

1 / 2 0 1 2



AntropoWebzin

OBSAH

Studie

Odrazy teoretických antropologických koncepcí v obrazech etnického turismu na Sumbě	3
Adriana Kábová	3
Způsoby interpretace společného historického původu tádžických Pamírců	9
Tomáš Retka	9
Bertsolaritz – skrytý hlas lidu? – básnická improvizace v Baskicku	15
Martin Chochola	15
Álevité – jiné pojetí islámu?	21
Kateřina Vytejčková	21
Elie Kedourie a kapitoly britské politiky na Blízkém východě	27
Kristýna Kynclová	27
Migrace Čechů do Bulharska - tzv. „česká invaze“	33
Klára Strohsová	33

Recenze

Bída <i>Bídy relativismu</i>: Ramond Boudon – Bída Relativismu (2011)	
Nikola Balaš	39
Zdeněk R. Nešpor – Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu (2010)	
Andrea Beláňová	40
Timothy Reagan – Non-Western Educational Traditions. Indigenous Approaches to Educational Thought and practice (2005)	
Tamara Kováčová	41
Tzevetan Todorov – Strach z barbarů. Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací (2011)	
Martin Bouchal	42
Jan Záhořík – Subsaharská Afrika a světové mocnosti v éře globalizace (2010)	
Filip Strych	43

TABLE OF CONTENTS

Papers

Reflections of anthropological theoretical concepts in images of ethnic tourism in Sumba	3
Adriana Kábová	3
The Interpretations of Common Historical Origin shared by the Tajic Pamirs	9
Tomáš Retka	9
Bertsolaritz – hidden voice of People? – poetic improvisation in Basque Country	15
Martin Chochola	15
The Alevi – a different Islam?	21
Kateřina Vytejčková	21
Elie Kedourie, chapters of British politics in the Middle East	27
Kristýna Kynclová	27
Migration of Czechs to Bulgaria: the so-called “czech invasion”	33
Klára Strohová	33

Reviews

Ramond Boudon – Bída Relativismu (2011)	39
Nikola Balaš	39
Zdeněk R. Nešpor – Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu (2010)	40
Andrea Beláňová	40
Timothy Reagan – Non-Western Educational Traditions. Indigenous Approaches to Educational Thought and practice (2005)	41
Tamara Kováčová	41
Tzevetan Todorov – Strach z barbarů. Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací (2011)	42
Martin Bouchal	42
Jan Záhořík – Subsaharská Afrika a světové mocnosti v éře globalizace (2010)	43
Filip Strych	43

ODRAZY TEORETICKÝCH ANTROPOLOGICKÝCH KONCEPCÍ V OBRAZECH ETNICKÉHO TURISMU NA SUMBĚ

Adriana Kábová

*Katedra teorie kultury, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze;
kabadriana@gmail.com*

Reflections of anthropological theoretical concepts in images of ethnic tourism in Sumba

OBRAZY A JEJICH ODRAZY

Abstract—Many theoretical concepts formed in social sciences in virtue of intercultural contacts are nowadays perceived as obsolete. Romanticizing, exoticizing or primitivist images were coupled to ‚foreign and remote societies‘ as far back as in 15th century. These images are presently reflected in the domain of ethnic tourism. Both participating parties – the incoming European tourists and inhabitants of the island Sumba think of ‚the Others‘ through these images. Both tourists and Sumbanese use the terms ‚primitivism‘, ‚uncivilized‘, ‚barbarism‘, ‚authenticity‘, ‚tradition.. The aim of this paper is to analyze these images and to point out the ways of thinking incited by the confrontation with ‚the exotic Others‘.

Key Words—ethnic tourism – Sumba – Indonesia – imagination – exoticism

ÚVOD

ZÁJEM o jinakost je dnes stejně jako v minulosti jedním z motivů podnikaných cest, přičemž způsoby uvažování dnešních cestovatelů o rozmanitosti kultur vykazují jisté paralely s uvažováním autorů, kteří kulturní odlišnosti popisovali a interpretovali ještě před vznikem antropologie coby vědy. Způsoby uvažování turistů vykazují rovněž stopy myšlenkových proudů, které hýbaly antropologií zejména v 19. století.

Tento příspěvek je založen na poznatcích získaných v rámci terénního šetření prováděného v březnu a dubnu roku 2011 v západní části ostrova Sumba ve východní Indonésii. Pro získání relevantních informací bylo využito kvalitativních výzkumných metod, tedy zúčastněného pozorování a polostrukturovaných rozhovorů. Jako přínosné se ukázaly i rozhovory nestrukturované, neboť v tomto případě bylo eliminováno zkreslení výpovědí informátorů formulací dotazu kladeného výzkumníkem. Rozhovory probíhaly s evropskými turisty, a to v anglickém, německém nebo českém jazyce, rozhovory se Sumbany se pak uskutečňovaly v indonéském jazyce nebo v jazyce anglickém.

Americká antropoložka Janet Hoskins (Hoskins 2002: 802) zvažovala souvislost mezi počty na Sumbu přijíždějících turistů a obrazy, které o ostrově vytvářejí knižní průvodce: v 70. letech, kdy Hoskins cestovala na Sumbu poprvé a potkala zde za dva roky svého pobytu pouze pět turistů, se například v jednom z průvodců psalo, že ostrov si zaslhuje pozornost jen kvůli svým obřím náhrobkům a obřím komářům (Dalton 1977: 432 in Hoskins 2002: 802). V průvodcích z 90. let, kdy počet turistů rapidně vzrostl, je již vyzdvihována kultura a zvyky Sumbanů, nejinak je tomu i v nejaktuálnějších cestovatelských příručkách. V současné době turistů na Sumbě ubývá, stále je sem ale přitahují „vesničky s klanovými doškovými domy obklopujícími megalitické hrobky, kde vesničané tvrdí, že jsou protestanti, ale stále vzdávají hold svým marapu při krvavých obětních obřadech“. (Ver Berkmoes et al. 2011: 582)

Turisty je nejvíce ceněn průvodce o Indonésii z nakladatelství Lonely Planet. Přestože je v nejaktuálnějším vydání z 932 stran pouhých 13 věnováno ostrovu Sumba, turisty je tato příručka hodnocena jako nepostradatelná. Někteří informátoři ji označují za „bibli svatou“, bez které by v těchto končinách byli ztraceni. Touto publikací v anglickém jazyce jsou většinou vybaveni i indonéští turisté. Dostupných informací o tomto ostrově je totiž opravdu málo, a pokud je turisté hledají před cestou, pak čerpají z turistických příruček, propagačních materiálů cestovních kanceláří nebo z internetových stran, na kterých poskytují informace o Sumbě provozovatelé sumbských luxusních pobřežních letovisek. Vedle těchto zdrojů jsou na internetu dostupné popisy zkušeností cestovatelů, kteří již v minulosti ostrov navštívili. Čím méně zdrojů informací ale existuje, tím větší mají vliv na své čtenáře. Obrazy, které jsou v propagačních materiálech vytvářeny, formují vnímání cesty turistů ještě před jejím započetím, v jejím průběhu i v její následné interpretaci. Právě turismus ustanovuje dle Chang a Lima (Chang a Lim 2004: 166) vhodný kontext pro zkoumání způsobů, jakými se konstruuje geografická obrazotvornost (geographical imaginations), jak jsou tato vyobrazení míst vnímána a reinterpretována. Vedle písemných zdrojů získávají turisté informace rovněž od průvodců a malých zprostředkovatelských agentur, které

považuje Eric Cohen (Cohen 2001: 59 in King 2009) za klíčové ve vytváření a prezentování obrazu o etnických skupinách. Neboť jako v každém jiném odvětví i zde je úkolem zprostředkovatelů přetvořit zboží a služby z formy, kterou klienti nechtějí, do produktu, o který budou mít zájem (Cooper et al. 1993: 189 in Burns 1999). Poptávka Evropanů toužících po kontaktu s „těmi druhými“ zůstala za několik posledních století v mnohem stejná. Jakkoliv inovativní je samotné představení, prodávání ethnicity vždy umožňuje nakupujícím vidět to, co vidět chtějí (Bhattacharya et al. 2002: 160).

EXOTISMUS, ROMANTIZACE

V propagačních materiálech stejně jako ve výpověďech turistů je patrný dualismus známý – neznámý, tato dichotomie je vlastně samotnou podstatou etnoturismu. Podle van den Bergheho a Charlese Keyese je turismus masovým rekreačním nomádismem do cizího prostředí za těmi druhými, odlišnými (van den Berghe a Keyes 1984: 343 in Hiwasaki 2000: 395). Kultura navštěvovaných obyvatel stejně jako prostředí, v němž žijí, jsou pro turisty a i samotnými turisty konstruovány v první řadě jako odlišné a exotické. Turisté nehledají na Sumbě to, co znají ze svého výchozího prostředí, na svých cestách věnují pozornost především tomu, co se vymyká jejich každodennosti. Jiné kultury a jiné prostředí jsou vším, čím naše kultura a prostředí není (Mowforth a Munt 1998: 59, in Nelson 2005). Obraznost exotična nemá sama o sobě vlastní význam (Prins 1997: 250 in Bessire 2003: 833), význam dostává až ve vztahu k obrazům, které jsou vnímány jako rutinní.

Turisté si na svých výletech nejčastěji fotografují starší Kodijce nebo Kodinky v tradičních oděvech se rty červenými od žvýkání betelových ořechů. Mladým lidem, kteří se oblékají podobně jako turisté, taková pozornost věnována není. Odpověď na otázku, proč je tomu tak, hledá i Alex Gillespie (Gillespie, 2006) a dochází k tomu, že obdiv „tradičních“ kultur je podporován imaginací turistů, která je zakořeněna ve spletitém proudu novějších romantických zobrazování (Bishop 1989 in Gillespie 2006, 351) a starších zpodobňováních orientalistických (Said 1978 in Gillespie 2006).

Sumba a její obyvatelé jsou romantizováni a často prezentováni jako čistí, ryzí a pomyslně neposkvrnění. Příroda, v jejímž lůně domorodci žijí, byla v romantismu pokládána za živel přirozené nevinnosti a rajačké harmonie, od kterého se civilizace ke své škodě oddělila (Budil 2003, 66). Cílem etnoturistů často bývají oblasti, které jsou těžko dostupné a které jsou izolované přírodní bariérou – ne-prostupným porostem, horami nebo mořem. Izolovaností lokality bývá vysvětlována údajná kulturní původnost (Von Vacano 2010: 22), turisté vnímají tyto oblasti jako ještě neprozoumané a nedotčené. Láká nás touha být mezi prvními narušiteli proklamované panenskosti bílých pláží a mezi prvními pozorovateli domnělé ryzosti kultury?

Pomyslná čistota kultury je ale v ohrožení, neboť v představách turistů jí ničí kontakt se západem

a s tím spojená domnělá kontaminace civilizací. Kultura je propagována jako něco statického a neměnného, změna nebo nové vlivy jsou turisty chápány jako příčiny zániku kultury, a i proto se v reklamních materiálech objevují pobídky k rychlé návštěvě této destinace – ještě před vymřením zdejší kultury. Dle antropoložky Joy Hendry (Hendry 2005: 59) hledají turisté v kultuře navštěvovaných pozůstatky imaginární minulosti, kulturní znaky, které považují za původní a neovlivněné západem. Hendry označuje takovéto návštěvníky jako turisty – puristy, ti se pak snaží konzervovat žijící lidi v čase jejich předků. Fatima Rony hovoří o touze turistů, aby mrtvé vypadalo živě a živé mrtvě (Rony 1996: 108 in Bessire 2003: 834). Dle Joy Hendry právě turisté rozhodují o době, která je chápána jako původní a v níž by měli lokální obyvatelé pomyslně ustrnout. Vždy se ale jedná o období, které předcházelo kulturnímu kontaktu se společností, z níž turisté pocházejí (Hendry 2005: 59). To, co bylo zničeno během kolonialismu, je vyzdvihováno a zhmoždováno v turismu (Bruner a Kirshenblatt-Gimblett 1994: 300).

Snad právě proto je na Sumbě jednou z největších turistických atrakcí víra marapu, která byla hlavní motivací příjezdu většiny mých informátorů – turistů. Slovo marapu znamená v austronéském jazyce kambera kořeny, stejný výraz je užíván pro předky. Mezi rituály, kterými se zemřelí předkové uctívají, patří rituální řečnicktví, zvířecí a jiné materiální obětiny a konané ceremonie, které mají zajistit přízeň duchů předků a s ní související zdraví, prosperitu a úrodnost. Dle Jill Forshee (Forshee 2001: 13) je ústředním konceptem marapu dualismus ženského a mužského principu, dualismus horkého a studeného, mokrého a suchého.

Bohužel nejsou dostupné důvěryhodné údaje o aktuální náboženské situaci na Sumbě, podle odhadů jsou ale 2 % obyvatel Sumby muslimové, 20–30 % obyvatel se hlásí k marapu a zbytek obyvatelstva ke křesťanství. Stanovit přesná čísla je nereálné, neboť na Sumbě se oficiální sčítání neprovádí, a jak je patrné i z knihy Janet Hoskins Biographical Objects (Hoskins 1998), často dochází k synkrezím nebo k opakováním konverzím k jinému náboženskému systému. V případě neštětí v životě jedince je příčina pohromy vysvětlována nedodržováním náboženských povinností nebo příkolem k nesprávné víře. Přestože se ale k marapu hlásí jen malá část obyvatel Sumby, turisty je považováno za atrakci vše, co se s touto vírou pojí. Jak mně sdělila má sumbská informátorka Tantri, v očích místních obyvatel tímto marapu nabývá na vážnosti. Sumbané vědí, že mnoho turistů přijíždí až z Evropy právě kvůli marapu. Někdy se ale turisté ze stejněho důvodu stávají terčem posměchu Sumbanů:

„Občas sem přijedou lidé, kteří tu s námi dočasně bydlí, vyptávají se na marapu a pak se přijdou zeptat, co musí podstoupit, aby se mohli přihlásit k marapu jako ke své víře. To se tu pak všichni smějí, oni nechápou, že to je naše víra, víra v předky, kteří jsou naši, ne jejich.“ (Z rozhovoru s informátorkou Tantri,

duben 2011, Waikabubak, Sumba)

Přestože většina Sumbanů vyznává křesťanství, nikdo z mých informátorů-turistů křesťanské kostely nenavštívil, ceremoniím spojeným s marapu byla ale ze strany turistů věnována značná pozornost. V propagačních materiálech o Sumbě majitelé turistických letovisek zdůrazňují, že se jejich hotely nacházejí v samotném centru animistické víry. Mechthild Von Vacano (Von Vacano 2010: 97) problematizuje pojem animismus, podle ní na sebe tento výraz váže představu hluboké spojitosti s misionářstvím, kolonialismem, etnologií a rassismem. Animismus je používán jako synonymum pro „ty druhé“, „necivilizované“ (Von Vacano 2010: 97).

,THE IGNOBLE SAVAGE‘

Neposkvrněnost a ryzost, které jsou Sumbě často připisovány, můžeme chápát také jako ne-civilizovanost. Sumba je totiž ještě častěji než s obrazem čistoty spojována s obrazem neušlechtileho divocha (the ignoble savage), který byl dle Roberta Constantina (Constantine 1966) populární zejména v literatuře 18. století. Dle Andrewa Sinclaira kult divocha získával na významu právě s populárností turismu – když opadl obdiv rádu, který v přírodě ustavoval člověk, vznikl prostor pro romantickou módu děsivosti a mimořádnosti, cestovatelé tedy hledali a našli divocha (Sinclair 1977: 107).

Zatímco v nabídkách zájezdů například na ostrov Bali je vyzdvihována pohostinnost tamějších obyvatel, ostrov Sumba je inzerován hlavně jako ostrov plný dobrodružství, turisté jsou lákáni na kontakt s potomky lovčů lebek, na kontakt s agresí, na výlety za krvavými animistickými rituály. Přestože se v průběhu roku na Sumbě odehrává mnoho ceremonií a slavností, pro turisty je jako nejzajímavější prezentována ceremonie Pasola, na kterou například balijská cestovní kancelář Sumba Adventure láká své potenciální zákazníky těmito slovy:

„Kde jinde na světě můžete vidět vykrvácení, ztrátu oka nebo případnou smrt a být přitom součástí celé události?“ (Pasola War Festival...)

Cestovní kancelář prodává turistům kontakt s nebezpečím, s divokostí a s případnou smrtí. V propagačních materiálech a v turistických průvodcích jsou v souvislosti s ceremonií Pasola sumbští muži popisováni jako násilní, agresivní a pro turisty nebezpeční. Přesto je tato atrakce turisty vyhledávána a hojně navštěvována. Sumbané jsou často prezentováni také jako potomci lovčů lebek. Málo-kdo z turistů by se chtěl setkat s autentickými lovci lebek, chceme možná zakoušet dráždivý pocit nebezpečí, alejen je-li již plně pod kontrolou. Jak připomíná Edward Bruner, turismus upřednostňuje rekonstruovaný objekt zájmu, preference napodobenin je základem postmoderního turismu, v němž je kopie častěji více než originál (Baudrillard 1983 in Bruner 1989: 438). A jak podotýká Janet Hoskins (Hoskins 2002: 804), prezentování místních lidí buď jako

příliš ohrožujících, nebo příliš poklidných by mohlo zabortit konstruované turistické představy.

Docházíme k další dualitě, kterou uvádí rovněž Velvet Nelson (Nelson 2005), jde o dichotomii přírodní versus umělý neboli primitivní versus civilizovaný. Turisté zejména v rozhovorech mezi sebou hovoříce o situacích, které na Sumbě zažili, vytyčovali pomocí této dichotomie pomyslnou hranici mezi „my a oni“, mezi jimi samotnými a obyvateli Sumby.

Hledání dualismu civilizovaný versus primitivní můžeme ilustrovat na příkladu oblečený – nahý. Na Sumbě je jen několik málo odlehých vesnic, kde ženy běžně nenosí vrchní část oblečení, tyto vesnice jsou turisty vyhledávány a nezahalené ženy jsou často fotografovány. Ze strany turistů dochází k vizualizaci mentálních obrazů „exotických a necivilizovaných druhých“, na Sumbě si takové obrazy naleznou a zhmatí je prostřednictvím fotoaparátů a videokamer. Podle Crowhusta jsou takováto zjednodušení nevyhnutelná, neboť sociální stereotypy a stereotypy vážící se k určitému prostoru poskytují turistům poutavé obrazy – přetvářejí spletitosti daného místa v jednoduše dostupné a fotografovatelné formy (Crowhurst 1997: 169 in Chung a Lim: 168). K turistům vznášela v tomto ohledu výtku jedna z mých sumbských informátorek, která žije ve vesnici často navštěvované turisty:

„Je to zvláštní, turisté sem přijdou, všechno si fotí, ale vůbec nevědí, co a koho si fotí. Jen velmi málo z nich má snahu se s námi bavit, proběhnou to tu s fotoaparáty a zase odjedou.“ (z rozhovoru s informátorkou Tantri, duben 2011, Waikabubak, Sumba)

Jedinec, jenž představuje v očích turistů ideál exotiky a primitivnosti se snadno stává reprezentantem celé společnosti. Fotografiemi takových jedinců je Sumba prezentována jak ve fotoalbech turistů, tak v propagačních materiálech. Paradoxem je, že většinou Sumbanů jsou často turisté kritizováni za uvolněnost mravů, mají-li na sobě sporé oblečení.

Z perspektivy moci je v této souvislosti rovněž patrný dualismus aktivní versus pasivní, který se projevuje například v užívání jazykových prostředků v propagačních materiálech. Zatímco Sumba a Sumbané jsou spojováni z lingvistického hlediska a genderových stereotypů spíše s feminními atributy, u turistů jde více o atributy maskulinní. Sumba je popisována jako krásná, divoká, nespoutaná, panenská, její obyvatelé jako tradiční, původní, ale vnímání jsou zároveň jako vlivu prostí. Turisté jsou v kontrastu se Sumbany vnímáni jako moderní, racionální, bohatí, flexibilní a mocní.

SOCIÁLNÍ EVOLUCIONISMUS, UNILINEARISMUS

Některé turistické brožury stejně tak jako výpovědi turistů vycházejí ze stejného principu jako teze klasických evolucionistů 19. století. Jedná se především o teorii vývojového unilinearismu. V představách některých mých informátorů je zřetelný klasický evolucionistický koncept o vývoji

společností od nejjednodušších forem k nejsložitějším a etnocentrické hledisko, že právě západní společnost je tou kýzenou nejprogresivnější formou. To je dobré ilustrovatelné na časté představě turistů, že cestovat po Sumbě je jako cestovat časem, jak se domníval například i můj respondent Maxmilian:

„Cestování po Sumbě, to je prostě jako cestovat časem. Nádhera, člověk tady pozná, jak uvažovali lidi dřív, v Německu lidi před sto lety taky věřili v duchy. Když dneska v Evropě někdo havaruje na motorce, zjistí se, že to způsobila třeba porucha brzd. Tady by mně vysvětlili, jaký duch tu nehodu způsobil. (smích) Takže už v Německu dneska nikdo neuvažuje.“ (Z rozhovoru s informátorem Maxmilianem, březen 2011, Pero, Sumba)

V pojetí respondenta Maxmiliana je jeho vlastní společnost vývojově napřed společnosti Sumby a předpokládá, že vývoj společnosti a kultury Sumbanů se bude v budoucnosti ubírat stejnou cestou. Jeho výpověď je založena na stejném logickém základu jako teze klasických sociálních evolucionistů v 19. století, za všechny uvedeme výňatek z díla Herberta Spencera: Jednotlivé stupně musí být procházeny popořadě... v této posloupnosti pokračuje sociální evoluce a tato posloupnost se jeví jako jediná možná (Spencer 1972 (1876): 147–8 in Sanderson 1990). Turisté nahlížejí na Sumbany často se soucitem, přemýšlejí, jak dlouhou cestu budou muset Sumbané ještě urazit po pomyslném vývojovém žebříčku. Propagační literatura i turisté samotní pracují například s představou ustrnutí Sumby na jednom pomyslném vývojovém stupni:

„Kolem letoviska Nihiwatu naleznete místa jako z doby kamenné a tradiční vesnice, které zůstávají neměnné již po staletí - tato unikátní kmenová kultura se svými starodávnými animistickými rituály je vpravdě neuvěřitelná. Nihiwatu je místo, na které, jak se zdá, čas zapomněl, ale Vy si jej budete pamatovat navždy.“ (Nihiwatu: In the Archipelago of Extraordinary...)

Podle zmiňovaného úryvku je Sumba ve stadiu doby kamenné, turisté jsou vyzýváni k návštěvě ostrova, o němž je utvářen obraz živoucího skanzenu, jsou lákáni na Sumbu, jako kdyby měli navštívit muzeum. S evolucionistickou představou vývoje kultury se úzce pojí i hodnocení její autenticity ze strany turistů. Turisty často popuzuje, když do kultury Sumbanů pronikají prvky, které tam z jejich hlediska nepatří. Ty podle nich totiž patří do jiného stadia vývoje kultury, než v jakém si turistický průmysl Sumbany pomyslně zakonzervoval. Společnost a kultura jsou v takovém případě označovány jako „zkažené civilizací“. Turisté se také často pouští do komparací kultur a společností, se kterými se kdy setkali. Porovnávají to, co vidí na Sumbě s tím, co viděli při svých jiných cestách a na základě tohoto posouzení si vytvářejí vlastní žebříček vývoje společností, se kterými se setkali:

„Když jsem byl v Thajsku u horských kmenů, to bylo úplně jiné než tady, lidé tam žili mnohem tradičněji, neměli ani mobilní telefony, ta jejich kultura byla mnohem čistší než tato, ale taky to k nim všechno bohužel dorazí.“ (Z rozhovoru s informátorem Rolandem, duben 2011, Waikabubak, Sumba)

Sociálně-evolucionistický koncept turistů ale nenachází svou odezvu u obyvatel ostrova Sumba. Mnoho Sumbanů totiž považuje vlastní kulturu za kulturu svébytnou a minimálně stejně hodnotnou, jako je kultura přijíždějících turistů. S průvodcem Yakobim jsem vedla rozhovor o tom, co si Kodijci myslí o tom, že si turisté jezdí fotit a natáčet v jejich vesnicích:

„Turisté si fotografují ve vesnicích hlavně domy a hroby. Vesničané jsou rádi, že si turisté jejich vesnice fotí, říkají si, že jsou krásné, když si je přijíždí fotit tolik turistů z takové dálky.“ (Z rozhovoru s informátorem Yakobim, březen 2011, Waikabubak, Sumba)

ETNOTURISMUS, ANTROPOLOGIE, KOLONIALISMUS A RASISMUS

Ať se nám to líbí, nebo ne, kolonialismus, etnografie a turismus mají mnoho společného, neboť se zrodily společně (Crick 1995 in King 2009). Kolonialismus, etnografie a turismus se odehrávají v odlišných historických epochách, ale vycházejí ze stejného sociálního uspořádání a jsou jen různými formami expanze, okupováním prostoru, který byl otevřen rozpínáním moci (Bruner 1989: 439). Z perspektivy etnografie je turismus jejím odmítaným levobočkem (de Certeau 1984: 143 in Bruner 1989: 439).

Etnoturismus je některými antropology přirovnáván k novodobému kolonialismu, neboť dle těchto autorů role turistů a hostitelů nejsou v žádném případě rovnocenné. Etnický turismus je dle Gargi Bhattacharyy (Bhattacharyya et al. 2002: 157) dokladem této nerovnosti a nese s sebou řadu činností, které různými způsoby reprodukují dávné koloniální vztahy. Antropologie kolonialismu je zároveň antropologí antropologie, protože v mnoha metodologických, organizačních a odborných aspektech si tato disciplína udržuje obrys, které získala, když vznikala (i když částečně v opozici) z raných koloniálních poměrů 20. století (Pels 1997: 165). Etnoturismus podle Gargi Bhattacharyy (Bhattacharyya et al 2002: 158) využívá nebezpečných hranic rasy – nevěříme-li v rozdíl, pak stěží najdeme zalíbení v produktech, které nám nabízejí zprostředkovatelé etnoturismu. Jako připomínka starých exotizujících struktur potvrzuje komodifikace ethnicity struktury rasizace (Bhattacharyya et al 2002: 160).

DRUHÁ STRANA STEJNÉ MINCE

Turisté ale nejsou jediní, kdo reflekтуje vzniklou situaci, pozorovateli jsou samozřejmě i Sumbané a jejich role

vůbec není submisivní. Pokud obě skupiny zároveň disponují mocí a jsou moci vystavovány, není možné definovat vládnoucí a ovládanou stranu (Foucault 1980 in Maoz 2006). Turisté i Sumbané se pozorují navzájem a navzájem jedni druhými manipulují. Můžeme hovořit o „mutual gaze“, kterým antropoložka Darya Maoz (Maoz 2006) rozumí oboustranně se ovlivňující pohled dvou skupin – hostů a hostitelů – na sebe navzájem. Týká se způsobů, jakými obě skupiny nahlízejí, uchopují, konceptualizují, rozumí, představují si a konstruují jedni druhé (Maoz 2006: 222).

To, že Indonésané nejsou v situaci etnického turismu vlivu prostí, dokazují i zásahy indonéského ministerstva turismu a kultury, které se začíná podílet na organizování slavnosti Pasola a rovněž na obrazu Sumby v indonéských médiích. Ocenění za prezentování Sumby prostřednictvím fotografií umístěných na internet udělilo ministerstvo pastoru Robertu Ramoneovi, pod jehož vedením se bude na Sumbě zakládat institut sumbského kulturního dědictví (Institute for Sumba Cultural Preservation and Studies LSPBS). Podle Roberta Ramonea (Pastor Robert Ramone..., The Jakarta Post, 14. 10. 2011) by institut měl zaštiťovat výzkumy o sumbské domorodé kultuře, měl by být centrem kulturních studií a gospelových modliteb upravených podle místních zvyků a tradic, a měl by zároveň sloužit turistům. Z tohoto důvodu vyslala kongregace pastora Roberta Ramonea své kněze studovat antropologii a další humanitní obory (Pastor Robert Ramone..., The Jakarta Post, 14. 10. 2011).

I Sumbané si o ale přijíždějících turistech vytvářejí představy a stereotypy, které jsou udržovány i díky časté jazykové bariéře mezi oběma skupinami. Obraz, který obyvatelé Sumby o cizincích konstruují, je v mnohem podobný těm výše popsaným.

Logicky se i Sumbané řídí dichotomií známý versus neznámý, exotický. Přijíždějící cizinci se svým fyzickým zjevem často odchylují od vzezření Sumbanů a ti, kteří vykazují odlišných znaků nejvíce (vysoká postava, světlá pleť, světlé vlasy, modré oči), jsou předmětem zvýšené pozornosti. Tito exotičtí jedinci jsou Sumbany často fotografováni – na ulicích, v obchodech, autobusech atd. Některé zvyky turistů jsou místními obyvateli vnímány negativně, jedná se především o stravovací návyky cizinců, jejich způsob oblékání a nerespektování, potažmo neznlost místních tabu, která se váží především na aktivity spojené s mořem.

I turisté jsou ze strany Sumbanů romantizováni – jen jiným způsobem – „bule“ (v překladu běloch, albín) je často vnímaný jako velmi bohatý a mocný člověk, který žije zábavný život v luxusu přesně tak, jak je to prezentováno ve filmech nebo západních časopisech, které se na Sumbu dostávají.

„THE IGNOBLE TOURIST?“

Nutno ale zmínit, že na Sumbě není cizinec vnímán jen jako atrakce nebo zdroj finančních prostředků, ale rovněž

jako potenciální ohrožení. Obraz „ignoble savage“ se na Sumbě zrcadlí do pomyslného obrazu „ignoble tourist“.

Zejména v odlehlych oblastech ostrova jsou rozšířeny představy o „krvelačných turistech“. O turistech, kteří údajně přijeli na Sumbu se záměrem získat krev místních dětí a na které proto mnozí Sumbané pohlížejí jako na barbary. Pomocí této krve jsou pak prý zprovozňována elektronická zařízení jako například fotoaparáty a videokamery turistů (více viz Hoskins, 2002). Cizinci byli někdy také podezíráni, že motivací k jejich příjezdu na Sumbu je potřeba získání lidských hlav, které Evropani použijí k obětem při stavbě významných budov. Turisté byli dříve spojováni rovněž s touhou po lidských orgánech, které by následně využili pro výrobu televizí a rádií (více viz Kábová, 2011). Přestože tyto představy mezi Sumbany kolují spíše jako fámy, kterým málokdo doprovady věří, v oblastech, které nejsou v turistických průvodcích značeny jako hodné navštívění, a nejsou proto turisty navštěvovány, je i dnes turista, nebo zkrátka bul (v překladu albín, běloch) vnímán jako skutečná hrozba a nebezpečí.

Tyto představy Sumbanů mají nesporně souvislost s historickými událostmi na ostrově. Vzhledem k tomu, že Sumba byla v porovnání s jinými indonéskými ostrovy oblastí s neúrodnou půdou a nevýhodnou polohou, byla dlouhou dobu přehlížena nizozemskými kolonizátory. Ti si ale brzy začali konkurovat s muslimskými obchodníky ze sousedního Floresu, kteří byli označováni jako „Makasseresse Endechnese“. Dle Janet Hoskins (Hoskins 2002, 801) byla na Sumbu již v roce 1750 vyslána expedice Nizozemské Východoindické společnosti, aby zde donutila místní vladaře k podpisu smlouvy zakazující obchod s floreskými obchodníky. Jednalo se v podstatě o snahu získat monopol na obchod s otroky, které Nizozemci i floresští obchodníci vyváželi ze Sumby hlavně na Jávu a Bali. Je tedy opodstatněné domnívat se, že na Sumbě rozšířené fámy o krvelačných cizincích mají své kořeny právě v těchto událostech.

