazatelé se svými hloučky, co by si rádo vytvořilo vlastní církev! V pondělí měli jsme společný křest dítek odrostlých, které vlivem baptistů nebyly křtěny. Je tu ještě mnoho rodin, co žijí v chaosu a nevědí kam. Zvláště samozvaní kazatelé chtějí si udržet své hloučky a hodně se namáhají. Mezi evangelíky je asi 7 kazatelů, kteří by nejraději utvořili svoji církev, a je zajímavé, že i mezi katolíky se to objevuje, mají tři kazatele, kteří mají podobné úmysly.“⁵⁵

Ještě výmluvněji působí výpověď Polákova: „Smutnou ilustrací tohoto vývoje byl syn bývalého kurátora a hlavní opory disidentství Kovaříka. V roce 1904 vystoupila celá rodina z ref. a dali se ke svobodným. Podporoval abstinenční hnutí, jsa členem Modrého kříže, ale sám, jak jsme se přesvědčili, pije. Rozešel se nakonec i s Kyškou i s celou svobodnou církví. Hájí křest dospělých, ale potírá baptisty, dovede s největší vážností vykládati o biblických a náboženských otázkách, ale najednou se zarazí, dá se do smíchu, říká, že je to všechno pro kočku. Ale v rozhovoru s ním jsme poznali, že je nešťasten, že je krajně rozerván. Hledá prý nové náboženství a už má i kazatele vyhlídnutého. Jest na štítu se všemi a svatě mu není nic.“

„Uvážíme-li, že na Heleně vedle reformovaného principu o palmu vítězství bojovali horlivci směru svobodného, Modrého kříže, baptismu a učiní tu snad pokus i darbisté⁵⁶, nelze bez smutku poslouchati, kterak dva bratři jdoucí do svých shromáždění se zdraví: Běda tobě Korozaime! Načež druhý odpovídá: Běda tobě třtino větrem se klátící! Nelze bez obav sledovat diskreditaci myšlenek obrácení, stejně tak podcenit zdravotní důsledky učení Kýšky – sňatky pouze těch, kteří jsou obráceni – důsledky jsou už viditelné: rychle postupující degenerace rapidním snížením možnosti výběru.“⁵⁷

54 Dopis ze 7. února 1939.

55 Dopis Jaroslava Pecha z 26. června 1939.

56 O jejich existenci na Svaté Heleně však neexistují žádné doklady.

57 Zpráva z prázdninového zájezdu Poláka (22. srpna 1931).

Praktiky denominační konkurence

Samotný Pech žádal o „pomoc o narovnání stavů v denominační konkurenci“ taktéž vůči katolíkům, jež měli dva učitele a kazatele, kdežto o reformované pečoval pouze on. Autorita kazatele či konfesního učitele reprezentovala nástroj misijního působení a hrála hlavní roli v udržování pozice reformovaného sboru. Bez misijního kazatele by sbor jen velmi těžko mohl konkurovat svobodným, baptistům a také katolíkům. Ti totiž v druhé polovině 30. let podle vzoru ostatních denominací užívají k získávání nových členů stejných praktik. Např. katolický učitel Jirkovský se snažil „obrodit“ katolickou církev tak, že podle vzoru reformovaných a baptistů začal vykonávat podobné akce pro děti a dospělé, a po vzoru evangelíků organizoval v neděli tři shromáždění ve stejný čas, „což dříve nebylo“⁵⁸. Z hlediska evangelíků takováto aktivita byla sledována prizmatem nečistého postupu. Samotný Pech dokonce ze synodní rady dostal varování před Jirkovským, jelikož „užívá naše metody, které od nás odkoukal. Buďte ve styku s ním velmi opatrný“⁵⁹.

Jak uplatňování distinkčních gest v každodenním životě ovládlo komunikační prostor, ilustruje následující příklad. Pech si ve svém dopise postěžoval, že má velké potíže s jidlem, jelikož nemohl na oběd chodit tam, kam učitel Jirkovský, protože šlo o rodinu katolíků, která se starala již o předchozího faráře. S postupujícími denominačními konflikty se však i z všednodenního kontaktu reformovaného kazatele s katolíky stala překážka. Podobnými formulovanými distinkčními gesty byly v symbolické rovině rozlišování sociálního prostoru některé domy a jejich okolí určené ke společným duchovním setkáváním. Baptisté v minulosti zase podle vzoru reformovaných zavedli vánoční besídky, aby jejich absence dětí nemrzela a nesváděla k závisti. Náboženská přetahovaná v duchu denominační konkurence se projevovala také snahou získávat jednotlivé aktivní členy jednotlivých náboženských obcí – Pechovi se takto podařilo získat hráče na harmonium od baptistů⁶⁰.

