

I. KULTURNÍ TERORISMUS: KRITIKA IDEOLOGÍ HRANIC A ČISTOTY

Žil jednou jeden rozhněvaný umělec, který popsal všechno možné, a poté, co zemřel, podívali se do jeho knih. Na jednom místě objevili citát: „Moudří lidé vidí obrysy, a proto je malují“, ale na jiném místě napsal: „Blázniví vidí obrysy, a proto je malují.“

Gregory Bateson 1972¹

Předmluva

Tento esej si neklade za cíl být vědeckou publikací a teorie, které zde vyslovuji, jsou pouze mými vlastními názory. Přesto, že jsem ve své argumentaci použil příkladů jak z filosofie, tak z historie, literatury a sociální antropologie, nestojí nic v cestě využít tyto zdroje jako podklady pro zcela jiný druh argumentace. Má teorie hraničí s anarchistickým pojetím morální filosofie *pro* multikulturní společnost a faktickým předpokladem úspěchu této filosofie je, že lidé zastávají konzervativní, liberální, náboženské či jiné myšlenkové směry.

Oslo, Velikonoce 1993

¹ Umělcem, ke kterému poukazuje, je William Blake.

Úvod

Několik let před tím, než byl Salman Rushdie odsouzen k smrti *in absentia*, účastnil se semináře na téma anglicky psaná indická literatura. Několik přednášejících se zabývalo tím, jak definovat autentickou indickou kulturu, která se identifikovala se severoindickou hinduistickou tradicí. Jeden z nich obhajoval teorii, že sanskrit by neměl být překládán do angličtiny. Toto tvrzení zdůvodňoval tím, že každý vzdělaný Ind přirozeně musí rozumět jeho obsahu. Mezi účastníky semináře byli jak křesťané, tak parsové, sikhové, muslimové a ateisté a všichni byli Indové a všichni měli vysoké vzdělání, ale žádný z nich nepatřil mezi tzv. „čisté a autentické“ Indy zmiňované v tradicích sanskritu. Co pro nás znamená to, co ten muž vyslovil, zeptal se Rushdie a sám si odpověděl: „Možná, že ve skutečnosti nejsme pravými »Indy«?“ (Rushdie 1991)

Když píšou tyto řádky, propukají v Indii, ohrožené rozpadem, brutální boje a téměř všechny konflikty probíhají po etnické linii. Stovky milionů muslimů, téměř stejný počet drávidů, nespočet původního obyvatelstva a 10 milionů sikhů, to je jen několik skupin nespokojených s vývojem země směrem k Hindustánu, hinduistickému státu založenému na společné historii a kultuře.

Stále ještě existují naivní intelektuálové prosazující myšlenku, že všechny lidské společnosti by měly vládnout samy sobě, tedy že by měly mít svůj vlastní stát. Ve světle jednotného dominujícího státu a kulturního společenství je taková představa nepřijatelná. Měl by každý lid dostat možnost řídit sám sebe? Ano, možná že ano. Co však dělat, když je více než nejisté, kdo je vlastně tím „lidem“, a současně zcela zřejmé, že žádný lid neobývá své teritorium pouze sám? V několika posledních stoletích došlo k masakrům Židů, k násilné christianizaci Sámů, k destruktivním válkám za svobodu, k válkám občanským, ke

sterilizaci Romů, k teroristickým akcím, k diskriminaci práv rasových menšin a k militantním tlakům na identitu.

Mnoho národních romantiků se odmlčelo poté, co byli svědky vývoje situace v Indii nebo v Bosně v první polovině devadesátých let. Mimo ideu, že každý lid by měl řídit sám sebe, existuje jen málo zvrácených představ, které by více odhalily ubohost naší doby. Mnohem větším nebezpečím však je, bude-li toto etnické smýšlení ve světě, ve kterém jsou téměř všechny myslitelné hranice setřeny díky migraci a komunikačním prostředkům, pokračovat a dále propukat. Předpokladem toho, aby doktrína tvrdící, že pouze lid stejného typu může žít na území jedné země, zaznamenala alespoň záblesk reality, jsou deportace, zastavení přistěhovalectví, masakry, autoritativní misie a státní kulturní imperialismus.

Svět je jedno místo, přestože zde přirozeně existují významné lokální odlišnosti. V pákistánském Paňdžábu jsou vesnice, kde můžeme zaslechnout norštinu; existují Afričané, kteří milují Beethovenovu hudbu a auta Mercedes-Benz; v USA jsou v pozdním létě jablečné plantáže plné západoindických a latinskoamerických námezdných dělníků. Vzdálenosti, před několika generacemi nepřekonatelné, jsou již minulostí. Kteréhokoliv místa na světě je možné dosáhnout pouze za pár dnů a stejně tak je možná i komunikace s lidmi bez ohledu na vzdálenost, pomocí faxu, telefonu, e-mailu a videosystémů. Na většině míst světa je možné šeptat si „mantry“ jako „Maradona“, „Madonna“ a „Coca-Cola“ a pozdravit kolemjdoucího pokývnutím hlavy. Hranice mezi kulturními oblastmi jsou mnohem pohyblivější. V dnešní době nelze uchránit ani kulturní hranice, ani kulturní čistotu, a právě proti tomuto vývoji vystupují fundamentalisté a kulturalisté.²

² Kulturalismus, jak je užíván mimo jiné Samirem Aminem (*Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press, 1989), je doktrínou o tom, že politika by měla být legitimizována kulturním společenstvím, tradicemi a hodnotami.

Indie založená na ideji náboženství či Hindustánu představuje protiklad Rushdieho ideálů a hodnot. Rushdieho knihy jsou ze světa, ve kterém se množství kulturních proudů setkává, mísí, koliduje a spojuje, ze světa, který se diametrálně odlišuje od čistého a neposkvřněného fundamentalistického snu. „Moje Indie byla vždy založena na ideji početnosti, plurality a hybridity,“ píše Rushdie. Prosazuje bastardizovaný, kreolizovaný³ a pohyblivý svět, kterého je on sám členem. Jeho úhlavními nepřáteli jsou puritáni, kteří vyžadují hranice a čistotu. Právě lidé Rushdieho typu jsou možná těmi, kdo ve vypjatých chvílích reprezentují budoucnost. „Hluchý chór“ fundamentalistů, etno-politických romantiků a politických separatistů zatím dělá vše pro to, aby byli tito lidé umlčeni, označeni za zrádce, nebo definováni jako marginální a výjimečné případy.

Pro skandinávské liberály a radikály je lehké držet si odstup od hinduistických fundamentalistů. Kdyby se však podívali sami na sebe, mnoho z nich by zjistilo, že uvažují o kultuře a hranicích téměř stejným způsobem. Jsme vychováni tak, abychom vnímali kulturu jako věc, která náleží lidu, která má fyzické hranice a která staví svoji existenci na minulosti. Jsme vychováni k tomu, abychom bezmyšlenkovitě tlachali o kultuře v množném čísle, o norské kultuře a švédské kultuře, přistěhovalecké kultuře (sic!) a srbské kultuře, o indiánské kultuře a africké kultuře, jako kdyby tyto rozměry byly transcendentálními formami kultury a jako kdyby mohly procházet historií jako neměnné struktury. A tak vymýšlíme prázdné fráze o tom, jak všichni mají právo na kulturu, zatímco bojujeme nesmyslnou bitvu o definování „typického“ ve své „vlastní kultuře“. Nesmyslnou proto, že terén „tam venku“ se mění rychleji, než je mapa našich hranic schopna zaznamenat. Pokouší-li se člověk stanovit, co je čistě

³ Kreolizace znamená setkání, kolizi, mísení proudů vzdáleného původu – termín původně používán v lingvistice. Pojem pochází z prací Ulfa Hannerze, viz např. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press, 1991.

norské, indické, jakékoli, sociální realita se „tam venku“ změnila ještě dříve, než tiskařský inkoust na papíře stihne zaschnout.

Rozdílnou kulturou bývají také vysvětlovány další pozoruhodné každodenní jevy – např. problémy na pracovišti či konflikty v Sarajevu. Nemusíme snad připomínat, že svět je obýván lidmi, a nikoli kulturami. Fakticky je však dnes opak pravdou. Saddam Hussain se obléká do kurdského národního kroje při veřejných příležitostech, jako je např. anulování bombardování kurdských vesnic, podobně veřejným způsobem ukazují například představitelé Bolívie symboly aymarské kultury, aby vytvořili dojem, že reprezentují také tento indiánský kmen, a ne pouze urbánní mestickou střední třídu.

Když Francis Fukuyama na konci studené války proklamoval konec historie v Hegelově pojetí dějin (Fukuyama 1995, 2000), odmítl nové etnické typy konfliktů, které mohou být popsány jako boje o právo definovat kulturu a historii jako základ státní legitimacy.

Zápasy za pravdivou historii, autentickou kulturu a moc legitimizovanou vůlí lidu „reprezentující lidovou kulturu“ zuří po celém světě a mají mnoho podob – od příprav na zimní olympijské hry v Lillehammeru, přes boje za Evropskou Unii a přes jednání o Maastrichtské smlouvě zabývající se rovněž problematikou českých Romů až po občanské války na Srí Lance či boje amazonských indiánů o svá teritoria.

* * *

Díky Bohu začala veřejnost respektovat cizí kultury a tradice. Má-li být kultura ztotožňována s folklorizací a romantizováním mlhavého mýtického věku, múzických rituálů nebo s násilnými teroristickými hádkami o hranice a čistotu, je nejvyšší čas začít bojovat bitvu za kulturní uvolnění. Politici vůdci tvrdící, že reprezentují svůj „lid“, ve skutečnosti stavějí zdi a podtrhují etnické rozdíly, které by jejich přívrženci jinak sami nikdy

nenalezli. Aby dostáli požadavkům vycházejícím z jejich „vlastní autentické kultury“, nutí lidi chovat se v souladu s přísnými pravidly. Tak lid nabude dojmu, že musí „mít kulturu“, aby mohl žít zároveň i smysluplným životem, a proto tvrdě pracuje na definování „své kultury“. Děti a vnukové přistěhovalců trvají na definici „své vlastní identity“. Když však vystrčí hlavy ze dveří domu, uslyší od okolí, které již vše samo stihlo definovat, že jejich identita je sice dosti autentická, bohužel však méněcenná.

Jakákoli identita a jakékoli společenství předpokládá kontrast vůči *těm druhým*. Etnická společenství a většina národních společenstev s oblibou tvrdí, že jsou přirozená, že jsou vybudována na příbuzenských vztazích, někdy i na „pokrevním poutu“ a často požadují od svých členů nevhodné a destruktivní projevy loajality. Proto je zde tento esej, který se pokusí kriticky poukázat na perspektivu ideologií, které se snaží vytvořit ze společenství kulturního společenství politické, a který také poukáže na možné alternativy vývoje. Přesto, že se národní romantici a etnopolitici kulturní teroristé snaží o to, abychom uvěřili, že etnická příslušnost je „přirozenější“ než jiné formy společenství, je na nás, zda jim uvěříme.

1. Zástěrka jménem kultura

Kultura jako nástroj politiky

Kultura je jedním ze dvou nebo tří nejsložitějších slov jazyka, napsal kritik ideologií Raymond Williams v jednom ze svých často citovaných úryvků (Williams 1976). Význam tohoto slova, poukazuje Williams, prošel od původního latinského *colere*, které znamenalo *obdělávat*, mnoha proměnami. Dnes má několik rozdílných, avšak příbuzných významů.

Jeden z nejobvyklejších významů slova kultura je chápán jako synonymum sdíleného pohledu na život a obraz světa čle-

nů určité skupiny, který je odlišuje od členů jiných skupin. Tato definice vypadá na první pohled spolehlivě, když se jí však začneme zabývat hlouběji, zhroutí se. Téměř ve všech skupinách a u všech „lidských druhů“ nalzáme různé pohledy na život a rozdílné obrazy světa; bohatí se liší od chudých; muži od žen; vysoce vzdělaní od analfabetů atd. A zároveň je velmi těžké stanovit hranice mezi jednotlivými „kulturami“. Tvrdíme-li, že norská kultura existuje a že je odlišná od kultury švédské, musíme také poukázat na to, co je tím podstatným, co mají všichni Norové společné a co současně nesdílejí s žádným Švédem. A to není vůbec lehký úkol.

Kultura není „věc“, a to i přesto, že samotné slovo je substantivem. Kultura je přirozeně proměnlivá, mnohoznačná a v neustálém procesu vývoje.

Pojem kultury v tomto smyslu se proto díky podobným problémům stal poněkud nezvladatelným a mnoho vědců se vzdalo jeho užívání. (Obdobné potíže nastaly na přelomu století s pojmem rasy. Netrvalo dlouho a od tohoto termínu bylo upuštěno, navzdory krátkodobému prudkému rozkvětu ve třicátých letech v některých germánských jazykových oblastech, včetně Švédska a Norska.)

„Kultura“ a kulturní identita se v průběhu posledních let staly důležitým nástrojem pro dosažení politické legitimacy a vlivu na světové společenství. Jsou politicky využívány jak těmi, kteří kladou důraz na svou bohatou a hrdou kulturu, tak těmi, kteří tvrdí, že jiní mají méněcennější či jakousi falešnou kulturu.