ZÁVĚR

Častá jazyková bariéra mezi evropskými turisty a obyvateli ostrova Sumba umocňuje v situaci etnoturismu význam imaginace. Turisté i Sumbané vytvářejí o sobě navzájem romantizující a exotizující stereotypní obrazy. Turisté jsou Sumbany fascinováni a hledají v jejich kultuře prvky autentičnosti a ryzosti. Zároveň se však obávají násilnosti, kterou však i přesto mají touhu z dálky pozorovat. Sumbané jsou přitahováni „bule“, protože jsou pro ně nositeli symbolů bohatství a moci, přesto jsou však vnímáni jako potenciální nebezpečí. V některých ohledech totiž vnímají obě zúčastněné strany „ty druhé“ jako agresivní a násilné. Obraz „neušlechtilého divocha“ se tak na Sumbě zrcadlí do obrazu „neušlechtilého turisty“. V propagačních materiálech cestovních kanceláří stejně jako v rozhovorech s turisty lze vypozorovat podobná myšlenková schémata jako v tezích klasických evolucionistů. Ačkoli můžeme na turismus pohlížet jako na nástupníka kolonialismu, není

pochyb o tom, že z ekonomického hlediska jsou turisté pro Indonésany vítaným prostředkem profitu.

*Výstup projektu specifického výzkumu č. 263104/2011 řešeného na FF UK.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] BESSIRE, L. 2003. Talking Back to Primitivism: Divided Audiences, Collective Desires. *American Anthropologist* 105(4): 832–838.
- [2] BHATTACHARYYA, G. et al. 2002. *Race and Power, Global racism in twenty-first century*. London: Routledge.
- [3] BRUNER, E. M. 1989. Of Cannibals, Tourists and Etnographers. *Cultural Anthropology* 4(4): 438–445.
- [4] BRUNER, E. M. a B. KIRSHENBLATT-GIMBLETT 1994. Maasai on the Lawn: Tourist Realism in East Africa. *Cultural Anthropology* 9(2): 435–470.
- [5] BUDIL, I. T. 2003. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- [6] BURNS, P. 1999. *An Introduction to Tourism and Anthropology*. London: Routledge.
- [7] CONSTANTINE, J.R. 1966. The Ignoble Savage, an Eighteenth Century Literary Stereotype. *Phylon* 27(2): 171–179.
- [8] FORSHEE, J. 2001. *Between the Folds: Stories of Cloth, Lives and Travels from Sumba*. Honolulu: University of Hawai Press.
- [9] HENDRY, J. 2005. *Reclaiming Culture. Indigenous People and Self-Representation*. New York: Palgrave Macmillian.
- [10] HIWASAKI, L. 2000. Ethnic Tourism in Hokkaido and the Shaping of Ainu Identity. *Pacific Affairs* 73 (3): 393–412.
- [11] HOSKINS, J. 1998. *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of Peoples's Lives*. New York: Routledge.
- [12] HOSKINS, J. 2002. Predatory Voyeurs: Tourists and 'Tribal Violence' in Remote Indonesia. *American Ethnologist* 29 (4): 797–828.
- [13] CHANG, T.C. a S.Y. LIM 2004. Geographical Imaginations of 'New Asia – Singapore'. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography* 86 (3): 165–185.
- [14] KÁBOVÁ, A. 2011. *Turismus z antropologické perspektivy. Vzájemná percepce turistů a obyvatel ostrova Sumba v Indonésii*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta Filozofická.
- [15] KING, V. 2009. 'Anthropology and Tourism in Southeast Asia: Comparative Studies, Cultural Differentiation and Agency', in HIT-CHOCK, M.: *Tourism in Southeast Asia, Challenges and New Directions*. pp 43–69. Copenhagen: Nias Press.
- [16] MAOZ, D. 2006. The Mutual Gaze. *Annals of Tourism Research* 33(1): 221–239.
- [17] NELSON, V. 2005. Representation and Images of People, Place and Nature in Grenada's Tourism. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography* 87(2): 131–143.
- [18] Nihiwatu: In the Archipelago of Extraordinary. Přístupné na: (<http://www.nihiwatu.com>), stáhnuto: 23. 9. 2011.
- [19] Pasola War Festival. Přístupné na: (<http://www.adventureindonesia.com/komodo - pasola.htm>), stáhnuto: 12. 11. 2011.
- [20] Pastor Robert Ramone: Introducing Sumba through photographs. The Jakarta Post, 14.10. 2011, Jakarta. Přístupné na: (<http://www.thejakartapost.com/news/2011/10/14/introducing-sumba - through - photographs.html>), stáhnuto: 1. 12. 2011.
- [21] PELS, P. 1997. The Anthropology of Colonialism: Culture, History and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology* 26: 163–183.
- [22] SANDERSON, S.K. 1990. *Social Evolutionism. A Critical History*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- [23] SINCLAIR, A. 1977. *The Savage, a history of misunderstanding*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- [24] VER BERKMOES, R. a C. BRASH 2011. *Indonésie*. Praha: Svojka.
- [25] VON VACANO, M. 2010. *Reise Reflexionen. Selbst Bilder. Eine rassismuskritische Studie über Ethnotourismus in Tana Toraja, Indonesien*. Berlin: Regiospectra Verlag.

ZPŮSOBY INTERPRETACE SPOLEČNÉHO HISTORICKÉHO PŮVODU TÁDŽICKÝCH PAMÍRCŮ

Tomáš Retka

*Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova v Praze;
retkatomas@seznam.cz*

The Interpretations of Common Historical Origin shared by the Tajic Pamirs

Abstract—Collectively shared notion of a personal origin is often one of the sources of a group identity. For the Tajic Pamirs is a shared assumption of common origin one of the main arguments (the others are religion or language), by which they declare their peculiar identity. The members of the Pamirs groups derive their historical origin mainly from the times of the Hellenistic period in Central Asia. Accordingly the Pamirs proclaim that their ethnogenesis is strongly influenced by the stay of Alexander the Great's army on their territory. Thus the Pamirs consider themselves (and sometimes they are considered also by the members of „non-Pamirs“ groups) as the descendants of Alexander's soldiers – more precisely of Alexander's soldiers and local women (namely Aryan women). Nowadays such an assumption of common historical origin is indicated as one of the sources of defining within a scope of „we – they“ dichotomizing¹. That is, *we* the Pamirs (descendants of Alexander the Great – *shi'a ismá 'ilic* speaking Eastern Iranian languages) distinguish from *the others*, „non-Pamirs“ who has different historical origin and religion, speaks distinct languages and partly has distinct material culture. The aim of the article is thus to analyze the phenomenon of proclaimed common origin mainly in context of the identity construction of the Pamirs. Main emphasis is put on the question: how this historical category is used not only within an academic or a political scope, but also within the popular models interpretations of social reality. Thus how it indicates in ordinary social interactions.

Key Words—Central Asia – Pamir – Identity – History – Alexander the Great

ÚVOD

SPOLEČNÉ sdílená historie a odvozování původu od konkrétního společného předka často mohou představovat atributy, zdroje, a někdy i projevy identit různých skupin. Mnohé skupiny (především etnické) prostřednictvím i těchto atributů odvozují svoji jedinečnost a vlastní odlišnost od těch, kteří stejně obsahy těchto atributů neuznávají (či je vnímají jiným způsobem). Otázka, zda tento předpoklad platí i u tádžických Pamírců, je hlavním tématem tohoto příspěvku. Tato problematika tvoří důležitý aspekt fenoménu pamírské identity (či identit), jemuž se autor textu věnuje ve svém výzkumném projektu disertační práce.

ZÁKLADNÍ VYMEZENÍ PROBLEMATIKY

Horské obyvatelstvo Tádžikistánu, které užívá k označování příslušníků vlastní skupiny etnonym Pamírci, žije především ve východní části Tádžické republiky, konkrétně v Autonomní oblasti Horského Badachšánu (dále jen GBAO); (Retka 2009). Tato autonomní oblast vznikla již v roce 1925, kdy byla ustanovena jako součást Tádžické ASSR (Autonomní sovětská socialistická republika). Tádžická ASSR byla původně administrativní součástí Uzbecké SSR. v roce 1929 však vzniká samostatná Tádžická SSR, status GBAO, jakožto autonomní oblasti, zůstává i nadále zachován (Kokail 2007). Kromě tádžické GBAO žijí příslušníci pamírských (jazykových) skupin i v čínském Ujgurstánu, severním Afghánistánu a Pákistánu.¹ Pamírské skupiny, jejichž příslušníci žijí mimo Tádžickou republiku, však přímo nejsou předmětem tohoto příspěvku. Pojem Pamírci bude tedy v tomto textu používán pouze v kontextu pamírského obyvatelstva žijícího v tádžické GBAO.

i přes skutečnost, že tádžičtí Pamírci žijí ve vlastní autonomní oblasti (kterou společně sdílejí s Kyrgyzy), nejsou ze strany tádžické legislativy uznáváni jako etnická (popřípadě jiná) menšina, nýbrž jsou z hlediska národnosti považováni za Tádžiky (koncept tzv. horských Tádžiků). Oproti tomuto legislativnímu pojetí „pantádžické“ národnosti se nevymezují pouze Pamírci, nýbrž i vlastní Tádžici žijící v západní polovině Tádžické republiky (tedy mimo pamírskou GBAO); (Retka 2009).

Lze tedy konstatovat že etnonym Pamírci je používán nejen ve formě autoetonymu (například: *MY Pamírci jsme odlišní od ostatních*), nýbrž i ve formě exoetonymu (například *ONI Pamírci jsou odlišní od nás – Tádžiků*). Na vlastní kulturní pamírskou specifickost se tedy neodvolávají „pouze“ Pamírci, ale upozorňují na ni i vlastní Tádžici, kteří Pamírce z GBAO nepovažují za součást vlastního tádžického národa (Retka 2009). Je tedy možné konstatovat, že v tomto případě není legislativní vymezení etnické (národnostní) příslušnosti v souladu s lidovými modely chápání sociální reality. Tyto lidové modely se projevují především v dichotomii vztahu *MY* a *ONI*. Zdroje a projevy této dichotomie (*MY* Pamírci a *ONI* nepamírci) jsou důležitým aspektem při analýze fenoménu identity Pamírců (přesněji fenoménu identit Pamírců).

¹GORDON, Raymond G., Jr. (ed.). Dostupné z www.ethnologue.com/showcountry.asp?name=TJ.

KONCEPT SKUPINOVÉ IDENTITY

Při analýze podstaty skupinových identit upozorňuje Erikson na skutečnost, že jakákoliv skupinová identita vychází z kontrastu (vymezování se) vůči těm druhým (odlišným, kteří nejsou součástí naší skupiny); (Eriksen 2007). Podobné stanovisko zastávají i Berger a Luckmann, když konstatují: „*Identita funguje na binárním základě, a může být utvářena jen v kladení do protikladu k ostatním.*“ (Berger, Luckmann 1999: 169) Podle Baumana tito ostatní (příslušníci jiných skupin) představují určitou imaginární opozici, kterou každá skupina potřebuje pro svoji vlastní sebeidentitu, vnitřní soudržnost, vzájemnou solidaritu a emocionální jistotu (Bauman 1996). Vůči příslušníkům těchto odlišných skupin se členové dané skupiny vymezují prostřednictvím různých faktorů. Anthony Giddens poukazuje především na význam kulturních praktik, jimiž se příslušníci dané skupiny od jiných skupin odlišují (Giddens 2001). Na potenciální pestrost a situaci v těchto kulturních praktik upozorňuje například Erikson „*Etnicity souvisí s rozdíly mezi skupinami a rozdíly, o kterých se v této souvislosti hovoří, jsou velmi variabilní: někdy je to jazyk, vytvářející rozdíl mezi skupinami, někdy je to náboženství, někdy vzhled, jindy třeba způsob stravování.*“ (Eriksen 2007: 20) Eriksen tedy kromě kulturních aspektů upozorňuje i na možný význam vzhledu příslušníků dané skupiny. v případě tzv. vzhledu se jedná o kategorii, kterou je možné užívat jak ve významu kulturním (typické oblečení, zdobení, účes atd. příslušníků dané skupiny) i biologickém (otázka například „typického“ fyziognomického vzhledu příslušníků konkrétní skupiny). Cílem autora tohoto příspěvku rozhodně není pojednávat o potenciálních biologických aspektech odlišnosti Pamírců, nicméně je nutné tento fénomen reflektovat, pokud je užíván v rámci meziskupinových interakcí – například otázka stereotypů a předsudků, které se odvolávají na určitou fyziognomickou odlišnost (viz další text).

Podobně jako Erikson, tak i Anthony Smith poukazuje na určité konkrétní aspekty – atributy, z nichž příslušníci dané skupiny (v konceptu Smitha příslušníci etnického společenství) čerpají při vytváření, popřípadě při udržování vlastní skupinové identity. Při popisu dané problematiky Smith konstataje: „*Tam, kde je tento soubor prvků přítomen, jde jasně o historicko-kulturní společenství s vědomím společné identity.*“ (Smith 2003: 272) Podle tohoto autora jsou při vymezování se vůči ostatním důležité především následující atributy:

- 1) Vlastní kolektivní jméno
- 2) Mýtus o společném původu
- 3) Sdílená historická paměť
- 4) Jeden či více odlišujících prvků společné kultury
- 5) Spojení s určitou „vlastí“
- 6) Pocit solidarity s významnými částmi populace

z hlediska tématu tohoto příspěvku je možné za základní kategorie považovat především atributy: 2) Mýtus o společném původu a 3) Sdílená historická paměť. Na druhou

stranu je však vhodné stručně zmínit i význam některých dalších atributů, prostřednictvím kterých Pamírci potenciálně mohou konstruovat svoji skupinovou identitu, tedy prostřednictvím kterých se vymezují vůči příslušníkům odlišných skupin.

KONCEPT SKUPINOVÉ IDENTITY PAMÍRCŮ

Jak bylo uvedeno v předchozím textu, základními zdroji identity konkrétní skupiny jsou prvky (atributy), kterými se příslušníci dané skupiny vymezují vůči příslušníkům skupin odlišných. Je tedy otázkou, vůči komu se Pamírci vymezují a jakých atributů přitom využívají. Na základě předběžných výsledků terénního výzkumu, který autor v lokalitě tádžického Pamíru realizoval (a bude dále realizovat v rámci své disertační práce), je možné konstatovat, že se tádžičtí Pamírci vymezují především vůči Tádžikům, za které jsou oficiálně považováni. z hlediska konkrétních atributů se jedná především o využívání etnonymu Pamírec. Tedy *MY Pamírci* se odlišujeme v určitých aspektech od ostatních – především od Tádžiků – tedy *ONI Tádžici*. Za základní zdroje této odlišnosti bývá Pamírci (ale i Tádžiky) považováno především náboženské vyznání, jazyková příslušnost a částečně i některé aspekty hmotné kultury (Retka 2009).

Náboženské vyznání lze u tádžických Pamírců považovat za jeden ze dvou základních atributů jejich skupinové identity. Pamírci, na rozdíl od všech početnějších okolních skupin (nejen na rozdíl od „íránských“ Tádžiků, ale i „turkických“ Kyrgyzů, Uzbeků, Ujjurů atd.) se nehlásí k sunnitské větvi islámu, ale k jeho ší'itské formě – konkrétně ke směru ismá'iliia (Retka 2009). Nejpočetnější ismá'ilitskou skupinu představuje odnož Nizárija (ke které se hlásí i pamírští ismá'ilité). Stoupenci Nizárije věří v nepřetržitou kontinuitu Aliho imamátu, přičemž za současného, již čtyřicetdevátého, imáma (a tedy i Aliho přímého potomka) je považován (od roku 1957) princ Karim al - Husajni, označovaný jako Aga Khan IV (Hrabal 1998).

Předci dnešních Pamírců původně vyznávali především zoroastrismus. Islám (jehož sunnitskou verzi přijali na přelomu 7. a 8. století, tedy v době, kdy do oblasti Střední Asie přichází arabská armáda. v této historické fázi se tedy ještě nejednalo o ismá'ilitské učení, ke kterému se Pamírci přiklánějí až v 11. století. Ismá'ilitské pojetí islámu zprostředkoval obyvatelům Pamíru filosof a ismá'ilitský duchovní Nasir Chusrav (1004–1088), který se s tímto náboženským směrem seznámil ve fatimovském Egyptě (Mamadšerzodšejev 2007).

Na základě dat, získaných v průběhu první fáze terénního výzkumu, je možné konstatovat, že právě příslušnost k ší'itské ismá'iliie je základním faktorem, prostřednictvím kterého se Pamírci vymezují vůči příslušníkům ostatních skupin (MY pamírští ismá'ilité x ONI sunnité); (Retka 2009).

Dalším významným aspektem identity Pamírců je i příslušnost jazyková (Retka 2009). Úřední jazyk Tádžické republiky (a jazyk většinového tádžického obyvatelstva), tádžičtina, je řazen mezi tzv. perské jazyky

(íránské jazyky → západní íránské jazyky → jihozápadní íránské jazyky → perské jazyky → tádžičtina). Oproti tomu jazyky, které užívají obyvatelé Pamíru, se řadí mezi tzv. jazyky pamírské (íránské jazyky → východní íránské jazyky → jihovýchodní íránské jazyky → pamírské jazyky).² Jak je patrné z předchozího schématu, Pamírci nepoužívají pouze jeden společný jazyk, který by bylo možné označit za pamírštinu, nýbrž několik různých (byť přibuzných) pamírských jazyků – například šugnánštinu, vachánštinu, jazgulámštinu atd. Tuto skutečnost je sice nutné při analýze fenoménu pamírské identity reflektovat (otázka vytváření regionálních a jazykových subidentit), nicméně však přímo nesouvisí s tématem tohoto příspěvku.

Kromě jazyka a náboženství používají Pamírci při vymezování se vůči Tádžikům (ale i Tádžici vůči Pamírcům) několik dalších skupinově sdílených atributů. Může se jednat například o některé aspekty hmotné kultury. Pamírci například poukazují na skutečnost, že jejich tradiční oděvy – konkrétně pokrývky hlavy (tzv. *tupitějky*) se od těch tádžických odlišují (především tvarem a ornamenty). Jisté odlišnosti, na které především Pamírci poukazují, se objevují i v oblasti gastronomické – otázka typických jídel atd. Významný kulturní aspekt představuje fenomén tzv. pamírského domu (*čid*).³ v případě tohoto, pro Pamír typického architektonického prvku, dochází k prolínání symboliky původního zoroastrismu a současného ismá'ilitského islámu (Retka 2009).

SDÍLENÁ HISTORICKÁ PAMĚТЬ A MÝTUS O SPOLEČNÉM PŮVODU

v předchozím textu tedy došlo k základnímu vymezení problematiky konceptu identity tádžických Pamírců. v této fázi příspěvku je však již na místě si položit otázku, jaké místo v tomto konceptu zaujmají Smithem vymezené kategorie, jimiž jsou společně sdílená historická paměť a mýtus o společném původu.

k těmto Smithovým kategoriím se vyjadřuje například Filip Tesař, který konstatuje, že kategorii mýtu o společném původu je možné rozdělit do tří základních variant. Podle tohoto autora u některých skupin (především u tzv. tradičních společností) odkazuje tento mýtus na skutečný biologický původ – odkazuje tedy na konkrétní předky, s nimiž jsou příslušníci dané skupiny (teoreticky) pokrevně spřízněni. Jiná varianta tohoto mýtu se neodvolává přímo na konkrétní biologické předky, ale odvozuje představu o původu od příchodu předků dané skupiny do konkrétní lokality – například Maďaři a jejich příchod do Uherské nížiny, Češi na Řípu atd. Třetí varianta daného mýtu vychází z konkrétní historické události. Jako příklad lze uvést vznik sjednocené kulturní či politické jednotky – například význam židovského exodu z Egypta na kolektivní identitu Židů, popřípadě vznik samostatné ČSR a jeho vliv na ustanovování československého národa.

²GRIMES, F. B. (ed.). Dostupný z www.christusrex.org/www3/ethno/Taji.html.

³O tomto fenoménu pojednává například publikace *Pamírský dům – Harmonie dvou světů* od Libora Duška (Dušek 2010).

Tesař upozorňuje, že takto široce pojatý koncept kategorie společného původu se částečně prolíná se Smithovými sdílenými dějinami (historickou pamětí); (Tesař 2007). Tuto skutečnost však nepopírá ani Smith, který konstatuje, že sdílená historická paměť a mýtus o společném původu spolu často úzce souvisejí, neboť hranice mezi mýtem (o původu) a historií dané skupiny nebývá ostrá (Smith 2003).

z tohoto důvodu Tesař nabízí možnost tyto dvě kategorie nahradit jednou společnou.

„Namísto těchto dvou kategorií je možná vhodnější hovořit o souboru sdílených představ o minulosti, k nimž patří mýty o etnickém původu, tradice o osídlení země, zakládající události, vzpomínky na „zlatý věk“, legendy o hrdinských obětech a jiných důležitých rolích, jež dané společenství sehrálo v dějinách světa.“ (Tesař 2007: 21)

Pro zjednodušení a zpřehlednění celého konceptu bude i tento příspěvek dále vycházet z přístupu Filipa Tesaře, tudíž již nebude cíleně rozlišováno mezi sdílenou historickou pamětí a mýtem o společném původu. Dalším důležitým aspektem, který je vhodné v daných souvislostech zmínit, je skutečnost, že tyto sdílené představy o minulosti mají mnohdy silně subjektivní (a selektivní) charakter. „Velmi významné je to, že klíčový zde není nějaký faktický původ (který je obvykle obtížně zjistit), nýbrž mýty o společném původu. Pro pocit etnické identifikace je důležitý především fiktivní původ a domnělý předkové.“ (Smith 2003: 273) Na selektivní podstatu představ o vlastní historii upozorňuje i Ladislav Holý. „Historie však není jednoduše cokoli, co se stalo v minulosti nebo co z této minulosti bylo zaznamenáno. z množství minulých událostí jsou zaznamenány (a tudíž uchovány v paměti) jen ty, které se považují za důležité.“ (Holý 2010: 119)

Cílem příspěvku tedy není řešit otázku „skutečného historického původu“ či „opravdových dějin“ tádžických Pamírců, nýbrž poukázat, jakým způsobem je daná kategorie využívána v rámci vytváření společné identity.

SDÍLENÉ PŘEDSTAVY PAMÍRCŮ O JEJICH MINULOSTI

Veškeré informace týkající se sdílených představ Pamírců (popřípadě Tádžiků) o jejich minulosti, které budou v tomto příspěvku uvedeny, získal autor v průběhu svého terénního výzkumu, který realizoval v Tádžické republice. Data získaná v rámci tohoto výzkumu poté autor zpracoval ve své diplomové práci – *Etnická identita Pamírců* (Retka 2009). Pokud tedy nebude uvedeno (odkazováno) jinak, vychází tento text (ovšem v přepracované podobě) ze závěrů dané diplomové práce.

Častým projevem identity Tádžiků je odkazování se na svůj árijský původ. Tádžici se tedy často prezentují jako potomci Árijců. Na dotaz, zda mají tento árijský původ i Pamírci, odpovídali Tádžičtí respondenti většinou zamítavě. Podobně zamítavě (či ne úplně souhlasné) stanovisko zastávali i respondenti pamírští. v rámci lidových

představ o společném původu se někteří Pamírci přikláněli k interpretaci, že oni jsou potomci Alexandra Velikého a jeho vojáků. Tedy přesněji "makedonských" vojáků a árijských žen. Takovýto výklad pamírské genealogie mnohdy uznávají i nepamírští Tádžici. Pro obě skupiny tato teorie o původu Pamírců může sloužit k vzájemnému vymezování se vůči členům té druhé skupiny. Odlišnosti obou skupin vlivem tohoto faktoru nejsou prezentovány pouze na úrovni kultury (jazyk, náboženství atd.), ale částečně i na úrovni biologické. Někteří respondenti (tádžičtí i pamírští) poukazovali na skutečnost, že genetická výbava Pamírců je od té tádžické odlišná, což se může mimojiné projevovat i odlišným fyziognomickým vzhledem příslušníků obou skupin. v rámci zkoumání stereotypních představ (auto i heterostereotypů) se lze mnohdy setkat s názory, že příslušníci té druhé skupiny jsou vzhledově odlišní – například mají tmavší pleť, světlejší vlasy atd. Tyto interpretace se však různě prolínají a mnohdy navzájem vylučují, nelze je tedy zobecnit do nějaké pracovní teorie typu: „*všichni tádžičtí respondenti si myslí, že Pamírci mají světlejší vlasy než Tádžici*“ (popřípadě obráceně). Nicméně častým společným argumentem Pamírců i Tádžiku je tvrzení, že Pamírci jsou vzhledově podobní Makedoncům, popřípadě Řekům. Cílem tohoto příspěvku ale není analyzovat skutečnou fyziognomickou či genetickou odlišnost Tádžíků a Pamírců, nýbrž „pouze“ poukázat na využívání této kategorie při vzájemném vymezování se vůči příslušníkům druhé skupiny. v tomto kontextu lze tedy dané představy o společném původu chápát i jako jeden ze zdrojů pamírské identity. Otázka, nakolik jenento prvek pro konstruování pamírské identity důležitý, bude ještě zmíněna v závěrečné části tohoto příspěvku.

ALEXANDR MAKEDONSKÝ V KONTEXTU STŘEDNÍ ASIE

Přestože není cílem podporovat či vyvracet sdílené představy o genetické spízněnosti dnešních Pamírců s vojáky Alexandra Makedonského, bude vhodné stručně zmínit historické události, ze kterých mohou tyto představy vycházet. Na úvod tohoto stručného historického exkursu je však potřeba upozornit, že v případě, kdy se hovoří o makedonské armádě či makedonských vojáčích, není možné tyto termíny chápát primárně ve významu makedonské etnicity. v armádě Alexandra Makedonského nebojovali pouze „etničtí“ Makedonci či Řekové, nýbrž také příslušníci dalších, často asijských etnik. Významnou složku makedonského vojska tvořili například Peršané, kteří byli v průběhu Alexandrova asijského tažení poměrně často i povyšováni do důstojnických hodností (Arriános 1972).

Oblast dnešního tádžického Pamíru byla podle archeologických nálezů osídlena již v období neolitu (přibližně 7000-2000 př. n. l.). „Původní obyvatelstvo“ se v této době živilo lovem a sběrem. Postupem času se tato oblast stala součástí starověké Baktrie (Bliss 2006). Je vhodné poznamenat, že v době zahájení Alexandrova asijského tažení byla významná část dnešní Střední Asie (včetně Afghánistánu) součástí Achajmenovské Persie. Tato oblast

(jižní část Střední Asie) byla administrativně rozdělena na satrapie Baktrie (předeším Afghánistán a část Tádžikistánu) a Sogdiana (část dnešního Uzbekistánu, Tádžikistánu a Turkmenistánu); (Vogelsang 2010). Severně od těchto perských satrapí žili předeším příslušníci skythských kočovných kmenů (Arriános 1972).

Alexandr Makedonský vstupuje se svým vojskem na asijský kontinent v roce 334 př. n. l. v bitvě u Issu poráží armádu Daria III. Darius po této porážce ustupuje před postupující Alexandrovou armádou na východ. v průběhu tohoto ústupu je Darius zajat svými dosavadními spojenci. v tomto zajetí Darius III v roce 330 př. n. l. umírá. Béssa, do té doby satrapa Baktrie a jeden z hlavních účastníků spiknutí proti Dariovi, se prohlašuje za nového krále Persie. Alexandre Makedonský pokračuje ve svém tažení na východ, nyní již však proti Bessovi, který přijímá nové královské jméno Artaxerxes (Klíma 1977). Při tomto pronásledování postupují Alexandrova vojska až na území dnešního Afghánistánu. v roce 329 př. n. l. překračuje Alexandre Makedonský pohoří Hindukuš a obsazuje správní město Baktrie Baktru (dnešní afghánský Balch). Baktra se stala na dva roky Alexandrovou opěrnou vojenskou základnou pro operace za řekou Oxos (dnešní Amudarja) (Vogelsang 2010). v průběhu těchto vojenských operací na území dnešního Tádžikistánu, Turkmenistánu a Uzbekistánu je Alexandrem dopaden Artaxeres (Béssa); (Klíma 1977). v této době Alexandre obsazuje satrapii Sogdianu a v severní části této provincie zakládá město Alexandria Eschaté⁴ (Eschaté – z řeckého nejzazší), jako podpůrné město pro případné tažení proti severním Skythům (Arriános 1972).

v průběhu těchto dvou let se snaží Alexandre pacifikovat místní obyvatelstvo nejen vojenskou silou, ale také navazováním politických spojenectví. Tato spojenectví byla často podporována uzavíráním sňatků mezi Alexandrovými důstojníky a dcerami místních aristokratů. Sám Alexandre Makedonský se oženil s Roxanou, dcerou baktriského šlechtice Oxyarta, který byl poté ustanoven satrapou Paramisadú (horalů v Hindukuši). Alexandrova podpora smíšených manželství se však ještě výrazněji projevila po jeho návratu z indického tažení. Po návratu do Persie (jjíž ne do Baktrie či Sogdiany) uspořádal Alexandre slavnost, která je známá pod názvem hromadná svatba v Súsách. v průběhu této svatby se Alexandre oženil s Barsinou (nejstarší dcerou již mrtvého Daria III.) a Parysatidou (nejmladší dcerou Artaxera III.). Svým blízkým spolubojovníkům a generálům (přibližně osmdesáti) určil za manželky dcery významných a urozených Peršanů a Médů. Alexandre nepodporoval pouze smíšené sňatky důstojníků, ale také řadových vojáků. Celkem tedy došlo přibližně na 10 000 takovýchto sňatků. Každá nevěsta dostala od Alexandra věno a každý novomanželský pár obdržel svatební dar (Arriános 1972).

Nabízí se tedy myšlenka, že právě takto podporované smíšené sňatky mohou být hlavním zdrojem představ některých skupin (nejen Pamírců) o pokrevní

⁴Dnešní Chodžent na severu Tádžické republiky (Vogelsang 2010).

spřízněnosti s makedonskými vojáky. Nicméně je vhodné poznamenat, že odkaz Alexandra Makedonského nelze chápát pouze na úrovni případného genetického odkazu. Alexandr v průběhu svého působení na území Perské říše významně podporoval i kulturní výměnu mezi původními a nově příchozími skupinami. Docházelo tedy k poměrně intenzivnímu prolínání řecko-makedonských a perských kulturních prvků (Klíma 1977). v započatém procesu tzv. helenizace Asie dochází i po smrti Alexandra Makedonského, neboť jednotlivá území Perské říše jsou často i nadále spravována dynastiemi řeckého původu (Krejčí 1993). Tento předpoklad platí i pro Baktrii, jejíž součástí byla i oblast dnešního tádžického Pamíru. Lze tedy konstatovat, že určitou kontinuitu odkazu Alexandra Makedonského ve Střední Asii je možné sledovat i na úrovni kulturní.

SDÍLENÉ PŘEDSTAVY O MINULOSTI JAKO ZDROJ PAMÍRSKÉ IDENTITY – SHRNUTÍ

Jak bylo uvedeno v předchozím textu, mnozí Pamírci prezentují myšlenku, že jejich historický původ je odlišný od historického původu Tádžiků. s tímto předpokladem se neztotožňují pouze mnozí Pamírci, ale i značná část Tádžiků. Skutečnost, že se Pamírci odvolávají na odkaz Alexandra Makedonského, ještě přímo nevpovídá o tom, o jak významný atribut pamírske identity se jedná. Otázku významu toho prvku pro pamírskou identitu bylo potřeba cíleně reflektovat v průběhu další fáze terénního výzkumu. Nicméně i v této fázi analýzy dané problematiky se nabízejí některé dílčí závěry, byť je třeba k nim přistupovat pouze jako k pracovním a předběžným.