(Nezamýšlené) důsledky přeshraniční misijní činnosti

V duchu přijatých východisek dlážděných teoretickým podložím interpretativní antropologie (Geertz 2000) chápou kulturu jako systém významů a symbolů. I přes Geertzovu kritiku podanou A. Kuperem (Kuper 1999) či M. Blochem (Bloch 2005) je dle mého soudu klíčem k pochopení a porozumění kulturních jevů tázaní se po významech chování či jednání připisovaných sobě či Druhým, nebo po optice

58 Dopis Jaroslava Pecha z 13. prosince 1938.

59 Dopis Jaroslava Pecha z 26. června 1939.

60 Dopis Jaroslava Pecha z 12. ledna 1940.

recepce, s jakou vnímají svou odlišnost. Subjektivně vnímaná rozdílnost/jinakost nemohla být aktéry situací chápána v rovině jazykové či národnostní odlišnosti, hlavní diferenční komponentě etnizační doktríny přijímané v 19. století, ale v kontextu náboženské distinkce, která fungovala jako základní symbolická platforma konstrukce rozlišovacích hranic. Distinkční gesta a symboly (důraz na asketickou morálku, otázka křtu, přijetí skupinové koheze církevním rituálem a disciplinačních praktik), které jsme zde představili, se staly skupinově exkluzivním/inkluzivním motivem. Do popředí se tak dostal motiv ohraničení skupin, přičemž jeho kognitivní utváření vycházelo ze zdůrazňování *religiózních distinkcí*. Protože hranice nejsou daným atributem, který ontologicky „je“, ale jde o proces vyjednávání, zaměřili jsme se na to, jak byly neustálými interakčními procesy v obci stimulovány misijní činnosti tří různých denominací.

Misijní pracovníci v případě reformovaných farářů zdůrazňovali formální znaky víry, činitelé svobodné reformované církve svým spoluvěrcům připomínali důležitost vnitřního „probuzení“ k víře, asketického života, vědomí vlastní exkluzivity v otázce vykoupení a nezprostředkovaný vztah k Písmu. Když se následně v obci objevili baptisté, jako legitimizující faktor jejich společenství se stal snahou dalšího posunutí *boundary markerů* požadavek křtu dospělých jako zásada nezbytná k soteriologickému zajištění. Z prostoru komunikace v obci se tak stal prostor konfliktu permanentně podporovaný identifikací s přijatými distinkčními gesty, pojímanými jako deklaranty osobního existenciálního postoje ke světu pozemskému i nadzemskému. Denominační konflikty určené existenciální nutností vymezení svého duševního světa vedly až k jisté transformaci obecního konfliktu do střetu jednání vedoucího k zajištění spásy. Svět pozemský se tak stával pouhými kulisami bytí, zatímco životní cíle a snahy směřovaly mimo světský svět k duchovnímu symbolickému univerzu.

Každodenní situace byla jakási past, do které se ve snaze dosáhnout soteriologického zajištění helenské nekatolické skupiny dostávaly. Takového vyhodnocení situace je inspirováno teorií sociálního konfliktu formou analytického modelu „in-group conflict“ (Brewer 1999), vymezeného v rámci sociálního prostoru obce Svatá Helena. Konflikt následně vedl ke zpětnému konstruování důrazu a zvýznamňování formálních stránek náboženského života. Výsledkem situačního vytváření distinkčních pravidel bylo potvrzování endogamních skupinových zásad. Svatou Helenou tak stejně jako Vojvodovo v Bulharsku můžeme považovat za obec denominačního typu (Nešpor a kol. 2001).

V druhém plánu jsme tak problematizovali kategorii *krajanská komunita*. Obecný termín komunita odkazující k sociální jednotce totiž na příkladu lokálního společenství Svaté Heleny není možné použít, protože hranice sociální skupiny neodpovídá vymezení prostorové jednotky. Patřícněji řečeno – prosto-

rová jednotka (definovaná hranicemi lokality) čítá hned několik sociálních skupin navzájem se vymezujících dle principu Jinakosti.