Původní obyvatelstvo na celém světě uplatňuje vůči národním státům teritoriální práva s odůvodněním, že jejich zvláštní jedinečná kultura vyžaduje ochranu. Vůdčí osobnosti přistěhovačů v Evropě se stavějí do role reprezentantů kulturních minorit a mimo jiné požadují i zvláštní jazyková a náboženská práva. Konečně elity v mnoha zemích používají „národní kultury“ jako magickou záštitu jak k ospravedlnění krvavých válek za samostatnost, tak k útisku národnostních menšin.

Často uváděným paradoxem jugoslávské tragédie je, že úhlavní nepřátelé, Srbové a Chorvati, „mají téměř stejnou kulturu“, ale přesto zdůvodňují svoji oboustrannou nenávisť tím, že jsou kulturně hluboce odlišní, a proto i nesmiřitelní. Tato situace je mnohem typičtější, než se obvykle domníváme.

V Karibiku, konkrétně v Trinidadu, probíhal v posledních letech následující vývoj: dvě největší etnické skupiny, Afričané a Indové, postupně získávaly čím dál tím více společných znaků, nejen v oblasti jazyka a pohledu na život, ale i v používání symbolů (Eriksen 1992). Současně se však stále více zajímaly o to, v čem jsou odlišní; častěji než dříve se hovořilo o kulturních rozdílech a ty pak nabývaly v běžném životě a v politické organizaci na důležitosti, což dříve bývalo pouze ojedinělým úkazem. Nejvýznamnější příčinou tohoto jevu je fakt, že skupiny mají více společného než dříve, a že ve větší míře jedna druhé konkuruje v boji o stejné a nedostatkové zdroje. *Ve stejném okamžiku se tak skupiny staly zároveň podobnějšími i rozdílnějšími.*

Tento typ ideologií etnických a národních charakterů se zpravidla zakládá na *stereotypech*, na karikovaných a zjednodušených představách, jak vlastní, tak i cizí kultury. Intelektuálové projeví svou jasnozřivost ve chvíli, kdy odhalili používání takovýchto ideologií jako faktorů diskriminujících minority, ale mnohem méně pozornosti věnovali národním budovatelům, jejich romantizování sebe sama a jejich negativnímu vnímání těch druhých.

Neexistuje žádná přímá souvislost mezi „objektivní kulturou“ a etnickou identitou, a to i přesto, že se etnické ideologie rády prezentují vnitřními znaky takovýchto „objektivních kultur“ a trvají na své existenci. Nejsou to objektivní kulturní rozdíly, co vytváří etnické konflikty, ale spíše ideologie zabývající se významem a důležitostí těchto rozdílů. Vlastní představa, že národní či etnické kultury existují a mají jasné obrysy, je vytvořena právě takovouto ideologií. Mohlo by být snadné najít argumenty pro to, že mnoho norských obyvatel měst má „čistě

fakticky“ více společného s obyvateli jiných evropských měst než se sedláky a rybáři na norském venkově. Díky tomu, že se tato země (podobně jako jiné země) vyznačuje silnou ideologií – Norové mají společnou kulturu, a proto jsou lidem – nejsou podobné rozdíly ve společenství tematizovány. V neposlední řadě jsou to i kulturní charakter a kulturní rozdíly, které jsou v oblasti politiky na denním pořádku, a které rovněž spoluutvářejí kulturní identitu.

To však neznamená, že kulturní rozdíly neexistují, a že jsou pouze ideologickými konstrukcemi. Ve světě samozřejmě existuje kulturní různorodost; není pochyb o tom, že lidé hovoří rozdílnými jazyky, vyznávají rozdílné bohy a mají velmi rozdílné znalosti a schopnosti. Je však nutné rozlišovat mezi těmito kulturními rozdíly a způsobem politického užití kultury za účelem narýsování ostrých jednoznačných hranic kolem jednotlivých lidských skupin.

Existuje mnoho kulturních charakteristik, které je možné ideologicky zneužívat, je-li třeba. V případě, že by bylo nutné vytvořit skandinávskou identitu, bylo by jen přirozené klást důraz na společné vikinské období či na společný jazykový základ. Kdybychom například chtěli vytvořit norskou identitu, bylo by přirozené definovat norské dialekty jako samostatný jazyk (metoda Ivara Aasena) nebo najít jiné symbolické znaky, které utvoří norské společenství s vyloučením ostatních. Naši národní budovatelé byli při této práci velmi pilní.

„Kultura má elastický rozměr“, píše antropolog Eugeen Roossens (1990), i v profesionálním prostředí můžeme najít více než sto definic „kultury“. Stejný problém se týká pojmu etnicity. Kultura souvisí s rozdílem mezi člověkem a zvířetem, ale také s postupně vybudovanými rozdíly mezi skupinami. Etnicita 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.

Zde se však blíže zaměříme na to, jak je kultura využívána pro politické cíle – jak se *stává zdrojem politické moci*. Zjevně není „přirozené“, že národ či etnická skupina na lidech vyžadují totální loajalitu; nejrůznější formy loajality, podobně jako jiné umělé formy, mohou být ve vhodném okamžiku opětovně vzkříšeny.

Hranice a skupiny

Problémem každého společenství je, že ne všichni mohou být jeho součástí; společenství je ohraničeno a je třeba definovat, jaký „vstupní lístek“ potřebujeme, abychom se mohli stát jeho členy. Na základě této výchozí myšlenky, se kterou není těžké se identifikovat, mnoho lidí v současnosti vyvodilo závěr, že národní identita je přirozená, a že obecně nelze očekávat nic jiného, než že nastanou problémy při konfrontaci s cizinci a minoritami. Etnická diskriminace a národní šovinismus tímto získávají formu naplňujících se proroctví. „Zákonitě musí přijít rozepře“, a tím se rozvíjí atmosféra okolo cizinců či minorit. Pak dojde ke konfrontaci a oblíbenou frázi se stává „A neříkali jsme to?“. Bohužel je nutné poznamenat, že takový přístup není přirozený; je ideologický a staví na selektivním chápání historie, kultury a společenství. Může se však změnit.

Všechny skupiny jsou ohraničeny, ale existuje mnoho rozdílných odpovědí na otázku, co utváří skupinu a současně existuje mnoho způsobů tohoto ohraničení. Skupina může být sjednocena povoláním, další skupinu spojuje pohlaví (ženská hnutí), existují společenství založená na politických idejích (např. Socialistická Internacionála) či na příbuzenství (rodiny a klany) nebo skupiny založené na abstraktní představě společného původu a společné kultury (národ či etnická skupina).

Nikde není psáno, že národ nebo etnická skupina jsou „objektivnější“ než jiné skupiny, a také není historickou nutností, aby celistvé a čisté kultury s dlouhou a souvislou historií

dominovaly celému světu. Fakt, že jakýkoli politický projekt získá silnější ohlas, je-li prezentován jako boj za kulturní práva, za práva lidu, je charakteristickým znakem současnosti. Mimo jiné se právě proto v posledních letech sedláci v Bolívii přestali organizovat jako „sedláci“ a namísto toho se okolnímu světu prezentují jako „indiáni“, a jako takoví získají podporu mezinárodního společenství.

V dřívějších dobách probíhaly hluboké politické konflikty mezi šlechtou a měšťanstvem, mezi měšťanstvem a proletariátem a mezi měšťany a vesničany. Podobné protiklady jsou dodnes relevantní. Současný regresivní ústup od francouzských revolučních ideálů rovnosti směrem ke snům o organickém společenství rovnoprávných mužů (a žen) má globální dopad. Nutně se pak musejí zástupci sedláků v Bolívii zdobit barevnými ponči a hlásit se k heroické předkolumbovské historii, aby získali politický ohlas. Současně prostor dostává i fašistický puritanismus, který silným a vůdčím hlasem hovoří o tom, kudy prochází hranice: Hranice prochází místem, kde končí náš lid. Náš lid končí tam, kde končí naše společná kultura. Nechodte na nás s nepatriotickými řečmi o tom, že rybáři na druhé straně hranice mají stejný pohled na život a stejné problémy jako naši rybáři a že obyvatelé Hamburku a Barcelony mají spolu více společného než se sedláky žijícími několik mil za městem! Hranice prochází mezi lidskými *druhy*, a ne jinudy!

Jakákoli zmínka o tom, že existují hranice procházející mezi demokracií a diktaturou, mezi utiskováním a svobodou či mezi společenskými vrstvami, se setká s podrážděnou reakcí. Rané nostalgické sny období industrialismu o hřejivých a pevných *Gemeinschaft* hluboce zakotvených ve vlasti, se staly vzorem pro většinu efektivních masových politických hnutí. Ideologické hovory o kultuře a o práci na budování a střežení hranic odsunuly univerzální myšlenky rovnosti z období francouzské revoluce a evropského humanismu zcela do pozadí. Každý lid by přece měl vládnout sám sobě.

Představa „norského“

Norové vládnou sami sobě již přes devadesát let. V devatenáctém století byli skandinávisté ideologickou silou působící vedle norských nacionalistů a jejich argument, že existuje společná skandinávská kultura, byl „z objektivního hlediska“ stejně přesvědčivý jako argument norských nacionalistů. Giuseppe Mazzini, jeden z předních teoretiků nacionalismu v polovině devatenáctého století, považoval existenci skandinávského národa za zcela zřejmou.

Co je norská kultura? Norská kultura může být cokoli. Panuje pouze obecná shoda v tom, že existuje. Namalovat kontury okolo „pravého, charakteristicky norského“ je stejné, jako pokusit se zastavit něco, co je v neustálém v pohybu a co nelze pevně ukotvit.

Sušená ryba je symbolem norské kultury, přestává jí však být a stává se symbolem mimo nás, zkosnatělou věcí, něčím o čem pouze mluvíme, místo abychom tímto symbolem žili. Je jisté, že ryba prožívá vodu jinak, mluví-li neustále o tom, že žije ve vodě. Kultura je proces, který je ve své přirozenosti bez hranic. Norská renesance sušených ryb, která v posledních desetiletích vedla v restauracích k pohádkovému růstu obratu, je výrazem národní hrdosti a radosti z národních stravovacích tradic. Možná by bylo vadou na kráse, kdyby se norští přívrženci sušených ryb dozvěděli, že Švédové zinscenovali vlastní renesanci sušených ryb, a to naprosto stejným způsobem jako Norové. Hranice mezi Nory a Švédové nejsou v první řadě kulturními hranicemi, ale hranicemi etnickými. Jsou-li hranice etnické, znamenalo by to, že věříme tomu, že jsou i kulturní a jednáme tak, jako by jimi skutečně byly. Samozřejmě jsou obyvatelé Sunnmøre a Sørlandet příslušníky stejného národa, samozřejmě jsou obyvatelé Osla a Göteborgu příslušníky jiných národů. Kulturní hranice se nemusejí nutně ve všem shodovat s národními a etnickými hranicemi.

Víra v neměnnou národní kulturu je *act of faith*, který vyžaduje hluboký respekt. Na jaře 1991 byl na televizní stanici NRK vyslán pořad „Cesty k současnosti“. Tento znamenitý seriál ukazoval moderní národní historii formou románu: těsně po válce byl národ mladý, svěží, trochu naivní, se spoustou energie a odhodláním; v šedesátých a sedmdesátých letech byl rebellem a národem mladých; jak se blížíme přelomu století, začíná být středověce zahořklý a trochu revmatický. To, co bylo nejzajímavější na televizním seriálu, nebyla dramaturgie příběhu (která vnucuje myšlenky z vlastních biografii autorů pořadu), ale historické pohledy na „blízkou“ minulost země. Používám slovo „blízkou“, protože je působivé, jak mohou být padesátá léta chápána současným Norem.

Záběry z padesátých let neukazují nic jiného, než že země tehdy měla jiné obyvatelstvo a jinou kulturu než dnes. Muži ve městech nosili šedé gabardénové fraky, a když potkali ženu, smekali. Mladíci s navlhčenými vlasy a ženy s příčesky měli šťastný výraz, když se stěhovali do dvoupokojového bytu v Lambertseter. A někteří tančili twist po vzoru Elvise. Nikdo ještě neměl televizi, ale hodně lidí mělo gramofony, na kterých přehrávali svých pár desek. Většina lidí se koupala jednou za týden. Počet rozvodů byl nízký a vliv církve silný. „Kazatelé síry“ (jako např. Ole Hallesby), kteří by byli dnes spíše kuriozitou pro bulvární tisk, dříve budili respekt ve velké části obyvatelstva.

Od padesátých let kulturní oblast Norska zaplavuje intenzivní vlna nových trendů a tendencí. Země byla vystavena vlivu Beatles a Stones, family Ashton, Dynastii, Led Zeppelin a později Nirváně, Janu Kjerstadovi a Gene Dalby, Madonně a Michaelu Jacksonovi. Zažili jsme Block Watne revoluci, válku ve Vietnamu a věc v Altě, MTV, nové pohlavní nemoci, interrail, heroin, přistěhovalce a utečence, punkery, osvobozené ženy, vyznavče hašiše, časopisy o životním stylu a ditto kavárny, antény ve tvaru parabol a kromě jiného i nástup zcela odlišné rodinné struktury, totiž sériové monogamie. To vše nejsou žádné malič-

kosti a troufám si říci, že dnešní Norové mají více společného se současnými Brazilci než s Nory, kteří žili v padesátých letech. Možná, že něco takového vyzní jako přehánění, ale jeví se velmi diskutabilním, zda jsme „v základu“ ještě stejným lidem, jako byli Vikingové či muži z Eidsvollu.