Na základě autorových dosavadních výzkumných zjištění se nabízí pracovní závěr, že nejvýznamnější atributy pamírske identity představuje náboženské vyznání (ismá'ilia) a jazyková příslušnost (pamírské jazyky); (Retka 2009). Tento pracovní závěr vychází především ze skutečnosti, že na těchto zásadních atributech se shodli téměř všichni respondenti, se kterými byl veden na dané téma rozhovor. Oproti tomu u ostatních potenciálních atributů takováto shoda nebyla. Což platí i u otázky společného původu. i přes skutečnost, že na odkaz Alexandra Makedonského upozorňovali mnozí Pamírci, nelze říci, že všichni byli o věrohodnosti tohoto aspektu pamírských dějin vždy skálopevně přesvědčení. Někteří tento odkaz prezentovali jako mýthus či zajímavost, na které sice může být něco pravdy, ale také nemusí. Někteří (byť jich byla menšina) tuto teorii o původu Pamírců přímo odmítali. v tomto kontextu se odkaz Alexandra Makedonského sice potenciálně jeví jako jeden z dílčích aspektů konceptu pamírske identity, nicméně se podle výše uvedených argumentů nejspíše nejedná o aspekt zásadní, na kterém by se shodli všichni respondenti.

To však neznamená, že v případě společné historické paměti nemůže u Pamírců panovat v některých oblastech shoda. Pokud se podíváme na danou problematiku z jiného úhlu pohledu a opustíme, v předchozím textu vymezený, koncept společného původu, zjistíme, že takovýto pro

„všechny“ Pamírce přijatelný (myšleno obrazně) aspekt teoreticky nalézt lze. Anthony Smith upozorňuje, že s otázkou společné sdílené historie úzce souvisí i fenomén hrdinů, které příslušníci dané skupiny uznávají. Tito hrdinové často bývají představitelé náboženského učení nebo tradice (Smith 2003). Pokud bychom k otázce sdílené historické paměti přistoupili tímto způsobem, tak se nabízí pracovní závěr, že by se většina Pamírců shodla na značném významu dvou, pro pamírské ismá'ility důležitých, „historických“ postav. Nejvíce by se jednalo o Nasira Chusrava, který v jedenáctém století zprostředkoval překlad dnešních Pamírců ismá'ilitskou religii. Další významnou postavu pamírských dějin (byť těch současných) představuje současný ismá'ilitský imám Aga Khana IV. Podle tohoto pracovního závěru, je otázka společné sdílené historické paměti u Pamírců úzce propojené především s fenoménem jejich náboženské příslušnosti. Což zpětně poukazuje na zásadní význam ismá'ilitského vyznání pro konstruování identity Pamírců.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ARRIÁNOS, 1972. *Tažení Alexandra Velikého*. Praha: Svoboda.
- [2] BAUMAN, Z. 1996. *Myslet sociologicky – netradiční uvedení do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- [3] BERGER, P. L. et al. 1999. *Sociální konstrukce reality*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- [4] BLISS, F. 2006. *Social and Economic Change in the Pamirs (Gorno-Badakhshan, Tajikistan)*. London: Routledge.
- [5] DUŠEK, L. 2010. *Pamírský dům – Harmonie dvou světů*. Pardubice: Univerzita Pardubice. Diplomová práce – nepublikováno.
- [6] ERIKSEN, T. H. 2007. *Antropologie multikulturních společností: Rozumět identitě*. Praha: TRITON.
- [7] GORDON, R. G., Jr. (ed.). 2005. *Ethnologue: Languages of the World* [online]. Fifteenth edition. Dallas, Tex.: SIL International. Dostupný z WWW : www.ethnologue.com/ . Konkrétně : www.ethnologue.com/show_country.asp?name=TJ , [cit.2009-06-10].
- [8] GRIMES, F. B. (ed.). 1996. *Tajikistan*. Ethnologue [online]. Thirteen edition. Dostupný z WWW: www.christusrex.org/www3/ethno/Taji.html; [cit. 2009-06-17].
- [9] HOLÝ, L. 2001. *Malý český člověk a skvělý český národ : národní identita a postkomunistická transformace společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- [10] HRABAL, F. R. et al. 1998. Lexikon náboženských hnutí, sekt a duchovních společenství. Bratislava: CAD PRESS.
- [11] KLÍMA, O. 1977. *Sláva a pád starého Íránu*. Praha: Orbis.
- [12] KOKAISL, P. et al. 2007. *Lidé z hor a poušť: Tádžikistán a Turkmenistán – Střípky kulturních proměn Střední Asie*. Praha: Univerzita Karlova.
- [13] KREJČÍ, J. 1993. *Civilizace Asie a Blízkého východu – náboženství a politika v souhře a střetání*. Praha: Karolinum.
- [14] MAMADŠERZODŠEJEV, Y. Š. et al. 2007. *Pamir: priroda, istorija, kultura*. Biškek: Universitet Centralnoj Azii.
- [15] RETKA, T. 2009. *Etnická identita Pamírců*. Pardubice: Univerzita Pardubice. Diplomová práce – nepublikováno.
- [16] SMITH, A. D. 2003. „Etnický základ národní identity,“ In: Hroch, M. (ed.) *Pohledy na národ a nacionalismus – čítanka textů*. Praha: Slon.
- [17] TESAŘ, F. 2007. *Etnické konflikty*. Praha: Portál.
- [18] VOGELSANG, W. 2010. *Dějiny Afghánistánu*. Praha: Agrada.



CALL FOR PAPERS: Podoby ne(o)liberálního vládnutí: urbánní marginalita jako nástroj a cíl politiky

AntropoWebzin vyhlašuje výzvu k podávání článků pro monotematické číslo časopisu pod názvem *Podoby ne(o)liberálního vládnutí: urbánní marginalita jako nástroj a cíl politiky*. Uvítáme i studie a recenze publikací z tematických oblastí, které jsou tomuto okruhu blízké, především pak mediální prezentace sociálně vyloučených lokalit a marginalizovaných skupin, rostoucí reglementace a řízení života nižších sociálních vrstev, nárůst inkarcerace (tj. míry uvězňování), prosazování politiky „tvrdé ruky“, represivní mytologie neoliberálních režimů, purifikace a regulace veřejného prostoru, kriminalizace chudoby apod.

Uzávěrka zasílání příspěvků: **30. října 2012**

Články zasílejte na adresu r.svetlik@antropoweb.cz

Zaslané články budou postoupeny do recenzního řízení. O výsledku recenzního řízení a případném zařazení článku budou autoři informováni do konce roku 2012.

Bertsolaritza – SKRYTÝ HLAS LIDU? – BÁSNICKÁ IMPROVIZACE V BASKICKU

Martin Chochola

Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova v Praze;
martin.gogol@centrum.cz

Bertsolaritza – hidden voice of People? – poetic improvisation in Basque Country

Abstract—This paper aims to picture the art of Basque poetic improvisation – Bertsolaritza - as a specific social and cultural phenomenon and a possible field for the research on Basque language or cultural revitalization a nationalism. The Basque bertsolaritza is defined as an art of specific form and rules, a brief note about its development in the twentieth century is made, meanwhile a short introduction in the context of basque nationalism, cultural revitalization and ethnicity is carried out. This oral tradition is understood as both the cultural and political issue. A short conclusion and a note about the author's plan for his thesis is also included. The paper is a result of a preliminary field research that has been done in the period of July-August 2011 in the region of Gipuzkoa (Euskadi – Basque Country / Spain) and the analysis of literature related to the topic.

Key Words—Basque Country – bertsolaritza – poetry – improvisation – language – ethnicity – nationalism – performance

*Neurriz eta errimaz
kantatzea hitza
horra hor zer kirol mota
den bertsolaritza*

*Skrze metr a rým
zpívat slova
takový druh sportu
je bertsolaritza¹*

(Xabier Amuriza, *bertsolari*)

JAKKOLIV tento příspěvek začíná básnickou definicí fenoménu bertsolaritza z pera Xabiera Amurizy (narozen 1941), nejedná se o lekci z teorie verše. Cílem textu je přiblížit čtenáři jedno specifické umění, a to v jeho kulturním a společenském kontextu. Je možné, že příspěvek potěší především příznivce a znalce poezie (kterých, jak autor doufá, není mezi společenskými vědci málo), ale také zájemce o minoritní či minorizované jazyky a badatele v oblasti ethnicity a nationalismu.

Text vznikl na základě opakování terénních výzkumů autora (2009, 2010, 2011) realizovaných zejména

¹Všechny překlady baskické poezie v textu uvedené provedl autor ze španělského překladu v citované literatuře.

v oblasti Euskadi / Comunidad Autónoma Vasca (dále CAV), baskické autonomní oblasti ve Španělsku. Během prvního terénního výzkumu v roce 2009 byl zájem badatele soustředěn na problematiku baskického nacionalismu, etnické identity a politické situace. Autor měl také možnost seznámit se s místní hudební kulturou, a to zejména s dílem baskického písničkáře Mikela Laboi (1931-2008), které má veliký význam pro jazykovou revitalizaci Baskicka od druhé poloviny 20. století do dnešních dnů. Opakování rozhovory se třemi baskickými studentkami, které v rámci výměnného programu Erasmus navštívily v první polovině roku 2010 Univerzitu Pardubice, přivedly autora textu k oblasti orální tradice v baskické kultuře. V období červenec-srpen 2011 byl proveden předvýzkum k disertační práci autora, která bude zpracována v rámci doktorského studia Obecné antropologie na FHS UK v Praze.

Cílem práce je poskytnout základní informaci o fenoménu bertsolaritza v Baskicku, zasadit toto umění do kontextu revitalizačního hnutí, baskického nacionalismu a současné etnické situace v Baskicku. Bude představen plán terénního výzkumu a nastíněna metodologická úskalí.

Text se snaží přiblížit několik otázek. Jak uvidíme, bertsolaritza bývá považováno za velice „živé“ lidové umění, za významnou kulturní a společenskou událost. Je téměř nemožné nesetkat se s tvrzením, že se jedná o „tradiční“ umění. Autor textu chce diskutovat otázkou konceptu „tradice“ na příkladu bertsolaritza, a definovat tak svůj názor na tento problém. Je tedy kladená otázka po „živosti“ výše uvedené „tradice“. Druhou otázkou je, jaký je vztah bertsolaritza k problému baskické etnické identity. Je možné použít tento fenomén pro analýzu etnické či politické situace v současném Baskicku? Třetí otázkou, která je úzce propojená s těmi předchozími, je vliv masových médií a nových technologií na tento fenomén. Jinými slovy, zda je bertsolaritza stále ještě možné chápát jako „voz oculta del pueblo“ – skrytý či tajný hlas lidu z dob frankismu, nebo zda je nutné jeho charakteristiky nějak upravit.

Není překvapující, že při analýze orální tradice, která funguje v prostředí jednoho z menších evropských jazyků, se budeme zabývat otázkami dynamiky společenských a kulturních procesů. Předpokladem tohoto textu je, že změny, které se ve společnosti odehrávají, jsou danou společností vždy nějakým způsobem reflektovány. Bertsolaritza je chápáno jako umělecká reflexe společenské

(kulturní, historické, každodenní) reality, jak je vnímána, transformována a přenášena samotnou společností. Otázkou je, do jaké míry je ona reflexe silná, zda jsou reflektovány všechny jevy či změny, či zda jsou nějaké změny zdůrazňovány a jiné naopak opomíjeny. Takto by bylo možné analyzovat celý „diskurs“ bertsolaritza, což by však pro jednoho badatele byl velice nesnadný, ne-li nemožný úkol. Proto je výzkumný problém nutné blíže specifikovat.

BERTSOLARITZA – DEFINICE

Úvodní definice Xabiera Amurizi má svoji pointu v tom, že definuje umění bertsolaritza na příkladu konkrétního bertso – verše. Takto vystihuje podstatu tohoto umění, nicméně pro lepší pochopení celé události je třeba definici trochu rozvést.

Současné bertsolaritza bývá definováno jako improvizované veršování nejméně dvou bertsolari – účastníků veršování.² Škála prostředí, ve kterém je toto umění provozováno, je poměrně široká, od soukromého setkání dvou či více umělců doma u kávy, přes veršování v baru či hospodě, až po vyloženě veřejné veršování u příležitosti společenských událostí – slavností, svateb či pohřbů, výtání osob významných pro danou lokalitu, a samozřejmě soutěží. Je důležité rozlišit bertsolaritza „jen tak“ a bertsolaritza „profesionální“, kde jde o výsledek v soutěži s přísnými pravidly. „*Když se potkají dva, co je tohle baví, tak dělají bertsos,*“ uvedla respondentka z obce Ordizia.³ Imanol Lazardi, učitel baskičtiny z obce Alkiza (Gipuzkoa) a člověk s dlouholetým zájmem o bertsolaritza, k tomu dodává: „*bertsolari nemají rádi soutěže, baví je veršování si užívat, ale soutěže jsou důležité pro udržení určité úrovně, pro rozšíření (umění), nás lidi navíc baví vědět někoho, jak soutěží, je tam víc lidí, je to víc v novinách, to, co pro bertsolari vyniká, je, když ho více zvou, aby zpíval při různých příležitostech.*“ Bertsolaritza je tu tedy rozděleno na další dvě roviny - jednu soutěžní, ne snad vážnější, jako spíše určenou více pod tlakem, a druhou, ne snad volnější, jako spíše spojenou s konkrétními událostmi na konkrétní úrovni. Svou roli hrají také peníze, protože v rámci soutěží je možné jako cenu za výsledek získat finanční obnos.

Samotné veršování má svá pravidla či alespoň normy toho, co je a co není správné bertso. Téma pravidel je samo o sobě poměrně dost složité, proto se omezíme na několik stručných poznámek. Obvykle bývá stanovené téma, forma verše, melodie a čas na zpracování. Pokud se jedná o bertsolari, který improvizuje již po někom předchozím, je nutnou podmínkou reagovat na to, co již bylo zpíváno. K výčtu pravidel pro bertsolaritza je nutné

²Bertsolari – v baskičtině „ten, který veršuje; básník“, podobně jako *jokolari* „ten, který hraje; hráč“ – autor užívá singuláru i pro označení plurálu. Ve španělštině se například běžně setkáme s bertsolari (sg.) a bertsolaris (pl.), ovšem plurál v baskičtině je *bertsolariak* (tvořený koncovkou -ak); skloňovat do češtiny baskický plurál se autorovi nezdá vhodné, proto v celém textu užívá neskloňované *bertsolari*.

³Iratí Garmendia, euskaldun, zdravotní sestra a v době rozhovoru studentka antropologie, 23 let, Ordizia (Gipuzkoa).

připojit podmínku výhradního použití *euskery* – baskičtiny, ať už v moderní sjednocené podobě, nebo v některém z dialektů. Každé z „pravidel“ vyžaduje větší přiblížení.

Gaia, neboli téma, bývá zadáváno osobou zvanou *gaijartzaile* („ten, který dává téma“). Je důležité zejména při veřejném a soutěžním veršování. Bertsolari by téma nikdy neměl znát předem. V rámci performance bertsolaritza je možné zadat stejně téma několika bertsolari po sobě, přičemž vždy pouze jeden z nich poslouchá zadání a poté veršuje. Ostatní čekají v zákulisí, a když jeden skončí, jde na řadu další atd. Je také možné zadávat každému bertsolari jiné téma nebo kupříkladu definovat role dvěma bertsolari, a nechat tak v jejich básních vykristalizovat určitý příběh nebo situaci. Velice časté jsou případy z „běžného života“ společnosti. „Ty jsi policajt a díváš pokutu za špatné parkování, a ty jsi řidič, co se bude vymlouvat,“ takové může být zadání k veršování. V případě osmi účastníků (dnešní maximální počet při jedné performanci) můžeme být svědky malé veršované divadelní hry. Téma otevírá prostor pro improvizaci, záleží ale jen na umělci, jak si s ním poradí.

Forma verše je pro bertsolaritza zásadní. Dobrý obsah veršovaného sdělení je sice také důležitý, ale primární při hodnocení profesionálních bertsoak je jejich formální stránka. Nejlepší bertso je pak takové, které splňuje jak formální stránku věci, tak nese nějaký zajímavý obsah. Rým musí souhlasit v koncovce slova. Kolem forem v bertsolaritza existuje celá rozsáhlá teorie, nicméně užíváno bývá pouze několik typů: *zortziko handia*, *zortziko txikia*, *hamarreko handia* a *hamarreko txikia*. První slovo vždy označuje počet strof (linek), druhé slouží k označení délky jednotlivých linek.⁴ Kupříkladu *zortziko handia* má osm linek, přičemž první, třetí, pátá a sedmá linka má deset slabik, druhá, čtvrtá, šestá a osmá pak slabik osm. Níže uvedené bertso bylo proneseno Lopategim v Itziaru v roce 1980 u příležitosti místních slavností (Zulaika 1990: 240–241). Jedná se o příklad *zortziko handia*:

*Euskaldun denoi ezaguna da
gure egoera mingotsa.
Kantatzeko ere sarri ditugu
guk bildurra eta lotsa.
Noiznai baidatoz amenazua
egunero tiro otsa.
Esperantza bat sortu nai luke
bertsolarien abotsak.*

*My všichni Baskové dobře
známe naši trýznivou situaci.
Dokonce i zpívat se často bojíme a stydíme.
Kdykoliv k nám přichází ohrožení
zvuky výstřelů každý den. Hlas bertsolari chce
pozvednout naději.*

Bertsolari, aby dokázal zimprovizovat „úspěšný“ verš, musí být zvyklý měřit to, co říká. Výraznou chybou je

⁴V některé literatuře (např. Zulaika 1990: 247) je možné setkat se s termínem *nagusia* namísto *handia*. Jedná se o jiné baskické slovo pro velký.

uplatnit stejné slovo dvakrát k vytvoření rýmu. Taková chyba se nazývá *pato* a je vždy penalizována. Jak shrnuje úvodní definice z Asociace bertsolari: řeč uskutečněná zpíváním, rýmováním a měřením. Jedná se ale o technické aspekty, obecně vzato je bertsolarita poeticko-rétorický výkon.⁵

Tím se dostáváme k otázce melodie. Pro účel tohoto článku postačí uvést, že bertsolarita je silně spojeno s notoricky známými melodiemi, především z oblasti lidových či zlidovělých písni. Vlastně můžeme hovořit o určité provázanosti mezi písni a básnemi. „*Písne Mikela Laboi, to byly bertsos, třeba i zapsané, on jim dal muziku, a bylo to.*“⁶ Na druhou stranu Maialen Lujanbio, vítězka celobaskické Txapelduna z roku 2009, improvizovala své finální bertso na melodii písni *Martxa baten lehen notak* („Pochod několika prvních not, Pochod v prvních notách“) právě od Mikela Laboi. Někdy je melodie pevně daná, jindy se může stát esem v rukávu samotného bertsolari, který využije konotace, která melodie vyvolá v publiku, a spojí je se svým originálním veršem.

Čas na zpracování tématu je zásadní pro pochopení celého bertsolaritza. Aby byl zajištěn improvizáční charakter celého aktu, je čas na přípravu obvykle velmi krátký. Může být daný konsensem několika vteřin nebo odezněním melodie, na kterou má být veršováno, v některých případech je dán dobou, po kterou veršuje protivník-kolega bertsolari. Při některých soutěžích dochází k penalizaci v případě „přetažení“ časového limitu. Rozhodně se nikdy nejdňá o minuty čekání publika na výborný verš. Tímto způsobem do hry samozřejmě vstupuje faktor náhody či štěstí. Každému bertsolari může sedět jiná forma, jiná melodie, může být v jiné pozici díky předcházejícím veršům, může špatně pracovat z časem atd. Výsledkem je buď odměna, nebo lhostejnost přítomného publika.

Vedle konkrétních pravidel bertsolaritza je možné mluvit o obecných vlastnostech tohoto umění. Bertsolarita pracuje na principu obrazů, představ či příběhů. Podle Manuela Lekuony, významného badatele v tématu bertsolaritza, je pro toto umění charakteristická především absence dvojznačnosti. Na jedné straně je pracováno s asociacemi, na druhé straně ale ne s hlubokými myšlenkami. Je užíváno „pregnantních“ konstrukcí. Neprovádí se rétoricko-gramatické veletoče a pravidla logiky a chronologie bývají ignorována. Provádí se určitá juxtapozice, tedy srovnání položením vedle sebe, nikoliv vyslovením „srovnávám to a to“, obrazů (Lekuona in Douglass 2007: 418). Bertsolari je tak osobou, která improvizovaným veršováním poskytuje publiku jedinečný zážitek z obrazů, stvořených slovy přímo na místě. Poslední součástí bertso je finální rým, který má být „*jako úder, má publikum zasáhnout, shrnout vše řečené.*“⁷ Protože finální rým je tak důležitý, bertsolari jej má obvykle připravený již na začátku pronesení veršů.

KONTEXT – NACIONALISMUS, REVITALIZACE, ETNICITA

Snad každý, kdo kdy navštívil dnešní Baskicko, si všim mohutné okupace veřejného prostoru politickou propagandou. „Tourist remember, you are not in Spain, this is Basque Country!“ – Je možné setkat se s různými variacemi na toto téma, od těch vyloženě turistických v angličtině, které nalezneme zejména v přímořských letoviscích a ve velkých městech, přes kombinované a s jasnou obrazovou symbolikou, až po ty psané výlučně v euskera, které i povrchnímu pozorovateli dají na srozuměnou, že autor nechtěl, aby kdokoliv, kdo nemluví baskicky, textu vůbec rozuměl. Na řadě míst je vylepování plakátů (nemluvě už o psaní po zdech) zakázané. Určitý typ politické propagandy spadá, jak jinak, do sféry „apologie terorismu“, která může být, a také bývá, dle modifikací ještě frankistického zákona *Decreto-Ley 10/1975* zvaného *Ley antiterrorista*⁸, trestána odnětím svobody v řádu let. Není naším cílem rozebírat zevrubně otázky nacionalismu a politiky v Baskicku, avšak poskytnout určitý kontext je nyní nutné. Výše uvedenými řádky bylo mírně nastínit, jaký dojem závažnosti baskický veřejný prostor vytváří. Baskický nationalismus, a zejména otázka jazyková hýbe baskickou společností po více než jedno století.

Baskičtina, omotaná sítí mytologie původu, pověstná gramatickými zvláštnostmi, udržuje přinejmenším od 16. století setrvalý zájem intelektuálů. Dříve šlechtou a církvi opovrhovaný jazyk získal postupně „původ“ v biblické historii, kdy byl připsán rodině Tubala, vnuka Noého (Azurmendi 1995: 324; Collins 1997: 228). Zhruba od roku 1571, kdy byl do baskičtiny přeložen Nový zákon, se baskičtina postupně uplatňuje jako literární jazyk. S nastupující industrializací dochází ke značným proměnám Baskicka, nejdříve v oblasti Bilbaa, později také v Gipuzkoi, méně v oblastech Nafarroa a Araba. V prostředí velkých sociálních změn spojených s rozvojem (nejen) hutnictví krystalizuje na konci 19. století baskický nationalismus, reprezentovaný intelektuály v čele s Sabinem de Aranou, kteří se obrací k venkovskému prostředí s cílem zachránit baskičtinu jako jazyk a s ní i tradiční baskické (rozuměj konzervativní a katolické) hodnoty. Baskický venkov byl viděn jako poslední místo, kde se zachovává čistá kultura, ale také rasa. Partido Nacionalista Vasco – PNV, neboli Baskická nacionalistická strana, se pak s menšími přestávkami stala nejsilnějším hráčem baskické politické scény až do dnešních dnů. Ideologie této strany pragmaticky využívala španělské politické scény k prosazení autonomního statusu (1936, 1979), přičemž ale nikdy nerezignovala na možnost vytvoření nezávislého baskického státu (Sainz 2009: 131). Kladením důrazu na rozvoj baskického folkloru (ponechme stranou kritiku konceptu tradice), propagací jazyka a pořádáním různých slavností se v Baskicku stala spojením politické strany a masového sociálního hnutí. Krize, která následovala po prohrané občanské válce a postupném etablování frankistického

⁵<http://www.bertsozale.com/castellano/bertsolarita/bertsolarita1.htm>

⁶Imanol Lazardi, rozhovor, Alkiza (Gipukoa), 27. 7. 2011.

⁷Imanol Lazardi, rozhovor, Alkiza (Gipukoa), 27. 7. 2011.

⁸Velmi zjednodušená informace. K politice vzniku a vývoje zákona více na – http://es.wikipedia.org/wiki/Legislaci%C3%B3n_antiterrorista_esp%C3%A1ola.

režimu na mezinárodní scéně, kdy španělská diktatura v roce 1955 vstupuje do OSN, měla za následek generační zlom v baskickém nacionalistickém hnutí, který se jasně projevuje v roce 1959, kdy vzniká hnutí-organizace Euskadi ta Askatasuna, ETA. Baskická společnost, dušená kulturními a politickými represemi, vnímala frankismus jako nesporný důkaz o neschopnosti Španělska přiznat Baskicku jeho jazyková a politická práva. „*Kdyby ses v 60. letech někoho zeptal, co je ETA, odpověděl by ti, že on je ETA, že všichni jsou ETA. V té době jsme byli všichni ETA.*“⁹ Obšírnou prezentací dějin ETA se nyní nebudeme zabývat. ETA po několika prvních letech směřuje k ideologickému sebedefinování jako nacionálně a marxistické organizace, která považuje ozbrojený boj proti Španělsku jako nadvládci za zcela legitimní. Organizace prošla několika sněmy, přičemž na některých z nich docházelo k ideologickému štěpení. Obecným rysem bývalo odštěpení politické frakce, která se později bud' transformovala v systémem legitimizovanou politickou stranu, nebo zanikla. „Radikální jádro“ však pokračovalo v ozbrojeném boji. ETA se také, naneštěstí pro ni, z pozice avantgardy baskického nacionálního postupně proměnila v až sektářskou organizaci neváhající trestat smrtí své bývalé členy (konkrétně např. Sainz 2009: 114). Ačkoliv není možné tvrdit, že by ETA neměla v Baskicku určitou společenskou podporu, doby masových sympatií jsou již dávno pryč. V 70. letech, po smrti generála Franka, dochází k postupnému přechodu Španělska coby autoritářské diktatury ke konstituční monarchii a také k obnovení činnosti politických stran i v Baskicku. PNV se velice rychle znovu stává hegemonem regionální politiky, stejně jako důležitým hráčem na celošpanělské politické scéně. V roce 1979 vzniká Euskadi / Comunidad Autónoma Vasca, pojmenovaná v té době již dálno etablovaným novotvarem zakladatele PNV Sabina Arany.

Jazyková revitalizace, o níž se záslužně snažili již kněží, učitelé a rodiče zhruba od počátku 60. let, získává po smrti diktátora výraznou relevanci v politice CAV. Proč bylo ale baskiťtinu potřeba oživovat? Úpadek baskiťtiny jako *lengua vehicular*, tj. užívaného jazyka, byl zapříčiněn kombinací nejméně třech faktorů. Prvním byla tvrdá kulturní represe ze strany státu namířená proti tomuto jazyku. Druhým byla neutraktivita baskiťtiny nejen pro městské obyvatelstvo, které navíc podléhalo mediálně dominantní španělštině, ale i pro rodiny na venkově, které podlehly argumentu, že „*euskera no sirve para nada*“, že baskiťtina je k ničemu. Třetím faktorem byla druhá vlna imigrace do Baskicka.¹⁰

Během frankistické diktatury došlo v Baskicku k druhé vlně industrializace, a tím také k druhé vlně masového příchodu pracovních sil z jiných regionů Španělska, zejména z Extremadury, ale i z obou Kastilií a Andaluzie. V některých, dříve majoritně baskofonních sídlech, dochází k rychlému procentuálnímu převládnutí

⁹Různými respondenty opakována informace, především tedy těmi, kteří uvedené období zažili.

¹⁰Tento bod by bylo ještě nutné diskutovat s ohledem k regionálním i jiným rozdílům.

španělštiny. Příkladem druhého procesu industrializace Baskicka je vznik (staro)nového města Lasarte-Oria z několika dřívějších sídel. V 60. letech dochází k rozvoji již dříve existujících výrobních kapacit, a tak i k růstu populace. Městečko Lasarte postupně absorbovalo některá okolní sídla a díky poloze v údolí se začalo rozširovat směrem na jih, aby se spojilo s vesnicí Oria. Díky tomuto procesu počítalo město v roce 1981 s necelými 24 % aktivních mluvčí baskiťtiny. Toto číslo se během 20 let dostalo na úroveň necelých 37 %, přičemž mladší generace jsou na tom, díky současné jazykové politice, ohledně znalosti jazyka o poznání lépe (procentsky viz Gros y Lladós 2009: 135). Příběh Lasarte-Oria zdaleka není ojedinělý a je součástí obrazu, v němž se z dříve baskofonních sídel stala sídla jazykově výrazně rozdelená – na mluvčí bilingvní a na ty, kteří mluvili a mluví pouze španělsky. V moderní historii tak byla baskiťtina ohrožena, coby jazyk komunikace ve společnosti, asi nejvíce právě v tomto období. „*Vznikl fenomén, do té doby neznámý: sociální přítomnost španělštiny uprostřed baskofonní zóny.*“ (Gros y Lladós 2009: 135). Z hlediska sociolinguistiky již baskiťtina byla ve stavu „vážného ohrožení“ (Gros y Lladós 2009: 136), kdy v samotné nově vzniklé CAV mluvilo baskicky pouze 21,9 %, přičemž dalších asi 12 % obyvatel v baskiťtině rozumělo (Gros y Lladós 2009: 111). Naopak podle posledního sčítání lidu, které proběhlo v roce 2001, dosahoval v celé CAV počet mluvčích 32,2 %, a sečteno s těmi, co rozumí, ale nemluví, dostáváme číslo 50,4 % (Gros y Lladós: 111). Baskiťtina a euskaldunak tak během dvaceti let zaznamenaly nemalý úspěch, udávaný za vzor jazykové revitalizace (např. Šatava 2009: 73–74). Realita tohoto úspěchu je o něco složitější. Postupujme ale trochu chronologicky.