Co způsobil denominační boj o palmu vítězství

Na počátku našeho snažení jsme se pokusili v návaznosti na požadavek určité reflexe dosavadního pojmání krajanství nadnést některá východiska, jež stávající koncept krajanství usvědčují z některých nedostatků. Příkladovou studií jsme ukázali, že otázka národní/etnická zdaleka ne vždy hrála u české emigrace z českých zemích nejdůležitější roli. Náboženské konflikty uvnitř náboženských denominací svědčí o zásadním významu, jaký byl náboženským ideologiím přisuzován, a o tom, a jakou roli plnily v každodenním životě některých *krajanských komunit*.

Toto nabídnuté mementum aplikovalo již klasický teoretický koncept, obracející pozornost k hranicím skupin, proto jsme jej považovali za v mnohém užitečný opěrný bod, ze kterého je možné činit další kroky k postupnému přehodnocování „krajanské otázky“. Přijmeme-li intelektuální dědictví F. Bartha a jeho následovníků, kteří obrátili pozornost k jevům procesuálním a interakčním, stane se nám tento postbarthovský důraz vhodným analytickým nástrojem k uchopení identitárních aspektů českých enkláv. Nežřídko tak najdeme odpovědi na otázku, kým vlastně *krajané* byli a mnohdy ještě jsou.

Hranice denominačních skupin se pohybovaly na základě kognitivní recepce samotných aktérů, ale důležitější pro naši argumentaci, zdůrazňující skupinovou identifikaci dle denominačního klíče, je okolnost existence pouze jedné sady distinkčních gest a projevů vycházejících pouze z religiózních základů. Proto můžeme označit lokální prostor Svaté Heleny, podobně jako Vojvodovo, za symbolickou arénu jediného distinkčního apelu – a to religiózního, přetrvávajícího v současnosti jako dědictví minulosti (zde prezentované jako denominační boj o palmu vítězství) mezi katolíky a baptisty. Jedná se totiž o jediné náboženské skupiny, které po postupném zániku reformovaného sboru v 60. letech v obci existují až do dnešních dní.

Poválečný náboženský vývoj až do současnosti již není předmětem textu, nicméně pro zde naznačenou podobu studia (e)migrace a fenoménu *nacionalismu na dálku* by mohl být důležitým krokem jeho uplatnění, stejně jako sledování vazeb původní domoviny a diaspory na území Balkánu s proměnami, k nimž bezpochyby došlo. Připomeňme jen současnou snahu nevládních organizací a spolků ekonomicky podporovat krajany v Banátu rozvíjením šetrné turistiky, což zavdává k úvahám nad možnostmi srovnání takovýchto aktivit s meziválečnou *krajanskou péčí*. *Krajanskou péčí* proto konečně v posledku navrhuje – jako dosud uplatňovaný nástroj analýzy přijatý z diskurzu přímo ztělesňující meto-

dologický nacionalismus – nahradit perspektivou šíření státní ideologie (*nacionalismu na dálku*). *Nacionalismus na dálku* totiž již z definice utváří pevná sociální pouta mezi populacemi žijícími v různých geografických prostorech na bázi připomínání jejich společného vztahu k území svých předků, jeho politické a kulturní reprezentaci a motivuje je k jednání referující k tomuto pomyslnému společenství (Glick-Schiller – Fouron 2001). Jak jsme ukázali již jinde (Pavlásek 2011a, 2011c), vazby českého státního celku a diaspory byly budovány začasto v rovině šíření a posléze přijímání náboženské ideologie spojující jednotlivé geograficky vzdálené populace pouty víry. Kupříkladu působení ČCE na Svaté Heleně je příkladem dokonce propojení obou snah do národně religiózní doktríny, utvářející – troufáme si říci zatím pouze v rovině hypotézy – *prototransnacionální vazby*, jež chápeme jako ideologické ztotožnění se s náboženskou tradicí země původu. Jejich existenci spojují pouze s kognitivní rovinou představ symbolického propojení země původu a emigrace, ale dosud blíže nespecifikovanou roli mohly sehrát při utváření současných transnacionálních vazeb v rumunském Banátu (srov. studii Lukáše Hanuse v této monografii).