Norské představy o vlastní norské kultuře jsou velmi typické. Jak píše Richard Handler ve své studii o nacionalismu v Québecu (Handler 1988), každé nacionalistické ideologii jde o to, aby zmrazila vše proměnlivé a sjednotila mnohoznačné tím, že okolo narýsuje jasné obrysy tak, aby z procesu učinila věc. Věcí je zde míněna „společná kultura“. Nacionalismus se obrací zpět ke starým časům, kde modernizace a fragmentace jsou minimální.

Kulturní relativismus jako fraška

Jedním z největších vítězství lidstva v poválečné době je rostoucí uznání kulturních minorit a útlum kulturně-imperialistických projevů průmyslové společnosti. Práva minorit a jejich kulturní požadavky jsou v mnoha zemích na každodenním pořádku. Kulturní relativismus se stále častěji zabývá tím, jak zakotvit práva minorit v zákonech, mimo jiné například v USA, Kanadě a Austrálii – za pomoci Richarda Rortyho a kulturně-antropologických teorií o kulturní variaci (Rorty 1979)⁴.

Je těžké argumentovat proti tomu, aby si minority a jiní cizinci mohli zachovat své zvyky, jazyk a tradice. Historie je plná pří-

⁴ V kapitole o hermeneutice a antropologii v *La fine della modernità* (Milano: Garzanti, 1985) argumentuje Gianni Vattimo na relativistickém základě proti Rortyho předstíranému kulturnímu relativismu, který považuje za vysoce specifický západní způsob právního myšlení. Historik idejí Allan Bloom argumentuje naproti tomu proti Rortymu na univerzalistickém základě a obviňuje Rortyho a jeho kumpány z toho, že zničili víru v absolutní hodnoty (*The Closing of the American Mind*, New York: Simon and Schuster, 1987).

kladů brutální a bezohledné asimilace, tedy faktické kulturní smrti cizího lidu. Z takového úhlu pohledu musí být relativismus nutně vítán. Samotné minority a reprezentanti majoritní společnosti mají již dost tolerance a nově nabyté kulturní velkorysosti. Především v USA se kulturní relativismus vyvinul v čistou frašku, kde si jednotliví lidé myslí, že si mohou na základě své domnělé kultury dovolit cokoli. V USA se této strategii říká *the cultural defense plea* – obranný kulturní apel.⁵ V rámci této logiky by bylo porušení zákona minoritou prominuto a ospravedlněno, protože to prokazatelně není porušením norem v pachatelově tradiční kultuře. Podobně bylo o vraždách žen v Trinidadu v minulém století neomaleně tvrzeno, že v tradiční vesnické hinduistické kultuře je žena vlastnictvím manžela, který si s ní může dělat cokoli, bez možnosti vměšování soudů (Eriksen 1992).

Dánský kulturní sociolog Mehmet Ümit Necef v této souvislosti navrhuje rozlišovat mezi dvěma formami rasismu: mezi pravicově orientovaným fašistickým rasismem, který interpretuje všechny druhy rozdílů mezi skupinami lidí jako vrozenou podřazenost a nadřazenost a mezi kulturně-relativistickým přístupem levicových radikálů, který vždy najde omluvu pro to, co členové „cizích kultur“ udělají. Vše je vysvětlováno tím, že „taková je jejich kultura“ a z hlediska své morálky nejsou bráni vážně (Necef 1992). Tento závěr je výsledkem působení multikulturní ideologie. Necef, narozený v Turecku, přistupuje k romantizování přistěhovalecké kultury se značným odstupem. Jedním z hlavních důvodů je, že tato ideologie znemožňuje přistěhovalcům být moderními jedinci s veškerými právy. Téměř stejně argumentuje Kanadčan Nino Ricci (1992), který považuje multi-

⁵ Řada článků na toto téma byla v posledních letech vydána v mnoha amerických právních časopisech, mj. „Cultural Defenses Draw Fire“, *The National Law Journal* 17/4-89, „Eskymo Erotica? Traditional Conduct Plea Wins Sex-Change Aguittal“, *The National Law Journal* 4/2-85, „Cultral Defense“, *Student Lawyer*, September 1985.

kulturní ideologii za přechodné uspořádání, které přistěhovalcům umožňuje prosadit svá politická práva před tím, než budou schopni fungovat ve společnosti jako rovnoprávní jedinci.

Multikulturní ideologie má dvě roviny. Na jedné straně umožňuje lidskou rozmanitost, na straně druhé znemožňuje, aby s přistěhovanci bylo zacházeno stejně jako s ostatními. Obecně si lidé nárokují kulturní osobitost pouze tehdy, pokud tím něco získají; v opačném případě se zasazují o rovnocenné zacházení. Černí Jihoafričané trvají na tom, aby se ve škole mohli učit anglicky stejně tak jako ostatní Jihoafričané. Bretonci ve Francii naopak trvají na tom, aby se mohli učit bretonsky, protože francouzsky už umějí a bretonštinu by mohli snadno využít v případě, že by si nárokovali regionální samosprávu na kulturním základě. (Pouze pro pořádek: Toto není v žádném případě argument proti tomu, aby se bretonské děti a dospělí mohli učit bretonsky!)

Multikulturní ideologie tedy vytváří svůj vlastní kulturní terorismus, svoje vlastní představy kultury a svoji vlastní variantu názvů hranic a čistoty. Mnoho členů minorit by upřednostnilo, aby kontinuálně nevystupovali jako členové minorit. Avšak ve společnosti charakterizované kulturním relativismem a multikulturní ideologií opakovaně slyší, že mají svoji kulturu a tradici, a proto mají být na co hrdí!

Nestabilní identifikace

Kulturní identita je tedy pohyblivým cílem. Při pokusech ohraničit sebe sama jako skupinu, se pokoušejí kulturní budovatelé vypracovat seznamy svých kulturních charakteristik. Při bližším pozorování se pokaždé ukazuje, že originality, na kterých trvají, jsou buď reprezentativní, nebo exkluzivní. Například tvrzení, že milovat přírodu je typicky norské, není jasnou lží, ale existují cizinci, kteří přírodu milují, a Norové, kteří ji

nemilují. Voda obsahující norské charakteristiky prosakuje do všech končin. Kontury existují pouze na mapě, nikoli v terénu. Příslušnost ke skupině je situační a relační, to znamená, že identifikace individua je závislá na situaci a na tom, s kým se člověk ztotožňuje. Otřepaný, ale poučný příklad vychází z toho, že Norové se zřídka kdy cítí být na území Norska typicky norskými, ale ve chvíli, kdy překročí švédské hranice jsou výrazně norští.

Norové jsou v jižní Evropě v první řadě Skandinávci, na Mauritii, kde rozdíl mezi různými evropskými zeměmi nehrají roli, jsou pak Evropany. (Podobně vytvořili Skandinávci pojem *přistěhovalecká kultura*, který směšuje Pákistánci s Vietnamci, Chilany a Somálci.)

Racionální aspekt identifikace je také zřejmý a pro zkoumání neméně zajímavý. Srovnáme-li Estonce s Rusy, působí jako vysoce civilizovaní, organizovaní a jako téměř „nordický lid“ s pořádkem v rozpočtu a v demokratických hodnotách. Jsou-li však srovnáni se Švédy a Finy, zjistí, že vypadají spíše jako poloviční Rusové, jako nerozvinutí, neorganizovaní a staromódní.

Skupina může vzniknout pouze pokud se vytvoří její hranice. To, co bude ohraničeno a kudy bude hranice procházet, je v té chvíli otevřenou otázkou. Velice často je skupina ohraničena věkem („Nevěř nikomu nad třicet!“) nebo pohlavím. Tato omezení probíhají nepřetržitě a každý z nás je členem mnoha skupin založených na různých předpokladech. Antropolog Evans-Pritchard ukázal dynamiku vzniku skupin na jednoduchém modelovém příkladu vycházejícím ze studia Nuerů, pastevců v jižním Súdánu (Evans-Pritchard 1940).

Nuerové jsou organizováni v patriliniích, tedy ve skupinách žen a mužů, kteří mají společného otce. Rozměr těchto linií je více či méně závislý na velikosti úkolu, před kterým stojí. Jedná-li se o to, kdo převezme úlohu, tedy „oštěp zemělého otce“, stojí muž proti muži; každý bratr je svou vlastní skupinou. Jedná-li se o cenu krásy, budou si bratři stát bok po boku; jde-li v kon-

fliktu o právo na vodu a pastviny (obvyklý problém u nomádů stěhujících se z místa na místo spolu s dobytčím) semknou se bratři a bratřenci dohromady. Jde-li o konflikt válečného rozsahu se sousedními Dinky, bude pravděpodobně celý lid Nuerů stát bok po boku do té doby, dokud konflikt neskončí. Obecným pravidlem tedy je: Já proti mému bratru; můj bratr a já proti našim bratřencům; můj bratr, naši bratřenci a já proti příbuzenské linii; všechny příbuzenské linie (klany) proti ostatním klanům, atd.

Tento mechanismus je obecně znám. Sociolog Georg Simmel formuloval princip, později označovaný jako „Simmelův zákon“, který vychází z předpokladu, že vnitřní soudržnost skupiny je závislá na vnějším tlaku. Když byla Margaret Thatcherová poté, co vstoupila do války s Argentinou, v roce 1982 znovu zvolena premiérkou, ukázala, že pochopila význam Simmelova zákona. Římské rčení *Divide et Impera* – rozděl a panuj – svědčí o stejné logice. Vlastní složení skupiny závisí fakticky na situaci. Kdyby v Oslu vstoupil v platnost zákon, který by rusovlasým zakazoval ukazovat se po setmění na veřejnosti, rychle by se vytvořila solidární zájmová organizace rusovlasých.

Na univerzitě se běžně tvoří skupiny studentů, které jsou buď v opozici, anebo solidární s vědeckými zaměstnanci, s vedením univerzity, se státní peněžní půjčovnou nebo ministerstvem. Pokud si lidé myslí, že jsou v určité chvíli na jedné lodi, vytvářejí jasné ohraničené skupiny.

V naší vzrušující době nesmíme zapomínat na to, že národ či etnická skupina je pouze jednou ze skupin, jejímiž jsme členy. V Jugoslávii zašlo vytváření společné jugoslávské identity ve chvíli, kdy bylo společenství roztříštěno *mači* zblázněnými do zbraní a prosazujícími vlastní kulturu, historii, hranice a čistotu, příliš daleko. Mnoho mladých Jugoslávců se v první řadě považuje za Jugoslávce. Jugoslávská identita stala identitou, přestože jí původně nebyla, a začala fungovat politicky, a to přinejmenším v tom, že Srbové, Chorvati a jiná etnika byli

loajální jak vůči své rodině a své etnické skupině, tak vůči Jugoslávii jako státu. Jedno nemusí nutně vylučovat druhé: evropské průzkumy veřejného mínění týkající se žebříčku důležitosti členství v různých skupinách (jak nespolehlivé dovedou být) uvádějí, že pro velké množství západoevropanů stojí na prvním místě místo jejich narození před příslušností k národu. Auvergne nebo Schleswig je v mysli zakořeněn hlouběji než Francie a Německo.

Kdyby se průzkumy veřejného mínění nezabývaly pouze územní příslušností, ale i jinými formami příslušnosti ke skupinám, pravděpodobně by došly i k mnohem zajímavějším výsledkům. Možná by se ukázalo, že srdce bijí silněji pro zaměstnání – pracovní skupiny – než pro národ, nebo že mladí se nejsilněji identifikují s jinými mladými.

Evans-Pritchard popsals také tento typ identifikace působící dojmem, že identita jednotlivce je uspořádaná jednotou, která vypadá jako ruská babuška nebo jako soubor na sebe naskládáných soustředných kružnic. Kdyby se jednalo pouze o jeden princip (např. původ, jazyk apod.), který by řídil příslušnost ke skupině, pak by takový model fungoval. Pak bychom mohli vytvořit model Norů, který by ukázal, že na prvním místě jsou především obyvateli Bergenu, poté Vestfoldu, pak východního Norska, poté jsou Nory, Skandinávci, protestantskými obyvateli evropského severu, Evropany atd. – do té doby, než bychom dospěli k příslušnosti k celosvětovému obyvatelstvu. Tato příslušnost se aktivuje pouze několikrát měsíčně, pokaždé, když se člověk rozhodne zabývat se ekologickou budoucností světa.

Nuerové jsou tedy organizováni do skupin se společným původem. Někteří mají společného dědečka, jsou tedy blízkými příbuznými; jiní mají pouze mýtického, částečně neznámého společného předka (typu Haralda Hårfagre); jsou tedy vzdálenými příbuznými. Nicméně pouto loajality je spojuje napříč veškerými hranicemi. Nuerské ženy pocházejí *zvenčí* a jejich vlastní sestry jsou provdávány mimo skupinu. Obchodní part-

nery a přátelé mají Nuerové i v jiných klanech. Muži se stávají pokrevními bratry stejně starých mužů z jiných klanů, se kterými zároveň podstupují bolestivé rituály obřizky.