Nově vzniklá autonomie dala možnost plnému rozvoji výuky baskiťtiny, at' už prostřednictvím různých podpor, nebo oficiální politikou realizovanou na základě zákona o jazykové normalizaci z roku 1982 (Gros y Lladós 2009: 138). Baskiťtina měla rozvinutou literaturu, intelektuály ochotné ji propagovat, podporu samosprávy, společností akceptovaný a vytvářený nacionálnísmus, a dokonce baskiťtinu prosazenou jako spoluúřední jazyk CAV. Je samozřejmě možné se ptát, jak bylo možné jazykovou revitalizaci prosadit, když přeci Baskicko již bylo plné lidí „odjinud“, kteří mluvili pouze španělsky. Hodně autorových respondentů mluví o tom, že i podpora ze strany španělsky mluvících obyvatel byla výrazná: „*Některí přijeli, a nikdy se nenaucili (baskicky), jiní sem přijeli, uvědomili si, kam přijeli, a tak se začali učit, nebo alespoň podporovali zdejší hnutí.*“¹¹ V Baskicku se také rozšiřuje mezi euskaldun zahar (starý), který se jazyk naučil v rodně nebo ve své rodné vesnici, a euskaldun berri (nový), který se naučil ve škole v dětství nebo se učí v dospělosti a který také mluví spíše v euskara batua, neboli v kodifikované baskiťtině. Tím se dostáváme k zajímavému posunu v baskické etnické identitě, která, jakkoliv stále může akcentovat otázkou původu, získává

¹¹Patxi, 51 let, euskaldun, učitel na základní škole, Usúrbil.

dnes více charakter identity jazykových mluvčích (Chochola 2010: 186). Jazyk je v celém Baskicku výrazným faktorem etnické identity. V současné době je ve školství autonomní vládou stále prosazován výukový model D, který favorizuje baskiťtinu jako jazyk výuky. V poslední době se navíc stále více mluví o implementaci většího množství předmětů v angličtině.¹²

Při zběžném hodnocení jazykové situace v Baskicku zjistíme, že zatímco v 19. století ztratila baskiťtina dominantní pozici ve velkých městech (Bilbao, Vitoria-Gasteiz, San Sebastian), za frankismu ztrácela sílu i v dříve jasně baskofonních městech (např. Rentería, Irún, Eibar, Tolosa, Ordizia), a dokonce i v některých menších vesnicích, situovaných v blízkosti větších měst. Téměř stoprocentní znalost se udržela jen v některých odlehlych sídlech s poměrně malým počtem obyvatel. Pro představu můžeme udělat malý geografický exkurs. Oblast Gipuzkoa je procentuálně nejsilnějším baskofonním regionem celého *Euskal Herria* (Velké Baskicko). Vyjedeme ze San Sebastianu, kde dle statistik Grose y Lladóse hovoří euskara necelých 34,6 % obyvatel, projedeme na jih přes několik měst: Lasarte-Oria (36,8 %) Andoain (50,2 %), Villabona (67 %) a Anoeta (73,6 %), což jsou města ležící v údolí řeky Oria směrem na Tolosu. V Anoetě uhneme doprava do hor a za 5 km jízdy jsme v obci Alkiza, kde žije necelých 300 obyvatel a kde baskicky plynne hovoří 92,8 % obyvatel (Grose y Lladós 2009: 133–135). Ujeli jsme nějakých 35 km a učinili skok ve znalosti jazyka o téměř 60 %. Geografická a společenská distribuce jazyka v Baskicku sice není takto jednoduchá, nicméně pro účely našeho úvodu postačí doplnit, že velikým problémem není dnes ani tak znalost jazyka jako spíše pokulhávající užívání. Španělsky mluví téměř všichni obyvatelé Baskicka, a proto je vždy snazší mluvit španělsky, než zjišťovat, zda dotyčný ovládá jazyk, kterým vy chcete mluvit. Přes všechny snahy intelektuálů byla baskiťtina velice dlouho spjata s rurálním prostředím a není bez zajímavosti, že mnoho aktivistů ETA v 60. a 70. letech pocházelo z venkovského prostředí gipuzkoánských vesnic. Pocit, že jazyk a národ jsou ohroženy, lze v takovém prostředí a dějinném kontextu získat velmi snadno.

Umění bertsolaritza bylo ve svém vývoji dlouho spjato s venkovským prostředním a s orální tradicí, která je pro takové prostředí typická (Zulaika 1990: 260–263), a bylo také v určité moment silně spojeno s obranou jazyka a politickým bojem za nezávislost Baskicka. Pokud tedy budeme hovořit o našem tématu ve vztahu k baskické etnické identitě, je nutné zdůraznit, že naše téma se nachází zcela v nitru prostředí *euskaldunak*, tedy mluvčích baskiťtin, a že tedy v žádném případě nereprezentuje Baskicko jako nějaký společenský celek. Při letmém nastolení otázky baskické etnické identity je důležité pochopit několik věcí. V Baskicku žijí lidé, kteří neovládají euskara, ale cítí se být Basky, což je, dejme tomu, regionální identita. Pak jsou lidé, kteří baskicky nikdy nemluvili, a navíc ještě zpochybňují relevanci baskiťtiny jako jazyka. Jejich

¹²Rozhovor s Izaskun Aldezabal, učitelkou baskiťtiny, v současné době působící v San Sebastianu.

identita je výrazně „španělská“. U samotných *euskaldunak* je velká pravděpodobnost, že dotyčný nebo dotyčná je zároveň *abertzale*, tedy „milovník vlasti“, ale to ještě nic nevypovídá o tom, jaký *abertzale* že to je, přičemž výrazným dělítkem bývá (býval)¹³ postoj k ozbrojenému boji za nezávislost. V žádném případě se tedy v posuzování myšleného konfliktu nedá sklonit k jednoduché dichotomii Baskicko-Španělsko, protože celá věc je mnohem složitější. Ponechme však stranou otázky hranic a neprostupnosti tohoto abstraktního světa etnických identit a vydejme se na krátký exkurs do dějin umění bertsolaritza.

VÝVOJ BERTSOLARITZA S DŮRAZEM NA 20. STOLETÍ

Téměř u každé společenské praxe, která inklinuje k tomu, aby se honosila přívlaskem „kulturní“, bývá s oblibou hledán její počátek a původ. Nejinak je tomu s naším tématem. Lze dohledat pojetí bertsolaritza jako „prastarého umění“, které praktikovali již neolitítí pastevci (Douglass 2007: 415), stejně jako můžeme najít názory na jeho zcela moderní původ. Během 15. století máme zmínky o ženách, které „zpívaly lamentace“ či o zpěvácích kupletů pokleslé úrovně (Douglass 2007: 415). První záznamy o bertsolaritza jako takovém pocházejí z konce 18. století a není bez zajímavosti, že se již v té době „jedná o fenomén pozoruhodného starého, což je důležitější, dokumenty jasně pojednávají o bertsolaritza jako o kulturním výrazu s vysokým stupněm vyspělosti ve formě i společenských kořenech...“ (Garzia 2007: 77–78). Otázka, zda tehdejší bertsolaritza bylo, nebo nebylo jiné než to dnešní, není příliš podstatná. Poukazujeme tu pouze na fakt přítomnosti nějaké podoby improvizovaného veršování v Baskicku konce 18. století. Pokud se zaměříme na možnost analyzovat nějaký větší korpus záznamů bertsolaritza z veřejných klání, pak se pohybujeme v horizontu od roku 1960 do současnosti (Garzia 2007: 79). Ačkoliv pojednáváme o improvizovaném veršování, je třeba si uvědomit, že bertsolaritza jako fenomén doprovází i existence *bertso-paperak* či *bertso-jarraia*, nebo-li veršů, které byly zaznamenávány a později tisknutý a prodávány nejen obecenstvu, ale jako určitá komodita i mimo komunitu, kde bylo veršováno (Douglass 2007: 260). Většina básníků, o kterých máme zmínky před rokem 1900, je známa především díky psaným básním, ačkoliv byli považováni za velké improvizátory (Garzia 2007: 79).

Během 20. století prodělalo bertsolaritza výrazné proměny. Asi nejdůležitější z nich je stupňování důrazu na improvizovanou formu tohoto umění (Garzia 2007: 79). Již v roce 1935 byl pořádán první šampionát s velkým ohlasem, navíc spojený s baskickým politickým nacionalismem. Zrod šampionátu byl odrazem „vytažení“ bertsolaritza „z hospody na náměstí“, jinými slovy mluvíme o posunu směrem k veřejnému a organizovanému veršování.

¹³Zde končí autorova znalost situace. Dne 20. 10. 2011 vydala ETA komuniké, kde oficiálně ohlásila ukončení ozbrojeného boje za nezávislost. Co to bude znamenat na baskické, potažmo španělské politické a společenské scéně, je nyní těžko odhadovat.

V období frankistické diktatury bylo bertsolaritza jediným projevem baskické kultury, který téměř unikal cenzuře. Euskaltzaindia, baskická jazyková akademie, pořádala již v roce 1960 druhý šampionát. *La voz oculta del Pueblo* – „skrytý hlas lidu“ – tak bývá zasvěceným označován bertsolaritza té doby. „*Bylo také těžké to cenzurovat, nikdy nebylo jasné, kdo se objeví a co bude improvizovat, někteří byli ve vězení, ale jak už to jednou zabásnili, nedalo se to smazat.*“¹⁴ Bertsolaritza v té době slouží jako určité zrcadlo společnosti, zhmožďovatel problémů, který vyslovením určitého vyvolává či potvrzuje sentiment obecenstva. Improvizované verše navíc nejsou nijak fixovány a bertsolari je nebude znova opakovat. Jeho slova „vezme vítr“, a zůstává jen společný zážitek s obecenstvem. Většina představení té doby měla silný nacionální přídech, vyjadřovala jazykové a politické tužby euskaldunak, a reflektovala tak politické a společenské dění doby. Pro ilustraci uvedeme jeden příklad ze Zulaiky (1990: 245), který cituje bertso básníka Lopategiho věnované aktivistovi ETA, jenž byl zabit příslušníky guardia civil:

*Gazte jator bat aipatu nairik
ni gogo bizian nengon.
Bada merezi duen batentzat
ondra nai banuen emon.
Gabironden gaztetasuna
erori zaigu Orion
noizbait Euskadik aurkitu dezan
merezi ainbat zorion.*

*Byl jsem nervózní ze zmínky
o chlapci z pokolení.
Avšak chtěl jsem uctít toho
kdo si to zaslouží Mladí Garibonda
nám padlo v Oriu
aby Euskadi dosáhlo nalezení
všechno štěstí, které si zaslouží.*

Zulaika ve své kapitole o bertsolaritza analyzuje baskické politické násilí mimo jiné pomocí fenoménu bertsolaritza. Bertso, zhmožnění slova (*hitza*) vyřčením před publikem, má stejnou formu i účinek jako akce (*ekintza*) aktivisty ETA. Jeho improvizace jako téměř bezprostřední odpověď na danou situaci je podobná improvizaci při výkonu politického násilí (Zulaika 1990: 264). Paměť bertsolariho je pamětí hrdiny, přinejmenším v případě vyznání úcty mrtvému bojovníkovi. Na druhou stranu se na sklonku 70. let projevuje určité přesycení tématem politiky a nacionaismu spolu s tím, jak do baskické společnosti vstoupilo rozčarování ze strašných událostí spojených s politickým násilím. „*Publikum, unavené přesycením politikou poloviny sedmdesátých let, požadovalo verše, které by nebyly politické.*“ (str. 264). Garzia hovoří o konfliktu v publiku, z něhož určitá část souhlasila s autonomním statusem z roku 1979, druhá část ale podporovala další boj vedoucí k úplné nezávislosti, což se odrazilo i v básních bertsolari

(Garzia 2007: 102). Znovu je třeba zdůraznit, že ačkoliv obsah bertsoak je důležitý, nejdůležitější je jeho forma, tedy dodržení pravidel. Přesto Zulaika hovoří o tom, že logika umění bertsolaritza je podobná logice fungování ETA. Bertsolari produkuje určité obrazy, které mají pointu, ale základ této pointy je jednoduchý, je tvořený právě poskytnutím dvou čí více obrazů. Bertsolari nemá rád téma, které je již samo o sobě nějakou metaforou, nějakou složitou ideou. V takovém případě musí umělec vytvořit ještě lepší zdůvodnění či pointu, a to není vůbec lehké. Jak říká Zulaika, není důležité ptát se „proč“ u bertsolaritza, protože v dobrém bertso je proč i protože zároveň obsaženo v obrazech, které bertsolari předkládá (Zulaika 1990: 250, 263-9). V námi citovaném bertso je v první polovině připomenut padlý bojovník, ve druhé polovině pak vnímáme zhodnocení společenské situace a přání štěstí do budoucna.

Významní bertsolari této epochy, jako byl Uztapide, Basarri nebo Lopategi, patřili ještě do generace umělců, kteří pocházeli ze spíše venkovského prostředí a jejichž vzdělání nebylo vysoké. Bertsolari musí především ovládat dobré jazyk, a čím lépe jej zná, tím větší rejstřík pro tvorbu bertsoak má k dispozici. V předchozím oddíle jsme poukázali na období revitalizace jazyka po konci frankistického režimu. Od 80. let se umění bertsolaritza dočkalo nebývalého rozkvětu a popularity, ale také dalších proměn. Znovu se začaly organizovat šampionáty a vznik pořadu *Hitzetik Hortzera na Euskal Telebista* vnesl do bertsolaritza dříve nevidanou možnost sledovat performance v přímém přenosu či ze záznamu. Došlo tak k určitému zespoličenstvění celého fenoménu a k vytvoření prostoru pro konkurenci mezi dříve vzdálenými regiony. Zhruba od té doby se posiluje role tehdy mladých, vzdělaných bertsolari. „*V dnešní době je těžší být dobrý bertsolari, je třeba znát mnoho slov, někdo zná všechny dialekty, je třeba sledovat dění, aby byl člověk v obraze.*“¹⁵ Diverzifikují se také téma, prakticky není možné najít věc, která by byla před bertsolari skryta. Jedním z nejvýznamnějších bertsolari té doby je Andoni Egaña ze Zarautzu v Gipuzkoi. Pokud přeskočíme do roku 2009, můžeme konstatovat, že v celobaskickém šampionátě poprvé zvítězila ženská bertsolari, Maialen Lujanbio z Hernani v Gipuzkoi.

ZÁVĚRY – MÉDIA A POLITIKA

Televize určitě na popularitě bertsolaritza neubrala. Jako respondent z počátku příspěvku i Joxerra Garzia (2007: 106) však konstatuje: „*Dnešní nejvýznamnější příspěvky a inovace jsou nejvíce předváděny během normálních událostí, mimo šampionáty.*“ Bertsolaritza se zdá být stále živou „tradici“, která si i přes komodifikaci, kterou ostatně zažívála již dříve v podobě bertso-paperak, udržela popularitu v rámci jaiegunak (fiesty, slavnosti) a jiných společenských událostí. Bertsolaritza se do jisté míry profesionalizovalo a stalo se i volitelnou součástí školní výuky (Douglass 2007: 420). Od roku 1985 existuje

¹⁴Imanol Lazardi, rozhovor, Alkiza (Gipukoa), 27. 7. 2011.

¹⁵Imanol Lazardi, rozhovor, Alkiza (Gipuzkua), 27. 7. 2011.

Baskická asociace bertsolari - *bertsozale.com* - která se zabývá škálou činností, od badatelství souvisejícím s bertsolaritza přes evidenci všech soutěží až po teorii veršování a prezentaci současných bertsolari.

Bertsolaritza, ačkoliv není tím, cím bylo dříve, je stále básnickou reflexí společnosti. Tradice nezmizí, ztratí-li se jeden její prvek, stejně jako nezmizí společnost, která trochu pozměnila svoje normy. Bertsolaritza je v Baskicku živou událostí.

V dnešní době již není možné nazvat toto umění „skrytým hlasem lidu“, přesto lze konstatovat, že bertsolaritza stále promlouvá jako umělecká reflexe společnosti a že spojení s politikou je velice úzké. „*Většina je z izquierdy abertzale,¹⁶ naprostá většina, a když jim dáte určité téma, o politice se shodnou, ačkoliv se vždycky najde někdo, kdo jede jinou cestou.*“¹⁷ Je to logické. Svět bertsolari je svět euskaldunak a svět euskaldunak je z velké části svět abertzaleak, a jestliže jak publikum, tak bertsolari jsou z velké části nacionalisty, není přítomnost politických témat nijak překvapující. Nejedná se samozřejmě o absolutní pravidlo. Andoni Egaña, jedna z velkých postav současného improvizování, se údajně několikrát vyjádřil nesouhlasně o násilné cestě k nezávislosti. Výsledkem bylo, že jej po nějaký čas nezvali, aby zpíval na slavnostech. „On to ale překonal, zkrátka proto, že je příliš dobrý.“¹⁸

TERÉNNÍ VÝZKUM, METODOLOGIE, DISKUSE

Autor textu zatím prováděl pouze předvýzkum s cílem shromáždit literaturu a povrchně zmapovat přítomnost bertsolaritza v CAV. Bohužel byl zatím přítomen pouze na jediné veřejné performanci během slavností v obci Astigarraga (Gipuzkoa). Za deštivého počasí zde básníky sledovala necelá stovka diváků. Autorovi se podařilo vejít v kontakt jak s asociací bertsozale, tak s člověkem, který pracuje v jedné bertso-eskola („škola na verše“), konkrétně právě ve městě Lasarte-Oria. Z výše uvedených faktů a interpretací vyplývá mnoho otázek a pochybností. Odpovědi poskytnuté na základě literatury a jednoho polo-strukturovaného rozhovoru s odborníkem rozhodně vyžadují další prověření. Bude nutné sledovat zadávaná téma, provést analýzu vybraných zaznamenaných klání, reakce publika, provést výzkum relevance tématu v širším společenském kontextu. Klíčovým problémem je výběr užšího souboru dat k analýze, jelikož materiálu je příliš mnoho. Možnost pracovat s asociací bertsozale, popřípadě se školou v Lasarte-Oria, bude velmi přínosná. V neposlední řadě lze předpokládat, že svět bertsolari nezůstane bez odezvy na současné události v Baskicku, které přinesly bezprecedentní jednání ze strany ETA. Etnická identita, ačkoliv není jediným zdrojem lidské identity, hraje v Baskicku významnou roli. Bertsolaritza na jedné

straně slouží jako potvrzovač této identity, na druhé straně umožňuje tuto identitu přeformulovávat.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] AZURMENDI, Joxe. 1995. *Los españoles y los euskaldunes*. Hondarribia (Gipuzkoa): HIRU.
- [2] COLLINS, R. 1997. *Baskové*. Praha: NLN (Originál The Basques - edice The Peoples of Europe, Blacwell: Oxford 1994).
- [3] DOUGLASS, W. (ed.). 2007. *Basque Culture*. Center for Basque studies: Reno.
- [4] GARZIA, Joxerra. 2007. History of improvised Bertsolaritza: A Proposal. in *Oral Tradition*. 2/2007
- [5] GROSS Y LLADÓS, M. 2009. *El euskera en la Comunidad Autónoma Vasca*. Bilbao: Euskaltzaindia.
- [6] CHOCHOLA, Martin. 2010. „Kulturní revitalizace“ v současném Baskicku. *Antropowebzin*. 3/2010.
- [7] SAINZ, José Luis de la Granja. 2009. *El nacionalismo vasco (Clave de su historia)*. Madrid: Anaya.
- [8] ŠATAVA, L. 2009. *Jazyk a identita etnických menšin*. Praha: SLON.
- [9] ZULAIKA, Joseba. 1990. *La Violencia Vasca (Metáfora y Sacramento)*. Madrid: Nerea.

¹⁶Izquierda Abertzale – souhrnné označení pro baskickou nacionalistickou levici, dříve zaštiťovanou stranou Herri Batasuna (Jednotný lid).

¹⁷Imanol Lazardi, rozhovor, Alkiza (Gipuzkoa), 27. 7. 2011.

¹⁸Imanol Lazardi, rozhovor, Alkiza (Gipuzkoa), 27. 7. 2011.

ÁLEVITÉ – JINÉ POJETÍ ISLÁMU?

Kateřina Vytejčková

*Ústav etnologie, Fakulta filozofická, Univerzita Karlova v Praze;
aki.kedi@seznam.cz*

The Alevi – a different Islam?

Abstract—The Alevi are a religious minority in Turkey. It is a heterogeneous group including millions of Muslims who do not profess the major Sunni movement. During the time of the Ottoman Empire they were often persecuted as heretics. The Alevi and the Bektashi rise from the same origins which stretch back to the 13th century to the theory of dervish Hadji Bektash Veli. In the first case it was concerned mainly rural inhabitants and in the second case it was concerned urban inhabitants – members and adherents of the dervish order Bektashi. Alevi Islam is called ‚Folk Islam‘. It connects the elements of Shi'a Islam, Sufi movement, Christianity and pre-Islam systems of belief. The Alevi are despised by the major society because they do not stand aloof from drinking alcohol and they do not keep the Five Pillars of Islam which the orthodox Islam is based on. There was created a separate genre of anecdotes about the Alevi-Bektashi. This contribution introduces the main principles of their belief and ceremonies and brings also illustrations of some anecdotes.

Key Words—Alevi – Bektashi – Folk Islam – Ottoman Empire – Turkey

ÁLEVITÉ jsou náboženskou menšinou žijící na území dnešního Turecka. Za Osmanské říše byli považováni za heretiky, dodnes se rozchází názory na to, zda se jedná o směr islámu, nebo jde o samostatný druh náboženství. Pochybnosti o „pravověrnosti“ álevitského islámu jsou opodstatněné, protože neuznává pilře, na kterých stojí ortodoxní vyznání. Álevité mají své vlastní rituály a jejich víra je výrazně synkretistická, najdeme v ní prvky ší'i, islámské mystiky, buddhismu, křesťanství, gnosticismu i šamanismu.

Dle statistik se víc než devadesát procent obyvatel Turecka hlásí k islámu. Většinu z tohoto počtu sice tvoří sunnitští muslimové, ale jsou v něm zahrnuti i álevité, kteří nejsou uznáni jako náboženská menšina. Celkový počet álevitů v Anatolii lze proto vyčíslit pouze zhruba. Některé zdroje hovoří o deseti milionech, publikace a internetové stránky álevitské produkce uvádějí čísla vyšší, až dvacet milionů. Jedná se tedy zhruba o deset procent populace Turecka, což při celkovém počtu obyvatel¹ není zanedbatelná skupina. Díky migraci do měst dnes žije každý třetí álevita v Istanbulu (Ne kadar... 2011). Oblasti, kde je álevismus tradičně nejvíce rozšířen, však leží na východ od Ankry. Jsou to především okresy Sivas, Tokat, Çorum,

Bingöl, Elazığ, Malatya, Tunceli a další. Álevity najdeme i na jihu Anatolie v oblastech podél středozemního moře (obr. 1). Etnicky se tato heterogenní náboženská skupina skládá z Turků a Kurdů. V případě Turků se z historického hlediska jedná především o venkovské, původně kočovné obyvatelstvo – tzv. Turkmeny. Álevitští Kurdi patří ke kmeni Zaza a hovoří odlišným dialektem, než je v Anatolii převládající dialekt kurdštiny – kurmandží, jehož mluvčí jsou v naprosté většině sunnitští muslimové. Tyto dvě skupiny si vzájemně téměř nerozumí. O etnickém původu Zazů se vedou odborné diskuse, jisté je, že hovoří indoíránským jazykem.



Obrázek 1. Alevi forum community. Přístupné na: <http://www.aleviforum.com>, stáhnuto 20. 10. 2011.

Současní obyvatelé Turecka, označující se jako álevité, mají vazbu na skupiny Turkmenů v osmanském období, kteří byli nazýváni *kızılbaş* – „červené hlavy“. Dříve bylo zvykem pojmenovávat skupiny obyvatel dle barvy pokryvek hlavy, Uzbeci tak byli označováni jako „zelené hlavy“, Osmané jako „bílé hlavy“, Gruzíni „černé hlavy“, turkmenští safíjovci „červené hlavy“ (Savaş 2009: 59). Safíjovci, kteří nosili červenou pokryvku hlavy sešitou z dvanácti dílků, byli příslušníky mystického rádu Safeví, který měl své centrum v Ardabílu ležícím u Kaspického moře. Tento rád získal časem jednoznačně ší'itský charakter a silně se militarizoval. Osmanský sultán Selim zvaný Krutý bojoval proti safíjovskému šáhovi Ismaíloví a nakonec nad ním v roce 1514 zvítězil v Çaldıraru poblíž jezera Van. Šáh Ismaíl za pomocí anatolských turkmenských bejú a jejich ozbrojených družin založil v Íránu Safíjovskou říši s centrem v Tabrízu a ustanovil ší'u dvanáctníků státním náboženstvím. Osmanští sultáni v 16. století *kızılbaše* na svém území krutě pronásledovali, dobové prameny prý hovoří až o čtyřiceti tisících mrtvých (Kreiser a Neumann 2010: 52). V osmanských dokumentech se výraz *kızılbaş* používal jako synonymum pro heretika, teprve v moderní

¹Celkový počet obyvatel Turecka k 31. 12. 2011 byl dle zprávy Statistického úřadu Turecké Republiky 74 724 269 osob.

době se začalo používat výrazu *Âlevî* – vyznavači *Alîho*, který nemá tento hanlivý podtext a označuje heterogenní náboženskou skupinu v Turecku. Pojem áleví v šíitském Íránu má jiný význam, označuje Alího potomky (Mélikoff 1999: 9).

Současná víra anatolských álevitů byla v minulosti ovlivněna řadou myšlenkových mystických směrů, které v Anatolii šířili potulní dervíšové, a ti ne vždy patřili k nějakému z oficiálních směrů islámu. Anatolští álevité spatrují kořeny své věrouky v učení *Haci Bektaşê Velîho*. Hadži Bektaş byl dervíš, který přišel dle tradice v době Seldžucké vlády do Anatolie ze Střední Asie z oblasti Chorásánu a působil zde mezi lety 1230 a 1270. Bektaş, který pocházel z turkmenského kmene, byl Mevlánovým současníkem, narodil se mu však nedostalo vzdělání v madrase, a proto je považován za lidového mystika. Působil prý i jako lidový léčitel a konal zázraky (Mélikoff 1999: 5). Ideově vycházel z významného středoasijského myslitele Ahmeda Jesevího, který zemřel kolem roku 1168 ve městě Jassi. Město se dnes jmenuje Turkestán a leží na území Kazachstánu. Bektaş neměl rád modlení v mešítě a místo toho chodil se svými souputníky do hor, kde zapalovali ohně a tančili krouživý rituální tanec zvaný *sema* (Mélikoff 1999: 6). Teprve po jeho smrti založili jeho následovníci řád *Bektaşî*, který postupem času nabyl jednoznačně neortodoxní charakter. Dervíšské řády sehrály významnou roli při kolonizaci Anatolie, poté co ji osmanská moc odebrala Byzantincům (Kropáček 2008: 227). Na venkově převládal tzv. lidový islám, islám heterodoxní, který do sebe vstřebával mnoho různých náboženských představ včetně předislámských. Ortodoxní islám vyznávaly hlavně elity, přesto se právě nesunnitský bektášíský řád stal domovským řádem janičářů, kteří elitou byli, tedy až do roku 1826, kdy byli sultánem Mahmúdem II. zlikvidováni a bektášíský řád zakázán. Důvodem k jeho zrušení byl vedle spojení s janičáry i odklon od ortodoxie. Nejvyšší duchovní říše Tahir Efendi ve stejném roce prohlásil, že *Haci Bektaş Velî* a jiní významní stařešinové byli ortodoxní muslimy a proti nim, že nemá žádných námitek, avšak jejich učení bylo zneužito kacíři, kteří se pod pláštěkem bektášizmu protiví šaríe (náboženskému zákonu), berou na lehkou váhu modlitbu, nedrží půst, co je harám, považují za helál (zakázané považují za dovolené), dokonce pochybjí o pravověrnosti prvních chalífů (Daşçioğlu 2005: 311). Na to konto bylo velké množství bektášíských řádových domů zbouráno nebo byly obsazeny sunnitskými mystickými řády. Bektášíjští stařešinové byli popraveni nebo posláni do vyhnanství.

V Turecku jsou dnes výrazy áleví a bektáší uváděny dohromady jako společný směr – *Âlevî-Bektaşî*. Mezi těmito dvěma skupinami je rozdíl především v tom, že bektášijové byli organizovaným společenstvím, které se řídilo víceméně neměnnými rituály, zatímco venkovští álevité nikdy nebyli organizovanou náboženskou skupinou a do své věrouky a rituálů zahrnuli mnoho z regionálních mýtů a folkloru. Co álevity a bektášije vedle společných historických kořenů a podobných teologických představ a rituálů spojuje, je kladný postoj k ženám. Řád Bektaşí

vznikl až po smrti Hadži Bektaše a definitivně se institucionalizoval až za jeho žáka *Bâlum Sultana* v 15. století. Svůj podíl na iniciaci vzniku řádu měla i *Kadıncık Ana* Bektaşova adoptivní dcera, která sama stanula v čele ženského řádu „Anatolské sestry“ – *Baciyan-i Rûm* (Alevi-Bektaşı... 2008: 83). Představeným – *pîr²*, který řídí náboženské a civilní obřady, může být u álevitů-bektášíjů muž či žena – *dede/ana*³. Členy bektášije jsou i ženy, řádové domy – tekke s nimi počítají a mají zpravidla i ženskou část (Kropáček 2008: 228). Bektašíský řád velmi pevně zakořenil na Balkáně a álevité dnes žijí především na území Anatolie. Bektašíský řád je sám o sobě téma, o kterém by se dala napsat velmi rozsáhlá studie, a proto se v tomto textu budu dále zabývat už jen základními principy álevitské víry, tedy lidovým islámem stojícím mimo oficiálně známé taríky.⁴

Álevitský islám stojí na jiných principech než sunnitský, který spočívá především na tzv. pěti pilších: 1 – vyznání víry v jediného Boha; 2 – pětkrát denně modlitba; 3 – půst o ramadánu; 4 – náboženská daň; 5 – pouť do Mekky. Pro álevity není důležitá vnější forma, ale vnitřní podstata víry, proto se neřídí sunnitskými náboženskými předpisy. Pokud se chce stát nováček plnohodnotným členem álevitské obce, pronáší prohlášení před představeným a členy obce při speciálním iniciačním obřadu. Prohlášení vypadá takto: „Ve jménu šáha – *bismîşah*⁵, Bože-Muhammadel Alí, jsem žákem na cestě k dokonalému člověku, jsem pánum svých činů, svého slova, svého těla (*elime dilime belime sahibim*⁶). Mým přání je vstoupit do města boží milosti [...]“ Dodržování slibu je třeba každý rok revidovat při jiném výročním obřadu (*Alevî-Bektaşî...* 2008: 13). Těchto několik vět si žádá vysvětlení.

Álevité vyznávají trojici Bůh – Muhammad - Alí, která bývá přirovnávána ke křesťanské svaté trojici Bůh Otec – Bůh Syn – Duch Svatý. Bůh prý stvořil Muhammada a Alího ze svého světla, Muhammad je jeho vnější podobou a Alí jeho vnitřní podstatou (*Alevî-Bektaşı...* 2008: 29). Ve skutečnosti se Ježíšovi podobá Alí, nikoli Muhammad, a pojed Boha se u álevitů liší. Bůh nesídlí na nebesích, ale skutečným sídlem Boha je lidské srdce. Bůh není nedosažitelný, vzdálený a konající, Bůh je všude a ve všem, proto i každý člověk má v sobě božskou podstatu. Cílem člověka je dosáhnout duchovního splynutí s Bohem, a to lze jen láskou.

Bůh je nazýván *Hak*⁷, což je jedno z 99 jmen božích, známé i sunnitům, jehož význam je Pravda. Takovéto pojetí Boha je běžné i u jiných směrů mystického islámu. Člověk má usilovat stát se „dokonalým člověkem“ – *İnsân-i Kâmil* a toho může dosáhnout jen díky morálním kvalitám, nikoli vykonáváním nějakých předepsaných úkonů. Álevité se řídí morálním kodexem: *eline diline*

²Slovo pochází z perštiny a má význam starý/stařešina.

³Dede – děd, ana – matka (turecky).

⁴Tarîqa – mystický islámský řád, jehož členy jsou dervíši.

⁵Sunnitské vyznání víry začíná: *Bismillâh...* (ve jménu Boha).

⁶Doslova: Jsem pánum svých rukou, jazyka a beder.