Místo závěru

Vrátíme-li se zpět k lokálnímu dění na Svaté Heleně, svědky dobových událostí se nám staly soudobé či retrospektivní pohledy na helenské události z řad církevních aktérů, kteří se s kontextem helenských událostí z různých stran dotkli. Jak píše farář Pravdomil Dostál, „*při studiu dějin sboru této církve se zarážíme nad malou ekumeničností, stálými spory*“ (Dostál 1980, 80). Bez kriticky hodnotícího apelu nezůstala ani jiná, tentokrát dobová reference, jež tento exkurz do denominačních konfliktů v obci Svatá Helena zakončuje paralelou z Písma, jež se stává epitafem, s nímž můžeme (ale nemusíme) souhlasit:

„*Krásnou vinici Boží [...] oplotil kazatel Kostomlatský, okopával a šlechtil evangelista Kyška a přátelé z Čech, Urbánek a Porter z Prahy, Chráška, evangelista mezi Slovinci, Kristina Royová, učitel Chorvát ze Staré Turé, Roháček a Činčurák ze Slovenska, kazatel František Dostál z Brna a jiní. A přesto o této vinici nakonec platilo slovo Písma ...vepř zryl ji, zvěš spásla ji...*“ (Žalm 80, 14)⁶¹.

Literatura

Anderson, B. 1992. *Long-distance nationalism. World capitalism and the rise of identity politics*. Amsterdam: CASA.

Auerhan, J. 1921. *Čechoslováci v Rumunsku, v Maďarsku a v Bulharsku*. Praha: Melantrich.

Auerhan, J. 1930. *Československá větev v Jugoslávii*. Praha: Československý ústav zahraniční v Praze.

61 (Míčan 1931)

Appadurai, A. 1991. Global ethnoscaples: notes and queries for a transnational anthropology, in Fox, R. (ed.), *Recapturing anthropology*. Santa Fe, NM: School of American Research Press: 191–211.

Banks, M. 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge.

Berger, P. L. 1967. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. NY: Doubleday.

Berger, P. L. (ed.). 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington D. C.: Ethnics and Public Policy Center.

Beňušková, Z. 2001. „Skúsenosti s atlasmi ľudovej kultúry v Slovákov v zahraničí“. *Etnologické rozpravy* (1): 124–125.

Bloch, M. 2005. *Essays on Cultural Transmission*. Oxford: Berg Publishers.

Bočková, H. 2009. Národní paměť, lidové tradice a vytváření moderní české národní identity v Brně, in Ferncová, M., Nosková, J. (eds.), *Paměť města: Obraz města, veřejné komemorace a historické zlomy v 19.–21. století*. Brno: Etnologický ústav AV ČR: 205–236.

Brettell, C. 2001. *Anthropology and migration: essays on transnationalism, ethnicity and identity*. Oxford: Altamira Press.

Brewer, M. B. 1999. „The Psychology of Prejudice: Ingroup Love and Outgroup Hate?“. *Journal of Social Issues* 55 (3): 429–444.

Brubaker, R. 2002. „Ethnicity without Groups“. *Archives européennes de sociologie* XLIII (2): 163–89.

Brubaker, R. 2003. Přehodnocení národní identity, in Hroch, M. *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha: SLON.

Brubaker, R., Loveman, M., Stamatov, P. 2004. „Ethnicity as cognition“. *Theory and Society* 33: 31–64.

Brunnbauer, U. 2007. „Editorial“. *Ethnologia Balkanica* 13. München: Lit Verlag.

Cairns, E., Kenworthy, J., Campbell, A., Hewstone, M. 2006. „The role of in-group identification, religious group membership, and intergroup conflict in moderating in-group and out-group affect“. *British Journal of Social Psychology* 45 (4): 701–716.

Cohen, A. P. 1985. *The Symbolic construction of community*. London: Routledge.

Dostál, P. 1980. „Misijsní práce Jednoty českobratrské v Rumunsku“. *Bratrská rodina* 12 (5): 79–80.

Geertz, C. 2000. *Interpretace kultur*. Praha: Slon.

Giordano, Ch. 2007. „Ethnologia Balkanica. Ethnic versus Cosmopolitan Regionalism? For a Political Anthropology of Local Identity Constructions in a Global World-System“. *Ethnologia Balkanica* 11 (1): München: Lit Verlag.