V této situaci je těžké vstoupit do války. Muži téměř vždy odmítají vstoupit do války se sousedními skupinami, mají v nich jak švagrovu rodinu, obchodní partnery a přátele, tak pokrevní bratry. Vstupem do války by se ocitli v konfliktu loajality. Takovéto konflikty loajality jsou fakticky nejdůležitějšími prostředky, které mohou zabránit válce a boji podél osy etnických linií.

Takovýmto konfliktům chtěl zabránit i Adolf Hitler, když v knize *Mein Kampf* napsal: „Pravá efektivita národních vůdců spočívá v tom, že zabrání lidu, aby se rozdělil, a v tom, že se vždy soustředí na jednoho jediného nepřítele.“

Třídní boj a „etnické konflikty“

Třídní příslušnost zaujímá mezi různými typy členství ve skupinách zvláštní postavení ne proto, že by byla důležitá pro lid, ale proto, že má mimořádně důležitý význam pro teoretiky. Neuplynulo více než deset let od doby, co se všichni evropští sociální filosofové a společenští vědci mohli přestat aktivně zabývat teoriemi o třídách a třídním boji. Silný, ne však dominantní směr ve společenských vědách se v jisté době pokoušel vysvětlit všechny typy konfliktů jako konflikty třídní. Jestliže vypadaly na povrchu poněkud odlišně, v jádru byly výrazem rozporů mezi výrobními vztahy (vlastníky) a výrobními prostředky (technologii) a tak musely být také chápány. Konflikty, které předstíraly, že jsou založeny na důležitém etnickém elementu, například v Severním Irsku a na Středním Východě, byly interpretovány jako výraz vnitřních „objektivních“ třídních rozporů, světového imperialismu a jiných ekonomických vztahů. Vedly se rafinované debaty o vztazích mezi utlačováním žen a třídními protiklady a malé levicové skupiny se řídily heslem: „Žádný

třídní boj bez ženského boje – žádný ženský boj bez třídního boje“, aby zabránily svému rozkladu.

Kdo dnes hovoří o třídních protikladech kromě těch, kdo tvoří pozůstatky staromódní „levicové strany“? Téměř nikdo. Namísto toho investovali v 80. a 90. letech jak vědci a politici, tak i lid mnoho úsilí, aby vysvětlili a pochopili etnické konflikty. Všeobecně se předpokládalo, že mírová koexistence různých etnických skupin je pouze věcí náhody, a že je „přirozené“, že lidé, kteří se považují za kulturně rovnocenné, chtějí mít své teritorium sami pro sebe.

V takovém intelektuálním klimatu je příklon k marxismu lákavý. V každém případě není pochyb o tom, že výklad reprezentující marxismus je nutný, pokud chceme pochopit konflikty, které se často označují za „etnické“. I v samotných vědeckých kruzích postačí označit občanskou válku, potlačující zákonnou praxi nebo pouliční boje ve velkých městech za „etnický konflikt“, aby se uvěřilo, že je problém pochopen a sociální a politická realita dostatečně popsána.

O konfliktu však nestačí pouze říci, že je „etnický“. Tento výraz je jistou mystifikací a možná by neměl být v tomto významu používán. Podívejme se nyní na některé z etnických konfliktů, abychom zjistili, jak moc jsou ve své podstatě opravdu „etnické“.

Pouliční nepokoje v Los Angeles na jaře 1992 byly v tisku často označovány jako „rasové pouliční boje“. Tvrdilo se, že černí obyvatelé Kalifornie zapalovali budovy, vykrádali obchody a útočili na bílé právě *proto*, že jsou černí. Našli bychom zde i komentáře expertů o pozadí těchto událostí, které podporovaly tuto myšlenku. Neexistuje ale i jiné vysvětlení? Možná mají tyto nepokoje co dočinění s nerovnoměrnou distribucí zboží, nespravedlnou právní praxí a s požadavkem rovných možností.

Není pochyb o tom, že v USA probíhá systematická diskriminace černochů. Pozadím pouličních bojů na jaře 1992 byl fakt,

že tři policisté byli zproštěni viny poté, co zbili Rodneyho Kinga, nevinného černého muže. Je diskriminace způsobena tím, že někteří Američané jsou černí? Nebo je způsobena tím, že černí Američané jsou z velké části chudí a rasistická ideologie je zde proto, aby se postarala o to, že tomu tak bude i nadále? Rozdíl mezi těmito dvěma úhly pohledu je rozhodující. V USA rovněž existuje téměř devět miliónů chudých bělochů, stejně tak jako relativně mnoho zámožných černých obyvatel. V případě, že černí Američané jsou chudí, protože jsou černí, bychom museli najít jiné vysvětlení pro fakt, že existuje mnoho chudých bělochů, a že někteří černí jsou členy střední vrstvy. Tedy, pouliční boje v Los Angeles nejsou způsobeny rasovými rozdíly, ale rozdíly třídními, které se projeví formou rasového konfliktu.

Jiný typ „etnického konfliktu“ můžeme nalézt například v Guayaně. V této zemi existují dvě politické strany s téměř identickým programem; nejdůležitějším rozdílem je, že jedna reprezentuje Indy a druhá Afro-Karibské obyvatele. Politika v zemi je polarizovaná a často se projevuje etnickými konflikty. Indové v Guayaně, kteří neměli od padesátých let podíl na vládní moci (mimo jiné také díky nedůvěryhodnosti voleb), jsou z velké části marginální, chudou a politicky bezvýznamnou skupinou obyvatel. Černoši jsou zde velmi tvrdohlaví, co se týče prosazování politické linie a vehementně dosazují své lidi do vlády. Mají rovněž o poznání silnější zastoupení v policii než Indové apod. Není pochyb o tom, že protiklady v guayanské společnosti se nejvýznamněji projevují formou etnických konfliktů. Znamená to, že Indové a černoši nenávidí jeden druhého, protože vyznávají odlišné náboženství, mají jinou barvu pleti, jiné zvyky a tradice, atd. – jde tedy v Guayaně o konflikt, který je bytostně etnický? Jistěže ne. Guayana je partikularistický stát, který je řízen neformálně, především na základě klientelismu mafie a v rozporu s oficiálními byrokratickými pravidly. Zboží je nerovnoměrně rozdělováno a neexistuje ani možnost rovného

přístupu k profesnímu uplatnění. Svoboda projevu je, zejména pro Indy, omezená. A právě toto je jádro konfliktu, nikoli tedy etnické protiklady. Také v Jižní Americe existuje mnoho jiných společností, které jsou charakterizovány stejným typem konfliktů, a které se rovněž neprojeví jako „etnické“.

Občanská válka v Jugoslávii, Tamilské osvobozené hnutí na Srí Lance a hnutí sikhů v Paňdžábu, konflikty v Severním Irsku či mezi Izraelem a Palestinou mohou být definovány jako konflikty teritoriální, tedy jako boje o politickou kontrolu nad teritoriem. Mají jen málo společného s pouličními boji v USA a bojem o moc v Guayaně. Jediným pojítkem mezi nimi, což je možná i důvodem, proč jsou často směřovány, je to, že se rovněž jeví jako konflikty „etnické“. Lid je politicky mobilizován na etnickém základu, ale tím, za co ve skutečnosti bojuje, jsou prostředky, moc a práva.

Ještě jsem nezodpověděl otázku, jak je možné, že etnické a nacionalistické ideologie působí tak silně, že mají potenciál mobilizovat lid. Dvacáté století zcela jasně ukázalo, že srdce lidí bijí silněji pro národ, nežli například pro pracovní třídu. Málo lidí je ochotno jít na smrt za svoji odborovou organizaci; jestliže člověk nenasadí život za svůj národ, stává se a priori zrádce a mnoho lidí proto považuje za přirozené nasadit vlastní život za svoji zemi. Tento fenomén si zaslouží vysvětlení.

2. Metafyzika nacionalismu

- But do you know what nation means? says John Wyse.
- Yes, says Bloom.
- What is it? says John Wyse.
- A nation? says Bloom. A nation is the same people living in the same place.
- By God, then, says Ned, laughing, if that's so I'm a nation for I'm living in the same place for the past five years. So of

course everyone had a laugh at Bloom and says he, trying to muck out of it:

- Or also living in different places.
- That covers my case.

Tento dialog napsal Ir žijící v pařížském exilu a zašel v něm tak daleko, že proklamoval sebe sama za národ poté, co spolu s francouzským socialistou Jaurésem formuloval názor, že v podstatě neexistuje žádná nejnižší hranice počtu členů národa a že všichni, kdo mají za to, že jsou národem, by měli dostat příležitost jím skutečně být. Tím mužem je přirozeně James Joyce a dialog pochází z knihy *Odysseus* (1922, 1984), kde je hrdina Leopold Bloom konfrontován s člověkem, kterého Joyce jaksí nesympaticky nazývá občanem - *the citizen*, a současně i s faktem, že je Žid. Občan je členem pohraniční hlídky udržující mimo hranice společenství ty, kteří jsou nečistí a nejsou jeho členy.

Tato ukázka z knihy *Odysseus* má především ukázat komplikovanost pojmu národ. Výzkum nedospěl dále, než tito účastníci dialogu v Dublinu 16. června 1904. Jak napsal Ernest Renan již v roce 1882: „Proč je Holandsko národem, zatímco Hannover či vévodství Parmské není? Jak je možné, že Francie je stále národem i poté, co princip, který ji tvořil (monarchie) zmizel?“ (Renan 2003, [1982])

Odpovědí je, že národy, podobně jako etnické skupiny, mohou vznikat pouze zevnitř. Pokud se dostatečný počet lidí ztotožňuje s myšlenkou, že tvoří národ či etnickou skupinu - mají společnou kulturu a identitu - tak jimi opravdu jsou. Národy nemají, oproti státům, žádnou objektivní existenci. Existují subjektivně a intersubjektivně. Tím neříkám, že jsou neskutěčné, ale že mohou být vybudovány na rozdílných základech - existuje mnoho typů obrysů, kterými může být ohraničeno mnoho typů skupin. V Evropě je obvyklé věřit tomu, že tím, co odlišuje národy, je jazyk; v Jižní a Střední Americe není možné

podobný princip uplatnit – většina národů hovoří španělsky. Co definuje národ USA složený z obyvatel celého světa a jejich potomků? Je zde na tvůrcích národa, aby rozhodli, a jak dalece se jim povede vytvořit národ, závisí na tom, zda lid v jejich návrzích nalezne sám sebe. Například lyžování je dobrým funkčním národním symbolem, ve kterém většina Norů nalézají sama sebe. Holberg jako národní symbol již funguje hůře – ne pouze proto, že sám sebe považoval za Dána, ale také proto, že málokdo zná jeho vypravěčské umění.

Janusovská tvář nacionalismu

Nacionalismus představuje ideologii moderního státu⁶. Vychází z toho, že je to právě vůle lidu, která by měla vládnout, ať již formou demokracie či formou charismatického panství, které se stává inkarnací vůle lidu. Předpokladem je, že obyvatelem státu je lid se společnými hodnotami a kolektivním vědomím sebe sama. Různé typy nacionalismu jsou etnického charakteru a národ se tak stává etnickou skupinou s vlastním státem. Z historického hlediska vytvořil nacionalismus nové širší společenství, které dříve neexistovalo: například umožnil obyvatelům Listy být solidárními s obyvateli Finnmarky. Bez sebemenšího protestu podpoří obyvatelé Bergenu zemědělce ve Valdres, ale ani v nejmenším je nenapadne podpořit zemědělce v Dalarně i přesto, že tamější sedláci trápí stejnými problémy

⁶ Původ nacionalismu je tématem mimo tento esej. Nejdůležitějšími knihami o tomto tématu jsou: Ernest Gellner: *Národy a nacionalismus*. J. Hříbal, Praha: 1993; Benedict Anderson: *Imagined Communities*. London: Verso, 1983/1991; Eric Hobsbawm: *Národy a nacionalismus od roku 1780*. Brno: CDK, 2000 a Anthony D. Smith: *National Identity*. Harmondsworth: Penguin, 1991). Panoptický pohled na nacionalismus v moderní Evropě obsahuje kniha Uffe Østergaarda: *Europas ansigter*. København: Rosinante, 1992.

jako norští. Na tomto malém příkladu vidíme, že nacionalismus není pouze inkluzivní tím, že tvoří nové široké společenství, ale je zároveň i exkluzivní díky tomu, že vytváří jeden typ kontury, namísto níž by mohlo existovat několik kontur jiných. Například cizinci musejí žádat o zvláštní povolení, aby mohli být začleněni do národa, a většina z nich tuto příležitost ani nikdy nezíská.

Tuto dvojakost lze nazvat janusovskou tváří nacionalismu (Nairn 1977). Dynamika mezi dvěma proudy, o které hovoří Ernest Gellner jako o rozumu a kultuře (Gellner 1999), může být chápána jako výraz základního dualismu v evropském myšlení. Na jedné straně stojí francouzský univerzalizmus a právní myšlení se svými zárukami lidské nedotknutelnosti a rovnoprávnosti, na straně druhé pak německý partikularismus charakteristický láskou k historickým kořenům a kulturnímu charakteru národa. Nacionalismus má své kořeny jak v osvícenské filosofii, tak v romantismu a většina nacionalismů proto nese rysy obou těchto tendencí.

Národ vznikne ve chvíli, kdy se mocní shodnou na jeho existenci. Jinými slovy je zkonstruovaný a umělý, zároveň však vysoce reálný, a to do té míry, že se lidé upínají k jeho symbolům a přísahají věrnost vlajce a státu. A národní jazyk? Národní jazyk staví na první místo především patrioti, přesto však mnoho ze šesti tisíc světových jazyků vymře v průběhu několika generací.