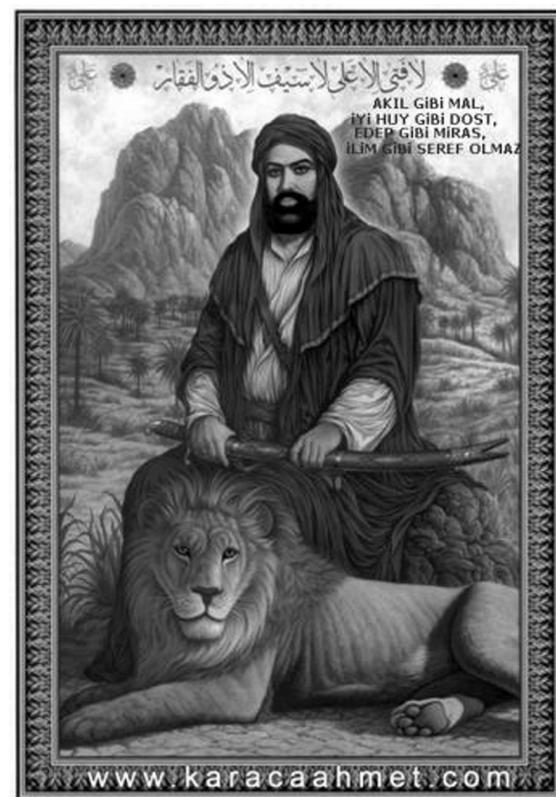
⁷Turecký přepis arabského Haqq, i všechny ostatní výrazy pocházející z arabštiny, jsou uvedeny v tureckém přepisu.

beline sahip olmak, tedy řídit své činy, ovládat svá slova a své tělo. Z toho jasně vyplývá, že je člověk zodpovědný za své jednání, predestinace je proto vyloučena. Cesta, kterou se člověk přibližuje Bohu, má 4 brány a 40 pozic – *dört kapı kirk makam*. Tyto čtyři brány jsou: Zákon (*Şeriat*), Cesta (*Tarikat*), Poznání (*Marifet*), Pravda (*Hakikat*). Zákon – *Şeriat* nelze v žádném případě spojovat se sunnitským islámským právem. Každá z bran má deset pozic (jedná se o morální postoje, jako například být tolerantní, nepropadat beznaději, být čestný atd.), všechny vedou k poslední pozici, kterou je dosažení božství. Álevité narozdíl od sunnitských muslimů nevěří na ráj a peklo jako odměnu nebo trest na onom světě, ráj je pro ně splynutí s Bohem na tomto světě, po smrti se nesmrtná duše navrátí k Bohu, protože je jeho součástí.

S šíitským islámem pojí álevity především postava Alího, čtvrtého pravověrného chalífy, bratrance a zetě Muhammadova a prvního šíitského imáma. Alí je u álevitů považován za Dokonalého člověka (*İnsán-i Kâmil*), který je ztělesněním Boha na zemi a zároveň všech lidí. Je nazýván Lev Boží a jeho symbolem je lev, je to mytický hrdina (obr. 2.). Ší'a má více směrů, které odvozují svůj původ od různých větví Alího potomků. V Íránu je nejvíce rozšířena ší'a tzv. Dvanáctníků, tedy dvanácti imámů. V álevismu má kult dvanácti imámů také své místo a v úctě je chována prorokova rodina – *Ehl-i Beyt*, kterou tvoří Muhammad, jeho dcera Fátima, jeho zet a bratranc Alí, Alího synové Husajn a Hasan. Álevité nedrží měsíční půst o ramadánu, ale drží dvanáctidenní půst od prvního dne měsíce muharremu, protože v tomto měsíci byl zavražděn Husajn u Kerbelá.

Pouť do Mekky álevité nekonají, navštěvují hroby významných duchovních, především Hadží Bektáše Velího, ale poutí pro ně může být i návštěva přítele. Do mešity se modlit nechodí, mají vlastní náboženské obřady, zvané džem – *cem*, které se na vesnicích odehrávají většinou v obyčejném domě patřícím někomu z álevitské obce, ve městech se konají nejčastěji ve společenských domech k tomuto účelu zbudovaných – *cem evi*. Tyto domy nemají statut posvátného místa a konají se v nich výroční obřady, svatby, kulturní akce, probíhá zde výuka atd. Álevitskou obec tvoří lokální společenství, náboženských obřadů a společenského života obce se účastní muži i ženy. Při obřadech společně tančí, což je pro ortodoxní muslimy nemyslitelné. Obřady *cem* se na venkově konaly většinou v zimě, když nebyly sezonní práce a připadaly na noc ze čtvrtka na pátek. V současnosti probíhají obřady často ve volných dnech, tedy o víkendu. Obřad má připomínat mytickou událost, která se udála v době Muhammadově v nadzemském světě a vypráví o „Shromáždění čtyřiceti“ – *Kırklar Cemi*.

Příběh o prvním džemu vypráví o tom, co se Muhammadovi přihodilo, když se vracel ze zázračné noční cesty do nebes – *miraç*⁸. Cestu mu prý zastoupil lev? zaútočil na něj, andělský hlas mu však poradil, aby lvu



Obrázek 2. MaxiCep teknoloji portali. Přístupné na: <http://www.maxicep.com/biyografi-bolumu/hz-ali-hayati-biyografisi-124260.html>, stáhnuto 20. 10. 2011.

něco daroval. Muhammad si sundal prsten, který vložil lvu do tlamy, a ten se uklidnil. Potom dospěl do posledního stupně nebes, který je smrtelníku přístupný. Dostalo se mu devadesát tisíc slov, která byla určena celé náboženské obci, a dostal také med, mléko a jablko. Když se vracel z cesty do nebe, uviděl kopulovitou stavbu. Ze zvědavosti zaklepal na dveře. Zevnitř se ozval hlas, který se ptal, kdo je a co potřebuje. Muhammad odpověděl, že je prorok a chce vstoupit dovnitř. Aniž by se dveře otevřely, hlas mu odvětil, aby šel a prorokoval svým věřícím, že oni proroka nepotřebují. Prorok pokračoval v cestě, ale boží hlas mu přikázal, aby se vrátil. Znovu zaklepal na dveře a tentokrát odpověděl, že je Posel boží. Odpověď byla stejná, že posla nepotřebují a mezi sebe nechtějí. Opět boží hlas radí, aby se vrátil a vstoupil dovnitř. Muhammad se vrátil a tentokrát odpověděl, že je prostý člověk. Dveře se otevřely a on spatřil třicet devět osob, které seděly uvnitř. Z toho bylo dvacet dva mužů a sedmnáct žen. Posadili ho na místo vedle Alího. V tom si Muhammad všiml, že má Alí na prstě jeho prsten. Zeptal se přítomných, kdo jsou, a odpověď zněla: „My jsme čtyřicet.“ Na to se Muhammad podivil, že napočítal jen třicet devět osob a zeptal se, kdo je z nich nejmladší a kdo nejstarší. Odpověď zněla: „Nikdo není mladší ani starší, i ten nejmladší je stejně významný jako ten nejstarší. Každý z nás je čtyřicet, čtyřicet jsme jeden.“ Na to si Alí vyhrnul rukáv a nožem se lehce říznul do ruky a každému ze shromážděných ukanula kapka krve z paže. Alí si ovázal ruku a všem přestala krev téci. V tom

⁸ Mi'râz – událost z Koránu, kdy se Muhammad na svém koni Buráqovi vydal na zázračnou noční cestu do Jeruzaléma a dále do nebes.

přišel Salmán Fárisí⁹ a přinesl s sebou z Persie hrozen vína, dali ho Muhammadovi a on z vína vylisoval šťávu, kterou rozdělil mezi muže a ženy sedící ve shromáždění. Společně ho pili, až se opili. Se zvoláním „Ach Bože!“ se začali točit v tanci *sema*¹⁰. Prorok Muhammad se k nim přidal a ve víru tance mu spadl z hlavy turban, který se rozdělil na čtyřicet částí a omotal pasy všech přítomných. Muhammad se zeptal: „Kdo je vaším představeným?“ a oni odpověděli: „Je to Alí.“¹¹

Mýtus o shromáždění čtyřiceti se v některých detailech regionálně liší, ale hlavní příběh a jeho smysl zůstávají neměnné. Álevité jsou heterogenní skupinou, která se opírá především o ústní tradici a písemné prameny, jako jsou životopisy světců – *Velâyet nâme*, legendy o životě světců - *Menâkib nâme* a knihy přikázání sepsané významnými mysliteli – *Buyruk*. Chápání Koránu u álevitů není stejně jako u sunnitů či šířitů, neberou jeho význam doslova, některá sdělení chápou jako metaforická či symbolická a jiná zas poplatná době a místu zjevení. Na rozdíl od ortodoxních muslimů neuznávají arabštinu jako svatý jazyk. Jazykem álevitských obřadů je národní jazyk daného etnika, které tento směr vyznává. Některé obraty přejaté z islámské věrouky jsou v arabštině, některé ustálené výrazy v perštině a turečtině. O postoji k výlučnosti arabštiny jako liturgického jazyka vypovídají slova písničky významného álevitského trubadúra 20. století *Âşıka Mahzûnî Şerifa*: „Bůh snad neumí turecky? Nepromlouvá k vám anglicky či francouzsky? Allah türkçe... 2012). V minulosti v Osmanské říši nebylo zvykem psát náboženská a filosofická díla v jazyce lidu, perština byla jazykem literárním a arabština byla jazykem nábožensko-právním. V Anatolii byla jazykem lidu turečtina, na Balkáně to byly jazyky různých etnik. Všechny tyto jazyky, byly zapisovány pomocí arabské abecedy, a proto se setkáme například v Bosně se slovanským bosenským jazykem psaným arabským písmem – arabicí.¹² V Anatolii psali turecky své básně lidoví trubadúři zvaní *âşık* nebo *ozan*. Ášykové jsou zpěváci a skladatelé v jedné osobě, kteří se doprovází na *saz*, což je tradiční strunný bordunový nástroj. Hudba, kterou ášykové produkují, je nedílnou součástí álevitských náboženských obřadů – *cem*. Álevité tomuto nástroji říkají „strunný Korán“.

Za Osmanské říše byli álevité pronásledováni a její pád jim přinesl naději na zrovnoprávnění s ostatními věřícími. Vědecký pokrok či rovnoprávnost žen a mužů, které požadovali republikáni, byly vždy přirozenou součástí jejich vyznání. Nemůžeme se proto divit, když vedle sebe v *cem evi* visí obraz Atatürka s obrazem Alího, dvanácti imámů a Hadži Bektáše Veliho (obr. 3). Paradoxem je, že právě Atatürk nechal v rámci sekularizace roku 1925 oficiálně zavřít všechny dervišské konventy, tedy včetně bektášijí.

⁹Důležitou roli hraje stejně jako u jiných mystických směrů peršan Salmán al-Fárisí, jeden z druhů Muhammadových.

¹⁰Krouživý tanec znázorňující pohyb vesmírných těles.

¹¹Tento text vychází z několika písemných zdrojů, jde o obecně rozšířenou verzi.

¹²V arabici byla psána literatura souhrnně zvaná alhamijado, která vycházela z dervišsko-mystické poezie (Dorovský, 2001: 19–20).

ských, které od roku 1826 sice již oficiálně neexistovaly, v praxi však byla jejich existence tolerována. Přesto, že ostatním vyznáním byla přiznána jistá zákonářská práva, Áleví-Bektáší až do 90. let 20. století provozovali své náboženství a obřady tajně (*Alevî-Bektaşî...* 2008: 20). V Turecku probíhají na prvním stupni základních škol hodiny náboženství, kde se muslimské (a tedy i álevitské) děti učí jak se modlit a jsou jim vštěpovány základy ortodoxního islámu. Álevité to považují za diskriminaci a zasazují se o to, aby byli v Turecku uznáni za samostatnou náboženskou menšinu mimo sunnitský islám, stejně jako se tomu již stalo v případě bektášijů v Albánii. V Turecku i v zahraničí se dnes álevité sdružují do spolků, které vydávají vlastní publikace, provozují internetové stránky a fóra, organizují kurzy a výroční slavnosti (obr. 4).



Obrázek 3. *Geçmişen Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü 2009*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.



Obrázek 4. *Alevi Bektaşi Kültür Derneği e. v.* Přístupné na: <http://www.alevi-bektas-herne.de/pages/tr/ana-sayfa.php>, stáhnuto 20. 10. 2011.

Aby zamezili případným konfliktům s ortodoxním islámem, snažili se dříve utajovat detaily týkající se věrouky a náboženských obřadů. Díky tomu také vznikly tajné výrazy, které označují některé, pro sunnity zapovězené věci, jako je třeba alkohol. „Rudý blázen“ – *kızıl deli* je tajný výraz pro víno a o kořálce se mluví jako o „bíle popsané“ – *ak yazılı* (Günşen 2005: 337, 339), zřejmě kvůli vzhledu viněty. O Álevitech-Bektášijích se traduje nepřeberné množství anekdot, které se staly samostatnou kategorií, jako jsou u nás například tzv. židovské vtipy. Často se děj odehrává v mešitě, kam bektáši – přívřzenec bektášijské nauky, nějakým omylem zabloudí, často je konfrontován s výrokem sunnitského duchovního – hodži,

na který vtipně reaguje. Témata se točí kolem pití alkoholu, nedržení půstu, zlehčování boží vůle či některých dogmat.

PŘÍKLADY ANEKDOT:

Jednoho dne se jde bektáši podívat do mešity a hodža začíná kázání otázkou: - Existuje takové místo, kde není rozdílu mezi chudým a bohatým. Kdo vstoupí zarmoucen, je rázem šťasten. Srdce každého, kdo tam vstoupí, se naplní klidem. Co myslíte, co je to za místo? Bektáši odpoví:
- No, co by to asi bylo, hospoda! (IFM internet... 2011)

Příjde jednou bektáši na páteční kázání. Když začne hodža mluvit o tom, jak je špatné pít víno, nastráží bektáši uši a začne poslouchat. Hodža pokračuje: - Ti, kdo pijí víno, budou na onom světě ztrestáni a ti, kdo víno nepijí, budou náležitě odměněni. Navíc každý z nich dostane čtyřicet panen... Ty budou krásné, milé... Zato těm, kdo pili víno, až budou přecházet přes uzoučký most, bude za každou vypitou láhev zavěšena jedna na krk! Bektáši nevydrží a zeptá se: - Hodžo, ty láhve budou plné nebo prázdné? Hodža se rozlítí: - Co si myslíš, ty kacíři, že je snad onen svět nějaká hospoda, aby tam byly plné láhve? Bektáši se zamyslí a povídá: - Dobре hodžo, a ty si myslíš, že je onen svět nějaký nevěstinec, že tam dostane každý čtyřicet panen? (Fikra masası... 2011)

Jednoho dne o ramadánu se jeden bektáši sklání nad pramenem vody a pije, když to uvidí člověk, který jde okolo, oboří se na něj: - Ty nestydo, co to děláš? Ty piješ vodu o ramadánu? Bektáši odpoví: - A kdo to asi vidí? - I kdyby to nikdo neviděl, Bůh to jistě vidí. Povídá člověk.
- A kde je, že mě vidí? - Bůh je v sedmém stupni nebes.
- Jak by mě mohl Bůh vidět z takové výšky? A i kdyby mě odtamtud viděl, bude si myslet, že jsem prase. (2005: 297–298)

Jednou se ubytují na noc u jednoho bohatého pána bektáši a hodža. Ráno se jich pán ptá, proč k němu přišli. Oni na to, že jsou v nouzi a potřebují peníze. Nejdříve se pán zeptá hodži, kolik peněz potřebuje. Ten žádá pět lir. Potom se zeptá bektášiho, kolik potřebuje on. Bektáši neví přesně kolik, řekne jen, že pije kořalku a kouří hašiš. Dostane od pána patnáct lir. Když to vidí hodža, podívá se: - Jak to, že jsi dal tomu kacíři víc než mně? A pán odpoví: - Hodžo, dal jsem ti, kolik jsi potřeboval, a on potřeboval právě tolik, tak jsem mu to dal. Každému dle jeho potřeby... (Çıblak 2005: 297–298)

Jednou vlezl do mešity osel, hodža se ho snažil vyprovodit ven a při tom ho tloukl. Vtom šel kolem jeden bektášíjský stařešina a ptá se hodži: - Pročpak biješ toho osla? Hodža na to: - Přišel si a vlezl do mešity. Bektáši osla omlouvá: - Hodžo, je to jen zvíře, jakpak by mohlo mít rozum? Spletlo se a vlezlo do mešity. Podívej na mě, já tam nelezu nikdy! (IFM internet... 2011)

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] *Alevi-Bektaşı Inancının Esasları?*. 2008. DABF. Danimarka: Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu.
- [2] *Allah türkçe bilmiyor mu?* Přístupné na: <http://www.itusozluk.com/goster.php>, stáhnuto 10. 03. 2012.
- [3] ÇIBLAK, N. 2005. *Mersin Tahtacıları*. Ankara: Halkbilimi Araştırmaları.
- [4] DAŞÇIOĞLU, K. 2005. Yeniçi Ocağı ve Bektaşî Zaviyelerinin Kapatılması. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 34: 307–314.
- [5] DOROVSKÝ, I. 2001. Slovník balkánských spisovatelů. Praha: Libri.
- [6] GÜNSEN, A. 2005. *Gizli dil açısından Alevilik-Bektaşılık erkan ve dezimlerine bir bakış*. Přístupné na: <http://www.turkishstudies.net/>, stáhnuto 19. 10. 2011.
- [7] *Fikra masası*. Přístupné na: <http://www.fikramasasi.com/>, stáhnuto 19. 10. 2011.
- [8] *IFM internet fikra merkezi*. Přístupné na: <http://www.fikra.gen.tr/index.php>, stáhnuto 19. 10. 2011.
- [9] KREISER, K., NEUMANN CH. K. 2010. *Dějiny Turecka*. Praha: Nakladatelství Lidových novin.
- [10] KROPÁČEK, L. 2008. *Sufismus*. Praha: Vyšehrad.
- [11] MELIKOFF, I. 1999. *Bektaşılık/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve sonuçları*, in: *Alevi kimliği*. Ed. T. Olsson a E. Özdalga a C. Randvere. İstanbul: T. C. Tarih Vakfı yayınları.
- [12] *Ne kadar Alevi var?*. Přístupné na: <http://www.turkmensitesi.com/531.html>, stáhnuto 20. 10. 2011.
- [13] SAVAŞ, S. 2009. Osmanlılar ve Aleviler. in: *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

ELIE KEDOURIE A KAPITOLY BRITSKÉ POLITIKY NA BLÍZKÉM VÝCHODĚ

Kristýna Kynclová

*Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni
kkynclov@ksa.zcu.cz*

Elie Kedourie, chapters of British politics in the Middle East

Abstract—Western influence on the Middle East is a theme that deservedly attracts attention of many scientists from various fields of study. Many theories with regard to the modern political history of the region have been produced and discussed. One of the authors that came out with an influential concept was Edward Said. In his critique of Orientalism (Orientalism, 1978), Said focuses on Western conceptions of the Middle East and its outcomes. The book became worldwide famous for its direct assault on Western society and its imperial politics. An influential attitude is taken by another prominent scientist, Bernard Lewis, who represents an opposition to Said's opinion. This survey is geared towards presenting the work of Baghdad-born British historian Elie Kedourie, who maintains with regard to given topic very interesting position as well. In the course of his career Kedourie mainly focused on modern Middle Eastern history, with a consideration to British political influence in the region. Kedourie tried to analyse factors which brought Ottoman Empire to decline and Middle Eastern region to general long-lasting crisis. In his writings Kedourie questioned the matter of suitability of Ottoman reforms based on European examples. He also occupied himself in detail with the issue of McMahon-Husayn correspondence and its interpretations, as well as with the Sykes-Picot agreement. He polemised with official viewpoints of British establishment and, usually with criticism, he assessed measures of British foreign politics. His revolutionary interpretations are believed to have changed the scientific approach of the view on modern history of the Middle Eastern countries.

Key Words—Middle East – modern history – Elie Kedourie – Ottoman Empire – Orientalism – British politics – colonialism

ÚVOD

BLÍZKÝ východ představoval v minulosti významnou a mocnou oblast. Vznik a vzestup islámského náboženství, vláda pravověrných chalífů, dynastií Umajjovců či Abbásovců nebo mohutný rozmach Osmanské říše – blízkovýchodní oblast zažila mnohá údobí sily a slávy. Zhruba od 2. poloviny 18. století, spolu s počínajícím úpadkem říše s centrem na Bosporu, se však v souvislosti s tímto územím již o mocenské síle přestává hovořit. Slibnou pozici v šachovnici dřívějších mocenských vztahů postupně střídá potupná role poraženého. Oblast se stává působištěm západních velmcí.

Téma působení Západu na Blízkém východě v průběhu 19. a 20. století právem poutalo a stále poutá pozornost badatelů z mnoha společenskovědních oborů. Politika západních velmcí určila (či alespoň výrazným způsobem ovlivnila) ráz vývoje blízkovýchodní společnosti na další dekády dopředu. Povahou, rozsahem a důsledky vlivu Západu na Blízký východ se zabývalo mnoho autorů, přičemž řada z nich svým dílem dosáhla celosvětového významu.

Téma působení Západu na Blízkém východě v průběhu 19. a 20. století právem poutalo a stále poutá pozornost badatelů z mnoha společenskovědních oborů. Politika západních velmcí určila (či alespoň výrazným způsobem ovlivnila) ráz vývoje blízkovýchodní společnosti na další dekády dopředu. Povahou, rozsahem a důsledky vlivu Západu na Blízký východ se zabývalo mnoho autorů, přičemž řada z nich svým dílem dosáhla celosvětového významu.

Z politicko-antropologické perspektivy se ve spojitosti s tímto tématem v odborných kruzích objevilo několik vlivných konceptů a myšlenkových proudů. Jednomu z nejvýraznějších vévodil literární kritik Edward W. Said. V roce 1978 vystoupil Said prostřednictvím své knihy Orientalismus s ostrou kritikou západní společnosti a její imperiální politiky na Blízkém východě. V díle popsal fenomén související s vnímáním Východu badateli, literáty či jinými autory ze Západu, jejichž společným jmenovatelem bylo vytvoření umělého konceptu tzv. Orientalismu. Orientalismus ve smyslu souhrnného označení společenskovědního zkoumání Orientu západními odborníky působil jakožto objektivní vědecká disciplína. Ve skutečnosti jí nebyl; dle Saidova sloužil mocenským cílům velmcí, které vůči východním kulturám uplatňovaly etnocentrický postoj. Tento západní přístup k východnímu regionu dle Saidova dodnes převládá a je příčinou přetrvávající prospasti mezi oběma kulturami. (Said 1978) Autor, jenž reprezentuje postkoloniální myšlenkový proud, ve svých dílech naznačuje, že současný stav blízkovýchodní oblasti je důsledkem koloniálního a neokoloniálního působení Západu.

Další výraznou názorovou linii zastává například americký historik Bernard Lewis, který celá léta stojí v opozici proti Saidovým tezím. Přestože ovlivnění muslimských dějin západní společností je nesporné, Lewis zdůrazňuje, že to je především samotné nitro islámského světa, kde je třeba hledat odpověď na současný nepříznivý

vývoj blízkovýchodní oblasti. Lewis ostře odmítá „hru na něčí obviňování“, jež spočívá v hledání příčin úpadku zemí Blízkého východu mimo muslimskou sféru, kdy vina leží na těch druhých (v dějinách islámských zemí např. na Mongolech, Turcích, Američanech). Vnější okolnosti byly podle Lewise pouhým důsledkem krize uvnitř muslimské společnosti, a tam je také nutno hledat řešení, jak z krize ven. (Lewis 2003)

Ve výčtu významných autorů zkoumajících vztah Východu a Západu v moderních dějinách má své pevné místo rovněž britský historik Elie Kedourie, který se zabýval širokou škálou témat souvisejících s dějinami islámu a judaismu. Již od počátku své badatelské kariéry zaměřil svou pozornost zejména na roli Velké Británie na Blízkém východě v období od smrtelné krize Osmanské říše po rozpad koloniální soustavy po 2. světové válce. Význačným rysem Kedourieho bádání se stala polemika s oficiálními stanovisky britského establishmentu. Kedourie nabídl nový a nevšední pohled na britskou politickou mašinérii svého času řídící chod bývalé Osmanské říše a jejích držav. Následující text se věnuje Kedourieho hlavním myšlenkovým tezím.

Britská politika vůči Osmanské říše se v 19. století utvářela zejména v závislosti na snaze Britů o udržení rovnováhy sil v Evropě. Tehdejší hlavní zájmy britského impéria se týkaly evropských záležitostí, nikoliv samotného osudu Osmanské říše. Návrhy Francie a Ruska na dělení osmanského impéria nenašly u Britů požadovanou odezvu. Ve spojitosti s udržením svých pozic ve Středomoří a v Indii Britové prosazovali politiku zachování integrity říše. Taková politika také odstranila problém, jenž by mohl nastat ohledně případného sporu mezi velmcemi o dědictví Osmanské říše, a zejména o ovládnutí Konstantinopole.

Pokud měla zůstat Osmanská říše zachována, bylo dle Britů zapotřebí neodkladně přistoupit k její celkové reformě. Reformy cílily na osmanskou správu, aby převzala metody a techniky, které Evropě svého času pomohly k její vojenské nadřazenosti. Armáda postavená na evropském modelu vyžadovala evropský způsob administrace. Reforma také znamenala ustavit výkonnou vládu s novými právními normami. Myšlenka nové organizace se však příliš neslučovala s existujícím osmanským uspořádáním. Politická situace v Osmanské říše se lišila od evropských zvyklostí. Evropské reformy tak dle Kedourieho vnesly do Osmanské říše zmatek. Namísto aby zemi sjednotily a posílily, působily rozvratně. Pád říše nezavinila její špatná správa, neschopnost či všudypřítomná korupce (podle Kedourieho faktory, které byly na Východě vždy přítomné), ale Evropa, „evropská nemoc“. Říše zničil tlak evropských aspirací. (Kedourie 1987: 14)

Britští představitelé předpokládali jakousi univerzalitu západních politických postupů. Pokud reforma svého času napomohla jejich zemi, bylo logické stejnou metodu aplikovat i na Východě. Avšak okolnosti, které kdysi provázely úspěch reformy v Británii, nebyly Osmanské říše vlastní. Selhání reformy mělo svou hlavní příčinu v irelevantnosti a odlišnosti jejích principů. Jediné, co se osvěd-

čilo, byly techniky vládní kontroly, které blízkovýchodním vládcům umožnily rozšířit a zdokonalit jejich kontrolu nad obyvateli. (Kedourie 1981) Dalším faktorem, který působil destabilizačně, byl původ, náboženské vyznání a aspirace propagátorů reformy. Muslimský svět nechoval k cizincům, křesťanům, a navíc lidem, jejichž primárním záměrem je prosazovat zájmy své země, přílišnou důvěru. Jakákoliv intervence z britské strany mohla být muslimy vnímána jako pokus o narušení stability říše. Postupem času se ukázalo, že pokud by snahy o reformu pokračovaly, situace by vyústila do dvou možností. Osmanská říše by buď zanikla v důsledku zavedení mnoha nových a nekompatibilních principů v rámci jejího systému, nebo by se stala evropským protektorátem. Přirozeně by však nemohla být protektorátem jen jediné mocnosti. Další alternativy se tedy rýsovaly následovně: buď by evropské velmoci o dělení říše soupeřily, nebo by ji rozdělily nenásilně, mírumilovně. Jak čas plynul, otázky ohledně osudu Osmanské říše nabíraly na intenzitě a bylo na Británii a Evropě, aby se dobraly jejich odpovědí.

V 80. letech 19. století Britové postupně upouštěli od vize zachování územní integrity Osmanské říše. (Gombár 1999) Začínají se zabývat myšlenkou jejího dělení, v němž vidí řadu kladů. Dělna pomůže natrvalo vyřešit problém osudu říše. Zároveň uspokojí ambice velmcí a zamezí dalším intrikám a sporům, které mezi sebou jednotlivé mocnosti v minulosti vedly na půdě Konstantinopole. Mírové dělení také zabránilo chaosu, který by v říše mohl nastat za jiných okolností. V rámci dělení říše by jednotlivé regiony spadaly pod přímou správu různých velmcí. Převládaly představy, že osmanská území nejsou schopna vládnout sobě sama a jedinou alternativou nahrazující dřívější osmanskou vládu je vláda evropská, která jako jediná může docílit zlepšení podmínek v bývalé říši. Jednotlivé regiony by měly mít povahu kolonií nebo závislých území. Britové jejich nezávislost odmítali s tím, že se tamní mladé a nezkušené národy musí nejprve učit umění vládnutí od Evropanů a podřídit se jejich prozatímní kontrole, aby pak byly schopny obstát ve vlastní správě. Dělení říše mělo být neochvějně spojené s ovládnutím území danou mocností a poskytnutím kvalitní správy.

Přímá britská správa měla v osmanských oblastech zavést evropské metody vlády a administrace a současně usměrňovat možné nebezpečné následky, které by ničím neomezený livil evropských myšlenek s sebou mohl nést. Představa takovéto povahy britské kontroly předpokládala, že evropská dominance bude na východní region působit pozitivně a bude ji doprovázet zlepšení tamní situace. Důraz byl kladen na nezbytnost nepřetržité a trvalé britské přítomnosti a dozoru. Za jiných okolností se pokrok nedal očekávat. Britové do budoucna počítali s novou místní správou, od základů reformovanou, která by byla schopná soběstačně vládnout. Do doby, než by nově nastupující administrativa mohla prokázat svou způsobilost, by region podléhal britské kontrole. Tato vize vzešla z britského liberalismu se opírala o smysl pro zodpovědnost a optimismus. Nebyla brána v potaz diametrální odlišnost obou prostředí. Metody Západu byly výsledkem lokální, specifické tra-

dice. Britové si dle Kedourieho neuvědomovali, že ona tradice není přenositelná.

V roce 1915 Británie s Francií podlehly tlaku Ruska, a navzdory počátečnímu odporu, souhlasily s ovládnutím Konstantinopole ruskou mocností. Přijetí ruských nároků bylo ze strategického hlediska nezbytné, pokud Spojenci nechtěli riskovat vnitřní rozkol. Rozhodnutí o osudu osmanské metropole otřáslo s rovnováhou sil ve východní oblasti. Francie vznesla požadavek na Sýrii. Rovněž Británie si chtěla zajistit nějaké výhody, které by kompenzovaly vzrůst ruské moci. Potřeba protiváhy vůči ruským územním ziskům dovedla obě velmoci ke společnému jednání. Výsledkem, jemuž konstantinopolská smlouva přímo předcházela, se stala Sykes-Picotova dohoda. Ruské aspirace tak nastartovaly spád událostí, které vyústily v dělení Osmanské říše.

Tradiční britská politika na Blízkém východě čelila novým problémům. Bylo zapotřebí, aby ochránila své ohrožené zájmy a zabezpečila své pozice v Indii a Egyptě. Logika imperiálního přístupu velela k aktivní účasti Británie na dělení osmanských území, jinak ostrovnímu státu hrozila ztráta jeho postavení na Blízkém východě.

Významným a propracovaným pokusem o mírumilovné uspořádání osmanského dědictví se stala Sykes-Picotova dohoda, která odrážela zájmy západních mocností. Dělila Osmanskou říši na území, která měla v blízké budoucnosti spadat pod jejich vliv. Koncepce dohody nebyla nijak průkopnická, potíže vzniklé zánikem osmanského impéria řešila tradičními evropskými postupy. Za cíl si kladla navzájem sladit odlišné ambice jednotlivých velmocí. Husajnovy požadavky přitom nezůstaly opomínuty. Stejně jako se dbalo na zájmy Francie a Británie, bylo přihlédnuto i k arabským aspiracím. Kedourie Araby vnímá jako třetího účastníka Sykes-Picotovy dohody. Jako odměnu za jejich vstoupení do války na straně spojenců Británie ujednala, aby Arabům připadla syrská města Damašek, Homs, Hama a Aleppo. Na tato území by jinak měla spadeno francouzská vláda.

V souvislosti s danou problematikou se Kedourie podrobně zabýval otázkou kompatibility Sykes-Picotovy dohody a McMahonovy korespondence s mekkánským šarífem Husajnem. Zveřejnění této původně tajné dohody nemohlo být dle Kedourieho pro Husajna překvapením, neboť o aspiracích Francie v Sýrii dobře věděl a souhlasil s nimi. Sykes-Picotova dohoda vyvolala nevoli mimo jiné proto, že byla držena v tajnosti. Příčina jejího utajení nebyla ta, že by dohoda znamenala dvojakost a vylučovala se sjinou či jinými, ale tkvěla v tom, že Turecko ještě nebylo poraženo. Když stál Husajn u zrodu povstání proti osmanskému sultánovi, byl označen za zrádce islámu. Osmané ho vinili ze spiklenectví s křesťany, kteří chtějí zničit jediný stát ve světě podporující muslimskou víru. Zveřejnění Sykes-Picotovy dohody, která se zabývala dělením, a tudíž zánikem Osmanské říše, mohlo Husajnově pověsti v očích jeho stoupenců velmi uškodit. Tajení dohody tedy dle Kedourieho s povděkem kvitovaly všechny zúčastněné strany.