Grulich, T., Brouček, S. 2009. *Domácí postoje k zahraničním Čechům v novodobých dějinách (1918–2008)*. Praha: Public history a Etnologický ústav AV ČR.

Hanus, L. 2009. „Nové diaspory – diaspora jako transnacionální moment“. *AntropoWebzin* (2–3): 13–17.

Heroldová, I. 1971. *Život a kultura českých exulantů v 18. století*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.

Hirt, T., Jakoubek, M. 2005. „Idea krajanského hnutí ve světle konstruktivistického pojetí národa: proměny kolektivní identity vojvodovské náboženské obce“. *Český lid* 92 (4): 337–366.

Hirt, T. 2004. Romská etnická komunita jako politický projekt: kritická reflexe, in Jakoubek, M., Hirt, T. (eds.), *Romové: kulturologické etudy. Etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 71–90.

Hirt, T. 2007. „Přehled nejasností spjatých s konceptem etnicity v perspektivě post-bartovských přístupů“. *AntropoWebzin* (2–3): 27–34.

Jakoubek, M. 2010. „Druhá půlka Pravdy. Opominutá dimenze víry vojvodovských Čechů“. *Lidé města* 12 (3): 527–568.

Jech, J., Secká, M., Scheufler, V., Skalníková, O. 1992. *České vesnice v rumunském Banátu. Češi v cizině 5*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.

Jech, J. 1962. „Lidové povídky rumunských Čechů“. *Český lid* 49: 343–360.

Jenkins, R. 1996. *Social identity*. London: Routledge.

Jenkins, R. 1997. *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*. London: SAGE.

Karas, F. 1937. *Československá větev zapomenutá nebem i zemí*. Praha: Spolek Komenský (vlastním nákladem).

Karbusický, V. 1962. „Písňový a hudební folklór“. *Český lid* 49 (2): 173–184.

Katuščák, J., Kušnierik, M., Potúček, J., Prištiak, O., Slavka, M. 1994. *Naše korene. Vznik a vývoj prebudzeneckého hnutia na Slovensku*. Bratislava: Nádej.

Kořalka, J. 1996. *Češi v habsburské říši a Evropě 1815–1914*. Praha: Argo.

Kuper, A. 1999. *Among the Anthropologists: History and Context in anthropology*. London: Athole press.

Levitt, P., Glick-Schiller, N. 2004. „Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society“. *International migration review* 38: 595–629.

Lozoviuk, P. 1997. „K problematice „etnické indiference“ (příklady z českého jazykového prostředí)“. *Český lid* 84: 201–212.

Mališ, J. 1990. „Morava na předělu. K formování národního vědomí na Moravě v letech 1848–1871“. *Časopis Matice moravské* 109: 345–363.

Mezník, J. 1990. „Dějiny národu českého na Moravě (Nárys vývoje národního vědomí na Moravě do poloviny 19. století)“. *Český časopis historický* 88: 34–62.

Merton, R. K. 2000. *Studie ze sociologické teorie*. Praha: SLON.

Míčan, V. 1931. *Za chlebem vezdejším*. Brno: Knížnice biblické jednoty.

Moravcová, M. 2006. Politický národopis v pojetí Lubora Niederla a Karla Chotka, in *Od lidové písně k evropské etnologii. 100 let Etnologického ústavu Akademie věd České republiky*. 101–113.

Mikuš, M. 2009. „Naprieč hranicami, mimo autentického a falešného: transnacionální antropológia turizmu a identita“. *Sociální studia* 1: 187–210.

Nešpor, Z. R., Hornofová, M., Jakoubek, M. 1999. „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část první: Počátky Svaté Heleny“. *Lidé města* 2: 66–88.

Nešpor, Z. R., Hornofová, M., Jakoubek, M. 2000. „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část druhá: Rozkol na Svaté Heleně a další náboženský vývoj obce“. *Lidé města* 4: 112–141.

Nešpor, Z. R., Hornofová, M., Jakoubek, M. 2001. „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část třetí: Vojvodovo, obec denominačního typu“. *Lidé města* 5: 62–86.