Klasický nacionalismus, který se zasazuje o jednotu kultury a státu, se stal předlohou většině světových kulturalistických hnutí. Proto vyžaduje bližší zkoumání.

Podobně jako každá skupinová identita je národ definován ve vztahu k těm, kdo na národu neparticipují. Německý nacionalismus, abychom zmínili důležitý příklad, se vyvinul jako reakce na Napoleonovu expanzi a francouzské nabubřelé tvrzení, že francouzská civilizace reprezentuje univerzální hodnoty. Proti tomuto kulturnímu imperialismu postavili Němci Herderův

partikularismus, který vycházel z toho, že všechny lidské druhy jsou rozdílné, avšak rovnocenné, a že svoji osobitost mohou nejlépe realizovat, budou-li vnitřně jednotné a navenek rozdílné.

Německý stát byl, jak známo, založen o více než půl století později. Stejný vývoj se týkal také Itálie a letmý pohled na dění v tomto státě ukazuje jiný rys nacionalismu: národ – subjektivní společenství, které se zakládá na pocitu společné kultury – přichází po národním státu. Jak řekl velký italský nacionalista a federalista Giuseppe Mazzini těsně po vzniku Itálie: „Nyní jsme vytvořili Itálii, zůstává nám pouze nejtěžší úkol – vytvořit Italy!“ Jak se však ukázalo později, Italy se jim zcela stvořit nepodařilo nikdy. V každém případě existuje několik milionů Italů, kteří se vůbec nepovažují za Italy, a kteří si přesto přejí žít v míru se státem a všemi regiony.

Po první světové válce byla v mezinárodním právu ustavena doktrína o právu národa na sebeurčení. Takzvaná Wilsonova doktrína (pojmenovaná po prezidentovi USA Woodrow Wilsonovi) vycházela z toho, že každý civilizovaný lid by měl řídit sám sebe. Po druhé světové válce, po etapě bojů proti kolonialismu a po éře tzv. „vědeckého rasismu“ byla klausule „civilizovaný“ vyškrtána a právě zde se dnes nacházíme – čelíme zcela nerealistické doktríně, že všechny národy by měly mít právo vládnout samy sobě. Je nejen složité stanovit, co je lid, ale míníme-li slovním spojením „vládnout sám sobě“ mít „vlastní stát“, je tento ideál nemožné v praxi uplatnit. Ve světě existuje přes deset tisíc etnických skupin a 170 států. Pouze malá část těchto etnických skupin obývá své teritorium sama: Bosna a Libanon jsou pro tento případ typickými oblastmi. Cíl, že každá skupina má mít vlastní stát, je nerealistický a nabyl smrtelných důsledků v době, kdy více a více politických budovatelů chápe tuto představu v termínech „svého vlastního lidu“. Osseterové, Igboerové, Azerierové, Sikhové, Aymarové a řada dalších etnických skupin, které bychom jinak neznali, se nyní snaží na sebe upozornit a chtějí být rovnocennými a plnoprávními členy světového spo-

lečenství. Aby toho dosáhli, musejí, jak říkají jejich vůdci, získat vlastní stát. Cokoli jiného by bylo přece pro lid nepřirozené, protože každý lid má, jak známo, vládnout sám sobě.⁷

Mnohé události poukázaly na ironii osudu například v souvislosti s bývalými vůdci Sovětského svazu, kteří se stali národními vůdci v postsovětském chaosu. Tento vývoj není překvapující: dnes je nacionalismus nejpotentnější politickou ideologií na světě. Na rozdíl od Hanse Magnuse Enzenbergera se domnívám, že multikulturní sovětská společnost nefungovala, a že bychom proto měli respektovat nové povstání národů a věnovat pozornost jejich požadavkům i přesto, že si zaslouží pohrdání, když překračují hranice (Enzenberger 1993). Enzenberger upouští od zvážení možnosti, že nešlo pouze o multikulturní složení Sovětského svazu, které vedlo k jeho rozpadu.

Státní a národní hranice

Hlavní Enzenbergerův argument je přibližně následující: Nenávist k cizímu a primitivní pocit vlastního „revíru“, který získáme naším vztahem k teritoriu, je přirozený a nevyhnutelný. To, co není přirozené, ale co lze citlivě uchopit a přetvořit, je způsob, jakým se vztahujeme ke konfliktu mezi původními a novými národnostními skupinami žijícími na jednom teritoriu. Lze tvrdit, uvažujeme-li podobným způsobem, že nepřátelské obrazy druhých jsou nutné pro vytvoření společenství, a že rozdíl mezi dobrým a špatným sousedstvím spočívá v tom, jak se vztahujeme ke svým nepřátelským obrazům. Je-li tento vztah k vlastním obrazům nepřátel distancovaný, můžeme s ním žít po celý život; jestliže se s ním však ztotožníme, může vztah končit

⁷ Tak špatné to zase není. Norští Sámové jsou příkladem původního obyvatelstva, které si vydobylo široká kulturní a politická práva, aniž by se jakkoli snažilo vytvořit vlastní stát.

nenávisť ke svým sousedům. Znovuzvolení Margaret Tatcherové po úspěšném ukončení války s Argentinou v roce 1982 bylo již zmíněno; konflikty mezi Aškenázy a Sefardy v Izraeli se ztlumí vždy, když vzplanou konflikty s Palestinci. Enzenbergerovu teorii lze sjednotit se Simmelovým zákonem a mnohým se bude zdát rozumná. V mnoha ohledech je jeho teorie spolehlivá a připomíná umírněnou, přistěhovalectví přátelskou argumentaci či umírněný nacionalismus. Je jasné, že skupina okolo sebe musí vytvořit hranice, musí ale přirozeně dávat pozor a dbát, aby vytváření hranic nevyústilo v primitivní nenávisť ke všemu cizímu, a tím i v rasismus.

Velice rozšířenou myšlenkou je, že bude-li mít každý národ možnost vládnout sám sobě, povede to k lidskému osvobození. Tato idea rovněž vedla k situaci, která se stala enormně stimulujiící pro kariérismus na politickém poli.

Obvykle rozlišujeme mezi „dobrým“ a „špatným“ nacionalismem. „Špatné“ nacionalismy jsou fašistické, nenávidící vše cizí (často rasistické), „šílené“ ve svém vedení a plné předsudků. Naproti tomu „dobré“ nacionalismy jsou autentickými výrazy svobodné a demokratické vůle lidu. Zcela charakteristické je, že nacionalismus velkých zemí je představován jako „špatný“ a nacionalismus malých zemí jako „dobrý“.

V praxi je jasné, že velké země mohou způsobit z kvantitativního hlediska větší škodu, než země malé. Jak by řekl Stanley Kubrick: *Velké národy se vždy chovaly jako gangsteři, zatímco malé se chovaly jako prostitutky*. Jednotliví obyvatelé nepovažují za důležité, že rozdíl mezi velkým a malým národem je tak podstatný. Není jisté, zda by bylo jednodušší být Židem ve Vilniusu než v Mnichově ve třicátých letech, a již vůbec není jisté, že je jednodušší být Rusem v Litvě než Litevcem v dnešním Rusku.

Moderní stát vytváří pevné hranice. Před nástupem národních států musel cestovatel z Biscayabuky do Berlína projít nesčetnými vesnicemi; každá z nich měla svůj dialekt (vesnice

bývaly početně malými společenstvími bez přímého kontaktu se státem), ale nebylo možné říci, kde končí dialekty francouzské a kde začínají německé. Dnes jsou rozdíly mezi dialekty o poznání menší, mimo jiné díky standardizovanému školství a televizi. Za generaci či dvě bude možná existovat ostrý mezník mezi francouzskými a německými dialekty u Štrasburku. Staré dynastické státy měly *frontiers* – ohraničené oblasti, kde jedna říše postupně přecházela v druhou. Národní stát má *borders* – ostré červené linie na mapě (Gellner 1993).

Státní příslušnost je příkladem obrazu tohoto typu hranic. Jen málo zemí akceptuje dvojí občanství, a má-li jej někdo, stává se potenciálním zběhem a zrádcem. Státní občanství je zajímavým obrazem dnešní totální nacionální a státní kulturní hegemonie: lidé na celém světě jsou dnes nuceni být státními příslušníky. Pouze malé procento původních obyvatel uniklo tomuto procesu a stát se snaží tento „nedostatek“ odstranit. Tendence, která je z humanistického hlediska sama o sobě hodnotná, tedy že lidé, kteří jsou emociálně a existenčně spjatí s kulturní identitou, by měli mít možnost zachovat si podobné sepětí, se rychle může proměnit v absurditu, když má být kulturní identita připojena ke státu a jeho mocenskému aparátu. Má-li být stát garantem kulturní identity svých obyvatel, pak musí být kultura ustanovena v paragrafech a kodifikována sterilním byrokratickým jazykem; tehdy přestává být dynamickou, živoucí, proměnlivou a mnohoznačnou; stává se věcí, hotovou skládačkou, kde žádná z jednotlivých částí nemůže být vyměněna za jinou, aniž by nebyl obraz zničen. Spojení etnické či kulturní identity se státem je pouze pokusem vyjasnit kulturní obsah a vytvořit pevné jednoznačné hranice ve vztahu k okolnímu světu. Červené čáry na mapě jsou jediným projevem těchto v základě nahodilých hranic; cestovní pasy, které nám umožňují cestovat do zahraničí, jsou odpovídajícím symbolem, který efektivně rozlišuje mezi lidmi z venku a zevnitř.

Nepovažujme tuto tirádu za útok na státní systém jako takový. To, že hranice jsou nahodilé, neznamená, že by stát neměl mít hranice. Naproti tomu je nutné trvat na tom, že státní hranice nejsou, nebyly a nebudou identické s hranicemi kulturními. Uvnitř hranic existují různé typy obyvatelstva; na obou stranách hranice můžeme najít stejný lid, a tak tomu bude vždy. Není nic nenormálního na nostalgických snech o autentické kultuře, kořenech a příslušnosti. Tyto sny se však mohou stát životně nebezpečnými ve chvíli, kdy se stávají politickým činitelem; je-li mapa pravdivější než terén, minority a cizinci jsou označováni za potenciální nepřátele a všichni, kdo se přiznají ke konfliktům loajality, jsou potenciálními zrádci (během 2. sv. v. byli Severoameričané japonského původu internováni v souladu s touto logikou: prožívali konflikty loajality a nedalo se jim věřit).

V románu *Dunaj*, popisujícím dlouhou, zádumčivou a melancholickou cestu krajinou zničenou nacisty, etno-politickými fašisty a náboženskými barbary, píše Claudio Magris, že fašismus znamená mít nejlepší přátele, domov a rodinu, ale zároveň nebýt schopen pochopit, jak jiní lidé na jiných místech mohou mít své nejlepší přátele, domovy a své rodiny, a stejně vážený a hodnotný život přesto, že jsou jiní (Magris 1992).

Je ironií doby, že nacionalismus je dnes tak politicky dominující ideologií a že mnozí, jejichž osobní svoboda je díky němu narušena, nevidí jiné východisko, než vyvinout svůj vlastní nacionalismus. Sikhowé v Paňdžábu jsou malou indickou minoritou a někteří z nich si přejí založit sikhský stát jménem Khalistan. Tím by se stali majoritou a namísto nich by se několik milionů Hindů žijících v Paňdžábu naopak stalo minoritou. Jinými slovy – čert je vyháněn ďáblem.

Metaforické příbuzenství

Zůstává nezodpovězena i otázka, proč jsou etnické a národní ideologie schopny tak mocně zakořenit v myslích širokých vrstev lidu. Je to způsobeno snad tím, že jsou dostupné a dobře známé na celém světě? Ovšem jsou rovněž ideologie takové, jako je socialismus, aniž by však byl završen odpovídajícím úspěchem. Nechytíme-li se do pasti a nebudeme-li si vymýšlet, že nacionalismus a etnopolitika jsou jakýmsi formami „znovuzrození“, při kterých národy ležící dlouhou dobu „ladem“ si konečně promnou oči a proberou se ze sladkého spánku, musíme hledat pro tento jev jiné vysvětlení. A zde se nabízí.

Všechny ideologie se pokoušejí nastolit určitý politický pořádek, aby mohly vystupovat jako přirozené. Taktikou etnických ideologií je apelovat na kulturní představy, pokrevní pouta a příbuzenskou solidaritu. Myšlenka, že příbuzenství má co dočinění s pokrevním poutem však není univerzální; na Nové Guineji žije například lid, kde příbuzenství vzniká poté, co jedinci snědí stejný pokrm. Avšak samotná myšlenka o rodině a příbuzenství je univerzální a je sdílena celým lidstvem. Rodina je důležitou součástí všech typů lidské společnosti. V ní se, skrze rodiče a sourozence, kteří jsou nám nejbližší, individualizují naše nejranější a pravděpodobně nejhlubší zkušenosti. V tomto poznání spočívá hlavní příčina toho, proč mají nacionalistické a etnické ideologie tak obrovskou sílu prosadit se na celém světě: národ se prezentuje jako metaforická abstraktní rodina nabízející jistotu svého lůna ve studeném a zmateném časoprostoru, který je charakterizován odcizením a ztrátou domova. Symboly a významy spojené s rodinou se přesunují na abstraktní národ či etnické společenství a národ se tak stává vnější rodinou jednotlivce. Otčina (fatherland, Vaterland, patrie) a mateřský jazyk, otec vlasti a naši bratři v nouzi, jsou metaforami, se kterými se ztotožňují a podle kterých žijí lidé moderní společnosti. Když provincie jako Chorvatsko za potlesku lidu proklamuje svoji

samostatnost, je to znakem toho, že obyvatelé schvalují, že je to právě Chorvatsko, a ne Jugoslávie, které zde symbolizuje příbuzenství a *Gemeinschaft*. Etnický nacionalismus, tedy zpolitizovaná etnicita se státotvornými ambicemi, může být ztotožněn s náboženstvím (Anderson), s narkotiky (Hobsbawm) nebo s rodinou. Toto spojení dohromady tvoří mocný potenciál!