Husajnovu pozdější zklamání z celkového vývoje situace na Blízkém východě pramenilo z jeho nereálných představ a iluzí. Vágní zmínka Britů o znovuobnovení chalífátu v Arábii naplnila Husajna falešnými nadějemi. Britská politika cílila na získání Husajnovy podpory. Mekkánský šaríf mohl výrazně pomoci rozpoutat nepokoje v Osmanské říši. Pokud měla vidina chalífátu znamenat Husajnovu intervenci na straně Spojenců, Britové s ní neváhali vyuřovat. Jejich nejasné narážky na chalífát nabyla daleko většího významu, než očekávali. Obnovení chalífátu značilo mnohem vyšší mety, než představovala pouhá autonomie Mekky. Britské vize se však značně odlišovaly od Husajnových. Evropa dle Kedourieho plně neporozuměla pojmu chalífát, mylně interpretovala jeho samotnou podstatu i funkci. Chalífát je podle sunnitské víry jedinou legitimní politickou institucí islámu, přičemž chalífa disponuje světskou mocí, vládne nad všemi muslimy, má v rukou politickou a vojenskou moc, je ochránce víry a vede války proti bezvěrcům a heretikům. Chápat chalífu jako někoho, kdo by byl v čele muslimské říše ustaven, potvrzen či sponzorován nějakou západní křesťanskou mocností, je absurditou. Kedourie vyvozuje, že zmínky Britů o chalífátu měly vyjadřovat něco jiného. „Chalífát v jejich myslích nabral podoby jakéhosi spirituálního vůdcovství v muslimském světě, ‚papežství islámu‘, kdy chalífa působí z Mekky nebo Medíny přestavuje nejvyšší duchovní autoritu muslimů, je arbitrem ve věcech víry, vládcem svatých míst a předmětem duchovního uctívání, ale světská moc mu nepřísluší.“ (Kedourie 1987) Tyto mylné domněnky ohledně podstaty a funkce chalífátu byly v Evropě široce rozšířené. K jejich smůle nereflektovaly skutečnost, že instituce chalífátu je svou povahou světská i duchovní a obě stránky se od sebe v průběhu dějin nikdy neodloučily.

Jakkoliv se Británie v otázce teritoriálních příslibů snažila být opatrná, situace se jí stejně nakonec vymkla z rukou. Husajnovy vize se od myšlenek na zisk titulu emíra Mekky nebo vládce Hidžázu či celé Arábie posunuly až k idejím o ovládnutí muslimské říše, o nabytí dědictví po osmanském sultánovi. Jedinečnou příležitost stát se chalífou si Husajn nemohl nechat ujít. Jeho ustavení do funkce křesťanskou zemí by však bylo ošidné. Také proto, že pohnutky Britů byly ryze úcelové, vycházely z jejich válečné strategie a indikovaly potřebu Husajnova spojenectví. Uvědomoval si, že pravý muslimský vládce by měl dosáhnout své moci vlastními prostředky, vojenskou silou a silou své vůle. Proto začal hledat další způsoby, jak se přiblížit svému novému a lákavému cíli. Pozdější Husajnovu zklamání bylo nevyhnutelné. Hořkost nad vývojem událostí částečně způsobily neuvědomělé narážky britských představitelů, které v mekkánském šarífovi rozdmýchaly falešné naděje. Hlavní podíl na konečném rozčarování však v daném případě nesl samotný Husajn, jeho přespříliš odvážné vize byly již předem odsouzeny k zániku. Nereálné představy v jeho hlavě Británie ke své škodě dostatečně nepotlačila. Šarífovovo zklamání tedy podle Kedourieho nebylo způsobeno žádnou zradou Spojenců ani ničím podobným. Teritoriální přísliby Británie

Arabům v rámci McMahonovy korespondence s Husajnem se víceméně shodovaly s garancemi uvedenými v Sykes-Picotově dohodě. Mezi McMahonovým slibem a Sykes-Picotovou dohodou neexistoval žádný rozpor, dohoda McMahonovy závazky plně respektovala. Pozdější odsouzení dohody částečně souvisí se selháním Husajnových tužeb stát se chalífou či alespoň vládcem arabských zemí.

Husajnovy ambice na počátku války směřovaly k získání podpory arabských nacionalistů. Arabský nacionálismus bylo tehdy v Osmanské říši poměrně mladé hnutí. Podobně jako mladoturecký nacionálismus čerpalo inspiraci v Evropě. Mladoturci vzešli ze studentů evropských škol, kteří prosazovali transformaci Osmanské říše podle evropských metod. Evropa jim stala modelem, evropské způsoby měly určovat ráz jejich budoucí země. Napodobením Západu se měla říše zbavit své zaostalosti a slabosti. Doktrína mladoturků dala vzniknout osmanskému národu. Sultánovi poddaní přestali být vázáni svým předchozím postavením v rámci Osmanské říše. Jejich vyznání či jazyk nebyly nadále směrodatné. Stali se rovnoprávnými občany Osmanské říše a rovnocennými členy osmanského národa se stejnými právy a povinnostmi. Tato doktrína dle Kedourieho narušila Osmanskou říši a přispěla k jejímu rozložení stejným způsobem, jako ji pomalu rozkládal řecký a balkánský nacionálismus v 19. století. (Kedourie 1987) Inovace Mladoturků zničily tradiční osmanské uspořádání, na kterém byla Osmanská říše založena. Způsobily destrukci mnoha zavedených pravidel, privilegií a práv. Uměle vytvořená doktrína stavěla na nové identitě Osmanů, vázané na obecné vědomí jejich osmanské národnosti, jež je vzájemně spojovala. Dřívější pouta, rodinná, klanová, náboženská, přestala v nynějším systému hrát roli. Ideje Mladoturků do osmanského prostředí nepasovaly, neměly v zemi kořeny a představovaly nepřirozený způsob uspořádání. „Mladoturci (...) pouze následovali kroky řeckých a balkánských nacionalistů, a svou činností (nakonec) zabezpečili realizaci nadějí těchto nacionalistů, jmenovitě, destrukci Osmanské říše. Ale zrovna tak jako tyto doktríny vynalezené Mladoturků nemohly, co se týče řízení říše nic znamenat, tak i doktríny arabských nacionalistů byly pro správu těch oblastí říše, které prohlašovaly za arabské, bezvýznamné. Tyto oblasti čelily těm samým trvalým obtížím a problémům jako zbytek říše – problémům ekonomické organizace, lidské a výkonné administrativy, spravedlivé rovnováhy mezi majoritami a minoritami, (problémům) které byly a vždy musí být hlavním zájmem těch, kteří se pokouší o správu takového území. Úzkoprsá a cizí doktrína organizující takovou společnost do suverénních národů k řešení jejich problémů ničím nepřispěla. Spíše mohla přidat další fanatismus k těm mnoha, které již tuto churavou zemi postihly.“ (Kedourie 1987: 60)

Ačkoliv se tak může jevit, arabský nacionálismus nebyl odpověď na doktrínu mladoturků. Obě hnutí probíhala současně. Mladoturečtí nacionalisté si zpočátku všímali práv Arabů a snažili se s arabskými představiteli v otázce jejich požadavků na správu arabských území jednat. Nacionalisté z řad Arabů se rozdělili na dva tábory,

první a menší zastával názor, že je možné prosadit národní zájmy, aniž by došlo k odtržení arabských provincií od říše. Většina nacionalistů však existenci Arabů po boku Turků v rámci jednoho státu odmítala, stejně jako jakékoliv omezení či zmenšení arabských teritoriálních nároků. Arabští nacionalisté přistoupili na spojenectví s Husajnem, ale jejich představy o spolupráci se vzájemně lišily. Doktrína nacionálismu se neshodovala s šarifovými postupy, její stoupenci oponovali jak Sykes-Picotově dohodě, tak McMahonovým příslibům.

Neúspěch Sykes-Picotovy dohody Kedourie vysvětluje ztrátou víry politických představitelů, nikoliv tím, že by se neslučovala s ostatními britsko-francouzskými závazky, kupříkladu McMahonovými. Jakmile mělo dojít k naplnění dohody, přestali v ní britští, a možná i francouzští politici věřit, respektive přestali věřit v myšlenky, které její vznik inspirovaly. Očekávalo se, že zánik Osmanské říše přinese problémy v otázce správy oblastí, jež po dlouhou dobu podléhaly osmanské nadvládě. Mocnosti se obávaly potenciálního chaosu, který by mohla zkáza říše a její vlády vyvolat a který by byl provázen rozpadem dřívějšího uspořádání a narušením ekonomiky. Také by představoval velikou hrozbu pro náboženské menšiny. Sykes-Picotova dohoda chtěla tomuto možnému stavu událostí zabránit. Dohoda bezpochyby pomáhala naplnit britské a francouzské mocenské ambice. Avšak nejen to. Současně také vyjadřovala, že mocnosti mají vůči bývalým poddaným osmanského sultána jistou odpovědnost. Odpočetnost, která vzešla z vtáhnutí nevinných a nevědoucích obyvatel do evropského konfliktu o dědictví nemocného muže na Bosporu. Kedourie považuje Sykes-Picotovu dohodu za poslední odpovědný pokus na straně Evropy, jenž se snažil vypořádat s rozpadem Osmanské říše a bránil tomu, aby tento rozpad způsobil katastrofu. Tento pokus by se pravděpodobně potýkal s řadou problémů, i proto, že oficiálně a veřejně hlásal porážku muslimů křesťanskými mocnostmi. Kedourie ale poukazuje na podobné obtíže v případě vyznavačů islámu v Indii, které nakonec Britové dokázali úspěšně vyřešit. Stejným směrem mohli mít nakročeno i v bývalé Osmanské říši, avšak pouze za předpokladu, že by projevili vůli zavést nový pořádek, který by nahradil dřívější osmanské uspořádání. Když došlo na lámání chleba, jen hrstka lidí Sykes-Picotově dohodě skutečně věřila. Otázkou zůstává, zda mezi nimi byl také Mark Sykes. (Kedourie 1987: 66)

V průběhu jejího působení na Blízkém východě provázela britskou zahraniční činnost řada pochybení. Také z toho důvodu, že osud bývalé Osmanské říše dlouho nestál v pořadí jejích zájmů, a nebyl tak jejím primárním problémem. Kedourie poukazuje na malátnou komunikaci mezi britským vedením v Londýně a zástupci britské politiky v blízkovýchodním regionu. Londýnské vedení nemělo přímý ani striktní dozor nad svými podřízenými. Tím se různě postaveným zástupným úředníkům otvíral prostor vykonávat britskou imperiální politiku dle jejich vlastních předsudků a charakterových nedostatků. Vady, omyly a selhání konkrétních jedinců byly jedním z podstatných

faktorů, které provázely neúspěch Britů v jihozápadní Asii. Britská strana rovněž hluboce podcenila význam některých svých rozhodnutí a jejich dopad na blízkovýchodní oblast.

Jako příklad nezvládnuté politiky ostrovní velmoci po první světové válce uvádí Kedourie Palestinu. Palestina se stala mandátem. Mandát měly pomoci územím, která zatím nebyla schopna se osamostatnit a vládnout sobě sama. Vyspělé národy jim zaručovaly asistenci do té doby, dokud by jednotlivá teritoria nebyla připravena se postavit na vlastní nohy. Mandátní správa však podle Kedourieho spravovaným územím ani jejich správcům nijak neprosívala. (Kedourie 1968) Striktně dočasná povaha mandátů otevírala prostor pro zpochybňování jejich legitimity, v důsledku čehož Británie i Francie v rámci svých sfér vlivu váhaly při uplatňování a prosazování autority. Charakter správy, prozatímní, rozpačitý a nejasný, nemohl oblasti přinést očekávanou politickou stabilitu. Prostřednictvím mandátů si Británie s Francií nadále uchovávaly svůj vliv na Blízkém východě, ale zároveň se vyhýbaly skutečnému řízení spravovaných zemí. Kedourie klade důraz na nedodloučitelný vztah mezi mocí a odpovědností. V případě mandátů utrpěla etika britské imperiální politiky těžkou újmu. Velmoc nedostála své morální povinnosti v otázce spravování a kontroly mandátních území. Mandátní správa tedy podle Kedourieho spíše zmařila, než zvětšila šance ovládaných teritorií na možnost být nezávislá a soběstačná.

Ačkoliv je k tehdejší britské politické činnosti velmi kritický, jedno její údajné provinění Kedourie odmítá. Stojí v opozici vůči stanoviskům britského establishmentu, který při pohledu zpět viní tehdejší britskou zprávu z nečestné politiky. Dle nich se Británie vůči Arabům zachovala nepoctivě, ba přímo zrádcovsky. Uzavřela Sykes-Picotovu dohodu, které údajně stála v rozporu se sliby danými arabské populaci. Kedourie s těmito tvrzeními nesouhlasí. Dle něj britské autority nesprávně interpretovaly obsah McMahonových dopisů adresovaných šarífu Husajnovi. Mylné zhodnocení anglo-arabské korespondence mělo dalekosáhlé důsledky. Tehdejšímu britskému působení na Blízkém východě podlomilo morální kredit. Obraz velezrádné Británie nabyl postupem času oficiální formu. Myšlenka, že Britové Araby podvedli, se hojně vyskytovala v memoárech a jiných publikacích bývalých vykonavatelů britské zahraniční politiky. Na transformaci tohoto mytu v nezpochybnitelnou pravdu měl dle Kedourieho velký podíl také vlivný historik Arnold J. Toynbee. Toynbee se držel přesvědčení, že Sýrie a Palestina byly přislíbeny Husajnovi. V tomto případě daným závazkům odpovídala Balfourová deklarace. Podle Kedourieho však Toynbee zcela přehlídl fakt, že veškeré britské sliby vůči Husajnovi byly podřízeny jejich závazkům vůči velmocím Ruska a Francie, na což také Británie šarífa výslovne upozornila. A Husajn si byl daných omezení dobře vědom. (Kedourie 1970) Autorita Toynbeeho nesla nemalou zásluhu na pokřivení obrazu Britů v Asii. Nepopiratelný dopad na úhel nazírání britské zahraniční politiky měla také kontroverzní postava T. E. Lawrence. A tak se několik desítek let po McMahonově korespondenci s Husajnem Británie zahalila do hávu sebeobviňování

a pokání. Chybná interpretace tehdejších událostí, částečně způsobená úředníky „beznadějně ztracenými v labyrintu jejich vlastních dokumentů“, v konečném důsledku „demoralizovala britskou blízkovýchodní politiku a naplnila ji zničujícím pocitem trapnosti, ne-li viny“. (Kedourie 2000: 319)

Dvacáté století bylo svědkem dvou světových válek, které se rovněž odrazily na situaci na Blízkém východě. Postupem času docházelo v tomto regionu ke zhoršování politických podmínek a zostrování politických konfliktů. Na významné pozice se dostávala nová politická třída, jejíž vládnutí zrcadlilo tradiční despotismus, moderní evropský absolutismus a současný totalitarismus. Odpovědnost za daný stav nesly nejen hrůzy válek, ale podle Kedourieho také Francie, a zejména Británie. Dědice Osmanského impéria odváděli od pozornosti jejich evropské záležitosti. Velmoci nebyly schopné uplatňovat souvislou a důslednou politiku. Svazovaly je domácí voliči a také rostoucí pocity viny, které se hluboce uhnízdily ve svědomí jejich oficiálních a intelektuálních tříd. Odstraňujícím příkladem nezdravého působení Západu na Blízký východ se staly „... Egypt, Sýrie a Irák, kde od roku 1919 byly západní mocnosti zapojené do sestavování a zdokonalování těch pekelných strojů, které jim po roce 1945 explodují do tváře a také způsobí velké škody populaci, za kterou tak lehkovážně přijaly odpovědnost.“ (Kedourie 1968: 28)

Elie Kedourie je vnímán jako významný badatel na poli zkoumání moderní historie Blízkého východu. Narodil v Bagdádu v roce 1926. Studoval na prestižní Londýnské škole ekonomie a politických věd (LSE). Doktorskou práci obhajoval na Oxfordské univerzitě, avšak vzhledem k obsahu práce, která se kriticky vyjadřovala k roli Velké Británie na Blízkém východě v období kolem 1. světové války, titul nezískal. Práce nabídla nevšední rozbor předsudků a intelektuálních předpokladů, které byly nedílnou součástí tehdejší Britské zahraniční politiky. Negativní stanovisko zaujal například vůči osobnosti kolonela Lawrence. V opozici k práci, která byla v roce 1956 publikována, stál přední orientalist Hamilton Gibb. Kedourie se později vrátil na Londýnskou školu ekonomie a politických věd a následujících téměř 40 let zde působil. Zemřel ve Washingtonu v roce 1992. Jeho revoluční interpretace událostí týkajících se Británie a její zahraniční politiky v blízkovýchodním regionu dopomohly ke změně vědeckého přístupu k dané problematice. (Kedourie, Sylvia 2005) Byl odpůrcem nacionalismu; převzetí této doktríny dle něj přineslo arabským zemím krizi a chaos. Znám je rovněž pro svou polemiku s dalším významným britským historikem Arnoldem Toynbeem v otázce britské zodpovědnosti za stav blízkovýchodní oblasti. Mezi Kedourieho největší přínosy do oboru patří založení časopisu Middle Eastern Studies v roce 1964.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] GOMBÁR, E. 1999. *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha: Nakladatelství Karolinum.

- [2] KEDOURIE, E. 1968. The End of the Ottoman Empire. *Journal of Contemporary History* 3(4): 19–28.
- [3] KEDOURIE, E. 1970. *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies*. New York: Praeger.
- [4] KEDOURIE, E. 1981. *Islam in the Modern World*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- [5] KEDOURIE, E. 1987. *England and the Middle East. The Destruction of the Ottoman Empire 1914-1921*. Colorado: Westview Press.
- [6] KEDOURIE, E. 2000. In the Anglo-Arab Labyrinth. *The McMahon-Husayn Correspondence and its Interpretations 1914-1939*. London: Frank Cass Publishers.
- [7] KEDOURIE, S. 2005. Aspects of Elie Kedourie's Work. *Middle Eastern Studies* 41(5): 635–648.
- [8] LEWIS, B. 2003. *Kde se stala chyba? Vliv Západu na Střední východ a jeho následná odpověď*. Praha: Volvox Globator.
- [9] PALMER, A. 1996. *Úpadek a pád Osmanské říše*. Praha: Panevropa.
- [10] SAID, E. 2005. SAID, E. 2005. *Orientalismus*. Praha: Paseka..
Praha: Paseka.

MIGRACE ČECHŮ DO BULHARSKA - TZV. „ČESKÁ INVAZE“

Klára Strohsová

*Katedra antropologie, Filozofická fakulta, Západočeská univerzita v Plzni;
strohsova@gmail.com*

Migration of Czechs to Bulgaria: the so-called “czech invasion”

Abstract—This article is focused on Czech migration to Bulgaria particularly between years 1878 (after the liberation of Bulgaria from under Turkish domination) and 1918 (when most of the migrants from Bulgaria rather returned to the newly established Czechoslovakia). The Czech migration in this period is referred as „Czech culture occupation“ or „Czech invasion“. The migrants who were mostly economically motivated to come and build the newly created states - built infrastructure, founded new research and art institutions, built government (judiciary, education), etc.), helped revive cultural, scientific, political and economic life in Bulgaria.

Key Words—migration, Czech-Bulgarian, „Czech culture occupation“

ATO studie se snaží přinést krátký historický přehled o migraci Čechů, resp. Čechoslováků na území dnešního Bulharska, a to v souvislostech historicko-politických, ekonomických a kulturních. Přináší tak krátký antropologicko-historický pohled na to, za jakých okolností, v jaké době a za jakých podmínek migrovali lidé z českých zemí na území dnešního Bulharska. I když je tento fenomén migračních vln znám především na bulharském území – neboť v mysli Bulharů je živ stále a zřejmě není Bulhara, který by o Češích v Bulharsku nikdy neslyšel – nelze ho zanedbávat ani na poli českém.

Migraci či migrační vlnu si pro tuto studii lze definovat jako časově více či méně ohraničený proces přesunu lidí mezi prostory určenými státními hranicemi. Pokud hovoříme o Češích v Bulharsku, je potřeba specifikovat, za jakých okolností a v jaké časové éře Češi do Bulharska migrovali, jaké byly jejich motivace a zda je možné tyto motivace vystopovat.

Lze s jistotou říci, že migrace Čechů do Bulharska oscillovala v určitých etapách a lze tak hovořit o nepochybně významných migračních vlnách. Pro přehlednost studie si migraci Čechů do Bulharska rozdělíme do tří migračních vln. První vlna proběhla ještě za doby turecké nadvlády, tedy mezi Habsburskou monarchií a Osmanskou říší před rokem 1878. Druhá vlna migrantů přichází po roce 1878, tedy po osvobození Bulharska zpod turecké nadvlády, kdy do nově vzniklého státu přichází vlna českých migrantů, jejichž působení je často označováno jako „česká kulturní okupace“ či „česká invaze“ – tomuto oddílu budeme

věnovat největší pozornost. O třetí vlně migrantů lze hovořit jako o vlně druhotné emigrace českých zemědělců a rolníků z území dnešního Rumunska kolem roku 1900.

PRVNÍ VLNA ČECHŮ V DOBĚ TURECKÉ NADVLÁDY

První větší vlna Čechů do Bulharska, resp. na území dnešního Bulharska, probíhala ještě za turecké nadvlády, tj. od 50. do 80. let 19. století, kdy do Bulharska přesídlilo několik gymnaziálních profesorů a také inženýrů na pomoc výstavbě železničních tratí v tehdejší Osmanské říši. „Nejznámějšími Čechy, kteří působili v Bulharsku na sklonku turecké nadvlády, byli inženýři Jiří Prošek, Antonín Pelc, Antonín Svoboda, Ježek a další“ (Amort et al. 1980: 100). V této době migrovali z habsburské monarchie za prací nejen čeští odborníci, ale také pracovníci polské, slovenské či ukrajinské národnosti. Druhá polovina 19. století byla ve znamení vlivného slovanského entuziasmu, tedy ve znamení vzájemné pomoci slovanských národů. Působením myšlenky národního uvědomování se tato pomoc projevovala především v recipročním podporovaní národněosvobozenecckých bojů, a to jak v Rakousku-Uhersku, tak v Osmanské říši.

Je třeba si však uvědomit, že migrace během 19. století probíhaly především z důvodů sociálně-ekonomických. Hospodářský význam se v českých zemích během 19. století v rámci habsburské monarchie stále zvětšoval. V polovině 19. století dochází k silnému pronikání českého kapitálu do Uher, Haliče i na Balkán. Pronikání českého kapitálu je spojeno především se zakládáním cukrovarů, pivovarů apod. Čeští migranti se tedy neusazovali pouze v Bulharském knížectví, ale také v autonomní Východní Rumelii (ta se s Bulharským knížectvím spojila v roce 1885), v Srbsku a na jiných místech jak v rámci habsburské monarchie (především ve Vídni a v dolních Uhrách), tak i mimo habsburskou monarchii.

DRUHÁ VLNA ČESKÝCH MIGRANTŮ PO ROCE 1878 – TZV. „ČESKÁ KULTURNÍ OKUPACE“

Bulharské národní povstání proti turecké nadvládě vyvolalo v českých zemích velký ohlas. V čase národněosvobozenecckého boje Bulharů se v Čechách vytvořila silná podpůrná vlna, která byla demonstrována především publikováním oslavných básní, písni, spisů a novinových článků. V mnohém českém tisku se bulharský boj stal

ústředním tématem politickým, kulturním i ekonomickým. „Je dostatečně prokázáno, že český lid okázanými oslavami (...) hlasy proti tureckým zvěrstvům a na obranu bulharského národa (...) prokazoval nejen slovanskou vzájemnost, ale zároveň i nesouhlas k antislovanské a anticešské politice rakousko-uherské vlády.“ (Amort a kol. 1980: 126) Do bulharského osvobozenecného boje se zapojovali svojí podporou významní čeští politici, umělci (Josef Mukařovský, Mikoláš Aleš), spisovatelé (Karolína Světlá, Božena Němcová) a básníci (Svatopluk Čech aj.), ale i studenti. „V druhé polovině 19. století se bulharská problematika natrvalo usadila nejen v české slavistice, ale i v publicistice, a stala se tak i otázkou českého veřejného politického života. Zvláště v 70. letech se vytvořila určitá představa o utilitárnosti slavistického bádání“ (Rychlík 2000: 384). Slovanská myšlenka vzájemné pomoci evidentně neprobíhala pouze jednostranně, ale i z Bulharska do Čech přijížděli bulharští cítilé, aby se zapojili do akcí podporující všeslovanskou ideu.

O silné české migrační vlně je tedy především možné hovořit zejména po osvobození Bulharska zpod osmanské nadvlády v roce 1878. Hovoří se o tom, že Bulharsko v této době sice dosáhlo svobody, ale hospodářsky bylo nejzaostalejší a nejchudší zemí v Evropě. „Hlavní město Sofie se podobalo spíše ‘velké turecké vesnici’“ (Amort et al. 1980: 136). Všeobecně byl v tomto období v Bulharsku nedostatek kvalifikované inteligence, chyběli učitelé, nebyla vybudována státní správa, soudnictví, infrastruktura aj. A právě na pomoc při budování moderního státu přicházeli nejrůzněji motivovaní pracovníci z Čech, cílechtiví odborníci i nadšení slovanští entuziasté, kteří zanechali významnou stopu ve všech oborech v Bulharsku. O tomto období se často mluví jako o „české kulturní okupaci“ či jako o „české invazi do Bulharska“. Od 80. let 19. století jsme svědky českého hospodářského a kulturního pronikání do Bulharska. Češi se tak v Bulharsku výrazně podíleli na budování vznikajícího státu a oživení kulturního života, přispěli svou činností k budování moderního bulharského školství, justičního aparátu, kulturních institucí, k zakládání několika vědeckých oborů apod.

Po osvobození Bulharska, resp. po výzvě vlády nově vzniklého státu žádající odborníky všech oborů o pomoc, přišlo do Bulharska mnoho českých migrantů. Češi odcházeli do svobodné slovanské země s velkým ekonomickým potenciálem. Během 80.-90. let 19. století přijelo z různých důvodů do Bulharska několik stovek lidí, kteří byli motivováni především možností ekonomického rozvoje, uplatněním a zajímavým geografickým místem. V této době prakticky neexistuje bulharská inteligence a znova zrozený bulharský stát potřeboval vystudované osobnosti. Čeští vzdělanci a odborníci tak měli v Bulharsku často lepší šanci na uplatnění než ve stagnujícím Rakousku-Uhersku. Z bulharské strany se nejednalo nikterak o záměrnou politiku, nicméně Bulharsko jednoznačně českou vlnu odborníků a pracovníků uvítalo.

Po roce 1878 přichází do Bulharska několik migrantů z českých zemí, které lze jednodušeji rozdělit do dvou víceméně heterogenních skupin: (1) inteligence a (2) pod-

nikatelé řemeslníci, dělníci neboli účastníci bulharského hospodářského rozvoje. V následujících odstavcích se pokusíme tyto dvě skupiny blíže definovat a přiblížit.

Inteligence

„Česká a slovenská kolonie v Bulharsku byla sociálně i profesně značně heterogenní. Na prvním místě stála nepochybně inteligence, skládající se z vědeckých pracovníků, učitelů, inženýrů, architektů, právníků a věbec státních zaměstnanců“ (Rychlík 2000: 387). Česká inteligence, která emigrovala do Bulharska, sehrála velmi významnou roli pro celou bulharskou kulturu, vědu a společenské dění. Vzdělanci a inteligence povětšinou emigrovali do větších bulharských měst jako je Sofie, Plovdiv, Varna, Sliven, Stara Zagora a další. České emigranti, kteří jsou často označováni pod pojmem „kulturní okupace“, si pro lepší přehlednost můžeme strukturovat dle zaměstnání do několika skupin. První skupinu lze vytvořit (1) z právníků, advokátů, prokurátorů a soudců - tedy zakladatelů bulharského justičního aparátu. O vybudování moderního soudnictví a na kodifikaci trestního a občanského soudního rádu se přičinili právníci hrabě Rudolf Thurn-Taxis a František Chytíl, kteří působili jako zástupci bulharského generálního prokurátora. „Z Thurn-Taxisovy iniciativy pak přišli do Východní Rumelie další čeští právníci, rovněž většinou radikálně demokratického smýšlení, a ujali se funkcí krajanských prokurátorů: v Burgasu se jím stal Inocenc Mráček, ve Staré Zagóře Antonín Bernkopf, ve Slivenu Karel Svoboda“ (Amort et al. 1980: 138). Významná a velmi početná skupina je skupina (2) učitelů a profesorů. I když je třeba podotknout, že tito pedagogové se díky své výzkumné práci a díky svému badatelskému úsilí řadí i mezi skupinu vědců. „V oblasti školství se angažoval především historik a politik Konstantin Jireček, věbec první autor Dějin Bulharska, ředitel Národní knihovny, který se stal na doporučení profesora Marina Drinova nejprve tajemníkem ministerstva osvěty, resp. školství, a v letech 1881-1882 dokonce bulharským ministrem osvěty“ (Rychlík 2000: 387). Navíc spousta bulharských škol a osvětových institucí nese dodnes Jirečkovo jméno (např. střední škola Konstantina Jirečka v Sofii - COУ Професор Константин Иречек). Čeští učitelé a pedagogové se podíleli na zakládání nejrůznějších oborů, které v té době v Bulharsku prakticky neexistovaly, ať už to byla chemie, matematika, botanika, nebo fyzika. Vzhledem k neexistenci mnoha oborů, ale i neexistenci absolutně jakékoli literatury, ať už vědecké, či vyučovací, se právě čeští učitelé a profesori stali autory nejrůznějších učebnic, odborných knih a studií. „Při nedostatku učebnic, učebních pomůcek a odborné literatury překládali české i jiné zahraniční učebnice a psali nové vlastní“ (Amort et al. 1980: 139). Pedagogové díky svým mimoškolním aktivitám a vědeckým sbírkám dali podnět, či sami dokonce založili významné vědecké instituce, jako bylo národní a etnografické muzeum, archeologické muzeum, malířská akademie aj. Z podnětu knížete Alexandra (Battembreského) a ministra osvěty (školství) Konstantina Jirečka byli

roku 1884 povoláni čeští středoškolští profesori V. Kolář, I. Němec, A. Špulák a V. Emler (Vařeka 1990: 86). Na českého učitele bylo však možno narazit téměř v každé menší bulharské škole. Významnými českými profesory v Bulharsku byli především historik a zakladatel národního archeologického muzea v Sofii Václav Dobruský, František V. Splítek, klasický filolog Jan Brožek, matematik Antonín V. Šourek, agronom a zakladatel zemědělské školy Václav Stříbrný, botanik Josef Velenovský - autor díla Flora Bulgarica, základního systematického zpracování květeny Bulharska - Ludvík Lukáš, Marie Landová, Jan Čermák, Jan Hejret a mnoho dalších (Amort et al. 1980, Rychlík 2000). „Zvláštní místo zaujímali čeští učitelé na první bulharské odborné řemeslnické škole v Knjaževu, jako její ředitel Karel Milde, František Korbel aj.“ (Amort et al. 1980: 142).

Několik málo českých vědeckých pracovníků působících na přelomu 19. a 20. století v Bulharsku jsme již zmínili v předešlé vymezené skupině pedagogů. Nelze však nezmínit a nevyzdvihnout práci vědců (3), jako jsou kupříkladu bratři Karel a Hermenegild Škorpilovi, mj. Jirečkovi bratranci, kteří pracovali v oboru archeologie a kteří objevili a do značné míry prozkoumali první hlavní město bulharského státu Pliska z konce 7. století. Z jejich nesčetných archeologických výzkumů bylo mnoho exemplářů odevzdáváno do archeologického muzea ve Varně, k jehož založení svou iniciativou dali podnět. Hermenegild Škorpil byl profesorem přírodopisu a geologie, zřídil malou botanickou zahradu ve dvoře gymnázia ve Slivenu a „vydal mj. první geologickou mapu Bulharska a knížku o bulharském nerostném bohatství“ (Amort et al. 1980: 139).