Nešpor, Z. R., Jakoubek, M. 2011. „Dvě hypotézy o původu nekatolíků z řad banátských a bulharských Čechů“. *Český lid* 98 (1): 73–79.

Nešpor, Z. R. 2005. „České migrace 19. a 20. století a jejich dosavadní studium“. *Soudobé dějiny* 12 (2): 245–284.

Nosková, H. 1997. „Česká společnost, jinonárodnostní obyvatelstvo a reemigranti“. *Slezský sborník* 95 (3): 179–185.

Pavlásek, M. 2010. „Případ Svatá Helena. (Re)interpretace náboženských dějin české obce v Rumunsku“. *Český lid* 97 (4): 363–382.

Pavlásek, M. 2011a. „Meziválečná krajanská péče jako „záchranná“ akce: K utváření kolektivní identity českých evangelíků v jihovýchodní Evropě“. *Český lid* 98 (2): 113–134.

Pavlásek, M. 2011b. „Minulost svatohelenských evangelíků v zajetí výkladových schémat a povahy porozumění“. *Český lid* 98 (1): 81–88.

Pavlásek, M. 2011c. „Hledání vojvodovské Pravdy ve světle probuzeneckých hnutí“. *Lidé města* 13 (1): 27–49.

Roth, K. 2007. „What's in a Region? Southeast Regions between Globalization, EU-integration and Marginalization“. *Ethnologia Balkanica* 11. München: Lit VERLAG.

Scheufler, V., Skalníková, O. 1962. „Kultura rumunských Čechů“. *Český lid* 49 (2): 145–160.

Skrbis, Z. 1999. *Long-distance Nationalism: Diasporas, Homelands and Identities*. Brookfield, VT: Ashgate Publishing Company.

Szaló, C. 2007. *Transnacionální migrace. Proměny identit, hranic a vědění o nich*. Brno: CDK.

Šatava, L. 1989. *Migrační procesy a české vystěholectví 19. století do USA*. Praha: Univerzita Karlova.

Třeštík, D. 2008. *Zápisník a jiné texty k dějinám*. Praha: Lidové noviny.

Wimmer, A., Glick-Schiller, N. 2009. „Metodologický nacionalismus a pohled za jeho hranice: Budování národního státu, migrace a společenské vědy“. *Sociální studia* 1: 11–47.

Zásady. 1997. *Zásady Církve bratrské*. Praha: Oliva.

Prameny

Betanie. *Biblický časopis k probuzení a pěstování křesťanského života* – XXIV, 1906/4, XXV, 1907/11, XXVIII, 1910/20.

Svetlo. *List spolkov Modrého kříže* (1900–1915). *Svetlo* XV, 1914/2.

Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické v Praze (ÚA ČCE) – kart. XVIII, č. 7. České evangelické sbory v zahraničí. Složky *Evangelické české sbory v Jugoslávii 1925–1941, Rumunsko*.

Zpráva o cestě k českým evangelíkům v Rumunsku a Jugoslávii faráře Františka Prudkého z Olomouce ve dnech 7. – 25. května 1925.

Zpráva o cestě Antonína Vence z Brna-Židenic 1933.

Návštěva synodní seniora Gustava Švandy v Rumunsku a Jugoslávii v roce 1926.

Návštěva českobratrských krajanů v Rumunsku a Jugoslávii Františkem Prudkým v roce 1928.

Cesta vikáře F. Nováka do Jugoslávie a Rumunska z roku 1930.

Složka: Diakon Josef Košťál v čes. Evangelickém sboru ve Svaté Heleně v Rumunsku 1931, 1932, 1933.

Složka: Jan Košťál: Přehled za pětiletou službu činnosti od 1. prosince 1931 do 1. října 1936.

Dopis Jana Košťála z 19. října 1933.

Dopis z 10. března 1933 Antonína Jirkovského.

Schlögl, Jan. 1934. Školská kronika. Kopie rkp. Uložena na Svaté Heleně.

Památní kniha clopodijského reformovaného sboru Esperesi Kőrlevekk 1881 től 1905 ig. Uložena v soukromých rukou u pana Schmolla, Clopodia, Rumunsko. Kopie v archivu autora.