Ideologie jako socialismus a idealismus nedisponují žádnými podobně účinnými symboly. Přesto se socialismus pokoušel – mimo jiné v Sovětském svazu – vytvořit téměř „náboženský“ kult Lenina. Pokus se nezdařil, podobně jako se mnoha africkým státům nepodařilo přesvědčit své obyvatele o tom, že tvoří metaforické společenství. Jejich každodenní zkušenosti je přesvědčují o něčem zcela jiném.

Nacionalismus je konstrukce, ale nejde o konstrukci ledajakou. Aby byla efektivní, musí obsahovat emocionální apel na něco, co lidé obecně považují za důležité: nacionalismus musí být důvěryhodný a musí mít co nabídnout. Vzdělání, možnost kariéry a kulturní podřízenost jsou mimo jiné jeho nejdůležitějšími trumfy. Kromě toho musí stavět na symbolech, se kterými se lidé ztotožňují. Ukázalo se jako zcela reálné přesvědčit sedláky v Østerdaldu o tom, že jsou Nory; stejně jednoduché by možná bylo přesvědčit je o tom, že jsou Skandinávci, kdyby skandinávisté vyhráli nad norskými nacionalisty v ideologickém boji během 19. století. Ale nebylo by již možné je přesvědčit o tom, že jsou Číňany. Národy tedy nejsou „zcela náhodné“ přesto, že jsou umělými konstrukcemi.

Původ

Kultura je v neustálém pohybu, mění se, a historie vždy může být interpretována několika možnými způsoby. Právě tuto situaci chtějí změnit některé kulturalistické ideologie, toužící po zmrazení představy o něčem pevném – středobodu, který ohra-

ničené společenství vzájemně sdílí, a chtějí z historie učinit jediné mýtické vyprávění osvětlující dnešní řád světa.

Jak daleko zpět do historie musíme jít, abychom našli svůj původ? Dvě generace, pět, deset či více? Týkají se otázky po původu toho, zda člověk pochází z jiného místa, než kde se narodil? Vystávající otázky po souvislostech jsou ilustrací toho, jak může být historie politicky zneužita. Mnoho Rusů z Baltu se narodilo ve své domovské zemi, a přesto slyší, že tam nepatří a že mají odejít zpět. Evropští Židé přirozeně dostávali stejné odpovědi a v některých západoevropských zemích mohou získat přistěhovalci a jejich potomci jisté výhody, vrátí-li se „zpět, odkud pocházejí“.

Takovýto přístup naznačující, že kultura etnika je „otázkou krve“, je v pravém slova smyslu rasistický. „Židé si mohou přivlastnit naši civilizaci, ale ne naši kulturu“, řekl ve třicátých letech rakouský vůdce nacistů. Kultura se tímto způsobem stává neviditelnou mystickou vlastností, která sjednocuje všechny, kteří mají „historické kořeny“, na jednom místě; takovým způsobem jsou etnika připodobňována k aristokracii, jejíž krev „zmodrala“, jakmile začali být během Velké francouzské revoluce představitelé šlechty popravováni.

„Kult původu je nenávistnou reakcí“, říká Julia Kristeva (1992) poté, co jej definovala jako znovupřipoutání k rodině poté, co marxismus a víra v pokrok padly. „Je vyjádřením defenzivní nenávisti namířené proti sobě samému i ostatním, která rychle a lehce sklouzne k opravdové nenávisti a k pronásledování. Zraněné duše nás mohou donutit bojovat proti stejně zranitelným sousedům většinou díky stejnému totalitnímu tyranu (politickému či náboženskému), který se však v tomto řetězení nenávisti snadno může identifikovat jako slabý vůdce; jako obětní beránek vlastní deprese.“

Ačkoliv tvrzení, že kořeny a historická příslušnost jsou jako modrá krev šlechty, nemůže být prokázáno, vytváří tato metafyzická síla metaforického společenství jistou politickou legiti-

mitu. Děti a vnuci přistěhovalců pak slyší, že jsou druhou a třetí generací přistěhovalců, ale jak může být člověk přistěhovalcem v zemi, kde se narodil? Nacionalisté milující hranice a čistotu jsou zmateni změnou a trpí bezmeznou nostalgií po minulosti, kdy to byli pouze lidé stejného původu, kdo žil na stejném místě bok po boku. Novým minoritám přisuzují atributy „špíny a nepořádku“ a vyvolávají záměrný zmatek v kategoriích. Jestliže mapa stanovuje, že v jedné zemi mají být pouze Norové (protože toto je prokazatelně nejpřirozenější), musí to s sebou přinést zmatení a zlost, když realita „terénu“ vykazuje, že „tam venku“ jsou také přítomni Tamilové, Vietnamci, Pákistánci, Turci a jejich potomci.

Ideologie kultury vytvářejí identitu a cítění pro společenství a přispívají k legitimizaci určitého druhu politiky. Proto dnes komise Evropské unie spolupracuje na financování velkého historického projektu, který má za úkol prokázat, že Řekové a Irové mají společnou historii, zatímco Řekové nejsou historicky propojeni s Turky. Je obvyklé psát historii tímto způsobem: zápis historie je nutně selektivní a ideologický, historie není produktem minulosti, ale ani produktem současných přání a potřeb. Evropští historici dlouho pracovali na „důkazech“ o tom, že jejich národní společenství jsou starobylá a autentická. Zároveň je jednoduché prokázat, že národy jsou moderními vynálezy a že nacionalismus je ideologie, která koreluje s industriálním kapitalismem a moderním státem. Říká se, že nikdy není pozdě na to mít radostné dětství a rovněž není nikdy pozdě na to mít hrdou historii – někdo ji pouze musí „vynalézt“. V bývalých republikách Sovětského svazu se stovky historiků zabývaly sepisováním imponantních historií o svém lidu a v České republice ztratilo na dva tisíce akademiků práci, protože se dostatečně nezabývali „novým zkoumáním“ na poli národní „romantické“ folkloristiky za účelem jejího strategického použití při budování národa.

Tradicionalismus minorit

Minority často žijící pod utlačivou mocí přišly na to, jak si zajistit politickou legitimitu. Ve Skandinávii dobře známe sámská etno-politická hnutí, která díky glorifikaci a romantizování sámského kulturního dědictví postaveného do kontrastu k nejistotám dnešního života a k dekadenci průmyslové společnosti dosáhla mezinárodní proslulosti, a tím došlo i k jistým politickým ústupkům, v každém případě alespoň v Norsku. Jiným známým případem jsou Hurónští Indiáni v Quebecu (Roosens 1989), kteří dnes představují respektovanou indiánskou skupinu s vlastní heroickou minulostí a kterým byl přiznán statut původního obyvatelstva. I když požadují od majoritní eurokanadské společnosti jistý druh kompenzace, konstrukci jejich historie je třeba přesto podrobit kritickému pohledu.

Oficiální historie Hurónských indiánů není zcela v souladu s písemnými materiály z období 1600–1900. Podle písemných zdrojů byli ve válce s Irokézy téměř vyvražděni, avšak měli tradičně dobré vztahy a uzavírali lukrativní obchody s evropskými lovci kožešin. Podle jejich vlastní historie však neexistovalo nepřátelství mezi indiánskými kmeny a bílí byli naopak brutálními podvodníky, kteří s nimi špatně zacházeli. Max Gros-Louis⁸ prezentuje hurónskou kulturu tak, že přesně zapadá do pozitivního západního chápání ušlechtilých divochů. Huróni byli přirozeně pohostinní, měli tajemný a blízký vztah k přírodě a vrozený cit pro ekologii, byli hrdí a odvážní a zároveň i spravedliví atd. Na základě jiných zdrojů byla hurónská kultura téměř zničena po dlouhých bojích s Irokézy a necelá stovka indiánů, která přežila, se rychle asimilovala na potupný život v rezervaci. Jejich jazyk ani zvyky nebyly zachovány.

⁸ Max Gros-Louis: *Le premier des Hurons*, uvedeno podle Roosense: *Creating Ethnicity*.

Díky Gros-Louisově knize byla hurónská kultura znovu objevena. Dnes chodí Huróni v mokasínech, zdobí se pery a do svého kulturního repertoáru znovu zařadili indiánské tance.

Tento příklad nepostrádá jistý druh komičnosti a současně extrému, ale není zcela atypický. Pouze několik prarodičů současných Norů vyučujících lidové tance se zabývalo stejnými typy tanců. Mnohé z tradic, které se vydávají za prastaré, jsou ve skutečnosti dílem národních budovatelů. Skotský kilt „vynalezený“ na počátku 19. století, je toho zářným příkladem.⁹

Jiným paradoxem při budování národa a moderní etnopolitiky je, že chceme-li je postavit do popředí, musíme svoji kulturu ztratit, abychom ji zachránili. Prarodiče žili v kulturním universu, aniž by o tom věděli; uctívali stejné tradiční zvyky a měli totožný pohled na život, aniž by ho však reflektovali. Pro ně byl život, stejně jako pro Inuity, Sámy či norské sedláky z hor, přirozený. Poté nastala doba modernity a pokroku a naši rodiče dělali, co mohli, aby se zbavili všeho anachronického, „špinavého a nevyvinutého“, co zdědili po svých předcích. Stěhovali se do měst a pokoušeli se stát se zcela novými moderními individui. Pak přišla generace „ega“, která nikdy nepoznala život svých prarodičů a která vyrostla ve městě obklopena modernitou a individualismem. Částečně by mohla být tato generace charakterizována jistým druhem nostalgie. Jejimi politickými ambicemi bylo udělat vše, co bylo v jejich silách, aby znovu zažila kulturu svých prarodičů, kterou chtěli její rodiče zcela vytěsnit.¹⁰

Je jasné, že zrekonstruovaná sekularizovaná „kultura“ již nikdy nemůže být stejná jako kultura „původní“. Tím nechci říci, že nemůže být politicky efektivní. V Austrálii je obvyklé,

⁹ Další příklady jsou např. Eric Hobsbawm a Terence Ranger: *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, 1983.

¹⁰ Pro podrobnější argumentaci k této tématice viz Thomas Hylland Eriksen: *Linguistic Hegemony and Minority Resistance*. *Journal of Peace Research*, 29. vyd. číslo 3 (1992)

že členové původního obyvatelstva čtou antropologické studie o svých předcích, aby zjistili, jaká jejich kultura vlastně je, a tak získali pádné argumenty k boji s úřady.

Minoritám nemůžeme vyčítat, že používají takovéto strategie. Jestliže jsou podle definice bezmocnými skupinami, jsou nuceny řídit se podle pravidel, která si nestanovily. Pravidlem je, že tradicionalismus – nová ideologie o prastarých tradicích – je prostředkem, jak si zajistit symboly modernity: peníze, vzdělání, práci a politická práva! Čím staromódněji se jim podaří vypadat, tím modernější budou. Tradice je dost tradiční, ale tradicionalismus je moderní a obvykle je trojským koněm skrývajícím modernistické ambice.

Historie jako mýtus

„Jsou to stromy, a ne lidé, kdo má kořeny“, píše Rushdie (1991). Dánská, v Grónsku narozená antropoložka Anne Knudsen souhlasí: „Lidé se rodí z otců, ne z kořenů.“¹¹ Třetí kulturní kreol, nositel Nobelovy ceny, Derek Walcott, při mnoha příležitostech vyjádřil podiv a pohoršení nad ideologickým zneužíváním historie Evropany, které vnímá jako barbarské.¹² Pro člověka Nového světa musí být identita spojena s vlastními zkušenostmi a s nadějí, ne s nostalgií a pokusem napodobovat zkušenosti svých rodičů.

Je možné, že měl Walcott na mysli Balkán a bývalý Sovětský svaz. Srbští vůdci se prohlašují za znalé historie, když tvrdí, že se nikdy nevzdají Kosova, protože je kolébkou srbské kultury. Na to lze odpovědět, že Dánsko nikdy nemůže akceptovat ztrá-

¹¹ Anne Knudsen v časopisu *Exil*, podzim 1992.