Jako další skupinu patřící do tzv. „české invaze intelligence“ lze vyzdvihnout (4) skupinu umělců, atž už hovoříme o malířích, divadelnících, či hudebnících. Jan Václav Mrkvíčka je považován za zakladatele bulharského výtvarného umění a zároveň vymaloval jeden ze tří oltářů chrámu Alexandra Něvského v Sofii, jeho obrazy visí na čelních místech největších bulharských uměleckých sbírek. Významnými umělci působícími v Bulharsku jsou dále malíř Jaroslav Věšín, Oto Hořejší nebo grafik Josef Pitner. Do Bulharska odjela i řada hudebníků (Karel Macháň, František Švestka, Josef Chochola, Václav Kautský, Jindřich Wiesner), kteří zakládali nejrůznější kapely (dvorní, vojenské, městské), a dokonce stáli u zrodu sofijské filharmonie. Čech Josef Meissner řídil Národní divadlo v Sofii a prakticky zorganizoval první velké divadelní představení v roce 1856 v Šumenu.

Architekti (5), jako byl Josef Šniter, Antonín Novák (zakladatel přímořského parku ve Varně) nebo Jindřich Knop (architekt města Varny) také výrazně napomohli v rozvoji svého oboru v Bulharsku.

Významnou skupinou, která se uchytila v Bulharsku ještě před osvobozením, byli technici (6) - byli to již zmiňovaní inženýři Antonín Pelc a Jiří Prošek, pedagog Karel Milde nebo Karel Trnka, Jindřich Knob a další.

Neposlední a také neméně důležitou skupinou odborníků, kteří přijeli pracovat do Bulharska, tvoří lékaři

(7), především pak lékaři vojenští. Během první balkánské války (1912-1913) byly českou veřejností organizovány peněžní sbírky a války se dobrovolně zúčastnilo asi 30 českých lékařů a pomocný personál (Rychlík 2000: 389).

Češi jako účastníci bulharského hospodářství - podnikatelé, dělníci, řemeslníci

Jak již bylo řečeno, do Bulharska odjízděli po osvobození také ekonomicky motivovaní lidé s vidinou uplatnění a profitu, tzn. podnikatelé, dělníci a řemeslníci. Podnikatelé, resp. továrníci a průmyslníci, jsou tak další velmi podstatnou skupinou, která odjízděla do Bulharska v rámci rozvoje bulharského hospodářství. Češi postavili v Bulharsku první pivovar Bohdana Proška v Sofii, stavěli cukrovary, železnice, veřejné komunikace, přístavy, plánovali města a parky, zasloužili se o založení tradice veletrhů ve městě Plovdiv. Vybudovali první moderní továrny na nábytek, první krejčovnické firmy, první tiskařské závody aj.

„Moji rodiče se přesídlili v roce 1913 do Sofie. Tatínek sem přijel založit vídeňskou cukrárnu, on byl pekař v Kutné Hoře, ale poznal pana Němečka, který byl truhlář, ten mu domluvil, aby ten kapitál vložil do nábytku, tak založili spolu továrnu. Dělal návrhy na nábytek a tak.“ (žena, narozená v Sofii, 81 let)¹

„Můj dědeček přijel do Bulharska začátkem 20. století, a to byla taková skupina, tehdy, přišli Mrkvíčka, pak Škorpil, to byli vůbec takový nadšení lidé. Chtěli pomoci Bulharsku po osvobození od Turků. A můj děda založil tady první moderní továrnu na nábytek, dřevořezby a tak dále. I v českém domě dělal různé dřevěné věci. Děda přišel tak na pět let, ale tady se mu tak zalíbilo, našel si Bulharku a on řekl: já jsem se zamiloval do Bulharska a tady budeme žít.“ (žena, narozená v Sofii, 92 let)

V českých pivovarech, cukrovarech a továrnách pracovalo mnoho dělníků, kteří emigrovali z českých zemí. Dělníci, kteří pracovali v mnoha českých továrnách v Bulharsku, vytvořili nemálo českých kolonií u pivovarů, cukrováru, tiskařských závodů aj.

„Děda měl 55 dělníků, pracoval tam tata, strejda a všichni známí a příbuzní.“ (žena, narozená v Sofii, 92 let)

Jak již bylo řečeno, do Bulharska odcházeli dělníci a noví učňové převážně z důvodů existenčních. „Mnozí z nich teprve nedávno převzali výuční listy a neměli možnost uplatnit se ani v Čechách ani v Rakousku.“ (Amort et al.

¹Použité citované rozhovory byly pořízeny během let 2007-2008 v rámci terénního výzkumu v Bulharsku mezi potomky českých osídlenců (konkrétně ve městech Sofii, Varně a v Plovdivu). Jména informátorů nejsou na jejich přání uváděna.

1980: 142) V několika menších městech se tak vytvořily české kolonie, kam migrovaly většinou celé rodiny za prací. Zakládaly se zde české školy, divadla, fungoval Sokol apod. Jednou takovou tovární kolonií byla kolonie v Gorne Orjachovici. „Myšlenka založení cukrovaru na Balkáně vznikla kolem roku 1910 a jejím autorem byl centrální ředitel Pražské úvěrní banky ing. Rudolf Picka. Při hledání vhodného místa k výstavbě cukrovaru padla volba na Gornou Orjachovici v okrese Veliko Trnovo. Bulharské úřady daly souhlas k založení Bulharsko-české akciové společnosti pro průmysl cukerní roku 1911 a v červenci následujícího roku se započalo s výstavbou továrny a o něco později i úřednické a dělnické kolonie. Cukrovar byl roku 1923 rozšířen o lihovar k zpracování melasy a o továrnou na potaš, roku 1925 byla v jeho blízkosti založena i továrna na výrobu umělých hnojiv, dále keramické závody a s účastí Bulharské akciové společnosti továrna na cukrovinky (...) roku 1929 žili v tovární kolonii 224 Češi, z toho 83 muži, 79 žen a 62 děti, dále 108 Bulharů a 53 Rusů, tedy celkem 348 osoby.“ (Vařeka 1990: 83) Češi také pracovali v nejstarším bulharském pivovaru Sv. Petka i v později postaveném pivovaru Habermann v Ruse. Oba pivovary však byly zrušeny roku 1925, a z tohoto důvodu mnoho Čechů z Ruse odešlo (Vařeka 1990: 86). Ale nebyly to jen první cukrovary a pivovary, které Češi zakládali. První textilka v Sofii patřila Antonínu Hořínekovi a dvorní tiskárna Janu Kadelovi. Všichni přišli do Bulharska s touhou zbohatnout a zároveň s nimi pronikli do mladého bulharského státu český kapitál, čímž přispěli k ekonomickému vývoji a stabilizaci v Bulharsku.

V Bulharsku se po osvobození uplatnili i čeští kvalifikovaní řemeslníci v oborech, které do té doby v Bulharsku neexistovaly. Ti odjeli do Bulharska z vlastní iniciativy a obohatili bulharský národ svými zkušenostmi a vědomosti. Jednalo se o obory jako fotografie, oprava hudebních nástrojů, obchodníky, lékárníky a jiné. Prvním lékárníkem v Sofii vůbec byl lékárník Nádherný, který přišel do Bulharska již v 60. letech 19. století (Amort et al. 1980: 99).

DRUHOTNÁ EMIGRACE ČESKÝCH ZEMĚDĚLCŮ A ROLNÍKŮ
Ojedinělou a neopomíjenou kapitolu v oblasti české emigrace do Bulharska tvoří čeští zemědělci v rámci druhotné migrace. Čeští rolníci a zemědělci se do Bulharska nepřesídlovali, avšak druhotně emigrovali z uherského Banátu z vesnice Svatá Helena. Osídlování Uher českými rolníky a řemeslníky byl projekt probíhající v polovině 50. let 19. století, který měl přispět k obdělávání dosud neobdělané půdy, jež byla ve státním majetku (Vaculík 2002: 14). Na konci 19. století se především z náboženského důvodu, ale i sociálního a ekonomického, přestěhovalo asi padesát rodin ze Svaté Heleny do oblasti severozápadního Bulharska, kde kolem roku 1900 založily v okrese Vraca v kraji plevenském na zeleném drnu vesnice Vojvodovo. Zemědělci přišli na pozvání bulharské vlády, resp. po výzvě úřadů, který sliboval emigrantům několik ekonomických výhod a mnohé úlevy za to, že osídlí

oblasti vyprázdněné po vysídlení Turků. „Zákon sliboval poskytnout rodinám průměrně 1 ha půdy na jednu osobu bezplatně (od roku 1897 se půda poskytovala za nízkou cenu), dále přiměřenou výměru pastvin, materiál ke stavbě domu a zhotovení nářadí, osvobození od daní na jeden až tři roky (roku 1891 byl zákon doplněn o osvobození od vojenské povinnosti na sedm let), nemajetným půjčku a bezcelní dovoz věcí z ciziny a po deseti letech převzetí užívané půdy do trvalého vlastnictví (roku 1902 byla lhůta k převzetí půdy do vlastnictví zvýšena na dobu dvacet let).“ (Vařeka 1990: 81)

„Roku 1904 žilo ve Vojvodově okolo 410 obyvatel, z toho 215 Čechů, 100 Slováků, 29 Bulharů katolického vyznání a 57 Srbs.“ (Vařeka 1990: 81) Až do konce 2. světové války zůstala vesnice převážně česká. Dnes ve vesnici Vojvodovo však Češi už nežijí. Na pokyn tehdejší československé vlády z 31. července 1945 se většina Čechů vrátila do vlasti. Během reemigračních let 1949-51 se vrátilo celkem 1836 emigrantů (včetně pěti seti posledních reemigrantů z konce roku 1951). Cílovou oblastí přesídlení „Vojvodovčanů“ byla jižní Morava, a to oblast Mikulova, Nového Přerova, Valtice, Jevišovce, Brod nad Dyjí, Novosedly a jiné (Vaculík 2002: 119-126). „Věci jsou už opravdu uzavřené. Češi (a také ti, kteří mají české kořeny) ve Vojvodovu se už dají počítat na prstech. Zůstaly jen vzpomínky. A i ty odcházejí s lidmi.“ (Penčev 2006a: 101) Téma české vesnice Vojvodovo, reemigrace a život českých zemědělců v Bulharsku je zde jen zlehka nastíněno, čtenáře, kteří mají zájem o toto téma, odkazuju na četnou literaturu (především Jakoubek 2007, Jakoubek 2011, Jakoubek 2012, Vaculík 2002, Vařeka 1990).

ZÁVĚR

Z Čechů, kteří přišli do bulharského státu v 19. a na počátku 20. století se postupně valná část vrátila, a to především ve dvou vlnách - po založení republiky v roce 1918 a větší část Čechů se pak vrátila po 2. světové válce v rámci již zmíněné reemigrace. Přesto dodnes žije v Bulharsku významný počet českých migrantů a jejich potomků. Češi i v pozdější době přesídlovali do Bulharska, a to od 50. let 20. století v rámci východního bloku. Češi vystěhovali do Bulharska nejen za odpočinkem k Černému moři, ale také docházelo k individuálním pracovním či osobním migracím. V období socialismu dochází ve velké míře k uzavírání sňatků mezi českými, resp. československými občany a k zakládání česko-bulharských rodin, jak v Bulharsku, tak v bývalém Československu.

Předkládaný článek nechtě je zamýšlen pouze jako krátká historická exkurze do období silných českých migračních vln na území dnešního Bulharska – pro představu a krátké oživení toho, jak silný byl vliv českých osobností na bulharskou kulturu, ekonomiku, politickou sféru a jak nesmírný byl český zásah do všech možných oborů nově vybudovaného bulharského státu. Tento významný český vliv je dodnes cítit ve všech sférách života v Bulharsku.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] AMORT, Č. et al. 1980. *Dějiny československo-bulharských vztahů*. Praha.
- [2] JAKOUBEK, M. 2007. Osud Vojvodova. In: По пъти към по-
знанието. Eds: Јовева-Димитрова, Мајхаркова,
Л. Софија.
- [3] JAKOUBEK, M. 2011. *Vojvodovo: etnologie krajanské obce
v Bulharsku*. Brno: CDK.
- [4] JAKOUBEK, M. 2012. *Vojvodovo: kus česko-bulharské historie – tentokrát převážně očima jeho obyvatel*. Brno: CDK.
- [5] PENČEV, V. 2006. „Tempus edax rerum, aneb O minulosti
a současnosti vojvodovských Čechů“ in: *Neco Petkov Necov:
Dějiny Vojvodova*. Ed. M. Jakoubek, T. Hirt. Plzeň.
- [6] RYCHLÍK, Jan. 2000. *Dějiny Bulharska*. Praha: NLN.
- [7] STATELOVA, Rosemary [Statelova, Rozmari]. 2000. Опит
за осмислъане на чешкия принос към булгар-
ската култура в края на ШИШ и началото
на ШШ в. Или Чехите в България: З А Ш
О? In: Културната интеграция между Чехи и
Българи в европейската традиция. София.
- [8] VACULÍK, J. 2002. *Poválečná reemigrace a usídlování
zahraničních krajanů*. Brno.
- [9] VAREKA, J. 1990. Češi v Bulharsku. *Český lid*. 77 (2): 81–
88.



AntropoWeb při Katedře antropologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni pořádá v roce 2012 již 8. mezinárodní studentskou vědeckou konferenci AntropoWebu, tentokrát zaměřenou na „mladou antropologii“.

Konference se uskuteční ve dnech **18. - 19. 10. 2012** v prostorách Filozofické fakulty ZČU v ulici Sedláčkova 15, v Plzni v místnosti číslo 319.

Deadline pro přihlášení je **3. 9. 2012**

Výstupem z konference bude samostatné monottenhamické číslo recenzovaného vědeckého časopisu AntropoWebzin, které vyjde elektronicky i v tištěné formě.

Přihlášení: <http://antropowebzin.wufoo.com/forms/pihlaka-application-form/>

Více informací: <http://antropoweb.cz>



FAKULTA FILOZOFOICKÁ
ZÁPADOČESKÉ
UNIVERZITY
V PLZNI



AntropoWeb
Katedra antropologie
FF ZČU v Plzni
Sedláčkova 15, 320
301 25 Plzeň

Bída *Bídy relativismu* Ramond Boudon – Bída Relativismu (2011)

Nikola Balaš

Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni, blue.control@seznam.cz

NA POČÁTKU letošního roku se na pultech knihkupeců objevila kniha francouzského sociologa Ramonda Boudona *Bída relativismu* v překladu sociologa Iva Možného. A její překlad má za cíl konečně uvést jednoho z nejvýznamnějších francouzských sociologů dneška na český trh (Možný 2011: 253).

Bídu relativismu tvoří šestice esejů, jejichž společným cílem je nabourat dominantní postavení relativismu v sociálních vědách. Podívejme se proto, zdali se Boudonovi v jeho úvahách skutečně povedlo demaskovat relativismus ve všech jeho módních podobách jako vyprázdněnou ideologii.

Již z předmluvy Bryana Turnera se dozvídáme, že Boudon své křížové tažení zakládá na *jemně důmyslném čtení odkazu Webera a Durkheima* (Turner 2011: 14). Turnerův komentář je ale částečně zavádějící. Boudon se cíleně obsáhlějšímu rozboru Weberových a Durkheimových idejí nevěnuje. Své teze zakládá na několika vybraných myšlenkách a jedné specifické interpretaci obou sociologických velikánů. Boudon Webera s Durkheimem čte jako filosofy, respektive sociology pokroku. A to zejména morálního pokroku (Boudon 2011: 99–100).

Na první nedostatek Boudonových snah narázíme záhy. Boudon na osu zla sociálních věd řadí postmodernismus, ale vždy, když ho zmíní, neobtěžuje se polemizovat s konkrétními idejemi ani nezmíňuje konkrétní jména. Nikde nenalezneme zmínku o Foucaultovi, Derridovi, Lyotardovi či Baudrillardovi. Zmíněn je jen Rorty, avšak ani v jeho případě se Boudon nepouští do nějaké smysluplné kritiky (Boudon 2011: 84). Čtenář dá recenzentovi jistě za pravdu v tom, že takový styl nemůže prospět žádné věcné diskusi a nanevýše o své pravdě přesvědčí již přesvědčené.

Stejně tak se jako zvláštní jeví kritika kulturního relativismu. V ní Boudon podniká frontální útok na celou řadu relativistů, v níž figurují Geertz, Needham, Whorf, Granet, Lévy-Bruhl či Huntington (Boudon 2011: 46). Kulturní antropolog se může právem ptát, kde Boudon nechal Boase a jeho žáky, kteří jsou s formulací ideje kulturního relativismu skutečně spjati (Soukup 1996: 67).

Dosavadní výtky lze považovat za dílčí. To už nelze tvrdit o té následující. Nejpozoruhodnější Boudonova ignorancie se totiž týká knihy *Ztráta ctnosti* od Alasdaira MacIntyra. Ve *Ztrátě ctnosti* je čtenář seznámen s interpretací Maxe Webera jakožto moderního otce relativismu (MacIntyre 2004: 39, 132). Boudon MacIntyra a jeho knihu zmiňuje pouze jako zastánce konkurenční teorie morálky vzhledem k pojednání vlastnímu (Boudon 2011: 71, 73). Relativistickou interpretaci Webera ale přechází bez povšimnutí. Tato ignorancie má v knize fatální důsledky, a nastíníme proč.

MacIntyre rozvádí důmyslnou argumentaci, z níž vyplývá, že Weber navazuje na osvícenské selhání vyvodit morálku z rozumu (MacIntyre 2004: 66). Důsledky tohoto selhání dokládá na podobě moderních morálních debat týkajících se například umělého přerušení těhotenství, války, svobody a rovnosti. U každé z debat dokládá, že konkurenční názory, které se v diskusi střetávají (např. že matka má právo na své tělo versus umělé přerušení těhotenství jako vražda živé bytosti), nepředstavují jen iracionální vyznání hodnot, ale že se jedná o racionálně vyvozené argumenty vyplývající ze základních premis. Jediné, kde není

možná racionální diskuse, říká MacIntyre, je mezi premisami samotnými. Mezi premisami, ideály a hodnotami nelze volit na základě rozumu, protože nejsou vzájemně rozumově smířitelné. Co zbývá, je volba na základě mimo racionálních argumentů (MacIntyre 2004: 16–21). Proto mají moderní morální debaty relativistické zabarvení (MacIntyre 2004: 132).

Boudon se sice snaží dokázat, že Weber svůj *polyteismus hodnot* nechápal jako nepřekročitelnou morální relativitu a že Weberova idea pokroku představuje hodnotový agon ústící v do-konalejší společnost skrze eliminaci některých hodnot a vítězství jiných (Boudon 2011: 55–58, 114–115). Takové čtení Webera je oprávněné; nic to ale nemění na skutečnosti, že se Boudon s relativistickým čtením Webera nevyrovnaná. Jen nastínuje interpretaci odlišnou. Ale protože se Boudon polemice s MacIntyrem vyhýbá, nedává nám žádné důvody, abychom dali přednost jeho tezím před názorem MacIntyra.

Ve světle selhání osvícenských snah o založení morálky je zajímavé číst Durkheima, když tvrdí, že Kantovy apriorní kategorie nejsou výtvory rozumu, ale výtvory společenských sil (Durkheim 2002: 19). Když tedy Boudon tvrdí, že Durkheimovy *Elementární formy náboženského života* původně nenesly ani náznak relativistického poselství, nemá tak úplně pravdu (Boudon 2011: 31). Durkheimovo kantovství stačí doplnit jeho porůznu obměňovaným výrokem, že „*Neexistují náboženství, jež by byla ve své podstatě klamná*“ (Durkheim 2002: 10; Durkheim 2004: 53). Ani s relativistickým čtením Durkheima se Boudon nevyrovnaná.

Jedna z klíčových Boudonových kritik dále míří na strukturalismus, Comtův pozitivismus, marxismus a kulturalismus, které obviňuje z toho, že se jedná o příliš deterministická paradigmata, která jakékoli jednání vysvětlují kauzálně (Boudon 2011: 104, 108). Důsledky takového chápání kultury předvádí na příkladu palestinské matky, která v televizi radostně prožívá mučednickou smrt svého syna. Kulturalistické (rozuměj jakékoliv striktně deterministické) paradigma by podle Boudona plác matky vysvětilo kauzálně jako důsledek její kulturní příslušnosti (mučednická smrt je v kultuře islámu správná) a neponechalo by prostor pro nekauzální, tedy rozumovou interpretaci – například, že matka své pravé pocity tají a že je ve skutečnosti ze smrti syna nešťastná (Boudon 2011: 70).

Zde se Boudonova interpretace Durkheima vyjevuje jako příliš úzká. Boudon si totiž myslí, že jakékoliv kulturně-kauzální vysvětlení kulturalistů neponechává prostor pro svobodné jednání a rozumové uvažování. Podle Boudona jsou aktéři schopní odložit stranou kulturu v sobě, podívat se na ní s odstupem a přehodnotit ji. Polemiku s Geertzem vede přesně v této linii, kterou ilustruje de Montaignovým příběhem o stoickém prdu:

Líčí, jak jeden Řek, člen sekty stoiků, „si v přítomnosti svých žáků uprostřed rozpravy nediskrétně uprál. Nezbylo mu než debatu opustit a zavrtí se doma, aby skryl svou ostudu (...). Pocit studu je zajisté důsledkem socializace. Tento důsledek však hladce zmizel, když za ním přišel jeden z jeho přátel, utěšoval ho, a aby mu ukázal, že je to výrazem svobody, uprál si podobně jako on. Zbavil ho tím studu a současně i zábran, aby se vrátil mezi stoiky.“ (Boudon 2011: 51)

Boudon poučení z historky uzavírá následovně: „*Všechny efekty socializace, jejichž působení vidí kulturalisté stejně ne-zvratné jako působení gravitačního zákona, vymaže podle Montaigna jeden prd*“ (Boudon 2011: 51). Proto chválí de Tocqueville, Webera, Simmela a Evans-Pritcharda za to, že užívali i nekauzální druhy vysvětlení a nepodlehli deterministickému omylemu (Boudon 2011: 22). Jenže co dělá aktér, když přehodnocuje nějaké vlastní přesvědčení a čeho se dopouští stoik zbabavující se ideou svobody svého studu pramenícího z ideje neslušnosti? Samozřejmě se v obou případech jedná o nahrazení jednoho přesvědčení přesvědčením jiným. Rozhodnutí mezi možnostmi

znamená předpokládat tyto možnosti. Neboť přesvědčení nemůže mít původ *nikde*.

Durkheima lze právě chápát způsobem, který Boudon jako kauzální a deterministický odmítá. Naše myšlení vždy vychází ze znalostí, které si osvojujeme v procesu socializace – jsme jako děti nějakým způsobem vychováni, setkáváme se s novými názory, čteme nové knížky atd. Podle Durkheima jsme svobodní v jednání a v myšlení právě proto, že v nás společnost jakoby myslí. Že je to společnost, která nám dodává základní ideje a způsoby jejich uchopení. Neznamená to, že jsme kolektivním vědomím determinováni striktně, ale že jsme jím přesto determinováni. Je to *logický konformismus*, díky kterému jsme svobodní (Durkheim 2002: 25).

Na nedostatečné obhajobě rozumu jako instance stojící mimo kultury tudíž selhává Boudonovo vysvětlení rozumných důvodů (Boudon 2011: 53; dále pak 66, 77–78, 85, 134, 181, 233–234). Samozřejmě by Boudon mohl leibnizovsky odpovědět: *V rozumu není žádné přesvědčení, které by dříve nebylo v socializaci kromě rozumových přesvědčení samotných*. Jenže důkazy pro své tvrzení nedává.

Pokud, jak praví Boudon, kulturnalisté skutečně trvají na jediném možném vysvětlení chování palestinské matky, jako důsledku jejího náboženského vyznání, pak je to jistě na pováženou. Jenže ani další možné motivy jednání by nevyvazovaly palestinskou matku z osidel kulturní racionality. Není důvod se domnívat, že by rozumné důvody nemohly mít původ v kultuře; či jak to řekl Gellner, Durkheim ukázal, že jsou všichni lidé racionální (Gellner 1999: 43).

Boudonova kniha sice za 399 Kč nabízí několik podnětných kritik kulturnalismu (Boudon 2011: 207, 215, 221), stejně jako důsledné obnažení kulturního relativismu jako jiného druhu etnocentrického předsudku (Boudon 2011: 106–107), nesmyslné důsledky přijetí sociálního konstruktivismu (Boudon 2011: 178), nebo již zmíněné čtení Webera a Durkheima. Protože se ale vyhýbá racionální argumentaci, již si ve skutečnosti klade za cíl bránit, nepůsobí příliš přesvědčivě. Tedy pokud jí čtenář nečte jako ironické potvrzení MacIntyrový analýzy moderního relativismu.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] BOUDON, R. 2011. *Bída relativismu*. Sociologické nakladatelství: Praha.
- [2] DURKHEIM, E. 2002. *Elementární formy náboženského života: systém Totemismu v Austrálii*. OIKOYEMENH: Praha.
- [3] DURKHEIM, E. 2004. *Společenská dělba práce*. Centrum pro studium demokracie a kultury: Brno
- [4] GELLNER, E. 1999. *Rozum a kultura: historická úloha racionality a racionalismu*. Centrum pro studium demokracie a kultury: Brno.
- [5] MacINTYRE, A. 2004. *Ztráta ctnosti*. OIKOYEMENH: Praha.
- [6] MOŽNÝ, I. 2011. Poznámka překladateli in *Bída relativismu*. Sociologické nakladatelství: Praha.
- [7] SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Univerzita Karlova: Praha.
- [8] TURNER, B. S. 2011. Předmluva in *Bída relativismu*. Sociologické nakladatelství: Praha.

Timothy Reagan – Non-Western Educational Traditions. Indigenous Approaches to Educational Thought and practice (2005)

Tamara Kováčová

Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni; Tamara.kovacova@gmail.com

PUBLIKACE Timothyho Reagana *Non-Western Educational Traditions. Indigenous Approaches to Educational Thought and practice* je podle českého Googlu pro českého čtenáře v podstatě neznámou, ačkoliv se jí ve světě dočkalo již třetího vydání. Nicméně tato publikace je svým zaměřením vpravdě unikátní, a zaslouží si tedy i opožděnou pozornost.

Tento text je souborem popisu různých ne-západních vzdělávacích přístupů. Hlavním cílem textu je ukázat západní etnocentrický přístup ke vzdělávacím praktikám z ne-západních oblastí. Základní tezí je, že všechny kultury vychovávají a vzdělávají své potomky tak, aby byla zajištěna udržitelnost té které komunity vzhledem k místním přírodním a kulturním podmínkám. Bohužel můžeme sledovat významné neporozumění v západním přístupu ke vzdělávání, kde v tomto diskuru jediné „správné“ vzdělávání, je především to formální a které se zjednodušeně řečeno odehrává ve třídě s paní učitelkou a před tabulkou, a podle institucí stanoveného kurikula. Jakkýkoliv jiný scénář pro vzdělávání má v západní tradice tendenci být nahlížen jako „nedokonalý, primitivní“. Reaganův text se snaží prezentovat různé původní vzdělávací přístupy a praktiky, tak aby čtenáři ukázal, že tyto praktiky nejsou méněcenné. Je velmi zajímavé, že v dnešní době, kdy zastanci tzv. konstruktivní školy, moderní pedagogiky a vůbec pedagogiky orientované na dítě (srov. např. vzdělávací přístupy Montessori pedagogiky, Metodu Step by Step, Waldorfskou pedagogiku, přístup Čtením a psaním ke kritickému myšlení, Respektovat a být respektován, koncept Zdravá škola, projektové vyučování atd.), přicházejí a propagují různé nové moderní pedagogické postupy, tak zastanici těchto směrů či metod budou možná velmi překvapeni, protože to vypadá, že mnohé z těchto původních vzdělávacích postupů a metod jsou si významně podobné s těmi přístupy, které razí právě současná moderní pedagogika. Publikace je tedy zajímavým čtením nejen pro antropology, ale i pro ty, kteří se zabývají pedagogikou a vzděláváním.

Publikace se sestává se tří základních částí. První část je teoreticky orientovaná a popisuje uvedení do problematiky ne-západních a původních vzdělávacích tradic, uvedením do conceptualizace kultury ve smyslu já, my a ti druzí. Ve druhé části již autor popisuje původní vzdělávací tradice konkrétních společenství např. vybraných afrických kmenů, indiánů střední a severní Ameriky, společnosti původní čínské konfuciánské tradice, společnosti tradičního hinduismu a buddhismu, dále tradiční vzdělávací praktiky Romů a tradičních islámských komunit. V závěrečné třetí části autor shrnuje možný přínos těchto praktik a metod do moderní vzdělávací praxe.

V první části autor nabízí širší vhled do problematiky vzdělávání, kde zdůrazňuje, že všechny společnosti na světě nějakým způsobem vzdělávají a vzdělávají své potomky. Autorovým cílem není nahradit vzdělávací systém západní tradice, ale spíše rozšířit naše chápání vzdělávání o inspirativní, ale méně známé praktiky a metody. Reagan poukazuje na známý etnocentrický koncept, kdy příslušníci jedné kultury mají tendenci vnímat jinou kulturu jakožto podřadnější té vlastní. V tomto ohledu jsou představeny dva typy etnocentrismu: kulturní a epistemologický. Právě epistemologický etnocentrismus je dle Reagana přičinou nepochopení funkčnosti tradičních vzdělávacích přístupů. V tomto kontextu je západní přístup ke vzdělávání velmi orientován na gramotnost (ve smyslu dovednosti čtení a psaní), schopnost pracovat s texty, a především na formální vzdělávání. Oproti tomu mnoho původních vzdělávacích systémů je více zaměřeno na socializaci, přenos tradic, a především praktické dovednosti. Těž je zmíňována role ženy v obou těchto tradicích. V této části je též prezentován koncept „tradice“ jakožto historické „zakonzervované“ tradice. V tomto kontextu je zmíňován i rozdíl mezi orálnimi a „psanými“ kulturami, kde každá z nich má své nezastupitelné místo, a právě orální tradice je základem mnoha původních vzdělávacích přístupů. Stejně tak je možné říci, že většina orálních kultur přikládá ve vzdělání veliký (přirozený)

důraz především na aktivní činnost. Celá první část se snaží relativizovat epistemologický diskurs západního člověka vzhledem k problematice vzdělávání a autor jí s nadskázkou doplňuje: „Nemůžu si pomoci, ale mám pocit, že tohle je čas, kdy by Afrika mohla posílat misionáře do Evropy a Ameriky, stejně tak jako učitele, inženýry, doktory a běžné pracovníky.“

Druhá část je rozdělena do sedmi oddílů dle popisu různých vzdělávacích tradic a jejich typických vzdělávacích přístupů. Na některých příkladech z Afriky je ukázáno, že cílem vzdělávacího procesu je vychovat jedince s charakteristikami „dobrého člověka“ (upřímný, slušný, šikovný, kooperativní a schopný si poradit s událostmi všedního dne). Klíčovým faktorem v procesu vzdělávání je nápodoba a praktická zkušenosť, orální tradice (učení se z přísloví, diskusí, naslouchání, slovních hříček, hádanek, příběhů a mýtů). Vysokou důležitost mají především praktické zkušnostní aspekty vzdělávání.