Summary

The collective monograph *Balkans and migration* includes five chapters written by anthropologically oriented researchers (L. Budilová, G. Fatková, L. Hanus, M. Jakoubek, M. Pavlásek) practicing a long-term research in the Balkan territory. In addition to general parameters of anthropological optics and an anthropological field research in the Balkans those particular studies are connected by study transversal theme of migration. While, however, the Balkans and anthropology in the publication are invariant framework guaranteeing the unity of the whole volume, the migration represent in this respect the constant variable. The given phenomenon is studied in case of various groups (Bulgarian and Romanian Czechs, Karachans), and we can observe some aspects of its heterogeneous nature (post-war migration within the re-emigrant interstate agreements, seasonal labor migration, migration of farmers for the land, leaving the homeland because of religious disputes, etc.).

The ambition of the monograph is to justify the relevance to attend to the fieldwork based research in the Balkans, and show why the new generation of anthropologists and other social scientists, practitioners, should pay their professional attention to the Balkan peninsula. Although Western anthropologists have been already focused on the Balkans for few decades, in Czech environment was this theme ignored by anthropologists and ethnographers. They yiel-

ded this interest to the political scientists, historians, travelers, and television reporters.

This monograph is going to rectify this situation by a series of analyses applying different perspectives of the research. Those analyses are based on the interpretation of ethnographic data collected during the long-term field research. The Balkan peninsula and this terrain inhabiting populations are presented as a stimulating field for Czech anthropological researchers.

An attractive topic reflected in those five chapters is the Czech expatriate presence in the Balkans. Until the present time there live several enclaves of Czech compatriots, who actively claim their Czech origin. Those enclaves adapt dynamically to the global political and economic changes. Not only the authors of this monograph have noticed that the science paradigm in the second half of the twentieth century, which is based on a priori national categorization, is not able to capture new social and cultural formations of minority groups living outside their „homeland“. An attempt to overcome the nationalistic classification of Czech (e) migration could be applied and grounded in many identification strategies taking place in the distant past. It seems that the time has come to revise the still dominant scientific approaches to expatriate minorities and expand their attention to the dimensions of collective life reflecting the changes in the last twenty years.

The transformation of strategies of Czech expatriate minorities in topologically, economically and politically open Europe (hence the global environment) is a useful platform, where certain phenomena can be observed. Those phenomena produce inspiring issues of sustainability and transformation of collective identities in the contemporary world. Certain marginality of the region including more difficulties in accessibility of resources force the marginal populations to adapt to difficult conditions. These minorities are a good example for monitoring the development of organic solidarity patterns (in Durkheim sense) into more complex social structures, often „aside“ all scientific concepts of collective identification.

Poznámky:

Poznámky:

Balkán a migrace

Na křižovatce antropologických perspektiv

AntropoEdice, sv. 1

Autorský kolektiv: Lenka J. Budilová, Gabriela Fatková, Lukáš Hanus,
Marek Jakoubek, Michal Pavlásek

Zodpovědní redaktoři AntropoEdice: Petr Tůma, Jiří Woitsch

Vydal: AntropoWeb, o. s.; Náзовská 12, 100 00, Praha 10; www.antropoweb.cz

Návrh obálky, grafická úprava a sazba: Jana Šternová

Tisk a vazba: **mediaform**, Jakub Havránek, Národní obrany 31, Praha 6

152 stran, 1. vydání

Praha 2011

ISBN 978-80-905098-0-1 (tištěná publikace)

ISBN 978-80-905098-1-8 (elektronická publikace – PDF)

Kolektivní monografie Balkán a migrace čítá pět kapitol sepsaných antropologicky orientovanými badateli (L. Budilová, G. Fatková, L. Hanus, M. Jakoubek, M. Pavlásek) realizujícími dlouhodobé výzkumy v balkánském geokulturním prostoru. Kromě obecných parametrů antropologické optiky a terénního výzkumu na Balkáně spojuje jednotlivé studie transversální téma migrací. Zatímco ovšem Balkán a antropologie představují v publikaci neměnný rámec, zaručující jednotu celého díla, vystupuje v tomto ohledu migrace v pozici jakési konstantní proměnné. Daný fenomén je zkoumán u rozličných skupin (bulharští a rumunští Češi, Karakačani), přičemž nabývá rozmanitého charakteru (poválečná migrace v rámci mezistátních reemigračních dohod, pracovní sezonní migrace, migrace zemědělců za půdou, odchod z vlasti z důvodu náboženských sporů atd.).