¹² Mimo jiné během přednášky u švédské komise UNESCO, konference „Coexistence in Societies With Diversified Identities“, Siguna 13.–18. prosince 1992.

tu Skåne, „Dánského Kosova“ – kde se měla nalézat kolébka dánské kultury.¹³

Kreativní použití historie nacionalisty si nejlépe uvědomíme při čtení těchto sedmi tezí o balkánském nacionalismu, které uvádí spisovatel Davod S. Puch (1992; zde ve zkrácené verzi):

- Oblast, která byla naše po celých 500 let a jejich pouze posledních 50 let, nám musí být okupanty navracena.
- Oblast, která byla jejich přes 500 let a naše posledních 50 let, nám musí náležet dále, protože posvátnost hranic musí být respektována.
- Oblast, která byla jejich přes 500 let, ale naše ještě před tímto obdobím, nám musí být navracena, jedná se přece o historickou kolébku našeho národa.
- Oblast, ve které je náš lid majoritní, nám musí náležet, vždyť je na většině, aby rozhodovala.
- Oblast, ve které je náš lid minoritou, nám musí náležet, vždyť minorita je tím, kdo musí získat ochranu.
- Všechny tyto principy platí pro nás, nikoli opačně.
- Náš sen o vůdcovství je historicky spravedlivý, z jejich strany jde o fašismus.

Text je natolik jednoznačný, že lze snadno poznat, že se zde jedná o oblast Balkánu a bývalou Jugoslávii. Stejně tak se však může hodit pro popis zcela jiných konfliktů, kde se „kultura“ používá jako zástěrka a historie k ospravedlnění současného dění. Založení Izraele v roce 1948 je možná nejlepším příkladem třetí teze, o tom, že lidé mají „právo“ návratu ke své historické kolébce.

V dnešní době již není *comme il faut* obracet se k Historii, když jde o podporu politické pozice. Jak teorie, tak praxe nás v posledních deseti letech naučily, že neexistuje Historie, ale

¹³ Pointa pochází z Uffe Østergaard přes Olu Tunander.

mnoho historií. Peter Normann Waage (1991) upozornil na to, že téměř není oblast v Sovětském svazu, kde by se dvě nebo více skupin nesnažilo činit si ospravedlnitelné nároky na určitý druh historie. „Sbohem historie“, říká historik idejí Per Strømholm (1991) a ukazuje, že neexistuje pravdivá historie, ale roj protichůdných interpretací minulých událostí.

Sepisování historie národa bývalo v zásadě v souladu s národní historií. Fakticky vznikala akademická historiografie, která z velké části byla vůdčí silou národního romantismu a budování národa v první polovině 19. století. Každý národ měl několik autorizovaných národních historiků, kteří opěvovali minulost národa od dob mystických, ze kterých národ vzešel až do současnosti, kdy si milovníci statečných předků váží spravedlivých mužů a žen obětujících své životy národu.

Historie se používá jako svědectví pravdy, jestliže hovoříme o skupině se stejnou kulturou. V našem století byla přijata myšlenka, že je to právě skupina se společnou historií, kdo má právo tvořit politické entity, tedy společnost. Několikrát se lidé neúspěšně pokoušeli vytvořit politickou jednotu na jiném základě a výsledek byl tristní – od Kambodži k DDR.

Nikdy není pozdě na to „zajistit“ si šťastné dětství a také není nikdy pozdě na to, „zajistit“ si heroickou minulost. Potřebujeme pouze více času. Ti, kdo se zabývají tím, jak vytvořit z kultury „věc“, politický zdroj moci, nám říkají, že jsme lidem, že máme společnou kulturu a historii. Co nám však doopravdy sdělují? Přirozeně mnoho protichůdných věcí a není jisté, zda je to právě historie, která je nejlépe vybavena k tomu, aby nám řekla, kdo jsme. Možná jsou to spíše naše vlastní zkušenosti a reflexe, které tvoří naši identitu.

3. Jablko sváru

V dnešní době je to vyhnanec, kdo nejmýstižněji představuje postavu Huga od Svatého Viktora, který ve 12. století formuloval svůj ideál takto: „Ten, kdo si myslí, že jeho země je bez chyb, je pouze začátečník s měkkým srdcem; ten, kdo si myslí, že každá země je stejná jako ta jeho, je již silnější; ale pouze ten, kdo vidí celý svět jako cizí zemi, je dokonalý. (Já, Bulhar žijící ve Francii si půjčuji tento citát od Edwarda Saida, který je Palestincem a žije ve Spojených státech; on sám jej našel u Ericha Auerbacha, Němce, který byl vyhnán do Turecka.)“ (Todorov 1996).

Knihy Tzvetana Todorova, ze které je tento citát, vypráví o setkání conquistadorů s původním obyvatelstvem v Novém světě, především s Aztéky. Mimo jiné se Todorov pokouší pochopit „krajinu cizoty“, tedy to, jak si vytváříme obrazy ostatních z našeho vlastního úhlu pohledu. V kolumbovské době spočíval kontrast mezi lidskými druhy v protikladech mezi křesťanským a hédonistickým a charakteristikou doby se staly celosvětové události, které ovlivnily život obyvatelstva od Ameriky přes Afriku až po Indonésii. Kulty, které se odlišovaly stejným způsobem jako například evropská a japonská, byly popisovány vždy shodně: obyvatelstvo bylo nahé, promiskuitní a incestní, kani-balské a barbarské.

V soudobých diskurzech o jinakosti je snadné znovu objevit cosi z tehdejší dialektiky. „My“ (urbánní Evropané) jsme sekularizovaní individualisté, milovníci svobody, přátelé cizího a přátelé pokroku. „Oni“ (přistěhovalci, minority a exotické lidské druhy) jsou nábožensky založení kolektivisté, tradicionalisté, milovníci jistot a ucelené osobnosti. Takový druh interpretace přirozeně nehovoří o protikladech mezi „námi“ a „jimi“, ale o protikladech našeho a jejich způsobu života. Pouze pokud se nám podaří udělat z celého světa cizí zemi, můžeme se osvobodit od této myšlenkové svěrací kazajky.

Hranice a tvorba kulturních návyků

Věty jako „Většina mých přátel jsou Židé, ale...“ a „Nejsem rasista, ale...“ se staly výrazem myšlenkové linie především v devadesátých letech, poté, co v r. 1991 Ottar Brox vydal knihu se stejným názvem¹⁴. Člen dánské Strany pokroku Verner Holm, reprezentant obecného postoje, říká: „Nejsem rasista, ale bude-li pokračovat míšení ras, nevzejde z toho nic dobrého.“¹⁵ Z tohoto úhlu pohledu získal podporu nejen fašisticky založených skupinek Dánů a jiných samozvaných jedinců, ale také mnoha lidí, jejichž politickým zájmem je zachovat si své hranice vůči ostatním. Všichni, kdo se kdy zabývali antropologií, důvěrně znají pojem *matter out of place*, který poukazuje na vybočující fenomény. Původní metafora Mary Douglasové byla *špína* (Douglas 1971). „Lidské vlasy jsou,“ jak píše Jan Brøgger, „krásné na hlavě, ale nepříliš delikátní v talíři polévky“ (Brøgger 1993). Jako lidé jsme bytostmi klasifikujícími, a máme tudíž problémy pokaždé, když narazíme na fenomén, který se nám nepodaří zařadit do některé z kategorií, které máme k dispozici. Pokud věříme tomu, že „kulty“ jsou celostní a nedělitelné a zaujímají určité místo, budeme mít například problémy pokaždé, když narazíme na projevy turecké kulty v Oslu.

Příbuzný termín, který byl v této souvislosti rovněž zaveden Douglasovou, je *anomálie*. Anomálie je fenomén, který existuje ve formě „buď-anebo“ a „jak-tak“, a který překračuje hranice kategorií. Pokud budeme lidstvo rozdělovat podle pohlaví, budeme mít problémy například se vztahem k hermafroditům, androgynům a homosexuálům, představujícím anomálie. A pokud věříme, že lid musí mít určitou kulturní identitu, soucítíme s těmi, kdo ji postrádají, například s dětmi smíšeného původu.

¹⁴ Ottar Brox: *Jeg er ikke rasist, men...* Oslo: Universitetsforlaget, 1991.

¹⁵ Weekend-Aviser, 2. dubna 1993.

V politické a sociální souvislosti existuje několik typů řešení problémů spojených s pojmy *matter out of place* a *anomálie*. Takto charakterizované jedince můžeme vyhubit, vyhnat, zavřít, nebo je přesvědčit, aby byli stejní jako my (existují křesťané, kteří se snaží učinit z homosexuálů „normální“ lidi a existují také lidé, kteří se snaží udělat z minorit upřímné sociální demokracie). Můžeme rovněž změnit hranice na mapě, namísto toho, abychom změnili terén, a můžeme se tedy naučit smýšlet o světě zcela novým způsobem.

Svět se neskládá z ohraničených kultur. Skládá se z více než pěti miliard lidí, kteří jsou v různé míře charakterizováni různými kulturními formami a tradicemi, které se vzájemně překrývají, a které jsou individuálně proměnlivé. Čistota a jasné hranice jsou fantasmagorie vytvořené obětmi kulturních návyků. Svět je „špinavý“ a skládá se z nepřeberného množství oblastí, na které si činí nárok více skupin.

Kreolizovaný člověk

Výzkum lidí, často označovaných jako „druhá a třetí generace přistěhovalců“, tedy dětí a vnoučat přistěhovalců, se orientoval na problém s přistěhovalectvím související, tedy na problém identity. Kdo jsem, jestliže jsou mými rodiči Turci, a já sám jsem vyrostl v Norsku, mám dva rodné jazyky a „žiji ve dvou světech“? Jsem Nor či Turek?¹⁶

Za bernou minci se považovalo, že tito lidé prožívají hluboké identifikační krize. Míšení kultur a kulturní kreolizace byly proto díky této tezi od počátku definovány jako problém. Zjistilo se však, že člověk žijící ve společnosti, ve které je vystavován

¹⁶ Jednou z lepších antologií na toto téma, z velké části napsanou sociálními psychology, je Karmela Liebkind, red.: *New Identities in Europe*. Aldershot: Gower, 1990.

různým druhům vlivů, prožívá prakticky stejné identifikační problémy.

Proč je pro člověka tak důležité „mít kulturu“? Hovoří se o psychologické potřebě stability a o sociální potřebě příslušnosti ke skupině, ale nestává se často, že by byly takovéto názory zdůvodňovány. Neexistuje rovněž žádný důvod pro to, abychom předpokládali, že eventuální psychologické a sociální potřeby mohou být uspokojeny pouze tehdy, budou-li mít všichni dohromady a zároveň každý zvlášť svou „kulturu“. Je zřejmé, že pro ty, kdo „žijí ve dvou kulturách“ je největším problémem to, že po nich tuto kulturní identitu veřejnost vyžaduje. Nemáš-li kulturní identitu, tak si ji prosím tě „opatři“. Odmítneš-li, budeme tě zahrnovat soucitem do té doby, dokud se nerozhodneš!

Jak náboženští tak nacionalističtí a jiní fundamentalisté se zabývají hranicemi a čistotou. Chrání tradice a osočují ty, kteří sejdou z jejich úzce vymezené cesty. Ve svých požadavcích jdou tak daleko, že chtějí, aby „nečistí“ opustili zemi a ve své propagandě ukazují scény soulože blondatých dívek s černochy, tedy z jejich pohledu překročení hranic *par excellence*, jako příklad toho, jak děsivé dopady mohou být, neudržíme-li naši zemi čistou. Mezi skupinami přistěhovalců zastávají tradicionalisté a fundamentalisté podobné postoje. Imámové kritizující norské úřady za to, že jednali s Rushdiem, mohou být jedním z příkladů, stejně tak jako rodiče, kteří zakazují svým dětem mít norské kamarády kvůli jejich údajně demoralizujícímu vlivu. Norští rodiče, kteří zakazují svým dětem mít kamarády cizího původu se přirozeně stavějí do stejné kategorie.

Rafinovanější a významnější verze kulturního terorismu vychází z předpokladu, že celek člověka žije uvnitř kultur, které spolu úzce vnitřně souvisejí, a ze kterých nikdo nesmí vyjít ven vstříc zbytku světa. Identita a příslušnost člověka je údajně bezezbytku spojena s touto kulturou, která má svoji vlastní vnitřní logiku a je zcela odlišná od jiných kultur.

Takový model světa je neakceptovatelný a mystifikující. Dnes je většina z nás více či méně kulturními kreoly: nacházíme se uprostřed mnohoznačného, volného a absurdního universa znaků, obrazů, hudby, hodnot a idejí různorodého původu. Týká se to „norských Norů“ stejně tak, jako přistěhovalců a jejich dětí. V takovém světě je každý výkřik o „hranicích“ a „čistotě“ reakčním pokusem vyvolat zpět ztracený mystický původ.

V tradičních společnostech žili lidé na zemi a ze země. Jejich identita byla silně spojená s místním prostředím ze kterého pocházeli. Ernest Gellner hovoří o tomto typu příslušnosti jako o *principu brambor*: Člověk je spojen se zemí, žije-li z ní (Gellner 1991).

Dnes žijeme ve zcela odlišném světě a jeho stará podoba je nenávratně pryč. „Lidskou přirozeností je cestovat“, řekl syn pákistánského přistěhovalce, když jsem se ho ptal na jeho kulturní příslušnost. Satelity, trysková letadla a globalizace kultury, ekonomie a politiky vytvořily plynoucí a proměnlivý svět bez jediné pevné hranice. Mezi Nory jsou bílí, černí a žlutí, muslimové, buddhisté a katolíci. Hanif Kureishi začíná svůj populární román *The Buddha of Suburbia* takto: „Jmenuji se Karim Amir a narodil jsem se a vyrostl v Anglii, tedy skoro. Často se na mě dívají jako na pozoruhodný druh Angličana, téměř jako na novou rasu, protože pocházím ze dvou prastarých kultur. Stejně je to ale i pro mne – jsem Angličan (ale nejsem na to zrovna pyšný) z předměstí Jižního Londýna...“ (Kureishi 1990).