Ve společenstvích Aztéků a Mayů ve vzdělávání hrála velmi důležitou roli zkušenosť s náboženstvím a přírodou. Vzdělavatelé byli často kněží či starší členové komunity. Převažovala orální tradice, která příliš nepodporovala něco, co bychom dnes pojmenovali jakožto „kritické myšlení“. Veliký důraz byl kladen především na sociální aspekty nežli na ty individuální. Již ve starých Aztéckých kulturách byly jistým způsobem do formálního vzdělávání zařazeni chlapci i dívky nehledě na sociální původ.

V původních společenstech indiánů severní Ameriky hrála ve výchově klíčovou roli hra a nápodoba genderově specifických aktivit. Systém vzdělávání byl taktéž spíše postaven na orální tradici, ačkoliv písmo bylo používáno později. Nomádský způsob života určoval a posiloval použití orální tradice i pro vzdělávání učely.

Pro vzdělávací tradice ve staré Číně hrálo klíčovou roli konfuciánské myšlení. Děti byly vychovávány k příštivosti, mírnosti a poslušnosti. V této tradici již hraje velkou roli písmo, a tedy učení se čtení a psaní, a též jeho prostřednictvím. V této kultuře museli rodiče platit učiteli za vzdělávání svého dítěte a též fungovalo písemné testování a zkoušení (především pro získávání úřednických postů). Tento systém pomáhal udržovat tradiční čínskou společnost, i když negramotnost byla normou.

V tradičních hinduistických a buddhistických společnostech měly klíčovou roli ve vzdělávacích přesvědčeních a praktikách kláštery, ty zastávaly svou důležitou roli ve světském i náboženském vzdělávání. Klíčová byla role osobnosti učitele, a především pak vztah mezi učitelem a studentem.

Pro vzdělávací praktiky Romů je charakteristický přístup „orientace na přežití“ (ekonomická, praktická, tělesná a kulturní). Romské děti jsou tradičně často vzdělávány zúčastněnou participací. Na děti je často nahlíženo jako na „malé dospělé“ a velmi brzy jsou jim svěřovány jejich vlastní úkoly, a především velká míra zodpovědnosti.

Tradiční muslimské vzdělávací přístupy byly často spojovány s náboženskými praktikami. Pro tuto tradici je typickým spojení náboženství, morálních a sociálních aspektů chování vedoucích k výchově dobrého praktikujícího věřícího.

Ve třetí shrnující části je vidět, že každá z těchto vzdělávacích tradic, které zde byly prezentovány, mají některé jak společné, tak unikátní rysy, nicméně odlišnosti mezi jednotlivými přístupy mají tendenci převažovat, protože jejich funkcí je připravit a vychovat děti a mladé lidi pocházející z různých typů společností. Nicméně naprostá většina z těchto přístupů tak činí efektivně a lidsky. Zároveň mnoho metod z těchto přístupů se nám v současnosti znova objevuje jakožto „znovuobjevené kolo“ moderní „na dítě“ orientované pedagogiky.

Celá publikace je velmi čitavá, a především srozumitelná i pro někoho, kdo není antropolog či pedagog, ale jen přemýšlí o výchově vlastních dětí či o širším kontextu vztahu společnosti a vzdělávání.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] REAGAN, T. 2005. *Non-Western Educational Traditions. Indigenous Approaches to Educational Thought and practice*. Third Edition. London: LEA.

Zdeněk R. Nešpor – Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu (2010)

Andrea Beláňová

Ústav religionistiky, Fakulta filozofická, Masarykova univerzita v Brně, drejka@phil.muni.cz

NEJNOVĚJŠÍ monografie sociologa Zdeňka Nešpora, odborníka v oblasti české religiozity, z velké části staví na autorových dosavadních výzkumech a publikacích. Do jisté míry jde o shrnutí v nichž obsažených informací a dat. Ústřední téma tohoto shrnutí vyjadřuje i podtitul knihy, *Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Nešporovo dílo nemá vůbec malé ambice. Chce pomoci „české společnosti“ porozumět její vlastní „nedávné ne/náboženské historii i současnosti“ (s. 13). Jejím cílem tedy není podat vyčerpávající výklad a analýzu současné společnosti, ale spíše uzavřít „jednu etapu dlouhotrvajícího výzkumu“. Již zde se tedy nabízí otázka, co a komu chce kniha vlastně nabídnout – a zdá se, že podobná nerozhodnost je příznačná pro celý text.

Není totiž příliš jasné, jakému čtenáři je vlastně publikace určena. Na jedné straně Nešpor vyzdvihuje její oproštění od přílišného množství dat a faktografie, na druhé straně již evidentně počítá s jistou mírou znalosti problematiky. Na to ukazuje například samozřejmě používání sociologické terminologie („neodurkheimovské formy religiozity“ na s. 121), které je jistě určito „profesionální deformací“, na druhé straně ale znesnadňuje porozumění textu nezasvěceným čtenářům, nebo může dokonce vést k mylnému výkladu předkládaných informací (tak například opakován příčází řeč na „ideální typ náboženství“, implicitně odkazující k ideálnímu typu Maxe Webera, avšak zde bez jasného vysvětlení, co je takovým spojením méněno, s. 107). Má-li na druhé straně jít o studijní příručku určenou užšímu okruhu čtenářů, pak je na místě se ptát, jestli by nebylo vhodné nahradit stručný a místy povrchní přehled českých dějin podrobnější analýzou a argumentací. V tomto ohledu tak zůstává kniha kdesi na půl cesty: chce být zároveň „vysvětlením“ specifické české situace (s. 13), přitom se však svou formou blíží více normativní učebnici než akademické studii. Na to ukazují také místa naznačující autorovy vlastní postoje, vyjadřující sentiment nad klesající mírou religiozity (s. 190) a povzdechy nad důsledky takového stavu pro českou společnost (např. s. 187). Jistě, o míře angažovanosti společenských věd lze vést dlouhou diskusi. Pokud ale autor chtěl pouze nabídnout vysvětlení a zprostředkovat porozumění ve vztahu k české ne/religiozitě, bylo by na místě upozornit, kde už končí výklad a začíná vlastní hodnocení.

Největší problém knihy však spadá jinde. Z úvodní části (asi do s. 36) vyplývá, že Nešpor chce především poukázat na některé myty a omyly, které jsou s českou ne/religiozitou spojovány (např. „typický český ateismus“), sám se ale dopouští v tomto ohledu zásadního pochybení, když nereflektuje centrální (!) pojmy svého tématu a používá je ve smyslu „jak jim všichni Evropané rozumíme“, což sám jinde kritizuje. Jedná se především o pojmy „náboženství“, „religiozita“ a „víra“. Z mnoha míst tak vyplývá, že autor přesně ví, co ještě náboženství je a co už je ideologie (s. 47), spiritualita (s. 104) nebo tradice. Bohužel tohoto poznání se nedostane čtenáři, který musí spoléhat na své

intuitivní porozumění, a to i na místech, kde je „míra religiozity“ naprostě klíčová pro autorovu argumentaci. Nutno říci, že Nešpor to čtenáři nijak neusnadňuje, když nechává četné citace bez komentáře. Signifikantní je to například u jinak okrajové citace z výzkumu sociologa Radka Tichého, ze které vyplývá, že respondenti (tedy Češi, o nichž je celou dobou řeč) vlastně nedělají rozdíl mezi modlitbou, léčitelstvím a spiritismem (s. 132). Pak tedy tento rozdíl musí mít základ v sociologově teoretickém aparátu a měl by být pro čtenáře dostatečně průhledný. Ten ale bohužel, stejně jako odůvodnění výstavby dotazníků (na nichž Nešpor notně staví), zůstává bez vysvětlení. Čtenář se tedy nedozví, co je vlastně ve společnosti indikátorem „religiozity“ (at̄ už je to cokoliv) a naopak, může se jen domyšlet, o čem tedy skutečně vypovídá míra návštěvnosti bohoslužeb. Celá autorova argumentace se tak ukazuje být dosti rozmlžená, často jen naznačuje, nedokončuje, něco již přepokládá a mýty je tak obecná, že se stává nesrozumitelnou.

Kde je však tento problém naprostě zásadní, je záměr knihy proklamovaný jejím názvem. Tvrdí-li to totiž její titul, že jako český národ jsme Příliš slábi ve víře (parafráze na text Karla Kryla), samotný obsah to vůbec nedokazuje. Naopak Nešpor se zřejmě snaží ukázat, že ač výrazně klesá úloha institucionálních forem náboženství ve společnosti a počet věřících v církvech, spirituální trh a alternativní formy religiozity jsou naopak stálé oblíbenější a stávají se součástí mainstreamové kultury. V čem jsme tedy vlastně slabí? Těžko říci, protože stejně jako u výše uvedených pojmu, i kategorie jako „věřící“, „ateisté“ nebo „New Age“ jsou postupně spíše problematizovány (mimo jiné také spoléháním jen na výsledky kvantitativních výzkumů), než vyjasňovány (viz například s. 104–107). Hlavním závěrem knihy (od s. 157) je tedy to, co se dozvídáme už z prvních stran úvodu: lidí hlásících se k římskokatolické církvi je stále méně, a to je smutné.

Přes všechny uvedené nedostatky je však třeba říci, že kniha může být užitečná jako rychlý zdroj kvantitativních dat či informací k určitému historickému etapám (např. komunistická éra je poměrně kvalitně zpracována). Nutně však musí následovat doplnění o další poznatky – kritický přístup k takto vystavěné publikaci je nezbytný.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] NEŠPOR, Z. R. 2010. *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich.

Tzvetan Todorov – Strach z barbarů. Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací (2011)

Martin Bouchal

Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni, mbouchal@volny.cz

NA PODZIM roku 2011 obohatilo český knižní trh nové dílo z pera Tzvetana Todorova s názvem *Strach z barbarů*, zabývající se stále aktuálními otázkami diskutovanými v souvislosti se „střetem kultur“, respektive koexistence Západu a tzv. světa islámu.

Tzvetan Todorov, bulharský emigrant žijící od roku 1963 v Paříži, není českému čtenáři neznámý. Tento (strukturalistický) badatel na poli literární teorie a lingvistiky, kulturolog, sociolog

a filosof, se dlouhodobě mimojiné zajímá i problematiku totality a „jinakosti“. V češtině vyšla například díla *Dobytí Ameriky: problém druhého* (1996), *V mezní situaci* (1998) či *Úvod do fantastické literatury* (2010). Mluvíme-li o „novosti“ recenzované knihy, je nezbytné uvést, že francouzský originál vyšel již roku 2008. Přesto je nutno ocenit rychlosť, s níž je nám tato kniha představena – například ve srovnání s dílem Alberta Houraniho *Dějiny arabského světa* – které se k českému čtenáři dostalo až 19 let od svého vzniku (a 17 let od smrti autora).

Jak již napovídá podtitul knihy *Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*, Todorov se opětovně dotýká problematiky chápání „těch druhých“, přičemž nosným motivem knihy je otázka (transkulturních) hodnotových soudů, oné „civilizovanosti a barbarství“. Kniha samotná je členěna do pěti, respektive sedmi kapitol, v nichž Todorov postupně probírá jednotlivé vybrané okruhy spjaté se vzájemným střetáváním se Západu a muslimů.

V úvodu knihy nazvaném „Mezi strachem a zatrpklostí“ nastínuje Todorov otázku proměn našeho chápání nezápadních zemí a jejich kultur a představuje schematické, a dle mého názoru také nepříliš štastné, rozdělení světa, kdy tzv. svět islámu řadí (mimo dalších) mezi „země zatrpklosti“, zatímco donedávna dominantní Západ, který se v důsledku svého socio-ekonomického a politického vývoje musí vyrovnávat se ztrátou svého dřívějšího velmcenského postavení a vlády nad světem, zahrnuje mezi „země strachu“.

V první kapitole pojmenované „Barbarství a civilizace“ se Todorov věnuje vymezení pojmu, které budou čtenáře provázet po zbytek knihy. Autor zde představuje různé významy konceptů barbarství, civilizace a kultury v celé jejich šíři a mnohovrstevnosti. Za tímto účelem pak předkládá jak množství příkladů z historie a umění, sahajících od antických dob až po nedávnou minulost, tak antropologických a filosofických přístupů. Nejdůležitějším je ale jeho terminologické vymezení, kdy pojednává o civilizaci (vedle barbarství) ustanovující hodnotící soud či morální kategorii, zatímco kulturu (kultury) chápá jakožto kolektivně sdílený, morálně neutrální historický útvar.

Druhá kapitola „Kolektivní identity“ je zaměřena právě na otázky konstituování kultury a kulturní identity, stejně jako na její funkce a hodnoty s ní spjaté. Na příkladu evropské kultury a jejího formování poté Todorov (stejně jako i v předposlední kapitole) poukazuje na to, jak dynamickým prvkem, neustále ovlivňovaným interakcí se svým okolím a měnícím se kolektivní pamětí, kultura je; naopak neměnnou a stabilní kulturu lze považovat za mrtvou. Kriticky se vyjadřuje k multikulturalismu, přesněji k jeho preskriptivní variantě (komunitarismu), vedoucí k separaci a „konzervaci“ jednotlivých kultur. Todorov zde věnuje prostor také otázkám plurality kultur a identit a jejich vymezení vůči etniku, národu či tradici, aby poté ustavil tři stěžejní typy identit – kulturní, občanskou a duchovní (univerzální).

Třetí kapitola, nazvaná „Válka světů“, je příznačně uvozena Todorovovou kritikou již tolíkráte diskutovaného, však stále vlivného (či stále vlivnějšího?) spisu Samuela Huntingtona *Střet civilizací*. Todorov vytýká Huntingtonovi zjednodušující generalizaci (zejména pak ve smyslu muslimská společnost = islám), terminologickou nejasnost (kultury x civilizace) a eurocentrickou arroganci a stereotypizaci. Dále pak kritizuje Huntingtonem tvrzenou náboženskou (myšleno islám) podstatu násilí a válek, kterou shledává spíše v pocitu ponížení dotčených ze strany Západu. Jako jeden z příkladů zde slouží nepokoje ve Francii v listopadu 2005. Todorov hlavní příčinu nevidí v islámu, ale v nezačlenění těchto „mladíků“ do společnosti, v kulturní vykorenenosti, nízkém sociálně-ekonomickém postavení, nedostatečném vzdělání a kvalifikaci a taktéž v „závadných“ vzorech dospívajících. Z tohoto podhoubí plynoucí pocity méněcennosti a nepochopení pak dle Todorova logicky vedou k odporu až nenávisti vůči většinové společnosti a jejím pravidlům, normám a hodnotám, nikoliv však k jejím hmotným projekvům. V části věnované islamismu (byť značně zjednodušujícím způsobem) a totalitarismu Todorov zdůrazňuje, že islamismus nelze zamě-

ňovat s terorismem, byť v některých případech jsou těsnými souputníky. Hlavní kritiku pak Todorov směřuje vůči snaze o export myšlenkového a hodnotového systému „západní“ civilizace do zemí s odlišnou kulturně-historickou tradicí, respektive „vývoz“ demokracie vojenskou silou, který však vede pouze k devalvací těchto hodnot v očích „obdarovávaných“. Velký prostor Todorov v této kapitole věnuje dle něj (ne)ospravedlnitelné praxi mučení „nepřátelských bojovníků“ v rámci „Války proti terorismu“, aby se prostřednictvím tohoto téma opětovně navrátil k otázce civilizace a barbarství. Právě zde Todorov usuzuje, že pokud je Západ schopen a ochoten sáhnout k takto barbarským prostředkům, stává se sám barbarským.

V následující kapitole s názvem „Plavba mezi útesy“ se Todorov zejména věnuje významným událostem, vyhročujícím soužití původního (hostitelského) obyvatelstva s přistěhovalci ze zemí islámu na půdě Evropy – vraždě Theo Van Gogha, kauze dánských karikatur či známému projevu papeže Benedikta XVI. – aby na nich diskutoval otázky předsudků a stereotypů, islamofobie či (neomezené) svobody projevu. Právě většinové reakce Evropanů (včetně odpadlice od islámu Ajána Hirší Alí) na tyto události a problematiku muslimské imigrace a islámu obecně chápá jakožto iracionální a v přímém rozporu s hodnotami osvícenství a tolerance. Ve stati věnované islámu pak Todorov čtenáři představuje liberální (mediálně bohužel spíše upozaděný) směr islámu. Do jisté míry provokativně pak mohou vyznít autorovy návrhy na širší výuku arabštiny ve státních školách, oddělené plavání ve veřejných bazénech či zavedení muslimských svátků do francouzského kalendáře.

Předposlední kapitola „Evropská identita“ se zaměřuje na otázku historie vymezení evropské identity (či spíše evropských identit) a její proměny tváří realitě postupující integrace kontinentu. Todorov (v duchu evropské otevřenosti a kulturní plurality) představuje myšlenku tzv. kosmopolitního modelu Evropy, založeného vedle univerzálních norem na kulturní pluralitě, uznání rovnosti, laicismu a respektu ke kolektivní paměti „těch druhých“, ale bez snahy konstituovat jakousi kolektivní „evropskou“ paměť. Todorov se zde staví za silnou a politicky integrovanou Evropskou unií, která by se vymezila vůči hegemonismu USA a stala se jakýmsi „vzorem civilizace“ pro zbytek světa.

Krátký závěr knihy s názvem „Překonat manicheismy“ se pak nese v duchu výzvy k otevřenos�ti, odbourání zjednodušujících stereotypů a předsudků, empatii a dialogu.

Jak předkládanou knihu zhodnotit. Samotné uchopení tématu a mnohé z autorových závěrů jsou v českém prostředí inovativní a pro existující diskusi obohacující. A ačkoliv jsou vzhledem k mnohdy překotnému vývoji některé autorovy poštřehy již neaktuální, význam této knihy to nikterak neumenšuje. Todorova kritika Huntingtonova „střetu civilizací“ sice nepřináší dle mého názoru ve srovnání s v ČR již v publikovanými pracemi (namátkou Baršův *Západ a islamismus* (2001), sborník *Hrozivé proroctví* (2002) editovaný Oskarem Krejčím, *Svaté války a civilizační tolerance* (2005), Zdeňka Müllera, či *Islám a Západ* (2002) Luboše Kropáčka) žádné zásadní novum, naopak například kapitoly věnující se otázkám mučení či karikatur jsou značným přínosem. V případě posledně zmíněného tématu se zde čtenáři přímo nabízí srovnání s názory již zmíněného českého historika, arabisty a filosofa, takéž žijícího v Paříži, Zdenka Müllera (např. *Islám a islamismus*, 2010, či jeho blog).

Hlavní výtky můžeme shrnout do dvou okruhů. Prvním je otázka po kritičnosti autorova přístupu, kdy lze Todorovovi vytknout jistou selektivnost výběru jednotlivých příkladů, ať již historických, či ideologických, na kterých staví své konstrukce, stejně jako určitou (byť pochopitelnou) míru zjednodušení nesporně komplikovaného a mnohovrstevného tématu. Problematickým se jeví i fakt, že ačkoliv autor, jak sám poukazuje, není expertem na islám a islamismus, či oblast Blízkého východu, nikterak mu toto nebrání ve vynášení soudů o jejich povaze.

Z hlediska formálního nelze práci mnoho vytknout. Přes občasnou zmatečnost (kultura, kultury, civilizace) je kniha na-

psána překvapivě čтивě, bez přílišného akademického „balastu“, což ji činí stravitelnou i pro běžného čtenáře. Na tomto velmi dobrém dojmu se podílí i kvalitní překlad Jindřicha Vacka, který se ale přes vše nedokázal vyhnout jistému, byť spíše úsměvnému pochybení, kdy známého orientalistu Bernarda Lewise označuje jakožto „islamistu“ (s. 100), a řadí jej tak de-facto po bok Hassana al-Banná či Sajjida Qutba. Na jeho obranu lze uvést, že v samotné české akademické obci na toto téma probíhá již drahou dobu stále neukončená debata (francouzský originál z roku 2008 uvádí přijatelnější termín l’islamologue, tj. islamolog).

Co říci závěrem. Todorovova kniha je výrazem evropské perspektivy pohledu na toto komplikované téma. *Strach z barbarů* není ani tak o vztahu mezi Západem a islámem, jako spíše o (morální) zkoušce univerzálních a demokratických hodnot Západu tváří tvář strachu z islamistického teroru i islámu samotného. Nelze se ale ubránit dojmu, že Todorov přes veškerou snahu o nestrannou kritičnost vyzývá k vstřícnosti a respektu pouze jednu ze stran tohoto „střetu“.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] TODOROV, T. 2011. *Strach z barbarů. Kulturní rozmanitost, identita a střet civilizací*. Praha: Nakladatelství Paseka.

Jan Záhořík – Subsaharská Afrika a světové mocnosti v éře globalizace (2010)

Filip Strych

Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni, Filip Strych

SCRAMBLE of Africa. Dekolonizace. „Nové geopolitické dělení Afriky“. Nová globalizace. Exploitace Afriky. Tyto pojmy ve zkratce charakterizují poslední dvě století afrického kontinentu. Cesta ke svobodě v mnoha zemích vyvrcholila až v závěrečných čtyřiceti letech 20. století. Nejvíce k tomu přispěl slavný Rok Afriky 1960, kdy se nezávislými stalo sedmnáct bývalých kolonií. Bohužel v mnoha zemích se po vyhlášení nezávislosti dostala k moci úzká skupina lidí, vytvářející vládu jedné strany, vojenskou diktaturu, inspirující se v marxismu-leninismu nebo kombinující vše vše uvedené. K jistému dějinnému obratu došlo s pozvolným pádem sovětského impéria a jeho upadajícím vlivem nejen v Africe. Až v posledních dvaceti letech dochází k novým nebo obnoveným partnerstvím mezi světovými velmocemi a africkými zeměmi. Právě nedávná minulost představuje hlavní téma recenzované knihy Subsaharská Afrika a světové mocnosti v éře globalizace.

Její autor afrikanista Jan Záhořík přednáší na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni a dále také na University of New York in Prague a na Filozofické fakultě Univerzity Hradec Králové. V rámci svých výzkumů mnohokrát navštívil „černý kontinent“, především Roh Afriky, na který se specializuje. Při pohledu na jeho bibliografii uvidíme množství prací a studií, které pokrývají africkou problematiku z antropologického, etnologického, politologického i historického pohledu, a dokazují tak autorův přehled a orientaci na poli afrických studií.¹ Proto jej můžeme právem považovat za odborníka na minulé i současné dění v Africe, kterému se v českém prostředí stále věnuje malá pozornost.

¹Např.: ZÁHOŘÍK, J. 2010. *Etiopie v letech 1923–1935*. Praha: Nakladatelství Karolinum.

Kniha nás na první pohled zaujme svým zlatým obalem, doplněným kombinací dvou fotografií, z nichž jedna byla pořízena na zasedání OSN a druhá zachycuje obyvatele Afriky při některém ze svých rituálů. Vzájemné prolínání těchto kontrastních fotek vhodně sekunduje název díla a symbolicky naznačuje obsah knihy, naplněný kontrasty a protiklady jednotlivých afrických zemí.

Celkovou grafickou úpravu můžeme hodnotit jako velmi zdařilou. Výrazné moderní písmo zapadá do koncepce knihy. Před každou novou kapitolou je vložen list s černobílou fotografií, kterou efektně z poloviny doplňuje výřez negativu z toho samého snímku. Podkapitoly oddělují čáry, a tak se čtenář neztrácí, k čemuž mu slouží i postranní název kapitoly. Podobné rozložení lze vidět i u dalších knih z nakladatelství Lidové noviny.² Někoho může překvapit na dnešní dobu netradiční umístění obsahu na konci publikace. Před obsahem se nachází kvalitně sestavený rejstřík klíčových osobností a lokací.

Devět kapitol nás seznámí s děním na africkém kontinentu. Knihu bych rozdělil na tři části. První z nich se podrobně zaobírá svěobecným vývojem situace na kontinentu od konce druhé světové války přes 90. léta až do současnosti. Čtenář tak má možnost udělat si obrázek o nedávné a v mnoha případech nelítostné historii Afriky. V úvodních kapitolách nám kniha přiblíží pojem tzv. nového geopolitického dělení Afriky, a s čím tento pojem souvisí. Text oživují a dokreslují přehledné tabulky (seznam kolonií jednotlivých evropských metropolí, růst hrubého národního produktu atd.), které se v některých případech nevešly na jednu stránku, ale to nic nemění na jejich faktografické přesnosti a detailním popisu dané problematiky. Osobně bych volil umístění tabulek až na konec textu s příslušnými odkazy. V knize jsou na několika místech mapy bez bližšího časového určení – s. 12, 61, 123. Čtenář tedy neví, k jaké historické etapě se mapa vztahuje (mapa na s. 12 odkazuje na historické rozložení koloniální moci v Africe, ale např. Gambie je zde označena jako francouzská, přičemž posledních 150 let koloniální nadvlády spadala pod Velkou Británnii). Autor si na druhou stranu dává záležet na důkladnosti textu, o čemž svědčí rozsáhlý poznámkový aparát. Země jsou v knize rozdeleny podle jejich vývoje a podle bývalých metropolí, které jim vládly. Záhořík tak velmi vhodně uchopil problematiku v celoafrickém kontextu a zároveň popisuje rozdílnost přístupů různých bývalých koloniálních mocností ke svým koloniím, třeba na příkladu Velké Británie a Francie. Čtenář také není ochuzen o pohledy na jednotlivé klíčové sektory afrických zemí – jejich představitelé, hospodářská oblast, zdravotnictví, školství. Dále se dozvím o současném postavení Afriky v rámci světového společenství.

Druhá část se věnuje vztahům Afriky s různými světovými velmocemi. Od konce studené války uběhlo již přes dvacet let a za tuto krátkou dobu se změnily vztahy hlavních mocností k různým africkým státům. Dříve na tomto poli dominovaly Spojené státy a Sovětský svaz. Dnes již SSSR neexistuje a na poli soupeření se objevují nejen noví hráči, jako je Čína nebo Brazílie, ale i již zmíněné Spojené státy spolu s tradičními zeměmi: Francií, Velkou Británií, postsovětským Ruskem atd. Autor se snaží popsat postoje a vztahy těchto zemí vůči africkému kontinentu a to, co dané státy sledují. Zdali jde o pragmatismus, humanitární pomoc či jaký typ státu kdo podporuje a naopak, jestli stát umí s pomocí zacházet. V knize dále sledujeme zájmy a proměny jednotlivých účastníků. Jsou zde navíc popsány tři teorie postupu Číny vůči Africe a názory, do jaké míry je opodstatněný strach z expanze Číny na tento kontinent. Také se můžeme dočíst o „pomoci“ Číny z dřívějších dob, kdy plýtvala penězi na obří megalomanské stadiony a neupotřebila tyto prostředky na stavbu tolik důležité infrastruktury, resp. související zkvalitnění lékařské a jiné péče. Osobně se mi zaměřová rozložení kapitol od napojení na Evropu přes Spojené státy americké, Rusko, již zmiňovanou

Čínou a ostatní asijské hráče až po Brazílii a Blízký východ. Toto rozložení tedy nejvíce vyhovuje evropskému (českému) čtenáři, kterému je kniha primárně určena. Může si udělat obrázek o postoji zemí v širokém spektru od těch jemu nejbližších (evropských) a o jejich politice, smlouvách, humanitární pomoci Africe až po ty nejvzdálenější (Brazílie). Možná by šlo zařadit blízkovýchodní státy před Brazílií, ale ani toto rozčlenění nevadí a publikaci neubírá na zajímavosti.

Třetí část zaujme opravdové zájemce, protože jim přiblíží vybrané africké země z hlediska nerostného bohatství. Čtenář se tak otevří přehledný rozbor států s velkými ložisky ropy (Nigérie, Angola, Rovníková Guineá) a států s jiným nerostným bohatstvím (drahé kovy). Nechybí ani přehled těžby ropy po jednotlivých kontinentech i po jednotlivých afrických zemích. Předmětem kapitol není, jak sám autor píše, analyzovat detailně ekonomickou situaci afrických zemí, ale spíše poskytnout kvalitní přehled trendů v těchto státech. Kniha poukazuje, nejen na tomtoto místě, na důležitý fakt, že mnoho afrických zemí neumí s tímto bohatstvím nakládat. Často pak promrhávají přežitost dostat se z rozvojové do prosperující ekonomiky a začít hrát významnější roli ve světové ekonomice. Můžeme se dočít i o vztazích uvnitř Súdánu, který se nedávno rozdělil na dva státy.

Na konci knihy postrádám chronologický přehled nejdůležitějších událostí jako: data nezávislosti různých zemí (např. nezávislost Eritrey 1993) či uzavření klíčových bilaterálních a multilaterálních smluv.

Závěrem bych chtěl upozornit na možnost porovnat přednášky doktora Záhoříka s jeho publikací, která v mnohem přednášky doplňuje, a poskytuje tak vhodný materiál pro studium africké problematiky v současném světě. A to jak pro studenty historie, tak pro studenty politologie či etnologie. Kniha přehledně popisuje tzv. nové geopolitické dělení Afriky a předkládá nám analýzu nedávné i současné problematiky kontinentu, z něhož pocházejí naši prapředkové. Nikomu by nemělo být cizí postavení tohoto světadílu, protože se týká nás všech. Dílo bych doporučil všem zájemcům o studium afrikanistiky, studentům moderních dějin a politologie a v neposlední řadě zájemcům o problematiku rozvojových zemí a postkoloniálních studií, kterým se tak rozšíří poznání a dostanou velmi dobrý přehled a penzum znalostí o fenoménu subsaharské Afriky.

POUŽITÁ LITERATURA

- [1] ZÁHOŘÍK, J. 2010. *Subsaharská Afrika a světové mocnosti v éře globalizace*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

²FERRO, M. 2007. *Dějiny kolonizací. Od dobývání až po nezávislost 13.–20. století*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

AntropoWebzin

Číslo 1/2012

ISSN 1801–8807

Vychází třikrát ročně.

V Plzni vydává AntropoWeb při Katedře antropologie při FF, ZČU v Plzni

Editor: Bc. Petr Tůma

Výkonná redakce: Bc. Pavla Hrdličková, Bc. Pavlína Chánová, Bc. Zuzana Trávníčková

Redakční rada: Prof. RNDr. Ivo T. Budil, Ph.D., DSc. (Katedra historických věd, FF ZČU v Plzni)

Mgr. Lenka Budilová (Katedra antropologie, FF ZČU v Plzni),

Mgr. Tomáš Hirt, Ph.D. (Katedra antropologie, FF ZČU v Plzni),

Doc. PhDr. Petr Charvát, DrSc. (Katedra historických věd, Katedra blízkovýchodních studií, FF ZČU v Plzni),

Doc. PhDr. Oldřich Kašpar, CSc. (Katedra sociálních věd, FF, Univerzita Pardubice),

Michaela Kuzmova, Ph.D. (Katedra bohemistiky, Filologická fakulta, Jihozápadní Univerzita Neofita Rilského v Blagoevgradu),

Doc. Petr Lozoviuk, Ph.D. (Institut für Sächsische Geschichte und Volkskunde, Dresden),

Mgr. Martin Paleček, Ph.D. (Katedra filozofie a společenských věd, FF, Univerzita Hradec Králové),

Doc. Vladimír Penčev, Ph.D. (Ústav pro folklór Bulharské akademie věd, Sofia),

Doc. PhDr. Lydia Petráňová, CSc. (Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.),

Mgr. Michal Tošner, Ph.D. (Katedra antropologie, FF ZČU v Plzni),

PhDr. Jiří Woitsch, Ph.D. (Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.)

Vydávání časopisu je v roce 2012 podporováno grantem AntropoWebzin 2011–2012 přiděleným v rámci Studentské grantové soutěže ZČU pod číslem SGS-2011-031.

Úprava a sazba: Petr Tůma, Radek Světlík

Cover: David Švanda

AntropoWeb

Katedra antropologie

Sedláčkova 15

301 25 Plzeň

www.antropologie.zcu.cz

e-mail: redakce@antropoweb.cz, r.svetlik@antropoweb.cz

©AntropoWeb 2012