Musejí děti přistěhovalců zažívat konflikt identity, když se pokoušejí žít v souladu se vzájemně neslučitelnými hodnotami? – může někdo namítnout. Ano, ale co my ostatní? Nepokoušíme se snad také žít v souladu se vzájemně neslučitelnými hodnotami? Klasický konflikt jak v Pákistánu, tak v Indii, stejně tak jako mezi pákistánskými přistěhovalci v Norsku, se týká vztahu mezi dohodnutými manželstvími a tzv. *love marriages*. Neexistuje generační konflikt také mezi norskými Nory přesto, že probíhá jiným způsobem?

Kudy tedy vlastně prochází hranice? Mezi Námi a Jimi nebo je hranice napříč hranicemi? Poslední odpověď je samozřejmě tou nejpreciznější. Hranice je závislá na tom, co chceme ohraničit, a toho může být vskutku mnoho. Hranice mezi lidskými skupinami proto nejsou *digitální*, nejsou hranicemi „buď-anebo“. Jsou *analogové*, protože hovoříme o nerovném terénu, charakterizovaném konflikty loajality, nesčítelnými přechody a oblastmi, na které si více skupin činí nárok.

Integrace minorit

Neměly by se minority, přijde-li na to, integrovat? Pouze extrémní relativisté, antropologové a jiní utopisté vzdálení od reality by odpověděli na tuto otázku ne. Namísto toho si kladu otázku, co si představujeme pod pojmem integrace. Za žádných okolností bychom to neměli být „my“, kdo integruje „je“; neměli bychom se ptát, zda přistěhovalci mají být integrováni, ale zda se integrovat chtějí a v tom případě jak.

Existují dvě hlavní interpretace slova integrace. Integraci lze používat jako synonymum pro slovo asimilace, tzn. že členové minorit pomalu ztrácejí svoji vlastní identifikaci se skupinou a stávají se členy majoritní společnosti; během historie se například mnoho Sámů stalo Nory a existují vesnice na pobřeží Finnmarky, které před 150 lety byly čistě sámské a které jsou dnes čistě norské, aniž by zde probíhalo výslovné přistěhovalectví a vystěhovalectví. Integrace také může znamenat to, že se minorita přizpůsobí majoritě, aniž by se vzdala své kulturní či etnické příslušnosti. Jinými slovy lze také hovořit o jistých *stupních integrace*. Většina norských Sámů z horských oblastí je dnes integrována do norské společnosti (umí číst a psát, platí daně a hlasuje ve volbách), aniž by ztratila svou etnickou identitu. Ve vztahu k moderní komplexní společnosti je nezbytné uvažovat o různých způsobech integrace jednak proto, že různě

ní členové různých minorit volí rozdílné strategie, tak i proto, že zůstává otevřenou otázkou, do čeho se vlastně mají integrovat. Někdo by odpověděl do „norské kultury“ a myslel by tím, že přistěhovalci by měli žít tak jako Norové.¹⁷ Ale co znamená žít jako Nor? Znamená to, že je člověk učitelem ve škole, že je křesťanem a že žije se stejným manželem po třicet let? Znamená to, že člověk miluje 17. květen a Kaci Kullman Five, sní o tom, že Norsko bude třináctou hvězdou na vlajce EU a tráví prázdniny na pobřeží na jihu země se svojí druhou ženou a jejími dětmi? Nebo to znamená, že nenávidí stát a celou jeho podstatu? Neexistují opravdové způsoby, jak být skutečně norský. Pokud po rodilých norských Norech nechceme, aby pochodovali do rytmu hudby, bylo by nerealistické chtít po přistěhovalcích, aby to dělali právě oni.

Na tomto místě si dovoluji navrhnout modifikovanou verzi Kardemommeho zákona. „Podřídíš-li se zákonu, budeš si navždy moci dělat, co chceš.“ Někdo si vybere cestu víry v tradice a bude se držet ideálu rodiny, národa a náboženství; jiný bude přísahat věrnost ideálům modernismu, individuální mobility, pokroku a obrození; další se třeba přikloní k ideálu postmoderny a bude otevřen novým idejím. Tyto tři hlavní proudy nalezneme jak u Norů, tak u cizinců. Není těžké zjistit, že fundamentalistický muslim má více společného s fundamentalistickým křesťanem než se světským muslimem. Jinými slovy důležité kulturní linie ve společnosti nemusejí nutně korespondovat s liniemi etnickými.

¹⁷ MMI – průzkum veřejného mínění z dubna 1993 ukázal, že 40% respondentů se domnívalo, že přistěhovalci a uprchlíci by měli žít jako Norové – aniž by se ptali, co to znamená „žít jako Norové“!

Pohyb a anomálie

My race began as the sea began,
with no nouns, and with no horizon,
with pebbles under my tongue,
with a different fix on the stars.

I began with no memory,
I began with no future,
but I looked for that moment
when the mind was halved by a horizon.

Walcott 1986

Máme se ztotožnit s myšlenkou v poezii z Nového světa a má moře, jako metafora pro lidskou příslušnost, skutečně nahradit zemi? Nebo je člověk jako člen společnosti a občan vázán povinnostmi věřit v životní formy přijaté jeho rodiči, aby si zajistil kořeny? Slovy Claudia Magrise, „jsou zakořeněni tak hluboko, že nemohou být vytrženi ani ve chvíli, kdy se vlast stala shnilou bažinou“?¹⁸ Odpověď by měla být zřejmá.

Ale jak rovněž píše Magris, neznamená fašismus, že má člověk nejlepší přátele, je šťastný ve své zemi, má svou rodinu a svůj život, ale že je neschopen pochopit, že jiní lidé na jiných místech, kteří mají jiné nejlepší přátele, jiné domovy, jiné rodiny a jiný život, je mohou mít rádi svým vlastním způsobem? Kulturní terorismus neznamená lásku k rodnému jazyku, k domovu a k národní literatuře, ale zaslepený fanatismus na cestě k identitě. Je namířen jak navenek, tak proti vnitřní kosmopolitní páte koloně. Kulturní terorismus znamená učinit z lásky ke kultuře plán politických jednání. Politika se však musí zabývat vším

¹⁸ Magris, *Dunaj*.

jiným než kulturní identitou; musí být odtržena od náboženské metafyziky, kterou nacionalismus zjevně reprezentuje.

Ten, kdo stojí oběma nohama na zemi, jak řekl Bringsværd, ale ztratil schopnost pohybovat se, riskuje pád do sítě kulturního terorismu. Pohyb, konflikty loajality a území, na která si činí nároky více skupin, jsou jedny z nejdůležitějších prostředků proti politickému využívání kultury a jednoznačnosti světa vytvořené kulturním terorismem. Lidé žijí ve více dimenzích. Sociální, etnické a národnostní společenství tvoří pouze jednu nebo několik málo z těchto dimenzí. V kontaktu se Švédy jsme Nory, v kontaktu se ženami jsme muži, v kontaktu s trpaslíky jsme obry a v kontaktu s etno-fašisty jsme liberálními rovnostáři. Znáám hádavé a odvážné lidi, kteří se stávají stoupenci vstupu do EU, setkají-li se s jeho odpůrci a naopak. My sami jsme obrazem našich vztahů. Gregory Bateson má pravdu, když říká, že máme pět prstů na každé ruce, ale čtyři vztahy mezi nimi. Stejně tak má pravdu Sartre v tom, že my jako lidé jsme konstituováni silou druhých (Bateson 1992; Sartre 1942).

Salman Rushdie napsal, že se dnes jako řeka rozléváme jeden přes druhého, hnědí, černí, žlutí a bílí (Rushdie 1991). Rushdieho perspektiva je kosmopolitní, a i když přirozeně není reprezentantem všech obyvatel světa, hovoří z duše mnohým, kteří by si mohli nárokovat jistá práva. Rushdie by neodsoudil nové vykupitele, indické nacionalisty, kteří by za ním přišli a řekli mu, jak se má chovat, aby byl správným Indem! Takovou ohleduplnost jeden druhému dlužíme. Záleží na jedinci, zda se rozhodne postavit se za „kulturu“ nebo ji pomine a je nejvyšší čas, aby se politici osvobodili od představ o kulturním společenství. Dnes je, více než kdy jindy, důležité vybudovat identitu, která by se zakládala na rozdílech, a ne na podobnostech.

Kdy bude možné být „barvoslepým“, aniž bychom byli označeni za krasy, zrádce či občanské idealisty? Kdy bude možné mít identitu, ale také možnost se jí zříci? Právo na to být odlišný, které žádají jak hnutí minorit, tak nacionalisté na celém světě, se

v dnešní době obrací proti nim samotným. Je jasné, že všichni mají právo sounáležitosti s tradicí, ale žádná tradice nemá právo rozhodovat o lidech. Právo na národnost, které je uvedeno v Deklaraci lidských práv a svobod by mělo zahrnovat i právo zříci se jí. Dokud toto nebude možné, musíme vyžadovat alespoň právo zříci se kulturní či etnické identity.

Mnoho lidí se vyhýbá anomáliím, přesto nám ponechte naději, že budoucnost bude anomáliím patřit. V nic jiného doufat nemůžeme, chceme-li se vyhnout nekonečným, hloupým a zbytečným kmenovým válkám, válkám za osvobození, pouličním bouřím vedeným patriotistickými *bootboys*, hysterickým výkřikům vznětlivých fundamentalistů o disciplíně a čistých liniích, kteří přes své silné brýle nejsou schopni zaznamenat rozpad svého fantasmagorického, celostního světa.

Literatura

- Bateson, Gregory. 1972. „Metalogue: Why do things have outlines?“ in: *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.
- Bateson, Gregory. 1992. *A Sacred Unity. Further Steps to an Ecology of Mind*. New York: Harper Collins.
- Brøgger, Jan. 1993. *Sverdet, skriften og troen*. Oslo: Damm.
- Brox, Ottar. 1991. *Jeg er ikke rasist, men...* Oslo: Universitetsforlaget.
- Douglas, Mary. 1971. *Natural Symbols*. Harmondsworth: Penguin.
- Enzenberger, Hans Magnus. 1993. *Den store vandringen*. Přelož. Dag Biseth. Oslo: Cappelen.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1992. „Det flerkulturelle dilemma“. *Mennesker og rettigheter* 3.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1992. „Indians in New Worlds: Mauritius and Trinidad“. *Social and Economic Studies*, 41. roč. č. 1.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1992. „Linguistic Hegemony and Minority Resistance“. *Journal of Peace Research*. 29 vyd., č. 3.

- Eriksen, Thomas Hylland. 1992. „Multiple Traditions and the Question of Cultural Integration“. *Ethos*. 54. vyd., č. 1–2.
- Evans-Pritchard, E.E. 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Fukuyama, Francis. 1990. „Konec dějin“. *Střední Evropa*, roč. 6., č.15, str. 9–24.
- Fukuyama, Francis. 2002. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers.
- Gellner, Ernest. 1991. Le nationalisme en apesanteur. *Terrain* 17.
- Gellner, Ernest. 1999. *Rozum a kultura*. Brno: CDK.
- Handler, Richard. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: Wisconsin University Press.
- Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- Joyce, James. 1984 (1922). *Ulysses*. Harmondsworth: Penguin.
- Kristeva, Julia. 1992. „Chat of Tommorow's Nation?“ *Alphabet City*, nr. 2.
- Kureishi, Hanif. 1990. *The Buddha of Suburbia*. London: Faber & Faber.
- Liebkind, Karmela (red.). 1990. *New Identities in Europe*. Aldershot: Gower.
- Magris, Claudio. 1992. *Dunaj*. Praha: Odeon.
- Nairn, Tom. 1977. *The Break-up of Britain*. London: New Left Books.
- Necef, Mehmet Ümit. 1992. *Etnisk Kitsch*. Diplomová práce. Univerzita v Odense.
- Renan, Ernest. 2003 (1182). Co je národ?. In: Hroch Miroslav, (ed.). 2003. *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha: Slon, str. 24–35.
- Ricci, Nino. 1992. „Questioning Ethnicity“. *Alphabet City* č. 2.
- Roosens, Eugeen E. 1990. *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. London: Sage Publications.
- Rorty, Richard. 2000 (1979). *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava: Kalligram..
- Rushdie, Salman. 1991. *Imaginary Landscapes*. London: Granta Books.
- Sartre, Jean Paul. 1942. *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Strømholm, Per. 1991. *Farvel til historia*. Oslo: Spartakus.

- Todorov, Tzvetan. 1996. *Dobytí Ameriky*. Praha: Paseka.
- Waage, Peter Normann. 1991. „Sovjet vakler“. *Dagbladet*.
- Walcott, Derek. 1986. „Names“. In: *Collected Poems 1948–1984*. New York: Noonday Press.
- Williams, Raymond. 1976. *Keywords*. London: Fontana.

Thomas Hylland Eriksen
Antropologie multikulturálních společností
Rozumět identitě

Přeložili (z norštiny) Tereza Kuldová
a (z angličtiny) Marek Jakoubek